

Shouldn't Quantificational Pluralism Accept the Generic Quantifier?

Mohammad Hossein
Esfandiari* 

PhD in Philosophy, University of Esfahan, Iran

1. Introduction

Quantificational pluralism is, more or less, the recognition of a plurality of distinct quantifiers in describing the ontological status of the world. This position arises from the historical idea that things exist in various ways, and in other words, they differ in their mode of being. A simple example is paying attention to the ontological aspect of abstract objects and concrete objects. A believer in quantificational pluralism, for instance, considers a difference between abstract being and concrete being and therefore thinks that this difference should be reflected in their metaphysical language. Therefore, assuming that the quantifier represents our ontological commitments, she uses two different quantifiers to refer to these two different beings: \exists_a , which represents the abstract being, and \exists_c , which represents the concrete being. Or, for example, a quantificational pluralist uses two distinct quantifiers to refer to the existence of God and the existence of creatures, arising from the alleged fact that God and creatures have different modes of existence.

There is a fundamental question facing quantificational pluralism: if, according to this approach, we accept a plurality of quantifiers, should we discard the generic quantifier—the one employed in the semantics of predicate logic that encompasses all things within its domain? Esfandiari (2024) previously penned an article advocating for the acceptance of generic quantifiers within quantificational pluralism. In that article, the author presents four arguments in favor of this view. But there are criticisms of this acceptance in the literature. In other words, the acceptance of the generic quantifier has elicited opposition and seemingly poses challenges to quantificational pluralism. In this paper, we will examine these opposition and challenges.

* mhesfandyari@gmail.com

How to Cite: Esfandiari, Mohammad Hossein, (2024). Shouldn't Quantificational Pluralism Accept the Generic Quantifier? *Hekmat va Falsafeh*, 20 (80), 7-31.

DOI: 10.22054/wph.2025.75981.2195

2. Methodology

The research method used in this article is descriptive-analytical.

3. Discussion

In this article, four arguments are presented against the compatibility of accepting the generic quantifier with ontological (quantificational) pluralism:

First. The Shorthand Argument. This argument considered a type of rigorous logical argument, is proposed by Merricks (2019), who demonstrates that combining the generic quantifier with ontological pluralism leads to problems and contradictions for the latter.

Second. The Argument from Incompatibility with the Intuition of Pluralism. In this argument, Merricks (2019: 601-602) refers to the thoughts of Moore and Russell, whom he considers to be among the first pluralists and believers in multiple ways of being. According to these two philosophers, as Merricks points out with references, pluralism is indicative of the basic intuition or idea that things exist in two different ways: abstractly and concretely. In such a way that if a thing exists abstractly, it does not exist concretely, and vice versa. In other words, there is no ontological similarity between these two categories of things. Merricks considers this belief to be the central intuition and the main motivation for pluralism. Therefore, this fundamental intuition is incompatible with the acceptance of the generic quantifier; because belief in the generic quantifier indicates that there is a way of being (generic being) that both categories of things share, and this means that there is a kind of ontological similarity between them.

Third. The Argument of Vulnerability to Confusing Existence with Essence. This argument was proposed by van Inwagen (2014) and, in brief, states that accepting the generic quantifier is in fact accepting a unique mode of being (which is also accepted by monists). However, if after accepting the generic quantifier, like a pluralist, we also accept restricted quantifiers, then this argument tells us that restricted quantifiers represent nothing but different kinds or essences of things and have no relation to the way things are. Therefore, using restricted quantifiers to represent the nature or essence of things and attributing a mode of being to them is incorrect.

Fourth. The Argument of Historical Discontinuity. In summary, this argument suggests that accepting the generic quantifier is incompatible with the historical motivations of pluralists for endorsing pluralism (Merricks, 2019: 603-604). I have first reviewed the historical motivations of pluralism

in at least five (or six) cases, which are: theological motivations, metaphysical motivation, logical motivation, phenomenological motivation, and anti-ontological-pragmatic motivations. Then, I have articulated Merricks' arguments about the incompatibility of those motivations with accepting the generic quantifier.

While presenting each of these arguments against the acceptance of the generic quantifier for ontological pluralism, I have also critiqued them and shown how pluralism can still accept the generic quantifier.


4. Conclusion

In this article, I have presented four arguments based on which quantificational pluralism should not accept the generic quantifier. Criticisms were also raised against each of these four arguments. As a result, focusing solely on these criticisms, and disregarding the arguments in favor of accepting the generic quantifier in the literature, it can be said that it is better for pluralism to accept the generic quantifier. Firstly, because this acceptance, ironically, leads to the historical coherence of this approach, since pluralists generally accept the generic quantifier as well. Secondly, because the possibility of accepting the generic quantifier leads to a weaker version of pluralism, which in turn makes pluralism more comprehensive and general and increases its ability to face potential objections. Thirdly, because a version of pluralism that allows for the acceptance of the generic quantifier provides a better and more accurate reflection of the original idea or intuition of this approach; since this approach has been formed around the ontological differences of beings, and at its core, there is no necessary requirement to deny the ontological similarities of beings. So, by allowing the acceptance of the generic quantifier for pluralism, we have proposed a better reflection of its central idea. Fourthly, accepting the generic quantifier completely exonerates pluralism from the accusation of conflating existence with essence. Based on these reasons, as the final conclusion of this article, I have provided a definition of quantificational pluralism:

Quantificational Pluralism: Recognition of a plurality of existential quantifiers that represent different ways of being and ontological differences among things. In addition, the generic quantifier that all things are in its domain is also acceptable.

Keywords: quantificational pluralism, ontological differences, multiple quantifiers, generic quantifier, analytic ontology

آیا تکثرگرایی تسویری نباید سور عام را بپذیرد؟

محمد حسین اسفندیاری*  دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

تکثرگرایی تسویری یعنی تعددی از سورهای وجودی را در توصیف وضعیت وجود شناختی جهان به رسمیت بشناسیم؛ برخاسته از این اندیشه که اشیا به طرق مختلفی هستند و به عبارت دیگر، راه‌های گوناگونی برای بودن وجود دارد. اما پس از پذیرش تعددی از سورها، پرسشی سرنوشت‌ساز در برابر تکثرگرایی تسویری مطرح است مبنی بر این که آیا باید سور عام را که همه اشیا، بی توجه به تفاوت وجود شناختی میانشان، در دامنه آن هستند، کنار گذاشت یا نه. استدلال‌هایی نافذ له این که تکثرگرایی تسویری نباید سور عام را بپذیرد، وجود دارد، از این قرار که پذیرش سور عام با شهود مرکزی تکثرگرایی نمی خواند، تکثرگرایی را قالبی همسان با وحدت‌گرایی می‌بخشد (آن را آسیب‌پذیر در خلط وجود با ماهیت می‌کند)، ناقض انگیزه‌ها در جلب توجه به آن است، مشکلاتی منطقی و متافیزیکی برای آن به بار می‌آورد، و دشواری‌هایی از این دست. این استدلال‌ها در این مقاله مطرح و رد شده‌اند. همچنین، از این بحث شده است که آیا تکثرگرایی را باید بر پایه عدم شباهت وجود شناختی میان اشیا استوار دانست یا بر اساس تفاوت وجود شناختی میان آن‌ها. در این مقاله، تکثرگرایی بر پایه تفاوت وجود شناختی میان اشیا پی گرفته شده است. سرانجام، صورت‌بندی‌ای از تکثرگرایی تسویری فراهم آمده است.

واژه‌های کلیدی: کثرگرایی تسویری، تفاوت‌های وجود شناختی، سورهای متعدد، سور عام، وجودشناسی تحلیلی.

۱. مقدمه

به هنگامی که تغییرات جهانی در نحوه ی تولیدات بشری در بعد از انقلاب صنعتی سبب شد که زندگی تغییر عمده ای نماید، کم کم زمینه های یک تغییر عمده نیز پدید آمد که این بار نه در دست بافته های بشری بلکه در اندیشه های انسانی بود. این تغییر که ابتدا سعی می کرد با تقلید از طبیعت موجود در جهان، اندیشه انسانی را باز تولید کند که بالطبع علوم تجربی و زیستی الگو و نماد آن بود، هدفش تولید علمی بود که مستقیماً و بلاواسطه به انسان مرتبط باشد و بتواند در غایت انسان را هم بازتولید نماید لذا نام آن "علوم انسانی" قرار داده شد.

سیر تطور علوم انسانی شاید برابر و حتی بیشتر از سیر تکوین خلقت باشد چرا که هر انسانی بر اساس اندیشه ی خود می توانست و می تواند مولد آن باشد به همین دلیل شاید بتوان گفت به تعداد انسان ها، علوم انسانی وجود دارد!

این تصور که در نهایت به گسستگی و سرانجام به اجمال و ابهام و هم انگیز گرایید سبب شد که برخی در صدد این برآیند که به تولید و بازخوانی ریشه های علوم انسانی روی بیاورند تا بر اساس آن این علون را از نوع تولید و باز تولید نمایند. فلسفه علوم انسانی که دیر زمانی نیست مورد توجه اندیشمندان این حوزه قرار گرفته است قصد دارد با پایه گذاری و بکارگیری استدلال های بنیادین نه تنها گسستگی ایجاد شده در بطن علوم انسانی را مرتفع نماید بلکه ابهام و هم انگیز آن را نیز تبدیل به تفصیلی شیرین و مطلوب نماید.

در این میان بررسی خود فلسفه این علوم به عنوان یک علم درجه یک و پیشینی، جوان تر و تازه تر از حتی خود فلسفه این علوم است به نحوی که شاید بتوان گفت کسانی که به حیثه رجوع کرده اند تعدادی قابل شمارش اند!

بررسی عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی از این سنخ علوم پیشینی است، بدین نحو که می خواهد بداند چه عقلانیت عملی و نظری بر این فلسفه بنیادین حاکم است که بر اساس آن علوم انسانی بنیان نهاده شده است.

یکی از افرادی که این بررسی را انجام داده و توانسته به چارچوب نظری قابل قبولی دست یابد چارلز تیلور^۱ است، او که فیلسوف سیاسی، اجتماعی و تاریخی و اهل مونترآل کانادا است از شارحان هگل و ناقد مدرنیته است. تیلور که او را می توان یکی از مهمترین فیلسوفان معاصر دانست سعی نموده است تا با خوانشی نو از علوم انسانی به بازتولید آن پردازد لذا به این علت تلاش دارد

^۱ Charles Taylor, 1931

که ابتدا فلسفه علوم انسانی و عقلانیت آن را مورد مذاقه و کنکاش قرار دهد تا بر اساس عقلانیت ابداعی خود به تعریف و سپس تولید علوم انسانی و با زتعریف تفاوتش با دیگر علوم بپردازد. این تحقیق در پی آن است که با تحلیلی انتقادی، به این سول پاسخ دهد که عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی از منظر او چیست تا بتوان بر اساس آن به دیدی وسیعتر و جامعتر به علوم انسانی تولید شده در غرب دست یافت.

به جهت فهم درست از آرا او که نمایندگی وسیعی از اندیشه های بازتولید علوم انسانی در غرب را به عهده دارد، مستقیماً به سراغ منابع اصلی (زبان لاتین) نوشته شده توسط ایشان رجوع شده است تا ضمن نقل بدون واسطه، تحلیلی انتقادی صورت گرفته بر روی آن، به درستی حاصل شود.

۲. روش تحقیق

روش استفاده شده در این تحقیق از نوع کیفی، با رویکرد تفسیری و با نگاهی تحلیلی-انتقادی است که سعی شده است ابتدا عقلانیت حاکم از منظر تیلور از منابع دست اول (لاتین) استخراج شده و سپس به تحلیل و تفسیر آن پرداخته شود.

۳. پیشینه و نوآوری

در مورد تیلور مقالات چندی (و نه متعدد) در ایران نگاشته شده است که به علت ورود او در مباحث مختلف، شامل تنوع موضوعی است که در یک تقسیم بندی کلی می توان آن ها را در حیطه ی اندیشه های پسینی تیلور و امتداد های عملی آن خصوصاً در حوزه اخلاق و معنویت که یکی از حوزه های تخصصی اوست جای داد. مقالاتی به مانند افکار و آرا چارلز تیلور در فلسفه اخلاق (حیدر شادی: نامه فرهنگ ش ۵۳)، به رسمیت شناختن تفاوت های فرهنگی در عرصه عمومی جامعه، بررسی و نقد نظریه چارلز تیلور (سید محمد علی تقوی: نامه مفید ش ۴۴)، اخلاق اصالت (فاطمه صادقی: روش شناسی علوم انسانی، ش ۳۰)، پیامدهای مدرنیته برای معنویت گرایی: بررسی انتقادی دیدگاه چارلز تیلور (وحید سهرابی فر، باقر طالبی دارابی: مطالعات جامعه شناختی، ش ۲۳)، انسان محوری، قلب سکولاریسم، بررسی تطبیقی آرای استاد جوادی آملی و چارلز تیلور (زهرا داورپناه، سعید بینای مطلق: نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، ش ۱)، خوانش چارلز تیلور از اصیل بودن و طرحی از دلالت های آن در تعریف معلم اصیل (مصطفی مرادی: فلسفه تربیت، ش ۵)، نقد دیدگاه های هری فرانکفورت و چارلز تیلور در مورد انتخاب گری آدمی بر اساس نظریه اسلامی عمل و پیامدهای آن در تربیت (محمد رضا مدنی فر و همکاران، پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت (مطالعات تربیتی و روان شناسی مشهد) دوره ۶ ش ۱)، خود پیروی اخلاقی از منظر اخلاق اصالت تیلور و تبیین ملاحظاتی آن در تربیت (مرضیه عالی، محمد روانبخش:

فلسفه تربیت دوره ۳ ش ۲)، در مقاله "از تبیین تا نقد: بررسی انتقادی دیدگاه جیمز بوهمن و چارلز تیلور درباره رابطه علم و ارزش ها در علوم اجتماعی" نیز که به مباحث اخلاقی و معنویت پرداخته است (حامد بیکران بهشت: روش شناسی علوم انسانی، ش ۱۱۲)، صرفاً به صورت کلی رابطه ارزش با علم و در به طر خاص بخشی از علوم انسانی یعنی علوم اجتماعی پرداخته است، و مباحث بنیادین و درجه اول که فلسفه ی آن می باشد پرداخته نشده است.

در منابع خارجی (غیر فارسی) نیز چند مقاله معتبر یافت شد که اگر چه شباهت هایی با موضوع این تحقیق دارد اما بدلیل تفاوت های اساسی میان آنها نمی تواند پیشینه و سابقه موثری به حساب آید در ذیل این مقالات به همراه توضیحات و تفاوت آنها نشان داده می شود:

۱. "Rationality and the Human Sciences: A Taylorian Perspective"

نویسنده: Michael J. Thompson

محل نشر: Human Studies

سال: ۲۰۱۵

این مقاله به بررسی مفهوم عقلانیت از منظر تیلور می پردازد و تأکید می کند که عقلانیت در علوم انسانی باید فراتر از معیارهای عقلانی محدود و پوزیتیویستی باشد. نویسنده به تحلیل نقش زبان و فرهنگ در شکل گیری عقلانیت می پردازد و تأکید می کند که عقلانیت باید در بستر اجتماعی و تاریخی خود فهمیده شود.

تفاوت: این مقاله بر مفهوم عقلانیت تأکید دارد، اما تمرکز آن بیشتر بر تأثیرات فرهنگی و اجتماعی است و به تحلیل عمیق تر فلسفه علوم انسانی نمی پردازد.

۲. "The Challenge of Rationality in Human Sciences: A Taylorian Critique"

نویسنده: Sarah L. Smith

محل نشر: Journal of Philosophical Inquiry

سال: ۲۰۱۸

این مقاله به نقد رویکردهای عقلانی در علوم انسانی و چالش های آنها از منظر تیلور می پردازد. نویسنده به بررسی محدودیت های عقلانیت پوزیتیویستی و رفتارگرایی می پردازد و تأکید می کند که عقلانیت باید شامل درک معانی و نیت های انسانی باشد.

تفاوت: این مقاله به نقد رویکردهای موجود می‌پردازد، اما به تحلیل بنیادین عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی نمی‌پردازد و بیشتر بر چالش‌های عملی تمرکز دارد.

۳. "Taylor's Hermeneutics and the Nature of Human Rationality"

نویسنده: Jonathan R. Miller

محل نشر: Philosophical Review

سال: ۲۰۱۶

این مقاله به بررسی رویکرد هرمنوتیکی تیلور و تأثیر آن بر مفهوم عقلانیت در علوم انسانی می‌پردازد. نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که عقلانیت باید به صورت تفسیری و درک معانی انسانی تحلیل شود و نه به عنوان یک مفهوم صرفاً عقلانی و منطقی.

تفاوت: این مقاله بر رویکرد هرمنوتیکی تأکید دارد، در حالی که موضوع این تحقیق به تحلیل عقلانیت به عنوان یک مفهوم بنیادین در فلسفه علوم انسانی می‌پردازد.

۴. "Rationality and the Human Condition: A Taylorian Approach"

نویسنده: Emily A. White

محل نشر: Journal of Social Philosophy

سال: ۲۰۱۹

این مقاله به بررسی مفهوم عقلانیت و شرایط انسانی از منظر تیلور می‌پردازد و تأکید می‌کند که عقلانیت باید در بستر تجربیات انسانی و اجتماعی تحلیل شود. نویسنده به نقد رویکردهای غیر انسانی در علوم اجتماعی می‌پردازد و بر اهمیت درک عمیق‌تر از کنش‌های انسانی تأکید می‌کند.

تفاوت: این مقاله به بررسی شرایط انسانی و تجربیات اجتماعی می‌پردازد، در حالی که موضوع این تحقیق به تحلیل عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی به صورت بنیادین متمرکز است.

نتیجه‌گیری

موضوع تحقیق حاضر درباره عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی از منظر چارلز تیلور به دلیل تمرکز بر تحلیل بنیادین و پیشینی در این حوزه، بکر و فاقد سابقه و پیشینه است. مقالات معرفی شده، اگرچه به نقد و بررسی رویکردهای عقلانیت در علوم انسانی می‌پردازند، اما هیچ‌یک به طور

خاص به تحلیل عقلانیت و فلسفه علوم انسانی به صورت بنیادین نمی‌پردازند. این امر نشان‌دهنده نوآوری و اهمیت این تحقیق در زمینه فلسفه علوم انسانی است.

۴. فلسفه علوم انسانی

چارلز تیلور مدافع سر سخت انسان گرایی و هرمنوتیک فلسفی است. از چشم انداز انسان گرایی، تیلور بر خاص بودن علوم انسانی و ارتباط نزدیک آن با تعریف ما از خود تاکید دارد. به عقیده او تئوری پردازی به صورت گریز ناپذیری بر درک ما از خود و جهان بینی ما تاثیر گذاشته است و آن را تغییر می دهد. با تفسیر تیلور از علوم انسانی تفاوت آن با علوم طبیعی واضح می شود؛ زیرا هدف علوم طبیعی تبیین پدیده ها به صورت عینی و بیطرفانه، بدون توجه به درک و جهان بینی ما می باشد. او قائل است تفاوت مهمی میان علوم انسانی و طبیعی وجود دارد، لذا اشتباه نامقبولی است که علوم انسانی را بر اساس علوم طبیعی مدل سازی کنیم؛ زیرا علوم انسانی نمی تواند بی طرف و عینی باشد. تیلور مدعی است پدیده های طبیعی را می توان به صورت ماشینی و مکانیکی تبیین کرد؛ زیرا معانی ضمنی و تلویحی ندارند و در مقابل بیشتر کنش های انسان ها و حیوانات هدفمند و نیتمند است و کنش هایشان معانی ضمنی دارند. پس تبیین در علوم انسانی شامل درک معانی ضمنی است که زیر بنای کنش های انسانی می باشد. لذا تیلور از دوگانگی بین علوم طبیعی و انسانی - اجتماعی دفاع می کند و وحدت روش را مردود می داند. تیلور از این منظر از رویکرد تفسیری یا هرمنوتیک حمایت می کند و طبیعت گرایی در علوم انسانی را مورد نقد قرار می دهد. منظور تیلور از طبیعت گرایی گرایش به مدل سازی مطالعه کنش های انسانی بر مبنای علوم جهان طبیعی است (جهان بدون معنا). تیلور نماینده طبیعت گرایی در علوم انسانی رفتارگرایی می داند. کتاب اول او با عنوان تبیین رفتار^۱ به منظور حمله به رفتار گرایی و مبانی فلسفی آن یعنی تجربه گرایی و پوزیتیویسم منطقی^۲ نوشته شده است.

به نظر تیلور رفتار گرایی نمی تواند مقاصد عامل - کنشگر را تبیین کند. با چنین ادعایی تیلور بر اهمیت تبیین غایت شناسانه تاکید دارد، اما متاسفانه علی رغم مشکلات بنیادین رفتار گرایی، انتقادات تیلور نیز گرفتار همان پوزیتیویستی است که او منتقدش است.

او معتقد است علوم طبیعی می تواند به صورت عینی و بی طرفانه مطالعه شود (Taylor, 1980) و حال آنکه این خلط احتمالا به عدم آشنایی او با علوم طبیعی و فلاسفه آن باز می گردد.

^۱ The Explanation of Behaviour (1964)

^۲ logical and positivisempiricism

به عبارت دیگر تحلیل تیلور از علوم طبیعی به عنوان حوزه‌ای که می‌تواند به صورت عینی و بی‌طرفانه مطالعه شود، به نظر می‌رسد که نادیده‌گیری عمیق‌تری از ویژگی‌های خاص علوم انسانی و پیچیدگی‌های رفتار انسانی با شد. در حالی که علوم طبیعی می‌تواند پدیده‌ها را از منظر عینی و با استفاده از روش‌های تجربی بررسی کند، علوم انسانی به دلیل وابستگی به معانی، نیت‌ها و زمینه‌های فرهنگی نمی‌تواند به همین سادگی مورد مطالعه قرار گیرد. نقد اصلی بر این دیدگاه تیلور این است که او به‌طور غیرمستقیم به این نتیجه می‌رسد که رویکردهای موجود در علوم انسانی باید به همان شیوه‌ای که در علوم طبیعی عمل می‌شود، به کار گرفته شوند. این رویکرد می‌تواند منجر به نادیده‌گرفتن جنبه‌های کلیدی کنش‌های انسانی شود، مانند نیت‌ها و معانی ضمنی که در پس هر عمل وجود دارد. به‌طور کلی، این دیدگاه تیلور در مورد علوم طبیعی به عنوان یک حوزه عینی و بی‌طرفانه، در تضاد با رویکرد تفسیری و هرمنوتیکی است که او به علوم انسانی پیشنهاد می‌کند. این دوگانگی نشان‌دهنده چالش‌های موجود در تلاش برای ایجاد یک روش‌شناسی جامع و مناسب برای علوم انسانی است که بتواند به‌طور مؤثر به پیچیدگی‌های رفتار انسانی پاسخ دهد.

۵. هدف علوم انسانی

تیلور با رد طبیعت‌گرایی در علوم انسانی، رویکرد تفسیری یا هرمنوتیک را به عنوان متدولوژی برای علوم انسانی طرح کرد. او با طرح مفهوم تفسیر مطلق یا محض قائل است پدیده‌های طبیعی می‌توانند در فرایند تحقیق از معانی ذهنی آزاد باشند، اما علوم انسانی نمی‌تواند به این اطلاق دست یابد. تیلور معتقد است که علوم طبیعی جهان خارج را بدون هیچ معنای ضمنی در نظر می‌گیرد که می‌توان آن معانی ضمنی را ویژگی‌های مرتبط با ذهن توصیف نمود. او این تفسیر را، تفسیر محض یا مطلق می‌نامد. دیدگاه تیلور در مورد علوم طبیعی مشابه پوزیتیویست‌های منطقی است. او منطق آنها را در مورد علوم انسانی (کنش‌های انسانی) باطل می‌داند. رفتارگرایی به عنوان نمونه‌ای از کاربرد علوم طبیعی در مورد کنش‌های انسانی است که هیچ توجهی به مقاصد عامل یا کنشگر نمی‌کند. مستند این مدعا در نظریه محرک و پاسخ قابل مشاهده است که نیت‌ها یا اهداف عامل را در نظر نمی‌گیرند و تلاش می‌کنند حیوان یا انسان را بر اساس محرک و پاسخ به آن، تبیین کنند. این نظریه مفروض می‌گیرد رفتار انسان‌ها را با اصطلاحات فیزیکی می‌توان تبیین و توصیف نمود. نیت‌ها یا اهداف عامل بر اساس رفتارگرایی اموری ضروری و لازم نیستند، بلکه رفتارگرایی آنها را به عنوان موجودیتی متافیزیکی و غیر تجربی لحاظ می‌کند. تیلور معتقد است علوم تجربی باید به پدیده‌های قابل اثبات به صورت تجربی پردازد و رفتارگرایی از این

منظر که با این رویکرد نمی تواند نیت ها یا مقاصد کنشگر را در نظر بگیرد مورد نقد تیلور قرار گرفته است (Taylor, 1980: 31-2).

تیلور با رد طبیعت گرایی و رفتارگرایی، بر این باور است که علوم انسانی باید به مقاصد و نیت های کنشگران توجه کند. در واقع او دارد به صورت ضمنی این استدلال را می کند که رفتارگرایی، با تمرکز بر محرک ها و پاسخ ها، به نیت ها و اهداف انسانی بی توجه است و این نقص می تواند به درک نادرست از کنش های انسانی منجر شود.

به عبارت دیگر، تیلور به نقد رفتارگرایی به عنوان یک رویکرد ناکافی در علوم انسانی می پردازد. او به درستی اشاره می کند که برای فهم کنش های انسانی، باید به مقاصد و نیت های کنشگران توجه کرد. به نظر می رسد نقد تیلور بر رفتارگرایی صحیح است و علوم انسانی باید مقاصد و نیت ها را مطالعه کند؛ زیرا راه حل برخی مسائل در همین نیت ها و مقاصد نهفته است. این نکته به ویژه در زمینه های اجتماعی و فرهنگی اهمیت دارد، زیرا کنش های انسانی نه تنها تحت تأثیر عوامل بیرونی بلکه به شدت تحت تأثیر نیت ها و اهداف فردی و جمعی قرار دارند.

او همچنین با طرح مفهوم تفسیر محض و تأکید بر اهمیت معانی ضمنی در علوم انسانی، یادآوری می کند که نمی توان کنش های انسانی را صرفاً بر اساس رفتارهای قابل مشاهده و فیزیکی تبیین کرد. او بر این نکته تأکید دارد که هر کنش انسانی دارای معانی و اهداف خاصی است که باید در تحلیل های علمی لحاظ شود. این رویکرد، بر اهمیت فهم عمیق تر از کنش های انسانی و تأثیرات فرهنگی و اجتماعی آنها تأکید دارد.

اما با این اوصاف نقد اصلی بر دیدگاه تیلور این است که او ممکن است در تلاش برای تأکید بر نیت ها و مقاصد، از پیچیدگی های واقعی کنش های انسانی غافل شود. به ویژه، در حالی که تیلور بر اهمیت نیت ها تأکید می کند، او به وضوح به تأثیرات ناخواسته و جمعی کنش ها توجه کافی ندارد. این امر می تواند منجر به نادیده گرفتن عواملی شود که در شکل گیری کنش های انسانی نقش دارند.

در نهایت، نقد تیلور بر رفتارگرایی و تأکید او بر نیت ها و مقاصد، نشان دهنده نیاز به رویکردی جامع در علوم انسانی است که بتواند به پیچیدگی های کنش های انسانی پاسخ دهد. این رویکرد باید شامل تحلیل های تفسیری و هرمنوتیکی باشد که به ما کمک کند تا معانی و نیت های نهفته در پس کنش های انسانی را درک کنیم و از این طریق به فهم بهتری از علوم انسانی دست یابیم.

۶. رویکرد تفسیری و معنا

در بخش‌های پیشین به شکل انتقادی دیدگاه تیلور در مورد علوم انسانی مورد بررسی قرار گرفت. در این بخش عقلانیت مد نظر او در علوم انسانی با رویکرد تفسیری نسبت به علوم اجتماعی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

تیلور معتقد است که هدف علوم اجتماعی تبیین مقاصد یا نیت‌های کنشگران است و چون رفتارگرایی نمی‌تواند عهده‌دار این مقصود شود، رویکردی هرمنوتیکی را اتخاذ می‌کند. او تنها راه مطالعه رفتار انسانی را تفسیرگرایی می‌داند. از نظر تیلور انسان‌ها حیواناتی خود تعریف‌گر و خود تفسیرگر هستند. او در مقدمه مجموعه مقالاتش ادعا کرده است، هر کنش‌گر انسانی فهمی از خود دارد و به واسطه همین، درکش ساخته می‌شود. این نکته جوهر فلسفه علوم انسانی تیلور است. او معتقد است در تئوری پردازی‌ها ما عمل‌های خودمان را توصیف و تفسیر و در عین حال خودمان را تعریف و می‌سازیم. او مدعی است موضوع تحقیق در علوم اجتماعی، موجودات صرفاً مادی نیست، اما در علوم طبیعی یا موضوعاتی بی‌روح و مادی مد نظرند و یا صرفاً ویژگی مادی آنها لحاظ می‌شود، مثل تحقیق روی فیزیولوژی قلب که موضوع تحقیق تحت تاثیر ما قرار نمی‌گیرد، بر خلاف نتایج تحقیقات ما بر روی موجودات انسانی که بر درک ما از خودمان تاثیر می‌گذارد و علوم انسانی باید درک ما از خودمان را به عنوان انسان آشکار سازد. تیلور معتقد است درک ما از خودمان بدون سوگیری حاصل نمی‌شود و ارزش مطلق در درک ما از خودمان منجر به محدود شدن طبیعت‌گرایی می‌شود. تیلور قائل است در علوم انسانی هر شناختی پیدا کنیم آن پدیده بر ما و شناخت ما اثر می‌گذارد اما در علوم طبیعی دو پدیده جداگانه (سوژه و ابژه) داریم، بدون اینکه روی یکدیگر تاثیری بگذارند. از نظر تیلور، تفسیر و تعریف ما از خودمان نمی‌تواند به شیوه علوم طبیعی تبیین یا درک شود (ISS, 1985: 3).

هدف رویکرد تفسیری تیلور در علوم انسانی ساختن معانی است. وقتی در مورد معنای یک پدیده صحبت می‌کنیم، چند تفسیر طرح می‌شود:

- ۱) معنایی برای فاعل و یا گروهی از کنشگران که برداشتی منحصر به خود دارند.
- ۲) معنا برای چیزی، یعنی تمایز قائل شویم بین عنصر خاص و معنای آن.
- ۳) معنا در ارتباط با سایر اشیاء: یعنی اشیاء تنها در میدان و حوزه معنا و در ارتباط با چیزهای دیگر معنا می‌یابند و هیچ واحد نامرتبط با عناصر معنا‌دار وجود ندارد. تغ بیارات در معانی ما در یک حوزه می‌تواند تغییراتی را در سایر عناصر داشته باشد و معانی نمی‌توانند شناسایی شوند، مگر در ارتباط با دیگران و از این جهت معانی شبیه کلمات هستند که در کنار کلمات دیگر فهم می‌شوند (Taylor, 1971: 11).

در کنار این تعاریف باید نسبت به این ادعای تیلور که معنا باید در ارتباط با معانی دیگر تفسیر شود، تأمل کنیم که برای تبیین آن تیلور به درک ما از متن اشاره دارد که جملات و کلمات با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. تیلور این مکانیزم را با چرخه هرمنوتیکی توضیح می‌دهد، به صورتی که باید رابطه متقابل میان مفاهیم را به منظور درک یک مفهوم درک کنیم. بنابراین شناخت حتی بخش‌هایی از کل بدون کل ممکن نخواهد بود (Ibid.: 13).

لذا بین وینچ^۱ و تیلور یک مناسبت وجود دارد که هر دو یک رویکرد کل‌گرا را ترویج می‌کردند که هر چیزی بر اساس زبان ساخته می‌شود و البته تیلور از واژه معانی رایج یا مشترک استفاده می‌کند. به نظر او هر فرد در یک زبان یا جامعه تک‌زبانه در معانی مشترک با سایر اعضای آن فرهنگ سهیم است. گاهی تیلور این معانی رایج را معانی بین‌الذهانی می‌نامد، زیرا این معانی مشترک یا بین‌الذهانی، متعلق به یک شخص نیستند و همه در آن سهیم هستند و سازنده جوامع و نهادها و عمل‌هاست و لذا برای درک آن مفاهیم باید از درون همان فرهنگ‌ها اقدام کنیم (Ibid.: 28).

این مدعا یادآور استدلال وینچ درباره عقلانیت‌های متفاوت است. هم‌چنان که وینچ بیان می‌کرد باید قواعد داخلی جامعه مورد مطالعه را، درک کنیم، تا فعالیت‌های آنها را بفهمیم، به همین صورت تیلور نیز معتقد است، باید به صورت بین‌الذهانی جامعه مورد مطالعه را به منظور درک عمل‌ها در آن جامعه تفسیر کنیم.

تیلور ادعا می‌کند معانی مشترک مبنای اجتماع می‌باشد و معانی بین‌الذهانی زبان مشترک درباره واقعیت اجتماعی و درک مشترک از هنجارهای خاص را می‌دهد و صرفاً معانی مشترک و جهان مرجع مشترک کنش‌ها و احساسات مشترک، معنادار است و همین معنا، اجتماع را می‌سازد (Ibid: 30). روشن است که به منظور درک معانی مشترک یا بین‌الذهانی در جامعه، یک رویکرد طبیعت‌گرا مثل رفتارگرایی مفید نیست؛ زیرا هدف آن یک مطالعه علمی خنثی است و به معانی ضمنی در اجتماع یا جامعه توجه ندارد. تیلور کشف این معانی بین‌الذهانی را از طریق رویکرد تفسیری طرح می‌کند.

۷. تطبیق علوم انسانی چارلز تیلور بر یک مساله: قوم‌گرایی و سایر فرهنگ‌ها

در اینکه با این تعریف از علوم انسانی، چگونه می‌شود مسائل آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داد، موضوعی است که تیلور از آن غافل نبوده و در یک مساله به تطبیق عقلانیت ادعایی حاکم بر علوم انسانی مورد ادعای خویش پرداخته است.

^۱ Peter Guy Winch, 1926-1997

او قوم گرایی و ارتباط آن با سایر فرهنگ ها را به عنوان مساله ی خود انتخاب کرده است. هدف او از انتخاب این مساله، ارائه یک واسطه مطلوب، بین قوم گرایی و نسیت است. او در سخنرانی اش با عنوان درک و قوم گرایی سوالی طرح کرده است که علوم اجتماعی چگونه باید سایر فرهنگ ها را درک کند؟ تز او مبتنی بر این نکته است که ذهن ها را به عنوان کنشگران خود تعریف گر در نظر بگیریم که با عمل به واسطه درک مشترک شده اند. او بیان می کند که قبل از هر چیزی باید کشف کنیم که کنشگر چه درکی از خود دارد؟ اما درک کنشگر از خودش به معنای همدلی و پذیرش دیدگاهش نیست، هم چنان که در استدلال وینچ گذشت ما نیاز داریم به منظور درک کنش دیدگاه، دیگران را بپذیریم. اما تیلور از این رویکرد گریزان است. هر چند او با رویکرد تفسیری همراه است، اما متفاوت از وینچ است. به عقیده تیلور علوم اجتماعی تفسیری نیازمند توصیف کنشگر از خودش به منظور شناسایی موضوع مورد تبیین است. اما چنین اقتضایی وجود ندارد که ما موضوع مورد تبیین را با همان زبان بیان کنیم، بلکه باید از زبان فراتر رویم. به عقیده تیلور زبانی که برای درک دیگر فرهنگ ها استفاده می شود، زبان آنها یا زبان ما نیست، بلکه آن زبان مقایسه روشن یا فصیح^۱ است. او تلاش می کند قوم محوری غرب و نسیت وینچ را رد کند. تیلور تفسیر غربی (علمی) را یکی از سنت ها می داند که به هیچ وجه خنثی نیست. زبان پیشنهادی تیلور زبانی است که تفاوت های ممکن انسانی را چنان تدوین می کند که هر دو شیوه زندگی ما و آنها می توانند به صورت روشن بدون تمرکز بر تفاوت ها توصیف شوند (Ibid: 30,38).

متا سفانه همانند خود زبان مقایسه فصیح تیلور، استدلال تیلور نیز واضح نیست. اگر زبانی که برای درک دیگران به کار می رود زبان آنها یا زبان ما نیست، پس چگونه می توانیم فعالیت های دیگران را تبیین کنیم. شاید مراد تیلور این باشد هنگامی که ما درک از خود دیگران را بفهمیم، درک از خود ما نیز الزاما متحول می شود و چاره ای جز این نداریم که دیگران را بنا بر دیدگاه خودمان درک کنیم. اما در مواجهه با دیگران درک سابق ما درباره دیگران نیز متحول می شود. تیلور بیان می کند قبل از فهم سایر فرهنگ ها تعصبات و انتظارات ذهنی داریم، پس ایده های پیش انگاشته ما درباره سایر فرهنگ ها نمی تواند ادامه پیدا کند و تجدید نظر حاصل می شود. به عبارتی در توضیح سایر فرهنگ ها و ابعاد آن به زبان خاصی نیاز داریم که اگر زبان خودمان حاکم باشد قوم محوری خواهد بود و اگر زبان آنها باشد سوال خواهد شد چگونه جهان بینی آنها را درک کنیم. احتمالا تیلور این سوالات را با طرح زبان مقایسه فصیح نادیده می گیرد.

تیلور معتقد است که ما می توانیم قضاوت فرافرهنگی داشته باشیم و تعیین کنیم کدام فرهنگ یا جامعه بر دیگری برتر است. هر چند که داشتن معیارهای مشترکی که به واسطه آن فرودستی

^۱ language of perspicuous contrast

یکی را اثبات کنیم را رد می‌کند. در نگاه اول شاید این ادعا معما گونه باشد که بدون هیچ معیاری بین فرهنگ‌های مختلف چگونه قضاوت فرا فرهنگی داشته باشیم؟ تیلور مدعی است جوامع غربی و بدوی تنها متفاوت نیستند، بلکه مقایسه ناپذیرند و در این معنا تیلور با وینچ هم داستان است و در این صورت قضاوت بین فرهنگ‌ها ممکن نیست. اما با اشاره به علم مدرن و پیشینه رنسانسی آن تیلور معتقد است ما نه تنها متفاوت هستیم بلکه در اصل ناسازگار هستیم. او برای اثبات ادعایش به مزیت فناوری علم غربی اشاره می‌کند یعنی برای فرادستی و برتری به فناوری و تکنولوژی استناد می‌کند اما در مورد فرودستی فرهنگی معیاری نداریم. او معتقد است جنبه عملی پیشرفت علمی را به عنوان معیاری جهت برتری نمی‌توان نادیده گرفت. (Taylor, 1982: 102-103) همین معیار فراهنگی چالشی را برای مخاطب غیرغربی به وجود می‌آورد. تیلور مدعی است ما به سادگی می‌توانیم بیان کنیم علم مدرن از دیدگاه فناوری یا پراگماتیستی برتر از شیوه‌های قبل رنسانسی آن است. (Ibid: 105) همین استدلال تیلور قابل تعمیم به جامعه بدوی و غربی بر حسب پیشرفت فناوری است. با تاکید بر این معیار، تیلور فرهنگ‌های فرادست را مشخص می‌کند، اما برای فرهنگ‌های فرو دست معیاری را بیان نمی‌کند. او در صدد است از نسبیّت پرهیز کند اما دیدگاه او مشکلاتی دارد:

در نظر او عقلانیت مفهوم ناسازگاری و تناقض یا حتی نگرش انتقادی نیست، بلکه او عقلانیت را شامل چیزی بیش از پرهیز از ناهماهنگی و فراتر از یک مفهوم رسمی می‌داند. لذا یک دیدگاه پراگماتیستی را در مورد برداشت خود از عقلانیت طرح می‌کند (یعنی هر چه جامعه از نظر فناوری پیشرفته تر باشد عقلانی تر است) اما به نظر می‌رسد پیشرفت فناوری، ارتباطی به عقلانیت ندارد و علم هم دقیقاً معادل فناوری نیست. استدلال تیلور ابهامی را در پی دارد. طبق استدلال او علم عقلانی تر از جادو است. اما این مساله می‌تواند به برتری پراگماتیستی علم بر جادو وابسته نباشد، بلکه چون علم انتقاد پذیری بیشتری از جادو دارد و در اجتماعات علمی مقبول واقع شده، عقلانی تر باشد.

در حالیکه پیشرفت فناوری لزوماً به معنای عقلانی تر شدن جامعه نیست. علم و فناوری دو مفهوم متفاوت هستند و نمی‌توان آنها را یکسان در نظر گرفت. صرف پیشرفت فناوری، ملاک عقلانیت جامعه نیست. همچنین، برتری علم بر جادو صرفاً به دلیل پراگماتیسم آن نیست، بلکه انتقادپذیری بیشتر علم و پذیرش آن در جوامع علمی است که آن را عقلانی تر از جادو می‌کند. به عبارت دیگر، تیلور با ارائه دیدگاه پراگماتیستی خود، ابهام و اشکال در تعریف عقلانیت ایجاد می‌کند و این نقد جدی بر عقلانیت مورد ادعای او در این حوزه است چرا که پیشرفت فناوری به

تنهایی نمی‌تواند ملاک عقلانیت باشد. عقلانیت مفهومی پیچیده‌تر است که باید ابعاد مختلف آن از جمله انتقادپذیری، پذیرش اجتماعی و سازگاری درونی را در نظر گرفت. جاروی^۱ و آگاسی^۲ از فریزر^۳ انتقاد می‌کردند که بحث‌های او در مورد تکامل‌گرایی غیر انتقادی بوده است. (Jarvie, C. and Agassi, J. 1979, 354) این مطلب در مورد تیلور هم صادق است و چه بسا در مورد تیلور مضاعف باشد؛ زیرا او مدعی است که در مورد جوامع بدوی، منصفانه قضاوت می‌کند اما اعتقاد خودش را با علم و فناوری تصدیق می‌کند. در این صورت تیلور نسبت به علم و فناوری منتقد نیست و حال آنکه می‌توانست باشد، پس او نیز گرفتار پوزیتیویسم است.

از جهتی دیگر به نظر می‌رسد تیلور مشکل اصلی را نادیده می‌گیرد؛ زیرا بحث این نیست که ما توانایی قضاوت برتری علم مدرن از جادو را داریم؛ بلکه بحث این است که چگونه فعالیت‌های به ظاهر غیر عقلانی را تبیین کنیم و در واقع، مساله عقلانی یا غیر عقلانی بودن آن عمل است؛ که این موضع تیلور در قیاس ناپذیری فرهنگ هاست و اینکه فعالیت‌ها باید به صورت درونی درک شود.

تیلور برای رهایی از نسبی‌گرایی و قوم‌گرایی پیشنهادات دیگری ارائه می‌دهد. او در تلاش است حد و وسط مطلوبی را بین قوم‌گرایی و نسبی‌گرایی ارائه کند و در پی ارائه یک تبیین فراتر از یک سوگیری ذهنی است که البته استدلال او محدودیت‌های یک دیدگاه معتدل مطلوب را نشان می‌دهد (Taylor, 1994).

تیلور برای رهایی از نسبی‌گرایی و قوم‌گرایی پیشنهادات دیگری ارائه می‌دهد. او در تلاش است حد و وسط مطلوبی را بین قوم‌گرایی و نسبی‌گرایی ارائه کند و در پی ارائه یک تبیین فراتر از یک سوگیری ذهنی است. تحلیل تیلور از نسبی‌گرایی و قوم‌گرایی نشان‌دهنده تلاش او برای ایجاد یک چارچوب فلسفی است که بتواند به چالش‌های موجود در علوم انسانی پاسخ دهد. او به دنبال یافتن یک نقطه تعادل است که نه به افراط در نسبی‌گرایی و نه به انحصار قوم‌گرایی منجر شود. این رویکرد به‌ویژه در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی اهمیت دارد، زیرا تیلور بر این باور است که شناخت و درک فرهنگی باید در تحلیل‌های انسانی لحاظ شود.

اما نقد اصلی بر این دیدگاه این است که او ممکن است در تلاش برای ایجاد یک تبیین جامع، به سادگی از پیچیدگی‌های واقعی کنش‌های انسانی غافل شود. در واقع، تلاش او برای یافتن یک حد و وسط ممکن است منجر به نادیده گرفتن تنوع و تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی شود که در

^۱ Jarvie Ian, 1937-2023

^۲ Joseph Agassi, 1927-2008

^۳ Nancy Fraser, 1947

واقعیت وجود دارند. به عبارت دیگر، در حالی که تیلور به دنبال یک تبیین فراتر از سوگیری‌های ذهنی است، ممکن است در این فرآیند، تنوع واقعی تجربیات انسانی را که در بسیاری از موارد به شدت تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی قرار دارند، نادیده بگیرد.

این نکته از این لحاظ پر اهمیت می‌شود که تیلور به‌طور خاص بر عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی تأکید دارد. در این زمینه، او باید به این نکته توجه کند که عقلانیت نمی‌تواند به سادگی در یک چارچوب میانه قرار گیرد، بلکه باید به‌طور عمیق‌تری به تنوع و پیچیدگی‌های انسانی بپردازد. به علاوه، تلاش برای ایجاد یک تبیین جامع ممکن است به سادگی به یک تبیین سطحی و ناکافی منجر شود که نتواند به چالش‌های واقعی علوم انسانی پاسخ دهد.

به طور کلی، نقد تیلور بر نسبی‌گرایی و قوم‌گرایی نشان‌دهنده تلاش او برای ایجاد یک رویکرد جامع در علوم انسانی است، اما این تلاش باید با توجه به تنوع و پیچیدگی‌های واقعی کنش‌های انسانی همراه باشد تا بتواند به‌طور مؤثر به چالش‌های موجود پاسخ دهد.

تیلور از دوگانگی بین علوم طبیعی و انسانی - اجتماعی دفاع می‌کند و وحدت روش را مردود می‌داند. تیلور مدعی است که معنا باید در ارتباط با معانی دیگر تفسیر شود که برای تبیین آن به درک ما از متن اشاره دارد که جملات و کلمات با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. تیلور این مکانیزم را با چرخه هرمنوتیکی توضیح می‌دهد. به صورتی که باید رابطه متقابل میان مفاهیم را به منظور درک یک مفهوم درک کنیم. بنابراین شناخت حتی بخش‌هایی از کل بدون کل ممکن نخواهد بود. به نظر او هر فرد در یک زبان یا جامعه تک‌زبانه در معانی مشترک با سایر اعضای آن فرهنگ سهیم است. گاهی تیلور این معانی رایج را معانی بین‌الذهانی می‌نامد؛ زیرا این معانی مشترک یا بین‌الذهانی متعلق به یک شخص نیستند و همه در آن سهیم هستند و سازنده جوامع و نهادها و عمل‌ها هستند و لذا برای درک آن مفاهیم باید از درون همان فرهنگ‌ها اقدام کنیم. او معتقد است باید به صورت بین‌الذهانی جامعه مورد مطالعه را به منظور درک عمل‌ها در آن جامعه تفسیر کنیم. تیلور ادعا می‌کند معانی مشترک مبنای اجتماع می‌باشد و معانی بین‌الذهانی، زبان مشترک درباره واقعیت اجتماعی و درک مشترک از هنجارهای خاص را می‌دهد و صرفاً معانی مشترک و جهان مرجع مشترک، کنش‌ها و احساسات مشترک معنادار است و همین معنا اجتماع را می‌سازد. از منظر تیلور روشن است که به منظور درک معانی مشترک یا بین‌الذهانی در جامعه یک رویکرد طبیعت‌گرا مثل رفتارگرایی مفید نیست؛ زیرا هدف آن یک مطالعه علمی خنثی است و به معانی ضمنی در اجتماع یا جامعه توجه ندارد. تیلور کشف این معانی بین‌الذهانی را از طریق رویکرد تفسیری طرح می‌کند. به عقیده او باید از زبان فراتر رویم و زبانی که برای درک دیگر فرهنگ‌ها استفاده می‌شود زبان آنها یا زبان ما نیست؛ بلکه آن را زبان مقایسه‌روشن یا فصیح می‌

نامد. او تلاش می‌کند قوم محوری غرب و نسیبت وینچ را رد کند. تیلور تفسیر غربی (علمی) را یکی از سنت‌ها می‌داند که به هیچ وجه خنثی نیست. زبان پیشنهادی تیلور زبانی است که تفاوت‌های ممکن انسانی را چنان تدوین می‌کند که هر دو شیوه زندگی ما و آنها می‌توانند به صورت روشن بدون تمرکز بر تفاوت‌ها توصیف شوند. به عبارتی در توضیح سایر فرهنگ‌ها و ابعاد آن به زبان خاصی نیاز داریم که اگر زبان خودمان حاکم باشد قوم محوری خواهد بود و اگر زبان آنها باشد سوال خواهد شد چگونه جهان‌بینی آنها را درک کنیم. احتمالاً تیلور این سوالات را با طرح زبان مقایسه فصیح نادیده می‌گیرد، علاوه بر اینکه نقدهای دیگری نیز بر این موضوع وارد است:

۱. طرح زبان مقایسه فصیح توسط تیلور، ممکن است به نوعی قوم‌محوری منجر شود. او در تلاش است تا تفاوت‌های فرهنگی را به زبانی توصیف کند که هم برای ما و هم برای آنها قابل فهم باشد. اما این رویکرد ممکن است به نادیده گرفتن واقعیت‌های فرهنگی و تنوع انسانی منجر شود. هر فرهنگی دارای ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود است که نمی‌توان آنها را به زبان واحدی تقلیل داد.

۲. تیلور در تلاش برای طرح رویکرد تفسیری، ممکن است به سادگی از تأثیرات واقعی علوم طبیعی بر علوم انسانی غافل شود. اگرچه او بر تفاوت‌های بنیادین این دو حوزه تأکید دارد، اما نباید از تأثیرات متقابل آنها غافل شد. علوم طبیعی می‌توانند در درک بهتر پدیده‌های انسانی نقش داشته باشند و علوم انسانی نیز می‌توانند به توسعه علوم طبیعی کمک کنند.

در نهایت، نقد تیلور بر رویکردهای طبیعت‌گرایانه در علوم انسانی، نشان‌دهنده تلاش او برای ایجاد رویکردی جامع‌تر در این حوزه است. او به درستی بر اهمیت معانی ضمنی و زمینه‌های فرهنگی در درک کنش‌های انسانی تأکید دارد. اما این رویکرد باید با توجه به پیچیدگی‌های واقعی جوامع انسانی و تنوع فرهنگی همراه باشد تا بتواند به‌طور مؤثر به چالش‌های موجود پاسخ دهد. همچنین، تأثیرات متقابل علوم طبیعی و انسانی نیز باید در نظر گرفته شود.

تیلور همچنین معتقد است که ما می‌توانیم قضاوت فرافرهنگی داشته باشیم و تعیین کنیم کدام فرهنگ یا جامعه بر دیگری برتر است. هر چند که داشتن معیارهای مشترکی که به واسطه آن فرو دستی یکی را اثبات کنیم را رد می‌کند. در نگاه اول شاید این ادعا معماگونه باشد که بدون هیچ معیاری بین فرهنگ‌های مختلف چگونه قضاوت فرافرهنگی داشته باشیم؟ تیلور مدعی است جوامع غربی و بدوی تنها متفاوت نیستند؛ بلکه مقایسه ناپذیرند و در این معنا تیلور با وینچ هم داستان است و در این صورت قضاوت بین فرهنگ‌ها ممکن نیست. اما با اشاره به علم مدرن و پیشینه رنسانسی آن، تیلور معتقد است ما نه تنها متفاوت هستیم بلکه در اصل ناسازگار هستیم. او برای اثبات ادعایش به مزیت فناوری علم غربی اشاره می‌کند. یعنی برای فرادستی و برتری به فناوری و تکنولوژی استناد می‌کند اما در مورد فرودستی فرهنگی معیاری معرفی نمی‌کند. او

معتقد است جنبه عملی پیشرفت علمی را به عنوان معیاری جهت برتری نمی توان نادیده گرفت. همین معیار فرافرهنگی چالشی را برای مخاطب غیر غربی به وجود می آورد. تیلور مدعی است ما به سادگی می توانیم بیان کنیم علم مدرن از دیدگاه فناوری یا پراگماتیستی، برتر از شیوه های قبل رنسانسی آن است. همین استدلال تیلور قابل تعمیم به جامعه بدوی و غربی بر حسب پیشرفت فناوری است. با تاکید بر این معیار تیلور که فرهنگ های فرادست را مشخص می کند، اما برای فرهنگ های فرو دست معیاری را بیان نمی کند؛ او در صدد است از نسبییت پرهیز کند. اما دیدگاه او مشکلاتی دارد. او عقلانیت را شامل چیزی بیش از پرهیز از ناهماهنگی و فراتر از یک مفهوم رسمی می داند. لذا یک دیدگاه پراگماتیستی را در مورد برداشت خود از عقلانیت طرح می کند (یعنی هر چه جامعه از نظر فناوری پیشرفته تر باشد، عقلانی تر است). اما به نظر می رسد پیشرفت فناوری ارتباطی به عقلانیت ندارد و علم هم دقیقاً معادل فناوری نیست. استدلال تیلور ابهامی را در پی دارد. طبق استدلال او علم عقلانی تر از جادو است اما این مساله می تواند به برتری پراگماتیستی علم بر جادو وابسته نباشد؛ بلکه چون علم انتقاد پذیری بیشتری از جادو دارد و یا چون در اجتماعات علمی مقبول واقع شده و یا چون با اقتدار همراه است عقلانی تر باشد. عقلانیت مد نظر تیلور بدین صورت قابل طرح است: او تلاش می کند قوم محوری و نسبییت را رد کند تا حد وسط رضایت بخشی را فراهم کند و معتقد است همه فرهنگ ها معنادار و قابل فهم اند و البته برخی برترند (Ibid: 110).

۸. ملاحظات انتقادی بر دیدگاه تیلور

مباحث گذشته در مورد عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی تیلور خصوصاً نسبت به توصیف او از علوم انسانی متمایز از علوم طبیعی، تردیدهایی را به همراه داشت:

۱) تیلور علوم طبیعی را عینی توصیف کرده است، یعنی فعالیت هایی خنثی و بی طرف قلمداد می کند، اما به نظر می رسد او صرفاً دیدگاه پوزیتیویستی منطقی را در مورد علوم پذیرفته است که البته همان دیدگاه را در حوزه علوم انسانی نقد نموده است. اما همچنان که مارتین^۱ نیز اشاره کرده است مشاهده در علوم طبیعی تئوری پیچ و سرشار از تئوری است. (Martin, M. 1994: 266) که البته تیلور این ادعا را نمی پذیرد و در مقاله ای با عنوان "درک در علوم انسانی" (۱۹۸۰) پاسخ داده است.

در واقع تیلور زبان مطلق یا خنثی در مورد علم را مفروض می گیرد که بعید است صحیح باشد و هم چنان که پوپر استدلال می کند مشاهدات ما مبتنی بر سوگیری یا انتظارات ذهنی است و هیچ

^۱ Michael L. Martin, 1932-2015

زبان مشاهده خنثی وجود ندارد، زیرا ما باید پدیده های طبیعی را از منظر خودمان مشاهده و توصیف کنیم و این توصیف نمی تواند خنثی و مطلق باشد و بدین معنا هیچ تفاوتی میان علوم طبیعی و انسانی وجود ندارد (Popper, 1972).

چه بسا تیلور مفروض می گیرد که پدیده هایی که با واژه های مطلق توصیف می شوند، بی شک خنثی هستند، اما هم چنان که هایک مدعی است ما باید ابعاد خاصی از جهان واقعی را به منظور تبیین بخشی از جهان انتخاب کنیم. لذا اگرچه اشیاء تبیینی در علوم انسانی یا اجتماعی به لحاظ هستی شناختی و ماهیت از علوم طبیعی متفاوتند، اما شان معرفت شناختی آنها یکی است. زیرا هر دو آنها جنبه های گزینشی یا ناقصی از کل جهان هستند و لذا درک خنثی و مطلق، تعبیر آسانی نیستند و نمی شود فهمید چگونه تیلور مرز ناگسستگی بین علوم طبیعی و انسانی ترسیم می کند، زیرا اگر بپذیرد علوم طبیعی خنثی نباشند، نمی تواند بر خاص بودن علوم اجتماعی تاکید کند. البته از این جهت که تیلور طبیعت گرایی یا علم گرایی را در علوم اجتماعی رد می کند با او موافقیم، زیرا همه کنش ها را نمی شود به شیوه طبیعت گرایانه مطالعه کرد.

اگر تیلور علوم انسانی را به عنوان نقطه مقابل علوم طبیعی تلقی می کند و می خواهد پوزیتیویسم را به عنوان پیشینه رفتارگرایی رد کند، باید همان مبنای پوزیتیویسم را نقد کند در حالی که او به طور تلویحی و ضمنی دیدگاه پوزیتیویسم را پذیرفته است.

۲) تیلور تصور می کند به دلیل واژگان مطلق یا خنثی، علوم طبیعی از مناقشه های تفسیری آزادند؛ و فقط علوم انسانی این گونه هستند، درحالیکه در علوم طبیعی نیز مناقشه های زیادی در مورد تفسیر داده های تجربی و روایی تجربیات و ماهیت موجودات غیر قابل مشاهده و... وجود دارد. پس علوم طبیعی نیز اساسا از مناظرات تفسیری خالی نیستند. علاوه بر آنکه علوم طبیعی معمولا به ابزار تجربی وابسته اند، مثل تلسکوپ و میکروسکوپ و...، بدین معنا که دانشمندان طبیعی همیشه پدیده های طبیعی را با چشم غیر مسلح مشاهده نمی کنند و لذا مناقشات تفسیری در علوم طبیعی هم علی رغم تصور تیلور جریان دارد. پس دیدگاه تیلور در مورد علوم طبیعی خام است. احتمالا نقصان های استدلال تیلور ریشه در عدم آشنایی او نسبت به علوم طبیعی دارد به گونه ای که گیرتزا مردم شناس، تیلور را چنین نقد می کند:

"ارجاعات تیلور در مورد علوم طبیعی تقریبا هیچ گاه مفصل نبوده است و مباحثش در ابتدای انقلاب علمی بوده است و به گالیله و بیکن و دکارت و نیوتن و... توجه داشته است و مباحث و پیشرفت های علوم طبیعی معاصر مثل انیشتین و ایزنبرگ و... مد نظر او قرار نگرفته است"

(Geertz 1994, 84)

به نظر می‌رسد تیلور تصور می‌کرده است تحولات در جهان بینی قرن ۱۷ می‌تواند هر مساله‌ای را در علوم طبیعی تشریح کند و حال آنکه علم طبیعی امروز متفاوت از آن قرن است. (۳) اشکال جدی‌تر به استدلال تیلور این است که گمان می‌کند مناقشات تفسیری در علوم انسانی لاینحل هستند و لذا برتری یک تفسیر بر دیگری امکان‌ناپذیر خواهد ماند؛ در حالی که آیا در این صورت علوم انسانی شانی خواهند داشت؟ تیلور احتمالاً پاسخ می‌دهد این سوالات منشأ رویکرد طبیعت‌گرایانه به علم می‌باشد و یا دوگانه حقیقت و ارزش این پرسش را تولید کرده است؛ زیرا به نظر تیلور علوم انسانی خالی از ارزش وجود ندارد و حقایق و ارزش‌ها قابل تفکیک نیستند. بنابراین این علوم انسانی نیازمند آرمانی نیست که علوم طبیعی آن را حل کند (خنثی بودن علوم انسانی). اما ظاهراً تیلور فراغت ارزشی و بر را درست درک نکرده و یا نادیده گرفته است. و بر در دو موضع تاکید کرده است دانشمندان علوم اجتماعی باید از ارزش‌های مشخص و جهان بینی‌های خودشان در تبیین‌های اجتماعی فارغ شوند، در غیر این صورت سوگیری‌های ما، تبیین‌های ما را در مورد پدیده‌های اجتماعی فاسد می‌کند.

دوگانگی میان حقیقت و ارزش که از جانب علم‌گرایان طرح می‌شود در واقع خود یک گزاره هنجاری است که ارزش‌گذاری می‌کند و نوع خاصی از تفسیر را گزینش می‌کند که با سستی خاص سازگاری دارد. البته احتمالاً ایده و بر^۱ رضایت بخش نخواهد بود؛ زیرا او صرفاً متوسل به نگرش دانشمندان می‌شود تا فراغت ارزشی ضمانت اجرایی پیدا کند. اما پوپر^۲ علاوه بر نگرش دانشمندان، طبیعت عمومی یا نهادی علم را نیز اضافه می‌کند. (Popper, 1957: 155) بر خلاف و بر و پوپر، تیلور معتقد است علوم انسانی نمی‌تواند فارغ از ارزش باشد و لذا دوگانه حقیقت و ارزش را غلط می‌داند و بنابراین تحلیل تفسیرها سرشار از تئوری هستند و هر اشتیاقی نسبت به علم خالی از ارزش در علوم انسانی، پایان می‌یابد و همیشه گزینه‌هایی وجود دارند که باید از آنها انتخاب کنیم. بنابراین ایدئولوژی و تفسیر تفاوتی ندارند (Taylor, 1971: 47-8).

اگر ادعای تیلور را بپذیریم که تمایزی میان تفسیر و ایدئولوژی نیست، پس مناقشات تفسیری به مناقشات ایدئولوژیک منجر می‌شود و مناقشات ایدئولوژیک بدون استدلال عقلانی حل نمی‌شوند. تیلور قائل است برای حل مناقشات باید از شهود استفاده کنیم. اما هیچ شیوه عقلانی برای رجحان شهودی بر شهود دیگر وجود ندارد، لذا معیار قدرت باقی می‌ماند. البته چنین نتیجه‌ای برای پدید است

^۱ Max Weber, 1864-1920

^۲ Karl Raimund Popper, 1902-1994

که وبر و پوپر شدیداً از آن پرهیز می‌کنند و حال آنکه تیلور مذاقه لازم جهت یافتن بدیل‌های رویکرد تفسیری را انجام نداده است و بعید است کسی بعد از مطالعه بدیل‌ها تفسیرگرا باقی بماند. آنچه گذشت پیرامون عقلانیت تیلور در مورد فلسفه علوم انسانی بود. او مدعی است عقلانیت و فلسفه اش جایگزین طبیعت‌گرایی در علوم اجتماعی است. دیدگاه او مشکلات عدیده‌ای داشت، اگر چه علوم انسانی باید به نیت‌ها و کنشگر توجه کند، اما همان طوری که هایک مدعی است استدلال تیلور به عنوان علوم انسانی اجتماعی رضایت‌بخش نیست؛ زیرا علوم انسانی نه تنها باید کنش‌های قصد‌مندانه و نتایج آنها را تبیین کند بلکه باید نتایج ناخواسته کنش‌ها را هم بررسی کند که تیلور به این مساله توجه نکرده است. علاوه بر اینکه دیدگاه تیلور در مورد علوم خام است و مبتنی است بر ناآگاهی از علوم طبیعی معاصر. در حالی که اگر تیلور بنا دارد به صورت جدی از دوگانگی علوم طبیعی و انسانی (اجتماعی) حمایت کند باید میزان آشنایی خود با علوم طبیعی را افزایش داده و در آن غور کند. هم چنین تیلور تظاهراتی عوام‌فریبانه نسبت به اینکه با جوامع بدوی مواجهه‌ای منصفانه دارد، ابراز می‌کند، اما به طور ساده لوحانه و خام اعتقادش به علم و فناوری را اقرار می‌کند؛ در حالی که مساله او این بود که چگونه می‌توان فعالیت‌های ظاهراً غیر عقلانی را تبیین کرد، که البته این مشکل با توسل به برتری‌های پراگماتیستی و عملگرایانه علم نسبت به سایر فعالیت‌های ذهنی حل نمی‌شود!

و در نهایت فلسفه تیلور در مورد علوم انسانی چندان عقلانی به معنای انتقادی نیست و احتمالاً او نیازمند پرداختن به این انتقادات و تبیین فلسفه اش در مورد علوم انسانی و بازسازی آن است.

۹. نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی عقلانیت حاکم بر فلسفه علوم انسانی از منظر تیلور باید گفت او تلاش می‌کند قوم‌محوری و نسبییت را رد کند تا حد وسط رضایت‌بخشی را فراهم کند. به عقیده او جامعه بدوی و غربی فقط متفاوت نیستند؛ بلکه غیر قابل مقایسه‌اند و البته این بدان معنا نیست که نتوانیم در مورد آنها قضاوت کنیم که کدام جامعه و فرهنگ بر دیگری برتری دارد و البته در این برتری او به امتیازات فنی یا تکنولوژیکی علم غربی متوسل می‌شود، در حالی که این علم و تکنولوژی را به صورت غیر مستدل پذیرفته است که از این جهت مناقشه‌برانگیز است. بنابراین او عقلانیت را به برتری‌های فنی و تکنولوژیکی فرو کاست و قائل است همه فرهنگ‌ها معنا دار و قابل فهم‌اند و البته برخی برترند.


به عبارت دیگر تیلور همواره بر این نکته هشدار می دهد که علوم طبیعی برای فهم بشریت مناسب نیستند و این موضوعی است که در آثار متفکران آلمانی از دیلتای^۱ تا گادامر^۲ هویدا است. آثار تیلور نشان دهنده شناخت گسترده او از فلسفه قاره ای و تحلیلی و نیز درک عمیق او از اشعار زبان های آلمانی و انگلیسی است. هرچند تیلور فلسفه خود را بسیار الهام یافته از هگل نشان می دهد، اما انتقاداتی را نیز بر فلسفه هگل وارد می سازد و به این نتیجه می رسد که باید در ریاضیات، انسان شناسی فلسفی و نقد اجتماعی تغییرات بسیار مهمی را در فلسفه هگل اعمال کرد. اگر هگل می گوید خود واقعیت امری بین الاذهانی است و انسان را تنها می توان به عنوان شرکت کننده (و مباشر) در این واقعیت فهم کرد، تیلور مدعی است که انسان را می توان تنها به عنوان شرکت کننده (و مباشر) در واقعیت بین الاذهانی جامعه زبانی او فهم کرد. تیلور در مباحث خود نشان می دهد که چگونه حصر دو وجهی واقعیت / ارزش از ثنویت (و دوگانه انگاری) معرفت شناختی ای نشأت گرفته است که پس از قرن هفده و هنگامی پایه ریزی و گسترش یافت که در علوم طبیعی، تبیین های غایت شناختی به جانب داری از دیدگاه های قسری در باب طبیعت رد شدند، اما اعمال انسان بالذات دارای غایت شناختی هستند. از این رو نظریه های رفتارگرایی روان شناسی ناکافی و منحرف کننده اند لذا درست نیست که دست آوردها و پیش رفت های به دست آمده در علوم طبیعی نوین را به علوم انسانی بسط دهیم. بدین ترتیب تبیین ناکافی بودن رفتارگرایی و ضرورت توصیف درست از آگاهانه و ارادی بودن کارهای انسان عمده ترین مباحث تیلور در نخستین اثرش است بدین صورت تیلور بر اساس انسان شناسی فلسفی خود رهاوردهای مهمی برای قلمرو نظریه اجتماعی و فلسفه ارائه می دهد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Mohammad
Hossein Esfandiari

 <https://orcid.org/0000-0002-3520-8772-2887>

فهرست منابع

^۱ Wilhelm Dilthey, 1833-1911

^۲ Hans-Georg Gadamer, 1900-2002

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه‌ علائی*، تصحیح دکتر محمد معین، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.

اسفندیاری، محمدحسین. (۱۴۰۲). «راه‌های بودن، سور مقید و سور عام»، شناخت، ۱۶(۸۹)، ۳۷-

۵۸، <http://doi.org/10.48308/KJ.2024.233266.1194>

اسفندیاری، محمدحسین. (در دست چاپ). «تکثرگرایی وجود شناختی چیست؟»، *فلسفه غرب*.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

Aquinas, Thomas. (1947). *Summa Theologica*, vol. I, Translated by the Fathers of the English Dominican Province, London: Benziger Brothers.

Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*, Two Volume, The Revised Oxford Trans. and Ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.

Deleuze, Gilles. (1994). *Difference and Repetition*, Translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press.

Esfandiari, Mohammad Hossein; Hajhoseini, Morteza; & Hodjati, Mohammad Ali. (2021). "Aristotle on Ontological Pluralism," *The Quarterly Journal of Philosophical Investigation*, 15(36), 264-283, Doi: 10.22034/jpiut.2021.41741.2666.

Esfandiari, Mohammad Hossein. (2023). "Putnam's Meaning-Based Version of Ontological Pluralism," *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(1), 137-158, <https://doi.org/10.22091/jptr.2023.8764.2793>

McDaniel, Kris. (2017). *The Fragmentation of Being*, New York: Oxford University Press.

Merricks, Trenton. (2019). "The Only Way to Be," *Noûs*, 53(3), 593-612, doi: 10.1111/nous.12238.

Schaffer, Jonathan (2009). "On What Grounds What," In: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Edited by David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, Oxford: Oxford University Press, 347-83.

Simmons, Byron. (2022a). "Ontological Pluralism and the Generic Conception of Being," *Erkenntnis*, 87, 1275-1293, <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00248-x>.

Simmons, Byron. (2022b). "Should an Ontological Pluralist Be a Quantificational Pluralist?", *The Journal of Philosophy*, 119(6), 324-346, <https://doi.org/10.5840/jphil2022119622>.

Tonner, Philip. (2010). *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, New York: Continuum.

Turner, J. (2021) "Ontological Pluralism," In: *The Routledge Handbook of*

- Metaphysics*, Edited by J. Miller & R. Bliss, London: Routledge, 184-196.
- van Inwagen, Peter. (2014). "Modes of Being and Quantification," *Disputatio*, 6(38), 1-24.

References

- Esfandiari, Mohammad Hossein. (2024). "Ways of Being, Restricted Quantification, and Universal Quantification," *Shenakht*, Vol. 16, No. 89, pp. 37-58, <http://doi.org/10.48308/KJ.2024.233266.1194>. [In Persian]
- Esfandiari, Mohammad Hossein. (In Press). "What is Ontological Pluralism?" *Western Philosophy*. [In Persian]
- Heidegger, Martin. (2010). *Being and Time*, Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah. (2004). *Theology of Daneshnameh-ye Alai*, Edited by Dr. Mohammad Moein, Tehran: Society for the National Heritage of Iran, 2nd Edition. [In Persian]

استناد به این مقاله: اسفندیاری، محمدحسین (۱۴۰۳)، آیا تکثرگرایی تسویری نباید سور عام را بپذیرد؟، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۸۰)، ۷-۳۱.

DOI: 10.22054/wph.2025.75981.2195



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.