

A Review of the Principles and Components of David Bloor's "Strong Program" Theory and Some of His Critics

Qasem Zaeri*, **Mohaddeseh Qashqaei Khavas****

Abstract

David Bloor, one of the leading leaders of the Edinburgh School, refuted the theory of Strong Program by proposing four principles. These four principles include the principle of causality, the principle of symmetry, the principle of impartiality and the principle of reflexivity. According to the principle of causality, sociology must go through a causal process because only then will it lead to the creation of a belief or a situation of knowledge, and there will also be a variety of causes apart from social affairs in the creation of beliefs. According to the principle of symmetry and impartiality, sociology is neutral towards dualities and must explain the same types of causes. And the remarkable point in the reflexivity principle is that the patterns of explanation of the sociology of knowledge must be applicable to the sociology itself. The two most important principles in a strong program are the principle of symmetry and then the principle of causality, which is widely discussed among the proponents and critics of a strong program.

Keywords: Strong Program theory; The principle of causality; The principle of symmetry; The principle of impartiality; The principle of reflexivity

* Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran, qasem.zaeri@ut.ac.ir

** MA Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), m.qashqaei@ut.ac.ir

Date received: 2022/03/09, Date of acceptance: 2022/06/04



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

مروری بر اصول و مقومات نظریه‌ی «برنامه‌ی قوی» دیوید بلور و برخی منتقدان وی

قاسم زائری*

محدثه قشقایی خواص**

چکیده

دیوید بلور از سردمداران اصلی مکتب ادینبورا با طرح‌ریزی اصول چهارگانه‌ای به تنقیح نظریه‌ی برنامه‌ی قوی پرداخت. این اصول چهارگانه شامل اصل علیت، اصل تقارن، اصل بی‌طرفی و اصل بازتابی است. بنا بر اصل علیت، جامعه‌شناسی می‌بایست روندی علی‌طی کند زیرا تنها در این صورت، منجر به ایجاد باور و یا موقعیتی از معرفت می‌شود و هم-چنین انواع علل جدای از امور اجتماعی در ایجاد باورها وجود خواهند داشت. بنابر اصل تقارن و بی‌طرفی جامعه‌شناسی نسبت به دوگانگی‌ها بی‌طرف بوده و می‌بایست انواع یکسانی از علل را مورد تبیین قرار دهد. و نکته‌ی قابل توجه در اصل بازتابی این است که الگوهای تبیین جامعه‌شناسی معرفت باید برای خود جامعه‌شناسی قابل اجرا باشد. دو اصل مهم در برنامه‌ی قوی، اصل تقارن و بعد اصل علیت است که بستر بحث و بررسی را در میان مدافعان و منتقدان برنامه‌ی قوی گسترده است.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌ی برنامه‌ی قوی، اصل علیت، اصل تقارن، اصل بی‌طرفی، اصل بازتابی.

* استادیارگروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران، qasem.zaeri@ut.ac.ir

** کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
m.qashqaee@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه و طرح مسئله

به عنوان مقدمه و پیش از ورود به بحث اصلی این نوشتار، می‌بایست به پیدایش مکتب ادینبورا (Edinburgh School) و معرفی اجمالی دیوید بلور (David Bloor) اشاره نمود. تقریباً می‌توان تاریخ تکون و تطور جامعه‌شناسی معرفت را به سه دوره تقسیم کرد؛ دوره بنیانگذاری، دوره کاوشگری و دوره ادینبورا (زیاکلام، ۱۳۸۴: ۱۱). پیدایش مکتب ادینبورا تحت عنوان واحد مطالعات علم (Science Studies Unit) در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در بندر ادینبورای اسکاتلند (Scotland) با محوریت دیوید اج (David Ege) انجام گرفت و به همین مناسبت به مکتب ادینبورا مشهور شد. در زمان شکل‌گیری مکتب ادینبورا نسبتی گرای دیدگاه رایج در فلسفه‌ی علوم اجتماعی بود (گلور، استرابریج، & توکل، ۱۳۸۳: ۲۵).

دیوید بلور (متولد ۱۹۴۲) جامعه‌شناسی انگلیسی است. او استاد و مدیر سابق واحد مطالعات علمی دانشگاه ادینبورا است و در فلسفه و ریاضیات آموزش دیده و شخصیتی کلیدی در مکتب ادینبورا است و نقش مهمی در توسعه‌ی حوزه‌ی مطالعات علم و فناوری دارد. بلور فعالیت تحصیلی خود را در فلسفه و روان‌شناسی آغاز کرد. در سال ۱۹۷۲ به او برای پایان‌نامه‌اش "گفتار و مقررات رفتار" (Speech and the regulation of behavior) از طرف دانشگاه ادینبورا مدرک دکترا اعطا شد. در دهه ۱۹۷۰ او و بری بارنز (Barry Barnes) چهره‌های اصلی برنامه‌ی قوی (Strong Program) بودند که پرسش‌های فلسفی را به صورت یک اولویت، در درک معرفت علمی مطرح می‌کردند. وی پژوهش‌های گسترده‌ای در مورد کوهن (Kuhn)، پوپر (Popper)، کارکردهای شناختی استعاره و جامعه‌شناسی معرفت علمی و فلسفه‌ی ویتگنشتاین (Wittgenstein) انجام داده است (Bloor, Staff Profiles, n.d). از جمله آثار این متفکر می‌توان از معرفت و تصورات اجتماعی (Knowledge and Social Imagery)، ویتگنشتاین؛ یک نظریه‌ی اجتماعی در باب معرفت (Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge)، معرفت علمی؛ یک تحلیل اجتماعی به همراه بری بارنز و جان هنری (Scientific Knowledge: A Sociological Analysis with Barry Barnes and John Henry)، ویتگنشتاین؛ قواعد و نهادها (Wittgenstein: Rules and Institutions) نام برد.

بلور با اتکا به برخی زمینه‌های نظری و اجتماعی^۱، به طرح اصول چهارگانه‌ی نظریه‌ی برنامه‌ی قوی می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین زمینه‌های نظری شکل‌گیری برنامه‌ی قوی واکنش

به برنامه‌ی ضعیف (Weak Program) مرتون (Merton) بوده است. مرتون بیان می‌دارد که ساخت اجتماعی، به شیوه‌های مختلف با نهاد علم رابطه دارد به طوری که سازگاری دو جهان مستقل از هم - علم و جامعه - به پیشرفت علمی می‌انجامد و ناسازگاری ارزش‌های اجتماعی و ارزش‌های علمی از توسعه‌ی آزاد و مستقل علم ممانعت می‌کند (Merton, 1975: 550-551). اما باید گفت هرچند مرتون به جامعه‌شناسی علم نظر داشته و نیروهای اجتماعی و یا در سطح وسیع‌تر ساخت اجتماعی را نیرویی کمکی در پیشرفت علم می‌داند اما جامعه را به عنوانی عاملی علی در ساخت معرفت علمی ندانسته و صرفاً دیدی کارکردگرایانه به آن داشته است. و این با موضع برنامه‌ی قوی که جامعه را علتی در ساخت معرفت علمی می‌داند، یکسان نیست.

از منظر بلور، جامعه‌شناسی معرفت علمی (Sociology of Scientific Knowledge) (SSK) باید به چهار اصل زیر پایبند باشد. و به این ترتیب، برخی ارزش‌هایی را که در دیگر رشته‌های علمی مفروض گرفته شده را در بر خواهد داشت. این اصول عبارتند از:

۱. جامعه‌شناسی معرفت باید علی باشد یعنی به دنبال بررسی شرایطی است که به ایجاد باور و یا موقعیتی معرفتی منجر می‌شود. به‌طور طبیعی، انواع علل دیگری جدای از امور اجتماعی وجود دارند که در ایجاد باورها مشارکت خواهند داشت.
۲. جامعه‌شناسی معرفت نسبت به حقیقت و دروغ، عقلانیت یا عدم عقلانیت، کامیابی یا شکست بی‌طرف خواهد بود. هر دو طرف این دوگانگی به تبیین نیاز خواهند داشت.
۳. جامعه‌شناسی معرفت در سبک تبیینش متقارن خواهد بود. می‌بایست تبیین یکسانی از باورهای به اصطلاح صحیح و غلط ارائه دهد.
۴. جامعه‌شناسی معرفت باید بازتابی باشد. در اصل، الگوهای تبیینش باید برای خود جامعه‌شناسی قابل اجرا باشد. مانند الزام به تقارن که پاسخی به لزوم یافتن تبیین‌های عمومی است. این الزامی آشکار از اصل است؛ چرا که در غیر این صورت، جامعه‌شناسی در تکذیب نظریات خودش خواهد بود.

این چهار اصل علیت (causality)، بی‌طرفی (impartiality)، تقارن (symmetry) و بازتابی (reflexivity) تعیین می‌کند که چه چیزی برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی معرفت نامیده می‌شود. آن‌ها به هیچ‌وجه جدید نیستند و نشان‌دهنده‌ی ملقمه‌ای از اصول خوش‌بینانه و علمی است که در آثار دورکیم (Durkheim) (۱۹۳۸)، مانهایم (Mannheim) (۱۹۳۶) و زنانیکی

(Znaniecki) (۱۹۶۵) یافت می‌شود (Bloor, 1991: 7). دو نکته را باید خاطر نشان کرد؛ نخست آن‌که اصول برنامه‌ی قوی، اصولی مرتبط با هم و دارای همپوشانی نسبت به یکدیگر هستند و برای فهم هر یک از این اصول می‌بایست به فهمی از دیگری نیز نائل آمد، این امر به خصوص در خصوص اصل علیّت و اصل تقارن صادق است. دوم آن‌که بلور در تشریح اصل بی‌طرفی مطلبی را ارائه ننموده است و به صرف بیان این‌که باید در دوگانه‌انگاری میان حقیقت و دروغ، عقلانیت یا عدم عقلانیت، کامیابی یا شکست بی‌طرف بود، بسنده کرده است. وی این اصل را در بیشتر موارد در کنار اصل تقارن مطرح ساخته و به نظر می‌رسد بهتر بود به عنوان اصلی جداگانه طرح نشود؛ بر این اساس، صرفاً در این نوشتار سه اصل علیّت، تقارن و بازتابی مورد واکاوی قرار خواهند گرفت.

سوالات اصلی که در این نوشتار در صدد بررسی به آن‌ها هستیم، از این قرار است: اصول چهارگانه‌ی نظریه‌ی برنامه‌ی قوی چیست؟ چه دفاعیاتی از جانب بلور و چه نقدهایی از جانب منتقدین برنامه‌ی قوی بر این اصول طرح می‌شود؟ و در این نوشتار با روشی اسنادی به گردآوری و تحلیل آثار بلور و سایر مدافعان و مخالفان نظریه‌ی برنامه‌ی قوی در خصوص اصول چهارگانه پرداخته شده است. «روش‌های اسنادی در زمره‌ی روش‌ها یا سنجه‌های غیرمزاحم و غیرواکنشی به شمار می‌آید» (ساروخانی، ۱۳۸۹: ۲۵۴). مراجعه به اسناد و مدارک در پژوهش‌های تاریخی یا بررسی‌هایی انجام می‌شود که موضوع آن‌ها، مطالعه‌ی پژوهش‌های پیشین درباره‌ی پدیده‌های موجود است یا پژوهش‌هایی که موضوع آن‌ها این مراجعه را ایجاب می‌کند (همان: ۲۵۶).

۲. اصل علیّت

در ابتدا باید خاطر نشان کرد، اصل علیّتی که بلور در تنقیح نظریه‌ی برنامه‌ی قوی به کار می‌گیرد با اصل علیّت فلسفی متفاوت است. از منظر وی هیچ جامعه‌شناسی ثابت‌قدمی نمی‌تواند معرفت را به عنوان امر فانتزی غیرمرتبط با تجارب جهان مادی پیرامون ما، ارائه دهد. معرفت باید به اعضای جدید جامعه منتقل شده باشد. این امر به آموزش و پرورش، تعلیم و تربیت، تاثیرپذیری و فشار اجتماعی بستگی دارد (Bloor, 1991: 33). همه‌ی این موارد، اعتبار ادراک و توانایی برای تشخیص، حفظ و عمل به قواعد و محدودیت‌ها را پیش‌بینی می‌کنند. بدن و صداهای انسانی بخشی از جهان مادی است و یادگیری اجتماعی بخشی از یادگیری

نحوه‌ی عملکرد جهان مادی است. بنابراین اگر یادگیری اجتماعی بتواند بر اندام‌های ادراکی تکیه کند، بنابراین معرفت طبیعی یا علمی می‌تواند صورت بگیرد. کل ساختار جامعه‌شناسی مفروض می‌گیرد که ما می‌توانیم به طور سیستماتیک از طریق تجاریمان یعنی از طریق تعامل علی با آن، به جهان پاسخ دهیم (Ibid). به عبارتی هدف جامعه‌شناسی معرفت، توصیف معرفت به عنوان پدیده‌ای طبیعی است. پس نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که تجارب ما از طریق ورودی ارگان‌های حسی ما، محرک مهمی برای تغییر در باورهای ما و شکل‌گیری باورهای جدید می‌باشند (Barnes, Bloor, & Henry, 1996: 1). بنابراین بلور علل را به دو قسم علل اجتماعی و علل طبیعی تقسیم می‌کند و از سوی به رد اندیشه‌هایی چون مدل الهیاتی که علیت را با خطا یا محدودیت همراه می‌داند می‌پردازد. از منظر وی مدل الهیاتی نشان‌دهنده‌ی شکل افراطی نامتقارنی است و به همین دلیل جایگزینی رادیکال، برای برنامه‌ی قوی با اصرار بر سبک‌های متقارن تبیین است (اصل تقارن در ادامه می‌آید) (Bloor, 1991:13).

بلور برای نشان دادن نقش علل اجتماعی و طبیعی، مقایسه‌ی جالبی که توسط جی. بی. مورل (J. B. Morrell) (۱۹۷۲) از دو مدرسه پژوهشی در اوایل قرن نوزدهم صورت گرفته را مطرح می‌کند. مورل آزمایشگاه توماس تامسون (Thomas Thomson) در گلاسکو (Glasgow) را با آزمایشگاه یوستوس لیبیگ (Justus Liebig) در گیسن (Giessen) مقایسه کرد. هر دوی این افراد در طول سال‌های ۱۸۲۰ در مدارس دانشگاهی شیمی کاربردی بودند. لیبیگ رونق گرفت و در جهان مشهور شد اما تامسون گمنام شد و اثر کمی در تاریخ شیمی برجای گذاشت. مورل پژوهش خود را طوری تنظیم کرد تا عواملی که سرنوشت‌های به شدت مخالف مدارس را، به‌رغم وجود تشابه آن‌ها در بسیاری جهات ایجاد کرده اند، باهم مقایسه کند و در تقابل باهم قرار دهد؛ به عبارتی تجزیه و تحلیل او متقارن و علی است. او با ایجاد «نوع آرمانی» (Ideal type) مدرسه‌ی پژوهشی، که تمام واقعیات و پارامترهای موثر بر سازمان‌دهی و موفقیت آن‌ها در آن جمع شده بود، کارش را ادامه داد. هنگامی که این مدل ساخته شد، روشن شد که علی‌رغم ساختار مشترک گلاسکو و گیسن، چقدر آن دو با هم متفاوتند. عواملی که باید مورد توجه قرار گرفته شدند شامل حالت روان‌شناختی مدیر مدرسه، منابع مالی او، قدرت و جایگاهش در دانشگاه، توانایی او برای جذب دانشجویان و شرایطی که می‌تواند انگیزه و موقعیت شغلی ایجاد کند، اعتبار مدیر در جامعه‌ی علمی، انتخاب رشته و برنامه‌ی پژوهشی و تکنیک‌هایی که برای پژوهش بیشتر

انجام داده است، می‌باشد (Ibid, p.34). تامسون مرد جذابی بود که تمایل به کار با تولیدات دانشجویانش داشت، به شرطی که خودش کارفرمای آن‌ها باشد. البته در صورت تایید مشارکت آن‌ها، نامشان تحت عنوان تامسون در کتاب‌ها منتشر می‌شد. در مقابل لیبیگ مردی سخت‌گیر و پرخاشگر بود، ولی مورد احترام دانشجویانش بود. او آن‌ها را تشویق می‌کرد تا کارشان را به نام خودشان منتشر کنند و مجله‌ای را که برای این کار به بازار عرضه می‌شد کنترل می‌کرد، او هم‌چنین دانشجویانش را در اخذ مدرک دکترا و کمک‌های دیگر در عرصه‌ی حرفه‌ای دانشگاهی و شغلی کمک می‌کرد. این درحالی بود که چنین فرایند مفید و آموزشی جامعی در آزمایشگاه تامسون ارائه نشده بود (Ibid).

سبک کلی تبیین سرنوشت دو مدرسه‌ی پژوهشی، در هر دو مورد مشابه هم است. هر دو مورد با ارجاع به یک «ورودی» (input) از جهان درک می‌شود. هر دو مورد از مواجهه‌ی رفتاری دانشمند با بخش انتخابی از محیطش، آغاز می‌شود. بر این اساس، این دو تبیین با یکدیگر متقارن بوده‌اند. پس از آن، این تفسیر به صورت تقریباً متقارن در تقابل با سیستم باورها، استانداردها، ارزش‌ها و تبیین‌های موجودی که بر این نتایج تاثیرگذار است، ادامه می‌یابد. واضح است که در هر دو مورد، علل مختلفی در کار است و گرنه اثرات متفاوتی در پی نداشت و تقارن نیز در انواع علل نهفته است (Ibid, p.36). چنانچه دیده شد، بلور در ذکر این مثال، دو اصل تقارن و علیت را هم‌عرض یکدیگر به کار برده بود؛ به عبارتی این دو اصل هم‌پوشانی زیادی با یکدیگر دارند. تا اینجا لب کلام بلور در بحث علیت این است که در ایجاد معرفت، علل طبیعی در کنار علل اجتماعی حائز اهمیت است و این نکته دید طبیعت‌گرایانه‌ی بلور به معرفت را موجب می‌شود.

در این جا نکته‌ای که لونس (Lewens) از مدافعان برنامه‌ی قوی ذکر می‌کند حائز اهمیت است؛ عوامل اجتماعی همواره نقش نزدیکی در ایجاد باور ندارند. به عنوان مثال، در موارد ادراک حسی، من می‌توانم به صندلی نگاه کنم و باور دارم که هیچ عامل دیگری، هنگام تولید این باور به‌طور مستقیم بر من تاثیر ندارد. حتی در این موارد، جامعه‌پذیری ممکن است در پس‌زمینه باشد، چه در سازماندهی تجارب ما و چه در تولید مفاهیمی که به وسیله‌ی آن‌ها شواهد (evidence) را می‌سنجیم (Lewens, 2005: 562).

بلور هسته‌ی اصلی بحث علیت خود را بر مفهوم «مطابقت» (correspondence) استوار می‌کند. در یک رویکرد طبیعت‌گرایانه، مطابقت به عنوان رابطه‌ی لحاظ می‌شود که خود

عاملان، به جای آن‌که با چیزی به عنوان علتی واقعی برخورد کنند، آن را اثبات یا مستند کرده و یا می‌پذیرند. به‌طور خاص مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت، روابط علی نیستند که بدنه‌ای از باورها را به مرجعشان مربوط کنند؛ باورها، دارای پیوندهایی علی نسبت به اشیاء در جهان هستند اما واژه‌های مطابقت و عدم مطابقت، این پیوندها را انتقال نمی‌دهند. به عبارتی هیچ یک از این دو رابطه ارتباطی اصیل یا طبیعی نیست که به خودی خود وجود داشته باشد (Bloor, 1999: 89). این اظهارات بلور، صبغه‌ای ایدئالیستی به خود دارد و از همین حیث است که مورد حمله‌های بسیاری از سوی منتقدینش قرار گرفته است. بحث در خصوص وجود جلوه‌های ایدئالیستی در نظریه‌ی برنامه‌ی قوی مجال دیگری می‌طلبد. اما به‌طور کلی مطابقت و عدم مطابقت به عملگرایی (pragmatics) و احتمالاتی (contingencies) می‌پردازد که به هر دو نظریه در زمینه‌ی تولید و پردازش داده‌ها، انتخاب و ارزیابی آن، رابطه‌ی آن‌ها با بدنه‌ی نظریات موجود، توزیع انتظارات و اقتدار و مجموعه‌ای از اهداف و مقاصد مرتبط است. همه‌ی این قضاوت‌ها و تصمیمات باید در رویه‌ها و اهداف گروه‌های مربوطه لنگر انداخته باشد (Ibid).

از منظر لونس، برخی از رئالیست‌ها اصلاً نیازی به اتخاذ نظریه‌ی مطابقت برای کسب حقیقت ندارند. از نظر وی، ممکن است بلور یک مینیمالیست^۲ باشد، زیرا بر طبق هر دیدگاه مینیمالیستی، می‌توانیم فرمول‌بندی یک واقع‌گرایی معرفتی را که نظریات ما در مورد جهان مستقل ذهنی ادعا می‌کنند، و این‌که روش‌های ما در شکل‌گیری باور در علم، ماهیت این جهان را به صورت قابل‌اعتمادی نشان می‌دهند، بپذیریم. مطابقت میان باور و جهان در این‌جا، حاصل زنجیره‌ای از حوادث و هم‌چنین زنجیره‌های علی است که اغلب شامل اجتماعی شدن (socialisation) نیز می‌شود. از این‌رو، به احتمال زیاد، رئالیست‌ها نیز ادعای بلور را تایید خواهند کرد (Lewens, 2005: 570-571). البته لونس در دفاع از نظریه‌ی مطابقت بلور به خطا رفته است. وی سه رکن مطابقت چون حامل صدق، امرواقع و نسبت مطابقت را در تعریف خود از مطابقت لحاظ نکرده است. البته اشاره‌ی وی به جهان مستقل ذهنی، می‌تواند مفرّ مناسبی برای بلور باشد اما دست‌آخر با اتخاذ رویکردی پراگماتیکی (موفقیت آمیز بودن اعمال ناشی از باورها)، نتوانسته مفهوم مطابقت را در اندیشه‌ی بلور به درستی تبیین نماید.

به نظر می‌رسد بلور به پیچیدگی بیانش در ارائه‌ی مفهوم مطابقت در برنامه‌ی قوی پی برده است، چنان‌چه بیان می‌دارد که

بحث در مورد نظریه‌ای که با واقعیت «مطابق» است، تنها واژگانی ساده برای بیان فرایندهای متنوع و پیچیده است. خطر هنگامی رخ می‌دهد که چنین صحبت‌هایی از «صحیح» و «غلط» و غیره، از بافت روزمره‌اش خارج شده و به عنوان داده‌ای در پژوهش‌های فلسفی یا تحلیلی در کار علمی به کار گرفته شود. این‌که چگونه آن‌ها را ساده کنیم، چگونه آن‌ها را تخمین بزنیم و انتخاب کنیم، توسط خود طبیعت (امر غیراجتماعی) دیکته نمی‌شود. این فرایندها که دستاوردهایی جمعی هستند، درنهایت باید به ویژگی‌های سوژه‌ی آگاه ارجاع داده شوند و اینجاست که جامعه‌شناس وارد می‌شود (Bloor, 1999: 90).

در توضیح بیشتر بحث علیت و مطابقت، باید به آموزه‌ی «تعیّن ناقص نظریه توسط داده‌های تجربی» (Underdetermination of Theory by Data) اشاره کرد. این بحث را دکتر زیباکلام در مقاله‌ی «معقولیت و نسبی‌گرایی_تعیّن ناقص نظریه‌ها توسط داده‌های تجربی» را مبسوط طرح کرده است. به گفته‌ی زیباکلام

هرچند بلور و همکارانش منکر وجود شواهد تجربی نیستند اما آن‌چه این آموزه‌ی تعین ناقص را شایسته‌ی توجه می‌کند و متمایز می‌سازد، این است که به حکم این آموزه، شواهد تجربی بیشتر تاثیر و عاملیت خود را، اگر نگوئیم تمام آن را، در ارزیابی‌های ما از دعاوی معرفت علمی از دست می‌دهد؛ این بدین دلیل است که براساس نظر بارنز و بلور، شواهد تجربی مقید و مشروط به قید و شرط‌های فراوان هستند و در مقابل عوامل و تاثیرهای اجتماعی، بسیار انعطاف‌پذیرند. به عبارت دیگر، عاملیت و درون‌دهی تجربی تابع مستقیمی از متغیرهای اجتماعی خواهد بود (زیباکلام، ۱۳۷۸، ص. ۲۳۶).

به عنوان شاهد مثال آموزه‌ی تعین ناقص در اندیشه‌ی بلور، می‌توان به بررسی نظریه‌ی فیلوژیستون پریتلی (Priestley) و هم‌چنین مقایسه‌ی اختلاف میان دانشمندان در خصوص آناتومی مغز پرداخت.

آزمایش پریتلی از این قرار بود که وی شیشه‌ی پر از گاز فیلوژیستون را به صورت معکوس در آب قرار داد. این ظرف در آب شناور و حاوی مقدار کمی اکسیدقرمز بود که با

استفاده از اشعه‌های خورشید که به شیشه متمرکز شده بود، گرم می‌شد و نتیجه دقیقاً همان چیزی بود که پرستلی انتظار داشت؛ اکسید قرمز به سرب تبدیل شد و به عنوان نشانه‌ای که فیلوژیستون را جذب کرده است، سطح آب در شیشه‌ی پر از گاز به طور چشمگیری افزایش یافت. در این‌جا نظریه‌ی پرستلی همانند سایر شیمیدانان قرن هجدهم در خصوص جذب فیلوژیستون و تبدیل اکسید قرمز به سرب به وقوع پیوست و به عبارتی نظریه با واقعیت، مطابق از کار درآمد! اما به اعتقاد بلور، هرچند ما می‌توانیم افزایش سطح آب را بینیم اما در واقع فیلوژیستونی که جذب اکسید قرمز شده را نمی‌بینیم؛ هیچ تجربه‌ای از دیدن هجوم گاز به منافذ و شکاف‌های ریز در سطح آب وجود ندارد. پس واقعیتی که نظریه پیش‌بینی می‌کند، مطابق با نظریه‌ی مشاهده‌شده نیست چراکه ما به این سطح از جهان فیزیکی دسترسی نداریم و بنابراین نمی‌توانیم مطابقت با نظریه را مشاهده کنیم. از طرفی پرستلی در نهایت متوجه شد که قطره‌ای از آب در جریان آزمایش، درون شیشه‌ی گاز تشکیل شده است و از آن‌جایی که او آزمایش را روی آب انجام داده بود، ممکن است در ابتدا آن را نادیده گرفته باشد اما تکرار آزمایش بر روی جیوه، به وضوح نشان می‌داد که آب در این آزمایش تشکیل خواهد شد و این در حالی بود که در نظریه، حضور آب پیش‌بینی نشده بود و اکنون فقدان مطابقت ظهور کرد! (Bloor, 1991, p. 38). به اذعان بلور، هرگز دسترسی مستقلی به واقعیتی که ضرورت دارد با نظریه‌های ما مطابقت داشته باشد، وجود ندارد و همه‌ی آن‌چه که ما داریم و هر آن‌چه که ما نیاز داریم، نظریات و تجارب ما از جهان است (Ibid, p.40). در واقع نوعی مطابقت وجود دارد اما آن، مطابقت نظریه با واقعیت نیست بلکه مطابقت نظریه با خودش است. به عبارتی فرایند ارزیابی یک نظریه، فرایندی درونی است؛ اما این به معنای جدا شدن از واقعیت نیست، زیرا نظریه به‌وضوح با راه‌هایی که اشیا و رویدادها را تشخیص می‌دهیم برچسب‌گذاری شده و به واقعیت متصل می‌شود و این‌گونه مطابقت در حال بازسازی شدن است (Ibid, p.39). برای توضیح بیشتر تعیین ناقص نظریه، به سراغ مثال بلور در خصوص اختلاف میان دانشمندان ادینبورگ در مورد آناتومی مغز می‌رویم. آناتومیست‌های دانشگاهی مغز را نسبتاً همگن و یکپارچه تلقی می‌کردند و مدافعان فرنولوژی^۳ مغز را به عنوان یک جمهوری دارای ایالات مختلف می‌دیدند. هر دو طرف آناتومیست‌های شایسته‌ای را به کار گرفتند و کالبدشکافی‌های دقیقی انجام دادند اما نتوانستند در مورد ساختار اندام‌های مختلف درون مغز یا مسیرهای رشته‌هایی که آن‌ها را به ساقه‌ی مغز متصل می‌کنند به توافق برسند. بلور در اینجا به استدلال شاپین

(Shapin) تمسک کرده و پای «منافع» طرف‌های درگیر را به میان می‌آورد؛ دانشگاهیان گروهی نخبه بودند که معرفت درونی ایشان، ایدئولوژی ظریفی از سلسله‌مراتب اجتماعی و وحدت را مجسم می‌کرد. در مقابل، منتقدان ایشان عمدتاً از طبقات متوسط بازرگانان شهر بوده که به دنبال دانشی عملیاتی و در دسترس، در مورد مردم و استعدادهایشان بودند. براین اساس، هر دو طرف از طبیعت، بهره‌برداری اجتماعی می‌کردند و آن را زیربنای دیدگاهشان در مورد جامعه و نقششان در جامعه قرار می‌دادند (Ibid, p.170). حال سوال پیش می‌آید که چرا در وهله‌ی اول باید پای منافع به میدان بیاید؟ صحبت از منافع به این دلیل است که گفته می‌شود نظریات علمی توسط داده‌های تجربی متعین نشده‌اند؛ در واقع مشاهدات در اتاق‌های تشریح، مطلبی را له یا علیه فرولوژیست‌ها ثابت نکرد. بنابراین منافع اجتماعی است که باید بیشترین تغییر را ایجاد کرده باشد (Ibid, p.171) البته به اعتقاد بلور، توسل به منافع برای توجیه اتخاذ یک نظریه، مورخ را در پسرقتی بی‌نهایت (Infinite regress) درگیر می‌کند. بر فرض این‌که منافع همواره توسط خود بازیگران تفسیر شود و ما این مرحله را مجاز بدانیم، باز هم کار به درستی پیش نخواهد رفت زیرا دقیقاً همان مشکلات را دوباره ایجاد خواهد کرد، اگر شواهد تجربی تعیین‌کننده نباشد، منافع نیز تعیین‌کننده نخواهد بود، و همان‌طور که شواهد تجربی با بسیاری از تفاسیر نظری سازگار است، منافع نیز چنین‌اند (Ibid). بحث تعین ناقص نظریه در ادامه‌ی بحث مطابقت، مجدداً این نکته را خاطر نشان می‌کند که در ساخت عوامل معرفتی، عوامل اجتماعی موثرند و حتی می‌توان گفت عوامل معرفتی اساساً عواملی اجتماعی‌اند.

۱.۲ انتقاد از اصل علیّت و دفاعیات بلور

اجازه بدهید برای روشن‌تر شدن اصل علیّت برنامه‌ی قوی به سراغ مناقشات میان بلور و لاتور برویم، بسیاری از جزئیات اصول برنامه‌ی قوی در خلال نقدها و دفاعیاتی که میان بلور و لاتور صورت گرفته آشکار می‌شود. به تعبیر لاتور، بلور از سه نوع علیّت استفاده می‌کند که بسیار نابرابر و براساس شکافی هستی‌شناختی بین انواع موجودیت‌ها توزیع می‌شوند: ۱. برای ماهیت غیراجتماعی (شیوه‌ی عجیب صحبت کردن)، پیوندهایی علی از کلاسیک‌ترین نوع و کاملاً علمی وجود دارد. ۲. برای ماهیت اجتماعی، پیوندهای علی از نوع اول و علاوه بر آن، خودارجاعی از نوع دورکیمی وجود دارد (ما جامعه‌ای را ایجاد

می‌کنیم که با واقع‌گرایی کامل، ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد و در نتیجه تفاوت بین سوژه و ابژه را از بین می‌برد) ۳. و نوع سومی از علیت وجود دارد که عجیب‌ترین نوع است که می‌توان آن را کانتی و یا به عبارت بهتر هیومی نامید که داده‌های حسی خنثی و نظام‌های باور انسان را به هم پیوند می‌زند. اکنون این یکی و تنها این یکی مجاز به حمل کامل علیت نیست و همواره نامعین باقی خواهد ماند (Latour, 1999: 119). می‌توان گفت نوع سوم از علیتی که لاتور از جانب بلور مطرح می‌نماید، محل مناقشه است. در اینجا است که بحث اصلی میان بلور و لاتور درمی‌گیرد. مطابقت و عدم مطابقت دو واژه‌ای است که بیانگر این مناقشه است.

به تعبیر لاتور، بلور در میانه‌ی علیت ماهیات غیراجتماعی و علیت خودارجاع ماهیات اجتماعی، شکافی (wedge) قائل است که نه علیت و نه ارجاع به خود، اجازه‌ی پر کردن آن را ندارد و این شکاف به عنوان «ایفای نقش» (Playing a role) بدون «ایجاد تاثیر مثبت» (Making a difference) تعریف می‌شود (Ibid: 121). به عبارتی بلور به هر نحوی می‌خواهد سوژه و ابژه را از یکدیگر جدا نگه دارد، یعنی هنگامی که دو واژه‌ی مطابقت و عدم مطابقت در بیان شکاف میان داده‌های حسی و تفسیر آن‌ها کارساز نباشد، بلور مطابقت را صرفاً ایفای نقشی قلمداد می‌کند که قرار نیست از آن تغییری حاصل شود! این در حالی است که این شکاف معرفت‌شناختی بخشی از مشکل است و نه بخشی از راه‌حل.

بلور در مقام دفاع، ابتدا به ترسیم مدعای لاتور و بعد بیان موضع خود می‌پردازد. به زعم بلور، لاتور فکر می‌کند جامعه‌شناسان درگیر این فرض هستند که علل باورها یا اجتماعی است یا طبیعی که هر کدام می‌توانند تاثیری بیشتر یا کمتر از دیگری داشته باشند. لاتور امتیاز ادعای برنامه‌ی قوی را بر اساس بازی مجموع - صفر^۴ که گفته می‌شود با طبیعت و جامعه انجام می‌شود تفسیر می‌کند (Bloor, 2004 a: 940). به عبارتی بر اساس بازی مجموع-صفر، هر یک از جامعه و طبیعت نسبت به دیگری، واجد درصدی از علیت هستند که به همان میزان طرف دیگر فاقد آن میزان از علیت است. از سوی دیگر حمله لاتور به توصیف خاصی از اهداف کسانی که برنامه قوی را دنبال می‌کنند بستگی دارد؛ گفته می‌شود که آن‌ها (نظریه‌پردازان برنامه‌ی قوی) سعی دارند طبیعت را بر اساس جامعه توضیح دهند (Bloor, 1999: 87) و هم‌چنین درحالی که لاتور بر این باور است که جامعه‌شناسان در برخی از اشکال تمایز سوژه-ابژه زندانی شده‌اند، وی آزادی خویش را در این زمینه، با امتناع مداوم

از ترسیم این تمایز، در مسیر نوشته‌های خود نشان می‌دهد؛ رویه‌ی وی چنین است که خود واقعیت و برخی گزارشات شفاهی یا توصیفات علمی از آن واقعیت را باهم پی بگیرد (Bloor, 2004 a: 941). به زعم لاتور در واقعیت، دو امر «متعالی» (transcendences) که عبارتند از جامعه و ماهیت غیراجتماعی (همان طبیعت) با هم تولید می‌شوند، بنابراین در واقع تنها یک چیز متعالی وجود دارد که هم منبع طبیعت است و هم جامعه (Ibid: 942). بلور در مقام پاسخ به این مدعیات لاتور بیان می‌دارد که جامعه‌شناسان در امتداد بُعدی واحد بین دو قطب سوژه و ابژه یا جامعه و طبیعت حرکت می‌کنند و موقعیتشان در امتداد این بُعد را، نسبتی که به یکی از دو جزء در ترکیبی از جامعه و طبیعت، اختصاص می‌دهند تعیین می‌کند. بر طبق نظر بلور اگر خواننده را درگیر دیالکتیک کانتی سوژه و ابژه کنیم، به این اتهام قدیمی که جامعه‌شناسان نقش طبیعت را تنزل می‌دهند یا نادیده می‌گیرند برمی‌گردیم (Ibid: 940). باید گفت که هدف، تبیین طبیعت نیست بلکه تبیین باورهای مشترک در مورد طبیعت است؛ جست‌وجو در ماهیت و علل معرفت یا آنچه به عنوان معرفت تلقی شده می‌باشد، و نه در موضوعاتی که معرفت در خصوص آن‌ها است (Bloor, 1999: 87). طبیعت ابژه‌ی معرفت است؛ چیزی که شناخته شده است، در حالی که علم، معرفتی است که ما از طبیعت داریم یعنی نظریات ما در مورد طبیعت و توصیفاتمان از آن (Bloor, 2004 a: 942). از سوی دیگر، جامعه نیز خود بخشی از طبیعت است. کلمه «طبیعت» به سیستمی فراگیر و مادی اطلاق می‌شود که در آن حیوانات و انسان‌ها و کل الگوی فعل و انفعالات آن‌ها و همه‌ی محصولات و پیامدهای این فعل و انفعالات، جایگاه اختصاصی خود را دارند. بر این اساس صحبت در مورد جامعه‌ای که طبیعت را تبیین می‌کند، زمانی که خود جزئی از طبیعت است، بی‌ربط است! (Bloor, 1999: 87). به تعبیر بلور «به جای قرار دادن برنامه‌ی قوی در سمت سوژکتیو محور سوژه-ابژه، همانطور که لاتور چنین می‌کند، قرار دادن آن در نقطه مقابل (سمت ابژکتیو) به روح سازمان (نظریه‌ی برنامه‌ی قوی) نزدیکتر است» (Ibid). اما دست آخر لاتور بیان می‌دارد

تک تک مشکلات فلسفی عصر مدرن از این پیوند دوگانه (طبیعت و باور به طبیعت) سرچشمه می‌گیرد: شکاف ایجاد کردن و سپس تلاش برای وصله کردن آن. این امر در هیچ کجا واضح‌تر از میراث تجربه‌گرایانه نیست و به یاد داشته باشید که کانت را مجبور کرد تا کاخ مغالطات خویش را بسازد (Latour, 1999: 122).

۳. اصل تقارن

طرح اصل تقارن، برنامه‌ی قوی را در معرض بحث و جدل‌های نسبی‌انگارانه قرار داد که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد. چنان‌چه بلور خود، تقارن را از اصول نسبی‌گرایی می‌دانست و اصول نسبی‌گرایی را از این قرار می‌دانست؛ (۱) باورها در یک موضوع مشخص متفاوت هستند و (۲) این‌که کدام یک از این باورها را در زمینه‌ای مشخص می‌توان به کار گرفت، به شرایط افرادی که آن را به کار می‌برند وابسته است. ولی همواره ویژگی عمومی نیز برای نسبی‌گرایی وجود دارد که همان تقارن یا ادعای برابری است (Barnes & Bloor, 1982: 22). بنابراین بلور در طرح برنامه‌ی قوی، آنچه را که «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» (Methodological relativism) نامیده می‌شود اتخاذ می‌کند که براساس آن، همه‌ی باورها باید برطبق شیوه‌ی عمومی یکسانی و بدون توجه به نحوه‌ی ارزیابی آن، تبیین شوند (Bloor, 1991: 158).

مجدداً باید خاطر نشان کرد که اصول برنامه‌ی قوی در طول هم و با همپوشانی بسیاری نسبت به یکدیگر هستند، اصل تقارن و بی‌طرفی دو رویه‌ی یک سکه‌اند و اصل تقارن و علیت و بازتابی نیز، همپوشانی بسیاری با هم دارند و البته تقارن به نسبت بازتابی بودن و علیت در برنامه‌ی قوی از اهمیت بیشتری برخوردار است. عقب‌نشینی از ملاحظات هنجاری در اصل تقارن منعکس می‌شود. اکثر پیشرفت‌های اخیر در جامعه‌شناسی معرفت علمی بر اهمیت اتخاذ رویکردی متقارن برای تبیین باورهای علمی تاکید کرده‌اند؛ باورهای صحیح و غلط باید به‌طور بی‌طرفانه تبیین شوند. برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی معرفت علمی تاکید کرده است که این شرح بی‌طرفانه و متقارن باید به صورت انعکاسی به کار گرفته شود؛ یعنی تحلیل باید بر باورهای پژوهشگر نیز اعمال شود (T. Lynch & R. Fuhrman, 1991: 235). به تعبیر بلور، خوانشی صحیح و طبیعت‌گرایانه از اصل تقارن بیانگر این است که هم طبیعت (یعنی ماهیت غیراجتماعی) و هم جامعه در شکل‌گیری باور نقش دارند (چنان‌چه در اصل علیت اشاره شد). به عبارتی هر دو نوع علت، یعنی هم تجربه‌ی ما از جهان اشیاء و هم از جهان مردم، در همه‌ی بدنه‌های باور جمعی دخیل خواهند بود. سیستم‌های اعتقادی، یعنی آشکال مشترک و نهادینه شده‌ی معرفت، رسانه‌ای هستند که از طریق آن افراد تعاملات مشترک خود را با طبیعت غیراجتماعی هماهنگ می‌کنند. داشتن یک رابطه‌ی علی ساختاریافته با جهان مادی اجتناب‌ناپذیر است و در همه‌ی فرهنگ‌ها

وجود خواهد داشت. اتخاذ موضع متقارن به معنای تصدیق هر دوی این ابعاد در همه موارد است. همه شامل ورودی حسی از جهان، تعامل با اشیا و افراد، استفاده از منابع فرهنگی موجود، و استانداردها و اهداف مشترک می‌باشد (Bloor, 1999: 88). باید خاطر نشان کرد این که گفته می‌شود که تبیین هر دو باور صحیح و غلط باید به صورت متقارن باشد، یعنی ردیابی اعتبار آن‌ها به نوع واحدی از علت باشد و از حیث اعتبار برابر باشند؛ البته نه عللی نوعاً یکسان بلکه عللی مشابه. علل نوعاً یکسان، اثرات یکسانی ایجاد می‌کند و آنچه در اینجا مورد بحث است بدنه‌ی متفاوتی از باورهاست (Bloor, 2004 a: 937). به عبارت دیگر، چنین نیست که همه‌ی باورها به شکل برابر صحیح یا به شکل برابر غلط باشند، بلکه فارغ از درستی و غلطی، واقعیت اعتبار آن‌ها باید به شکل برابر مسئله‌مند در نظر گرفته شود (Barnes & Bloor, 1982: 23). پس از نظر برنامه‌ی قوی می‌توان تصورات کلی از نظم طبیعی، جهان‌بینی ارسطویی، کیهان‌شناسی انسان‌های بدوی یا کیهان‌شناسی انیشتین را در غلط بودن و یا در صحیح بودن، برابر دانست (Ibid). بر طبق نظر شهریاری باید به متفکران مکتب ادینورا در تنقیح اصل تقارن حق داد زیرا صدق یک رای برای تبیین پذیرفته شدن آن نه لازم است و نه کافی. لازم نیست، زیرا بسیاری از آراء کاذب نیز در جوامع مختلف پذیرفته شده‌اند. از سوی دیگر صادق بودن رای صحیح در بسیاری موارد باهم اختلاف دارند (شهریاری، ۱۳۹۵، ص. ۹۵).

بلور یکی از موانعی را که اقسام باور در برابر تبیینی یکسان مقاومت می‌کنند، «ساختار فهم عرفی کنجکاوی» (Common-sense structure of curiosity) افراد جامعه می‌داند؛ چنان‌چه در زندگی روزمره، ما می‌خواهیم انگیزه‌های جنایات را بدانیم و نه انگیزه‌های صداقت را، ما به دنبال دلایل تصادفات هستیم و نه مسافرت‌های ایمن، ما دلایل خودکشی را می‌خواهیم بدانیم و نه دلایلی که مردم هم‌چنان به زندگی ادامه می‌دهند. از این‌رو، باید اشاعه‌ی کاملاً عمومی و متقارن از کنجکاوی را همانند نگرشی کاملاً کلی از انتقاد تلقی کرد (Ibid). البته بلور در نهایت و در مقابل خوانشی نسبی‌گرایانه که از اصل تقارن شکل گرفته بود، بیانی جدید و روشن‌تر از این اصل بیان می‌دارد:

این مسئله در ذهن منتقدان مکتب ادینورا به یک ساختار خیالی تبدیل شده است و ما بدان محکوم شده‌ایم. آنچه که من فکر می‌کنم اتفاق افتاده است این است که اعتبار یکسان، خوانشی غلط برای این بیان است که ما باید اعتباری عجیب را به صورت یکسان، برای چیزهایی که صحیح و غلط است اتخاذ کنیم. اگر کسی چنین فکر کند،

گزاره‌ی تقارن مبتنی بر این پیش‌فرض است که باورها به صحیح و غلط تقسیم می‌شوند. در واقع، فرمول‌بندی دقیق انگاره‌ی تقارن به انکار اعتبار یکسان، حداقل با تفصیل من، اشاره می‌کند. این همان اشتباهی است که در مورد نسبی‌گرایی ایجاد شده است: شما می‌توانید اشکال سوپژکتویستی^۵ از نسبی‌گرایی داشته باشید؛ همه‌ی اشکال سوپژکتویسم، نسبی‌گرایی را بیان می‌کنند اما همه‌ی نسبی‌گرایی به معنای سوپژکتویسم نیست^۶. اعتبار یکسان ممکن است که شکلی از تقارن را ایجاد کند اما تقارن، به اعتبار یکسان اشاره ندارد، زیرا شما می‌توانید بدون اتخاذ اعتباری یکسان، تقارن را اتخاذ کنید. من واقعا کسی را نمی‌شناسم که از فرضیه‌ی «اعتبار یکسان» حمایت کند و این فرضیه معمولاً توسط افرادی که در این زمینه تخصص ندارند مطرح می‌شود (Bloor, 2007 c: 4).

۱.۳ انتقاد از اصل تقارن و دفاعیات بلور

به منظور روشن‌تر شدن این اصل، ضروری است که نقدها و دفاعیات صورت گرفته را مورد توجه قرار دهیم. به همان میزان که این اصل واجد اهمیت بیشتری نسبت به سایر اصول است، به همان میزان نیز بیشتر در معرض نقد قرار گرفته است. در این میان به نقد و بررسی افرادی چون زایدل (Seidel)، لاتور، لائودن (Lauden) و پلس (Pels) می‌پردازیم.

چنانچه در ابتدا گفته شد، بلور به دنبال نسبی‌گرایی روش‌شناختی است، پس بسیاری از آن‌چه که بلور مطرح می‌کند برای مطلق‌گرایی معرفت‌شناختی مشکلی ایجاد نمی‌کند. در واقع، یک مطلق‌گرا باید بخش زیادی از آن را بپذیرد. چنانچه زایدل بیان می‌دارد این نسبی‌گرایی صرفاً شامل پندی روش‌شناختی برای جامعه‌شناس است که در پژوهش‌های خود، کاری به این‌که باورها صحیح یا غلط و عقلانی یا ضدعقلانی هستند نداشته باشد (Seidel, 2014: 10). اما از سوی دیگر بلور بیان می‌دارد که هیچ حقیقت مطلق‌ی در علم وجود ندارد^۷ (Bloor, 1991: 159). بر این اساس زایدل سخن زیگل (Siegel)، یکی دیگر از مخالفان برنامه‌ی قوی را با تایید نقل می‌کند

آیا بلور این نکته‌ی بدون ایراد را مطرح می‌کند که دانشمندان اجتماعی که گستردگی باور و مکانیسم تغییر باور را مطالعه می‌کنند، باید سیستم‌های باوری را که هم به لحاظ معرفت‌شناختی ارزشمندتر هستند و هم آن‌هایی که ارزش کمتری دارند را مطالعه کنند یا دارای این ادعای جدلی فلسفی هستند که هر تمایزی در رابطه با برتری معرفتی

موهوم است؟ تنها نوع دوم است که دیدگاه نسبی‌گرایانه‌ی بلور را مطرح می‌سازد
(Seidel, 2014:11 as cited in Siegel, 2011).

با این مقدمه از تفسیر زایدل، از نسبی‌گرایی روش‌شناختی بلور، که آن را ادعایی غیرمرتبط با محتوای اصلی برنامه‌ی قوی می‌داندست به سراغ بررسی اصلی زایدل از اصل تقارن برنامه‌ی قوی می‌رویم. زایدل در مقام داوری اصل تقارن در برنامه‌ی قوی، میان مقام صدق (Truth) و مقام توجیه (Justification) تمایز قائل می‌شود. از منظر زایدل توجیه معرفت‌شناختی است که صدق را ممکن می‌سازد. با این حال، دلیلی وجود ندارد فکر کنیم تنها در داشتن باورهای صحیح است که به لحاظ معرفت‌شناختی موجهیم، چراکه توجیه معرفتی به این معنا خطاپذیر است. علاوه بر این، برخی حقایق وجود دارند که به لحاظ معرفت‌شناختی در باور به آن‌ها موجه نیستیم یعنی از ما مخفی هستند. بنابراین، با این که این دو هنجار به هم مرتبط‌اند، صدق یک چیز است و توجیه چیز دیگری است (Ibid, p.15). بر این اساس، طبق گفته‌ی زایدل، در نهایت باید با پل بوقاسیان (Paul Boghossian) موافق بود که تفاوت بسیار زیادی بین ادعای تقارن در مقام صدق و ادعای تقارن در مقام توجیه وجود دارد. اگر بلور را نسبی‌گرای روش‌شناختی بدانیم، باید قائل شویم که وی میان صدق و توجیه در ادعای برابری خود تمایزی قائل نمی‌شود؛ درحالی که اگر نسبی‌گرایی بلور قرار است از منظر فلسفی جالب توجه باشد، نیاز است بین ادعای برابری در رابطه با صدق و ادعای برابری در رابطه با توجیه تمایز قائل شویم (Ibid). بر این اساس بر طبق نظر زایدل، برخلاف ادعای بلور که قائل به نسبی‌گرایی روش‌شناختی است، وی بلور را نسبی‌گرای روش‌شناختی در تنقیح اصل تقارن نمی‌داند چرا که بر طبق نظر زایدل در این صورت صرفاً پندی روش‌شناختی خواهد بود و ثمره‌ای که بلور از اصل تقارن انتظار دارد در ذیل سایه‌ی پندی روش‌شناختی محقق نخواهد شد. زایدل در ادامه بیان می‌دارد نسبی‌گرایی معرفتی گونه‌ای محلی از نسبی‌گرایی در مورد صدق گزاره‌ها یا باورهایی است که شامل عبارات معرفت‌شناختی مانند «موجه» یا «دلیل خوب» می‌شود؛ در نسبی‌گرایی معرفتی سنگ بنای هنجارهای معرفتی و یا سیستم‌های معرفتی نسبی است؛ یک هنجار معرفتی به شکل نسبی صحیح است نه مطلق. به عنوان مثال در نسبی‌گرایی اخلاقی عبارات اخلاقی «قابل سرزنش»، نسبت به چیزی نسبی است، مثلاً نسبت به یک جامعه و یا یک فرهنگ (Ibid:

19). پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصل تقارن در برنامه‌ی قوی بر مبنای نسبی‌گرایی در مقام توجیه طرح‌ریزی شده است، هرچند ادعای نسبی‌گرایی در مقام روش را دارد. از سوی دیگر لاتور طرفدار نسخه‌ای جدید و تعمیم‌یافته از اصل تقارن شده است. طبق بیان بلور، لاتور ویژگی‌های معرفت‌شناختی پرداختن به باورهای صحیح و غلط را با درجه-ی یکسان کنجکاوای تحلیل، می‌پذیرد به عبارتی وی اصل تقارن قدیمی برنامه‌ی قوی را می‌پذیرد اما می‌خواهد از آن فراتر برود. به نظر او نسخه‌ی جدید اصل تقارن برای غلبه بر عدم تقارنی فلج‌کننده و پس‌مانده‌ای که هنوز در نسخه‌ی قدیمی در کمین است، به کار می‌آید؛ این عدم تقارن اختصاص دادن تمام قدرت علی به جامعه و عدم اختصاص چیزی به طبیعت است یعنی هرچیزی صرفاً ساختارهای اجتماعی است (Bloor, 2004 a: 940). حرکت مهم در نظر لاتور این است که جامعه و طبیعت را به عنوان دو علت تلقی نکنیم و آنها را به عنوان دو اثر یا دو محصول فرآیند زیربنایی واحدی ببینیم. اصل تقارن تعمیم یافته جدید، ما را به سو فرامی‌خواند که طبیعت و جامعه را «تولید مشترک» (Co-produced) بدانیم. هرچند بر طبق نظر بلور، لاتور هرگز موفق نمی‌شود این دیدگاه متافیزیکی را روشن کند (Ibid: 941). لاتور پیشنهاد نموده که با در نظر گرفتن تقارنی اضافی بین انسان و غیرانسان، از اصل تقارنی که در برنامه‌ی قوی وجود دارد فراتر برود و قائل به برنامه‌ی «قوی‌تر» (Stronger) شده است. اما به تعبیر بلور

آن‌چه که لاتور انجام داد ادغام نسبی‌گرایی برنامه‌ی قوی با ایده‌آلیسم بود. او همانند سایر منتقدان برنامه‌ی قوی، فکر می‌کند که برنامه‌ی قوی به انکار دنیای مادی می‌رسد. تلقی او از برنامه‌ی قوی این است که تصویری از معرفت را به عنوان نوعی نمایش فانتزی‌های ما بر روی صفحه‌ای خالی ارائه می‌دهد (Bloor, 2007 c: 4).

لائودن سه تقارن در برنامه‌ی قوی را به خاطر ثمرات متفاوتی که دارند از هم تمیز می‌دهد؛ تقارن معرفتی، تقارن عقلانی و تقارن عملگرا (Lauden, 1981: 185). وی با تقارن معرفتی بلور مشکلی ندارد و بیشتر به نقد تقارن عقلانی و بعد به نقد تقارن عملگرا می‌پردازد. از منظر لائودن عقلانیت مستلزم تعیین درجه‌ی باور فرد، براساس حساب احتمالات است. از منظر دیگر، مستلزم استناد به باورهای فرد بر طبق شیوه‌های مشروع استنتاج منطقی است. از سوی دیگر، این‌ها به پذیرش باورهایی که مربوط به اهداف شناختی فرد هستند مربوط می‌شوند و بدتر از همه، عقلانیت هم به عنوان مفهومی هنجاری

و هم مفهومی توصیفی عمل می‌کند (Lauden, 1981: 187). او بر این اساس استدلال می‌کند که فهمی صحیح از مفهوم عقلانیت نشان می‌دهد که اقتضائات تقارن گمراه‌کننده است و در هیچ کدام از چارچوب‌هایی که از عقلانیت مطرح شد جای نمی‌گیرد. لائودن اصل تقارن را قاعده‌ی «همگنی علی کامل» (Complete causal homogeneity) می‌نامد؛ برای توضیح این همگنی، وی دو گروه اجتماعی خیالی را در نظر می‌گیرد که یکی از آن‌ها جامعه‌ای عقلانی است که پس از بررسی دقیق باورها و تنها پس از آن‌که عاملان، درگیر تعامل علی خودآگاهانه با بخش‌هایی از جهان شوند، باوری را اتخاذ می‌کنند. و در مقابل جامعه‌ای فرضی که جامعه‌ای غیرعقلانی است وجود دارد که باورها را صرف یک تصور یا به این دلیل که پوچ به نظر می‌رسند و یا به احتمال زیاد بدون داشتن هیچ ایده‌ای در مورد آن باورها می‌پذیرند (Ibid: 191). از آنجایی که این دو جامعه سیاست‌های شناختی بسیار متفاوتی را اتخاذ کرده‌اند، مکانیسم‌های بسیار متفاوتی برای شکل‌گیری باور خواهند داشت و در نتیجه هرکسی بخواهد فرهنگ این دو جامعه را مطالعه کند، مجبور است از مکانیسم‌های علی متفاوتی صحبت کند. بنابراین برای بررسی جامعه‌شناختی تمام اشکال معرفت‌یابی به اصل تقارن نیست و به عبارت بهتر اصلاً نباید به این اصل متعهد بود (Ibid).

بلور در پاسخ به انتقادات لائودن بیان می‌دارد که عدم تقارن بلافاصله با تمایز بین دو نوع علت خود را نشان می‌دهد؛ علت عقلی و علت غیرعقلی در تقابل باهم خواهند بود (Bloor, 1981: 206). اما بلور مفهوم سازش‌ناپذیرتری از علیت را ترجیح می‌دهد که صرفاً تقسیم علت به عقلی و غیرعقلی نباشد. به تعبیر بلور، اولین گام در استدلال لائودن، فرموله کردن مدلی از عقلانیت است؛ این امر جوهره‌ی عقلانیت را در محاسبه‌ی روابط به صورت وسیله-هدف قرار می‌دهد. یک فرد عقلانی دارای اهداف و باورهایی است و راه‌های دستیابی به این اهداف را از طریق مطالبی که از طریق باورهای جهان ارائه می‌شود محاسبه می‌کند (Ibid: 207). «توجه داشته باشید که این مدل چقدر ناقص است. چیزی از انتخاب اهداف یا ویژگی باورهای قبلی نمی‌گوید. هم‌چنین هیچ معیاری را برای محاسبه‌ی روابط وسیله-هدف ارائه نمی‌کند» (Ibid). بلور ادامه می‌دهد که مثال دو گروه اجتماعی به ما یادآوری می‌کند که عقلانیت ایستا نیست و عوامل اجتماعی در شکل دادن به رویه‌ی تکامل عقلانیت نقش دارند. عقلانیت به زعم لائودن به معیارهایی اشاره دارد که دلیل خوب یا قابل قبول به حساب می‌آیند؛ بنابراین تفاوت جامعه‌ی عقلانی با جامعه‌ی غیرعقلانی صرفاً در معیارها یا فقدان آن‌هاست که بر عملکرد محاسباتی هدف-وسیله‌ی اعضای آن‌ها تحمیل

می‌شود. منطقی خواندن یک جامعه صرفاً تایید استانداردهای مورد استفاده‌ی یک گروه و نفی معیارهای مورد استفاده‌ی گروه دیگر است (Ibid: 209). باید خاطر نشان کرد که بلور و لائودن مبانی متفاوتی در طرح دیدگاه‌های مربوط به عقلانیت دارند و لذا هر یک به نتیجه‌ی متناسب با دیدگاه برگزیده‌ی خود می‌رسد؛ چنان‌چه بلور نیز با صراحت مطرح می‌کند:

لائودن متوجه نشده است که من یک استقراگرا هستم. وی مرتباً تلاش می‌کند تا موضع من را از طریق ابهام مفروضات قیاسی بفهمد... ما عادات فکری را از طریق قرار گرفتن در معرض نمونه‌های فعلی عمل علمی به دست می‌آوریم و آن‌ها را به حوزه‌های دیگر منتقل می‌کنیم. در واقع برخی از متفکران مانند کوهن و هسه بر این باورند که علم دقیقاً این‌گونه رشد می‌کند. اندیشه به صورت استقرایی از موردی به مورد دیگر حرکت می‌کند (Ibid: 207).

و آخرین فردی که در این نوشتار به عنوان منتقد اصل تقارن مطرح می‌کنیم، پلس است. از منظر پلس، برداشت بلور از تقارن، به‌طور غیرمنطقی موقعیت‌های فکری متعددی را منحصر به فرد می‌کند، و از این رو به‌عنوان یک ظرف مفهومی انتزاعی، برای انواع زیادی از موقعیت‌های معرفت‌شناختی عمل می‌کند. برای مثال رویکرد متقارن در مقایسه با رویکردهایی که یکدیگر را متعادل می‌کنند و یا به حاشیه می‌رانند متفاوت عمل می‌کند. این تفاوت عملکرد هم در حیطه‌ی علوم نسبتاً سخت و سلسله‌مراتبی مانند فیزیک و هم در حیطه‌ی علوم انسانی نسبتاً نرم و دموکراتیک سریان دارد (Pels, 1996: 281). پلس در این میان از «موقعیت سوم» (Third positions) نام می‌برد. «موقعیت سوم میدان مجادله را بازسازی می‌کند و موضع بلور و لاتور و ضدیت میانشان در این موقعیت سوم واقع می‌شود... آن‌ها عاری از ارزش یا بدون تعصب نیستند؛ بلکه در بستری معرفتی_سیاسی واقع شده‌اند. با این حال موقعیت سوم بدین معنا نیست که لزوماً به یکی از دو طرف جدال میل می‌کند بلکه می‌تواند فاصله را از هر دو طرف حفظ کند و لازمه‌ی سیاسی بودنش نیز، انطباق با احزاب رقیب نیست. بی‌طرفی روش‌شناختی، پوشش روش‌شناختی غلطی برای یک پدیده‌ی معرفتی - سیاسی واقعی است: به فاصله‌ی مناسب با پدیده‌ها و خودمختاری (autonomy) دقیق موقعیت سوم نیاز است (Ibid: 282). می‌توان گفت موقعیت سوم پلس و رد نسبی‌گرایی روش‌شناختی که تقارن بلوری ادعای آن را دارد با دیدگاه زایدل مقاربت دارد.

۴. اصل بازتابی

اصل بازتابی نسبت به اصل علیّت و اصل تقارن، کمتر از جانب بلور مورد توجه قرار گرفته است. این اصل بیانگر صبغهی برساخت‌گرایانه‌ی برنامه‌ی قوی است. هر چند در طی بررسی اصل علیّت، این موضع غلبه‌آمیز عنصر اجتماعی، در دفاعیاتی که از جانب بلور صورت گرفت رد شد اما به هر حال اصل بازتابی بیانگر دیدگاه برساختی-اجتماعی بلور است. چنان‌که بتتون و کرایب بر پایه‌ی این اصل برنامه‌ی قوی، هم طبیعت و هم کنشگران اجتماعی را برساختی اجتماعی تلقی می‌کنند. از منظر ایشان جامعه‌شناسان بر طبق این اصل، نه تنها می‌بایست طبیعت را ساخته‌ای اجتماعی-فرهنگی بدانند، بلکه می‌بایست کنشگران فردی و جمعی، منافع و روابط مبتنی بر قدرتشان، اتحادشان و غیره را نیز که تا پیش از این، متغیرهای تبیینی در نظر گرفته می‌شد مسئله‌ساز ببینند. به عبارتی جهان‌های اجتماعی و طبیعی هم‌اکنون هر دو باید «ساخت» تلقی می‌شدند. پس باید گفت اصل بازتابی به شیوه‌ای اشاره دارد که نهادهای مدرن، از همه مهم‌تر علم و تکنولوژی، در سیر پیشرفتشان خود را به مخاطره می‌اندازند (بتتون & کرایب، ۱۳۹۴: ۱۳۵). از سوی دیگر اگر قرار است موقعیت بازتاب معرفت فراهم شود، بایستی تمام تفاسیر بدون هیچ کم‌وکاستی به خود جامعه‌شناسی معرفت نیز اعمال شود؛ بدین معنا که نوعی جامعه‌شناسی علمی، بی‌طرف و متقارن باید بر جامعه‌شناسان نیز سیطره داشته باشد. به بیان وی

هیچ دلیلی وجود ندارد که جامعه‌شناس یا هر دانشمند دیگری از این‌که نظریات و روش‌هایش را برخاسته از جامعه بدانند، شرمسار باشد؛ یعنی آن‌ها محصول تاثیرات و منابع جمعی و نوع خاصی از فرهنگ و شرایط فعلی‌اش باشند. در واقع اگر جامعه‌شناسان برای اجتناب از این ادراک تلاش کنند، موضوع علم خودشان را بدنام کرده‌اند. مطمئناً هیچ جوازی در این خصوص وجود ندارد؛ چرا که مستلزم این است که علم به تجربه بی‌توجه و به وقایع بی‌دقت باشد (Bloor, 1991: 44).

بنابراین می‌توان گفت که اصل بازتابی در قدم اول بیانگر آن است که معرفت بازتاب و به عبارتی برساخت جامعه است و در قدم بعدی نقطه‌ی پیکان بازتاب را به سمت جامعه-شناسان می‌گیرد که نباید از بازتاب جامعه و ساختارهای معرفتی منبعث از آن، بر اندیشه-هایشان ابایی داشته باشند. در اینجا ذکر این نکته خالی از فایده نیست که هرچند بلور به دفعات بیان داشته «کاملاً امکان دارد که دستگاه‌های معرفتی بازتاب جامعه باشند و همزمان

جهان طبیعت را نیز تحت تاثیر خود قرار دهند» (Bloor, 1982: 293). ولی در موضعی دیگر، سخن خود را نقض کرده و بیان می‌دارد: «من طراح یا مدافع نظریه‌ی بازتابی نیستم. می‌توان آن‌چه را که طرح می‌کنم «نظریه‌ی استفاده» (Use theory) نامید» (Bloor, 1984: 247). به نظر می‌رسد که این تغییر موضع نسبت به اصل بازتابی، به خاطر انتقادی است که در زیر سایه‌ی این اصل پیش می‌آید و آن بازتاب منفعلانه ساختار اجتماعی و به عبارتی تنزل علل به علت اجتماعی و جنبه‌ی برساختی_اجتماعی معرفت می‌باشد، اما در واقع چنان‌چه زیباکلام بیان می‌دارد لبّ موضع بلور در اصل بازتابی این است که «قراردادهای جاافتاده‌ی هر فرهنگ خاصی که بازتاب تعلقات منافع آن جامعه باشد، دسته‌بندی واقعیات را سازماندهی می‌کنند» (زیباکلام، ۱۳۷۹: ۱۱).

بلور در تشریح اصل بازتابی به سراغ قوانین بارتلت (Bartlett' Laws) رفته و آن را به عنوان نمونه‌ای از بازتاب معرفت در میان جامعه‌شناسان مطرح می‌کند. قانون اول بارتلت که می‌توان آن را «قانون پیچیدگی» (Law of Complexity) نامید، بیان می‌دارد که پیچیدگی یک پاسخ، تابعی از پیچیدگی ارگانیسم پاسخ‌دهنده است و نه پیچیدگی محرک (Bloor, 1997: 373). و قانون دوم وی را می‌توان «قانون متعارف‌سازی» (Law of Conventionalization) نامید؛ خلاصه‌ی این قانون این است که وی فرایند یادآوری (remembering) را با استفاده از قطعاتی از فرهنگ واقعی و زنده مطالعه کرد. وی داستان‌ها و اسطوره‌های عامیانه‌ی متعلق به یک قوم را پیدا کرد و آن‌ها را به اعضای قوم دوم ارائه کرد. وی تغییری تدریجی در نحوه-ی به خاطر سپردن داستان پیدا کرد اما تغییری با ویژگی‌های جالب جامعه‌شناختی. نخست، داستان به تدریج ساده شد یعنی ویژگی‌های جزئی فرهنگ اصلی را از دست داد؛ این از دست دادن به گونه‌ای بود که عدم تطابق با فرهنگ دوم در آن کاهش می‌یافت. سپس به نسخه‌ی یادآوری شده از داستان، جزئیاتی برگرفته از فرهنگ دوم را اضافه کرد (Ibid: 375). به بیان بلور

اگر قوانین بارتلت واقعاً عمیق هستند، باید در مورد خود ما و همچنین منتقدانمان نیز اعمال شوند. ما باید پاسخ‌های پیچیده و تودرتو را با چیزهای ساده و مستقیمی که به ما گفته می‌شود تولید کنیم. ما هم‌چنین باید کارهای منتقدان خود را کلیشه‌سازی، تفصیل-سازی و متعارف‌سازی کنیم (Ibid: 376).

وی در این عبارت بازتاب دو قانون بارتلت را در فرایندهای جامعه‌شناختی برنامه‌ی قوی مطرح نموده است. به طور کلی می‌توان گفت بازتابی بودن دلالت به این دارد که سه اصل دیگر این برنامه بر خود جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی به طور کلی قابل اطلاقاند و این یعنی جامعه‌شناسی موضوعی فراتر از علمی که تبیین می‌کند ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

دیوید بلور اصول چهارگانه‌ی علیّت، تقارن، بی‌طرفی و بازتابی را در طرح نظریه‌ی برنامه‌ی قوی مطرح می‌سازد. این اصول دارای همپوشانی زیادی هستند و درک هر یک نیازمند فهم دیگری است. دو اصل علیّت و تقارن از اهمیت بیشتری نسبت به دو اصل دیگر برخوردار هستند و اصل بی‌طرفی نیز رویه‌ی دیگر اصل تقارن است و بنابراین در این نوشتار به صورت اصلی مجزا مورد بررسی قرار نگرفت. بلور در اصل علیّت قائل به دسته‌ای از علل اجتماعی و طبیعی در شکل‌گیری معرفت است. وی هسته‌ی اصلی بحث علیّت خود را بر مفهوم مطابقت و هم‌چنین تعیین ناقص نظریه‌ها با شواهد تجربی استوار می‌کند؛ مطابقت به عنوان رابطه‌ای لحاظ می‌شود که خودِ عاملان، به جای آن‌که با چیزی به عنوان علتی واقعی برخورد کنند، آن را اثبات یا مستند کرده و یا می‌پذیرند. بحث از مطابقت از طرف منتقدینی چون لاتور مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است. در بحث از تعیین ناقص نظریه‌ها باید گفت، شواهد تجربی تاثیر و عاملیت خود را در ارزیابی‌های ما از دعاوی معرفت علمی از دست می‌دهند و این بدین دلیل است که شواهد تجربی مقید و مشروط به قید و شرط‌های فراوان هستند و در مقابل عوامل و تاثیرهای اجتماعی، بسیار انعطاف‌پذیرند.

در اصل تقارن باید اعتبار هر دو باور صحیح و غلط به نوع واحدی از علت باشد و از حیث اعتبار برابر باشند؛ البته نه عللی نوعاً یکسان بلکه عللی مشابه. علل نوعاً یکسان، اثرات یکسانی ایجاد می‌کند و آنچه در این اصل مورد بحث است بدنه‌ی متفاوتی از باورهاست به عبارت دیگر، چنین نیست که همه‌ی باورها به شکل برابر صحیح یا به شکل برابر غلط باشند، بلکه فارغ از درستی و غلطی، واقعیت اعتبار آن‌ها باید به شکل برابر مسئله مند در نظر گرفته شود. اصل تقارن از سوی افرادی چون زایدل، لاتور، لائودن و پلس مورد نقد قرار گرفت؛ زایدل به نسبی‌گرایی روش‌شناختی اصل تقارن را مورد نقد قرار داد، لاتور قائل به تقارنی جدید و تعمیم‌یافته شد، لائودن اصل تقارن را همگنی علی دانست و آن را

از نظر عقلانی مورد نقد قرار داد و پلس موقعیت سوم را جایگزین تقارن بلوری دانست. و در نهایت اصل بازتابی است که هم بیانگر این است که معرفت بازتاب جامعه است و هم بیانگر این است که معرفت‌های حاصل از جامعه باید بر جامعه‌شناسان نیز بازتاب داشته باشد؛ البته در نهایت بلور نظریه‌ی استفاده را جایگزین مفهومی مناسب‌تری برای اصل بازتابی می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بررسی زمینه‌های نظری و اجتماعی نظریه‌ی برنامه‌ی قوی در نوشتار دیگری بررسی خواهد شد.
۲. Minimalist: فردی است که ساده‌ترین حالت یا حداقل میزان از چیزی را طلب کند.
۳. فرولوژی یا مجسمه‌شناسی نظریه‌ای است که ادعا دارد می‌توان شخصیت افراد را با بررسی ظاهری مجسمه آن‌ها شناخت.
۴. Zero-sum game: بازی مجموع-صفر، یک مدل ریاضی از وضعیتی است که سود یا زیان یک شرکت کننده، دقیقاً متعادل با زیان‌ها یا سودهای شرکت‌کننده‌های دیگر است. اگر مجموع سودهای شرکت‌کننده‌ها با هم جمع شود و مجموع زیان‌های آن کم شود، حاصل برابر صفر خواهد بود.
۵. ذهنی‌گرایی یا ذهنیت‌گرایی
۶. به تعبیر بلور اشتباهی که در خصوص نسبت میان انگاره‌ی تقارن و اعتبار یکسان رخ داده را می‌توان در نسبت میان نسبی‌گرایی و سوپژکتویسم فهم کرد؛ هرچند که سوپژکتویسم به واسطه‌ی اتکا به اذهان انسان‌ها بیانگر نسبی‌گرایی است اما درمقابل نمی‌توان چنین برداشت کرد که تمام اقسام نسبی‌گرایی برابر با سوپژکتویسم است؛ زیرا نسبی‌گرایی به معنای نبود معنای حقیقت مطلق، مفهومی وسیع‌تر از سوپژکتویسم را در بر خواهد داشت. با این بیان روشن می‌شود که انگاره‌ی تقارن برابر با اعتبار یکسان نیست و مفهومی وسیع‌تر از اعتبار یکسان باورها در برخواهد داشت. تلقی مسئله‌مندی برابر باورها بنا بر اصل تقارن، هم شامل تلقی اعتبار یکسان باورها و هم شامل غیر آن می‌شود.
- ۷ این مطلب بیانگر دیدگاه نسبی‌گرایی کوهنی بلور است که با تکیه بر مباحث پارادیمی کوهن طرح می‌شود. بررسی موضع بلور نسبت به نسبی‌گرایی مجال دیگری می‌طلبد.

کتابنامه

- بتون، ت. و. & کرایب، ی. (۱۳۹۴). فلسفه ی علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی. (ش. مسمی پرست، & م. متحد، مترجم) تهران: آگه.
- زیباکلام، س. (۱۳۷۸). معقولیت و نسبی گرایی-تعیین ناقص نظریه ها توسط شواهد تجربی. نقد و نظر، ۲۳۲-۲۶۷.
- زیباکلام، س. (۱۳۷۹). معقولیت و نسبی گرایی، نسبی گرایی مبتنی بر نظریه ی معقولیت طبیعی. روش شناسی علوم انسانی، ۴-۳۲.
- زیباکلام، س. (۱۳۸۴). معرفت شناسی اجتماعی؛ طرح و نقد مکتب ادینبورا. تهران: سمت.
- ساروخانی، ب. (۱۳۸۹). روش های تحقیق در علوم اجتماعی (اصول و مبانی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهریاری، ش. (۱۳۹۵). نقش عوامل اجتماعی در معرفت ریاضی و منطقی؛ بر مبنای دیدگاه های مکتب ادینبرا. منطق پژوهی، ۷۳-۱۰۲.
- گلور، د.، استرابریج، ش. و. & توکل، م. (۱۳۸۳). جامعه شناسی معرفت و علم. (ش. بهیان، ح. حاجی حیدری، ج. محمدی، م. مهدی زاده، & ح. ملک، مترجم) تهران: سمت.

- Barnes, B., & Bloor, D. (1982). Relativism, Rationalism, Sociology of Knowledge. In M. Hollis, & S. Lukes, RATIONALITY AND RELATIVISM (pp. 20-47). Oxford: Basil Blackwell.
- Barnes, B., Bloor, D., & Henry, J. (1996). Scientific Knowledge: A Sociological Analysis. Chicago: The University Chicago Press.
- Bloor, D. (1981). The Strength of the Strong Programme. Philosophy of Social Science, 199-213.
- Bloor, D. (1982). Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge. Studies in History and Philosophy of Science, 267-297.
- Bloor, D. (1984). Reply to J. W. Smith. Studies in History and Philosophy of Science, 245-249.
- Bloor, D. (1991). knowledge and Social Imagery. London: The University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1997). Remember the Strong Program? Science, Technology, & Human Values, 373-385.
- Bloor, D. (1999). Anti-Latour. Studies in History and Philosophy of Science, 81-112.
- Bloor, D. (2004 a). Sociology of Scientific Knowledge. In J. Wolenski, I. Niiniluoto, & M. Sintonen, Handbook of Epistemology (pp. 919-962). Norwell: Kluwer Academic Publishers.

Bloor, D. (2007 c, February 12). Interview with David Bloor. (F. Briatte, Interviewer)

Bloor, D. (n.d.). Staff Profiles. Retrieved from stis.ed.ac.uk:

http://www.sps.ed.ac.uk/staff/science_technology_and_innovation_studies/bloor_david

Latour, B. (1999). For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's "Anti-Laour". *Studies in History and Philosophy of Science*, 113-129.

Lauden, L. (1981). The Pseudo-Science of Science? *Philosophy of Social Science*, 173-198.

Lewens, T. (2005). Realism and the Strong Program. *The British Journal for the Philosophy of science*, 559-577.

Merton, R. (1975). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free press.

Pels, D. (1996). The Politics of Symmetry. *Social Studies of Science*, 277-304.

Seidel, M. (2014). *Epistemic relativism: A constructive critique*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

T. Lynch, W., & R. Fuhrman, E. (1991). Recovering and Expanding the Normative: Marx and the New Sociology of Scientific. *Science, Technology. & Human Values*, 233-248.