

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پژوهشکده‌ی غرب‌شناسی و علم‌پژوهی
گروه فلسفه‌ی علم و فناوری

رساله‌ی دکتری رشته‌ی فلسفه‌ی علم و فناوری

**حکمت عملی و انتخاب پارادایم در علوم طبیعی
(خوانش گادامری از تامس کوون)**

استاد راهنما:

دکتر علی‌رضا منجمی

استاد مشاور:

دکتر مهدی معین‌زاده

پژوهشگر:

حسین قلی‌پور

آذرماه ۱۳۹۶

بر من است که در این مقام سیاس بگزارم همه‌ی کسانی را که مرا به گونه‌ای در نوشتن این رساله یاری کردند؛ نخست باید سیاس بگویم استاد گرامی، آقای دکتر علی‌رضا منجمی را که راهنمایی این رساله را پذیرفتند؛ و استاد مشاورم را آقای دکتر مهدی معین‌زاده که مرا با اهمیت گادامر در فلسفه‌ی علوم آشنا کردند. نیز سیاس دارم از بخت چند سال هم‌نشینی و همراهی دانشجویان دکتری ورودی سال ۱۳۹۰ خورشیدی در رشته‌ی فلسفه‌ی علم و فناوری، به‌ویژه دوست ارجمندم دکتر رحمان شریف‌زاده؛ من در این سال‌های سخت گذشته از یاری فکری و پیشنهادهای سنجیده‌اش از کمک‌های بی‌دریغ دیگر او نیز برخوردار بوده‌ام. نیز بر خود می‌دانم سیاس بگزارم یاری‌ها و بردباری‌های همسر مهربانم، دکتر فهیمه ارتقایی را. و سرانجام به قول حکیم طوس

ز دادار باید که «دارم» سیاس که اویست جاوید نیکی‌شناس

به دلدارم ...

و

دلبندانم:

شایان و شایگان و سامان.

چکیده

این رساله پس از تبیین و ارزیابی دیدگاه تامس کوون درباره‌ی گزینش نظریه در علوم طبیعی می‌کوشد با خوانشی گادامری از کوون دفاع خردپسندتری از دیدگاه او پیش بنهد. فیلسوفان رسمی علم بر اساس تمایز دوتایی مقام کشف/مقام توجیه بر آن بودند که چون فرایند کشف نظریه قاعده‌مند نیست، فرایند گزینش نظریه که مقام توجیه است ناگزیر باید قاعده‌مند باشد؛ وگرنه عینیت و عقلانیت علم از کف می‌رود. اما تامس کوون دلیل آورد که فرایند گزینش نیز چندان قاعده‌مند نیست؛ چون ملاک‌های مشترک گزینش از قبیل دقت، دامنه، سازگاری، سادگی، و باروری کارکرد قاعده‌های دقیق و سازگار و بسنده‌ای را ندارند تا همچون برهان، گزینش واحدی را الزام کنند. کارکرد ملاک‌های گزینش مانند ارزش‌هاست که اگرچه بر گزینش تأثیر دارند، اما آن را یکسره تعیین نمی‌بخشند. وانگهی ارزش‌ها به مداخله‌ی عوامل وابسته به زندگی و منش دانشمند راه می‌دهند و امکان اختلاف نظر میان دانشمندان را گشوده می‌دارند. آیا کوون بدین‌سان آخرین پایگاه عینیت و عقلانیت علم را ویران نمی‌کند؟ آیا او ذهنی‌انگار یا ستاینده‌ی نابخردانگی است؟ کوون خود هرگز چنین اتهام‌هایی را نپذیرفت. هدف رساله این است که به یاری مفهوم فرونسیس (حکمت عملی) از دیدگاه گادامر تفسیر پذیرفتنی‌تری از دیدگاه کوون به دست دهد.

کلیدواژه‌ها: گزینش نظریه (پارادایم)، داوری ارزشی، عینیت، عقلانیت، پراکسیس، فرونسیس (حکمت عملی).

فهرست مطالب

پیش‌گفتار ۱

فصل یکم: کلیات

۱-۱. مقدمه ۱۲
۲-۱. بیان مسئله و ضرورت پژوهش ۱۳
۳-۱. اهداف پژوهش ۱۴
۴-۱. پیشینه‌ی پژوهش ۱۴
۵-۱. فرضیه‌های پژوهش ۱۵
یادداشت‌ها ۱۵

فصل دوم: «گزینش نظریه» از دیدگاه تامس کوون

۱-۲. مقدمه ۱۸
۲-۲. نظریه یا پارادایم؟ ۲۲
۳-۲. «گزینش نظریه» و سازوکار آن ۲۵
 ۱-۳-۲. «گزینش نظریه» در سنت فلسفه‌ی رسمی ۲۵
 ۲-۳-۲. گزینش نظریه از دیدگاه کوون ۲۷
 ۱-۲-۳-۲. ملاک‌های گزینش نظریه ۳۱
 ۲-۲-۳-۲. نوآوری‌های کوون ۳۳
۴-۲. داوری‌های ارزشی در علم ۳۹
۵-۲. نتیجه ۴۳
یادداشت‌ها ۴۶

فصل سوم: هرمنوتیک فلسفی گادامر

۱-۳. مقدمه ۵۱
۲-۳. حقیقت و روش در یک نگاه ۵۵
۳-۳. آرمان عینیت: سلب اعتبار از پیش‌داوری، سنت و حجیت ۵۷
 ۱-۳-۳. طبیعت‌گرایی و تاریخ‌گرایی ۵۸

۶۰	۲-۳-۳. آگاهی تاریخی در هرمنوتیک تاریخ‌گرا
۶۴	۴-۳. اعاده‌ی اعتبار به پیش‌داوری‌ها، سنت و حجیت
۶۴	۱-۴-۳. پرده‌برداری هایدگر از پیش‌ساختارهای فهم
۷۳	۲-۴-۳. تاریخ‌مندی فهم
۷۵	۱-۲-۴-۳. تاریخ تأثیرات و آگاهی تاریخ تأثیراتی
۷۷	۲-۲-۴-۳. تجربه‌ی دیالکتیکی
۷۹	۳-۲-۴-۳. تجربه‌ی هرمنوتیکی
۸۰	۴-۲-۴-۳. پیامدهای تاریخ‌مندی فهم
۸۲	۵-۳. کاربرد و پراکسیس (عمل)
۸۴	۶-۳. کاربرد در اخلاق ارسطو و فهم هرمنوتیکی
۹۱	۷-۳. ساختار پرس‌وگویی فهم
۹۶	یادداشت‌ها

فصل چهارم: نقش فرونسیس در گزینش نظریه

۹۹	۱-۴. مسئله‌ی روش در علوم
۱۰۱	۲-۴. ابعاد عملی (پراکتیکال) علم
۱۰۱	۱-۲-۴. «آفرینش پدیده» در آزمایشگاه
۱۰۲	۲-۲-۴. تقدّم سرنمونه‌ها بر قواعد انتزاعی (نظریه)
۱۰۲	۳-۲-۴. درگیری عملی با مسایل انضمامی
۱۰۲	۴-۲-۴. بُعد عملی ابداع نظریه (نظریه‌پردازی)
۱۰۳	۵-۲-۴. نظریه به مثابه‌ی قاعده‌ی عملی
۱۰۳	۶-۲-۴. برخی ابعاد عملی گزینش نظریه
۱۰۶	۳-۴. محدودیت دقت در پراکسیس و ضرورت فرونسیس
۱۰۷	۴-۴. فرونسیس همچون فضیلت عقلانی
۱۰۹	۵-۴. تمایز فضیلت عقلانی/ اخلاقی
۱۱۰	۶-۴. تعمیم‌پذیری فرونسیس به فهم هستی‌های ممکن؟
۱۱۰	۱-۶-۴. بررسی و نقد دیدگاه زگیسکی
۱۱۳	۲-۶-۴. دیدگاه هایدگر
۱۱۴	۳-۶-۴. دیدگاه گادامر درباره‌ی فرونسیس
۱۱۶	۱-۳-۶-۴. فرونسیس و کاربرد قواعد
۱۱۹	۱-۳-۶-۴. فرونسیس در علم قضا
۱۲۰	۷-۴. «قواعد» در فلسفه‌ی علم
۱۲۱	۱-۷-۴. تقدّم سرنمونه‌های انضمامی بر قواعد انتزاعی (نظریه)
۱۲۵	۲-۷-۴. نیاز عملی به قواعد انتزاعی (نظریه)

۱۲۶	۸-۴. کارکرد فرونسیس در گزینش نظریه
۱۳۳	۹-۴. نظریه پردازي همچون تجربه‌ی گروه
۱۳۵	۱۰-۴. بُعد اجتماعی فرونسیس
۱۳۶	یادداشت‌ها

فصل پنجم: نتیجه‌گیری

۱۴۳	نتیجه
۱۶۳	کتاب‌نامه

پیش‌گفتار

هانس گئورگ گادامر پیش از کوون در قلمرو علوم انسانی سخن از «حقیقت» و عقلانیتی رانده بود که به چنگ «روش» نمی‌افتد. اگر حق با گادامر باشد آیا اکنون می‌توان از بصیرت‌های گادامر در علوم انسانی (فصل سوم رساله) برای بازتفسیر خردپذیرتری از آرای کوون در انتخاب نظریه (فصل دوم رساله) و به‌طور کلی عقلانیت علوم طبیعی سود جست؟ (فصل چهارم رساله)

دیدگاه کوون در باب نحوه‌ی عقلانیت انتخاب نظریه‌ی خوب در علوم طبیعی چنان‌که برنشتاین اشاره داشته است، همانندی پرمعنایی با فرونسیس (نیک‌رایی) ارسطو همچون نحوه‌ی عقلانیت تصمیم‌های اخلاقی دارد (Bernstein, 1983, p.54) و این در جایی است که گادامر ساختار معرفت در علوم انسانی یعنی فهم هرمنوتیکی (=آگاهی تاریخی تأثیراتی) را با ساختار فرونسیس (نیک‌رایی) یکی می‌داند. نگارنده بر آن است تا نشان دهد که روند تصمیم‌گیری در انتخاب نظریه در علوم طبیعی مستلزم فرونسیس (نوعی آگاهی تاریخی یا دانش عملی) یا چیزی مانند آن است نه «روش»؛ اما فرونسیس که گادامر آن را همان تجربه‌ی هرمنوتیکی در علوم انسانی می‌داند کلید فهم عقلانیت علوم طبیعی هم هست. (فصل چهارم رساله)

اما چگونه آرای عمده‌ی تامس کوون در باب سازوکار فرایند «گزینش نظریه» در علوم طبیعی، چه در ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲) چه در پی‌نوشت ۱۹۶۹ ساختار و چه پس از آن در «عینیت، حکم ارزشی و گزینش نظریه» (۱۹۷۷)، بسیار شبیه به نکات عمده‌ی گادامر در حقیقت و روش (۱۹۶۰) درباره‌ی عقلانیت علوم انسانی است؟ نگارنده مدّعی اساسی و دوران‌ساز کوون را، که فهم پساتحصّلی ما را از علم رقم زد، این‌گونه تعبیر و تلخیص می‌کند که علم نامتعارف^۱ عقلانی است؛ اما الگوی عقلانیت آن نه عقلانیت نظری منطقی و ریاضیات و الهیات (سوفیا)، که عقلانیت عملی و تاریخی اخلاق و سیاست است که در سنت فلسفه‌ی کلاسیک فرونسیس نام داشته است. فیلسوفان رسمی علم (اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان) مسلّم گرفته بودند که علم برای عینی و عقلانی‌بودن ناگزیر باید همچون «علوم صوری یا نظری» (=ریاضیات و منطق) روشمند باشد، اما می‌دیدند که کوون در ساختار استعاره‌های دینی و سیاسی و اخلاقی را در توصیف علم، به‌ویژه در «مباحثه‌های میان‌پارادایمی»، به کار می‌برد؛ تعبیرهایی چون «انقلاب»، «جنگ»، «بحران»، «ترفندهای ترغیب و اقناع»، «تجربه‌ی گوش»، «ایمان»، «وفاداری»، «ارزش‌ها»، «داوری ارزشی»، «پراکتیس علم» و مانند آن. و این خود نشان از آن داشت که کوون علوم طبیعی را همچون یک کارستان عملی و در زمینه‌ی اجتماعی-تاریخی

آن می‌نگرد. منتها روایی و غلبه‌ی دیدگاه ناشناخت‌انگاران در میدان عمل (اخلاق و سیاست) و ذوق (شعر، خطابه و...)، به‌ویژه در فضای تحصیل‌گرایانه‌ی فیلسوفان انگلیسی‌زبان، کوون را اغلب با نقدها و اتهام‌های تندی چون «خردستیزی»، «سوبژکتیویسم» و مانند آن روبه‌رو ساخت. [۱]

کوون در پی‌نوشت ۱۹۶۹ و مقاله‌ی ۱۹۷۷ برای زدودن «بدفهمی‌ها» و تیرئهی خود از این اتهام‌ها با زبان آشناتر فیلسوفان علم سخن گفت و استدلال کرد. برای مثال دیگر به جای مفهوم هنگامه‌ساز «پارادایم»^۲ از مفهوم جاافتاده‌ی «نظریه» و به‌جای مفهوم خطابی «فنون ترغیب» از «ملاک‌های انتخاب» یا «حکم‌های ارزشی» سخن گفت و مسئله‌ی آشنای «گزینش نظریه» را به‌جای «جابه‌جایی یا گزینش پارادایم» در «مباحثه‌های میان‌پارادایمی» پیش کشید. او در ساختار استدلال کرد که برای انتخاب میان دو پارادایم/ نظریه‌ی رقیب، از طبیعت (تجربه) و منطق (عقل نظری) به تنهایی کاری بر نمی‌آید. مهم‌ترین و رایج‌ترین ملاک‌های مشترک و عینی دانشمندان برای گزینش عبارت‌اند از «دقت»^۳، «دامنه»^۴، «سازگاری»^۵ (درونی و بیرونی)، «سادگی»^۶ و «باروری»^۷. اما همین ملاک‌های به اصطلاح «عینی» هم با این که نقش مهمی در گزینش دارند به تنهایی نمی‌توانند انتخاب یا تصمیم را معین کنند. عوامل نامتعارفی چون خوی و منش شخصی دانشمند، گرایش‌های متافیزیکی و زیباشناختی او، سوابق و تجربه‌های فردی دانشمند در رشته‌ی کاری خود و حتی اندیشه‌های اجتماعی-سیاسی غالب در زمینه و زمانه‌ی دانشمند هم برای تعیین‌بخشیدن به انتخاب، خواه‌ناخواه، در میان آورده می‌شوند. منتقدان این عوامل نامتعارف را یکسره سوبژکتیو (ذهنی) می‌شمارند و دست بالا نقش آن‌ها را تنها در مقام کشف (نویابی) نظریه‌ها می‌پذیرند، نه در مقام توجیه (ارزیابی) که عینیت علم در گرو آن است. در مقام ارزیابی جایی برای عوامل «ذهنی» نیست یا لازم نیست باشد. در مقام ارزیابی باید کاربرست مجموعه‌ای از ملاک‌های «عینی» بسنده باشد. درکارآوردن عوامل «ذهنی» در مقام ارزیابی نشانه‌ی نقص یا ضعف بشری است و نه بخش سرشتین و ناگزیر دانش علمی. کار فیلسوف علم نیز جست‌وجو برای یافتن و آوردن فهرست کامل و محصلی^۸ از ملاک‌های عینی است. شرط «محصل بودن» هر ملاک هم این است که بتوان از آن تعریف دقیق و بی‌ابهامی به دست داد. اما کوون بر آن است که این جست‌وجوی فیلسوفان علم در عمل راه به جایی نبرده است. وانگهی عوامل به اصطلاح «ذهنی» که فیلسوفان از آن‌ها غفلت کرده‌اند نقش ضروری در تصمیم‌های علمی دارند. او گمان می‌برد عامل این غفلت، آموزش رسمی علم و کتاب‌های درسی باشد. آن‌جا برخلاف آنچه در تاریخ انضمامی و حیات واقعی علم رفته است با تمایزگذاری انتزاعی و ناموجه زمینه‌ی کشف (نویابی) / زمینه‌ی توجیه (ارزیابی) و استناد به آزمایش‌های به اصطلاح قاطع^۹ همچون الگوی استدلال علمی، که اغلب دیرزمانی پس از انتخاب نظریه انجام می‌گیرند، فرایند پیچیده‌ی تصمیم و انتخاب علمی، ساده و بی‌مسئله^{۱۰} فراموده

-
2. paradigm
 3. accuracy
 4. scope
 5. consistency
 6. simplicity
 7. fruitfulness
 8. well-articulated
 9. Crucial experiment
 10. unproblematic

می‌شود. وی عامل دیگر را چاره‌جویی مغالطه‌آمیز از بیزگرایی^{۱۱} می‌داند که از آن نتیجه‌ی بی‌ربط می‌گیرند. (Kuhn, 2002, p.428) به‌هرروی کوون در ساختار به عوامل به اصطلاح «ذهنی» بیشتر پرداخت و همین اسباب اتهام «نسبی‌انگاری» یا «ذهنی‌انگاری» یا «خردستیزی» به او شد. وی در مقاله‌ی ۱۹۷۷ برای پیشبرد بحث، «ذهنی‌بودن» عوامل یادشده را مسلّم گرفت تا به عوامل «عینی» بپردازد. چنان‌که اشاره شد او از پنج «ملاک» نام می‌برد که در سنت فلسفه‌ی علم آشنا بودند. [۲] ملاک «دقت» خواهان آن است که نتایج استنتاج‌پذیر از نظریه در درازمدت هرچه بیشتر با نتایج مشاهده‌ها و آزمایش‌ها بخواند. ملاک «سازگاری» را انگار باید هم پیوستگی درونی (انسجام یا خودسازگاری) دانست و نداشتن تعدیل‌های موردی تعبیر کرد و هم سازگاری با دیگر نظریه‌های جاافتاده‌ی زمانه شمرد. ملاک «دامنه» را می‌توان توان یکپارچه‌سازی نظریه تعبیر کرد؛ دامنه‌ی امور واقع یا قوانینی که نظریه زیر یک چتر می‌آورد و تبیین می‌کند هرچه گسترده‌تر باشد بهتر است. ملاک «باروری» به این معنا است که نظریه تا چه اندازه آستان پیش‌بینی‌های بدیع و یافتن روابط ناشناخته در میان پدیده‌های شناخته است. ویژگی اخیر کارکردی چون استعاره در ادبیات دارد که کمک می‌کند نظریه بر بی‌هنجاری‌ها چیره شود و گسترش‌های تازه و نیرومندی بیابد. ملاک «سادگی» هم که مفهوم پیچیده‌ای است، کارکردی چون تیغ اُکام^{۱۲} یا اصل صرفه‌جویی دارد. (McMulin, 1998, p.527-528) نکته‌ی اساسی کوون این است که کارکرد این به اصطلاح ملاک‌های گزینش نظریه مانند قاعده‌هایی که گزینش را معین می‌کنند نیست؛ بلکه مانند ارزش‌ها است که با راهنمایی گزینش بر آن تأثیر می‌گذارند بی‌آنکه آن را دیکته کنند. ملاک‌های گزینش به‌تنهایی نادقیق‌اند؛ چندانکه در کاربرد یا تطبیق آن‌ها بر موارد انضمامی «اختلاف عقلانی» میان دانشمندان پیش می‌آید. وقتی هم که با هم به کار می‌روند ممکن است میان خود این ملاک‌ها تعارض پیش بیاید. از باب مثال سادگی یک نظریه را دیکته کند، دامنه نظریه‌ی رقیب را. در این حالت نیز در انتخاب دانشمندان اختلاف عقلانی پیش می‌آید؛ چون چه بسا یکی سادگی را پراجتر ارزیابی کند، دیگری دامنه را. پس فرایند ارزیابی نظریه که عینیت علم را وابسته به آن می‌داند به معنای دقیق کلمه «روشمند» نیست. کوون می‌گوید از آن‌جا که فیلسوفان نه در تدقیق گویا و بی‌ابهام این ملاک‌ها پیشرفت چندانی داشته‌اند و نه هرگز توانسته‌اند تابعی به دست دهند که تا هنگام کاربرد گروهی ملاک‌ها ارج و وزن هر یک از آن‌ها را مشخص کند، دیگر همه از آرمان دستیابی به «رویه‌ی الگوریتمی تصمیم» دست کشیده‌اند و این البته برای علم بهتر است، چون «ارزش» و «اربودن ملاک‌های تصمیم علمی، به‌رغم فیلسوفان رسمی علم که همواره دلبسته‌ی ملاک‌های «قاعده» وار و دقیق بودند، لازمه‌ی پیشرفت علمی است. با این همه کوون فرایند تصمیم و انتخاب و بنابراین «حکم‌های ارزشی» را «سوپرکتیو» به معنای گزافی و «ذوقی» نمی‌داند چون در وضعیت‌های انضمامی همیشه دلایل بهتر و بدتر هست؛ حال آن که امر «ذوقی» یا «سلیقه‌ای» باب بحث و استدلال را می‌بندد. نظریه‌گزینی در علم به قول کوون کاروباری «داورانه» است. این کاروبار نیازمند مقایسه‌ی گزینه‌ها، رای‌زنی^{۱۳}، مباحثه و پرس‌و‌گو، تخیل، تفسیر و اختلاف نظر عقلانی است. (Bernstein, 1983, p.171)

11. Bayesianism
12. Ockham's razor
13. deliberation

من بر آنم که نشان دهم این عقلانیت داورانه تا چه مایه به فرونسیس یا حکمت عملی ارسطو (=حکم تأملی کانت)، به‌ویژه با تفسیر گادامر از آن در علوم انسانی، نزدیک است و اینکه چگونه با تکیه بر این مفهوم می‌توان همچنان از مفهومی از معرفت و حقیقت در علوم طبیعی سخن گفت. پرسش گادامری این است که آیا می‌توان با گستراندن دایره‌ی شمول فهم یا تجربه‌ی هرمنوتیکی از علوم انسانی به علوم طبیعی از ادعای مطلق بودن و عینیت روشی این علوم نیز همچون علوم انسانی دست شست، و از سوی دیگر به ذهنی‌انگاری، نسبی‌انگاری تند، یا هیچ‌انگاری معرفتی تن در نداد؟ چنین می‌نماید که این مطلوب در راستای کاری است که گادامر برای علوم انسانی می‌کند. گویانکه برخی از پیروانش مانند ر. رورتی^{۱۴} و ج. واتیمو^{۱۵} به نتایج یا تفاسیر نسبی‌انگارانه و هیچ‌انگارانه از اندیشه‌های او رسیده‌اند. اما یک دلالت این سخن آن است که نحوه‌ی اعتبار علوم طبیعی را در علوم انسانی باید جست و نه برعکس؛ چنان‌که تحصیل‌گرایان یا طبیعت‌گرایان می‌پنداشتند. اگر چنین باشد آیا به یک اعتبار مرز میان علوم طبیعی و علوم انسانی در هم نخواهد ریخت؟ و آیا می‌توان تا آن‌جا پیش رفت که به‌جای یگانگی روش‌شناختی علوم نزد تحصیل‌گرایان، از یگانگی پراکسیس‌بنیاد علوم بشری دم زد؟

از دید نگارنده این دو متفکر، یکی ژرف‌اندیش در علوم انسانی و دیگری صاحب‌نظر در تاریخ و فلسفه‌ی علوم طبیعی می‌توانند پرتوهایی به اندیشه‌های یکدیگر بیفکنند و ما را به برداشتی جامع‌تر و ژرف‌تر از علوم رهنمون شوند. از یک سو می‌توان از دیدگاه گادامری (فصل سوم رساله) بصیرت‌های کوون (فصل دوم رساله) را بهتر دریافت و از آرای او تفسیر خردپسندتری به دست داد، چندانکه به پاره‌ای خرده‌گیری‌های منتقدان کوون بتوان پاسخ گفت (فصل چهارم رساله). از سوی دیگر می‌توان به کمک کوون برداشت چه بسا نارسای گادامر را از علوم طبیعی تصحیح کرد که البته بیرون از مقصود این رساله است. دیدگاه کوون در باب‌گزی‌ش نظریه، که تفصیلش در فصل دوم رساله خواهد آمد، تا اندازه‌ای روشن شد؛ اینک جا دارد اندکی هم به اجمال به هرمنوتیک فلسفی گادامر و مفهوم فرونسیس بپردازیم تا در فصل سوم رساله به شرح و تفصیلش برسیم.

گادامر در حقیقت و روش (۱۹۶۰) مسئله‌ی معرفت در علوم انسانی را که مسئله‌ی دپلتای بود و با چرخش هستی‌شناختی هایدگر به کنج فراموشی افتاده بود، از نو در میان آورد. او نیز چون دپلتای منکر فرض یگانگی روش‌شناختی علوم است که تحصیل‌گرایان هوادارش بودند. گادامر در واقع نمی‌پذیرد که علوم طبیعی در روش الگوی علوم تاریخی/ انسانی باشند. با این همه به‌رغم دپلتای برآن نیست که علوم انسانی روش دیگری ویژه‌ی خود داشته باشد و علم هرمنوتیک در مقام توجیه معرفت‌شناختی روش این علوم ضامن عینیت آن‌ها گردد. چراکه گادامر خود رویکرد روش‌شناختی به هرمنوتیک و علوم انسانی را رد می‌کند. ظاهراً وی در حقیقت و روش علوم انسانی را از علوم طبیعی تفکیک می‌کند؛ بدین‌سان که حقیقت یا معرفت در علوم طبیعی را به‌رغم پیش‌داورانه و تاریخمند بودن آن، طبق برداشت متعارف، روشمند و قانونمند می‌انگارد، حال آنکه در علوم انسانی می‌کوشد پرده از معرفت و حقیقتی بردارد که قانونمند نیست و به چنگ روش نمی‌افتد. او برآن است که الگوی درخور علوم انسانی باید هنر و زیباشناسی باشد و برای تبیین مدعای خود به کانت روی می‌آورد. اما برخلاف دپلتای که از نقد عقل محض کانت به «نقد عقل تاریخی» می‌رسد، گادامر سرنخ گشودن مسئله را در نقد قوه‌ی حکم کانت

14. Richard Rorty

15. Gianni Vattimo

می‌یابد. کانت قوه‌ی فهم را قوه‌ی قواعد می‌دانست و قوه‌ی حکم (تشخیص) را قوه‌ی در ذیل قواعد گنجانیدن. به سخن دیگر قوه‌ی حکم را راهنمای تطبیق قواعد بر موارد ذی‌ربط می‌دانست. او قوه‌ی فهم / فاهمه را وابسته به قوه‌ی حکم می‌دید، اما قوه‌ی حکم (تشخیص) را جدا و مستقل از قوه‌ی فهم می‌شمرد. «قوه‌ی حکم خود در سیطره‌ی هیچ قاعده‌ای نیست، چون این فرض به تسلسل می‌انجامد». کانت خود حکم را دو گونه می‌داند: «حکم منطقی» (تعیینی) و «حکم زیباشناختی» (تأملی). وقتی امر کلی داده و معلوم باشد، حکم منطقی امر جزئی را در ذیل آن کلی می‌گنجاند. [۳] اما هنگامی که امور جزئی داده باشند و ما در پی یافتن امر کلی برای آن‌ها باشیم، قوه‌ی حکم در کار حکم تأملی ذوقی است. «حکم تأملی از لحاظ کمیت منطقی حکم شخصی است که نه در جهت قیاسی پیش می‌رود و نه استقرایی». از باب مثال وقتی با دیدن گلی می‌گوییم «این گل زیبا است»، حکم زیباشناختی (تأملی) کرده‌ایم. کانت این حکم را نه بحث‌پذیر، نه قابل اثبات، نه آموزش‌دانی (آموزش به معنای آموزش قواعد یک روال) و نه حتی دارای اعتبار معرفتی می‌دانست. آموزش‌دانی نیست، چون روشی نمی‌توان یافت که گام به گام نشان دهد که چگونه به این حکم رسیده‌ایم؛ آنچنان که مثلاً فیزیک نیوتون را می‌توان مطابق قواعدی مشخص گام به گام آموخت. ذوق و نبوغ از قواعد از پیش‌نهادده‌ای پیروی نمی‌کند و از خود قواعدی به‌جا نمی‌گذارد که بتوان بعدها از آن پیروی کرد. (وانسه‌ایمر، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۹) گادامر اما بر خلاف کانت، حکم زیباشناختی (تأملی یا ذوقی) را از اعتبار و ارزش معرفتی برخوردار می‌داند؛ چون «ذوق چیزی را می‌شناسد». (همان: ۸۱) حکم تأملی یا ذوق نه همان در شناخت امر زیبا (حوزه‌ی هنر) که در هر شناخت غنی از امر انضمامی، مانند رخدادهای تاریخی و «حوزه‌ی اخلاق و آداب و رسوم» دست‌درکار است. (همان: ۹۴) وانسه‌ایمر، شارح گادامر، معرفت حاصل از حکم تأملی را «دانش مثالی»^{۱۶} یا «آموختن با مثال» خوانده است. (همان: ۸۱) ما در علوم انسانی با یک چنین معرفتی سروکار داریم که خود چیزی دیگر و جدا از معرفت قانونمند یا دانش مفهومی علوم طبیعی است. علوم انسانی / تاریخی با پدیدار انضمامی سروکار دارد که اساساً در ذیل قاعده یا مفهوم گنجانده‌ی نیست. «قاعده به همه‌ی جوانب مثال یا امر جزئی راه نمی‌برد» (همان: ۸۶)، همچنان که «روش نمی‌تواند ته‌وتوی حقیقت را درآورد» (همان: ۵۱) و داد آن را بدهد. این امر نشانه‌ی نقص و ناپختگی علم تاریخی نیست؛ بلکه ماهیت موضوع آن (جزئی و یکتابودن رویدادهای تاریخی) ایجاب می‌کند که به شیوه‌ی خاص خودش مطالعه گردد. (همان: ۸۷) معرفت مثالی در علوم انسانی یادآور معرفت نهفته در فراگیری سرنمونه‌ها نزد کوون است (معرفت ضمنی)؛ چون کوون بر تقدّم سرنمونه‌ها (مثال‌های انضمامی) بر قواعد (قوانین و نظریه‌ی علمی) اصرار داشت. [۴] باری، گادامر الگوی علوم تاریخی / انسانی را نه از فیزیک که از هنر و زیباشناسی برمی‌دارد. حاصل تجربه‌ی زیباشناختی معرفت مثالی است که در حکم تأملی بیان می‌شود. با اینکه گادامر تمایز مطلق حکم منطقی / تأملی را نمی‌پذیرد، (همان: ۹۰) «حکم تأملی یا ذوقی» کانت را با «حکمت عملی» (فرونسیس) ارسطو یکی می‌انگارد (همان: ۹۵-۹۶) و آن را گوهر فهم تاریخی / هرمنوتیکی می‌شمارد؛ جز اینکه مبنای فرونسیس را دیالوگ افلاطونی می‌داند تا فضیلت ارسطویی. (گادامر، ۱۳۸۴: ۳۳) فهم هرمنوتیکی مانند فرونسیس دانشی عملی^{۱۷} است که مستلزم کاربرد و توافق^{۱۸} است: «فهمیدن فعالیتی پرس‌وگویی (افلاطون)، عملی (ارسطو) و موقعیت‌مند (هایدگر) است». (ملپاس، ۱۳۹۴: ۲۶) اما چگونه

16. exemplary knowledge
17. knowing how
18. agreement

ساختار فرایند تصمیم علمی، به‌ویژه فرایند نظریه‌گزینی از دید کوون، با ساختار فرونیسیس ارسطو در اخلاق نیکوماخوس یکسان یا همسان می‌تواند بود؟

ارسطو نفس را دارای سه نیروی شناسنده می‌داند: احساس (ادراک حسی)، عقل و میل. نیز نفس دارای دو بخش بهره‌ور و بی‌بهره از عقل است. بخش بی‌بهره از عقل همان عواطف و شورهای برکنار از خردند. اما بخش برخوردار از عقل خود دو زیربخش دارد. یکی تفکری است با کارکرد نظری که تهی از میل (نیروی تغییر و حرکت‌دادن) است. این تفکر معرفت کلی و ضروری به امور ثابت و سرمدی را فراز می‌آورد و خود شامل این حالت‌ها می‌شود: «نوس» (فهم شهودی برای معرفت کلی و ضروری به مبادی نخستین یا اولیات)، «اپیستمه» (شناخت نظری برای معرفت کلی و ضروری به امور نظری که الگوی آن ریاضیات است) و «سوفیا» (حکمت نظری که راهبر شناخت نظری و فهم شهودی در معرفت اشرف موضوعات در مابعدالطبیعه است). پس نوس و اپیستمه و سوفیا تفکر نظری تهی از میل‌اند. دیگر بخش برخوردار از خرد تفکری است با کارکرد کنشی که با میل همراه است و به «عمل‌کردن» و «ساختن» می‌پردازد؛ جز اینکه عمل خود هدف غایی است، اما ساختن هدف غایی نیست. ساختن درست نیازمند تفکر عملی‌تخنه (دانش فنی/صناعت) است، حال آن که عمل درست به تفکر عملی فرونیسیس (حکمت عملی/نیک‌رایی) نیاز دارد که از دید ارسطو نوعی فضیلت فکری یا عقلانی است. عمل درست مبدأ انتخاب درست است و در انتخاب درست نیز هم متعلق میل (غایت) باید درست و خردمندانه باشد و هم تفکر باید از راه درست به غایت درست راه بجوید. پیداست که استعداد هوشمندی (از فضایل طبیعی) برای فرونیسیس (از فضایل به معنی دقیق) لازم است اما کافی نیست. چون مرد زیرک و رند بی‌گمان هوشمند است اما لزوماً حکیم نیست، زیرا حکمت (نیک‌رایی) با فضایل اخلاقی تلازم دارد. فضیلت اخلاقی حالت حاکی از حضور (و نه فقط مطابق) قاعده‌ی درست یعنی حکمت عملی (نیک‌رایی) است و حکمت عملی نیز شرط شکوفایی فضایل اخلاقی است. فضایل اهداف نیک را معین می‌کنند و حکمت عملی راهنما و رساننده به آن اهداف از راه درست است. از سوی دیگر چنان‌که ارسطو می‌گوید فضیلت اخلاقی خویش‌داری، فرونیسیس را از آسیب شورهای نابخردانه نگه می‌دارد. ارسطو برای تعریف و تحدید فرونیسیس آن را با «تخنه» و «اپیستمه» مقایسه می‌کند. ما در فصل‌های سوم و چهارم این رساله تفسیر زگزبسیکی و گادامر را از فرونیسیس به فراخی بررسی خواهیم کرد. اما در این مجال همچنان شرح اخلاقی نیکوماخوس از فرونیسیس را پی می‌گیریم. فرونیسیس برخلاف تخنه و اپیستمه دستخوش سهو و نسیان نمی‌شود و آموزش‌دانی نیست. حکمت عملی گذشته از بهره‌مندی از شناخت نظری (معرفت به کلیات) که در سوفیا و نوس و اپیستمه هست، بیشتر مستلزم تجربه (معرفت به جزئیات) است؛ چیزی مانند داشتن مطالعات موردی فراوان یا جهان‌دیدن و روزگاربردن و از آگاهی تاریخی برخوردارشدن که به فرد درایت و کاردانی می‌بخشد. پس با این وصف یک جوان باهوش و حتی آگاه به علوم نظری نمی‌تواند حکیم باشد. بدین‌سان ارسطو فرونیسیس (حکمت عملی) را هم از تخنه (دانش فنی) و هم از اپیستمه (دانش نظری درباره‌ی امور تغییرناپذیر که کلی و ضروری است) جدا می‌کند و آن را فضیلت بخشی از نفس می‌شمارد که عقیده (دوکسا) درباره‌ی امور تغییرپذیر را فراز می‌آورد. این امور نه ثابت و سرمدی و بیرون از اختیار و میل بشرند و نه یکسره دستخوش دگرگونی و آشوب‌اند؛ بلکه میانه‌ی این دو حال، اموری‌اند که اغلب به نحو معینی روی می‌دهند؛ اما چون نیک قاعده‌مند نشده‌اند نتایج‌شان همواره روشن و به یک منوال نیست و از این رو آدمی را به تردید و درنگ (رویت) در خود وامی‌دارند و به اصطلاح

اموری مسئله‌دار^{۱۹} اند؛ مانند امور مربوط به درآمد اقتصادی و درمان پزشکی. متعلق فهمیدن^{۲۰} نیز مانند حکمت عملی امور متغیر تأمل‌برانگیز است جزاینکه حکمت عملی (نیک‌رایی) چیزی بیش از فهمیدن (نیک‌داوری) در خود دارد و آدم فهیم لزوماً حکیم نیست. چون فهم تنها توان داوری (حکم/ تشخیص) درست را دارد و از نیروی فرمان‌دهی حکمت عملی، که تعیین کردار درست و نادرست است، مایه‌ای ندارد. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۲۹) حکمت عملی مستلزم «رای‌زنی»^{۲۱} با خود و دیگران است؛ «نوعی پژوهش و محاسبه (اما متفاوت از پژوهش ریاضی) که نهایی و قاطع نشده است (برخلاف پندار یا عقیده‌ی درست)». موضوع رای‌زنی امور تغییرپذیری است که به دست ما انجام می‌شوند و اغلب یکسان روی می‌دهند؛ اما نه چندان قاعده‌مند که نتایج‌شان همواره روشن و به یک منوال باشند. از باب نمونه ما درباره‌ی هنر ناخدایی بیش از ورزش رای‌زنی می‌کنیم چون قواعدش کمتر از قواعد ورزش معین شده‌اند؛ عاقلان به آن می‌پردازند نه ابلهان و دیوانگان؛ موضوع رای‌زنی خودش هدف نیست، بلکه وسایل و گاه چگونگی کاربرد وسایل و گاه افرادی است که از آن‌ها برای رسیدن به اهداف یاری می‌توانیم جست؛ فرایندی زمان‌بر است گویانکه نباید چندان دیر و دراز بکشد؛ مستلزم هوشمندی و فهم (نیک‌داوری) است. اما بیش از این‌ها مانند پندی [= قاعده‌ی شایان کاربست^{۲۲}] است که از راه درست به هدف ارزشمندی می‌رساند؛ مستلزم معرفت به کلیات و به‌ویژه تجربه یعنی معرفت به جزئیات است که ارسطو آن را «ادراک حسی کلی» می‌خواند. مثال ارسطو از ادراک حسی کلی این حکم تجربی است: «این شیء مثلث است» و گویا نباید آن را با ادراک حسی جزئی اشتباه کرد. از باب نمونه حکم «این شیء زرد رنگ است» بیانگر یک ادراک حسی جزئی است. گذشته از اینکه محمول «مثلث» بیشتر عقلی/ انتزاعی (کلی) و محمول «زرد» بیشتر حسی/ انضمامی (جزئی) است، به نظر می‌رسد از دیدن یک شیء زرد رنگ بی‌رویت و تردید می‌توان حکم «این شیء زرد رنگ است» را صادر کرد؛ اما صدور حکم «این شیء مثلث است» به نسبت مستلزم تردید و رویت بیشتری است و احتمال اختلاف نظر در آن بیشتر می‌رود. باید در نظر داشت که محمول ریاضی «مثلث» به اعتبار کلی بودن مثال مناسبی است اما به اعتبار قابلیت که برای تعریف دقیق پیشینی دارد چندان هم مناسب نیست. باری، با یک مقایسه‌ی اجمالی شباهت «حکمت عملی» ارسطو با «حکم تأملی» کانت و «حکم ارزشی» کوون (برای گزینش نظریه) آشکار می‌شود. برای مثال احکام «این شیء مثلث است» (از ارسطو)، «این گل زیبا است» (از کانت) و «این نظریه ساده است» (از کوون) را با هم بسنجیم تا ببینیم از دید منطقی شباهت پرمعنایی دارند. هر سه‌ی این احکام شخصی‌اند؛ فرد در برخورد با امور جزئی‌ای که با آن‌ها سروکار یافته است، مفاهیم کلی بازمانده از گذشته (مثلث، زیبا، ساده) را در آگاهی خود می‌یابد و بر آن‌ها تطبیق می‌دهد؛ یعنی در هر سه‌ی این احکام یک امر کلی در وهله‌ی نخست گم، بر امر جزئی پیش‌روی در وهله‌ی نخست بیگانه تطبیق داده شده است. با این تطبیق امر کلی آشنا با امر جزئی بیگانه در هم می‌آمیزند و هر دو تغییر می‌کنند.

نکته این‌جاست که گادامر مسئله‌ی هرمنوتیک را از دید منطقی مسئله‌ی «رابطه‌ی کلی و جزئی» می‌داند. فهمیدن از دید گادامر موردی از کاربرد/ تطبیق امر کلی بر امر جزئی است. از باب مثال در

19. problematic

20. understanding / verstehen

21. deliberation

22. maxim

هرمنوتیک حقوقی که گادامر آن را الگوی هرمنوتیک عام می‌انگارد قاضی در واقع یک چنین فهمی را تجربه می‌کند، آن‌گاه که در میان بررسی یک پرونده‌ی خاص، همچون امر جزئی متغیری که یک چند با آن درگیر است، یک‌زمان آن را درخور حکمی می‌یابد و قانون مناسبی (امر کلی رسیده از سنت حقوقی) را بر آن پرونده تطبیق می‌دهد. فهم هرمنوتیکی مانند حکمت قضایی تفکری تاریخی و عملی است؛ قاضی قانون را از طریق رویه‌ی قضایی و بررسی‌های موردی آموخته است و بر خلاف آنچه ارسطو درباره‌ی تفکر نظری برکنار از میل (نوس و اییستمه و سوفیا) می‌گفت، تفسیرگر با موضوع خود درگیر است و بدان تعلق و اهتمام عملی دارد؛ نه اینکه بیگانه‌وار و فارغ‌دلانه از متعلق تفسیر خود دور و جدا بایستد و بکوشد فهمی عینی از آن به دست آورد. برای فهم امر ممکن جزئی متغیر قواعد معینی مانند قواعد منطقی در کار نیست تا بتوان دانشی برهانی یا بی‌مسئله درباره‌اش به دست آورد. میان امر کلی و امر جزئی رابطه‌ی دیالکتیکی هست نه رابطه‌ی اندراج منطقی. یک پرونده‌ی حقوقی خاص (امر جزئی) تنها، مصداقی از قانون (امر کلی) نیست؛ بلکه خود بخشی از معنای قانون را تعیین می‌بخشد. این‌جا نسبت و تعیین‌بخشی دوسری در میان است؛ یعنی امر کلی و امر جزئی هریک دیگری را تعیین می‌بخشد. گادامر میان متن (=امر کلی) و تفسیرهای گوناگون آن (=امور جزئی) یک چنین رابطه‌ای را بازمی‌شناسد. متن (امر کلی) در سنت تفسیرهایش (امور جزئی) وجود واقعی دارد. به عبارت دیگر گادامر میان مهارت فهمی و مهارت کاربردی در هرمنوتیک پیوند درونی می‌بیند؛ یعنی تفکر (فهم) با عمل (کاربرد/ تطبیق) درهم‌تنیده‌اند. در حکمت عملی ارسطو نیز اوضاع چنین است. از دید ارسطو علم اخلاق با رسوم و انواع تغییرپذیر اعمال انسانی سروکار دارد که قواعدش کاملاً معین نیستند. شناخت اخلاقی [=فرونسیس] بخشی از هستی یا زندگی اخلاقی است نه جدا و بیگانه از آن. بنابراین شناخت اخلاقی مانند آموزه‌ی «مثال خیر» افلاطون معرفت نظری عینی نیست. عامل اخلاقی همواره در موقعیت‌های عملی انضمامی با امر خیر روبه‌رو می‌شود و شناخت اخلاقی باید تعیین کند که در فلان موقعیت جزئی شخص چه وظیفه‌ای دارد. یعنی فرد باید موقعیت انضمامی را در پرتو وظیفه‌ی کلی خود ببیند و شناختی که او نتواند بر موقعیت انضمامی خود تطبیق دهد بیهوده و حتی گاه غلط‌انداز است. (Gadamer, 2006, p.311) بنابراین حکمت عملی با مسئله‌ی تطبیق امر کلی (قاعده‌ی اخلاقی نادقیقی که در تاریخ و از سنت فراگرفته‌ایم) بر موارد جزئی ربط پیدا می‌کند و خود عبارت از نوعی حکم سنجیده و آگاهانه است که پروای شناخت چیزی را دارد که این‌جا و اکنون روا و درست است؛ نه شناختی بیگانه و محض از حقیقتی سرمدی را. آگاهی اخلاقی و فهم هرمنوتیکی از معرفت محض بیگانه با هستی جزئی یکسره جداست. (Ibid, p.312) بنابراین، اصل یا قاعده‌ی اخلاقی چون قرار است راهنمای عمل باشد وابسته به کاربرد است و جدای از آن معنای واقعی ندارد. پیداست این‌جا نیز همچون فهم هرمنوتیکی با دیالکتیک (تعیین دوسری) میان امر کلی (قاعده) و امر جزئی (کنش موقعیت‌مند) روبه‌رویم. گادامر بدین‌گونه حکمت عملی ارسطو را به فهم هرمنوتیکی از دیدگاه خود ربط می‌دهد. [۵]

اما در علم طبیعی نیز رابطه‌ی دیالکتیک امر کلی و امر جزئی پدیدار می‌شود. کوون چنان‌که در فصل دوم و چهارم خواهد آمد نشان می‌دهد که آموزش نظریه (امر کلی/ تعمیم‌های نمادین) با کاربردهای تجربی نظریه (حل مسایل جزئی/ سرنمونه‌ها) همراه است؛ چه، نظریه بدون کاربردهای آن معنای انضمامی ندارد. کوون حتی در برابر نظریه اولویت را به سرنمونه‌ها (مسایل انضمامی برجسته) می‌دهد و حتی مدعی می‌شود علم متعارف می‌تواند در نبود یک نظریه‌ی انتزاعی نیز، با الگوبرداری از سرنمونه‌ها راه خود را بیابد و پیش برود. اهمیت امر انضمامی در علم هنگامی برجسته‌تر می‌شود که نظریه نمی‌تواند

از پس تبیین امر انضمامی نامتعارف (آنومالی سرسخت) برآید. می‌توان گفت انقلاب علمی که به نشستن نظریه‌ی جدید به جای نظریه‌ی قدیمی می‌انجامد، پیامد به زانو درآمدن امر کلی (نظریه) در برابر امر جزئی (آنومالی) است. کوون ابداع نظریه‌ی جدید را که با کشف پدیده‌ی جدید همراه است «تجربه‌ی گروش» تعبیر کرده است. [۶] دانشمند درگیر با حل یک امر نامتعارف تجربی که با نظریه‌ی جاافتاده تبیین نمی‌گردد، ناگهان آن را به گونه‌ای دیگر تجربه یا فهم می‌کند که به آن کشف پدیده‌ی نو می‌گویند. اما کشف پدیده (امر جزئی) کامل نیست مگر اینکه به ابداع/ کشف یک نظریه‌ی جدید مناسب که چیزی جز تعبیر یا تفسیری از آن پدیده نیست بینجامد؛ یعنی این‌جا هم تطبیق امر کلی بر امر جزئی رخ دهد. با چنین تفسیر/ تعبیری امر ناگوار پیشین گوارده می‌شود و امر بیگانه به امر آشنا بدل می‌گردد. بدین‌سان ساختار تجربه‌ی گروش کوون با ساختار تجربه‌ی هرمنوتیکی گادامر همسان است؛ یکی آنکه در هر دو با تجربه‌ی تازه‌ی روبه‌رو هستیم که گادامر آن را تجربه‌ی دیالکتیکی می‌نامد. دیگر اینکه هر دو تجربه دیالوگی‌اند؛ یعنی در آن افق تفسیرگر و افق متن (جهان طبیعت) در هم می‌آمیزند و تغییر می‌کنند. عبارت «تغییر جهان» و «تحول دانشمند تشریف‌یافته» نزد کوون را باید پدیدارشناختی فهمید که همبسته و متضایف‌اند. دلالت دیگر این سخن این است که نسبت دانشمند با جهان یک نسبت نظری صرف نیست؛ دانشمند با جهان درگیری عملی دارد و هم از این رو نمی‌تواند پیش‌دآوری‌ها و خوی و منش خود (یا همان عنصر میل از دید ارسطو) را در تفسیر آن یکسره یکسو نهد. خود کوون به دخالت عوامل منشی و زندگی‌نامه‌ای در کاربردپذیرکردن ارزش‌ها اذعان کرده و برای آن نقش سازنده بازساخته است؛ گویانکه منتقدانش به همین دلیل او را به ذهنی‌انگاری متهم داشته‌اند.

اما ابداع فردی نظریه‌ی جدید هنگامی می‌تواند توفیق اجتماعی هم بیابد که به قواعد کلی اجتماع علمی (=ارزش‌های کوون) مانند دقت، دامنه، سادگی، باروری، سازگاری و مانند آن نیز به گونه‌ای پایبند بماند؛ گویانکه معنای این قواعد در پرتو کاربرد یا تطبیق جدید آن‌ها در مورد نظریه‌ی جدید تا اندازه‌ای تغییر می‌کند. دانشمندان این قواعد مشترک را در جریان ورزش (پراکتیس) علمی همچون دانش ضمنی فرامی‌گیرند و با کاربردشان بر موارد جدید معنای آن‌ها را انضمامی، گسترده و در عین حال دگرگون می‌کنند. علت اختلاف عقلانی بر سر این قواعد، تفاوت در رشته‌ی کاربردهای پیشین آن‌ها در تجربه‌های متفاوت دانشمندان است. به اصطلاح گادامر دانشمندان با پیش‌دآوری‌های متفاوتی درباره‌ی آن‌ها دوری می‌کنند یا آن‌ها را به کار می‌برند. اما دانشمندانی که خود نوآور نیستند در موقعیتی‌اند که باید از میان دست کم دو تفسیر (یعنی دو نظریه‌ی نامزد) متفاوت از امور انضمامی (از جمله یک یا چند آنومالی سرکش که با آن درگیرند) دست به گزینش بزنند و راهنمای آن‌ها برای این کار قواعد یا ملاک‌هایی (امور کلی)‌اند که به شکل دانش ضمنی از سنت به دانشمند رسیده‌اند. پس این قواعد را می‌توان بخشی از پیش‌دآوری‌های سازنده‌ی دانشمندان در گزینش نظریه شمرد. چنان‌که کوون و دیگران استدلال کرده‌اند نمی‌توان تعریف جامع و مانعی که شرایط لازم و کافی کاربرد را نشان می‌دهد برای این قواعد به دست داد؛ معنای آن‌ها تا اندازه‌ای وابسته به کاربرد/ تطبیق‌های آن‌ها است و موارد جزئی بعدی (نظریه‌ها و پدیده‌های جدید) می‌توانند معنای آن‌ها را دگرگون کنند؛ همچنان‌که سرنمونه‌ها بخشی از معنای نظریه را می‌سازند. [۷] آن‌ها مانند قواعد نظری نیستند که نتیجه را دیکته کنند؛ بلکه قواعدی عملی‌اند که تنها بر نتیجه تأثیر می‌گذارند. برای همین کوون ترجیح می‌دهد این «ملاک»‌ها را «ارزش» بخواند، نه «قاعده». اما وجه دیگر «ارزش» شمردن آن‌ها این است که آن‌ها از جهتی بسیار شبیه به مفاهیم

اخلاقی-توصیفی «سنگدل»، «بی‌ملاحظه»، «مهربان» و مانند آن‌اند که برنارد ویلیامز^{۲۳} آن‌ها را مفاهیم اخلاقی «فربه»^{۲۴} نامید تا از مفاهیم اخلاقی «تُنک»^{۲۵} «خوب»/ «بد»، «درست»/ «نادرست»، و «باید»/ «نباید» جدا کند. مفاهیم فربه اگرچه گاه تنها برای توصیف به کار می‌روند (درباره‌ی ویژگی اشخاص یا نظریه‌ها)؛ اما معمولاً متضمن ارزشگذاری‌اند و از همین رو تبیین فروگاهانه‌ی فیزیکی از آن‌ها ممکن نیست. آن‌ها برخلاف مفاهیم فیزیکی راهنمای کردارند. برای فهم یا کاربرد سنجیده‌ی این مفاهیم به قول پاتنم «باید یاد گرفت تا دست کم در خیال با یک نظرگاه ارزشگذارانه یگانه شد». پس با این‌که این «ملاک‌های روش‌شناختی» با ارزش‌های اخلاقی یکی نیستند، باری «ارزش» خواندن آن‌ها خودسرانه هم نیست. [۸] کاربرد این ارزش‌ها یا صدور احکام ارزشی برای انتخاب نظریه خطاپذیر و اغلب بحث‌انگیز است، اما دانشمندان خوب می‌آموزند که یک چنین احکامی صادر کنند. توفیق آن‌ها در نظریه‌پردازی و گزینش نظریه تا اندازه‌ی بسیاری در گرو پرورش توانایی برای صدور چنین احکام ارزشی است. چه از راه آموزش رسمی چه در جریان تجربه‌ی حرفه‌ای دانشمند. کاربرد یا تطبیق هر کدام از این ملاک‌ها شخص را در یک تاریخ، یک سنت مشاهده، تعمیم، عمل و نظر درگیر می‌کند. نیز شخص را درگیر می‌کند در تفسیر آن سنت، تطبیق آن با زمینه‌های جدید، بسط و نقد آن. (Putnam, 1992, p.203) پس این‌جا هم مانند موقعیت کنش اخلاقی یا قضاوت حقوقی آنچه بدان کار برمی‌آید داشتن تفکر عملی یا آگاهی تاریخی اصیل (فرونسیس) است که گادامر آن را «آگاهی تاریخی تأثیراتی» خوانده است؛ نه کاربرد روش یا قواعد نظری یا فنی فراتاریخی.

ما برای به دست دادن یک تفسیر گادامری از کوون در فصل چهارم رساله، ناگزیر شدیم در فصل سوم به هرمنوتیک فلسفی گادامر بپردازیم و در فصل دوم، که بخش بعدی این رساله است، دیدگاه کوون را در باب «گزینش نظریه» تبیین و ارزیابی کنیم.

23. Brnard Williams
24. thick
25. thin

فصل یکم کلیات

۱-۱. مقدمه

چرا علوم طبیعی معرفت (عینی) دانسته می‌شوند؛ خود اگر نگوییم برترین نوع معرفت؟ یا دست کم عقلانیت علوم طبیعی در چیست؛ خود اگر چنین عقلانیتی در کار باشد؟ پاسخ متعارف به پرسش‌هایی از این دست در یک کلام برخوردار از «روش»^{۲۶} و کاربرد آن در این علوم بوده است. قوانین / نظریه‌های علمی با مراجعه به طبیعت (تجربه) و / یا یاری‌جستن از قواعد منطق (استقرایی و / یا قیاسی) کشف / ابداع می‌شوند. اما تلاش برای «اثبات تجربی» نظریه‌ها راه به جایی نمی‌برد. چون با هیچ روش قاعده‌مندی نمی‌توان از شواهد تجربی معین (جزئی) منطقیاً به یک و تنها یک نظریه علمی (کلی) رسید. از این رو فیلسوفان علم منطق‌گرا، یعنی اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان، در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم بر آن رفتند که کشف علمی روش ندارد. با این همه، راز عقلانیت علم را شاید / باید در جای دیگری بتوان یافت. از رابطه‌ی مناقشه‌برانگیز نظریه‌ی منفرد با شواهد تجربی که بگذریم، به نظر می‌رسد پس از کشف / ابداع نظریه‌های علمی رقیب به هر شیوه‌ی عقلانی یا غیرعقلانی، هنوز می‌توان با مراجعه به طبیعت و منطق میان آن‌ها دست به انتخاب زد؛ چراکه معلوم شد «با هم بودن نظریه‌ها در تاریخ علم، نه تنها [پدیده‌ای] نادر و استثنایی نیست، بلکه امری رایج و قاعده‌وار است؛ چنان‌که ارزیابی نظریه در وهله‌ی نخست کاری مقایسه‌ای است». (Hacking, 1999, p.227) تامس کوون نشان داد که چنین انتخابی به‌ویژه در دوره‌ی «پیشاعلم» و «انقلاب علمی» ناگزیر می‌شود و بنا بر ادعا «قواعد دقیق» در حکم «روش علمی» در این مقام است که باید در میان آورده شوند و ضامن عینیت و عقلانیت علم گردند. هم از این روی، فیلسوفان رسمی علم در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم عینیت و عقلانیت علم را نه در مقام کشف (نویابی) که در مقام توجیه (ارزیابی) نظریه‌ها دانسته‌اند. مسئله