

موازن انسان‌گرایانه: گرانیگاه نسبی‌گرایی فایراند

محسن خادمی *

غلامحسین مقدم حیدری **

چکیده

نسبی‌گرایان قائلند که هیچ معیار مطلق عینی جهان‌شمولی وجود ندارد و بنابراین، همه داورها زمینه‌محورند. از این رو، تمام امور - از امور مربوط به زیبایی‌شناسی گرفته تا معارف بشری و حتی اصول اخلاقی - نسبی‌اند؛ یعنی، در نسبت با زمان، مکان و فرهنگی خاص معنا می‌یابند. از این رو، هر فردی / سنتی هر کاری انجام دهد، بنا به بستر فرهنگی - اجتماعی خاصی که در آن قرار دارد، صائب و محقق است. پل فایراند، فیلسوف نسبی‌گرای اتریشی‌آمریکایی، نخست میان دو نوع نسبی‌گرایی تمییز نمی‌نهد: نسبی‌گرایی سیاسی و فلسفی. ما در این مقاله با تمرکز بر نسبی‌گرایی سیاسی فایراند نشان می‌دهیم که نسبی‌گرایی مد نظر او ابداً تساوی‌گرایی نیست، بلکه ملاحظات انسان‌گرایانه مرکز ثقل نسبی‌گرایی او است. در پرتو همین ملاحظات است که او پلورالیسم، دموکراتیسم و آنارشیزم نظری را بر دیگر مکاتب رقیب ترجیح می‌دهد.

واژگان کلیدی: فایراند، نسبی‌گرایی، دموکراتیسم، آنارشیزم و پلورالیسم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه‌ای در باب نسبی‌گرایی فایرابند

نسبی‌گرایان قائلند که هیچ معیار عقلانی غیرتاریخی فراستانی برای احراز برتری یک نظریه بر دیگر نظریه‌ها وجود ندارد، بلکه انتخاب میان نظریه‌ها امری است که نهایتاً به فرد و جامعه مربوطه برمی‌گردد. این معیار عقلانی را حتی در سنت علم، که امروزه به عنوان سنت/پارادایم غالب شناخته می‌شود، نیز نمی‌توان یافت. فایرابند^۱ نیز از مطالعات علم‌شناسی - و البته مردم‌شناسی - خود به این نتیجه می‌رسد که سنت علم هیچ تفوق ذاتی بر دیگر سنت‌ها ندارد؛ زیرا اولاً، واجد هیچ روش واحد جهان‌شمول نیست؛^۲ چرا که علم اساساً امری آناشستی است. ثانیاً، علم واجد نتایج منحصر به فردی هم نیست.^۳ ثالثاً، نتایج علم مستقلاً به دست نیامده، بلکه علم نتایج خود را وامدار بسیاری از سنت‌های غیرعلمی است.^۴ به این دلایل، علم تنها یک سنت در میان سنت‌های بسیار است^۵ و نه لزوماً برتر و بهتر از دیگر سنت‌ها؛ زیرا اساساً «سنت‌ها تنها زمانی که از منظر سایر سنت‌ها نگریده شوند، خوب یا بد (عقلانی/ناعقلانی، محترم/نامحترم، پیشرفته/بدوی، انسان‌دوستانه^۶/شریر و...) می‌شوند (فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۸). حال آنکه، سنت‌ها نه خوبند و نه بد، آنها صرفاً هستند. اگر به نحو آفاقی - یعنی به نحوی فارغ از مشارکت در یک سنت - سخن بگوییم، می‌توان گفت که تفاوت چندانی در انتخاب میان انسان‌دوستی و یهودستیزی وجود ندارد (فایرابند، ۱۹۹۳، ص ۲۲۵). جز اینکه نژادپرستی برای کسی که تمایلات بشردوستانه دارد، شرارت خواهد بود؛ درحالی که انسان‌دوستی برای یک نژادپرست، بی‌روح و بی‌مزه خواهد بود» (فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۹).

1. Feyerabend

۲. «ایده یک روش ثابت و جهان‌شمول و نیز ایده یک عقلانیت ثابت و جهان‌شمول به همان اندازه واهی است که ایده یک ابزار اندازه‌گیری ثابت و جهان‌شمول که قادر به اندازه‌گیری هر مقداری باشد» (فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۹۸).

۳. اسطوره‌ها نیز واجد نتایج مهمی بوده‌اند؛ مانند اختراع آتش، که یکی از مهم‌ترین اختراعات بشری است، پرورش گونه‌های گیاهی متعدد، پایش، رام کردن حیوانات، ابداع هنر و آثار هنری متعدد که می‌تواند با بهترین آثار هنری بشر غربی مقابله کند (ر.ک. فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۱۰۴). از این رو، «اگر بناست علم به خاطر دستاوردهایش ستایش شود، در این صورت اسطوره‌ها را باید صدها بار بیش از علم ستایش کرد؛ زیرا به طور غیرقابل مقایسه‌ای بزرگ‌ترند» (همان).

۴. کپرنیک وامدار مراجع و منابع کهن، مانند آثار فیلولانوس - یک فیثاغوری دیوانه مسلک - بود. مکانیک و فیزیک اپتیک نیز مدیون صنعتگران است. همچنین پزشکی مدرن نیز بهره‌مند از فعالیت قابله‌ها، جادوگران، گیاه‌شناسان و داروفروشان دوره‌گرد است (ر.ک. فایرابند،

۱۹۷۸، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۹۹۹، ص ۱۸۶).

۵. «علم تنها یکی از ابزارهای بسیاری است که بشر برای مواجهه با محیط اطرافش اختراع کرده است» (فایرابند، ۱۹۹۳، ص ۱۶۰).

۶. humanitarian: انسان‌گرایانه یا انسان‌دوستانه

این نتایج^۱ به همراه تز قیاس‌ناپذیری - فایراند را به نوعی نسبی‌گرایی رهنمون می‌کند. اما نه نسبی‌گرایی که به صدق و کذب مربوط می‌شود؛ زیرا به اعتقاد فایراند «نسبی‌گرا سزاوار نام کسی است که از ابرام و اصرار بر ماهیت حقیقت، صدق و معرفت بپرهیزد» (همان، ص ۷۸). فایراند مدعی است: نسبی‌گرایی‌ای که خود بر آن اصرار می‌ورزد، آموزه‌ای راجع به مفاهیم فلسفی نیست، بلکه راجع به مناسبات و روابط انسانی است. به عبارت بهتر، نسبی‌گرایی فایراند روشی است برای برخورد هرچه بهتر افراد یا فرهنگ‌های مختلف با عادات و سلاط متفاوت، روشی است برای «تساهل فکری و سیاسی و تقبیح جزم‌گرایی» (باقرامیان، ۲۰۰۴^۱، ص ۱۴۶).

فایراند، در این راستا، نخست میان دو نوع نسبی‌گرایی تمیز می‌نهد: نسبی‌گرایی سیاسی و نسبی‌گرایی فلسفی (ر.ک: فایراند، ۱۹۷۸، ص ۸۲). نسبی‌گرایی فلسفی به آراء و اندیشه‌ها راجع می‌شود، در حالی که نسبی‌گرایی سیاسی در مورد حقوق سنت‌ها سخن می‌گوید. مطابق نسبی‌گرایی سیاسی فایراند، تمام سنت‌ها واجد حقوق برابرند. اما نسبی‌گرایی فلسفی «این آموزه است که تمام سنت‌ها، نظریه‌ها و آراء به نحو مساوی یا صادق‌اند یا کاذب» (فایراند، ۱۹۷۸، ص ۸۳). نسبی‌گرایی فلسفی فایراند در کتاب علیه روش (۱۹۹۳) و عمدتاً در کتاب وداع با عقل^۲ (۱۹۸۷) و مقاله او با عنوان «عقل‌گرایی، نسبی‌گرایی و روش علمی»^۳ (۱۹۷۷) دنبال می‌شود و نسبی‌گرایی سیاسی او در کتاب علم در جامعه آزاد. به گونه‌ای که فایراند خود اذعان می‌کند که در هیچ جای این کتاب - علم در جامعه آزاد- از نسبی‌گرایی فلسفی دفاع نمی‌کند، بلکه دغدغه اصلی او تساوی حقوق سنت‌هاست.^۴ به عبارت بهتر، فایراند مدعی است، نسبی‌گرایی که خود بر آن اصرار می‌ورزد آموزه‌ای راجع به مفاهیم فلسفی نیست، بلکه راجع به مناسبات و روابط انسانی است. به عبارت بهتر، نسبی‌گرایی فایراند روشی است برای برخورد هرچه بهتر افراد یا فرهنگ‌های مختلف با عادات و سلاط متفاوت؛ روشی است برای «تساهل فکری و سیاسی و تقبیح جزم‌گرایی» (باقرامیان، ۲۰۰۴^۱، ص ۱۴۶).

1 . Baghramian

2. Farewell to reason

3. Rationalism, relativism and scientific method

۴. البته این بدین معنا نیست که فایراند هرگز به نسبی‌گرایی فلسفی نمی‌پردازد؛ درست بالعکس. نسبی‌گرایی سیاسی فایراند ابداً منفک و بیگانه از نسبی‌گرایی فلسفی او نیست، بلکه نسبی‌گرایی سیاسی او از دل نسبی‌گرایی فلسفی‌اش زاده می‌شود، اما چون در این مقاله، گرانیگاه نسبی‌گرایی او را واکاوی می‌کنیم، تمرکز عمده ما بر نسبی‌گرایی سیاسی او خواهد بود.

۲. شَبَحِ نسبِ گرایِ

چرا اغلب نسبِ گرایِ را به عنوان برچسب تلقی می‌کنند؛ برچسبی که می‌توان کسی را با آن متهم دانست و از این راه او را طرد کرد. به راستی چه دلیلی وجود دارد که نسبِ گرایِ منفور و مطرود است و مردم از آن گریزانند؟ آیا نسبِ گرایِ عیب و نقصی ذاتی دارد که این همه به آن حمله می‌شود؟ فایراند در پاسخ به این پرسش‌ها می‌نویسد: «اغلب به نسبِ گرایِ حمله می‌شود؛ نه به خاطر اینکه آدمی عیب و نقصی در آن یافته است، بلکه به دلیل اینکه از آن ترسیده است» (فایراند، ۱۹۷۸، ص ۷۹). ترسی همچون خداترسی که گاه دامن کشیشان و خداپاوران را به هنگام گناه می‌گیرد. به عقیده فایراند تصور عموم از نسبِ گرایِ مساوی است با ورود به قلمروهایی مملو از مسیرهای خائنه و حقه‌آمیز؛ قلمرویی که در آن احساس به جای استدلال می‌نشیند و عقلانیت به مُحاق می‌رود و دیگر هیچ معیارِ آفاقی^۱ فرا-سنتی وجود نخواهد داشت که افراد بدان چنگ زنند و از آن داوری جویند. گویی هر معیاری در نهایت به عواملِ آنفسی^۲ مانند تعلقات ذوقی و زیبایی‌شناختی، منتهی می‌شود. از این بالاتر، انگارنسبِ گرایِ به صدق و کذب، حقوق برابر می-دهد (همچنین به عقل و جنون، فضیلت و شرارت) و با قبول چنین نگرشی تفاوت میان وَهْم و حقیقت، صدق و کذب، جاهل و عالم از میان می‌رود و هرکس می‌تواند خود را مُحقق و دیگری را خاطی قلمداد کند. نتیجه این فرض چیزی جز آنارشیزم^۳ نیست. از این رو، آشوب، بی‌اخلاقی و نهایتاً جنگ در انتظار جامعه نسبِ گرا خواهد بود. آیا فایراند چنین تبعاتی را در نظر دارد؟ و آیا خود او این عواقب را می‌پسندد؟ پاسخ این پرسش‌ها در ادامه مقاله روشن خواهد شد.

به باور بسیاری از افراد، نسبِ گرایِ درها را به سوی آشفتگی و خودسری می‌گشاید. ترس از آشفتگی و اشتیاق برای جهانی که در آن شخص نیاز به تصمیم‌گیری‌های بنیادین ندارد، بلکه همواره می‌تواند به توصیه‌ها اتکا کند، موجب شده است تا عقل‌گرایان همانند کودکان وحشت‌زده رفتار کنند. آنها در مواجهه با مجموعه‌ای از انتخاب‌ها می‌نالند که چه باید بکنند؟ چگونه باید انتخاب کنند؟ (ر.ک: فایراند، ۱۹۹۷، ص ۲۰۸). درست همچون کودکانی که به هنگام انتخاب، ترس وجود آنها را فرا می‌گیرد: ترس از عواقب انتخاب. بنابراین، به بزرگ‌ترها پناه می‌برند تا راهی

1. objective
2. subjective
3. anarchism

برایشان انتخاب کنند. عقل‌گرایان نیز به دلیل اینکه از عواقب انتخاب می‌ترسند، خود را به دامن معیارها و موازن عقلانی می‌اندازند تا بارِ عواقب انتخاب را از دوش خود بردارند و به دوش عوامل عقلانی بیندازند. درست همچون مسیحیان قرون وسطی؛ مسیحیانی که دست به قتل، غارت و تفتیش می‌زدند و بار این فجایع را نه بر دوش خود، که بر دوش خدا و احکام دینی می‌نهادند. آنها می‌گفتند: «کلام خدا نیرومند است و باید از آن اطاعت کرد، اما نه به دلیل سنت بسیار مقتدری که این کلام را به دوش گرفته، بلکه به این دلیل که کلام خدا وراي تمام سنت‌هاست و راه بهبود و اصلاح سنت‌ها را فراهم می‌آورد» (فایرابند، ۱۹۹۳، ص ۲۱۸). آنها با این فرض، برای خود مصونیتی می‌یافتند که دیگر کسی نمی‌توانست، آنها را نه محاکمه، که حتی سرزنش کند. عقل-گرایان هم بر این سیاق می‌روند. آنها بر این باورند که انتخاب با آنها نیست، بلکه با موازینی است و- باید باشد- که اولاً، صریح‌اند و ثانیاً، خود آن موازین در معرض انتخاب نیستند، یعنی موازینی آفاقی، فرا-پارادایم و جهان‌شمول‌اند. کمتر کسی می‌تواند مسیری را تنها به دلیل اینکه آن را دوست دارد، انتخاب کند. ما به هر نحو ممکن به دنبال دلایل عقلانی می‌گردیم تا بتوانیم به آن چنگ زنیم و خود را از عواقب، احیاناً، 'شوم' انتخاب تبرئه کنیم، اما نسبی‌گرایی در انتخاب را به روی هر چیزی و هر معیاری می‌گشاید: از معیارهای 'عقلانی-آفاقی' گرفته تا موازین ذوقی-انفسی. از این-رو، برخی افراد با نفرت و بیزاری از نسبی‌گرایی یاد می‌کنند (ر.ک: فایرابند، ۱۹۷۷، ص ۲۰۸).

بسیاری از نحله‌ها، سنت‌ها و فرهنگ‌ها (از مسیحیت گرفته تا عقل‌گرایی، آزادی‌خواهی و مارکسیسم و...) برای اینکه برتری خود را بر دیگر سنت‌ها نشان دهند، قائل‌اند که اولاً، تنها یک حقیقت وجود دارد، ثانیاً، این حقیقت نزد آنهاست و ثالثاً، باید چنین حقیقتی حاکم شود و افراد بدان گردن نهند. اما نسبی‌گرایی به این سوءاستفاده متساهلانه از واژه 'حقیقت' - جهت اثبات تفوق یک سنت بر دیگر سنت‌ها- پایان می‌دهد (فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۸۰). از این بالاتر، با قبول نسبی‌گرایی ممکن است، مقدس‌ترین دیدگاه شخص، که سال‌ها با او همراه بوده، تنها یکی از شیوه‌های متعدد زندگی‌های منظم از کار درآید و از آن پس، شخص آگاه شود که منزّه‌ترین دیدگاه او تنها در این سنت حائز اهمیت است و شاید برای دیگر سنت‌ها کاملاً غیرجذاب و حتی آزاردهنده باشد. نتیجه چنین نگرشی ناگزیر ترس و تنفر خواهد بود (ر.ک: همان).

پس بنا به تقریر فایرابند، نسبی‌گرایی فلسفی (و به دنبال آن نسبی‌گرایی سیاسی) اولاً، منادی

این دقیقه است که یک حقیقت وجود ندارد.^۱ بنابراین، محترم‌ترین دیدگاه آدمی شاید تنها یکی از شیوه‌های بسیار متنوع زندگی بشری باشد و ثانیاً، نسبی‌گرایی پای انتخاب را به همه چیز می‌کشاند و گزینه‌های متعددی فراروی آدمی می‌نهد. اینجاست که مسئولیت و بارِ عواقب، احیاناً شوم، انتخاب به دوش خود فرد می‌افتد، نه معیار و میزانی ورای سنت‌ها. از این رو، نسبی‌گرایی، برای برخی افراد، ترس و تنفر به همراه می‌آورد.

در اینجا می‌توان از فایریند سؤالی بنیادی پرسید و آن اینکه: بارِ مسئولیت در برابر چه کسی و در برابر چه چیزی؟ پاسخ این پرسش مهم، قلمروی فکری و نگرش فلسفی فایریند را روشن‌تر می‌کند. اما پاسخ این پرسش را نباید در میان آرای فلسفی فایریند جست، بلکه ریشه‌های آن را می‌توان در عمیق‌ترین احساسات و تعلقات او درباره «کشتار و خشونت» یافت. از این رو، در بخش بعد می‌کوشیم تا اندازه‌ای به واکاوی این تعلقات بپردازیم.

۳. مطلق‌گرایی: تجلی‌گاه خشونت و کشتار

نسبی‌گرایی فایریند برای شکستن بتِ مطلق‌گرایی ارائه می‌شود؛ زیرا او معتقد است مطلق‌گرایی به هر شکلی که باشد، سبب جزمیت و در نتیجه خشونت علیه بشریت می‌شود. مطلق‌گرایی اگر با عقل و حتی عشق بیامیزد باز هم به بدترین جزم ممکن بدل خواهد شد. فایریند نمونه‌ای از این موارد تاریخی را بیان می‌کند: «مسیحیت عشق را برای بشریت موعظه کرد، ولی صدها هزار آدم را سوزاند، کشت و مورد ضرب و جرح قرار داد. انقلاب فرانسه منادی عقل و فضیلت بود، ولی سرانجام به اقیانوسی از خون بدل گشت. ایالات متحده آمریکا براساس حق آزادی و پیگیری سعادت همگانی شکل گرفت، اما در آنجا نیز بردگی و توقیف و ارباب بود» (فایریند، ۱۹۷۸، ص ۸۴). فایریند از مسائل اخلاقی، مانند کشتار و خونریزی، که محصول جنگ میان انسان-هاست، سخت هراسان و گریزان است و بر آن بود تا فلسفه خود را به پای ریشه‌کن کردن چنین مصائبی بریزد. البته باید دانست که فایریند تنها از دور نظاره‌گر خشونت‌های بشری در طول تاریخ

۱. البته با این پیش‌فرض که اصلاً بدانیم حقیقت چیست، اما «هیچ کس به راستی نمی‌داند حقیقت چیست.» (فایریند، ۱۹۶۸، ص ۱۳۰) و از قضا چون حقیقت مستور است، هر کسی از ظن خود یار آن می‌شود و صلاهی حق - به - جانبی سر می‌دهد. فایریند در کتاب وقت‌کشی (Killing time) می‌نویسد: «یکی از انگیزه‌های نگارش [کتاب] علیه روش آزادکردن مردم از ظلم مفاهیم گیج‌کننده و انتزاعی فلسفی، نظیر 'حقیقت'، 'واقعیت' یا 'عینیت' بود» (فایریند، ۱۹۹۵، ص ۱۷۹).

نبوده، بلکه خود چنین مصائبی را از نزدیک دیده، لمس کرده و حتی قربانی آن بوده است. هنگامی که فایرابند هیجده‌ساله بود و نزد چند تن از خوانندگان مشهور آموزش می‌دید، به سربازی در ارتش آلمان فراخوانده شد. او برای اینکه از هرگونه گرفتاری و دردسری آزاد باشد، تلاش می‌کند تا عهده‌دار آموزش افسران شود. اگرچه تا حدی در این امر موفق می‌شود، اما نمی‌تواند این سمت را تا پایان جنگ حفظ کند؛^۱ تا اینکه سرانجام وارد میدان جنگ می‌شود. او که به طور اتفاقی فرماندهی گروهانی را به عهده گرفته بود، در زمان عقب‌نشینی ارتش آلمان، خود را یکباره در احاطه غیرنظامیان فراری، واحدهای پیاده‌نظام، تانک‌ها و نیروهای کمکی لهستانی می‌بیند. فایرابند خود در این باره می‌گوید: «هرج و مرج و آشفتگی رنگارنگی که سراسر آنجا را فراگرفته بود، در آن هنگام در نظرم همچون صحنه نمایشی پدیدار شد، [به طوری که] حواسم را پرت کرد. یک گلوله به دست راستم اصابت کرد، گلوله دوم صورتم را خراشید و بالاخره گلوله سوم در ستون فقراتم فرو نشست و من ناتوان از برخاستن، به زمین افتادم» (فایرابند، ۱۹۹۳، ص ۲۵۲؛ نیز ر.ک. همو، ۱۹۹۵، ص ۵۲). این عارضه‌های جسمانی تا پایان عمر با او همراه بودند، به طوری که ریون می‌گوید: فایرابند رنج‌های فراوان برد، اما یکی از دردناک‌ترین آنها در جنگ جهانی دوم بود؛ جنگی که فشار بی‌رحمی‌های آن در اواخر عمر، بر اندام او ریشه وارد کرد. فایرابند بیست و یک ساله بود که گلوله‌های جنگ جهانی دوم، بی‌رحمانه او را زمین‌گیر کرد.^۲ از آن پس، فایرابند اغلب از دردهای خردکننده خود به ستوه می‌آمد، گاهی از شدت درد به خود می‌پیچید (ر.ک: ریون، ۲۰۰، ص ۱۸). فایرابند پس از پایان جنگ تصور می‌کرد که از مسائل مربوط به جنگ دور شده است و بالاخره می‌تواند به عمیق‌ترین علاقه‌هایش در خوانندگی و موسیقی برگردد. اما مسائل اخلاقی‌ای که در زمان جنگ با آن مواجه شده بود، او را رها نمی‌کرد. فایرابند خود در این باره می‌گوید: «بعدها از مسائل اخلاقی آن دوران آگاه شدم^۳ و به نظرم می‌آید که این

۱. فایرابند در این باره توضیح می‌دهد که: مافوق‌ام از من پرسید که می‌خواهی به میدان جنگ در فرانسه بروی یا اینکه مایلی در همین‌جا، در نظافت سربازخانه مشغول شوی؟ و من پاسخ دادم: می‌مانم، چون می‌خواهم بدون دردسر به مطالعه مشغول باشم. اما مافوق‌ام خشم-خشم‌ناکانه مرا به خط مقدم فرستاد. (ر.ک: فایرابند، ۱۹۹۵، ص ۳۹).

۲. فایرابند خود اذعان می‌کند، همان تیری که او از جنگ خلاص کرده، تا پایان عمر نیز ناتوانی جسمی و جنسی - را بر او عارض کرده بود. (ر.ک. فایرابند، ۱۹۹۵، ص ۵۶-۵۷).

۳. فایرابند در کتاب وقت‌کشی توضیح می‌دهد که در جنگ، تصور چندانی از قساوت و شقاوت نداشته است و از قضا به دلیل هیجانی که جنگ برای او داشته و آن را همچون صحنه تئاتر می‌دیده، غالباً سنگر هم نمی‌گرفته است. این‌گونه مسائل اخلاقی بعدها ذهن و اندیشه او را تحریک کرده است (ر.ک: فایرابند، ۱۹۹۵، ص ۳۹-۴۶).

مسائل هنوز با ما هستند و زمانی این‌گونه مسائل به‌وجود می‌آیند که شخصی یا گروهی، مفاهیم شخصی خود از یک زندگی خوب را عینی و واقعی می‌پندارد [یعنی نگرش مطلق‌گرایانه دارد] و سپس مطابق آن عمل می‌کند» (فایراند، ۱۹۹۳).

این مسائل تأثیرات عمیقی بر اندیشه‌های فلسفی او و نحوه ارائه آنها گذاشت و آشکارا بیان می‌کند که خاطرات خشونت‌بار جنگ جهانی دوم می‌تواند «تندی و خشونت گاه و بیگاه مرا در استدلال‌هایم روشن کند» (همان). پس به اعتقاد فایراند این مطلق‌گرایی است که موجب جزمیت و خشونت می‌شود و خشونت در پایان امر به صورت جنگ و کشتار فرد متجلی می‌شود. اما این نکته را باید در نظر داشت که به اعتقاد فایراند امر قبیحی چون کشتن - که محصول و مسبوق مطلق‌اندیشی است - تنها در کشتار فرد خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل کشتار فرهنگ و اذهان بشری نیز می‌شود.

از دیدگاه فایراند امروزه «پیشرفت معرفت در بسیاری جاها، به معنی کشتن اذهان است» (همان، ص ۳)؛ زیرا پیشبرد علم و معرفت عموماً با ایدئولوژی‌های سرکوبگر همراه شده و از این - روست که «من مخالف ایدئولوژی‌هایی هستم که از نام علم برای کشتن فرهنگ استفاده می‌کنند» (همان، ص ۴). فایراند در ابتدای فصل پایانی کتاب علیه روش انگیزه اصلی خود از نوشتن این کتاب را چنین بیان می‌کند: «دیدگاهی که مبنای این کتاب را شکل می‌دهد، نتیجه سلسله افکار تماماً طراحی شده نیست، بلکه نتیجه استدلال‌هایی است که در مواجهه اتفاقی برانگیخته شده‌اند. خشم از تخریب بی‌رویه دستاوردهای فرهنگی که همگی از آنها آموخته‌ایم و خشم از تضمین خودبینانه‌ای که برخی روشنفکران با آن در زندگی مردم مداخله می‌کنند و انزجار از اصطلاحات شیرین و پوشالی آنها در آراستن اعمال ناروایشان، نیروی محرک پشت کتاب من بوده و هست» (همان، ص ۲۵۲).

تجربه کشتار افکار و فرهنگ‌ها - در نتیجه مطلق‌گرایی و خودبرتربینی - را نیز می‌توان در زندگی خود فایراند مشاهده کرد. به عبارت بهتر، این تجربه تلخی بود که فایراند نادانسته به دام آن افتاده و خواهان رهایی از آن بود. فایراند توضیح می‌دهد که از سال ۱۹۵۸ تا ۱۹۹۰ در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی استاد دانشگاه بودم. وظیفه‌ام اجرای سیاست‌های آموزشی ایالت کالیفرنیا بود و این بدان معنی بود که می‌باید آنچه را که گروه اندکی از روشنفکران سفیدپوست معرفت می‌دانند، به مردم تعلیم دهم. در آن سال‌ها درباره این وظیفه خطیر چندان تأمل نکرده بودم تا اینکه در حدود سال ۱۹۶۴، به دنبال سیاست‌های جدید آموزشی ایالت کالیفرنیا، مکزیکی‌ها، سیاه‌پوستان و هندوها به

دانشگاه راه یافتند. در این اوضاع و احوال، دوستان عقلگرا به من می‌گفتند: به‌به! چه فرصتی برای یک پیامبر در جستجوی یک مرید! چه فرصتی برای شرکت در انتشار خرد و اصلاح بشریت! چه فرصت عجیبی برای موج‌جدیدی از روشنفکری! این درحالی بود که خود چنین احساسی نداشتم؛ زیرا برای نخستین بار این اندیشه در من ظاهر شده بود که ممکن است استدلال‌های پیچیده و داستان‌های عجیبی که تاکنون به شنوندگان خود گفته‌ام، تنها رؤیاها و تأملات گروه اندکی باشد که موفق شده‌اند دیگران را با اندیشه‌های خود به بردگی بکشند. با خود گفتم من کیستم که به این افراد بگویم که چگونه و درباره چه چیزی بیندیشند؟ من نه مسائل و مصائب آنها را می‌دانم و نه با عواطف و احساسات آنها مانوسم. در این اوضاع و احوال بود که از خود می‌پرسیدم آیا سفسطه‌های خشک و بی‌روحی که فلاسفه در قرون متمادی به هم بافته‌اند و لیبرال‌ها با اصطلاحات رؤیایی خود آنها را مزین کرده‌اند، چیز درستی است که به خورد این افراد می‌دهیم؟^۱ از آن پس بود که دریافتم این‌گونه کار روشنفکرانه یعنی قتل؛ قتل اذهان و فرهنگ‌ها که همواره در مدارس و دانشگاه‌ها و مأموریت‌های آموزشی خارج از کشور انجام می‌شود (ر.ک: فایر‌بند، ۱۹۹۳، ص ۲۶۳-۲۶۵؛ همو، ۱۹۸۷، ص ۳۱۷-۳۱۸).

همچنین در این میان با خود اندیشیدم که فرهنگ غربی، امروزه دم از آزادی و برابری می‌زند. این در حالی است که هنوز شایستگی‌های فرهنگ‌های بیگانه را بررسی نکرده است، به جای آنها یا مذهب عشق‌برادرانه^۲ و سپس مذهب علم^۳ نشان‌دند و آنها را مورد تمسخر قرار دادند و یا آنها را با تفاسیر متعدد کنار نهادند. آیا این کار برابری است؟ مسلماً خیر. «برابری در اینجا تنها بدین معناست که اعضای نژادها و فرهنگ‌های مختلف اکنون بدین فرصت شگفت‌انگیز دست یافته‌اند تا در دیوانگی‌های انسان سفیدپوست شرکت کنند، مجال یافته‌اند تا در علم، تکنولوژی، پزشکی و سیاست او سهیم شوند» (فایر‌بند، ۱۹۹۳، ص ۲۶۴) و این یعنی نابرابری، یعنی به بردگی کشاندن افراد فرهنگ‌های دیگر. اینها افکاری بود که به هنگام نگرستن به شنوندگان خود در من پدیدار شد

۱. فایر‌بند در کتاب وقت‌کشی می‌نویسد: روزی یک دانشجوی سیاه‌پوست از میز خود بلند شد و گفت: شما سفیدها اصلاً آدم نیستید. فایر‌بند می‌گوید، معلوم بود که این دانشجو از فشار و شرایط سخت زندگی این حرف را می‌زند (ر.ک: فایر‌بند، ۱۹۹۵، ص ۱۲۳). اینها تجربیات تکان‌دهنده‌ای است که فایر‌بند را به اندیشه در این مسائل وا داشته است.

2. the religion of brotherly love

3. the religion of science

و بنابراین، ترس و تنفری شدید از وظیفه خطیر تدریس در من ایجاد کرد و در نتیجه از آن امتناع کردم. «زیرا این وظیفه... کار یک برده‌دار بسیار خیره و درجه‌یک بود و من نمی‌خواستم برده‌دار باشم (همان). [زیرا] بردگی حتی اگر در خدمت خیر مطلق یا خود خدا هم باشد، فرومایه‌ترین وضع ممکن است» (همان، ص ۲۵۳). این کار - یعنی به‌بردگی کشاندن مردم دیگر فرهنگ‌ها - کار روشنفکران است؛ «روشنفکران [ی‌که] از همان آغاز عقل‌گرایی غربی، خود را به‌عنوان 'معلم' و جهان را مدرسه و 'مردم' را شاگردان مطیع [خود] نگریده‌اند» (همان، ص ۲۶۶). این کار اگرچه به باور آنها، مایه پیشرفت معرفت و تمدن می‌شود، اما بواقع به نابودی فرهنگ‌ها و دستاوردهای فرهنگی منجر شده است؛ زیرا اینگونه پیشرفت معرفت و تمدن امروزه به معنی «فرایند تحمیل راه‌ها و ارزش‌های غربی در سراسر کره خاکی است، [و این امر] فرآورده‌های شگفت‌انگیز نبوغ انسانی را نابود کرده است» (همان، ص ۳). از این بالاتر، تزریق این شیوه‌ها و روش‌های تحمیلی به فرهنگ‌ها، آزادی انسان را نیز به مخاطره می‌اندازد.

عبارات پیش‌گفته همگی گویای این است که ملاحظات انسان‌گرایانه‌ای چون مخالفت با جنگ، کشتار، خونریزی، بردگی و مسئله آزادی انسان - که از دیدگاه فایراند همگی به نوعی ناشی از مطلق‌گرایی است - برای فایراند از اهم مسائل انسانی است. اینها شالوده‌ای است که فایراند بر آن ایستاده است و داد سخن می‌دهد. به همین خاطر بود که فایراند در آخرین صفحه کتاب وداع با عقل نوشت: «من... برای تمام کسانی قلم می‌زنم که علیرغم گرسنگی، ظلم و ستم و جنگ‌ها، سعی می‌کنند زنده بمانند و به منزلت و شادکامی اندکی دست یابند» (فایراند، ۱۹۸۷، ص ۳۱۹).

۴. مقومات نسبی‌گرایی سیاسی فایراند

چنانچه از مطالب پیش‌پیدا است، فایراند مسئله‌ای چون آزادی^۱ چه فردی و چه جمعی - را از اهم مسائل می‌داند و بردگی - در مقابل آزادی - را حتی در برابر خدا هم مذموم می‌شمارد.^۱ در پرتو آزادی است که مصائبی، مانند فقر و گرسنگی، و جنگ و خونریزی کاهش می‌یابد. از این رو، فایراند برای تحقق چنین آمالی، اتوپیای خود، یعنی «جامعه آزاد» - که فرزند تز نسبی‌گرایی او

۱. مسئله آزادی آن قدر برای فایراند موضوعیت دارد که حتی به نازیست‌ها و نژادپرست‌هایی که حیات خود را تنها با خونریزی نوع بشر قوام می‌بخشند، هم حق حیات و آزادی قائل است؛ البته تنها در یک زیرجامعه (subociety) مجزا. قوانین این گروه تنها می‌تواند برای کسانی الزام‌آور باشد که در آن زیرجامعه مشارکت دارند، نه برای تمام انسان‌ها (ر.ک: فایراند، ۱۹۷۸، ص ۱۳۲).

می‌باشد- را در ذیل سه ایسم توضیح می‌دهد: آنارشیسیم،^۱ پلورالیسم^۲ و دموکراتیسیم.^۳ در مورد ایسم نخست، یعنی آنارشیسیم، که آزادی فردی^۴ مهم‌ترین مؤلفه آن است،^۵ فایراند به صراحت می‌گوید: «تذمن این است: آنارشیسیم در نیل به پیشرفت، در هر معنایی که از آن افاده شود، کمک می‌کند. حتی علمی قانونمند و منضبط، تنها زمانی به توفیق دست خواهد یافت که اجازه داده شود، گاهی اقدامات آنارشیسیتی در آن اتفاق افتد» (فایراند، ۱۹۹۳، ص ۱۸). البته فایراند آنارشیسیم را بیشتر در حوزه نظر مؤثر می‌داند و قائل است که آنارشیسیم شاید جذاب‌ترین فلسفه سیاسی نباشد، اما بی‌شک آنارشیسیم نظری انسان‌دوستانه‌تر است و چنین رویکردی مطمئناً دارویی عالی برای معرفت‌شناسی و فلسفه علم خواهد بود (ر.ک: همان، ص ۳).

ایسم دیگری که فایراند سخت بدان پایبند بود، پلورالیسم است. در پرتو این نگرش نیز، دلخواه فایراند که همان آزادی- فردی و جمعی- است، محقق می‌شود. او معتقد است که اتفاق آراء شاید موافق مذاق آباء کلیسای متصلب باشد، ولی مسلماً برای 'پیشرفت' و حتی برای پژوهش 'عقلانی' درباره ماهیت اشیاء مناسب نیست و «روشی که مشوق تکثر است و تکثر را در آراء و اشکال زندگی انسانی لازم و ضروری می‌داند، تنها روشی است که با نگرش بشردوستانه^۶ سازگاری و تلائم دارد» (همان، ص ۳۱-۳۲).^۷ به همین دلیل است که فایراند قائل است که نسبی‌گرایی پروتاگوراس هم معقول است هم متمدن. از آن رو معقول است که به پلورالیسم، سنت‌ها و ارزش‌ها^۸ توجه می‌کند و از آن رو متمدن است که جزم‌گرا نیست، یعنی قائل نیست که روستای خود شخص و عادات جاری در آن مرکز عالم است (ر.ک: همان، ص ۲۲۶) و سرانجام ایسم دیگری که فایراند سخت دل‌بسته آن بود دموکراتیسیم است؛ جامعه‌ای که در آن مردم مستقیماً به تصمیم‌های مربوط

1. anarchism

2. pluralism

3. democratism

4. individual freedom

۵. «آنارشیسیت‌های حرفه‌ای با هر نوع محدودیت مخالفت می‌کنند و خواهان آنند که به فرد اجازه داده شود که آزادانه رشد کند و با قوانین، وظایف و تعهدات مقید نگردد» (فایراند، ۱۹۹۳، ص ۱۲). نیز ر.ک:

Peter, Marshall. *Demanding the impossible: A history of anarchism*, 2008, p31.

6. humanitarian

۷. این تأکید را فایراند به دفعات تکرار می‌کند: «پلورالیسم نظریه‌ها و دیدگاه‌های متافیزیکی، نه تنها برای روش‌شناسی مهم است، بلکه همچنین بخش ضروری نگرش انسان‌دوستانه است» (فایراند، ۱۹۹۳، ص ۳۸).

8. pluralism of traditions and values

به جامعه خود رأی می‌دهند؛ حتی تصمیم راجع به کار دانشمندان. فایراند زمانی که جامعه آرمانی خود - یعنی جامعه آزاد - را توصیف می‌کند. صراحتاً به این نکته اشاره می‌کند که در جامعه آزاد، در مورد طرح‌های کلان می‌توان با دانشمندان مشورت کرد، ولی قضاوت نهایی باید به نهادهای مشورتی آزاد و منتخب مردم واگذار شود. بیشتر اعضای این نهادها باید از میان مردم عادی باشند. آیا افراد عامی و امی که در این‌گونه تصمیمات شرکت جسته‌اند، معرفت آن را دارند؟ آیا آنها مرتکب اشتباهات فاحش نمی‌شوند؟ و آیا ضروری نیست که تصمیمات بنیادین را به متخصصان واگذاریم؟ فایراند پاسخ می‌دهد: در یک دموکراسی قطعاً خیر (ر.ک: فایراند، ۱۹۷۸، ص ۸۷)؛ زیرا اولاً، «در توانایی، پیچیدگی و توفیقات علم بسی اغراق شده است... [در حالی که] علم تنها فعالیتی فکری است که هر فرد علاقه‌مندی می‌تواند به نقد و بررسی آن پردازد و اگر دشوار و عمیق به نظر می‌رسد به دلیل تبلیغات منظم و گمراه‌کننده بسیاری از دانشمندان است» (فایراند، ۱۹۹۹، ص ۱۸۷).^۱ ثانیاً، دانشمندان و متخصصان نه تنها معصوم و مصون از خطا نیستند، بلکه رأی آنها اغلب متعصب، غیرمؤتمد و بنابراین، محتاج کنترل بیرونی است.^۲ از این بالاتر، این عموم مردم‌اند که می‌خواهند با قوانین جامعه خود زندگی کنند، دانشمندان و متخصصان تنها بخش کوچکی از جامعه

۱. از دیدگاه فایراند «دانشمندان از هیچ‌کسی کامیاب‌تر نیستند، آنها تنها جزئیات بیشتری می‌دانند» (فایراند، ۱۹۹۳، ص ۲). البته به نظر می‌رسد که این ساده‌انگاری فایراند است که تصور می‌کند عوام می‌توانند، دقت‌نظرها و ظرافت‌های فیزیکی هسته‌ای یا فیزیک کوانتوم یا نکته‌سنجی‌های پیچیده نجومی را با اندکی تلاش دریابند. گرچه شاید بتوانند درباره آثار عملی این قبیل پژوهش‌ها، که زندگی روزمره آنها را مدام تحت تأثیر قرار می‌دهد، تصمیم‌گیری کنند.

۲. ر.ک: فایراند، ۱۹۷۸، ص ۸۸. فایراند برای این ادعا ما را متوجه چند نکته می‌کند: نخست اینکه، دانشمندان و متخصصان اغلب به نتایج متفاوتی نائل می‌شوند؛ هم در موضوعات بنیادین و هم در عمل. هر کس می‌تواند با کم‌ترین تأمل چند مورد از این موارد را در ذهن خود تداعی کند: برای نمونه، آنجا که یک پزشک، عمل خاصی را توصیه می‌کند و پزشکی دیگر تجویزی علیه آن می‌نویسد و پزشک سوم رویه کاملاً متفاوتی پیشنهاد می‌کند. کیست که تاکنون مباحثی راجع به بیماری‌ها، ایمنی هسته‌ای، دولت اقتصادی، تأثیر آفت‌کش‌ها و اسپری‌ها، بازده روش‌های آموزش، تأثیر نژاد در هوش و... نخوانده باشد؟ دو، سه یا پنج دیدگاه متفاوت و یا حتی دیدگاه‌های بیشتری راجع به این معضلات وجود دارد. از این مهم‌تر، نکات آنها با براهین علمی خاص خود حمایت می‌شوند. اما در عمل کدام یک از دیدگاه‌ها اجرا می‌شود؟ براهین کدام دیدگاه از دیگران قوی‌تر است؟ آیا اصلاً در این مواقع براهین علمی مطرح است؟ پاسخ فایراند به این‌گونه پرسش‌ها این است که در اینجا مناطقی است که دانشمندان در آن به توافق می‌رسند؛ توافقی که رأی مردم در آن کوچک‌ترین نقشی ندارد. اجماع آنها اغلب یا نتیجه یک تصمیم سیاسی است که در این حالت مخالفان یا سرکوب می‌شوند و یا خاموش باقی می‌مانند تا اعتبار و آبروی علم به عنوان منبعی قابل اعتماد و معرفتی تقریباً مصون از خطا حفظ شود یا اینکه این اجماع معلول منافع و غرض‌ورزی‌های مشترک است: که در این حالت، آراء و عقاید بدون کوچک‌ترین آزمایش پذیرفته و یا رد می‌شوند. شاهدهی بر این ادعا، طرد تنجیم در سال ۱۹۷۵ است (فایراند، ۱۹۷۸، ص ۸۷).

را به خود اختصاص می‌دهند. به همین دلیل در تصویب و اجرای قوانین باید با عموم مردم مشورت کرد، نه با مدل‌های انتزاعی‌مشتی متخصص بی‌درد (ر.ک: فایرابند، ۱۹۹۳، ص ۲۶۳)،^۱ «حتی اگر این امر، درصد توفیق تصمیم‌ها را کاهش دهد» (فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۸۷). فایرابند، در پایان، موضع دموکراتیک خود را به مواردی چون جنگ تسری می‌دهد و می‌گوید: یک دولت توتالیتار در جنگ کاملاً آزاد است و هیچ مانع و رادعی فراروی او وجود ندارد. حتی «ملاحظات انسان‌دوستانه» تدابیر جنگی او را محدود نمی‌کند. در حالی که یک دولت مبتنی بر «دموکراسی مفروض می‌گیرد که به شیوه انسانی با دشمن رفتار کنیم، حتی اگر این امر شانس پیروزی را کاهش دهد... ما باید بدانیم که چیزهای مهم‌تری از پیروزی در جنگ، پیشبرد علم و کشف حقیقت در این جهان وجود دارد»^۲ (همان). ملاحظه می‌کنید که مقومات نسبی‌گرایی سیاسی فایرابند، یعنی آنارشیسم، پلورالیسم و دموکراتیسم، همگی مبتنی و متکی بر یک اصل است: ملاحظات انسان‌دوستانه.

خلاصه مطالب بیان شده این است که از دیدگاه فایرابند: ۱. آنارشیسم نظری انسان‌دوستانه است؛ ۲. پلورالیسم تنها روشی است که با نگرش انسان‌دوستانه تلائم و سازگاری دارد؛ ۳. ملاحظات انسان‌دوستانه یکی از مفروضات حکومت‌های دموکراتیک است؛ حتی در جنگ و حتی به قیمت کاهش شانس پیروزی. چنانچه ملاحظه می‌شود گرایش‌های انسان‌دوستانه به شدت در فلسفه فایرابند پُررنگ است، به طوری که آن راحتی از کشف حقیقت و پیشبرد علم نیز مهم‌تر می‌داند. به دلیل همین ملاحظات انسان‌دوستانه بود که فایرابند در کتاب علم در جامعه آزاد پس از تخطئه علم و عقل‌گرایی می‌گوید: «من نمی‌دانم چرا با ظالمانی که انسان‌گرایی را لگه‌دار می‌کنند و تنها به فکر خرده‌منافع خود هستند، باید مؤدب باشم» (همان، ص ۱۳۶).

مطالب پیش‌گفته همگی گویای این نکته است که فایرابند فیلسوفی است که انسان و مسائل مربوط به زندگی او در فلسفه‌اش در صدر امور می‌نشیند. او از درد و رنج، جنگ و کشتار، فقر و

۱. همچنین فایرابند در کتاب وداع با عقل می‌نویسد: «موضوعات مهم باید به مردمی راجع شود که به آنها مربوط است، نه به عوامل انتزاعی و نه به متخصصان پُرت» (ر.ک. فایرابند، ۱۹۸۷، ص ۴۸).

۲. شاید یکی از این موارد عشق باشد. فایرابند در کتاب وقت‌کشی می‌نویسد: «نگرانی من این است که بعد از مرگم چیزی از من بجا ماند؛ [اما] نه مقالات و نه واپسین اظهارات فلسفی، بلکه عشق از من بجا ماند... [بواقع] آنچه مایلم اتفاق بیفتد، بقای عشق است نه بقای [مطالب] روشنفکرانه» (فایرابند، ۱۹۹۵، ص ۱۸۱).

گرسنگی^۱ و نهایتاً از بردگی و معضل عدم آزادی انسان رنج می‌برد و شدیداً خواهان رهایی بشر از این‌گونه رفتاری‌ها است و بنابراین، به دنبال راه‌حلی می‌گردد که بتواند به خواسته عمیق خویش جامعه عمل ببوشاند. از این‌رو، به نسبی‌گرایی سیاسی روی می‌آورد و اتویبای خود را در پرتو سه ایسم توضیح می‌هد و از آنها - به دلیل ملاحظات انسان‌گرایانه - دفاع می‌کند.

نکته و نتیجه

پیش از نتیجه‌گیری لازم است موضوعی را در اینجا مطرح کنم و آن این است: چنانچه بتوان رأی نسبی‌گرایان را بدین روش تعریف کرد که: اولاً و بالذات هیچ معیار جامع فراسنت غیرتاریخی وجود ندارد و ثانیاً و بالتبع هیچ نظریه‌ای، ایده‌ای، پارادایمی و یا سنتی برتر از هم‌نوع دیگر خود نیست (ر.ک: چالمرز،^۲ ۱۳۸۹، ص ۱۲۲-۱۲۳) و به تعبیر رابرت نوزیک^۳ «نسبی‌گرایی، تساوی‌گرایی است» (باقرامیان، ۲۰۰۴، ص ۴) می‌توان دو معیار ترجیح را از هم تمییز داد: معیار ترجیح جهان‌شمول^۴ و معیار ترجیح محلی.^۵ معیار ترجیح جهان‌شمول معیاری است منزه از زمان، مکان و سنتی خاص، و در یک کلام معیاری است آفاقی و فراتاریخی - جغرافیایی که همه جوامع بشری بدان قائل و ملتزم‌اند. در حالی که معیار ترجیح محلی، معیاری است صرفاً برای ترجیح، بدون اذعان به فراتاریخی - جغرافیایی بودن آن. معیار نخست مخصوص مشاهده‌کننده‌ای است فراسنت و معیار دوم مختص مشارکت‌کننده‌ای است درون سنت.^۶ با این توضیحات می‌توان چنین نتیجه گرفت: کسی که به هیچ یک از این دو معیار قائل نیست، یعنی قائل است که نه معیار ترجیح محلی‌ای وجود دارد و نه معیار ترجیح جهان‌شمولی، او یکنسبی‌گرای تمام‌عیار سرسخت

۱. ملاحظه کنید که فقر و گرسنگی نیز تجربه تلخی بود که فایراند در زندگی خود از سر گذرانده بود. فایراند در زندگی نامه خود، یعنی در کتاب وقت‌کشی، می‌گوید: پس از جنگ جهانی دوم زندگی بسیار سختی داشته است. در حالی که مادرش خودکشی کرده بود، تنها با پدرش زندگی می‌کرد. وضعیت زندگی آنها طوری بود که غذا و حتی زغال، برای گرم نگه داشتن خود، نداشتند (ر.ک: فایراند، ۱۹۹۵، ص ۶۲). او زمانی که در لندن نزد پوپر می‌رود، حتی یک سنت پول هم نداشت (همان، ص ۸۷).

2. Alan Chalmers

3. Robert Nozick

4. Universal

5. Local

۶. بر سر معیار ترجیح محلی می‌شود به اجماع و توافق رسید، اما اجماع بر سر معیار ترجیح جهان‌شمول امری است به‌غایت دشوار.

است. اما کسی که به هر دو معیار قائل است، یعنی معتقد است که معیار ترجیحی وجود دارد که هم محلی است و هم جهان‌شمول، او یک مطلق‌گرا است. اما چنانچه کسی قائل به معیار ترجیح محلی باشد، ولی در عین حال آن را معیار جهان‌شمول نداند، به عبارت بهتر، چنانچه فردی بدون قائل شدن به معیار ترجیح جهان‌شمول به معیار ترجیح محلی قائل باشد، آن فرد نسبی‌گرای میانه‌رو است. اینک این پرسش مطرح می‌شود که: با این توضیحات نسبی‌گرایی سیاسی فایراند را می‌توان ذیل کدام‌یک از موارد فوق قرار داد؟ پاسخ آنکه: فایراند می‌پذیرد که ارزش‌ها مستقل از چهارچوب‌های اجتماعی خاص خود نیستند. وجود سیستم‌های اخلاقی متنوع، خود مبین این است که ارزش‌ها بر آیین‌ها، شرایط تاریخی، باورهای متافیزیکی و... مبتنی است و از جامعه/گروهی به جامعه/گروهی دیگر تغییر می‌کنند. فایراند معتقد است که حتی نمی‌توان گفت که تقدس بقا و حیات انسان، اصلی است که باید برای همگان الزام‌آور باشد؛ زیرا در میان ما کسانی هستند که تنها با کشتن هموعانشان وجود خود را تحقق می‌بخشند و تنها زمانی که در خطر مرگبار قرار گیرند، کاملاً سرزنده و شادند (فایراند، ۱۹۷۸، ص ۱۳۲). به اعتقاد فایراند این افراد محکوم به مرگ نیستند. آنها اجازه دارند که یک زیرجامعه برای خود تشکیل دهند. یعنی «کسانی که می‌خواهند یک زندگی پر مخاطره را رهبری کنند و کسانی که می‌خواهند خون انسان را بچسبند، مجازند که چنین کاری را درون قلمرو زیرجامعه خویش انجام دهند، اما مجاز نیستند، کسانی که تمایلی به چنین کاری ندارند، وادارند که به راه آنها بروند»^۱ (همان). فایراند نه علم، نه عقلانیت و نه حتی آزادی را معیار ترجیح جهان‌شمول نمی‌داند. برای نمونه، فایراند در مورد مسئله آزادی - که آن را معضل تمام سنت‌ها نمی‌داند و تنها دغدغه جوامع خاصی، از جمله جوامع غربی که خود عضوی از آن است، می‌داند - به صراحت بیان می‌کند که «من طرفدار صدور آزادی به مناطقی که بدون آزادی دارند خوب کار می‌کنند و نیز مناطقی که اهالی اش هیچ میلی به تغییر مسیرشان نشان نمی‌دهند نیستم» (همان، ص ۳۹).

بنابر این توضیحات می‌توان گفت، اگرچه فایراند قائل است که هیچ معیار ترجیح جهان‌شمولی وجود ندارد، اما نمی‌پذیرد که تمام ارزش‌ها بلا‌ترجیح و هم‌عرض اند. از این رو، به گزاره «نسبی‌گرایی تساوی‌گرایی است» هرگز تن نمی‌دهد. به بیانی بهتر، فایراند در عین

۱. فایراند این مطلب را به نقل از جان استوارت میل بیان می‌کند.

اینکه هیچ معیارِ ترجیح جهان‌شمولی را نمی‌پذیرد، اما معیارِ ترجیح محلی را می‌پذیرد و آن را معیار انسان‌دوستانه قرار می‌دهد و سخت از آن دفاع می‌کند. فایراند که خود را جزئی از قبیلهٔ روشنفکران غربی می‌داند و نکته‌سنجی‌هایش را متوجه این قبیله - و نه تمام قبایل/جوامع بشری - می‌داند (ر.ک: همان، ص ۷۳)، ملاحظات انسان‌دوستانه‌ها در قلّهٔ ارزش‌های سنتِ خود می‌نشانند؛ ملاحظاتی که از نظر او، حتی از کشف حقیقت و پیشبرد علم نیز برتر است. همین ملاحظات انسان‌دوستانه است که فایراند به اعتبار آنها پلورالیسم را بر مونیسیم،^۱ دموکراتیسم را بر توتالیتاریانیسم،^۲ و آنارشیسم نظری را بر بدیل‌های ضابطه‌مند^۳ آن ترجیح می‌دهد. تقبیح جزمیت‌گرایی، تشنیع کشتارِ فرد و فرهنگ، تمجید تسامح و تساهل که فایراند از آنها سخن می‌گوید، نیز در پرتو همین موازین انسان‌دوستانه بیان می‌شوند. پس ملاحظات انسان‌دوستانه مرکز ثقلِ نسبی‌گرایی سیاسی فایراند و معیارِ ترجیح محلی اوست؛ معیاری که با آن دست به قضاوت می‌زند و ایده، مکتب یا نحله‌ای را بر رقیبِ آن ترجیح می‌دهد. بنابراین، باید گفت که او یک نسبی‌گرایِ میانه‌رو است.

نکتهٔ مهم آنکه، از آنجا که فایراند پس از مدت‌ها دفاع از ایدهٔ قیاس‌ناپذیری خود، در سال‌های پایانی حیات‌اش از این ایده رویگردان می‌شود، دیگر نمی‌توان - به دلیل قائل‌بودن به قیاس‌ناپذیری - جامعهٔ نسبی‌گرایِ تمام‌عیار بر قامت او دوخت. با فرو نهادن این تر فایراند می‌باید معیاری برای مقایسهٔ سنت‌ها برگزیند. آن معیار از نظر او ناگزیر ملاحظات انسان‌دوستانه است، یعنی اگر بنا باشد که سنت‌ها با یکدیگر مقایسه شوند، «دیگر نمی‌توان سنت‌ها را از دریچهٔ هنجارهای جاافتادهٔ خود آن سنت‌ها مورد قضاوت قرار داد. بلکه شیوه‌ها و رویه‌های آنها می‌تواند به نحو قانونمندی، از بیرون و از منظر انسان‌دوستانه مورد ارزیابی قرار گیرد» (هوینینگ‌هون، ص ۱۴). فایراند حتی از مقایسهٔ توفیق فعالیت‌ها و فرهنگ‌های غیرعلمی [با فعالیت‌ها و فرهنگ‌های علمی] بر حسب مزایای آنها سرباز می‌زند و پیشنهاد می‌کند که بیاییم توفیق فرهنگ‌ها را بر حسب موازین بشر‌دوستانه -

1 . monism

2 . totalitarianism

3 . law-and-order alternatives

4 . Paul hoyningen-huene

مانند اینکه آیا این توفیقات برای مردمی که به آنها مربوط می‌شود، خوشایند و معنادار است - اندازه بگیریم (ر.ک: پرستون، ۲۰۰۰^۱، ص ۹۰).



منابع

- چالمرز، آلن.ف (۱۳۸۹)، چيستی علم، ترجمه دکتر سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- Baghramian, Maria (2004), *Relativism*, Routledge.
- Feyerabend, Paul (1977), *Rationalism, Relativism and Scientific Method*, Philosophy in Context, suppl. (6)1.
- Feyerabend, Paul (1968), *Science, Freedom and the Good Life*, Philosophical Forum, Vol. 1(2).
- Feyerabend, Paul (1993), *Against Method(AM)*. 3rd ed, London: Verso.
- Feyerabend, Paul (1987), *Farewell to Reason (FR)*, London: Verso.
- Feyerabend, Paul (1995), *Killing Time (KT)*: The autobiography of Paul Feyerabend, Chicago: University of Chicago Press.
- Feyerabend, Paul (1999), *Knowledge, Science and Relativism* (philosophical papers vol 3), 1st edn, ed. John Preston, New York :Cambridge University Press.
- Feyerabend, Paul (1978), *Science in a Free Society (SFS)*, London: NLB.
- Preston, John, (2000), *Science as Supermarket: 'Postmodern' Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science* , in *The Worst Enemy of Science? :Essays in Memory of Paul Feyerabend*, 1st ed, ed. John Preston and G. Munévar and D. Lamb, New York: Oxford University Press, pp80-101.
- Reaven, Sheldon (2000), *Time Well Spend: On Paul Feyerabend's Autobiography*, in *The Worst Enemy of Science? :Essays in Memory of Paul Feyerabend*, 1st ed, ed. John Preston and G. Munévar and D. Lamb, New York: Oxford University Press, pp16-27.
- Hoyningen-huene, Paul, (2000) *Paul. K Feyerabend: An Obituary*, in *The Worst Enemy of Science? :Essays in Memory of Paul Feyerabend*, 1st ed, ed. John Preston and G. Munévar and D. Lamb, New York: Oxford University Press, pp3-15