

آیا اعتبار حقیقت،

همان اعتبار جامعه است؟

بازسازی و نقد نظریات اولیه دیوید بلور

سعید زیباکلام



تلاشهای مداوم و پیگیر بلور است تا رویکردی صرفاً جامعه‌شناختی به علوم طبیعی، و نیز به ریاضیات و منطق، اخذ و استنتاج کند. موضوع دوم که حائز اهمیت و دائماً مطرح است، اتکای کلی و تمام و کمالی است که به علم و نهاد پر پیچ و خم آن دارد. بلور در مواقع ضروری به تلویح و به تصریح از علم نیز دفاع می‌کند. تعلق دیگری که رویه دیگر علم‌گرایی بلور را تشکیل می‌دهد، مخالفت وی با فلسفه، به طور کلی است، و با مکاتب فلسفی‌ای به طور اخص که نگرشی انتقاد آمیز نسبت به علم دارند. سومین تعلق بلور به مارکسیسم است که

برخلاف بری بارت^۱ که در آثار اولیه خود عمدتاً آرا و اندیشه‌های جامعه‌شناسان، خصوصاً جامعه‌شناسان معرفت، را مورد و ارزیابی قرار می‌داد دیوید بلور^۲، بنیانگذار و نظریه پرداز دیگر معرفت‌شناسی اجتماعی مکتب ادینبورا، توجه خود را عمدتاً معطوف به دو دسته از فیلسوفان کرده است: فیلسوفان تحلیل-زبانی و فیلسوفان علم.

در بررسی و تحلیل دقیق آثار اولیه بلور، سه تعلق یا تعهد آشکار می‌شود که در زنجیره همه‌اندیشه‌های او به طور منظم و مستمر حضور دارد. مهمترین این تعلقات،

جلوه‌های مختلفی پیدا می‌کند. این تعهد ضمنی شاید به طور طبیعی با مواضع ضد مابعدالطبیعی وی پیوند خورده است.

پیش از اینکه جنبه‌های مختلف پیدایش و تطور مکتب ادینبورا را مورد تحلیل دقیق فلسفی قرار دهیم، جا دارد نکته‌ای را که به لحاظ تاریخی اهمیت دارد گوشزد کنیم، و آن این که دیوید بلور نخستین بار، در سال ۱۹۷۳، صورت بندی بسیار مختصر و مفیدی از اصول مکتب ادینبورا رسماً اعلام می‌کند، به گفته وی:

«چهار شرط علیت^۳، بی طرفی^۴، خود اطلاق^۵ و تقارن^۶ برنامه عیار جامعه شناسی معرفت خوانده خواهد شد» (دیوید بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱۷۴)

در ادامه مقاله به طرح و ارزیابی سه موضع فوق در آثار بلور می‌پردازیم.

۱) تعهدات مارکسیستی و ضد مابعدالطبیعی

آشکارترین تجلی این دل‌بستگی در یکی از اولین مقالات بلور به چشم می‌خورد که به تبیین ماهیت دیالکتیکی مجازها^۷ پرداخته است. در این مقاله با به کارگیری واژگانی که مری هسی^۸، فیلسوف معاصر فلسفه علم، طرح کرده دیدگاه تعاملی مجازها را بدین صورت توصیف می‌کند که «عمل به وجود آوردن یک مجاز، یعنی عمل قرین ساختن مفاهیمی از دو دستگاه، هر دو آنها را تغییر می‌دهد» (بلور، ۱۹۷۱/الف: ص ۴۳۳؛ تأکید از راقم این سطور).

دو دستگاه مورد اشاره عبارتند از: دستگاه اولیه، که اشاره به چیزی دارد که ما خواهان فهم یا تبیین آن هستیم، و دستگاه ثانویه که مجموعه‌ای از «نام»های مورد استفاده را در اختیار ما می‌گذارد. در جای دیگر، هنگامی که بلور فرآیند تعامل مجازها را، در یک مورد خاص، به زبانی

موجز و تخصصی بیان می‌کند، اظهار می‌دارد که «دستگاه اولیه به دستگاه ثانویه تشبیه می‌شود» (همانجا: ص ۴۳۲). در نهایت بلور می‌گوید:

«نتیجه این است که نگرش تعاملی مجازها ممثل ماهیت دیالکتیکی تفکر در علوم است و تأییدی بر اهمیت اصل وحدت اضداد در اختیار می‌نهد» (همانجا: ص ۴۴۲).

پیش از این که ساز و کار استنتاجات بلور را مورد بررسی قرار دهیم، باید متذکر شویم که آنچه به وضوح در نگرش تعاملی مجازها، به صورتی که بلور ارائه کرده، نادیده گرفته شده است میزان تغییرات هر دو دستگاه است. به نظر چنین می‌آید که بلور بدون هیچ تقیید و برهانی فرض می‌کند که تغییر مهم و عمیقی در فرآیند تعامل رخ می‌دهد. به علاوه، نکته استفاده آمیز این است که قرین سازی، مفاهیم دستگاه ثانویه را تغییر می‌دهد. هر دو موضع صرفاً و به سهولت مفروض و مصادره شده‌اند، بی اینکه برهانی بر آنها اقامه شود.

در مورد ساز و کار و نحوه اخذ نتیجه مورد نظر بلور، مشکل می‌توان فهمید که چگونه عمل قرین سازی مفاهیم دو دستگاه اولیه و ثانویه، عمل تشبیه دستگاه اولیه به ثانویه، «تقارن ساختن مفاهیم که هم موقعیت و هم علت تصورات جدید را به دست می‌دهد» (همانجا: ص ۴۳۵)، و به نقل از مری هسی، عمل «انتقال تصورات و دلالت‌های مربوط به دستگاه ثانویه به اولیه» (مری هسی، ۱۹۷۳: ص ۱۳) ناگهان «تأیید دیگری» برای اصل وحدت/اضداد می‌شود (بلور، ۱۹۷۱/الف: ص ۴۳۵).

به نظر می‌رسد این تأیید مشکل آفرین فقط در صورتی به این شکل اعجاب آورمی‌تواند واقع شود که به سادگی قرین سازی، تشبیه، تقارن و انتقال را کاملاً تضادی از نوع دیالکتیکی بدانیم، و به علاوه، چنین تخیل

کنیم که دو دستگاه اولیه و ثانویه فی الواقع ضد هم هستند. به عبارت دیگر، مانند آن است که ساختمان اتم و منظومه شمسی را در واقع ضد هم بدانیم و در وضعیت تضادی قرار دهیم. این مثالی است که بلور خود ذکر کرده است. این برهان فی نفسه قابل فهم نیست، اما دلیل اقامه چنین برهانی را هنگامی درک خواهیم کرد که توجه کنیم برای بلور «این طرز استدلال به منظور آشکار کردن نقاط ضعف ایرادات ج. الف. پل به نظریه ادراک لنین بسط و تفصیل یافته است» (همانجا: ص ۴۴۳). آنچه در این زمینه جالب تر است توجه به تعلقات و تعهدات پایه‌ای تر بلور است، هنگامی که آنها را صریح و روشن اظهار می‌کند: «فرد مارکسیست می‌گوید که پیشرفت و تطور از طریق تضادهای دیالکتیکی امکان پذیر است و لذا می‌تواند نگرش تعاملی به مجازها را به مثابه اثبات ماهیت واقعاً دیالکتیکی تشکیل و تقویم مفاهیم در علوم بپذیرد» (همانجا: ص ۴۳۴).

به عبارت دیگر، چون تعامل در مجازها از طرفی دیالکتیکی است و از طرف دیگر، فرآیند تشکیل مفاهیم در علوم است مستقیماً نتیجه می‌شود که رویکرد دیالکتیکی مارکسیستی به پیشرفت و تطور، علمی است. بلور در جای دیگری که به ارزیابی معرفت‌عینی پوپر می‌پردازد، روند روابطی را که در این اثر آمده «ارزشمند» می‌شمارد. مع الوصف، به طرح این سؤال می‌پردازد که آیا می‌توان این روند را بدون مابعدالطبیعهٔ سه جهان^۹، که شالودهٔ آن روند است، حفظ کرد (بلور، ۱۹۷۴/ الف: ص ۶۹). پاسخ وی روش دگرگونی است که به نظر بلور ابتدا توسط فویر باخ طراحی و برای تبیین مسیحیت به کار گرفته شد. با این وصف، بهترین کاربرد آن، اطلاق آن توسط مارکس به هگل است. چون این روش مبتنی بر مفروضاتی فراگیر دربارهٔ هر نظام مابعدالطبیعی است

و شیوه‌ای بسیار ساده‌انگارانه دارد، شایسته است توصیف بلور را مورد ملاحظه قرار دهیم. به نظر بلور، در این روش فرض می‌کنیم که:

«نظام‌های مابعدالطبیعی، آنچه را باید ادراک شود، استتار، جایگزین یا وارونه می‌کنند؛ این نظام‌ها آنچه را می‌شود واضحتر بیان کرد رمز آمیز می‌کنند. با اختیار یک اصل واحد و نظام‌مند تفسیری - برابر نهادن مابعدالطبیعی با اجتماعی - ساختار ارزشمند دستگاه را می‌توان حفظ کرد و شکل اسرار آمیز بیان آن را رمز گشایی کرد» (بلور، ۱۹۷۴/ الف: ص ۷۰).

بلور سپس اظهار می‌کند که «خصلت شی‌گونه‌ای» که معرفت برای پوپر دارد به طور بسیار روشنی ظاهر می‌شود. به علاوه، وی تصویر ارائه شده از پس خورد و تعامل علی بین سه جهان را «قانع کننده» می‌یابد (همانجا: ص ۶۹). با توجه به ارزیابی وی از اثر پوپر، که متأسفانه به هیچ یک از نقادان‌های قانع کننده‌ای که از نظریه سه جهان پوپر شده کمترین اشاره‌ای ندارد و حتی این تردید را ایجاد می‌کند که از آنها کمترین اطلاعی نداشته است، قدری شگفت آور است که بلور نظریه سه جهان او را اسرار آمیز می‌خواند. به علاوه، مشکل می‌توان ضرورت طرد مابعدالطبیعی از دستگاه پوپر را فهم کرد. این مشکل هنگامی حادث می‌شود که بلور هیچ دلیلی برای برگیری یک نظام فکری عادی از مابعدالطبیعی اقامه نمی‌کند. بلور هرگز منظور خود از «مشکل اسرار آمیز» را توضیح نمی‌دهد و به علاوه هیچگاه شرح نمی‌دهد که عناصر دخیل در آموزه‌های مختلف کتاب پوپر کدامند. با توجه به این ملاحظات و مشکلات، جای سؤال است که اصولاً چرا بلور باید وارد فعالیتی انتقالی شود، و چرا باید مابعدالطبیعی را با اجتماعی معادل بداند.

اگر چه بلور از اقامهٔ هرگونه برهانی برای حمایت

و تحکیم برنامه انتقالی خود و همچنین تضعیف نظام‌های مابعدالطبیعی بازمانده است، «دلایل کلی چندی را برای ترجیح دیدگاه اجتماعی به مابعدالطبیعی سه جهان» به طور گذرا بیان می‌کند (همانجا: ص ۷۵).

با نگاهی به شیوه بلور در صورت بندی انتخاب‌های خود این طور به نظر می‌آید که انتخاب وی تنها بین نظام غیر مابعدالطبیعی و مابعدالطبیعی است. مایه تأسف است که به نظر می‌رسد بلور متفطن خصلت مابعدالطبیعی برنامه جامعه‌شناختی خود نشده است. آنچه مایه حیرت بیشتر است این است که همان سؤال‌هایی که وی درباره مابعدالطبیعی سه جهان مطرح می‌کند خود به قدر کافی اقلیم مابعدالطبیعی را که بلور در آن به طرح مسائل و مشکلات مشغول است، روشن می‌کند. دقت کنیم بلور چگونه اثر پوپر را زیر سؤال می‌برد:

«نگرانی عمده هر خواننده کتاب پوپر این است که: جهان سوم دقیقاً چه چیزی است؟ چگونه وجودی دارد؟ صرف اظهار این که جهانی است از قضایا و نظریه‌ها و مسائل، مطلب را روشن نمی‌کند، زیرا ضروری است که شرحی از این که/این‌ها چه هستی‌هایی هستند ارائه شود» (همانجا؛ تأکیدات از بلور).

صرف نظر از این که توضیحات پوپر در مورد این گونه سؤالها تا چه میزان قانع‌کننده و مقبول جامعه فیلسوفان قرار گرفته و اساساً خود نظریه تا چه حد مورد توجه واقع شده است - که در هر دو مورد وضع چندان شوق‌انگیزی وجود ندارد - این سؤال‌ها به وضوح هستی‌شناسانه‌اند. با این وصف، هنگامی که بلور در مقام پاسخگویی به سؤال هستی‌شناختی «نگرانی عمده» قرار می‌گیرد، نگرانی عمده‌اش ناگهان چرخشی مهم می‌یابد و راجع به *فریاندی* که در آن «اشیاء قابل فهم» بخشی از جهان سوم می‌شوند به تفحص می‌پردازد. در نتیجه، آنچه

در بادی امر کاوشی هستی‌شناختی می‌نمود، به کاوشی در اقلیم جامعه‌شناسی استحاله می‌شود. منقوله ذیل رویکرد کاملاً جامعه‌شناختی بلور را به شفافیت تمام آشکار می‌کند:

«در باره منطق و اعتبار منطقی چه می‌توان گفت؟ در اینجا نیز ویتگنشتاین نشان داده است که چگونه این دو را می‌توان در حیات اجتماعی ابتداء کرد. ارزیابی اعتبار یک استدلال، به کارگیری موازین یک گروه اجتماعی است. غیر از این یا بیش از این نمی‌تواند باشد، زیرا به هیچ موازین دیگری دسترسی نداریم» (همانجا: ص ۷۵).

خلاصه کلام اینکه، دلایل بلور برای ترجیح ندادن نظام مابعدالطبیعی پوپر تماماً مابعدالطبیعی‌اند، و این در حالی است که وی این مطلب را مسکوت می‌گذارد که چگونه دیدگاه جامعه‌شناختی ظاهراً غیر مابعدالطبیعی‌اش از عهده پاسخگویی به سؤال‌های مابعدالطبیعی بر می‌آید. آیا امکان دارد که این سکوت حکایت از موضعی مستمر و پایدار نسبت به غیر مابعدالطبیعی بودن دیدگاهش داشته باشد؟ به عبارت دیگر، آیا امکان دارد که نپرداختن به آن سؤال‌های مابعدالطبیعی از آن رو باشد که دیدگاه وی اساساً غیر مابعدالطبیعی است و بنابر این چنین انتظاری نایب‌جاست؟

احتمال چنین سؤال فرضی از جانب بلور درست نمی‌آید؛ زیرا وی در مقاله دیگری که به طراحی جامعه‌شناسی تمام عیار ریاضیات می‌پردازد، مقاله‌ای که با کمال تعجب یکسال پیشتر انتشار یافته است به صراحت اظهار می‌کند که:

«هم برنامه جامعه‌شناختی تمام عیار [دینبورا] و هم برنامه مبتنی بر واقع‌انگاری و غایت‌انگاری، پاره‌هایی از مابعدالطبیعی هستند» (بلور، ۱۹۷۳ / الف: ص ۱۸۳).

این مواضع آشکارا ناسازگار را شاید بتوان بدین نحو

سازگار کرد: اگر چه احتمالش ضعیف است اما غیر ممکن نیست، تصور کنیم که بلور به دلایل درستی آن نظر را در سال ۱۹۷۳ داشته است در حالی که به دلایل غلطی یکسال بعد تصمیم می‌گیرد نظرش را تغییر دهد. بدیل دیگر برای تبیین آن ناسازگاری این است که بگوییم در سال ۱۹۷۳ اجماع عام اجتماعی متفکران مکتب ادینبورا درباره منزلت معرفتی آن مکتب این بوده که مکتب ادینبورا مابعدالطبیعی است، در حالی که در سال ۱۹۷۴، اجماع آنها تغییر کرده و مکتب ادینبورا را غیر مابعدالطبیعی شناخته است. در این صورت، جالب است دلایل این تغییر موضع را بدانیم، زیرا صرف اظهار اینکه تغییر معلول اجماع است ابداعاً قانع کننده نیست. مضافاً بر این که چنین سخنی آن تغییر عقیده و موضع را واقعاً تبیین نمی‌کند. حال اگر بدیل دوم به نظر نامحتمل و حتی غریب می‌آید، مطلب ذیل آن را بسیار محتمل خواهد کرد. بلور با اشاره به «مبنای اجتماعی علوم» که در *منطق اکتشاف علمی* ترسیم شده است، آنچه را ما نیز در اینجا در می‌یابیم تأکید می‌کند، به این مضمون که *اجماع نقش مهمی دارد و دلیل نقشی به مراتب کوچکتر* (بلور، ۱۹۷۱ / ب: ص ۲ - ۱۱۱)؛ تأکید از راقم این سطور).

در بالا موضع ضد مابعدالطبیعی بلور را به طور منظم و جزء به جزء دنبال کردیم و نهایتاً به سنگ بنایی برخورد کردیم که علت موضع ناهمساز وی را مشخص و تبیین می‌کند. این سنگ بنیادین چیزی جز اجماع اجتماعی نیست. حال که دو فقره از تعلقات مرتبط بلور را بازشناسی و مورد استدلال و استشهاد قرار دادیم مناسب است که زوج مهم دیگر را مورد ارزیابی قرار دهیم.^{۱۰}

۲) تعلقات علم گرایانه و ضد فلسفی

بلور بررسی به اصطلاح نظریه رسمی ذهن و استحسان

اتمام رایل^{۱۱} مبنی بر پوچی آن نظریه را با طرح صریح راهبرد و رویکرد اصلی نگرش خود آغاز می‌کند. به نظر بلور، این امکان اخیراً مدلل شده است که:

«زبان متداول روزانه و فنی روانشناسی و اسناد مفاهیم راجع به اعمال ذهن، باید با همانند کردن آنها به فرآیند ابداع و فرض کردن هستی‌های نظری در علوم شناخته و فهم شود» (بلور، ۱۹۷۰ / الف: ص ۱۶۷)؛ تأکید از راقم این سطور).

بلور سپس بدون این که مطلوبیت این بحث را مورد لحاظ قرار دهد و یا تبعات آن را و یا حتی استنباطات منطقی را که می‌توان از آن کرد مورد بررسی قرار دهد براهین رایل را به براهینی علیه نظریه‌های اتمی در حال تکوین تبدیل می‌کند. علاوه بر فقدان این گونه ملاحظات، بلور همچنین به تحدید حدود و امکان‌های مختلف مفهوم بسیار مهم «همانند کردن» نمی‌پردازد. با این وصف منصفانه است گفته شود که اگر چه جای بحثی مفهومی درباره معنای دقیق همانند کردن در آثار بلور خالی است لیکن بلور در عمل شیوه کار همانند کردن را تا حدی روشن کرده است. بدین ترتیب، تعدادی از استدلال‌های بسیار شاخص رایل تبدیل به استدلال‌هایی علیه نظریه‌های اتمیستی شده‌اند.

در سطحی دیگر، رایل، به نظر بلور، هم به «فقدان کامل دسترسی عمومی به ذهن‌ها» و هم به بکارگیری و انتقال مقولات مکانیکی در فیزیک» اعتراض می‌کند (همانجا: ۱۷۱).

با این وصف بلور به صراحت و بدون هیچ قید و شرطی قائل می‌شود که «اگر بتوان عدم دسترسی عمومی به وجودی مفروض را در فیزیک پذیرا شویم، هیچ دلیلی وجود ندارد که نتوانیم در روانشناسی پذیرای آن شویم» (همانجا: ص ۱۷۲).

این اتکای آشکار بلور به روش شناسی علمی و اعلام مکرر منزلت پارادایمی، اغلب وی را با وضعیت‌های تعارض آمیز غیر قابل حلی مواجه می‌کند. البته او این وضعیت‌های مسأله‌آمیز را با ابداع تفسیری خاص از روش شناسی علمی حل می‌کند. لیکن از آنجا که این تفسیر ماهیتی موضعی و تبصره‌ای دارد، وی ناگزیر می‌شود در آن تجدید نظر کند و در صورت نیاز موضعی ناسازگار اخذ کند. بدین ترتیب، در مورد خاص فوق این اعتراض مطرح شده است که فرض وجود دسترسی خاص که مبنای نظریه رسمی ذهن است ایجاب می‌کند که آن فرض بتواند با گزاره‌های تجربی محصول خود به نحوی که مثل و مانند‌ی در نظریه‌های علمی ندارد، تعارض پیدا کند. روش عقب نشینانه بلور در مقابل این قبیل اعتراضات ظاهراً مقبول و از قضا علمی، این است که دست به اختراع روش شناسی بزند تا معضل موجود را رفع کند:

«به عنوان مثال، امکان دارد که یک وضعیت اتمی پیش‌بینی شده دلالات تجربی مورد انتظار نداشته باشد. این بدان معنا نیست که وضعیت اتمی به وجود نیامده است، البته مشروط بر این که بتوان دلایل مقبولی ابداع کرد که چرا در این شرایط وضعیت اتمی نمی‌تواند با دلالت تجربی که مشاهده شده است توأم باشد» (بلور، ۱۹۷۰/الف: ص ۱۷۴).

معنای سخن پریچ و تاب فوق به زبانی ساده و روشن این است که «پیش‌بینی‌های ناکام دال بر کذب نیست» (همانجا). با توجه به اینکه تعداد پیش‌بینی‌های ناکام در سخن بلور هیچ حصر و حدی ندارد، اگر این سخن را با سخن دیگر بلور مقایسه کنیم که یک مورد از نگرش تعاملی مجاز «تأیید دیگری» بر اصل وحدت اضداد خواهد بود (بلور، ۱۹۷۱/الف: ص ۴۳۵)، تصویر منطقی حیرت‌انگیزی به وجود خواهد آمد. به عبارت دیگر،

وجود تعدادی گزاره مشاهده‌تی، متعارض با آنچه نظریه پیش‌بینی کرده است، موجب ابطال منطقی نظریه نمی‌شود، در حالی که یک مورد توافق تجربی تأیید دیگری برای همان نظریه است. از این جهت دچار حیرت خواهیم شد که بین ابطال و اثبات، یا در این مورد تأیید، عدم تقارنی منطقی وجود دارد. به زبانی دیگر، یک مورد گزاره مشاهده‌تی متعارض، گزاره کلی یا نظریه را منطقیاً ابطال می‌کند (با این فرض که گزاره مشاهده‌تی را صادق پنداشته باشیم). در صورتی که توافق بین گزاره‌های مشاهده‌تی و نتایج پیش‌بینی شده نظریه، به رغم تعدد و تکرر توافق‌ها، منطقیاً نظریه را اثبات یا تأیید نمی‌کند. به رغم عدم خرسندی بلور از عدم تقارن‌ها، در این مورد نیز با یک وضعیت قطعی عدم تقارن مواجه هستیم، و این وضع مادامی که ملاحظات منطقی مطرح هستند، به قوت خود باقی است.

به سهولت می‌توانیم در سطحی روش شناختی یا عملی تصمیم بگیریم تا موافق موضع بلور با هر وسیله ممکن - از جمله تحدیدهای مفید، افزایش فرضیه‌های معین یا کمکی یا حتی با اصطلاحات عقیم تبصره‌ای - نظریه را جرح و تعدیل کنیم تا آن را از ابطال نجات دهیم. البته این کار بدین معناست که اگر خواسته باشیم دقیق سخن بگوئیم باید اذعان کنیم که دیگر با نظریه سابق سر و کار نداریم.

لیکن متأسفانه این وضعیت تفاوت آشکاری با اظهارات غریب و غیر منطقی بلور، همان طور که تشریح شد، دارد.

این بار نیز می‌توان چنین حدس زد که اگر هدف صرفاً نشان دادن علمیت روانشناسی یا حداقل نشان دادن امکان علمی شدن آن، نبود دیگر آن خطاهای بزرگ روی نمی‌داد.

در همان مقاله آمده است که رایبل با این نظر موافق است که روانشناسی تجربی می‌تواند برای مواردی که غیر عادی محسوب می‌شوند، و نه موارد عادی، تبیینی ارائه کند؛ و بدین ترتیب اصل بی‌طرفی مکتب ادینورا نقض می‌شود. بلور با ذکر مثال خطاهای سهوی گفتاری، که رایبل متذکر آن می‌شود، همساز بودن این شرط روش شناختی را قابل‌تردید می‌یابد (بلور، ۱۹۷۰/ الف: ص ۱۷۸). بلور بدون اقامه هرگونه برهانی برای این که چرا همسازی آن شرط جای‌تردید دارد، به آن منبع و سرچشمه‌نهایی و پارادایمی - یعنی فیزیک و شیمی - متوسل می‌شود و اظهار می‌دارد:

«حتی اگر همساز باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که در حالی که فیزیکدانان و شیمی‌دانان و مهندسان از این دستور تبعیت نمی‌کنند چرا روانشناسان باید از آن تبعیت کنند» (همانجا).

به عبارت دیگر، تردیدها و ناهمسازی این شرط اهمیتی ندارد. مهم این است که چون دانشمندان علوم طبیعی از آن قاعده پیروی نمی‌کنند، روانشناسان نیز نباید تبعیت کنند. آنچه به همین اندازه اهمیت دارد این است که هر چه دانشمندان کنند، هر چه باشد، خوش‌کنند زیرا علمی است. به نظر من پیام به قدر کافی روشن و رساست. بلور در جای دیگری که در مورد نگرش دکارتی به ذهن به فیلسوف تحلیل - زبانی دیگری می‌پردازد، تعلق خود را به این روانشناسی به لحاظ تبعیت از علوم در مسیر درستی قرار دارد، آشکار می‌کند. این امر به رغم این است که تبیین‌های روانشناختی «می‌تواند» بسیار ضعیف باشد. به نظر وی، استراوسن^{۱۲} در کتاب *افسرد*^{۱۳} خود استدلال کرده است که مفهوم شخص منطقاً پیش‌تر از مفهوم نفس خالص است و به این دلیل مفهوم شخص را نمی‌توان به مدد و برچسب نفس تحلیل کرد. لذا، وی از

این نکته نتیجه می‌گیرد که ما نمی‌توانیم با لحاظ کردن مردم به منزله ترکیبی از بدن و ذهن، تبیین کنیم که «مردم چه هستند و چگونه رفتار می‌کنند» (بلور، ۱۹۷۰/ ب: ص ۹). بلور سپس بر سر تفوق منطقی مفهوم شخص بر مفهوم نفس با استراوسن موافقت می‌کند و به علاوه، تأیید می‌کند که تحلیل مفهوم نفس باید بر حسب مفهوم شخص باشد. بلور ضمن مخالفت با استراوسن درباره این که اینگونه تبیین مبتنی بر تقسیم ذهن و بدن است می‌پذیرد که اگر این تبیین را با نظریه‌های تبیینی علوم فیزیکی مقایسه کنیم، تبیین بسیار ضعیفی از کار در می‌آید، لکن این ضعف ربطی به اصل مطلب ندارد. (همانجا: ص ۶)

بلور سپس به تأمل در ایراد اساسی‌تر دیگری، که استراوسن می‌تواند مطرح کند می‌پردازد: ادعای نهفته در پاسخ ما که نگرش خاصی به ذهن، «در صورتی که به منزله نظریه‌ای تبیینی تلقی شود، مقبول خواهد بود» (همانجا: ص ۷) قابل سؤال است. بلور می‌پذیرد که ارائه «پاسخی کامل به این ایراد شاید امکان‌پذیر نباشد» (همانجا).

با این همه، پاسخ بلور این است که «اگر در مورد نظریه‌های فیزیکی که مشاهده ناپذیرها را مفروض می‌گیرند از ما ایجاد ترابط خواسته نمی‌شود، در این صورت چرا باید این خواسته در اینجا مطرح شود؟» (همانجا: ص ۸).

بلور در تمام این تأملات شیوه‌کاوش‌های علمی را، به صراحت تمام، راهنما و معیار قابل‌اتکایی برای کاوش در مفاهیم و نظریه‌های روانشناختی می‌شناسد، و همزمان آن را توجیهی برای هر آنچه در حوزه روانشناسی واقع می‌شود می‌داند. این در حالی است که بلور استدلال نمی‌کند که چرا روش تقلید از روش‌شناسی علمی، صرف نظر از این که چیهستی و چگونگی این روش‌شناسی

شناخته و پذیرفته شده باشد، در روانشناسی مناسب و به جاست.

رویه دیگر سکه علم زدگی بلور نگرش خاصی است به فلسفه و فیلسوفان به طور اعم. موافق این تعلق، «من می‌خواهم استدلال کنم که برخی از فرایندهایی که در کاوش‌های علوم محور هستند، با آنچه بسیاری از فلاسفه مجاز می‌شمرند و یا به لحاظ فلسفی قابل پذیرش است، در تناقض آشکار است» (بلور، ۱۹۷۳/ب: ص ۱۱).

نقطه آغاز حرکت وی این فرض است که «مجاز در فرایند تشکیل مفاهیم در علوم نقش محوری دارد» (همانجا). این فرایند که عمدتاً، اگر نه تماماً، مأخوذ از کتاب *الگوها و تشبیهات در علوم*^{۱۴} مری هسی است، پیش از این مورد طرح و بحث واقع شده است. آنچه قبلاً مشاهده کردیم این بود که اصل دیالکتیکی وحدت تضاد توسط نگرش تعاملی به مجازها تأیید می‌شود. لیکن در اینجا کارکرد مجازها در تشکیل مفاهیم در علوم نقش مهم‌تری ایفا خواهد کرد و آن این که فلاسفه به نحوی از انحاء ضد علمی هستند. آنچه جالب توجه است این که کارکرد مزبور در علوم به لحاظ معرفت‌شناسی منزلتی فرض دارد. لیکن از نظر بلور این نکته چندان جالب توجه نیست، و لذا می‌گوید:

«مطلب جالب توجه این است که اگر چه در بررسی علوم آشکار می‌شود که مجاز گوهر منطقی فعالیت‌های خلاق تفکر است، به نظر بسیاری از فلاسفه مجاز گوهر مبهم اندیشی فلسفی است» (همانجا: ص ۱۲).

متأسفانه مشکل می‌توانم منظور بلور از منطقی بودن را بفهمم و با تأسف بیشتر باید بگویم که بلور هم آن را شرح و توضیح نمی‌دهد. در هر حال، همین سخن هم که مجازها گوهر فعالیت‌های خلاق تفکرند، نیازمند برهان است که آن نیز ارائه نشده است.

بلور در ادامه بحث اضافه می‌کند که بیشتر فلسفه جدید در تعقیب تفکر رایل است تا آنچه را رایل «عادات مقوله‌ای» می‌نامد به «حوزه معرفتی مقوله‌ای» تبدیل کند (بلور، ۱۹۷۱/الف: ص ۴۳۶). معنای این سخن این است که فلسفه، ما را از محسوب کردن یک مقوله به جای دیگری باز می‌دارد. و از این دستور فلسفی، در مقابل، نقش مبدعانه و مفتاحی مجازها در تقویم مفاهیم قرار می‌گیرد؛ زیرا به نظر بلور، «مجازها دقیقاً همین نقش را دارند» (همانجا: ص ۴۳۷). و تا آنجا که فلسفه بهره‌گیری از مجازها را رد می‌کند «باید خود را مخالف هرگونه نوآوری مفهومی بیابد» (همانجا).

جان کلام بلور این است که کتاب *منهوم ذهن*^{۱۵} رایل مخالف به کارگیری مجاز است. مجازی که گوهر و شاید موتور محرک و فرایند تشکیل مفاهیم و نوآوری در علوم طبیعی است.

به علاوه، از آنجا که فلسفه رایلی «بیشتر فلسفه جدید» است، این نتیجه حاصل می‌شود که فلسفه بیشتر با معرفت علمی و گوهر مترقی مفتاحی آن مخالف است.^{۱۶} زوج دوم تعلقات و تعهدات سه گانه بلور را توضیح دادیم و مستدل ساختیم و اینک می‌پردازیم به طرح و ارزیابی تعلق بسیار مهم سوم.

۳) غیر واقع انگاری ریاضی و بیتگنشتاین

و استنتاج نظر به تبیینی انحصاراً جامعه‌شناسانه

بلور در مقاله بسیار جالی که برای اولین بار اصول معرفت‌شناسی مکتب ادینبورا را اعلام می‌کند درباره دو موضوع *در اظهاراتی درباره مبادی ریاضیات*^{۱۷} و بیتگنشتاین بحث مفصلی را مطرح می‌کند. به گفته بلور، اولاً، ویتگنشتاین واقع انگاری را مورد «ابطالی نیرومند» قرار می‌دهد (بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱ - ۱۸۰). ثانیاً، ویتگنشتاین این اندیشه

بالقوه بسیار عمیق را طرح می‌کند که:

«ریاضیات و منطق مجموعه‌ای از هنجارها هستند، منزلت هستی‌شناختی منطق و ریاضیات همانند منزلت یک نهاد است. آنها به لحاظ ماهیت اجتماعی هستند» (همانجا: ص ۱۸۹).

در بخش‌های زیر موضع غیر واقع‌انگارانه ویتگنشتاین و ابطال مزعوم واقع‌انگاری توسط وی، سپس رویکرد تمام‌عیار جامعه‌شناختی بلور به طور کلی، و استنتاج چارچوب تبیینی برای ریاضیات از کتاب *اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات ویتگنشتاین* توسط بلور را خصوصاً، مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم.

الف - ابطال واقع‌انگاری توسط ویتگنشتاین

و خروس‌های بی‌محل

در تبیین یک پدیدار ریاضی، یک مورد ناکامی کافی است تا به ابطال واقع‌انگاری منجر شود. در عین حال، یک تبیین کامیاب توسط یک نظریه رقیب به منزله توفیق آن نظریه است. موافق این شیوه غریب استدلال، وی اظهار می‌کند:

«اگر واقع‌انگاری، از تبیین این مورد ناکام بماند در این صورت ناکامی تمام‌عیار آن محرز است. برعکس، اگر تبیین دیگری، بتواند از عهده دنباله‌عددی برآید در آن صورت به طور کلی کامیاب است» (بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱۸۱).

این سخن یادآور موضع منطقی غیرقابل دفاع پیشین است که موافق با آن یک نگرش تعاملی به مجازها «تأیید دیگری» از اصل دیالکتیکی وحدت اضداد می‌شود. در حالی که بخش نخستین سخن بلور ما را به یاد قول مؤکد بلور می‌اندازد که «پیش‌بینی‌های ناکام دال بر کذب نیست». اما اگر به واقع چنین است، باید سؤال کرد که چگونه یک مورد هنوز اثبات نشده از عدم توفیق واقع

انگاری در فلسفه ریاضیات، برای تبیین یا پیش‌بینی یک پدیدار ریاضی، از قبیل دنباله عددی، منجر به ناکامی «کامل» می‌شود؟

با این حال جا دارد احتجاجات بلور علیه واقع‌انگاری را دنبال کنیم. او با ناخشنودی بسیار در می‌یابد که برهان ویتگنشتاین کاملاً رضایت بخش نیست، زیرا «برهان فقط نیمی از موضوع را در بر می‌گیرد» (همانجا: ص ۱۸۲). با توجه به این وضع، بلور تلاش می‌کند نواقص ویتگنشتاین را با لحاظ کردن کل موضوع جبران کند. او این کار را با تصور «جمعی کامل واقع‌انگاری و غایت‌انگاری» انجام می‌دهد. با این وصف، بلور پس از بررسی انواعی از براهین، در نهایت نتیجه می‌گیرد که اگر جمع واقع‌انگاری ریاضی و غایت‌انگاری، یعنی نظریه رقیب، را نتوان رد کرد، در این صورت چگونه می‌توان درباره معرفت‌شناسی اجتماعی ادینورا قضاوت کرد؟

اما اگر نتوان با استفاده از ویتگنشتاین واقع‌انگاری در ریاضیات را ابطال کرد، در این صورت مکتب ادینورا باید بتواند نظریه خود را در باب ماهیت ریاضیات صورت بندی کرده، «شکافی» که به طور ناسازگاری در فلسفه ریاضیات توسط واقع‌انگاری اشتغال شده پر کند. بلور هیچگاه روشن نمی‌کند که شکاف مورد نظر وی در کجا قرار دارد و چگونه باید اشغال آن توسط واقع‌انگاری را فهم کرد تا «ناسازگاری» آن دیده شود. لیکن، ظاهراً این مسائل چندان اهمیتی ندارند زیرا در نهایت:

«هر برنامه تمام‌عیار جامعه‌شناختی و هم‌تصویر مبتنی بر واقع‌انگاری و غایت‌انگاری پاره‌هایی از مابعدالطبیعه هستند» (همانجا).

بدین دلیل است که «تصور حذف مقنع هر یک از آنها خیال‌اندیشی است» (همانجا). اولین سؤالی که مسلماً به ذهن می‌آید این است که چرا باید براهینی

دال‌برناسازگاری و یا وجود خطا در نظریه‌ای مابعدالطبیعی و یا ابطال چنین نظریه‌ای را خیال خام توصیف کرد؟ همان طور که پیش از این، به طور مکرر، مشاهده کرده‌ایم بلور هیچ برهانی یا سخنی در جهت حمایت از آن نظر ارائه نمی‌کند. آنچه می‌توان با توجه به نظر بلور استنتاج کرد این است که در چارچوب اندیشه بلور دستگاه‌ها و نظریه‌های مابعدالطبیعی را به مجرد مطرح شدن هرگز نمی‌توان به طور مستحسن و مقنعی رد کرد. از این مهمتر این که به نظر می‌رسد برای چنین عدم امکانی دلیلی ارائه شده است به این مضمون که آنها «مستعد آزمون تجربی نیستند» (همانجا). البته، تا آنجا که می‌دانیم هیچکس منکر نیست که نظریه‌های مابعدالطبیعی مستعد آزمون تجربی نیستند. اما آنچه بر ضد بلور می‌توان گفت این است که نمی‌توان از عدم امکان آزمون نظریات مابعدالطبیعی، عدم امکان رد مقنع و یا بعضاً حتی ابطال این گونه نظریات را نتیجه گرفت. افزون بر این، آیا تاکنون کسی گمان برده یا مدعی شده است که نظریه‌های مابعدالطبیعی را نمی‌توان به طور معقول یا مقبول مورد نقادی، تجدید نظر، رد و یا ابطال قرار داد؟ اگر تاریخ اندیشه فلسفی تنها حاوی یک پیام باشد، آن این است که این قبیل نظریه‌ها مستمراً مورد نقادی و ابطال قرار داشته و خواهند داشت.

به هر روی، اگر واقع‌انگاری ابطال نشده است، بلور قائل است که می‌توانیم بدون مانع و رادعی پیش برویم و نشان دهیم که «رویکرد ویتگنشتاین به ریاضیات غیر واقع‌انگارانه است» (همانجا). سپس بلور تلقی ویتگنشتاین از به‌کارگیری درست یک قاعده، و به‌کارگیری یکسان آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که مشکلات ناشی از آنها توسط «آموزه وحدت معنی به‌کارگیری» ویتگنشتاین مرتفع می‌شود (همانجا: ص ۱۸۴). به عبارت

دیگر، «معنای یک فرمول (قاعده) همان شیوه‌ای است که [آن چیز] عموماً به کار می‌رود» (همانجا؛ تأکید از بلور). بلور درباره مسأله دوم، یعنی یکنواختی در بکارگیری، قائل است که به نظر ویتگنشتاین هیچ ضمانت یا معیار از بیرون تدارک شده‌ای برای این که موارد به‌کارگیری بعدی و موارد قبلی یکسان مورد تفاوت قرار گیرند وجود ندارد. یکسانی یا سازگاری همان است که گروه مربوطه محسوب می‌کند (همانجا: ص ۱۸۵).

بلور سپس این برهان فرضی را مطرح می‌کند که عدم وجود موازینی خارج از گروه مستلزم این است که کردارهای اجتماعی را «هیچگاه نمی‌توان ناصحیح دانست» (همانجا). اما نظریه‌ی این است که نمی‌توان چنین نتیجه‌ای را استنتاج کرد، زیرا:

«کردارهای اجتماعی را می‌توان با تمسک به دسته‌ای دیگر از کردارهای اجتماعی نقد کرد. امکان نقد در کثرت نهفته است. نه تنها نمی‌توان نتیجه گرفت که خطاها قابل ادراک یا انکار نیستند، بلکه این نظریه‌ای است درباره ماهیت موازین به کار رفته در چنین مواردی» (همانجا).

سؤالی که به طور معقول در اینجا متصور می‌شود این است که اگر معنای هر چیزی «همان شیوه‌ای است که [آن چیز] عموماً به کار می‌رود»، در این صورت چگونه امکان دارد عضوی از یک گروه در موقعیتی قرار گیرد که معنی کردار اجتماعی گروه دیگر را، به مثابه پیش شرطی برای نقادی، فهم کند؟ پاسخ ممکن بدین ایراد می‌تواند این باشد که اگر چه معنی هر چیز «شیوه‌ای است که ما همیشه آن را به کار می‌گیریم» (ویتگنشتاین، ۱۹۵۶: الف، ۲)؛ اما بدین معنا نیست که برای فهم معنای هر چیزی نزد گروه اجتماعی لازم است که عضو گروه اجتماعی دیگر نیز آن را به کار برد. به عبارت دیگر، امکان دارد که با مشاهده صرف بکارگیری معنی کردار اجتماعی بیگانه‌ای را

دریابیم.

گویی از خارق‌الاجماع بودن وضعیت آگاه است:

«بدون تردید، این تبیین زمینه‌ای از واقعیات فیزیکی و روانشناختی را مفروض می‌گیرد. انسجام قضاوت‌ها که مبنا و متکای نظریه [یکنواختی] است، بدون وجود جامعه فیزیولوژیکی انسان‌ها امکان ندارد. لیکن مجموعه ذاتی یا فطری رفتار انسان‌ها با تنوع وسیع در سطح فرهنگ تلائم و همسازی دارد» (بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱۸۶).

به عبارت دیگر، نظریه یکنواختی ویتگنشتاین با اجزاء لاینفک آن - عدم وجود هرگونه میزان و معیار بیرونی، وحدت معنی و بکارگیری، و فرایند اجتماعی بودن بکارگیری - نظریه‌ای است آشکارا نسبی‌گرایانه. و لذا بلور برای نجات این نظریه از نسبی‌گرایی، واقعیات زمینه‌ای و نوعی مجموعه ذاتی را فرض می‌کند.

بلور، پس از تلاش برای نشان دادن همسازی نظریه اجتماعی یکنواختی ویتگنشتاین، سعی می‌کند این نکته را جابیاندازد که ویتگنشتاین احساس اسناد صدق به بعضی از پدیدارهای ریاضی، همچون محاسبه را انکار نمی‌کند. با این وصف، ویتگنشتاین صدق را به بهره‌گیری (یا بهره‌مندی) و «ویژگی پایدار کردار اجتماعی» نسبت می‌دهد. لیکن، بلور اضافه می‌کند:

«مهمترین نتیجه این است که ریاضیات را اکنون می‌توان به مثابه اختراع دید و نه اکتشاف» (همانجا: ص ۱۸۸).

اگر کل پیام بلور این باشد، در این صورت مشکل می‌توان مهمترین نتیجه بلور را با نتیجه‌گیری تحقیقات فاگلین^{۱۹} در حوزه اندیشه ویتگنشتاین سازگار یافت. فاگلین به روشنی و صراحت اظهار می‌کند:

«آیا ریاضیدان حقایق ریاضی را اختراع می‌کند یا اکتشاف؟ از آن جهت که فرد محو و مجذوب مواضع انگاری باشد چنین به نظر خواهد رسید که دستاوردهای ریاضی مصنوعات ریاضیدان هستند. اگر غرائز و تمایلات

در اینجا از آنچه ویتگنشتاین خطر می‌خواند مشکل دیگری زاییده می‌شود. به گفته او: «خطری که در اینجا وجود دارد این است که توجیهی از شیوه خود ارائه دهیم، در حالی که چیزی به مثابه توجیه در اینجا وجود ندارد و ما فقط باید بگوییم: این شیوه‌ای است که ما عمل می‌کنیم» (ویتگنشتاین، ۱۹۵۶: ج، ۷۴؛ تأکیدات از ویتگنشتاین).

مشکل خارق‌الاجماع این است که اگر فی‌الواقع چیزی به منزله «توجیه» شیوه یا کردار اجتماعی ما وجود ندارد، چگونه می‌توانیم اساساً قائل شویم که خطا وجود دارد و در نتیجه، چگونه آن را می‌توان فهم و نقد کرد؟ امیدوارم مطلب روشن شده باشد که اگر در جایی قاعده‌مبنایی بازی این است که هر کس بگوید «این شیوه‌ای است که ما عمل می‌کنیم»، دیگر امکان ندارد که از ادراک و انکار خطا و اشتباه گفتگو کنیم. درک و فهم خطا از همان ابتدا غیر ممکن می‌شود و به طریق اولی نقد خطا هم غیر ممکن خواهد شد. انکار این نتیجه ما را مستقیماً به این وضع می‌کشاند که خطاها، در یک حالت فرضی، فهم و نقد شده‌اند، لیکن ما هیچ «توجیهی» برای فهم و نقد خود نداریم. در نتیجه، حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که: «این شیوه‌ای است که ما عمل می‌کنیم! مطمئناً قصد بلور بیان چنین چیزی نیست. اما اگر نتوان خطاها را به طور موجهی فهم و نقد کرد، معنی نقدپذیری کردارهای اجتماعی، و نقادی به طور کلی، چه می‌شود؟ این گونه ملاحظات و نوع پاسخی که طبعاً می‌توان انتظار داشت، ما را ترغیب می‌کند که نتیجه ذیل را جدی‌تر تلقی کنیم: بلور درون منظر صریحاً نسبی‌گرایانه انواع زندگی^{۱۸} ویتگنشتاین تصویری غیر نسبی‌گرایانه را فرامی‌افکند.

سپس، بلور با اشاره به نظریه یکنواختی ویتگنشتاین، البته بدون ذکر ماهیت مشکل آن، اظهاراتی می‌کند که

افلاطونی سطره داشته باشد، این دستاوردها اکتشافاتی درباره موضوعی مستقل به نظر خواهد آمد. فعالیت‌های ریاضی هر دو احساس را تأیید و حمایت می‌کنند» (فاگلین، ۱۹۸۷: ص ۲۱۷).

اگر تلقی فاگلین از ویتگنشتاین چندان کمکی به حل این مسأله نمی‌کند که نظر ویتگنشتاین درباره اکتشافات ریاضی، و واقع‌انگاری در مقابل مصنوع‌گرایی^{۲۰} یا ضد واقع‌انگاری دقیقاً چیست، در این صورت تأملات چارلز چیهارا^{۲۱} را به امید روشنایی بیشتر این آرا ملاحظه می‌کنیم. وی تلاش خود را با این سؤال از خود آغاز می‌کند که آیا ریاضیدان مکتشف است یا مخترع؟ این سؤال را نه به قصد پاسخ، بلکه برای «ارائه اشتباهات و آشفتگی‌هایی که موضوع را گل‌آلود و تیره ساخته است» مطرح می‌کند (چیهارا، ۱۹۶۸: ص ۴۴۹). چیهارا پس از بررسی برخی از اظهارات ذی ربط ویتگنشتاین و نیز گروهی از فیلسوفان ریاضی و فیلسوفان تحلیل-زبانی به این نتیجه می‌رسد که:

«مقدار زیادی از اظهارات مصنوع‌گرایانه ویتگنشتاین مبهم است و بخشی از این ابهام معلول آن است که ویتگنشتاین اصطلاحاتی کلیدی همچون «مفهوم»، «معیار»، و «بکارگیری» را به شکلی نادقیق و خلط‌انگیز به کار می‌برد. حتی ویتگنشتاین خود در یک مورد اذعان می‌کند که معنی اصطلاح «مفهوم»، «بسیار مبهم است» (چیهارا، ۱۹۶۸: ص ۵ - ۴۶۴؛ ارجاع چیهارا به اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات، ه، ۳۸ است).

چیهارا این مبحث خاص را با ذکر این نکته پایان می‌بخشد که به «احتمال قوی» ویتگنشتاین از بخش مهمی از کار خود رضایت نداشت. چیهارا تأکید می‌کند که ضمناً این نکته تبیینی است بر این که چرا مقدار کمی از این کار در کتاب تحقیقات فلسفی گنجانده شده است (همانجا: ص ۴۶۵).

چیهارا سپس نتیجه می‌گیرد که آنچه ویتگنشتاین درباره مفاهیم و اکتشاف ریاضی گفته است به زحمت می‌توان «الگویی از وضوح» دانست. به علاوه، مناقشات بین طرف‌های مخالف «بسیار مبهم و نامطمئن» است، به طوری که وی نمی‌تواند «هیچ قضاوت قاطع و مطمئنی» داشته باشد (همانجا: ص ۸-۴۶۷).

اگر چه چیهارا آرا ویتگنشتاین را این چنین مبهم و تیره می‌یابد، مایه خوش اقبالی است که ببینیم ظاهراً مایکل دامت^{۲۲} وضع را چنین نمی‌یابد. به نظر وی: «شهود گرایان به نحوی بسیار ضد واقع‌گرایانه (ضد افلاطونی) درباره ریاضیات سخن می‌گویند: نزد آنان، این ما هستیم که ریاضیات را می‌سازیم؛ از پیش چیزی آنجا منتظر ما نیست که کشفش کنیم. شکل بسیار افراطی چنین مصنوع‌انگاری را می‌توان در کتاب اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات ویتگنشتاین یافت» (دامت، ۱۹۷۸: ص ۱۸).

بنابراین، به نظر دامت در فلسفه ریاضی، شکاف قاطعی، یعنی بین واقع‌انگاری در مقابل ضد واقع‌انگاری وجود دارد، و ویتگنشتاین به شکل افراطی به ضد واقع‌انگاری معتقد است. اما پیش از این که محقق دیگری را در حوزه فلسفه ویتگنشتاین مورد بررسی قرار دهیم حائز اهمیت است که بیفزاییم منقوله فوق از مقاله‌ای است، تحریر شده به سال ۱۹۵۹، با عنوان «حقیقت» که بعدالتحریری به سال ۱۹۷۲ دارد و در آن دامت تلویحاً از موضع ضد واقع‌انگاری پیشین خود باز می‌گردد (همانجا: ص ۲۴). پیتر هکر^{۲۳} در کتاب بصیرت و توهم^{۲۴} فصلی دارد تحت عنوان معیار، واقع‌انگاری و ضد واقع‌انگاری، که در آن شرح می‌دهد که وی، به دنبال اشارت‌هایی از جانب دامت، بر این باور بوده است که رساله منطقی-فلسفی^{۲۵} ویتگنشتاین «بیانگر» معنی‌شناسی واقع‌انگارانه‌ای است و کتاب تحقیقات فلسفی و اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات

«مدافع» معنی شناسی ضد واقع انگارانه هکر سپس اعتقاد خود را به بیانی نسبتاً قوی آشکار می‌کند و می‌گوید اکنون معلوم شده که «این تلقی ناصواب» بوده است (هکر، ۱۹۸۶: ص ۳۲۳).

افزون بر این، هکر برای روشنایی بخشیدن به موضع جدیدش اظهار می‌کند:

«این فکر که ویتگنشتاین در آثار متأخر خود شکلی از ضد واقع انگاری را طرح می‌کرده، برای فهم اندیشه‌اش مهلک‌تر از آن است که حتی رساله منطقی - فلسفی را «واقع انگار» توصیف کنیم.

این کار تلقی وی از معنی و فهم را مخدوش می‌کند، فلسفه ذهن او را بد تفسیر می‌کند، و فلسفه ریاضی‌اش را تماماً غلط مطرح می‌نماید. البته این نتیجه را هم نمی‌توان گرفت که ویتگنشتاین از شکلی از «واقع انگاری» دفاع کرده است. برای این که مسائل را درست فهم کنیم باید این دو قالب ناصواب را اساساً طرد نماییم» (همانجا: ص ۳۲۳).

امیدوارم این مقدار کفایت کند برای اینکه بتوانیم خروس‌های بی محل را به وضوح تشخیص دهیم. هکر از این هم مصرتر است. در واقع، او می‌خواهد تبیینی ارائه کند از این که چگونه فلسفه ویتگنشتاین این خروس‌های بی محل را پیدا کرده است، و توضیح می‌دهد که این امر معلول «سوء تقریر جا به جایی تاریخی»^{۲۶}، «گزینش شمار اندکی از اظهارات بدون توجه به متن»، و مهمتر این که، «فرو راندن اندیشه ویتگنشتاین به درون قالب‌های از پیش ساخته‌ای است که فقط بیانگر سوء برداشتهای خود ماست» (همانجا: ص ۳۲۴).

این که کدامیک از این اوصاف مناسب تفسیر بلور از فلسفه ریاضی ویتگنشتاین است، محتاج آن گونه بررسی است که آشکارا از حیطة و نوع این تحقیق بیرون است. اما باید بیفزاییم که ارزیابی مؤکد هکر از دوگانگی واقع

انگاری و ضد واقع انگاری و نیز تشخیص‌های وی را به منزله معیار و میزان سنجش تفسیرهای دیگران، منجمله تفسیر بلور، ارائه نکرده‌ایم؛ با توجه به اینکه امکان دارد برخی چنین کاری را مقبول و صواب بدانند.

در عوض، مقصود ما این بوده است که ملخص عصاره آرای تنی چند از محققین ویتگنشتاین شناس را درباره فلسفه ریاضی ویتگنشتاین و موضع ضد واقع انگارانه مزعوم وی، به طور اعتباطی برگزیم و نشان دهیم که زراعت بر زمینی در فلسفه ریاضی که از دور با تلافی می‌نماید امری است بسیار پر مخاطره و بسیار بی‌تمکین.

زمینی که مشحون از تیرگی، ابهام، و پیچیدگی است: فیلسوفی هم اکتشاف و هم اختراع را - به عبارتی، واقع انگاری و ضد واقع انگاری - ممکن می‌داند، در حالی که دیگری نتیجه می‌گیرد که «بخشی از این ابهام معلول بکارگیری نادقیق و خلط‌انگیز اصطلاحاتی کلیدی همچون... «بکارگیری» توسط ویتگنشتاین است»، سومی ویتگنشتاین را مصنوع انگاری افراطی می‌شناسد، لیکن بعد می‌پذیرد که واقع انگاری اشتباه نیست. دامت در مقاله فلسفه ریاضی ویتگنشتاین خود مؤکداً اظهار می‌کند که:

«ما باید بین تلقی افلاطونی و تلقی مصنوع انگارانه، تلقی میانی را ایجاد کنیم و قائل شویم که اشیاء در پاسخ به کاوش ما وجود می‌یابند. ما اشیاء را نمی‌سازیم لیکن آنها را باید آن طور که می‌یابیم بپذیریم». (دامت، ۱۹۷۸: ص ۱۸۵).

و بالاخره با ورود خروس‌های بی محل، باتلاق ما منظره‌ای به واقع تماشایی پیدا می‌کند. اگر تشخیص هکر صائب باشد، باید ابتدا خروس‌های بی محل را دفع کنیم و اگر پاک سازی باتلاق اساساً امکان پذیر باشد، عزم بر این امر کنیم.

به نظر می‌رسد هیچ چیز با پیام کلی فیلسوفان تحلیل -

زبانی‌گزینش ناشده ما سازگارتر از آنچه بلور به طرز دلالت آمیزی مشاهده کرده است نیست: بعضی اوقات ویتگنشتاین واقع‌انگاری را «شکل آسیب‌شناختی خودآگاهی» می‌شناسد، در حالی که در مواقع دیگر وی آن را «واکنشی طبیعی نسبت به آموزش‌های ما» می‌داند (بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱۹۰).

پیش از آن که موضوع بعدی را پی‌گیر شویم، مناسب است بحث فعلی را تلخیص و تکمیل کنیم:

۱ - بلور می‌اندیشد مادامی که واقع‌انگاری به منزله نظریه‌ای درباره‌ی ریاضی محسوب شود مکتب ادینبورا متوقف خواهد ماند، و به علاوه ویتگنشتاین به طور نیرومندی واقع‌انگاری را ابطال کرده است.

۲ - بلور پس از این که در می‌یابد ابطال واقع‌انگاری به همراه غایت‌انگاری امکان‌پذیر نیست، زیرا مجموعه‌ای مابعدالطبیعی پدید می‌آید که از ابطال مصون خواهد بود، تلاش خود را مصروف این امر می‌کند که دست‌کم خود ویتگنشتاین را غیر واقع‌انگار، و در ریاضیات معتقد به اختراع بدانند نه اکتشاف.

۳ - بلور پس از تفتن به این که ویتگنشتاین حتی در این موضوع تذبذب دارد، و واقع‌انگاری را «واکنشی طبیعی» معرفی می‌نماید، به ما توصیه می‌کند که «خصلت جامعه‌شناختی نظریه ویتگنشتاین را باید به خاطر داشت» (همانجا: ص ۱۸۸). این موضعی است که ناگزیر به «اندیشه‌ای بسیار ساده، اما بالقوه بسیار عمیق» منتهی می‌شود مبتنی بر این که ریاضیات و منطق مجموعه‌ای از هنجارها و نهادهای اجتماعی هستند (همانجا: ص ۱۸۹).

ب - رویکرد جامعه‌شناسانه صرف

ابتدا، به قدر توان، نشان خواهیم داد که رویکرد صرفاً جامعه‌شناختی بلور به طور همه‌جانبه و نیرومندی در آثار

اولیه‌اش در حال تکوین بوده است. سپس بر آن خواهیم شد تا استدلال‌ها و استنتاج‌های او را درباره‌ی خصلت جامعه‌شناختی نظریه ویتگنشتاین مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم. در مقاله‌ای در باب تأثیر علم بر عقل مشترک و تأثیر اندیشه‌های یک علم بر علم دیگر، بلور الگوی موزائیکی عقاید روزمره را برای مقابله با چارچوب رایلی طرح و پیشنهاد می‌کند. وی سپس اظهار می‌کند که الگوی وی به دنبال اصل‌گزینی است که به واسطه آن آرا و عقاید افراد بنا می‌شود. اما این اصل «یک واقعیت ابتدایی» از آب در می‌آید. واقعیت این است که گزینش عقاید توسط افراد نه تصادفی^{۲۷} است و نه محصول اراده‌ی ایشان، بلکه «به طور بارزی تحت تأثیر موقعیت فرد در ساختار اجتماعی صورت می‌گیرد» (بلور، ۱۹۷۳/ب: ص ۱۰).

افزون بر این، بلور پس از ارائه الگویی جهت جبران نارسایی‌های الگوی رایلی، اندیشه‌ای بس بنیادی‌تر را تعقیب و ترغیب می‌کند. بدین ترتیب، او قائل می‌شود به این که ساختار اجتماعی جهت‌گیری و تمرکز براهین منطقی فلاسفه را شکل می‌دهد (همانجا: ص ۱۱). به بیانی دیگر، بلور اظهار می‌کند که:

«وجود الگوهای اجتماعی که مواضع فلسفی را شکل می‌دهد می‌تواند بخش مهمی از ساز و کار اندیشه فلسفی باشد» (همانجا: ص ۱۴).

لری بریسکمن^{۲۸} این موضع بلور را تأسف انگیز می‌خواند و استدلال می‌کند که بلور در الگوی تعامل آرا خود، در تعیین نفوذ و رسوخ معرفت علمی در آرا و عقاید عرفی عاملی اساسی را حذف کرده است. این عامل عبارت است از «قضاوت‌های آگاهانه و ارزیابانه فکری که توسط افراد ذی ربط صورت می‌گیرد». بدین ترتیب بریسکمن به تأکید بلور بر جنبه‌های جامعه‌شناختی تبیینی که عملاً به حذف سایر عوامل می‌انجامد» اعتراض

می‌کند (بریسکمن، ۱۹۷۳: ص ۲۵).

در پاسخ به اعتراض بریسکمن، بلور دلیل خود را برای این که به عوامل مورد نظر بریسکمن نقش عمده‌ای نمی‌دهد بیان می‌کند. بدین روی وی توضیح می‌دهد که عوامل فیزیولوژیکی را که عوامل مشترک همه اعضای جامعه است می‌توان حذف کرد، در حالی که برای عامل روانشناختی از همین برهان عامل مشترک نیز می‌توان استفاده کرد (بلور، ۱۹۷۳ / ب: ص ۲۹). بلور به عامل اقتصادی «با خرسندی گردن می‌نهد» زیرا بر این گمان است که «آنچه اقتصاد دانان و جامعه شناسان مورد تفحص قرار می‌دهند، اغلب دو رویه یک سکه است» (همانجا: ص ۳۰).

بلور در جای دیگر، هنگامی که کتاب ساختار استنتاجات علمی^{۲۹} مری هسی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد، متذکر می‌شود که تلقی هسی از زبان علم، که هسی آن را الگوی شبکه می‌نامد، برای تبیین «تأثیر عواملی چون دین، مابعدالطبیعه، سیاست یا ایدئولوژی بر تفکر علمی» کاملاً به جا است (بلور، ۱۹۷۵: ص ۳۹۳). بلور برای این که از الگوی شبکه هسی بهره برداری جامعه شناسانه کند قائل می‌شود که «حوزه‌های اجتماعی ممکن، جریان تأثیر گذاری و تعامل اندیشه‌ها را شکل می‌دهد» (همانجا: ص ۴-۳۹۳). به عبارت دیگر، این عوامل اساساً عوامل اجتماعی، و تا حدودی مقوم و مشکل وضعیت اجتماعی، هستند که به نوبه خود بر اخذ و برگیری آرای علمی و تعامل شان با عقاید روزمره ما تأثیر می‌گذارند.

بلور در مقاله دیگری کتاب *فاهمه/انسانی*^{۳۰} اثر استیفن تولمین را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و اثر تولمین را تلاشی جهت یافتن یک «راه میانه» بین گناه همیشگی فیلسوفان، یعنی ارائه «یک تلقی پیشینی و ثابت از

معرفت»، و گناه جامعه شناسان، یعنی «تمایل به نسبی‌گرایی شکاکانه» می‌یابد (بلور، ۱۹۷۴/ب: ص ۲۴۹). بلور سپس پاسخ تولمین را به این سؤال که «چرا معمولاً «اعتبار اجتماعی» منطبق بر «اعتبار ذاتی» آرا و عقاید ابراز شده است؟» مورد بحث قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که این پدیدار «مسئلاً بر نظریه کاملاً جامعه‌شناختی معقولیت اشعار دارد» (همانجا: ص ۲۵۰؛ تأکید از بلور). در اینجا بلور نه تنها نسبت به برگیری دعاوی معرفتی علمی توسط دانشمندان جهت‌گیری انحصاراً جامعه‌شناختی دارد، بلکه نکته عمیقتر و مهمتر آن که این موضع‌گیری را به معقولیت نیز تسری می‌دهد.

بلور درباره مسأله ارزیابی دعاوی معرفتی علمی و ضرورت در اختیار داشتن مبنایی که با توجه به آن بتوان انحرافات را کشف و رد کرد، یعنی مسأله‌ای که بارتر نیز بدان پرداخته است، اظهار می‌کند که «کردار واقعی اجتماعی می‌تواند» آن مبنا را در اختیار قرار دهد (همانجا: ص ۲۵۲).

همچنین، بلور هنگامی که به نقد و بررسی کتاب *معرفت عینی* کارل پوپر می‌پردازد همین اندیشه را مطرح می‌کند و قائل می‌شود که مفهوم «منطق وضعیتی» او را می‌توان به سهولت به «هنجارها، مقولات و عادات گروهی که وی [دانشمندان] در آن آموزش و تربیت یافته است» تبدیل کرد (بلور، ۱۹۷۴/ال: ص ۷۳؛ تأکید از راقم این سطور). تلاش فراوانی نیاز نیست تا ببینیم که بلور چگونه به سهولت منظر و دیدگاه فردی پوپر را به منظر و هنجارهای گروه تبدیل می‌کند، گروهی که به نظر بلور عالمان می‌باید به طور کامل در آن آموزش و تربیت یافته باشند. بلور تشریح نمی‌کند که چگونه این تبدیل بسیار مهم واقع می‌شود، و با توجه به توضیح پوپر درباره مفهوم منطق وضعیتی، نمی‌توان بین این دو منطق انسجام

و سازگاری قابل تصویری دید. به تعبیر مبسوطتر، در چارچوب تبیینی پوپر مفاهیمی چون جامعه پذیری - تأثیر پذیری افراد از محیط اجتماعی - هنجارها، نگرش‌ها و عادات اجتماعی یا گروهی ابداً حضوری ندارند، در حالی که در چارچوب جامعه‌شناختی مورد دفاع بلور، این گونه مفاهیم حضوری بسیار تعیین‌کننده و بلکه انحصاری دارند.

بلور هنگام بحث درباره مفهوم عینیت مجدداً مفهوم مبنا را مطرح می‌کند و می‌گوید:

«مفهوم عینیت مفاهیمی چون حقیقت و واقعیت را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد، لیکن به کارگیری آنها ربطی به این که ما واقعاً به این کالاها دسترسی داشته باشیم ندارد. مبنایی که با توجه به آن نظریه‌ها آزمون می‌شوند، عقایدی هستند که فعلاً مورد پذیرش یک گروه اجتماعی [گروه عالمان] قرار دارد» (همانجا: ص ۷۴؛ تأکید از بلور).

این سخن روایت روی هم رفته درستی از رفتار علم عادی کوهن است. باید اعتراف کرد که بکارگیری مفاهیمی چون حقیقت و واقعیت بستگی به داشتن دسترسی به آنها ندارد و در اینجا ناگزیریم موافقت خود را با بلور اعلام کنیم. مشکل می‌توان تصور کرد که پوپر و سایر علم‌شناسان منطقی‌نگر - در مقابل تاریخی‌نگر - معتقد باشند که چنین بستگی و ربطی وجود دارد. و در این صورت مشکل بزرگ دیگری رخ می‌دهد. این مشکل چنین بیان می‌شود: این گونه علم‌شناسان، خصوصاً علم‌شناسان ابطال‌گرا، معتقدند در صورتی که نظریه‌های ما واقعیت فیزیکی را به تور خود انداخته باشند هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم از صدق آنها خبر بدهیم و کاملاً امکان پذیر است که نظریه‌ای صادق و توصیف‌کننده واقعیت را به عللی وانهم. با این وصف مشخص است که هیچگاه نمی‌توانیم از صدق نظریه‌ها سخن

بگوییم یا به عبارت دیگر اعتقاد داشته باشیم که نظریه ما حکایت از واقعیت دارد. از این رو قائلین فرضی وجود آن بستگی نمی‌توانند و نباید مفاهیم حقیقت و واقعیت را بکار برند. بنابراین، روشن شد که چرا بکارگیری این مفاهیم، بستگی و ارتباطی به دسترسی به آنها ندارد و در صورتی که معتقد به چنین بستگی باشیم، مطابق نگرش ابطال‌گرایان، نخواهیم توانست آنها را بکار بگیریم.

بلور سپس اظهار می‌کند که پوپر همواره قائل بوده است که «علم علی الاصول نمی‌تواند اثبات و توجیه در اختیار نهد، حتی در مورد کذب نظریه‌ها» (همانجا: ص ۷۶).

و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که:

«بنابراین، سازمان اجتماعی متغیر سرنوشت‌سازی است که ادراک صدق و کذب هر نظریه را تعیین می‌کند» (همانجا).

اگر چه، در مجموع، روایت بلور از موضع پوپر درست است، آنچه چندان مسلم و آشکار نیست، نتیجه‌گیری بلور است که سازمان اجتماعی را عامل تعیین صدق و کذب دعاوی معرفت‌علمی می‌پندارد. در هیچ جای آثار پوپر به چنین مطلبی اشاره نشده و دلالتی نیز بر آن نمی‌توان یافت. به علاوه، پیش فرضهای کلی معرفت‌شناختی و مواضع روش‌شناختی پوپر به سمتی است که چنین رویکردهای جامعه‌شناختی را بر نمی‌تابد. با این وصف، بلور برای نظریه «سازمان اجتماعی» خود باید نوعی براهین مؤید مستقل از نظریه پوپر اقامه کند.

با این حال باید بیفزاییم که به نظر می‌رسد صورت بندی بلور از نقش تعیین‌کننده ساختار اجتماعی، برای عوامل و متغیرهای غیر اجتماعی نقشی هر چند غیر تعیین‌کننده، باقی می‌گذارد. لیکن بلور این نظر را به سرعت دفع می‌کند و معتقد است که «عینیت معرفت در این نهفته است که مجموعه‌ای از عقاید پذیرفته شده یک گروه اجتماعی

باشد» (همانجا).

و در نهایت، برای این که هیچ شکلی نسبت به وجود هر نوع متغیر دیگر باقی نگذارد به وضوح تمام اظهار می‌کند که:

«اعتبار حقیقت همان اعتبار جامعه است» (همانجا).

این موضع به طور اساسی و به نحوی بنیادی نیرومندتر از موضع معروف کوهن است که «هیچ میزانی بالاتر از موافقت جامعه ذی ربط وجود ندارد» (کوهن، ۱۹۷۰: ص ۹۴). تفاوت اساسی در این است که موضع کوهن عوامل متعین دیگر را حذف نمی‌کند، در حالی که، موضع بلور به صراحت چنین انحصاری را به وجود می‌آورد. کوهن موضع خود را به روشنی تمام بیان می‌کند و می‌گوید برای فهم چگونگی وقوع انقلاب‌های علمی «نه تنها تأثیر طبیعت و منطق بلکه فنون استدلال و احتجاج نافذ و مؤثر درون گروه‌های ویژه ذی ربط را باید مورد بررسی قرار داد» (همانجا؛ تأکید از راقم این سطور).

مشکل این موضع‌گیری انحصاراً جامعه‌شناختی، این است که بدون هیچ برهانی وجود یک گروه اجتماعی یا جامعه یک پارچه متصلب و منسجم را پیشفرض می‌کند، به طوری که، هرگونه کثرت و تنوع نظام‌های ارزیابی درون گروه اجتماعی را منتفی می‌سازد. و بالعکس، اشعار بر وجود یک چارچوب ارزیابی واحد و متحد دارد که به طور تمام و کمال مورد توجه و تبعیت تمام اعضای گروه قرار می‌گیرد. در واقع، به نظر نمی‌رسد که ابداعات مفهومی و نظری که در دوره‌های مختلف تاریخ روی داده‌اند، اگر بخواهیم بگوییم تحولات عمده علمی، کاملاً با رفتار علم عادی و بکارگیری یکنواخت و متحدالشکل ارزشها و معیارهای جامعه علمی سازگاری داشته باشند. باید افزود که سخن این نیست که این وضع در تمام تغییرات و جابجایی‌های نظری و ابداعات صادق است. به

عبارت ساده‌تر، در بعضی از تغییرات و ابداعات سخن بلور کاملاً بجاست و چنین یکنواختی وضعیتی وجود دارد. اگر این برهان مقبول و مستحسن باشد، در این صورت مهمترین سؤال برای دیدگاه ضد انحصارگرایانه این است که چگونه باید ظهور چنین وقایع غیرسازگار و غیرهنجاری در تاریخ علم را تبیین کرد. علاوه بر این، پدیدار معما آمیزتر این است که اندیشه‌های خلاف عرف و سنت، چگونه پس از ظهور و اقتراح غیرمنتظره پذیرفته و اخذ می‌شوند.

نکته مسأله آمیز دیگر این که هنگامی که بلور می‌خواهد از روش کارل مارکس برای تغییر دیالکتیک هگل به جهان سوم پویر بهره ببرد، قاعده تغییر او چنین شکلی به خود می‌گیرد: «به جای جهان سوم» بخوانید «جهان اجتماعی» (بلور، ۱۹۷۴ / الف: ص ۷۰). به عبارت دیگر، ساکنان جهان سوم، یعنی اشیاء قابل فهمی چون قوانین تجربی، گزاره مشاهدتی و غیره، موجوداتی اجتماعی می‌شوند که در جهان اجتماعی بسر می‌برند. این موضع ضرورتاً خطا نیست، لیکن بلور باید این جهان اجتماعی جدید و تعامل‌های پیچیده درون آن را که به دست و اراده فاعل‌های شناسا، یعنی ساکنان جهان دوم، صورت می‌پذیرد تبیین و تشریح کند.

بلور برای تحکیم و تأکید بیشتر برنامه تمام عیار جامعه‌شناختی خود، اظهار می‌دارد که در *منطق اکتشاف علمی* شالوده اجتماعی علم ترسیم شده است. بدین ترتیب که:

«اگر ما شالوده اجتماعی علم را به طوری که چارچوبش در کتاب *ماندگار منطق اکتشاف علمی* بیان شده است بررسی کنیم... در خواهیم یافت که اجماع نقش مهمی ایفا می‌کند و برهان نقشی بسیار اندک» (بلور، ۱۹۷۱ / ب: ص ۲-۱۱۱).

با تفحص در فصل بسیار مهم مسأله مبنای تجربی در همان اثر، بلور تیز بینانه متوجه و متذکر این تبیین پوپر می‌شود که اساس تجربی معرفت علمی مجموعه‌ای از گزاره‌های مبنایی است که از «تصمیم جامعه علمی» برگرفته شده است (بلور، ۱۹۷۴ / الف: ص ۷۴). جا دارد در اینجا قدری تأمل کنیم و موضع بلور را مورد تدقیق قرار دهیم. در بادی / امر به نظر می‌رسد که این استنتاج، همچون سایر استنتاجات جامعه‌شناختی بلور از فلسفه پوپر، استنتاجی مجاز و مقبول نیست، زیرا با روح و جهت و نوع نگرش پوپر به هیچ وجه سازگار نیست؛ و چه بسا که پوپر از این نوع فهم و استنباط بسیار ناخشنود باشد. زیرا اولاً، در هیچ بخشی از فصل مذکور عطف و اشاره‌ای به این که جامعه یا گروه تصمیم مورد نظر را می‌گیرند وجود ندارد. ثانیاً کمترین سخنی در این باره که علم اساسی اجتماعی دارد نیز به چشم نمی‌خورد. به علاوه، نه تنها مفهوم اجماع/ اجتماعی در متن مزبور قید و بکارگرفته نشده است، اساساً، روش شناسی پوپر با این قبیل مفاهیم بیگانه و بل مخالف است. با این وصف مایه حیرت است که بلور استنتاجی چنین آشکارا نامقبول و ناموجه کرده باشد.

به گمان ما جا دارد در اینجا، همچون هر جای دیگری، نظر مخالف را کاملاً و تماماً نامعقول و ناموجه و ناصواب نپنداریم و به علاوه در بادی امر، هر بادی امری، چندان بسنده نکنیم که از معاینه و تحلیل موضوع غافل و بلکه محروم شویم. تحلیل کنیم که آیا بلور به واقع در این حد و اندازه و بدین آشکاری گرفتار نامعقولیت، نامقبولیت و مصادره به مطلوب شده است؟

پوپر در فصل مذکور اظهار می‌کند که:

«از منظری منطقی، آزمون هر نظریه متکی بر گزاره‌های مبنایی است که رد و قبول آنها، به نوبه خود،

متکی بر تصمیم ماست. بنابراین، این تصمیمات هستند که سرنوشت نظریه‌ها را تعیین می‌کنند... این انتخاب تا حدودی با در نظر گرفتن ملاحظات بهره‌مندی یا ثمر بخشی تعیین می‌شود» (پوپر، ۱۹۵۹: ص ۱۰۸).

اینک باید از خود پرسیم آیا تصمیماتی که سرنوشت نظریه‌ها را رقم می‌زنند دارای فاعلی هستند یا به خودی خود و بدون این که فعلی صورت پذیرد وجود یافته‌اند؟ پاسخ از فرط وضوح آشکار است، لیکن تا سؤال طرح نشود، وجود فاعلان، مغفول یا حداقل غائب خواهد ماند و بخش بسیار مهمی از وضعیت واقعی که با آن مواجه هستیم نادیده گرفته خواهد شد. اگر چه پوپر قائل به این است که رد و قبول گزاره‌های مبنایی «متکی بر تصمیم ماست»، لیکن در اکثر مواقع سیاق عبارات به گونه‌ای است که گویی تصمیم‌ها، انتخاب‌ها، ترجیح‌ها، ارزیابی‌ها و امثال این گونه اعمال و افعال به نحوی فارغ از ما، یعنی فارغ از ما انسان‌ها و شبکه پیچیده تعامل اجتماعی و روانشناختی و حتی اقتصادی و سیاسی که عاملان در آن عمل می‌کنند، و در عالمی مثالی صورت می‌پذیرند. به کلام بعدی پوپر که بسیار مهم است توجه کنید که در آن عاملان کاملاً از صحنه عمل غایب‌اند: «این انتخاب تا حدودی با در نظر گرفتن ملاحظات بهره‌مندی یا ثمر بخشی تعیین می‌شود». جا دارد پرسیم انتخاب مورد اشاره او توسط چه کسانی و در کدام جایگاه و با کدام آموزش‌ها و دوره‌های تربیتی و منزلت‌های علمی صورت گرفته است؟ این افراد چه ارتباطی با هم دارند و چگونه بدین انتخاب مشترک نائل شدند؟ آیا افراد دیگری از همان سنخ و با همان میزان آموزش و تعلیمات وجود دارند که بدین انتخاب نائل نشده‌اند و به عوض به انتخاب‌های متعدد دیگر رسیده‌اند؟ در صورتی که جمله این افراد به انتخاب واحدی رسیده باشند، آیا امکان دارد

که چنین وحدت انتخابی بدون وجود موازین و قواعدی یکسان، که این افراد به یک نحو و میزان به آن توسل جسته باشند، انجام پذیرفته باشد؟ و آیا اساساً امکان دارد افرادی مستقل از یکدیگر و بدون هیچ ربط و دخل و اثری بر یکدیگر و بدون برخورداری از آموزش‌های ممتد و عبور از غربال‌های مختلف تعلیمی، موازین و قواعدی یکسان را اخذ کنند و به علاوه، نکته‌ای که به همان اندازه اهمیت دارد، این قواعد و ضابطه‌ها را کماً و کیفاً به طور همسان بکار گیرند؟ یک بار دیگر سخن پوپر را مرور می‌کنیم و از خود می‌پرسیم آیا منظور این است که «ملاحظات بهره‌مندی یا ثمربخشی» انتخاب را صورت می‌دهد و «تعیین» می‌کند؟ به رغم ظاهر سخن او که پاسخی مثبت می‌طلبد، واضح است که مراد وی چنین مطلب مهملی نمی‌تواند باشد و به همین دلیل است که اگر چه پوپر هیچ سخنی از گروه یا جامعه علمی نمی‌راند و هیچ ذکری از اجماع اجتماعی نمی‌کند، این مفاهیم از لوازم آشکار و مفروضات و دلالات موضع او منتظرش هستند. بدین ترتیب است که استنتاج بلور پس از تعمق کافی مقبول و مستحکم می‌نماید.

پوپر در پایان فصلی که به بررسی مشکل مبنای تجربی اختصاصی داده، عصاره بحث خود را بدین ترتیب بیان می‌کند:

«علم بر هیچ بنیاد مستحکمی بنا نشده است. ساختار تهورآمیز نظریه‌هایش، به تعبیری، بر باتلاقی برافراشته شده است. ساختاری است که مانند یک ساختمان بر ستون‌هایی استوار است. ستون‌ها از بالا به پایین در باتلاق فرو رانده می‌شوند، اما نه به سوی یک بستر طبیعی یا بستری معین و معلوم. و اگر ما از فرو راندن عمیق‌تر ستون‌ها دست باز می‌داریم بدین دلیل نیست که به بستر رصینی رسیده‌ایم. ما فقط هنگامی توقف می‌کنیم که مطمئن

شویم ستون‌ها به قدر کافی محکم هستند که دست کم فعلاً بتوانند ساختار را تحمل کنند» (پوپر، ۱۹۵۹: ص ۱۱۱).

به نظر نمی‌رسد تلاش فراوانی لازم باشد تا متوجه این نکات مهم و در عین حال، اغلب معقول و پنهان، شویم و بدانها تفتن کنیم که «علم بر هیچ بنیاد مستحکمی بنا نشده است» معنایی جز این ندارد که گروه یا جامعه عالمان علم را بر هیچ بنیاد مستحکمی بنا نکرده‌اند. این سخن در مورد سایر اظهارات پوپر نیز صادق است. «ستون‌ها از بالا به پایین در باتلاق فرو رانده می‌شوند»، معنای دیگری جز این ندارد که جامعه علمی این ستون‌ها را فرو می‌راند. و آن «ما»یی که از فرو راندن عمیق‌تر ستون‌ها دست باز می‌دارد و «ما»یی که توقف می‌کند و «ما»یی که مطمئن می‌شود ستون‌ها به قدر کافی محکم هستند که بتوانند ساختار را تحمل کنند، این «ما»یی بظاهر صامت و بی نقش و تأثیر و اهمیت، همان جامعه عالمانی است که جملگی اعضایش تحت آموزش‌ها و دوره‌های خاصی قرار داشته‌اند و مجموعه‌ای از الگوها، آزمایش‌های شاخص مقبول، ابزار آزمون و آزمایشگری، قواعد انجام آزمایش‌ها و مشاهدات، موازین و معیار سنجش و ارزیابی، و قواعد و شیوه گزارش همه این فعل و انفعالات طی آن دوره‌ها دست یافته‌اند و نوعاً و معمولاً در این یا با این، چارچوب، یا، به قول کواین، شبکه اعتقادی^{۳۱}، جهان را می‌بینند، و بدان می‌اندیشند و تلاش‌های یکدیگر را برای فهم و شناخت این جهان مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهند. در مواردی به اجماع و وفاق می‌رسند و در مواردی در تشتت و تفرق می‌مانند یا گرفتار آن می‌شوند. همه این کارها به تصریح پوپر توسط «ما» انجام می‌گیرد، «ما»یی که گروه یا جامعه علمی را با خصوصیات فوق الذکر تشکیل می‌دهد، و نه «ما»یی که عبارت است از افرادی مستقل از یکدیگر، بی خبر و بی تأثیر و تأثر از

یکدیگر، با آموزش‌ها و تعلیمات و مفروضات و زمینه‌های معرفتی متفاوت از یکدیگر، چنین «ما»یی در عالم واقع وجود ندارد. و اگر بتوان مواقعی را در تاریخ اندیشه‌ورزی طبیعت‌شناسانه بشر یافت که چنین «ما»یی از قضا وجود داشته است، اگر کمی در علم آن دوره تأمل و کاوش کنیم، بی تردید خواهیم دید که آن علم با علمی که امروز می‌شناسیم تفاوت‌های عظیمی دارد. اینک می‌پردازیم به دعوی اجتماعی بودن شالوده علم.

جامعه علمی، یا «ما»ی پوپر، به تصریح وی، همان است که اطمینان حاصل می‌کند ستون‌ها به قدر کافی محکم هستند و در نتیجه از فرو راندن بیشتر ستون‌ها دست می‌کشد. از طرف دیگر، مطابق نظر صائب پوپر، ستون‌ها به یک بستر معلوم و مشخص، یا به تعبیر وی، طبیعی و ساخته طبیعت، فرو نمی‌روند. اگر بتوان قائل شد و یا اگر بتوان فرضی مابعدالطبیعی کرد که چنین اساس و بستری وجود دارد، صورت مسأله چندان تفاوت نمی‌کند، زیرا مشکل معرفت‌شناختی ما، و نتیجتاً مشکل روش‌شناختی ما، در عدم معرفت به آن اساس و شالوده فی‌نفسه موجود است و این که نمی‌دانیم کجا باید توقف کنیم. عدم معرفت ما به آن اساس و در نتیجه، نامعلوم و نامعین بودن محل توقف و ایجاد بنا، همان است که پوپر آن را «بسته بندی شده» در جعبه سیاه سحر آمیز/اطمینان ما قرار می‌دهد. اما در اینجا، همچون سایر مواقع، باید خامی یا کاهلی، یا سوادهای دنیا طلبانه قدرت و شهرت یا محبوبیت در کار باشد تا این جعبه سیاه سحرآمیز را مفروض بگیریم و تلاش نکنیم به درون آن راه یابیم و جوهر مایه آن را فهم کنیم. دو راه در پیش رو داریم: نخست این که ببینیم پوپر خود در این باره چه میزان نورافشانی کرده است. و دوم این که به تحلیل مفهومی و برهان متوسل شویم تا در حد امکان پرتوی بر این جعبه

ظلمت خیز بیفکنیم. با تأسف باید اعتراف کرد که پوپر هیچ توضیحی پیرامون عوامل دخیل در ایجاد اطمینان یا چگونگی فراهم شدن آن در اختیار ننهاده است. علاوه بر این، در مواقع دیگری که پوپر به بحث پیرامون انتخاب (یا گزینش) نظریه پرداخته است، اظهاراتش چندان روشنی بخش نیست. در منقولۀ ما قبل آخر دیدیم که به نظر پوپر انتخاب نظریه «تا حدودی با در نظر گرفتن ملاحظات بهره‌مندی یا ثمر بخشی تعیین می‌شود» (پوپر، ۱۹۵۹: ص ۱۰۸). در اینجا پوپر هیچ شرح و بحثی درباره چستی و چگونگی تأثیر و نقش «ملاحظات بهره‌مندی یا ثمر بخشی» ارائه نمی‌دهد. افزون بر این، پوپر فقط بخشی یا قسمتی از نظریه‌ها را معطوف به ملاحظات بهره‌مندی یا ثمر بخشی کرده است، در حالی که لازم بود عوامل یا ملاحظات نوع دیگر را ذکر و شرح می‌کرد.

و اما راه دوم: که به چگونگی شالوده علم و دعوی اجتماعی بودن آن ارتباط مستقیم‌تری دارد بدین شرح است. به نظر پوپر «آنچه در نهایت سرنوشت نظریه‌ای را تعیین می‌کند نتیجه یک آزمون است، یعنی توافقی درباره گزاره‌های مبنائی» (پوپر، ۱۹۵۹: ص ۱۰۹).

این سخن بسیار روشن و بی هیچ ابهام آشکار می‌کند که گزاره‌های مبنایی برای نظریه‌ها سرنوشت سازند و به علاوه گزاره‌های مبنایی معلوم و آشکار و قطعی نیستند، بلکه درباره آنها باید به انتخاب دست زد و بر سر آنها باید توافق کرد، توافقی که مسلماً عالمی در انزوا و کنج آزمایشگاه انجام نمی‌پذیرد. واضح است که توافق، صرف نظر از چگونگی آن، همواره گروهی صورت می‌گیرد. از طرف دیگر، پوپر قائل است که «گزاره‌های مبنایی را می‌توان به نوبه خود مورد آزمون قرار دارد» (پوپر، ۱۹۵۹: ص ۱۰۴). برای این کار لازم است که گزاره‌های مبنایی بکار گرفته شود که بتوان از گزاره‌های

مبنایی تحت آزمون قیاساً استنتاج کرد. سپس پوپر روشن‌بینانه اظهار می‌کند «این روز هیچ پایان طبیعی‌ای ندارد». (همانجا) تصویر حاصل از این اظهارات این است که گزاره‌های مبنایی سرنوشت نظریه‌ها را تعیین می‌کنند؛ و چون هیچ پایان طبیعی و قطعی و معلومی برای آزمون گزاره‌ها وجود ندارد انتخاب این گزاره‌ها نهایتاً موکول به توافقی است که باید در جامعه علمی ذی ربط حاصل شود. اینک باید پرسید که با توجه به این که پوپر اساساً بستر و شالوده‌ای طبیعی برای علم قائل نیست و توقف در هر سطحی را موکول به احساس اطمینان جامعه علمی می‌کند، و به علاوه، با توجه به این که فرایند آزمون گزاره‌ها سرنوشت ساز مبنایی نیز هیچ پایان طبیعی ندارد و او توقف در هر جایی را حاصل توافق و اجماع عالمان می‌داند، آیا به این نتیجه بسیار روشن و واضح نمی‌رسیم که چارچوب کلی اجتماعی بودن اساس و شالوده علم در کتاب *منطق اکتشاف علمی* ترسیم شده است؟ این نتیجه غیر قابل مناقشه، که از تبعات و لوازم معرفت‌شناسی پوپر است، هیچ منافاتی با اظهارات و مواضع صریح معارضه آمیز پوپر در برابر رویکرد جامعه‌شناختی به علم ندارد.

اگر در تاریخ تحول اندیشه فیلسوفان قدری تأمل کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که کاملاً ممکن است که فیلسوفی با فکر و اندیشه‌ای مخالف و معارض باشد و در عین حال برخی یا کثیری از جوانب اندیشه و تفکرش مستلزم فکر و اندیشه مخالف باشد یا بدان منتهی شود. بیاد بیاوریم سخن راسل درباره هیوم را که:

«فلسفه هیوم ... نماینده ورشکستگی عقل‌گرایی قرن هجدهم است. او همچون جان لاک، با این نیت فلسفه‌اش را شروع می‌کند که تابع زمان عقل و تجربه باشد. به هیچ چیز جز آنچه از تجربه و مشاهده برآمده است اعتماد نمی‌کند. لکن ... بدین نتیجه فاجعه آمیز می‌رسد که از

تجربه و آزمایش هیچ چیز نمی‌توان فراگرفت... رشد خرد‌گرایی، در سرتاسر قرون نوزدهم و آنچه از قرن بیستم گذشته است، نتیجه طبیعی تخریب تجربه‌گرایی به دست هیوم است (راسل، ۱۹۴۶: ص ۶-۶۴۵).

پوپر نیز، که با مباهات خود را از شجره هیوم می‌داند، متحیر است که چگونه «نابعه بی‌همتای نقادی، و یکی از عقلانی‌ترین ذهن‌های همه اعصار»، به عقل‌واستدلال کافر گشت و بلکه «قهرمان خرد‌گرایی و عقل‌ستیزی شد» (پوپر، ۱۹۷۴: ص ۱۰۱۹).

ملخص تحلیل فوق این است که تصمیم بر سر گزاره‌های مبنایی توسط جامعه علمی صورت می‌گیرد؛ ثانیاً، اجماع (اجتماعی) یا توافق امری است که در تصمیم جمعی جامعه علمی بر سر گزینش نظریه‌های علمی نقش مهمی ایفا می‌کند؛ ثالثاً، چارچوب کلی شالوده و اساس اجتماعی علم در *منطق اکتشاف علمی* طرح شده است. و بالاخره شاهد آوردیم که تبعات و نتایج (ناخواسته) یک نظریه فلسفی بعضاً متفاوت، و گاهی در تعارض، با قصد و اراده صریح فیلسوف تکوین می‌یابد.

مجدداً باز می‌گردیم به طرح انحصاراً جامعه‌شناختی بلور، و متذکر می‌شویم که به رغم نتایج فوق، ایرادی بر موضع بلور متصور است. دیدیم که کنه اظهارات پوپر این است که گزاره‌های مبنایی در نتیجه تصمیم یا توافق جامعه علمی وضع می‌شوند، بدین جهت «این گزاره‌ها قراردادی یا مواضعی هستند» (پوپر، ۱۹۵۹: ص ۱۰۶). باید افزود که پوپر قائل است به این که توافق مطابق قواعدی صورت می‌گیرد و مهمترین آن قواعد این است که گزاره‌های مبنایی منطقاً بی‌ربط را نباید پذیرفت. با این وصف، پوپر تصریح می‌کند که «باید اعتراف کرد که گزاره‌های مبنایی که بر آنها توقف می‌کنیم، و تصمیم می‌گیریم آنها را رضایتبخش و به قدر کافی آزمون شده بدانیم، خصلت

جزمی دارند، اما فقط از آن جهت که ما از توجیه آنها توسط براهین بیشتر (یا آزمون‌های بیشتر) دست می‌کشیم» (همانجا: ص ۱۰۵). اما باید توجه داشت که ورود جزمیت یا مواضع، به تعبیر پوپر، در اساس و شالوده معرفت علمی، محدود به حوزه گزاره‌های مبنایی جزئی است و او دقیقاً بر سر این نکته، به تأکید تمام، موضع خود را از مواضع انگاران جدا می‌کند؛ زیرا که آنها مواضع را در سطح گزاره‌های کلی معرفت علمی مجاز می‌دانند، در حالی که، پوپر تنها در حد گزاره‌های مبنایی چنین می‌کند (همانجا: ص ۱۰۹). به نظر می‌رسد بلور متفطن این تمییز نشده است. و شاید یکی از عوامل مؤثر در اخذ موضع انحصار گرانه جامعه شناختی‌اش همین باشد. البته احتمال این امر بسیار ضعیف است، آنچه محتمل تر است این که بلور از این خلط، بیشتر در احتجاج و استدلال و ترغیب مخاطبان استفاده می‌کند تا آنکه این خلط عاملی مؤثر و دخیل در اتخاذ موضعش باشد. این را نیز بیفزاییم که شاید بلور متوجه تمییز مورد نظر پوپر شده باشد، لیکن آن را مقنع و مقبول نیافته است و بر این اندیشه رفته است که اگر مبنا و شالوده تجربی علم، یعنی گزاره‌های مبنایی، قراردادی باشد و در اثر تصمیم و توافق جامع علمی پذیرفته شود آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که این مواضع و این نقش توافق و اجماع جامعه علمی از این شالوده و اساس به تمام بنای علم سرایت می‌کند و به تبع آن اساس یا زیر بنا، تمام بنا نیز از آن اجماع بنیانی متأثر و متعین می‌شود؟ البته بلور بر سرایت مواضع و موافقت از اساس و شالوده به بنا برهانی اقامه نمی‌کند و پوپر هم استدلالی بر عدم سرایت ارائه نمی‌کند. اظهارات بلور به گونه‌ای است که گویی عدم تسری تصمیم‌گرایی یا مواضع‌گرایی از شالوده به تمام بنا مسلم و مبرهن و آشکار است. علاوه بر این، اظهارات پوپر در این موضع و تأکیدی که بر تمییز

نهادن بین مواضع انگاری خود در سطح گزاره‌های مبنایی (جزئی) با مواضع انگاری مواضع انگاران در سطح گزاره‌های کلی می‌کند، به گونه‌ای است که گویی به نظر پوپر تصمیمات و مواضع به هیچ وجه در سطح گزینش گزاره‌های کلی رخ نمی‌دهند. به عبارت ساده‌تر، پوپر بی آن که کمترین دلیل و شاهد و حجتی، اعم از برهان فلسفی یا شواهد تاریخی، برای آن ارائه کرده باشد، همواره و همه جا مفروض و معلوم پنداشته است که تصمیم بر موافقت در هیچ کجای کاوش‌های علمی و نتیجتاً در هیچ کجای بنای معرفت علمی حضور و دخولی ندارد.

بلور سپس بدین نتیجه جالب می‌رسد که:

«این مسأله که آیا ما باید نظریه‌های خود را تعدیل یا رها کنیم هیچ ارتباطی به این که این نظریه‌ها با واقعیت تعارض و برخوردی داشته‌اند، ندارد. آنچه اهمیت دارد باور داشتن به تعارض آنهاست. امکان دارد که آنها تعارض داشته باشند، بدون این که آن تعارض ادراک شود، و امکان دارد تعارض ادراک شود، بدون این که تعارضی وجود داشته باشد» (بلور، ۱۹۷۴ / الف: ص ۷۴). صرف نظر از این که بلور چگونه بدین نتیجه رسیده است، این مواضع به خودی خود جالب و در خور تحلیل و نقداند. اولین نکته‌ای که به نظر می‌رسد این است که مهم باور و تلقی ما به وجود تعارض است که ایفای نقش می‌کند؛ خواه این باور و تلقی محصول ترکیبی از تجربه و تحلیل باشد، و خواه صرف تحلیل یا صرف توهم. در هر حال ما از تعارض (یا توافق) می‌نفسه یا تعارض نفس الامر نمی‌توانیم مستقیماً خبر بگیریم؛ زیرا اگر چنین چیزی میسر بود ما انسان‌ها برای شناخت طبیعت (یا انسان یا جامعه با سیاست یا تاریخ یا ماوراءالطبیعه) از چنین امکان یا قدرتی برخوردار بودیم و داستان پرماجرایی علم

و معرفت بی هیچ افت و خیزی و در مدت نسبتاً کوتاهی به پایان می‌رسید. از تاریخ علم و تاریخ فلسفه و تاریخ نظریه‌های انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی، روان‌شناختی و غیره، درس‌های بسیار می‌گیریم که از آن جمله وبل از مهمترین آن عبرت‌ها، همین است که کسب معرفت، برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، *ابداً* امری شسته رفته و سر راست و مستقیم و قطعی و همیشگی نیست. این قبیل خام‌اندیشی‌های مهلک و عظیم معرفت‌شناسانه که یک بار به طور مشخص و بارزی در نهضت روشنگری قرن هجدهم اروپا، شاهد آن بودیم و بار دیگر نیز در نظریه پردازی‌های پوزیتیویسم اولیه قرن نوزدهم و ادامه آن در پوزیتیویسم منطقی اوایل قرن بیستم ناظر آن بوده‌ایم، چنان در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی مورد نقدهای کمرشکن خدشه‌ناپذیر قرار گرفته‌اند که امروزه به هیچ وجه قابل تصور نیست که فیلسوفی از تحولات جدید فلسفه آگاهی داشته باشد و مع ذلک چنین باورهای ساده‌اندیشانه خبط و خطا را در ذهن بیوراند. بنابراین، این سخن بلور که «امکان دارد [نظریه‌ها با واقعیت] تعارض داشته باشند، بدون اینکه آن تعارض ادراک شود، و امکان دارد تعارضی ادراک شود، بدون این که تعارضی وجود داشته باشد» از دستاوردهای مهم و گران‌بهای فلسفه تحلیلی معاصر است. چنانچه کسی در صدق این سخن به واقع تردیدی جدی کند، در این صورت کافی است تاریخ علم را هم قدری جدی بگیرد و در تکوین و تحول و ظهور و سقوط نظریه‌های علمی مورد اعتماد و وثوق جامعه علمی از نیمه قرن شانزدهم میلادی، یعنی کمی قبل از آغاز انقلاب علمی، به غور و تفحص بپردازد. تمجید نامه‌ها و اظهارات ستایشگرایانه و تاریخ‌نگاری‌های علم متأثر از بینش روی هم رفته ضد دینی و ضد مابعدالطبیعی نهضت روشنگری

را از تاریخ افت و خیزهای واقعی معرفت علمی تمیز بنهد؛ تاریخ‌نگاری‌های خودنوشت قهرمان پرور و چهره‌پرداز عالمان طبیعت‌شناس را از تاریخ‌نگاری‌های حساس و دقیق که حاصل تحقیق مورخان حرفه‌ای است و دست‌آموز ناآگاه نگرش پوزیتیویستی نیستند، متمایز کند. در این صورت است که ملاحظه خواهد شد که نه تنها «امکان» مورد نظر بلور بسیار بسیار ممکن است، بلکه فی الواقع، تاریخ علم مشحون است از شواهد بسیاری مبنی بر این که این امکان صورت پذیرفته و جامه عمل به خود پوشانده است.

با این وصف، کاملاً با بلور موافق نیستم، زیرا به گمان من او از تفکیک و تمیز دو نکته ناکام مانده است. نکته اول آن آنچه در برگرفتن و وانهادن ما نقش و اهمیت دارد، باور داشتن ما به تعارض نظریه‌ها با واقعیت است. نکته دوم این است که برگرفتن و وانهادن یا تعدیل نظریه‌ها هیچ ربطی به تعارض آنها با واقعیت ندارد. نکته اول تا حدودی روشن شده است که باور ما به وجود تعارض، صرف نظر از علل یا دلایل آن، و واقعی یا وهمی بودن آن، در اخذ و رفض نظریه‌ها نقش دارد. و اما نکته دوم به طور پیشینی واصل موضوعه‌ای، اساساً هیچ نقشی برای واقعیت قائل نمی‌شود. در حالی که، حداقل پیش از این که برهانی مقنع و متقاعدکننده ارائه شود، هیچ دلیل و گواهی، ولو بسیار اندک و موردی، برای نفی نقشی برای واقعیت فیزیکی نداریم. دقت کنیم! سخن این نیست که واقعیت فیزیکی همواره به نحوی *از انحاء* و به طور گویا و غیرقابل مناقشه‌ای اشارتی و دلالتی (منظور یافته‌ها و ساخته‌های تجربی است) بر چگونگی و چیستی خود دارد و آن را به نحوی در اختیار ما می‌گذارد و بنابراین به مدد آن می‌توانیم نظریه‌مان را تعدیل کنیم و یا بر صدق و کذب آن حکم کنیم. *ابداً و اصلاً*. بلکه سخن این است که

اگر چه تاریخ علم غیر ستایشگرانه غیر پوزیتیویستی، همیشگی بودن، گویا بودن و غیر قابل مناقشه بودن اشارات و دلالات واقعیت فیزیکی را به طور برگشت ناپذیر و قطعی منتفی کرده است، همان شواهد تاریخی هیچ دلالتی ارائه نمی دهد مبنی بر این که واقعیت فیزیکی هیچگاه هیچ نقشی در هیچ آزمونی نداشته است و بنابراین جرح و طرد و اخذ نظریه‌ها توسط ما هیچ ربطی به تعارض آنها با واقعیت فیزیکی ندارد. این نکته اگر چه سخت ظریف است اما بسیار گرانبه است و غفلت از آن کنیری از علم شناسان را از موضع افراطی پوزیتیویستی و جزم اندیشانه به موضع تفریطی نسبی گرایانه در غلطانیده است. چنانچه بلور در پاسخ این نکته سنجی مقابله کند که: آیا ابزار و مکانیسم و یا روشی یا شیوه‌ای در اختیار داریم که بتوانیم در بایم چه موقع و در کجا واقعیت فیزیکی همان نقش حداقلی و بسیار اندک شما را ایفا می‌کند؟ در پاسخی منصفانه ناگزیریم اعتراف کنیم که چنین ابزار و وسایلی در اختیار نداریم تا به طور مسلم و قطعی به ما بگوید چه موقع اشارات و محرکات فیزیکی حاصل واقعی اند و چه وقت غیر واقعی و غیر قابل اعتماد. به تعبیر دیگر، دستگاهی اعم از مفهومی یا ابزاری در اختیار نداریم تا تجارب ادراکی را که کاشفیت از حاق واقعیت می‌کند به طور قطعی و حتمی از تجارب گمراه کننده، مشوش و یا کاذب باز نماید. علاوه بر این، باید اذعان کنیم که هر دستگاه و وسایلی هم که ابداع و اتخاذ کنیم، لاجرم واقعیت فیزیکی و اشارات و دلالات آن را از طریق و به واسطه آنها تجربه خواهیم کرد و لذا مدرکات تجربی ما تابعی می‌شود از دستگاه مفهومی، نظری، ابزاری (ابزار اندازه گیری و پیمایش)، مابعدالطبیعی (یا هستی شناختی)، معرفت شناختی و روش شناختی ما. بنابراین، پاسخ غیر مجادله آمیز ما به برهان بلور متضمن این است که ابزار و

روشی برای چنین تمییزی در اختیار نداریم، لیکن - این نکته بسیار مهم است - عدم وجود چنین ابزار و روشی به هیچ روی دلیل بر عدم نقش واقعیت فیزیکی در همه آزمون‌ها نیست، اگر چه در موارد ایفای نقش آن در جرح و اخذ و رفض نظریه‌های توانیم خبری قطعی و مسلم از آن بدهیم. بار دیگر باز می‌گردیم به جهت گیری بلور نسبت به اخذ و برگیری و تلفیق دعای معرفتی علمی درون نظام اعتقادی علمی، و همچنین فرایند تکوین و تشکیل دعای معرفتی. در این بخش کوشیدیم نشان دهیم که بلور نسبت به موارد فوق جهت گیری انحصاراً جامعه شناختی اتخاذ کرده است. همچنین، استدلال کردیم که استنتاجات وی در پاره‌ای از موارد یا نامبرهن است و یا همچون مورد اخیر الذکر، مغالطه آمیز.

پیش از این که آموزه ویتگنشتاین و هویت اجتماعی ریاضیات را مورد مذاقه قرار دهیم، مناسب است به پارادوکسی مستتر در برخی از مواضع بلور اشاره کنم. به گمان من در مواضع مکتب ادینبورا، حداقل بدان گونه که در تحلیل‌ها و مواضع بلور مشاهده می‌شود، پارادوکسی وجود دارد و آن این که اگر برگیری عقاید عمدتاً متعین یا معلول اجماع اجتماعی یا عوامل اجتماعی اند و برهان نقشی ناچیز یا بسیار اندک ایفا می‌کند، در این صورت امیدواری و اعتقاد به این که دیگران را می‌توان با برهان استدلال به انتخاب مکتب ادینبورا ترغیب کرد، خارق‌الاجماع خواهد بود. به تعبیر روشن‌تر، آنچه بلور اظهار می‌کند به طرز ویرانگرانه‌ای به خود او اطلاق می‌شود و آن را نفی می‌کند. در نتیجه، احتجاجات و براهین مستمر و اعتقاد بلور - که اجماع اجتماعی، شمول عقاید نقشی مهم ایفا می‌کند و برهان نقشی ناچیز - پارادوکسی جدی ایجاد می‌کند.^{۳۲}

ج - آموزه ویتگنشتاین و هویت اجتماعی ریاضیات

بلور درباره نهادینه شدن اجتماعی ریاضیات و منطق، موضعش را بر مبنای غیر واقع انگاری ویتگنشتاین و موضع ویتگنشتاین درباره هویت ابداعی ریاضیات، که فوقاً بحث شد، قرار می‌دهد. ضمن اشاره به کتاب *اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات* (بخش ب: ۳۱ و بخش د: ۹)، بلور قائل می‌شود به این که:

«می‌توان گفت ریاضیات هنگامی به وجود می‌آید که می‌شود و به وجود می‌آید بدانگونه که می‌شود» (بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱۸۸).

و اضافه می‌کند برای اینکه این نتیجه به نظر خارق‌الاجماع نیاید «هویت اجتماعی نظریه ویتگنشتاین را باید به خاطر آورد. ریاضیات نهادی است، و نهادها اگر چه محصولی بشری هستند، تابع میل و خواست فرد نیستند» (همانجا). باردیگر، به نظر می‌رسد که درباره تفسیر انحصاراً جامعه‌شناختی بلور با وضعیت مسأله آمیزی مواجه هستیم. مایکل دامت که ویتگنشتاین را قائل به «مواضع انگاری تمام عیار» می‌داند اظهار می‌کند که: «ضرورت منطقی هر گزاره‌ای نزد وی [ویتگنشتاین] همواره تجلی مستقیم یک قرار دارد زبانی است. این که گزاره خاصی ضروری است همیشه بدین معناست که ما صریحاً تصمیم گرفته‌ایم که آن گزاره را غیر قابل نقض بدانیم» (دامت، ۱۹۷۸: ص ۱۷۰).

دامت این نکته را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد و با اشاره به *اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات* (بخش ه: ۲۳، آخرین فراز در ص ۱۷۹) اظهار می‌کند که به نظر می‌رسد ویتگنشتاین معتقد است که «این به ما بستگی دارد که تصمیم بگیریم هر گزاره‌ای را که بر می‌گزینیم گزاره‌ای ضروری بدانیم، اگر ما بخواهیم چنین می‌کنیم» (همانجا: ص ۱۷۶).

اگر چه این تفسیر ممکن است جالب به نظر آید، اما تفسیر معتبری که بلور از آن بی‌خبر باشد، نیست. در واقع، بلور دو فیلسوف زبانی دیگر را، هر چند در پانویس، نام می‌برد که یکی از آنها، یعنی چارلز چیهارا «هیچ‌گونه ذکر از تلقی‌های هنجاری و نهادی» (بلور، ۱۹۷۳/الف: ص ۱۹۰)، که بلور مایل است از آنها ذکر به عمل آمده باشد، نکرده است. و دیگری، یعنی بری استراود^{۳۳}، متأسفانه «مفاهیم جامعه‌شناختی را غربال می‌کند» (همانجا). با توجه به این وضع، می‌توان به طور معقولی حدس زد که بلور در آثار ویتگنشتاینی موجود در آن زمان جستجو کرده است تا مؤید یا شاهدی برای آن‌گونه تفسیری که او تصمیم داشته از *اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات* ویتگنشتاین بکند بدست آورد. بلور بدون آن که نام محققان ویتگنشتاینی مورد رجوع خود را ذکر کند و ملخص آرای ایشان را بیان کند نتیجه‌کاوش خود را به صورت زیر اظهار کرده است:

«می‌توان از اظهاراتی درباره مبانی ریاضیات ویتگنشتاین موضع‌گیری استوار جامعه‌شناختی نسبت به ریاضیات بدست آورد. این مطلب، به رغم استفاده‌ای که دیگران ممکن است از آن اثر بکنند، صحیح است» (همانجا: ص ۱۸۹؛ تأکید از راقم این سطور).

به نظر می‌رسد در اینجا ما با مسائل منطقی متعددی مواجه هستیم. اولین مسأله در سطحی خارجی است، در حالی که مسائل دیگر در سطحی درونی و حاوی دلالات مهم معرفت‌شناختی است که نیازمند موشکافی دقیق است. در سطح خارجی، این نکته تناقض آمیز است که بر اساس قرائن و شواهد و نیز بر اساس ارزیابی خود بلور، هیچ فیلسوف دیگری کتاب (اظهاراتی) ویتگنشتاین را به طور انحصاراً جامعه‌شناسانه که خاص بلور است، تفسیر نکرده است. اگر خواسته باشیم تناقض را به صورت

محصلی بیان کنیم چنین می‌شود:

- ۱- تفسیر اجتماعی بلور از *اظهاراتی*: ریاضیات به طور اجتماعی ساخته می‌شود و نهاد اجتماعی هنجاری است.
- ۲- تفسیر دیگران: ریاضیات به طور اجتماعی ساخته نمی‌شود و نهادی اجتماعی نیست.

مسئله دوم که مسأله‌ای خارق‌الاجماعی است از طرفی متضمن آموزه معروف وحدت معنا و بکارگیری ویتگنشتاین است، بدین شرح که معنا «شیوه‌ای است که عموماً اطلاق می‌شود»؛ و به علاوه اطلاق عمومی «فرایندی اجتماعی است». از طرف دیگر، پیش از این ملاحظه کردیم که معنا و تفسیری که بلور از *اظهاراتی* می‌کند و نحوه‌ای که آن را بکار می‌گیرد یا معنی می‌کند به طور عموم بکار نمی‌رود و بنابراین، معنایی غیر اجتماعی است. در نتیجه، وضعیتی خارق اجماع بین دو گزاره داریم: یک گزاره مقرر می‌دارد که معنا همان است که معمولاً بکار می‌رود و فرایندی یا موجودی اجتماعی است، در حالی که گزاره دیگر به *اظهاراتی* معنایی می‌بخشد که معمولاً بکار نمی‌رود و در نتیجه یک فرایند غیر اجتماعی به وجود می‌آید. به بیانی محصل و گزاره‌ای، پارادوکس عبارت است از:

- ۳- تفسیر اجتماعی، آموزه معنا همان بکارگیری ویتگنشتاین است.

۴- تفسیر بلور از *اظهاراتی*، تفسیر غیر اجتماعی (یا غیر متعارف و غیر معمول) است. در بادی امر، دو راه برای گشودن گره این خرق اجماع وجود دارد. نخست این که تفسیر غیر اجتماعی و غیر معمول و متعارض از *اظهاراتی* را بی اعتبار بدانیم و آن را رها کنیم و در عوض آموزه ویتگنشتاین را معتبر بشناسیم و حفظ کنیم. در این صورت، ما رویکرد مکتب ادینورا را منع و در نتیجه، رد کرده‌ایم. زیرا، همان گونه

که بلور مستمراً و پیگیرانه احتجاج ورزیده است، اگر جامعه‌شناسی پذیرای تمام و کمال ریاضیات ممکن نباشد، در این صورت مکتب ادینورا منع خواهد شد. لیکن، مگر گزاره (۴) چیزی جز ممکن ساختن جامعه‌شناسی پذیرای تمام و کمال است؟

راه دوم این است که بر اعتبار و صحت تفسیر یا معنی غیر اجتماعی خود از *اظهاراتی* اصرار بورزیم و بدین ترتیب مکتب ادینورا را نجات دهیم، و تفسیر اجتماعی از ویتگنشتاین را سوء تفسیری از آموزه کلی «معنی همان بکارگیری است» ویتگنشتاین بدانیم. البته این موضع غیر قابل تصور نیست، زیرا کالین مک‌گین،^{۳۴} ویتگنشتاین شناس، همین آموزه اساسی را که سول کرییکی^{۳۵} به ویتگنشتاین نسبت داده مورد بحث مفصلی قرار داده است. بدین ترتیب، مک‌گین اظهار می‌کند که:

«شروط قابلیت بیان^{۳۶} و جهت اسناد معنی اساساً متضمن مفهوم جامعه است... این بدین معنی است که مفهوم قاعده اساساً مفهومی اجتماعی است» (مک‌گین، ۱۹۸۷: ص ۶۶؛ تأکیدات از مک‌گین).

مک‌گین سپس شواهدی متکی به نص کتاب *تحقیقات فلسفی*^{۳۷} برای این تفسیر ذکر می‌کند، و بخش‌های ذی ربط کتاب ویتگنشتاین را مورد بررسی قرار می‌دهد، و نهایتاً بدین نتیجه نائل می‌شود که:

«در رابطه موجود چشمگیرترین ویژگی این بخش‌ها این است که کلمات «عادت»، «رفتار»، [با شیوه] و «بکارگیری» هیچگاه مقید و مشروط به «اجتماعی» یا «قومی» نشده‌اند و «عادت یا رفتار اجتماعی» عبارتی اطاله آمیز نیست» (همانجا: ص ۷۸).

منظور مک‌گین از این که در عبارت «عادت» یا «رفتار اجتماعی» اطاله کلام وجود ندارد، این است که لفظ اجتماعی در «عادت اجتماعی» یا «رفتار اجتماعی» قیدی

ضروری است و در واقع چنین نیست که در عادت یا رفتار، مفهوم اجتماعی نهفته و حاضر باشد.

مکگین پس از ملاحظه نص کتاب ویتگنشتاین و نتیجه گیری فوق، تفسیر اجتماعی را بر اساس کلی تر مورد بحث قرار می دهد و نهایتاً نتیجه می گیرد که:

«چنانچه دعوی ویتگنشتاین را درباره فقدان شالوده ها و مبانی معقول به سطح جامعه تغییر دهیم با نص سخن وی مطابقت نخواهد کرد. همچنین صحیح نخواهد بود، چنانچه کلام وی را این گونه تفسیر کنیم که گویی می کوشد تا احساس ناراحتی معرفت شناختی ما را نسبت به اینکه من دلایلی در اختیار ندارم، با تجهیز من به آزمون سازگاری با جامعه کاهش دهد...»

لب سخن این که تفسیر کریپکی یا به طبیعی انگاری^{۳۸} معرفت شناسانه ویتگنشتاین تفتن نیافته و یا بدان کم بها داده است» (همانجا: ص ۸۴).

به عبارت دیگر، از نظر مکگین پر کردن جای خالی شالوده معقول با جامعه یا گروه با سخن ویتگنشتاین تطابق ندارد. و به علاوه، صائب هم نیست، اگر بخواهیم ویتگنشتاین را این گونه فهم کنیم که وی می کوشد احساس ناخرسندی معرفت شناسانه آحاد افراد از این بی بنیایی و بی اساسی را از طریق جایگزین کردن توافق فرد با جامعه کاهش دهد. سخن فوق به طور شایسته و مستوفایی عصاره مسأله مکگین و نتیجه گیری اش را بیان می کند.

این تحلیل نشان می دهد که اعتراضاتی جدی علیه تفسیر به اصطلاح اجتماعی آموزه ویتگنشتاین اقامه شده است و انتخاب فرضی دوم بلور واقعاً امکان پذیر است.

اینک که به نظر می رسد مکتب ادینبورا بدین ترتیب «نجات» یافته است، می خواهیم این موضع را اتخاذ کنیم و افسوس خود را ابراز کنیم از این که فی الواقع هیچ چیز بدین شیوه نجات نیافته است. به بیانی مشخص تر، معتقدم

که با دست شستن از تفسیر اجتماعی آموزه «معنی همان بکارگیری است» ویتگنشتاین، نه تنها از این تفسیر محروم شده ایم، بلکه از تأمین هدف اصلی نیز بازمانده ایم. استدلال من بدین شرح است.

اگر بلور راه دوم را برگزیند، آنچه باقی می ماند گزاره (۴) است که عبارت است از معنای غیر اجتماعی و عموماً بکار گرفته نشده بلور از *اظهاراتی*. اما پیام و محتوای تفسیر غیر اجتماعی بلور از *اظهاراتی چیست؟* ریاضیات و منطق به طور اجتماعی ساخته می شوند و نهادهای اجتماعی هنجاری هستند. اما اینک باید پرسید: چگونه بدین نتیجه رسیده ایم؟ یا به عبارتی دیگر، آن نتیجه بر چه مقدماتی استوار شده است؟ جوهر استدلال بلور بر غیر واقع انگاری ویتگنشتاین برای این بود که «مهمترین نتیجه» را بگیرد، یعنی ریاضیات اختراع است نه اکتشاف. واضح است که این نتیجه به معنای مصنوع گرایی کامل و تمام عیار در ریاضیات است. با این وصف، باید سؤال کنیم که هویت نهادی و اجتماعی از کجا و چگونه وارد می شود. جواب این است که:

«برای این که این نتیجه گیری خرق اجتماعی به نظر نیاید، هویت جامعه شناسانه نظریه ویتگنشتاین را باید به خاطر آوریم... می توان قائل شد که نهادها به خودی خود (یا خود مختارانه) و مستقل از اعمال خاص مردمی که درون آنها ایفای نقش می کنند، وجود دارند. بدین دلیل است که نهادها متضمن گونه هایی از رفتارند که *جا افتاده* و *عادی شده اند*» (بلور، ۱۹۷۳ / الف: ص ۱۸۸؛ تأکیدات از راقم این سطور).

مقصود بلور از «نظریه ویتگنشتاین، آموزه عام ویتگنشتاین است که معنی همان بکارگیری است؛ لیکن منظور او از «هویت جامعه شناسانه»، «تفسیر اجتماعی» است که مطابق آن، «معنی همان بکارگیری عمومی است

که فرایندی اجتماعی است»، یعنی گزاره (۳)، لیکن این همان موضعی است که ما به نفع تفسیر غیر اجتماعی بلور از اظهاراتی از آن دست کشیدیم، بدین امید که مکتب ادینورا بقا یابد. بدین ترتیب، آنچه به طور محترمانه‌ای از پنجره بیرون انداخته شده بود از در اصلی به درون خزیده و با موفقیت، اگر چه مخفیانه، موضعی استتار شده در قلب گزاره اصلی ما برگرفته است. به عبارت ساده، این گزاره که ریاضیات به طور اجتماعی ساخته می‌شود (اختراع می‌شود) و نهاد اجتماعی هنجاری است، از دو مقدمه ذیل استنتاج می‌شود:

(۵) ریاضیات اختراع است (یا ساخته می‌شود).

(۳) تفسیر اجتماعی آموزه ویتگنشتاین که معنی همان بکارگیری است.

بنابراین، اینک به وضوح در می‌یابیم که از دو مقدمه، یکی همانی است که، درست یا غلط، تصمیم گرفته بودیم آن را بی اعتبار بدانیم و رها کنیم. با توجه به این تحلیل است که می‌توانیم به روشنی ببینیم که انتخاب دوم برای رفع پارادوکس - یعنی بی اعتبار دانستن تفسیر اجتماعی آموزه معنی همان بکارگیری است ویتگنشتاین - ما را به بی اعتبار شناختن تفسیر غیر اجتماعی مکتب ادینورا از کتاب *اظهاراتی* منتهی می‌سازد. بدین ترتیب است که با وانهادن تفسیر اجتماعی آموزه ویتگنشتاین، ما سعی کردیم ابرو را اصلاح کنیم اما متأسفانه به کور کردن چشم انجامید. افزون بر این، بدین دلیل است که هر یک از دو راه انحلال پارادوکس متضمن یا مستلزم طرد تفسیر مکتب ادینورا از *اظهاراتی* است.

همچنین باید توجه کرد که شاهدهی وجود ندارد که فیلسوفان و محققان فلسفه ویتگنشتاین از آن جمله فاگلین و دامت تاهکر که نظرات ویتگنشتاین را درباره ریاضیات و واقع انگاری و ضد واقع انگاری ریاضی مورد تفرص

قرار داده‌اند، تفرص و تعمق ایشان منطق را نیز شامل شود. اگر این استنباط صائب باشد، در این صورت با مشکل منطقی دیگری مواجه خواهیم بود و آن این که مغالطه غیر منتجی در اینجا صورت گرفته است، بدین صورت که «منطق» که در مقدمه هر دو استنتاج غایب است، ناگهان در نتیجه حاضر می‌شود. بلور در تأملات خود در *اظهاراتی* و بررسی به اصطلاح غیر واقع انگاری ویتگنشتاین، هیچگاه به منطق نپرداخته است.

۴- نکات پایانی

در پایان نکات چندی را مورد عنایت قرار می‌دهیم، اگر چه به هیچ روی نباید آنها را تلخیص تحلیل‌ها و براهین اقامه شده درباره تلاش مهم و جالب مکتب ادینورا جهت استدلال برای طرح و دفاع از یک چارچوب تبیینی علی - اجتماعی انحصارگرایانه دانست.

در ابتدای بخش ۳ (الف)، ما با بعضی تعارضات حیرت‌انگیز در مواضع مختلف بلور مواجه شدیم. همچنین ملاحظه کردیم که برخی از اظهارات وی مغایر قواعد اساسی منطق است. به گمان ما طنزی شگفت‌انگیز در این وضعیت وجود دارد. در حالی که تمام آن تمهیدات و تدابیر مصلحت‌اندیشانه بعضاً متعارض، در نهایت، سعی در نشان دادن هنجاری بودن منطق و ریاضیات و هویت اجتماعی آنها داشت، ما به واقع با یک شاهد زنده و روشن از اینکه چرا منطق و قواعدش را می‌توان به لحاظ اجتماعی هنجاری کرد، مواجه شده‌ایم. به عبارت دیگر، نظر بلور که منطق هویتی هنجاری (ارزشی) و اجتماعی دارد، شاهد و مؤید پیدا کرده است و آن به گونه‌ای طنز آمیز شیوه‌ای است که بلور منطق را برای تأمین اهدافش دستکاری می‌کند. اما اگر به راستی منظور از هنجاری (ارزشی) بودن منطق این است، در این

صورت با مسأله تمییز براهین منطقی از براهین و دعاوی معرفتی خودساخته‌ای مواجه خواهیم شد. منطق و قواعدش همان چیزی خواهد شد که میل و هوس هر کس می‌طلبد. شاید بلور در اینجا اعتراض کند: اما مگر در عمل غیر از این است که منطق را هر کس هر گونه که مایل است بکار می‌گیرد و به استخدام خود در می‌آورد؟ شاید منطق عملاً تابعی از خواست و هدف و تعلق انسان‌ها قرار گیرد و مورد تعدیل و تغییر و تبدیل و جابجایی‌هایی بشود، لیکن باید توجه داشت که این دیگر منطق به صورتی که نظراً می‌شناسیم نخواهد بود. اما اگر مقصود بلور منطق به صورتی است که می‌شناسیم و نظراً آموزش می‌دهیم و آن را هنجاری (ارزشی) می‌دانند، در این صورت قواعد چنین منطقی، از لحاظ معرفت‌شناسی به منزلت اشکال مختلف سحر و جادو تنزل می‌یابد.

با این اوصاف، گمان نمی‌کنم که تلقی بلور از هنجاری بودن منطق این گونه باشد. اضافه می‌کنیم که متأسفانه بلور، دست کم در آثار مورد بررسی در این مقاله، بین منطق بدان گونه که عملاً و تدریجاً قابل بررسی است و منطق بدان گونه که نظراً قابل شناسایی است تفکیکی قائل نمی‌شود و شاید این عدم تمییز به اظهار آن تهافت‌ها و تعارض‌ها منجر شده است.

علاوه بر ناکامی بلور در تمییز فوق، وی به طور مستمر بین معلول اجتماعی واقع شدن احتمالی مقاصد و اهداف هر چیز، و فرایندها و ساز و کار درونی آن خلط کرده است. بدین ترتیب می‌توان نقش اجماع اجتماعی ممکن در تلقی بلور از معلول اجتماعی انگاشتن منطق و ریاضیات را پذیرفت و فهم کرد. لیکن، اگر اثبات و یا نشان دادن این علیت اجتماعی مستلزم خم کردن، جابه‌جا کردن و معوج کردن تعمدی آنچه از پیش در متن و محتوای منطق وجود دارد، باشد، نتیجه انبانی از تهافت‌ها

و تعارض‌ها خواهد بود، بدان گونه که در برخی از براهین و احتجاجات بلور مشاهده کردیم.

بار دیگر به جامعه‌شناسی ریاضیات و منطق باز می‌گردیم و متذکر می‌شویم که بلور ویتگنشتاین را به هیچ وجه مورد نقد و سؤال قرار نمی‌دهد تا بتواند اظهارات ویتگنشتاین درباره ریاضیات را بدان گونه که خود فهم می‌کند، برای بنا نهادن رویکرد انحصاراً جامعه‌شناختی نسبت به ریاضیات و منطق بکار بگیرد. لیکن هنگامی که تصور می‌شود او هم به اندازه رایل با نظریه رسمی ذهن مخالف است، بلور موضعی کاملاً انتقادی و نافیانه نسبت به وی اخذ می‌کند، به طوری که به نظر وی براهین ویتگنشتاین «پیش از این ابطال شده‌اند» (بلور، ۱۹۷۰ / الف: ص ۱۸۲). نکته نسبتاً مهمی که از بحث و بررسی تعهدات علم‌گرایانه و ضد فلسفی بلور بر می‌آید این است که تعهد «مابعدالطبیعی» خاصی بر فراز و فوق هر دیدگاه و رویکردی که او در مباحثات و مناقشات اخذ می‌کند وجود دارد. تعهدی که به واسطه بند ناف محکمی از چشمه بسیار مقدس و «الهی» علم تغذیه می‌شود.

آنچه امکان دارد مایه تنویر بیشتر شود این است که بلور به منظور اخذ رویکرد جامعه‌شناسانه به ریاضیات و منطق، و از این طریق رفع مهمترین مانع بر سر راه طرح یک جامعه‌شناسی «علمی» معرفت، بلور ناگزیر شده است که صرفاً بر فیلسوفی - ویتگنشتاین - متکی شود که، به نظر آلفرد ایر^{۳۹}، «علم را به طور فزاینده‌ای دشمن فلسفه می‌دید» (ایر، ۱۹۸۶: ص ۱۴۳).

با این وصف، داشتن چنین تعلق و تعهدی به علم و هر آنچه که بتوان علمی خواند به خودی خود موضعی قابل اعتراض نیست، همان طور که هیچ تعهد خالص مابعدالطبیعی دیگری نمی‌تواند قابل اعتراض نیست. اما آنچه مایه نگرانی و اعتراض می‌شود این است که این

جهت‌گیری و دیدگاه علمی اعلام شود. به عبارت دیگر، این استدلال که فیزیکدان‌ها، شیمیدان‌ها و امثال اینها از این قاعده و دستور روش شناختی تبعیت نمی‌کنند، نه تنها برای آنچه که به طور تجربی درست از کار در نمی‌آید بلکه برای آنچه که معمولاً درست از کار در می‌آید نیز باید ارائه تبیین کرد؛ و چون چنین است روانشناسان نیز نباید تبعیت کنند (بلور، ۱۹۷۰ / الف: ص ۱۷۸)، یک مطلب است و این ادعا که همین برهان و موضع منتج از آن، موضعی اساساً علمی است مطلب دیگر.

همان طور که در آغاز مقاله به روشنی اعلام شد، در سال‌های اولیه نظریه پردازی بلور سه تعهد به منزله جهت‌گیری‌های اساسی بلور مشاهده می‌شود. وجود این سه مجموعه از تعلقات را مستند کردیم، موارد و موضعی را که بلور گرفتار برداشت ناصحیح، تهافت‌ها یا تعارض‌ها، و خصوصاً خرق اجماع شده بود نشان دادیم. همچنین، در صورتی که اعتبار تحلیل‌های منطقی فوق را بپذیریم، نشان داده‌ایم که نوع جامعه‌شناسی سازی ریاضیات و منطق توسط بلور، به منزله توجیهی برای مکتب ادینبورگ، قابل دفاع نیست.

در خاتمه جا دارد مشاهده دیگری ذکر شود. بلور هنگام تلخیص نقد خود از مقاله بری استراود، در مجموعه مقالات ویراسته پیچر^۴، آنجا که از وی به خاطر غربال کردن مفاهیم جامعه‌شناختی انتقاد می‌کند، اظهار می‌کند: «ویتگنشتاین بر خلاف استراود همیشه [عوامل] زیست‌شناختی و اجتماعی را دوشادوش هم قرار می‌داد» (بلور، ۱۹۷۳ / الف: ص ۱۹۰).

مشکل می‌توان از پیش قضاوت کرد که این دعوی، در بررسی دقیق آثار ویتگنشتاین، می‌تواند از مهلکه به در رود و متأسفانه بلور شواهدی دال بر این نظر ارائه نکرده است. اما آنچه می‌توان، با توجه به شواهد و براهین اقامه

شده، با اطمینان اظهار کرد این است که بلور مرتکب مغالطه‌ای شده است که وایتهد آن را مغالطه وجه و کنه^{۴۱} نامیده است (وایتهد، ۱۹۸۵: ص ۶۴). این موضع بدان جهت است که وی همواره فقط عوامل و مؤثرات اجتماعی را تعیین‌کننده عقیده یا معرفت شمرده است، در حالی که عواملی دیگر نیز دخیل بوده‌اند.

و سخن آخر و ماندگار این که:

«و ما يتبع اكثرهم الا ظناً، ان الظن لا يغني من الحق شيئاً، ان الله عليم بما يفعلون»

پانوشته‌ها:

1 - Barry Barnes.

2 - David Bloor.

3 - causality.

4 - Impartiality.

۵ - مقصود از شرط خود اطلاق (Reflexivity) این است که آنچه مکتب ادینبورگ درباره همه انواع معارف و مکاتب و نظریه‌ها حکم می‌کند بی هیچ کم و کاستی بر خود نیز صادق و حاکم می‌داند.

۶ - منظور از شرط تقارن (Symmetry) این است که همه عقاید و معارف از جهت علت‌های اعتبارشان هم سنگ و هم ارزند.

7 - Metaphor.

8 - Mary hesse.

۹ - آنچه بلور مابعدالطبیعه سه جهان پوپر می‌نامد عبارت است از این نظریه پوپر که می‌توان به وجود سه جهان متمایز از یکدیگر قائل شد. نخست، جهان اشیای فیزیکی و یا جهان حالات و وضعیت‌های فیزیکی؛ دوم، جهان حالات آگاهی، یا حالات ذهنی، یا شاید تمایلات رفتاری به انجام عملی؛ و سوم، جهانی از محتوای عینی اندیشه‌ها. پوپر خود اذعان می‌کند که جهان سوم او اشتراک بسیاری با نظریه مثل افلاطون و بنابراین با روح عینی هگل دارد. توضیحاً بیفزاییم که ساکنین جهان سوم شامل دستگاه‌های نظری، مسائل و وضعیت‌های مسأله آمیز، احتجاجات انتقادی، و نیز محتوای مجلات، کتب، و کتابخانه‌ها می‌شود.

۱۰ - قابل توجه است که بری بارنز، یکی دیگر از نظریه پردازان عمده مکتب ادینبورگ، بعدها می‌نویسد:

«صرف قبول اهمیت محوری مفاهیم منافع و ساختار اجتماعی دال بر تمایل به موضع ماتریالیسم تاریخی است، و من به واقع معتقد هستم که خصوصیات کلی آن دیدگاه از جمله بهترین نقاط شروع طرح و بسط جامعه‌شناسی معرفت و نظریه جامعه‌شناختی به طور کلی است» (بارنز، ۱۹۷۷: ص ۸۶).

- 24 - *Insight and Illusion*.
 25 - *Tractatus Logico - Philosophicus*.
 26 - Anachronistic.
 27 - Random.
 28 - Larry Briskman.
 29 - *The Structure of Scientific Inference*.
 30 - *Human understanding, Stephen Toulmin*.
 ۳۱ - نام کتابی است که ویلر و کواپین، فیلسوف معروف معاصر آمریکایی با همکاری اولین، فیلسوف دیگری از همان دیار، به رشته تحریر درآورده است: *Web of Belief*
 ۳۲ - بحث مبسوط و تلاش برای نجات مکتب ادینورا از این مهلکه را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم.
 33 - Barry Stroud.
 34 - Colin McGinn.
 35 - Saul Kripke.
 36 - Assertibility.
 37 - *Philosophical Investigations*.
 38 - Naturalism.
 39 - Alfred Ayer.
 40 - *Wittgenstein: Philosophical Investigations, Ed.G. Pitcher*.
 41 - Fallacy of Misplaced Concieteness.

فهرست منابع

- 1 - Ayer, A.J. (1986) *Ludulig Wittgenstein*. Middlesex, Pelican Books.
 2 - Barnes, B. (1977) *Inter ests and Growth of knowledge*. London, Routledge and kegan paul.
 3 - Bloor, D. (1970 a) Is The officical Theory of Mind Absurd?, *British Journal for the philosophy of Science*, vol. 21.
 4 - Bloor, D. (1970 b) Explanation and analysis in Strawson's persons, *Australasian Journal of philosophy*, vol. 48, no.1.
 5 - Bloor, D. (1971 a) The Dialectics of Metaphor, *Inquiry*, vol. 14.
 6 - Bloor, D. (1971 b) Two Paradigms for scientific Knowledge? *Science Studies*, vol.1

- 11 - Ryle.
 12 - P.F.Strawson.
 13 - *Individuals*.
 14 - *Models and Analogies in Science*.
 15 - *Concept of Mind*.
 ۱۶ - از میان موارد کثیر تجلی تعهد بلور در سال‌های بعد، فقط به ذکر تعداد معدودی که اشعار بیشتری دارند اکتفا می‌کنم.
 «[جامعه‌شناسی معرفت علمی] مشتمل بر همان ارزش‌هایی است که در حوزه‌های علمی دیگر مفروض شده‌اند» (بلور، ۱۹۷۶: ص ۴).
 «جستجوی برای قوانین و نظریه‌ها در جامعه‌شناسی علم از جهت شیوه عملی، کاملاً همسان شیوه علوم دیگر است» (همانجا: ص ۱۷).
 «آنها هم علم زدگی بسیار بجاست. من بسیار خرسندم از این که ببینیم جامعه‌شناسی بر همان میدادی و مفروضاتی بنا شده است که علوم دیگر» (همانجا: ص ۱۴۴).
 برای مورد بیشتر به صفحات ۱۰، ۴۰، ۷۰، ۷۱، ۱۴۱ رجوع کنید.
 در رابطه با تمایل ضد فلسفی بلور در سال‌های بعد، از دو کلام ذیل می‌توان به قدر کافی استنتاج کرد:
 «طرح سؤال، از آن نوع که فلاسفه طرح می‌کنند، معمولاً فلج کردن ذهن است» (بلور، ۱۹۷۶: ص ۴۵).
 بلور موضع خود را در سال‌های بعد کمی تحدید می‌کند، لیکن هنوز بسیار بدبین است. در این مورد نوعی نظریه توطئه را پیش فرض می‌نماید و اظهار می‌کند:
 «بنابراین بسیار مشکل است که این ظن را وانهیم که فیلسوفان، برخلاف جامعه‌شناسان، واقعاً نمی‌خواهند به هیچ روی استدلال و برهان ورزی عملی را مورد مطالعه و کاوش قرار دهند. به نظر نمی‌رسد که آنها برای نفس برهان ورزی عملی مجذوب آن شده باشند. آیا اظهار علاقه آن‌ها می‌تواند فقط وسیله‌ای برای هدفی دیگر باشد؟ مطمئناً، هدف آنها چیز دیگری است. آنها مانعی ایجاد می‌کنند تا پیشروی الگوهای علی و جبری گرایانه ذهن و عمل را، از نوع ایجاد شده توسط روانشناسان و فیزیولوژیست‌ها، متوقف و یا محدود کنند» (بلور، ۱۹۸۳: ص ۷۴).
 همچنین رجوع کنید به:
 B.Barnes, *Vicissitudes of Belief, Social Studies of Science*, vol. 9, 1974, P.247.
 17 - *Remarks on the Foundations of Mathematics*.
 18 - *Forms of Life*
 این مفهوم از جمله مفاهیم بسیار مفتاحی و مهم برای فهم فلسفه عمیق و نسبتاً پیچیده ویتگنشتاین است.
 19 - Robert, J. Fogelin.
 20 - Constructivism.
 21 - Charles Chihara.
 22 - Michael Dummett.
 23 - Peter Hacker.

- Illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein.* oxford, Oxford University Press.
- 19 - Hesse, M. (1973) Logic of Discovery in Maxwell's Electromagnetic Theory, in Giere, R. & Westfall, R.S., Eds. *Foundation of Scientific Method.* Ontario, Indiana University Press.
- 20 - Kuhn, T.S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago, Chicago University Press.
- 21 - McGinn, C. (1987) *Wittgenstein on Meaning.* Oxford, Blackwell.
- 22 - Popper, K.R. (1959) *The Logic of Scientific Discovery.* London, Hutchinson. 1986 Edition.
- 23 - Popper, K.R. (1974) The Philosopher Replies, in Schilp, P.A. Ed. (1974) *The Philosophy of Karl Popper.* La Salle, Illinois, Open Court.
- 24 - Russell, B. (1946) *A History of Western Philosophy.* London, George Allen & Unwin, 1979.
- 25 - Whitehead, A. N. (1985) *Science and Modern World.* London, Free Association Books.
- 26 - Wittgenstein, L. (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics.* Oxford, Blackwell.
- 7 - Bloor, D. (1973 a) Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics, *Studies in History and Philosophy of Science* vol.4,no.2.
- 8 - Bloor, D. (1973 b) Are Philosophers Averse to Science? in Edge, D.O. and Wolfe, J.N., Eds. *Meaning and Control.* London, Tavistock.
- 9 - Bloor, D. (1974 a) Popper's Mystification of objective knowledge, *Science Studies*, vol.4.
- 10 - Bloor, D. (1974 b) Rearguard Rationalism, *IsIs*, vol. 65.
- 11 - Bloor, D. (1975) Psychology or Epistemology, *Studies in History and Philosophy of Science* vol.6.
- 12 - Bloor, D. (1976) *Knowledge and Social Imagery.* London, Routledge and Kegan Paul.
- 13 - Bloor, D. (1983) *Wittgenstein: a Social Theory of Knowledge.* London, Macmillan.
- 14 - Briskman, L.B. (1973) Discussion, in Edge, D.O. & Wolfe, J.N., Eds. *Meaning and Control.* London, Tavistock publications.
- 15 - Chihara, C.S. (1968) Mathematical Discovery and Concept Formation, in Pitcher, G. Ed. (1968) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations.* London, Macmillan.
- 16 - Dummett, M. (1978) *Truth and other Enigmas.* London, Duckworth.
- 17 - Fogelin, R.J. (1987) *Wittgenstein.* London, Routledge and Kegan Paul.
- 18 - Hacker, P.M.S. (1986) *Insight and*