



## ریچارد رورتی

ترجمه علی محمد کاردان

نام است، در دسترس ما قرار می‌دهد. دانشمندان معارف انسانی<sup>۴</sup> از قبیل فیلسوفان و متکلمان و تاریخ‌دانان و منتقدان ادبی ناگزیر در غم آنند که بدانند آیا ممکن است کارشان «علمی» شمرده شود؛ به عبارت دیگر، آیا جدای

در فرهنگ ما، مفاهیم «علم»، «عقلانیت»<sup>۲</sup>، «عینیت»<sup>۳</sup> و «حقیقت» رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند. علم، معرفتی شمرده می‌شود که حقیقت «عینی» «سخت»، یعنی حقیقت منطبق با واقعیت را که تنها حقیقت در خور این

# علم به مثابه همبستگی<sup>۱</sup>

از دقت و مراقبتی که در استدلال به کار می‌برند، حق دارند نتایج آنها را شایان صفت «حقیقی» بشمرند؟ همه ما مایلم جستجوی «حقیقت عینی» را با «به کار بردن عقل» یکی بدانیم و این امر ما را ناگزیر می‌سازد که علوم طبیعی را نمونه عقلانیت لحاظ کنیم. از طرف دیگر، ما «عقلانیت» را تسلسل شیوه‌های از پیش ساخته و امری «روشی» می‌انگاریم و به همین دلیل نیز تعبیرهای «روشمند»، «عقلانی» و «علمی» و «عینی» را به صورتی به کار می‌بریم که گویی کلمات «مترادفی» هستند.

گرفتاری‌های پر دغدغه‌ای که «وضع شناختی» و «عینیت» برای ما فراهم می‌کند از خصایص فرهنگ دنیوی شده‌ای است که در آن عالمان به جای رهبران دینی می‌نشینند. هم اکنون، عالم یا دانشمند را کسی می‌دانند که به مدد او انسان می‌تواند با آنچه بیرون از دسترس اوست تماس خود را حفظ کند. وقتی جهان از صورت شخص درمی‌آید، رفته‌رفته افراد زیبایی (و در عین حال خیر اخلاقی) را «ذهنی» (Subjectif) تلقی می‌کنند. بنابراین، از این پس حقیقت تنها نقطه‌ای شمرده می‌شود که در ارتباط با آن افراد مسئول چیزی هستند که فاقد جنبه انسانی است و التزام به «عقلانیت» و «روش» به منزله تصدیق این مسئولیت است.

بدین سان دانشمند به هیئت سرمشق اخلاقی و کسی درمی‌آید که غافل از خود پیوسته با واقعیت سخت روبرو می‌شود.

از چنان دیدن امور چنین نتیجه می‌شود که رشته علمی‌ای که بخواهد مطرح باشد بی آنکه بتواند پیش‌بینی‌ها و فتوئی را که علوم فراهم می‌کنند به دست دهد، ناگزیر است از علم تقلید کند یا وضعی به خود بگیرد که از «مقام یا پایگاه شناختی»‌ای که آن را از پیوستن به واقعیات معاف می‌سازد بهره‌مند شود. و کسانی که این زمینه‌های علمی را به کار می‌بندند باید با به‌کارگیری

اصطلاحاتی مانند «علوم رفتاری» به عضویت این نظام تقریباً روحانی یا ویژه روحانیون (Sacerdotal) در آیند؛ یا اینکه در صدد یافتن چیز دیگری جز «واقعیات» باشند تا بتوانند آن را موضوع کار خود قرار دهند. در معارف انسانی اشخاص نوعاً راهبرد (Strategie) اخیر را برمی‌گزینند و گاه خود را همانند کسی نشان می‌دهند که وجودش را در مقابل «واقعیات» وقف «ارزش‌ها» می‌کند و گاه همانند کسی است که به پرورش و القای عادات «تفکر انتقادی» می‌پردازد.

هیچ‌کدام از این دو شیوه بیان چندان رضایت‌بخش نیست و دانستن اینکه چند متخصص معارف انسانی خود را وقف «ارزش‌های عینی» می‌کنند، از آنجا که این تعبیر بسیار مبهم است، اهمیت چندان ندارد و این تعبیر مشکلی را حل نمی‌کند و به اصطلاح آنچه را که با یک دست می‌دهد با دست دیگر پس می‌گیرد. و چون تمیز میان امر عینی و امر ذهنی موازی تمیز میان واقعیات و ارزش‌ها شمرده می‌شود، به نظر می‌رسد که ارزش عینی وابسته به اسطوره‌ای است که ابهام آن کمتر از اسب بالدار نیست. ذکر صلاحیت‌های خاص متخصصان معارف انسانی برای تفکر انتقادی نیز ارزشمندتر نیست. در واقع هیچ‌کس باور ندارد که فیلسوفان یا منتقدان ادبی از نظر اندیشه انتقادی یا وسعت دیدشان نسبت به امور، توانایی‌هایی فوق توانایی‌های دانشمندان فیزیک نظری یا میکروپ‌شناسان داشته باشند. از این رو، جامعه مایل به نادیده گرفتن این دو نوع شیوه بیان است و معارف انسانی و هنرها را زیر یک عنوان قرار داده، هر دو را بیشتر منبع لذت می‌شمارد تا منبع حقیقت. البته لذتی را که به آن‌ها مربوط می‌سازند، لذتی «عالی» است نه «مبتذل». اما این نوع از لذات هر چند عالی است، از درک کمترین حقیقت به‌دور است.

این تمایزات میان سختی و صلابت واقعیات و

## یکی از ویژگی‌های جامعه‌های مردمی و کثرت‌گرا این است که به طور دائم در تعریف اهداف خود تجدید نظر می‌کنند

موفقیت یک نظریه علمی، ملاک روشنی در دست داریم و آن این است که نظریه مذکور قادر به پیش‌بینی است و بنابراین می‌تواند مهار کنترل بخشی از عالم را در دست ما بگذارد. حال اگر عقلانیت به معنی توانایی تعیین پیشاپیش ملاک‌هایی باشد، کاملاً به‌جا و حق است که ما علوم طبیعی را نمونه یا الگوی آن تلقی کنیم.

گرفتاری این است که وقتی برای کلمه «عقلانی» چنین معنایی قائل می‌شویم، معارف انسانی را تا ابد از مقام و منزلت فعالیت‌های عقلانی محروم می‌کنیم. در حقیقت، اگر این علوم بیش از وسایل با اهداف سر و کار داشته باشند به ارزیابی موفقیتشان از روی ملاک‌های از پیش ساخته و تعیین شده امید نیست. اگر ما از پیش می‌دانستیم که باید پاسخگوی چه ملاک‌هایی باشیم، درباره این که اهدافی که ما دنبال می‌کنیم تا چه حد خوبند نگران نبودیم. یا اگر می‌توانستیم فکر کنیم که هدف‌های فرهنگ و جامعه را می‌شناسیم به معارف انسانی نیازی نبود - چنین وضعی، در واقع، در جامعه‌های (Totalitaire) نیز دیده نمی‌شود. یکی از ویژگی‌های جامعه‌های مردمی (دموکراتیک) و کثرت‌گرا این است که به‌طور دائم در تعریف اهداف خود تجدید نظر می‌کنند. لکن اگر عقلانیت با رعایت ملاک‌های از پیش تعیین شده یکی باشد، این فرایند بازنگری دائم اهداف، غیر عقلانی شمرده خواهد شد. در واقع، اگر بخواهیم معارف انسانی فعالیت‌هایی عقلانی شمرده شود، باید عقلانیت را از روی الگویی غیر از الگوی انطباق با ملاک‌های از پیش تعیین شده تصور کنیم.

با این همه، از لغت «عقلانی» معنی دیگری نیز در دست است و به این معنی، مراد از این کلمه بیشتر «سالم» یا «معقول» است تا «روشمند» و در این صورت، بر مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی مانند تسامح، احترام به عقاید کسانی که پیرامون ما هستند، طاقت گوش دادن (به سخن دیگران) و تکیه بر اقتناع به جای زورگویی دلالت دارد. این فضایل، فضایی هستند که اعضای جامعه متدین باید آن‌ها را دارا باشند تا جامعه قابل تحمل باشد. در این مورد، کلمه «عقلانی» بیشتر به معنی «متدین» خواهد بود تا «روشمند». اما وقتی کلمه مزبور بدین سان تفسیر شود، تمیز میان امر عقلانی و امر غیرعقلانی به

انعطاف‌پذیری ارزش‌ها و حقیقت و لذت و عینیت و ذهنیت ابزارهایی دست و پا گیرند و چندان تغییرپذیر نیستند. با تقسیم فرهنگ نیز سازگار نبوده پیش از آنکه مشکلات را حل کنند، مشکل آفرینند. بنابراین، بهتر آن است که به دنبال زبان دیگری باشیم و همه کارها را از سر بگیریم. لکن برای نیل به این هدف، باید یاد بگیریم به علوم طبیعی طور دیگری نگاه کنیم. آنهم نه اینکه اعتبار دانشمند را انکار کرده و از شأن او بکاهیم، بلکه تنها از اینکه او را فرد روحانی (کشیش) پنداریم خودداری کنیم. و نیز خودداری کنیم از اینکه علم را مکانی فرض کنیم که در آن روح آدمی با عالم روبرو می‌شود و دانشمند را فردی تصور کنیم که خضوع اصیل خود را در برابر نیروهای فوق بشر قرار می‌دهد. ما باید به نحوی بیان کنیم که چرا دانشمندان سرمشق‌های اخلاقی و شایسته چنین عنوانی هستند، بی آنکه این اسناد به نوعی تمایز میان وقایع عینی و چیزی نرم‌تر و تغییرپذیرتر و بسی مشکوک‌تر بستگی داشته باشد.

ما شاید بتوانیم به این منظور و در آغاز کار برای کلمه «عقلانیت» دو معنی قائل شویم. عقلانی به معنی اول آن که پیشتر هم ذکر شد، با روشمند معادل است و مفاد آن این است که ما برای موفقیت، ملاک‌های از پیش ساخته‌ای در اختیار داریم. به گمان ما، نقاشان و شاعران چون به اعتراف خودشان پیش از آنکه کاری را انجام دهند راجع به آن‌چه می‌خواهند بکنند مطمئن نیستند پس، از قوه‌ای استفاده می‌کنند که با «عقل» متفاوت است. آنان در جریان اجرای کار معین، قواعد آن کار را ابداع می‌کنند. به‌عکس، ما معتقدیم که قاضیان ملاک‌هایی را که پرونده‌ای باید واجد آن‌ها باشد تا بتوان درباره آن به‌طور مثبت تصمیم گرفت از پیش می‌شناسند یا بازرگانان اهداف معینی را که از روی آن‌ها مورد قضاوت دیگران قرار می‌گیرند، برحسب این که به آن‌ها دست یابند یا نه، دنبال می‌کنند. قانون و فعالیت‌های تجاری نمونه‌های خوبی از عقلانیت‌اند، اما دانشمندی که از پیش به آنچه ممکن است فرضیه‌هایش را بی اعتبار کند آگاه است و در موردی که حتی تجربه‌ای با فرضیه‌هایش مغایر است، حاضر است آن‌ها را کنار گذارد به نظر ما نمونه قهرمانی اصیل است. و آنگاه چنین به نظر می‌رسد که برای داوری درباره

هنجارهایی که می‌توانند پیشرفت را بسنجند وابسته است.

نمونه بارزی از این مسائل را می‌توان در گفتگوهای فلسفی که هم اکنون درباره «عقلانیت علم» در جریان است یافت. در حدود بیست سال پیش و از زمان انتشار کتاب توماس کوهن (Thomas Kuhn) با عنوان ساخت انقلاب‌های علمی، فیلسوفان در این خصوص که علم تا

تفاوت میان هنر و علم ربطی نخواهد داشت و در این صورت امکان عقلانی بودن با توان بررسی هر مسئله - اعم از دینی و ادبی یا علمی - چنان به هم می‌آمیزد که حالت جزمی بودن و دفاع و انزجار توأم با فضیلت را در آن راه نیست.

## دانشمندان معارف انسانی

### و مردم خواستار عقلانیت به معنی

### قوی آن هستند

وقتی برای کلمه «عقلانیت» چنین معنایی که نرم‌تر است قائل می‌شویم، این سؤال که آیا علوم انسانی «علوم عقلانی هستند یا نه» منتفی می‌شود. معمولاً دانشمندان معارف انسانی به فضایل اخلاقی مورد نظر دلبستگی از خود نشان می‌دهند. البته همیشه این طور نیست. اما دانشمندان نیز همین وضع را دارند. با این همه، این فضایل کافی به نظر نمی‌رسند. دانشمندان معارف انسانی و مردم خواستار عقلانیت به معنی قوی آن هستند و این معنی حقیقت عینی و مطابقت با واقع و روش و ملاک‌ها را به ذهن تداعی می‌کند.

ما به جای این که همه نیروهای خود را صرف برآوردن این خواست کنیم، بهتر آن می‌بینیم که سعی کنیم ریشه آن را بخشکانیم. نظر ما درباره دنیوی کردن فرهنگ هر چه باشد، فرد دانشمند را به صورت نوعی فرد روحانی، واسطه میان امور انسانی و امور غیر انسانی در آوردن، نادرست بود. و این اشتباه زمانی پیش آمد که پذیرفته شد که در کنار حقایق «عینی» حقایق دیگری وجود دارند که صرفاً «ذهنی» یا «نسبی» هستند و این کار به این جا منتهی شد که مجموعه اقوال حقیقی را به «معرفت به معنی اخص کلمه» و «عقیده یا ظن صرف» تقسیم کردند و امور مربوط به قلمروی «واقعیات» را از آنچه متعلق به قلمروی «داوری» است متمایز ساختند. یا پذیرفتند که دانشمند از امتیاز روشی برخوردار است که هرگاه دانشمندان معارف انسانی آن را در مورد ارزش‌های نهایی به کار برند، همان اطمینانی را که در مورد وسایل فنی امروزی وجود دارد، در مورد ارزش‌های اخلاقی نیز برای ما فراهم خواهد کرد.

به گمان من، ما می‌بایستی به مفهوم دوم کلمه عقلانیت یعنی مفهوم «ضعیف» آن اکتفا و از معنی «قوی» آن اجتناب کنیم. ما باید فکر فضیلت خاصی را از خود دور کنیم که به معرفت از پیش تعیین شده ملاک‌هایی که در حال به کار بستن آن‌ها هستیم و نیز به داشتن قواعد یا

چه اندازه عقلانی است به بحث و مجادله پرداخته‌اند. حمله‌هایی که به کوهن به خاطر «دید غیرعقلانی» (Irrationalism) او شد: از لحاظ فراوانی و دوام به حمله‌هایی شبیه است که در دهه‌های سی و چهل قرن حاضر به فیلسوفان مذهب تحصلی منطقی از این بابت که می‌گفتند داورهای اخلاقی «بی معنی است» می‌شد. به ما پیوسته هشدار می‌دهند که اگر دلبستگی خود به عینیت و به مفهوم عقلانیت به معنی پیروی از ملاک‌ها را از دست بدهیم خطر «نسبی‌گرایی» (Relativism) در کمین ما است. اگر دشمنان کوهن را عادت بر این است که او را به تحویل علم به «روان‌شناسی توده‌ها» متهم کنند و خود خوشحالند از این که به وسیله نظریه جدید دلالت (Signification) و ارجاع (Reference) یا حقیقت‌نمایی (Verisimilitude) عقلانی بودن علم را توجیه کرده‌اند، دوستان عمل‌گرای او (و از جمله خود من) به او تبریک می‌گوییم که تمایز میان علم و غیر علم را نرم‌تر یا انعطاف‌پذیرتر ساخته است. برای کوهن چندان دشوار نیست که به دشمنانش نشان دهد که در این قضیه بلاگردان است. اما رهایی از دست دوستان برای او به این آسانی نیست. در حقیقت آیا او نگفته است که: «تصریح معنی جمله‌ای مانند «آنچه واقعاً در این (امر) وجود دارد» بدون نظریه‌ای خاص محال است»<sup>۵</sup> او این سؤال را نیز مطرح کرده است که تا چه حد «تصور این که شیوه کامل و عینی و حقیقی برای دیدن طبیعت وجود دارد» حقیقتاً مفید است، «در حالی که ملاک مخصوص موفقیت علمی میزانی است که در آن، شیوه مذکور ما را به این هدف نهایی

نزدیک می‌کند. ۶ ما، عمل‌گرایان، پیوسته این گفته‌های کوهن را ذکر می‌کنیم برای این که او را در مبارزه خود برای حذف تمایز میان امور عینی و امور ذهنی شریک سازیم. وانگهی، آنچه را که من آن را عمل‌گرایی (پراگماتیسم) می‌نامم، می‌توانم به آن عنوان «جناح چپ نظریه کوهن» نیز بدهم. یکی از منتقدان کوهن، یعنی کلارک گلیمور (Clark Glimour) در این نظریه، جنبه‌ای را می‌بیند که آن را

## آنچه را که من عمل‌گرایی می‌نامم می‌توانم به آن عنوان «جناح چپ نظریه کوهن» نیز بدهم

خود به خود باطل می‌شود عبارت از این تصور ابلهانه است که همه اعتقادات هم‌ارز یکدیگرند. مفهوم دوم عبارت از این تصور سطحی است که صفت «حقیقی»، کلی مشکک است که به تعداد متون توجیه‌کننده آن دارای معنی است. مفهوم سوم آن مبتنی بر بینشی قوم‌مدارانه است و آن این است که تنها چیزی که می‌توان راجع به حقیقت یا عقلانیت گفت، تحقق منطقی از شیوه‌های آشنای توجیهی است که جامعه معین - جامعه ما - در زمینه معینی از تحقیق صورت می‌دهد. فلسفه عمل‌گرا این مفهوم قوم‌مدارانه سوم را می‌پذیرد و اولی و دومی را نمی‌پذیرد.

با این همه، «نسبی‌گرایی» برای بیان این نوع «قوم‌مداری» تعبیر رسایی نیست. در حقیقت، به زعم ما عمل‌گرایان، منظور دفاع از نظریه مثبتی نیست که از دید آن هر چیز در ارتباط با چیز دیگر نسبی است. موضع ما، موضعی منفی است و آن نشان‌دادن این است که ما خاطر آسوده‌تری خواهیم داشت هرگاه تمایزات سنتی‌ای در کار نباشد که شناخت (علمی) و عقیده مغایر با یکدیگر شمرده می‌شود و از روی الگوی تقابل میان حقیقت به مثابه مطابقت با واقعیت یا حقیقت به مثابه تعبیر پیونددهنده‌ای که ما به اعتقادات مشروع اطلاق می‌کنیم تفسیر می‌شود. مخالفان ما به این دلیل، موضع ما را، موضع نسبی‌گرایانه می‌بینند که نمی‌توانند تصور کنند که ممکن است به جد انکار کرد که حقیقت دارای ماهیتی ذاتی (Intrinsèque) باشد.

از این رو، وقتی ما می‌گوییم که تنها چیزی که درباره حقیقت می‌توان گفت این است که ما حقیقی بودن اعتقاداتی را تصدیق می‌کنیم که باور کردنشان به نظرمان سودمند باشد، واقع‌گرایان این اظهارنظر را نظریه تحصلی دیگری درباره ماهیت حقیقت، یا نظریه‌ای می‌شمارند که بنابر آن حقیقت همانا عقیده لحظه‌ای فرد یا گروه معینی است. بدیهی است که چنین نظریه‌ای خود به خود باطل می‌شود. لکن ما عمل‌گرایان در باب حقیقت، نظریه‌ای نداریم تا چه رسد به اینکه دارای نظریه نسبی‌گرا باشیم. چون ما طرفداران همبستگی (Solidarité) هستیم، تبیین ما درباره ارزش پژوهش انسانی بر پایه صرفاً اخلاقی مبتنی است نه بر اساس نظریه‌ای در باب معرفت یا بر اساس

«خلط یا ابهام جدید» (La Nouvelle Vague = New Fuzziness) می‌نامد، از این حیث که سعی‌اش درست در این است که تمایزات میان امر عینی و امر ذهنی یا میان واقعیات و ارزش‌هایی را که دید قراردادی عقلانیت پرورده است به هم بیامیزد. و ماکه به این نهضت تعلق داریم متمایلیم به اینکه تصور «وفاق عاری از اجبار» را جانشین تصور «عینیت» سازیم. ما مایلیم کل فرهنگ را در تراز یا مرتبه معرفت (Niveau épistémique) قرار دهیم - یا برای انتخاب راهی دیگر، خود را از بند تصورات «تراز علمی» و «پایگاه شناختی» خلاص کنیم. ما علاقه‌مندیم به اینکه دانشمندان معارف انسانی و کسانی را که به علوم اجتماعی تعلق دارند از این اندیشه که چیزی به نام «پایگاه علمی» وجود دارد و هدفی مطلوب است رویگردان کنیم. به نظر ما «حقیقت»، لفظی متواطی (Univoque) است و در همه حال به نحو یکسان به داورهای حقوق‌دانان و انسان‌شناسان و فیزیک‌دانان و زبان‌شناسان و مستقدان ادبی، اطلاق می‌شود. قائل شدن مراتب «عینیت» یا «صلابت» به چنین رشته‌هایی بی‌معنی است. زیرا وجود وفاق عاری از اجبار در هر یک از آن‌ها، همه چیز را در خط تنها «حقیقت عینی» که می‌توان عقلا نه خواستار آن بود، یعنی وفاق بین‌الاذهان قرار می‌دهد.

تلفیق عینیت با وفاق بین‌الاذهان کافی است برای آنکه فوراً کسی را به نسبی‌گرایی متهم کنند و در حقیقت این صفتی است که به نحو سنتی به عمل‌گرایان اطلاق می‌شود. اما این صفت، عنوان چند پهلویی است که ممکن است شامل سه مفهوم باشد. مفهوم نخست که



## ملاک‌ها درست مانند اعتقادات دیگر دگرگون می‌شوند و هیچ پایه ثابتی وجود ندارد که بتواند ملاک یا ضابطه‌ای را از بازیینی ممکن مصون دارد

فلسفه (متافیزیک) ای معین. گفتن این که باید قوم‌مدار بود ممکن است شبهاتی را برانگیزد، اما به شرط آنکه قوم‌مداری را با ردّ سرسختانه هر گونه داد و ستد با نمایندگان اجتماعات یکی نپنداریم، چنین وضعی پیش نمی‌آید. واژه قوم‌مداری به معنایی که من به کار می‌برم تنها این واقعیت را می‌رساند که شخص با استفاده از امکانات موجود، گلیم خود را از آب می‌کشد. استدلال قوم‌مداری این است که امکانات دیگری وجود ندارد. اعتقاداتی را که فرد یا فرهنگ دیگر القا می‌کنند باید از راه ارتباط دادن آن‌ها با اعتقاداتی که ما خود داریم آزمایش کرد. و اگر این کار میسر است به این دلیل است که هر چیز را که بتوان موجود انسانی یا فرهنگ دانست باید در شمار زیادی از اعتقادات با ما وجه اشتراک داشته باشد (و اگر موردی پیش آید که چنین نباشد ما نمی‌توانیم به آسانی در آن زبان و بنابراین اعتقادی را به هر صورت که باشد باز شناسیم).

این طرز تفکر مغایر با کاری است که از قرن هجدهم تاکنون انجام می‌گیرد و آن این است که آزادی خواهی (لیبرالیسم) سیاسی را جلوه‌ای از مفهوم طبیعت آدمی می‌دانند. در نظر اغلب اندیشه‌وران عصر روشنایی این امر روشن می‌نمود که بنای نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که «با طبیعت هماهنگ» باشد از دستیابی به طبیعتی که از فیزیک سرچشمه می‌گیرد تبعیت می‌کند. از آن زمان، طرفداران آزادی اجتماعی گمان می‌کردند که اصلاحات اجتماعی خود را بر پایه شناخت عینی ماهیت افراد بشر - یعنی نه انسان یونانی یا فرانسوی یا چینی بلکه عالم انسانی فی ذاته - بنا می‌نهند. این سنت در آرزوی جامعه انسانی جهانی بود که چون جلوه طبیعت انسانی لایزال است، نوعی همبستگی عاری از میهن‌پرستی (Chauvinisme) از خود نشان خواهد داد.

فلسوفانی که به این سنت تعلق دارند و امیدوارند که این همبستگی را بر پایه عینیت استوار کنند باید حقیقت را مطابقت با واقعیت تفسیرکنند و نیز باید برای معرفت نظریه‌ای ترتیب دهند و برای مقوله توجیهی طبیعی و نه اجتماعی که ناشی از خود طبیعت باشد و پیوند میان این بخش از طبیعت و بقیه آن را میسر سازد، مقامی قائل شوند. به نظر ما عمل‌گرایان که می‌خواهیم عینیت را به

همبستگی تبدیل کنیم. بر عکس، مابعدالطبیعه یا نظریه معرفتی ضرورت ندارد. ما به تبیین رابطه میان اعتقادات و اموری که واژه «مطابقت» بر آن‌ها دلالت دارد نیازی نمی‌بینیم. به گمان ما به تبیین توانایی‌های شناختی هم که بتواند ما را مطمئن سازد که نوع ما قادر به شرکت در این رابطه است نیز نیازی نیست. ما میان حقیقت و توجیه شکافی نمی‌بینیم که بتوان به وسیله عقلانیت طبیعی و ماورای فرهنگی که برخی از فرهنگ‌ها را انتقاد و برخی دیگر را تأیید می‌کند، از آن گذشت؛ ما میان آن‌ها شاهد شکافی هستیم که خوب فعلی را از بهتر ممکن جدا می‌سازد. از دیدگاه عمل‌گرا، گفتن این که آنچه اعتقاد به آن امروز برای ما عقلانی است، ممکن است حقیقی نباشد، مانند گفتن این است که کسی بتواند با فکر بهتری خود را عرضه کند.

بنابراین مفهوم از عقلانیت به مثابه مدنیت (Civilité)، موضوع تحقیق به عوض کاربرد ملاک‌ها در موارد مختلف، بیشتر بافت تازه و مدام اعتقادات ما است. ملاک‌ها درست مانند اعتقادات دیگر دگرگون می‌شوند و هیچ پایه ثابتی وجود ندارد که بتواند ملاک یا ضابطه‌ای را از بازیینی ممکن مصون دارد. به همین دلیل متفکر عمل‌گرا در برابر شیخ «نسبی‌گرایی فرهنگی» ترسی به خود راه نمی‌دهد. ما مبادلات خود با اجتماعات دیگر را بیانگر برخورد میان منظومه‌های فکری آشتی‌ناپذیری که در لباس قیاس از مقدمات ابتدایی مانع‌الجمع استنتاج شده باشد نمی‌دانیم. ما نباید فرهنگهای متناوب (Alternative) را از روی الگوی هندسه متناوبی که به دلیل متناقض بودن علوم متعارف (Axiome) و ساختارهای این علوم در آن‌ها، ناسازگارند، لحاظ کنیم. این هندسه‌ها برای چنین وضعی ساخته شده‌اند و سرنوشتشان چنین است. ولی نظام‌های انسانی اعتقادی تابع چنین سرنوشتی نیستند و بنا بر علوم متعارف ساخته نشده‌اند.

در واقع، فرهنگ‌ها می‌توانند با نهادی کردن نظام‌های دانشی که ارزش اقتضایی به خود می‌گیرند و با آزار رساندن به کسانی که برخی اعتقادات را نمی‌پذیرند، خود را حفظ کنند. این حمایت‌های نهادی در وجود افراد اداری و کارمندان پلیس ظاهر می‌شود نه در «قواعد زبانی» و «ضوابط عقلانیت». مفهوم عقلانیت که مورد بحث ما

جهت درستی قدم برمی‌داریم مانند این است که همصدا با کوهن بگوییم که روایت تاریخ گذشته و تاریخ پیشرفت با نگاه به گذشته برای ما میسر است.

اما ترسیم این جهت و روایت این تاریخ به این معنی نیست که ما به هدفی که در جای دیگر است و در انتظار ما است نزدیک شده‌ایم. قابل تصور نیست که روزی فرا رسد که نوع انسان می‌تواند روی برگردانده بگوید: «خوب،

## پایان فعالیت آدمی آسودن نیست بلکه فعالیتی بهتر و غنی‌تر است

حال که سرانجام به حقیقت رسیدیم، می‌توانیم بیاساییم. پل فیرباند (Paul Feyerabend) حق دارد فکر کند که ما باید از این استعاره که تحقیق و فعالیت انسان به طور کلی فرایندی را می‌سازد که پیش از آنکه باعث تعدد شود همگراست و بیش از متنوع ساختن به وحدت بخشیدن گرایش دارد دست برداریم. به جای این کار، بر ماست که این نظر را ترجیح دهیم که علوم و هنر، همواره منظره‌ای از رقابت سخت میان نظریه‌ها و نهضت و مکتب‌های گوناگون را در برابر دیدگاه ما مجسم می‌کنند. پایان فعالیت آدمی آسودن نیست بلکه فعالیتی بهتر و غنی‌تر است. باید پیشرفت آدمی را امکانی تصور کرد که به آدمیان داده شده است تا چیزهای جالب‌تری را بسازند و خود نیز جالب‌تر شوند، نه اینکه به جایی بروند که به نحوی برای ما پیشاپیش آماده شده است. رها کردن مفهوم قراردادی عقلانیت به نفع مفهوم عمل‌گرا به معنی ترک این تصور است که حقیقت چیزی است که ما باید خود را مسئول آن بدانیم. به جای این کار، ما باید صفت «حقیقی» را واژه‌ای تصور کنیم که به اعتقاداتی اطلاق می‌شود که ما می‌توانیم موافقت خود را با آن اعلام کنیم، یا واژه‌ای که ما دقیقاً آن را مترادف با «موجه» می‌دانیم. این بار نیز، گفتن این که ما می‌توانیم درباره اعتقاداتی توافق کنیم که حقیقی نیستند به منزله قبول این مطلب است که کسی با نظر بهتری خود را عرضه کند.

شیوه دیگر توصیف این جهت‌گیری فکری این است که بگوییم به نظر عمل‌گرایان مقصود دست برداشتن از این تصور است که آدمیان در قبال قدرتی غیرانسانی

است، به‌عکس، مستلزم این است که هر فرهنگی با سهمی از علوم متعارف قیاس‌ناپذیر و «حقایق ضروری» یا به عرصه وجود می‌گذارد و این وضع بر روی هم سدهایی را در برابر تفاهم میان فرهنگ‌ها علم می‌کند. از این رو، افراد تصور کرده‌اند که میان فرهنگ‌ها داد و ستدی وجود ندارد و جز با زور نمی‌توان آن‌ها را مهار کرد. در مفهوم عمل‌گرایانه عقلانیت چنین سدهایی وجود ندارد. آنچه فرهنگ‌های گوناگون را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد تنها از جهت مرتبه یا میزان با آنچه نظریه‌هایی را که از سوی اعضای فرهنگ معین از آن‌ها دفاع می‌شود در برابر یکدیگر می‌دهد فرق دارد. مثلاً بومیان تاسمانی (Tasmanie) و اهالی مستعمرات انگلیس در تفاهم با یکدیگر مشکلاتی دارند اما این مشکلات تنها از لحاظ وسعت یا مشکلاتی که گلاوستون و دیزرائلی در تفاهم میان خود داشتند تفاوت دارد. مشکلاتی که در این گونه موارد پدید می‌آید درست همان مشکلاتی است که در بیان اینکه چرا اشخاص دیگر با ما اختلاف دارند ظاهر می‌شود یا مانند مشکلاتی است که ما هنگامی که اعتقادات خود را طوری باز آرایشی می‌کنیم تا موضوع اختلاف با دیگران با اعتقادات دیگر ما هماهنگ گردد، رخ می‌نماید. همین براهین عمل‌گرایانه (یا به بیان بهتر، براهین کواین (Quine) که به مدد آن می‌توان تمایز مثبت گرایانه امر تحلیلی و امر ترکیبی را رد کرد، تمایزی را که انسان‌شناسان میان امر میان فرهنگی و فوق فرهنگی (Extracultural) قائل شده‌اند برهم می‌زند.

با این همه، در متهم ساختن ما به «نسبی‌گرایی» دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ما این عقیده را که تحقیق باید در جهت نقطه واحد و حقیقتی همگرا باشد که چون «در بیرون ما» قرار دارد گویا منتظر است که افراد بشر به او ببینند کنار گذاشته‌ایم؛ به نظر ما این عقیده مظهر تلاش بیهوده‌ای است برای اینکه بینش دینی را وارد فرهنگ کنند. آنچه در این عقیده که تحقیق عقلانی باید در جهت نقطه واحدی همگرا باشد در خور توجه است، این است که ما را موظف می‌کند به این که بگوییم چرا مفاهیم غلطی که به زمان گذشته مربوط است در عصر و زمان خود پذیرفته شده است و ما برای بازپروری نیاکان نادان خود چگونه باید اقدام کنیم. گفتن این که به عقیده ما، در

## تنها چیزی که علم را به صورت سرمشق درمی آورد این است که نمونه‌ای از همبستگی انسانی است

مسئول هستند. ما خواستار فرهنگی هستیم که در آن مسائل مربوط به «عینیت ارزش‌ها» یا «عقلانیت علم» نیز غیرمعقول به نظر می‌رسد. عمل‌گرایان می‌خواهند به جای میل به عینیت - یعنی میل در تماس بودن با واقعیتی بیش از جامعه‌ای که ما خود را با آن همانند می‌کنیم - میل به همبستگی با این جامعه را قرار دهند. به نظر ایشان، تنها فضایی که اهل علم دارند عبارت از عادت به اعتماد به اقتناع بیش از زور و احترام گذاشتن به عقاید همکاران و نیز کنجکاوی و علاقه وافر به یافته‌ها و اندیشه‌های جدید است. عمل‌گرایان معتقد نیستند که فضیلتی فکری با عنوان «عقلانیت» که برتر از این صفات اخلاقی باشد، وجود دارد.

از این بابت، هیچ دلیلی نداریم که اهل علم را با این اندیشه که «واقع‌بین‌تر» و «منطقی‌تر» و «روشمندتر» و «به حقیقت علاقه‌مندتر» از دیگرانند بستاییم. در عوض، دلایل بسیاری برای ارجح‌گذاری به نهادهایی که ایجاد کرده‌اند و تحقیقاتشان در آن‌ها انجام می‌گیرد و می‌توان آن‌ها را برای جنبه‌های دیگر فرهنگ الگو قرار داد، وجود دارد. زیرا به وسیله این نهادها می‌توان برای تصور «وفاق عاری از اجبار» توضیحات دقیق و مفصلی به دست داد. ارجاع به چنین نهادهایی عقیده به «بحث آزاد و باز» را که در آن حقیقت مسلماً فائق خواهد شد بارورتر خواهد ساخت. اما با گفتن این که در این گونه بحث و گفتگو حقیقت باید فائق شود ما به هیچ گونه ادعای ما بعدالطبیعی که به روابط عقل انسانی با طبیعت بسیار مربوط باشد متمسک نمی‌شویم. تنها آنچه می‌خواهیم بگوییم این است که بهترین راه برای دانستن این که چه چیز سزاوار باور کردن است این است که خود را نسبت به بیشترین تعداد ممکن قضایا و براهین دقیق نشان دهیم. می‌توان رها کردن مفاهیم عادی عقلانیت از سوی ما در این فکر خلاصه کرد که تنها چیزی که علم را به صورت سرمشق درمی آورد این است که نمونه‌ای از همبستگی انسانی است. بدینسان می‌توان نهادها و اعمالی را که سبب ظهور اجتماعات علمی گوناگون می‌شوند به منزله منبعی از پیشنهادهایی دانست که به شیوه‌ای که بخش‌های دیگر فرهنگ ممکن است به نوبه خود متشکل شوند مربوط می‌شوند. وقتی ما مجالس مقننه خود را جمعی

می‌شماریم که صورت «نمایندگی» ندارند و «در آن‌ها مانع خصوصی غالب است» یا عالم هنر را تحت سیطره رسم روز (Mode) می‌پنداریم، ما این بخش‌های فرهنگ را با بخش‌های دیگری که به نظر ما به نحو رضایت‌بخش‌تری کار می‌کنند، مقایسه می‌کنیم. به نظر ما علوم طبیعی دارای چنین وضعی هستند. اما در این اندیشه ما تا آنجا پیش نمی‌رویم که دلیل چنین وضعی را به «روشی» که دانشمندان ظاهراً امتیاز آن را در دست دارند و مردم دیگر از تقلید درست آن عاجزند، اسناد دهیم و این وضع را هم بیانگر سختی و صلابت موضوعاتی که اهل علم به مطالعه آن‌ها می‌پردازند در مقایسه با انعطاف‌پذیری نامطلوب موضوعات دیگر نمی‌بینیم. وقتی می‌گوییم که جامعه‌شناسی یا نقد ادبی «علم نیست» تنها غرض ما این است که بگوییم که در میان جامعه‌شناسان و منتقدان ادبی استعداد نیل به توافق درباره کارهایی که می‌توان اهمیتشان را تصدیق کرد و شایسته دنبال کردن هستند، کمتر از دانشمندانی نظیر میکروب‌شناسان است.

عمل‌گرایان بر آن نیستند که با تمسک به این تصور که جامعه‌ها یا متون ادبی ضعیف‌تر از ذرات مادی هستند و معارف انسانی نمی‌توانند مانند علوم طبیعی خود را از قید ارزش‌ها آزاد کنند یا جامعه‌شناسان و منتقدان هنوز حوزه تحقیق (پارادایم) خود را نیافته‌اند، پدیده‌ای را که در بالا به آن اشاره شد، تبیین کنند و نیز نمی‌پندارند که «علم» بودن چیزی است که ما حتماً از جامعه‌شناسی انتظار نداریم. به نظر عمل‌گرایان می‌توان به این فکر افتاد که «علوم انسانی» احتمالاً بایستی با علوم طبیعی کاملاً تفاوت داشته باشد. اساس این فکر به هیچ وجه ملاحظات معرفت‌شناختی یا مابعدالطبیعی دال بر این که مطالعه جامعه‌ها باید با مطالعه اشیا تفاوت داشته باشد نیست، بلکه بیشتر بر این ملاحظه مؤسس است که در علوم طبیعی پژوهشگران در وهله اول به پیش‌بینی مشی پدیده‌ها و نظارت بر آن‌ها نظر دارند، در حالی که ما چنین کاری را از جامعه‌شناسان و منتقدان ادبی خود انتظار نداریم.

با وجود این که مطالعات کوهن این موضع عمل‌گرایانه را تشویق و تقویت می‌کند، خود او در برابر این موضع عقب‌نشینی می‌کند و این قضیه موقعی اتفاق می‌افتد که او (کوهن) دلایل «پیشرفت علم» را جست و



## تبیین موفقیت‌های علم غربی جدید بیش از تبیین پیروزی‌های سیاست غربی جدید خارش‌آور نیست

به نظر متفکر عمل‌گرا، تقابل «مناسبات افکار» و «مسائل واقعی» مورد خاصی از تقابل‌های نفرت‌انگیزی است که قرن هفدهم میان آنچه «در درون ما» است با آنچه «در بیرون» است و نیز میان «مُدِرک» (Sujet)<sup>۹</sup> و مُدَرک (Objet)<sup>۱۰</sup> و اعتقادات ما و آنچه این اعتقادات (اخلاقی، علمی و دینی و نظایر آن) در تلاش درک صحیح آن هستند قائل شده است. عمل‌گرایان با متقابل دانستن اعتقادات ما با اعتقادات متناوبی که می‌توان تصور کرد گرفتار این تقابل‌ها نیستند و به ما نیز توصیه می‌کنند که تنها در بند انتخاب میان دو فرضیه باشیم و کاری نداشته باشیم به اینکه چه چیز یکی از آن‌ها را حقیقی «می‌سازد». اگر این موضع را بپذیریم خود را از مسائل مربوط به عینیت ارزش‌ها و عقلانیت علم و آنچه باعث بقای بازی‌های زبانی می‌شود خلاص خواهیم کرد. مسئله نظری از این نوع وجود ندارد که نتوان به جای آن مسائل عملی‌ای گذاشت دایر بر اینکه آیا باید ارزش‌های نظری و عملی لحظه‌ای را حفظ کرد یا باید ارزش‌های دیگری را جانشین آن‌ها ساخت. هیچ‌کس جز خود ما نمی‌تواند مسئولیت چنین انفصال و تبادلی را عهده‌دار شود.

ممکن است این شیوه تفکر را پندار کسی بشمرند که معتقد به اصالت خود (Solipsiste) است. با این همه، اندیشه‌ور عمل‌گرا آن نوعی تبیین متناوب یا جانشین آنچه معرف مسئولیت فکری و اخلاقی است می‌داند. به نظر وی، به جای تمسک به تمایزاتی مانند تمایز تصور و واقعیت، زبان و واقعیت، روح و عالم مادی یا مُدِرک و مُدَرک، برای بیان این احساس که چیزی در بیرون ما وجود دارد که مسئولیت ما را ملتزم می‌سازد، تنها کاری که می‌توان کرد این است که این احساس (شهود) را کنار بگذاریم. به جای آن، کافی است فکر کنیم که می‌توانیم بهتر از آنچه هستیم، یعنی نظریه‌پردازی بهتر، شهروندی بهتر یا دوستی بهتر باشیم. در پشتیبانی از این احساس، می‌توان به وجود واقعی یا خیالی افرادی که بهترند اندیشید. خواه برای این کار در عالم خیال (اوتوپیا) موجوداتی ساخته باشیم و خواه از افراد و جامعه‌های برتر تجربه‌ای اصیل داشته باشیم. راجع به این تبیین، مسئولیت بیشتر موضوع آن چیزی است که پیرس (Peirce)

جو می‌کند. در جست و جوی چنین تبیینی وی با مخالفان خود متحد و از جناح راست دوستان خود جدا می‌شود. رفته‌رفته مخالفان او به هم پیوسته مدعی می‌شوند که «با دلایل صرفاً روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی» نمی‌توان دریافت که چرا علوم طبیعی تا این حد در پیش‌بینی‌های خود موفق شده‌اند. وی وقتی می‌گوید که با «خارش» (Démangeaison) هیوم یعنی میل به تبیین قابلیت بقای کامل بازی زبان که شامل «استقرا» است و صورت حیات را که حیات ما است پشتیبانی می‌کند»<sup>۷</sup> موافق است، دوباره به مخالفان خود می‌پیوندد.

به نظر عمل‌گرایان، تنها زمانی می‌توان رنج «خارش‌های» هیوم را بر خود هموار کرد که خود را با آنچه گاهی آن را «چنگال هیوم» (Fourchette de Hume) می‌نامند یعنی تمایز میان «مناسبات افکار» و «مسائل واقعی»، بخارانیم. چنین تمایزی، از خلال تقابلی که میان «مسائل زبان» و «مسائل واقعی» قائل می‌شوند، در فلسفه معاصر تداوم دارد. اما به نظر ما، فیلسوفان زبان، مانند ویتگن اشتاین (Wittgenstein)، کواین (Quine)، گودمن (Goodman)، دیویدسون (Davidson) و دیگران نشان داده‌اند که چگونه ممکن است با صرف نظر از این تمایزات، گلیم خود را از آب کشید. اگر مدتی از این تمایزات صرف نظر کنیم یاد می‌گیریم چگونه از تمایزاتی نیز که دانش و گمان و امر ذهنی و امر عینی را متقابل می‌سازد دست بکشیم. هدف‌هایی که تمایزات اخیر از آن‌ها پیروی می‌کنند ممکن است با تمایز جامعه‌شناختی زمینه‌هایی که در آن وفاق عاری از اجبار نسبتاً کمیاب است و نیز زمینه‌هایی که در آن این وفاق فراوان است و تمایز مسئله‌ساز نیست در ارتباط باشند.

بدین ترتیب، تبیین موفقیت‌های علم غربی جدید بیش از تبیین پیروزی‌های سیاست غربی جدید خارش‌آور نیست. به همین دلیل، برای ما که به «خلط و ابهام جدید» متعلق هستیم، باید کوهن را ستود آنجا که می‌گوید که: «کسی که از قبول عقلانیت آنچه تجربه به ما می‌آموزد سرباز می‌زند، معلوم نیست چه می‌خواهد بگوید»، در عوض وقتی این سؤال را مطرح می‌کند که چرا «یادگیری از راه تجربه شامل گزینه (آلترناتیو)های عقلانی نیست»<sup>۸</sup> انسان متحیر می‌ماند.

نشان می‌دهیم، این امر هم وضع ما را بهتر نمی‌کند زیرا ما را برای چنین عواطفی مُحَق نمی‌شمارند. وقتی می‌گوییم که یکی از تنها چیزهایی که ما راجع به حقیقت می‌دانیم (یا نیازمند دانستن آن هستیم) این است که حقیقت آن چیزی است که در بحث و گفتگویی آزاد و باز فائق می‌شود، ما را متهم می‌کنند به این که به نظر ما حقیقت «آن چیزی است که عقاید ساخته و پرداخته جامعه را ارضا می‌کند». با این همه، این دید «نسبی‌گرا» دید ما نیست. درست است که ما می‌پذیریم که «هیچ راهی نیست که به وسیله آن بتوان برای رسیدن به دیدگاهی بی‌طرفانه از اجتماع خارج شد، از اینجا چنین استنباط نمی‌کنیم که «برای توجیه اجتماعات آزاد (لیبرال) بیش از اجتماعات مبتنی بر حکومت یک حزب (توتالیتار) روش عقلی وجود ندارد.» چه این استنباط دقیقاً و از پیش - مستلزم مفهوم «عقلانیتی» است که به مثابه مجموعه‌ای از اصول غیر تاریخی (Anhistorique) تفسیر می‌شود و عمل‌گرایان آن را باطل می‌شمارند.

در واقع، تنها استنباطی که ما از قول مذکور در بالا می‌کنیم محال بودن استدلال موفقیت‌آمیز با توسل به مقدمات مشترک علیه زورمداران و نیز بیهودگی این ادعا است که طبیعت مشترک آدمی باعث شده است که این گروه ناآگاهانه صاحب این اصول باشند.

ما با گفتن این که تا وقتی این عقیده ما که در بیرون‌اشیایی وجود ندارد که بینش‌های ما را حقیقی سازد مورد اعتراض واقع نشده است، ما نه حق داریم بر ضد شرّ اخلاقی عصیان کنیم و نه این بینش‌ها را حقیقی جلوه دهیم، از کنار هرگونه مسئله نظری می‌گذریم. اما بدین ترتیب، به حاق عملی و اخلاقی مطلب نیز می‌رسیم و آن این است که بدانیم آیا مفاهیمی مانند «وفاق عاری از اجبار» و «بحث آزاد و باز» به عنوان توصیفات اوضاع اجتماعی می‌توانند در حیات اخلاقی ما، به جای مفاهیمی مانند «دنیا»، «مشیت الهی» و «قانون اخلاقی» و «آنچه اعتقادات ما سعی می‌کنند آئینه تمام‌نمای آن باشند» و «آنچه اعتقادات ما را حقیقی می‌سازد» قرار گیرند یا نه. مجموعه پیش‌فرض‌های فلسفی که ظاهراً چنگال هیوم را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند، شیوه‌های الفای این عقیده است که اجتماعات انسانی باید با تلاش برای رسیدن به هدفی غیر انسانی وجود آن را توجیه کنند. گفتن این که ما می‌توانیم چنگال هیوم را به طاق نسیان افکنیم و فراموش کردن این که ما نسبت به آنچه «در بیرون» است مسئولیم، مانند این است که بگوییم که اجتماعات انسانی در صورتی می‌توانند وجود خود را توجیه کنند که خود را با اجتماعات انسانی دیگر، چه واقعی و چه امکانی مقایسه کنند.

آن را «اعتقاد به جائز الخطا بودن توأم با پشیمانی» (Fallibilisme Contrit) می‌نامد تا احترام به کسی یا چیزی فراتر. میل به عینیت همان میل به نیل به معتقداتی است که احیاناً موضوع توافق عاری از اجبار در بحث آزاد و باز کسانی است که دارای اعتقادات متفاوتی هستند.

عمل‌گرایان هدف تحقیق را (در هر زمینه‌ای از فرهنگ که باشد) امکان دستیابی به ترکیب مناسبی از توافق عاری از اجبار و عدم توافق همراه با تسامح که در آن آنچه روا شمرده می‌شود معلول آزمایش و خطا است، می‌دانند. چنین تفسیر دوباره‌ای از احساس ما از مسئولیت، در نهایت امر، باید رفته‌رفته الگوی مُدْرک و مُدْرک (یا فاعل شناسایی و متعلق آن) و از نظر تکلیف اخلاقی، الگوی والدین و کودک و نیز نظریه حقیقت به عنوان مطابقت [ذهن با واقع] را غیر معقول سازد. دنیایی که در آن این الگوها و این نظریه را دیگر کسی از روی شهود و احساس جذاب نمی‌بیند به نظر عمل‌گرا، بهشت حقیقی است.

وقتی دیویی هم‌عصران خود را به خلق چنین بهشتی برمی‌انگیخت می‌گفتند که او غیر مسئول است و او را متهم می‌کردند به اینکه ما را در برابر دشمنان بی سلاح رها می‌کند و برای «پاسخ دادن به نازی‌ها» هیچ وسیله‌ای در اختیار ما نمی‌گذارد. وقتی ما که به «خلط و ابهام جدید» وابسته‌ایم برای دوباره زنده کردن ابطال ملاک‌شناسی‌ای که به دست دیویی انجام گرفت تلاش می‌کنیم ما را به «نسبی‌گرایی» متهم می‌کنند. به عقیده این اشخاص، ما بر این عقیده‌ایم که هر دید منطقاً مرتبطی هم ارز هر دید و نظر دیگر است چه هیچ مبنای «بیرونی» ای که بتوان میان دیدها به گزینش پرداخت در دست ما نیست. بدین‌سان ما را متهم می‌کنند به اینکه مردم را در برابر جادوگر طرفدار فلسفه آفرینش (Creationisme) یا هر کس که برای استنتاج منظومه وسیع و پایایی از «اصول اولیه متناوب» خود شکیبایی و حيله کافی نشان می‌دهد تنها می‌گذاریم.

وقتی اعلام می‌کنیم که ما می‌توانیم از لحاظ اخلاقی بیش از هر فیلسوفی اظهار تفرق کنیم کسی این را از ما نمی‌پذیرد و در جایی هم که خشم بجا لازم است، به ما به‌دیده طرفداران «قول به جائز الخطا بودن توأم با پشیمانی» می‌نگرند. حتی وقتی عواطف موجهی از خود

با طرح این سؤال که آیا سرچشمه بحث‌های آزاد و باز و نیز نوع اجتماعی که این گونه بحث‌ها را مجاز می‌دانند و تشویق می‌کنند عشق به حقیقت و خیر است یا «تمایل به حقیقت و خیر» تمایل به این گونه اجتماعات، می‌توان به این تقابل صورت علنی تر داد. آیا نوع اجتماعی که محافل پژوهشگران علمی و نهادهای سیاسی دموکراتیک مظاهر آن هستند نماینده وسیله‌ای است تابع هدفی یا تشکیل این اجتماعات تنها هدف ضروری است؟ دیویی معتقد بود که در واقع این نوع اجتماع تنها هدفی است که برای ما ضروری است؛ من نیز فکر می‌کنم که حق با اوست. اما این که واقعاً چنین است یا نه مطلبی است که می‌توان آن را در بحث‌های مربوط به «غیر عقلی‌نگاری» (Irrationalism) کوهن و «نسبی‌گرایی» خلط و ابهام جدید خلاصه کرد.

دیویی متهم شده بود به اینکه برای شیوه زندگی استانی<sup>۱۱</sup> و کسل‌کننده (یعنی شیوه زندگی آمریکایی) ارزش یک نظام فلسفی قائل شده است. در حقیقت این کاری است که کرده است اما پاسخ او این بود که هر نظام فلسفی بیان آرمان‌های شیوه زندگی جامعه معینی است و کاملاً حاضر بود بپذیرد که ارزش فلسفه‌اش چیزی جز همان ارزش شیوه زندگی‌ای که سفارش می‌کرد نیست. به نظر او فلسفه همانندی‌های ویژه خود با جامعه را به وسیله امر غیرتاریخی به نام «عقل» یا «اصول ماورای فرهنگی» (Transcultural) توجیه نمی‌کند و تنها امتیازات خاص این جامعه نسبت به جامعه‌های دیگر را شرح می‌دهد. بهترین برهانی که دیویی در دفاع از شیوه فلسفیدن به کار گرفته است، بهترین برهانی است که ما طرفداران همبستگی نیز بر ضد طرفداران عنینیت در اختیار داریم.

آیا چیزی را می‌شناسید که کمتر از این مبهم و استانی (عقب مانده) باشد؟ گمان می‌کنم این وضع زمانی پیش می‌آید که ما کمتر از امروز صمیمی، اهل اغماض و دارای سعه صدر و معتقد به جائز الخطا بودن شویم. معنی تحقیرکننده و نه مبتذل این کلمه یعنی معنایی که برای خشنودی از این که کمتر از نیاکان سیصد سال پیش خود «قوم‌مدار» هستیم آن را به کار می‌بریم، وسیله رهایی از قوم‌مداری عبارت از ترک چیزی است که ما، عضو «موج جدید» را به خاطر ترک آن سرزنش می‌کنیم و آن این است که برای تغییر عقاید خود، در بیان ملاک‌ها سبک‌ترین و سطحی‌ترین عبارات و کشدارترین و انعطاف‌پذیرترین الگوها را بپذیریم.

فرض کنیم که در طی سیصد سال اخیر لگاریتم روشنی را به کار برده باشیم که به وسیله آن بتوان تعیین کرد که فلان جامعه تا چه حد عادلانه و فلان نظریه فیزیکی تا چه اندازه رضایت‌بخش است. آیا با این وسیله می‌توان به

خلق دموکراسی پارلمانی یا فیزیک نسبیت پرداخت؟ همچنین فرض کنیم که بر ضد فاشیسم «سلاح‌ها»-ی در اختیار ما بود که دیویی متهم شده بود به این که ما را از آن محروم کرده است و این سلاح‌ها عبارت بودند از اصول اخلاقی ثابت و قاطعی که تنها «متعلق به ما» نیستند بلکه «جهانی» و «عینی» هستند. ما چگونه می‌توانستیم نگذاریم که این سلاح‌ها در دست ما تغییر جهت دهند و هرگونه تسامح عزیز را از روح ما بیرون کنند؟

مثال دیگر: تصور کنید که چند سال دیگر، شما روزنامه خود را باز می‌کنید و خبر می‌شوید که فیلسوفان در مجمعی عمومی گرد آمده و به اتفاق آرا اذعان کرده‌اند که ارزش‌ها عینی هستند و علم عقلانی و حقیقت عبارت از مطابقت با واقع است و اموری نظیر آن. در همین مقاله، می‌خوانید که اکتشافات اخیر معنی‌شناسی (Semantique) و مابعد اخلاق (Meta-ethique)، نمایندگان علم اخلاق غیر شناخت‌گرا (Cognitivist) را وادار کرده است که حرف خود را پس بگیرند. رخنه‌های مشابه در فلسفه علم کوهن را وادار کرد که رسماً عقیده خود را مبنی بر این که از لحاظ نظری تفسیر مفروضات مربوط به آنچه «واقعاً در بیرون» وجود دارد مستقلاً ممکن نیست باطل اعلام کند. موج جدید نیز به اتفاق آراء کمال و تمامیت بینش‌های پیشین خود را نفی کرده است. فیلسوفان با اعتراف به گناه آشفتگی فکری که حرفه فلسفی مسئول آن است، مجموعه مختصر و صریحی از الگوهای عقلانیت و حالت اخلاقی را پذیرفته‌اند. انتظار می‌رود که سال آینده میثاق (کنوانسیون) گزارش کمیته مأمور تدوین الگوی ذوق زیباشناختی را بپذیرد.

گمان می‌رود که واکنش مردم این نباشد که «گرفتاری رفع شده است»، بلکه بیشتر فکر کنند که «این فیلسوفان خود را چه کسی می‌پندارند؟» البته چنین واکنشی یکی از بهترین جنبه‌های حیات فکری است که ما آزادی‌خواهان غربی تصور می‌کنیم. فراوانی اعتراضات به نابسامانی و آشفتگی که بر عرصه فلسفه کنونی حاکم است و خیانت کشیشان اهمیت چندانی ندارد و ما واقعاً امیدوار نیستیم که وضع طور دیگری باشد. آنچه مانع از آن می‌شود که ما به موج جدید تن در دهیم و از بابت آن خوشحال باشیم، شاید چیز دیگری جز واپس‌ماندگی فرهنگی و این امر نباشد که قول اندیشه‌وران عصر روشنایی علوم طبیعی در حال ظهور را با بیانی ستوده است که باقی‌مانده از دوره‌ای است که در آن آزادی‌خواهی و تسامح در این حد نبود. این قول بر همه تقابل‌های کهنه میان روح و دنیای مادی، پدیده (ظهور) و واقعیت، فاعل شناسایی و متعلق آن (یا مُدرک و مُدرک) و حقیقت و لذت چیره گردیده است. به نظر دیویی، غلبه و تفوق دائم این تقابل‌ها مانع از این شده

است که ما دریابیم که علم جدید ابداع جدید و امیدبخش و شیوه زندگی‌ای است که تاکنون هیچگاه وجود نداشته است و سِرْد که مورد تشویق و تقلید قرار گیرد و این چیزی است که بر روی هم بیش از توجهی که با زبانی قدیم‌تر پرداخته شده باشد به زبانی نو نیاز دارد.

فرض کنیم که دیویی حق داشت و ما یاد بگیریم که ابهامی را که بر اثر رفع این تقابل‌ها به وجود آمده است بیشتر از نظر معنوی تشویق‌کننده بشماریم نه اخلاقاً پرخاشگر. در این صورت، زبان فرهنگ و زبان معارف انسانی به نحو خاصی شبیه به چه چیز خواهد بود؟ این زبان بیشتر زبان کوهن خواهد بود از این حیث که او بیشتر به نتایج دقیق یعنی نمونه‌های تحقیق (پارادایم) در بالاترین حد آن توجه دارد نه به «روش» و بیشتر از بی‌همتایی یا بدیع بودن سخن می‌گوید نه دقت نظر و موشکافی. سیمای دانشمندان بزرگ هم سیمای کسی است که چیز تازه‌ای ایجاد می‌کند نه کسی که به حقایق رسیده باشد. زبان جدید بیشتر بر لغات شعر غنایی (رومانتیک) و سیاست جامعه‌گرا (سوسیالیستی) تکیه می‌کند نه زبان مابعدالطبیعه یونانی و اخلاق دینی یا علم‌گرایی عصر روشنائی. تکیه‌گاه دانشمند بیشتر همبستگی با بقیه حرقه خویش است نه تصویر کسی که با نور عقل با پرده‌های پندار می‌ستیزد.

اگر این‌ها همه حاصل می‌شد، احتمال آن می‌رفت که کلمه علم و در نتیجه تقابل‌های موجود میان معارف انسانی و هنرها و علوم نیز رفته رفته محو شود. وقتی علم از همه معانی «افتخارآمیز» آزاد شود، استفاده از آن به صورت علم طبقه‌بندی (Taxonomie) بهبود خواهد شد. و به کلمه‌ای که دیرینه‌شناسی و فیزیک و انسان‌شناسی و روان‌شناسی را در گروهی گرد آورده، بیش از کلمه‌ای کلی برای مهندسی و حقوق و کار اجتماعی و پزشکی نیاز نخواهد بود. کسانی هم که امروز دانشمندان می‌نامند، از این پس خود را عضو هیئتی تقریباً دینی (روحانی) نخواهند شمرد و مردم نیز خود را در حمایت چنین هیئتی نخواهند دید.

در این وضع، «معارف انسانی» دیگر خود را این چنین تلقی نخواهند کرد و زبان مشترکی نیز نخواهند داشت و هر یک از رشته‌هایی که امروز در زیر این ستون قرار می‌گیرد همانند ریاضیات و مهندسی عمران و پیکرتراشی چندان در غم روش یا پایگاه معرفتی خود نخواهد بود و از بابت مبانی فلسفی خود نیز نگرانی نخواهد داشت. زیرا از این پس اصطلاحاتی که معرف این رشته‌ها هستند، تقسیم‌کننده «اشیا» و قطعاتی از عالم که با «میان پرده‌هایی» به هم متصل می‌شوند لحاظ نخواهند شد.

این اصطلاحات بیشتر معرف اجتماعی شمرده می‌شوند که حدودشان به قدر منافع اعضایشان در سیلان است. در این عصر طلایی ابهام، همچنان که در جامعه دموکراتیک آرمانی کسی از طبیعت و وضع نژاد یا جنس خود شرم‌منده نیست، دلیلی ندارد که کسی از طبیعت و پایگاه رشته خود شرم‌منده باشد، زیرا حد اعلای وفاداری و صداقت آن است که شخص باید نسبت به اجتماع وسیع‌تری که این‌گونه آزادی و آزادگی را مجاز می‌داند و تشویق می‌کند مراعات نماید. این اجتماع نیز خود تابع غایاتی بالاتر از صیانت و بهبود خود و صیانت و بهبود تمدن نیست و عقلانیت را نیز در این کوشش بیش از میل به عنیت می‌بیند و بدین‌سان به بنیادی محکم‌تر از بنیاد وفاداری و صداقت متقابل احساس نیاز نمی‌کند.

#### پانوشته‌ها:

1. Solidarité یا احساس داشتن منافع مشترک با اعضای دیگر جامعه م.
2. Rationalité.
3. Objectivité.
4. Humanites یا ادبیات و علوم انسانی. (در این مقاله، این کلمه به «معارف انسانی» ترجمه شده است. م)
5. Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions Scientifiques*, Trad. France, Flammarion, Paris, 1983, P. 279.
6. Ibid, P. 233.
7. Thomas S. Kuhn, *Rationality and Theory Choice*, *Journal of Philosophy*, 80, 1983, P. 570.
8. Ibid, PP. 569 - 70.
9. یا فاعل شناسایی
10. یا متعلق شناسایی
11. ظاهراً یعنی عقب‌مانده. م

