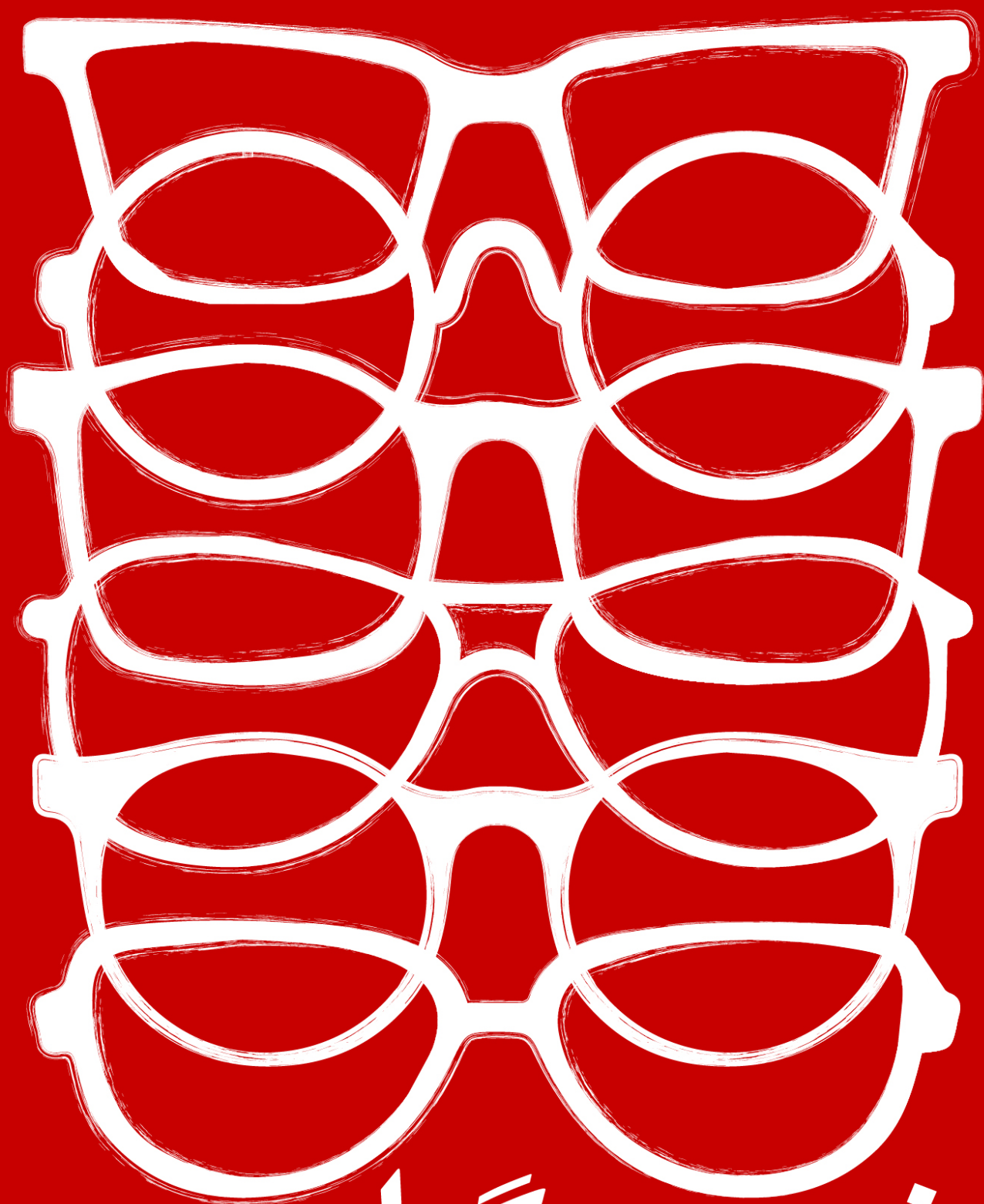




(جلد دوم)

نفسی گرایسی

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

مجموعه مقالات ترجمه شده

(جلد دوم)

نسبی گرای

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

نسبی گرای (جلد دوم)

مجموعه مقالات ترجمه شده

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

ویراستار: ناهید خاصی

طراحی جلد و صفحه آرایی: صفا قاسمی

پاییز ۱۳۹۶

m.z.bagheri.noaparast@gmail.com

۵	نسبی‌گرایی در مورد علم
۲۴	واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی
۳۴	وحدتِ واقعیت: چرا نهایتاً در یک واقعیت زندگی می‌کنیم؟
۴۸	چرا باید باورش کنی؟
۶۴	چه بر سر عقل آمده است؟
۷۹	نقد بنیان‌های نسبی‌گرایانه‌ی مکتب ادینبرا
۹۱	روشنگری چه مشکلی دارد؟
۱۰۲	واقع‌گرایی اخلاقی و زیبایی‌شناختی / شباهت‌ها و تفاوت‌ها
۱۱۶	بررسی کتاب «نسبی‌گرایی اخلاقی» نوشته استیون لوکس

نسبی گرایی در مورد علم

ماریا باقرامیان

نسبی‌گرایی معرفتی دیدگاهی است که عنوان می‌کند مدعاهای مربوط به دانش همواره توسط چهارچوب‌های مفهومی، فرهنگی و تاریخی به‌خصوصی محدود می‌شوند و تنها در نسبت با شرایط تولید آن صحیح یا مشروع هستند. نسبی‌گرایی در مورد علم، گونه‌ای از نسبی‌گرایی معرفتی، مدعی است که دانش علمی محصول شرایط اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی به‌خصوصی است و برخلاف بلندپروازی‌هایی که دارد نمی‌تواند عینیت یا جهانی‌بودنی را که مدعی آن است به دست بیاورد. ادعای نسبی‌گرایی این است که نظریه‌های علمی تنها در نسبت با پشتوانه‌ی مفهومی و فرهنگی خودشان صحیح یا موجه هستند.

نگرش‌های نسبی‌گرایانه در مورد علم اغلب به شکل سلبی، از طریق نپذیرفتن آنچه که می‌توان «تصور عینی‌گرایانه از علم» (OC) نامید، عنوان می‌شوند، به طور خاص نسبی‌گراها ادعاهای زیر را نمی‌پذیرند:

(OC1) واقع‌گرایی علمی: دیدگاهی که بر مبنای آن نظریه‌های علمی تلاش‌هایی برای توصیف جهان واحد واقعی هستند - جهانی که مستقل از اندیشه‌ی انسان وجود دارد - و همچنین در این دیدگاه یک توصیف صحیح از جهان وجود دارد.

(OC2) جهانی بودن علم: قوانین اصیل علمی در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها برقرار، تغییرناپذیر و به لحاظ ارزشی خنثی هستند.

(OC3) روش علمی واحد: چیزی به اسم روش علمی صحیح وجود دارد.

(OC4) استقلال نسبت به زمینه: تمایز سفت و سختی بین زمینه‌ی توجیه یک نظریه‌ی علمی و زمینه‌ی کشف آن وجود دارد. شرایط اجتماعی، اقتصادی، و روانشناختی را که منجر به بروز نظریه‌ی علمی می‌شوند، نباید با فرآیندهای روش‌شناختی که برای توجیه آن نظریه‌ها به کار می‌روند، اشتباه گرفت.

(OC5) ثابت ماندن معنا: مفاهیم علمی و عبارات نظریه‌ای معنای ثابت و بدون تغییری دارند. معنای خود را با تغییر نظریه‌ها حفظ می‌کنند.

(OC6) همگرایی: دیدگاه‌های علمی متنوع و به ظاهر غیرقابل جمع در نهایت در یک نظریه‌ی منسجم قابل جمع هستند.

(OC7) دانش علمی روز به روز رشد می‌کند: رشدی ثابت در عمق و گستره‌ی دانش ما در هر زمینه‌ای از علم و پیشرفت در علم وجود دارد که به خاطر چنین رشد روزافزونی ممکن شده است. (باقرامیان، ۲۰۰۴، صص ۱۸۲-۳).

گستره‌ای از نگرانی‌ها و تکانش‌های فلسفی موجب پذیرفتن این هفت تز می‌شوند. مهم‌تر این که، نسبی‌گرایان در مورد علم استدلال می‌کنند که دانش علمی، همانند همه‌ی انواع دانش، به شکل گریزناپذیری تحت تاثیر پرسپکتیو انسانی محلی است و از آنجایی که نمی‌توانیم از چهارچوب‌های مفهومی و فرهنگی خود خارج بشویم و جهان را آن‌چنان که هست مطالعه کنیم، مدعاهای مرتبط به جهانی بودن یا عینیت علم را نمی‌توان توجیه کرد. علاوه بر این، آن‌ها اشاره می‌کنند که دوره‌های تاریخی و فرهنگ‌های متفاوت، استانداردها و پارادایم‌های گوناگونی برای عقلانیت و تعقل صحیح تولید می‌کنند، بنابراین، معیاری ناتاریخی برای داوری بین این پرسپکتیوهای متفاوت موجود نیست. هم‌چنین یکی از انگیزه‌های نسبی‌گرایی در مورد علم، اغلب با بی‌اعتمادی به تاثیرهای سیاسی و اقتصادی علم تشویق می‌شود. به علم به عنوان نهادی سرکوبگر نگریسته می‌شود که منافع گروه‌های مسلط اقتصادی و فرهنگی را تامین می‌کند و نظرات مخالف، به‌خصوص نظرات زنان و افراد غیرغربی را به حاشیه می‌راند. در دهه‌های اخیر نگرش‌های نسبی‌گرایانه توسط جامعه‌شناسان علم، برخی معرفت‌شناسان فمینیستی و پست‌مدرنیست‌ها مطرح شده و مورد دفاع قرار گرفته‌اند.

جامعه‌شناسی علم

برنامه‌ی سخت (The Strong Programme)، که به برخی از جامعه‌شناسان علم - به طور خاص بری بارنز و دیوید بلور - در ادینبورگ نسبت داده می‌شود، و به اصطلاح «مطالعات علم» که تحت تاثیر برونو لاتور و دیگر سازه‌گرایان است از رویکردهای نسبی‌گرایانه‌ی جلودار در مورد علم هستند. از نظر سازه‌گرایی اجتماعی جامعه‌شناسان علم، فکت‌های علمی، و حتی واقعیت - یا آنچه ما «جهان» می‌نامیم با ابژه‌هایش، مقوله‌هایش، ویژگی‌هایش و مقولاتش - جایی آن

بیرون، در انتظار کشف شدن توسط دانشمندان نیستند، بلکه از طریق فرآیندهای هنجارمحور تعاملی و فعالیت‌هایی مانند مذاکره، تفسیر و دست‌کاری اطلاعات (علاوه بر پیشرفت‌های فرصت‌طلبانه و تصادفی) ساخته می‌شوند. کشفیات علمی و دانش نظری محصول هنجارها و اعمال اجتماعی هستند و توسط پروژه‌هایی که اهمیت سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی دارند هدایت می‌شوند. همان‌طور که لاتور و وولگار در کتاب تاثیرگذار خود «زندگی آزمایشگاه: ساخت فکت‌های علمی» عنوان می‌کنند «نکته‌ای که می‌خواهیم بر آن تاکید کنیم این است که «آن بیرون بودن» نتیجه‌ی فعالیت علمی است و نه علت آن» (۱۹۷۹:۱۸۰). هرچند وجود جهان یا واقعیتی مستقل از ما محل بحث نیست، آن‌ها تاکید دارند که به اصطلاح «فکت‌های علمی» یا ابژه‌هایی که دانشمندان مطالعه می‌کنند، به عنوان مثال ذرات ریزاتمی، از فعالیت‌های اجتماعی و مفهومی بروز پیدا می‌کنند؛ در زمینه‌ی فعالیت آزمایشگاهی، و توسط این فعالیت‌ها تعین پیدا می‌کنند (عنوان فرعی کتاب هم به همین خاطر است).

رویکرد سازه‌گرایانه شبیه نظرات نلسون گودمن است، او بر این باور بود که در علم، همانند هنر، درگیر عمل «جهان‌سازی» هستیم. ما با انتخاب و کنار هم قرار دادن ستاره‌های به‌خصوصی به جای دیگر ستارگان، صور فلکی را، و ستاره‌ها و سیاره‌ها را با کشیدن مرزهای به‌خصوصی به جای دیگر مرزها می‌سازیم. گودمن مدعی است هیچ چیزی در طبیعت وجود ندارد که تحکم کند آسمان را باید با صورفلکی یا دیگر ابژه‌ها شکل بدهیم. لاتور به روشی مشابه استدلال می‌کند که باکتری‌ها از طریق فعالیت‌های دانشمندان سده‌ی نوزدهمی «ابداع» شدند، و آن‌طور که به شکل متداول تصور می‌شود کشف نشده بودند. رویکرد سازه‌گرایانه دانش علمی را تا بدان جایی نسبی می‌کند که دلالت آن این می‌شود که شرایط مفهومی و اجتماعی متفاوت می‌توانند به ساختن سیستم‌های دانش متفاوت بینجامند؛ چرا که محصولات علم «ساخته‌های مختص به یک زمینه هستند و نشان احتمالات آن زمینه و ساختار علایق [موجود در] فرآیندی را که از طریق آن ساخته می‌شوند، حمل می‌کنند» (کنور ستینا ۱۹۸۱: ۲۲۶).

پرسپکتیو جامعه‌شناختی در مورد علم، معیار تصحیحی مفیدی است درباره‌ی فهم زمینه‌زدایی شده از علم که در ابتدای سده‌ی بیستم توسط پوزیتیویست‌های منطقی و دیگر فیلسوفان تحلیلی

ترویج می‌شد. بدون شک صحیح است که علم یک فعالیت اجتماعی است و دانشمندان از هنجارها و فرآیندهایی که توسط و از طریق فعالیت‌هایشان مشخص می‌شوند پیروی می‌کنند؛ از این نظر، فعالیت‌های اجتماع دانشمندان نشانه‌ی تفکر گروهی آن‌ها را دارد. هم‌چنین آگاه بودن از ماهیت توافقی فعالیت علمی و توجه داشتن به ارتباط بین علم و دیگر ابعاد زندگی ما - سیاست و اقتصاد به طور خاص - مفید است. ولی هیچ یک از این اعطای امتیازها به جامعه‌شناسان علم نباید ما را مجبور کند که از این مشاهدات غیرمناقشه‌برانگیز درباره‌ی فرآیندهایی که در کاوش علمی وجود دارند، به این نتیجه‌ی شگفت‌انگیز برسیم که آنچه که دانشمندان کشف می‌کنند یا مورد بررسی قرار می‌دهند صرفاً سازه‌های اجتماعی هستند.

معرفت‌شناسی فمینیستی و تفسیرهای نسبی‌گرایانه از علم

معرفت‌شناسان فمینیست هم نسبت به ارزش هر رویکردی به دانش که شرایط اجتماعی و فردی تولید را نادیده بگیرد بدبین هستند. از نظر معرفت‌شناسان فمینیست، تاریخ فلسفه و علم نشان می‌دهد که سوژه‌ی معرفتی که فرض بر این است که جهانی و عام است در واقع مرد سفیدپوست ثروتمند بوده و آنچه تحت عنوان دانش علمی شناخته می‌شود ماهیتاً مردانه و مردمحور است. شاخه‌ی رادیکال‌تر معرفت‌شناسی فمینیستی ایده‌آل عینیت در علم را به طور کلی رد می‌کند، و این ایده را به عنوان ایده‌ای که نامنسجم، غیرقابل دسترس، و نامطلوب است، معرفی می‌کند. این شاخه استدلال می‌کند که جانبداری مردانه صرفاً مسأله‌ی اشتباه فکری یا ایمان بد نیست؛ بلکه خود ایده‌ی عینیت ابداع فیلسوفان و دانشمندان مذکر است و از این رو نشانی سازندگان خود را با خود دارد؛ طی آنچه «روش علمی» نامیده می‌شود و در به کارگیری آن، دیدگاه‌ها و تجربیات زنان جدی گرفته نشده و اغلب نظرات آن‌ها، تحت عنوان «ذهنی»، «شهودی»، «غیرعقلانی»، «غیرمنطقی»، «احساسی» و غیره مورد بی‌توجهی قرار داده می‌شود. بنابراین، علم از دست یافتن به مدعای جهانی بودن و خنثی بودن خود باز می‌ماند.

معرفت‌شناسان فمینیست، همانند سازه‌گرایان اجتماعی، اغلب مشروعیتِ تمایز بین زمینه‌ی کشف و زمینه‌ی توجیه را زیر سوال می‌برند و مدعی هستند که این به اصطلاح فضیلت‌های معرفتی «خنثی» عینیت و عقلانیت که به عنوان اجزای ضروری روش علمی در نظر گرفته می‌شوند، اغلب وسیله‌ای برای تقویت منافع مردسالارانه به قیمت از بین بردن منافع زنان و گروه‌های محروم هستند (آنتونی ۱۹۹۳: ۲۰۶). برخی از معرفت‌شناسان فمینیست حتی فراتر می‌روند و استدلال می‌کنند که بین تجارب اجتماعی، احساسی و شناختی زنان و مردان از جهان تفاوت بنیادین وجود دارد، و بنابراین ایده‌آل تصور خنثی و جهانی عقلانیت بی‌اساس است. اولین فاکس کلر بدین شکل این مسأله را بیان می‌کند: «مطالعات اخیر در تاریخ و فلسفه‌ی علم به ارزشیابی مجددی انجامیده که تایید می‌کند اهداف، روش‌ها، نظریه‌ها، و حتی اطلاعات واقعی علم در طبیعت نگاشته نشده‌اند؛ همه‌ی این‌ها تحت تاثیر نیروهای اجتماعی هستند» (۱۹۹۰: ۱۵). نیروهای متفاوت اجتماعی روش‌ها و نظریه‌های متفاوتی به ما ارائه می‌کنند، بنابراین هم در فعالیت علمی و در ساخت نظریه‌ی دانش خود باید فرد، جزییات اجتماعی و تاریخی سوژه‌های دانش را در گونه‌های متنوع آن در نظر بگیریم، و به سوژگی‌ی احترامی را که لایقش است بگذاریم. ادعای اصلی، همانند سازه‌گرایان اجتماعی، این است که «دانش سازه‌ای است که توسط عاملان شناختی درون فعالیت‌های اجتماعی تولید شده» و این فعالیت‌ها ممکن است بین گروه‌های اجتماعی مختلف تفاوت داشته باشد (کد ۱۹۹۳: ۱۵). اگر همه‌ی دانش، که شامل دانش علمی نیز می‌شود، پرسپکتیوی است و تحت تاثیر زمینه‌ی تولیدش است، بنابراین ارزیابی آن هم زمینه‌ای خواهد بود. این ادعا چنین است که دانش زنانه، همانند دانش مردانه، قلمروی توجیه خودش را دارد؛ بنابراین، دانش علمی نسبت به جنسیت نسبی در نظر گرفته می‌شود، که خود جنسیت نیز سازه‌ای اجتماعی است و مقوله‌ای طبیعی نیست.

برای بسیاری از معرفت‌شناسان فمینیست، نسبی‌گرایی به عنوان موثرترین دفاع علیه تحمیل یکسانی جهانی است؛ یک شعار جنگی علیه امپریالیسم سرکوبگر جهان‌بینی علم غربی و ادعای بهره‌مندان که خودشان و فقط خودشان به «تنها داستان حقیقی» دسترسی دارند. اما چنین

استراتژی‌ای خطر به حاشیه راندن زنان را دارد. استدلال کردن برای قلمروی زنانه‌ی دانش و علاوه بر آن، این قلمرو را سوژکتیو، نامنتقی و حکمرانی نشده توسط هنجارهای عقلانیت معرفی کردن، صرفاً استریوتایپ‌هایی را که مدت‌ها علیه زنان وجود داشته تایید می‌کند و همان مرزها و تعصباتی را که فمینیست‌ها ابتدا می‌خواستند از بین ببرند، تثبیت می‌کند.

نسبی‌گرایی پست‌مدرنیست و علم

نگرش‌های نسبی‌گرایانه‌ی پست‌مدرن به علم، از آثار فیلسوفان پسا ساختارگرای فرانسوی مانند ژاک دریدا، ژان لیوتار و به طور خاص میشل فوکو الهام می‌گیرند. فیلسوفان پست‌مدرن و پیروان آن‌ها در مطالعات علم، مدعی هستند که این به اصطلاح «ابزار علم» - دلیل، منطق و عقلانیت - ابزار تسلط فرهنگی و سیاسی هستند: آن‌ها نه تنها حامل روابط قدرت موجود در جامعه هستند و آن را بازتولید می‌کنند، بلکه هم‌چنین ابزار فکری برای بقای آن‌ها هستند. از نظر فوکو، تحلیل تاریخی عقل و دانش نشان می‌دهد که «همه‌ی دانش بر مبنای بی‌عدالتی بنا نهاده شده (که هیچ چیز منصفانه و درستی، حتی در عمل دانستن، در رابطه با حقیقت نمی‌توان یافت و بنیانی برای حقیقت وجود ندارد) و غریزه‌ی موجود برای کسب دانش مخرب است» (۱۹۷۰:۱۶۰).

فوکو بر این باور است که هر دوره‌ی تاریخی، با نظم اقتصادی و سیاسی متمایز خود، ادعایی به قدرت را مطرح می‌کند، و به این وسیله ادعایی به دانش و حقیقت را نیز مطرح می‌کند. به عنوان مثال، رنسانس، دوران کلاسیسیسم (سده‌های هفده و هجده) و دوران مدرن (سده‌های نوزده و بیست) به عنوان دوره‌های کلیدی تاریخی با مفاهیم متنوعی از دانش، یا اپیستمه، حقایق و الزامات اخلاقی خود را تولید کرده‌اند. مفاهیم حقیقت بر اساس این اپیستمه‌هایی که به لحاظ تاریخی تعین پیدا می‌کنند تغییر می‌یابند، که برای افرادی که با این اپیستمه‌ها کار می‌کنند دیدگاه‌هایی ضمنی ولی متمایز درباره‌ی «نظم» یا رابطه‌ی بین چیزها فراهم می‌کنند. به عنوان مثال، رنسانس بر رابطه‌ی شباهت تاکید می‌کرد، در

حالی که دوران کلاسیسیسم به رابطه‌ی هویت اولویت می‌بخشید (به فوکو ۱۹۷۰ مراجعه کنید). علاقه‌ی پروژه‌ی روشنگری به عقل و عقلانیت و تاکید متعاقب آن بر روش علمی به عنوان امن‌ترین روش به دست آوردن دانش عینی، زمینه‌ی بروز علم مدرن را فراهم کرد، ولی قدرت مدعاهایش در نسبت با نگرش‌های قبل از آن جهانی‌تر نیستند. علم و به طور خاص علوم اجتماعی ابزاری برای کنترل اجتماعی است تا حدی که حتی بنیان آن از اعمال قدرت سیاسی و اجتماعی تفکیک‌ناپذیر است. برای فوکو، همانند معرفت‌شناسان فمینیست، نپذیرفتن هنجارهای غالب عینیت، حقیقت و عقل، مشارکت در اکتیویسم سیاسی و نه یک رویکرد عقلانی خنثی است. بنابراین، نسبی‌گرایی، همان قدر که تصویری به‌خصوص از چگونه کار کردن علم است، ایدئولوژی سیاسی رهایی‌بخشی‌ای هم محسوب می‌شود.

پست‌مدرنیسم به برخی از ادعاهای نسبی‌گرایانه‌ی افراطی در مورد علم شدت بخشیده است. بحث‌های داغ در مورد این مسائل با چاپ «شوخی فریب‌دهنده‌ی سوکال» و «جنگ‌های علم» متعاقب آن (به کتاب سوکال و بریکمون ۱۹۹۸ مراجعه کنید) شکل جدیدی به خود گرفت. هرچند این مناظره‌ها هم‌چنان ادامه دارند، ولی به نظر می‌رسد از شدت آن‌ها کاسته شده است.

به رغم برخی تفاوت‌های مهم در رویکردها و نقاط تاکیدشان، پست‌مدرنیست‌ها، معرفت‌شناسان فمینیست، و جامعه‌شناسان علم در نپذیرفتن این دیدگاه که نظریه‌ها و روش‌شناسی‌های علمی را می‌توان از زمینه‌ی اجتماعی سیاسی آن‌ها جدا کرد، متحد هستند. با انکار این مبنای کلیدی تصور عینی‌گرایانه از علم (OC4) در ابتدای نوشته، نپذیرفتن OC ۱-۳ بلافاصله در ادامه‌ی آن اتفاق خواهد افتاد. اگر روش‌های علمی با شرایط مسلط سیاسی و اجتماعی هدایت می‌شوند یا حتی تعیین می‌شوند، آنگاه با توجه به تنوع این شرایط OC3 یا باور به وجود روش‌شناسی منحصرأ صحیح در علم غیرقابل دفاع خواهد بود. علاوه بر این، اگر نظریه‌های سیاسی از محدودیت‌های زمان و مکان خود رها نیستند، آنگاه نمی‌توانند جهانی باشند (OC2). رئالیسم علمی یا OC1 هم سست خواهد شد چرا که جهانی که به لحاظ اجتماعی ساخته شده است نمی‌تواند به راحتی با جهان مستقل از ذهن رئالیست‌های علمی یکسان در نظر گرفته شود.

تعیین ناقص و پیامدهای آن

بخش زیادی از الهام بخشی فلسفی در پس نسبی گرایی در مورد علم، از پست مدرنیسم فرانسوی نمی آید بلکه از تز تعین ناقص نظریه به وسیله‌ی داده‌های دوهم-کواین و تز قیاس ناپذیری کوهن-فایرآبند می آید.

تز تعین ناقص نظریه‌های علمی ادعایی است در مورد رابطه‌ی بین نظریه‌ها و داده‌ها یا شواهدی که به نفع آن‌ها ارائه می شوند. ادعای این تز این است که شواهد، تعین ناقصی از نظریه ارائه می دهد مادامی که به شکلی انحصاری تضمینی برای پذیرفتن آن یا اثباتی برای صحیح بودن آن فراهم نکند. از آنجایی که مجموعه‌ای واحد از داده‌های تجربی می تواند از بیش از یک نظریه حمایت کند، فرضیه‌های رقیب نیز ممکن است به همان اندازه با همان مجموعه مشاهدات موجه باشد یا به شکلی برابر با مجموعه‌ی یکسانی از شواهد قابل جمع باشد. به تعبیر کواین «نظریه‌های فیزیکی ممکن است با یکدیگر در تعارض باشند ولی با همه‌ی داده‌های ممکن حتی در گسترده‌ترین معنای ممکن قابل جمع باشند. در یک کلام آن‌ها می توانند به لحاظ منطقی قابل جمع نباشند ولی به لحاظ تجربی هم‌ارز باشند» (۱۹۷۰:۱۷۹).

آنچه «تز تعین ناقص نظریه به وسیله‌ی داده‌های دوهم-کواین» نامیده می شود این ادعای شدیدتر را هم می کند که چون در علم تنها با کمک فرضیه‌های کمکی می توانیم تصمیم بگیریم که یک مجموعه‌ی مشخص از پیامدهای مشاهده‌ای از یک نظریه منتج می شوند، برای هر نظریه‌ای همیشه ممکن است که به همراه یک فرضیه‌ی کمکی مناسب، تمام داده‌ها و نتایج تجربی لگام گسیخته را در خود جا دهد. بنابراین، کواین در سخنان رادیکال تر خود در «دو دگمای تجربه گرایی» مدعی است که به عنوان نتیجه‌ی تعین ناقص، دانشمندان می توانند هر نظریه‌ی علمی را فارغ از هر اتفاقی حفظ کنند، یا به عبارت دقیق تر «هر گزاره‌ای می تواند فارغ از هر اتفاقی صحیح باشد، اگر جاهای دیگر سیستم خود را به اندازه‌ی کافی با آن سازگار کنیم» (۱۹۵۳:۴۳).

تفسیرهای ضد عقلانی و نسبی گرایانه‌ی زیادی از تز کواین وجود دارد. به عنوان مثال، لری

لودن (۱۹۹۰) کواین را این چنین تفسیر می کند که کواین هر گونه پایه و اساس عقلانی را برای ترجیح یک نظریه به نظریه ی دیگر، زمانی که همه ی نظریه های در حال رقابت با مشاهدات سازگار هستند، رد می کند. از طرف دیگر، پل فایرآبند از تز تعین ناقص برای دفاع از «نسبی گرایی دموکراتیک» خود بهره می برد - دیدگاهی که جوامع متفاوت ممکن است به جهان به روش های مختلفی بنگرند و چیزهای متفاوتی را پذیرفتنی ببینند (۱۹۸۷:۵۹). بر اساس نسبی گرایی دموکراتیک او «برای هر گزاره، نظریه یا دیدگاهی که برای باور به درست بودن آن، وجود دلایل خوبی در دست است، استدلال هایی وجود دارد که جایگزین تعارض آمیزی را نشان می دهند که به همان اندازه خوب است یا حتی بهتر از آن است» (همان: ۷۶). این ادعا از ادعای نسبی گرایی معرفتی مبنی بر اینکه حقیقت، دانش، واقعیت و غیره نسبت به هنجارهای مسلط فرهنگی یا زمینه های تاریخی آن نسبی هستند، محدودتر است. با این حال فایرآبند بر این باور است که برتری دادن به یک تصور از حقیقت، واقعیت یا دانش به نام عینیت علمی این خطر را دارد که جهان بینی سرکوبگری را بر اعضای دیگر فرهنگ ها که مفروضات و چهارچوب فکری ما را ندارند، تحمیل کنیم. نسبی گرایی دموکراتیک او فراخوانی برای مدارای فکری و سیاسی و نکوهش دگماتیسم در علم و سیاست است: «این دیدگاه عنوان می کند آنچه برای یک فرهنگ صحیح است حتما برای فرهنگ دیگری صحیح نیست» (همان ۸۵). ولی این دیدگاه با مدعاهای نسبی گرایانه ی شدیدتر مادامی که OC6 را انکار کند یا این ادعا را رد کند که نظریه های علمی متنوع و به ظاهر غیرقابل جمع با یکدیگر در نهایت در یک نظریه ی منسجم جمع خواهند شد، اشتراک دارد. نظرات فایرآبند توسط معرفت شناسان فمینیست تکرار شده است. به عنوان مثال، لورین کود، تاثیر فایرآبند را در فراهم کردن ابزار مفهومی ضروری برای مقابله با آنچه استبداد فکری تصورات سنتی از علم می نامد، تایید می کند.

استدلال های کواین برای تعین ناقص هم چنین به شکل گسترده برای حمایت از جایگاه های متنوع نسبی گرایانه در مطالعات علم توسط نظریه پردازان برنامه ی سخت و سازه گرایان اجتماعی مورد استفاده قرار گرفته است. به عنوان مثال، اندرو پیکرینگ، در «ساختن کوارک ها» استدلال می کند از آنجایی که «انتخاب یک نظریه با هر مجموعه ی محدودی از داده ها تعین ناقص

پیدا می‌کند...همیشه ممکن است مجموعه‌ای نامحدود از نظریه‌ها را ابداع کنیم... که قادر به تبیین مجموعه‌ای از فکت‌های معین باشند» (۱۹۹۹: ۵-۶). اینجا جایی است که قضاوت‌های دانشمندان، به عنوان فرد یا گروه، نقش خود را در انتخاب نظریه بازی می‌کنند. روش علمی به خودی خود برای تعیین انتخاب نظریه کافی نیست، دانشمندان مجبور هستند بر قضاوت خود اتکا کنند و چنین قضاوت‌هایی همان‌طور که تحت تاثیر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی مسلطاند، به ناچار تحت تاثیر شرایط فردی، تاریخی و اجتماعی نیز هستند. تعیین ناقص به فاصله‌ای منطقی بین نظریه و شواهد اشاره می‌کند؛ سازه‌گرایان اجتماعی، معرفت‌شناسان فمینیست و دیگر نسبی‌گرایان مدعی هستند که این فاصله اغلب با منافع و انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی پر می‌شود. این مفروض سنتی که دانشمندان مجموعه‌ای معین از راهنمایی‌های روش‌شناختی را دنبال می‌کنند (OC3) دیگر برقرار نیست؛ چرا که هیچ روش‌شناسی‌ای به شکل انحصاری برای فائق آمدن بر تعیین ناقص ناگزیر همه‌ی نظریه‌ها وجود ندارد.

قیاس ناپذیری و نسبی‌گرایی

عمیق‌ترین تاثیر بر تصورات نسبی‌گرایانه از علم، به طور خاص در جامعه‌شناسی علم، از رویکردهای تاریخ‌گرایانه‌ی توماس کوهن و پل فایرآبند می‌آیند. از منظر سنتی استقرایی، پیشرفت در علم از طریق تراکم تدریجی داده‌ها، جمع‌آوری فکت‌ها، و فرآیند نظریه‌سازی، از طریق استقرا از داده‌های موجود رخ می‌دهد. از طرف دیگر بر اساس رویکرد ابطال‌گرایانه‌ی کارل پوپر، پیشرفت زمانی رخ می‌دهد که دانشمندان فرضیه‌ها یا گمانه‌های متهورانه‌ای را مطرح کنند که مشاهدات بیشتری را تبیین می‌کنند و در برابر آزمون‌هایی که نظریه‌های قبلی را ابطال کرده‌اند، دوام بیاورند. ولی حتی در این مورد پیوستاری بین نظریه‌های قدیمی و جدید وجود دارد، چرا که نظریه‌های متعاقب بازتاب‌دهنده‌ی موفقیت‌های پیشین هستند و آن‌ها را بهبود می‌بخشند. ولی کوهن ایده‌ی پیشرفت خطی در علم را زیرسوال می‌برد. از نظر او تاریخ علم شامل مجموعه‌ای از تغییرات و جابه‌جایی‌های بنیادین و رادیکال در جهان‌بینی‌های علمی

یا پارادایم‌هاست. طی آنچه که او «دوران علم نرمال» می‌نامد، نظریه‌پردازی، تحقیق و کشف در پارادایم‌های به‌خصوصی رخ می‌دهد. پارادایم‌ها، مجموعه‌ای از مفاهیم، مفروضات نظریه‌ای، قواعد و استانداردهایی برای فعالیت علمی هستند که با سنت‌های به‌خصوص تحقیق علمی مرتبط‌اند و رویکردی را شکل می‌دهند که دانشمندان به موضوع خود دارند. «دانشمندان با آموختن یک پارادایم، نظریه، روش‌ها، و استانداردها را با هم، معمولاً به شکل ترکیبی که اجزای آن را نمی‌توان از هم جدا کرد، می‌آموزند. بنابراین، هنگامی که پارادایم‌ها تغییر می‌کنند، جابه‌جایی‌های قابل ملاحظه‌ای در معیارهایی که مشروعیت مسأله‌ها و راه‌حل‌های پیشنهادی را تعیین می‌کنند، رخ می‌دهد» (کوهن ۱۹۷۰:۱۰۹).

طی یک انقلاب علمی تمامیت ساختار نظری و چهارچوب‌های روش‌شناختی و متافیزیکی در یک حیطه‌ی مشخص پژوهشی - پارادایم غالب- با چهارچوبی که به شکل رادیکال متفاوت است، جایگزین می‌شود که در بسیاری از نکات ممکن است با پیشینیان خود غیرقابل جمع باشد. پارادایم شیفت‌ها، نامتد هستند و دانش علمی تراکم تدریجی ندارد، تا حدود زیادی به این دلیل که پرسش‌هایی که در پارادایم‌های قدیمی‌تر مطرح شده‌اند و پاسخ‌هایی که ممکن است برای آن‌ها فراهم شود ممکن است به پارادایم جدید بی‌ارتباط باشند. هنگامی که یک انقلاب علمی رخ می‌دهد، تعهد حرفه‌ای از یک پارادایم به پارادایم دیگری جابه‌جا می‌شود. در یک انقلاب، دانشمندان یک پارادایم جافتاده و قابل احترام را رد می‌کنند و به پارادایم دیگری روی می‌آورند؛ و به این وسیله جابه‌جایی در پرسپکتیو در انتخاب مسائلی که باید مطالعه شوند، رخ می‌دهد تا بدان حد که پارادایم‌های متفاوت روش‌های نگاه کردن به جهان و انجام فعالیت‌های علمی متفاوت و قیاس‌ناپذیری را به ارمغان می‌آورند. «هرچند جهان با تغییر پارادایم‌ها تغییر نمی‌کند، دانشمند پس از آن در دنیایی متفاوت زندگی می‌کند» (همان، ۱۲۱). جای تعجب نیست که چنین اظهاراتی، موجب بروز تفسیرهای سازه‌گرایانه‌ی اجتماعی از کوهن شده و به کرات برای توجیه اندیشه‌ی نسبی‌گرایانه در مورد علم به کار برده شده‌اند. چرا که به نظر می‌رسد اگر همه‌ی برآوردها از موفقیت، و حتی حقیقت یک نظریه‌ی به‌خصوص علمی را بتوان در یک پارادایم مشخص تعیین کرد، جایی برای ارزیابی فراپارادایمی و غیرنسبی علم

باقی نمی‌ماند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که کوهن بر این باور است که توافق بین دانشمندان و تعهد حرفه‌ای عامل نهایی برای انتخاب نظریه هستند که «در انتخاب پارادایم - استاندارد بالاتر از موافقت اجتماع مورد بحث وجود ندارد» (همان، ۹۴). بنابراین، او بر ماهیت توافقی پژوهش علمی تأکید می‌کند، گرایشی که مورد قبول سازه‌گرایان نیز است. کوهن در سال‌های بعد با صراحت بر تفاوت دیدگاه خود با مطالعات علم، سازه‌گرایی، و نسبی‌گرایی تأکید کرد و با طیف رویکردهای سنتی به علم اعلام همبستگی نمود؛ ولی این اعلام برائت بر آنچه که تا آن زمان به تفسیر رسمی از آثار او تبدیل شده بود، تأثیر کمی گذاشت.

خاستگاه عبارت «قیاس‌ناپذیری» - به معنای ناممکن بودن مقایسه با یک مقیاس مشترک - در ریاضیات و هندسه است ولی استفاده‌ی فعلی آن در فلسفه، و نقش آن در حمایت از نسبی‌گرایی در مورد علم، به سال ۱۹۶۲ و نوشته‌های کوهن و فایرآبند بازمی‌گردد. این عبارت در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» توماس کوهن و «تبیین، فروکاهش و تجربه‌گرایی» فایرآبند استفاده می‌شود. این ادعای عینی‌گرایانه (OC7 در ابتدای متن) که پیشرفت تراکمی در علم بر مبنای تغییرناپذیری معنای عبارات نظریه‌ای و مشاهده‌ای به کار گرفته شده، توسط دانشمندان بنا نهاده شده است. پیشرفت، تداوم در کاربرد، تفسیر و تعریف عبارات نظریه‌ای (OC5) را پیش‌فرض می‌گیرد. پل فایرآبند، همانند کوهن، مدعی است که فرضیه‌ی ثبات معنا مورد تأیید تاریخ علم نیست، چرا که معنای عبارات علمی با هر انقلاب علمی تغییر می‌کنند. از نظر کوهن، پارادایم‌های متعاقب هم، رویکردهایی متفاوت و گاهی تعارض‌آمیز به جهان، عناصر آن و ترکیب آن، می‌دهند. روش‌شناسی تحقیق، زبان نظری و جهان‌بینی‌های کلی که بر پارادایم‌های متفاوت حکمرانی می‌کنند، آشتی‌ناپذیر هستند و بنابراین با یکدیگر قیاس‌ناپذیراند. این تا حدودی به این دلیل است که «راهی مستقل از نظریه برای بازسازی عباراتی مانند «واقعا آنجا» وجود ندارد؛ ایده‌ی همخوانی بین انتولوژی یک نظریه و همتای «واقعی» آن در طبیعت، حال به نظر من در اصل توهمی است» (کوهن ۲۰۶: ۱۹۷۰). به طور کلی‌تر، کوهن استدلال می‌کند که زبان مشاهده، یک پارادایم و یک نظریه را پیش‌فرض می‌گیرد، و بنابراین تغییر در پارادایم همان‌طور که «خود داده‌ها» تغییر می‌کنند منجر به تغییر در زبان مشاهده‌ای

می‌شود. کوهن تایید می‌کند پارادایم‌های جدید عواملی از واژگان نظری و آپاراتوس پارادایم قدیمی‌تر را به ارث می‌برند و در خود حمل می‌کنند، ولی این عناصر به ارث برده شده به روش‌های جدیدی به کار برده می‌شوند. به عنوان مثال، عبارت «جرم» آن‌چنان که در مکانیک نیوتنی به کار برده می‌شود، نشانگر ویژگی‌ای است، در حالی که در نظریه‌ی نسبیت به یک رابطه ارجاع دارد؛ بنابراین اشتباه است اگر فرض بگیریم که «جرم» در نظریه‌های متفاوت معنایی یکسان دارد. به همین شکل، در نظریه‌ی نیوتن فضا و زمان مقوله‌هایی جدا و مستقل هستند، در حالی که در نظریه‌ی اینشتین هر دوی آن‌ها جای خود را به یک مفهوم فضا-زمان داده‌اند؛ بنابراین به معنای دقیق مفاهیم زمان و مکان در هر دو نظریه قیاس‌پذیر نیستند. به همین دلیل است که دانشمندانی که در مورد برتری پارادایم مورد نظر سخن می‌گویند، در این مثال نیوتنی‌ها و اینشتینی‌ها، اغلب دچار سوءتفاهم‌های خفیف هستند. دیدگاه هر دو، کوهن و فایرآبند این است که «معنای عبارات و مفاهیم علمی - «نیرو» و «جرم» به عنوان مثال - اغلب درون خود نظریه‌ای که رشد یافتند تغییر کرده‌اند. و... وقتی چنین تغییراتی رخ می‌دهد، تعریف کردن تمام عبارات یک نظریه با عبارات نظریه‌ی دیگر غیرممکن می‌شود» (کوهن ۱۹۸۲:۶۶۹). انقلاب‌های علمی هم‌چنین تغییراتی بنیادین در مفروضات و اصول در ابعاد نظری و عملی علم ایجاد می‌کنند. این «تغییر اصول جهانی تغییر کل جهان را به ارمغان می‌آورد. وقتی بدین شکل سخن می‌گوییم دیگر، مگر زمانی که در مرزهای یک دیدگاه به‌خصوص حرکت کنیم، جهانی عینی را که تحت تاثیر فعالیت‌های معرفت‌شناختی ما قرار نمی‌گیرد، فرض نمی‌گیریم» (فایرآبند ۱۹۷۸: ۷۰).

تمایز قائل شدن بین انواع قیاس‌ناپذیری معناشناختی و معرفت‌شناختی مفید است. دو سیستم مفهومی یا نظریه به لحاظ معناشناختی اگر نتوان آن‌ها را به یکدیگر ترجمه کرد، یعنی اگر معنا و ارجاع عبارتی را که در یکی از آن‌ها به کار برده می‌شود نتوان با عبارتی که در دیگری به کار برده می‌شود یکسان در نظر گرفت یا تطبیقشان داد، قیاس‌ناپذیر هستند. کوهن استدلال می‌کند که نظریه‌های متعلق به پارادایم‌های متفاوت قیاس‌ناپذیرند چرا که «زبان مشاهده»ی خنثی که بتوان آن را به صورت کامل ترجمه کرد، وجود ندارد (کوهن ۱۹۷۰: ۱۲۶).

فایرآبند نیز قیاس ناپذیری نظریه‌های علمی را با پرسش‌هایی درباره معنا و ترجمه به شکلی مستقیم‌تر مرتبط می‌سازد. از نظر او، «دو نظریه را قیاس ناپذیر می‌نامیم زمانی که معنای عبارات توصیفی اصلی آن به اصولی که به شکل متقابل با یکدیگر ناسازگار هستند وابسته باشد» (۱۹۶۵: ۲۷۷) و بر این باور است که قیاس ناپذیری «زمانی رخ می‌دهد که شرایط برای معناداری عبارات توصیفی زبانی درگیر (نظریه، دیدگاه) اجازه‌ی به کار بردن عبارت توصیفی زبان دیگر (نظریه، دیدگاه) را ندهد» (۱۹۸۷: ۲۷۲). قیاس ناپذیری معناشناختی به نظر به نسبی‌گرایی منجر می‌شود، چرا که اگر نظریه‌ها، جهان‌بینی‌ها و زبان‌ها را نتوان به یکدیگر ترجمه کرد، آنگاه قابل مقایسه هم نیستند و بنابراین نمی‌توانیم بین ادعای صدق متعارض آن‌ها داوری کنیم. در چنین رویدادی یا می‌توانیم رویکردی شک‌گرایانه به ادعای صدق همه‌ی پارادایم‌ها اتخاذ کنیم یا به تجویز نسبی‌گرایانه روی بیاوریم که در آن ادعاهای نظری متنوع می‌توانند بر اساس معیارهای درونی خودشان صحیح باشند. قیاس ناپذیری معناشناختی هم‌چنین نسبی‌گرایی را که به شکلی سلبی تعریف شده تا جایی که به انکار OC ۵-۷ منجر شود، مورد حمایت قرار می‌دهد. به عنوان مثال، اگر نظریه‌های علمی متعلق به پارادایم‌ها و ماتریس‌های رشته‌ای ثابت کنند که به لحاظ معناشناختی قیاس ناپذیر هستند آنگاه هم‌گرایی بین دیدگاه‌های علمی غیرقابل جمع، ممکن است غیرممکن به نظر بیایند. به همین شکل، خود ایده‌ی پیشرفت در علم، تداوم در معنا و رشد ادامه‌دار دانش را پیش فرض گرفته است و تز قیاس ناپذیری هر دو این‌ها را نفی می‌کند.

بسیاری امکان قیاس ناپذیری معناشناختی را غیرقابل فهم می‌دانند. این اتهام غیرقابل فهم بودن، اساس استدلال معروف دونالد دیویدسن علیه انسجام نسبی‌گرایی است (دیویدسن ۱۹۰: ۱۹۷۴). برای دیویدسن، تنها زمانی که پدیده‌ای قابل ترجمه باشد، زبان و متعاقب آن طرحواره‌ی مفهومی یا نظریه محسوب می‌شود. بنابراین، دیویدسن به شکل پیشینی قیاس ناپذیری یا ترجمه ناپذیری زبان‌ها یا پارادایم‌ها را غیرممکن می‌کند. از نظر دیویدسن ایده‌ی زبانی که همیشه فراتر از فهم ما باشد به خاطر معنایی که به سیستم مفاهیم می‌دهیم، نامنسجم است؛ جهان‌بینی‌ای که ظاهراً با پارادایمی اساساً متفاوت از پارادایم ما حکمرانی می‌شود، مشخص

خواهد شد که ضرورتاً خیلی شبیه پارادایم ما است. دیویدسن قیاس ناپذیری معناشناختی و از طریق آن نسبی‌گرایی را معادل اضمحلال کامل ترجمه‌پذیری معرفی می‌کند. هرچند، کوهن و فایرآبند قیاس ناپذیری معناشناختی را به عنوان ناکارآمدی جزئی ترجمه در نظر می‌گرفتند: به عنوان مثال، کوهن می‌گوید که طرفداران پارادایم‌های رقیب «به ناچار باید تا حدی در گفتگویشان پارادایم‌های دیگری را نادیده بگیرند» (کوهن ۱۹۷۰: ۱۴۸ با تأکید اضافه شده است) و گفت‌وگو بین پارادایم‌ها یا تقاطع‌های انقلابی «به طور اجتناب‌ناپذیری جانبدارانه هستند» (همان ۱۴۹) ولی او باور دارد که هیچ‌گاه بین نظریه‌های قیاس‌ناپذیر ارتباط به شکل کامل و جبران‌ناپذیری از بین نمی‌رود. زبان‌هایی که به معنای دقیق، کلمه به کلمه به یکدیگر قابل ترجمه نباشند همچنان ممکن است قابل تفسیر باشند و بنابراین امکان مقایسه را فراهم کنند. دیویدسن از طرف دیگر منکر این است که تفاوت مهمی بین ترجمه و تفسیر یک زبان وجود دارد؛ برای او عمل ترجمه در آن واحد عمل تفسیر هم هست (به باقرامیان ۲۰۰۴ صص ۲۵۰-۲۶۶ مراجعه کنید).

فایرآبند نیز ادعای از بین رفتن کامل ارتباط را انکار می‌کند. از نظر او «زبان‌های (نظریه‌ها، دیدگاه‌ها) قیاس‌ناپذیر کاملاً قطع ارتباط نیستند - رابطه‌ی ظریف و جالبی بین شرایط معناداری آن‌ها برقرار است» (۱۹۸۷: ۲۷۲). ولی دکترین کل‌گرایی معنای دیویدسن - یا دیدگاهی که معنای هر بخشی از زبان وابسته به معنای هر بخش دیگر آن است - امکان ترجمه‌پذیری جزئی را نمی‌دهد؛ از نظر او زبان‌ها به عنوان یک کل در ترجمه‌پذیری موفق یا ناکام می‌شوند. از این رو او قیاس‌ناپذیری معناشناختی و نسبی‌گرایی را با از بین رفتن کامل ارتباط یکی در نظر می‌گیرد، ایده‌ای بسیار افراطی که هیچ‌گاه توسط کوهن و فایرآبند ترویج نشده است.

برخلاف قیاس‌ناپذیری معناشناختی، قیاس‌ناپذیری معرفت‌شناختی بر واگرایی بین گونه‌های تعقل و روش‌های توجیه تأکید می‌کند. سخن آنان این است که پارادایم‌ها، جوامع یا فرهنگ‌های متفاوت گونه‌های متفاوت عقل‌ورزی، استاندارد و معیارهای عقلانیت دارند و ما در جایگاهی نیستیم که آن‌ها را ارزیابی کنیم و بین آن‌ها انتخاب کنیم. به عنوان مثال، کوهن ادعا می‌کند «طرفداران پارادایم‌های رقیب... می‌بایست در برقراری ارتباط کامل با دیدگاه‌های

یکدیگر ناکام بمانند» (کوهن ۱۹۷۰: ۱۴۸): «طرفداران پارادایم‌های رقیب مبادلات خود را در دنیاهایی متفاوت انجام می‌دهند... در دنیاهای متفاوت اعمال خود را انجام می‌دهند، دو گروه دانشمندان وقتی که به یک نقطه در یک جهت نگاه می‌کنند امور را به شکلی متفاوت می‌بینند» (همان ۱۵۰).

نسبی‌گرایی دموکراتیک فایرآبند همان‌طور که در قسمت بالا مشاهده کردیم قیاس‌ناپذیری معرفت‌شناختی را هم تایید و هم ترویج می‌کند. هنجارهای عقلانیت، حتی قوانین منطق، از نظر فایرآبند، ممکن است با هنجارهای فرهنگی محلی یا زمینه‌های تاریخی تغییر کند و چنین تمایزهایی را باید پذیرفت و به آن‌ها احترام گذاشت. قیاس‌ناپذیری معرفت‌شناختی مادامی که از امکان داشتن معیار بین‌پارادایمی برای داوری بین شیوه‌های متفاوت تعقل جلوگیری کند به نسبی‌گرایی ختم می‌شود. همچنین (OC3)، یا این باور را که چیزی تحت عنوان روش علمی واحد وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد، انکار می‌کند. رویکرد کوهن و فایرآبند به تاریخ علم، و نقشی که آن‌ها به قیاس‌ناپذیری می‌دهند، علم را پذیرای تفسیرهای نسبی‌گرایانه می‌کند، و جایگاه رفیع این دو در نوشته‌های سازه‌گرایان و متحدانشان از این رو است.

نتیجه

نسبی‌گرایی در مورد علم ایده‌ای شوربرانگیز و ویرانگرانه است که هواداران بسیاری را از یک جناح به خود جذب کرده است. نیروی آن به شکل عمده در این توانایی نهفته که ما را مجبور می‌کند برخی از اجزای اساسی تصورات سنتی‌تر از علم را بازبینی کنیم. هرچند، اکثریت فیلسوفان علم در سنت تحلیلی، علاوه بر دانشمندان، تصویری را که نسبی‌گرایی از علم می‌دهد رضایت‌بخش نمی‌دانند. موفقیت علم در توان بخشی به ما برای تبیین، دست‌کاری و کنترل جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، و این واقعیت که موفقیت علم فارغ از پیش‌زمینه‌ی فرهنگی، سیاسی یا جنسیت دانشمندان تکرار شده است، ادعاهای افراطی‌تر نسبی‌گرایان در مورد علم را زیرسوال می‌برد.

- Anthony, L. (1993) *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, CO: Westview Press.
- Baghramian, M. (2004) *Relativism*, London: Routledge.
- (2011) "Constructed Worlds, Contested Truths," in Richard Schantz and Markus Seidel (eds) *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*, Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Barnes, B. (1977) *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge.
- Bloor, D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Code, L. (1993) "Taking Subjectivity into Account," in L. Alcoff and E. Potter (eds) *Feminist Epistemologies*, London: Routledge.
- Davidson, D. (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," in D. Davidson (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Feyerabend, P. (1962) "Explanation, Reduction and Empiricism," in H. Feigl and G. Maxwell (eds) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume 3: Scientific Explanation: Space and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1965) "Problems of Empiricism," in R. Colodny (ed.) *Beyond the Edge of Certainty*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, pp. 260–145.
- (1975) *Against Method*, London: New Left Books.
- (1978) *Science in a Free Society*, London: New Left Books.
- (1987) *Farewell to Reason*, London: Verso.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, trans. A. Sheridan, London: Tavistock.
- Fox-Keller, Evelyn (1990) "Long Live the Difference between Men and Women Scientists," *The Scientist* 15 : (20)4.
- Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, IN: Hackett.

- Knorr-Cetina, K. (1981) *The Manufacture of Knowledge*, Oxford: Pergamon Press.
- Kuhn, T. S. (1962, 1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn, Chicago: University of Chicago Press.
- (1982) "Commensurability, Comparability, Communicability," in P. Asquith and T. Nickles (eds) *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, East Lansing, MI: Philosophy of Science Association, Volume 2, pp. 88–669.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.
- Laudan, L. (1990) "Demystifying Underdetermination," in C. Wade Savage (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Volume 14: *Scientific Theories*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pickering, A. (1999) *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Quine W. V. (1953) *From a Logical Point of View*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- (1970) "On the Reasons for Indeterminacy of Translation," *Journal of Philosophy* :67 83–178.
- Sokal, A. and Bricmont, J. (1998) *Intellectual Impostures*, London: Profile Books.

واقع گرای و نسبی گرای

سخنرانی پل بوقوسیان

در کنفرانس «واقع گرای نو» در دانشگاه بن آلمان

نام این کنفرانس «واقع‌گرایی نو» است، ولی در حالی که این ما این رویداد را اینجا برگزار می‌کنیم کنفرانس‌های بسیاری در آمریکا برگزار می‌شوند که در حال جشن گرفتن «نسبی‌گرایی نو» هستند. ممکن است این برای شما قدری تعجب‌آور باشد، دو فضای فکری که در جهت عکس یکدیگر حرکت می‌کنند. ولی نمی‌توان گفت که این دو دیدگاه با هم برخورد کاملی دارند. ضدواقع‌گرایی‌ای که در اروپا فراگیر بود این خصوصیت را داشت که یک ضدواقع‌گرایی جهانی بود و نسبت به ایده‌ی «فکت» و «فکت عینی» بدبین بود، فارغ از اینکه آن فکت مورد نظر چگونه فکتی باشد، می‌توانست حتی فکت‌های علمی را هم شامل بشود. در حالی که در آمریکا این نوع بدبینی نسبت به خود ایده‌ی فکت وجود نداشته و در عوض علاقه‌ی رو به رشدی به ضدواقع‌گرایی و نسبی‌گرایی در عرصه‌های به‌خصوص وجود دارد. برخی بر زیبایی‌شناسی تمرکز کرده‌اند، برخی بر معرفت‌شناسی تمرکز کرده‌اند و مطمئناً بسیاری دیدگاهی نسبی‌گرایانه به اخلاق را خوش دارند. من فکر می‌کنم مطمئناً می‌توان نشان داد ضدواقع‌گرایی جهانی که گاهی پست‌مدرنیسم نامیده می‌شود - که در اروپا فراگیر است - غیرقابل فهم است. همان‌طور که در کتاب «ترس از معرفت» خود در سال ۲۰۰۶ سعی کردم نشان دهم. ولی حتی پس از اینکه نشان دهم که چیزی تحت عنوان فکت عینی وجود دارد و مثال‌هایی از آن را بررسی کنیم، مثل اینکه کوه‌ها وجود دارند، همچنان پرسش‌های زیادی باقی می‌مانند. این پرسش باقی می‌ماند که برخی از فکت‌ها به ذهن وابستگی دارند؛ برخی از فکت‌ها بر ساخت اجتماعی هستند، مثل پول و ازدواج. همچنین امکان این را باز می‌گذارد که بررسی کنیم برخی از چیزهایی که در عرصه‌ی اندیشه در مورد آن سخن می‌گوییم، بدون اینکه در مورد آن‌ها نسبی‌گرا باشیم، در دنیای خارج چیزی وجود ندارد که آن‌ها را بازنمایی کند، مثلاً نظریه‌ی فلوژیستون. هیچ کس در مورد نظریه‌ی فلوژیستون نسبی‌گرا نیست چرا که فلوژیستون وجود ندارد و این نظریه غلط است. نکته‌ی دیگری که بررسی‌اش همچنان مفتوح است این است که عرصه‌های متفاوت اندیشه مثلاً اخلاق ممکن است مستحق بررسی نسبی‌گرایانه باشد.

این موضوعی است که می‌خواهم امروز در مورد آن سخن بگویم. فکر می‌کنم که دیدگاه نسبی‌گرایانه جایی که موضوعی مثل اخلاق هنجاری است، قابل فهم نیست. یعنی جایی

که مفاهیمی مانند «باید» یا «دلیلی برای .. وجود دارد» به کار برده می‌شوند. باید یک مقدار بگوییم که منظور ما از موضوع هنجاری چیست. این کار در واقع خیلی ساده نیست چون افراد از این واژه به شکل‌های متفاوت و متنوعی استفاده می‌کنند. البته این واژه‌ای تخصصی است و می‌توان آن را به شکل‌های متفاوت به کار برد ولی آنچه اهمیت دارد این است که در مورد موضوعی که صحبت می‌کنیم شفاف باشیم، سپس مشخص کنیم چه می‌خواهیم در مورد آن بگوییم و اگر شما تصور دیگری از نسبی‌گرایی دارید می‌توانیم آن را روی میز بگذاریم و بررسی کنیم. هیچ وقت نمی‌خواهیم صرفاً محض خاطر واژه‌ها درگیر واژه‌ها بشویم.

هرچند بعدتر تعریف‌های دیگر نسبی‌گرایی را بررسی خواهیم کرد می‌خواهم با تعریفی که بیش از دیگر تعریف‌ها اهمیت دارد شروع کنم. اهمیت آن از این رو است که این تعریف قدرتی ضدعینی‌گرایانه دارد که نسبی‌گرا به دنبال آن است. علاوه بر این ایده‌ای است که به راحتی افراد را متقاعد می‌کند. پس دو خصوصیت دارد که می‌توان برای آن دلایل خوبی ارائه کرد و به نظر می‌آید که شهود افراد را در مورد آنچه که می‌خواهند بگویند، به خوبی از آن خود می‌کند.

دیدگاهی که مدنظر دارم بر این مدعاست که در یک قلمروی مشخص می‌توان اختلاف نظر داشت بدون اینکه یکی از دو طرف اشتباهی مرتکب شده باشد. بگذارید با مثالی که معمولاً این قضیه مورد اشاره قرار می‌گیرد شروع کنم، یعنی قضاوت در مورد طعم غذا. فرض کنید من بگویم کلم بروکسل خوشمزه است در حالی که تو از کلم بروکسل متنفر هستی و عنوان می‌کنی که مزه‌ی کلم بروکسل خیلی بد است. وقتی به این دو قضاوت نگاه می‌کنیم خیلی طبیعی است که بگوییم من و تو یک اختلاف نظر واقعی داریم. به نظر می‌آید که من می‌گویم کلم بروکسل خصوصیتی (خوشمزگی) دارد و تو این را انکار می‌کنی. به نظر می‌آید که من در این مورد صرفاً از ذائقه‌ی سوژکتیو خودم سخن نمی‌گویم که اگر می‌خواستم چنین کنم باید می‌گفتم «من از کلم بروکسل خوشم می‌آید». اگر بگویم «من از کلم بروکسل خوشم می‌آید» و شما هم دیدگاه متقابل را بیان کنید و از جانب خود بگویید «من از مزه‌ی کلم بروکسل خوشم نمی‌آید»، از آنجایی که این دو می‌توانند با هم حقیقت

داشته باشند، اختلاف نظر واقعی نداریم. تنها در صورتی اختلاف نظر واقعی داریم که آنچه تو می‌گویی آنچه را که من می‌گویم، نقض کند.

اگر اختلاف نظر واقعی داشته باشیم یکی از ما باید اشتباه کند. اگر اختلاف نظر واقعی داشته باشیم این‌گونه است. اگر کسی بگوید زمین صاف است و دیگری بگوید زمین صاف نیست بلکه گرد است یک نمونه اختلاف نظر واقعی است و نظر هر دوی این اشخاص نمی‌تواند صحیح باشد و یکی از این دو نفر اشتباه می‌کند. ولی در مورد مثال کلم بروکسل ما قدری دودل هستیم که این نتیجه را بگیریم. آیا واقعا واقعیتی وجود دارد که بتوان با استناد به آن تصمیم گرفت که کلم بروکسل خوشمزه است یا نیست؟

آنچه در مورد مثال کلم بروکسل سعی کردیم بگوییم این است که یک اختلاف نظر واقعی داریم ولی لزومی ندارد که یکی از این دو نفر اشتباه کرده باشد. خیلی مهم است که ما تشخیص بدهیم که این صرفا یک ادعای معرفت‌شناختی نیست. یعنی در این مورد سخن نمی‌گوییم که هر دو نفر به یک اندازه در اعلام قضاوت خود در مورد طعم کلم بروکسل موجه هستند یا نیستند. یونانی‌های پیش از ارسطو که به صاف بودن زمین باور داشتند، ممکن است به همان اندازه که ما در باور خود نسبت به گرد بودن زمین موجه هستیم، موجه بوده باشند. آن‌ها به شواهد بسیار متفاوتی دسترسی داشتند و در مقایسه با شواهدی که در دسترس آن‌ها بود ممکن است در این باور خود که زمین صاف بوده است، موجه بوده باشند همان‌طور که ما در باور خود نسبت به اینکه زمین گرد است موجه هستیم. بنابراین، می‌توانیم مواردی پیدا کنیم که در توجیه باورهای خود برابر هستند حتی در مواردی که باور داریم یکی از طرفین می‌بایست اشتباه کرده باشد. منظور از اشتباه، گفتن سخنی غلط است. بنابراین، آن وجهی که نسبی‌گرا باید برای «بی‌تقصیر بودن اختلاف نظر» بر آن تاکید کند، صرفا معرفت‌شناختی نیست، بلکه باید نشان دهد که در کلیت امر، طعم کلم بروکسل هم خوب است و هم خوب نیست.

هنگامی اختلاف نظر بی‌تقصیر بین دو نفر داریم که یک نفر به الف باور دارد و نفر دوم با او بر صحیح بودن الف اختلاف نظری واقعی دارد، یعنی بر این باور است که محتوای گزاره‌ی

الف با محتوای گزاره‌ی خود غیرقابل جمع است، و محتوای هر دو گزاره نیز صحیح است. برای اینکه نشان دهیم چگونه ممکن است هر دوی این قضاوت‌ها صحیح باشند، با توجه به اینکه در شرایط معمول نمی‌توانیم بگوییم هم الف صحیح است و هم نقیض الف، باید قدری تلاش کرد. پس مشخصاً نسبی‌گرا کار زیادی برای انجام دادن دارد. ولی قبل از اینکه این را بررسی کنیم، باید بگوییم که گرچه این میل به نسبی‌گرایی در مورد ذائقه مطرح شد، تمایلی وجود دارد که این موضع به قلمروی اخلاق کشیده شود. که ممکن است در ظاهر امر به نظر شما غیرممکن باشد، چرا که این نوع نسبی‌گرایی در مورد طعم کلم بروکسل ممکن است قابل قبول باشد ولی چگونه ممکن است آن را به حیطة‌ی اخلاق بکشانیم؟

فرض کنید این بار اختلاف نظری اخلاقی داریم. یک گزاره می‌گوید «آموزش به زنان و دختران از نظر اخلاقی لازم است» و حال فرض کنید در اجتماع طالبان رشد کرده‌اید و به این گزاره باور دارید که «از نظر اخلاقی آموزش دادن به زنان و دختران غیرقابل پذیرش است». اولین گام برای نشان دادن اینکه اینجا اختلاف نظر واقعی داریم - و نه صرفاً حالات ذهنی - بسیار ساده است: این دو در تقابل با یکدیگر قرار دارند. گام دوم، این است که این اختلاف نظر، بدیهی به نظر می‌رسد که از نوع «بدون تقصیر» نیست، در چنین شرایطی مایلیم بگوییم یکی از این دو، باور غلطی دارد. با این حال افراد از اینکه فکتهایی برای داوری در چنین اختلاف نظرهایی وجود نداشته باشد مضطرب می‌شوند و این خود یکی از دلایل محبوبیت نسبی‌گرایی است. در مواجهه با چنین اختلاف نظرهایی به نظر می‌رسد که آن‌ها را نمی‌توان به شکل عقلانی حل کرد. یعنی ما نمی‌توانیم اختلاف بر سر این را که چه چیزی از نظر اخلاقی لازم است و چه چیزی لازم نیست به همان شکلی حل کنیم که این اختلاف نظر در مورد شکل کره‌ی زمین وجود دارد، در جایی که به یک سری شواهد اشاره می‌کنیم و می‌گوییم بین زمین گرد است. مسأله‌ی دیگری که افراد را دچار مشکل می‌کند این است که وقتی به اختلاف نظرهای بنیادین می‌رسیم این واقعیت‌ها برای حل اختلاف نظر از کجا می‌آیند؟ این واقعیت‌های اخلاقی در خود جهان موجود نیستند، آن‌چنان که واقعیت‌هایی در مورد میز و الکترن و صندلی وجود دارد. هم‌چنین در حال حاضر این دیدگاه که اخلاق با دستور قادری مطلق تعیین می‌شود

نیز مورد پذیرش فیلسوفان نیست. پس خدا منبع واقعیت‌های اخلاقی نیست، این واقعیت‌های اخلاقی را نمی‌توان به الکترون‌ها و صندلی و میز و دیگر وجودهای فیزیکی فروکاست، پس از کجا می‌آیند؟ اگر این واقعیت‌های اخلاقی وجود نداشته باشند، با توجه به اینکه ما نمی‌توانیم این گفتمان اخلاقی را به طور کلی از جامعه حذف کنیم آن‌چنان که با نظریه‌ی فلوژیستون کردیم، آنگاه اختلاف نظر بدون تقصیر، به نظر یکی از گزینه‌های مطلوب می‌آید. خب حال باید بگوییم اختلاف نظر بی‌تقصیر چگونه ممکن است. ممکن است بگویید ما از یک نظریه‌ی نسبی‌گرایانه‌ی بسیار موفقیت‌آمیز آگاه هستیم، یعنی نظریه‌ی نسبیت خاص انیشتین. این نظریه در مورد خصوصیات مانند جرم و ترتیب زمانی نسبی‌گرایانه است. آیا نمی‌توانیم از این نظریه به عنوان چهارچوبی برای نسبی‌گرایی اخلاقی بهره بگیریم؟ و این در واقع موضع گیلبرت هارمن، مهمترین نسبی‌گرای اخلاقی است. در پاسخ باید گفت نه، اگر نسبی‌گرایی شامل اختلاف نظر بدون تقصیر باشد، نظریه‌ی نسبیت انیشتین نمی‌تواند به شما کمکی بکند. برای این کار باید ببینیم نظریه‌ی هم‌زمانی انیشتین چگونه نسبی‌گرایانه است. انیشتین به ما یاد می‌دهد که برای دو رویداد مجزا که در فضا رخ می‌دهند، واقعیتی مطلق وجود ندارد که بتوان بر آن اساس گفت این دو رویداد هم‌زمان رخ داده‌اند. برای هر دو رویداد باید مشخص کنیم به چه ترتیبی رخ داده‌اند و اینکه هم‌زمان رخ داده‌اند یا نه به چهارچوبی که به آن ارجاع می‌دهیم وابسته است. نیازی نیست به جزییات این نظریه وارد شویم به همین کلیات ارجاع می‌دهیم. نسبت به این چهارچوب ارجاعی مشخص می‌شود که آیا دو رویداد هم‌زمان رخ می‌دهند. این یعنی در حالی که پیش از انیشتین ما از هم‌زمانی دو رویداد سخن می‌گفتیم، ولی الان اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم باید بگوییم دو رویداد در نسبت با چهارچوبی مشخص هم‌زمان هستند. البته در موارد معمول نیازی نیست به چارچوبی ارجاع دهیم، مثلاً الان که در این اتاق نشسته‌ایم، همگی در چهارچوب مکان-زمانی یکسانی هستیم. اگر به شما بگوییم که غروب آفتاب همدیگر را ملاقات خواهیم کرد نیازی نیست چهارچوب به‌خصوصی را مشخص کنم. ولی اگر بخواهیم خیلی دقیق سخن بگوییم یا دقت اهمیت داشته باشد باید دقیق بگوییم به کدام چهارچوب ارجاع می‌دهیم. به همین شکل وقتی «سمت چپ بودن» یا «سمت راست بودن» چیزی

را مشخص می کنیم - منظورم از چپ و راست، سیاسی نیست، منظورم چپ و راست در فضا است - گاهی برای اینکه چپ و راست را مشخص کنیم باید بگوییم از چه منظری. اگر بخواهیم نسبی گرایی حاصل از نظریه‌ی نسبیت را در مورد اخلاق به کار ببریم چیزی شبیه به این نظر را به دست خواهیم آورد. نتیجه این خواهد شد که نسبی گرایی اخلاقی بر این باور است که چیزی تحت عنوان عمل صحیح و غلط وجود ندارد. فقط غلط و صحیح بر اساس چهارچوبی اخلاقی مطرح است. بنابراین، اگر بخواهیم صحیح صحبت کنیم به جای اینکه بگوییم آموزش زنان و دختران از نظر اخلاقی ضروری است خواهیم گفت آموزش زنان و دختران از نظر اخلاق سده‌ی بیست و یکم غربی ضروری است. ولی اگر چنین باشد راهی برای اینکه اختلاف نظرهای بین نگرش‌های متفاوت را حل کنیم نخواهیم داشت. مخالف طالبانی من خواهد گفت که بر اساس کد اخلاقی طالبان آموزش دختران و زنان ممنوع است و این دیدگاه با دیدگاه من که می گوید بر اساس کد اخلاقی من آموزش زنان و دختران اخلاقی است، اختلاف دارد. اینجا مثل مثال کلم بروکسل، هر دو این نظرات می‌توانند صحیح باشند بدون اینکه با هم در تعارض باشند. اینکه عملی بر اساس یک کد اخلاقی مجاز و بر اساس کد اخلاقی دیگری غیرمجاز است هر دو می‌توانند صحیح باشند. با نسبی کردن چهارچوب کد اخلاقی، اختلاف نظر اصلاً فرصت بروز پیدا نمی‌کند، و اختلاف نظر مسأله‌ای بود که با آن بحث را شروع کرده بودیم.

ممکن است بگویید راه دیگری برای فهمیدن این پدیده وجود دارد. ممکن است بگویید که درست است که نظریه‌ی نسبیت کمکی به پرداختن به «اختلاف نظر بدون تقصیر» نمی‌کند، شاید در عوض این نشان می‌دهد که اختلاف نظر بدون تقصیر بخشی ضروری از نسبی گرایی اخلاقی نیست. به هر حال به یک تعبیر نظریه‌ی اینشتین نسبی گرایی است، و شاید به اندازه‌ی کافی نسبی گرایی است و به همین رویکرد به عنوان رویکرد نسبی گرایی باید بسنده کنیم. من نمی‌خواهم در مورد واژه نسبی گرایی بحث کنم و حاضرم طیفی از دیدگاه‌ها را تحت عنوان «نسبی گرایی» بپذیرم، ولی فکر می‌کنم چیزی که هر رویکرد نسبی گرایی باید به آن متعهد باشد، موضوع آن زمینه است. یعنی وقتی می‌گویید این رویکردی نسبی گرایی از هم‌زمانی است، مفهوم هم‌زمانی را حفظ کرده‌ایم و تصویری از ترتیب زمانی داریم، فقط

اتفاقی که افتاده این است که دیدگاهی نسبی‌گرایانه نسبت به آن زمینه داریم، و به صحبت کردن در مورد پدیده‌ی دیگری روی نیاورده‌ایم. حفظ موضوع بحث در مورد انیشتین به خوبی دیده می‌شود؛ ما هم‌چنان در مورد جرم و ترتیب زمانی صحبت می‌کنیم. ولی وقتی رویکرد انیشتین را در زمینه‌ی اخلاقی به کار می‌بریم موضوع بحث «اخلاق» را به طور کلی از دست می‌دهیم. برای اینکه این مشکل را درست ببینید، توجه داشته باشید که «آموزش زنان درست است» یک عبارت هنجاری است، یعنی تجویزی است و به ما می‌گوید که چه کاری باید بکنیم، ولی این عبارت که «آموزش زنان بر اساس کد اخلاقی غربی صحیح است» صرفاً یک گزاره‌ی توصیفی است که هیچ بار هنجاری‌ای در خود ندارد. هر کسی فارغ از اینکه خودش چه نظری در مورد جایگاه زنان دارد می‌تواند موافقت کند «آموزش زنان بر اساس کد اخلاقی غربی صحیح است». حتی طالبان هم موافق هستند که «آموزش زنان بر اساس کد اخلاقی غربی صحیح است» و دقیقاً بر همین اساس هم به آن نقد دارند. بنابراین، هر کسی فارغ از تعهدات اخلاقی خود می‌تواند با سخنان توصیفی موافقت کند. بنابراین، اگر تنها راه شما برای فهمیدن نسبی‌گرایی اخلاقی استفاده از چهارچوب انیشتین باشد موضوع اخلاق از بین خواهد رفت و دیگر در مورد اخلاق صحبت نمی‌کنید، حتی دیگر در مورد دیدگاه نسبی‌گرایانه نسبت به اخلاق هم صحبت نمی‌کنید. بگذارید نام این را از بین رفتن محتوای هنجاری بگذارم. اگر با چهارچوبی که در مورد پدیده‌ی هم‌زمانی صحبت می‌کنیم در مورد اخلاق صحبت کنیم فایده‌ای برای نسبی‌گرایی اخلاقی ندارد. پرسش این است که آیا راهی برای بیرون رفتن از این حالت وجود دارد؟

هر دو پدیده‌ی ناپدید شدن اختلاف نظر و از بین رفتن محتوای هنجاری را می‌توان در نسبی کردن عیان محتوای قضاوت‌های اخلاقی ردیابی کرد. یعنی این قضاوت‌ها در مورد روابط بین کدهای اخلاقی و خصوصیات اخلاقی هستند. یکی از دلایلی که در آمریکا این روزها هیجان زیادی در مورد «نسبی‌گرایی جدید» وجود دارد این است که افراد گمان می‌کنند با اتخاذ کردن رویکردی نسبی‌گرایانه در مورد خود حقیقت پاسخی برای این مسأله دارند، و نه رویکردی نسبی‌گرایانه در مورد قضاوت‌های مورد نظر در یک موضوع مورد بحث. این‌ها

نسبی‌گرایی alethic نامیده می‌شوند چرا که در مورد حقیقت نسبی‌گرا هستند، نه اینکه ضرورتاً در مورد همه‌ی حقیقت نسبی‌گرا باشند بلکه حقیقت در یک قلمروی خاص و در این مورد خاص در مورد اخلاق. وقتی به مورد انیشتین نگاه می‌کنیم، اگر در مورد هم‌زمانی نسبی‌گرا باشید (از این منظر alethic) خواهید گفت که می‌توانی از هم‌زمانی به طور کلی صحبت کنی، ولی باید بدانی که این‌ها فقط ارزش صدق نسبی دارند ولی نیازی نیست این را در محتوا وارد کنید و می‌توانید محتوای گزاره را همان‌طور که هست باقی بگذارید. وقتی این کار را در مورد اخلاق انجام می‌دهید یعنی می‌توانید هم‌چنان بگویید که «آموزش زنان و دختران از نظر اخلاقی ضروری است». ولی باید در نظر داشته باشید که ارزش صدق این گزاره تنها در نسبت با کدهای اخلاقی پیش‌زمینه معنادار است. می‌شود دید که این رویکرد چگونه در بدو امر ایده‌ای راهگشا پیش پای ما می‌گذارد تا با هر دو مشکل اختلاف نظر بدون تقصیر و از بین رفتن محتوای هنجاری مواجه شویم. به نظر می‌آید دو دیدگاه داریم که یکدیگر را نقض می‌کنند؛ بنابراین اختلاف نظر حفظ شده و از طرف دیگر حالت اولیه‌ی گزاره‌ها را هم داریم؛ یعنی به نظر می‌رسد محتوای هنجاری آن حفظ شده است. ولی متأسفانه ناپدید شدن مشکل، در اینجا نه تنها توهم است که نسبی‌گرایی alethic نه تنها این مشکل را برطرف نمی‌کند که مشکلات بسیار دیگری را به وجود می‌آورد. این رویکرد نسبی‌گرایانه همانند رویکرد انیشتینی نمی‌تواند در اخلاق به ما کمکی کند. به مسائل زیادی می‌توان اشاره کرد ولی من اینجا صرفاً به یک مورد اشاره می‌کنم.

بگذارید ببینیم این کدهای اخلاقی در پس‌زمینه چه هستند؟ پس‌زمینه‌ای که می‌خواهیم بر اساس آن بگوییم حقیقت نسبی است. به عنوان مثال، گیلبرت هارمن می‌گوید اعضای فرهنگ‌های متفاوت اغلب دیدگاه‌های بسیار متفاوتی در مورد غلط و درست دارند، و این‌ها کدهای پیش‌زمینه هستند، برخی جوامع برده‌داری را مجاز می‌شمارند، برخی سیستم کاست دارند، برخی دیگر از جوامع هر دو سیستم برده‌داری و کاست را ناعادلانه و مردود می‌دانند. این کدهای پیش‌زمینه به نظر گزاره‌های خیلی کلی اخلاقی می‌آیند که مثلاً برده‌داری اشتباه است و این دسته کدها کدهایی هستند که حقیقت را نسبت به آن‌ها تعیین می‌کنیم. و اگر

بپرسید که چگونه یک قضاوت بر اساس یکی از این کدها صحیح یا غلط خواهد بود در پاسخ باید گفت که اگر این کد قضاوت مورد نظر را تایید کند آن قضاوت در نسبت با آن کد صحیح و در غیراین صورت در نسبت با آن کد غلط خواهد بود. ولی این رویکرد مشخصا کارگر نیست. این گزاره‌های خیلی کلی که پیش‌زمینه‌ی اخلاقی یا کد اخلاقی ما را تشکیل می‌دهند، ارزش صدقشان در نسبت با چه چیزی تعریف می‌شود؟ به عبارت دیگر، از آنجایی که این‌ها گزاره‌های اخلاقی کلی هستند ارزش صدق آن‌ها را چگونه بررسی کنیم؟ اگر ارزش مطلق داشته باشند نسبی‌گرا بازی را باخته است، پس باید تنها ارزش صدق نسبی داشته باشند. ولی ارزش صدق آن‌ها در نسبت با چه چیزی تعریف می‌شود؟ نمی‌توان یک کد اخلاقی دیگر اضافه کرد و بعد با آن این کدهای اخلاقی را توضیح داد و اضافه کردن این کدها را الی‌الابد ادامه داد. بنابراین، به نظر می‌آید تنها چیزی که می‌توانید بگویید این است که آن‌ها در نسبت با خود حقیقت دارند. ولی مسأله‌ای که وجود دارد این است که هر گزاره‌ای در نسبت با خودش صحیح است. مسأله این نیست که این رویکرد به اینجا ختم می‌شود که گزاره‌های زیادی خواهیم داشت که در نسبت با خودشان صحیح هستند، مسأله این است که باید یک رویکردی به ما بدهید که چگونه است که یک فرد می‌تواند یک کد اخلاقی را بپذیرد و کد اخلاقی دیگری را رد کند. ولی اگر تنها رویکردی که دارید این است که گزاره‌ها در نسبت با خودشان صحیح هستند و همین کافی باشد، باید همه کدهای اخلاقی را بپذیرم.

وحدتِ واقعیت:

چرا نهایتاً در یک واقعیت زندگی می‌کنیم؟

سخنرانی جان سرل

دردانشگاه بن آلمان با موضوع واقع‌گرایی نو

مفهوم رئالیسمی که از آن صحبت می‌کنیم از گذشته باقی مانده است ولی اکنون دیگر در برابر نومیالیسم قرار نمی‌گیرد بلکه در برابر گونه‌های ضد رئالیستی و به طور خاص سنت ایدئالیستی، پراگماتیسم و ابزارگرایی قرار می‌گیرد. ایده‌ی اصلی در پس رئالیسم این است که واقعیتی کاملاً مستقل از بازنمایی ذهن ما از آن واقعیت وجود دارد. این دیدگاه پیامدهای بزرگی دارد، از بین پیامدهای متفاوت یکی از آن‌ها تعهد به گونه‌ای از نظریه‌ی مطابقت است. اگر آن بیرون واقعیتی وجود داشته باشد بازنمایی‌های آن دست‌کم تا حدودی با واقعیت مطابقت خواهند داشت و درست و غلط بودن آن‌ها وابسته به موفقیتشان در مطابقت با این شرط است. می‌خواهم این دیدگاه را در زمینه‌ی فکری معاصر و واقعیت بنیادی فکری این دوره جای بدهم؛ این واقعیت که دانش رشد می‌کند، رشدی که به طور خاص در قرن گذشته، واقعا حیرت‌آور بوده است. من اغلب فکر می‌کنم اگر دکارت یا لایبنیتس را به یک کتابخانه در دانشگاهی می‌بردیم و فقط متون درسی بیولوژی مولکولی یا مهندسی را به آن‌ها نشان می‌دادیم چه می‌شد. در این زمینه‌ها دانش به طور خیره‌کننده‌ای رشد کرده است و باعث می‌شود که پژوهش‌های فلسفی ما نسبت به آنچه در سنت فلسفه وجود داشته تفاوت‌هایی پیدا کند.

برای سیصد سال سوال اصلی فلسفه معرفت‌شناختی بود، پرسشی که لاک آن را چنین عنوان کرده بود: «ماهیت و میزان دانش بشری» و دکارت چنین مطرح کرده بود: «چگونه می‌توانیم به شک‌گرا پاسخ بگوییم؟». آن‌طور که در سده‌ی هفدهم می‌شد شک‌گرایی را به عنوان یک خطر جدی در نظر گرفت، دیگر آن را به عنوان یک خطر جدی در نظر نمی‌گیریم. پازل‌های جالب فلسفی‌ای در مورد اینکه چطور می‌دانیم که مغز در خمره نیستیم یا توسط شیاطین خبیث گمراه نمی‌شویم، وجود دارد ولی نمی‌توان انسان به کره‌ی ماه فرستاد و آن‌ها به زمین بازگردند و سپس حیرت کنیم که آیا آن بیرون واقعا واقعیتی وجود دارد، آیا واقعیت مستقلاً وجود دارد؟ نمی‌توان انسان را به کره‌ی ماه فرستاد و به زمین بازگرداند و سپس شک کنیم که می‌توان بر اساس استقرا آینده را پیش‌بینی کرد یا نه. این‌طور نیست که ما پرسش‌های معرفت‌شناختی در این زمینه را پاسخ داده باشیم بلکه این پرسش‌ها دیگر توجه ما را جلب نمی‌کنند. پس چه چیزی به عنوان مسأله‌ی اصلی جایگزین مسأله‌ی

معرفت‌شناختی-شک‌گرایانه در فلسفه شده است؟ وقتی من در دوره‌ی کارشناسی بودم یک پاسخ ساده داشت: همه‌ی فکر و ذکر ما زبان بود. بنا به دلایل پیچیده‌ای که الان وقت بررسی آن‌ها را ندارم، ما از این مرحله فراتر رفته‌ایم و از آن حالت وسواس‌گونه خارج شده‌ایم ولی با ظرافت و دقت به خطرات فلسفی زبان توجه داریم و به شکلی به آن‌ها آگاه هستیم که همه‌ی گذشتگان ما چنین نبودند.

چند پرسش جای این نگرش به زبان را گرفته‌اند ولی پرسشی که من می‌خواهم به آن بپردازم این است: با توجه به اینکه دانش بشر بسیار گسترده شده است (فیزیک اتمی، شیمی آلی و غیرآلی، و علوم طبیعی به طور کلی) یک مسأله‌ی مهم در فلسفه‌ی امروز وجود دارد و به نظر من مسأله‌ی اصلی فلسفه و اندیشه‌ی بشری است. این پرسش در واقع آن قدر بزرگ است که به طور ناخودآگاه نمی‌خواهیم به دانشجویان خود بگوییم که نمی‌دانیم چگونه می‌توان به این پرسش پاسخ گفت یا حتی آن را طرح کرد. ولی من به شکلی کلی آن را مطرح می‌کنم. دانشی که از آن سخن گفتم به ما می‌گوید که واقعیت در نهایت از مقوله‌هایی که ما آن را ذراتی فیزیکی می‌نامیم، تشکیل شده است، جهان از ذراتی تشکیل شده که توسط فیزیک اتمی توصیف می‌شود، و به یک معنا همه‌ی واقعیت، ابعادی از فکتهای نخستین و اساسی فیزیکی و شیمیایی است. ولی ما مشکلی داریم چرا که تعارضی بین فکتهای فیزیکی و تصور ما از خودمان^۱ وجود دارد. فکتهای فیزیکی به ما می‌گویند که جهان به طور کامل از ذرات بدون ذهن و بی‌معنای فیزیکی تشکیل شده است. ولی با این حال ما خود را دارای آگاهی، خود را دارای عقلانیت، قصدیت، و اخلاق می‌دانیم، بر این باوریم که کنش گفتاری و توانایی آفرینش هنری و قضاوت زیبایی‌شناختی داریم. سوال اصلی این است که چگونه می‌توانیم تصورمان از خودمان را به عنوان موجوداتی دارای ذهن، و هشیار، آزاد، اجتماعی، عقلانی، انسان‌های عامل دارای توانایی صحبت کردن، با تصویری از واقعیت که تماماً از ذرات بی‌ذهن و بی‌معنا تشکیل شده جمع کنیم؟ من فکر می‌کنم این چالشی است که برای رئالیسم جدید مطرح است. این مشکل محدود به رئالیسم نیست بلکه برای آنچه که من طبیعت‌گرایی می‌نامم نیز وجود

1- Self-conception

دارد، این ایده که ما در حال بحث کردن درباره‌ی پدیده‌های طبیعی هستیم، پدیده‌هایی که بخشی از جهان واقعی هستند. مفهومی که من ارائه می‌کنم این است که اگر چیزی تحت عنوان فرافیزیکی وجود داشته باشد نیز بخشی از طبیعت خواهد بود مانند هر چیز دیگری. اگر خدا وجود داشته باشد، این هم یک فکت فیزیکی مانند هر فکت فیزیکی دیگری است. هیچ چیزی نمی‌تواند فراتر از طبیعت باشد چرا که اگر چیزی وجود داشته باشد بخشی از طبیعت خواهد بود. ولی اگر پرسش ما این است چگونه می‌توانیم تصویری از واقعیت بدهیم که نه تنها تصور ما از خودمان و آنچه از طریق فیزیک و شیمی درباره‌ی جهان می‌دانیم، منسجم باشد بلکه به یک معنا به طور طبیعی حاصل رشد و توسعه‌ی آن تصاویر باشد. یعنی نباید صرفاً نشان داد به دلیل وجود جهانی با مجموعه‌ای از فکت‌های فیزیکی است که واقعیت اجتماعی ما ممکن است، بلکه باید نشان دهیم که واقعیت اجتماعی ما بسط جهان فکت‌های طبیعی است. باید نشان داد چگونه از الکترون به انتخابات و چگونه از پروتون به رییس جمهور می‌رسیم. اگر بخواهیم خیلی ساده مسأله را مطرح کنیم باید گفت اگر بخواهید انتخابات برگزار کنید به نفع‌تان است به اندازه‌ی کافی الکترون داشته باشید، اگر کسی این الکترون‌ها را نیاورد انتخاباتی نخواهید داشت. ممکن است بگویید خب مشغول حل مسأله‌ای شویم که الان مطرح کردم. می‌خواهم این کار را شروع کنم ولی باید بگویم با موانع بسیار بزرگ فکری مواجه هستیم و بخش عمده‌ی آن از میراث فلسفی چشمگیر ما می‌آید. قبل از اینکه پیشنهادات ایجابی خود را مطرح کنم به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنم.

اولین مانعی که با آن مواجه می‌شویم این است که «امور ذهنی» بسیار مسأله‌دار هستند. «ذهن نمی‌تواند بخشی از واقعیت فیزیکی باشد»، همه‌ی شما اسم این دیدگاه را می‌دانید، به شکل سنتی این را دوگانه‌انگاری می‌نامند ولی می‌خواهم بگویم رقبای سنتی دوگانه‌انگاری، یعنی یگانه‌انگاری، ماده‌گرایی، رفتارگرایی همگی بزرگترین اشتباه دوگانه‌انگاری را به میراث برده‌اند. مسأله‌ای که با تصور خام درباره‌ی امور ذهنی به وجود آمده است. یکی از بدترین نمونه‌های این سردرگمی را در بحث «هوش مصنوعی» یا آنچه که من «هوش مصنوعی قوی» می‌نامم می‌توان دید. به نظر من نمی‌توان پروژه‌ی هوش مصنوعی قوی را فهمید

مگر اینکه بدانید آن‌ها ذهن را بخشی از جهان طبیعی مانند «سیستم گوارش» نمی‌دانند. همان‌طور که یکی از آن‌ها، دنیل دنت، گفته است ذهن فرمال و انتزاعی است. خب نمی‌توان از این بیشتر دکارتی بود. هیچ چیز فرمال یا انتزاعی‌ای در مورد گوارش یا فتوستنز یا ترشح غدد در بدن وجود ندارد و به همین ترتیب هم باید در مورد امور ذهنی فکر کنیم. این یکی از نفرین‌های ماست که اگر بخواهم به زبان ساده بگویم باید آن را نفرین «خدا، روح و جاودانگی» بنامم. وقتی با این ایده که ذهن از خدا یا روح می‌آید یا به جاودانگی مرتبط است شروع کنید، هیچ‌گاه نمی‌توانید نگرش طبیعت‌گرایانه به امور ذهنی، از نوعی که می‌خواهم از آن پشتیبانی کنم داشته باشید. من قبلاً فکر می‌کردم مانع اصلی ما، خودداری از نگاه کردن به ذهن به عنوان بخشی طبیعی از جهان طبیعی است. ولی منشاءهای دیگری برای این اشتباه وجود دارد. در حالی که ما زیر سایه‌ی خدا، روح و جاودانگی زندگی می‌کنیم، زیر سایه‌ی خاصی از علم هم هستیم. افراد به اشتباه تصور می‌کنند که علم نام مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که نتیجه‌ی پژوهش‌های علمی در هر مرحله‌ای از تاریخ بشر است. در این تصور از علم، گفته می‌شود که علم تماماً ماده‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه است. در این تصور از علم، جایی برای امور ذهنی یعنی آگاهی و قصدیت باقی نخواهد ماند. البته اگر به اغلب فیلسوفان معاصر نگاه کنید، مشغول به کارهایی هستند که دوست دارند آن‌ها را «طبیعی کردن آگاهی» یا «طبیعی کردن قصدیت» بنامند، که تقریباً همیشه به معنای نفی وجود آگاهی و قصدیت است زیرا نشان می‌دهند که این امور چیزهای دیگری هستند. مانند جری فودور که عنوان کرده بود اگر قصدیت وجود داشته باشد باید «چیز دیگری» باشد. پاسخ به فودور این است که قصدیت واقعاً وجود دارد و چیز دیگری نیست، بنا به دلایلی که به زودی به شما خواهم گفت.

پس ما این نفرین دوگانه را داریم: از یک سو نفرین «خدا، روح و جاودانگی» و سوتفاهم در مورد علم به عنوان یک دگمای جایگزین از طرف دیگر. باید از زیر این دو باری که حمل می‌کردیم بیرون بخریم. در رویکردی که من معرفی می‌کنم باید از هر گونه وسوسه برای فرض گرفتن واقعیت‌های جایگزین پرهیز کنیم. دوگانه‌انگاری اشتباه مهلکی بود که هنوز هم به شکل کامل از آن خارج نشده‌ایم. ولی دوگانه‌انگاری به شکل بدتری هم در دیدگاه افرادی مانند

کارل پوپر و یورگن هابرماس ظهور کرد وقتی می‌گویند سه جهان داریم. جهان فیزیکی، جهان ذهنی و آن‌چنان که نویسندهای مطرح کرده جهان اجتماعی یا فرهنگی و همه‌ی نموده‌های آن. باید آن‌طور که همکارم دونالد دیویدسن می‌گفت بگویم که ما نهایتاً در یک جهان زندگی می‌کنیم و این همان جهانی است که نیاز داریم توصیفش کنیم.

خب من گفتم تحت نفرین «خدا، روح و جاودانگی» زندگی می‌کنیم ولی هم‌چنین تحت تاثیر نگرش خاصی در مورد ادراک زندگی می‌کنیم. ادراک ما در کنار اعمال ما راه اصلی مرتبط شدن با جهان است پس اگر نظریه‌ی اشتباهی از ادراک در فلسفه داشته باشید نمی‌توانید کارها را پیش ببرید. این اغراق نیست اگر بگویم فلسفه در سه سده‌ی گذشته از تصور اشتباهی در مورد ادراک رنج برده است. افرادی که این اشتباه را مرتکب شده‌اند، نام‌هایشان آشناست: دکارت، لایبنیتس، لاک، بارکلی، هیوم، کانت، هگل، میل و می‌توانم همین‌طور ادامه بدهم تا پوزیتیویسم. اشتباه چیست؟ یک مغالطه‌ی ساده که در تاریخ فلسفه مدام تکرار شده است. یک استدلال مشهور در این زمینه وجود دارد: من یک ساعت در دستم دارم و به آن نگاه می‌کنم. ولی ممکن است من توهم و هذیان داشته باشم به شکلی که نتوانم تفاوت آن را با تجربه‌ی دیدن ساعت واقعی تشخیص بدهم. داستان توهمی مورد علاقه‌ی خودتان را در اینجا وارد کنید، ممکن است توسط یک شیطان پلید فریب بخوریم، ممکن است مغز در خمره باشیم، یا هر چیز دیگری. نکته این است که من دقیقاً می‌توانم همین تجربه‌ی نگاه کردن به ساعت را داشته باشم ولی توهم باشد. اما در مورد توهم، من از وجود چیزی آگاهم، یعنی یک چیزی در هشیاری من وجود دارد، تجربه‌ی من خالی نیست. ولی از آنجایی که این دو تجربه غیرقابل تفکیک بوده، به لحاظ کیفی یکسان هستند، پس هر آنچه که در حالت حقیقی از آن آگاه باشم باید دقیقاً همانی باشد که در حالت توهم تجربه می‌کنم، چرا که این دو قابل تفکیک نیستند، ولی در مورد توهم، من از وجود چیزی در دنیای واقعی آگاه نیستم بلکه از وجود یک ایده، اطلاعات حسی یا هر واژه‌ای که برای توصیف آن استفاده می‌کنید، آگاه هستم، بنابراین، ما هیچ‌گاه از دنیای واقعی مستقیماً آگاه نیستیم و ما تنها از وجود تجربه‌های خودمان آگاهیم. در اینجا اغلب با معرفت‌شناسی سنتی مواجه هستیم. من استدلال‌های معرفت‌شناسی قدیمی را

در این زمینه بررسی کرده‌ام، همگی این مغالطه را تکرار می‌کنند.

در این مثالی که زدم ما از وجود چیزی در تجربه‌ی واقعی و توهمی آگاه هستیم ولی هر دوی این‌ها باید یکسان باشند. اینجا یک مغالطه‌ی اشتراک لفظی در «آگاه بودن از» وجود دارد. معنای آگاهی من از وجود ساعت یک آگاهی قصدیت‌دار است، ساعت ابژه‌ی آگاهی من است. معنای آگاهی من در سناریوی توهمی، آگاهی قصدیت‌دار نیست چرا که «آگاهی» و «ابژه‌ی آگاهی» در مثال توهم یکسان هستند. آگاهی در مورد توهم، صرفاً آگاهی از تجربه است. آنچه که بدان آگاه هستید، همان آگاهی خودتان است. این را می‌توان با یک مثال ساده دید. دست خود را به میز فشار دهید. هم از وجود میز آگاه هستید و هم از حس دردناکی که در دست خود دارید. آیا این بدان معناست که شما فقط از حس دردناک در دست خود آگاه هستید، یا از دو چیز آگاهید؟ مغالطه‌ی اشتراک لفظی در «آگاه بودن از» وجود دارد. آگاه بودن از چیزی، دو معنا دارد. در معنای قصدیت‌دار آن، آن چیزی که بدان آگاه هستید با خود آگاهی یکسان نیست. به نظر عجیب می‌آید که بخش زیادی از فلسفه بر اساس چنین مغالطه‌ی ساده‌ای بنا نهاده شده باشد. ولی من نوشته‌های معرفت‌شناسان کلاسیک را خوانده‌ام و آن‌ها این مغالطه را بارها تکرار می‌کنند و در واقع این در علم مدرن هم تکرار شده است. این وسوسه وجود دارد که گفته شود وقتی چیزی را می‌بینیم آن چیزی که واقعا از آن آگاهی داریم، اتفاقی است که در قشر مخ می‌افتد که طی آن اعصاب در نهایت تجربه دیدن را تولید می‌کنند. به زبان ساده از زمان دکارت تا فرانسیس کریک تکرار این مغالطه را مکرراً می‌بینیم، و این مانند زیبایی برای فیلسوفان است، زیرا مغالطه‌ای است که به راحتی می‌توان آن را شناسایی کرد، مورد نادری است که می‌توان به راحتی آن را در تمام استدلال‌های سنتی «آگاه بودن نسبت به» - یا حداقل تمام استدلال‌هایی که من پیدا کرده‌ام - آن را دریافت.

هیوم فکر می‌کرد رویکرد واقع‌گرایانه به ادراک آنقدر احمقانه است که برای رد کردن آن فقط به یک جمله اکتفا کرد. او می‌گوید اگر می‌خواهید رئالیسم خام را انکار کنید دست خود را زیر چشم خود قرار دهید و قدری فشارش دهید، اگر رئالیسم خام حقیقتی داشت جهان دوتا می‌شد پس رئالیسم خام غلط است. این همان مغالطه‌ای است که از آن صحبت می‌کنم.

وقتی چشمانم را فشار می‌دهم جهان دو برابر نمی‌شود. آنچه اتفاق می‌افتد این است که من دو تجربه‌ی تصویری متفاوت دارم در حالی که قبلش تنها یک نوع تجربه‌ی تصویری داشتم. این مغالطه به هر جا که رو می‌کنید، وجود دارد. یک نظریه‌ی اشتباه در مورد ادراک به نام disjunctivism داریم که امیدوارم در جهان پخش نشده باشد چرا که همه جای بارکلی پخش شده است. این نظریه هم مرتکب همین مغالطه می‌شود؛ اگر فکر کنید بین توهم و تجربه‌ی واقعی چیز مشترکی هست، آن چیز مشترک باید ابژه‌ای که ادراک می‌کنید باشد. این نگاه، استدلال سنتی را سر و ته می‌کند. استدلال سنتی می‌گوید آنچه ادراک می‌کنید محتوای ذهنتان است. ولی این نظریه می‌گوید اگر من را نپذیری تنها چیزی که برایت باقی می‌ماند پذیرفتن رویکرد سنتی است. می‌خواهم فرض کنم که این اشتباهات را پشت سر گذاشتیم و به نوعی رئالیسم مستقیم اعتقاد داریم. و از زیر بار خدا، روح و جاودانگی و تصویری به‌خصوص از علم رها شده‌ایم. خب حالا از اینجا کجا برویم؟ در واقع، من فکر می‌کنم، در بسیاری از مسائل فلسفی، نه همه‌ی آن‌ها، رویکردهای نسبتاً آسانی – اگر نه الزاماً راه حل – به مسائل وجود دارد که تصور صحیحی از روابط بین امور به ما می‌دهد. بگذارید چند تا از این مشکلات را بررسی کنیم. بگذارید از مسأله‌ی ذهن و بدن شروع کنیم. من گفتم جهان کاملاً از ذرات فیزیکی تشکیل شده است (آن‌ها واقعاً ذره نیستند و برای سهولت از این تعبیر استفاده می‌شود). این ذرات هر چه هستند تنها چهار درصد از آنچه وجود دارد تشکیل می‌دهند، ۹۶٪ باقی‌مانده ماده‌ی تاریک و انرژی تاریک است. تاریکی این بخش از جهان ویژگی معرفت‌شناختی ما نسبت به آن است نه ویژگی پدیده‌ای که توصیف می‌کنیم.

خب، اگر چنین باشد، آگاهی و قصدیت را چگونه در این تصویر جای می‌دهیم؟ فکر می‌کنم هنگامی که دیدگاه کاملاً طبیعت‌گرایانه را می‌پذیرید، دیدگاه واقع‌گرایانه در مورد امور ذهنی و آگاهی را هم می‌پذیرید، آن قدری دشوار نیست. تصور کنید دانشی در مورد توصیف جهان داشتیم بدون اینکه این سنت فلسفی را که داریم داشته باشیم؛ یعنی، از یک طرف این میراث خدا، روح، جاودانگی را نداشتیم و از طرف دیگر این باور را نیز نداشتیم که علم باید ماده‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه باشد. در این حالت به نظر می‌رسد یک راه حل نسبتاً ساده برای مسأله‌ی بدن و ذهن وجود

دارد و آن این است که حالات ذهنی (قصیدیت و آگاهی) پدیده‌های طبیعی و واقعی هستند و به اندازه‌ی هر پدیده‌ی بیولوژیک دیگری طبیعی هستند و علت آن‌ها تماماً فرآیندهای نوروبیولوژیک است. جزییات را هنوز نمی‌دانیم ولی پیشرفت زیادی کرده‌ایم. الان از زمانی که من برای اولین بار به این بحث‌ها علاقه‌مند شدم خیلی بیشتر درباره‌ی مغز می‌دانیم. وقتی من وارد این بحث شدم تنها پنج نوع نورون ترانس‌میتور شناخته شده بود. در حال حاضر بیش از پنجاه مورد شناسایی شده و هم‌چنان شناسایی آن‌ها ادامه دارد. ما درباره‌ی مغز بیشتر می‌دانیم، و این را می‌دانیم که علت تمام حالات ذهنی ما فرآیندهای نوروبیولوژیک است. این مسأله‌ی هستی‌شناختی ما را حل نمی‌کند، ولی پاسخ به آن نیز نسبتاً ساده است. آن‌ها توسط مغز به عنوان ویژگی‌های مرتبه‌ی بالاتر تحقق پیدا می‌کنند. همان‌طور که مایع بودن آب درون این لیوان در فرمول H_2O آب نهفته نیست بلکه حالتی است که این مولکول‌ها درون آن قرار دارند. آگاهی درون مغز من ترشحات اضافی نیست که توسط نورون‌ها تولید شده باشد بلکه حالتی است که مغز درون آن قرار دارد و می‌توان آن را با رفتار نورون‌ها به صورت علت و معلولی توضیح دهیم. فیلسوف‌ها از اسم و لقب خوششان می‌آید. از من پرسیده شد که عنوان دیدگاهتان چیست؟ من هم اسمی نداشتم و همان‌جا درجا گفتم «طبیعت‌گرایی بیولوژیکی» و این عنوانی است که بر دیدگاه من مانده است. به هر روی این دیدگاهی است که من پیشنهاد می‌کنم.

اگر واقعیت ذهنی داشته باشیم و آن بخشی از طبیعت و بیولوژی باشد و این را بپذیریم که واقعیت ذهنی هیچ ارتباطی به سنت دوگانه‌انگار ما ندارد که مدعی است روح نمی‌تواند بخشی از جهان فیزیکی باشد، پذیرفتن این سخت نیست که چگونه جانورانی داریم که قصدیت دارند و می‌توانند ظرفیت امید، ترس، باور، امیال، و ادراک داشته باشند، چگونه این جانواران قصدیت جمعی دارند، قصدیت مشترک دارند، و حتی باورها و امیال مشترک دارند. یعنی جایی که در یک فعالیت مشغول هستید که فقط من آن را انجام نمی‌دهم ولی من آن را به عنوان کاری که هر دو می‌کنیم، انجام می‌دهم، چیزی به نام قصدیت جمعی داریم. وقتی قصدیت و قصدیت مشترک داریم، اغلب امکان دست یافتن به هستی‌شناسی غنی‌تری وجود دارد. هرچند بسیاری از حیوانات هر دوی این خصوصیات را دارند. آن‌ها قصدیت و آگاهی دارند

و ظرفیت اشتراک قصدیت را نیز دارند. پس چه چیزی در مورد انسان‌ها خاص است؟ یکی از چیزهای خاص این است که انسان‌ها زبان دارند. پس وظیفه‌ی عمده‌ی بعدی که در فلسفه باید بدان پرداخت، این است که چگونه می‌توان از این زندگی ذهنی، خام، و پیش‌زبانی به غنای زبلی‌های طبیعی انسان‌ها برسیم. این را مختصر می‌گوییم و خطوط اصلی آن را بیان می‌کنم. کلید فهم قصدیت این است که قصدیت شرایطی دارد که یا برقرار هستند یا نیستند. این شرایط چیزی هستند که باعث می‌شود باورها صحیح باشند، آنچه عامل ارضای امیال می‌شود، آنچه باعث می‌شود قصدیت افراد اعمال شود.

اگر این‌طور است چگونه معنای زبان‌شناختی داریم؟ گمان می‌کنم در جهانی که نوروبیولوژی غنی‌ای دارد در کنار ساختار قصدیت و قصدیت جمعی، پاسخ دست‌کم در ترسیم خطوط کلی آن ساده است. از خود بپرسید، بین صرف به زبان آوردن یک چیز و اینکه واقعا معنای آن را قصد کنید، چه تفاوتی است؟ فکر می‌کنم پاسخ ساده‌ای برای این سوال وجود دارد. ویتگنشتاین از این‌گونه سوال‌ها می‌پرسید. چرا که می‌خواست ما را از این ایده که «معنا» یک فرآیند درونی‌نگری (Introspection) است، رها کند. تفاوتی بین صرف به زبان آوردن چیزی و به زبان آوردن چیزی و مراد کردن معنای آن وجود دارد. فرض کنید من به عنوان تمرین زبان آلمانی بگویم es regnet، من این جمله را به زبان می‌آورم ولی منظورم این نیست که باران می‌بارد. ولی اگر واقعا بروم بیرون و بگویم es regnet و واقعا منظورم این باشد، تفاوتی وجود دارد. تفاوت چیست؟ سخن گفتن با معنا شرایطی دارد که باید برقرار باشد که تمرین کردن تلفظ این جمله‌ی آلمانی آن شرایط را ندارد. وقتی فقط می‌گویم es regnet بدون اینکه چنین منظوری داشته باشم، فقط تلفظ صحیح واژگان آلمانی را بیان کرده‌ام. ولی اگر این جمله را بیان کنم و منظورم هم این باشد، آن‌گاه بیان جمله با تلفظ صحیح هم شرایط دیگری برای برقرار بودن خواهد داشت. این شرایط این است که باید بارانی در حال باریدن باشد. این نکته‌ی ساده کلید فهم مسأله‌ی معناست.

از طریق دهان خود صداهایی تولید می‌کنید، پس آیا این یک فعالیت قصدیت‌دار است؟ برای تولید صدا به شکل قصدیت‌دار باید شرایطی برقرار باشد یعنی اینکه این صداها باید با چیزی

در جهان خارج مطابقت داشته باشند. این گام اول در مورد معنا در زبان است. حال باید بتوانیم این معانی را به دیگران منتقل کنیم. در گام بعدی به مفهوم قرارداد نیاز داریم یعنی فرآیندی که می‌توانیم آن را دنبال کنیم. شما همان صداهایی را تولید می‌کنید که افراد در قبیله‌ی شما تولید می‌کنند که تنها در صورتی که در شرایط به‌خصوصی بیان شوند، می‌توان توقع داشت صحیح باشند. بنابراین، از طریق قرارداد می‌توان معنا را منتقل کرد، چرا که قراردادها مشترک هستند. گام بعدی که در تعریف خود از زبان بدان نیاز داریم و این خارق‌العاده است و همه چیز را تغییر می‌دهد، مفهوم «ساختار درونی» است. این نشان‌دهنده‌ی این است که زبان انسان خارق‌العاده است. همه جور سیستم‌های اشاره میان حیوانات وجود دارد. ولی هیچ چیزی مانند ساختار درونی یا جمله‌شناسی زبان‌های طبیعی، بین دیگر موجودات نیست. سگ من، تارسکی، که سگ باهوشی است می‌تواند باور داشته باشد که شخصی دم در است ولی نمی‌تواند چنین باورهایی را داشته باشد که «شاید ۱۷ نفر دم در هستند» یا «بهتر نبود این افراد هفته‌ی بعد می‌آمدند دم در» یا «آیا مالیات را به موقع پرداخته‌ای امسال؟». سگ من نمی‌تواند این افکار را داشته باشد، نه به این خاطر که احمق است، او خیلی باهوش است، ولی او ساختار دورنی لازم برای این افکار را ندارد. پس جمله‌شناسی (سمنتیک) به شکلی، ظرفیت افکار بی‌شمار را به ما می‌دهد که دیگر حیوانات آن را ندارند.

خب حال، این حیوانات بیولوژیک که خودمان باشیم، وجود دارند، که این ور آن ور می‌رویم، و آگاهی و قصدیت داریم که بین ما و دیگر حیوانات مشترک است، ولی ما هم‌چنین معنا، قرارداد و جمله‌شناسی داریم، و این قدرت خارق‌العاده‌ای به ما می‌دهد. این قدرت تنها به ما توانایی برقراری ارتباط نمی‌دهد، بلکه این امکان را به ما می‌دهد که نوعی از واقعیت را بسازیم که دیگر حیوانات آن را ندارند. می‌خواهم در مورد این واقعیت چیزی بگویم.

کنش‌های گفتاری، واقعیت را بازنمایی می‌کنند. هدف ادراک بازنمایی واقعیت به ما، آن گونه که وجود دارد، است. محتویات ذهن می‌بایست واقعیت را بازنمایی کنند و تا جایی که این کار را انجام می‌دهند، می‌گوییم آن محتویات حقیقت دارند. آن کنش‌های گفتاری که جهت آن‌ها به سمت بیرون است، مثل آدرس دادن، قول دادن، دستور دادن و غیره، هدفشان این نیست که

واقعیت را آن چنان که هست بازنمایی کنند بلکه هدفشان تغییر واقعیت است؛ تغییر واقعیت به شکلی که با محتوای کنش گفتاری همخوانی پیدا کند. این فکت خارق العاده‌ای است و من سیستمی ارتباطی به غیر از آنچه که انسان‌ها دارند، نمی‌شناسم که چنین توانایی‌ای داشته باشد. رییس یک جلسه می‌تواند با اعلام خاتمه‌ی جلسه آن را به پایان برساند، برخی مقامات می‌توانند اعلان جنگ بدهند، می‌توان کنش‌های گفتاری دیگری را اجرا کرد با بیان اینکه آن‌ها را اجرا می‌کنید. می‌توانید با گفتن اینکه «قول می‌دهم» قول بدهید. این کنش‌های گفتاری هم از سمت ذهن به جهان و هم از سمت جهان به ذهن هستند. و با گفتن اینکه چیزی چنان است آن را چنان می‌کنند. وقتی چیزی چنان می‌شود، جهت ذهن به جهان برقرار است، و واقعیت را به وسیله‌ی بازنمایی تغییر می‌دهند. این کنش‌های گفتاری این واقعیت‌ها را به بار می‌آورند که جنگ شده، که شما زن و شوهر هستید، که شما یک تکه از املاک را گرفته‌اید، باراک اوباما رییس جمهور آمریکاست، من استاد دانشگاه برکلی کالیفرنیا هستم. همه‌ی این فکت‌ها توسط کنش گفتاری که این شکل را دارند خلق شده‌اند. تمدن نهادی بشر به طور کامل توسط برخی از این اعلان‌ها که کنش گفتاری هستند، خلق شده است. ولی چگونه می‌توان با یک آپاراتوس ضعیف این همه کار کرد؟ چگونه فکت‌هایی می‌سازیم؟ اینجا پیوند جالبی بین واقع‌گرایی و سازه‌گرایی به دست می‌آوریم. واقعا این گونه است که من یک پروفیسور دانشگاه هستم و این تکه‌های کاغذ در کیف من پول هستند. این‌ها فکت‌هایی هستند که به لحاظ معرفت‌شناختی عینی‌اند، ولی این فکت‌ها تنها به واسطه‌ی موافقت انسان‌ها فکت محسوب می‌شوند. یک اسکناس پنجاه یورویی به خاطر ویژگی فیزیکی به خصوصی، یک اسکناس پنجاه یورویی نیست، بلکه به این خاطر است که پذیرفته‌ایم یک اسکناس پنجاه یورویی باشد. پذیرفتن پول بودن این اسکناس پنجاه یورویی به کنش گفتاری وابسته است.

برای توضیح اینکه چگونه چنین چیزی ممکن است، باید مفهوم مهمی را معرفی کنم. انسان‌ها ظرفیت بالایی در تحمیل کارکرد به ایزه‌ها دارند. ساعت من یک کارکرد دارد، این لیوان آب یک کارکرد دارد، کیف پول من کارکرد دارد. برخی از حیوانات هم این توانایی را دارند، ولی

انسان‌ها توانایی خارق‌العاده‌ای در این کار دارند و تا جایی که من می‌دانم دیگر گونه‌های جانوری در این حد مهارت ندارند. یک دسته از کارکردها به خاطر ساختار فیزیکی مقوله‌ی مورد نظر مطرح نمی‌شوند، بلکه به این خاطر که از طریق قصدیت گروهی برای انسان‌ها یا اشیاء، کارکرد یا جایگاهی تعریف می‌کنیم. پول بودن، رییس جمهور آمریکا بودن، یا رییس دانشگاه بن آلمان بودن جایگاه‌هایی هستند که به واسطه‌ی یک سری کارکردها تعریف می‌شوند و تنها در حالتی امکان اجرایی شدن دارند که جایگاه آن ابژه یا شخص، مورد پذیرش جمع باشد. این نکته‌ی خارق‌العاده‌ای در مورد تمدن بشر است، چیزی که باید مدام تکرار شود، و بدان شکل که توصیف کردم واقع‌بینانه و عینی است. این تنها نظر من نیست که به این کاغذ می‌گویند پول؛ این واقعا پول است. این تمدن بشری، پیامد طبیعی ساختار بیولوژیک ماست. به واسطه‌ی زبانی که داریم واقعیتی را می‌سازیم، که واقعیت تمدن بشری است، واقعیت پول و مالکیت را می‌سازیم، دولت، ازدواج، مهمانی، مالیات بر درآمد، و کنفرانس‌های فلسفی، همگی با تکرار کاربرد خود به وجود آمده‌اند.

نکته‌ی این کار چیست؟ آیا همه‌ی این‌هایی که درست می‌کنیم یک فانتزی نیست؟ پاسخ این است که ساخت این‌ها قدرت ایجاد می‌کند. در طول زندگی خود در دریایی از جایگاه‌ها غرق می‌شوید، یا دانشجویید یا استاد، یا زن هستید یا شوهر هستید، یا شهروند آلمان و مالک ماشین و صاحب گواهی‌نامه هستید، همگی این‌ها را ما ساخته‌ایم و همگی روابط قدرت هستند. این چه نوع قدرتی است؟ قدرت نام‌های گوناگونی در انگلیسی دارد: وظایف، تعهدات، حق، مسئولیت و ... یک لیست می‌توان تهیه کرد از گونه‌های قدرتی که می‌توان با استفاده از دستگاهی که توصیف کردم ایجاد کرد. حال پرسش این است که اگر این روابط قدرت را درست کردیم، چگونه کار می‌کنند؟ پاسخ این است که تمدن انسان خصوصیت خارق‌العاده‌ای دارد که دیگر حیوانات ندارند، ما مجموعه‌ای از روابط قدرت درست می‌کنیم که برای افراد دلایلی برای عمل کردن به وجود می‌آورند. این دلایل از خواسته‌ها و نیازهای اولیه‌ی افراد به وجود نمی‌آید. این‌ها دلایل مستقل از امیال هستند. اگر بپذیرید که وظیفه‌ای دارید، یا کس دیگری حق دارد، در این حالت دلیلی برای رفتار را پذیرفته‌اید که از امیال و خواسته‌های فوری شما برخاسته‌اند.

به همین دلیل، واقعیتِ نهادی، قدرتی بسیار زیاد دارد. یک شخص برای شرکت در کنفرانسی در بن آلمان با من تماس می‌گیرد. به نظر ایده‌ی خوبی می‌آید و دعوت او را می‌پذیرم. ولی روز سفر که می‌رسد باید ۵ صبح بیدار شوم و بروم به فرودگاه سانفرانسیسکو و همه‌ی کارهایی را که این روزها باید انجام داد انجام دهم، در فرودگاه‌های آمریکا باید حتی کفش‌های لعتی را هم در بیاوریم. من پیش خودم نمی‌گویم، پسر چه خوب، ساعت‌ها در هواپیما خواهم بود و باید غذای هواپیما را بخورم، و سعی کنم آرنجم رو بگذارم رو دسته‌ی صندلی در حالی که نفر بغلی هم می‌خواهد همین کار را بکند، ولی با این حال به بن می‌آیم، چرا؟ چون قول دادم، این دلیلی برای انجام دادن این کار است. الان هم خوشحالم که انجامش دادم. اگر بتوانیم از یوغ سنت بسیار نامطلوب خود خارج شویم، و از شرِ اشتباهات آن رها شویم - اشتباهات دوقلوی دین و علم که هر دو زمانی مطرح می‌شوند که دین و علم بد تفسیر شوند، اگر از شر این اشتباهات رها شویم، امید وجود دارد به فلسفه‌ای پردازیم که سازنده‌تر باشد. در اینجا من سه وجه این نوع فلسفه را بررسی کردم: ذهن، زبان و جامعه. این سه مهم هستند، ولی دیدگاهی که من معرفی می‌کنم همچنین رویکردی صحیح به اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفه‌ی سیاسی هم خواهد بود. پیام کلی‌ای که می‌خواهم با آن شما را ترک کنم این است که ما در یک جهان زندگی می‌کنیم و حیرت‌برانگیزترین پرسش فلسفی امروز این است که چگونه می‌توانیم خودمان را به عنوان انسان فاعل عاقل در دنیای فیزیکی بفهمیم؟

چرا باید باورش کنی؟

نقد و بررسی کتاب «ترس از دانش» اثر پل بوقوسیان

جان سرل

نسبی‌گرایی، تاریخی طولانی در فرهنگ فکری ما داشته، و گونه‌های متفاوت متعددی دارد، از جمله نسبی‌گرایی در مورد معرفت و حقیقت، ارزش‌های اخلاقی، کیفیت زیبایی‌شناختی و هنجارهای فرهنگی چند نمونه برای نام بردن هستند. کتاب پل بوقوسیان بر گونه‌ی اول این نسبی‌گرایی‌ها متمرکز می‌شود. اینکه ادعاهای مربوط به حقیقت عینی و معرفت - مثلاً این ادعا که اتم‌های هیدروژن یک الکترون دارند- در واقع تنها نسبت به مجموعه‌ای از رویکردهای فرهنگی معتبر هستند، یا در نسبت با روش ذهنی دیگری از ادراک جهان، ایده‌ی اصلی‌ای است که بوقوسیان با آن مخالف است. علاوه بر این، نسبی‌گرایی مدعی است مدعاهای ناسازگار ممکن است با یکدیگر، چنان که بوقوسیان می‌نامد، «ارزش یکسان» داشته باشند و مدعای جهان‌شمول معتبری در مورد معرفت نمی‌توان داشت.

یک ردیه‌ی سنتی بر نسبی‌گرایی به این شکل است: این ادعا که همه‌ی حقیقت‌ها نسبی هستند یا خود نسبی است یا نیست. اگر نسبی باشد، پس نیازی نیست آن را بپذیریم چرا که تنها در نسبت با رویکرد یک شخص معتبر است که ممکن است با رویکرد ما متفاوت باشد. اگر نسبی نبوده، و مطلق باشد، پس این دیدگاه را که همه‌ی حقایق نسبی هستند، نقض می‌کند. در هر دو حالت نسبی‌گرایی رد می‌شود. بوقوسیان این ردیه‌ی سنتی را بررسی کرده و هر چند فکر می‌کند که نقدی جدی است، ولی این نقد را تعیین‌کننده نمی‌داند. اول اینکه از نظر اغلب نسبی‌گراها این استدلال یک کلک منطقی است. آن‌ها بر این باورند که بینش عمیقی دارند مبنی بر اینکه همه‌ی ادعاهای دانش ما در نسبت با مجموعه‌ی مشخصی از رویکردها، هنجارهای فرهنگی، و تعصبات مطرح می‌شوند. آن‌ها می‌پندارند که این بینش را نمی‌توان با استدلال‌های منطقی رد کرد.

تاثیرگذارترین گونه‌ی فعلی نسبی‌گرایی، سازه‌گرایی اجتماعی است، که بوقوسیان آن را به این شکل تعریف می‌کند: «یک فکت سازه‌ای اجتماعی است اگر و تنها اگر این یک حقیقت ضروری باشد که آن فکت تنها از طریق اعمال تصادفی یک گروه اجتماعی به دست آمده باشد». سازه‌گرایی اجتماعی مشتاق است در جایی که هیچ‌کس ظنی نبرده، یعنی آنجا که چیزی را که در واقع ضرورتاً اجتماعی است، به عنوان بخشی از جهان طبیعی بزرگ کرده باشند،

سازه‌ای بودن را برملا کند. بسیاری از سازه‌گرایان اجتماعی این کار را رهایی‌بخش می‌دانند چرا که ما را از این فشار آشکار که باید فرض بگیریم که مجبوریم ادعاهایی در مورد جهان را به عنوان فکت‌های مستقل از ذهن بپذیریم، رها می‌کند، در حالی که فکت‌ها در واقع به شکل اجتماعی ساخته می‌شوند. اگر ما فکت‌هایی را که دیگران ساخته‌اند، دوست نداشته باشیم می‌توانیم فکت دیگری را که خود ترجیح می‌دهیم، بسازیم.

نسبی‌گرایی و سازه‌گرایی اجتماعی در عمل به چه شکل هستند؟ بوقوسی‌ان چند مثال جالب توجه می‌زند. بر اساس بهترین شواهدی که در اختیار داریم، بومیان آمریکا اولین بار از سرزمین اوراسیا با گذشتن از تنگه‌ی برینگ به این قاره رفته‌اند؛ ولی بر مبنای برخی از حکایت‌های بومیان آمریکا، آن‌ها نوادگان مردم بوفالو هستند و پس از آنکه ارواح فراطبیعی این جهان را برای زندگی انسان‌ها فراهم کردند، از درون کره‌ی زمین بیرون آمدند. پس در اینجا دو رویکرد جایگزین و غیرقابل جمع داریم. برخی از انسان‌شناس‌ها می‌گویند که این دو رویکرد به یک اندازه خوب هستند. آن‌طور که یکی از آن‌ها می‌گوید «علم تنها یکی از چندین روش کسب معرفت از جهان است. جهان‌بینی زونی‌ها درست به اندازه‌ی دیدگاه باستان‌شناسی در مورد جهان ماقبل تاریخ معتبر است». علم ما یک واقعیت را می‌سازد؛ بومیان آمریکا واقعیت دیگری را می‌سازند. از نظر بوقوسی‌ان این قابل قبول نیست. این دو نظریه به لحاظ منطقی با یکدیگر غیرقابل جمع هستند؛ هر دو نمی‌توانند صحیح باشند. آیا راهی برای از بین بردن این ناسازگاری وجود دارد؟

نسبی‌گرایان می‌گویند که پاسخ این است که متوجه بشویم که هر ادعا نسبی است. ما نباید بگوییم که بومیان آمریکا از طریق تنگه‌ی برینگ به آمریکا آمدند، بلکه باید بگوییم «بر اساس نظریه‌ی ما» بومیان از تنگه‌ی برینگ آمدند و «بر اساس برخی نظریه‌های بومیان آمریکا» آن‌ها از دورن زمین آمده‌اند. با نسبی کردن این مدعاها ناسازگاری از بین می‌رود. البته همه‌ی ادعاها به این شکل نسبی می‌شوند (حتی این ادعا که آن دو ادعای اصلی با هم ناسازگار بودند و این ادعا که آن دو ادعای اصلی نسبی شده‌اند). آیا نسبی‌گرایی می‌تواند سازه‌گرایی اجتماعی را نجات دهد؟ بوقوسی‌ان به درستی درمی‌یابد که نسبی‌گرایی در راه حل کردن مسأله

شکست می‌خورد، و بخش عمده‌ای از این کتاب در مورد این شکست است. من با همه‌ی استدلال‌های او موافق نیستم ولی از کلیت پروژه‌ی او حمایت می‌کنم. یکی از مشکلاتی که سازه‌گرایان اجتماعی با آن مواجه هستند، فکت‌های در مورد گذشته است. آیا وقتی در حال حاضر در مورد تاریخ ادعاهایی را مطرح می‌کنیم، در حال ساختن فکت‌هایی در مورد گذشته هستیم؟ یک سازه‌گرای اجتماعی افراطی که بوقوسیان به او استناد می‌کند، یعنی برونو لاتور، این نتیجه را با عواقب نسبتاً خنده‌دار آن می‌پذیرد. پژوهش‌های اخیر نشان داده که فرعون باستانی مصری، رامسس دوم احتمالاً از سل مرده است. ولی از نظر لاتور، این غیرممکن است چرا که سل در سال ۱۸۸۲ توسط رابرت کخ کشف شده است.^(۱) «پیش از کخ، سل وجود واقعی نداشت». اینکه بگوییم رامسس دوم از سل مرد همان‌قدر ابرزد است که بگوییم او با تیر مسلسل کشته شده است.

این ادعای لاتور را چگونه باید فهمید؟ مسلسل در اواخر سده‌ی نوزدهم اختراع شد، و پیش از این اختراع به هیچ شکلی وجود نداشت. ولی سل اختراع نشده است. کشف شده است. بخشی از معنای «کشف» این است که برای کشف کردن چیزی، باید پیش از اینکه کشف شود، وجود داشته باشد، و البته که نمی‌توانست کشف شود اگر پیش از کشف، وجود نمی‌داشت.

این ادعا که دانش سازه‌ی اجتماعی است به معنای طرح این حقیقت پیش پا افتاده است که بسیاری از فکت‌های درون جهان اجتماعی، ساخته‌های اجتماعی هستند. به عنوان مثال، به چیزی پول، مالکیت خصوصی، دولت یا ازدواج گفته می‌شود تنها به این خاطر که آدم‌ها باور دارند که چنین هستند، و به این معنا این پدیده‌ها به شکل اجتماعی ساخته شده‌اند. سازه‌گرایی اجتماعی ادعای بسیار رادیکال‌تری را مطرح می‌کند که خود واقعیت فیزیکی، همان فکت‌هایی که ممکن است فکر کنیم در فیزیک، شیمی یا دیگر علوم طبیعی کشف کرده‌ایم، به شکل اجتماعی ساخته می‌شوند.

این دیدگاه در برخی از رشته‌ها تاثیرگذار بوده است: از این بین می‌توان به فمینیسم، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه‌ی علم، و نظریه‌ی ادبی اشاره کرد. عناوین برخی از آثار نشان‌دهنده‌ی درجات متعددی از حمایت از این دکترین هستند: کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت»

نوشته‌ی پیتر برگر و توماس لاکمن؛ کتاب «زندگی آزمایشگاه: ساخت اجتماعی فکت‌های علمی» نوشته‌ی برونو لاتور و استیو وولگار؛ کتاب «ساختن کوارک‌ها: تاریخ جامعه‌شناختی فیزیک ذرات» نوشته‌ی اندرو پیکرینگ؛ کتاب «آمار در بریتانیا: ساخت اجتماعی معرفت علمی» نوشته‌ی دونالد مک‌کنزی. (۲) بوقوسیان دیدگاهی فمینیستی را چنین نقل می‌کند:

معرفت‌شناسان فمینیست، در کنار بسیاری دیگر از طیف‌های معاصر معرفت‌شناسی، دیگر دانش را به عنوان بازتاب خنثی و شفاف واقعیتی که وجودی مستقل دارد، با ارزش صدق و کذب که توسط فرآیندهای استعلایی برای ارزیابی عقلانی تعیین شده باشد، در نظر نمی‌گیرند. در عوض، اغلب آن‌ها پذیرفته‌اند که همه‌ی دانش‌ها دانش دارای جایگاه است، و بازتاب‌دهنده‌ی جایگاه مولد دانش در یک لحظه‌ی به‌خصوص تاریخی در زمینه‌ی مشخص مادی و فرهنگی است. (۳) این بخش از متن ارزش دقیق خواندن را دارد. در ظاهر، این دو دیدگاهی که در برابر هم قرار گرفته‌اند، یعنی اینکه دانش «بازتاب واقعیتی با وجود مستقل است» و اینکه «همه‌ی دانش، دانش دارای جایگاه است»، به نظر کاملاً سازگار می‌آیند. جستجوگرانی که در تاریخ جای دارند می‌توانند حقیقت در مورد «واقعیتی را که وجودی مستقل از ذهن دارد»، کشف کنند. ولی نکته‌ی این بخش از متن، مطرح کردن این مدعاست که اغلب فمینیست‌ها این ایده را که دانش واقعیتی مستقل از ذهن را بازتاب می‌دهد، رد می‌کنند؛ و تزیین‌های کلامی در متن مانند «فرآیندهای استعلایی ارزیابی عقلانی» و «بازتاب شفاف خنثی» برای تقویت این نکته طراحی شده‌اند.

بوقوسیان سه خصوصیت سازه‌گرایی را متمایز می‌کند و هر کدام را جداگانه بررسی می‌کند: سازه‌گرایی در مورد فکت‌ها (فکت‌ها خودشان سازه‌های اجتماعی هستند)، سازه‌گرایی در مورد توجیه (آنچه به عنوان توجیه یک باور به حساب می‌آید خود ساخته‌ی جامعه است)، و سازه‌گرایی در مورد تبیین عقلانی (ما هیچ‌گاه به آنچه باور داریم، صرفاً بر اساس شواهد باور نداریم).

در رابطه با اولین و مهمترین این ترها، بوقوسیان استدلال‌های سه فیلسوف را مورد بررسی قرار می‌دهد: هیلاری پاتنم، نلسون گودمن، و ریچارد رورتی. پاتنم جهانی فرضی را در نظر می‌گیرد که در آن سه دایره وجود دارد: الف، ب، جیم. او سپس می‌پرسد: چند ابژه در این جهان وجود دارند؟ سه تا؟ پاتنم می‌گوید نه، چرا که از نظر برخی منطق‌دانان لهستانی (او به اس. لزنایوسکی

ارجاع می‌دهد) می‌توانیم الف را به عنوان یک ابژه در نظر بگیریم، ب را ابژه ای دیگر، و جیم را ابژه ای دیگر، سپس می‌توانیم الف+ب را یک ابژه در نظر بگیریم، و ابژه‌ای دیگری را شامل ب+جیم و فکت دیگری را شامل الف+جیم بدانیم و در نهایت فکتی را متشکل از الف+ب+جیم بدانیم. پس بر این اساس در این جهان در واقع هفت ابژه وجود دارد. از آنجایی که می‌توانیم به درستی بگوییم سه ابژه یا هفت ابژه وجود دارد، پاتنم به این نتیجه می‌رسد که درباره‌ی اینکه چند ابژه وجود دارد، هیچ فکت عینی‌ای نداریم. (۴)

از نظر بوقوسیان، این نتیجه از مقدمات آن حاصل نمی‌شود. وقتی شرایط خود را برای اینکه چه چیزی یک ابژه محسوب می‌شود، انتخاب کرده‌اید، فکتی مشخص در مورد اینکه چند ابژه داریم، وجود خواهد داشت. برای پاتنم گفتن اینکه فکتی وجود ندارد مثل این است که بگوییم پاسخی به این پرسش که «چند مهمان به میز شام آمدند؟» وجود ندارد، چرا که می‌توانید بگویید هشت نفر یا چهار زوج.

استدلال گودمن هم ضعیف است. گودمن می‌گوید ما صورتهای فلکی را در شب با کشیدن خطوطی به‌خصوص می‌کشیم و نه با خطوطی دیگر. به عنوان مثال یک مجموعه خط را می‌کشیم و «هفت اورنگ مهین» را می‌سازیم. همه‌ی صورتهای فلکی دیگر را به همین شکل می‌سازیم، و از نظر گودمن آنچه در مورد صورتهای فلکی صادق است، در مورد همه چیز صدق می‌کند. همه‌ی واقعیت شامل مخلوقات انسان می‌شود. باز هم باید بگوییم استدلال بدی است. صورتهای فلکی طرح‌هایی هستند که ما در آسمان انتخابشان کرده‌ایم چرا که ما از طریق لوازم ادراکی خود شکل‌های هندسی به‌خصوصی را تشخیص می‌دهیم، مثل «هفت اورنگ مهین». به این معنا، صورتهای فلکی وابسته به ناظر هستند: ستاره‌های واقعی مستقل از هر مشاهده‌گری وجود دارند، هرچند طرح‌هایی که ما برای نامگذاری بر صورتهای فلکی به کار می‌بریم تنها نسبت به دیدگاه ما وجود دارند.

ولی ستاره‌ها، علاوه بر کوه‌ها، مولکول‌ها، زمین‌ساخت‌های صفحه‌ای، به این شکل به هیچ مشاهده‌گری وابسته نیستند. این درست است که ما باید واژه‌ای برای «ستاره‌ها»، «کوه‌ها» و غیره را انتخاب کنیم، ولی وقتی واژه را انتخاب کردیم، یک واقعیت کاملاً عینی است که مثلاً

قله اورست یک کوه است و نه یک زرافه. طرح اصلی این خطا، این است که نسبی بودن اجتماعی واژگان و توصیف کردن با استفاده از آن واژگان را با نسبی بودن اجتماعی فکتهایی که با آن واژگان توصیف می‌شوند، اشتباه بگیریم. این نکته به شکل زنده‌ای در استدلال رورتی خود را نشان می‌دهد.

رورتی می‌گوید ما توصیف‌هایی را که می‌پذیریم، به این دلیل که بر واقعیت آن‌چنان که هست منطبق است، نمی‌پذیریم بلکه به این خاطر است که انجام این کار در خدمت علائق عملی ماست. بوقوسیان با این واقعیت موافق است که ارائه کردن توصیف‌هایی که انجام می‌دهیم، چیزی در مورد ما و جامعه‌ی ما نشان می‌دهد. ولی او خاطرنشان می‌کند، از این واقعیت که توصیف‌ها به لحاظ اجتماعی نسبی هستند، نمی‌تواند دلیل بر این باشد که واقعیت‌هایی که توسط آن توصیف‌ها، توصیف می‌شوند، خود به لحاظ اجتماعی نسبی هستند. بوقوسیان به استدلالی از رورتی که در آن به کتابی از من نقد می‌کند، ارجاع می‌دهد (۵) که در آن من گفته‌ام به عنوان مثال کوه‌ها کاملاً مستقل از ما و توصیف‌های ما وجود دارند. رورتی به این شکل پاسخ داده بود:

از آنجایی که صحبت کردن در مورد کوه‌ها ارزشش را دارد، یکی از حقایق مشهود در مورد کوه‌ها این است که پیش از اینکه ما درباره‌ی آن‌ها صحبت کنیم، اینجا وجود داشته‌اند. اگر این را باور ندارید، احتمالاً نمی‌دانید چگونه بازی زبانی‌ای را که واژه‌ی «کوه» را به کار می‌گیرد، بازی کنید. ولی سودمندی این بازی‌های زبانی هیچ ارتباطی به این پرسش ندارد که آیا واقعیت آن‌چنان که در خود است، درون خود کوه دارد -جدا از آن شکلی که توصیفش برای انسان‌ها مفید است. (۶)

این تکه از متن عجیب است. رورتی به درستی می‌گوید ما واژگانی را که به کار می‌گیریم، از آنجا که داشتن این واژگان در خدمت علائق مختلف ماست، به کارشان می‌بریم. ولی او بی‌توجه است به اینکه فکتهای این‌گونه، مستقل از واژگان وجود دارند. او چنین آغاز می‌کند «از آنجایی که صحبت کردن در مورد کوه‌ها ارزشش را دارد...» که به شکلی این حرف دلالت بر این است که وجود کوه‌ها به سودمندی واژگان وابسته است. ولی چنین نیست. فکتهای یکسان

هستند، چه «صحبت کردن در مورد کوه‌ها ارزشش را داشته باشد» چه نداشته باشد. بیایید بپذیریم که ما واژه‌ی «کوه» را داریم چون داشتن چنین واژه‌ای ارزشش را دارد. چرا ارزشش را دارد؟ چون واقعا چنین چیزهایی وجود دارند، ولی پیش از اینکه ما این واژه را بسازیم وجود داشته‌اند و مدت‌های مدیدی پس از اینکه بمیریم هم وجود خواهند داشت. برای بیان کردن فکت‌ها باید واژگانی در اختیار داشته باشید. ولی این فکت‌هایی که با آن واژگان بیان می‌کنید به وجود یا مفید بودن آن واژه وابسته نیستند. وجود کوه‌ها هیچ‌گونه ربطی ندارد به اینکه «صحبت کردن در مورد کوه‌ها ارزشش را دارد». و پوزخند زدن به «واقعیت آن‌چنان که درون خود است» نیز به دیدگاه رورتی کمکی نمی‌کند، چرا که مادامی که این عبارت اصلا معنایی داشته باشد، مشخص است که واقعیت آن‌چنان که درون خود است، شامل کوه‌ها می‌شود.

من فکر می‌کنم که بوقوسیان با اشاره کردن به ضعف‌های همه‌ی این استدلال‌ها خدمتی عمومی انجام داده است. ولی نگرانم که هدف اصلی کتابش با رد کردن استدلال‌های بد از نوعی که تا بدین جا نقل کردم، مورد بررسی قرار نگرفته است. افرادی که با سازه‌گرایی اجتماعی متقاعد شده‌اند معمولا دیدگاه متافیزیکی عمیقی دارند که ردیه‌هایی جزئی، آن دیدگاه را مخاطب قرار نمی‌دهند.

به یک معنا بوقوسیان، با انتخاب نویسندگان کم و بیش عاقل، به طور خاص پاتنم و گودمن و تا حدود کمتری رورتی، کار را برای خود آسان‌تر کرده است. رد کردن دیدگاه‌های آن‌ها به شکل معقولی آسان است چرا که این نظرات - دست‌کم در مورد پاتنم و گودمن - با وضوح مطرح شده‌اند. رد کردن یک استدلال بد به مراتب آسان‌تر از رد کردن یک استدلال وحشتناک است. یک استدلال بد به اندازه‌ی کافی ساختارمند هست که بتوان به بد بودن آن اشاره کرد. ولی در مواجهه با یک استدلال حقیقتا وحشتناک، باید تلاش کنید آن را بازسازی کنید تا به حد کافی واضح شود که بتوانید ردیه‌ی خود را مطرح کنید.

بوقوسیان استدلال‌های بد پاتنم، گودمن، و رورتی را انتخاب کرده و رد می‌کند. ولی استدلال‌های حقیقتا وحشتناک نویسندگانی مانند ژاک دریدا، ژان فرانسوا لیوتار، و بقیه‌ی پست‌مدرنیست‌هایی که طی نیمه‌ی دوم سده‌ی گذشته تاثیرگذاری بیشتری داشته‌اند چه؟ مثلا، تلاش‌های دریدا برای

«اثبات» اینکه معانی ذاتا بی ثبات و معلق هستند، و داشتن بازتابی مشخص و معین از واقعیت غیرممکن است، چه می شود؟ (به عنوان مثال او استدلال می کند که تمایز قابل دفاعی بین نوشتن و سخن گفتن وجود ندارد). حال و هوای ردیه های بوقوسیان از آن دسته است که متعلق به سمیناری در پرینستون است. و در واقع بوقوسیان در دانشگاه پرینستون دانشجوی رورتنی بود. ولی او به داخل باتلاق نمی رود و با دریدا و شرکا کشتی نمی گیرد. (۷)

بوقوسیان مشاهده می کند که می توانیم با سازگاری منطقی بگوییم «بر اساس دیدگاه ما» بومیان آمریکا از طریق تنگه ی برینگ آمدند و «بر اساس دیدگاه آن ها» از مرکز زمین آمده اند، ولی با این حال این مشکل نسبی گرایی را حل نمی کند. هرچند به نظر من رویکرد بوقوسیان در مورد اینکه چرا این مشکل را حل نمی کند، اشتباه است. او می گوید که به سه دلیل مشکل را حل نمی کند: الف) اگر ما ادعاها را با گفتن «بر اساس دیدگاه ما» نسبی کنیم، باز هم فکتهایی غیرنسبی باقی خواهد ماند؛ باز هم فکتهای غیرنسبی در مورد اینکه اجتماعهای متفاوت چه چیزی را می پذیرند و چه چیزی را نمی پذیرند باقی می ماند، به عنوان مثال، شواهد فیزیکی از افرادی که از تنگه ی برینگ رد شده اند.

ب) اغلب فهمیدن اینکه آدمها به چه باور دارند، سخت تر از فهمیدن این است که چه اتفاقی در واقعیت رخ داد. رویدادهای ذهنی از رویدادهای فیزیکی گیج کننده تر هستند (این یکی از استدلال های ضعیف اوست).

و

ج) اگر با گفتن اینکه فکتهای غیرنسبی وجود ندارند از نقد الف) رها بشویم، دچار تسلسل می شویم. تسلسل این چنین است. ما با این ادعا شروع می کنیم:

(۱) بر اساس نظریه ای که ما می پذیریم، آن ها از تنگه ی برینگ آمده اند.

ولی اگر همه چیز را باید نسبی کرد، پس (۱) هم باید نسبی شود، که به شکل گیری (۲) می انجامد:

(۲) بر اساس نظریه ای که ما می پذیریم، نظریه ای وجود دارد که ما می پذیریم و بر اساس آن نظریه ...

و به همین شکل تا بی نهایت.

من با ایرادهای (الف) و (ج) موافق هستم ولی فکر می‌کنم که آن‌ها علائم ایرادی عمیق‌تر هستند که بوقوسیای آن را مطرح نمی‌کند. ایراد عمیق به نسبی کردن این است که ادعاهای اصلی کنار گذاشته شده‌اند و موضوع تغییر کرده است. ادعاهای اصلی - اینکه اجداد بومیان آمریکا از طریق تنگه‌ی برینگ آمده‌اند، و اینکه آن‌ها از مرکز زمین آمده‌اند- درباره‌ی ما و نظریه‌های ما نبودند بلکه درباره آن چیزی است که فارغ از نظریه‌ی هر کسی، در واقع در تاریخ انسان رخ داده است. ادعای ما این نیست که ما نظریه‌ی به‌خصوصی داریم. ادعای ما این است که اجداد واقعی اولین ساکنان آمریکا از طریق تنگه‌ی برینگ آمده‌اند، و حرکت‌های فیزیکی واقعی بدنهای فیزیکی در فضای فیزیکی وجود داشته است. نسبی کردن از نوعی که بوقوسیای مورد بررسی قرار می‌دهد، مشکل را حل نمی‌کند؛ موضوع را به چیزی بی‌ربط تغییر می‌دهد. موضوع را از فکت‌های تاریخی به حالات روانشناختی ما تغییر می‌دهد.

این مهم‌ترین نقد به سازه‌گرایی است. ماهیت کنش گفتاری بیان کردن یا اظهار کردن گزاره‌هایی از نوعی که تا به حال بررسی کردیم، این است که کنش گفتاری شما را به حقیقت آن‌چه که می‌گویید متعهد می‌کند و بنابراین به وجود فکتی در دنیایی که با آن حقیقت تطابق دارد، متعهد می‌شوید. چنین کنش‌های گفتاری‌ای از یک دیدگاه و معمولاً درون اشکال به‌خصوص اندیشیدن مطرح می‌شوند، ولی به این دلیل، اظهارات و گفته‌های مطرح شده به موضوع نقطه نظرات و روش‌های اندیشیدن تبدیل نمی‌شوند. اگر با این ادعاها به شکلی رفتار کنیم که گویی درباره دیدگاه‌ها و روش اندیشیدن هستند، اظهارات کاملاً متفاوتی به دست خواهید آورد، اظهاراتی که درباره‌ی حرکت فیزیکی بومیان آمریکا نیست بلکه درباره‌ی روانشناسی سخن‌گویان است. بوقوسیای به درستی دریافته که نسبی کردن هم‌چنان شما را با فکت‌های غیرنسبی در مورد گویندگان سخن و حالات آن‌ها باقی می‌گذارد و اگر ادامه بدهید به تسلسل می‌رسید، ولی این‌ها صرفاً علائم یک عدم انسجام عمیق‌تر هستند. سازه‌گرایان فهم منسجمی از کنش گفتاری اظهار کردن و بیان کردن ندارند.

نسخه‌ی دوم نسبی‌گرایی که بوقوسیای بررسی می‌کند به سیستم‌های معرفتی مرتبط است؛ یعنی، سیستم‌هایی که برای کسب دانش و توجیه مدعاهای درباره‌ی دانش به کار می‌روند. ما

با استفاده از یک سیستم معرفتی باورهای خود را توجیه می‌کنیم ولی شخص دیگری ممکن است سیستم معرفتی متفاوتی داشته باشد که به نتایج متفاوتی در مقایسه با سیستم معرفتی ما برسد. ممکن است به نظر بیاید که هر گونه تلاش برای توجیه سیستم معرفتی ما گرفتار دور خواهد شد چرا که باید اعتبار سیستم خود را پیش‌فرض بگیریم تا بتوانیم برای توجیه آن تلاش کنیم. ریچارد رورتی مثال اختلاف نظر بین گالیله و کاردینال بلارمین را می‌زند. (۸). گالیله ادعا می‌کرد که از طریق مشاهده‌ی نجومی به وسیله‌ی تلسکوپ، کشف کرده که حق با کوپرنیک بوده و زمین دور خورشید می‌چرخد. بلارمین مدعی بود که نظر گالیله نمی‌توانسته صحیح باشد چرا که دیدگاه او کتاب مقدس را نقض می‌کند. عجیب و غریب است که رورتی می‌گوید استدلال بلارمین به خوبی استدلال گالیله بوده است. فقط مسأله این است که در آن زمان قدرتِ نطق و بیانِ «علم» به عنوان بخشی از فرهنگ اروپا شکل نگرفته بود. رورتی می‌نویسد ما در حال حاضر نطق و بیانِ «علم» را پذیرفته‌ایم، ولی عینی‌تر یا عقلانی‌تر از دیدگاه‌های مشخصاً دگماتیک کاتولیک کاردینال بلارمین نیستند. از نظر رورتی، واقعیتی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن تعیین کرد حق با چه کسی بود، چرا که فکت‌های مطلق برای تعیین اینکه چه چیزی، چه چیزی را توجیه می‌کند، وجود ندارد. از نظر رورتی، بلارمین و گالیله تنها سیستم‌های معرفتی متفاوتی داشتند.

نکته‌ای که به باور من بوقوسیان می‌بایست فوراً خاطرنشان می‌کرد، هرچند در پایان او چیزی شبیه به آن را می‌گوید، این است که عقلانیتِ معرفتی جایگزین نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. بلارمین و گالیله به نتایج متفاوتی رسیدند، ولی آن‌ها مثل هر کس دیگری، با سیستم عقلانیِ دقیقاً یکسانی کار می‌کردند. بلارمین این دیدگاه غلط را داشت که کتاب مقدس منبع قابل اتکای نجومی است. ولی این مورد، مورد پیش‌فرض غلط است، نه یک عقلانیت معرفتی جایگزین.

چرا نمی‌توان عقلانیت‌های معرفتی ناسازگار داشته باشیم؟ این سخن را که بومیان آمریکا از طریق تنگه‌ی برینگ آمده‌اند، بررسی کنید. اشاره کردم که هر کسی که چنین اظهاری داشته باشد به وسیله‌ی این اظهار به وجود یک فکت متعهد است. ولی این تعهد، خود به

این توانایی که به پرسش‌هایی مانند اینکه «چگونه می‌دانی؟» و «شواهد این مدعا چیست؟» پاسخ دهیم، تعهدی ایجاد می‌کند، علاوه بر این تنها گونه‌های معینی از چیزها را می‌توان به عنوان شواهد له یا علیه این مدعا به کار برد. این ملزومات عقلانیت چیزی اضافه بر ادعای اصلی نیستند، بلکه بخشی از آن هستند. این شرط که ادعاها زیر بار شواهد موافق و مخالف می‌روند و تنها نوع به خصوصی از چیزها شواهد محسوب می‌شوند چیزی نیست که به زبان و اندیشه اضافه شده باشد، بلکه بخشی از تار و پود ساختار بنیادین زبان و اندیشه هستند.

مثال دیگری را در نظر بگیرید. من الان باور دارم که سگ من گیلبرت در این اتاق است. شواهدم چیست؟ می‌توانم او را ببینم. در ماهیت مدعای مورد بررسی است که آنچه من می‌بینم به عنوان شواهد محسوب می‌شود. در نظر داشته باشید که اگر در پاسخ به تقاضای شواهد من بگویم «۱+۱ مساوی ۲ است» پاسخی به تقاضای شواهد نیست.

بوقوسیان نگران این احتمال است که ممکن است ما با «سیستم معرفتی جایگزینی مواجه شویم... که آمار موفقیت آن به اندازه کافی چشمگیر باشد که باعث شود ما به صحت سیستم خودمان شک کنیم». در چنین حالتی، او نگران است که ما نخواهیم توانست سیستم معرفتی خود را توجیه کنیم. ولی منظور از «آمار موفقیت» چیست؟ اینکه او از این استعاره بدون تبیین کافی استفاده می‌کند باید ما و او را نگران کند. تنها «آمار موفقیتی» که به بحث ما ربط دارد بدنه‌ای از دانش تثبیت شده است. ولی برای اینکه حضور چنین «آمار موفقیتی» به این معنا را محقق کنیم، برای محقق کردن حضور بدنه‌ی دانش، باید از تنها عقلانیت معرفتی‌ای که داریم استفاده کنیم، آنچه که در بنای زبان و اندیشه وجود دارد. فرضیه‌ی عقلانیت‌های معرفتی جایگزین هیچ معنای مشخصی ندارد. در نهایت، پس از سه فصل دشوار (فصل‌های ۵، ۶ و ۷)، به نظر می‌رسد که بوقوسیان به نتیجه‌ای شبیه به این می‌رسد.

در مناظره‌های دهه‌ی ۶۰ میلادی در سده‌ی بیستم و پس از آن، یک بار دانشجویی از من پرسید «استدلال تو برای عقلانیت چیست؟» این پرسش احمقانه‌ای است. استدلالی برای عقلانیت نمی‌توانیم داشته باشیم چرا که کل ایده‌ی استدلال، عقلانیت را پیش فرض می‌گیرد. محدودیت‌های عقلانی خود سازنده‌ی استدلال هستند، همان‌طور که سازنده‌ی اندیشه و زبان

به طور کلی هستند. بی‌خردی‌های زیادی دور و بر ما وجود دارد. (به عنوان مثال، با توجه به شواهد موجود، انکار اینکه گونه‌های گیاهان و حیوانی موجود از اشکال متقدم حیات فرگشت یافته‌اند غیرعقلانی است. چرا؟ چون، اگر بخواهم دست کم بگیرم، شواهد موجود برای آن بسیار زیاد است).

شکل آخری از نسبی‌گرایی که بوقوسیان مورد بررسی قرار می‌دهد تبیین باور است. اینجا ادعا این است که تبیین اینکه چرا ما باور داریم آنچه که انجام می‌دهیم، هیچگاه مسأله‌ی شواهد یا صرفاً مسأله‌ی شواهد نیست، بلکه شامل فرآیندهایی غیرعقلانی است، شرایط اجتماعی‌ای که ما خود را در آن می‌یابیم. من متحیرم که بوقوسیان این ادعا را خیلی جدی می‌گیرد، نه به این خاطر که غلط بودن آن به وضوح مشخص است، بلکه به این خاطر که این مسأله به صدق یا کذب یا توجیه ادعاهایی که درباره‌ی آن‌ها بحث می‌کنیم، ارتباطی ندارد. اگر ما برای باورهای خود توجیه‌هایی داریم، و اگر این توجیهات با معیارهای عقلانی همخوانی داشته باشند، آنگاه این واقعیت که همه جور عاملی در شرایط اجتماعی ما وجود دارد که ترغیبمان می‌کند به چیزی به جای چیز دیگری باور داشته باشیم، ممکن است از نظر تاریخی یا روانشناختی اهمیت داشته باشد، ولی واقعاً ارتباطی به توجیه و صدق و کذب ادعای اصلی ندارد. این یک پرسش وابسته به واقعیت عینی است که افراد به چه اندازه بر اساس بررسی عقلانی شواهد به باورهایشان می‌رسند، نه پرسشی که بتوان با استدلال فلسفی به قدر کفایت به آن پرداخت.

فکر می‌کنم دلیل این میزان نگرانی بوقوسیان درباره‌ی این قضیه، این است که برخی از افرادی که درباره‌ی جامعه‌شناسی معرفت علمی نوشته‌اند، گمان می‌کنند می‌توانند همه‌ی باورهای ما را با یک طرح متداول تبیین جامعه‌شناختی توضیح دهند، هم باورهای صحیح و هم باورهای غلط را، باورهایی را که به اندازه‌ی کافی شواهد دارند و باورهایی که ندارند. او به عنوان یک مثال به کتاب «دانش و تصویر اجتماعی» دیوید بلور ارجاع می‌دهد، در کنار آثار لاتور، وولگار و پیکرینگ که پیشتر به آن‌ها اشاره کردم. نویسندگانی که به آن‌ها اشاره شد، آنچه را که بلور گونه‌های تبیین «مقارن» می‌نامد، به کار می‌گیرند: آن‌ها

استدلال می‌کنند که باورهای غلط و درست، همانند باورهای عقلانی و غیرعقلانی، باید با علت‌های یکسان تبیین شوند. یک مثال که بلور به آن استناد می‌کند، به مطالعه‌ای ارجاع دارد که فیزیکدانانی در وایمار آلمان تلاش کردند «از شر علت در فیزیک رها شوند». فهمی «متقارن» از این پروژه‌ی علمی استدلال خواهد کرد، درعین حال که باید بررسی شود، اینکه این فیزیکدانان در مورد شواهد مشاهده شده چگونه فکر می‌کردند، هم‌چنین اینکه چگونه تلاش کردند «محتوای علم خود را با ارزش‌های محیط فکری خود همخوان کنند»، باید مورد بررسی قرار گیرد.

بوقوسیان به درستی اشاره می‌کند که تقارن در مورد صدق و کذب با تقارن در مورد عقلانیت و غیرعقلانی بودن تفاوت دارد. تقارن در مورد صدق و راستی، یک برنامه‌ی تحقیقاتی ممکن در جامعه‌شناسی معرفت است چون آدم‌ها معمولاً از طریق مطالعه‌ی شواهد به دیدگاه‌های علمی خود - هم غلط هم درست - می‌رسند؛ بنابراین، دست‌کم در اغلب موارد، هم باورهای غلط و هم باورهای صحیح را می‌توان برآمده از علتی یکسان، یعنی شواهد در نظر گرفت. برخی شواهد ممکن است بیش از دیگر شواهد حقیقت را نشان دهند، با این حال، اگر کلاهبرداری را کنار بگذاریم، نظریه‌های غلط و صحیح علت زیربنایی یکسانی دارند: شواهد مشاهده شده. ولی این نکته با مواجهه‌ی متقارن با عقلانی بودن و ضدعقلانی بودن یکی نیست. اول اینکه همان‌طور که دیده‌ایم برای اینکه هم دیدگاه‌های صحیح و هم دیدگاه‌های غلط متقارن باشند، باید از علتی یکسان نشأت بگیرند: استدلال بر اساس شواهد. ولی همه‌ی استدلال‌ها بر اساس شواهد، یک عقلانیت واحد را پیش‌فرض می‌گیرد. بنابراین همان‌طور که بوقوسیان استدلال می‌کند، مورد تقارن حقیقت، غلط است چون بر «غلط بودن» تقارن درباره‌ی عقلانیت استوار است؛ هر دو نمی‌توانند در آن واحد درست باشند. باورهای غلط و باورهای صحیح ممکن است با روش‌های متقارن به دست آمده باشند، ولی وقتی این روش‌ها شامل شواهد باشند، و بنابراین تقارن، یا برابری عقلانیت و ضدعقلانیت را غیرممکن می‌سازند. این یکی از بهترین استدلال‌های کتاب بوقوسیان است.

چه انگیزه‌ای در پس سازه‌گرایی اجتماعی است؟ هر چه باشد ما بهای بسیار گرانبهائی

عقلانی‌ای خواهیم پرداخت اگر ارزش عینی پژوهش‌های علمی سه و نیم سده‌ی گذشته را انکار کنیم. بوقوسیان فکر می‌کند بخشی از انگیزه‌ی سازه‌گرایی استدلال‌های عقلانی است و بخش دیگری از آن سیاسی است. در دوران پسااستعماری، برخی احساس می‌کنند که ما نباید فهم خود از واقعیت را به دیگر فرهنگ‌ها تحمیل کنیم. چرا نباید، در یک دموکراسی چندفرهنگی، بپذیریم که هر فرهنگ یا البته هر فردی می‌تواند واقعیت خود را داشته باشد؟ من فکر می‌کنم که در واقع انگیزه‌ی جانبداری عقل‌ستیزانه و علم‌ستیزانه‌ی گونه‌های فعلی نسبی‌گرایی و سازه‌گرایی بیش از آنکه بر مبنای سلامت سیاسی پسااستعماری بنا نهاده شده باشد، بر مبنای دیدگاه متافیزیکی عمیق‌تری بنا نهاده شده است.

این دیدگاه دقیقاً چیست؟ نشانه‌هایی از آن در بخش‌هایی از معرفت‌شناسی فمینیستی که از کتلین لنون نقل کردم، نمایان می‌شود. این دیدگاهی است که براساس آن تمام ادعاهای ما در مورد دانش به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی آن ادعاها به شکلی رادیکال تصادفی هستند. بر اساس این دیدگاه، همه‌ی ما در چهارچوب به‌خصوصی از پیش‌فرض‌ها فکر می‌کنیم، و همیشه جهان را از دیدگاهی بازنمایی می‌کنیم، و این حقیقت عینی را غیرممکن می‌سازد. برای کسی که این استدلال را می‌پذیرد، این ایده که ادعاهایی علمی وجود دارند که عینی، جهانی و فراتر از شک تثبیت شده‌اند، نه تنها غیردقیق به نظر می‌آید که سرکوب‌گرانه هم هست. و از نظر این افراد این ایده که واقعیتی مستقل و عینی وجود دارد، باید زیر سوال رود. بر اساس این دیدگاه، اگر قرار باشد ما واقعاً آزاد باشیم، آزاد باشیم که یک دموکراسی چندفرهنگی بسازیم، باید بیش از هر چیز خود را از شر «عینیت»، «عقلانیت» و «علم» رها کنیم. به طور خلاصه این انگیزه از آنچه که بوقوسیان گمان می‌کند عمیق‌تر است و شباهت‌های جالبی با گونه‌های اولیه‌ی رمانتیسم ضدروشنگری که توسط آیزایا برلین در کتاب «ریشه‌های رمانتیسم» توصیف شده، دارد.

بوقوسیان کتابی ممتاز نوشته است. این کتاب خیلی فشرده است، و همیشه خواندن آن آسان نیست، ولی شامل برملا کردن بی‌رحمانه‌ی سردرگمی، سخنان غلط و نامنسجم است.

- [1] Bruno Latour, «Ramses II est-il mort de la tuberculose?», La Recherche, March 1998.
- [2] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Doubleday, 1966); Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (Sage, 1979); Andrew Pickering, *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics* (University of Chicago Press, 1984); Andrew Pickering, «Science as a Cultural Construct», letter to the editor, *Nature*, June 1997 ,5; and Donald A. MacKenzie, *Statistics in Britain, 1930–1865: The Social Construction of Scientific Knowledge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
- [3] Kathleen Lennon, «Feminist Epistemology as Local Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary, Volume 1997, 71*), p. 37.
- [4] Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures* (Open Court, 1987), p. 18.
- [5] John R. Searle, «Rationality and Realism: What Is at Stake?», *Daedalus*, Fall 1993.
- [6] Richard Rorty, «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?», *Academe*, Vol. 80, No. 6 (November–December 1994), p. 56.
- [7] See my article and exchange about Derrida in these pages: «The Word Turned Upside Down», October 1983 ,27, and «An Exchange on Deconstruction», February 1984 ,2.
- [8] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1981), pp. 331–328. Quoted in Boghossian, p.10 ,61.
- [9] University of Chicago Press, second edition, 1991.
- [10] Princeton University Press, 2001.

چه برسر عقل آمده است؟

راجر اسکروتن

عصر روشنگری آنچه را که در زندگی فکری اروپا ضمنی بود، تصریح کرد: باور به اینکه پژوهش عقلانی به حقیقت عینی می‌انجامد. حتی آن دسته از اندیشمندان عصر روشنگری که به عقل اعتماد نداشتند، مانند دیوید هیوم، و آن‌هایی که سعی کردند قدرت آن را محدود کنند، مانند کانت، هرگز اعتماد خود را به استدلال عقلانی از دست ندادند. هیوم با ایده‌ی اخلاق عقلانی مخالف بود، ولی تمایز بین درست و غلط را از منظر علم طبیعی احساسات توجیه می‌کرد و این را بدون بحث، درست در نظر می‌گرفت که ما می‌توانیم حقیقت درباره‌ی ماهیت بشر را کشف کنیم و بر اساس آن بنیانی استوار بنا کنیم. کانت ممکن است «عقل محض» را به عنوان توهم مردود دانسته باشد، ولی به جای آن عقل عملی را ارتقا بخشید و در دفاع از اعتبار مطلق قانون اخلاقی استدلال کرد. در ۲۰۰ سال بعدی، عقل جایگاه خود را به عنوان قاضی حقیقت و بنیان معرفت عینی حفظ کرد.

در حال حاضر عقل هم به عنوان یک ایده‌آل و هم به عنوان یک واقعیت در حال عقب‌نشینی است. به جای آن «دیدگاه از بیرون» آمده است - که تمام سنت آموزش ما را زیر سوال می‌برد. به ما گفته می‌شود که توسل به عقل صرفاً توسل به فرهنگ غربی است، فرهنگی که عقل را اسم رمز خود قرار داده و مدعی عینیتی است که هیچ فرهنگ دیگری نمی‌تواند مالک آن باشد. علاوه بر این فرهنگ غربی با ادعای عقل به عنوان بنیان خود، اروپامحوری خطرناک خود را پنهان کرده است و گونه‌های غربی تفکر را به گونه‌ای آراسته است که گویی نیرویی جهانی دارند. بنابراین، عقل یک دروغ است و با برملا کردن این دروغ، استبدادی که در قلب فرهنگ اروپایی است برملا می‌شود. در پس حمله به عقل خصومتی خطرناک‌تر وجود دارد: خصومت نسبت به فرهنگ و برنامه‌ی درسی‌ای که از عصر روشنگری به ارث برده‌ایم.

اگر به بررسی مرشدان دانشگاهی جدید بپردازید - آن‌هایی که نوشته‌هایشان در سری مقالات بی‌پایان حمله به فرهنگ غربی بیش از دیگران مورد استناد قرار می‌گیرند - خواهید دید که همه‌ی آن‌ها مخالف حقیقت عینی هستند. نیچه یکی از آن‌هایی است که مورد علاقه‌ی این افراد است، چرا که نکته‌ی مد نظر خود را بی‌پروا بیان کرده است: «حقیقتی وجود ندارد، تنها تفسیر وجود دارد». حال، یا آنچه که نیچه می‌گوید حقیقت دارد - که در آن صورت نمی‌تواند

صدق کند چرا که هیچ حقیقتی وجود ندارد- یا غلط است. ممکن است فکر کنید همین قدر کافی است. ولی نه: این نکته را می‌توان با صراحت کمتری خاطرنشان کرد؛ به گونه‌ای که پارادوکس آن پنهان شود. این نکته جذابیت آن دسته از متفکران پس از نیچه - میشل فوکو، ژاک دریدا، و ریچارد رورتی- را توضیح می‌دهد، متفکرانی که شهرت فکری خود را نه مدیون استدلال‌های خود (که استدلال‌های به درد به خور بسیار کمی دارند) که مدیون نقش خود در قدرت دادن به رد مراجع قدرت و تعهد مطلق‌شان به ناممکن بودن تعهدهای مطلق هستند. همه‌ی این متفکران، این دیدگاه را دارند که حقیقت، عینیت، ارزش، و معنی واهی هستند و تنها چیزی که می‌توانیم داشته باشیم و نیاز داریم آسایش خاطر نظرات خودمان است.

استدلال کردن علیه این مرشدها بی‌فایده است. هیچ استدلالی، هر چه قدر هم عقلانی، نمی‌تواند جلوی میل بسیار زیاد خوانندگان عادی این آثار به باور این مطالب را بگیرد. هر چه باشد، استدلال عقلانی دقیقاً آن چیزی را فرض می‌گیرد که این‌ها زیر سوال می‌برند- یعنی امکان استدلال عقلانی. حداقل یکی از آن‌ها - میشل فوکو- جایگاه اولیا و مقدسین را یافته است: کتاب «قدیس فوکو» نوشته‌ی دیوید هالپرین، به خاطر پیام آزادی‌بخش فوکو در حمله‌اش به تفکر ساختارمند. ولی هر یک از این‌ها شهرت خود را به گونه‌ای جدید از ایمان دینی مدیون هستند: ایمان به نسبی بودن همه‌ی نظرات، حتی همین نظر.

فوکو به ما می‌گوید که حقیقت مطلق نیست، و نمی‌توان آن را به شکلی فراتاریخی - به شکلی که گویی از منظر خداوند- فهمید یا بررسی کرد. حقیقت فرزند «گفتمان» است، و با تغییر گفتمان، حقیقت درون آن نیز تغییر می‌کند. عبارت «گفتمان» از چه حکایت می‌کند؟ به هر ژورنالی در علوم انسانی نگاهی بیاندازید و این ایده محور هزاران مناظره‌ی ساختگی است: «آلت‌محوری غربی و گفتمان جنسیت»، «گفتمان برتری نژادی سفیدپوست‌ها و رمان‌های کنراد»، «گفتمان محرومیت: دیدگاهی کوییر»، و الی آخر. استدلال را «گفتمان» توصیف کردن، به پس استدلال‌ها می‌روید، و به حالت ذهنی‌ای که این استدلال‌ها از آن جوشیده خواهید پرداخت. شما دیگر با حقیقت یا عقلانیتِ نظرِ شخص دیگری که با او مستقیماً صحبت می‌کنید، مواجه نیستید بلکه به طور مستقیم با نیروی اجتماعی‌ای که از طریق آن، شخص با شما صحبت می‌کند مواجه

هستید. سوال، دیگر «چه می‌گویی نیست؟» نیست، بلکه به «از کجا صحبت می‌کنی؟» تبدیل می‌شود. این فتح فوکو بود، واژه‌ای ارائه کرد که ما را قادر بسازد که هر اندیشه‌ای را از زمینه‌اش جدا کنیم و زمینه را از خود اندیشه مهم‌تر برشماریم.

برای فوکو، گفتمان محصول یک دوره است، و وجودش به خاطر «قدرت» اجتماعی غالب است. این همان چیزی است که مارکس آن را ایدئولوژی می‌نامید: مجموعه‌ای از ایده‌هایی که به خودی خود صلاحیتی ندارند بلکه واقعیت اجتماعی را پنهان و رازآلود می‌کنند. حقیقت چیزی جز قدرتی که آن را مناسب جلوه می‌دهد نیست؛ و با کنار زدن ماسک قدرت ما حقیقت را متزلزل می‌کنیم. در هر دوره‌ای، افرادی هستند که گفتمان غالب را بر نمی‌تابند. این افراد تهدید می‌شوند، به حاشیه رانده می‌شوند و حتی ممکن است به عنوان دیوانه محبوس شوند. صدای این افراد صدای «ناعقل» است، و برای افراد صاحب قدرت، آنچه این افراد می‌گویند حقیقت نیست بلکه هذیان است. هرچند، فوکو برای ما روشن می‌سازد که هیچ عینیتی در محکوم کردن جنون وجود ندارد؛ بلکه ابزاری بیش نیست که به وسیله‌ی آن قدرت تثبیت شده، یعنی قدرت نظم بورژوازی، با محافظت از گونه‌ی حقیقت خود در مقابل گفتمان‌های رقیب که این حقیقت را رد می‌کنند، خود را حفظ می‌کند.

فوکو و پیروانش این استدلال را تعمیم می‌بخشند، تا به ما بگویند که دیدگاه‌های سنتی در مورد انسان، خانواده، روابط جنسی و اخلاق جنسی، فراتر از قدرتی که آن‌ها را تایید می‌کند، صلاحیتی ندارند. در کتاب سه جلدی «تاریخ جنسیت»، فوکو یک گام فراتر هم می‌رود. از نظر او لذت جنسی به خودی خود مشکلی ندارد، و هیچ دلیلی در طبیعت چیزها برای کنترل یا سرکوب لذت جنسی وجود ندارد. اگر سکس تبدیل به مسأله شود (problematize) به شکلی که برخی لذت‌ها را ممنوع کنیم و لذت‌های دیگری را تشویق کنیم، آنگاه این یک واقعیت عجیب اجتماعی است، که می‌توان آن را تبیین کرد ولی هرگز نمی‌توان توجیهش کرد. او مطالعه‌ی خود در مورد جنسیت را، با قرضی که از نیچه می‌گیرد، «تبارشناسی» اخلاق توصیف می‌کند - تبیینی از باورها که از آنجایی که به خودی خود اعتبار یا حقیقت ندارند، باید با توجه به زمینه‌های اجتماعی توضیح داده شوند و بدین شکل کنار گذاشته شوند.

چنین دیدگاهی برای فوکو بسیار مفید بود، شخصی که همجنس‌گرایی کنترل نشده‌اش مورد انتقاد قرار نگرفت. مرگ او به واسطه‌ی ایدز پایانی بر غارتگری‌های او بود، ولی از تاثیر او نکاست: بلکه بر عکس، باعث شد تفکرات او با هاله‌ای از سنجیده‌روی سیاسی (Political Correctness) تاجگذاری شود. فوکو تنها مروج لذت‌های فوری نبود بلکه شهید آن راه بود. با این حال، این هاله‌ی درستکاری نباید باعث بشود نفی اخلاق جنسی او را بپذیریم. چرا که تبارشناسی فوکو تمایزی بین علت و معلول قائل نیست. به رغم همه‌ی حرف‌هایی که فوکو در رد آن می‌زند، اینکه جامعه‌ی انسانی و تکامل فردی توسط ازدواج غیرهمجنس‌گرایان راحت‌تر تضمین می‌شود ممکن است به لحاظ عینی صحیح باشد، و سرمایه‌ی اجتماعی و سیاسی یک دوره در جایی که افراد خود را وقف بزرگ کردن فرزاندانشان در خانه می‌کنند راحت‌تر به نسل بعد منتقل می‌شود. اخلاقیات قدیمی به جای اینکه معلول قدرت اجتماعی باشد، ممکن است علت آن باشد. اینکه علت است یا معلول، در روش تشخیصی فوکو هیچ‌چیزی وجود ندارد که بتواند به ما بگوید کدام است. فرض تماماً بر این است که با پیگیری یک باور و رسیدن به قدرت افرادی که صاحب آن باور هستند، ادعای عینیت آن‌ها را خنثی می‌کنید. ولی این فرض می‌تواند قطب مخالف حقیقت باشد.

شالوده‌شکنی مرتبط با دریدا نیز به دلیل مشابه شهرت تحلیل قدرت فوکو، مشهور است. هیچ کس نمی‌داند - یا دست‌کم هیچ کس توضیح نداده است - شالوده‌شکنی چیست. ولی ابهام آن بخش زیادی از جذابیتش را تشکیل می‌دهد. شالوده‌شکن با ارائه‌ی صفحات زیادی از سخنان نامفهوم می‌تواند به فرضیه‌ی مهمش برسد: معنا غیرممکن است. چیزی تحت عنوان معنای عینی و قابل انتخاب برای یک واژه یا استدلال وجود ندارد. در جارگون رسمی، «معنای دلالت‌شده‌ی استعلایی» وجود ندارد. هر واژه‌ای، زمانی که بیان شود، گروگان تفسیر است، و تصمیم برای تفسیر واژه به این شکل یا آن شکل در وهله‌ی آخر سیاسی است - تنها پرسش‌های واقعی، پرسش‌های قدیمی‌ای که لنین بیان کرد هستند: چه کسی؟ چه کسی را؟ چه کسی تفسیر را انجام می‌دهد، و این تفسیر علیه چه کسی به عنوان قربانی او انجام می‌شود؟ به عنوان مثال اگر مرده‌های سفیدپوست مرده تفسیر جین آستین را در انحصار خود دارند، آیا تعجب‌برانگیز

است که در خوانش «رسمی» رمان‌های آستین جایگاه خاصی برای زنان و خواسته‌های آنان وجود ندارد؟ آیا عجیب است که این رمان‌ها در راستای حقانیت - و نه رد- ازدواج بورژوازی تفسیر می‌شوند؟ در مواجهه با متون متعلق به قوانین سنتی، می‌توانیم آن‌طوری که می‌خواهیم شالوده‌شکنی را روی آن اجرا کنیم، چرا که تنها قیدی که ما را محدود می‌کند، قیدهایی هستند که خود انتخاب کرده‌ایم. نقد شالوده‌شکنانه مانند اجرای مدرن تئاتر سنتی است: متن علیه خودش خوانده می‌شود، تا هر معنایی که منتقد یا تولید کننده انتخاب می‌کند منظور نمایند. و هدف همیشه سیاسی است: برملا کردن مراجع قدرت قدیمی به نام آزادسازی.

«پراگماتیسم» ریچارد رورتی نیز به شکلی مشابه عمل می‌کند، و با تردستی به نتایج از پیش تعیین شده‌ی سیاسی می‌انجامد. ولی از آنجایی که پراگماتیسم محصول بومی آمریکا است و تاریخ قابل احترامی دارد، افراد همیشه آن را با سوظنی که حال به لطف رورتی لایق آن شده، بررسی نمی‌کنند. بنابراین، می‌ارزد دستاورد خرابکارانه‌ی آن را بررسی کنیم.

به بیانی خام، پراگماتیسم دیدگاهی است که در آن «حقیقت» به معنای «سودمند» است. سودمندترین باور، باوری است که بهترین امکان دستکاری کردن جهان را به ما می‌دهد: باوری که وقتی بر اساس آن عمل می‌کنیم بیشترین احتمال موفقیت را دارد. مشخصاً این توصیفی کافی از تفاوت بین صدق و کذب نیست. هر شخصی که در دانشگاه‌های آمریکا به دنبال شغل می‌گردد باورهای فمینیستی را سودمند خواهد یافت، همان‌طور که باورهای نژادپرستانه برای اعضای بلندپایه‌ی دانشگاه در آلمان نازی سودمند بودند. ولی این نکته به سختی می‌تواند نمایانگر درستی این باورها باشد.

پس منظور واقعی ما از «سودمندی» چیست؟ یک پیشنهاد این است: یک باور هنگامی سودمند است که بخشی از یک نظریه‌ی موفق باشد. ولی نظریه‌ی موفق نظریه‌ای است که پیش‌بینی‌های درست انجام می‌دهد. بنابراین در یک دایره دور خود چرخیده‌ایم، حقیقت را با سودمندی و سودمندی را با حقیقت تعریف کرده‌ایم. البته یافتن گونه‌ای از پراگماتیسم که به نتیجه‌ای مانند «گزاره‌ی درست، گزاره‌ای است که همانند گزاره‌های درست که سودمند هستند، سودمند است» نرسد دشوار است. بی‌عیب و نقص ولی توخالی.

برای رورتی که تهدیدِ توخالی بودن، مانعی محسوب نمی‌گردد، پراگماتیسم به عنوان سلاحی علیه ایده‌ی قدیمی عقل‌نگریسته می‌شود. با اینکه او در تلاش خود برای بیان اینکه پراگماتیسم واقعا چیست، به شکلی مفتضحانه شکست می‌خورد، برای پیروانش این شکست هیچ اهمیتی ندارد، پیروانی که با آن کنار می‌آیند، همان‌طور که با تهی بودن «تبارشناسی» اخلاق فوکو و مزخرفات غیرقابل فهم شالوده‌شکنانه کنار آمده‌اند. همین که رورتی پراگماتیسم خود را به عنوان یک ورد جادویی علیه ایده‌ی قدیمی عقل احضار کند و در راستای نسبی‌گرایی فرهنگی آن را به کار گیرد، کافی است. این نکته است که او را مستحق جایگاه مرشد شدن در دپارتمان‌های علوم انسانی می‌کند.

در کلام رورتی «پراگماتیست‌ها حقیقت را به عنوان آنچه که باور به آن برای ما خوب است، در نظر می‌گیرند... ایزوله کردن گونه‌ای از عقلانیت طبیعی یا فرافرهنگی که می‌تواند به نقد فرهنگ‌هایی به‌خصوص و تمجید دیگر فرهنگ‌ها بپردازد برای پر کردن فاصله‌ی بین حقیقت و توجیه نگریسته نمی‌شود، بلکه به عنوان فاصله‌ای میان خوب واقعی و بهتر ممکن در نظر گرفته می‌شود... برای پراگماتیست‌ها، میل به عینیت تمایل به فرار از محدودیت‌های اجتماع خود نیست، بلکه صرفاً تمایل به بیشترین توافق بین‌الذهانی ممکن است، تمایل به بسط ارجاع «ما» تا حدی که می‌توانیم.» به عبارت دیگر، پراگماتیسم ما را قادر می‌سازد ایده‌ی «عقلانیت فرافرهنگی» را طرد کنیم. ایده‌های قدیمی حقیقت عینی و جهانی معنایی ندارند؛ و تنها چیزی که اهمیت دارد این است که ما توافق داریم.

ولی «ما» کی هستیم؟ و بر سر چه چیزی توافق داریم؟ به نوشته‌های رورتی نگاه کنید تا به سرعت متوجه شوید. «ما» همه فمینیست، لیبرال، مروج آزادی همجنس‌گرایان و برنامه درسی آزاد هستیم؛ «ما» به خدا یا به هر دین موروثی دیگری باور نداریم؛ ایده‌های قدیمی مرجع قدرت، نظم، و انضباط شخصی هم برای «ما» اهمیتی ندارند. «ما» در مورد معنای متن‌ها با ساختن توافق از طریق واژه‌ها که خود ما را هم شامل می‌شود تصمیم می‌گیریم. هیچ محدودیتی، فراتر از آن اجتماعی که تصمیم گرفته‌ایم به آن تعلق داشته باشیم برای ما وجود ندارد. و از آنجایی که حقیقتی عینی وجود ندارد و تنها توافق خودساخته‌ی خودمان وجود دارد،

جایگاه ما، از هر جایگاهی بیرون از جایگاه ما غیرقابل نقد است. پراگماتیست نه تنها می‌تواند تصمیم بگیرد چه افکاری داشته باشد؛ بلکه می‌تواند از خود در برابر هر شخصی که مثل او فکر نمی‌کند، محافظت کند.

شکی نیست که پراگماتیست واقعی همان‌طور که هر چیز دیگری را اختراع می‌کند، تاریخ را هم با متقاعد کردن «ما» برای موافقت با او، اختراع خواهد کرد. با این حال، ارزشش را دارد که تنها برای این که ببینیم دیدگاه رورتنی از عقل انسان به چه اندازه خطرناک و متناقض است، نگاهی به تاریخ بیندازیم. «امت» اسلامی - جامعه‌ی همه معتقدان - گسترده‌ترین توافقی است که جهان به خود دیده و خواهد دید. امت اسلامی به طور آشکارا توافق (اجماع) را به عنوان معیار و در واقع جایگزینی برای حقیقت می‌دید و درگیر تلاشی بی‌پایان برای دربرگرفتن افراد تا حد ممکن به شکل اول شخص جمع است. علاوه بر این، هر منظوری که رورتنی از باورهای «خوب» یا «بد» دارد، مطمئناً مسلمان معتقد باید برخی از بهترین باورها را داشته باشد: باورهایی که امنیت، پایداری، و خوشبختی به بار می‌آورند، دخالت در جهان را ممکن می‌سازند و با منفجر کردن کافرانی که به گونه‌ی دیگری می‌اندیشند وجدانی مسرور ایجاد خواهد کرد.

با این وجود، آیا در هیچ کجا این احساس آزاردهنده وجود ندارد که باورهای دلگرم‌کننده شاید حقیقت نداشته باشد و باورهای سستِ خدانا باور پست‌مدرن شاید اندکی بهتر از آن‌ها باشد؟ در تلقی رورتنی از پراگماتیسم، این چیزی نیست که پراگماتیست بتواند بگوید. به هر حال، خدانا باوران پست‌مدرن، برخلاف مسلمانان معتقد، اجتماعی ندارند - حتی اجتماع فرضی هم نیستند. آنان هیچ سرخط اعتقادی یا مجموعه اعتقادات، کتاب مقدس و توافق رسمی ندارند. با این حال، رورتنی یک خدانا باور پست‌مدرن است. چرا؟ نه به این دلیل که عضو اجتماع ناباوران است، بلکه به این دلیل که او فکر می‌کند خدانا باوری درست است. پراگماتیسمی که توافق را به عنوان حقیقت جا می‌زند، فریب و دغل از کار در می‌آید.

عصر روشنگری، از دید خود شامل تجلیل از ارزش‌های جهانی و طبیعت یکسان بشری بود. هنر عصر روشنگری در تلاشی قهرمانانه برای حمایت از تصویری از انسان به عنوان موجودی آزاد و خودساخته شامل دیگر مکان‌ها، زمان‌ها و فرهنگ‌ها می‌شد. این تصویر از برنامه‌ی درسی

قدیمی‌ای الهام گرفته و همچنین الهام بخش آن بود، و دلوپسی اولیه‌ی دانشگاه پست‌مدرن زیر سوال بردن آن بود. این نگرانی شهرت یک مربی نسبی‌گرای دیگر را توضیح می‌دهد - ادوارد سعید، که کتاب «شرق‌شناسی» او نشان داد چگونه خود عصر روشنگری را به عنوان گونه‌ای از امپریالیسم فرهنگی کنار بنهیم. ادوارد سعید بر این باور است که شرق در هنر و ادبیات غربی، به عنوان چیزی عجیب و غریب، غیرواقعی، تئاتری و بنابراین غیرجدی پدیدار می‌شود. هنر شرق‌شناسانه‌ی عصر روشنگری اروپا به جای آنکه تایید سخاوتمندانه‌ی فرهنگ‌های دیگر باشد، تلاشی است برای تحقیر این فرهنگ‌ها و فروکاستن آن‌ها به بخش‌های تزینی در درون قدرت مطلقه‌ی پیشرفت غربی.

استدلال سعید به دفاع از برنامه‌ی درسی چندفرهنگی، بسیار نزدیک است. به ما گفته می‌شود که برنامه‌ی درسی قدیمی، که محصول عصر روشنگری است، تک‌فرهنگی بوده و به دنبال تثبیت این دید است که فرهنگ غربی به خودی خود از دیگر رقیب‌های خود برتر است. همچنین این فرهنگ مردسالارانه، و محصول مردان اروپایی سفیدپوست مرده است، که از آن زمان تا به حال همه‌ی قدرت خود را از دست داده‌اند. و فرضیه‌ی آن، که دیدگاهی جهانی و عقلانی وجود دارد که از آن طریق می‌توان همه‌ی بشریت را مطالعه کرد، چیزی جز عقلانی‌کردن جاه‌طلبی امپریالیستی این فرهنگ نیست. در نقطه‌ی مقابل، ما که در محیطی چندفرهنگی و بی‌شکل در شهر پست‌مدرن زندگی می‌کنیم، باید دل و ذهنمان رو به همه‌ی فرهنگ‌ها گشوده باشد و به هیچ یک تعلق خاطر نداشته باشد. نتیجه‌ی گریزناپذیر این نکته نسبی‌گرایی است: به رسمیت شناختن اینکه هیچ فرهنگی نمی‌تواند ادعای درستی کند و هیچ فرهنگی را نمی‌توان از بیرون آن فرهنگ قضاوت کرد یا به کناری نهاد.

ولی دوباره یک پارادوکس وجود دارد. آن‌هایی که این رویکرد چندفرهنگی را تبلیغ می‌کنند طبق قاعده در نفی فرهنگ غربی خیلی با حرارت عمل می‌کنند. ادوارد سعید هم مستثنا نیست. در حالی که ما را نصیحت می‌کند که هر فرهنگ را برحسب معیارهای خودش قضاوت کنیم، از ما می‌خواهد که فرهنگ غربی را از دیدگاهی بیرون از آن دآوری نماییم - تا آن را در مقابل دیگر جایگزین‌ها قرار دهیم و آن را به عنوان یک فرهنگ نژادپرست و قومیت‌محور مورد دآوری قرار دهیم.

ولی نقدهای ارائه شده به فرهنگ غربی در واقع تایید مدعای برتری آن است. به برکت عصر روشنگری و نگرش جهانی به ارزش‌های انسانی است که برابری جنسیتی و نژادی به نظر ما طبیعی و بدیهی می‌آیند. نگرش جهانی درباره‌ی انسان است که ما را وامی‌دارد که تا این حد از هنر و ادبیات غربی توقع داشته باشیم - بیش از آنچه که از هنر و ادبیات جاوا، بورنئو یا چین باید توقع داشته باشیم. این تلاش برای در آغوش کشیدن دیگر فرهنگ‌ها - تلاشی که همتایی در هنر سنتی عربستان، هند یا آفریقا ندارد- است که هنر غربی را به گروگان عیبجویی‌های تنگ‌نظرانه‌ی سعید تبدیل کرده است. و تنها نگاهی بسیار تنگ‌نظرانه به سنت هنری ما است که رویکرد چندفرهنگی درون روشنگری را کشف نمی‌کند، رویکردی که بسیار بیشتر از هر آنچه اکنون تحت نام «چندفرهنگی» آموخته می‌شود، ابتکاری است. فرهنگ ما با احساسات جامعه‌ی تاریخی معینی ملازم است، در حالی که ارزش‌های انسانی جهانی را تجلیل می‌کند. این در تجربه‌ی مسیحی ریشه دارد ولی از این منبع، سرمایه‌ای از احساس انسانی استخراج می‌کند که به شکل بی‌طرفانه‌ای بر جهان‌هایی که متصور می‌شویم، گسترده می‌شود. از «ارلاندو فیوروسو»ی آریستو تا «دون ژوان» بایرون، از «پوپه‌آ»ی مونته‌وردی تا «هیاواتا»ی لانگفلو، از «قصه‌ی زمستان» شکسپیر تا اپرای «مادام باترفلای»، فرهنگ ما به شکل پیوسته به قلمرویی از معنویت وارد شده است که در نقشه‌ی مسیحی جایی ندارد.

روشنگری که ایده‌آل حقیقت عینی را پیش روی ما گذاشت، هم‌چنین غبار دکترین دینی را برای ما از بین برد. وجدان اخلاقی، که از دینداری عملی جدا شده بود، شروع به نگاه کردن به خود از بیرون کرد. در همان زمان، شفتسبری، هابسون و هیوم با چنان قدریت از باور به طبیعت انسانی جهانی دفاع کردند که شک‌گرایی تحت کنترل ماند. این پیشنهاد که هیوم و شفتسبری در پیگیری همدلی انسانی، صرفاً بعدی از فرهنگ «غربی» را توصیف می‌کنند، برای هم‌عصران روشنگری آن‌ها بی‌معنا می‌بود. از نظر آن‌ها، «علوم اخلاقی»، که شامل مطالعه‌ی ادبیات و هنر هم می‌شد، آن چیزی را شکل می‌داد که تی.اس.الیوت بعدها «پیگیری مشترک قضاوت صحیح» نامید. و این پیگیری مشترک، اندیشمندان بزرگ دوران ویکتوریایی را به خود مشغول کرده بود، افرادی که با اینکه اولین پیگیری‌ها را درون جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی انجام می‌دادند، به اعتبار عینی نتایج

خود و طبیعت جهانی انسان که در آن‌ها بازنمایی خواهد شد، باور داشتند.

همه‌ی این‌ها کاملاً تغییر کرده‌اند. به جای عینیت ما تنها «بین ذهنی» داریم - به عبارت دیگر، توافق. اکنون حقیقت، فکت و ارزش قابل مذاکره است. هرچند، نکته‌ی عجیب این است که این سوپژکتیویسم سردرگم دست در دست سانسور شدید است. آن‌هایی که توافق را جای حقیقت می‌گذارند، خود را در حال تمایز بخشیدن بین توافق غلط و حقیقت خواهند یافت. از این رو، توافقی که رورتی فرض می‌گیرد همه‌ی محافظه‌کاران، سنت‌گرایان، و ارتجاعی‌ها را حذف می‌کند. تنها لیبرال‌ها می‌توانند عضوی از آن باشند؛ دقیقاً همان‌طور که فقط فمینیست‌ها، رادیکال‌ها، فعالین همجنس‌گرایی، و مخالفان اقتدارگرایی می‌توانند از شالوده‌شکنی بهره ببرند؛ دقیقاً همان‌طور که فقط مخالفان «قدرت» می‌توانند از تکنیک‌های خرابکاری اخلاقی فوکو بهره ببرند؛ و دقیقاً همان‌طور که فقط چندفرهنگی‌ها می‌توانند از نقد سعید به ارزش‌های روشنگری بهره گیرند. نتیجه‌ی گریزناپذیر این است که مرشدان امروز برای وارد کردن همه‌ی دیدگاه‌ها به تبلیغ سوپژکتیویتی، نسبیت، و بی‌خردگرایی نمی‌پردازند بلکه این‌ها دقیقاً برای حذف دیدگاه افرادی که به صلاحیت‌های قدیمی و حقایق عینی باور دارند، مطرح می‌شوند. اگر دیدگاه‌هایی را که در آکادمی‌های مدرن ترویج می‌شوند مطالعه کنید، درخواست کنید که چگونه هستند: آن‌هایی که از زیرسوال بردن مدام ارزش‌های سنتی به وجود می‌آیند، و آن‌هایی که از تلاش برای جلوگیری از زیرسوال بردن جایگزین‌های لیبرال ایجاد می‌شوند. همه‌ی باورهای زیر در کامپوس (پردیس دانشگاهی) معمولی آمریکا ممنوع هستند: (۱) باور به برتری فرهنگ غربی (۲) این باور که ممکن است تمایزهای اخلاقی مرتبطی بین جنس‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان وجود داشته باشد (۳) باور به ذات‌های خوب، چه در ادبیات، موسیقی، هنر، دوستی یا رفتار (۴) باور به رسم‌های سنتی جنسی. می‌توانید به این باورها فکر کنید، ولی اعتراف به آن‌ها کار خطرناکی است، دفاع کردن از آن‌ها خطرناک‌تر، که ممکن است به «نفرت‌پراکنی» متهم بشوید - به عبارت دیگر، قضاوتی مخالف در مورد یک گروه انسانی داشته باشید. ولی خشونت نسبت به این باورها هیچ‌گاه بر مبنای عقل نیستند و هیچ‌گاه توجیهی عقلانی برایشان ارائه نمی‌شود. دانشگاه پست‌مدرن عقل را شکست نداده است بلکه آن را با نوع جدیدی از ایمان

جایگزین کرده است - ایمانی بدون صلاحیت و بدون استعلا، مستحکم‌ترین نوع ایمان چرا که خود را به عنوان ایمان نمی‌بیند.

دین سنجیده‌روی سیاسی به آمریکا محدود نمی‌شود. اخیراً گلن هادل، مربی فوتبال انگلیسی، دیدگاهی را مطرح کرد مبنی بر اینکه افرادی که معلولیت جسمانی دارند در حال عذاب کشیدن در این دنیا به خاطر گناهانشان در دنیایی دیگر هستند (این دیدگاه زمانی که مطرح شد کاملاً مورد قبول نماینده‌ی یک اقلیت قومیتی بود). ولی به یک باره توسط کارگزینانش، توسط رسانه‌ها، و توسط دولت با مجموعه‌ای قابل توجه از محاکمه‌ی نمایشی مواجه شد. او سپس اخراج شد. چنین محاکمات جادوگرانی در بریتانیا رو به افزایش هستند، و خارج از دادگاه توسط بروکرات‌ها و کمیسیون‌های شبه‌مستقل مانند کمیسیون برابری نژادی برگزار می‌شوند. و اصل هادی همیشه این است «گناهکار تا بی‌گناهی‌ش ثابت شود».

به همین شکل، شما درخواهید یافت که همه‌ی آن‌هایی که «روش‌های» نسبی‌گرایانه‌ای را که فوکو، دریدا، و رورتی به علوم انسانی معرفی کرده‌اند در آغوش می‌گیرند، پیروان دواآتشی‌ی کدهای سنجیده‌روی سیاسی‌ای هستند که انحراف را با عبارات مطلق و سخت‌گیرانه محکوم می‌کنند. نظریه‌ی نسبی‌گرایانه وجود دارد تا بتواند از یک دکتربین مطلق‌انگارانه دفاع کند. از این روست هنگامی که مشخص شد که یکی از رهبران معنوی سرشناس آن‌ها، پل دمن، زمانی همدلی‌هایی با نازی‌ها داشته است اغتشاش مفرطی وارد اردوگاه شالوده‌شکنی شد. اگر بگوییم از کشف اینکه پل دمن زمانی عضو حزب کمونیست بوده، اغتشاشی مشابه به وجود می‌آمد - حتی اگر او در برخی از بزرگترین جنایت‌های کمونیست‌ها مشارکت کرده بود - واضح است سخنی نامعقول خواهد بود. در آن صورت او از همان میزان تایید که به دیگر کمونیست‌ها و همسفرانش مانند لوکاچ، مرلوپونتی و سارتر داده شده بود، بهره می‌برد. حمله به معنا که توسط شالوده‌شکنان انجام می‌شود حمله به معانی «ما» نیست، که همیشه همان گونه که بوده‌اند، باقی می‌مانند: رادیکال، برابرخواهانه، و پیش‌رو؛ این حمله به معانی مورد نظر «آن‌هاست» - معانی‌ای که در سنتی فلسفی و هنری محصور شده‌اند و از یک نسل به نسل دیگری با روش‌های آکادمیک قدیمی منتقل گشته‌اند.

در هنگام بررسی وضعیت فعلی حیات فکری اروپا و آمریکا سزاوار است که همه‌ی آنچه را که گفته شد، در خاطر داشته باشیم. هرچند بخش‌هایی مانند فلسفه سال‌ها از این سوپژکتوایسم رو به رشد در امان بوده‌اند، ولی این بخش‌ها نیز در حال تسلیم شدن هستند. معلم‌هایی که به آنچه که رورتنی «گونه‌ای از عقلانیت طبیعی و فرافرهنگی» می‌نامد، متعهد هستند، (به عبارت دیگر افرادی که باور دارند می‌توان سخن درست جهانی و فراتاریخی در مورد شرایط انسانی گفت) روز به روز حفظ جذابیتشان برای دانشجویانی که مذاکره را به جای استدلال عقلانی گرفته‌اند، سخت‌تر می‌شود. شرح اخلاق ارسطو و اشاره کردن به اینکه فضیلت‌های اصلی و اساسی‌ای که ارسطو از آن‌ها دفاع کرد، همان‌قدر بخشی از خوشبختی مردمان مدرن هستند که برای مردمان یونان باستان بودند، در حکم دعوت به امری نامفهوم است. بهترین کاری که دانشجوی مدرن می‌تواند انجام دهد کنجکاوی است: او اذعان خواهد کرد که این نوع نگاه گذشتگان بوده است. اما این که نظر من چیست، مسأله دیگری است.

از این موقعیت سردرگم‌کننده‌ی شک‌گرایی، دانشجو ممکن است جهشی ایمانی داشته باشد. و این جهش هیچ‌گاه به عقب به سوی برنامه‌ی درسی قدیمی، به سوی قواعد قدیمی، باور قدیمی به استانداردهای عینی و گونه‌های تثبیت‌شده‌ی زندگی نیست. همیشه جهشی به سمت جلو است، به دنیای انتخاب و نظرات آزاد، جایی که هیچ چیزی صلاحیت ندارد و هیچ چیز به لحاظ عینی غلط یا درست نیست. در این دنیای پست‌مدرن چیزی به نام رای مخالف وجود ندارد - مگر اینکه از سوی داوری مخالف باشد. دنیا دنیای زمین بازی است، جایی که همه به یک اندازه در مورد فرهنگ و «سبک زندگی» خود و نقطه نظراتشان حق دارند.

گرچه تناقض‌آمیز است ولی به همین دلیل است که برنامه‌ی درسی پست‌مدرن تا این اندازه خرده‌گیرانه است - درست به همان شکل که لیبرالیسم خرده‌گیرانه است. هنگامی که همه چیز مجاز است، منع کردن منع‌کننده‌ی حیاتی است. همه‌ی فرهنگ‌های جدی بر مبنای تمایز بین غلط و درست، صدق و کذب، ذائقه‌ی خوب و بد، دانش و جهل بنا نهاده شده‌اند. در گذشته علوم انسانی به جاودانه‌سازی این تمایزها متعهد بودند. حمله‌ی پست‌مدرن به برنامه‌ی درسی و تلاش پرشور برای اعمال استاندارد «سنجیده‌روی سیاسی» از این رو است - که به معنی

استانداردی برای عدم حذف و عدم داوری است.

ولی حمله به برنامه‌ی درسی قدیمی بی‌اساس است، چرا که برنامه‌ی قدیمی خیلی با تک‌فرهنگی فاصله داشت. نیاکان ما واقعا فرهنگ‌هایی را که کاملاً برای آن‌ها بیگانه بودند مطالعه می‌کردند. آن‌ها زبان و ادبیات یونانی‌ها و رومی‌ها را می‌آموختند، خداهای غیرمسیحی را فهمیدند، دوست داشتند و حتی به روش خود خدایان پاگان را می‌پرستیدند، از زبان‌های عبری، سانسکریت و عربی ترجمه می‌کردند، و با کنجکاوی سیری‌ناپذیری در زمین سفر می‌کردند با این باور که هیچ چیز انسانی برای آن‌ها بیگانه نیست. برای دانش‌آموخته‌ی سده‌ی نوزدهمی، طبیعت ثانویه بود که زبان کشوری را که به آن سفر می‌کرد بیاموزد، ادبیات، دین، تاریخ و آداب و رسومش را مطالعه کند - گاهی تا سرحد بومی شدن، مانند بسیاری از بریتانیایی‌ها در هند و بسیاری از هندی‌ها در بریتانیا. روشنگری اروپایی، که با تجارت و ماجراهای استعماری به شرق مدیترانه رفت، با افق یادگیری جهانی الهام‌بخش طبقه‌ی روشنفکر مصر و لبنان بود. ادوارد سعید محصول آن است: نقضی زنده بر نظریه‌های مورد علاقه‌ی خودش.

همه‌ی این‌ها ما را به طبیعت عمیقاً تناقض‌آمیز نسبی‌گرایی جدید بازمی‌گرداند. در حالی که نسبی‌گرایی جدید بر این باور است که همه‌ی فرهنگ‌ها برابر هستند و قضاوت بین آن‌ها بی‌معناست، در عین حال به شکل پنهانی به نقیض این باور متوسل می‌شود. نسبی‌گرایی جدید سعی دارد ما را متقاعد کند که فرهنگ غربی، و برنامه‌ی درسی سنتی، نژادپرست، قومیت محور، مردسالارانه، و بنابراین خارج از قلمروی مقبولیت سیاسی است. با اینکه این اتهامات غلط هستند، آن‌ها نگاه جهانی‌ای را که غیرممکن برمی‌شمارند، پیش‌فرض می‌گیرند.

آگاهی نیمه‌خودآگاه از این تناقض، علت شهرت مرشدهایی را که بررسی کردم، توضیح می‌دهد. استدلال‌های آن‌ها به گونه‌ی جدیدی از الهیات متعلق است: الهیات سنجیده‌روی سیاسی. همانند دیگر انواع الهیات، این کیفیت استدلال نیست که بحث را قابل قبول می‌کند بلکه ماهیت نتیجه است. باورهای نسبی‌گرایانه وجود دارند چرا که اجتماعی را دور هم نگاه می‌دارند: «امت» جدید بی‌ریشه‌ها و ناراضی‌ها. از این رو ما در دریدا، فوکو و رورتی یک دورویی مشترک در اهداف می‌بینیم: از یک طرف همه‌ی ادعاها حقیقت مطلق را زیرسوال می‌برند و از طرف دیگر از ارتدکسی‌هایی که

جماعتِ خودشان به آن‌ها وابسته هستند، حمایت می‌کنند. همان استدلالی که می‌خواهد ایده‌ی حقیقت عینی و ارزش‌های عینی را تخریب کند، سنجیده‌روی سیاسی را به عنوان یک امر اجباری مطلق و نسبی‌گرایی فرهنگی را به عنوان یک حقیقت عینی به دیگران تحمیل می‌کند. واکنش ما به این چه باید باشد؟ مطمئناً اولین نتیجه‌ای که باید بگیریم این است که نسبی‌گرایی جدید خود را نقض می‌کند. خرده‌گیری مطلق آن اثباتی بر این مدعاست؛ هم‌چنین است فرض ثابت آن در مورد دیدگاه «فرافرهنگی» که خود، امکان وجود آن را نفی می‌کند. بدون چنین دیدگاهی، خود ایده‌ی تکثر فرهنگ‌ها را نمی‌توان بیان کرد. و اگر این دیدگاه «فراتر از فرهنگ‌ها» عقل نیست، پس چیست؟

نتیجه‌ی دومی که می‌توان گرفت این است که پروژه‌ی روشنگری، آن‌چنان که السدیر مک‌ایتایر آن را می‌نامد - پروژه‌ی استخراج اخلاق عینی از استدلال‌های عقلانی - همان قدر برای ما واقعی است که برای کانت و هگل بود. مشکل در ارائه‌ی دلایل عقلانی برای اخلاق یا اصول عینی نقد نیست. مشکل در متقاعد کردن مردم به پذیرفتن آن‌هاست. هرچند عده‌ای مانند جان گری وجود دارند که به ما می‌گویند که این پروژه شکست خورده است، این افراد هستند که شکست خورده‌اند نه خود پروژه. ارائه‌ی دفاعی عقلانی از اخلاقیات سنتی و نشان دادن اینکه چرا طبیعت بشر و روابط بشری به آن‌ها نیاز دارد، ممکن است. ولی این استدلال دشوار است. هر کسی نمی‌تواند آن را بفهمد، همه هم وقت و تمایل و حس تشخیصی لازم را ندارند. از این رو عقل، که سوال‌های آسان را بر می‌انگیزد در حالی که جواب‌های دشوار را فراهم می‌کند، بیشتر محتمل است که باورهای ما را از بین ببرد تا اینکه دلایل جدیدی برای آن‌ها فراهم کند.

مشکل پروژه‌ی روشنگری این باور نیست که عقل می‌تواند اخلاق فرافرهنگی ایجاد کند. چرا که این باور صحیح است. آنچه اشتباه است، این فرض است که انسان‌ها علاقه‌ای ضعیف به عقل دارند. اشتباه بودن این فرض را همه می‌توانیم در دنیای آکادمیک خود ببینیم: در نسبی‌گرایی مرشدهایشان و در مطلق‌گرایی کج اندیشه‌ای آن‌ها - مطلق‌گرایی در مورد امور اشتباه و به دلایل اشتباه، مطلق‌گرایی‌ای که همه چیز را حذف می‌کند به جز نسبی‌گرایان را.

نقد بنیان‌های نسبی‌گرایانه‌ی مکتب ادینبرا^۲

۲- این متن خلاصه-ترجمه‌ای از کتاب زایدل است.

مارکوس زایدل در اثر خود «نسبی‌گرایی معرفتی» به نقد فلسفی رویکرد جامعه‌شناسی دو تن از اعضای مکتب ادینبرا، دیوید بلور و بری بارنز می‌پردازد. نقد زایدل به طور مشخص متوجه نسبی‌گرایی رویکرد جامعه‌شناختی «برنامه سخت» یا «نسبی‌گرایی مکتب ادینبرا» است. در این متن خلاصه‌ای از نقد زایدل به برنامه سخت را می‌خوانیم. این رویکرد جامعه‌شناختی، زیرمجموعه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت محسوب می‌شود. زایدل اشاره می‌کند که پیدایش جامعه‌شناسی معرفت در آغاز سده‌ی بیستم با بحث در مورد نسبی‌گرایی پیوند خورده بود ولی موسسان جامعه‌شناسی معرفت از اتخاذ موضع نسبی‌گرایانه پرهیز داشتند. زایدل به ماکس شلر و کارل مانهایم اشاره می‌کند. ماکس شلر بین فاکتورهای ایده‌آل و فاکتورهای واقعی تمایز قائل می‌شد و وظیفه‌ی جامعه‌شناسی معرفت را بررسی رابطه‌ی بین این دو می‌دید. منظور از فاکتورهای واقعی مواردی همچون شرایط اقتصادی و سیاسی است و فاکتورهای ایده‌آل ارزش‌ها و ایده‌ها را شامل می‌شوند. از نظر شلر با استفاده از فاکتورهای واقعی باید بررسی کرد کدام فاکتورهای ایده‌آل متحقق شده‌اند. جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند از نظر شلر این فرایندها را بررسی کند ولی خود فاکتورهای ایده‌آل به شکل اساسی از فاکتورهای اجتماعی تاثیر نمی‌گیرند. مانهایم با شلر اختلاف نظرهایی داشت ولی مانهایم محتوای معرفت در علوم طبیعی و ریاضیات را از بررسی‌های جامعه‌شناختی معاف می‌کرد. از نظر مانهایم، جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند محتوا و اعتبار معرفت در برخی از قلمروها را بررسی کند. هرچند مانهایم تلاش زیادی کرد تا بین نسبی‌گرایی خودناقص و آنچه او «رابطه‌گرایی» می‌نامید تمایز قائل شود، ولی ایده‌ی او به شکل‌گیری اولین موج از نقدها به نسبی‌گرایی و جامعه‌شناسی‌گرایی انجامید.

این بحث‌ها زمینه را برای شکل‌گیری جامعه‌شناسی جدید معرفت فراهم کرد، که زایدل شروع آن را با انتشار کتاب پیتربگر و توماس لاکمن «ساخت اجتماعی واقعیت» مصادف می‌داند. با انتشار این کتاب، سخن گفتن از «سازه‌ی اجتماعی» یا «برساخت اجتماعی» در شاخه‌های مطالعات فرهنگی و اجتماعی باب شد و در عین حال منتقدان بسیاری پیدا کرد. برگرو لاکمن بر این باور بودند که جامعه‌شناسی سنتی بیش از اندازه بر ایدئولوژی و معرفت‌نظری تاکید داشته و این موجب می‌شود تنها بخش کوچکی از معرفت اجتماعی را بررسی کند. این در حالی است که وظیفه‌ی جامعه‌شناسی معرفت از نظر این دو، بررسی فراگیر و همه‌جانبه‌ی معرفت اجتماعی است.

امکان دیگری که به واسطه‌ی بحث بر جامعه‌شناسی معرفت مطرح شد بررسی معرفت علمی با روش‌های جامعه‌شناختی بود که به شکل‌گیری رشته‌ی «جامعه‌شناسی علم» انجامید. افرادی همچون لودویگ فلک و رابرت کی در این راستا مطالب مهمی نگاشتند ولی مرتون جایگاه ویژه‌ای در این زمینه پیدا کرد. مرتون نیز قلمروی پژوهش خود را به ارزش‌های فرهنگی حاکم بر فعالیت‌های علمی محدود می‌دانست و بحث جامعه‌شناختی درباره‌ی روش علمی و محتوای معرفت علمی را مجاز نمی‌دانست. از این رو، پیامد پژوهش جامعه‌شناختی مرتون نسبی‌گرایی نبود.

این در حالی است که دیوید بلور، منع ورود جامعه‌شناسی معرفت به محتوا و ماهیت معرفت علمی توسط جامعه‌شناسان را خیانت به جایگاه رشته‌ی خودشان قلمداد کرد. (بلور ۱۹۹۱، ۳). از نظر بلور، مرتون نسبت به بررسی محتوای معرفت علمی دودل است در حالی که ما نه‌ایم نسبت به بررسی محتوای معرفت علمی چنین واکنشی دارد. بلور در حملات کور خود ما نه‌ایم را متهم می‌کند که به خاطر نبود شجاعت و اراده‌ی کافی، جامعه‌شناسی را مجاز به بررسی محتوای ریاضی و علوم طبیعی نمی‌داند. (بلور ۱۹۹۱، ۴) این در حالی است که ما نه‌ایم بر این باور بود که دقیقاً پژوهش جامعه‌شناختی درباره‌ی ریاضیات و علوم طبیعی است که نشان می‌دهد بررسی جامعه‌شناختی محتوای این زمینه‌های پژوهشی وجهی ندارد. بلور بر این باور است که برنامه‌ی سخت به واسطه‌ی اینکه چنین محدودیت‌هایی برای قلمروی جامعه‌شناسی معرفت قائل نیست از جامعه‌شناسی سنتی متمایز می‌شود. بدین ترتیب، برخلاف جامعه‌شناسان معرفت پیشین، طرح نسبی‌گرایی در برنامه‌ی سخت بدون دودلی مطرح می‌شود. اگر بلور بتواند نشان دهد پیشرفته‌ترین گونه‌های معرفت - معرفت در علوم طبیعی و ریاضیات - را می‌توان با روش‌های جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار داد، آنگاه می‌تواند ادعا کند محتوای همه‌ی انواع معرفت را می‌توان به لحاظ جامعه‌شناختی بررسی کرد.

از آنجایی که سوتفاهم‌های زیادی بر سر موضع واقعی بلور و بارنز وجود دارد، زایدل از ارجاع به دیگر افراد در بررسی خود پرهیز می‌کند و عنوان می‌کند که به آثار خود این دو مراجعه خواهد کرد و نه حتی آثار افرادی که خود را علاقه‌مند، پیرو یا همدل با این به اصطلاح مکتب می‌دانند. پایبندی بلور به نسبی‌گرایی محل شک نیست آنچنان که دیوید بلور مدعی است، اینکه برنامه‌ی سخت در جامعه‌شناسی معرفت بر گونه‌ای از نسبی‌گرایی استوار است، قابل انکار

نیست (بلور ۱۹۹۱، ۱۵۸). برای نقد بنیان‌های فلسفی این مکتب، زایدل باید نخست مشخص کند که بلور و بارنز به چه نوع نسبی‌گرایی متعهد هستند و ویژگی‌های نوع نسبی‌گرایی آن‌ها دقیقا چیست. زایدل می‌گوید، یکی از عادات دیوید بلور در مواجهه با نقد آثارش تأثیری منفی بر استخراج بنیان دقیق فلسفی رویکرد او دارد. بلور عادت دارد پس از مورد نقد واقع شدن عنوان کند که منتقدانش در مورد او شدیداً دچار سوءتفاهم هستند. در حالی که در برخی موارد این گلایه‌ی بلور بی‌اساس نیست - مثلاً بررسی بسیار کوتاه موضع بلور در کتاب «ترس از دانش» بوقوسیان - ولی به طور کلی بلور استراتژی عجیبی برای محافظت از نظر خود اتخاذ می‌کند. این استراتژی دو شکل دارد. نخست، با فرضیه‌ای تفسیرپذیر شروع می‌کند و سپس استدلال‌هایی برای روایت حداقلی آن فرضیه ارائه می‌کند و در عین حال تظاهر می‌کند که برای روایت حداکثری آن موضع استدلالی ارائه کرده‌است. دوم، روایت حداکثری فرضیه را مطرح می‌کند و وقتی فرضیه دچار اشکال شد به روایت حداقلی آن عقب‌نشینی می‌کند و سپس وانمود می‌کند از ابتدا منظورش مطرح کردن روایت حداقلی بوده است.

زایدل برای ارائه‌ی مثالی از این استراتژی اشاره می‌کند که بارنز و بلور مدعی هستند نسبی‌گرا این ایده را که برخی از استانداردها و باورها واقعاً عقلانی هستند - یعنی متفاوت از آنچه که صرفاً پذیرفته شده‌اند - بی‌معنا می‌داند. نسبی‌گرا باور دارد هنجارهای عقلانیت فرافرهنگی یا رها از زمینه وجود ندارد. (بارنز/بلور ۱۹۸۲، ۲۷). ولی در مقاله‌ای که بعدتر نوشت، بلور گلایه می‌کند که او به عنوان مثال توسط بوقوسیان که این بخش از متن را نقل قول کرده مورد سوءتفاهم واقع شده است و «آنچه نسبی‌گرایان در واقع گفتند این بود که اعتبار همه‌ی نظریه‌ها را باید به یک اندازه مسئله‌دار در نظر گرفت. کنجکاوی جامعه‌شناس باید به یک میزان در همه‌ی موارد برانگیخته شود». (بلور ۲۰۱۱، ۴۵۲).

این همان استراتژی است. نخست ادعا می‌کند که استانداردهای عقلانی غیرنسبی «معنا ندارد» و هنجارهای عقلانیت فراتر از زمینه وجود ندارد، وقتی این تز مورد حمله واقع می‌شود، ادعا می‌کند که منظور از این تز صرفاً کنجکاوی جامعه‌شناختی در مورد هر دوی عقلانیت و ضدعقلانیت است. زایدل از ضعف بلور در مسئولیت‌پذیری نسبت به مواضعی که طرح می‌کند،

صرف نظر کرده و سعی می‌کند موضع بلور را در قوی‌تری حالت آن مورد نقد قرار دهد. این در حالی است که استراتژی بلور می‌تواند برای جدی نگرفتن آرای یک شخص کافی باشد. زایدل می‌گوید که حتی با کنار گذاشتن این تناقض‌گویی‌ها و کثری در منش، بنیان‌های فلسفی برنامه‌ی سخت سست باقی می‌مانند.

با این اوصاف زایدل سعی می‌کند دریابد منظور بلور و بارنز از «نسبی‌گرایی» چیست. بارنز و بلور از انواعی از نسبی‌گرایی که خود را نقض می‌کنند آگاه هستند و سه ویژگی این انواع نسبی‌گرایی را چنین برمی‌شمارند

نقطه‌ی شروع ساده برای دکترین‌های نسبی‌گرایانه (۱) این مشاهده است که باورها در یک موضوع مشخص متفاوت هستند، و (۲) این باور که کدام یک از این باورها را در زمینه‌ای مشخص می‌توان یافت، به شرایط افرادی که آن را به کار می‌برند وابسته یا نسبی است. ولی همیشه ویژگی سوومی برای نسبی‌گرایی وجود دارد که مستلزم آنچه که می‌توان «تقارن» یا ادعای «برابری» نامید، است. (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۲).

اگر قرار است این توصیف ویژگی‌های ضروری نسبی‌گرایی را مشخص کند این توصیف - بر اساس ادعاهای خود بارنز و بلور - ناکافی است. ممکن است استدلال شود که به عنوان مثال، در واقع همه‌ی انسان‌ها بر اساس قیاس استثنایی تعقل می‌کنند، ولی چنین ویژگی جهانی تصادفی‌ای از این گونه نتیجه‌گیری ضرورتاً ادعای نسبی‌گرا را نقض نمی‌کند. این نکته‌ای است که بارنز و بلور عنوان می‌کنند:

نسبی‌گرایان به تنوع فرهنگی علاقه‌مند هستند. چه اتفاقی برای دیدگاه نسبی‌گرا می‌افتد وقتی مشخص می‌شود که همه‌ی فرهنگ‌ها اشتراکاتی دارند؟ آیا وجود جهانشمول‌های فرهنگی از این نوع نشان می‌دهد که نسبی‌گرایی غلط است؟ نه. هم‌شکلی فرهنگی صرفاً نشان می‌دهد که برخی از پدیده‌ها شایع هستند. برای رد کردن نسبی‌گرایی، باید نشان داده شود که یک پدیده‌ی جهانشمول فرهنگی صرفاً تصادفی جهانشمول نشده و ضرورتاً چنین است. یک پیشامد همه‌گیر نسبی‌گرایی را نقض نمی‌کند. (بلور ۲۰۰۷ الف، ۲۶۷).

بنابراین، به نظر می‌رسد که با سخن گفتن از «نقطه‌ی شروع ساده» در نقل قول بالا

صرفاً می‌خواهند ادعا کنند که (۱) و (۲) ادعاهای نسبی‌گرایانه را برمی‌انگیزند نه اینکه برای نسبی‌گرایی ضروری هستند. این در حالی است که برای نسبی‌گرایی معرفتی باور به این تز که سیستم‌های معرفتی اساساً متفاوت یا به شکل رادیکال متفاوت وجود دارد ضروری است. دلیلش این است که مطلق‌گرایی معرفتی با پذیرفتن این دو تز مشکلی ندارد: افرادی که از سیستم‌های معرفتی متفاوت استفاده می‌کنند می‌توانند بدون تقصیر با یکدیگر بر سر این پرسش که یک باور خاص به لحاظ معرفت‌شناختی موجه است یا نه مخالفت کنند. افرادی وجود دارند که سیستم‌های معرفتی متفاوتی را به کار می‌برند که اختلاف نظر بدون تقصیر شامل حال آن‌ها می‌شود. زایدل در این کتاب همچنین بطلان افسانه‌ی غیرممکن بودن پذیرفته شدن اختلاف نظر بدون تقصیر توسط مطلق‌گرایی معرفتی را نشان می‌دهد.

زایدل با اشاره به تفاوت انواع نسبی‌گرایی عنوان می‌کند که این تفاوت به چگونگی طرح ادعای برابری وابسته است (ویژگی‌های سوم که بارنز و بلور بر می‌شمارند). و بین آنچه که «نسبی‌گرایی ارزش‌گذارانه» و «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» نامیده می‌شود تفاوت وجود دارد. گونه‌ی اول - که رسماً توسط بارنز و بلور مردود اعلام شده - به ادعای برابری مانند آنچه که در ادامه می‌آید وابسته است:

ارزش برابر: روش‌های زیادی برای کسب معرفت در مورد جهان وجود دارد که با یکدیگر به شکل رادیکال تفاوت دارند، و علم تنها یکی از این‌هاست، با این حال همه‌ی آن‌ها به یک میزان معتبر هستند. (بوکوسیان ۲۰۰۶، ۲).

از نظر برنامه‌ی سخت‌تأثیر چنین ادعای ارزش‌برابری این است که می‌توان ادعا کرد تصورات کلی از نظم طبیعی، جهان‌بینی ارسطویی، کیهان‌شناسی انسان‌های بدوی، یا کیهان‌شناسی اینشتین، همگی در غلط بودن شبیه هم هستند، یا همگی به شکل برابر صحیح هستند (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۲).

گونه‌ی دوم نسبی‌گرایی به ادعای برابری در ارزش‌گذاری باورها وابسته نیست. بارنز و بلور عنوان می‌کنند ادعای برابری ما این است که همه‌ی باورها با یکدیگر از نظر علل اعتبار برابر هستند. این چنین نیست که همه‌ی باورها به شکل برابر صحیح یا به شکل برابر غلط

هستند، بلکه فارغ از درستی و غلطی، واقعیتِ اعتبار آن‌ها باید به شکل برابر مسئله‌دار در نظر گرفته شود. آن‌ها می‌گویند از موضعی دفاع خواهند کرد که در آن بروز همه‌ی باورها بدون استثنا مستلزم بررسی تجربی است و باید با یافتن علت‌های مشخص و محلی این اعتبار بررسی شود. این یعنی فارغ از اینکه یک جامعه‌شناس باوری را صحیح یا عقلانی ارزیابی کند، یا غلط و غیرعقلانی، باید به دنبال علل اعتبار آن بگردد. (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۳).

بنابراین، ایده‌ی «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» برخلاف «نسبی‌گرایی ارزش‌گذارانه» نسبی کردن خود عقلانیت و درستی نیست بلکه صرفاً شامل پندی روش‌شناختی برای جامعه‌شناس است که در پژوهش‌های خود کاری به اینکه باورها صحیح یا غلط و عقلانی یا ضدعقلانی هستند نداشته باشد. از نظر اعضای برنامه‌ی سخت پیروی نکردن از چنین فرآیندی اساس «جامعه‌شناسیِ خطا» است که تبیین جامعه‌شناختی را تنها به باورهای ضدعقلانی و غلط محدود می‌کند. بارنز و بلور مدعی هستند که این نوع از جامعه‌شناسی تنها توسط فیلسوفان پذیرفته نشده است بلکه توسط افرادی همچون کارل مانهایم جامعه‌شناس که تحلیل جامعه‌شناختی در مورد محتوای باورها در ریاضیات و علوم طبیعی را ممکن نمی‌دانست، نیز پذیرفته شده است. از این رو آن‌ها باور دارند که مهم نیست چگونه تمایز «ارزش‌گذارانه‌ای» (درستی/غلط، عقلانی/ضدعقلانی) توسط فیلسوفان و پیروان «برنامه‌های نرم» به کار برده می‌شود. چرا که از نظر بلور، برنامه‌ی سخت آنچه را که «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» نامیده می‌شود اتخاذ می‌کند، موضعی که در ملزومات تقارن و بازتابندگی خلاصه می‌شود. همه‌ی باورها باید به یک شکل تبیین شوند فارغ از اینکه چگونه مورد ارزیابی قرار گیرند. (بلور ۱۹۹۱، ۱۵۸).

اگر بارنز و بلور تنها به دنبال «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» باشند، پس بسیاری از آنچه که بارنز و بلور در نقل قولی که ادعای برابری را معرفی می‌کند مطرح می‌کنند مشکلی برای مطلق‌گرایی معرفت‌شناختی ایجاد نمی‌کند. در واقع، مطلق‌گرا باید بخش زیادی از آن را بپذیرد. آخرین جمله را که می‌گوید جامعه‌شناسان باید علت‌های اجتماعی اعتبار باورها را فارغ از اینکه عقلانی هستند یا ضدعقلانی، بررسی کنند در نظر بگیرید و مثالی از جامعه‌شناسی دین را بررسی کنیم. فارغ از اینکه یک آیین صحیح یا غلط باشد یا باورهای پیروان آن عقلانی یا

غیرعقلانی باشند بررسی جامعه‌شناختی علت اجتماعی باورهای مردم آن آیین ایده‌ی خوبی است. در حالی که اگر جامعه‌شناس دینی که باور به وجود خدایی یگانه دارد تنها به بررسی علت باورمندی پیروان ادیان شرک‌آمیز بپردازد، چون فکر می‌کند که باور به آیین خودش عقلانی است، جامعه‌شناس دین خوبی نخواهد بود. به این معنا، این نوع ادعای برابری باید به عنوان آکسیوم روش‌شناختی برای جمع‌آوری داده‌ها در نظر گرفته شود - فرآیند مکفی برای پژوهش جامعه‌شناس پرسش از علت‌های اجتماعی همه‌ی باورهاست.

زایدل سخن هاروی زیگل - یکی دیگر از مخالفان برنامه‌ی سخت - را با تایید نقل می‌کند: آیا بارنز و بلور این نکته‌ی بی‌خطر را مطرح می‌کنند که دانشمندان اجتماعی - که گستردگی باور و دینامیسم تغییر باور را مطالعه می‌کنند - باید سیستم‌های باوری را که هم به لحاظ معرفت‌شناختی ارزشمندتر هستند و هم آن‌هایی که ارزش کمتری دارند را مطالعه کند؛ یا ادعای جدلی‌تر به لحاظ فلسفی که هر تمایزی در رابطه با برتری معرفتی موهوم است؟ تنها نوع دوم است که دیدگاه آن‌ها را به عنوان گونه‌ای از نسبی‌گرایی از نوعی که اینجا با آن سر و کار داریم مطرح می‌کند (زیگل ۲۰۱۱، ۴۷).

توجیه معرفت‌شناختی توجیهی است که حقیقت را ممکن می‌سازد. با این حال، دلیلی وجود ندارد فکر کنیم تنها در داشتن باورهای صحیح است که به لحاظ معرفت‌شناختی موجهیم - توجیه معرفتی، به این معنا خطاپذیر است. علاوه بر این، برخی حقایق وجود دارند که ما به لحاظ معرفت‌شناختی در باور به آن‌ها موجه نیستیم - برخی از حقایق به این معنا مخفی هستند. بنابراین، با اینکه این دو هنجار با هم مرتبط‌اند، حقیقت یک چیز است و توجیه چیز دیگری است. یا به عبارتی:

از این واقعیت (حقیقی ولی غیرموجه) که یک باور صحیح است نمی‌توان نتیجه گرفت که هر کسی به لحاظ معرفت‌شناختی در باور داشتن به اینکه این باور صحیح است موجه است. از این واقعیت (موجه ولی غلط) که کسی به لحاظ معرفت‌شناختی در باور به اینکه باوری صحیح است موجه است، نمی‌توان نتیجه گرفت که باورش صحیح است.

زایدل می‌گوید در نهایت باید با پل بوقوسیان موافق بود که تفاوت بسیار زیادی بین ادعای

تقارن در مورد حقیقت و ادعای تقارن در مورد عقلانیت یا توجیه وجود دارد. ما فرض گرفتیم، به یک معنا قابل پذیرش است که بارنز و بلور بین حقیقت و توجیه در ادعای برابری خود تمایزی قائل نمی‌شوند - این به شرطی است که نسبی‌گرایی آن‌ها را به شکل روش‌شناختی بررسی کنیم که برای مطلق‌گرایی معرفتی قابل پذیرش باشد. هرچند، اگر گونه‌ی نسبی‌گرایی آن‌ها قرار است از منظر فلسفی جالب توجه باشد، نیاز است بین ادعای برابری در رابطه با حقیقت و ادعای برابری در رابطه با عقلانیت تمایز قائل شویم.

آیا بارنز و بلور می‌خواهند ادعا کنند که هیچ معنایی در این ایده که برخی از باورها واقعا صحیح هستند در مقابل برخی از باورها که به شکل محلی پذیرفته شده‌اند، وجود ندارد؟ زایدل اعتراف می‌کند که نمی‌توان نسبت به موضع آن‌ها در این باره مطمئن بود ولی دلایل خوبی وجود دارد که آن‌ها این نوع از نسبی‌گرایی برای حقیقت را نمی‌پذیرند. از طرف دیگر، به نظر مشخص می‌آید که آن‌ها همچنین می‌خواهند از نسبی‌گرایی در مورد حقیقت دفاع کنند «نیازی نیست که چیزی تحت عنوان حقیقت وجود داشته باشد، به جز حقیقت نسبی» (بلور ۱۹۹۱، ۱۵۹). علاوه بر این، بلور اخیرا «حقیقت مطلق» را مورد حمله قرار داد و اگر سخن او در همان اثر را باور کنیم که جایی بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی وجود ندارد - یعنی اگر طرف این یکی نباشید، طرف آن یکی هستید - پس متعاقبا بلور باید در مورد حقیقت نسبی گرا باشد. از طرف دیگر، جالب توجه است که به چه میزان و به روش‌های متفاوت اعضای برنامه‌ی سخت‌گونه‌های خاصی از نسبی‌گرایی درباره‌ی حقیقت را نفی می‌کنند. این لیستی از جملاتی در این راستا - احتمالا این لیست تمامی موارد را پوشش نمی‌دهد - است:

الف) نسبی‌گرایی شامل «سخن احمقانه در مورد چیزهایی که «برای من صحیح هستند» نمی‌شود (بلور ۲۰۰۷ الف، ۲۵۳، پاورقی شماره ۳).

ب) نسبی‌گرایی دلالت نمی‌کند که نظریه‌ها/گزاره‌ها «صرفا با تصمیم تبدیل به حقیقت می‌شوند و هر تصمیمی را می‌توان گرفت» (بلور، ۱۹۹۱، ۴۳).

پ) دلالت نسبی‌گرایی این نیست که «پذیرش یک نظریه توسط یک گروه اجتماعی موجب صحیح بودن آن نظریه می‌شود» (بلور ۱۹۹۱، ۴۳).

ت) نسبی‌گرایی به این معنا نیست که نظریه‌ها/گزاره‌ها همگی در غلط بودن شبیه هم هستند، یا همگی به شکلی برابر صحیح هستند. (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۲).

ث) نسبی‌گرایی تاکید دارد: «سخن گفتن از «درست برای» مشکوک است» (بلور ۲۰۰۸، ۲۰).

ج) نسبی‌گرایی به این معنا نیست که «حقیقت صرفاً به رسومات اجتماعی فروکاسته می‌شود» (بلور ۱۹۹۱، ۴۵).

چ) نسبی‌گرایی به این معنا نیست که همه‌ی ادعاها «همگی صحیح یا همگی غلط هستند» (بلور ۲۰۰۴، ۹۳۵).

نسبی‌گرایی‌ای که توسط بارنز و بلور طرح می‌شود از نوع روش‌شناختی نیست: جایی در کارهایشان به طور مشخص ادعا نمی‌کنند در رابطه با حقیقت نسبی‌گرا هستند و تعریف کنند که منظورشان از نسبی‌گرایی از این نوع چیست. برای مشخص شدن اینکه آیا بارنز و بلور مدافعان نسبی‌گرایی در مورد حقیقت هستند، و اگر چنین باشد، چه مدلی از این نوع نسبی‌گرایی، تنها این دو پازل را بررسی کنید:

در دفاع خود از گزاره (ت)، بارنز و بلور عنوان می‌کنند که نسبی‌گرایی از نوع «همگی به شکلی برابر غلط» با مشکلات فنی مواجه خواهد شد و مدعی هستند که «گفتن اینکه همه‌ی باورها به یک اندازه غلط هستند نسبی‌گرا برای جایگاه ادعای خود مشکل ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد که به شاخ نشسته و بن می‌برد» (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۲). اینجا به نظر می‌رسد که ایده این باشد که چنین نسبی‌گرایی‌ای قربانی ایراد کلاسیک ویژگی نقض کردن خود نسبی‌گرایی خواهد شد: طرح کردن نسبی‌گرایی از نوع «همگی به شکلی برابر غلط هستند» باور خود شما به نسبی‌گرایی را زیر سوال خواهد برد. هرچند، آن‌ها به این بخشی که نقل قول کردم پانوشتی اضافه کرده‌اند:

این‌ها گونه‌هایی از نسبی‌گرایی هستند که پوپر به عنوان هدف خود برمی‌گزیند... این ادعا که نسبی‌گرایی خود را نقض می‌کند در ماری هسه (۱۹۸۰) به طور کامل به بحث گذاشته شده و به طور کامل نابوده شده است. (بارنز/بلور ۱۹۸۲، ۲۳، پانوشت شماره ۶).

از یک طرف عنوان می‌شود که نسبی‌گرایی که توسط پوپر شناسایی شده خود را نقض

می‌کند- همان‌طور که توسط بارنز و بلور در متنشان پیشنهاد شده؛ از طرف دیگر مدعی هستند که نکوهشِ نقض خود به‌طور کامل توسط هسه نابود شده است. باید در نظر داشت که اگر حق با هسه بود، آنگاه «نابودی» نکوهشِ نقض خودِ گونه‌های «به شکل برابر غلط» و «به شکل برابر صحیح» نیز کارآیی داشت.

در یک مقاله‌ی اخیر، بلور به روش گزاره‌های (الف تا چ) اطلاق گونه‌های غلط نسبی‌گرایی به برنامه‌ی سخت را رد می‌کند: «طرفداران آنچه که گاهی «برنامه‌ی سخت» نامیده می‌شود مسلماً نمی‌گویند که علم از اساطیر حقیقی‌تر نیست، در واقع این مشخصاً رد شده است». (بلور، ۲۰۰۸، ۱۳). این به نظر دقیقاً رد کردن گونه‌ی «به شکلی برابر صحیح» نسبی‌گرایی است. هرچند به شکلی حیرت‌آور جمله‌ی بعدی که قرار است گونه‌های نسبی‌گرایی برنامه‌ی سخت را تبیین کند این است «موضع آن‌ها این است که حقیقت هر دو (یعنی علم و اساطیر) به یک معنا به شکلی برابر مسئله‌دار است. نیاز است علت‌های محلی اعتبار هر دو بدنه‌ی این باورها بررسی شود». (بلور ۲۰۰۸، ۱۳). بنابراین، از نظر بلور، علم و اساطیر صحیح هستند و صحت هر دو به شکلی یکسان مسئله‌دار است. آیا بین علم و اساطیر از منظر حقیقت/کذب تمایزی وجود دارد یا هر دوی علم و اساطیر صحیح هستند؟ در نظر داشته باشید، که این دیدگاه دوم دقیقاً همانند آن دیدگاهی است که می‌گوید علم و اساطیر به یک اندازه صحیح هستند و مستلزم تبیین برابر هستند. بنابراین، نمی‌توان مطمئن بود که بارنز و بلور در رابطه با حقیقت نسبی‌گرا هستند یا خیر.

هدف بارنز و بلور حمله به نظریه‌ی مطابقت صدق است. هرچند، حمله کردن به نظریه‌ی مطابقت صدق ضرورتاً به این معنا نیست که بارنز و بلور در مورد حقیقت نسبی‌گرا هستند؛ به عنوان مثال، رویکرد پیرایشی به صدق رویکردی نسبی‌گرایانه به حقیقت نیست. می‌توان رویکرد بارنز و بلور به حقیقت را با رویکرد پیرایشی بررسی کنیم.

در هر حال، از نوشته‌های بارنز و بلور مشخص است که آن‌ها نمی‌خواهند ادعا کنند این ایده که برخی باورها واقعاً صحیح هستند هیچ معنایی ندارد. خود بلور می‌گوید وقتی درباره‌ی حقیقت صحبت می‌کند شک کمی درباره‌ی منظورش وجود دارد. منظور او این است که باوری، قضاوتی یا تاییدی با واقعیت مطابقت دارد و آنچنان که چیزها در جهان هستند را به چنگ می‌آورد و

ترسیم می‌کند (بلور ۱۹۹۱، ۳۷). از این رو، بلور گمان نمی‌کند این ایده که برخی از باورها واقعا صحیح هستند معنا ندارد بلکه می‌خواهد دریابد چه معنایی به این ایده متصل است. به این شکل، او متقاعد شده است که «هیچ مشکلی در به کارگیری عباراتی مانند «درست» و «غلط» وجود ندارد: روایت‌هایی که از این کاربرد ارائه می‌شود مشکوک هستند» (بلور، ۱۹۹۱، ۱۷۷).

باید بین نسبی‌گرایی در مورد حقیقت و نسبی‌گرایی معرفتی تمایز قائل شویم. نسبی‌گرایی در مورد حقیقت نسبی‌گرایی‌ای در مورد خود حقیقت است. نسبی‌گرایی معرفتی گونه‌ای محلی از نسبی‌گرایی در مورد صدق گزاره‌ها یا باورهای است که شامل عبارات معرفت‌شناختی مانند «موجه» یا «دلیل خوب» می‌شود. در نسبی‌گرایی معرفتی، صدق این گزاره‌ها یا باورها نسبی است چرا که سنگ بنای هنجارهای معرفتی و/یا سیستم‌های معرفتی نسبی است: یک هنجار معرفتی به شکل نسبی صحیح است نه مطلق. نسبی‌گرایی اخلاقی را می‌توان چنین توصیف کرد که این تز که صدق گزاره‌ها و باورها که شامل عبارات اخلاقی مانند «قابل سرزنش» می‌شود نسبت به چیزی نسبی است، مثلاً یک جامعه یا یک فرهنگ. از نظر نسبی‌گرایی اخلاقی دلیل این امر این است که صحت هنجارهای اخلاقی نسبی است: یک هنجار اخلاقی به شکل مطلق صحیح نیست بلکه به صورت نسبی صحیح است.

با این بررسی‌ها و مشخص شدن التزام برنامه‌ی سخت به نسبی‌گرایی معرفتی زایدل بقیه کتاب را به نقد و بررسی نسبی‌گرایی معرفتی اختصاص خواهد داد و برای این تصمیم خود دو امتیاز بر می‌شمارد امتیاز اول این است که به این شکل نوشته‌های برنامه‌ی سخت ممکن است - دست‌کم در ابتدای امر - برای فیلسوفان جالب‌توجه‌تر شود. به طور کلی نسبی‌گرایی در مورد حقیقت جایگاه خوبی در فلسفه ندارد - ممکن است که نسبی‌گرایی معرفتی کاندیدای بهتری برای گونه‌ای قابل دفاع از نسبی‌گرایی باشد. دوم اینکه با صرف تمرکز بر نسبی‌گرایی معرفتی در آثار برنامه‌ی سخت، این کتاب را می‌توان بخشی از مباحث اخیر در مورد گونه‌ی خاص نسبی‌گرایی معرفتی در فلسفه در نظر گرفت.

برای مشخصات کامل منابعی که در این خلاصه آمده، به کتاب زایدل مراجعه کنید:

Seidel, M. (2014). *Epistemic relativism: A constructive critique*. Springer.

روشنگری چه مشکلی دارد؟

فیل بجر

همیشه نمی‌توان در گفتگوها آنچه را که «عصر روشنگری» به آن ارجاع دارد به آسانی مشخص نمود، اما به طور کلی می‌توان آن را جنبشی فکری در نظر گرفت که خاستگاهش در قرن هجدهم مشتمل بر تغییری اساسی در نگرش فیلسوفان و دیگران به نقش عقل بود. به عبارت ساده‌تر، عقل به جایگاه بالاتری نسبت به قبل ارتقا یافت و به عنوان مبنای درک جهان‌های مادی و اخلاقی، برخی افراد آن را جایگزین ایمان کردند. افراد بسیاری نماینده‌ی مضامین روشنگری هستند ولی در میان آن‌ها نام ایمانوئل کانت چنان با روشنگری عجین شده است که ایده‌هایش مترادف شده‌اند با روشنگری. وی در مقاله‌اش با عنوان «روشنگری چیست؟» (۱۷۸۴) به طور مختصر و مفید ایده‌ی اساسی را این‌گونه بیان می‌کند:

«روشنگری، رهایی انسان است از عدم بلوغ خودخواسته‌اش. عدم بلوغ، ناتوانی فرد است در استفاده از ادراک خود بدون راهنمایی دیگری.»

برای کانت، روشنگری به معنای ظرفیت و شجاعت فکر کردن برای خودمان و مقاومت در برابر سنت، عرف و مراجع قدرت به عنوان منابع خرد و دانش است. این ایده یکی از الهام‌بخش‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین ایده‌های تاریخ فلسفه بوده و هست. این مفهوم که جهان برای ذهن بشر قابل درک است، پایه و مبنای آن ایده را تشکیل می‌دهد. علاوه بر این، روشنگری، منادی درکی جدید از اهمیت فرد بود؛ فردی (مذکر) که ابزار لازم برای تصمیم‌گیری در مورد واقعیات تجربی و ارزش‌های اخلاقی را در اختیار داشت (فرد مؤنث بعدها ظاهر شد). ریشه‌های تاریخی این فردگرایی جدید را می‌توان در تعارضات مذهبی قرن هفدهم یافت. از جمله مسائل مطرح در آن زمان این بود که وجدان و نور درونی به جای کلیسای کاتولیک رم، راهنمای فرد در زندگی باشد. تقاضاها برای تساهل بسیار محدود بودند و بسیاری از گروه‌های مذهبی خود به طور افراطی متعصب بودند، اما این بحث‌ها همراه با کار کوپرنیک و گالیله و دیگران موجب شد که جن روشنگری از چراغ جادویش بیرون بیاید.

تقریباً بلافاصله خطوط جبهه‌های فکری میان افرادی که سردمدار ایده‌های جدید بودند و کسانی که آن‌ها را نسنجیده و خطرناک می‌دانستند، شکل گرفت. یکی از برهه‌های حساس اولیه، تقبیح «غرور عقل» توسط ادموند برک بود که از نظر او منجر به فجایع دوران ترور در زمان انقلاب

فرانسه شد. برک در «تأملاتی در مورد انقلاب فرانسه» (۱۷۹۰)، طرفدار «تعصب» در برابر «عقل خالی» بود؛ به این دلیل که تعصب دارای «خرد مخفی» سنت و عادات استوار است. با این کار، برک یکی از سنگ‌بناهای محافظه‌کاری سیاسی مدرن را پی‌ریزی نمود. طبق استدلال او، عقل به تنهایی اساسی غیرقابل اعتماد برای عمل اخلاقی است و مستعد این است که به راحتی منحرف شود. به عبارت دیگر، هر چیزی را می‌توان عقلانی جلوه داد و دلیل آوردن‌های محتمل ممکن است ما را به سوی پرتگاهی هدایت کند که در انتهای آن گیوتین قرار دارد.

پس از گذشت دویست و پنجاه سال، شاهد گونه‌های مختلفی از همان استدلال او بوده‌ایم که از طیفی سردرگم‌کننده با چشم‌اندازهای متنوع پیشنهاد شده‌اند. در طول زمان، «روشنگری» متهم به دخالت در تمام لحظه‌های محنت‌بار تاریخ انسان شده است: به عنوان ویرانگر اخلاقیات؛ پیشگام شوم فردگرایی خودخواهانه؛ دزدی که معنای زندگی انسان را می‌رباید؛ به عنوان گونه‌ای از امپریالیسم فرهنگی و به طور مستقیم یا غیر مستقیم مسئول همه چیز از هولوکاست گرفته تا گرمایش زمین در نظر گرفته شده است.

یا بیش از حد موفق یا نه به حد کافی موفق

برای افراد تازه‌کار این اتهامات ممکن است شگفت‌انگیز یا حتی پوچ به نظر برسد. واقعاً عجیب است که به حکمی که مبنی بر فکر کردن برای خودمان است به عنوان منبعی آن‌چنانی از مشکلات فکر کنیم و وسوسه‌برانگیز است که دفاعیه‌ای از آن ارائه دهیم که جدلی و هزل‌گویانه باشد. اما مقاومت در برابر این وسوسه ارزشش را دارد، زیرا معلوم می‌شود که برخورد محترمانه با منتقدان روشنگری منجر به تصریح موارد زیادی می‌شود.

در واقع، منتقدان فلسفه‌ی روشنگری علی‌رغم اختلاف‌هایشان، در عدم اعتماد به ایده‌ی هسته‌ای فرد با هم اشتراک نظر دارند. بر اساس توضیح آنان، فرد موجودی فرای فرهنگ و تاریخ نیست که جدا از زمان و مکان خود باشد و بتواند برآورد کند که آن زمینه‌ی مکانی و زمانی به چه اندازه مفاهیم جهان‌شمول انتزاعی عقلانیت را محقق می‌کند. بر خلاف آن، آنچه عقلانیت

خوب را تشکیل می‌دهد محصول شرایط فرهنگی و تاریخی است. یکی از دانشجویانم، ریانون لوری-توماس، استعاره‌ای فوق‌العاده عالی برای فرهنگ بیان کرده است: «فرهنگ رودخانه‌ای است که نمی‌توانید با این تصمیم که از جریان امور رضایت ندارید از آن بیرون بیایید.» این طرز تفکر را می‌توان در آثار افرادی مانند مایکل سندل، محافظه‌کار لیبرال جان گری (که کنار آمدن با رویکرد شخصی او کار می‌برد) و فیلسوفان «کامینیتترین» مانند السدیر مک اینتایر (که البته ممکن است بخواهد خودش را نوارسطویی بخواند) یافت. عجیب است که ادعاهای مشابهی از جانب نومارکسیست‌هایی که پیروان مکتب فرانکفورت خوانده می‌شوند و پست‌مدرنیست‌هایی مانند میشل فوکو ابراز شده است. این فیلسوفان نکات اشتراک زیادی ندارند ولی همه‌ی آن‌ها دیدگاهی به دانش، عاملیت و عقلانیت دارند که نگرش روشنگری را به طور اساسی نادرست می‌داند.

به عبارت ساده (یا در واقع بیش از حد ساده)، محافظه‌کاران و کامینیتترین‌ها تمایل دارند که روشنگری را حداقل به عنوان یک نیروی فرهنگی بیش از حد موفق در نظر بگیرند، در حالی که تلقی نومارکسیست‌ها و پست‌مدرنیست‌ها از روشنگری، داستانی بالقوه است که به سرانجام نرسیده است. به طور مثال، آدورنو و هورکهایمر، بنیان‌گذاران مکتب فرانکفورت، «دیالکتیک» یا تعارضی را در قلب تفکر روشنگری متصور بودند. از سوی دیگر، روشنگری انتظارات را در قالب درک فنی ما از جهان و توانایی ما برای تغییر آن برآورده نمود. اما به طور فجیعی در فراهم آوردن درکی اخلاقی در ما برای اجتناب از تکرار وحشی‌گری‌های اعصاری که از نظر تکنولوژیکی کمتر از ما پیشرفته بودند در مقیاس مضحک‌تر و پوچ‌تر، شکست خورد. در اصطلاح پیش‌گویانه‌ی هیوم، عقل باز هم «برده‌ی امیال» باقی ماند و برای آدورنو و هورکهایمر این بندگی با قبول ایده‌های فرویدی در مورد نامعقول بودن و پلیدی انگیزه‌های غایی ما بیشتر، خطرناک جلوه نمود. نهاد (id)، زاده‌ی عقل نبوده و عقل هم قادر به بر عهده گرفتن مسئولیتی غیر از توجیه کردن و بهانه آوردن برای کج‌خلقی‌های آن نیست. برای برک، غرور عقل راه به گیوتین برد؛ اما برای آدورنو، سفر روشنگری به مقصد آشوویتز و اتاق‌های گاز آن رسید.

به طور مشابه، اتهام پست‌مدرنیستی که از نقد نیچه به کانت نشأت می‌گیرد این بود که نقادی

تمام پیش‌فرض‌ها توسط روشنگری ناتمام است و پیش‌فرض‌های خود را نیز نقادی نکرده است. برای نیچه و بعدتر برای پیروان پست‌مدرنیست او، ناکامی روشنگری، ناکامی شجاعت فلسفی بود. هنگامی که روشنگری تظاهرات باورهای دگم‌پیشین را زیر سوال برد، فضا می‌بایست برای آزادسازی اندیشه و اخلاق از «یقین» آماده می‌شد. اما فیلسوفانی مانند کانت در ادامه دادن مسیر ناکام بوده و در عوض سیستم‌هایی را ساختند که یقین‌های قدیمی را با جدید جایگزین کرد؛ یقین‌هایی که این بار عقل، و نه ایمان یا اقتدار گذشتگان، آن را تأیید می‌نمود. با گذشت زمان، این سیستم‌های جدید هم خود تبدیل به اسطوره‌های سخت شدند (یا در اصطلاح پست مدرن «فراروایت») که برای تعریف هویت‌ها و واقعیت‌های خود دست به محدود کردن ظرفیت‌های بشری زدند.

آزادی یا عدالت؟

ناتوانی آشکار عقل در فراهم کردن بنیان‌های استوار برای اخلاق، که پست‌مدرنیست‌ها آن را رهایی‌بخش در نظر می‌گیرند، هم برای محافظه‌کاران و هم برای کامینیترین‌ها ناراحت‌کننده بوده است. ایده‌ی فردی که با استفاده از عقل خود، و شاید با همکاری افراد مشابه، در جستجوی حقیقت اخلاقی است در نظر چنین متفکرانی به طور خطرناکی همراه‌کننده است. بر اساس نظر گری در دو چهره‌ی لیبرالیسم (۲۰۰۰)، در بهترین حالت عقل می‌تواند به سبک زندگی *modus vivendi* برسد - نوعی توافق بر عدم توافق بین افرادی که ارزش‌های غیرقابل قیاس دارند - و قابلیت رسیدن به آن نوع اجماع ارزشی را ندارد که لیبرال‌هایی مانند جان راولز در نظریه‌ی عدالت (۱۹۷۲) رویای آن را در سر می‌پروراندند.

راولز به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف لیبرال قرن بیستم، مدت‌ها هدف انتقادهای محافظه‌کاران و کامینیترین‌ها بوده است. به طور ویژه آزمایش فکری کلاسیک او، «وضع نخستین» ('the original position') که در آن باید افرادی را تصور کنیم که از هر نوع آگاهی و دانشی از هویت‌ها و استعدادهای خاصشان جدا شده‌اند و در پس پرده‌ی بی‌خبری (*veil of ignorance*)

برای تعریف ماهیت جامعه‌ی عادلانه تلاش می‌کنند، با بازتاب‌های منفی مواجه شده است. برای راولز پرده‌ی بی‌خبری عنصری اساسی برای هر تلاشی در درک نیاز برای عدالت به عنوان گونه‌ای مشخص از نیازهای فرد یا منافع گروهی است. بی‌پیرایه می‌توان گفت که او فکر می‌کرد که اگر افراد از اطلاع از جنسیت، نژاد، تمایلات جنسی یا دیگر جنبه‌های هویتشان منع شوند، دیگر کسی آرزوی بنیان نهادن جامعه‌ای که در آن تبعیض جنسیتی، نژادپرستی یا دیگر انواع تبعیض تحمل شود، در سر نخواهد پروراند زیرا آنان هم ممکن است قربانی آن باشند. از دیدگاه محافظه‌کاران و کامینیترین‌ها، مشکل این است که وقتی تمام ویژگی‌های خاص یا مختص به فرهنگ یک فرد را برداریم، آنچه باقی می‌ماند جستجوگر بی‌طرف و منصف عدالت نیست، بلکه اصلاً شخص نیست. از این دیدگاه، این امور خاص فرد را تشکیل می‌دهند و چنان که راولز فرض می‌کرد تصادفی نیستند. اگر چنین باشد، استدلال‌های اخلاقی تنها می‌توانند به طور صحیح در مواجهه با پس‌زمینه‌ی اعمال و سنت‌های فرهنگی خاص صورت پذیرند. اتهامی که معمولاً عنوان می‌شود این است که لیبرالیسم، به ویژه گونه‌ی نوکانتی-راولزی آن، منجر به نوعی نسبی‌گرایی می‌شود که در آن فرد از هر نوع منبع فرهنگی که ممکن بود او را قادر به شرکت در مکالمه‌ی اخلاقی با دیگران کند، جدا شده است. اخلاق به انتخابی مصرفی تقلیل یافته است که در آن هر فرد راه خود را در انزوایی باشکوه می‌یابد.

مک‌اینتایر صریحاً این اتهام را در کتابش «در پی فضیلت» (۱۹۸۴) نشانه گرفته است. در این کتاب، او نوعی بازگشت به اخلاق را فرامی‌خواند که در آن فضیلت، تعریف شده با هنجارهای فرهنگی مشترک، راهنمای ایده‌آل زندگی بشری است. این جنبه از اندیشه‌ی مک‌اینتایر می‌تواند عمیقاً محافظه‌کارانه تلقی شود و با وجود اختلاف‌هایی که میان او و گری وجود دارد، به طور قابل ملاحظه‌ای به آرای گری شباهت دارد. اما هر دوی این نویسندگان که به طور مؤثر به متهم کردن لیبرالیسم به فردگرایی نیهیلیستی راضی نمی‌شوند، این ادعا را هم مطرح می‌کنند که لیبرالیسم متهم به امپریالیسم فرهنگی مخربی هم هست. این امر در «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» (۱۹۸۸) مک‌اینتایر و «دو چهره‌ی لیبرالیسم» گری به صراحت بیان شده است.

از یک جهت، فهم اتهام «امپریالیسم فرهنگی» از شک‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی آسان‌تر

است. زیرا به هر حال، هدف راولز و پیش از او کانت، این بود که به نتایج جهان‌شمول صحیح در مورد عدالت برسند که مورد پذیرش تمام انسان‌های عاقل، صرف نظر از فرهنگ آنان، قرار گیرد. بنابراین، تنها یک نوع جامعه می‌تواند عادلانه در نظر گرفته شود و دیگران به طور خودکار بر اساس نزدیک یا دور بودن به ایده‌آل آن مورد قضاوت قرار می‌گیرند. پیامد این نوع تفکر، قدرت بخشیدن به امپریالیسم غربی برای ادامه دادن به روال ظالمانه و ویرانگر خود بود که ظاهراً با ایدئولوژی لیبرال حقوق فردی حمایت می‌شد. اما «دموکراسی» و «حقوق بشر» به ما آزادی عمل می‌دهند تا سنت‌ها، رسوم، و نهادهای سیاسی هر گروهی را که از آن‌ها انتظار نمی‌رود به استانداردهای ما برسند ویران کنیم. اتهام‌های مشابهی از جانب آدورنو و هورکهایمر وارد شده است و ما شاید بتوانیم به آن بخندیم ولی می‌توانیم اذعان کنیم که این مارکسیست‌ها نه تنها این دیدگاه را با گری و مک‌ایتایر سهمیم هستند بلکه در آن با یکی از لیبرال‌های اعظم قرن بیستم یعنی آیزایا برلین اشتراک دارند.

برلین در «دو مفهوم آزادی» (۱۹۵۱)، استدلال کرد که در عمل دو نوع لیبرالیسم وجود دارند. یک نوع که واقعاً لیاقت این نام را ندارد قصد داشت تا بر اساس توافق عقلانی میان افراد خودمختار حقیقت اخلاقی مشترکی را بنا نهد. این «لیبرالیسم» کانت است. اما این نوع به دلایلی که پیش‌تر برشمردیم غیرممکن است. امر عقلانی منبعی جهان‌شمول نیست، بلکه امری فرهنگی است. در مقابل، مبنای درست برای لیبرالیسم در شناسایی این امر نهفته است که تنها شهر فرنگی آشفته از روش‌های زندگی ناهم‌خوان و ناسازگار وجود دارد که برای همیشه در برابر تمایل به رسیدن به اجماع و توافق مقاومت خواهد نمود. بنابراین، ایده‌آل‌های بزرگ پیشرفت و کمال در نهادهای انسانی باید در مواجهه با زندگی‌های واقعی انسان‌ها و غیرممکن بودن بنا نهادن عقلانیتی برتر از هر نوع ارزش غیرقابل قیاس کنار گذاشته شوند.

دهشت‌های نسبی‌گرایی

بگذارید نگاهی به داستان تا اینجای کار بیندازیم. روشنگری و فرزند ایدئولوژیک آن لیبرالیسم،

متهم به شک‌گرایی اخلاقی فرساینده و تمایل به مطلق‌گرایی هستند. دیدیم که چگونه این اتهام‌ها به طور شگفت‌انگیزی خاستگاه‌های مشابه دارند. شوکت عقل، فرد را از «زندگی بررسی نشده» که به او یقین می‌داد، جدا کرد؛ در نتیجه فرد با نوعی اعتماد به نفس شیداگونه تنها ماند که از توهمات چندگانه‌ای سرچشمه گرفته و او آن‌ها را شایسته‌ی تحمیل بر دیگران می‌داند. درمان این درد، این است که دوباره فروتن شویم: ببینیم که حقیقت فراتر وجود ندارد؛ بلکه تنها توافق‌های محلی میان افراد با طرز تفکر مشابه وجود دارد که حق ندارند در کار آیندگان دخالت کنند. ما باید، چنان که در گذشته این کار را انجام دادیم، به منابع فرهنگی خود نگاه کنیم تا خود را به یکدیگر پیوند بزنیم.

این امر در بهترین حالت، توهم و در بدترین حالت دستور عملی برای وحشت محض است. توهم از این واقعیت نشأت می‌گیرد که در نظر گرفتن هر لحظه‌ای در گذشته به عنوان زمان وحدت و صلح اجتماعی نیازمند دانش تاریخی است (گری، خود، در نقدش از فلسفه‌ی کامیونیت‌رین این نکته را مطرح می‌کند). ویژگی ماهوی جوامع، منافع و تعارضات گروهی است. چنان‌که مارکسیست‌ها و پست‌مدرنیست‌ها دریافتند، قدرت به برخی گروه‌ها توانایی تعریف واقعیت و زندگی برای همه را می‌دهد. ایده‌ی نوعی روش زندگی آرمانی چیزی بیش از مرهمی نیست که به سختی فوران‌های تعارض و سرکوب را می‌پوشاند. وحشت از آنجا وارد می‌شود که بدون نوعی مفهوم فراگیر عدالت، دفاع از افرادی که مورد سرکوب قرار می‌گیرند دشوار است. بنابراین، می‌توانیم ببینیم که اتهام نسبی‌گرایی که مدت‌های دراز به لیبرال‌ها زده شده، در واقع به شاکیان آن‌ها وارد است. تفاوت در این است که نسبی‌گرایی کجا آغاز شده و به پایان می‌رسد. برای کامیونیت‌رین‌ها و محافظه‌کاران، نسبی‌گرایی تنها زمانی محل تردید است که افراد در حال تصمیم‌گیری‌های اخلاقی فردی هستند. در مقابل، آن‌ها با نسبی‌گرایی در سطح فرهنگ‌ها با آرامش مواجه می‌شوند، زیرا برای آن‌ها منبع حقیقت اخلاقی که شاید بتواند به طور مقتدرانه مفروضات یک فرهنگ را زیر سؤال ببرد، وجود ندارد.

تساهل و فرد

مسأله‌ی رابطه‌ی درست میان گروه و فرد، سؤال مرکزی فلسفه‌ی سیاسی است. لیبرال‌ها، از همه نوع، بیشتر تمایل دارند که فرد را در اولویت قرار دهند. افراد، گونه‌ای از چیزها هستند که توانایی رنج کشیدن دارند و این برای برخی از ما خیلی مهم است. در مقابل، گروه‌ها اغلب چیزهایی مشکوک هستند که تمایل دارند ناگهان به برخی از اعضای خود حمله یا انتقاد کنند و به ویژه با افرادی که اصلاً به آن تعلق ندارند برخورد منفی داشته باشند. این یکی از دلایلی است که لیبرال‌ها در مقایسه با کامیونترین‌ها و محافظه‌کاران، در مورد نقش «گروه‌های مستقیم یا بی‌واسطه» در جامعه‌ی مدنی رویکرد نه چندان مثبتی دارند. کلیساهای سازمان‌های اجتماعی و ... همه خوب هستند اما کمک آن‌ها اغلب مشروط به این است که افرادی که از آن بهره‌مند می‌شوند ارزش‌های معینی را بپذیرند یا برخی آزمون‌ها را با موفقیت پشت سر بگذارند. گاه، دولت باید فعالانه از فرد در مقابل اجتماع حمایت کند که نمونه‌ی بارز آن مسأله‌ی نژادپرستی در ایالات متحده است. شاید استدلال شود که گروه‌ها از افراد تشکیل شده‌اند، اما یافته‌های روانشناسی اجتماعی، به ویژه در رابطه با اطاعت و رفتار «خارج از گروه»، ممکن است موجب شک و تردید ما در مورد پذیرش بی‌چون‌وچرای هنجارهای گروهی گردد. به همین دلیل است که این اتهام که شعار روشنگری مبنی بر اینکه «برای خودت فکر کن» مسئول جرایم جمعی است، به نظر بسیاری از لیبرال‌ها اتهامی گمراه‌کننده است.

به نظر من، در قلب نقد برلین و گری به ایده‌آل‌های روشنگری نوعی اشتباه طبقه‌بندی وجود دارد. اتهام وارده‌ی آنان این است که ایده‌آل لیبرال کمال منجر به نوعی عدم تحمل تفاوت می‌شود. اشتباه آنان این است که فکر می‌کنند ایده‌آل لیبرال برای افراد کاربرد دارد نه چارچوب‌های قانونی یا سازمان‌ها. «امپریالیسم فرهنگی» لیبرال این نیست که به این یا آن فرد بگویند که انتخاب‌هایش نامناسب یا غلط هستند بلکه به چالش کشیدن سازمان‌هایی - در هر کجا - است که چنان انتخاب‌هایی را غیرممکن می‌سازند. نباید با رژیم‌ها و فرهنگ‌های متعصب و نابردبار با تساهل برخورد کنیم، در عین حال حقوق فردی را ارتقا دهیم تا افراد بتوانند انتخاب‌های متنوع

و متعارض برای خودشان فراهم آورند. تکثرگرایی ارزشی تنها در سطح فردی کارگر است زیرا پذیرفتن ارزش‌های نابردبارانه در سطح گروهی به معنای پذیرفتن این است که برخی از اعضای گروه مورد تبعیض واقع می‌شوند. برای مثال، ممکن است سؤال پیش بیاید که گری چگونه می‌خواهد با مجازات همجنس‌گراها در ایران برخورد کند. لیبرال‌های روشن‌گر در مقایسه‌ی یک رژیم با یک استاندارد ایده‌آل تساهل مشکلی ندارند، اما برای گری و کامیونیت‌هایمانند مک اینتایر، چنین استانداردهایی برای به کارگیری وجود ندارد. در عمل، به «تعصب محلی» برک رجوع خواهیم کرد و آن برای متوقف کردن اعدام همجنس‌گراها به نظر نقطه‌ی شروع خوبی نمی‌آید. (برای مقابله‌ی پیش‌گیرانه با اتهام اسلام‌هراسی، من کاملاً اذعان دارم که مسیحیان بنیادگرایی زیادی هم هستند که ممکن است از اعدام بدون محاکمه‌ی [لینچ] همجنس‌گرایان طرفداری کنند.) مشکل اصلی که باقی می‌ماند یافتن چشم‌اندازی است که از آن بتوان درباره‌ی نهادهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قضاوت کرد بدون آنکه زاویه‌ی نگرستن به موضوع از داخل آن‌ها سرچشمه گرفته باشد. با مخالفت با دانش‌جوییم باید بگویم که ما باید «از رودخانه بیرون بیاییم». او با توجه به همه‌ی دلایلی که پیش‌تر بیان کردیم درست می‌گفت که این کار به سختی ممکن است، اما ما برای ارزیابی توافقات محلی خاص نیاز داریم که فاصله‌ی انتقادی خلق کنیم. سه راه ممکن پیش روی ما هستند. اول، رویکرد قدیمی کانتی/اولزی که مبتنی بر اصول عدالتی است که با عقل جهان‌شمول قابل کشف هستند. پیش‌تر این رویکرد را تا حد زیادی غیرممکن تلقی کردیم. گزینه‌ی دیگر مبتنی بر ایده‌ی ارسطویی است که زندگی انسان هدفی نهایی یا غایت (telos) دارد. نهادهای و روال‌هایی را که این توانایی فرد را برای کارکرد یا حرکت به سوی غایت محدود می‌کنند می‌توان نامشروع تلقی نمود. مشکل این گزینه این است که کمک‌چندانی به آرمان تساهل مورد بحث ما نمی‌کند. ارسطو ایده‌ای بسیار محدود در مورد چگونگی زندگی ایده‌آل انسانی داشت و اتخاذ چنان مفاهیمی به عنوان مقیاس و ملاک به احتمال زیاد منجر به پیامدهای مستبدانه می‌گردد.

گزینه‌ی سوم، که لیبرالیست بزرگ انگلیسی جان استوارت میل، آن را پیشنهاد کرده، گونه‌ای دیدگاه ارسطویی بازنگری شده است که در آن هنوز این فرض وجود دارد که افراد غایت دارند ولی این

غایت برای هر فرد اختصاصی است و غایتی کلی برای همه‌ی انسان‌ها نیست. بر اساس این ایده، زندگی انسان بر اساس توانایی افراد برای «رشد طبق نیروهای درونی که آن را موجودی زنده می‌سازند» معنا می‌یابد (در باب آزادی، ۱۸۵۹). بنابراین، برای میل تنها یک نوع ایده‌آل رشد انسانی موجود نیست، بلکه راه‌هایی که مختص هر یک از ما هستند وجود دارند. اما نهادهای سیاسی و فرهنگی را تنها می‌توان به میزانی که از این تکثرگرایی آگاهی دارند مورد قضاوت قرار داد و این فضایی است که می‌تواند برای چشم‌اندازهای انتقادی مورد استفاده قرار گیرد. از این رو، افراد نباید به سوی یک نوع چهره‌نگاشت کمال حرکت کنند، بلکه جوامع و نهادهای سیاسی به اندازه‌ای که به ما اجازه‌ی شکوفایی می‌دهند خوب هستند.

گری در «دو چهره‌ی لیبرالیسم»، استدلال می‌کند که تنوع ترتیبات و توافقات سیاسی و اجتماعی می‌تواند به نفع آن چیزی باشد که میل آن را «آزمایش‌های زندگی» می‌خواند. شاید چنین باشد، اما به اطمینان هیچ رویکردی به میزانی که لیبرالیسم به تساهل، با نظر مساعدت می‌نگرد، با آن موافق نیست. به همین دلیل، باید برای لیبرالیسم این ارزش را قائل باشیم که بیش از هر رویکرد دیگری به ایده‌آل نزدیک است. لیبرالیسم، ضرورتاً راجع به ارتقای دولتی کوچک نیست که تلاش در برداشتن موانع از سر راه شکوفایی فرد دارد که موجب فلج کردن بسیاری از زندگی‌ها در جوامعی که به طور فاحشی نابرابر هستند، شده است و از نظر من این‌طور هم نباید باشد.

بنابراین، لیبرالیسم من، آن نوعی است که معمولاً از آن به عنوان «ترقی‌خواه» یاد می‌شود، اما بحث در مورد آن باید به زمان دیگری موکول شود. در اینجا، نکته‌ی اصلی این است که معنای زندگی‌های ما گرچه متأثر از اعمال اجتماعی، سنت‌ها و ... است، اما گاه از چنان زمینه‌هایی فراتر می‌رود. برای لیبرال‌ها، افرادی که هستیم و آنچه انتخاب می‌کنیم که باشیم، اموری هستند که دولت‌ها، اجتماعات و نهادهای حق دخالت در آن‌ها را ندارند مگر در صورتی که انتخابات و طبیعت ما موجب تعدی به دیگران شوند. میل این را «اصل ساده» می‌نامید و البته این اصل هر چیزی است به غیر از ساده. هرچند این اصل، اصلی است که باید به آن بازگشت و هرگاه که زندگی افراد توسط قدرت طاقت‌فرسای جمع تهدید شد، آن را مجدداً مورد تأکید قرار دهیم. پس مشکل روشنگری چیست؟ مشکلاتش آن قدرها هم که برخی گمان می‌کنند زیاد نیست.

واقع‌گرایی اخلاقی و زیبایی شناختی / شباهت‌ها و تفاوت‌ها

لوئیس هانسون^۳

لوئیس هانسون استاد فلسفه‌ی هنر است و در دانشگاه‌های کمبریج و آکسفورد تدریس می‌کند. این متن، برگردان سخنرانی او در کنفرانس «فلسفه‌ی انسانی و هنرهای زیبا» است.

این سخنرانی در مورد باور بسیار رایج ولی بررسی نشده‌ای است که به زبان ساده چنین خواهد بود: واقع‌گرایی اخلاقی از واقع‌گرایی در زیبایی‌شناسی قابل دفاع‌تر است. من این ادعا را «ادعای عدم تقارن» می‌نامم. ادعای عدم تقارن گاهی آشکارا بیان می‌شود و گاهی افراد به صورت ضمنی به آن متعهد هستند. این ادعا اغلب فرض گرفته می‌شود و برای آن استدلالی ارائه نمی‌گردد. در اینجا می‌خواهم ادعای عدم تقارن را به چالش بکشم، و این کار را این‌گونه انجام می‌دهم که ابتدا آنچه را که به نظرم استدلال‌های اصلی در پشتیبانی آن است، شناسایی می‌کنم و سپس نشان می‌دهم که هیچ‌کدام از این استدلال‌ها درست نیستند.

در میان موارد معدودی که ادعای عدم تقارن به صورت علنی بیان و با استدلال از آن دفاع شده، تمایل به تمرکز بر هسته‌ای از شباهت‌های مرتبط و تفاوت‌های احتمالی وجود دارد که در این تصویر ارتباط تنگاتنگ ارزش زیبایی‌شناختی به واکنش‌های ذهنی ترسیم شده است. در حالی که مورد بحث قرار نمی‌گیرد که چنین ادعایی در مورد ارزش اخلاقی هم برقرار است یا خیر. در این مورد می‌خواهم استدلال کنم که برخلاف آنچه که فرض گرفته شده، همه‌ی این تفاوت‌های احتمالی برقرار نیستند و آن‌هایی که برقرار هستند، نمی‌توانند به ادعای عدم تقارن کمکی کنند. پس با معرفی «ادعای عدم تقارن» با جزییات بیشتری شروع کنیم و سپس چهار تفاوت احتمالی را بررسی خواهیم کرد که ممکن است از آن‌ها برای اثبات ادعای عدم تقارن کمک بگیرند ولی نشان می‌دهم که چگونه این موارد، از دفاع از ادعای عدم تقارن باز می‌مانند. اول از همه سه نکته‌ی مقدماتی عرض کنم. وقتی می‌گوییم ارزش زیبایی‌شناسی منظورم چیست؟ یک نکته هم در مورد رئالیسم به طور کلی، و یک نکته هم در مورد ادعای عدم تقارن باید بیان کنم.

اول در مورد ارزش زیبایی‌شناختی باید عنوان کنم، در حالی که واقع‌گرایان و ضدواقع‌گرایان

اخلاقی در مورد مفاهیمی که بحث می‌کنند اغلب تفاهم دارند، ولی در زمینه‌ی فلسفه‌ی زیبایی‌شناسی مفاهیم متعددی وجود دارد که در بحث بر سر رئالیسم مطرح می‌شوند. واقع‌گرایان و ضدواقع‌گرایان اخلاقی در مورد درستی یا غلط بودن یک عمل، مدعاها در مورد وظیفه‌ی اخلاقی، مدعاها در مورد خوب یا بد بودن یک شرایط به‌خصوص، و کمابیش درباره‌ی خود افراد فکر می‌کنند که به رغم تفاوت‌ها، اگر موضع فرااخلاقی یک فرد برای هر یک از این پرسش‌ها واقع‌گرایی یا ضدواقع‌گرایی باشد، در پاسخ به پرسش‌های دیگر هم همین موضع را حفظ خواهد کرد. در زیبایی‌شناسی سوال‌های متعددی در مورد خود واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مطرح است و به نظر می‌رسد قدری از یکدیگر مستقل‌اند. پس شما می‌توانید بر این باور باشید که زیبایی در چشم بیننده است یا هم‌چنین فکر کنید زیبایی در جهان خارج وجود دارد. می‌توانید پرسید آیا فکتی در مورد «حقیقت در داستان» یا «یک تصویر چه چیزی را بازنمایی می‌کند؟» یا «یک موسیقی احساسی خاص را بر می‌انگیزد» وجود دارد، و اصلاً مشخص نیست که پاسخ دادن به یکی از این پرسش‌ها، تکلیف پرسش‌های دیگر را هم روشن کند. کاملاً قابل فهم است که مثلاً در مورد حقیقت در داستان یک دیدگاه را برگزینید (مثلاً نسبی‌گرا باشید) و در مورد زیبایی دیدگاهی دیگر را برگزینید (مثلاً واقع‌گرا باشید). پس پرسش‌های متفاوتی وجود دارند که واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی را در زیبایی‌شناسی مطرح می‌کنند و به نظر می‌رسد که برخی از این پرسش‌ها از یکدیگر مستقل هستند. علاوه بر این، بسیاری از فیلسوفان بین زیبایی و بهره‌ی هنری تمایز قائل می‌شوند. یک اثر هنری زیبا، ضرورتاً یک اثر هنری خوب نیست. و یک اثر هنری خوب هم ضرورتاً زیبا نیست. پس بسته به اینکه چگونه بین زیبایی و بهره‌ی هنرمندانه ارتباط برقرار می‌کنیم، به نظر می‌رسد می‌توان حتی در ازای هر یک از این دو نیز موضعی متفاوت اتخاذ کرد.

مقایسه‌ای که می‌خواهم انجام دهم بین ارزش اخلاقی و زیبایی است. چیزی که می‌خواهم نقد کنم این تمایل است که رئالیسم درباره‌ی اینکه چه چیزی خوب است قابل دفاع‌تر است از رئالیسم درباره‌ی اینکه چه چیزی زیباست. در ادامه ارزش زیبایی‌شناختی و زیبایی را به شکل مترادف به کار خواهم برد. اغلب فیلسوف‌ها در بررسی ارزش زیبایی‌شناختی، لیست خود را به

زیبایی محدود نمی‌کنند و عناصری به غیر از زیبایی را نیز دارای ارزش زیبایی‌شناختی می‌دانند ولی اغلب آن‌ها بر این باورند که زیبایی گونه‌ای از ارزش زیبایی‌شناختی است. من در اینجا فقط برای سهولت در ارجاع از آن‌ها به شکل مترادف استفاده می‌کنم و عواقبی برای بحث ما نخواهد داشت، یک تصمیم صرفاً زبانی است.

در مورد اینکه رئالیسم را در یک زمینه‌ی خاص چگونه باید فهمید، بحث‌های بسیاری وجود دارد. برای شفافیت کاربرد خود را توضیح می‌دهم. کاربردی غیرمناقشه‌برانگیز که آن را در صحبت خود به کار خواهم برد، چنین است: واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که خصوصیات اخلاقی مستقل از ذهن وجود دارد (مانند خوبی و بدی) و ادعاها و قضاوت‌های اخلاقی ما اطلاق این خصوصیات به چیزهاست و تنها در صورتی صحیح است که قضاوت ما به درستی وجود خوبی یا بدی را توصیف کند. فرد رئالیست در مورد زیبایی بر این باور است که ویژگی زیبایی‌شناختی به نام زیبایی وجود دارد که از ذهن مستقل است، به شکلی که قضاوت‌های زیبایی‌شناختی ما در راستای تطابق قضاوت ما با واقعیات زیبایی‌شناختی است. ادعای عدم تقارن می‌گوید که رئالیسم اخلاقی از رئالیسم زیبایی‌شناختی قابل دفاع‌تر است. در این سخنرانی می‌خواهم رئالیسم شامل نگرش‌های واکنش‌محور نباشد، چرا که ویژگی مورد نظر در این بحث را کاملاً مستقل از ذهن در نظر خواهم گرفت. برخی افراد از معیار سهل‌گیرانه‌تری برای به کارگیری رئالیسم استفاده می‌کنند و بعضی از انواع رویکردهای واکنش‌محور را در این دسته قرار می‌دهند.

ادعای عدم تقارن همان‌طور که گفتم به ندرت علناً بیان می‌شود. ولی در نوشته‌های غیرواقع‌گرایان اخلاقی می‌توان دید که از نظر آن‌ها بدون هیچ مشکلی آنچه را که می‌توان در اخلاق گفت، می‌توان در زمینه‌ی زیبایی‌شناسی هم بیان کرد. به عنوان مثال جی. ال. مکی در مورد نظریه‌ی خطا در اخلاق و آلفرد آیر در مورد غیرشناخت‌گرایی اخلاقی، هر دو، تقریباً به صورت یک نکته‌ی پاورقی، می‌گویند می‌توانید همین نظرات را در مورد زیبایی‌شناسی نیز به کار ببرید. نکته‌ی جالب این است که خلاف جهت این مسأله رخ نمی‌دهد. واقع‌گرایان اخلاقی معمولاً در مورد اینکه رئالیسم آن‌ها از اخلاق به زیبایی‌شناسی

بدون هیچ مشکلی قابل انتقال است، احتیاط می‌کند. به عنوان مثال، دیوید اینوک در کتاب خود «جدی گرفتن اخلاق» ابراز تردید می‌کند که بتوان آنچه را که در مورد واقع‌گرایی در اخلاق گفته می‌شود، بدون نقصانی به زیبایی‌شناسی وارد کرد. این‌ها گرایش‌های کلی هستند که در پس آن‌ها این نکته وجود دارد که استدلال برای واقع‌گرایی اخلاقی موضع دشوارتری است تا دفاع از واقع‌گرایی زیبایی‌شناختی.

یک نمونه‌ی نادر از دفاع از ادعای عدم تقارن متعلق به مارسیا ایتن (Marcia Eaton) است که استدلال می‌کند واقع‌گرایی در مورد زیبایی - آن‌چنان که واقع‌گرایی را در اخلاق یا علم به کار می‌بریم - قابل دفاع نیست. او می‌گوید واقع‌گرایان علمی بر این باورند که شرایطی از جهان و فکت‌هایی در مورد جهان و جملاتی که این حالات را توصیف می‌کنند، مستقل از اینکه کسی به آن‌ها باور داشته باشد یا نداشته باشد، صحیح هستند. نظریه‌پردازان رئالیسم اخلاقی را به همین شکل توصیف کرده‌اند. جهان به شکلی است که حقایق یا فکت‌های اخلاقی وجود دارند و این فکت‌های حقیقی از شواهدی که برای آن‌ها ارائه می‌شوند، مستقل هستند. ولی او می‌گوید که دیدگاهی مشابه در واقع‌گرایی زیبایی‌شناختی مستلزم وجود فکت‌های زیبایی‌شناختی یا حقایق زیبایی‌شناسی مستقل از شواهدی که برای آن‌ها ارائه می‌شود است و چنین تفسیر قوی‌ای پیروان کمی دارد چرا که خود عبارات زیبایی‌شناختی حامل عنصری ذهنی هستند. دیدگاهی فراگیر در زیبایی‌شناسی این است که رویکردی واکنش‌محور با پذیرفتن استانداردهای درستی قابل جمع هستند و یکی از رویکردهای واقع‌گرایانه‌ای متداول که در زیبایی‌شناسی وجود دارد، همین است.

خب احتمالاً در این نقطه از سخنرانی خوب است دیدگاهم را روشن کنم. هدف من این نیست که علیه مواضع واکنش‌محور در مورد زیبایی استدلال کنم یا اینکه استدلال کنم که زیبایی نمی‌تواند مستقل از ذهن باشد، بلکه می‌خواهم آن‌هایی را که چنین مدعایی مطرح می‌کنند بدون اینکه همین موضع را در مورد ارزش اخلاقی اتخاذ کنند، به چالش بکشم. فرض من این است که در بحث بر سر رئالیسم امر زیبایی‌شناختی با امر اخلاقی از جایگاهی یکسان برخوردار است. بنابراین، استدلال‌هایی که در این سخنرانی ارائه می‌کنم می‌تواند مقدمات استدلال از

واقع‌گرایی اخلاقی به واقع‌گرایی زیبایی‌شناختی را فراهم کند. در کمترین حالت من چالشی برای آن‌هایی که به دیدگاه عدم تقارن تعلق دارند ایجاد می‌کنم تا برای دیدگاه خود توجیه بیاورند و نشان می‌دهم که تفاوت‌هایی که به لحاظ سنتی به آن‌ها ارجاع داده می‌شود در واقع کمکی به این بحث نمی‌کنند.

ما به این گرایش کلی اشاره کردیم: اینکه واقع‌گرایی اخلاقی از واقع‌گرایی زیبایی‌شناختی قابل دفاع‌تر بوده و پذیرفتن اینکه زیبایی، در مقایسه با اخلاق، مستقل از ذهن است سخت‌تر است. می‌خواهم دو گونه‌ی وسیع ملاحظات را بررسی کنم که دست‌کم در مواردی به نظر می‌رسد توجیه لازم را فراهم می‌کند. اول اینکه در موارد بسیار کمی که در آن‌ها استدلالی برای ادعای عدم تقارن مطرح شده است، اغلب به برشمردن تفاوت‌ها روی می‌آورند، که گاهی آن را معرفت‌شناسی زیبایی‌شناختی در برابر قضاوت‌های اخلاقی می‌نامند. به تعدادی از محدودیت‌ها که تحت آن‌ها قضاوت‌های جدید زیبایی‌شناختی را بتوان با مشروعیت انجام داد، بسنده کرده و سپس اشاره می‌کنند که این محدودیت‌ها در مورد قضاوت‌های اخلاقی برقرار نیستند. به سه مورد از این‌ها می‌خواهم پردازم. یک ایده‌ی رایج این است که جدی گرفتن این محدودیت‌ها ما را به تصویری از قضاوت زیبایی‌شناختی متعهد می‌کند که به شکل قابل توجهی به واکنش ذهنی وابسته است. این در حالی است که چنین تعهدی در مورد قضاوت اخلاقی مطرح نمی‌شود. مدافعان نظریه‌ی تقارن مدعی هستند که نشان می‌دهند ارزش زیبایی‌شناختی باید دست‌کم به یک معنا وابسته به ذهن باشد، در حالی که همین سوال را در مورد ارزش‌های اخلاقی بررسی نمی‌کنند. پس این اولین نوع استدلال است که بررسی می‌کنم و سپس در گونه‌ی دوم، استدلال برای عدم تقارن شامل این می‌شود که ارزش زیبایی‌شناختی برخلاف ارزش اخلاقی به ویژگی‌هایی وابسته هستند که خودشان وابسته به ذهن هستند، به طور خاص ویژگی‌های حسی. این نکته نیز به این عنوان قرار است نشان دهد ارزش زیبایی‌شناختی باید وابسته به ذهن باشد ولی همین بررسی در مورد اخلاق انجام نمی‌گیرد. در ادامه این استدلال‌ها را بررسی می‌کنم. ابتدا به استدلال‌ها می‌پردازم و سپس به هر یک برخواهم گشت و عنوان خواهم کرد چرا فکر می‌کنم هیچ کدامشان قانع

کننده نیستند. توجیه ادعای عدم تقارن در هیچ یک از منابعی که مطرح شده نیامده، ولی اگر حق با من باشد، وظیفه‌ی اثبات بر عهده آن‌هایی است که باور دارند ادعای عدم تقارن توجیه مناسبی ایجاد می‌کند.

قضاوت اخلاقی کردن بر اساس یک توصیف کاملاً مشروع است. اگر شما با استفاده از عباراتی غیر از عباراتی که در اخلاق به کار گرفته می‌شود برای من توصیف کنید که «بتی» این کار و آن کار را کرد، علی‌الاصول من در شرایطی خواهم بود، که بتوانم قضاوت اخلاقی در مورد آنچه بتی انجام داد، داشته باشم. به شرط اینکه به من اطلاعات دقیق و به اندازه‌ی کافی جزئی بدهید. ولی اغلب استدلال می‌شود که این مسأله برای قضاوت‌های زیبایی‌شناختی مطرح نیست. پس هیچ میزانی از توصیف غیر از توصیف زیبایی‌شناختی و ارزش‌گذارانه از یک چیز، مرا در شرایطی قرار نخواهد داد که بتوانم قضاوت کنم آن چیز زیباست. این اولین تفاوت است که بعدتر به آن خواهم پرداخت. دومین تفاوتی که مطرح می‌شود این است که قضاوت‌های زیبایی‌شناختی نمی‌توانند شامل به کارگیری اصول باشند. ممکن است تصور این باشد که توصیف‌ها و اصول با هم ارتباط نزدیکی دارند ولی باید توجه داشت که می‌توان این دو را از هم جدا کرد. پس اگر بر اساس توصیف چیزی می‌توانید تصمیم بگیرید از نظر اخلاقی درست یا غلط است، نمی‌توان ضرورتاً نتیجه گرفت از اصول اخلاقی بهره می‌گیرید. ممکن است پس از اینکه توصیفی صحیح از اعمال بتی را بشنوم بدون اینکه ارزش‌گذاری اخلاقی در این توصیفات صورت بگیرد، قضاوت اخلاقی من در مورد عمل بتی این باشد که عمل او اشتباه است، ولی این کار من را به این باور متعهد نمی‌کند که طبق آن، ویژگی‌های اخلاقی به دیگر ویژگی‌ها متصل باشند.

در مورد تفاوت سوم، به اصل آشنایی در زیبایی‌شناسی اشاره کنم. برای اینکه بتوانم قضاوت کنم بتی عمل نادرستی انجام داده نیازی نیست من آنجا بوده باشم و تمام اعمال او و پیامدهای آن را مشاهده کرده باشم. ولی در مورد قضاوت زیبایی‌شناختی که مثلاً این باغ زیباست، باید خودم باغ را دیده باشم. این هم به عنوان یک تفاوت بالقوه بین دو عرصه‌ی اخلاق و زیبایی‌شناسی باقی می‌ماند. و آخرین تفاوتی را که به آن اشاره خواهم کرد، «وابستگی» می‌نامم. این ادعایی

است که زیبایی به ویژگی‌های حسی (مانند رنگ) وابسته است، و از آنجایی که خود این‌ها وابسته به ذهن هستند، پس خیصیصه‌های زیبایی‌شناختی هم باید وابسته به ذهن باشند. خوب اخلاقی از طرف دیگر به مقوله‌های وابسته به ذهن بستگی ندارد. این چهار تفاوت ادعا شده بین اخلاق و زیبایی‌شناسی است، سه تفاوت از این بین معرفت‌شناختی هستند و یک تفاوت متافیزیکی است.

این چهار تفاوت دلایل اصلی‌ای هستند که افراد برای دفاع از اصل عدم تقارن به کار می‌برند و من می‌خواهم استدلال کنم که همه‌ی این استدلال‌ها مردود هستند. اگر حق با من باشد ادعای عدم تقارن هیچ پشتوانه‌ای نخواهد داشت یا در کمترین حالت مدافعان این ادعا باید با چالش من مواجه شوند. من در ادامه خواهم گفت در حالی که ممکن است اصول بین اخلاق و زیبایی‌شناسی متفاوت باشند، ولی آشنایی چنین نیست. اصل آشنایی به شفاف‌سازی بیشتری نیاز دارد، که در این حالت یا این شفافیت نمی‌تواند به تمایز واقعی بین امر اخلاقی و امر زیبایی‌شناختی اشاره کند یا اینکه تمایز واقعی بین امر اخلاقی و امر زیبایی‌شناختی وجود دارد، ولی ادعای عدم تقارن را پشتیبانی نمی‌کند.

خب ادعا این است: در حالی که قضاوت‌های اخلاقی قابل قبولی را می‌توان بر اساس توصیف شکل بخشید، قضاوت‌های زیبایی‌شناختی را نمی‌توانند چنین بیان کرد. توصیف هیچ ابژه‌ای من را در جایگاهی قرار نخواهد داد که قضاوت کنم آن ابژه زیباست. استدلال این است که این محدودیت در مورد قضاوت زیبایی‌شناختی را به بهترین شکل می‌توان با این ادعا که قضاوت‌های زیبایی‌شناختی ماهیتاً به واکنش‌های ذهنی گره خورده است، تبیین کرد. خب حالا اگر هیچ میزان از توصیف، فارغ از اینکه چقدر جامع و دقیق باشد، نمی‌تواند شما را در جایگاهی قرار دهد که قضاوت زیبایی‌شناختی داشته باشید، باید شک کرد به اینکه قضاوت‌های زیبایی‌شناختی واقعا مسأله‌ی گزارش فکت‌های مستقل از ذهن است. آنچه باعث می‌شود یک قضاوت اخلاقی خوب باشد صرفاً ویژگی‌های ابژه‌ای که مورد قضاوت قرار می‌گیرد نیست، بلکه برخی خصوصیات شخصی که قضاوت می‌کند مورد بررسی است، مثلاً واکنش ذهنی به ابژه. به نظر من این استدلال دو مشکل دارد. نخست اینکه این مقدمه در مورد توصیف‌ها

حتی اگر صحیح باشد حمایتی برای نتیجه گرفتن درباره‌ی نقش ذاتی واکنش‌های ذهنی نمی‌کند. دوم اینکه می‌خواهم استدلال کنم که این مقدمه غلط است. ابتدا این استدلال که قضاوت‌های زیبایی‌شناختی را نمی‌توان بر اساس توصیف انجام داد در واقع بر این مدعا که چنین قضاوت‌هایی ذاتاً شامل واکنش‌های ذهنی می‌شوند، هیچ نوع پشتیبانی‌ای ارائه نمی‌کند. چرا که هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم بر مبنای یک توصیف بنا نهاده شدن، بر قضاوت‌های ما که ذاتاً شامل واکنش‌های ذهنی است، مانعی ایجاد می‌کند. برخی افراد بر این باورند که قضاوت‌های اخلاقی مستلزم واکنش‌های احساسی هستند و این افراد نباید نفی کنند که قضاوت‌های اخلاقی می‌توانند بر اساس توصیف بنا نهاده شده باشند. بسیاری از شرایطی که ما به لحاظ عاطفی به آن‌ها واکنش نشان می‌دهیم، اغلب بر مبنای توصیف است و نه اینکه شاهد تمام جزئیات وقوع آن باشیم. انسان‌ها اغلب از اخبار که رویدادها را توصیف می‌کنند ناراحت یا خشمگین می‌شوند، حتی اگر این افراد هیچ راه دیگری برای مواجهه شدن با چنین رویدادهایی نداشته باشند. با توجه به اینکه می‌توان واکنش‌های احساسی بر اساس توصیف، در مثال اخلاقی داشته باشیم، نمی‌تواند چنین باشد که نفی آن در مورد زیبایی‌شناسی را بتوان بر این مبنا تبیین کرد که این قضاوت‌ها بر اساس واکنش‌های احساسی است. پس توسل به «توصیف» نمی‌تواند این ادعا را که قضاوت‌های زیبایی‌شناسی به واکنش‌های احساسی گره خورده‌اند، پشتیبانی کند. حتی این شک وجود دارد که ادعای توصیف صحیح باشد. اغلب افراد بر این باورند که چیزی را که بتوان به شکل صحیح زیبا نامید، محدود به ابژه‌های قابل ادراک نیست. استدلال، حرکات شطرنج و نظریه‌ها همگی به عنوان پدیده‌هایی که می‌توانند زیبا باشند در نظر گرفته شده‌اند. احتمالاً بتوان زیبایی اثبات، حرکت شطرنج، یا یک نظریه را بر اساس توصیفی از آن‌ها قضاوت کرد. البته دقیقاً مشخص نیست، دست‌کم در مورد اثبات و نظریه، بر چه مبنای دیگری بتوان چنین قضاوتی کرد. اگر چنین باشد، مورد توصیف برای همه‌ی قضاوت‌های زیبایی‌شناختی صادق نخواهد بود، بلکه تنها برای زیرمجموعه‌ای از قضاوت‌های زیبایی‌شناختی - قضاوت‌های زیبایی ادراکی - صدق خواهد کرد. گمان می‌کنم تبیینی طبیعی برای این وجود دارد، تبیینی که اصلاً به واکنش‌های ذهنی اتکا

نمی‌کند. ما واژه‌هایی برای توصیف ویژگی‌های ادراکی یک پدیده را نداریم، به میزان ظرافتی که بتواند شخصی را قادر سازد که قضاوت کند یک چیز زیباست یا نیست. این چنین نیست که توصیف در اصل وسیله‌ی نامناسبی برای شکل بخشیدن به قضاوت‌های زیبایی‌شناختی باشد، بلکه نوع توصیف‌هایی که برای این کار لازم است، موجود نیستند. بنابراین، برخلاف آنچه اغلب عنوان می‌شود، مورد «توصیف» نشان‌دهنده‌ی تمایز اساسی بین مورد اخلاقی و زیبایی‌شناختی نیست. تمایز واقعی بین یک زیرمجموعه‌ی قضاوت‌های زیبایی‌شناختی از یک سو، و مابقی قضاوت‌های زیبایی‌شناختی و اخلاقی از سوی دیگر است. علاوه بر این، چنین تمایزی، تمایز خیلی عمیقی نیست و با در دسترس بودن توصیف‌ها سر و کار دارد، نه اصولی که توصیف را به عنوان مبنایی درست برای قضاوت زیر سوال ببرد. در موارد زیبایی چشمی، باید بدانید یک ابژه چه شکلی است تا بتوانید بفهمید که زیباست یا نیست. نمی‌توانید بر اساس توصیف به این نتیجه برسید که یک ابژه چه شکلی است و به احتمال زیاد این همان دلیلی است که نمی‌توان قضاوت‌های زیبایی‌شناختی را بر مبنای توصیف بنا نهاد. این مورد توصیف بود، حال به مورد اصول بپردازیم.

به نظر من این بدترین استدلال بین این استدلال‌هاست و مغلطه‌ی پهلوان‌پنبه به نظر می‌آید ولی به هر حال آن را بررسی می‌کنم. نبود نقش برای اصول زیبایی‌شناختی ممکن است به نظر بیاید که از این ایده پشتیبانی کند که قضاوت‌های زیبایی‌شناختی اساساً شامل واکنش‌های ذهنی است. دو دلیل برای اینکه چنین نیست: اول، افرادی که گمان می‌کنند قضاوت‌های اخلاقی بر مبنای اصول نیست، مجبور نیستند بپذیرند که قضاوت‌های زیبایی‌شناختی بر مبنای واکنش‌های ذهنی است. معروف‌ترین مروج خاص‌گرایی اخلاقی، جاناتان دانسی (Jonathan Dancy)، واقع‌گرای اخلاقی است. دلیلی وجود ندارد که نبود اصول، واقع‌گرای زیبایی‌شناختی را نگران کند یا نقش داشتن اصول در اخلاق به واقع‌گرای اخلاقی کمکی کند. بنابراین، حتی اگر صحیح باشد که اصول، نقش اخلاقی پررنگ‌تری در قضاوت‌های اخلاقی در مقایسه با قضاوت‌های زیبایی‌شناختی داشته باشد، این کمکی به ادعای عدم تقارن نمی‌کند. نکته‌ی دوم اینکه به نظرم فضای بیشتری برای اندیشیدن به وجود و نقشی که اصول زیبایی‌شناختی

در موارد و مصادیق غیرادراکی در مقایسه با موارد ادراکی داراست، وجود دارد. معیارهای غیرارزش‌گذارانه‌ی متعددی اغلب برای زیبایی نظریه‌ها ارائه می‌شود. سادگی، توانایی تبیین گروه گسترده‌ای از پدیده‌ها از جمله مواردی هستند که برای زیبایی نظریه‌ها در مورد آن‌ها صحبت می‌شود. اگر این صحیح باشد، مشکل دیگری برای مسأله‌ی اصول به وجود خواهد آمد. همان‌طور که مسأله‌ی توصیف ویژگی زیبایی‌شناختی نبود، بلکه ویژگی ادراکی بود، اگر آنچه در این بخش گفتم صحیح باشد نکته‌ی اصول تنها در مورد قضاوت‌های زیبایی‌شناختی ادراکی صحیح خواهد بود نه همه‌ی قضاوت‌های زیبایی‌شناختی، که در این حالت می‌توانیم به تبیین جایگزین خود روی بیاوریم. ما از اصول زیبایی‌شناختی در موارد ادراکی استفاده نمی‌کنیم چرا که واژه‌های لازم برای در برگرفتن آن‌ها را نداریم. اگر دلیلی داریم که واژه‌های مناسب را برای توصیف با جزییات آنچه ادراک می‌کنیم، نداریم پس احتمالاً واژه‌های مناسبی که بتوانند اصول زیبایی‌شناختی را به ویژگی‌های زیبایی‌شناختی مرتبط کند نیز نداریم. اگر مشخص شود که اصول زیبایی‌شناختی تنها در موارد ادراکی نقشی ندارند، آنگاه به نظر می‌رسد بهترین توضیح این دو پدیده این است که ما نمی‌توانیم اصول زیبایی‌شناختی ادراکی را بیان کنیم و این دلیلی نیست برای این نتیجه که چنین اصولی نمی‌توانند وجود داشته باشند. تلاش برای شناسایی اصول اخلاقی در هدایت قضاوت‌های اخلاقی ما چندان موفقیت‌آمیز نبوده‌اند. پس حتی آن‌هایی که گمان می‌کنند اصول نقش مهمی در قضاوت‌های اخلاقی بازی می‌کنند باید بین بهره گرفتن از این اصول و توانایی ابراز آن‌ها تمایز قائل شوند. وقتی این تمایز را در نظر بگیریم، این مورد را در مورد زیبایی‌شناختی نیز می‌توانیم بیان کنیم.

مورد توصیف و اصول را بررسی کردیم و دیدیم که چگونه این دو نمی‌توانند ادعای عدم تقارن را پشتیبانی کنند. حال بگذارید به مسأله‌ی آشنایی توجه کنیم. همان‌طور که گفتم، معمولاً گفته می‌شود در مورد قضاوت‌های زیبایی‌شناختی و نه قضاوت‌های اخلاقی آنچه اصل آشنایی نامیده می‌شود، برقرار است. این اصل چنین است، برای اینکه بتوانیم قضاوت کنیم که بتی عمل اشتباهی مرتکب شده، نیازی نیست آنجا باشم و شاهد رخ دادن اعمالش باشم و عواقب اعمالش را مشاهده کنم ولی در مورد قضاوت به‌خصوص من که یک باغ زیباست،

نیاز دارم که آن باغ را خودم بینم تا چنین قضاوتی را بتوانم انجام دهم. برخی فیلسوف‌ها اخیراً مدعی شده‌اند که از آنجایی که چنین اصلی بر قضاوت‌های زیبایی‌شناختی حاکم است، نشان می‌دهد که پیوند مهمی بین قضاوت‌های زیبایی‌شناختی و واکنش‌های ذهنی وجود دارد. دلیل اینکه باید خودتان باغ را ببینید تا بتوانید زیبا بودن آن را قضاوت کنید، این است که قضاوت زیبایی، یعنی داشتن نوع به‌خصوصی از واکنش ذهنی به یک پدیده. این استدلال به صورت بالقوه پشتیبان عدم تقارن است، چرا که اگر این اصل نشان دهد که زیبایی به ذهن وابسته است و اصل آشنایی در مورد اخلاق برقرار نباشد، می‌تواند اصل عدم تقارن را پشتیبانی کند. هرچند این استدلال مجاب‌کننده نیست. در این استدلال این مستتر است که فرد می‌تواند به پدیده‌ای واکنشی احساسی داشته باشد اگر با آن آشنا باشد، در غیراین صورت چرا نیاز به واکنش‌های احساسی، محدودیتی را ایجاد کند که باید با یک اثره آشنا باشیم. این فرض مشخصاً غلط است. نیازی نیست با چیزی آشنا باشید تا واکنش احساسی به آن داشته باشید. می‌توانید به یک عمل یا یک سری رویداد واکنش احساسی داشته باشید که تنها برای شما توصیف شده باشد و خود شاهد آن نبوده باشید. بنابراین، اگر هم اصل آشنایی در مورد قضاوت‌های زیبایی‌شناختی برقرار باشد، شاهدهی نیست که واکنش‌های احساسی برای قضاوت‌های زیبایی‌شناختی ضروری هستند.

ممکن است فکر کنید که اصل آشنایی چه چیزی به ما در مورد قضاوت‌های زیبایی‌شناختی می‌گوید؟ اگر چنین باشد که این اصل در مورد زیبایی‌شناسی برقرار است ولی در مورد اخلاق برقرار نیست، این اصل به میزان و گونه‌ی اطلاعاتی که مبنای یک اصل زیبایی‌شناختی واقع شود، بستگی دارد. در ساده‌ترین حالت، اصل آشنایی می‌گوید که باید یک اثره را ببینید تا بتوانید قضاوت زیبایی‌شناختی در مورد آن داشته باشید. با توجه به موارد زیبایی غیرادراکی، این سخن غیرمحمول به نظر می‌آید. پس این اصل نه در مورد همه‌ی قضاوت‌های زیبایی‌شناختی که تنها در مورد زیرمجموعه‌ای از آن صحیح است. همان‌طور که قبلاً گفتیم، دلیل این امر این است که اگر بخواهید ببینید یک چیزی چه شکلی است باید آن را ببینید. به نظر می‌رسد که نقد این حالت ساده از اصل آشنایی کار ساده‌ای است. ولی برخی فیلسوف‌ها مثال‌های

ظریف‌تری زده‌اند که در آن‌ها با موارد زیبایی غیرادراکی سروکار داریم. مثلاً آن‌ها خواهند گفت که مواجهه‌ی ادراکی برای قضاوت زیبایی‌شناختی ضروری نیست بلکه مواجهه‌ی مستقیم با اثر ضروری است. ولی این دقیقاً یعنی چه؟ مواجهه‌ی مستقیم با یک اثبات چیست؟ تنها چیزی که برای قضاوت زیبایی‌شناختی اثبات لازم است، این است که یک اثبات را متوجه شوید. یعنی آنچه در قضاوت زیبایی‌شناختی ضروری است، میزان اطلاعاتی است که دارید. این سه لازمه‌ی معرفت‌شناختی بود که بررسی کردیم. حال وابستگی را که ادعای متافیزیکی است، بررسی کنیم. این ادعا این است که زیبایی وابسته به ویژگی‌های حسی است که خودشان وابسته به ذهن هستند و بنابراین ویژگی‌های زیبایی‌شناختی هم باید به ذهن وابسته باشند ولی خوبی اخلاقی به ذهن وابسته نیست. به نظر می‌رسد اینجا استدلالی داریم که وابستگی زیبایی به ذهن را نشان می‌دهد بدون اینکه وابستگی اخلاق به ذهن را نشان دهد. این استدلال به شکل جزئی‌تر این چنین است:

زیبایی به ویژگی‌های حسی همچون رنگ و صدا وابسته است.

زیبایی تنها در صورتی می‌تواند مستقل از ذهن باشد که رنگ و صدا مستقل از ذهن باشند.

ولی صدا و رنگ مستقل از ذهن نیستند پس زیبایی نمی‌تواند مستقل از ذهن باشد.

در اینجا فرصت نیست به وابستگی یا استقلال رنگ و صدا نسبت به ذهن بپردازیم و درست بودن این را نیز فرض می‌گیریم. با این وجود دو مشکل در این استدلال وجود دارد. مقدمه (۱) غلط است و فکر می‌کنم تا بدین جا متوجه شده باشید چرا. همان‌طور که گفتم پدیده‌هایی که ویژگی‌های حسی ندارند (مانند اثبات و نظریه) نیز می‌توانند زیبا باشند. ممکن است فکر کنید که حتی چیزهایی که ویژگی‌های حسی دارند نیز می‌توانند به واسطه‌ی چیزی به غیر از ویژگی حسی زیبا باشند. مثلاً یک کتاب می‌تواند زیبا باشد ولی نه به خاطر هیچ یک از ویژگی‌های حسی آن. ولی حتی اگر این‌ها هم برقرار نبودند مشکل دیگری وجود دارد. فرض کنید زیبایی همیشه به واسطه‌ی ویژگی‌های حسی یک ابژه تعیین پیدا می‌کرد، حتی در این حالت هم نمی‌توان نتیجه گرفت که رئالیسم در مورد زیبایی تنها در حالتی ممکن است که زیبایی مستقل از ذهن باشد. سعی می‌کنم با یک آنالوژی شما را متقاعد کنم. در بسیاری از

موارد، خوبی یا بدی اخلاقی یک عمل به این وابسته است که افراد چگونه تحت تاثیر آن قرار گرفته‌اند. اگر من سخنی بگویم که شما را ناراحت کند و من هم بدانم که این سخن شما را ناراحت خواهد کرد، پس مشخصاً این نکته در وضعیت اخلاقی عمل من تاثیر می‌گذارد. پس بد بودن عمل من به لحاظ اخلاقی به واکنش شما وابسته است و اینکه شما چه حسی به سخن من دارید مسأله‌ای مستقل از ذهن نیست بلکه وابسته به این است که چه احساسی دارید و به واقعیت‌هایی درباره‌ی ذهن شما وابسته است. به همین شکل کارخانه‌ای که آشغال در رودخانه می‌ریزد خطر آلوده کردن آب برای ساکنان محلی ایجاد می‌کند. وضعیت اخلاقی این عمل، به اعمال انسان‌ها وابسته است چرا که انسان‌ها به آب تمیز نیاز دارند. در این گونه موارد بد بودن عمل، دست‌کم تا حدودی به انسان‌ها بستگی دارد. به نظر می‌رسد که ارزش اخلاقی و زیبایی‌شناختی از این منظر با هم برابر هستند. این نوع وابستگی در اخلاق و زیبایی‌شناسی، هر دو، ملاحظه می‌شود. پس این مثال یا برای واقع‌گرایی در اخلاق و زیبایی‌شناسی چالش ایجاد می‌کند یا در هیچ‌کدام از آن‌ها چالشی ایجاد نمی‌کند. برای یک واقع‌گرای اخلاقی این سخن عجیبی نیست که بد بودن اعمال گاهی وابسته به این است که کسی به واسطه‌ی آن عمل آسیبی دیده یا ناراحت شده باشد. این نوع از وابستگی به ذهن نیست که واقع‌گرایان می‌خواهند نفی کنند.

بررسی کتاب
«نسبی‌گرایی اخلاقی»
نوشته استیون لوکس
فیل بجر

در آغاز بگذارید بگوییم این کتابی کوچک درباره‌ی موضوعی بزرگ و جنجال برانگیز است. هرچند گفتن اینکه این کتاب حجمش کوچک است به این معنی نیست که محتوای آن سبک است و در واقع این کتاب محصول بیش از سی سال مطالعه‌ی یک متفکر برجسته در این زمینه است. نتایج پروفیسور لوکس ممکن است که برای بعضی خوانندگان خوشایند نباشد، اما کمتر کسی ممکن است تسلط او بر موضوع یا شفافیت بسیار بالایش را در بررسی مباحث تحسین نکند.

لوکس، استاد علوم سیاسی و اجتماعی دانشگاه نیویورک، ابتدا چند نوع از نسبی‌گرایی را مشخص می‌کند. به عنوان مثال، نسبی‌گرایی شناختی دیدگاهی است که در آن عنوان می‌شود که چند پرسپیکتیو اساساً غیر قابل جمع در مورد چیزهایی که می‌توانند درست باشند وجود دارد. الهام‌بخش این دیدگاه امانوئل کانت و به ویژه آن دیدگاهش است که آنچه به عنوان «طرح‌واره‌های ذهنی» (اصطلاح کانت نیست) شناخته شده، فهم ما از جهان را شکل می‌دهند. هرچند کانت استدلال کرده بود حتی اگر ما نتوانیم از اینکه فهم ما چقدر واقعیت بنیادین را می‌تواند کشف کند اطمینان داشته باشیم، مقوله‌های بنیادین یک ذهن عاقل یک نگرش جهانی انسانی نسبت به واقعیت را به وجود می‌آورند. نسبی‌گرایی شناختی، جهان‌گرایی انسانی کانت را، مبنی بر مطالعات انسان‌شناختی بر اساس تفاوت‌های فرهنگی فرهنگ‌های «بیگانه» که هم باورهایشان نسبت به جهان و هم منطقشان تفاوت زیادی با ما دارد، زیر سؤال می‌برد.

تنوع عرف‌ها

با اینکه بحث درباره‌ی نسبی‌گرایی شناختی هیجان‌انگیز است - و خیلی از ما در این بحث طرف نگرش جهانی را می‌گیریم و نه طرف نسبی‌گرایی را - ولی آنچه برای لوکس جالب‌تر است نسبی‌گرایی اخلاقی است. با این وجود، نسبی‌گرا، ظاهراً از گستره‌ی باورهایی که در فرهنگ‌های انسانی یافت می‌شود الهام می‌گیرد. با مواجه شدن با تفاوت‌های بسیار زیاد بین افراد و بین فرهنگ‌ها در زمینه‌ی اخلاق، نسبی‌گرا پرسش درباره توجیه باورهای اخلاقی را کنار گذاشته و در عوض به واقعیت‌های جامعه‌شناختی که سعی بر تبیین چرایی وجود آن‌ها

دارند علاقه نشان می‌دهد. در این تصویر، اخلاق محصول زمان و مکان خاصی است و هیچ چیزی به غیر از شرطی‌سازی احساسی فرهنگی برای نشان دادن خشم و تایید اخلاقی وجود ندارد. برای لوکس، نسبی‌گرایی اخلاقی نماینده‌ی ترکیبی از انسان‌شناسی و شک‌گرایی اخلاقی است که بحث واقعی درباره‌ی مسائل اخلاقی را غیرممکن می‌بیند.

البته تنوع اخلاقی به خودی خود استدلالی برای شک‌گرایی و یا نسبی‌گرایی اخلاقی نیست؛ همان‌طور که لوکس اشاره می‌کند می‌توانیم به راحتی بپذیریم که بقیه به شکل دیگری فکر می‌کنند و به این نتیجه برسیم که آن‌ها اشتباه می‌کنند! فقط وقتی که دیدگاه «بیرونی» یک انسان‌شناس را اتخاذ می‌کنیم، جایگاه باورهای اخلاقی خودمان مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. این مسئله باعث اضطراب افراد زیادی می‌شود (لوکس پاپ ژان پل دوم را مثال می‌زند) چرا که به واسطه‌ی چنین شکی دیگر قادر نخواهیم بود هیچ گونه فهمی از ارزش، به طور کلی داشته باشیم.

متأسفانه برای آن دسته از ما که مطلق‌گرای اخلاقی هستیم - و در نهایت لوکس را هم باید در همین گروه محسوب کنیم - غلبه بر نسبی‌گرایی اخلاقی در مقایسه با نسبی‌گرایی شناختی دشوارتر است. وقتی که با نسبی‌گرایی شناختی سروکار داریم می‌توانیم با فیلسوف اخلاق برنارد ویلیامز هم عقیده باشیم. او عقیده داشت که اگر شناخت‌های ما خیلی پرت باشند، واقعیت ما را به شدت آزار خواهد داد. افرادی که افکاری واقعاً جنون‌آمیزی درباره‌ی جهان خارج داشته باشند در مقایسه با افرادی که افکارشان را با واقعیت چک می‌کنند خیلی زودتر احتمال دارد بمیرند. بنابراین موافقت یا «هم نظر شدن» در مورد سؤالاتی مرتبط با واقعیت‌ها ممکن است.

ولی چنین محدودیت‌هایی حیطه‌ی تنوع اخلاقی را تعیین نمی‌کند. متعاقباً تاریخ و انسان‌شناسی مثال‌های بسیار زیادی به ما می‌دهند که نشان‌دهنده دیدگاه شاعر یونانی پیندر هستند که «آداب و سنن برتر از همه چیز است». خود لوکس مثال بسیار عالی را از هرودوت نقل می‌کند درباره‌ی وحشت متقابل یونانی‌ها، ایرانی‌ها و هندی‌ها وقتی هر کدام با روش‌هایی که دیگران برای رسیدگی به بقایای مردگان‌شان ترجیح می‌دادند آشنا شدند. به نظر می‌رسد کار ما انسان‌ها «ابداع کردن درست و غلط» است.

علیه نسبی‌گرایی اخلاقی

در مواجهه با چنین شرایطی واقع‌گرای اخلاقی تحت محاصره - یعنی کسی که می‌گوید حقایق اخلاقی واقعی مستقل از آداب و سنن وجود دارند - گزینه‌های کمی دارد. یکی از این گزینه‌ها که لوکس به آن می‌پردازد، انکار کردن این است که تنوع در سطح هنجارها یعنی قواعد و اعمال در واقع نشان‌دهنده تنوع اخلاقی واقعی نیست. بنابراین ایرانی‌ها، هندی‌ها و یونانی‌ها همه یک «ارزش» مشترک داشتند: ارزش مشترکشان انتزاعی‌تر و سطح بالاتر از یک هنجار معمول بود و آن این بود که باید به مرده‌ها احترام گذاشت، هرچند هنجارهایی که آن‌ها در عمل برای تحقق بخشیدن به این ارزش داشتند متفاوت بودند.

مسئله در اینجا دو جنبه دارد. اولاً میزان تنوع هنجاری بین فرهنگ‌ها باعث می‌شوند که ما به این ایده که این تفاوت‌ها سطحی هستند بدبین باشیم. دوماً اگر واقع‌گرا بخواهد حقیقت یک مجموعه از هنجارها در برابر هنجارهای دیگر را بپذیرد جایگاهش مانند خود نسبی‌گرایی اخلاقی غیرقابل قبول است. نسبی‌گرایی اخلاقی معتقد است اعمالی که افراد انجام می‌دهند آنقدر با یکدیگر متفاوتند که نمی‌شود با یک استاندارد ثابت درباره‌ی همه‌شان قضاوت کرد، درحالی‌که موضع واقع‌گرایی اخلاقی این است که تفاوت‌های ظاهری در اعمال افراد نشان‌دهنده تفاوت‌های واقعی نیست. چطور می‌توانیم بفهمیم کدام یک از این دو دیدگاه صحیح است؟

لوکس هیچ کدام از این دو دیدگاه را کامل نمی‌پذیرد. می‌توان نگاه تحقیرآمیز او را نسبت به انسان‌شناس‌هایی مانند ریچارد شوئدر را احساس کرد که سعی داشت ختنه زنان را به عنوان ایجاد تغییرات در آلت تناسلی دسته‌بندی کنند یا مراسم ساتی (که در آن بیوه‌های هندو را زنده به آتش می‌کشیدند) را به عنوان لحظه‌ای که بدن آن زن و حواسش به طور کامل تقدیس می‌شد، توصیف کند. برای شوئدر و دیگرانی مثل او، فرهنگ‌ها و روش‌هایی که در آن فرهنگ‌ها وجود دارند به شکل رادیکالی نسبت به هم غریبند و به هیچ گونه‌ای ارزیابی ارزشی از دیدگاهی که آنان آن را «قومیت محور» غربی می‌نامند ممکن نیست.

لوکس می‌گوید این نوع دیدگاه یک نوع رمانتیسیسم درباره‌ی فرهنگ است که ریشه‌های آن

در آثار افرادی مثل یوهان فون هردر که بعداً توسط یوهان فیشر ادامه پیدا کرد می‌توان یافت. آنان هر فرهنگ را به شکل یک واحد کاملاً مجزا و همگن می‌بینند که «خود استاندارد تعالی را همراه دارد». (Herder, Reflections on the Philosophy of the History of Mankind, 1791) به عبارت دیگر، فرهنگ‌ها را نمی‌توان با ارزش‌های بیرون از آن‌ها داوری کرد. لوکس در نقد این دیدگاه کم نمی‌گذارد زیرا بر این باور است که فرهنگ‌ها هیچ‌گاه بدین شکل بسته و سلبی نیستند، او تصویر مری میجلی از فرهنگ‌ها به عنوان اکوسیستم‌هایی که با همدیگر داد و ستد دارند -چه در فضا و چه در طول زمان- تایید می‌کند. او همچنان بر این باور است که نگاه برگرفته از هردر امکان توافق یا تلاش برای تغییر درون خود فرهنگ را نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال، او داستان یک زن سیسیلی، فرانکا ویولا، را نقل می‌کند که یک سنت هزارساله را شکست و از ازدواج با کسی که او را دزدیده و به او تجاوز کرده بود سرباز زد و در عوض از او شکایت کرد. لوکس در همین راستا به تحقیق کریستین والی اشاره می‌کند که در تحقیقات خودش با کنیایی‌ها متوجه می‌شود که برخلاف آنچه شوئدر درباره‌ی تغییر در آلت تناسلی گفته بود، اغلب زنان در کنیا این عمل را تایید نمی‌کنند. به عبارتی دیگر، شاید رسم و رسوم‌ها و آداب و سنن بر همه چیز برتری داشته باشد ولی بعضی از افراد درون آداب و سنن، بیش از آنچه که به ما گفته شده، علاقه به شورش علیه آن‌ها دارند.

عبور از فرهنگ‌ها

لوکس می‌گوید این مدل «یکپارچه» از فرهنگ آنقدر قوی شده است که حتی افکار بعضی از متفکران لیبرال را هم تحت تاثیر قرار داده است، تا این متفکرین دیگرانی را که فرهنگ‌های دیگر را نقد می‌کنند توریست‌های فرهنگی بنامند.

لوکس تایید می‌کند که چنین نقدهایی گاهی ممکن است منفعت‌هایی داشته باشند اما خطرهای آن را نیز ذکر می‌کند: هم در نوع نسبی‌گرایی چندفرهنگی و هم در تز جنگ بین تمدن‌ها که توسط ساموئل هانتینگتون ارائه شده است. هر دو این مفاهیم از نظر لوکس بر

اساس این مفهوم بنا شده‌اند که مخالفت درون یک فرهنگ همیشه به عنوان یک امر منفی و به عنوان امری نشأت گرفته از خارج در نظر گرفته می‌شود. به همین دلیل در کشور هلند بعضی از لیبرال‌های واقعی نیاز به گفتگو یا نقد بین فرهنگی را نفی می‌کنند، زیرا می‌ترسند که چنین اعمالی توسط اجتماع مهاجران به عنوان نوعی از امپریالیسم فرهنگی در نظر گرفته شود؛ این درحالی است که هانتینگتون تنها تفاوت‌های غیرقابل حل بین تمدن‌ها را می‌دید و از این رو امکان یک گفتگوی واقعی بین آن‌ها را نفی می‌کرد. نتیجه‌ی نهایی هر دوی این دیدگاه‌ها منحصر کردن (در گتو قرار دادن) فرهنگ است که می‌تواند یک نوع بدبینی محافظه‌کارانه نسبت به افرادی که به عنوان «دیگری» تعریف شده‌اند به وجود بیاورد.

در عوض پیشنهاد لوکس این است که ما یک تلاش مجدد برای شناسایی ارزش‌های مشترک بین فرهنگ‌ها انجام دهیم، آنچه که فیلسوف سیاسی، جان راولز، آن را «موافقت مشترک» می‌نامید. لوکس امید دارد که این شاید بتواند زمینه را برای یک بازبینی سالم از مفهوم عدالت در هنجارهای فرهنگی خاص میسر کند. لوکس از اینکه بخواهد امید خود را به یکی از منابع خاص فلسفی معطوف کند سرباز می‌زند، اما جای تعجب ندارد که او به جهان‌گرایی کانتی و به تلاش‌های یورگن هابرماس برای نجات ایده‌ی ارزش‌های مشترک از آنچه که او انتزاعی‌گرایی بیش از حد راولز می‌نامید، اشاره می‌کند. برای هابرماس آزمایش‌های فکری مانند «جایگاه نخستین» راولز یا ایده‌های کانت درباره‌ی عقلانیت ایده‌آل نمی‌تواند جایگزین بحث واقعی بین افراد واقعی بشوند. لوکس حتی گونه‌ای از دیدگاه ارسطویی که توسط رویکرد «توانایی» مارتا نوسباوم ارائه می‌شود تایید می‌کند: دیدگاهی که بر این باور است که یک سری پیش‌زمینه‌های جهانی برای این که افراد بتوانند زندگی‌های شکوفا شده‌ای داشته باشند ضروری است.

حرف‌های زیادی درباره‌ی تمام این‌ها می‌توان زد. به عنوان مثال، هابرماس بر حق همه‌ی افراد درگیر برای مشارکت در بحث تاکید دارد، ولی این خودش نوعی دور باطل است، چرا که برابری افراد را پیش‌فرض قرار داده و امید دارد که این برابری نتیجه‌ی حاصله هم باشد. از طرف دیگر، جایگاه نوسباوم صرفاً به عنوان یک درخواست برای جهانی کردن برخی از

حقوق می‌تواند در نظر گرفته شود. با این حال، برای لوکس امکان برقرار کردن گفتگو بین فرهنگ‌ها ارزش این تلاش‌ها را دارد و گفتگویی که ما را به سمت موافقت پایه‌ای بر ارزش‌ها پیش ببرد بهترین نوع استدلال علیه نسبی‌گرایی فرهنگی است که با این مشاهده شروع می‌شود که تفاوت‌هایی ظاهراً غیرقابل جمع وجود دارند.

فیل بجر استاد فلسفه‌ی دانشگاه شفیلد و استیون لوکس استاد فلسفه‌ی سیاسی دانشگاه نیویورک است. کتاب «نسبی‌گرایی اخلاقی» او کتابی تحسین شده توسط منتقدین بوده و با گذشت زمانی کم از چاپ آن تبدیل به یکی از مراجع اصلی در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق شده است.

