

۱۷۱۱/۱۰۰۲۳۲
۱۷۱۵/۱۲



۱۰۵۷۷۱



دانشکده حقوق و علوم سیاسی

مفهوم و رابطه‌ی عقلانیت و سیاست
در سنت اخلاقی ارسطویی
(از نظرگاه السدر مک‌اینتایر)

نگارش:

مهدی نصر

استاد راهنما:

دکتر علیرضا صدرا

رساله برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته
علوم سیاسی

شهریورماه ۱۳۸۶

۱۳۸۷ / ۹ / ۲۰

۱۵۵۶۷۱

دانشگاه تهران
دانشکده حقوق و علوم سیاسی

مفهوم و رابطه‌ی عقلانیت و سیاست
در سنت اخلاقی ارسطویی
(از نظر گاه السدر مک‌ایتایر)

نگارش:

مهدی نصر

استاد راهنما:

دکتر علیرضا صدرا

استاد مشاور:

دکتر جهانگیر معینی علمداری

رساله برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته
علوم سیاسی

شهریورماه ۱۳۸۶



دانشکده حقوق و علوم سیاسی

گروه آموزشی علوم سیاسی

گواهی دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد

هیات داوران پایان نامه کارشناسی ارشد : مهدی نصر

گرایش :

در رشته : علوم سیاسی

با عنوان : مفهوم و رابطه عقلانیت و سیاست در سنت اخلاقی ارسطویی (از نظرگاه مک اینتایر)

را در تاریخ : ۱۳۸۶/۶/۳۱

به عدد	به حروف
۱۹/۵	نوزده و پنجم

با نمره نهایی :

ارزیابی نمود .

عالی

با درجه :

ردیف	مشخصات هیات داوران	نام و نام خانوادگی	مرتبۀ دانشگاهی	دانشگاه یا موسسه	امضاء
۱	استاد راهنما استاد راهنمای دوم (حسب مورد):	دکتر علیرضا صدرا	استادیار	دانشکده حقوق و علوم سیاسی	
۲	استاد مشاور	دکتر جهانگیر معینی	استادیار	"	
۳	استاد داور (یا استاد مشاور دوم)	دکتر عبدالرحمان عالم	استاد	"	
۴	استاد مدعو	_____	_____	_____	_____
۵	نماینده کمیته تحصیلات تکمیلی گروه آموزشی :	دکتر سید رحیم ابوالحسنی	استادیار	"	

تذکر : این برگه پس از تکمیل هیات داوران در نخستین صفحه پایان نامه درج می گردد .



چکیده:

هدف اصلی این جستار بررسی آرا فیلسوف اخلاق و سیاست معاصر، السدر مک اینتایر است. در ابتدا روش شناسی تاریخی توضیح داده می‌شود. سپس پیوند بین امر واقع- ارزش را بررسی می‌کنیم. و خویشتن روایی را توضیح خواهیم داد. مبحث سنت که به لحاظ روش شناختی از جایگاه بسیار مهمی در تفکرات مک اینتایر برخوردار است موضوع بعدی این پژوهش است. نشان داده می‌شود که هر گونه تفکر و استدلالی چگونه در یک سنت فکری ریشه دارد و سنت و عقلانیت دو چیز متفاوت نیستند و عقلانیت محدودیت‌های یک سنت را از طریق نوآوری بر طرف می‌کند. در گام بعدی به این نکته می‌پردازیم که مک اینتایر چگونه از عقلانیت یک سنت خاص (سنت ارسطویی) در رویارویی با دیگر سنت‌ها دفاع می‌کند و در مرحله‌ی بعد مراحل تطور و تکامل این سنت را در جامعه‌ی قهرمانی هومر، جامعه‌ی پساومری، پریکلس، سوفوکلس، توسیدید و افلاطون نشان می‌دهد و در نهایت به ارسطو و از ارسطو به آکوئیناس می‌رسد. البته نشان داده خواهد شد که سنت ارسطویی در کشاکش منازعات قرون وسطی و از رهگذر مباحث بنیادین آگوستین دچار چه تحولات و نوآوری‌هایی می‌شود و با این وجود همچنان چه تفاوتی با سنت آگوستینی دارد و متفکرین قرون وسطی هنگام مواجهه دیر هنگام با آرا ارسطو در سنت فکری خود چه تغییراتی ایجاد کردند. فصل سوم قصد دارد به این سوال مهم پاسخ گوید که چگونه همزمان می‌توان به مشروعیت سنت و دفاع از عقلانیت اقدام نمود. و اساساً با تایید هر یک آیا می‌توان از وجود دیگری دفاع نمود؟ و وجود این دو تا چه اندازه با وجود دیگری تزاخم دارد؟ در این فصل همچنین انتقاد مک اینتایر از فلسفه‌ی اخلاق و سیاست بعد از آکوئیناس در آرای هیوم، توماس رید، کانت، بتام و میل و نهایتاً احساس‌گرایی به نقد و بررسی گذاشته می‌شود. فصل پایانی این جستار بررسی آرای سیاسی مک اینتایر با نظر به فلسفه اخلاقی اوست. جماعت‌گرایی و نقد او از دولت مدرن را توضیح خواهیم داد. موخره این پژوهش حاوی نقدی بر نظریات مک اینتایر است. فراز و فرود اندیشه‌های او توضیح داده می‌شود و انتقادات او بر دیگر نحله‌های تفکر معاصر ذکر می‌شود. نقدی که بر مک اینتایر وارد می‌شود از موضع والتر بنیامین و نظریات او درباره‌ی تزهایی درباره‌ی تاریخ است. به نظر نگارنده در مقایسه با نظرات والتر بنیامین درباره‌ی تاریخ، مک اینتایر نظری جامد درباره‌ی تاریخ دارد و دوره‌ی خاصی از تاریخ را ایدئولوژیزه می‌کند و از این نظر به رخداد کنونی و لحظه‌ی حال بی‌توجه است.

واژگان کلیدی: سنت، ارسطوگرایی، فضیلت‌گرایی، غایت‌انگاری، قیاس‌ناپذیری، خیر، دیالکتیک، بحران معرفت‌شناسی، نسبی‌گرایی، منظرگرایی، منظومه.

فهرست:

۶	فصل اول: کلیات روش شناسی
۷	(۱) تاریخ:
۱۳	(۲) امر واقع_ ارزش پیش بینی ناپذیری:
۲۱	(۳) خویشتن روایی:
۲۶	(۴) سنت
۳۷	فصل دوم: ارسطوگرایی
۳۸	پیش در آمد اول: جامعه ی قهرمانی هومر
۴۶	(۳) پیش در آمد دوم: جامعه ی پسا هومری
۵۱	(۴) چهار گرایش رقیب در آتن
۶۷	(۵) ارسطو:
۸۷	(۶) گرایشات اصلی در قرون وسطی
۱۰۶	فصل سوم: مک ایتتایر: عقلانیت سنتها و سیاست
۱۰۷	(۱) عقلانیت سنتها
۱۲۳	(۲) سیاست:
۱۳۳	موخره
۱۴۳	یادداشتها:
۱۴۸	منابع

فصل اول:

کلیات روش شناسی

۱) تاریخ:

رسم بر این است که پژوهش در زمینه ی علوم انسانی را با بحثی مهم در باب روش شناسی می آغازند. این نوشتار نیز بنای سنت شکنی ندارد. اهتمام این فصل یافتن پاسخهایی به پرسشهای رایج در زمینه ی روش شناسی هستند.

مراد ما از تاریخ و روش شناسی تاریخی اینست که در بررسی اندیشه‌های فلسفی باید از تاریخ فلسفی آنها کمک بگیریم. یعنی اینکه شخص پژوهشگر فلسفه باید نسبت به موقعیت قبلی تاریخ فلسفه و اینکه چه اتفاقی افتاده که اندیشه های فعلی حاصل شده اند علم پیدا کند. برای روشن تر شدن بحث مثالی می زنیم. فرض کنید بلا پای محیط زیستی گسترش وسیعی پیدا کند و همگان این فاجعه را از چشم دانشمندان علوم طبیعی ببینند، آنگاه جنبش‌های ضد علم سرتاسر کره‌ی خاکی را فراگیرند، آزمایشگاه‌ها ویران شوند، فیزیکدانان حلق آویز شوند کتاب‌ها و ابزار آلات دانشمندان سوزانده شوند و تدریس علم ممنوع شود. اما بعدها عده‌ی بسیاری از کرده خود پشیمان شوند و قصد احیای علوم را در سر داشته باشند. اما آنها نکات بسیاری را از دست داده و فراموش کرده اند و تنها چیزی که در کفشان مانده، تکه های پراکنده و دانش تجربه‌ی منفک شده از بافت نظری آنست؛ بدیهی است که کتب نیم سوخته و ابزار آلاتی که کاربرد آنرا نمی دانند به کارشان نمی آید. با این وجود شوق این قوم به کسب علم مانع آنها در دستیابی به خواسته‌شان نیست. آنها این تکه‌ها را دوباره شکل می بخشند و آنها را تحت عناوین فیزیک، شیمی و زیست شناسی گردآوری می کنند. قیل و قال علم از سر گرفته می شود و افراد دربارهی نظریه‌ی نسبیت، تئوری تکامل و ... با هم بحث می کنند. اما ناگفته پیداست که آنچه ایشان انجام می دهند ابدا علوم طبیعی نیست؛ زیرا بافتی که به جملات و گفته های آنان معنی می دهد از بین رفته است. از اینروست که بسیاری از عقاید ایشان گو اینکه ظاهری مشابه علم دارد، ولی کاملا جنبه‌ی دلخواهانه ای دارد. بنابراین زبان علوم طبیعی همچنان استفاده می شود ولی به وضعیتی بحرانی دچار شده است. اکنون فرض کنید که فلسفه اخلاق و سیاست دچار چنین انحطاطی شده باشند. یعنی ما در وضعیتی بسر بریم که تنها از واژه های اخلاقی از قبیل عدالت، خوب، بد و ... استفاده می کنیم و بافت فکری آنرا فراموش کرده ایم.

در این شرایط گرایشاتی همچون فلسفه‌ی تحلیلی به دلیل عدم درک روش شناسی تاریخی هیچگاه نمی توانند این وضعیت پریشانی را درک کنند؛ زیرا تکنیک های فلسفه ی تحلیلی اساسا توصیفی هستند و طبیعتا فقط توصیفگر زبان شرایط حاضر هستند. یک فیلسوف تحلیلی همانگونه

که ساختارهای مفهومی این دانش دروغین را آشکار می کند، ساختارهای مفهومی دانش راستین را هویدا می کند و هر دوی آنها برای او حالتی علی السویه دارند.

عدم راهگشا بودن فلسفه ی تحلیلی، طبع ما را به سوی فلسفه ی قاره ای و روش پدیده شناسی مایل می کند. ولی پدیده شناسی نیز قادر نیست پی به این وضعیت اسفبار ببرد؛ چرا که می دانیم هوسرل (به عنوان واضع پدیده شناسی) که مدعی بود کار دکارت را از نو انجام داده، برآستی میان ذات و وجود تفاوت گذاشت. پدیده شناسی با مطالعه ی آنچه عرضه ی آگاهی انسان می شود کارش به مطالعه ی ذوات می کشد. به نظر پدیده شناسان ساختار آگاهی ما همیشه با قصدیت همراه است و در نتیجه این قصدیت همان است که اکنون در آگاهی ماست. هوسرل خود مدعی بود که فضیلت پدیده شناسی در همین است که توصیفی است. اما می بینیم که این نقطه ضعف آنست که محکوم است که صرفاً توصیفی بماند و کار خود را به سطح آگاهی محدود کند. بدین سان هیچ یک از فلسفه های تحلیلی و قاره ای و پدیده شناسی به دلیل خصلت توصیفی شان قادر به درک وضعیت زوال فعلی نیستند.

اکنون این سوال در ذهن مخاطب نقش بسته که پس بدلیل ما برای این بحث چیست؟ در پاسخ باید بگوییم که لازمه ی فهم شرایط فرضی پریشانی موجود در گرو فهم تاریخ آنست تاریخی که سه مرحله دارد. مرحله ی اول توضیح شرایطی است که در آن علوم رونق بسیاری داشتند. مرحله ی دوم توضیح چگونگی بلایی است که بر سر آن رفته و مرحله ی سوم درک چگونگی سرهم بندی ناشیانه ی آنست. توجه داشته باشید که این شرح رونق و زوال به هیچ عنوان وقایع نگاری خشایی نیست و اگر پژوهشگر از همان ابتدای کار موضع خود را نسبت به موضوع تحقیق و فرایند حقیقت یابی تعیین نکند، موفقیتی در کشف وضعیت زوال فعلی حاصل نخواهد کرد. ویژگی دوم این روش آمیختگی تاریخ با فلسفه است. در بررسی افکار فلسفی، این تنها کافی نیست که تمام توجه خود را معطوف به فلان فیلسوف یا فلان مکتب بدون در نظر گرفتن بافت تاریخی آن بکنیم. نباید تعجب ما را برانگیزد که ریشه های بسیاری از مسائلی که در کانون توجه فلسفه ی آکادمیک و تخصصی قرار دارند و مسائل روزمره ی اجتماعی و عملی حیات بشری یکی و یکسان هستند و این دلیلی بجز این ندارد که هم فرهنگ عمومی کنونی و هم فلسفه ی آکادمیک ما محصول فرهنگی هستند که در آن فلسفه در ایام گذشته صورت مرکزی فعالیت اجتماعی را تشکیل می داد. این امر به این معناست که تاریخ فلسفه، تاریخ وقایع اجتماعی نیز هست و پژوهش فلسفی و کاوش ایده ها می تواند بر مسیر تاریخ اجتماعی و سیاسی جوامع تاثیر بگذارد و بر عکس. البته نباید از نظر دور داشت که ممکن است چنین پیوندی رخ ندهد. مقصود ما اینست

که نه تنها ایده‌های فلسفی باید در محیط اجتماعی حضور داشته باشند، بلکه تفکر فلسفی باید بصورت نهادینه شده‌ای در آید و جایگاه ویژه‌ی خود را در بستر اجتماعی فعلی پیدا کند.

از ویکو و هررد که بگذریم شاید برای اولین بار در تاریخ فلسفه، این هگل بود که به تاریخ توجه بسیار کرد. او بر این نظر کانت که مقولات فاهمه‌ی ذهنی ابدی ولایتیغیر هستند تاخت. به نظر او تاریخ اندیشه تاریخ ساخت‌های فکری دگرگون‌شونده است. توضیحات مقولات عصری خاص را نباید با توضیح ساخت اندیشه بطور عام اشتباه کرد. برای روشن کردن ساخت اندیشه بطور عام باید تاریخ جداگانه‌ای نوشت و در آن پیشرفت آگاهی و نیز خودآگاهی انسان را نشان داد. زیرا انسانها با آگاه شدن بر روش فعلی اندیشه‌ی خود می‌توانند از آن روش انتقاد کنند و از لحاظ عقلی از آن برتری جویند. از طرف دیگر هم او بود که به ما گوشزد کرد که هر چند واقعیت ساخته‌ی ذهن بشری است، اما تاریخ فلسفه تنها جزئی از تاریخ تحقق مثال است و چون تاریخ فلسفه صرفاً در حکم شیرازه‌ی تمامی تاریخ‌ها و فرهنگ‌هاست، نهادهای اجتماعی هر عصر می‌بایست مظهر تحقق فلسفه‌ی آن عصر باشند.

متفکر دیگری که به ما کمک بسیاری در فهم تاریخی فلسفه می‌کند، کالینگوود است. او به فضای فکری قرن هفده و هجده این ایراد را می‌گیرد که آنها (امثال لاک هیوم، توماس رید و حتی کانت) در جهت فهم ماهیت آدمی به اشتباه از الگوهای علم فیزیک به سان نوعی پژوهش که روش صحیح تحقیق درباره‌ی موضوع خود را کشف کرده، بسیار بهره‌گرفته‌اند. به اعتقاد او عنصر واقعاً مهم در تفکر امروز در مقایسه با تفکر سه قرن پیش ظهور تاریخ است. تاریخ در جهان امروز مکانی را اشغال می‌کند مشابه با مکانی که فیزیک در زمان لاک اشغال کرده بود. در حالی که روش صحیح تحقیق درباره‌ی طبیعت روشی است که علمی خوانده می‌شود راه صحیح تحقیق درباره‌ی ذهن، روش‌های تاریخی است. در اینجا منظور از تاریخ زمانگیر بودن نیست. چه، دیدگاه‌های نوین طبیعت بی‌تردید زمان را جدی می‌گیرند. تفاوت در اینجا است که در تحقیق هر حادثه‌ی گذشته، مورخ میان آنچه می‌توانیم بیرون و درون حادثه بخوانیم تمیز قائل می‌شود. منظور از بیرون حادثه‌ی هر چیز متعلق به آنست که بتوان بر حسب افراد و حرکات آنها توصیف کرد. مثلاً ریخته شدن خون شاه سلطان حسین. و منظور از درون حادثه چیزی است که فقط بر حسب فکر می‌توان آنرا توضیح داد. مثلاً تمکین شاه سلطان حسین در برابر افغانها و یا تضاد منافع او با افغانها. مورخ هیچگاه با یکی از اینها به شرط کنار گذاشتن دیگری سر و کار ندارد. او درباره‌ی افعال تحقیق می‌کند و فعل عبارتست از وحدت درون و برون حادثه. بنابراین بر مورخ واجب است که خودش در افعال فکر کند و فکر عامل یا عاملان آنرا دریابد. دانشمند علوم طبیعی

به جای تصور کردن حادثه همچون یک فعل و تلاش در بازیابی فکر عامل آن با نفوذ از بیرون حادثه به درون آن به ورای صورت ظاهری آن حادثه می رود، رابطه آنرا با حادثه ی دیگر ملاحظه می کند و آنرا تحت قاعده ی عمومی در می آورد. دانشمند نه نیاز دارد و نه می تواند مانند مورخ به درون حوادث نفوذ کند و به فکری که حوادث را پی ریزی می کنند، پی ببرد. مورخ نیز نه نیاز دارد و نه می تواند در تحقیق علل یا قوانین حوادث بر دانشمند برتری جوید. به نظر کالینگوود منظور از واژه ی علت در تاریخ فقط به آن معناست که آنها در آنجا به معنای خاصی به کار برده می شوند. بنابراین تاریخ از منظر کالینگوود فرایندهای حوادث صرف نیستند؛ بلکه فرایندهای افعالند که جنبه ای درونی شامل فرایندهای فکر دارند و آنچه مورخ می جوید همین فرایندهای فکر است. همه ی تاریخ، تاریخ اندیشه است.

تنها راهی که مورخ به این افکار پی می برد، بازاندیشی آنها در ذهن خویش است. مورخ با خواندن فلسفه ی افلاطون می کوشد که بداند افلاطون هنگامی که اندیشه هایش را در الفاظ خاصی بیان می کرده است، چه فکر می کرده است. تنها راهش اینست که خود او نیز به آنها فکر کند. تاریخ اندیشه و بنابراین همه ی تاریخ عبارتست از باز آزمودن اندیشه ی گذشته در ذهن مورخ. مورخ نه فقط فکر گذشته را بازآفرینی می کند، بلکه آنرا به سیاق دانش خودش بازآفرینی و با آن نقدش می کند، داوری خویش را از ارزش آن شکل می بخشد و هر لغزشی را که بتواند در آن بیابد تصحیح می کند. کالینگوود باز هم تاکید می کند که در باب تاریخ فکر، هیچ خطایی سهمگین تر از این نخواهد بود که تصور کنیم مورخ فقط و فقط تعیین می کند (فلان کس چه فکر می کرد) و به کس دیگری محول کنیم که تعیین کند (آیا این تشخیص، صحیح بوده یا نه). همه ی تفکر انتقادی است؛ بنابراین فکری که افکار گذشته را باز می آفریند در ضمن نقدشان هم می کند. مع الوصف مورخ قابلیت هیچ نوع پیش بینی را ندارد و این را می داند و بنابراین مطالعه ی تاریخی ذهن نه می تواند تحولات آینده ی فکر آدمی را پیشگویی و نه برای آن قانون وضع کند مگر در این حد که آنها باید از جلال بعنوان نقطه ی شروع پیش ببروند. در کدام جهت؟ نمی توان گفت.

وانگهی ملاحظه ی یک علم ذهن مثبتی که در فراسوی حوزه ی تاریخ و وضع قوانین ثابت و تغییرناپذیر سرشت آدمی قرار گرفته باشد، فقط برای شخصی امکانپذیر است که شرایط گذرای یک عصر تاریخی خاص را به جای شرایط پایدار حیات آدمی می گیرد. کالینگوود می گفت مردم قرن هجدهم به راحتی مرتکب این اشتباه می شدند؛ زیرا چشم انداز تاریخی آنان به حدی تنگ و شناخت آنها از سایر فرهنگها چنان محدود بود که با بی قیدی می توانستند عادات فکری یک اهل اروپای غربی روزگار خود را با قوای ذهنی که خداوند به حضرت آدم و تمام اولاد او اعطا

کرده بود یکی بگیرند. ظهور دیدگاه های تکاملی در علم باعث شد که عده ای علم تاریخ را تقبیح کنند و آنرا بعنوان پرورش دهنده ی توهم عالمانه ی زیست دوباره ی حیات مردگان طرد کنند. به نظر آنها تاریخدانان افرادی هستند که علاقمند به این واقعیت هستند که مردم زمانی از فلان اندیشه خوششان می آمده است. مثلا به نظر آنها مطالعه ی ریاضیات یونان برای ما کاری عبث است؛ زیرا تابع عصر تاریخی خودش است و بنابراین ریاضیات یونان باید برای ما نه فقط عجیب بلکه غیر قابل فهم باشد. اما واقعیت خلاف ظاهر امر است و ریاضیات یونان را ما نه فقط به راحتی می فهمیم، بلکه بالفعل شالوده ی ریاضیات خودمان است. این گذشته مرده ی یک فکر ریاضیاتی نیست که زمانی در خدمت اشخاصی بوده است که ما می توانیم نامشان و ایامشان را به دست آوریم؛ گذشته ی زنده ی پژوهش های ریاضیاتی خودمان است؛ گذشته ای که هنوز تا جایی که سر و کارمان با پژوهش های ریاضیاتی می افتد از آن به سان یک دارایی بالفعل بهره می بریم. زیرا گذشته ی تاریخی بر خلاف گذشته ی طبیعی، گذشته ای زنده است که با عمل خود فکر تاریخی زنده نگاه داشته می شود. تحول تاریخی از یک شیوه ی تفکر به شیوه ای دیگر، مرگ شیوه ی نخست نیست بلکه بقای آنست که در بستری جدید شامل ترکیب، تطور و نقد اندیشه های خود آنست. افرادی مانند اسپنسر که قائل به رویکردی طبیعی بودند، به غلط فرایند تاریخی را با فرایند طبیعی یکی و یکسان پنداشته اند. بر خلاف نظر طبیعت گرایان، هیئت تفکر یا فعالیت ذهنی آدمی یک دارایی جمعی است و تقریبا همه ی اعمالی که ذهن ما انجام می دهد، اعمالی است که ما انجام آنرا از دیگران که قبلا آنها را انجام داده اند، آموخته ایم. از آنجا که ذهن آن چیزی است که انجام می دهد و سرشت آدمی فقط نامی برای فعالیت های آدمی است، توانایی انجام اعمال معین کسب سرشت معین آدمی است. به این ترتیب فرایند تاریخی، فرایندی است که در آن انسان با بازآفرینی گذشته ای که برایش به ارث مانده است در فکر خود این یا آن نوع سرشت آدمی را برای خود باز می آفریند.

این توارث با هیچ فرایند طبیعی منتقل نمی شود؛ شناخت تاریخی، روشنی است که به داشتن آن نائل می آئیم. چنین نیست که نخست نوعی فرایند خاص فرایند تاریخی باشد و بعد شیوه ی خاص دانستن این فرایند فکر تاریخی معنی بدهد؛ فرایند تاریخی خود یک فرایند فکر است و فقط در حدی وجود دارد که اذهانی که اجزای آنها خودشان را اجزای آن بدانند. با اندیشیدن تاریخی ذهن که آگاهی به نفسش همان تاریخ است نه فقط درون خود آن نیروهایی را کشف می کند که اندیشه ی تاریخی داشتن آنها را عیان می کند، بلکه عملا آن نیروها را از حالت نهان به حالت عینی بدل و به وجودی موثر تبدیل می کند. بنابراین سفسطه آمیز است که استدلال کنیم

چون فرایند تاریخی فرایند فکر است، فکر باید از آغاز به سان پیشفرض آن حضور داشته باشد و شرح این که فکر اصلا و فی نفسه چیست باید شرحی غیرتاریخی باشد. تاریخ ذهن را پیشفرض قرار نمی دهد. تاریخ حیات خود ذهن است و ذهن نیست مگر در حدی که هم در فرایند تاریخی زیست کند و هم خود بداند که چنین زیست می کند. بطور خلاصه کالینگوود چنین نتیجه گیری می کند که تفکر، پیشفرض فرایند تاریخی نیست و فقط در فرایند تاریخی یعنی فرایند اندیشه هاست که فکر اصلا وجود دارد و فقط تا جایی که این فرایند یک فرایند فکر شناخته شود، فرایند فکر است. بنابراین شناخت تاریخی تجمل یا سرگرمی صرف ذهنی نیست بلکه تکلیفی است واجب که ادای آن برای حفظ نه فقط هر صورت یا نوع خاص عقل بلکه برای حفظ نفس عقل، الزامی است. به زعم کالینگوود این تکلیف را بسیاری از افراد- حتی بسیاری از بزرگان- فراموش کرده اند. بسیاری از تفکرات بطور ایده آل به سان تفسیرهایی از یک بن مایه ی تغییر نیافتنی -یعنی ذهن آدمی چنان که همیشه بوده و همیشه هم خواهد بود- طرح ریزی شده اند. جمهوری افلاطون شرح آرمان تغییرناپذیر حیات سیاسی نیست بلکه آرمان یونان است-آنگونه که افلاطون آنرا دریافت و تفسیر می کرد. لویاتان هابز اندیشه های سیاسی استبداد قرن هفدهم در شکل انگلیسی آن را شرح می دهد. نظریه ی اخلاقی کانت تعرف اخلاقی زهد آلمانی را بیان می کند. نقد عقل محض او مفاهیم و اصول نیوتونی را در ارتباط با مسائل فلسفی روز تحلیل می کند. تمام حرفی که کانت می زند اینست که اگر بخواهیم علم نیوتونی داشته باشیم می توانیم و باید از مقولاتی مانند علیت استفاده کنیم. کانت نشان داد که دانشمندان قرن هجدهم با آن مقولات کار می کنند.

هنگامی که آنها به توجیه این جایگاه می پردازند تمام کاری که می توانند بکنند، اینست که آنرا در جایگاهی منطقی- کلی منسجم از اندیشه ها- نشان دهند. اگر با پی بردن به این که چنین توجیهی دوره ایست، بکوشند آن کل را به چیزی خارج از خودش متکی سازند ناکام می مانند. در واقع نباید هم موفق شوند؛ زیرا از آنجا که حال تاریخی، گذشته ی خود را نیز در خود دارد، زمینه ای واقعی که کل بر آن استوار است یعنی گذشته ای که رشدش از آن آغاز شده است، در بیرون آن نیست بلکه درون آن جای دارد. نکته ی دیگری که کالینگوود متذکر می شود اینست: گذشته به هیچ وجه واقعییتی معین نیست که مورخ بتواند به تجربه یا ادراک دریابد زیرا او شاهد عینی واقعیاتی نیست که میل دارد آنها را بشناسد و بسیار خوب می داند که تنها معرفتی که ممکن است از گذشته بدست آورد با واسطه یا استدلالی یا نامستقیم است و هرگز تجربی نیست. مدرک و سند تاریخی (شهادت) نیز گره از کار فرو بسته ی او نمی گشاید. زیرا همین شهادت سند یا فرد نیز نمی تواند آنرا از حالت با واسطه بودن خارج کند. در نتیجه او مجبور است گذشته را در ذهن

خود باز آفرینند. مثلاً مورخ هنگام مواجهه با سندی مکتوب باید کشف کند که شخصی که آن کلمات را نوشته چه منظوری از آن کلمات داشته است. مورخ برای این که کشف کند آن فکر چه بوده است، باید آنرا دوباره برای خودش فکر کند؛ مثلاً اگر با متن فرمان مشروطه روبروست باید شرایطی که مظفرالدین شاه با آن روبرو بوده را درک کند و باید طوری آنرا در نظر مجسم کند که در نظر شاه قاجار بوده است. برای یک فیلسوف نیز صرف دانستن زبان متن فلسفی مورد بررسی کافی نیست؛ بلکه آن مورخ فلسفه باید ببیند مسأله‌ای فلسفی که نویسنده در آن راه حل را بیان می‌کند، چه بوده است. باید آن مسأله را برای خود حل‌جی کند، ببیند چه راه‌هایی برای حل آن می‌شود ارائه کرد و ببیند چرا آن فیلسوف خاص راه حلی خاص را برگزیده است. ممکن است برخی در امکان‌پذیر بودن باز آفرینی گذشته تردید داشته باشند؛ به نظر آنها یک عمل دو بار اتفاق نمی‌افتد. تا جایی که تجربه شامل شعور صرف ادراکات حسی و احساس محض و ساده باشد. این ادعا درست است. ولی عمل تفکر، ادراک حسی یا احساس صرف نیست. عمل تفکر، دانش است و دانش چیزی بیش از شعور بیواسطه است. فکر هرگز نمی‌تواند ابژه‌ی صرف باشد. شناختن فعالیت تفکر کسی دیگر فقط به این فرض متکی است که این فعالیت همانند را می‌توان در ذهن خود باز آفرید. یعنی دانستن اینکه (کسی به چه فکر می‌کند) شامل فکر کردن آن برای خویش است. رد این نتیجه‌گیری به معنای انکار اینست که آیا ما اصلاً حق داریم از اعمال فکر سخن بگوییم یا نه.

۲) امر واقع_ ارزش، پیش بینی ناپذیری:

بحث پیرامون تاریخ را در همین جا به پایان می‌بریم و وارد مبحثی مشهور یعنی ارتباط بین امر واقع (فاکت) و تئوری می‌شویم. طبق رای استقرایان‌ه‌ی بیکن، مشاهده‌گر می‌تواند و باید با داده‌های تجربی چهره به چهره و خالی از هر گونه تفسیر نظری روبرو شود. اینکه نظر بیکن و اتباع و اشباح او- هر چند عمری طولانی و پر شر و شوری داشته است- اشتباه بوده مورد پذیرش قاطبه‌ی فلاسفه‌ی علم قرن بیستم است و اکنون به لطف این فلاسفه می‌دانیم که هر گونه مشاهده‌ای مسبوق به تئوری و تفسیر است. مدرکان بدون مفاهیم به تعبیر زیبای کانت کور هستند. مفهوم آمپرستی تجربه، ابداعی فرهنگی در اواخر قرن هفده و قرن هجده بود. این مفهوم نوشدارویی برای حل بحران معرفت‌شناختی قرن هفده به حساب می‌آمد؛ پیدایش مفهوم تجربه ابزاری بود برای پر کردن شکاف بین (به نظر رسیدن) و (بودن) یا نمود و واقعیت. ساز و کار این دستگاه مفهومی به این صورت بود که هر سوژه‌ی تجربه‌کننده را حوزه‌ای در خود بسته تلقی می‌کرد. گفته شد که برای من هیچ چیز فراتر از تجربه‌ی خود من وجود ندارد تا تجربه‌ام را با آن مقایسه

کنم. بنابراین به زعم آمپریستها اساساً تضادی بین (به نظر رسیدن برای من) و (بودن فی نفسه) وجود ندارد تا بخواهیم آنرا بر طرف کنیم. تجربه اصالتاً در معنای غیر آمپریستی خود به معنای گذاشتن چیزی در معرض تست و آزمایش بود. ولی این مفهوم با ابداع و خلاقیت آمپریست‌ها معنای داده‌های حسی را به خود گرفت.

مفاهیم دانش طبیعی، مشاهده و آزمایش به هیچ عنوان برداشتی آمپریستی از جهان نداشتند؛ بر عکس مفاهیمی بودند که قصد داشتند شکاف بین به نظر رسیدن و بودن را فراخ تر کنند. ایشان به داده‌هایی که به نظر آدمها صحیح به نظر می آمد، عنایتی نداشتند و برای کسب شناخت از دنیای خارج به روشهایی خاص تمسک می جستند؛ هم از اینرو بود که در پژوهش های خود لنز تلسکوپ را به چشم غیر مسلح آدم عادی ویا جیوه را به پوست آفتاب سوخته ترجیح می دادند. علوم طبیعی از ما می خواهد تا تنها به تجربه‌های بخصوصی که از راههای خاصی به دست آمده اند، توجه کنیم و بنابراین صورت های جدیدی از تمایز بین نمود و واقعیت و توهم و واقعیت ترسیم می کند. و باز هم بر خلاف قرن هجدهمی ها علوم دقیقه منکر ضرورت حمایت تئوری از مشاهده نبودند. همزیستی آمپریسم با علوم طبیعی در قرن هجدهم به جهان بینی نامنسجمی منجر شد. آنچه که عدم انسجام آنها را مخفی می کرد طرد جهان بینی کلاسیک ارسطویی از جانب هر دوی آنها بود. آنها جهان بینی اسکولاستیک را که آبشخور ارسطویی داشت، طرد کردند و می گفتند که این جهان بینی مبتنی بر تفسیر و تئوری است؛ حال آنکه ما مدرن ها، تفسیر و تئوری را از عرصه ی تحقیقات خود زدوده ایم و با امرواقع و تجربه درست به همان گونه که هست، روبرو می شویم. افسوس که نخوت جانکاه ایشان به آنها اجازه نمی داد بفهمند که ایشان فقط از یک جایگاه تفسیر تئوریک به جایگاهی دیگر فرو غلطیده‌اند. و همین غرور کاذب بود که باعث شد آنها به قرون وسطی لقب قرون تاریک دهند و خود را نهضت روشنگری بخوانند. اما چه چیز در این ناپییان نهفته بود که بینایی خود را جشن می گرفتند؟ پاسخ به این سوال مستلزم درک ذات اندیشه‌ی ارسطویی است.

اخلاق و سیاست ارسطویی همان اندازه که به تبیین و فهم عمل انسانی می پردازد، همزمان به این نیز توجه دارد که چه اعمالی باید انجام شوند؛ زیرا در مکانیزم های قرون وسطی هر نوع، دارای غایتی طبیعی است و غایاتی که انسانها بعنوان یک نوع به سمت آن حرکت می کنند، خیر دانسته می شوند. هر چه آنها به سمت خیر حرکت کنند، دارای فضیلت و هر چه از آن دور شوند دارای رذیلت می شوند. تضادی که در فلسفه ی مدرن بین حوزه ی اخلاق از یک طرف و حوزه ی علوم انسانی و علوم طبیعی از طرف دیگر وجود دارد برای ارسطوگرایان پدیده ی غریبی بود؛

زیرا تمایز امر واقع - ارزش که در فلسفه مدرن وجود دارد، در فلسفه ی ارسطو پدیده ی غریب و ناآشنایی است. در قرن هفده وهجده، وقتی که ایده ی طبیعت ارسطو به زیر سوال رفت، همراه با آن تصور او از عمل نیز پذیرفته نشد. از این به بعد تبیین یک عمل عبارت بود از شفاف‌سازی مکانیزم‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی‌ای که مبنای عمل را تشکیل می دهند. کانت فیلسوفی بود که ناسازگاری بین نقش بایسته‌های اخلاقی در هدایت رفتار بشری و هر نوع تبیین مکانیکی از رفتار آدمی را کشف کرد. او نهایتاً به این نتیجه رسید که رفتارهایی که از بایسته‌های اخلاقی تبعیت می‌کنند، از موضع علم غیر قابل توصیف و غیر قابل فهم هستند. و لذا می‌بینیم که پس از کانت کشف چگونگی ارتباط بین مفاهیمی از قبیل قصد، هدف، استدلال برای عمل و... از یک طرف و مفاهیم تبیین مکانیکی از طرف دیگر از مشغله‌های دائمی فلسفه است. متتها اکنون دیگر مفاهیم اولی با مفهوم خیر یا فضیلت در هم تنیده نیستند. اما ویژگی فهم عمل انسانی با استفاده از تبیین علمی چه چیزی است؟ بی شک این امر ویژگی‌ای برگرفته از عالم فیزیک بود. فیزیکدانان معتقد بودند که هر تعاقب علی مکانیکی، ترسیم کننده ی یک تعمیم جهانشمول است و آن تعمیم حوزه ی مشخص و دقیقی دارد. بعنوان مثال قوانین حرکت نیوتن فراتر از آنچه تاکنون مشاهده شده، کاربرد دارد؛ زیرا اگر ما به حقیقت جمله ای که قانونی اصیل را بیان می کند، علم داشته باشیم آنگاه به حقیقت مجموعه ای از جمله‌های شرطی خلاف واقع پی برده‌ایم و آن وقت می توانیم به صدق آن جمله اعتقادی راسخ داشته باشیم.

این ایده آل تبیین مکانیکی از فیزیک به فهم رفتار بشری سرایت کرد. یعنی همان طور که کواین می‌پنداشت، واژگان علمی بررسی رفتار انسانی باید به گونه‌ای باشد که تمام ارجاعات به مقاصد، اهداف و دلایل برای عمل از آن حذف شده باشد. زیرا همه‌ی این اصطلاحات، عقاید کارگزار مورد بررسی را پیشفرض می‌گیرند. مفاهیمی از قبیل باور، لذت یا ترس، موارد ظنی و قابل مشاجره‌ای را شامل می‌شوند؛ بطوری که با استفاده از این موارد ما نمی‌توانیم مدرک لازم برای تأیید یا رد یک قانون را به دست آوریم. بنا براین به این نتیجه می‌رسیم که دانش اصیل رفتار بشری باید اصطلاحات قصدی را از معادلات خویش به کلی حذف کند. اما راه استدلال کواین و بقیه ی فلاسفه‌ای که قائل به گرته برداری علم رفتار انسان از فیزیک بودند باید راهی مخالف را طی می‌کرد. یعنی اگر به اثبات برسد که حذف دلالت مفاهیمی مثل عقیده، لذت و ترس بر فهم رفتار بشری امکانپذیر نیست، آنگاه این نتیجه بدست می‌آید که فهم رفتار بشری را در قالب تعمیم‌های قانون وار نمی‌توانیم درک کنیم. بیان ارسطو از فهم رفتار بشری به همین نکته اذعان داشت و چنین مقولاتی را در فهم رفتار انسان غیر قابل حذف می‌دانست.

همین تفاوت باعث شد که مفهوم امر واقع در جهان‌بینی ارسطویی و جهان‌بینی مکانیستی دو معنای متضاد به خود بگیرد. در جهان‌بینی اول، عمل انسانی تبیینی غایت‌شناسانه دارد. بنابراین ویژگی آن باید با ارجاع به سلسله مراتب خیرهایی که غایات عمل انسانی را فراهم می‌کنند، تعیین شود. اما در جهان‌بینی دوم ویژگی عمل انسانی بدون ارجاع به این خیرها تعیین می‌شود. در جهان‌بینی اول، امر واقع درباره‌ی عمل انسانی، شامل چیزهای ارزشمند درباره‌ی موجودات انسانی نیز می‌شود. در حالی که در جهان‌بینی دوم، امور واقع ابتدا در مورد چیزهای ارزشمند نیستند و خالی از ارزش هستند. از همین جا بود که در فلسفه‌ی مدرن، شکاف بین (است) و (باید) آغاز شد. با مطالبی که پیرامون در هم تنیدگی امر واقع و ارزش گفتیم، روشن می‌شود که چرا باید کار پژوهش را از فلسفه‌ی اخلاق شروع کنیم. بنابراین فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاست که اخلاق بی‌تردید جزئی از آنست بی‌ارتباط به فهم دنیا و فلسفه در معنای کلی آن نیست و هر پژوهشی در باب امور واقعی لاجرم با امور ارزشی نیز سر و کار دارد. این را از این جهت عرض کردم که عده‌ای ممکن است گمان کنند که غرض ما از فلسفه‌ی اخلاق تنها اکتفا به توصیه‌هایی اخلاقی و امر ونهی‌هایی است که در این روزگار حاصلی ندارد. حال آنکه اینطور نیست و فلسفه‌ی اخلاق رشته‌ای مجزا از فلسفه در معنایی کلی نیست.

با این اوصاف دو ویژگی دیگر برداشت مکانیستی از رفتار انسانی معلوم می‌شود: اول اینکه ما قابلیت پیش‌بینی رفتار بشری را بدست می‌آوریم و دوم اینکه راههای مناسب برای کنترل رفتار انسانی را پیدا می‌کنیم. بعنوان یک مشاهده‌گر، اگر من قوانین مناسبی که بر رفتار دیگران حاکم است، بشناسم وقتی مشاهده کردم که شرایط پیشین متحقق شده، می‌توانم نتیجه را پیش‌بینی کنم. و بعنوان یک کارگزار اگر این قوانین را بدانم، می‌توانم با ایجاد شرایط پیشین، نتیجه‌ی مطلوب را تولید کنم. اما همانطور که مارکس در (تزهایی درباره‌ی فوئرباخ) به صرافت دریافت، شخصی که می‌خواهد با استفاده از این روشها، رفتار دیگران را کنترل کند یا آنرا پیش‌بینی کند باید اعمال خویش را تافته‌ای جدا بافته از رفتار افرادی که سعی دارد آنها را کنترل کند، تلقی نکند. گویی مقاصد و اهداف او در کنترل رفتار دیگران، از قوانین حاکم بر رفتار کنترل‌شوندگان معاف هستند. در این لحظه چنان به نظر می‌رسد که نسبت بین شخص کنترل‌کننده، نسبت به کنترل‌شوندگان مانند نسبت شیمی‌دان است به نمونه‌های آزمایشی کلریدپتاسیم یا نیترات سدیم. اما نیازی به گفتن نیست که این دو با هم تفاوت بسیار دارند. زیرا محقق رفتار انسانی نه تنها قوانین رفتار را کشف می‌کند، بلکه اراده‌ی خود او نیز بر جامعه تاثیر می‌گذارد و فرض بر این است که او خود نیز تابع آن قوانین است. واضح است که در علم مکانیستی رفتار انسانی آنچه به ما ارائه می‌شود، تنها

تقلیدی تصنعی و فریبکارانه از تکنولوژی علوم طبیعی است. به صراحت باید گفت که علوم اجتماعی ای از این قبیل دستاوردی به همراه نداشته است. بلکه آنچه از قرن هجدهم به این سو اتفاق افتاده، این بوده که این علوم به عملکردی اجتماعی تبدیل شده اند. داستان از جایی آغاز شد که دولت مدرن خادمان مدنی و افسار جدیدالتائیس بوروکراتیک را به درون خود جذب کرد. خادمانی که در هر شرایطی و با هر حکومتی باقی می ماندند و تداوم اجرایی حکومت را حفظ می کردند. این خادمان از عقبه‌ی عالمان مکانیستی بودند و دغدغه‌ی ویژه‌ی آنها، این بود که حکومت را به قالبی علمی در آورند. زیرا ایشان مدعی بودند که (تخصص) لازم را برای این کار دارند. نتیجه این شد که حکومت به صورت سلسله مراتبی از مدیران دولتی در آمد و این ادعا پذیرفته شد که حکومت منابع کارایی ای را در اختیار دارد که اغلب شهروندان در اختیار ندارند و توسط آن قادر به حکمرانی هستند؛ شرکت های خصوصی نیز به مانند حکومت لاف در دست داشتن چنین منابعی را می زدند. تخصص کالایی شد که شرکت ها و دولت ها بر سر آن با یکدیگر به رقابت می پرداختند.

بدین سان باید فرایندی که ما را به این مرحله رسانده، یک فرایند واحد تلقی کنیم؛ اولین مرحله، پیدایش ایدئال جنبش روشنگری برای دست یافتن به علوم اجتماعی عاری از ارزش بود. بعد آمال و آرزوهای اصلاحگران اجتماعی مبنی بر علمی کردن جامعه به میدان آمد. مرحله‌ی بعدی ایدئال عمل و توجیه خادمان اجتماعی و مدیران بود. سپس تدوین این اعمال و هنجارهای حاکم بر آنها توسط جامعه شناسان و نظریه پردازان سازمانها بود. و نهایتا این نظریه‌ها در قالب کتب درسی در دانشکده‌های مدیریت و بازرگانی تدریس شد و چیزی تحت عنوان تخصص تکنوکراتیک ابداع گردید. البته دراینکه مدارس مدیریتی در کشورهای مختلف روش‌های متفاوت مدیریتی تدریس می کنند، هیچ گونه تردیدی وجود ندارد؛ اما همه آنها مانند پدرخوانده‌ی خود، یعنی جنبش روشنگری، در آرزوی رسیدن به بی طرفی ارزشی و قدرت کنترل کننده هستند. این نظریه‌های مدیریتی فریبکار از فلسفه‌ای مشتق شده اند. که حوزه‌ی امر واقع را از حوزه‌ی ارزش تفکیک کرد.

تخصص مدیریتی ادعای ارائه تعمیم‌های قانون‌وار در عرصه‌ی علوم اجتماعی را دارد؛ درست همانطور که فیزیک ادعای ارائه‌ی تعمیم دارد. ولی آنها هیچگاه در ارائه‌ی چنین تعمیم‌هایی موفق نبوده‌اند. اغلب جامعه‌شناسان و دانشمندان علوم سیاسی و آینده‌شناسان در پیشگویی‌هایشان دچار رسوایی‌های جبران‌ناپذیری شده اند. من تنها یک نمونه‌ی آشنا برای دانشجویان علوم سیاسی ذکر می کنم. در تئوری انقلاب‌ها، منحنی جی در توجیه علل وقوع انقلاب‌ها از شهرت بسیاری برخوردار است. طبق این تئوری، هنگامی یک انقلاب به وقوع می پیوندد که بعد از برهه‌ای از

رونق و شکوه اقتصادی، دوره‌ای از رکود و زوال به همراه بیاید. چرا که در آن برهه‌ی خاص انتظارات مردم به شدت بالا رفته است. اما کیست که نداند این گفته مثال‌های نقض فراوانی نیز دارد؟ انقلاب ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب ۱۹۴۹ چین از جمله مثال‌های نقض این تئوری هستند. ولی جالب اینجاست که تاثیری که این مثال‌های نقض بر این تعمیم دارد، هیچ شباهتی با تاثیر آن در علوم دقیقه ندارد. آیا این رشته آنچنان بی قید و بند است که تعمیم‌ها با مثال‌های نقضشان همزیستی مسالمت آمیز دارند. نتیجه‌ای که من می‌خواهم در اینجا بگیرم، اینست که عالمان اجتماعی بر خلاف ادعاهای ظاهری شان راه خود را از علوم دقیقه جدا کرده‌اند و رویکرد بسیار متساهلی نسبت به مثال‌های نقض اتخاذ کرده‌اند که نه شباهتی به رویکرد عالمان طبیعی دارد و نه مشابه رویکرد ابطال‌گرایانه‌ی پوپر است. ویژگی دوم این قبیل معادلات اینست که حوزه‌ی خود را محدود نمی‌کنند. در معادلات قانون گاز گفته می‌شود که تمامی گازها تحت هر شرایطی از این قانون تبعیت می‌کنند مگر در مواردی که دما پایین باشد و فشار بالا. در فرمول‌های علوم انسانی اینگونه تعدیل‌ها و تصحیح‌ها را نمی‌بینیم.

گفتیم که پذیرش این فرمول‌ها از جانب دانشمندان امروزی مثل کارل همپل، آگوست کنت، میل و... ریشه در آموزه‌های غلط جنبش روشنگری دارد. اما چند قرن پیش از ظهور روشنگری، ماکیاولی متوجه خطای آنها شده بود. او هر چند به اندازه‌ی متفکران قرن هجدهم به ارائه‌ی قانون در عرصه‌ی علوم انسانی اعتقادی راسخ داشت، اما اعتراف می‌کرد که فاکتور بخت و تصادف (فورتونا) را نمی‌توان از عرصه‌ی حیات بشری حذف کرد. به نظر ماکیاولی، ما اگر بهترین تعمیم‌ها را هم در مورد رفتار بشری ارائه کنیم باز هم مثال نقضی پیش بینی نشده و غیرقابل پیش‌بینی تمام معادلات تعمیمی ما را بر هم می‌ریزد.

اکنون ما سعی می‌کنیم دنباله‌ی استدلال ماکیاولی مبنی بر پیش‌بینی ناپذیری رفتار بشری را پی گیریم: کلا چهار نوع منشا پیش‌بینی ناپذیری برای رفتار بشر را می‌توان ذکر کرد. اولین نوع از

ویژگی (سرشت نوآوری مفهومی. رادیکال) در عرصه‌ی علم نشات می‌گیرد. نوآوری مفهومی رادیکال یعنی اینکه فرد با تعریف مفاهیمی جدید به ابداع چیزی کمک نماید. مثلا فرض کنید ما در انتهای عصر حجر زندگی می‌کنیم؛ من به شما می‌گویم که در آینده‌ای نزدیک یک نفر چرخ را اختراع خواهد کرد. شما قاعدتا خواهید پرسید: چرخ چیست؟ و من با زحمت فراوان و جعل واژه‌هایی جدید برای شما توضیح خواهم داد که طوقه، اسپوک، تویی و محور میان چرخ چیستند و چرخ دستگاهی است که از اینها تشکیل شده است. اما من پیش‌بینی نمی‌کنم بلکه خود در حال اختراع کردن آن هستم. زیرا همین که گفته‌ام که چرخ چیست آنرا اختراع کرده‌ام. به اینگونه

مفاهیم، مفاهیم جدید و ریشه‌ای می‌گوییم؛ زیرا کسی آنها را پیش‌بینی نمی‌کند بلکه با گفتن خود آنها را اختراع می‌کند. این نوع از پیش‌بینی ناپذیری گریبان علم فیزیک را هم گرفته است. فیزیکدانان هیچ از آینده‌ی این علم خبر ندارند؛ زیرا پیش‌بینی آنها در گرو دانستن ابداعات مفهومی رادیکال است. دومین نوع از پیش‌بینی ناپذیری از موقعیت کارگزاران اجتماعی نشات می‌گیرد. هر فرد در مواجهه با رویدادها می‌داند که می‌تواند تصمیمات بیشماری بگیرد و طریقی متفاوت در راه زندگی در پیش گیرد. تصمیماتی که هنوز گرفته نشده‌اند را نمی‌توان پیش‌بینی کرد؛ وانگهی همین تصمیمات بر تصمیمات دیگران تاثیر می‌گذارد و آنها را تغییر می‌دهد. بنابراین من نه تصمیمات خود و نه تصمیمات دیگران را نمی‌توانم پیش‌بینی کنم. نوع سوم پیش‌بینی ناپذیری اینست که حیات اجتماعی دارای ویژگی نظریه‌ی بازیها هستند. برخی نظریه‌پردازان علم سیاست می‌پندارند که نظریه بازیها، اساسی متقن برای تبیین و پیش‌بینی تصمیم‌های قانون‌وار ارائه می‌کنند. کافی است بازی‌ای را فرض کنیم که تعداد مشخصی بازیگر دارد؛ سپس منافع بازیگران را در یک موقعیت تشخیص دهیم. آنگاه می‌توانیم دریابیم که هر بازیگر با کدامیک از بازیگران همکاری می‌کند و با آنها وارد ائتلاف می‌شود و با کدامیک سر ستیز دارد. اما خوب که دقت کنیم در می‌یابیم که موانعی بر سر راه ما وجود دارد. اولین مانع آن اینست که در نظریه‌ی بازی گرفتار یک بازتاب بی‌نهایت اعمال خود می‌شویم: برای اینکه من بتوانم پیش‌بینی کنم که شما چه حرکتی انجام خواهید داد، باید پیش‌بینی کنم که شما از حرکت بعدی من چه پیش‌بینی‌ای کرده‌اید. و برای اینکه بتوانم این را پیش‌بینی کنم، باید پیش‌بینی کنم که شما از پیش‌بینی من در مورد حرکت خود چه پیش‌بینی‌ای کرده‌اید و همین‌طور تا آخر. در هر مرحله هر یک از ما سعی خواهد کرد که خود را پیش‌بینی ناپذیر جلوه دهد. مانع دوم به این قرار است که موقعیت‌های نظریه‌ی بازی‌ها، موقعیت دانش ناقص هستند. زیرا به نفع هر بازیگری است که نقص اطلاعات بازیگران دیگر را افزایش دهد در حالی که اطلاعات خود را کامل کند. مانع بعدی پیش‌بینی در تئوری بازی‌ها را سعی کرده‌ام با مثال زیر نشان دهم: مدیریت یک صنعت عظیم در حال چانه زنی بر سر قرارداد بعدی با سران اتحادیه‌ی کارگری است؛ نمایندگان دولت نیز حضور دارند؛ نه تنها بعنوان حکم بلکه به این دلیل که منافع خاصی در آن صنعت بخصوص دارند. طبق نظریه‌ی بازی‌ها وضعیت ساده ایست. سه بازیگر جمعی داریم که هر یک منافع خاصی دارند. حال بیایید برخی ویژگی‌های این وضعیت را بررسی کنیم: برخی از سران اتحادیه‌ی کارگری در حال بازنشسته شدن هستند. اگر نتوانند امتیازات مناسبی از دولت و کارفرمایان بگیرند باید آخر عمری برون‌د غاز بچرانند. کارفرمایان مواظب منافع دولت هستند؛ زیرا درصدد جلب رضایت دولت برای بستن قراردادی جدید هستند.