

محدودیت‌های روش‌شناختی بر نامه پژوهشی پوپر در باره «جامعه باز»*

علیرضا اسمعیل‌زاد**

Email: A. A.Ismailzad@iaut.ac.ir

چکیده

کارل پوپر، به دلیل مواضع‌اش راجع به فلسفه و روش علم، و نیز به خاطر جهت‌گیری‌هایش در اندیشه سیاسی، جایگاهی را در تاریخ اندیشه‌های سده بیستم کسب کرده است. سهم پوپر در فلسفه علم، عمدتاً به نقد و تخطئه استقرارگرایی و دفاع از ابطال‌گرایی مربوط می‌شود و سهم اصلی او در اندیشه سیاسی به دفاعی که از جامعه باز انجام داده برمی‌گردد. هم در روش علم و هم در اندیشه سیاسی تأکید او بر "خردباوری انتقادی" است. علم و روش آن الهام‌بخش مهمی برای کل فلسفه پوپر بوده است. اما دیدگاه او در فلسفه و روش علم با انتقاداتی روبرو شده است. اگر بپذیریم که فلسفه سیاسی پوپر در حدود امکانات روش‌شناسی او شکل گرفته است، آنگاه برای پرداختن به ناکارآمدی‌های برنامه پژوهشی او در خصوص جامعه باز باید بعضی محدودیت‌های روش‌شناسی وی مورد بررسی قرار گیرد.

مقاله حاضر این ادعا را پیش می‌کشد که برنامه پژوهشی پوپر در خصوص جامعه باز در حدود امکانات روش‌شناسی او شکل گرفته و با کاستی‌ها و محدودیت‌هایی مواجه است. این مقاله با نگاهی انتقادی سعی می‌کند محدودیت‌های برنامه پژوهشی و نیز برخی جزئیات "جامعه باز" پوپر را نشان دهد. به نظر می‌رسد برنامه پژوهشی پوپر راجع به جامعه باز، در برابر پرسش از تکثرگرایی بنیادی - که اساس معرفتی جامعه باز است - آسیب‌پذیر می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: جامعه باز، پوپر، خردباوری انتقادی، فلسفه علم، روش‌شناسی، اندیشه سیاسی.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۵/۲۸ تأیید نهایی: ۸۸/۸/۶

** - عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

مقدمه

کارل پوپر، شاید بیش از هر چیز، بر خردباوری انتقادی (Critical Rationalism) در هر دو حوزه علوم طبیعی و علوم اجتماعی تأکید می‌کند. به اعتقاد او شیوه مواجهه با مسائل این هر دو حوزه، اساساً یکسان است. اعتقاد به چنین وحدت روشی نزد پوپر به این معنا نیز هست که وی روش علوم تجربی را بر علوم انسانی تعمیم می‌دهد. به طور کلی «علم و به ویژه فرایند تغییر و تحول نظریات در علم، الهام‌بخش مهمی برای کل فلسفه پوپر بوده است» (O'Hear, 1995, 75). اما وقوف به این امر برای گفتار حاضر که در صدد پیش نهادن وجوهی از فلسفه سیاسی پوپر می‌باشد، از دو جهت، بسیار مهم است. اول اینکه چنین گزارشی، هرگز نمی‌تواند پیوند میان روش‌شناسی و اندیشه سیاسی پوپر را نادیده بگیرد؛ از همین رو ما ناگزیر خواهیم بود پیش از هر چیز، از برخی دیدگاه‌های اساسی او در فلسفه علم آغاز کنیم. علاوه بر این در مطالعه‌ای که در پی برجسته ساختن برخی محدودیت‌های برنامه پژوهشی جامعه‌باز- در طرحی که پوپر پیش نهاده- می‌باشد، یک بار دیگر توجه به رابطه فلسفه سیاسی پوپر و فلسفه علم او اهمیت خود را نشان می‌دهد. اگر بپذیریم که فلسفه سیاسی پوپر در حدود امکانات روش‌شناسی او شکل گرفته است، آنگاه برای پرداختن به ناکارآمدی‌های برنامه پژوهشی او در خصوص جامعه‌باز باید بعضی محدودیت‌های روش‌شناسی وی مورد بررسی قرار گیرد. با توجه به این همه، در گزارش حاضر ابتدا به برخی وجوه مهم آرای پوپر در روش‌شناسی و فلسفه سیاسی اشاره شده و سپس حدود امکانات و برخی ناکارآمدی‌های برنامه پژوهشی او در خصوص جامعه‌باز مورد پرسش قرار گرفته است.

موضع پوپر در فلسفه و روش علم

پوپر در سال ۱۹۳۴، *منطق اکتشاف علمی* (The Logic of Scientific Discovery) را منتشر کرد. او در آنجا گسستی را نسبت به دیدگاه‌هایی که پیش از آن در مورد علم وجود داشت، نشان می‌دهد. پوپر در این کتاب با طرح "ابطال‌پذیری" (falsifiability) اساس "استقراگرایی" را زیر سؤال برده و نیز دلایل عمده‌ای بر علیه پوزیتیویسم منطقی اقامه کرده است. اما آثار او در فلسفه علم و روش‌شناسی علوم طبیعی به *منطق اکتشاف علمی* محدود نمی‌شود. او تا انتهای فعالیتهای فکری خویش، آنچه را که در این کتاب

نخستین بار پیش‌نهاده بود مورد بازاندیشی قرار داده است. وی در سال ۱۹۶۳ حدس‌ها و ابطال‌ها (Conjectures and Refutations) را انتشار داد؛ اما تنها با انتشار کتاب شناخت عینی: برداشتی تکامل‌گرا (Objective Knowledge: An Evolutionary Approach) در سال ۱۹۷۲ بود که روش‌شناسی پوپر، تقریباً صورت نهایی خود را پیدا کرد. البته او در اوایل دهه ۱۹۸۰ نیز سه‌گانه جهان باز: برهانی برای عدم تعیین (The Open Universe: An Argument for Indeterminism)، نظریه کوانتوم و اختلاف نظر در فیزیک (Quantum Theory and the Schism in physics) و رئالیسم و هدف علم (Realism and the Aim Of Science) را به عنوان مؤخره بر منطق اکتشاف علمی، منتشر کرد. این همه برای پوپر در حوزه فلسفه و روش‌شناسی علم، مقام و اهمیت خاصی را فراهم کرده است. با این حال امروزه سهم پوپر در فلسفه علم، عمدتاً به نقد و تخطئه استقراگرایی و دفاع او از ابطال‌پذیر بودن گزاره‌های علمی محدود می‌شود. در واقع مواضع پوپر خیلی زود مورد انتقاد قرار گرفت؛ حتی شاگردش، پل فایر‌بند (Peyerabend) در کتاب خود، بر ضد روش (Against Method)، با براینی که پیش‌نهاده نشان می‌دهد که ابطال‌باوری پوپر، به مانند روش‌شناسی‌های استقرا باورانه پیش از وی، با تاریخ فیزیک ناسازگار است. با وجود این، پوپر جایگاهی را در تاریخ فلسفه علم اشغال کرده است و هر نویسنده‌ای که بخواهد به تاریخ فلسفه علم بپردازد، ناگزیر باید از سهم و جایگاه او در این تاریخ سؤال کند.

پوپر متفکر خردباوری انتقادی است. وی در کتاب جامعه باز و دشمنان آن، با اشاره به خردباوری انتقادی، آنرا از نوع کلاسیک خردباوری تمیز می‌دهد. شاید بتوان گفت که خردباوری انتقادی مهمترین وجه تفکر کارل پوپر می‌باشد. در واقع حوزه‌های گوناگون فعالیت فکری او از معرفت‌شناسی تکاملی و روش‌شناسی علوم تجربی تا فلسفه علوم اجتماعی بر محورباوری اساسی به خرد انتقادی شکل گرفته‌اند. رد پای چنین‌باوری را در تمام بخش‌های فکر و اندیشه وی می‌توان جستجو کرد. برنامه پژوهشی پوپر در خصوص جامعه باز نیز بر مبنای اعتقاد او به خردباوری انتقادی شکل گرفته است. پوپر، به‌درستی، برخی زمینه‌های فکری و فلسفی جامعه بسته را در خردباوری کلاسیک مشاهده کرده و خردباوری انتقادی را -که غیر یقینی بودن شناخت، خطا‌باوری و معرفت

حدسی را می‌پذیرد- در برابر آن به عنوان زمینه معرفتی مناسب‌تری برای جامعه باز تشخیص داده است.

خردباوری (Rationalism) اشاره به توانایی عقل در شناخت واقعیت عالم خارج دارد. هانس آلبرت (Hans Albert)، جامعه‌شناس و از هواداران آلمانی پوپر، میان دو نوع خردباری تفاوت قائل شده و به توصیف مشخصه‌های خردباوری انتقادی در مقابل خردباوری کلاسیک پرداخته است. به نظر او پایه خردباوری کلاسیک بر این است که می‌توان به معرفت یقینی و مطمئن دست یافت؛ حال آنکه خردباوری انتقادی این امکان را منتفی می‌داند. نزد افلاطون معرفت حقیقی، معرفتی است اثبات‌پذیر که مورد یقین و اطمینان واقع شود. افلاطون در تمثیل خط میان دو قلمرو گمان و معرفت تفاوت قائل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۱۹۰-۱۸۱). گمان با تصاویر و سایه‌ها و عالم محسوس سروکار دارد؛ اما معرفت با مبادی یا نمونه‌های والا و عالم معقولات. افلاطون عالم محسوس و ظاهر را مجاز می‌داند و حقیقت را متعلق به عالم معقولات می‌شمارد. معرفت حقیقی هم تنها به عالم معقولات تعلق دارد. چنین معرفتی قطعی، یقینی و خطاناپذیر است. همچنین ارسطو برای نخستین بار به تقسیم دانش‌ها پرداخته و آنها را به سه بخش می‌کند: نظری، که مقصدش شناسایی یعنی پی بردن به حقیقت چیزهاست؛ عملی، که برای راهنمایی کردار آدمی است؛ و سازنده (تولیدکننده) که در حوزه هنرهای زیباست. منطق در این تقسیم‌بندی جای نمی‌گیرد و ابزار همه دانش‌هاست. منطق ارسطویی با جدا کردن صورت اندیشه از محتوای آن، قواعدی صوری برای استدلال درست فراهم می‌کند. در منطق صوری، قوانین عمومی حکم و استدلال مطالعه می‌شود. برای اثبات یک حکم و رسیدن به شناخت صحیح، صورت استدلال باید از قواعد عمومی فکر که موضوع علم منطق است، پیروی کند. قواعد عمومی فکر، آن اصل‌های نخستینی است که خود به نحو بی‌واسطه و بدون نیاز به برهان ایجاد یقین می‌کنند. اما معارف دیگر به صورت باواسطه و با استنتاج منطقی از برخی مقدمات منطقی به دست می‌آید. چنین معرفتی ضروری است که به اثبات برسد. خردباوری کلاسیک در عصر جدید به دو صورت ظاهر شد. دکارت و پیروانش جانب اصالت عقل را گرفتند. متفکرانی چون دکارت، پاسکال و اسپینوزا بر این باور بودند که «به وسیله به کار بردن روش‌های معین صرفاً عقلی است که ما می‌توانیم به معرفت به معنی کامل آن نائل آییم؛ آنچنان معرفتی که در هیچ اوضاع و احوالی ممکن نیست خطا

و نادرست باشد» (پاپکین، ۳۷۵: ۵۸). در برابر چنین باوری، تجربه‌گرایانی چون بیکن، لاک و بارکلی قرار داشتند. از نظر اینها «تمامی معرفت ناشی از تجربه حسی است» (پاپکین، ۱۳۷۵، ۱۲۲)؛ نیل به معرفت حقیقی و قابل اطمینان از طریق مشاهده و استقرا امکان‌پذیر است. مذهب عقلی و مذهب تجربی از دو مسیر مختلف هدف واحدی را دنبال می‌کردند و آن یافتن بنیادی کاملاً یقینی برای شناسایی بود.

اما یک نقطه عطف مهم در نظریه شناسایی را باید در نقادی شکاکانه هیوم جستجو کرد. هیوم اصل علیت را مورد حمله قرار داد. «از زمان برونو (Bruno) و گالیله علم و فلسفه خیلی به قوانین طبیعت و "ضرورت" تتابع علت و معلول تکیه داشتند. اسپینوزا فلسفه عالی خود را بر روی این تصور غرورآمیز بنا کرده بود. ولی هیوم می‌گفت ما اصلاً علت و معلول و قوانین طبیعت را ادراک نمی‌کنیم. آنچه ادراک می‌کنیم حوادث و تتابع و توالی امور است. علیت و ضرورت، استنباط ماست. قانون طبیعت یک ضرورت ابدی، که تمام حوادث مجبور به اطاعت از آن باشند، نیست؛ بلکه تلخیص و تعبیری است که دستگاه تجربه ما به عمل آورده است» (دورانت، ۱۳۷۶: ۲۳۳). نقادی شکاکانه هیوم نشان داد که بررسی معرفتی که ما از طریق تجربه حسی به دست می‌آوریم به شکاکیت یأس‌آمیزی درباره امکان شناخت یقینی منتهی می‌شود.

نقادی شکاکانه هیوم کانت را از غفلت جزمی (Dogmatic Slumber) بیدار کرد. او به فکر افتاد حقایقی را که به نظرش غیر قابل انکار بودند پیدا کند. کانت در نقد عقل محض (Critique of pure Reason) پاسخ‌هایی را در برابر ادعاهای هیوم پیش نهاد است. برای این منظور وی امکان شناخت واقعیت فی‌نفسه را که خردباوری کلاسیک عنوان می‌کرد، به کنار نهاد. به نظر او واقعیت عالم خارج وقتی برای ما قابل فهم می‌شود که قالب امکانات شناسایی ما را به خود بگیرد. ما تنها با پدیدار مواجه هستیم و نه با واقعیت فی‌نفسه. اما پدیدار هرگز پنداری غیر واقعی نیست. پدیدار آن چیزی است که در نسبت میان فاعل شناسا و واقعیت فی‌نفسه، ظاهر می‌شود. به این ترتیب فهم انسان را دیگر نمی‌توان یک آینه منفعل دانست که مثال اشیای فی‌نفسه را بی‌دخول و تصرف منعکس می‌سازد. کانت در این امر شک ندارد که «اشیای فی‌ذاته»، خارج از ذهن، وجود دارند و مستقلاً متحقق‌اند. اما به عقیده او اشیای فی‌نفسه موضوع معرفت نیستند و فهم درباره آنها چیزی به درستی نتواند گفت. ما جهان خارج را از پس تصورات و

معانی پیشین و مقولات ذهنی می‌شناسیم. به عبارت دیگر، آنچه را که از طریق حواس تجربه می‌کنیم در قالب این صور فاهمه می‌ریزیم و تعبیری از جهان به دست می‌دهیم. کانت با قرار گرفتن در چنین موضعی درباره‌ی شناسایی و با طرح قضایای ترکیبی پیشین به جمع میان نظرات خردباوران و تجربه‌گرایان موفق شد (کورنر، ۱۳۷۴، ۱۵۰). کانت علت و معلول را یکی از مقولات دوازده‌گانه و از صور فاهمه، و اصل علیت را از قضایای ترکیبی پیشین می‌دانست. به اعتقاد او چنین قضایایی - که فرم‌های همه‌ی تجربه‌های ممکن، نهفته در قوه‌ی شناخت بشر را بیان می‌کنند - مقدم بر هر نوع شناخت تجربی هستند و لازم نیست که از گزاره‌های مشاهداتی استخراج شوند. اصولی که معرفت بر آن مبتنی است نه ضرورت ذاتی دارد و نه حجیت مطلق. این اصول به عقل انسان تجویز شده و درستی آنها در عالم واقع آزمون‌پذیر است؛ اینها شرایط تجربه‌ی حسی است، شرایط شناخت ما از نمود است؛ اما برای کشف حقیقت غایی کاربرد ندارند؛ در قلمرو تجربه معتبر است. اما برای ساختن نظریه‌ای مابعدالطبیعی درباره‌ی اشیای فی‌نفسه بی‌فایده است. خردباوری کانت، امر مقدم بر تجربه‌ای را می‌پذیرد که نتوان فراتر رفتن آن را از امور مربوط به تجربه‌ی انسانی ثابت کرد. کانت پذیرفت که علیت نه بدیهی و نه قابل اثبات منطقی است. همچنین او امکان شناخت واقعیت فی‌نفسه را به کنار نهاد. اما نسبتی که میان حقیقت و یقین در قضایای ترکیبی پیشین جستجو می‌کرد او را در چارچوب خردباوری کلاسیک نگه داشت.

پس از کانت با برخی اکتشافات که در حوزه علم صورت گرفت راه حل کانتی مسئله‌ی شناخت با تناقضاتی روبرو شد. پوپر در پیش نهادن خردباوری انتقادی، به نظریه‌ی شناخت کانت و نیز تناقضاتی که راه حل او را دگر گرفته بود، توجه نمود. وی یکبار دیگر این پرسش کانتی را که ملاک تمیز علوم تجربی از نظریات غیرعلمی و متافیزیکی چیست پی گرفت. او ملاک ابطال‌پذیری را برای پاسخ به این مسئله پیش نهاد. گزاره‌ای علمی است که ابطال‌پذیر باشد؛ یعنی «ساختمان منطقی‌اش چنان باشد که رد آن به مدد آزمون‌های تجربی میسر باشد. هر دستگاه علمی تجربی، باید در تجربه قابل ابطال باشد» (پوپر، ۱۳۷۰، ۵۶). چنین موضعی در برابر پاسخ اصحاب "حلقه‌ی وین" به "مسئله‌ی تمیز" (Problem of demarcation) قرار می‌گرفت. به نظر آنها فقط گزاره‌ای معنای تجربی دارد (یعنی شایسته‌ی آن است که مورد بررسی دانشمندان قرار گیرد) که روشی

برای احقاق (Varification) آن (تأیید و یا آزمودن آن) قابل عرضه باشد. در واقع پوپر اولین کسی است که ضعف چنین معیاری را تشخیص داد. وی نشان می‌دهد که «گزاره‌های کلی را هرگز نمی‌توان از گزاره‌های شخصی نتیجه گرفت، ولی می‌توان با گزاره‌های شخصی، گزاره‌های کلی را نقض کرد» (پوپر، ۱۳۷۰، ۵۷).

به این ترتیب، پوپر برهان هیوم بر ضد استقرا را پذیرفت و به تبعیت از او استقرا را مورد حمله قرار داد. پوپر این موضع هیوم را تأیید کرد که ما نمی‌توانیم در مورد صحت نظریه‌های خود اطمینان حاصل کنیم؛ اما هر چند از طریق گزاره‌های مشاهده‌ای نمی‌توان نظریه‌ای را اثبات کرد، می‌توان آن را در معرض ابطال قرار داد. «بر طبق نظر پوپر روش صحیح علمی در معرض امکان ابطال نهادن یک نظریه است به طور مستمر» (لازی، ۱۳۶۲، ۲۲۷). از این طریق ما می‌توانیم، به صورت موقت، نظریه‌ای را نسبت به نظریه دیگر ترجیح دهیم. پوپر با صرف نظر کردن از یقین و با پافشاری بر ابطال پذیر بودن گزاره‌های علمی، در چارچوب خردباوری انتقادی خویش، پاسخی برای مسأله استقرا فراهم آورد. به طور کلی، نظریه شناخت پوپر بر مبنای پایبندی او به نوعی خردباوری که به دلمشغولی‌های انتقادی او پاسخ می‌دهد، شکل گرفته است. در این نظریه، خردباوری کلاسیک و همراه آن صورت آرمانی (ایده‌آل) معرفت ارسطو که پایه آن بر یافتن اساس کاملاً مطمئن برای شناخت و معرفت انسانی است و از این رو حقیقت و یقین را به هم می‌آمیزد، به کناری نهاده می‌شود. به اعتقاد پوپر چنین شناخت مستدل مطمئنی وجود ندارد. پوپر از جستجوی یقین و استدلال مطلق دست برداشت. به این ترتیب او از افتادن به دام جزم‌اندیشی و هم شکاکیت مطلق - که هر کدام به نوعی شناخت واقعی را در امکان دستیابی به یقین مطلق می‌دید و خردباوری کلاسیک متضمن این هر دو بود - فاصله گرفت.

خردباوری انتقادی به طرفداری از نوعی خطاپذیری مستمر تمایل دارد. ما هرگز نمی‌توانیم به شناختی یقینی و نهایی دست یابیم. این بدان معنا نیز خواهد بود که اعتقادات انسانی نمی‌تواند ملاک حقیقت تلقی شود. چرا که معرفت بشری ذاتاً خطاپذیر است. به نظر پوپر علم (Science) ما دانش (Knowledge) (معرفت) نیست. ما نمی‌دانیم. تنها می‌توانیم حدس (Guess) بزنیم. راهی که معرفت و شناخت و مخصوصاً شناخت علمی ما، از آن راه می‌تواند پیشرفت کند پیش‌بینی‌های ثابت‌نشده (و اثبات‌ناپذیر) و

حدس‌ها و راه‌حل‌های آزمایشی برای مسایل و حدس‌هاست (پوپر، ۱۳۷۵، یازده). کل معرفت ما معرفتی حدسی است. یعنی متشکل از فرضیاتی است که درستی آنها، هیچ‌گاه، مورد یقین نهایی نیست. بنابراین ادعای خطاناپذیری، صدق مطلق و تقدس از جانب هیچ نظریه‌ای (خواه علمی و فلسفی یا سیاسی و اخلاقی) قابل‌پذیرش نیست.

اما خردباوری انتقادی نظریه تناظری حقیقت را می‌پذیرد. بر اساس این نظریه «امور واقع و روابط میان آنها مستقل از مباحثات ما درباره آنها وجود دارند و احکام و قضایای ما با آنها تطابق یا تناظر دارند» (هولاب، ۱۳۷۵، ۷۴). یک گزاره وقتی صادق است که با واقعیت تناظر داشته و توضیح درستی از آن بدهد. به این ترتیب، وجه دیگر تفکر پوپر، واقع‌گرایی متافیزیکی است. او نهایتاً به یک جهان ابژکتیو باور دارد که دارای واقعیتی مستقل است و علم در صدد توضیح واقعیت آن می‌باشد. چنین توضیحی هیچ‌گاه یقینی و مطمئن نیست؛ اما صدق و حقیقت، عینی است و یک نظریه واقعاً صادق، مستقل از حکم و نظر ما، صادق است. پوپر در اثبات استقلال امور واقع مفهومی از حقیقت را پیش رو داشت. اساساً در فلسفه علم پوپر هیچ‌گونه شک‌گرایی یا نسبی‌گرایی در مورد حقیقت وجود ندارد. او تلاش برای دستیابی به حقیقت را نفی نمی‌کند. اما از سوی دیگر ارائه هیچ نوع تصور معیار و تعریف مشخص از آن را مجاز نمی‌داند. در واقع نگرش "خطاپذیرانه" (Fallibilist) او مانع از آن می‌شود که مدعی امکان یقین درباره وصول به حقیقت شود. از اینجاست که او مفهوم "تقرب" (Convergence) تکاملی را طرح می‌کند. علم نزد پوپر تلاش برای حقیقت و نزدیکی به آن است. به نظر او علم همواره در جهت تقرب به حقیقت رشد کرده است.

خردباوری انتقادی از جهتی در برابر برخی مواضع پوزیتیویسم منطقی (Logical positivism) قرار می‌گیرد. پوپر وقتی در جستجوی *ناتمام* می‌پرسد «چه کسی مکتب پوزیتیویسم منطقی را نابود کرد؟» (پوپر، ۱۳۶۹، ۱۰۴)، گویی از سهم خود در این خصوص پرسش می‌کند. به نحو مشخصی اصل ابطال‌پذیری پوپر در مقابل اصل اثبات‌پذیری مورد نظر پوزیتیویسم منطقی قرار دارد. پوپر هیچ‌گاه گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی را بی‌معنا و مهم‌ل نمی‌داند (هیوز، ۱۳۶۹، ۳۵۵). بنابراین برخلاف پوزیتیویست‌های منطقی ابطال‌پذیری برای او تنها، ملاک تعیین حدود و تمییز علم از

غیرعلم و شبه علم است و نه ملاک تمییز معناداری و بی‌معنایی. علاوه بر این پوپر ضمن تلاشی که برای حل مسأله استقرا می‌کند پایه‌های اثبات‌پذیری را به لرزه درآورده است. او بر این باور است که گزاره‌های کلی را نمی‌توان از گزاره‌های شخصی نتیجه گرفت. بنابراین استنتاج استقرایی، که پوزیتیویست‌های منطقی برای تأیید اصل اثبات‌پذیری خود بدان متکی هستند، عمیقاً سست‌بنیان است. یکی از دلایل اصلی مخالفت پوپر با پوزیتیویسم منطقی در کوششی است که آنها در جهت اثبات یقین علمی و یقینی بودن علم صورت داده‌اند. از نظر آنها دستیابی به چنین یقینی مستلزم تصویری از عینیت علم است. از دیدگاه اثبات‌گرایان - یا به گونه‌ای که پوپر ترجیح می‌دهد؛ علم‌گرایان - «تنها وقتی نتیجه‌ای عینی به دست می‌آید که عالم به عنوان شخص همه پیشداوری‌های ذهنی را کنار بگذارد. اما پوپر برعکس، مسأله عینیت را از شخص [عالم] به نفس روش انتقادی انتقال می‌دهد و ادعا می‌کند که عینیت نتیجه اجتماعی نقد متقابل علما از یکدیگر است. عینیت کل علوم ناشی از آن سنت انتقادی است که نقد نظریات مسلط را جایز می‌شمارد و تشویق می‌کند. عینیت در علم بستگی به شرایط اجتماعی و سیاسی دارد نه به پیشداوری‌های پژوهشگران» (هولاب، ۱۳۷۵، ۴۹).

فهم نظرگاه پوپر درباره علم عینی مستلزم توجه به مفهوم "جهان سوم" است. علاوه بر این، جهان سوم پوپر با بخش‌های دیگری از تفکر وی نسبتی دارد. احتمالاً اعتقاد او به سنت انتقادی و دفاع‌اش از آزادی انسان با توجه به نظریه او درباره سه جهان، بهتر، قابل توضیح خواهد بود.

پوپر بر این نظر است که «اگر دنیای "چیزها" - اشیاء فیزیکی - را دنیای اول و جهان تجربیات ذهنی را دنیای دوم بنامیم، دنیای قضایا به اعتبار خود قضایا را می‌توان دنیای سوم نامید» (پوپر، ۱۳۶۹، ۲۲۱). پوپر علم را مقوله‌ای می‌داند که متعلق به جهان ذهنی و سوپزکتیو (جهان دوم) نیست، بلکه به جهان سوم تعلق دارد. از این رو علم را فعالیتی می‌داند که کارگزار مشخصی ندارد و در حوزه همگانی جریان دارد. مقصود پوپر از علم عینی به این ترتیب با مفهوم جهان سوم پیوند می‌یابد. «علم عینی است و از آن همه (عالم سوم)، و حالات ذهنی فردی خاص نیست (عالم دوم) (مگی، ۱۳۵۹، ۹۳). علم در خارج از اذهان و در قالب زبان آشکار می‌شود. اندیشه‌ها و تجربیات ذهنی ما، از طریق زبان، صورتی عینی در جهان خارج پیدا می‌کنند. برای آنکه فکری نقدپذیر گردد

می‌باید در قالب زبان انسان صورت‌بندی شود و به یک "عین" - متعلق به جهان سوم- تبدیل گردد. علم عینی امکان نقد و بررسی را به ما می‌دهد. به این ترتیب پوپر با طرح جهان سوم و پیوند آن با علم عینی راهی را برای نقادی مستمر و آزاد و متقابل نظریه‌ها و افکار جستجو می‌کند. چنین راهی، به طور مشخص‌تر، توسط هابرماس و با طرح نظریه "کنش ارتباطی" (Communicative action) پی گرفته شد. یکی از وسایل نظری که او برای این منظور از آن سود برده، نظریه سه جهان پوپر می‌باشد. مفهوم کنش ارتباطی اشاره به مباحثه [گفتار یا گفتمان] عقلانی فارغ از سلطه و آسیب‌های زبانشناختی و معطوف به تفاهم بین الازدهانی و وفاق و اجماع دارد که باید در حوزه عمومی جریان یابد (هولاب، ۱۳۷۵، ۳۱). هابرماس با طرح اندیشه کنش ارتباطی، تکیه بر مباحثه عقلانی و نقد آسیب‌های ارتباطی، وضعیتی آرمانی را تصویر می‌کند که در آن، ارتباط کاملاً آزاد و نامحدود، امکان مباحثه دموکراتیک راستین و حوزه عمومی گشوده‌ای را فراهم سازد. به طور کلی می‌توان گفت هم پوپر و هم هابرماس عینیت را به‌مثابه کیفیت بین‌الذدهانی تلقی می‌کنند. در واقع چنین وجه اشتراکی برآمده از تأثیری است که این هر دو از کانت و نظریه اجماع بین‌الذدهانی او پذیرفته‌اند.

پوپر را به روشنی، می‌توان یک "واقع‌گرا" دانست. به این معنا که معتقد است عالم مادی مستقل از تجربه انسانی وجود دارد. وی در نظریه جهان‌های سه‌گانه، جهان اجسام فیزیکی (جهان اول) را به عنوان تنها ملاک واقعیت و موجودیت می‌شناسد. با این همه او جهان‌های دوم و سوم را واقعی می‌داند. به نظر او هر سه جهان واقعی هستند. از اینجا ادعا می‌کند که برخلاف فلسفه‌های وحدت‌گرا- که یا مبتنی بر نفی ماده بوده و موجودیت جهان اول را انکار می‌کنند و یا وفادار به اصالت ماده هستند و موجودیت جهان دوم را نمی‌پذیرند- به کثرت‌گرایی هستی‌شناختی باور دارد.

پوپر در نظریه جهان‌های سه‌گانه به دنبال فراهم کردن منزلتی برای آزادی انسان است. وی استدلال می‌کند که جبرگرایی لاپلاسی (Laplace) نادرست است. اما از سوی دیگر، نفی موجبیت را هم برای تجویز آزادی انسان و خلاقیت او- هر چند مناسب می‌داند- ناکافی تلقی می‌کند. فیزیک غیرجبرگرایانه (indeterministic) به تنهایی نمی‌تواند برای آزادی انسان جایگاه مناسبی فراهم کند. او بر این باور است که برای مفهوم ساختن آزادی انسان نفی موجبیت کافی نیست. یعنی ما برای فهم آزادی انسان

به چیز بیشتری محتاجیم. ما به روزنه‌ای مستقل و خودمختار در جهان سوم نیازمندیم. یعنی روزنه‌ای در جهان فرآورده‌های ذهنی انسان و به ویژه معرفت وی. پوپر استدلال کرده است که اگر بشر، دست‌کم تا حدی، آزاد باشد، جهان فیزیکی اول باز خواهد بود. چرا که بشر خود جزء طبیعت (جهان اول) است و دلایل فراوانی وجود دارد که بشر را، دست‌کم تا حدی، آزاد بدانیم. بنابراین جهان اول جهانی باز است و جبرگرایی و تقدیرگرایی (predestination) لاپلاس مردود است. انسان پاره‌ای از طبیعت است؛ اما در جهان خلاق سوم، وی خویشتن و طبیعت را تعالی می‌بخشد. آزادی انسان نیز بواقع پاره‌ای از طبیعت است؛ اما این آزادی، طبیعت را (دست‌کم در آن شکلش که پیش از پیدایش زبان انسان، تفکر نقدی و نیز معرفت بشری بوده) تعالی می‌بخشد.

پوپر با طرح جهان سوم و با مربوط کردن مسأله عینیت به شرایط اجتماعی و سیاسی و مخالفت با روانشناسی باوری، تمایل خود را به گذر از فلسفه سوژه-محور نشان می‌دهد. اما در تفکر پوپر در این باره تعارض و تردید فراوان وجود دارد. گویی پوپر، ناخواسته، میان وفاداری به سوپژکتیویته (subjectivity) و گذر از آن قرار گرفته ولی هرگز به چنین گذشتی دست نیافته است. ناکامی او از این جهت، به‌ویژه، در تصور او از تاریخ نمایان است. پوپر در جامعه باز و دشمنان آن نظریات فلسفه تاریخ را از آن جهت که غایت و معنای نهایی برای تاریخ قائل هستند نقد می‌کند. پوپر در برابر این سؤال که آیا در تاریخ معنایی وجود دارد؟ پاسخ می‌دهد که «تاریخ معنایی ندارد... تاریخ به مفهومی که بیشتر مردم درباره آن سخن می‌گویند، اساساً وجود ندارد... تاریخ بشر وجود ندارد. آنچه هست تاریخ‌های جنبه‌های گوناگون زندگی انسان به تعداد نامحدود و نامعین است» (پوپر، ۱۳۶۴، ۱۱۲۶-۱۱۲۵). پوپر به این ترتیب تاریخ را فاقد هرگونه معنای عینی می‌داند و بر این باور است که ما خود به تاریخ معنا می‌دهیم. در اینجا او بیش از هر کس دیگری، به موضع ژان پل سارتر- که فلسفه سوژه شاید با او تمام امکاناتش را آشکار می‌کند- نزدیک شده است. اما پوپر از جهتی دیگر نیز به دامان تفکر خودبنیادانگاری می‌افتد. پوپر ملاک واقعیت را در جهان اجسام فیزیکی (جهان اول) جستجو می‌کند. واقع‌گرایی نزد او به‌منزله وجود حقیقت عینی و ابژکتیو است که بیرون از ما قرار دارد. چنین دیدگاهی متضمن فرض جدایی سوژه- ابژه است؛ آنچه که در واقع میراث فلسفه دکارت می‌باشد.

خردباوری انتقادی و طرح "جامعه باز"

تا اینجا برخی از زوایای روش‌شناسی پوپر را مرور کردیم. همچنین دیدیم که چگونه فلسفه علم او، با پیشنهاد ملاک ابطال‌پذیری و با طرح جهان سوم و علم عینی، بر محور خردباوری انتقادی - که اساس تفکر اوست - شکل یافته است. اما خردباوری انتقادی، علاوه بر این، در مرکز اندیشه سیاسی پوپر قرار گرفته است. در ادامه این موضوع را از برخی جهات پی می‌گیریم. از این طریق همچنین به طور ضمنی ابعاد برنامه پژوهشی او درباره جامعه باز مشخص‌تر خواهد شد.

پوپر با پیش نهادن خردباوری انتقادی - به طوری که پیشتر اشاره شد - امکان دستیابی به معرفت یقینی و مطمئن را منتفی دانست. اگر خردباوری انتقادی، با طرفداری از خطا‌پذیری مستمر، در روش و فلسفه علم به صورت اصل ابطال‌پذیری ظاهر شد، در اندیشه سیاسی اعتقاد به جامعه باز و مهندسی اجتماعی تدریجی را سبب گردید.

پوپر در عصری به جامعه باز می‌اندیشید که اروپا از یک سو با فاشیسم و از سوی دیگر با کمونیسم روبرو بود. او وجه مشترک این دو را در اتخاذ صورت‌های توتالیتار در حیات اجتماعی می‌داند. پوپر زمانی تصمیم به نوشتن کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* گرفت که در سال ۱۹۳۸ - زمانی که در زلاندنو فلسفه تدریس می‌کرد - از حمله آلمان نازی به اتریش آگاه شد. آنگونه که خود بعدها گفته است این کتاب «لایحه دفاعیه آزادی در مقابل توتالیتاریسم و استبداد به شمار می‌رفت و هدفش هشدار در مقابل خطر خرافه‌های تاریخ‌گرا بود» (پوپر، ۱۳۶۹، ۱۳۷). پوپر در توضیح مبانی فلسفی توتالیتاریسم و فاشیسم، بیش از هر چیز، به تاریخ‌گرایی (historicism) حمله کرده است. در واقع آنچه که پوپر بدان حمله می‌کرد، ایده‌ای را که وی بدان باور داشت - یعنی مهندسی اجتماعی تدریجی بر مبنای اصل خطا‌پذیری و نقد مستمر و آزاد - نفی می‌کرد. پوپر در مقدمه کتاب *جامعه باز* به این نکته اشاره می‌کند که در این کتاب، تلاش شده برخی از موانع بازدارنده برخورد عقلانی با مشکلات بازسازی اجتماعی بررسی شود. این کار با انتقاد از آن دسته فلسفه‌های اجتماعی انجام گرفته که مسئولیت مخالفت گسترده و بی‌وجه با امکان اصلاح‌گری دموکراتیک به گردن آنهاست. قوی‌ترین این فلسفه‌ها فلسفه‌ای است که پوپر آن را تاریخ‌گرایی نام نهاده است (پوپر، ۱۳۶۴، ۱۸). اگر مهندسی اجتماعی تدریجی مناسب‌ترین اصل یا روشی است که ما را از جامعه بسته به

جامعه باز انتقال می‌دهد، تاریخ‌گرایی، به عنوان اصل یا روشی که مبنای مهندسی اجتماعی یوتوپیایی (utopian social engineering) و انقلابی است، بزرگترین دشمن جامعه باز می‌باشد. تاریخ‌گرایی نزد پوپر نظریه‌ای است مبنی بر اینکه تاریخ یک غایت، جهت و قانونمندی مشخصی دارد. او این مفهوم را طوری گسترش داده که همه دشمنان جامعه باز-از افلاطون تا مارکس- را یکجا و با یک چوب-چوب تاریخ‌گرایی- می‌راند.

از دیدگاه تاریخ‌گرا (در تعبیر پوپری)، چگونگی تاریخ- به عنوان جریانی که قانونمندی و غایت معینی را دنبال می‌کند- ربطی به عملکرد کارگزار انسانی پیدا نمی‌کند. ما تنها باید خود را با قانون تاریخ هماهنگ کنیم. چاره‌ای نداریم جز این که به تقدیر تاریخ گردن نهیم. اما با چنین تصویری مسئولیت انتخاب و عمل آزاد از دوش ما برداشته می‌شود. حال آنکه آزادی مستلزم پذیرش مسئولیت انتخاب‌هایی است که انجام می‌دهیم. از همین جا پوپر متوجه مفهوم "فشار تمدن" می‌شود. فشار تمدن، به منزله عاملی روانی- اجتماعی، یکی از دلایل مهم گرایش توده‌ای به سوی تاریخ‌گرایی و توتالیتاریسم می‌باشد. در تفکر پوپر می‌توان نسبتی میان تاریخ‌گرایی و آنچه که او فشار تمدن می‌نامد جستجو کرد. از این جهت تاریخ‌گرایی- چونان خواست ثبات و یقین- نوعی واکنش به فشارهای تمدن و جامعه باز است. «مهمترین علت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توتالیتاریسم در گریز توده‌ها از وحشت آزادی و مسئولیت ناخواسته و تمنای آنان برای امنیت است. در جامعه مدرن سنت و سلسله مراتب و دین به منزله پشتیبان امنیت فردی فرومی‌ریزد؛ امکان نقد و بررسی راه‌های گوناگون و بی‌سابقه زندگی فراهم می‌شود و در مسلمات کهن تردید پدید می‌آید. جامعه بر اثر فشارهای تمدن به گسیختگی تمایل می‌یابد و فرد و جامعه از آزاداندیشی (free thinking) به جزم اندیشی (dogmatism) و از آزادی به امنیت پناه می‌برند. ریشه گرایش به جامعه بسته، که از دیرباز در مقابل گرایش تمدن به آزادی و انتقاد پدید آمد، همین است: تمنای مدینه فاضله امن و امان؛ تمنای جامعه‌ای بسته و دور از دسترس آزادی فکر و انتقاد» (بشیریه، ۱۳۷۶، ۶۸-۶۷). تاریخ‌گرایی نزد پوپر آئینی جزمی است و بر مبنای احکامی ابطال‌ناپذیر قرار دارد. تاریخ‌گرایی خواهان ایمانی غیرعلمی به قانونمندی و غایتمندی تاریخ می‌باشد. از این دیدگاه تاریخ جهتی ذاتی و خط سیر و مسیر قانونمندی دارد. اگر ما قوانین تاریخ را بشناسیم، می‌توانیم به پیشگویی تاریخی

(historical Prophecy) اقدام کنیم. کار علم، به طور کلی، پیش‌بینی است. اگر علوم تجربی با کشف قوانین طبیعت پیش‌بینی‌های روزانه ما را بهبود می‌بخشد، وظیفه علوم اجتماعی آن است که با کشف قوانین تاریخ امکان پیشگویی‌های دراز مدت تاریخی را به ما بدهد. به نظر پوپر، در اینجا تاریخ‌گرایان دست به قیاس نادرستی میان علوم اجتماعی و فیزیکی زده‌اند و به ویژه فرق بین پیش‌بینی علمی (scientific prediction) و پیشگویی تاریخی را نادیده گرفته‌اند (پوپر، ۱۳۶۴، ۵۹). به این ترتیب از نظر پوپر نظریه اجتماعی تاریخ‌گرایانه یکسره به بیراهه می‌رود.

در آثار پوپر، نسبتی میان نظریه اجتماعی تاریخ‌گرایانه و آنچه که او مهندسی اجتماعی یوتوپایی یا کلیت‌گرا می‌نامند وجود دارد. نظریه اجتماعی تاریخ‌گرایانه بر مبنای باور به قانونمندی تاریخ - نظیر آنچه که به روشنی نزد هگل مشاهده می‌شود - شکل گرفته است. در چنین دیدگاهی انسان محکوم به جبر تاریخ و زندانی چارچوب (framework) است (پوپر، ۱۳۷۹، ۱۰۶). اعمال پیش‌بینی‌ناپذیر انسان در مسیر حرکت تاریخ نقشی ندارد و قانونمندی خاص آنرا بر هم نمی‌زند. علوم اجتماعی می‌توانند با کشف قوانین تاریخ دست به پیشگویی‌های درازمدت تاریخی بزنند. آنچه که ما باید انجام دهیم این است که حیات اجتماعی خود را بر مبنای چنین نظریات پیشگویانه‌ای و هماهنگ با مسیر قانونمند تاریخ قرار دهیم. به این ترتیب نظریه اجتماعی تاریخ‌گرا مدعی اشراف کامل بر مسایل جامعه است. در واقع از همین جا، پیوند آن با مهندسی اجتماعی یوتوپایی هم به دست می‌آید. چرا که طرفداران مهندسی اجتماعی یوتوپایی هم مدعی چنین شناختی هستند. مهندسی اجتماعی یوتوپایی برنامه‌ای است جهت ایجاد جامعه‌ای آرمانی از طریق بازسازی کامل اجتماعی. «از دیدگاه انتقادی پوپر، نگرش‌های یوتوپایی یا انقلابی به تحول اجتماعی، مهندسی اجتماعی مبتنی بر شبه علم یا تفکر غیرعقلانی‌اند. از همین روست که کوشش در راه تحقق ایدئولوژی‌های کل‌گرا و یوتوپایی و تاریخ‌گرا فاجعه‌آمیز و مصیبت بار است» (بشیریه، ۱۳۷۶، ۷۳). اما در واقع مهندسی اجتماعی یوتوپایی مبتنی بر نظریه‌ای حدسی و غیریقینی درباره حیات اجتماعی است؛ «چیزی نیست مگر کاربرد روش آزمایشی در مورد جامعه» (پوپر، ۱۳۶۴، ۳۶۱). پیش‌فرض طرفداران آن این است که آزمایش‌های اجتماعی بدون تغییر دادن شکل عمومی جامعه ممکن نیست. از این رو آنها به آزمایش اجتماعی، جز

در مقیاس وسیع و کلی رضایت نمی‌دهند و به دنبال بازسازی کل روابط اجتماعی هستند. پوپر در مقابل، از مهندسی اجتماعی تدریجی دفاع می‌کند. به نظر او ما تنها از راه آزمایش و خطاپذیری یاد می‌گیریم. در اصلاح نظام اجتماعی ما نباید به دنبال تغییر انقلابی روابط اجتماعی باشیم، بلکه باید با همین شیوه آزمایش و خطا و اشتباه و اصلاح، تغییرات تدریجی فراهم کنیم. از نظر پوپر کسی که مهندسی اجتماعی تدریجی را اختیار می‌کند می‌داند که کمال - اگر قابل دسترس باشد - بسیار دور است. او به جای آنکه یک جامعه آرمانی را در دوردست جستجو کند روشی اختیار می‌کند برای جستجو و مبارزه با بزرگ‌ترین و عاجل‌ترین بدی‌های گریبانگیر جامعه، نه جستجو و مبارزه در راه بزرگترین خیر نهایی برای آن (پوپر، ۱۳۶۴، ۳۵۶). پوپر پیشرفت علم و هم تکامل اجتماعی را تابع حذف خطا از طریق تجربه می‌داند؛ با این تفاوت که در قلمرو اجتماع جریان حذف خطا باید تدریجی باشد. مهندسی اجتماعی تدریجی بازتاب خردباوری انتقادی پوپر در حوزه سیاست است.

پوپر مخالف رادیکالیسم در سیاست است و آن را شیوه‌ای غیرعقلانی می‌داند. رادیکالیسم در سیاست موجب می‌شود ما عقل را وانهیم و به معجزات سیاسی دل ببندیم. او منشاء رادیکالیسم را در زیباپرستی و رمانتیسم جستجو می‌کند: «منشاء این موضع و نگرش غیرعقلانی (irrational) سرمست شدن از رؤیای عالمی زیباست؛ همان چیزی است که من اسمش را رمانتیسم می‌گذارم و ممکن است مدینه آسمانی خویش را در گذشته بجوید یا در آینده. ممکن است موعظه کند "بازگردید به طبیعت" یا اندرز دهد "پیش به سوی جهان عشق و زیبایی". اما به هر حال همیشه به جای عقل، به هیجان‌های ما متوسل می‌شود و به رغم کمال حسن نیت برای برپا ساختن بهشت روی زمین، تنها کاری که در آن کامیاب می‌شود تبدیل زمین به جهنم است. جهنمی که فقط انسان می‌تواند برای هموعانش تدارک ببیند» (پوپر، ۱۳۶۴، ۳۷۰). به این ترتیب پوپر نتیجه‌توسل به هر نوع رمانتیسم را در سیاست فاجعه‌آمیز می‌داند. رمانتیسم چه به صورت واپس‌گرایی افلاطون و چه به شکل آرمان‌گرایی مارکس، دشمن جامعه‌سازی است که پوپر مبنای آن را در عقلانیت (انتقادی) جستجو می‌کند.

پوپر همانندی‌هایی میان دو قلمرو علم و سیاست تشخیص می‌دهد. اعتقاد او به خردباوری انتقادی، که در روش‌شناسی با تأکید بر اصل ابطال‌پذیری مشخص می‌شد در

اندیشه سیاسی با دفاع او از مهندسی اجتماعی تدریجی پی گرفته شد. به این ترتیب، از نظر پوپر، آنچه که باید در مرکز روش علمی و هم روش سیاسی قرار گیرد، پیش گرفتن شیوه‌ای است که تابع حذف خطا در پرتو تجربه باشد. «اجرای هر سیاستی باید مورد آزمایش قرار گیرد و این کار با جستن شواهدی که دال بر این است که مساعی مبذول شده نتایج مطلوب را به بار آورده است، حاصل نمی‌شود بلکه به عکس با تجسس برای یافتن شواهدی که دال بر عدم توفیق است، میسر می‌گردد» (مگی، ۱۳۵۹، ۱۰۱). هر برنامه سیاسی - پیش از آنکه به اجرا درآید - باید به مثابه فرضیه‌ای در مواجهه با واقعیت و بر مبنای تجربه مورد آزمایش قرار گیرد. باید راه برای نقد مستمر و آزاد برنامه‌های سیاسی باز باشد. سیاست‌هایی که پیش از اعمال در معرض آزمایش و بحث انتقادی قرار می‌گیرند تباهی کمتری برای جامعه به بار می‌آورند. اعتقاد پوپر به خطاپذیری مستمر موجب تأکید او بر اهمیت نقد آزاد و مستمر شد. نقد مستمر و آزادانه ایده‌ها و نظریه‌ها، همان‌گونه که در علم موجب رشد و پیشرفت می‌شود، در حوزه سیاست نیز لازمه توسعه سیاسی و اجتماعی است. پوپر دموکراسی‌های غربی را به دلیل اینکه امکان چنین نقدی را فراهم می‌کنند می‌ستاید. به نظر او «دموکراسی علت اصلی رشد و توسعه اقتصادی غرب بوده است. دموکراسی امکان آن را فراهم می‌کند که سیاست‌های دولت همچون فرضیاتی تلقی شوند که باید مدام در معرض حک‌واصلاح قرار گیرند. سیاست‌گذاری ذاتاً متضمن تبعات پیش‌بینی نشده است و هر چه پیش‌اندیشی و بحث و انتقاد درباره آن بیشتر باشد امکان توفیق آن بیش‌تر است» (بشیریه، ۱۳۷۶، ۷۶). پوپر بر ارزش دموکراسی تأکید می‌کند. او مدافع جامعه باز و متکثر و شیوه‌های دموکراتیک است. وی با تأکید بر ضرورت نقد عقلانی - و اعتراض به تاریخ‌گرایی و ذات‌گرایی (essentialism) - در خصوص اهمیت دموکراسی استدلال کرده است.

پوپر با پیش کشیدن دلایلی معرفت‌شناختی به دفاع از موضعی لیبرال می‌پردازد. لیبرالیسم پوپر از جهاتی ریشه در برخی آموزه‌های عصر روشنگری دارد. «آثار پوپر، در هر دو حوزه نظریه سیاسی و نظریه شناخت، او را به مدافع نوعی روشنگری نوین (neo enlightenment) - و ضد رمانتیسم، که آشکارا در کانت و در قرن هجدهم ریشه دارد، تبدیل می‌کند» (Corvi, 1997, 170). پوپر از بسیاری جهات تحت تأثیر کانت بوده است؛ از جمله فردگرایی اخلاقی در نظریات اخلاقی پوپر - که ریشه در اخلاق کانتی دارد - نتایجی برای فلسفه سیاسی او در پی داشته است. اما احتمالاً آنچه در تفکر

سیاسی او تأثیر روشن‌تری نهاده موضع‌اش درباره علم عینی می‌باشد. به طوری که پیش‌تر اشاره شد، او عینیت را به منزله پذیرش بین‌الذهانی تلقی می‌کند. در اینجا نیز تأثیر کانت را می‌توان مشاهده کرد.

پوپر خود را نسبت به بسیاری از آرمان‌های روشنگری وفادار نشان می‌دهد. با این همه او با اعتقاد به "سودانگاری (utilitarianism) منفی" و دفاع از اصل "حمایت‌گری" (protectionism) از لیبرالیسم کلاسیک و راست‌نو فاصله می‌گیرد. سودانگاری منفی در مقابل سودانگاری (مثبت) - دیدگاه کسانی مانند بنتام، جیمز و جان استوارت میل که از تأمین بیشترین شادی برای بیشترین عده سخن می‌گفتند - قرار دارد. از چنین نظرگاهی ما به جای اینکه هدف خود را ایجاد بیشترین خوشبختی برای بیشترین عده قرار دهیم باید به دنبال از میان بردن بیشترین رنج و بدبختی از دوش بیشترین افراد باشیم. دلایل توجه پوپر به سودانگاری منفی، از جهتی در اعتقادش به خردباوری انتقادی و خطاباوری قرار دارد. ما نمی‌توانیم "بدانیم" که چه چیزی و چگونه موجب خوشبختی مردم خواهد شد. تنها می‌توانیم با آزمون و خطا راهی را برای حذف تدریجی مهم‌ترین رنج‌ها و بدبختی‌ها از زندگی مردم پیدا کنیم. پوپر خود با اصل حمایت‌گری راهی را برای این منظور پیشنهاد کرده است. این نظریه برای دولت - برخلاف دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک و راست‌نو - نقشی فعالانه قائل است. دولت باید از آزادی شهروندان دفاع کند و رنج و دردهای آنها را تخفیف دهد. پوپر دخالت را برای حفظ آزادی فردی ضروری می‌داند. «آزادی اگر نامحدود باشد، نقض غرض خواهد شد. معنای آزادی نامحدود این است که قوی می‌تواند به ضعیف زور بگوید و او را مرعوب و از آزادی محروم کند. به این جهت، خواست ما این است که دولت آزادی را تا حدی محدود کند تا قانون حامی آزادی همه باشد» (پوپر، ۱۳۶۴، ۹۱۷). از اینجا این نکته نیز روشن می‌شود که حکومت جامعه باز پوپر سوسیال دموکراسی است. او از مداخله دولت جهت حمایت از حقوق و آزادی‌های طبقات پایین دفاع می‌کند. وی سوسیال دموکراسی را مخالف محافظه‌کاری و در عین حال رادیکالیسم و نیز توتالیتریسم می‌داند. به نظر او سوسیال دموکراسی فلسفه‌ای است که با ایده مهندسی اجتماعی تدریجی - به عنوان شیوه‌ای عقلانی در سیاست - هماهنگ می‌باشد.

احتمالاً توجه به مسأله "زبان" می‌تواند چشم‌انداز دیگری در بررسی برنامه پژوهشی پوپر و تصور او از جامعه باز در اختیار ما قرار دهد. به طور کلی می‌توان گفت موضع او درباره زبان در مخالفت با سه طرز تلقی مختلف شکل گرفته است. از یک جهت، پوپر دیدگاه پوزیتیویسم منطقی را در خصوص زبان مورد حمله قرار می‌دهد. به طوری که پیش‌تر دیدیم، آنها هر نوع گزاره متافیزیکی را بی‌معنا می‌دانستند. از نظر آنها قضایایی که به وسیله تجربه قابل تأیید یا تکذیب نیستند بی‌معنی می‌باشند. آنها با توسل به نوعی نقد زبان به نقد متافیزیک پرداختند. پوپر همچنین به دیدگاه فلسفه تحلیلی زبان حمله می‌کند. در پیشگفتار (۱۹۵۹) منطقی اکتشاف علمی می‌نویسد: «[آنها] منکر وجود مسائل اصیل فلسفی هستند و می‌پندارند که اگر هم مسأله‌ای در فلسفه باشد، زائیده نحوه کاربرد زبان و معانی الفاظ است. حال اینکه به اعتقاد من دست‌کم یک مسأله فلسفی [اصیل] هست که هر متفکری را به طلب وامی‌دارد. مقصودم مسأله جهان‌شناسی است. یعنی شناخت همان جهانی که ما و معرفتمان جزو آن هستیم» (پوپر، ۱۳۷۰، ۲۵). به نظر او «آنچه باید به جد گرفته شود مسائلی است که به واقعیات و تصدیق‌های مبتنی بر واقعیات مربوط می‌شوند. یعنی نظریه‌ها و فرضیه‌ها و مسائلی که به کمک آنها حل می‌شوند یا از آنها به وجود می‌آیند» (پوپر، ۱۳۶۹، ۲۵). موضع‌گیری دیگر پوپر در برابر هایدگر است. او زبان فلسفه هایدگر را نامفهوم، مبهم و تیره می‌داند. به نظر او چنین ابهام و تیرگی مانع تفکر روشن است. وقتی اندیشه‌ای در قالب چنین زبان پیچیده و نامفهوم طرح می‌شود امکان فهم و درک صحیح از میان می‌رود. چنین زبانی امکان نقد عقلانی را از بین می‌برد. روشنی، صراحت و سادگی زبان برای نقد مستمر و متقابل ایده‌ها، نظرات و سیاست‌ها و برای تفکر گشاده و جامعه باز ضرورت دارد.

جامعه باز پوپر جامعه‌ای است که هیچ مرجع فکری، سیاسی و اخلاقی و ... لغزش‌ناپذیر ندارد. هیچ مرجعی که غیرقابل انتقاد تلقی شود وجود ندارد. همه افراد، نهادها، اندیشه‌ها، عملکردها و سیاست‌ها قابل نقد و بررسی عقلانی هستند. هیچ فرد یا گروه و هیچ ایده و تفکری نمی‌تواند مدعی در اختیار داشتن حقیقت باشد. این همه متضمن نوعی تساهل و تحمل فکری و سیاسی است.

ارزیابی نتیجه

تا اینجا دیدیم که خردباوری چگونه در مرکز روش‌شناسی و هم تفکر سیاسی پوپر قرار گرفته است. نسبت فلسفه سیاسی او را با نظراتش درباره روش علم، از این جهت، مشاهده کردیم. همچنین برخی ابعاد برنامه پژوهشی او درباره جامعه باز را مرور کردیم. اما هدف ما در چنین مطالعه‌ای، تنها فراهم کردن گزارشی جهت توصیف بعضی وجوه روش‌شناسی و فلسفه سیاسی پوپر نیست. بلکه فراتر از آن - به گونه‌ای که در آغاز گفتار خویش هم گفتیم - به ویژه به دنبال برجسته ساختن برخی محدودیت‌های برنامه پژوهشی جامعه باز - در طرحی که پوپر پیش نهاده - می‌باشیم. در ادامه، سخن خویش را با اشاره به چنین محدودیت‌هایی پی می‌گیریم و از این طریق، حدود امکانات خردباوری انتقادی پوپر را در توضیح مبانی معرفتی جامعه باز مورد پرسش قرار می‌دهیم.

پوپر هر چند از غیر یقینی بودن شناخت سخن می‌گوید اما قائل به حقیقتی ابژکتیو می‌باشد. از این نظرگاه آن حقیقتی که در خود ابژه‌ها حضور دارد در **فراشد** فعالیت زبانمند ما آفریده نمی‌شود، بلکه مستقل از ما وجود دارد. آنچه که ما می‌آفرینیم شناخت‌ها و تقریب‌هایی از آن حقیقت است. پوپر از این جهت - علی‌رغم آنکه به خردباوری انتقادی خود در برابر خردباوری کلاسیک شکل می‌دهد - نمی‌تواند پیوندهای خود را با سنت فکری جزم‌گرای حقیقت‌پرست یکسره بگسلد.

پوپر از واپسین راویان مدرنیته و خرد مدرن است. خرد مدرن به تمایز سوژه - ابژه باور دارد. فلسفه مدرن، فلسفه‌ای است سوژه‌محور. این بدان معناست که مرکز آگاهی‌ای هست که می‌تواند چیزهای بیرون از خود را بشناسد. در فلسفه مدرن سوژه بر ابژه برتری دارد. چنین تفکری طبیعت را ابژه شناخت خود می‌داند؛ ابژه‌ای که فروتر از فاعل‌شناسا می‌باشد. بنابراین نگاهی سلطه‌آمیز به طبیعت می‌شود. اما این تنها طبیعت نیست که ابژه شناخت ما قرار می‌گیرد. در روابط اجتماعی نیز دیگران و ایده‌ها، باورها، فرهنگ و سنت‌هایشان چونان ابژه‌ای محسوب می‌شوند؛ ابژه‌هایی که به‌مثابه موضوع سلطه و داوری هستند. در این میان حتی گفتگو هم معطوف به کسب برتری و سلطه است. در اینجا گفتگو روی دیگر خشونت است ... پوپر طرح جامعه باز را در چنین زمینه فکری و فلسفی پیش می‌اندازد. حدود برنامه او نیز با توجه به امکاناتی که این زمینه فراهم می‌کند شکل می‌یابد. با توجه به این همه، این بار می‌توان از سر تردید پرسید که

نسبت میان تفکر مدرن و جامعه باز چیست؟ اگر می‌توان نسبتی میان این دو یافت، این نسبت تا کجا دوام می‌یابد؟

پوپر پیوندی میان خرد و آزادی مشاهده می‌کند. او مدافع به کارگیری خرد در سیاست است و بر آن است که مبانی جامعه باز را با توسل به خردباوری انتقادی توضیح دهد. او از چنین موضع خردباورانه‌ای به رمانتیسم و زیباپرستی حمله می‌کند. اما در هر حال نشان دادن هر نوع نسبتی میان زیباپرستی و رمانتیسم با توتالیتاریسم و فاشیسم دشوار است و از سوی دیگر بسیاری از نظام‌های بسته، خود صورتی از عقلانیت هستند. هورکهایمر و آدورنو در "دیالکتیک روشننگری" نشان داده‌اند که فاشیسم، برخلاف ادعای لیبرال‌ها و استالینیست‌ها، شکلی از خردگرایی نیست بلکه شکل عقلانی دارد. به نظر آنها «مفهوم پیشرفت همان حرکت به سوی هدف است، و این قاعده زندگی مدرنیته است. اداری شدن جامعه، یگانه شکل بروز اجتماعی شعار "همه چیز در خدمت هدف" است. مدیریت منطق روشننگری است. تکیه بر خرد همچون یگانه نیروی پیش‌برنده، همواره یک شکل مسلط و رسمی خردورزی را همراه می‌آورد. کیش پرستش خرد، همیشه نیازمند مدیری است که شکل‌های گوناگون استفاده از عقل را با یکدیگر همخوان، و از موارد مشخص امور تجریدی را استنتاج کند. تابعیت، این سان، امری ضروری دانسته می‌شود و هزاران نظریه ظهور می‌کنند تا سلطه‌پذیری توجیه شود» (احمدی، ۳۷۶: ۱۵۷). فاشیسم یکی از این نظریه‌هاست. در تحلیل نویسندگان دیالکتیک روشننگری ریشه‌های فاشیسم در خردباوری مدرن قرار دارد. فاشیسم می‌خواست نژادپرستی را به عنوان واقعیتی علمی به اثبات رساند. به طور کلی زیاده‌روی در اتکا به خرد ابزاری، همانند افراط در خردستیزی، زمینه‌ای است برای رواج گونه‌ای باورهای خرافی که منشاء خشونت‌بارترین رفتارهای ضد انسانی در تاریخ بوده است. بنابراین برخلاف دیدگاه پوپر نمی‌توان با صراحت خطی میان عقلانی و غیرعقلانی کشیده و آنگاه یکی را منتهی به دموکراسی و جامعه باز شمرد و ریشه‌های توتالیتاریسم و جامعه بسته را در آن دیگری جستجو کرد.

پوپر برای دفاع از خردباوری و نشان دادن برتری آن بر نگرش نابخردانه، هیچ توجیه عقلانی ارائه نمی‌کند. از آنجا که او تنها به شیوه علم تجربی می‌تواند تصویری از نگرش عقلانی داشته باشد، ناچار به این نتیجه می‌رسد که هیچ گونه عقل‌گرایی فراگیری در

کار نیست. اگر نگرش عقلانی به وسیله تجربه و استدلال مشخص می‌شود، در آن صورت هیچ‌گونه توجیه عقلانی برای ترجیح خردباوری بر ضدیت با عقل نمی‌تواند وجود داشته باشد. توجیه عقلانی خردباوری پیشاپیش متضمن پذیرش نگرش عقلانی است. بدین-سان پوپر نتیجه می‌گیرد که ترجیح خردباوری بر ضد آن را می‌باید به عنوان "ایمانی غیرعقلانی به عقل" توصیف کرد. وی لاجرم می‌پذیرد که انتخاب و ترجیح "نابخردگرایی کلی و سراسری" منطقاً به همان اندازه [پذیرش خردباوری] قابل توجیه است و هیچ‌گونه دلایل منطقی برای پذیرش نگرش خردباوری انتقادی او وجود ندارد. مآلاً از دیدگاه او انتخاب ما "تصمیمی اخلاقی" است (هولاب، ۱۳۷۵، ۲-۶۱). بنابراین آن خردباوری که پوپر پیشنهاد می‌کند، مبنایش در ایمانی نابخردانه قرار دارد. نهایتاً او دفاع خود از خردباوری انتقادی را یا با توسل به نتایج اجتماعی و سیاسی آن پیش می‌برد و یا توجیهی اخلاقی به نفع چنین دیدگاهی فراهم می‌کند.

اما برخی مواضع پوپر در روش علم نیز با مشکلاتی روبرو شده است. از آنجا که فلسفه سیاسی پوپر در حدود امکانات روش‌شناسی او شکل گرفته است، هر گونه نقد اساسی بر فلسفه علم او، احتمالاً، موجب تزلزل برخی جوانب تفکر سیاسی او- به ویژه برنامه جامعه‌باز- خواهد شد. اصل ابطال‌پذیری پوپر، خیلی زود، ابتدا توسط ابطال‌گرایان پیشرفته مورد انتقاد قرار گرفت. آنها با پذیرش ابطال‌پذیری نسبی و با تأکید بر مقایسه میزان ابطال‌پذیری نظریه‌ها، ابطال‌پذیری مطلق را رد کردند. ابطال‌گرایی پوپر همچنین از جانب ساختگرایان مورد انتقاد قرار گرفته است. به نظر آنها ابطال‌گرایی توانایی توضیح و تبیین چگونگی پیدایش و رشد نظریه‌ها و فرایند تحول علم را ندارد. از نظر آنها «تبیین‌های مناسب‌تر این است که نظریه‌ها را به‌مثابه نوعی کل‌های ساختاری (structured whole) تلقی کنیم» (چالمرز، ۱۳۷۸: ۹۴). یک گرایش غالب در میان ساختگرایان این است که درباره مسئله انتخاب و ترجیح نظریه‌ها هیچ ملاک‌گزینش کلی و غیرتاریخی وجود ندارد. همچنین اعتقاد به پیشرفت علم به سوی یک حقیقت عینی مردود است. تاریخ علم انباشتی و تراکمی نیست، بلکه تاریخ گسست‌ها و جابجایی پارادایم‌هاست (paradigm). چنین دیدگاهی در برابر نگرش تکاملی پوپر قرار می‌گیرد.

منطق اکتشاف علمی، بیانیه پوپر علیه پوزیتیویسم می‌باشد. در واقع پوپر در بخش عمده‌ای از روش‌شناسی خود به مخالفت با پوزیتیویسم پرداخته است. اما هابرماس

رگه‌هایی از پوزیتیویسم را در روش‌شناسی او نشان می‌دهد. پوپر علم را بر سایر اشکال معرفت برتری می‌دهد. از این جهات فایرابند او را متهم به علم‌گرایی (scientism) می‌کند. از نظرگاه فایرابند در جامعه باز، علم اینگونه مرکزیت نمی‌یابد و به ایدئولوژی مبدل نمی‌شود. برخلاف تصور پوپر در یک جامعه باز علم به‌مثابه پدیداری تاریخی در کنار تولیدات فرهنگی انسان قرار دارد. فایرابند همچنین بر این باور است که "علم ذاتاً یک امر آنارشیستی است" و تلاش برای معقول‌تر و دقیق‌تر ساختن علم مانع پیشرفت و بالندگی آن می‌شود. به نظر او خردباوری انتقادی به دنبال چنین معقول‌سازی می‌باشد و از این رو با رشد علم آنگونه که می‌شناسیم سازگار نیست. اصول خردباوری انتقادی ... از گسترش و رشد علم در گذشته شرحی ناقص به دست می‌دهند و مسئول عقب‌ماندگی علم در آینده هستند (فایرابند، ۱۳۷۵، ۲۵۵).

پوپر هرچند بر خلاف پوزیتیویست‌ها، به روش‌مند بودن مقام اکتشاف باور ندارد اما معتقد به روش‌مند بودن مقام داوری است. خردباوری انتقادی او در واقع به معتبر دانستن مصادیق ابطال‌کننده اشاره می‌کند (پوپر، ۱۳۶۳، ۳۲). پوپر به مانند ماکس وبر، و برخلاف هگل، برای تاریخ معنایی عینی قائل نمی‌باشد. همچنین تحت تأثیر کانت نقش پیش‌فهم‌ها و انتظارات را در آنچه که به تجربه ما درمی‌آید می‌پذیرد. در اینجا به نظر می‌رسد رد پای برخی زمینه‌های هرمنوتیکی در تفکر پوپر قابل پی‌گیری است؛ اما برداشت پوپر از هرمنوتیک، ضعیف است. او نهایتاً به امکان داوری میان پیش‌فهم‌ها، انتظارات و چشم‌اندازهای تجربه و فهم حکم می‌دهد. خردباوری انتقادی با روش‌مند دانستن مقام داوری - با توسل به "تقرب تکاملی" و ترجیح نظریه‌های معتبرتر به کمک ملاک ابطال‌پذیری - در نهایت مرکزی برای داوری و معیاری برای حقیقت - هرچند ابطال‌پذیر یا موقتی - قائل می‌شود. از نظر پوپر «ملاک‌هایی هرچند موقتی و غیرقطعی یافتنی است که برتری نظریه‌ای را نسبت به نظریه دیگر ثابت کند» (احمدی، ۱۳۷۷، ۲۸). وی وجود چنین ملاک‌های موقت و در عین حال عینی را با طرح جهان سوم و بحث درباره علم عینی پیش می‌کشد. برای پوپر ملاک‌هایی که برتری نظریه‌ای و تقرب آن را به حقیقت مشخص می‌کنند "عقلانی" و "عینی" هستند. اما در صورتی که ملاک‌های داوری متعارض و متعدد باشند بر چه مبنایی باید به انتخاب میان این ملاک‌ها دست زد؟ به عبارتی آیا ملاکی عینی و عقلانی برای انتخاب میان خود این

ملاک‌ها هم وجود دارد؟ خردباوری انتقادی و ملاک ابطال‌پذیری خود بر مبنای کدام معیار عینی و عقلانی قرار دارد؟ در اینجا احتمالاً پوپر - اگر زنده می‌بود - سراغ اخلاق می‌رفت و می‌گفت مبنای خردباوری انتقادی به مانند دموکراسی و مهندسی اجتماعی تدریجی در آنجا قرار دارد.

این را هم در مورد پوپر می‌توان گفت که او به وجود حقیقتی عمیق در طبیعت و انسان باور دارد. هرچند که این حقیقت همواره از دست معرفت بشری می‌گریزد، اما می‌توان بر مبنای خردباوری انتقادی در مسیر تقرب به آن قرار گرفت. خردباوری انتقادی هرچند امکان رسیدن به معرفت یقینی را منتفی می‌داند اما نهایتاً از میان امکانات متعدد و نامتعیین بشری به یک وجه، مرکزیت می‌دهد. این وجه اگر برای فلسفه سنتی عقل نظری بود برای خردباوری انتقادی، عقل انتقادی و علم تجربی است. خردباوری انتقادی انسان را به موجودی عقلانی - انتقادی تحویل می‌دهد. صور دیگر ظهور انسان در تاریخ نادیده گرفته می‌شود. پوپر با تمام تلاشی که با طرح جهان سوم صورت داده، نتوانسته است خود را از سلطه فلسفه سوژه-محور رها کند (داوری، ۱۳۷۹، ۶۴-۶۳). برای او انسان سوژه‌ای عقلانی - انتقادی است. اما آیا تحویل انسان به سوژه‌ای عقلانی - انتقادی از امکانات او به عنوان انسان نمی‌کاهد؟

تفکر پوپر مبتنی بر نوعی دوگانه‌سازی است. تمایزی میان عقلانی و غیرعقلانی وجود دارد. امر عقلانی، درست هم هست و به دلیل تقربش به حقیقت معیار داوری در خصوص امور غیرعقلانی قرار می‌گیرد. برای پوپر موضع عقلانی بسیار شبیه موضع علمی است. او نهایتاً برای علم - به عنوان گونه‌ای از معرفت - نوعی مشروعیت قائل است و از این جهت گونه‌های دیگر معرفت، در برابر آن، غیرعقلانی، ابتدایی، عقب‌مانده و احتمالاً خرافی به حساب می‌آیند. اینگونه، وی با مرکزیت دادن به موضع علمی، مواضع غیرعلمی و شبه علمی را به حاشیه می‌راند. از چنین دیدگاهی موضع غیرعلمی یا شبه علمی انسان‌های دیگر که در قالب عقل مدرن جا نمی‌گیرد به "غیریت" ی فروکاسته می‌شود - که اگر یکسره جدی گرفته نشود - متضمن حقیقت اندکی می‌باشد.

با توجه به این همه، جامعه باز پوپر، جامعه‌ای است، بیش از حد، به نظم درآمد و دارای همخوانی. همانگونه که برداشت او از تاریخ علم نیز همین گونه است. در جامعه باز پوپر همه چیز بر محور خردباوری انتقادی شکل می‌گیرد و هر آنچه غیرعلمی یا شبه

علمی است نادیده گرفته می‌شود. به نحو اساسی برنامه پژوهشی او در خصوص جامعه باز در برابر پرسش از تکثرگرایی بنیادی که اساس معرفتی جامعه باز است آسیب‌پذیر می‌نماید. پوپر با طرد نظریه‌های باطل شده و نظریه‌های غیرقابل ابطال - هرچند که خود نمی‌پذیرد - در دام علم‌باوری می‌افتد. با مرکزیت دادن به علم گونه‌های دیگر فهم جهان، چون هنر، دین، جادو، اسطوره، راز و رمزگرایی و ...، در پایگاه فروتری جا می‌گیرد و اشکال دیگر فرآورده‌های فرهنگی انسان به حاشیه رانده می‌شود. جامعه باز پوپر، هرگز تصویری از یک جامعه مرکززدایی شده ارائه نمی‌کند. او با مرکزیت بخشیدن به علم، دنیای انسان‌های "دیگر"ی را که در قالب خردباوری انتقادی جا نمی‌گیرند یا به کیش پرستش علم در نیامده‌اند، غیرعقلانی می‌داند.

نهایتاً می‌توان گفت: برنامه پژوهشی پوپر درباره جامعه باز در چارچوب تنگناهای روش‌شناسی او شکل گرفته است. آموزه‌های پوپر، البته به کار دفاع از ایده لیبرال-دموکراسی می‌آید. اما برنامه پژوهشی او در توضیح مبانی جامعه باز، که علاوه بر تکثرگرایی سیاسی، تمرکززدایی و گشایش معرفتی فراگیری را مد نظر قرار دهد، امکانات محدودی دارد.

پوپر برای جامعه باز خود، زبانی شفاف و ساده جستجو می‌کند؛ ابهام و پیچیدگی زبان را مانع نقد و بررسی عقلانی و دشمن جامعه باز می‌داند. اما او این مسأله را نادیده گرفته است که زبان چیزی بیش از ابزار تفکر و ارتباط است. بیش از آنکه زبان وسیله‌ای برای تفکر و ارتباط باشد، تفکر راهی است برای ورود به دنیای زبان. دستیابی به زبانی شفاف و ساده که واقعیت ابژکتیو را بازنمایی کند امکان‌پذیر نیست. معانی همواره از اینکه در قالب زبان ریخته شوند می‌گریزند. از یکسو تفکر ما زبانی است و هر بار که متوجه اندیشه‌ای می‌شویم مانع زبان را پیش روی خود می‌یابیم و از سوی دیگر زبان ذاتاً مقوله پیچیده‌ای است. در مواجهه با زبان نمی‌توان به دنبال شفافیت و روشنی بود. تصور شفافیت زبان، ما را به نادیده گرفتن آن ترغیب می‌کند. برخلاف باور پوپر، در مواجهه با هر تفکری نمی‌توان زبان را نادیده گرفت. ما علاوه بر اینکه با مسأله فهم یک اندیشه روبرو هستیم، زبان را هم به عنوان مانعی در برابر خود می‌یابیم. اگر پوپر به جای سادگی و روشنی زبان، نسبتی را میان افق زبان و اندیشه ما با افق انسان‌های دیگر جستجو می‌کرد، احتمالاً جامعه باز او صورت مناسب‌تری پیدا می‌نمود.

پوپر، در جامعه باز و دشمنان آن، نسبی‌گرایی عقلی و اخلاقی را بزرگترین بیماری فلسفی عصر خویش می‌داند. به نظر او بخشی از مسئولیت پیدایش جوامع بسته و توتالیتر بر عهده کسانی است که مروج نسبی‌گرایی و شکایت هستند. مقصود پوپر از نسبی‌گرایی پذیرش این عقیده است که «... چیزی به نام راستی یا صدق عینی وجود ندارد، یا به فرض که داشته باشد، چیزی به اسم نظریه صادق یا به هر حال نظریه‌ای صادق‌تر از نظریه‌ای دیگر وجود ندارد، یا اگر دو نظریه یا بیشتر داشته باشیم، هیچ راهی یا وسیله‌ای نداریم که بدانیم کدام یک بهتر از دیگری است» (پوپر، ۱۳۶۴، ۱۲۷۳). پوپر چنین موضعی را درست نمی‌داند. به نظر او تنها یکی از دو نظریه‌ای که مخالف هم هستند صحیح است و آن دیگری بر خطاست. این اشتباه بزرگی است که فکر کنیم حق می‌تواند هم به جانب ما باشد و هم به جانب دیگری. هر دو نظر مخالف ممکن است نادرست باشند اما هر دو آنها نمی‌توانند درست باشند. بنابراین به نظر پوپر در جریان هر گفتگویی، بر سر یک موضوع مورد اختلاف، تنها یک طرف محق می‌باشد. اما او هیچ دلیل روشنی ارائه نمی‌کند که «چرا نمی‌شود فرض کرد که من و دیگری در بحث خود هر یک از بخشی از حقیقت دفاع می‌کنیم، و در صورت تداوم بحث می‌تواند این نکته بر ما آشکار شود؟» (احمدی، ۱۳۷۷، ۳۶). علاوه بر این، باید پرسید، آیا قول به اینکه در جریان هر گفتگویی، همواره تنها یک ایده در مسیر حقیقت می‌تواند قرار بگیرد، چیزی جز مرگ تفاهم می‌باشد؟ به نظر می‌رسد پوپر برداشتی سطحی از مفهوم عقلانیت مبتنی بر الگوی علم را به صورت ناروا، به جانب نظریه سیاسی تعمیم می‌دهد. اما چنین مفهومی از عقلانیت، مستقیماً نمی‌تواند بنیادی برای سیاست یا مبنای مناسبی برای نظریه سیاسی و طرح جامعه باز فراهم کند.

پیش‌تر دیدیم که پوپر تاریخ‌گرایی را بزرگترین مانع در برابر اصلاح‌گری دموکراتیک و برخورد عقلانی با مشکلات بازسازی اجتماعی می‌داند. تاریخ‌گرایی از نظر او بزرگترین دشمن جامعه باز است. او همه دشمنان جامعه باز را - از افلاطون تا مارکس - یکجا با چوب تاریخ‌گرایی می‌راند. هر کس که متهم به تاریخ‌گرایی شود، پیشاپیش، دشمن جامعه باز نیز می‌باشد. اما برخلاف تصور پوپر تاریخ‌گرایی - در مفهومی که او از آن داشت، به معنای باور به قانونمندی تاریخ - خود پدیده‌ای مدرن است. اگر بپذیریم که چنین تعبیری از تاریخ‌گرایی پدیده‌ای مربوط به زمان مدرن است، آنگاه (برخلاف تصور

پوپر (افلاطون - که تعلق به چنین زمانی ندارد - و فلسفه هایدگر - که قصد گذشت از تفکر مدرن را دارد - هیچ‌کدام تاریخ‌گرا به حساب نخواهند آمد. اما حتی در مورد مارکس نیز به سهولت نمی‌توان قضاوت کرد. چرا که «مارکس در یک دورهٔ چهل ساله انبوهی نوشته در زمینه‌های گوناگون از خود بجا گذاشته است و در دستنویس‌های پاریس (۱۸۴۴) هیچ‌گونه گرایشی به تاریخ‌گرایی نشان نمی‌دهد» (Katouzian, 1980, 84-90). پوپر در حمله به مارکس تحولات فکری او را نادیده گرفته است و در نقد مارکسیسم به تفاوت‌های فاحش میان جریان‌های مختلف اندیشهٔ مارکسیستی بی‌توجه مانده است. می‌توان گفت اشتباه بزرگ پوپر در حمله به تاریخ‌گرایی، در این است که میان گونه‌های مختلف تاریخ‌گرایی تمایز قائل نشده است. به این ترتیب هراکلیتوس، افلاطون، هگل، کنت، میل، مارکس، توین‌بی و هایدگر همه یکجا برچسب تاریخ‌گرا خورده‌اند. او آنچه را که در مورد تعبیر خاصی از تاریخ‌گرایی می‌تواند صادق باشد، به نحو نادرستی، تعمیم داده است. اساساً اگر تاریخ‌گرایی را به معنی تاریخی دانستن تفکر یا فرایندی شمردن حقیقت (در برابر قول به اصلی ایستا و حقیقت ثابت، یکه و نهایی) تلقی کنیم - برخلاف نظر پوپر - خود زمینهٔ مناسبی برای گشایش معرفتی و جامعهٔ باز می‌باشد. این همه نهایتاً ما را با این پرسش روبرو می‌سازد که آیا پوپر توانسته است دفاع مناسبی از جامعهٔ باز ارائه کند؟ و آیا خردباوری انتقادی مورد نظر او امکانات لازم را برای توضیح مبانی معرفتی جامعهٔ باز در اختیار دارد؟

منابع

الف - منابع فارسی

- احمدی، بابک. (۱۳۷۶)، *خاطرات ظلمت*، تهران، نشر مرکز.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۷)، *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۶)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران، نشر نی.
- پاپکین، ریچارد اچ. (۱۳۷۵)، *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پوپر، کارل ریموند. (۱۳۶۳)، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____ . (۱۳۶۴)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- _____ . (۱۳۶۹)، *جستجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۰)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سید کمال کمالی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۵)، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____ . (۱۳۷۹)، *اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۸)، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۹)، *سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه*، چاپ سیزدهم، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فایرابند، پاول. (۱۳۷۵)، *برضد روش*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، جلد یکم، *یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کورنر، اشتفان. (۱۳۷۴)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

لازی، جان. (۱۳۶۲)، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مگی، بریان. (۱۳۵۹)، *یوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر*، تهران، خوارزمی.
 هولاب، رابرت. (۱۳۷۵)، *یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

هیوز، ه استیوارت. (۱۳۶۹)، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

ب- منابع انگلیسی

Corvi, R. (1997), *An Introduction to Thought of Karl Popper*, (T.R. Patrick Camiller), London: Routledge.

Katouzian, H. (1980), *Idiology and Method in Economics*, London: Macmillan.

O'Hear, A. (1996), *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Cambridge: Cambridge University Press.