

گفتگو دربارهٔ عقلانیت، ساخت اجتماعی و رئالیسم

هاوارد سنکی، دیوید کوک برن، جفری بوکر

ترجمه و تدوین: پیروز فطوریچی

اشاره

واژهٔ رئالیسم آن گونه که در فلسفهٔ معاصر به کار برده می‌شود شماری از دیدگاه‌های کم و بیش مرتبط را دربارهٔ «معنا» و «صدق» دربرمی‌گیرد. در این گفتگو یکی از مسائل اصلی که رئالیست‌ها را از مخالفانشان جدا می‌کند مورد بررسی قرار می‌گیرد. بخشی از این گفتگو در عین آنکه بر رئالیسم علمی (scientific realism) تمرکز دارد اما پرسشی عام‌تر را دربارهٔ معنای یک جمله و روش‌هایی که توسط آنها می‌توانیم دریابیم که «آیا جملهٔ مزبور، صادق است یا نه؟» مطرح می‌سازد.

در بخش‌های دیگر از این گفتگو، دربارهٔ «ساختی‌گرایی اجتماعی»، عقلانیت و ارتباط آن دو بحث می‌شود. بر اساس دیدگاه «ساختی‌گرایی اجتماعی»، نظریه‌ها، باورها و مفاهیم علم صرفاً «ساخت‌هایی» (constructs) هستند که نتیجهٔ فرایندهای اجتماعی مختلف به شمار می‌آیند.

عقل‌گرایان که گرایش فلسفی دارند معتقدند علم عمدتاً یک مشغلهٔ عقلانی به شمار می‌آید که وظیفهٔ فیلسوف علم، به دست دادن مدل‌هایی برای عقلانیت علمی

(scientific rationality) است. در قبال این گروه، «ساختی‌گرایان اجتماعی» قرار دارند که معتقدند نه عوامل معرفتی بلکه عوامل اجتماعی، نقش مهمی را در علم ایفا می‌کنند به نحوی که علم را نباید به عنوان یک مشغله عمدتاً عقلانی تلقی کرد. این ادعا که «معرفت علمی به طور اجتماعی ساخته شده است»، با دشواری‌های عمیق معرفت‌شناختی و متافیزیکی مواجه است که نیازمند تحلیل دقیق فلسفی است.

عقلانیت، غرض علم و صدق

سنکی. دستاوردها و نظریه‌های علم معاصر از احترام زیاد و اهمیت گسترده‌ای برخوردارند. یکی از تبیین‌های رایج برای این امر، آن است که یافته‌های علم از موقعیت معرفتی ویژه‌ای بهره‌مندند که آنها را به طور خاص از ارزش «باور» برخوردار می‌سازد. در اینجا، یک تصویر شایع از مبنای این «موقعیت معرفتی ویژه» برای علم وجود دارد. از این دید، غرض نظریه‌های علمی آن است که به ما معرفت نسبت به واقعیت را اعطا نمایند و به عبارت دیگر، غرض علم، «صدق» (truth) است. روال متداول علمی، متضمن به‌کارگیری روش یا روش‌هایی است که دانشمندان را قادر می‌سازد تا به گونه‌ای نظام‌مند به سمت حقیقت و صدق پیش روند. زیربنای این گونه برداشت از علم، یک دیدگاه خاص درباره‌ی چیستی عقلانیت علمی و حتی «عقلانیت» به طور کلی است. «عقلانی‌بودن» (to be rational) در علم، عبارت است از عمل کردن مطابق یک روش‌شناسی خاص که برای ایفای غرض علم طراحی شده است.

کوک‌برن. اگر این سخن را درست فهمیده باشم به نظر می‌رسد با دشواری‌هایی مواجه است. نخست اجازه دهید ببینیم که آیا مطلب را درست دریافته‌ام یا خیر؟ ما از برخی اهداف و اغراض برخورداریم بی‌آنکه درباره‌ی چگونگی نیل بدانها کوچک‌ترین ایده‌ای داشته باشیم. برای نمونه، پیش از اختراع تلفن یا رادیو ممکن بود به ذهن کسی خطور کند که امکان سخن گفتن با شخصی در آن سوی دنیا پدیده‌ای فوق‌العاده جالب است، ولی در عین حال ممکن بود چنین شخصی درباره‌ی چگونگی به تحقق رساندن آن، هیچ ایده‌ای در ذهن نداشته باشد. او [می‌توانست] از دانشمندان بخواهد بر روی این موضوع کار کنند و درباره‌ی کار آنان از راه ارزیابی اینکه آیا اقدامشان نتیجه‌ی مطلوب را به دست می‌دهد یا نه داوری نماید. اینک پرسش من

آن است که آیا این تمثیل، دیدگاه شما را درباره چستی عقلانیت به طور کلی به دست می‌دهد؟ به نظر من، تصویری که شما در اینجا ارائه می‌دهید چنین است: من با این اندیشه که در صدم حقیقت و صدق [= گزاره‌های صادق] را درباره جهان بیاموزم کارم را آغاز می‌کنم در حالی که شاید درباره اینکه چگونه باید این حقیقت را بیابم هیچ ایده‌ای در اختیار ندارم. سپس روش‌های ممکن و متنوعی را که می‌توانم به کار گیرم - مثلاً نگاه کردن به جام جهان‌نما، پرسیدن از همسایه و مانند آن - ملاحظه می‌کنم و می‌فهمم که برخی از این روش‌ها در مقایسه با برخی دیگر برای نیل من به هدفم، از احتمال تأثیر بیش‌تری برخوردارند. عقلانی بودن، یعنی پیروی از چنین روش‌هایی. آیا آنچه گفتم همان تصویر و دیدگاهی است که شما مطرح می‌کنید؟

سنکی. بله تقریباً همین است. شاید اگر من مطلب را به طور صریح‌تر بیان کنم سودمند باشد. عقلانیت در علم، مبتنی است بر به کارگیری روشی که برای تحقق (realization) غرض علم طراحی شده است. توجه کنید که این توصیف درباره عقلانیت، صرفاً به معنای پیروی از چنین روشی نیست زیرا عقلانیت، مستلزم به کار بردن یک روش به منظور تأمین غرض مورد نظر است. بنابراین من نباید مطلب را چنین بیان کنم که عقلانیت، عبارت است از پیروی از چنین روش‌هایی.

روش و اغراض

کوک‌برن. بسیار عالی است. اینک آنچه موجب نگرانی من می‌شود تصویری است که شما از ارتباط میان روش‌ها و اغراض ترسیم کرده‌اید. مطمئناً ما می‌توانیم بگوییم دانشمند می‌کوشد تا حقیقت‌ها را درباره جهان کشف کند اما من فکر نمی‌کنم که در اینجا درباره معنای "حقیقت" (truth)، هیچ درک و برداشتی داشته باشیم و از این رو، درباره غرض دانشمند نیز - که از درک ما درباره روش‌هایی که به کار می‌گیرد مستقل است - چیزی نمی‌دانیم. این امر، پیامدهایی به دنبال دارد که یکی از مهم‌ترین آنها در بحث حاضر آن است که ما نمی‌توانیم به طور فراگیر و عام بگوییم که دانشمند روش‌هایی را که به کار می‌گیرد بدان جهت است که فکر می‌کند این روش‌ها، وی را به هدفش یعنی "حقیقت" می‌رسانند.

سنکی. آیا می‌توانید در این باره مثالی ارائه نمایید که منظورتان را روشن‌تر سازد؟

کوک‌برن. بله فرض کنید شخصی می‌گوید در صدد است تا شکل یک قلوه سنگ را معلوم کند. او می‌خواهد کشف کند که آیا واقعاً همان گونه که به او گفته‌اند حقیقت دارد که شکل آن

شیء «گرد» است؟ اما فرض کنید که او از روش‌هایی که باید برای معلوم ساختن این مسئله به کار بگیرد هیچ برداشت و تصویری ندارد. برای مثال او نمی‌داند که نگریستن و احساس آن و دیدن اینکه آیا به روی زمین می‌غلند، از گوش کردن و بوییدن آن شیء مناسب‌تراند. در اینجا باید بگویم وقتی او می‌پرسد که آیا این قلوه سنگ گرد است: نمی‌داند جویای چیست. به تعبیر دیگر، فهم غرض - که در اینجا عبارت است از معلوم ساختن حقیقت درباره شکل قلوه سنگ - دست کم مستلزم تشخیص این نکته است که کدام روش‌ها برای نیل به آن غرض مناسب‌اند. بنابراین چنین نیست که در وهله نخست چیزی به عنوان درک غرض مطرح باشد و سپس در مرحله بعد و بر پایه آن، متحمل‌ترین روش‌هایی که ما را به آن هدف می‌رسانند تشخیص داده شود.

سنکی. نکته‌ای که شما در مثال قلوه سنگ مطرح ساختید آن است که ما درباره اینکه «معنای گرد بودن قلوه سنگ چیست» چیزی نمی‌دانیم مگر آنکه به چگونگی معلوم ساختن گرد بودن آن، معرفت داشته باشیم و بدین ترتیب شما می‌خواهید بگویید که به طور کلی، فهم یک غرض، بدون معرفت نسبت به چگونگی اقدام برای دستیابی به آن، امکان ندارد. بنابراین شما در بحث از عقلانیت علمی می‌خواهید در قبال این دیدگاه که: «ما می‌توانیم غرض علم را به طور مستقل از روش‌های آن بفهمیم» به چالش برخیزید. آیا منظور شما را درست دریافتم؟

کوک‌برن. بله این نکته را می‌توان چنین بیان کرد که فهم ما از یک مفهوم - مثلاً مفهوم «گردی» - به فهم ما درباره اینکه چطور و چه زمانی آن را به کار ببریم بستگی دارد.

صدق [= حقیقت] به عنوان هدف علم

سنکی. مایلم دو نکته را در قبال موضع شما مطرح کنم: نخست اینکه آنچه شما درباره «نیاز به دانستن چگونگی تعیین اینکه قلوه سنگ گرد است» گفتید، درباره گردی و بسیاری از مفاهیم دیگر درست است. اگر کسی بپندارد که حس بویایی به مفهوم گردی مرتبط است مفهوم روشنی را از گردی در اختیار ندارد. اما درباره صدق [= حقیقت] چنین نیست. یک جمله در صورتی صادق است که از نحوه تحقق واقعی جهان حکایت کند. برای مثال وقتی دانشمند می‌گوید: «در آنجا سه الکترون وجود دارد»، تنها در صورتی سخنش صادق است که واقعاً سه الکترون وجود داشته باشد. بنابراین «صدق» چیزی است که مستقل از روش‌های خاص، آن را می‌فهمیم. به اعتقاد من شما در

اینجا با خطر وابسته کردن «صدق» به یک عمل و در نتیجه، لغزیدن به سوی نسبی‌گرایی (relativism) مواجه‌اید.

دوم آنکه در مطالبی که شما درباره «اغراض» (aims) مطرح کردید نکته‌ای وجود دارد که من آن را درک نمی‌کنم. به نظر می‌رسد ادعای شما درباره اینکه: «اغراض را نمی‌توان مستقل از روش‌ها فهمید»، این پیامد را به دنبال دارد که شاید ما به طور عقلانی به کاری مبادرت کنیم بی‌آنکه غرض مستقلی داشته باشیم. چطور چنین چیزی ممکن است؟ آن گونه که من از مفهوم عقلانیت می‌فهمم عمل عقلانی عبارت است از عملی که مطابق با باورها و اغراض شخص باشد به گونه‌ای که آنچه انسان باور دارد او را به سوی تحقق اغراضش وا دارد. آیا شما می‌خواهید انکار کنید که عمل عقلانی، عملی است که متوجه غرض و هدف می‌باشد؟

کوک‌برن. نخستین نکته‌ای که مطرح ساختید متضمن نوعی تخالف است و من آن را درک نمی‌کنم. شما پذیرفته‌اید که ادعای من درباره ارتباط میان اغراض و روش‌ها در مورد «گردی» و بسیاری از مفاهیم دیگر درست است اما اضافه می‌کنید که درباره «صدق» چنین نیست. اکنون پرسش من این است که آیا غرض از معلوم ساختن «صدق»، غیر از مثلاً موارد زیر است؟

غرض معلوم ساختن اینکه آیا آن قلوه سنگ گرد است؛

غرض معلوم ساختن میزان سرعت حرکت صوت؛

غرض معلوم ساختن مقدار فاصله زمین از خورشید؛

یا همان گونه که شما مطرح ساختید- غرض معلوم ساختن اینکه آیا واقعاً آنجا سه الکترون وجود دارد. بدین سان، می‌توانید مسلم فرض کنید که در هر یک از موارد فوق، اگر درباره روشی که باید به کمک آن به اغراض مورد نظر برسیم هیچ برداشت و تصویری نداشته باشیم آنگاه چیزی به عنوان «غرض داشتن»، وجود ندارد. بنابراین نمی‌توانیم این سخن را بپذیریم که: «کسی می‌تواند غرضش معلوم ساختن «صدق» و حقیقت باشد و در عین حال درباره اینکه چگونه باید این غرض را ایفا کند هیچ تصور و برداشتی نداشته باشد».

آنچه گفتیم به نکته دوم شما نیز مرتبط است شما پرسیدید: «آیا می‌خواهید انکار کنید که عمل عقلانی، عملی است که متوجه غرض و هدف می‌باشد؟» اگر این پرسش شما را در مورد دانشمندان مطرح کنیم چنین شکلی پیدا می‌کند: «آیا شما می‌خواهید انکار کنید که دانشمندان، هدفی را- یعنی کشف «صدق» و حقیقت - دنبال می‌کنند؟» اینک من بی‌میل نیستم که بپذیرم بلکه

چنین سخنی می‌توان گفت اما اضافه می‌کنم که این سخن چیز زیادی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد زیرا فهم ما دربارهٔ اینکه غرض از: «کشف حقیقت و صدق چیست» به فهم ما دربارهٔ غرض از کشف اینکه: «آیا قلوب سنگ گرد است، سرعت صوت چقدر است و مانند آن»، بستگی دارد و نیز فهم ما از هر یک از این موارد به درک ما از روش‌هایی که باید برای کشف در هر مورد به کار ببریم وابسته است.

علم و تفکر جدی (serious thinking)

کوک برن. من فکر نمی‌کنم که با وابسته ساختن «صدق» به یک عمل دچار هیچ گونه خطری شده باشم اما به جای آنکه بی‌درنگ به آن اتهام پاسخ دهم، خطری را ذکر می‌کنم که به عقیدهٔ من می‌تواند از رویکردی که شما از آن جانبداری می‌کنید برخیزد. شما این بحث را با این ملاحظه که «در جامعهٔ ما، دستاوردها و نظریه‌های علم معاصر از احترام زیاد و اهمیت گسترده‌ای برخوردارند» آغاز کردید. اینک بی‌آنکه قصد نادیده گرفتن دستاوردهای علم را داشته باشم معتمد آن نوع احترامی که علم برخوردار است گاهی نابجا و خطرناک می‌باشد. شما می‌گویید علم به دنبال صدق و حقیقت است و البته من آن را انکار نمی‌کنم. اما ما می‌توانیم به گونه‌ای مشابه بگوییم مثلاً وقتی می‌پرسیم که «آیا او هنوز از من عصبانی است؟»، یا «آیا سقط جنین در همه شرایط، عملی کاملاً پذیرفتنی است؟»، در این قبیل موارد نیز به دنبال صدق هستیم.

در اینجا به اعتقاد من، امروزه این گرایش به چشم می‌خورد که اگر پرسشی جدی وجود داشته باشد به این معنا که بتوان دربارهٔ آن به گونه‌ای خوب یا بد اندیشید آنگاه باید به آن پرسش از راه به کارگیری روش علمی پاسخ گفت. چنین گمان می‌شود که آن نوع از تفکر که ویژگی علوم را تشکیل می‌دهد تفکر جدی به شمار می‌آید. بر اساس این گمان، فقط آن نوع حقایقی که علم به آنها می‌پردازد حقایق واقعی هستند. من معتقدم، این دیدگاه به گونه‌ای وحشتناک خطرناک است زیرا بسیار حایز اهمیت است که بدانیم سقط جنین یا مجازات اعدام، تفکر جدی را می‌طلبند و ربطی مثلاً به جمع آوری شواهد تأثیر این گونه اعمال ندارد.

سنکی. من موافقم که علم، تنها شکل از تفکر جدی نیست. گفتن اینکه علم، در خور احترام فراوان است به معنای آن نیست که پرسش‌ها و تفکرات علمی، تنها اقسام پرسش‌ها و تفکرات به شمار می‌آیند و نیز به معنای این نیست که مسائل اخلاقی مانند مجازات اعدام و سقط جنین را اگر بخواهیم به طور جدی مورد بررسی قرار دهیم باید به گونه‌ای علمی به آن پردازیم. نکته‌ای که

سخنم را با آن آغاز کردم بیانگر این ملاحظه بود که بر اساس دیدگاه رایج، دستاوردهای علم به دلیل روش‌هایی که به کار می‌گیرد از جایگاه معرفتی ویژه‌ای برخوردارند. ادعاهایی که علم دربارهٔ صدق و حقیقت مطرح می‌کند قوی‌تر از ادعاهایی است که می‌توان مثلاً به دنبال نگریستن به جام جهان‌نما مطرح ساخت. من همچنین موافقم که حقایق علمی، یگانه حقایق موجود نیستند. این شاید تا حدودی به آن سبب باشد که صدق و حقیقت، امری مستقل از روش است. مثال خودتان را که: «آیا او هنوز از من عصبانی است؟»، در نظر بگیرید. اگر او هنوز از شما عصبانی باشد آنگاه این تعبیر که: «او هنوز از من عصبانی است» صادق است زیرا از امر واقع حکایت می‌کند. برخی ادعاهای ما دربارهٔ جهان، ادعاهایی صادق‌اند و علم نمی‌تواند این ادعاها را حق انحصاری خود بداند. موجه‌ترین چیزی که می‌توانیم معتقد باشیم آن است که پژوهش علمی، حقایق بیش‌تر و قابل اعتمادتری را در مقایسه با بسیاری از راه‌های اندیشه به دست می‌دهد.

آیا صدق، مستقل از رویه‌های (practices) ما است؟

کوک‌برن. خوب: من تردید دارم چگونه می‌توان ادعای اخیر شما را اثبات نمود. اما شاید بین ما اختلاف نظر جدی‌ای در این باره وجود نداشته باشد. اجازه دهید بحث را دربارهٔ پرسش از صدق و روش، پیش‌تر ببریم. با فرض نکاتی که دربارهٔ آن اتفاق نظر داریم چرا شما هنوز می‌خواهید اصرار کنید که معرفت نسبت به اینکه «صدق یک گزارهٔ خاص چه شرایطی دارد» می‌تواند از هرگونه نظر دربارهٔ چگونگی اثبات صدق آن، مستقل باشد؟

سنکی. پرسش خودتان را در نظر بگیرید: «آیا غرض معلوم ساختن صدق، غیر از مثلاً غرض معلوم ساختن این است که «آیا قلوه سنگ گرد است؟». نظر شما آن است که غرض از معلوم ساختن «صدق» باید بر اساس معلوم ساختن صدق گزاره‌های خاص (مثلاً این گزاره که: آن قلوه سنگ گرد است) فهمیده شود. اما شما علاوه بر این اصرار می‌کنید که فهم «گردی»، مستلزم دانستن این است که چگونه معلوم کنیم «آیا یک شیء گرد است یا نه». بنابراین، صدق اظهار نظر دربارهٔ گرد بودن یک شیء از روش تعیین گرد بودن، مستقل نیست.

این دقیقاً همان است که من انکار می‌کنم. به اعتقاد من، فهم ما از گردی، یک چیز است و صدق اظهار نظر ما دربارهٔ گردی، کاملاً چیز دیگری است. شاید شما حق داشته باشید که ما برای دانستن این که چگونه «گرد بودن» یک شیء را معین کنیم نیازمند فهم مفهوم «گرد بودن» هستیم

اما صدق اظهار نظر درباره «گرد بودن» به این امر وابسته است که: «آیا اشیا گرد هستند یا نه»، نه به اینکه: «ما چگونه گرد بودن را بفهمیم».

کوک برن. من کاملاً موافقم و به همین دلیل، نتیجه‌ای که شما گرفته‌اید قابل قبول نمی‌دانم یعنی نمی‌پذیرم که: «صدق یک اظهار نظر درباره گرد بودن یک شیء از روش تعیین گرد بودن، مستقل نیست». مراد من از اینکه گفتم: «دیدگاه من، صدق را به یک رویه وابسته نمی‌کند» همین بود.

«صدق» به عنوان یک غرض مستقل از روش‌ها

سنکی. بنابراین، ما برای نکتۀ توافق داریم که صدق یک گزاره، از روش تعیین صدق آن مستقل می‌باشد. موضع اختلاف ما در آنجا است که آیا معرفت به این که صدق گزاره چه شرایطی دارد از معرفت به چگونگی اثبات صدق آن، مستقل است یا نه؟

البته در بحث حاضر، اختلاف نظر اخیر، اهمیت ندارد. زیرا این ادعا که «صدق» عبارت است از غرضی که از روش‌های به کار گرفته شده، مستقل می‌باشد، فقط به پیش فرضی بستگی دارد که درباره آن توافق نظر داریم. اگر صدق، مستقل از روش باشد به این معنا که یک گزاره با قطع نظر و مستقل از روشی که برای تعیین صدق آن به کار می‌رود بتواند صادق باشد آنگاه می‌توانیم «صدق» را «غرض علم» به شمار آوریم که از روش‌های به کار گرفته شده، مستقل است. البته تضمینی وجود ندارد که روش‌های ما همواره یا هرگز به دستیابی به چنین غرضی منجر شود. اما با به کارگیری چنین روش‌هایی ما در صددم تا به نظریه‌هایی برسیم که به میزان زیادی از صدق برخوردار باشند.

کوک برن. شما می‌گویید حتی اگر اظهار نظرهای مرا درباره وجود ارتباط میان فهم و درک از روش بپذیرید هنوز می‌توانیم از «صدق» به عنوان غرضی برای علم سخن بگوییم که از روش‌های به کار گرفته شده در آن، مستقل است. اما آنچه می‌خواهم در اینجا تأکید کنم آن است که ما نمی‌توانیم غرض و هدفی را داشته باشیم بی‌آنکه درباره روش‌هایی که باید به آن دست یابیم از هیچ درکی برخوردار باشیم. بدین سان، همان گونه که پیش از این گفتم ما نمی‌توانیم به شیوه‌ای کاملاً عام و کلی بگوییم سبب آنکه دانشمندان، روش‌ها را به کار می‌گیرند آن است که گمان می‌کنند این روش‌ها آنان را به هدفشان - یعنی صدق - خواهد رساند. من نمی‌توانم چنین سخنی را بپذیرم زیرا اگر نظر من درباره «ارتباط فهم و روش» درست باشد آنگاه معنادار بودن سخن

گفتن درباره صدق، مستلزم آن است که شخص گوینده، از روش‌هایی که صدق را به دست می‌دهد برداشت خاصی داشته باشد.

سنکی. منظور من آن بود که این ادعا که «صدق، غرضی برای علم به شمار می‌آید که مستقل از روش می‌باشد» فقط به این پیش‌فرض - که ما بر آن اتفاق نظر داریم - وابسته است که «صدق، مستقل از روش است». با پذیرش این امر، نمی‌فهمم که چه مشکلی در اینکه «صدق» را غرض قرار دهیم وجود دارد زیرا همان گونه که شما پذیرفتید، صدق مستقل از روش است. ما می‌توانیم درباره یک موضوع خاص، نظریه‌ای را مطرح کنیم که میزان مطلوبی از صدق را دارا باشد. در اینجا، غرض عبارت از آن است که تا اندازه ممکن، به کمک آن نظریه، گزاره‌هایی را به دست دهیم که از ویژگی «صدق» برخوردار باشند. این ویژگی، به روش‌های به کار گرفته شده هیچ گونه وابستگی ندارد.

فهم و غرض

کوک‌برن. کودکی را در نظر بگیرید که تفنگ آبی خود را به سمت چیزی که به گمانش یک کنده درخت قدیمی است نشانه‌گیری کرده است. اما در واقع، آن چیز، نخست‌وزیر است. کودک نمی‌فهمد آنچه به سویش هدف گرفته نخست‌وزیر است و در واقع اساساً فهمی درباره اینکه: «نخست‌وزیر بودن چیست» ندارد. با وجود این به یک معنا می‌توان گفت او نخست‌وزیر را هدف گرفته و در عین حال، به معنای دیگر نمی‌توانیم بگوییم که هدف او، نخست‌وزیر بوده است. ما شاید این امر را با گفتن اینکه: «غرض کودک شلیک به نخست‌وزیر نبوده است»، بیان کنیم. در واقع، اساساً شلیک به نخست‌وزیر، غرضی نیست که کودک بتواند آن را اتخاذ کند چرا که فهمی از واژه نخست‌وزیر ندارد (به تعبیر دیگر، می‌توانیم بگوییم او نمی‌داند نخست‌وزیر بودن چه ویژگی‌ای برای یک شخص به همراه دارد). بنابراین، معنای این تعبیر که: «جونز، X را هدف و غرض خود قرار داده است» تنها در صورتی صادق است که جونز واژه X را بفهمد (یا شاید واژه معادل آن را در زبان‌های دیگر).

من چنین برداشت می‌کنم که منظور شما از به کار بردن عبارت «هدف و غرض از صدق»، همین معنا یا چیزی مشابه آن بوده است و به همین دلیل است که معتقدم عدم توافق ما درباره اینکه فهم واژه صدق، متضمن چه چیزی است - یعنی عدم توافق ما درباره اینکه دانستن شرایط

صدق یک گزاره، دربردارنده چه اموری است - تأثیر مهمی بر عدم توافق ما درباره اغراض دانشمندان دارد. به گمان من، شما درباره برخی واژه‌های اساسی، برداشت کاملاً متفاوتی دارید.

سنکی. مثال شما نشان می‌دهد برای اینکه هدف و غرضی داشته باشیم باید آن هدف و غرض را بفهمیم. بنابراین استقلال صدق از روش تحقیق، به اینکه: «آیا صدق را می‌توان به عنوان هدف و غرض، اتخاذ کرد»، ربطی ندارد. زیرا برای امکان یک غرض - که در بحث حاضر، **صدق** به عنوان غرض در نظر گرفته شده است - باید نشان دهیم که آن را فهمیده‌ایم. اینک بر اساس نظر شما، فهم جمله‌ها نیازمند درک روش‌های تحقیق مرتبط با آن است به نحوی که برای اینکه صدق جمله‌ها را به عنوان هدف و غرض تلقی کنیم ضروری است که روش‌های تحقیق مرتبط با آن را درک کرده باشیم.

اما در آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد ویژگی مربوط به فهم جمله‌ها، به طور ناموجه به درک مفهوم صدق، تعمیم داده شده است. زیرا اینکه «نمی‌توانیم صدق را مستقل از روش تحقیق بفهمیم»، از این حقیقت که: «نمی‌توانیم جمله‌ها را به طور مستقل از درک چنین روش‌هایی بفهمیم» استنتاج شده است. اما حتی اگر فهم یک جمله مستلزم درک روش تحقیق باشد فهم اینکه چه چیز ویژگی صدق جمله را تامین می‌کند، مستلزم چنین درکی نیست. این جمله را در نظر بگیرید: «P، فقط و فقط در صورتی صادق است که P، واقعیت داشته باشد». فقط با توجه به محتوای جمله P است که می‌توان ادعا کرد درک روش‌های تحقیق، امری ضروری برای «فهم»، به شمار می‌آید. [اما] برای فهم اینکه: «P فقط و فقط در صورتی صادق است که P، واقعیت داشته باشد»؛ باید P را فهمیده باشیم و از این رو نیازی نیست روش‌های تحقیق درباره P را درک کرده باشیم. فهم ما از مفهوم صدق، تحت تأثیر این ادعا که: «ما برای فهم یک جمله باید روش‌های تحقیق را درک کرده باشیم» قرار نمی‌گیرد.

کوک برن. فکر می‌کنم مشکل من در فهم موضع شما، از مشکل من در درک تمایزی که شما میان «فهم یک جمله» و «فهم آنچه ویژگی صدق یک جمله را تشکیل می‌دهد» قایل اید ناشی شده باشد. مطمئناً اگر من این جمله را که: «گربه روی تشک است» بفهمم آنگاه می‌فهمم که چه ویژگی‌ای موجب صدق این جمله می‌شود و بالعکس. در این مورد، اگر همان گونه که گفتم، فهم یک جمله، مستلزم درک روش تحقیق باشد آنگاه فهم ویژگی‌ای که موجب صدق جمله می‌شود نیز مستلزم چنین درکی است. بنابراین، نگرانی اول من همچنان باقی است. من هنوز نمی‌توانم

بفهمم چگونه می‌توانیم ماهیت غرض دانشمندان را مستقل از روش‌هایی که آنها به کار می‌گیرند درک کنیم و به همین سبب، به نظر من هنوز نمی‌توانیم به شیوه‌ای عام و کلی بگوییم که: «دانشمندان، روش‌هایشان را از آن رو به کار می‌گیرند که فکر می‌کنند این روش‌ها آنان را به هدفشان یعنی صدق، می‌رساند».

سنکی. تمایزی که مایلم مطرح کنم تمایز میان «فهم یک جمله خاص» و «فهم اینکه چه ویژگی موجب صدق آن می‌شود» نیست و من در بحث با شما چنین تمایزی را مطرح نساختم. تمایزی که اینجا مورد نظر من بود تمایز میان فهم یک جمله مفروض و فهم ویژگی عامی است که موجب صدق آن جمله می‌شود. من معتقدم این فهم اخیر، مستقل از روش‌ها است و نیز این گونه فهم با این الگو به دست می‌آید: «P صادق است فقط و فقط اگر P واقعیت داشته باشد». با پذیرش این نکته، دانشمندان می‌توانند صدق را به عنوان غرضی تلقی کنند که از هر گونه درک روش‌هایی که برای جستجوی آن به کار می‌گیرند کاملاً مستقل است.

علم و «ساخت اجتماعی»

سنکی. جامعه‌شناسان معرفت علمی (scientific knowledge)، غالباً می‌گویند که علم به طور اجتماعی تعیین هویت می‌گردد یا اینکه واقعیتی که از راه تحقیقات علمی کشف می‌شود یک ساخت اجتماعی (social construction) به شمار می‌آید. هیچ یک از این دو ادعا روشن نیست. به نظر می‌رسد ادعای نخست، بیانگر یک تز علی (causal) باشد اما واضح نیست که طرفداران این دیدگاه در اعتقادشان چقدر استوارند. بر اساس ادعای دوم، نوعی متافیزیک ایدئالیستی پیش می‌آید زیرا در این ادعا، واقعیت به مردم، وابسته شده است و از وجود مستقل از اذهان (mind-independent) بی‌بهره می‌باشد.

بوکر. من موافقم این تعبیر که: «علم به طور اجتماعی تعیین هویت می‌گردد»، از نظر علی، مشکل ساز است اما بیش‌تر تمایل دارم تا بحث خود را درباره این موضع آغاز کنم که «واقعیتی که توسط علم معین می‌شود یک ساخت اجتماعی به شمار می‌آید». اما بر اساس دیدگاه شما چرا نمی‌توانم بگوییم که مطمئناً واقعیتی وجود دارد ولی ما تنها به شکلی از آن دسترسی داریم که از ساخت اجتماعی برخوردار می‌باشد؟

سنکی. ظاهراً در این عبارت که: «واقعیت، یک ساخت اجتماعی به شمار می آید» منظور آن است که خود واقعیت، به نوعی محصول فرایندهای اجتماعی (social processes) به شمار می آید و دقیقاً به همین دلیل من معتقدم این سخن مستلزم ایدئالیسم است.

بوکر. در اینجا ما نیازمندیم تا انواع مختلف «ساخت اجتماعی» را تعریف کنیم. یک نوع از ساخت اجتماعی، بیانگر آن است که در هر برهه تاریخی، جامعه دانشمندان، رویه‌شان به گونه‌ای است که به یک جهان‌بینی مشترک اشاره می‌کند. از دید من، این نوع «ساخت اجتماعی» به گندی تحول می‌یابد و با تحولات اساسی در اقتصاد سیاسی هماهنگ است. در نوع دوم از ساخت اجتماعی، میان مواضع رقیب (competing positions) در یک جهان‌بینی مفروض، تمایز برقرار می‌شود. در اینجا، بازتاب مستقیم علایق، امری ممکن - هرچند نه ضروری - است. نوع سوم بر نکات جزئی در خطابه (rhetoric) و گفتگو تمرکز دارد که بخشی از ساخت حقیقت علمی (scientific truth) را تأمین می‌کنند. در این نوع، به طور مستقیم درباره هیچ یک از علایق یا جهان‌بینی‌ها سخن گفته نمی‌شود. به عبارت دیگر، این نوع از ساخت اجتماعی، برای دو نوع پیشین، شرط لازم است نه کافی.

سنکی. اعتراض من آن است که تفاوت‌هایی در رویه علمی (scientific practice) و بنابراین احتمالاً در واقعیتی که به شکل اجتماعی ساخته می‌شود (یعنی، تصویری از جهان که در یک رویه به طور تلویحی وجود دارد) به چشم می‌خورد که طرفداران نوع اول از ساخت اجتماعی را به چالش می‌خواند. از آنجا که در نوع دوم از انواعی که ذکر کردید برای حصول تنوع در یک جهان‌بینی، مجال وجود دارد این پرسش مطرح می‌شود که: آیا این دو نوع از ساخت اجتماعی بر اساس مفهوم واحدی از واقعیت که ساخت اجتماعی دارد عمل می‌کنند؟ پاسخ مثبت به این پرسش، دشوار به نظر می‌رسد زیرا در نوع دوم، این مجال وجود دارد که واقعیتی که از ساخت اجتماعی برخوردار است در میان دانشمندان به صورت متنوع وجود داشته باشد در حالی که در نوع پیشین بر یک واقعیت منفرد از این دست تأکید می‌گردد که کلیت رویه علمی در یک برهه خاص، متضمن آن است.

بوکر. در اوایل دهه ۱۹۸۰، تمایزی میان برنامه «قوی» (strong) و «ضعیف» (weak) مطرح شد. اگر چه این تمایز به دلایل متعدد، تمایزی مفید شمرده نمی‌شود اما به عقیده من، مفهوم

«انواع متفاوت ساخت اجتماعی» که به حوزه‌های مختلفی از رویه علمی مربوط می‌شود می‌تواند یک مفهوم مفید به شمار آید.

نوع اول که قبلاً آن را توصیف کردم به همه «رویه‌های علمی» مربوط می‌شود و آن را باید در قبال مثلاً دیدگاه رازآمیز (mystical view) نسبت به معرفت تلقی کرد که بر اساس آن، معرفت، تنها با ژرفاندیشی درونی (inward contemplation)، دسترس‌پذیر است. هر کس که در بازی علم شرکت می‌کند باید به طور گسترده به مجموعه‌ای از باورها که ساخت اجتماعی دارند تن دهد. نوع دوم به مواضع متفاوت در همین مجموعه اشاره می‌کند. بدین سان من می‌توانم یک دانشمند و در عین حال پیرو «دیدگاه لامارکی» (Lamarckian) باشم در حالی که دیگری نیز می‌تواند با اینکه دانشمند است پیرو «دیدگاه داروینی» (Darwinian) باشد. پیرو دیدگاه لامارکی و پیرو دیدگاه داروینی، هر دو، درباره امور بنیادی در نحوه ارائه واقعیت، با یکدیگر اتفاق نظر خواهند داشت هر چند جهان‌بینی آنها متفاوت است.

سنکی. به نظر می‌رسد در دو نوع «ساختی‌گرایی اجتماعی» که شما قبلاً ذکر کردید مفاهیم متفاوتی از «واقعیتی که ساخت اجتماعی دارد» به کار گرفته شده است. ساختی‌گرایی اجتماعی، تأکید می‌شود که در هر برهه از زمان در سراسر علم، تنها یک جهان‌بینی وجود دارد. به تعبیر دیگر، در هر دوران در تاریخ علم، فقط یک جهان‌بینی به طور تلویحی در رویه دانشمندان آن دوران به چشم می‌خورد. در مقابل، نوع دوم از ساختی‌گرایی اجتماعی، امکان تنوع جهان‌بینی‌ها را میان گروه‌هایی از دانشمندان هم‌عصر، مطرح می‌سازد. به عبارت دیگر، در هر برهه از تاریخ علم، بیش از یک جهان‌بینی در رویه دانشمندان آن دوران به طور تلویحی وجود دارد. بدین سان یا باید بگوییم: دو نوع مذکور از ساختی‌گرایی اجتماعی در این باره که: «در هر برهه از زمان، چه تعداد جهان‌بینی دارای ساخت اجتماعی می‌توانند وجود داشته باشند» اختلاف نظر دارند؛ یا اینکه بگوییم: آنها مفهوم یک جهان‌بینی دارای ساخت اجتماعی را به گونه‌ای متفاوت می‌فهمند. به تعبیر دیگر، یا آنها درباره شمار «واقعیت‌ها» با یکدیگر اختلاف نظر دارند یا اینکه اختلاف آنها درباره معنایی است که برای واژه «واقعیت» در نظر می‌گیرند.

اجازه دهید به آغاز این گفتگو بازگردیم. شما آنجا گفتید ما تنها به شکل یا صورتی از واقعیت دسترسی داریم که از ساخت اجتماعی برخوردار است. منظور شما از «دسترسی» چه بود آیا مرادتان «دسترسی معرفتی» (epistemic access) است؟

بوکر. بله، منظور من، «دسترسی معرفتی» است. ما به اموری دسترسی معرفتی داریم که بتوانیم به آنها معرفت پیدا کنیم.

سنکی. اظهار نظر شما درباره اینکه دسترسی به واقعیت، از ساخت اجتماعی برخوردار است مشکل آفرین به نظر می‌رسد. بخش اول این اظهار نظر، برداشت ایدئالیستی از «ساختی‌گرایی اجتماعی» - یعنی این که خود واقعیت، یک ساخت است - را رد می‌کند؛ اما در بخش دوم، چیزی شبیه به ایدئالیسم تکرار می‌شود. این رأی که «واقعیتی که از ساخت اجتماعی برخوردار است، یک جهان‌بینی به شمار می‌آید»، با این ادعا که: «دسترسی ما به واقعیت فقط از طریق واقعیتی است که به صورت اجتماعی ساخته شده است» تلفیق می‌شود تا دیدگاهی را به دست دهد که بر اساس آن ما فقط به جهان‌بینی‌های خود دسترسی داریم نه به خود واقعیت. به نظر می‌رسد این دیدگاه، خود واقعیت را به عنوان امری که از نظر معرفتی، نامربوط است طرد می‌کند زیرا علم را کاملاً در جهان‌بینی، محصور و محبوس کرده و بدین‌سان، ارتباط آن را به کلی از واقعیت، قطع می‌نماید.

بوکر. من تأکید می‌کنم که جهان‌بینی از بعد «رویه» و از بعد «باور بودن» برخوردار است. رویه، ممکن است مستلزم باوری باشد که دانشمند به آن تصریح نکند. در اینجا می‌خواهم توجه شما را به جنبه دیگری از «رویه» معطوف سازم؛ رویه، متضمن مجموعه‌ای از تعامل‌ها میان دانشمند و واقعیت است. پس باید بگوییم رویه علمی، ذاتاً از ساخت اجتماعی برخوردار است و از این رو، اگرچه ما به واقعیت دسترسی داریم اما باید این دسترسی را (و بنابراین، آن واقعیت را) به عنوان امری که ساخت اجتماعی دارد تلقی کنیم.

سنکی. اعتراض من آن بود که کسی که از ساختی‌گرایی اجتماعی طرفداری می‌کند در واقع، علم را با محبوس نمودن درون یک جهان‌بینی، از واقعیت بریده و جدا ساخته است. من می‌پذیرم اگر یک جهان‌بینی علمی، به واقعیت از راه «رویه» دسترسی پیدا کند آنگاه اعتراض من شاید وارد نباشد اما فکر نمی‌کنم چنین چیزی رخ داده باشد.

جهان‌بینی، در واقع، موجودی است که از موجود دیگر حکایت کرده و آن را بازنمایی می‌کند در حالی که رویه، مستلزم اعمال فیزیکی است که معمولاً با حرکت و مهارت همراه است. درک این نکته که چگونه یک رویه - در حالی که خود از مجموعه‌ای از اعمال فیزیکی ترکیب یافته است - بخشی از یک جهان‌بینی باشد دشوار است. معنادارتر آن است که بگوییم باورهای

دانشمندان، جهان‌بینی آنان را می‌سازد (چه آنهایی که به صورت صریح ابراز شده‌اند و چه آنهایی که در رویهٔ دانشمندان تلویحاً حضور دارند) نه اعمالی که رویهٔ آنان، متضمن آنها است. اما اگر چنین باشد این پرسش همچنان باقی است که چگونه رویه می‌تواند گسست معرفتی (epistemic gap) میان جهان‌بینی و واقعیت را پر کند؟

در این باره، مشکل دیگری نیز مطرح می‌شود شما می‌گویید: «اگرچه ما به واقعیت دسترسی داریم اما باید این دسترسی (و بنابراین، آن واقعیت) را به عنوان امری که دارای ساخت اجتماعی است تلقی کنیم». این سخن، مبهم است زیرا در آن، دو ادعا با هم مطرح شده است. یکی آنکه: «هر ویژگی از واقعیت، ساخت اجتماعی دارد». دیگر اینکه «خود واقعیت باید به عنوان امری تلقی گردد که از ساخت اجتماعی برخوردار می‌باشد». اما حتی اگر تلقی ما از واقعیت، ساخت اجتماعی داشته باشد لازمه‌اش آن نیست که خود واقعیت نیز چنین باشد.

بوکر. به نظر شما، درک اینکه چگونه یک «رویه» می‌تواند مؤلفه‌ای از جهان‌بینی باشد دشوار می‌نماید. ولی به اعتقاد من، این دقیقاً نکتهٔ جذاب در ساخت اجتماعی معرفت است. منظورم این حقیقت است که یک رویه می‌تواند به گونه‌ای یکپارچه و تقسیم‌ناپذیر، هم یک رویه موفق در جهان واقعی به شمار آید و هم شرح و وصفی برای یک جهان‌بینی باشد. دانشمندان با مهارت از ابزار استفاده می‌کنند و نیز به نگارش متون می‌پردازند. هم ابزار و هم متون به نوعی با واقعیت ارتباط دارند اما هر دوی آنها را می‌توان بر اساس کارآیی سمبولیک، تفسیر نمود. بدین طریق با مد نظر قرار دادن هر دوی آنها با هم، به یک جهان‌بینی دست می‌یابیم. با در نظر گرفتن هر دوی آنها در چارچوب ارتباط انسان و طبیعت، به یک «رویه» دسترسی پیدا می‌کنیم. شما نمی‌توانید بدون یک جهان‌بینی، از «رویه» برخوردار باشید و عکس این مطلب نیز درست است. اجازه دهید مثالی را برای تبیین منظورم از جهان‌بینی و ارتباط آن با ساخت‌های بشری بیان کنم، رشتهٔ فیزیک انرژی بالا (high energy physics) را می‌توانیم تا حدودی به عنوان هنر بمباران کردن ذرات با ذرات دیگر توصیف کنیم. به کمک ابزار، بمباران ذرات و نتایج آن اندازه‌گیری می‌شود. دانشمندان به کمک ابزارها (رایانه‌ها و مانند آن) می‌کوشند تا نتایج این اندازه‌گیری‌ها را استخراج کنند. رویهٔ بمباران، مؤلفه‌ای از جهان‌بینی دانشمندان است که طبیعت را وامی‌دارد تا اسرارش را آشکار کند و این به نوبهٔ خود منعکس‌کنندهٔ نوعی خاص از جامعه است. اینک رویهٔ بمباران به وضوح ما را از دسترسی به واقعیت برخوردار می‌سازد - ولی در اینجا فقط نوع خاصی از دسترسی فراهم می‌آید

که یک جهان‌بینی خاص اجازه آن را داده است. با فرض آنچه گفتم، باید نکته دومی را که شما مطرح ساختید بپذیریم. بهتر است این عبارت را که: «واقعیت، ساخت اجتماعی دارد»، به این صورت قرائت کنیم: «یگانه دسترسی ما، به واقعیتی است که از ساخت اجتماعی برخوردار می‌باشد».

سنکی. نظر شما درباره اینکه: «رویه عبارت است از تعبیر یک جهان‌بینی» بر این نکته دلالت دارد که شما اعمال فیزیکی را که رویه، متضمن آن است صرفاً اعمال فیزیکی نمی‌دانید بلکه آنها را به عنوان «اعمال تفسیر شده» تلقی می‌کنید یعنی اعمالی که درباره آنها توصیف صورت می‌گیرد. برای مثال، مجموعه‌ای از اعمال که در این گفتگو آنها را به عنوان بمباران ذرات با ذرات دیگر، توصیف کردید نمونه‌ای از همین موارد به شمار می‌آید. بدین سان، اعمال فیزیکی که رویه‌ها متضمن آن‌اند فقط در قالب «توصیف» (descriptions) می‌توانند در جهان‌بینی‌ها نقش ایفا کنند نه به عنوان حرکات فیزیکی فی‌نفسه. چون از دید شما توصیف اعمال و نه خود آنها در جهان‌بینی نقش دارد، گسست میان جهان‌بینی و واقعیت، همچنان پرنشده باقی می‌ماند.

اما شاید در تعبیرتان که گفتید: «یگانه دسترسی ما، به واقعیتی است که ساخت اجتماعی دارد» به طور مستقیم، به چگونگی پرکردن این گسست اشاره کرده باشد. اگر واقعیت، فی‌نفسه (reality) از ساخت اجتماعی برخوردار نیست و ما فقط می‌توانیم به واقعیتی که دارای ساخت اجتماعی است دسترسی معرفتی پیدا کنیم بنابراین ما به خود واقعیت، دسترسی معرفتی نخواهیم داشت. ممکن است احتجاج شود که: «خود واقعیت به لحاظ معرفتی، دسترسی ناپذیر است»، ولی رویه، ما را قادر می‌سازد تا به واقعیتی که ساخت اجتماعی دارد دسترسی معرفتی پیدا کنیم. در این صورت، پرسشی درباره پر نمودن گسست میان جهان‌بینی و «واقعیت فی‌نفسه» مطرح نمی‌شود. اما این سخن با نپذیرفتن اعتراض من که قبلاً گفتم: «شما علم را در یک جهان‌بینی محبوس ساخته‌اید و واقعیت فی‌نفسه را به عنوان امری که از لحاظ معرفتی نامربوط است رد کردید» سازگار نیست. شاید نحوه پاسخ شما به فرض زیر روشن‌گر برخی نکات باشد. در عین آنکه سیاره‌ها واقعاً در مسیر بیضوی حرکت می‌کنند ولی فرض کنید واقعیتی که در علم کنونی از ساخت اجتماعی برخوردار است بیانگر آن باشد که سیاره‌ها در مسیرهای حلقوی حرکت می‌کنند. حال، اگر بپذیریم که ما فقط به واقعیتی که ساخت اجتماعی دارد دسترسی داریم، آنگاه لازمه‌اش آن خواهد بود که ما به اینکه: «سیاره‌ها در مسیر حلقوی حرکت می‌کنند»، معرفت داشته باشیم. آیا

شما فکر می‌کنید در این وضعیت، ما به اینکه: «سیاره‌ها در مسیر حلقوی حرکت می‌کنند»، معرفت داریم یا اینکه در این باره اشتباه کرده‌ایم؟

بوکر. سناریوی شما، سناریوی جالبی است. اجازه دهید به طور مستقیم و مختصر به پرسش شما پاسخ بگویم: ما در این باره که سیاره‌ها دارای مدارهای حلقوی هستند اشتباه می‌کنیم. نکتهٔ جالب توجه در اینجا این نیست که چرا و چگونه اشتباه کرده‌ایم؛ بلکه نکته آن است که چرا و چگونه از دیدگاه صحیح‌تری برخورداریم؟

سنکی. این پاسخ، بیانگر یک تعدیل و اصلاح مهم، نسبت به ادعای پیشین شما به شمار می‌آید که گفتید: «ما فقط به واقعیتی که به طور اجتماعی ساخته شده است دسترسی معرفتی داریم». زیرا اگر آنچه تعیین می‌کند آیا ما دربارهٔ اینکه سیاره‌ها در مسیرهای حلقوی حرکت می‌کنند؟ اشتباه می‌کنیم یا خیر، مسیر واقعی حرکت آن سیاره‌ها باشد آنگاه دسترسی معرفتی ما به واقعیتی که به صورت اجتماعی ساخته شده است محدود نخواهد شد. زیرا مدار واقعی سیاره‌ها است که به معرفت ما در این باره مربوط می‌باشد. به عبارت دیگر، آنچه می‌توانیم نسبت به حلقوی بودن آنها معرفت داشته یا نداشته باشیم، «مدارهای واقعی» است [نه واقعیتی که به طور اجتماعی ساخته می‌شود]. به طور خلاصه، دسترسی معرفتی، به واقعیتی که ساخت اجتماعی دارد محدود نمی‌شود. **بوکر.** مقولاتی مانند بیضی، حلقه و سیاره، اموری نیستند که در طبیعت تحقق داشته باشند آنها ساخته‌های اجتماعی هستند.

سنکی. شما البته درست می‌گویید که: «این مفاهیم توسط انسان‌ها و از طریق فرایندی به وجود آمده‌اند که مستلزم تعامل‌های اجتماعی است»، اما لازمهٔ این سخن آن نیست که آنها با اشیای موجود در طبیعت، مطابقت ندارند یا بر آنها دلالت نمی‌کنند. مفهوم سیاره را در نظر بگیرید: اگر معنای «سیاره» به طور تقریبی عبارت باشد از جرم آسمانی که در مسیر یک مدار منتظم، پیرامون یک خورشید در کانون، حرکت می‌کند و اگر در حقیقت، اشیایی وجود داشته باشند که این توصیف را برآورده سازند آنگاه مفهوم «سیاره» به شی‌ای واقعی اطلاق می‌شود. اگر چه مفاهیم ممکن است به صورت اجتماعی ساخته شده باشند اما لازم نیست اشیایی که آن مفاهیم بر آنها اطلاق می‌شوند نیز چنین باشند.

بوکر. اجازه دهید مفهوم «سیاره» را بار دیگر در نظر بگیریم. من معتقدم این مفهوم، یک ساخت کاملاً اجتماعی دارد. در تاریخ بشر این جمله که «اجرامی آسمانی وجود دارند که در

مدارهای منتظم، پیرامون یک خورشید مرکزی حرکت می‌کنند» به عنوان یک جمله مفید و جالب توجه تثبیت شده است. این جمله نسبت به جمله دیگری که می‌گوید: «خورشید، پیرامون یکی از این سیاره‌ها می‌چرخد» مطمئناً فایده بیش‌تری داشته و جالب توجه‌تر است. این حقیقت که فرضیه «خورشید مرکزی» (central sun hypothesis) در جامعه ما بهتر عمل می‌کند، نشانه خوبی است که جوامع پیشین که به یک سیاره مرکزی باور داشتند دچار اشتباه بودند. اما این به معنای آن نیست که بگوییم مفهومی مانند «سیاره» یا هر مفهوم علمی دیگر، از اعتبار فراگیر و عام برخوردار است.

به طور خلاصه، به اعتقاد من، یک واقعیت وجود دارد و نیز راه‌های ممکن فراوانی برای دسترسی به آن در اختیار داریم که همگی آنها به طور اجتماعی ساخته شده‌اند و امکان ندارد هیچ گزاره علمی را اظهار کنیم که برای همه جوامع در همه زمان‌ها صادق باشد. **واقعیت**، یک مفهوم مفید است زیرا چیزی وجود دارد که در برابر ما ایستادگی می‌کند اما توضیحات ما دربارهٔ اینکه: «آنچه در قبال ما ایستادگی می‌کند چیست» امری اساساً اجتماعی است.

سنکی. موضعی که در آخرین عبارت خود بیان کردید متضمن نوعی ارتباط میان صدق و واقعیت است که به دشواری می‌توان معنایی برای آن در نظر گرفت. . از یک سو، شما بر وجود یک واقعیت پافشاری می‌کنید و از سوی دیگر اظهار می‌کنید هیچ گزاره علمی نمی‌تواند برای همه جوامع و در همه زمان‌ها صادق باشد. اگر منظور شما حقیقتاً آن باشد که واقعیتی وجود دارد و هیچ محدودیتی برای اطلاق اموری که دقیقاً بر آن واقعیت صدق می‌کنند وجود ندارد آنگاه نباید در مورد صدق مطلق بعضی گزاره‌ها که دانشمندان مطرح می‌سازند مشکلی وجود داشته باشد. در اینجا مراد من از واژه «مطلق» آن است که هر گزاره و تمام معادل‌های دقیق آن در زبان‌های متداول در جوامع مختلف، همه صادق‌اند و این صدق، به اینکه: «مردم در یک جامعه، در آن باره، چگونه می‌اندیشند» ربطی ندارد. راه دیگر برای تعبیر این امر آن است که نحوهٔ تحقق جهان است که تعیین می‌کند آیا گزاره‌های ما صادق‌اند یا نه؟ و این امر حتی اگر همه توصیف‌های ما ذاتاً اجتماعی باشند به حال خود باقی است.

از آنچه شما دربارهٔ اینکه هیچ گزاره‌ای برای همه جوامع صادق نیست گفتید درمی‌یابم که شما درصدد خواهید بود با آنچه گفته شد مخالفت کنید و این دقیقاً همان چیزی است که گمان

می‌کنم هنوز دلایل کافی برای آن ارائه نکرده‌اید. آیا شما دلیلی دارید که این گونه حقایق مطلق وجود ندارند؟

بوکر. به نظر من حتی اگر فرضاً بتوانیم گزاره‌ای داشته باشیم که مطلقاً صادق باشد، راهی در اختیار نداریم تا برای همه جوامع ممکن و مختلف، صدق آن را به طور مطلق اثبات کنیم. ما هیچ ساز و کاری نداریم تا بگوییم آیا یک گزاره، مطلقاً صادق است یا خیر.

سنکی. وقتی شما گفتید که: «امکان ندارد که هیچ گزاره علمی پدید آوریم که برای همه جوامع در همه زمان‌ها صادق باشد» شما درباره **صدق** سخن نگفته‌اید بلکه درباره قبول چیزی به عنوان «صادق» سخن گفتید. شما وجود حقایق مطلق را انکار نکرده‌اید بلکه وجود حقایقی را انکار کردید که باید به عنوان حقایق [= گزاره‌های صادق] از سوی جوامع مورد قبول قرار گیرند.

بوکر. من امکان وجود حقایق مطلق را انکار نکردم بلکه این را منکر شدم که همه جوامع دارای ساز و کارهای یکسانی برای «اثبات» بوده و گزاره‌های یکسانی را به عنوان «صادق» قبول می‌کنند.

سنکی. من این سخن شما را که: «لازم نیست ساز و کارهای «اثبات»، در همه جوامع مشترک باشد» می‌پذیرم. اما با فرض در نظر گرفتن اینکه شما واقعیت خارجی و امکان حقایق مطلق را پذیرفتید برای من روشن نیست که چرا باید این امر را انکار کنید که: «هر گزاره علمی می‌تواند به گونه‌ای مستقل از جامعه، صادق باشد».

بوکر. من معتقدم که واقعیت و نیز گزاره‌هایی که به طور مطلق صادق‌اند در دسترسی بی‌واسطه علم، فلسفه یا دیگر روش‌ها قرار ندارند. هر گزاره‌ای که درباره واقعیت ساخته شود به گونه‌ای اساسی، محصول جامعه‌ای به شمار می‌آید که آن را ساخته است.

سنکی. صدق یک گزاره به نحوه تحقق جهان وابسته است نه به آنچه یک جامعه بر آن گمان دارد. با پذیرش این نکته من نمی‌فهمم چرا حقایق و گزاره‌های صادق را باید غیر قابل معرفت بدانیم؟ برای مثال، یک نمونه از امور روزمره مانند این گزاره را در نظر بگیرید: «چمن سبز است». اگر تحلیل استاندارد از معرفت را به عنوان «باور صادق موجه» (justified true belief) بپذیریم آنگاه دلیلی ندارد که به صدق این گزاره نتوانیم معرفت پیدا کنیم. آنچه در اینجا مورد نیاز است آن است که ما شواهدی برای توجیه صدق این گزاره، در اختیار داشته باشیم؛ همچنین این گزاره باید صادق باشد و ما به صدق آن باور داشته باشیم. اگر هر سه شرط مذکور تامین شود ما به اینکه:

“چمن سبز است”، معرفت خواهیم داشت. البته ممکن است درباره رنگ چمن به دلیل برخی توهمات دچار اشتباه شویم اما این امر تأثیری بر اینکه ما می‌توانیم به رنگ چمن معرفت داشته باشیم نخواهد داشت. همچنین موجب نمی‌شود تا «صدق» را غیرقابل معرفت (unknowable) بدانیم.

آیا علم، عقلانی است؟

بوکر. معمولاً گفته می‌شود انتخاب (choice) میان نظریه‌های علمی، به یک معنا، می‌تواند امری عقلانی باشد. اما به نظر من این ادعا، با مشکلات زیادی روبه‌رو است. من نمی‌فهمم در زمینه مورد بحث، واژه «عقلانی» (rational) به چه معنا است و نیز متوجه نمی‌شوم چگونه تعریف عادی از «عقلانی»، این ویژگی از «انتخاب نظریه» را امری مفید می‌گرداند. آیا شما می‌توانید تعریفی ساده ارائه کنید و به اختصار به من بگویید چرا این واژه سودمند است؟

سنکی. در اینجا لازم است مفاهیم عاملیت (agency)، عمل (act)، اغراض و باورها را به کار گیرم. به طور کلی یک «عامل»، کسی است که یک عمل را به انجام می‌رساند. «باورها» حالت‌هایی ذهنی درباره نحوه تحقق جهان‌اند. و «اغراض»، به آنچه «عامل» درصدد دستیابی به آن است مربوط می‌شود. عمل عقلانی، عبارت است از عملی که توسط یک عامل و بر اساس باورهای او به تحقق اغراضش می‌انجامد. به طور خاص‌تر، تنها هنگامی یک شخص به طور عقلانی عمل می‌کند که عمل او بر فرض صحت باورهایش درباره جهان، راهی مناسب برای تحقق اغراضش به شمار آید.

درباره انتخاب نظریه علمی ما باید یک دانشمند را در حالت انتخاب میان دو یا چند نظریه علمی در یک حوزه واحد در نظر بگیریم. هدف این دانشمند، احتمالاً آن است که نظریه‌ای را بپذیرد که بهترین تقریب‌ها (approximates) را از «صدق» ارائه می‌کند به گونه‌ای که حقایق مطرح در یک حوزه خاص علمی را به بهترین وجه تبیین کرده و دشوارترین مشکلات تجربی یا اموری مانند آن را حل نماید. باورهای این دانشمند احتمالاً به این امر مربوط می‌شود که مجموعه‌ای از حقایق در حوزه مورد نظر وجود دارد که نیازمند تبیین‌اند و نیز برخی از این حقایق، شواهدی را برای تبیین‌های نظری بدیل (alternative theoretical explanations) فراهم می‌کنند. دانشمند مزبور با ارزیابی شواهد مربوط به نظریه‌های بدیل و تصمیم‌گیری درباره اینکه:

“آیا این شواهد، پذیرش یکی از آنها را به جای دیگری تأیید می‌کند یا نه”، عملی عقلانی انجام می‌دهد.

بوکر. درباره این اظهار نظر، دو مجموعه از واکنش‌ها وجود دارد که من با ارائه پرسشی عام که هر دو مجموعه را دربرمی‌گیرد آغاز می‌کنم. یکی از این مجموعه‌ها به ویژگی اغراض دانشمندان مربوط است. آیا این یک پرسش تجربی است یا اینکه شما نوعی دانشمند ایده‌ال را در نظر گرفته‌اید که از این اغراض برخوردار است و انتظار ندارید با جهان واقعی مواجه شود؟ مجموعه دوم، به پرسش درباره ارزیابی شواهد (weighing up the evidences) مربوط است. در اینجا نیز سؤال من آن است که آیا این یک مسئله تجربی است یا خیر؟ فرض کنید من معتقد باشم که روند ارزیابی شواهد، روندی خود به خودی و بی‌ضابطه است و تحت تأثیر عوامل اجتماعی (social factors) قرار دارد. آیا شما در پاسخ، یک بحث تجربی را مطرح می‌سازید یا یک استدلال نظری را؟ آیا عمل عقلانی در مورد دانشمندان، عبارت است از یک تقریب ایده‌ال درباره جهان رو به کمال؛ یا توصیفی است از چگونگی عمل واقعی آنان؟

سنکی. شما درباره اینکه: “آیا عقلانی بودن یا غیر عقلانی بودن در انتخاب یک نظریه، مسئله‌ای تجربی است یا خیر؟”، دو پرسش مطرح کردید. در پاسخ به پرسش نخست باید بگویم دانشمندان شاید اغراض بسیار متفاوتی داشته باشند و در میان اغراض آنان، غرض انجام کار علمی قرار دارد. این غرض احتمالاً عبارت است از اکتساب معرفت نسبت به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. این امر را شاید بتوانیم به عنوان یک ادعای تجربی درباره مشغله‌ای (enterprise) که آن را علم می‌خوانیم تلقی کنیم. اما می‌توانیم استدلال کنیم که چنین ادعایی موجب تعریف ماهیت علم نیز می‌شود.

درباره پرسش دوم، شما پرسیدید که آیا مسائل مربوط به ارزیابی شواهد، مسائلی را درباره عقلانیت در انتخاب نظریه‌ها به بار می‌آورد یا خیر؟ توجه داشته باشید که در توصیف اولیه‌ای که از عقلانیت ارائه کردم درباره اینکه: “آیا شواهد مؤید یک نظریه خاص، خودشان نیز باید به نحو عقلانی پذیرفته شوند”، چیزی نگفتم. توجه من در آنجا معطوف به بیان کلی و حداقلی درباره عقلانیت بود که بر اساس آن، ما مطابق دیدگاهمان درباره جهان، عمل می‌کنیم تا به اغراضمان دست یابیم. اگر ادعا شود که عمل یک دانشمند، مطابق این معنای حداقلی از عقلانیت، عملی عقلانی است آنگاه باید بتوانیم این ادعا را به طور تجربی بیازماییم.

عقلانیت و غرض علم

بوکر. بنابراین، ضروری می‌بینم که شما را وادارم تا به یک تبیین حداقلی‌تر در مورد عقلانیت برسید. آیا راهی وجود دارد که مانع من شود تا از سخنی که گفتید، به شیوه افراطی «ساختی‌گرایی»، برداشت نکنم؟ و چنین نگویم که:

«دانشمندان ممکن است ادعا کنند که کار علمی را به خاطر اکتساب معرفت به جهان انجام می‌دهند اما در واقع کار علمی آنها به غرض اکتساب شرایط اجتماعی و سیاسی است که بازتاب ایدئولوژی اساسی آنها بوده و موجب می‌شود بسیاری از منابع مورد نیاز آنها در اختیارشان قرار گیرد. در واقع، آنان بدین شیوه عمل می‌کنند تا به اغراض مذکور دست یابند. بنابراین، انتخاب نظریه توسط آنان، عملی عقلانی است.»

البته من نمی‌خواهم از این موضع دفاع کنم، اما برای من روشن نیست که شما با تبیینی که از انتخاب نظریه ارائه می‌کنید چطور با این گونه عقلانیت ماکیاولی (Machiavellian) برخورد خواهید کرد؟

سنکی. این گونه تحلیل ماکیاولی از اغراض علم که شما آن را توضیح دادید روشن می‌سازد که باید نکته‌ای را درباره تبیین حداقلی از عمل عقلانی بیان کنیم. مفهوم عقلانیت به عنوان عمل نمودن به طریقی که با باورهای شخص مطابق باشد، بر فعالیت بشری به طور عام اطلاق می‌شود. این یک نظریه درباره عقلانیت علمی نیست بلکه نظریه‌ای است درباره عمل عقلانی به طور عام. بدین سان، مطابق این تبیین، «عبور از عرض خیابان با فرض باور به اینکه چراغ سبز است و هیچ اتومبیلی عبور نمی‌کند و زمان کافی برای عبور وجود دارد»، یک عمل عقلانی خواهد بود. به همین ترتیب اگر غرض دانشمند آن باشد که با اعمالش به قدرت یا شهرت دست یابد و باورهای خاصی را درباره چگونگی مبادرت به آن در اختیار داشته باشد آنگاه این گونه اعمال، عقلانی خواهند بود البته به شرط آنکه اعمال دانشمند مزبور با این باورها و اغراض تناسب داشته باشد.

اما مثالی که شما مطرح کردید نیاز به افزودن یک مؤلفه به تبیین حداقلی (minimal) account از عمل عقلانی را پیش می‌کشد تا به یک نظریه درباره عقلانیت علمی دست یابیم. به‌ویژه تعیین غرض علم نیز امری ضروری به شمار می‌آید. فیلسوفان علم در دوران معاصر درباره اینکه آیا کفایت تجربی (empirical adequacy)؛ موفقیت در تبیین یا پیش‌بینی؛ و یا افزایش توانایی برای حل مسئله (problem-solving) کدام یک، غرض علم را تشکیل می‌دهد با یکدیگر

اختلاف نظر دارند. اما شاید یک شیوه بی‌طرفانه (neutral) برای بیان آنچه در میان این دیدگاه‌های متخالف مشترک است آن باشد که بگوییم غرض علم، عبارت است از اکتساب معرفت دربارهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم.

بوکر. من نمی‌دانم بدون آنکه دوباره با مسئلهٔ چیستی عقلانیت مواجه شویم آیا ممکن است روند اکتساب معرفت را تعریف کنیم یا خیر؟ من شاید ادعا کنم که روند اکتساب معرفت دربارهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم معادل است با روند یادگیری عمل موفقیت‌آمیز در این جهان، به گونه‌ای که عمل موفق، یگانه آزمون ممکن برای معرفت باشد. اما در این مورد، من هیچ زمینه‌ای برای تمایز نهادن میان عمل موفقیت‌آمیز و عمل عقلانی نمی‌بینم و بدین‌سان، برخورد ماکیاولی بار دیگر رخ می‌نماید.

من درک می‌کنم که شما چگونه ممکن است معرفت و عمل را از یکدیگر تفکیک کنید تا در نتیجه، از این مشکل «دور» (circularity) اجتناب نمایید. دربارهٔ فهرست پیشنهادی شما برای غرض علم فقط «صدق نیست» که بی‌درنگ خود را نشان می‌دهد. با پذیرش بی‌طرفانه‌ترین پیشنهادها برای غرض علم، اجازه دهید مسئله‌ای را مطرح کنم که مشکل مورد نظر مرا روشن سازد. یک مردم‌شناس (anthropologist) به نام مایکل تاسیگ از فرهنگ‌هایی سخن می‌گوید که در میان آنها شمار فراوانی از انسان‌ها جویای صدق و حقیقت‌اند. ابزار اصلی این جویندگان برای دسترسی به حقیقت و صدق، یک تجربهٔ مشترک از راه «داروی هوش‌رُبا» (psychedelic) با همراهی یک «شَمَن» (shaman) است که آنها را در هدایت و تفسیر یاری می‌کند. این جوامع شَمَنی، انبوهی از معرفت‌های منسجم را دربارهٔ محیط زیستشان و اهمیت اسرارآمیز آن ایجاد کرده‌اند. علاوه بر این، معرفتی که آنها ساخته‌اند از کارایی عملی نیز برخوردار است. به عنوان مثال اگر «شَمَن»، یک طلسم را ختنه نکند آنگاه فرد نفرین شده خواهد مرد. اینک این جویندگان حقیقت در زمینهٔ جامعهٔ خودشان دقیقاً به همان اندازه عقلانی عمل می‌کنند که یک زیست‌شناس ملکولی برای مشخص ساختن نخستین ساکنان آمریکای شمالی می‌کوشد تا با انجام تحقیق آماری بر روی زنجیره‌های ژنتیکی انسان‌های معاصر، شواهدی را به دست آورد. به اعتقاد من، هر دوی آنها به گونه‌ای عقلانی عمل می‌کنند اما فکر می‌کنم شما مایلید میان این دو مورد تمایز قایل شوید.

باورها و عقلانیت

سنکی. پیشنهاد شما آن است که اگر غرض علم، اکتساب معرفت باشد آنگاه تبیینی که در بالا از عقلانیت ترسیم شد به اشکال دور دچار می‌شود، زیرا معرفت نیز مستلزم عقلانیت است. اما ضروری است که میان «عمل عقلانی» (rational action) و «باور عقلانی» (rational belief) تمایز قایل شویم. عمل عقلانی، عملی است که با باورها و تمایلات شخص تناسب دارد در حالی که باور عقلانی، باوری است که معیارهای هنجارین (normative criteria) در توجیه عقلانی را ایفا می‌کند. در تعریف «معرفت»، نه عمل عقلانی بلکه باور عقلانی است که به کار گرفته می‌شود و به همین دلیل، اشکال «دور» به بار نمی‌آید.

تمایزی که مطرح ساختیم پیچیدگی دیگری را به عقلانیت علمی می‌افزاید. تاکنون عقلانیت علمی را، به عنوان عملی عقلانی که متوجه غرض علم است تعریف کردیم اما در مفهوم حداقلی از «عمل عقلانی» که در این تعریف به کار گرفته شد چیزی درباره عقلانیت باورها - که چنین عملی بر اساس آنها صورت می‌گیرد - مسلم و مفروض گرفته نشد. اگرچه این «عقلانیت حداقلی»، در مورد علم غیر قابل اطلاق نیست ولی مفهوم عقلانیت علمی، مستلزم پیش‌فرضی مشکل‌تر است. به طور خاص، عقلانیت علمی، عبارت است از عمل عقلانی که بر پایه باورهایی که به طور عقلانی موجه‌اند بنا شده و متوجه غرض علم باشد. درباره پرسش شما باید بگوییم آیا جویندگان حقیقت به سبک شمنی دقیقاً به مانند یک زیست‌شناس ملکولی، عقلانی عمل می‌کنند؟ فرض اینکه جویندگان شمنی و زیست‌شناسان ملکولی، هر یک بر اساس مجموعه باورهای و تمایلات خود عمل می‌کنند به معنای حداقلی «عقلانیت عمل» است که می‌توان آن را به همه گروه‌ها و جمعیت‌ها نسبت داد اما آیا معنایی از عقلانیت وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم عقلانیت بیش‌تری را به یکی از آنها نسبت دهیم؟ با در نظر گرفتن اغراض مشترک، این پرسش، ما را به عطف توجه به سوی شرایط عقلانی برای باورهایی سوق می‌دهد که اعمال آنان بر پایه آنها استوار است. گزینه دیگر آن است که اشتراک غایات را منکر شویم که در این صورت، عقلانیت اعمال آنان ممکن است در ربط با مقبولیت اغراضشان متباعد شوند.

بویکر. این در واقع ما را با پرسش درباره «باور» مواجه می‌سازد. من درباره به کارگیری این مفهوم در مورد علم، مشکلاتی را می‌بینم و برای من قانع‌کننده نیست که بتوانیم تمایز سودمندی را میان عمل عقلانی و باور عقلانی ترسیم کنیم. بنابراین، من دوباره شما را به مشکل «دور» متوجه

۱۲۴

ذهن

نهار ۱۳۸۳ / شماره ۱۷

می‌کنم. چرا اساساً نیازمند آنیم هنگامی که درباره علم بحث می‌کنیم از باور سخن بگوییم؟ اعمال به حسب یک معنا، از دسترس‌پذیری تجربی برخوردارند. آنها در حوزه همگانی قرار دارند. یا باید بگوییم باورها بدون درون‌نگری، قابل معرفت نیستند یا اینکه بگوییم آنها براساس عمل استنتاج می‌شوند. اگر بگوییم به آنها از راه «درون‌نگری» (introspection) معرفت داریم این مستلزم آن است که نشان دهیم باورهای یک دانشمند درباره «باورهایش» از دقت برخوردار است. این، یک «مشکل ارجاعی» است زیرا این پرسش را مطرح می‌کند که آیا باورهای او درباره باورهای خودش، عقلانی است یا غیرعقلانی؟ اما اگر آنها با استنتاج از «عمل» به دست آمده باشند آنگاه مشکل «دور» دوباره مطرح خواهد شد چرا که ما یک تمایز تحلیلی میان عمل و باور را مطرح نمی‌کنیم.

آنچه موجب بدگمانی من می‌شود آن است که شما فرد سومی را نیز وارد بحث کرده‌اید. در اینجا جوینده حقیقت «به طریق شمنی» و دانشمند مطرح‌اند که هر دوی آنها مجموعه‌ای تازه شکل گرفته از باورها را دارا هستند، آنگاه شما فیلسوف را نیز به صحنه می‌آورید که قادر است عمل دانشمند یا پیرو مکتب شمنی را ملاحظه کند و مجموعه‌ای از باورها را که عملاً به عنوان یک «کل» توسط هیچ عمل‌کننده به تنهایی ابراز نشده است اثبات نماید. از این رو، این فیلسوف قادر است تا این دو مجموعه ساخته شده از باورها را ملاحظه کند و برای یکی نسبت به دیگری عقلانیت بیش‌تری را ادعا نماید.

سنکی. در اختیار داشتن برخی مفاهیم درباره «باور» برای ارائه «تبيين حداقلى» از عمل عقلانى - که قبلاً کلیات آن گفته شد و بحث خود را با آن آغاز نمودیم - امری ضروری است. باردیگر، مثال کسی را که از عرض خیابان عبور می‌کند در نظر بگیرید. با فرض تمایل شخص مفروض برای عبور به سمت دیگر خیابان و باورهای خاص درباره موقعیت‌های ترافیکی، مبادرت نمودن به عبور از عرض خیابان، عمل عقلانی به نظر می‌رسد. در مقابل، اگر شخصی که مایل به عبور از عرض خیابان است باور داشته باشد که محال است با توجه به موقعیت ترافیک از عرض خیابان عبور نماید و با وجود این، از عرض خیابان عبور کند در این صورت، مشکل است عمل او را به عقلانیت متصف نماییم. این گونه موارد، نقش باورها را در فهم ما از رفتار عقلانی نشان می‌دهد. اما همان گونه که شما خاطر نشان ساختید باورها را نمی‌توان به طور مستقیم مشاهده کرد. ما هنگامی که به تفسیر عمل و گفتار دیگران می‌پردازیم باورها را به آنها نسبت می‌دهیم اما زمینه و

بستر محکمی برای این کار نداریم زیرا انسان‌ها شاید مجموعه باورهای صریح و مشخصی در اختیار نداشته باشند. این یک مشکل عام برای تفسیر رفتار بشر است نه یک مشکل خاص که به «عقلانیت علمی» مربوط باشد

اگر بخواهیم تا حدودی به نکته‌ای که گفتید پاسخ دهیم به مسئله پذیرش نظریه‌ها و انتخاب نظریه‌ها توجه کنید. احتمالاً اگر یک زمین‌شناس تا پیش از ۱۹۶۵، این دیدگاه را پذیرفته بود که قاره‌ها و حوزه اقیانوس‌ها همواره در سطح زمین تثبیت شده‌اند اما پس از ۱۹۶۵، این دیدگاه را بپذیرد که قاره‌ها در معرض حرکت جانبی بی‌وقفه قرار دارند این امر به طریقی از عمل و گفتار او آشکار می‌شود. در این صورت، پرسش آن است که آیا پذیرش و انتخاب چنین نظریه‌هایی می‌تواند توجیه عقلانی داشته باشد؟ با محدود کردن توجه خود به پذیرش و انتخاب نظریه‌ها، ما از انتساب مجموعه‌ای از باورها که عملاً به عنوان یک «کل» توسط هیچ عمل‌کننده‌ای به تنهایی ابراز نشده است، اجتناب نموده‌ایم زیرا باورهایی که پذیرش یک نظریه، متضمن آنها است لازم نیست که یک مجموعه صریح و مشخص از باورها را تشکیل دهند.

باورها و بی‌طرفی

بوکر. این تبیین درباره اهمیت باور، پرسش‌های مهمی را برمی‌انگیزد که تاریخ نگاران این قرن را به ستوه آورده است. برای مثال، می‌توانیم به مشکل هویت اشیای تاریخی مانند نظریه‌های علمی در طول فضا و زمان اشاره کنیم. در مثالی که قبلاً ذکر کردید، شخص پیاده‌ای را در نظر بگیرید که با یک اتومبیل تصادف می‌کند و می‌میرد. در این مورد نمی‌توانیم درباره مسئله «عقلانیت باور» حکم کنیم چرا که هیچ شاهد و اثری از اینکه در ذهن شخص مزبور چه چیز خطوط نمود که موجب شد از عرض خیابان عبور کند در دست نیست.

این مطلب، مستقیماً به پذیرش و انتخاب نظریه‌ها مرتبط است. به طور کلی، به هیچ وجه واضح نیست منظور از پذیرفتن یک نظریه معین چیست؟ پذیرفتن نظریه داروین درباره تکامل با پذیرفتن آن در یک صد سال قبل، یکی نیست چرا که آنچه ما از این نظریه برداشت می‌کنیم با آنچه معاصران داروین برداشت می‌کردند متفاوت است. این تفاوت به دلیل پیشرفت‌های مستقلاً به دست آمده در خود نظریه، در ابزارها، در هستی‌شناسی و مانند آن است. در اینجا این نکته وجود دارد که آنچه ما «عقلانیت در علم» می‌خوانیم چیزی است که پس از روندی بی‌وقفه از

داستان‌گویی‌های اجتماعی و تاریخی ساخته شده است. در مورد باور نیز چنین است. راهی وجود ندارد که از آنچه دانشمندان در یک برهه باور دارند به طور روشن حکایت نماییم.

سنکی. شما در این باره محق هستید که روایت‌های مختلفی از نظریه‌های علمی وجود دارد به نحوی که لازم نیست دانشمندان گوناگون یا یک دانشمند در برهه‌های مختلف از زندگی اش، همگی یا در همه حال یک نظریه را دقیقاً در یک قالب واحد بپذیرند. البته، فیلسوفان علم نوعاً با تمایز نهادن میان نظریه‌ها و سنت‌ها یا برنامه‌های عام‌تر در پژوهش علمی - که نظریه‌های علمی به آنها تعلق دارند - این نکته را توجیه کرده‌اند. به طور کلی، سنت‌های پژوهش علمی، در مقایسه با نظریه‌های ساخته شده، از عمر بیش‌تری برخوردار بوده‌اند و ممکن است در یک برهه، نظریه‌های گوناگونی مطرح شوند که همگی به یک سنت واحد تعلق داشته باشند.

بوکر. به عنوان یک تاریخ‌دان باید بگویم تمایز میان نظریه‌ها و برنامه‌ها یا سنت‌های پژوهشی، همواره، مصنوعی به نظر می‌رسد زیرا جدا نمودن موارد دقیق در چنین واحدهای گسسته‌ای در پژوهش‌های علمی، امری دشوار است. اما در اینجا پرسش دیگری وجود دارد که می‌خواهم مطرح کنم. برای مثال هیچ دانشمندی نمی‌گوید من درباره سیاهچال‌ها یک باور غیرعقلانی دارم. بدین‌سان، در تصمیم‌گیری درباره مسئله عقلانیت نیازمند آنیم تا باور مذکور را به گروهی از مردم که می‌توانند درباره آن ادعا داوری نمایند عرضه نماییم. این، توجیهی است برای روند ارزیابی دقیق (peer-review process) در علم که توسط آن، مقاله‌های علمی برای یک نشریه پذیرفته می‌شوند و به طور ناشناس توسط گروهی از داوران، شایستگی آن برای چاپ مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، ارزش تأیید آن از سوی جامعه علمی نیز ارزیابی می‌شود. مطالعات تاریخی، به این سمت متمایل شده‌اند که این روند، دچار ضعف و کاستی است زیرا داوران معمولاً بسیار پرمشغله‌تر از آن‌اند که بتوانند به دقت مقالات را مطالعه کنند و بسیار منفعت‌جوتر از آن‌اند که داوری‌شان بی‌طرفانه باشد.

اما این امر امکان وجود هیئتی از داوران بی‌طرف - یعنی جامعه‌ای از فیلسوفان علم - را که قادر به قضاوت درباره عقلانیت ادعاها باشند متفی نمی‌سازد. من غالباً آثار نویسندگانی را در حوزه فلسفه علم مطالعه می‌کنم که به نظر می‌رسد از این فرض پیروی می‌کنند. پاسخ من به این گروه دقیقاً همان پاسخ من به طرفداران کور روند ارزیابی مذکور است و آن اینکه: عوامل اجتماعی مانند فشار جامعه، سود اقتصادی، هنجارهای رفتاری (behavioral norms) و مانند آن، جامعه

فلسفی را به مانند جامعه علمی متأثر می‌سازد. اکنون باید بپرسیم آیا فیلسوفان قادرند به طور عینی درباره «عقلانیت» داوری کنند؟

سنکی. نکته‌ای که مطرح ساختید چالشی سنگین را برای عقلانیت «تحول نظریه‌ها» مطرح می‌سازد. شما میان روند ارزیابی در علم و تبیین‌های فلسفی درباره عقلانیت علمی، شباهت‌هایی را می‌بینید. شما ادعا می‌کنید که روندهای ارزیابی، قادر نیستند تا به آرمان بی‌طرفانه و بی‌غرضانه علم دست یابند و شما مرا به چالش فراخوانده و از من می‌خواهید تا نشان دهم آیا و چگونه فلسفه از تأثیر اجتماعی (social influence) می‌گریزد به نحوی که می‌تواند داوری عینی را درباره «عقلانیت علمی» با موفقیت پشت سر گذارد.

اما فیلسوفان در مقایسه با دیگر گروه‌ها، ایمنی بیش‌تری نسبت به تأثیرات اجتماعی ندارند. همچنین نیازی نیست تا نشان دهیم آنها چنین‌اند. اگر گمان کنیم نشان دادن چنین چیزی ضروری است، در واقع، غرض مدل‌های فلسفی (philosophical models) از «عقلانیت علمی» را به درستی نفهمیده‌ایم. فیلسوفان در ارائه این مدل‌ها خود را در مقام داوران بی‌طرف - که در صداند جایگزین روند ارزیابی مغرضانه در علم شوند - تلقی نمی‌کنند بلکه فیلسوفان یا منظورشان آن است که ماهیت عقلانیت را همان‌گونه که در علم است به روشنی بیان کنند و یا اینکه امیدوارند تا مبنایی را برای یک بازسازی (reconstruction) عقلانی فراهم آورند تا ما را قادر سازد شرایط معرفتی لازم برای باورها و نظریه‌های علمی را تشخیص دهیم. مشغله اول، بخشی از تبیین تحول نظریه‌های علمی است و مشغله دوم، بخشی از تحلیل معرفتی درباره محصولات علم به‌شمار می‌آید.

هدف نظریه عقلانیت

بوکر. اجازه دهید به بررسی دو مشغله‌ای که مطرح ساختید بپردازیم. در مورد اول به نظر می‌رسد که شما می‌گویید «عقلانیت» هم اکنون در علم وجود دارد (که ما به گونه‌ای بدان معرفت داریم که از روند کار علمی، مستقل است) و از وظایف فیلسوفان آن است که این عقلانیت را تبیین نمایند. من تا حدودی با این دیدگاه موافقم که ما تحول در علم را به عنوان تحول عقلانی تعریف کنیم و سپس به طور تجربی عقلانیت آن را بررسی نماییم. در اینجا فقط این چالش را که کاملاً جنبه پراگماتیکی [= عمل‌اندیشانه (pragmatic)] دارد مطرح می‌کنم. دقیقاً فایده این ابزار تحلیلی چیست و چرا ما باید درصدد بیان ویژگی‌های عقلانیت باشیم؟

نکته بعدی به مشغله دومی مربوط می‌شود که مطرح ساختید. خوشحالم که بگویم علم، عبارت است از جستجوی حقیقت و صدق؛ و فلسفه علم، کندوکاو برای بازسازی عقلانی است. اما فکر می‌کنم می‌توانم (مثلاً از راه تحلیل اجتماعی فرایند ارزیابی) نشان دهم که جستجوی حقیقت، امری پیچیده و آشفته است. همچنین معتقدم بدین طریق می‌توانم ارزش فتح باب چنین تحلیلی را درباره جستجوی علمی روشن سازم. برای مثال، استدلال من آن است که آگاهی از ابعاد اجتماعی و سیاسی در کار علمی به سیاستمداران و دیگران این مجال را می‌دهد که مستقیماً و به طور منطقی و منصفانه به متن مباحث علمی داخل شوند. من معتقدم به همین منوال، می‌توانیم جستجوی فلسفی را برای بازسازی عقلانی توسعه دهیم.

سنکی. غرض از مشغله تبیینی نخست، دخالت نیست بلکه «فهم» (understanding) است. غرض از تبیین این‌که: «چرا شخصی از عرض یک خیابان عبور می‌کند؟» فهم «عمل عبور از خیابان» است. ما می‌توانیم چنین عملی را به طور عقلانی با انتساب یک مجموعه مناسب از باورها و تمایلات به «شخص عمل‌کننده» تبیین کنیم. همچنین وقتی کسی می‌پرسد چرا دانشمندان، یک نظریه را به جای دیگری انتخاب می‌کنند روندی مشابه رخ می‌دهد. ما در جستجوی انتساب اغراض و باورهایی به دانشمندان هستیم که به سبب آنها رفتارشان عقلانی شمرده می‌شود. آنچه این تلاش را به عقلانیت علمی مرتبط می‌سازد عطف توجه دقیق به اغراض علمی مانند «صدق» و «معرفت علمی» است.

برخلاف آنچه شما پیشنهاد کردید هیچ «تعهد پیشینی» (a priori commitment) نسبت به عقلانیت دانشمندان وجود ندارد. دانشمندان به عنوان بشر، به اندازه سایر انسان‌ها می‌توانند به ناعقلانیت (irrationality) دچار شوند. همچنین کلیاتی که درباره مدل عقلانیت علمی ارائه کردم بر این دلالت نمی‌کند که دانشمندان، افرادی عقلانی اند یا به آن سمت گرایش دارند. انگیزه‌ای که برای این طرز تفکر وجود دارد از مدل مورد نظر برای عقلانیت بر نمی‌خیزد بلکه از این فرض مستقل ناشی می‌شود که برخی دستاوردهای بزرگ علم، نمونه بارز دستاورد تفکر عقلانی (rational thought) به شمار می‌آیند.

این مطلب، مرا به نکته‌ای که شما درباره مشغله دوم در مدل عقلانیت علمی مطرح کردید می‌رساند (که یک مشغله هنجارین است). مفهوم «بازسازی عقلانی» عبارت است از روشن ساختن ویژگی‌های یک نظریه یا نتیجه علمی که توجیه عقلانی آن را تشکیل می‌دهد. این ویژگی‌ها موجب

می‌شوند تا پذیرش این یا آن نظریه به عنوان یک موضوع موجه و مستدل در معرفت علمی، امری عقلانی باشد. گمان اینکه سخن فوق به سبب این حقیقت تضعیف می‌شود که « جستجو برای صدق، با عوامل سیاسی و اجتماعی درگیر است» در واقع، چیزی جز غفلت از تمایز دیر باز میان «مقام کشف» و «مقام توجیه» نیست. نکته اساسی در اینجا آن است که حضور عوامل اجتماعی (social factors) که بر رویه علم تأثیر می‌گذارند لازم نیست از ارزش عقلانیت پذیرش یک باور یا نظریه علمی به عنوان امری صادق بکاهند.

بوکر. با وجود این من هنوز درباره مشغله دومی که برای نظریه عقلانیت مطرح شد، تردیدهای نگران‌کننده‌ای دارم. به نظر نمی‌رسد که شما گمان کنید: «فیلسوفان باید به دانشمندان بگویند که چگونه تحقیقاتشان را انجام دهند یا به چه چیزهایی باید باور داشته باشند». ظاهراً آنچه مد نظر شما است نوعی اقامه دعوا در قبال قضاوت تاریخ است. من اظهار نظر شما درباره اینکه: «دلایل مستقلى وجود دارند که بر اساس آنها بعضی علوم مهم، به عنوان نمونه بارز کار عقلانی تلقی می‌شوند» را شاهدهی بر باورتان به این گونه قضاوت می‌دانم.

تمام سخن من در اینجا آن است که داوری تاریخ به معنای قضاوت بر اساس علم مطلق - که توسط گروهی از محققان در بیرون از جریان تاریخ رخ دهد- وجود ندارد. همه ما در بستر این جریان قرار داریم. من بر این باورم که در متن همین بستر عموماً به عقلانیت علم تمسک می‌شود تا تصویری از علم را که خارج از جریان تاریخ بوده و به لحاظ سیاسی یا اجتماعی قابل تبیین نیست ترسیم کنند. امیدوارم با مبادرت نمودن به آموزش دانشمندان در زمینه روندهای واقعی و اجتماعی‌ای که در «باور» و «توجیه» وجود دارند، به علم و دانش بهتری دست یابیم.

سنکی. همان گونه که گفتید همه ما در بستر جریان مذکور قرار داریم و نمی‌توانیم از آن بیرون آمده و تلاش‌های خودمان را درباره اکتساب معرفت از یک منظر بی‌طرفانه مورد داوری قرار دهیم. اما این بدان معنا نیست که باید کوشش برای مشخص ساختن اینکه: «آیا تلاش‌های معرفتی ما، باورهایی را درباره جهانی که توجیه عقلانی دارد به دست می‌دهد یا خیر؟» کنار بگذاریم. ما شاید نتوانیم یک منظر کاملاً بی‌طرفانه اتخاذ کنیم اما در عین حال می‌توانیم کوشش‌های معرفتی خود را از منظری که در آن قرار داریم مورد ارزیابی قرار دهیم. تلاش‌های معرفتی ما در معرض خطا قرار دارند و بنابراین، هیچ تضمینی برای موفقیت وجود ندارد. اما این به معنای آن نیست که آنها محکوم به شکست‌اند.

پی نوشت

متن حاضر، گزیده‌ای است از سه گفتگوی زیر:

- Sankey, Howard and Bowker Geoffrey. 1994. 'Scientific Rationality versus Social Construction'.
Cogito. Spring. pp. 38-45.
- Sankey, Howard and Bowker Geoffrey. 1993-1994. 'Truth and Reality in Social Constructivism'.
Arena Journal .No. 2. pp. 233-252.
- Sankey, Howard and Cockburn, David. 1991. 'A dialogue on Scientific Rationality'. *Cogito*.
Autumn. pp. 135-140.

۱۳۱

ذهن

گفتگو درباره عقلانیت، ساخت اجتماعی رئالیسم