

فصل سوم: ناتورالیسم انتقادی: جامعه به مثابه ابژه‌ی شناخت

پرسش ژرفاگرایی که باسکار در این زمینه می‌پرسد این است که جامعه چگونه باید باشد تا علم به مثابه یک فعالیت اجتماعی معین ممکن شود؟ باسکار برخلاف آلتوسر متاخر^{۵۳} که به فرضیه یا داستان‌های روسو و هابز و دیگران ارجاع می‌دهد تا خودانگیختگی در پیدایش جامعه و بازگشت‌پذیری و عدم ثبات آن را توضیح بدهد قصد دارد که به نحوی هستی‌شناسانه و علمی، وجود (و نه پیدایش) جامعه و امکان فعالیت علمی برای شناخت آن و نیز امکان تغییر و دگرگونی (و نه فروپاشی) آن را توضیح بدهد.

جامعه و مردم

به نظر باسکار توضیح جامعه یعنی توضیح ساختارهای مختلفی که مسئولیت وجود جوامع و دگرگونی‌هایشان به عهده‌ی آنها است. به نظر رنالیسم انتقادی جوامع قابل تقلیل به مردم نیستند. شکل‌های اجتماعی یک شرط لازم برای هر گونه کنش نیت‌مندانه و پیشاموجود بودن (به معنای دوام و پایداری) آنها استقلال‌شان را همچون ابژه‌های احتمالی تحقیق علمی تثبیت می‌کند و در ضمن نیروهای علیتی جوامع است که به آنها واقعیت می‌بخشد. بر اساس این درک جامعه متشکل از افراد یا گروهها نیست، بلکه تجلی و بیان مجموع روابطی است که افراد و گروههای انسانی درون‌شان قرار دارند. حرکت اصلی نظریه‌ی اجتماعی هم حرکت از سوی پدیده‌های ظاهری و مرئی زندگی اجتماعی، آن-گونه که در تجربه‌ی عامل‌های اجتماعی درگیر تجربه‌پردازی شده است، به

^{۵۳} Philosophy of the Encounter Later Writings, 1978-87, Louis Althusser

سمت روابط اصلی است که آنها را ضرورت می‌بخشند. حالا به خاطر ظرفیت علم اجتماعی برای روشن کردن یک چنین روابطی است که می‌توان گفت این علم رهایی‌بخش است. اما قابلیت رهایی‌بخشی علم اجتماعی منوط است به قدرت توضیحی آن در زمینه و متنی که درون آن کار می‌کند و یکسره پیامدی از آن است. نظر باسکار در زمینه‌ی توضیح جامعه به طور کلی دو جنبه دارد: او از یک سو قبول دارد که جامعه فقط در پرتو فعالیت عقلانی انسانها وجود دارد اما از سوی دیگر منکر این است که جامعه نتیجه‌ی فعالیت نیت‌مند انسانها باشد. توضیح جامعه را باید در پرتو رابطه‌ی متداوم بین افراد و گروه‌های بزرگ انسانی جست و نه رفتار آنها. او در همین رابطه می‌گوید که علت جنگ را در استدلال سربازان نمی‌جوئیم. علت بسته‌بندی شکلات‌ها را در انگیزه و رفتار کارگر نمی‌جوئیم هر چند عمل جنگیدن به رفتار سرباز و عمل بسته‌بندی به رفتار کارگر منوط است. ما نیازی به دانستن قواعد عرضه و تقاضا نداریم تا چیزی بخریم همانطور که قواعد زبان را نادانسته حرف می‌زنیم و آن قواعد را به کار می‌بریم. شاید ساختارهای عمیق زبان مرزهایی را بر نوع سخن گفتن ما تحمیل کنند اما تعیین نمی‌کنند که چه چیزی بر زبان بیاوریم و بگوئیم. این رویکرد به علوم اجتماعی، عاملیت انسان را حفظ می‌کند اما افسانه‌ی خلق منطقی یا تاریخی جامعه را دور می‌ریزد. باسکار تاکید می‌کند که سازوکارهای اجتماعی برخلاف انواع طبیعی‌شان فقط به واسطه‌ی فعالیت‌هایی که هدایت می‌کنند وجود دارند و نمی‌توانند به نحوی تجربی مستقل از آن فعالیت‌ها شناسایی شوند. به همین خاطر این سازوکارها خود باید محصولات اجتماعی باشند. به این ترتیب مردم در فعالیت اجتماعی خویش کارکرد دوگانه‌ای انجام می‌دهند: نه تنها باید محصولات اجتماعی را بسازند بلکه باید شرایط ساخت آنها را هم بسازند یعنی ساختارهای هدایت‌کننده‌ی فعالیت‌های اصلی تولیدی‌شان را بازتولید (یا کم یا بیش دگرگون) کنند. باسکار این رویکرد یا مدل هستی‌شناختی را مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز یا ترانسفورماسیونال می‌نامد که دیرتر توضیح بیشتری

در این باره داده خواهد شد. چون ساختارهای اجتماعی خود، محصولات اجتماعی‌اند بنابراین دگرگون شدنی هم هستند و به این ترتیب فقط به نحوی نسبی پایدار و اثبات هستند. به این ترتیب جامعه باید همچون توده‌ی مفصل-بندی شده‌ای از ساختارهای نسبتاً مستقل، آفریننده و بادوام درک شود یعنی یک تمامیت پیچیده که هم در عناصرش و هم در روابط بین آنها در معرض تغییر قرار دارد. اگر که ساختارهای اجتماعی تنها به واسطه‌ی فعالیت‌هایی که هدایت می‌کنند وجود داشته باشند، در این صورت نمی‌توانند مستقل از درک کنش‌گران از فعالیت‌های‌شان باشند یعنی ساختارها نمی‌توانند مستقل از مفاهیم و نظریه‌های عاملین در باره‌ی فعالیت‌ها و اهداف‌شان وجود داشته باشند. چون این مفاهیم و نظریه‌ها خود محصولات اجتماعی هستند پس همین‌ها هم ابژه‌های ممکن دگرگونی محسوب می‌شوند و در نتیجه این ابژه‌ها هم فقط دارای پایداری و استقلال نسبی هستند.

باسکار به واسطه‌ی خصوصیات جامعه که خود امری نوپدید/امر جنت است برخی محدودیت‌های هستی‌شناختی را برمی‌شمارد که بر ناتورالیسم در زمینه‌ی اجتماعی تحمیل می‌شود: 1. ساختارهای اجتماعی بر خلاف ساختارهای طبیعی مستقل از فعالیت‌هایی که هدایت می‌کنند وجود ندارند. 2. ساختارهای اجتماعی بر خلاف ساختارهای طبیعی مستقل از درک کنش‌گران در باره‌ی این که با فعالیت خویش چه کاری انجام می‌دهند وجود ندارند. 3. ساختارهای اجتماعی برخلاف ساختارهای طبیعی تنها دارای دوام و پایداری نسبی هستند و در نتیجه گرایش‌ات موجود در آنها را نباید جهانشمول به معنای تغییرناپذیری در زمان و مکان (یا فراتاریخی) درک کرد. اینها همه نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های واقعی در ابژه‌های شناخت در قلمرو علوم طبیعی و قلمرو علوم اجتماعی می‌باشند. پس جامعه یک مجموعه از ارتباطات مفصل‌بندی شده‌ی گرایش‌ات و نیروهایی است که برخلاف انواع طبیعی‌شان تنها تا جایی وجود دارند که (دست‌کم برخی از آنها

و البته در نهایت از راه فعالیت عامدانه‌ی انسانها) اعمال می‌شوند و ضرورتا عامل ثابتی جدا از زمان و مکان نیستند. جامعه به مثابه ابژه‌ی تحقیق امری نظری است به این معنا که همانند میدان مغناطیسی ضرورتا قابل درک است ولی دقیقا همچون میدان مغناطیسی، نمی‌تواند مستقل از تاثیراتش شناسایی شود. یعنی فقط می‌تواند دانسته شود ولی وجودش را نمی‌توان نشان داد. به این معنا جامعه تفاوت زیادی با بسیاری از ابژه‌های مورد تحقیق علوم طبیعی ندارد اما آنچه که آن را متمایز می‌کند این است که نه تنها جامعه را نمی‌توان مستقل از تاثیراتش شناسایی کرد بلکه اصلا مستقل از آنها وجود ندارد. هر چقدر هم این موضوع از دیدگاه هستی‌شناختی عجیب به نظر بیاید مشکل شناختی خاصی ایجاد نمی‌کند. در ضمن به نظر باسکار جامعه هم دارای همان قدرت‌های قهرآمیزی است که بی‌شبهت به قدرت‌های طبیعی نیستند. از نظر باسکار محدودیت عمده‌ی شناخت‌شناسانه‌ای که بر سر راه ناتورالیسم اجتماعی وجود دارد به این دلیل است که سازوکارهای اجتماعی به ندرت خود را در نظام‌های باز؛ یعنی در نظام‌هایی که تنظیمات تجربی ثابت ندارند، نشان می‌دهند. زیرا نظام‌های اجتماعی خودانگیخته نیستند و نمی‌توانند به شکل آزمایشی به بستار دست یابند. مسئله‌ی واقعی روش‌شناختی در فقدان نظام‌های بسته این است که امکان تست نظریه را نداریم. بنابراین معیار رشد و تکامل عقلانی نظریه‌های علوم اجتماعی و علت جایگزینی آنها با یکدیگر، باید به روش توضیحی درک شود و نه پیش‌بینی-گرانه. اما به جز این، جامعه هم دارای قانون‌مندی‌های خاص خویش است و اینجا هم مانند قلمرو علوم طبیعی، قوانین خود را گرایش‌گونه نشان می‌دهند. از آنجا که شیوه‌ی عملکرد قوانین در نظام‌های باز و بسته یکسان است دلیلی ندارد که تصور کنیم شیوه‌ی عمل قوانین اجتماعی متفاوت از قوانین طبیعی است. با این که ضرورت دارد که در این حیطه صرفا روی توضیحات تکیه کنیم اما در خود روش تفاوتی ایجاد نمی‌شود. اگر به لحاظ توضیحی نظریه و یا فرضیه‌ای اثبات شد در این صورت آن هم به همان اندازه‌ی نظریه‌ی علوم طبیعی قابل

پذیرش و کاربرد است. نکته‌ی دیگر این است که معمولا باید بین دو نظریه‌ی الف و ب، یکی را برای کاربرد بر جهان گزینش کنیم. از نظر باسکار این گزینش دشواری خاصی در بر ندارد زیرا موضوع علوم اجتماعی اموری تاریخی و ساختارمنداند، و روابط تاریخی و اجتماعی هم بر سر راه انواع ممکن نظریه-سازی محدودیت ایجاد می‌کنند. تفاوت مهم علوم اجتماعی با علوم طبیعی اینجا است که علوم اجتماعی بخشی از میدان تحقیق خود هستند، یعنی خودشان را می‌توان در قالب مفاهیم و قوانین آن نظریه‌های توضیحی که به کار می‌برند توضیح داد، یعنی دارای یک رابطه‌ی درونی با موضوعات خود هستند که علوم طبیعی فاقد آن است.^{۵۴} در جهان طبیعی ابژه‌های شناخت مستقل از فرایند تولید شناختی که آنها ابژه‌اش هستند وجود دارند و عمل می‌کنند اما در قلمرو اجتماعی اینطور نیست زیرا فرایند تولید شناخت می‌تواند به نحوی علیتی و درونی مرتبط باشد با فرایند تولید ابژه‌های مورد نظر. در این قلمرو فقط با نظام‌های باز روبرو هستیم. بنابراین علوم اجتماعی برای یافتن سازوکارهای متعدد نوپدید/برآیندی که زندگی اجتماعی را تعیین می‌کنند باید در نظام‌های باز اجتماعی تحقیق کنند. به طور کلی می‌توان گفت که علوم اجتماعی الف. توضیحی هستند ب. علمی بدون نظام بسته هستند پ. علمی با مقدمات هرمنوتیکی (نظریه‌پردازی و مفهوم‌پردازی‌های پیشین) هستند. هر علم اجتماعی با این پیش‌شرطها باید مواجه شود.

حال نوبت آن است که پس از بیان مختصات هستی‌شناسانه‌ی جامعه که کاربست ناتورالیسم را بر جامعه محدودتر می‌کنند، در قسمت زیر خدماتی را که رنالیسم انتقادی به نظر باسکار و کلیر با رویکرد ناتورالیستی خود برای علوم اجتماعی انجام داده است برشماریم و سپس آنها را بیشتر توضیح دهیم: نقد

^{۵۴} این نکته به این معنا است که پیدایش و تکوین مثلا اندیشه‌های مارکس را می‌توان در پیوند تاریخی و نظری با یک دوره‌ی مشخص تاریخی و برآمده از دل شرایط خاص اجتماعی توضیح داد.

پوزیتیویسم و فراهم کردن دستگاه‌های مفهومی و نظام‌مند برای درک مسائل اجتماعی و پژوهش آنها.

جامعه و فعالیت علمی: نقد پوزیتیویسم

به نظر باسکار در دو قرن گذشته در پیوند با مطالعه‌ی جامعه با دو رویکرد عمده روبرو بوده‌ایم: الف. رویکرد ناتورالیستی غیرانتقادی که از جمله و به‌ویژه شامل تجربه‌گرایی هستی‌شناختی است که عموماً با نام پوزیتیویسم شناخته می‌شود. ب. رویکرد ضدناتورالیستی که عموماً با تفسیر و تاویل رفتارهای کنش‌گران سروکار دارد و عموماً هرمنوتیک نام دارد. باسکار هر دوی این رویکردها را شاخه‌هایی از پوزیتیویسم می‌نامد زیرا که هر دوی این نحله‌ها به تجربه‌گرایی هستی‌شناختی پایبنداند. در حالی که پوزیتیویست‌های ناتورالیستی بر شباهت روش‌شناختی بین طبیعت و جامعه اصرار دارند پوزیتیویست‌های ضدناتورالیستی که به ویژه پایبند سنت هرمنوتیک هستند و هر گونه شباهت روش‌شناختی بین علوم مربوط به این دو قلمرو را رد می‌کنند. باسکار رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به جهان طبیعی و جهان اجتماعی را ناتورالیسم انتقادی می‌نامد. واژه‌ی ناتورالیسم به این معنا است که این رویکرد به نوعی همانندی روش‌شناسی در هر دو سپهر طبیعی و اجتماعی باور دارد. واژه‌ی انتقادی در این اصطلاح دلالت بر تفاوت بین جهان طبیعی و جهان اجتماعی دارد. به این ترتیب اصطلاح ناتورالیسم انتقادی هم شباهت و هم تفاوت بین این دو جهان را در نظر می‌گیرد. از آنجا که پیشتر در مطلب معرفی رنالیسم انتقادی به مقابله‌ی نظری باسکار با ناتورالیسم پوزیتیویستی پرداخته‌ام اینجا بیشتر به نقد پوزیتیویسم ضدناتورالیستی یا هرمنوتیک از منظر رنالیسم انتقادی می‌پردازم.

باسکار در رابطه با این دو شاخه از فلسفه بر این نظر است که اگر خطای پوزیتیویست‌ها نادیده انگاشتن یا کم اهمیت دادن به وابستگی متقابل بین جنبه-ی گذرا و جنبه‌ی ناگذرا در علوم اجتماعی است خطای سنت هرمنوتیک نبود کردن جنبه‌ی ناگذرا است. هر دوی این سنت‌ها امکان نقد علمی و امکان رهایی را از بین می‌برند. در حالی که ابژه‌ی شناخت از نظر پوزیتیویست‌ها رویداد است از نظر هرمنوتیک‌ها کنش است. به نظر باسکار، ضدپوزیتیویست‌ها به درستی روی عاملیت انسانی اصرار کرده‌اند اما این اصرار منجر به تشویق نوعی اراده-گرایی کامل شده است. این چیزی نیست مگر وارونه کردن جبرگرایی در شکل خویشتن‌های آزادانه انتخاب شده‌ی سارتر و ارزش‌های درونی شده‌ی دورکهمیم که بازتاب درک نادرستی از قانون‌مندی است. از نظر سنت هرمنوتیک تقابل بین امر تکرارپذیر و امر یکه اهمیت زیادی دارد، به‌همین دلیل هم به تقابل مطلق بین علوم طبیعی و علوم انسانی (ذهن، فرهنگ، و تاریخ) قائل‌اند.

به‌این ترتیب می‌توان گفت که مشکل رویکرد هرمنوتیک این است که به‌خاطر درخت، جنگل را نمی‌بیند. نمی‌تواند امر کلی حاکم بر امر خاص را توضیح دهد. نمی‌تواند از ساختارها و سازوکارهای اجتماعی تعیین‌کننده که امور خاص و تکین هم تاحدی در پرتو آنها توضیح‌پذیرند، شناختی به‌دست بیاورد. از آنجا که طرفداران هرمنوتیک تعریف پوزیتیویست‌ها از قانون‌مندی (مشاهده‌ی رویدادها و تکرارپذیری توالی آنها: در صورتی که علت الف وجود داشته باشد تاثیر آن ب هم در ادامه اتفاق می‌افتد) را می‌پذیرند بنابراین آن را منحصر به قلمرو علوم طبیعی می‌دانند. زیرا که در جهان اجتماعی به ندرت می‌توان توالی رویدادها را به نحوی تجربی مشاهده کرد. از همین رو هم سنت هرمنوتیک بر این نظر است که ابژه‌ی تحقیق در علوم طبیعی «چیزها» و نوع رابطه نیز رابطه‌ی

بین سوژه-ابژه است،^{۵۵} اما در علوم اجتماعی رابطه‌ی محقق با ابژه‌اش رابطه‌ی سوژه با سوژه، و «ابژه»ی تفسیر و تاویل هم کنش‌های فردی و اجتماعی است.

سنت هرمنوتیک توجه نمی‌کند که قانون‌مندی‌های قلمرو طبیعی هم هنگامی که در نظام باز به فعالیت می‌پردازند شکل بروز و عمل‌شان در پیوند و در تداخل و تقابل با دیگر نیروها و قانون‌مندی‌ها جرح و تعدیل می‌یابد. این‌ها (طرفداران سنت هرمنوتیک) به درستی در مقابل قوانین سفت و سختی که پوزیتیویست‌ها بر آن‌ها پایفشاری می‌کنند بر موضوع عاملیت انسان انگشت گذارده‌اند. ترس آنها از این که چنان‌که قوانین کشف شده به‌نحوی کامل جهان هر روزه‌ی ما را کنترل کنند، جایی برای کنش‌گری انسان‌ها باقی نماند، قابل درک است. اما آن‌چه که قابل درک نیست آن نوع عقل‌گریزی است که منجر به تشویق نوعی اراده‌گرایی کامل یا شئی‌شدگی کامل گشته است. این همان وضعیتی است که به بیان هگل در آن «... هنوز عمیقاً گرفتار یک‌سوئی فاهمه هستیم و چیزی بیش‌تر از این ... یا آن نمی‌دانیم - یا علت نخستینی که در آن هستی و آزادی فرد فقط موهومی (است) یا استقلال افراد مطلق (فرض می‌شود) - به بیان دیگر... (هنوز) هیچ اشاره‌ای به «نه این ... نه آن» نکرده‌ایم».^{۵۶} بنا به همین درک است که از یک‌سو نظریه‌های اجتماعی اراده‌گرایانه‌ای رشد می‌کنند که کنش فرد را مبنای ساختارهای اجتماعی قرار می‌دهند. و از سوی دیگر نظریه‌های اجتماعی داریم که قانون‌مندی‌های اجتماعی را چنان قدرتمند و درونی شده می‌دانند که به نوعی شئی‌شدگی کامل و بی‌ارادگی مطلق افراد منجر می‌-

^{۵۵} دیدیم که رابطه‌ی دانشمند و طبیعت در واقع رابطه‌ی بین سوژه و ابژه به معنای رایج و متداول آن نیست زیرا طبیعت با ابژه‌ی ناگذرای شناخت با ما همکاری می‌کند و در صورت طرح پرسش‌های درست پاسخ ما را به نحوی شایسته می‌دهد. در ضمن در علوم اجتماعی تضمینی وجود ندارد که رابطه‌ی محقق با ابژه‌اش واقعا رابطه‌ی سوژه با سوژه باشد. به مورد رویکرد جامعه‌شناسان کارخانه‌ی فورد در رابطه با کارگران می‌توان اشاره کرد و این که کارگران رویکرد آنان را جامعه‌شناسی گاوی می‌نامیدند که به معنای دوشین حداکثری کارگران است. مواردی از این دست فراوان است. نگاه کنید به کتاب روشنفکران و پروژه‌های ضد‌هژمونیک از همین قلم.

^{۵۶} نگاه کنید به دانشنامه‌ی فلسفی هگل. ترجمه‌ی حسن مرتضوی.

شود. نمونه‌ای از این رویکرد «نه این... نه آن» و یا به عبارتی «هم این و هم آن» را می‌توان نزد مارکس مشاهده کرد. مارکس بارها به قانون‌مندی‌های منطق سرمایه اشاره کرده است و جبر و اجتناب‌ناپذیری آنها را با نیروهای طبیعی مقایسه‌پذیر دانسته است. اما در عین حال به نیروهای دیگری هم اشاره کرده است که در مقابل این نیروی قدرتمند می‌ایستند و آن را جرح و تعدیل می‌کنند. او در ضمن معتقد بود که همانطور که امکان خاموش کردن یک ماشین یا امکان عدم تحقق گرایش‌های طبیعی وجود دارد به‌همان ترتیب هم از راه کنش‌های نظام‌مند و به‌هم‌پیوسته می‌توان به عمر سرمایه‌داری خاتمه داد.

از آنجا که ابژه‌ی شناخت سنت هرمنوتیکی کنش‌های انسانی است بنابراین آنها هم نظرگاهی پوزیتیوریستی دارند. زیرا به قوانین و گرایش‌های قانونمند که معمولا دارای سرشت فراینداری هستند و این که به همین دلیل هم گزاره‌های شناخت‌شناسانه‌ی مربوط به آنها می‌توانند دارای سرشت فراینداری باشند، متعهد نیستند. در حالی که از نظر باسکار دانش و شناخت نباید تنها در باره‌ی پدیدارها (در اینجا یعنی رفتارها) باشد بلکه می‌تواند و باید در باره‌ی ساختارهای زیرینی باشد که پایدارتر از پدیدارها هستند و آنها را ایجاد یا ممکن می‌سازند. در ضمن بارها ثابت شده است که مدعاهای شناخت می‌توانند دارای سرشت ضدپدیداری باشند. یعنی این که پدیدار می‌تواند گول بزند و در تقابل با واقعیت زیرین باشد. به این معنا شناخت از ساختارهای عمیق نه تنها می‌تواند فراسوی پدیدارها برود، نه تنها می‌تواند آنها را توضیح بدهد، بلکه هم‌چنین می‌تواند در تضاد با آنها باشد.^{۵۷}

^{۵۷} به عنوان نمونه می‌توانیم به نظریه‌ی شکل ارزش نزد مارکس اشاره کنیم. کار فراتاریخی انسانی که همواره در طول تاریخ در شکل‌های مختلف اجتماعی انجام شده است به سادگی قابل تشخیص از کار اجتماعا معینی نیست که در سرمایه‌داری انجام می‌شود. بحث‌های بسیار ادامه‌دار بر سر کار مجرد اجتماعا لازم اصولا از همین جا سرچشمه می‌گیرد. یا هنگامی که مارکس در پاره‌ی نخست سرمایه می‌نویسد: «شینیت ارزش کالاها از این جهت با "بانوی گریزا" [ی شکسپیر] تفاوت دارد که "ادم نمی‌داند کجا می‌توان آن را پیدا کرد" حتی ذره‌ای ماده نیز به شینیت

سنت هرمنوتیک به دلایلی که در بالا گفته شد به نوعی موجب می‌شود که امر اجتماعی به مثابه رفتارهای انسانی تعریف شود، اگر چه یک رفتار معین و خاص، مثلاً رفتاری نیت‌مند یا قاعده‌مند. در حالی که به نظر باسکار ابژه‌ی علوم اجتماعی را نمی‌توان به مقوله‌ی رفتار فردی فروکاست. چون باید به ساختارهای متفاوتی نگریست که در قلمرو زندگی اجتماعی به هم می‌آمیزند و رفتارهای فردی را سبب می‌شوند. بنابراین در اینجا هم باید به جای هستی‌شناسی رویدادها هستی‌شناسی ساختارها را وارد تحلیل کرد. اما مطالعه‌ی ساختارهای اجتماعی چگونه ممکن است وقتی که امکان ایجاد نظام بسته‌ی آزمایشگاهی در علوم اجتماعی وجود ندارد. به نظر باسکار علوم انسانی به علت فقدان نظام بسته و فقدان امکان تست کردن تجربی نمی‌توانند رویدادها را پیش‌بینی کنند و بنابراین فقط می‌توانند به نحوی توضیحی عمل کنند. چیزی که دیرتر به آن باز اشاره خواهد شد.

چیزی که هرمنوتیک با فرمول سوژه-سوژه به مثابه بنیان جامعه و ابژه‌ی تحقیق فراموش می‌کند این است که ما با روابط بین انسان‌ها به معنای دقیق کلمه روبرو نیستیم بلکه با روابط اجتماعی روبرو هستیم و این روابط اجتماعی هم همیشه به نحو بسنده‌ای مفهوم‌پردازی نشده‌اند. ناتوریسم انتقادی هم همچون هرمنوتیک به تفاوت بین جهان طبیعی و جهان اجتماعی معترف است. این تفاوت را هم ناشی از این واقعیت می‌داند که ساختارهای اجتماعی بر روابط اجتماعی استوارند و به‌همین دلیل به لحاظ هستی‌شناسی از جهان طبیعی متفاوت‌اند. یعنی این که ساختارهای اجتماعی به‌لحاظ هستی‌شناسی مشروط به فعالیت انسانی و کنش‌های معنادار و خودادراکی انسان‌ها هستند. و البته می-

ارزش کالاها وارد نمی‌شود و از این لحاظ نقطه‌ی مقابل شیئیت محسوس و زمخت کالاهای مادی است». یا دیرتر می‌خوانیم که: «بنابراین، دومین ویژگی شکل هم‌ارز این است: کار مشخص به شکل پدیداری ضد آن، یعنی کار مجرد، تبدیل می‌شود... سومین ویژگی شکل هم‌ارز این است که کار انفرادی به شکل ضد خود، یعنی به کار در شکل بی‌واسطه اجتماعی تبدیل می‌شود». کارل مارکس: سرمایه جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی. موسسه‌ی انتشارات آگاه ۱۳۸۶

دانیم که درک این کنش‌ها، معناها و باورها نیز برای هر مطالعه‌ای از جهان اجتماعی و انسانی اهمیت بسیاری دارد (دربرگیری عنصر هرمنوتیک در کار پژوهشی). همانطور که علوم اجتماعی بدون جامعه معنا ندارند جامعه هم بدون نظریه‌ی علمی یا ایدئولوژیک از خود قابل درک نیست، حتی اگر این نظریه فقط عبارت باشد از مفاهیم و درکی که کنش‌گران از فعالیت خویش دارند. اما ناتورالیسم انتقادی از سوی دیگر بر این نظر است که مشغله‌ی علم اجتماعی برخلاف رویکرد هرمنوتیک فقط کنش‌ها و باورهای افراد و گروه‌های اجتماعی نیست، بلکه مشغله‌اش شرایط اجتماعی این کنش‌ها و آن زمینه‌ی ساختاری است که این کنش‌ها درون آن شکل می‌گیرند. به این ترتیب معناها را نمی‌توان جدا از ساختارهایی تفسیر کرد که پراتیک مادی انسان‌ها را شکل می‌دهند. بنابراین تنها پس از شناسایی آن ساختارهای قانون‌مندی که شرایط کنش و تکوین باورهای انسان‌ها را شکل می‌دهند می‌توان به بررسی ایده‌ها و کنش‌های تکین و خاص، به مثابه لایه‌ای نوپدید از هستی اجتماعی پرداخت. در ضمن از آن‌جا که ساختارهای اجتماعی مشروط به فعالیت و کنش و ادراک انسانی هستند بنابراین ابژه‌های علوم اجتماعی خصلتی اجتماعی و تاریخی دارند و بسیار بیشتر از ابژه‌های علوم طبیعی وابسته به شرایط و وضعیت معین هستند.

همان‌طور که در بالا اشاره شد باسکار رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به جهان طبیعی و جهان اجتماعی را ناتورالیسم انتقادی می‌نامد. یعنی همزمان با اعتقاد به نوعی همانندی روش‌شناسی در دو سپهر طبیعی و اجتماعی بر تفاوت بین این دو سپهر مطالعه تاکید می‌ورزد. با بیان تفاوت بین این دو جهان از پوزیتیویسم فاصله می‌گیریم که به نوعی همانندی غیرانتقادی روش‌شناختی در هر دو قلمرو معتقد است، طوری که تفاوت در این میان گم می‌شود. با بیان شباهت آنها هم از هرمنوتیک فاصله می‌گیریم که به تفاوت محض این دو باور دارد و همانندی را نادیده می‌گیرد. این رویکرد به عبارتی هم به همانندی و هم به تفاوت اهمیت

می‌دهد. یعنی همانندی روش علمی را در هر دو قلمرو قبول دارد و در همان حال به تفاوتی جدی درون این همانندی نیز اعتقاد دارد.

پس از این توضیحات لازم می‌بینم که روش‌شناسی‌های متداول در علم جامعه‌شناسی را طرح کنم که باسکار نقدشان کرده است. این روش‌شناسی‌ها به نام‌های فردگرایی روش‌شناختی، کل‌گرایی روش‌شناختی و روش‌شناسی ترکیبی شناخته می‌شوند. ابتدا به روش‌شناسی فردگرا و کل‌گرا پرداخته می‌شود و سپس مدل ترکیبی توضیح داده می‌شود. پس از معرفی این روش‌شناسی‌های اصلی، روش‌شناسی رنالیسم انتقادی یا مدل چهارم بررسی جامعه و مردم به عنوان دو هستنده‌ی توأمان متمایز و وابسته به یکدیگر را پیش می‌کشم. در ادامه به مارکس و توضیح جامعه‌شناسی او می‌رسیم.

علیه فردگرایی و کل‌گرایی در جامعه‌شناسی

باسکار در رابطه با نظریه‌های جامعه‌شناسی خط تقسیم متداول بین وبر و دورکهم را می‌پذیرد. وبر ابژه‌های اجتماعی را همچون نتایج (یا چیزهایی تشکیل شده از) رفتار عامدانه یا معنامند انسان‌ها می‌بیند.^{۵۸} دورکهم ابژه‌های

^{۵۸} وبر می‌نویسد: "جامعه‌شناسی علمی است که برای یافتن تعبیری علی از ماهیت و آثار آن کنش اجتماعی را درک تفسیری می‌کند. در اینجا مقصود از "کنش" آن رفتار انسانی است که دارای معانی ذهنی خاصی باشد. چنین کنشی یا برونی است یا کاملاً درونی. کنش ممکن است شرکت فعال در موقعیتی بخصوص، یا خودداری عمدی از چنین مشارکتی یا پذیرش منفعلانه‌ی آن باشد. منتها، یک کنش زمانی اجتماعی است که شخص عامل، رفتار دیگر را نیز در معانی ذهنی خویش منظور کند و رفتار خویش را با توجه به آن جهت دهد. ... برای یک تحلیل علمی نوع‌شناختی، مناسب‌تر است که هر رفتار غیرعقلانی را به عنوان انحرافی از کنش عقلانی خالص در نظر گرفت. برای مثال: "هراس در بازار بورس" می‌تواند این گونه تحلیل شود که ما در ابتدا تعیین می‌کنیم که در صورت عدم تأثیرگذاری عوامل غیرعقلایی، روند کنش افراد چگونه می‌بود. به همین منوال، در بررسی یک مبارزه‌ی سیاسی یا نظامی، راحت‌تر این است که شرایط موجود و اهداف طرفین را در نظر بگیریم و سپس تعیین کنیم که روند کنش عقلایی در این ارتباط چه خواهد بود." نگاه کنید به اقتصاد و جامعه ماکس وبر ترجمه عباس منوچهری مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده تهران ۱۳۸۴

اجتماعی را همچون چیزی دارای زندگی از آن خود با حالتی خارجی نسبت به فرد و دارای قدرت قهر نسبت به او می‌بیند.^{۵۹} نظریه‌ی وبر ولونتاریستی است. جامعه و فرد در یک رابطه‌ی پایین (فرد) به بالا (جامعه) با یکدیگر قرار دارند. به همین دلیل هم روش‌شناسی او فردگرایانه است. نظریه‌ی دورکهم مبتنی بر

در گفتاورد بالا روش‌شناسی فردگرایانه‌ی وبر روشن است، زیرا که او اصولاً کنش را ابژه‌ی تحقیق جامعه‌شناسی می‌داند و به این معنا بر هستی‌شناسی رویدادها و رفتارها متمرکز است. او در جای دیگری می‌نویسد: «...هر مصنوعی، مثلاً یک ماشین، تنها از طریق آن مفهومی که در ایجاد و کاربرد آن نهفته، یعنی مفهومی که از رابطه‌ی کنش با مقاصد بسیار مختلف ناشی میشود، قابل شناخت است. بدون مراجعه به چنین مفهومی، این ماشین کاملاً غیر قابل درک باقی می‌ماند. پس، آنچه در مورد این ماشین قابل درک و شناخت است، رابطه‌ی آن با کنش انسان است، خواه به عنوان وسیله و خواه به عنوان هدف. این همان رابطه‌ی است که شخص یا اشخاص کنشگر از آن کاملاً آگاهند و کنششان در آن راستا قرار دارد و تنها بر اساس همین مقولات است که چنین اشیایی قابل "شناختند"». همان جا.

(تعریف ماشین به عنوان مصنوعی که ساختارهای مکانیکی و طبیعی را پیش‌زمینه‌ی خود دارد هیچ اهمیتی ندارد؟ رابطه‌ی ماشین با کنش انسان در اینجا به چه معنایی است؟ کدام انسان؟) وبر در جای دیگری می‌نویسد: «...همچنین برای دیگر مقاصد شناختی، مثل قضاوت یا اهداف عملی، ممکن است راحت‌تر یا حتی لازم باشد که با ساخت‌های اجتماعی همچون دولتها، اتحادیه‌ها، شرکت‌های تجاری و بنیادها به گونه‌ای برخورد کنیم که گویی اشخاص حقیقی هستند. بنابراین، می‌توان اینها را به عنوان صاحبان حقوق و مسئولان یا عاملان کنشهای مهم در نظر گرفت اما در یک نگرش جامعه‌شناختی برای تفسیر تفهیمی کنش، چنین ساخت‌هایی باید صرفاً به عنوان حاصل و شیوه‌ی سازمان یافتن کنشهای خاص اشخاص در نظر گرفته شوند، زیرا در روند کنشی که قابل تفسیر تفهیمی است فقط کنشها بعنوان عامل مدنظرند. ..برای مقاصد جامعه‌شناسی چیزی به عنوان شخصیت جمعی "کنشگر" وجود ندارد؛ برعکس؛ هنگامی که در چهارچوب جامعه‌شناسی اشاره‌ای به "دولت"، "ملت"، "شرکت سهامی"، "خانواده" و یا یک واحد نظامی یا یک ساخت مشابه می‌شود آنچه مورد نظر است فقط یک نوع خاص از تکوین کنشهای اجتماعی واقعی یا ممکن افراد است». همان جا.

اینجا می‌بینیم که حتی واحدهای اجتماعی همچون دولت به عنوان یک نوع خاص از تکوین کنشهای اجتماعی افراد درک می‌شود.

^{۵۹} «من مجبور نیستم که با هموطنانم به زبان فرانسوی حرف بزنم و مجبور هم نیستم که پول رایج را بکار ببرم اما کار دیگری هم احتمالاً نمی‌توانم بکنم. اگر تلاش کنم تا از این ضرورت فرار کنم تلاش من به نحو تاسف‌باری ناموفق خواهد بود. به مثابه یک سرمایه‌دار صنعتی من آزادم که روش‌های تکنیکی پیشین را استفاده کنم اما با این کار به پیشواز ورشکستگی می‌روم. حتی وقتی که من خودم را از این موانع و قوانین رها می‌کنم و با آنها می‌جنگم - همیشه مجبورم که با آنها بجنگم- و سرانجام بر آنها غلبه می‌کنم باز هم این موانع و قوانین قدرت محدودگرشان را از راه مقاومتی که اعمال می‌کنند به رخ می‌کشند». برگرفته از ضمیمه بر:

Klassisk og Nyere Sociologisk Teori. 2002, Sociologisk Institute Københavns Universitet.

می‌بینیم که دورکهم به خاطر معیار بیرونی بودن فاکت‌های اجتماعی بر استقلال آنها تاکید می‌کند در برابر او باید اصرار کرد که فاکت‌های اجتماعی منوط به فعالیت‌های نیت‌مند انسانی‌اند اگرچه قابل تقلیل به آنها نیستند.

شیء‌شدگی است. جامعه و فرد در یک رابطه‌ی بالا (جامعه) به پایین (فرد) قرار دارند. روش‌شناسی او هم کل‌گرایانه است.

فردگرایی روش‌شناختی دکترینی است که می‌گوید فاکت‌های مربوط به جوامع، و پدیده‌های اجتماعی به طور کلی، باید در پرتو فاکت‌های مربوط به افراد توضیح داده شوند. مثلاً از نظر پوپر،^{۶۰} «همه‌ی پدیده‌های اجتماعی، و به ویژه کارکردهای نهادهای اجتماعی باید همچون نتایج ناشی از تصمیمات افراد درک شوند... ما هرگز نباید به توضیحاتی راضی شویم که در پرتو به اصطلاح "کلکتیویستی"‌ها برساخته می‌شوند».^{۶۱} یا گفته می‌شود که نهادهای اجتماعی "مدل‌های صرف انتزاعی" هستند که برای تفسیر فاکت‌های تجارب فردی طراحی شده‌اند. یعنی بحران‌های اقتصادی سیاسی اجتماعی و همه چیز دیگر را از این منظر می‌توان بر اساس رفتارها، روحیات، باورها، رفتارها و انتخاب‌های «عقلانی»^{۶۲} افراد استنتاج کرد. اما به نظر باسکار گفتن این که مردم موجوداتی

^{۶۰} پوپر در جامعه‌ی باز و دشمنان آن جلد چهارم در بحثی پیرامون روش مبتنی بر اصالت‌روا شناسی از میل جملاتی را نکر میکند به این مضمون: «پدیدارهای اجتماعی جملگی پدیدارهای ناشی از طبیعت بشرند، و قوانین حاکم بر پدیدارهای اجتماعی چیزی نیستند و نمی‌توانند باشند مگر قوانین حاکم بر فعل و انفعالات "آدمیان" یا به عبارت دیگر قوانین طبیعت فردی بشر، وقتی انسانها دور هم گرد می‌آیند، به جوهری از جنس دیگر مبدل نمی‌شوند...». پوپر در ادامه می‌نویسد: در آخرین عبارت میل، یکی از ستایش‌برانگیزترین جنبه‌های اصالت‌روا شناسی به چشم می‌خورد و آن مخالفت خردمندانه‌ی این مکتب با اصالت جمع و اصالت کل و خودداری آن از تأثیر پذیرفتن از رمانتیسم روسو یا هگل... است. به اعتقاد من اصالت‌روا شناسی فقط تا جایی درست می‌رود که بر «اصالت فرد (در مقابل اصالت جمع) در روش‌شناسی تکیه می‌کند و به حق اصرار می‌ورزد که "رفتار" و "اعمال" اجتماعات- از قبیل کشورها یا گروه‌های اجتماعی- باید به رفتار و اعمال افراد انسانی تحویل و برگردانده شود». جامعه‌ی باز و دشمنان آن. ترجمه عزت‌الله فولادوند. انتشارات خوارزمی ۱۳۶۵.

^{۶۱} Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979.

^{۶۲} پراکسیولوژی praxeology علم عمومی در باره‌ی کنش انسانی است و اقتصادیات در نظریه‌ی لودویگ فون میزس (چهره‌ی اصلی مکتب اتریشی در اقتصادیات) یک شاخه از این رویکرد تلقی می‌شود. میزس بر این نظر است که تمام گزاره‌های نظریه‌ی اقتصادی به نحوی استنتاجی از چند اکسیوم (اصول بدیهی) اصلی به دست می‌آیند. این اکسیوم‌ها همانطور که از

عقلانی‌اند توضیح چیزی نیست که آنها انجام می‌دهند بلکه در بهترین حالت توضیح چگونه انجام دادن آن است. وقتی که عقلانیت قرار شد همه چیز را

نمایشان پیداست به نحوی پیشاداده حقیقت دارند. آکسیوم اصلی و بنیادین این است که موجودات انسانی به نحوی هدفمند و عقلانی رفتار می‌کنند. نگاه کنید به:

Ludwig von Mises: Human action, a treatise on economics, 1966

میزس بر همین مبنا همه‌ی نظریه‌ی اقتصادی‌اش را در کتاب کنش انسانی رشد می‌دهد. به جز این، همه‌ی ساختار اجتماعی هم بر همین مبنا آزموده می‌شود. از این منظر هدفمندی و عقلانیت ابزارانگاره جزئی از ذات انسانی است و امری پیشاداده. اقتصاددانان متعارف نوکلاسیک به این آکسیوم انتقاد دارند زیرا بر اساس دیدگاه آنها باید گزاره‌هایی در باره‌ی جهان فرموله کرد که به نحوی تجربی قابل تست و بطال‌پذیر باشند. اما میلتون فریدمن به عنوان مثال گفت که نیازی نیست فرضیات اولیه تست و اثبات شوند اگر که نتایج استنتاجی از آنها رضایت‌بخش باشند. این گزاره‌های پیشاداده را «حقایق ضروری» نیز نامیده‌اند. چنین گزاره‌هایی پیشاپیش دانسته فرض می‌شوند زیرا در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها و برای همه‌ی موارد معتبرند. این گزاره‌ها که «تعلیلی» هم نامیده می‌شوند نیازی به اثبات ندارند. مثلا این که شخص نمی‌تواند همزمان در دو جا حضور داشته باشد یکی از این گزاره‌ها است. میزس در این معنا کانتی است. سوژکتیو است وقتی می‌گوید که نظریه‌ی ارزش امری است مربوط به ارزش‌گذاری افراد بر کالاها و خدمات. یعنی تجربه‌ی خصوصی و ذهنی شخص تنها شالوده‌ی شناخت جهان عنوان می‌شود. پوپر با این که به وحدت علم طبیعی و اجتماعی باور دارد و بر این نظر است که شناخت ابژکتیو در علوم اجتماعی باید ممکن باشد، با این حال می‌گوید گزاره‌های شناختی باید با روش ابطال‌پذیری تست شوند. در ضمن او بر این نظر بود که بیشتر ابژه‌های علم اجتماعی سازه‌های نظری هستند مثلا جنگ، ارتش. اینها مفاهیمی مجرداند اما آنچه انضمامی است تعداد سربازانی است که کشته می‌شوند (برگرفته از کتاب بالا). هایک می‌گوید این که مردم چه می‌اندیشند همان حقیقت ابژکتیوی است که مسیر وقایع را تعیین می‌کند... در ارتباط با اجناس و خدمات و رابطه‌ی بین آنها و کنش‌های انسانی می‌نویسد که «اینها همان چیزی هستند که مردم فکر می‌کنند هستند. به همین علت است که مثلا یک تابلوی نقاشی می‌تواند به قیمت بسیار گرانی به فروش برسد» (برگرفته از کتاب بالا). این منظری سوژکتیویستی است که سیاست و اقتصاد را هم بر همین مبنا تحلیل می‌کند. سوژکتیویسم حاوی این باور است که داده‌های علوم اجتماعی چیزی نیستند مگر مواضع، داوری‌ها و ارزش‌گذاری‌های انسان‌های کنش‌گر. به همین دلیل هم هایک می‌گوید که گزاره‌های درست در باره‌ی موضوعات اجتماعی، مستقل از این باورهای سوژکتیو نداریم. از این منظر عباراتی مانند نیاز جامعه و اقتصاد که مورد علاقه‌ی سیاستمداران است نمونه‌هایی از هلیسم و غیرعلمی است زیرا چیزی به نام مثلا "کیک" اقتصاد ملی نداریم که توزیع شدنی باشد. از نظر میزس همه‌ی کلکتیوها همه کل‌ها محصول فرایندهای ذهنی ما هستند. در ضمن افراد را نمی‌توان با مطالعه‌ی کل‌ها مطالعه کرد چه معمولا افراد به طور همزمان به کلکتیوهای مختلفی تعلق دارند و به همین دلیل مسئله را فقط با روش‌شناسی فردگرا می‌توان حل کرد. هلیسم یا کلکتیویتی منجر به آن می‌شود که فرد خود را پای منفعتی عالیتر فدا کند. هستنده‌ی فراانسانی و فرافردی وجود ندارد. میزس با این روش‌شناختی فردگرایانه به سوسیالیسم در همه وجوهش حمله می‌کند. نگاه کنید به:

Ludwig von Mises, The anti-capitalistic mentality 1956

هایک هم دقیقاً همین مسیر را پیموده و به کل‌هایی همچون سرمایه‌داری، نظام اقتصادی یا امپریالیسم همچون نظریه‌های موقتی و تجربه‌های عام اشاره می‌کند که آنها را نباید با فاکت اشتباه گرفت. به هر حال مکتب اقتصادی اتریشی کمک فکری و فلسفی و روش‌شناختی بسیاری از کارل پوپر دریافت کرده است.

توضیح بدهد به زودی به جایی می‌رسیم که عقلانیت دیگر هیچ چیزی را توضیح نمی‌دهد. به نظر باسکار توضیح دادن یک کنش انسانی با ارجاع به عقلانیت آن مانند توضیح یک رویداد طبیعی با ارجاع به حادث شدن آن است. به این ترتیب عقلانیت همچون یک پیش‌فرض پیش‌ساده‌ی تحقیق، تهی از محتوای توضیحی و یقیناً پوچ است. این نحوه‌ی توضیح به شکل بسیار تکامل یافته‌اش در نظریه‌ی نوکلاسیک اقتصادی یافت می‌شود. در این معنا، عقلانیت یعنی کارآیی کنش و فراهم کردن سلسله‌ای از تکنیک‌ها برای رسیدن به یک یا چند هدف مشخص. به این ترتیب روشن است که این نظریه توضیحی نیست، یعنی روی وقایع تجربی نور نمی‌اندازد و علت وقوع آنها را توضیح نمی‌دهد زیرا بیش از این که جامعه‌شناسی باشد در واقع پراکسیولوژی (مطالعه‌ی کنش انسان) است. رویکرد جامعه‌شناسی مبتنی بر فردگرایی بر این نظر است که جامعه از مردم تشکیل می‌شود از مردم و فقط از مردم. اما در چه معنایی این حرف درست است؟ به نظر باسکار در این معنا درست است که حضور تاثیرات اجتماعی تنها عبارت است از تغییرات در مردم و تغییرات انجام یافته توسط مردم روی دیگر چیزهای مادی - ابژه‌های طبیعی مثل زمین، و دست‌سازها که توسط کار روی ابژه‌های طبیعت تولید شده‌اند. یعنی حضور مادی جامعه برابر است با اشخاص و نتایج (مادی) کنش‌های آنها. فردگرایان این حقیقت را دیده‌اند اما تنها برای این که آن را با توجیحات خود از مضمون تهی کنند. نزد آنها با تقلیل‌گرایی نظری و اتمیسم هستی‌شناسانه روبرو هستیم. فردگرایی جامعه‌شناختی و تجربه‌گرایی هستی‌شناختی ویژگی این نظریه است. به نظر کلیر فردگرایی روش شناختی ناشی از این فرضیه‌ی عمودی است که پیچیدگی نهایتاً واقعیت ندارد و برای درک کل‌های پیچیده باید آنها را به اجزای ساده‌شان فروکاست. استدلال باسکار در باره‌ی لایه‌مندی و برآیند این نظر را خنثا می‌کند اما فردگرایی روش شناختی در نظریه‌ی اجتماعی دارای انگیزه‌های دیگری است. در واقع همانطور که باسکار گفته است اگر فردگرایی روش شناختی واقعا یک نمونه از نظریه‌ی

توضیحی عمودی مبتنی بر اتمیسم باشد برنامه‌ی تقلیلی آنها در سطح افراد انسانی که خود کل‌های پیچیده‌ای هستند متوقف نخواهد شد و در این باره هم باید پرسید که آیا قدرت‌های آنها فروکاستنی به عناصر ساده‌ترشان هست یا نه؟^{۶۳}

کل‌گرایی روش شناختی: به نظر باسکار و کلیر برخی تصور می‌کنند که تنها بدیل پیش روی این روش، جمع‌گرایی روش شناختی (کلکتیویستی) است که گروهها را همچون واقعیت اجتماعی اصلی و کاهش‌ناپذیر و مبنای اصلی توضیح اجتماعی بررسی می‌کند. برخی از هگلی‌های ایتالیایی و انگلیسی مثلا ملت‌ها را همچون واحدی اصلی‌تر از افراد بحث می‌کردند. از نظر باسکار مشغله‌ی جامعه-شناسی رفتار گروهها یا توده‌های انسانی نیست. برعکس دست‌کم مسئله‌اش روابط دائمی بین افراد و گروهها و روابط بین این روابط، و روابط بین چنین روابطی و طبیعت، و محصولات یک چنین روابطی است.^{۶۴} اگر اتمیسم مبتنی بر افراد ناممکن است "اتمیسم مبتنی بر روابط" هم به همین شکل ناممکن است.^{۶۵}

^{۶۳} بیولوژیسم

^{۶۴} مارکس در *گروندریسه* می‌نویسد که جامعه از افراد تشکیل نمی‌شود بلکه بیان و تجلی مجموع روابط متقابل است که این افراد درون آنها ایستاده‌اند. هستی اجتماعی ما عبارت است از روابط، و اعمال اجتماعی ما، آنها را پیش‌فرض خود دارند

^{۶۵} در حالی که مارکس در *پیشگفتار* بر جلد یکم *سرمایه* چنین می‌نویسد: به هیچ وجه تصویر خوش‌بینانه‌ای از سرمایه‌دار و مالک ترسیم نکرده‌ام. اما در اینجا با افراد تنها به عنوان شخص-یافتگی (ماسک) مقوله‌های اقتصادی چون حافظان منافع و مناسبات طبقه‌ی خاص برخورد شده است. [دیدگاه من که تکامل صورت‌بندی اقتصادی جامعه را همچون فرایندی از تاریخ طبیعی می‌داند]، کمتر از هر دیدگاه دیگری فرد منفرد را مسئول مناسباتی می‌داند که خود مخلوق اجتماعی آن است، هر قدر هم از لحاظ ذهنی خود را فراتر از جامعه قرار دهد. ... با ادامه‌ی تحقیق‌مان خواهیم فهمید که به طور کلی صورتک‌های اقتصادی اشخاص صرفا مظهر روابط اقتصادی‌اند و در مقام حاملان این مناسبات اقتصادی است که آنان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. «(سرمایه جلد یکم. ترجمه حسن مرتضوی)» .

لوکاچ می‌نویسد: «ذات ساختار کالایی بارها خاطرنشان شده است. اساس این ساختار آن است که رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شیء، و در نتیجه به صورت نوعی "عینیت خیالی" در می‌آید، عینیت مستقلی که چنان به دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش- یعنی رابطه‌ی بین انسان‌ها- را پنهان می‌کند». تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمد جعفر پوپنده ۱۳۷۶.

روابط مستلزم روابط دیگری هستند روابط با روابط دیگری رابطه دارند. روابط است که ساختار جامعه را تشکیل می‌دهد. می‌توان مطالعه را روی روابط متمرکز کرد (که می‌توانند با وجود تغییر افراد دوام بیاورند) یا افراد را مطالعه کرد (که در داخل شبکه‌های ارتباطی که جامعه باشد درگرددش‌اند). البته شاید مفهوم ارتباط‌مندی در جامعه‌شناسی در تقابل با مفهوم فردگرایی باشد. همان چیزی که در کلکتیویسم دروکیم با تاکید شدید او روی مفهوم گروه به ویژه به چشم می‌خورد. مفاهیم کلیدی دورکیم مثلا آگاهی جمعی، همبستگی ارگانیک در تقابل با همبستگی مکانیکی و آنومی و غیره همه معنایشان را از رابطه‌مندی و ذات جمعی پدیده‌های اجتماعی می‌گیرند. کل‌گرایان امر اجتماعی یا اجتماع را مترادف با «گروه» یا امر گروهی قرار می‌دهند. مسئله برای آنها این است که جامعه، کل، بزرگتر از مجموع اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن است که همان انسان-های منفرد باشند. و رفتارهای اجتماعی در نتیجه همچون رفتار گروه‌هایی متشکل از افراد انسانی یا افراد موجود در گروه‌ها قابل توضیح می‌شوند. به نظر باسکار این تعریف از اجتماع بسیار اشتباه است. جامعه‌شناسی مسئله‌اش رفتار توده یا گروه‌های بزرگ افراد انسانی نیست بلکه مسئله‌اش روابط پایدار بین افراد (و گروه‌ها) و روابط بین این روابط (روابط بین این روابط و طبیعت و محصولات چنین روابطی) است. رفتار توده‌ای یا جمعی مثلا اعتصاب یا تظاهرات را نه با جامعه‌شناسی که با روانشناسی شاید بتوان توضیح داد رفتار توده‌ای یک موضوع جالب برای روانشناسی است اما نه برای جامعه‌شناسی. گفتن چنین چیزی به این معنا است که روانشناسی توده‌ای رفتار توده‌ای را به عنوان یک

روشن است که مارکس شکل اجتماعی را متقدم بر رابطه‌ی بین انسان‌ها می‌داند و این شکل اجتماعی را مترادف با رابطه‌ی بین انسان‌ها نمی‌داند در حالی که به نظر می‌رسد لوکاج این دو را مترادف با هم قرار می‌دهد و همین هم به معنای ندیدن شکاف هستی‌شناسانه بین جامعه و کنش‌های انسانی است.

لايهی بالای از زندگی اجتماعی با میانجی «هستی‌شناسی ساختارها» می‌تواند توضیح بدهد و نه همچون پدیده‌ای قائم به ذات.

به نظر باسکار اگر دورکھیم مفهومی جمع‌گرایانه از جامعه‌شناسی را با روش-شناسی پوزیتیویستی ترکیب می‌کند و بر روش‌شناسی نوکانتی را با مفهوم ذاتا فردگرایانه از جامعه‌شناسی در هم می‌آمیزد. دورکھیم پایبند معرفت‌شناسی تجربه‌گرا است و و بر پایبند هستی‌شناسی تجربه‌گرا. البته می‌توان گرایشات غیرفردگرایانه و یا حتی ضد آن را هم در و بر یافت و البته گرایشات ضدپوزیتیویستی هم در دورکھیم یافت می‌شوند اما گرایش غالب آنها همین است که بیان شد. در هر دوی آنها باقیمانده‌ی تجربه‌گرایی به چشم می‌خورد که امکان پیشرفت علمی را سد می‌کند. به نظر باسکار مفهوم جامعه را نمی‌توان روی مقوله‌ی گروه بنا کرد همانطور که مقوله‌ی ضرورت را روی تجربه نمی‌توان بنا کرد. پس روش و بر نوکانتی است و ابژه را فردگرایانه بررسی می‌کند و دورکھیم روش تجربی به کار می‌بندد و ابژه‌اش را کلکتیویستی تعریف می‌کند.

اومانيسم و ساختارگرایی (زیرشاخه‌های فردگرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی)
با اشاره ای به هستی‌شناسی مسطح اسلاوی ژيژک و هانا آرنٹ

به نظر کلیر دو مفهوم دیگر هم در مباحث اجتماعی هست که با فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی روش‌شناختی شباهت دارند. این دو مفهوم عبارتند از: اومانيسم و ساختارگرایی. از نظر اومانيسم عاملیت انسانی همه چیز است و از نظر ساختارگرایی ساختارهای اجتماعی همه چیز است. در مورد نخست وقتی به جامعه نگاه می‌کنیم الف. هر جا که می‌نگریم چیزی جز کنش‌های انسانی و تاثیرات آنها نمی‌بینیم: کنش‌های تولید، مبادله، مصرف، رای دادن، حمله به کاخ

زمستانی، سرمایه‌گذاری، اعتصاب، خرید خانه، سوزاندن کافرها و بدعت‌گذارها. همه‌ی اینها توسط انسان‌ها به طور فردی/گروهی انجام می‌شود. گاهی شخص حقوقی، شرکت خصوصی یا اداره‌ی دولتی است که کاری انجام می‌دهد اما این اشخاص حقوقی هیچ کاری بدون اشخاص حقیقی نمی‌کنند، اشخاصی که برای خاطر آن نوع حقوقی دست به کنش می‌زنند. جنگ نمی‌تواند بدون وجود ارتش و سربازانش وجود داشته باشد، حمله‌ی زاغه‌نشین‌ها بدون وجود فقرایی که اربابان خونشان را مکیده‌اند ممکن نیست، تورم بدون فروشنده‌هایی که قیمت‌ها را بالا می‌برند، جنابت بدون انسانی که مرتکب جنایت می‌شود و انقلاب بدون مردم وجود ندارد. همانطور که دانشجویان در سال ۱۹۶۸ در خیابان خطاب به آلتوسر فریاد می‌زدند ساختارها پا ندارند که به خیابان بریزند. ب. رویکرد دوم: ساختارگرایی. کلیر در رابطه با ساختارگرایی نظر آنها را اینطور بیان می‌کند که هر آنچه که در جامعه اتفاق می‌افتد به خاطر وجود ساختارهای اجتماعی است. بدون وجود یک شیوه تولیدی کسی نمی‌تواند تولیدکننده نامیده شود، فروشنده بدون بازار معنا ندارد، شهروند رای‌دهنده بدون نظام پارلمانی و انتخاباتی بی‌معنا است، تصویب قانون بدون قانون اساسی خنده‌دار است. این شرایط هم موجب توانمندی افراد و گروه‌ها می‌شوند امکاناتی در برابر آنها می‌گسترانند و هم محدودیت‌هایی بر کنش‌های آنها اعمال می‌کنند. چه آن جایگاه اجتماعی که شخص اشغال می‌کند است که به طور عمده تعیین می‌کند که شخص به چه حرفه و کاری مشغول باشد و چگونه زندگی کند؛ کارگر باید کار کند، فروشنده باید بفروشد. اصولاً ساختارهای اجتماعی‌اند که عمدتاً مسیر گرایشات جامعه را تعیین می‌کنند. اقتصاد سرمایه‌داری باید به نحوی تکنولوژیکی رشد کند دچار تورم و بحران‌های ادواری شود و نظایر آن. کلیر می‌گوید که از نظر ساختارگرایان ساختارهای اجتماعی آنقدر اهمیت دارند که می‌توان انقلاب فرانسه و انگلیس را در پرتو ساختارهای جامعه فارغ از ایده‌های عاملین آنان در باره‌ی حکومت توضیح داد. می‌توان علل بزهکاری و رشد آن را بدون تحقیق

مغز بزهکار توضیح داد و هیچ شناختی هم از مغز بزهکار نداشت. می‌توان بدون شناخت از ژنتیک افراد گفت که چرا در دهه‌ی ۱۹۹۰ بزهکاران بیشتری نسبت به دهه‌ی ۱۹۷۰ وجود داشته است. به این معنا فاکت‌های مربوط به عاملیت انسان به شما نمی‌گویند که چرا مردم در دوره‌های متفاوت اعمال متفاوتی داشته‌اند یا به نحو متفاوتی رفتار کرده‌اند در حالی که فاکت‌های مربوط به ساختارهای اجتماعی می‌توانند این توضیحات را به دست بدهند. کلیر اشاره می‌کند که با یک چنین توضیحاتی به سادگی می‌شود شخص را به ساختارگرایی متهم کرد. زیرا این توضیحات می‌گویند که بدون عاملیت انسانی می‌توان اجتماع را توضیح داد: روبسپیر چیزی نیست مگر ابزار خونینی که نتیجه‌ی توازن قوای طبقاتی در فرانسه و اروپا بود مثلاً آنطور که هاینه می‌گوید و به همین دلیل نباید این انقلاب را نتیجه‌ی فلسفه‌ی روسو دانست. از این دیدگاه به سادگی می‌توان عاملیت و دلایل و انگیزه‌های افراد و گروه‌های اجتماعی را تأثیرات صرف ساختارها درک کرد و یا حتی این‌همه را زائده و حاشیه‌ی آن قلمداد نمود. یا حتی همچون آلتوسر باور ما به این که کنش‌گران هدفمندی هستیم و آگاهانه عمل می‌کنیم را توهم و خیال نامید. اما از سوی دیگر اگر اومانيسم یا فردگرایی روش شناختی را نقطه‌ی عزیمت تحلیل قرار دهیم به سادگی به این نتیجه می‌رسیم که جامعه چیزی نیست مگر مردم و آدمها. مفاهیمی هم که برای توضیحات اجتماعی نیاز داریم چیزی نیست مگر مفاهیمی همچون کنش هدفمند، انگیزه‌مندی، عقلانیت و نظایر آن. از این منظر پدیده‌های فهرست شده توسط ساختارگرایی چیزی نیست جز مجموع تأثیرات کنش‌های انسانهای بسیار. از این منظر مثلاً چیزی به نام سرمایه‌داری نداریم بلکه انبوهی از کنش‌های مبتنی بر مبادله بین افراد را داریم. دولت چیزی نیست مگر محصول عاملیت خود ما و هر لحظه اراده کنیم می‌توانیم آن را از سر راهمان برداریم. چون ساخته‌ی دست خود ما است به سادگی می‌توانیم نابودش کنیم. کلیر می‌نویسد که اومانيسم و ساختارگرایی هر یک نکته‌ی درستی می‌گویند:

جوامع تنها می‌توانند به مثابه نتیجه‌ی عاملیت انسانی وجود داشته باشند اگر ما همه‌ی وقت روابط اجتماعی را بازتولید/دگرگون نکنیم، آنها وجود نخواهند داشت. این حقیقت اومانیزم است اما از سوی دیگر همه‌ی کنش‌های انسانی مستلزم وجود پیشاپیش جامعه است و بدون آن معنایی ندارد. زمینه‌ی اجتماعی تعیین می‌کند که کدام کنش‌ها ممکن هستند و نتایج آنها چه خواهد بود. این حقیقت ساختارگرایی است.

به نظر می‌رسد که در اینجا در ادامه‌ی بحث کلیر پیرامون اومانیزم و ساختارگرایی می‌توان اشاره‌ی گذرایی به رسوبات اومانیزم در یکی از چهره‌های برجسته‌ی جنجالی دوران کنونی یعنی ژیاک داشت. ژیاک در جایی از قول لاکان می‌نویسد که «دگر بزرگ به رغم ظاهر نیرومندش شکننده است ... تا جایی وجود دارد که سوژه‌های آن طوری رفتار کنند که گویا (این دگر قدرتمند) وجود دارد. جایگاه آن (دگر) شبیه جایگاه نوعی علیت ایدئولوژیکی است چیزی همچون کمونیسم یا ملت... اینها (علیت‌های ایدئولوژیکی) جوهر (آمال) افرادی هستند که خود را در آنها باز می‌شناسند و آنها را مبنای همه‌ی هستی‌شان می‌دانند. یعنی این (علیت‌های ایدئولوژیکی) نقطه‌ی ارجاعی هستند که افق نهایی معنا را برای این افراد می‌سازند. این (علیت‌های ایدئولوژیکی) چیزهایی هستند که این افراد حاضرند جانشان را در راهشان فدا کنند. با این حال تنها چیزی که واقعا وجود دارد خود این افراد هستند و فعالیت‌شان. در نتیجه این جوهر فقط تا جایی وجود دارد و فعلیت می‌یابد که افراد انسانی به آن باور داشته باشند و بنا به این باور هم رفتار کنند». ژیاک در ضمن در مقاله‌ای به سال ۲۰۰۰ در توضیحی پیرامون لاکان روانکاو مشهور فرانسه می‌نویسد: «یک نظام ابژکتیو اجتماعی-نمادین تا زمانی وجود دارد که سوژه‌ها آن را آن گونه ببینند و با آن به این ترتیب برخورد کنند. لاکان دورکهمی نیست. او مخالف شئی‌شدگی نهادها است. لاکان به خوبی می‌داند که نهاد به

دليل تاثير پرفورماتيو فعاليت سوژه وجود دارد. فقط چون سوژه ها به آن باور دارند يا بهتر بگويم طورى رفتار مى کنند که ... گويا به آن باور دارند...».

گمان نمى کنم با توجه به بحث هاىي که تاکنون مطرح شده است لازم باشد توضيحي براى ارزشيابى نظرات ژيژک ارائه شود. ژيژک مفهومي از ايدئولوژى و مفهومي از ساختار ابژکتيو و در آخر مفهومي از عامليت انساني ارائه مى کند که با توجه به بحث هاى باسکار در باره ي شکاف هستى شناسانه بين ساختار و عامليت مسئله دار است. رابطه اى «ديالکتیکی» بين افراد و ساختار به مثابه دو سويه ي یک سکه برقرار مى کند. به اين ترتيب قصد دارد تا از شئى شدگى و شئى کنندگى ساختارها و نهادهاى اجتماعى پرهيز کند. در حالى که براى توجيه «اومانيسم» خود نيازى نيست به مقوله ي شئى شدگى نيرومند دورکيهم ارجاع بدهد. او مى تواند با ارجاع به شئى شدگى مورد نظر مارکس در سرمايه بحث را پيش ببرد. يعنى در حالى که تصديق مى کند که در سطوحى از بحث مى توان از شئى شدگى و شئى کنندگى ساختارهاى سرمايه سخن گفت اما در عين حال مى توان عامليت پرننگ انسان ها را در سطوح ديگرى از تحليل پيش کشيد که با شئى شدگى ساختارى مقابله مى کنند.

مورد ديگرى که در ادامه ي بحث کليز بيان مى کنم هانا آرنست است^۱. هانا آرنست در مطلبى که پيرامون دادگاه آيشمن نوشته است نکته ي جالبى را بيان مى کند: «تا زمانى که ريشه ي اعمال هيتلر را در افلاطون يا جواکيم فيوره يا هگل يا نيچه، يا در علوم و فناورى مدرن، يا نيهيليسم يا انقلاب فرانسه جستجو کنيم، همه چيز رو به راه است. اما به محض اين که هيتلر را عامل کشتار جمعى بدانيد- و پذيريد که اين عامل خاص کشتار جمعى از لحاظ سياسى بسيار هم بااستعداد بوده و نيز اين که کل پديده ي رايش سوم را نمى توان صرفا بر مبنای اين که هيتلر که بود و چگونه در مردم تاثير مى گذاشت تبیین کرد --همگان

متفق القول می شوند که چنین قضاوتی در باره ی این شخص عامیانه است، فاقد پیچیدگی است، و نباید گذاشت محل تفسیر تاریخ بشود». اینجا به نظر میرسد که با رویکرد ساختارگرایی مشکل دارد که میخواهند افراد را شخصیت یابی یا نقاب ساختارها بدانند و در ضمن به نحوی هم اشاره میکند که باز نمیتوان کل یک سیستم سیاسی را به فرد و اتوریته ی او یعنی هیتلر فروکاست. اما به نظر نمی رسد که بتواند به لحاظ سیاسی و فلسفی بین این دو سطح از بحث اش که درست هم هست رابطه ای منطقی برقرار کند.

دیرتر ادامه می دهد: «می خواهم ... خاطرنشان کنم که ترس از داوری، به نام نامیدن، و مشخص کردن گناهکار- متاسفانه به ویژه کسانی که بر مسند قدرت اند و صاحب مقام و منصب، از زنده و مرده،-- چقدر از قرار معلوم عمیق و ریشه دار است ... چه می توان گفت در باره ی کسانی که حاضرند تمامی بشریت را گویی از پنجره بیرون بیندازند تا یک نفر را که در مقامی بالا قرار دارد نجات دهند،...؟! ... اما همین قدر بخت یار ماست که هنوز یک نهاد در جامعه وجود دارد که در آن تقریبا محال است بتوان از مباحث مربوط به مسئولیت شخصی طفره رفت.... جایی که نه نظام ها، نه روندها، نه گناه اولیه، بلکه انسان هایی از گوشت و استخوان، همچون من و شما داوری می شوند. بدیهی است اعمال آن ها کماکان اعمالی ست انسانی، اما محاکمه می شوند چون قانونی را زیر پا گذاشته اند که رعایتش را برای شرافت انسانی مشترکمان حیاتی می دانیم. ...». هانا آرنست در پایان این مطلب با اصرار بر مسئولیت شخصی به گروه بندی افراد می پردازد و آن ها را بر حس میزبان مشارکت سیاسی شان در حکومت هیتلر دسته بندی می کند. در پایان هم با حذف واژه ی «اطاعت» و جایگزین کردن آن با «حمایت» افراد انسانی را به «سوژه» های عقلانی تعبیر می کند و مسئولیت اخلاقی آن ها را به آنان باز می گرداند و نشان می دهد که هنوز می توان داوری کرد و داوری شد. به نظر می رسد که این نمونه

(بحث هانا آرننت) را هم می توان در پرتو بحث های طرح شده در بالا همچون نوع دیگری از اومانیزم و فردگرایی هستی شناختی مبتنی بر اخلاق بررسی کرد.. هانا آرننت با این که به نحوی جسته گریخته به موضوع ساختارهای اجتماعی و تاریخ می پردازد، اما فاقد یک مدل توضیحی مبتنی بر لایه های هستی شناسی، جامعه شناسی، تاریخ، سیاست، جایگاههای ساختاری افراد، سازوکارهای سوسیالیزاسیون (اجتماع پذیری)، روانشناسی توده ای فاشیسم و در نهایت فرد انسانی و تصمیمات اخلاقی او است.

مدل سوم: «دیالکتیک» جامعه/فرد

کسانی که از این دو مدل نظریه ی اجتماعی ناراضی بوده اند تلاش کرده اند تا از راه ترکیب آن دو با هم مدلی دیالکتیکی بسازند. باسکار یکی از این دست تلاش ها را نام می برد: پیتر برگر و همکارانش.^{۶۶} این مدل سوم می گوید که جامعه افراد را شکل می دهد و آنها هم جامعه را و به این ترتیب نوعی دیالکتیک بین این دو سطح در جریان است. بنا به این نظر ساختار اجتماعی نمی تواند ویژگی اشیاء را داشته باشد و جدا از فعالیت آدم هایی که آنها را تولید می کنند، متکی به خود باشد و از سوی افراد انسانی نیز همچون واقعیت بیرونی درک شود. این رویکرد تصور می کند که با ایجاد این رابطه ی دوجانبه موفق شده است که جنبه های سوبژکتیو و ابژکتیو زندگی اجتماعی را با هم ترکیب کرده و از ولونتاریسم وبری و شیء شذگی دورکهمی پرهیز کند. سازندگان این الگو تصور می کنند که تمایزی مقولاتی بین فاکت های طبیعی و اجتماعی ایجاد کرده اند به

Peter Berger & S. Pullberg: reification and the sociological critique^{۶۶}
of consciousness, New left review 35, 1996

Peter Berger & T. Luckmann, The social construction of reality 1967

نحوی که فاکت‌های طبیعی مستقل از فعالیت انسانی وجود دارند ولی فاکت‌های اجتماعی منوط به فعالیت انسانی‌اند. مدافعان این مدل با دورکهمیم توافق دارند که «نظام نشانه‌ها و علائمی که من برای بیان افکارم بکار می‌برم، نظام پولی که برای پرداخت بدهی‌های خود به کار می‌برم، ابزاری که برای ایجاد روابط تجاری استفاده می‌کنم و پراتیک‌هایی که حرفه‌ی مرا تشکیل می‌دهند؛ مستقل از استفاده‌ی من از آنها وجود دارند».^{۶۷} اما در عین حال در کوشش برای جدا کردن راه خود از دورکهمیم چنین نظام‌ها، چنین ابزارها و پراتیک‌هایی را عینیت-یابی می‌نامند که تحت شرایط معینی شکل بیگانه‌شده‌ای به خود می‌گیرند. بنا به نظر آنها عینیت‌یابی *objectivication* فرایندی است که سوژکتیویته‌ی انسانها از آن راه خود را در محصولاتی تجسد می‌بخشد که به مثابه عناصر یک جهان مشترک در دسترس شخص و همراهانش قرار می‌گیرند. بیگانه‌شدگی فرایندی است که به واسطه‌ی آن وحدت تولیدکننده و تولیداتش از هم گسیخته می‌شود. بنابراین شکل‌های سازماندهی سیاسی و اقتصادی و هنجارهای اتیک و فرهنگی همگی در نهایت تجسد سوژکتیویته‌ی انسان هستند و آن نوع آگاهی که امور را به این ترتیب نبیند ضرورتاً شئی‌شده است. آنها در ادامه می‌افزایند که شئی-شدگی را باید از عینیت‌یابی جدا کرد که به این ترتیب تعریف می‌شود: «شئی-شدگی دقیقه‌ای در فرایند عینیت‌یابی است که در آن انسان از محصولات خود فاصله می‌گیرد در آنها تامل کرده و ابژه‌ی آگاهی خود می‌کندشان. همان چیزی که برای هر گونه زندگی اجتماعی لازم محسوب می‌شود».^{۶۸} باسکار در ادامه نتیجه می‌گیرد که بنابراین بر اساس این الگوی سوم، جامعه نوعی عینیت‌یابی یا بیرونیت‌یابی انسانها است و انسان‌ها هم به سهم خود جامعه را درک و از این

^{۶۷} نگاه کنید به:

Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

^{۶۸} همان‌جا.

راه از نو تصرفش می‌کنند. اما باسکار به خطاهای این الگو اشاره می‌کند و می‌گوید که این مدل از سویی نوعی ایده‌آلیسم ولونتاریستی را، در رابطه با درک ما از ساختار جامعه تشویق می‌کند و از سویی نوعی دترمینیسم مکانیکی در رابطه با درک از مردم را تشویق می‌دهد. این الگو تنها الگوهای اول و دوم را به هم پیوند داده است آنها را با هم ترکیب کرده است بی این که بر تناقضات درونی آنها غلبه کند.

الگوی چهارم: تمایز هستی‌شناختی بین فرد و جامعه، با اشاره‌ای به گیدنز

همانطور که گفته شد الگوی ولونتاریسم (کنش‌گرایی و تاکید بر فرد/مردم که در اومانیزم هم یافت می‌شود) حاوی عنصر کنش است اما عنصر مربوط به شرایط کنش را کم دارد و الگوی شیء‌شدگی (با تاکید بر ساختارها و بی‌قدرت دیدن افراد) حاوی عنصر شرایط کنش است اما عنصر کنش را کم دارد. الگوی سوم (پیتر برگر) که رابطه‌ی متقابل بی‌واسطه‌ای بین فرد و جامعه می‌بیند در واقع تمایز بین فرد و جامعه را درک نمی‌کند. بنا به این نظر جامعه افراد را می‌سازد و افراد هم جامعه را بازتولید و دگرگون می‌کنند. باسکار بر این نظر است که رابطه‌ی مردم و جامعه «دیالکتیکی» به معنای یاد شده نیست، چه آنها تشکیل‌دهندگان دو جنبه از یک و همان فرایند نیستند. آنها به دو نوع بسیار مختلف از چیزها ارجاع می‌دهند. پیشاموجود بودن اجتماع به معنای این است که به میانجی‌ای به نام اجتماع‌پذیری نیاز داریم تا بین این واحد پیشاموجود و افراد انسانی که به نحوی پسینی با این وضعیت مواجه می‌شوند، ارتباط برقرار شود. جوامع نه متشکل از مردم که متشکل از روابط بین مردم و امتداد آنهایند. باسکار می‌نویسد: «اجازه دهید به موضوع جامعه و در همین رابطه به دورکهمیم برگردیم. عضو یک کلیسا، عضو یک جامعه، باورها و پراتیک‌های زندگی

مذهبی‌اش یا ساختار زبان‌اش را در هنگام تولد آماده و حاضر می‌یابد یعنی آنها پیش از عضو تازه متولد شده و بیرون از او وجود دارند و از همین جا هم قدرت قهرآمیزشان ناشی می‌شود. بنابراین اگر اینطور باشد که ساختار اجتماعی و جهان طبیعی تا جایی که توسط انسان‌ها درک می‌شود همیشه از پیش وجود داشته‌اند در این صورت مدل سوم باید تصحیح شود. هنوز هم درست است گفتن این که جامعه بدون فعالیت انسانی نمی‌تواند واقعا وجود داشته باشد. اگر اینطور باشد پس نمی‌توان از شیء‌شدگی حرف زد. این هم درست است که بگوییم چنین فعالیتی بدون این که کنش‌گران درگیر، از آنچه انجام می‌دهند درک و تلقی خاص خود را داشته باشند ممکن نیست (که البته این بینش مهم سنت هرمنوتیک است). اما گفتن این که کنش‌گران آن را خلق می‌کنند درست نیست بلکه باید گفت که آنها جامعه را باز تولید و دگرگون می‌کنند. یعنی وقتی گفتیم که جامعه از قبل وجود دارد در این صورت هر پراکسیس انضمامی انسانی یا هر عمل عینیت‌بخش انسانی فقط آن را جرح و تعدیل می‌کند، تمامیت چنین اعمالی آن را سر پا نگه داشته یا دگرگونش می‌کنند. اما جامعه مخلوق فعالیت آنها نیست همانطور که فعالیت انسانها صرفا و کاملا توسط جامعه تعیین نمی‌شود.^{۶۹} پس جامعه به این معنا در رابطه با افراد، آن شکل اجتماعی است که آنها هرگز آن را به وجود نیاورده‌اند اما در ضمن تنها به واسطه‌ی فعالیت انسان‌ها وجود دارد. اما اگر جامعه همیشه پیش از افراد وجود دارد، پس عینیت‌یابی هم به نوعی کاملا متفاوت اتفاق می‌افتد. چون فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، به این معنا عبارت است از کار روی ابژه‌های از پیش داده شده و نمی‌توان آن را همچون چیزی که در غیاب این ابژه‌های داده شده اتفاق می‌افتد، درک کرد. چرا؟ زیرا همه‌ی این فعالیت‌ها مستلزم وجود اشکال اجتماعی پیشاداده هستند مثلا نگاه کنید به انجام دادن، ساختن و سخن گفتن. مردم نمی‌توانند با هم ارتباط بگیرند مگر از راه استفاده از ابزار و وسایل و واسطه‌های

^{۶۹} همان‌جا.

موجود و نمی‌توانند تولید کنند مگر با کاربرد جسم و ذهن خود روی مواد و مصالحی که قبلاً شکل گرفته‌اند و نمی‌توانند عمل کنند مگر در یک شرایط خاص. عمل حرف زدن زبان را می‌طلبد. عمل ساختن مواد خامی را نیاز دارد و شرایط کنش، منابع کنش‌گری و قانونمندی فعالیت را لازم دارد. حتی فعالیت خودانگیخته یا خودانگیختگی هم به مثابه شرط ضروری وجود خویش مستلزم وجود یک شکل اجتماعی پیشاداده‌ی موجود است که در آن و از راه آن عمل خودانگیخته انجام می‌شود. پس اگر جامعه را نتوان به فرد تقلیل داد (جامعه مخلوق افراد نیست)، باید گفت که جامعه یک شرط ضروری برای هر عمل عامدانه‌ی انسانی به طور کلی است. به بیان ارسطو رابطه‌ی فرد و اجتماع مانند رابطه‌ی پیکر تراش با مواد و مصالح خویش است. ما با ابزار، وسایل و مواد خام و مصالح موجود کار می‌کنیم اما چیزی را خودمان به وجود نمی‌آوریم. این همان الگوی دگرگون‌ساز (ترانسفورماتیو) فعالیت اجتماعی است که باسکار از آن سخن می‌گوید. هم جامعه و هم پراکسیس انسانی دارای خصلت دوگانه هستند. جامعه به نحوی توامان هم شرط همیشه حاضر (علیت مادی) عاملیت انسانی است و هم نتیجه‌ی دائماً بازتولید شونده‌ی این عاملیت. پراکسیس نیز به این ترتیب هم کار یعنی تولید آگاهانه است و هم بازتولید (معمولاً ناآگاهانه‌ی) شرایط تولید یا جامعه. منظور باسکار از بازتولید این است که مردم طی فعالیت‌های آگاهانه و نیت‌مندشان اغلب به نحوی ناآگاهانه ساختارهایی را بازتولید (و گاهی دگرگون می‌کنند) که اعمال اصلی آنها را هدایت می‌کند. به این معنا مردم برای این ازدواج نمی‌کنند که خانواده‌ی هسته‌ای را بازتولید کنند یا کار نمی‌کنند برای این که اقتصاد سرمایه‌داری را برقرار نگه دارند اما اینها پیامدهای این کنش‌ها و به همین دلیل اجتناب‌ناپذیرند.

در همین رابطه مارگارت آرچر به انتقاد از آنتونی گیدنز و نظریه‌ی ساخت‌یابی او پرداخته و می‌نویسد که گیدنز به درستی هستی‌شناسی فردگرایانه را به خاطر

آشفته‌گی مفهومی که منجر به انکار واقعیت اجتماعی غیرفردی می‌شود نقد می‌کند و کلکتیویسم دورکهمی را هم باز به درستی نقد می‌کند زیرا این رویکرد عاملیت را امری حاشیه‌ای می‌کند. اما تلاش گیدنز برای حل مسئله‌ی ساختار-عاملیت، از دوآلیسم سوژه-ابژه به نوعی دوآلیتی می‌انجامد که نتیجه‌اش در هم آمیزی ساختار و عاملیت است آن هم به نحوی تفکیک نشده. گیدنز به جای برتری دادن به ساختار یا عاملیت نقطه‌ی وسط بین این دو رویکرد وبری و دورکهمی را می‌چسبد و به همین دلیل آشفته‌گی خاصی ایجاد می‌کند. او هم ساختار و هم عاملیت را از استقلال نسبی خلع می‌کند اما نه از راه تقلیل یکی به دیگری، بلکه از راه در کنار هم قرار دادن و هم عرض کردنشان به نحوی که تمایزشان دشوار می‌گردد.^{۷۰} آرچر بر این نظر است که این رویکرد تصور می‌کند که این نقطه‌ی وسط را گرفتن از قوت آن است زیرا ظاهراً موفق شده است که معمای ساختار-عاملیت را حل کند، بی این که ساختارها را به افراد کاهش دهد یا ساختارها را شیء شده قلمداد کند. اما این آشفته‌گی در وسط نمی‌تواند ساختارها را همچون خصوصیات برآیند (امرجنت) مفهوم پردازی کند و این کمبود نظری این رویکرد است. زیرا بدون چنین درکی از ساختارها، آنها به فعالیت در زمان حال وابسته می‌شوند و همانطور که آرچر می‌گوید در این جا با یک مغالطه‌ی مفهومی طرف هستیم و یک جامعه‌شناسی اکنون و همین جا. با این که گیدنز به درستی روی فعالیت مداری ساختارها تاکید میکند تا از شیء-شدگی آنها پرهیز کند اما باید دانست که فعالیت ساختارها در زمان گذشته اتفاق می‌افتد. یعنی به جای این که ساختارها و عاملیت را با هم به مثابه پراتیک-های اکنون و همین جا، آشفته کنیم باید ساختارها را خصوصیات برآیند (امرجنت)ی بدانیم که توسط کنش‌های گذشته خلق شده‌اند و امروز و حالا به لحاظ هستی‌شناختی از عاملیت‌ها متمایزند. به نظر آرچر درست است که

^{۷۰} Margaret S. Archer, Realist Social Theory, The Morphogenetic Approach 1995

ساختارها ما را هم توانمند می‌سازند و هم محدود؛ اما فقط در صورتی می‌توانیم آنها را مطالعه کنیم که ساختارها را همچون چیزی به لحاظ هستی‌شناختی جدا از عاملیت درک کنیم. با در هم آشفتن ساختار و عاملیت، شخص مانع از امکان مطالعه‌ی این موضوع می‌شود که ساختارها چگونه زمینه‌ای اجتماعی فراهم می‌کنند که محدودیت‌های ابژکتیو بر سر راه پراتیک‌های افراد می‌نهد و البته همیشه هم ممکن است که سرانجام توسط عاملیت انسانی جرح و تعدیل شوند. جامعه‌شناسی اکنون و همین‌جا نمی‌تواند به این پرسش مارکسی پاسخ بدهد که مردم چگونه در شرایطی که خود خلق نکرده‌اند خود انتخاب نکرده‌اند تاریخ‌شان را می‌سازند، زیرا در این رویکرد شرایط کنش با پراتیک‌های عامل‌ها در همین حالا و اینجا آشفته می‌شود و شرایط به گزینه‌ها و انتخاب افراد در زمان حال تبدیل می‌شود. بنابراین از نظر گیدنز ساختار و عاملیت دو سویه‌ی یک سکه هستند و بنا به این رویکرد می‌توان گفت: افراد تاریخ خود را می‌سازند آن هم تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند و خود ساخته‌اند. پرهیز از مفهوم خصوصیات برآیند (امرجنت) به معنای تصدیق نوعی جامعه‌شناسی زمان حال و تخلیه کردن مفهوم زمینه‌ی اجتماعی به لحاظ تاریخی اشتقاق شده، از هر نوع معنای جدی است که ما را با پراتیک‌های فردی همین حالا و اینجا تنها به حال خود رها می‌کند.

بنابراین باسکار تمایز شدیدی قائل است بین تکوین کنش‌های انسانی که ریشه در دلایل، نیت‌ها و برنامه‌های افراد دارد، و ساختارهایی که بازتولید و دگرگونی فعالیت‌های اجتماعی را هدایت می‌کنند. به همین ترتیب بین قلمرو علوم روانشناختی و جامعه‌شناسی تفاوت قائل می‌شود. این که مردم چگونه جامعه معینی را بازتولید می‌کنند به حوزه‌ی علم روانشناسی اجتماعی تعلق دارد. به نظر باسکار باید توجه کرد که درگیری در فعالیت اجتماعی خودش یک کنش آگاهانه‌ی انسانی است که می‌تواند به طور کلی یا در پرتو دلیل درگیری عامل

انسانی توصیف شود یا در پرتو نقش و کارکرد او. علت این که زباله‌ها جمع-آوری می‌شوند با آن که وابسته به مامور شهرداری است اما ضرورتاً در شخص او نهفته نیست. زبان و گرامر آن توسط قوانین گرامر هدایت می‌شود اما فرض این نیست که این قوانین مستقل از استفاده‌ی ما وجود دارند (شیء شدگی) یا آنکه آنچه ما می‌گوییم را تعیین می‌کنند. قوانین گرامر مانند ساختارهای طبیعی محدودیت‌هایی بر عمل سخن‌گفتن اعمال می‌کنند اما نحوه‌ی انجام و ایفای آن را تعیین نمی‌کنند. پس به نظر کلیر، رویکرد باسکار به ما اجازه می‌دهد تا بگوییم که ضرورت یعنی بازتولید شکل اجتماعی و دگرگون‌سازی آن در وهله-ی نهایی از راه فعالیت نیت‌مند انسانها ممکن می‌شود. مدل باسکار از جامعه/فرد این است که جامعه توسط مردم خلق نمی‌شود چون همیشه پیشاموجود است و یک شرط ضروری برای فعالیت آنها است. جامعه باید همانند انبوهی از ساختارها، پراتیکها و رسومی در نظر گرفته شود که افراد آنها را بازتولید یا دگرگون می‌کنند اما بدون این فعالیت کنش‌گران هم وجود نمی‌داشت. جامعه-ای مستقل از افراد انسانی نداریم (خطای شیء‌شدگی) اما در ضمن جامعه را نمی‌توان محصول کنش افراد دانست (ولونتاریسم). حالا فرایندهایی که به واسطه‌ی آنها مهارت‌ها، صلاحیت‌ها و عاداتی که برای بازتولید و دگرگونی جامعه لازم‌اند را اجتماعی‌شدن (سوسیالیزاسیون) می‌نامیم. باید به خاطر داشت که بازتولید و یا دگرگونی نظام جامعه اگر چه معمولاً ناآگاهانه انجام می‌شود ثمره‌ی فعالیت‌های هدفمند و پرمهارت سوژه‌های انسانی است و نه یک پیامد مکانیکی شرایط پیشاموجود. پس جامعه افراد را به لحاظ اجتماعی شکل می‌دهد و افراد از راه همان توانمندی‌ها و مهارت‌های کسب شده از این طریق جامعه را بازتولید و یا دگرگون می‌کنند. پس جامعه شرایط لازم برای عمل‌آمدانه و نیت‌مند را فراهم می‌آورد و عمل‌آمدانه‌ی افراد شرط ضروری بازتولید جامعه است. جامعه تنها در کنش انسانی حاضر است اما کنش انسانی همیشه در یک شکل اجتماعی معین بیان می‌شود و آن را به عنوان زمینه‌ی کنش و منبع مهارت و توانمندی

خود استفاده می‌کند. هیچیک از این دو وجه را نمی‌توان با هم یکسان دانست یا در پرتو دیگری توضیح داد و یا به دیگری فروکاست و یا در پرتو دیگری بازسازی کرد. یک شکاف هستی‌شناسانه بین جامعه و مردم و همینطور نحوه‌ی ارتباطشان با هم هست که دیگر الگوها در نظر نمی‌گیرند.

به عنوان جمع‌بست بحث بالا می‌توان گفت که در الگوی شئی‌شدگی شرایط کنش‌گری بحث می‌شود اما خود کنش بررسی نمی‌شود. به این خاطر است که نزد دورکهایم مثلا سوبرژکتیویته معمولاً فقط در قالب محدودیت‌های اجتماعی ظاهر می‌شود. در الگوی ولونتاریسم هم سوبرژکتیویته بدون تأکید بر وجود شرایط، منابع، و میانجی طرح می‌شود. به معنای می‌توان گفت که در الگوی ولونتاریسم فقط کنش‌ها وجود دارند اما شرایط امکان‌پذیری این کنش‌ها بحث نمی‌شود. اما مدل باسکار به دلیل تأکیدش بر تداوم مادی می‌تواند درک درستی از تغییر و تاریخ به دست بدهد. از آنجا که جوامع و مردم به لحاظ هستی-شناسانه متقابلاً به هم وابسته‌اند و تنها به شکل تحلیلی است که از هم جدا می‌شوند می‌توان به بیان باسکار گفت جامعه هم شرط همیشه حاضر (علت مادی) و هم نتیجه‌ی دائماً بازتولید شونده‌ی عاملیت انسانی است و پراکسیس به معنای هر دو کار تولید آگاهانه و بازتولید (معمولاً ناآگاهانه‌ی) شرایط تولید است که همان جامعه باشد. به عنوان نمونه به پدیده‌ی زبان بنگریم. بدون یادگیری یک زبان پیشتر موجود و قوانین آن که مستقل از ما وجود دارد ما هم قادر به سخن گفتن نخواهیم بود (ساختارها به مثابه شرایط). ما سخن نمی‌گوییم تا زبان را بازتولید یا دگرگون کنیم بلکه برای خاطر اهداف شخصی و خودآگاهمان از آن به نحوی هدفمند استفاده می‌کنیم (پراتیک به مثابه تولید). اما زبان تنها به این دلیل به زندگی خود ادامه می‌دهد که ما با آن سخن می‌گوییم زیرا زبان هستی‌جداگانه‌ای از مردم در حال صحبت ندارد (ساختار به مثابه نتیجه) به این ترتیب

کنش‌های زبانی ما، زبان را بازتولید و دگرگون می‌کنند بی این که در بیشتر اوقات ما به نحوی آگاه منظورمان این باشد.

بنابراین با دولایه که به نحوی هستی‌شناسانه از هم متمایزند و در عین حال در وابستگی متقابل با هم به سر می‌برند روبرویم. مردم روابط نیستند جوامع هم عامل‌های آگاه نیستند. این دو موجودیت به دو لایه‌ی مختلف هستی‌شناختی تعلق دارند و لایه‌های مختلف هم همانطور که دیدیم دارای سازوکارهای مختلف‌اند. مشغله‌ی علوم اجتماعی یقیناً با توضیح ساختاری است زیرا با هستی اجتماعی به مثابه شبکه‌ای از روابط مربوط است. این به معنای آن است که تفاوت رفتاری در سطح شخصی می‌تواند هیچ تأثیری روی شکل اجتماعی نداشته باشد و برعکس. ازدواج بازتولید خانوادگی هسته‌ای است خواه برای خاطر عشق بوده باشد یا پول یا همانطور که لوتر گفت برای تحقیر پاپ و شیطان.^{۷۱}

رنالیسم انتقادی و توضیح ایده‌ها

در قسمت‌های پیشین بحث ملاحظه کردیم که رنالیسم انتقادی بر این باور است که ساختارهای اجتماعی به‌لحاظ هستی‌شناسی مشروط به فعالیت انسانی و کنش‌های معنادار و خودادراکی انسان‌ها هستند. چنین چیزی به معنای آن است که درک این کنش‌ها، معناها و باورها نیز برای هر مطالعه‌ای از جهان اجتماعی و انسانی اهمیت بسیاری دارد (درب‌گیری عنصر هرمنوتیک در کار پژوهشی). باسکار و کلیور بر این نظرند که همانطور که علوم اجتماعی بدون جامعه معنا

^{۷۱} نگاه کنید به:

Andrew Collier Critical realism, an introduction to Roy Bhaskar's philosophy 1994

ندارد جامعه هم بدون نظریه‌ی علمی یا ایدئولوژیک از خود قابل درک نیست، حتی اگر این نظریه فقط عبارت باشد از مفاهیم و درکی که کنش‌گران از فعالیت خویش دارند. اما ناتورالیسم انتقادی از سوی دیگر بر این نظر است که مشغله‌ی علم اجتماعی برخلاف رویکرد هرمنوتیک فقط کنش‌ها و باورهای افراد و گروه‌های اجتماعی نیست، بلکه مشغله‌اش شرایط اجتماعی این کنش‌ها و آن زمینه‌ی ساختاری است که این کنش‌ها درون آن شکل می‌گیرند. اصولا برخلاف ابژه‌ی علوم طبیعی، ابژه‌ی علوم اجتماعی، جامعه است و جامعه نیز حاوی ایده است و ایده نیز نقش قدرتمندی در بازتولید یا دگرگونی جامعه بازی می‌کند. جامعه تنها تا زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که عامل‌های اجتماعی عمل می‌کنند، ساختار اجتماعی را بازتولید و دگرگون می‌کنند. عامل‌های انسانی در انطباق با ایده‌ها عمل می‌کنند. به نظر کلیر با این که ایده‌ها می‌توانند در وضعیت علیتی نسبت به اقتصاد حالت ثانویه داشته باشند (دست‌کم در بعد توضیح عمودی) و تاریخ می‌تواند آن گونه که مارکس ادعا کرده است تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی باشد اما به جز این درک جنگ داخلی انگلیس بدون درک پوریتانیسم ممکن نیست یا درک ایران مدرن بدون درک اسلام شیعی یا درک سیاست خارجی امریکا بدون فیلمهای وسترن. یعنی بررسی ایده‌های رایج در هر جامعه یک بخش اصلی از بررسی اجتماعی-علمی آن جامعه است. زیرا که بسیاری از ایده‌های رایج و جاافتاده در هر جامعه‌ای ایده‌هایی است در باره‌ی جنبه‌هایی ساختاری و نهادی و سیاسی از آن جامعه. مثلا ایده‌هایی را که در بریتانیای دهه‌ی 1980 در باره‌ی بیکاری و تبلی رواج یافت باید در رابطه با بررسی علل واقعی و ساختاری بیکاری توضیح داد.^{۷۲}

^{۷۲} به این ترتیب ممکن است (معمولا همینطور است) که بسیاری از توضیحاتی که در باره‌ی مواضع و ارزش‌ها و اخلاق بخش‌هایی از جامعه داده می‌شود نتیجه‌ی مطالعه‌ی علمی نباشد و این توصیفات با توضیحات علمی در تناقض باشند. مثلا هنگامی که سیاستمداران راست مسئله‌ی چاقی را امری خصوصی و شخصی می‌کنند و آن را به سبک زندگی افشار فقیر و کم تحصیلات

مشغله‌ی علوم انسانی فقط توضیح دشواری‌های شناختی نیست. باسکار بر این نظر است که مشکلات ناشی از کنش ارتباطی غلط، و انواع زیادی از بی‌عدالتی‌ها هست که روش علمی با آنها برخورد می‌کند. علوم اجتماعی با طرح نیازهای انسانی، و نشان دادن رابطه‌ی علیتی بین عدم تحقق این نیازها و هژمونی عقلانیت سرمایه‌دارانه و تجاری کردن همه‌ی ابعاد زندگی انسانی، و نیز با اشاره به وجود امکان ابژکتیو رفع این نیازها به تضادهای مهمی در جامعه‌ی کنونی اشاره می‌کند. همین نیز خصلت رهایی‌بخش توضیحات انتقادی آن است. مثلا راه‌پیمایی بی‌پایان سرمایه و افزایش بهره‌وری تولید برای خاطر تولید و بحران‌های فزاینده‌ی آن همه در این راستا طرح می‌شوند.

یکی از مسائل دیگری که رتالیسم انتقادی می‌تواند در درک و نقد آن به ما کمک کند هژمونی موضع فرهنگی سرمایه‌داری متاخر یا همان پسامدرنیسم و چرخش زبانی آن است. بنا به بحث‌هایی که تاکنون انجام شد باید روشن باشد

جامعه ربط می‌دهند دانشمندانی که با امور تغذیه و بهداشت غذایی سروکار دارند، با فاکت‌های علمی توضیح می‌دهند که به علت مقررات‌زدایی دولت‌ها از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو و اصولاً دست باز صنایع مواد غذایی، و رواج مواد کم‌مغذی ارزان، چاقی رواج بیش از اندازه‌ای یافته است. به این ترتیب مشاهده می‌شود که «جنگ ایده‌ها» بین توصیف‌کنندگان «رفقار»‌های مردم و توضیح دهندگان علمی و ساختاری این رفتارها به وجود می‌آید. به این ترتیب در این جا با یک توضیح انتقادی، آن طور که باسکار می‌گوید رویرو هستیم. یعنی توصیف و توضیح ایدئولوژیک رسانه‌ها و «متخصصان» سبک زندگی و لیبرال‌های طرفدار آزادی سبک زندگی با توضیحی ژرفاگر اثر نقد می‌شود. همین توضیح انتقادی منجر به فرادستی ایده‌های دیگری می‌شود که بر ساختارهای زیرین که در این مورد لگام‌گسیختگی صنایع شیمیایی و مواد غذایی در همدستی با سیاست‌های دولتی است، روشنی می‌اندازد. به این ترتیب سیاست‌های دولتی و باز گذاشتن دست صنایع نقد می‌شوند و باور به لزوم تغییر این وضعیت و خشم از آن ایجاد می‌شود. در چنین وضعیتی، تحقیر و ترحم نسبت به افشار فقیر جامعه هم جای خود را به احساس مسئولیت و همبستگی در مقابل طبیعت و انسان‌ها به طور کلی می‌دهد. اگرچه فقدان بدیل‌های مناسب برای این وضعیت موجب آن می‌شود که خواست «اصلاحات» در چارچوب همین ساختارها باقی بماند و به «اصلاحات انقلابی» بدل نشود. این همان وضعیتی است که در بخش بزرگی از جهان باختر مشاهده می‌شود. مردم غذای ارگانیک و زندگی در مناطق کم‌ترافیک و «به خود رسیدن» معنوی را راهی برای گریز از بیماری و ابتدال و مصرف اشغال می‌بینند و در نهایت به اصلاح خود و سبک زندگی خود متوسل می‌شوند. به این ترتیب علم و توضیحات انتقادی آن به ایجاد یک فلسفه‌ی اخلاق ناتورالیستی هم کمک می‌کند زیرا به ما در روش زندگی کردن هم می‌تواند کمک کند.

که رنالیسم انتقادی به نوعی نسبیّت‌گرایی شناختی و مفهوم‌مداری واقعیت‌باور دارد. نسبیّت‌گرایی شناختی آن نظری است که به درستی می‌گوید تمام باورها نسبی‌اند زیرا تمام آنها محصول اجتماعی‌اند اما اگر کسانی از این مقدمه‌ی درست نتیجه‌ی نادرست نسبیّت‌گرایی قضاوتی را بگیرند به نتیجه‌ی نادرستی رسیده‌اند. مفهوم‌مداری جامعه نیز همانطور که گفته شد به این معناست که بازتولید جامعه بدون درک عامل‌های انسانی از جامعه و فعالیتی که می‌کنند ممکن نیست. اما اگر کسانی از این مقدمه‌ی درست نتیجه بگیرند که جامعه اصولاً بر اساس مفاهیم سوژه‌های اجتماعی بنا شده است و واقعیت چیزی نیست مگر داستان‌گویی سوژه‌های انسانی برای یکدیگر، در این صورت به نتیجه‌ی نادرستی رسیده‌اند. یکی از مهمترین جریانانی که به رواج چنین نسبیّت‌گرایی ویرانگری دامن زد پسامدرنیسم است که در زیر به آن هم در حدود حوصله‌ی این مطلب پرداخته می‌شود. بحث کوتاهی پیرامون پسامدرنیسم از آن رو اهمیت دارد که رنالیسم انتقادی را می‌توان واکنش قدرتمندی به این جریان فکری هم قلمداد کرد.

پسامدرنیسم، چرخش زبانی و رنالیسم انتقادی

پسامدرنیسم ابتدا در مطالعات ادبی و سپس در همه مطالعات و رشته‌های دیگر جای پای محکمی یافت و به دنیای بیرون از آکادمی هم راه یافت. پسامدرنیسم با شاخه‌های گوناگونش در ثلث پایانی قرن بیستم جریان فکری چیره‌ای بود. اعتماد به خرد، اعتماد به علم، ابژکتیویتی و امکان شناخت را زیر سوال برد.^{۷۳}

^{۷۳} در همین رابطه نگاه کنید به:

Andrew Collier In defence of objectivity and other essays, on realism, existentialism and politics 2003

بزرگترین چالش در برابر شالوده‌های شناخت‌شناسی از هنگام روشنگری بود. و البته این چالش به لحاظ درونی نامنسجم و به لحاظ فکری آشفته بود. پسامدرنیسم تمام شالوده‌های فلسفی را مسئله‌دار خواند و اعلام کرد که شناخت نمی‌تواند جانبدارانه نباشد و یا مشروط به زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی خود نباشد. عقلانیت و مدرنیته را هم در همین راستا به چالش کشید و به ایده‌ی پیشرفت علمی و فکری حمله کرد. اما در ضمن باید به یادداشت که پسامدرنیسم با همه-ی تناقضات‌اش به درچنگ گیری عصر کنونی کمک‌مان هم کرد. یکی از ادعاهای پسامدرنیسم این است که آنها پیچیدگی جهان طبیعی و اجتماعی و زبان و معنا را کشف کرده‌اند. از دیدگاه برخی از آنها پیچیدگی چنان است که شفاف کردن و توضیح دادنش بی‌فایده است. نوع نگارش، استراتژی استدلال و رتوریک آنها، متلون و غنی و گاهی رازآمیز، به نحوی بود که شفافیت را از بین می‌برد تا بر پیچیدگی مسائل تاکید کند.^{۷۴} نوع نوشتارشان ابهام را هلله می‌کرد و پرطعنه بود. در حالی که پسامدرنیسم پیچیدگی و ابهام را هلله می‌کرد رنالیسم انتقادی شفافیت، سادگی و فهم‌پذیر کردن جهان را هدف خود داشت چیزی که مد روز نبود.

هم رنالیسم انتقادی و هم پسامدرنیسم در پاسخ به نحله‌ی فلسفی غالب در قرن بیستم پوزیتیویسم و چرخش زبانی برای درک پدیده‌های اجتماعی پدید آمدند. کارل پوپر منتقد صوری-تکنیکی پوزیتیویسم منطقی «مکتب وین» بود. او همراه با کارل همپل Hempel به فیلسوف مقتدر قرن بیستم تبدیل و رویکرد او هم بین دانشمندان و هم فلسفه‌ی علم پذیرفته شد. رویکرد این دو نفر به توضیح

^{۷۴} در کشور ما هم این شیوه‌ی نوشتاری (اما به سبک ایرانی) رایج است و محبوب. به جای ساده و سراسر نوشتن و گفتن، مطالب ساده را چنان در هزار توی معما و رازآلودگی‌های زبانی می‌پیچند که مخاطب از خواندن و دریافت پیام گوینده چشم می‌پوشد. مطالب پیچیده‌ی فلسفی یا اقتصاد سیاسی یا روانکاوی را البته نمی‌توان «راحت حلقوم» کرد اما دست‌کم می‌توان در باره‌ی موضوعات منظم و منسجم نوشت مطالب ساده‌تر بماند که برایشان نباید خود را درگیر این همه بندبازی زبانی کرد. نظم و انسجام در معرفی مطلب مورد نظر کمترین معیار برای خوانش-پذیر بودن یک نوشته است.

علمی جای رویکردهای مختلف پوزیتیویستی را گرفت و تاکید روی پیش‌بینی و ابطال‌پذیری قرار داده شد. با این حال این دو هم پوزیتیویست شمرده می‌شوند چون شالوده‌ی فلسفی پوزیتیویسم یعنی تجربه‌گرایی را قبول دارند.^{۷۵} پسامدرن‌ها و رئالیست‌های انتقادی هر دو این رویکرد را پوزیتیویستی می‌دانند اما دلیل مخالفتشان با این رویکرد یکسان نیست. رویکرد پوزیتیویستی به علم پیش از ورود رئالیسم انتقادی به صحنه هم مورد انتقاد بود. به نحوی خام‌دستانه می‌توان گفت که پوزیتیویسم بر سرشت پیش‌رونده‌ی دانش تاکید می‌کند و گرایش به آن دارد که علم را فرایند پیشرفت کشفیات بداند و بر ابژکتیویتی غیرجانبدارانه‌ی تلاش علمی تاکید کند. اگرچه این ساده‌سازی مفرطی از این نظام فلسفی است اما رگه‌هایی از حقیقت آن را هم بیان می‌کند. در مقابل این نظر خوشبینانه نظر بدبینانه‌ی پسامدرنیسم را داریم که می‌گوید فرایند شناخت برساخته‌ی اجتماعی است. اگرچه سرشت به لحاظ اجتماعی برساخته‌ی دانش علمی به نحوی دراماتیک در یکی از کتاب‌های برجسته‌ی قرن بیستم یعنی *ساختار انقلابات علمی* اثر توماس کون بیان شده است.^{۷۶} این کتاب تاریخ علوم طبیعی را بحث کرد و به نحو قدرتمندی تاثیر عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی-تاریخی را بر افکار و پراتیک‌های علمی و پذیرش نظریه‌های معین مورد تاکید قرار داد. به این ترتیب ظاهراً خالص و مجرد بودگی رویه‌های علم از منظر پوزیتیویستی بطلانش اعلام شد. از نظر کون، جهت تحقیق، پذیرش یا رد به اصطلاح دانشی معین زیر تاثیر این وضعیت است. میکروفرایندهای پیشروی حرفه‌ای و حسادت بین دانشمندان و ماکروفرایندهای اقتصادی مثل تهیه‌ی پول و منابع مالی برای انجام پژوهش‌ها همه بر آن چیزی که علمی نامیده می‌شود تاثیر می‌گذارد. نظریات برساخته‌های اجتماعی‌اند و به همین دلیل یک نسبیّت-گرایی شناختی رادیکال در کتاب کون به چشم می‌خورد. یعنی گویا اگر انسان‌ها

^{۷۵} همان‌جا.^{۷۶} Thomas, Kuhn, *The Structure of scientific revolutions*. 1970

بر سر چیزی توافق کنند و آن را شناخت و دانش بنامند کفایت می‌کند. این معضل در کتاب او حل نشده باقی ماند.^{۷۷} نسیت‌گرایی رادیکال از سوی بدترین نسخه‌های پسامدرنیسم هلله می‌شود و از سوی بهترین نسخه‌های آن بی سروصدا پذیرفته می‌شود. کار کون آغازگر رویکردی بود که امروز در جامعه‌شناسی علم در اتحاد با پسامدرنیسم دنبال می‌شود و البته در وحدت قدرتمندی با یک سنت دیگر در علوم اجتماعی است که هرمنوتیک باشد. یک نوع نسیت‌گرایی و برسازای اجتماعی در رنالیسم انتقادی هم هست اما این جنبه همراه است با جنبه‌ی دیگری که می‌گوید دلایل عقلانی در دست داریم برای ترجیح دادن یک نظریه بر دیگری که فراسوی جانبداری فردی است. یعنی می‌توان علت‌هایی به دست داد که چرا نظریه‌ای بهتر از دیگری است. بیشترین بحث‌های تاریخی در فلسفه‌ی علوم اجتماعی پیرامون ناتورالیسم بوده است. این که آیا پدیده‌های اجتماعی را می‌توان به شیوه‌ی علوم طبیعی مطالعه کرد یا نه. سنت هرمنوتیک می‌گفت که انسان‌ها شبیه مولکول‌ها نیستند و به همین دلیل هم نمی‌توان آنها را به روش علوم طبیعی مطالعه کرد.^{۷۸} از نظر سنت هرمنوتیک مهمترین فاکت در باره‌ی کنش اجتماعی معنمندی آن است. به این ترتیب به بیان جوسه لویز و گری پاتر^{۷۹} یک تقابل مفهومی ایجاد شد بین علم طبیعی که متمرکز بود روی توضیح علیتی و علم اجتماعی که متمرکز بود روی فاهمه. استدلال هرمنوتیکی می‌گوید که فهم واقعیت اجتماعی خیلی بیشتر از این که شبیه فهم ماشین باشد شبیه فهم زبان است.^{۸۰} پسامدرنیسم به لحاظ تاریخی از یکسو مبتنی است بر ویتگنشتاین متأخر و پساساخت‌گرایی از سوی دیگر و

^{۷۷} در ضمن نگاه کنید به:

After Postmodernism, An introduction to critical realism: General introduction., ed. Jose Lopez & Garry Potter, 2001.

^{۷۸} همان‌جا.

^{۷۹} همان‌جا.

^{۸۰} از همین جا هم رویکرد چرخش زبانی را می‌توان درک کرد. چرخش زبانی دو جنبه دارد: خصوصیات جامعه‌ی انسانی به عنوان ابژه‌ی پژوهش شبیه خصوصیات زبان یا همانند! با آن است و به همین دلیل هم تحقیق علمی (پوزیتیویستی) آن ناممکن است.

بنابراین آن را می‌توان یک نسخه‌ی معاصر و افراطی سنت هرمنوتیک دانست. رتالیسم انتقادی در مقابل، بدوا از دل یک نقد محکم از پوزیتیویسم در علوم طبیعی رشد کرد و به دگرگونی کل بحث ناتورالیسم در علم اجتماعی منجر شد. رتالیسم انتقادی می‌پذیرد که جامعه بیشتر شبیه زبان است تا ماشین مکانیکی. می‌پذیرد که نظریه‌پردازی در متن جامعه قرار دارد می‌پذیرد که سرشت نظریه بر زبان استوار است. می‌پذیرد که شناخت سرشتی اجتماعا برساخته دارد. و خطاپذیری شناخت انسانی و تعینات جامعه‌شناسانه‌اش را هم می‌پذیرد. می‌گوید که موجودات انسانی می‌توانند چیزها را بشناسند و در ضمن می‌توانند خطا هم کنند.^{۸۱} علم چیزی ناب و خالص نیست و می‌تواند حاوی عناصر ایدئولوژیک هم باشد هم در توضیحاتش و هم در روش‌هایی که برای رسیدن به آن توضیحات استفاده می‌کند. تولید شناخت خود فرایندی اجتماعی است و زبان عمیقا در آن فرایند حک شده است اما دانش را نمی‌توان به تعینات جامعه‌شناختی تولید آن تقلیل داد. به بیان لویز و پاتر البته حقیقت نسبی است اما هم حقیقت داریم و هم خطا و البته دروغ هم.^{۸۲} البته که دانش زمینه‌مندی‌های فرهنگی و تاریخی دارد و پیشرفت به معنای انباشت شناخت و دانش یک پدیده‌ی تاریخی تک‌راستایی نیست. واپس رفتن هم در فلسفه هم در علم همیشه ممکن است و در واقع گاهی هم اتفاق می‌افتد اما پیشرفت هم داریم و دانش انسانی می‌تواند گسترش یابد. ما می‌توانیم بین نظریه‌های رقیب به نحوی عقلانی بر اساس شایستگی‌های درونی‌شان و قدرت توضیحی‌شان داوری کنیم و می‌کنیم. به نظر این دو باید توجه کرد که پوزیتیویست‌ها آنقدرها هم ساده‌لوح نیستند که پسامدرنها می‌گویند. آنها هم می‌دانند تولید دانش یک فرایند اجتماعی است که جانبداری محقق وجود دارد و همین هم می‌تواند ابژکتیویتی را دشوار کند. معضل پوزیتیویسم ژرف‌تر است مسئله‌اش هستی‌شناسانه است. از منظر فلسفه‌ی

^{۸۱} همان‌جا.

^{۸۲} همان‌جا.

رنالیستی علم ما نمی‌توانیم و نباید بحث را با شناخت‌شناسی شروع کنیم. پرسش مربوط به این که چه چیزی می‌توانیم بدانیم اصولاً وابسته است به این که چه چیزی برای شناختن وجود دارد یعنی پرسش‌های شناختی منوطاند به سرشت ابژه‌ی شناخت. امپریسم که پوزیتیویسم نسخه‌ای از آن است به مثابه یک رویکرد شناختی مستلزم یک رویکرد هستی‌شناسانه است. این دو سنت به این پرسش هستی‌شناسانه که واقعیت چگونه باید باشد تا آزمایش و شناخت ممکن باشد پاسخی تلویحی می‌دهند. هستی‌شناسی آنها نامنجم است آنها مرتکب خطای اکتوتلیسم می‌شوند اما اکتوتلیسم چیست؟ واقعیت از این منظر دویله‌ای است اکتوتل و امپریک. امپریک زیرمجموعه‌ی قلمرو اکتوتل است و مبنای مستقیم یا نامستقیم همه گونه شناخت. اکتوتلیسم مبتنی است بر قاعده-مندی و توالی رویدادهایی که در نظام بسته‌ی آزمایشگاهی خود را به نحو نامتغیر نشان می‌دهند. آنها توالی و قاعده‌مندی الف و ب را قانون جهانشمول می‌نامند. از نظر پسامدرنها مشکل اینجا نیست مشکل اینجا است که جهان بسیار پیچیده‌تر از این توالی‌های ثابت است. با این که این بخش از استدلال پسامدرنیسم درست است اما این رویکرد نمی‌تواند بگوید که چرا علم قادر به تولید شناختی است که استفاده‌های فراوانی به ما مصرف‌کنندگان می‌رساند. رنالیسم انتقادی هم خواهان ارائه‌ی درک و توضیح پیچیده‌تری از واقعیت است اما برخلاف پسامدرنیسم توصیفات که ارائه می‌کند هم غنی‌تر و هم جامع‌ترند. هستی‌شناسی رنالیستی نه رویداد محور که چیز/ابژه محور است و اکتوتلیسم همین جنبه را نادیده می‌گیرد. در ضمن به یاد داشته باشیم که ما موجودات انسانی هم به عنوان بخشی از واقعیت نوع خاصی از مجموعه چیزها هستیم ما هم دارای قدرت‌ها و خصوصیات خاص خود هستیم. نه تنها مشاهدات و استنتاجات ما می‌توانند خطا باشند دسترسی ما به واقعیت هم محدود و مشروط به منظر خاص فرهنگی، تاریخی، و مکانی ما است. بنابراین دانش رشد می‌کند و

امیدواریم که هر بار رویکرد حقیقی تری به واقعیت تولید کنیم اما این انباشت و پیشروی از پیش تضمین نشده است.

در این رابطه مناسب می بینم که بخشی از بحث شفاهی بین رم هار و روی باسکار^{۸۳} در مقاله ی چگونه باید واقعیت را تغییر داد: داستان در مقابل ساختار، را در اینجا بیان کنم تا روشن شود که پسامدرن ها با چرخش زبانی خود زندگی اجتماعی را به چه شکل تفسیر می کنند.

رم هار: رنالیسم یعنی این که آنچه وجود دارد محدود به آن چیزهایی نیست که بر حواس ما ظاهر می شوند و به داده های تجربی محدود نمی شود. رنالیسم متکی بر مقولات مربوط به هستنده ها، موجودیت ها است که ویژگی شان قدرت های علیتی آنها است. ایجنسی توسط ذرات قدرتمند اعمال می شود... قدرت به خودی خود قابل مشاهده نیست بلکه تاثیراتش را مشاهده می کنیم. من برخلاف روی فکر نمی کنم که بعضی واقعیت ها مثلا ساختارهای اجتماعی دارای قدرت های علیتی باشند.^{۸۴} به نظر لی من Layman کالیفرنیا هر صبح از خواب بیدار می شود و جهان خود را از نو ابداع می کند. یعنی اهالی کالیفرنیا مهارت هایی دارند که هر روز آنها را از نو اعمال می کنند. نظم اجتماعی هر روز از نو ایجاد می شود هر لحظه و هر ثانیه. اما آنچه ما را شگفت زده می کند این است که معمولا این نظم همان است که بود همان که روز از پس روز و دهه از پس دهه تکرار شده است. مردم با مهارت های کسب شده در پراتیک های روزانه وارد می شوند و از این راه جهان اجتماعی را می آفرینند. خانواده افراد را با این مهارت ها تجهیز می کند. ساختار اجتماعی علت کسب مهارت نیست بلکه نتیجه ی اعمال مهارت آدمها است. مردم ذرات قدرتمند جهان اجتماعی هستند. ویتگنشتاین

^{۸۳} *How to change reality. story v. structure.* A debate between Rom Harre and Roy Bhaskar. In *After Postmodernism, An introduction to critical realism*: ed. Jose Lopez & Garry Potter, 2001.

^{۸۴} همان جا.

می‌گوید که کلمه‌ی خدا به یک هستندند ارجاع نمی‌دهد بلکه به کاربرد آن در زندگی دینی ارجاع می‌دهد که مجموعه‌ای از پراتیک‌هاست. همین را هم شاید بتوان در باره‌ی ساختار اجتماعی و طبقه و این قبیل مفاهیم گفت. مثلا طبقه به مجموعه‌ای از پراتیک‌های یک گروه از افراد ارجاع می‌دهد. در کتابهای تاریخ جامعه‌ی فئودالی را طوری ترسیم می‌کنند که شاه بالای هرم ایستاده است و زیر او کشیشان و نجبا و در پایین هم انبوه دهقانان ایستاده‌اند. در حالی که در واقعیت اینطور نیست. اما تصویر دیگری هم هست که نشان می‌دهد دهقانان با داس مشغول کار روزی زمین هستند نجبا با اسب در حال رفت و شد هستند و زنان نجیب زاده در باغ گل سرخ مشغول گفتگوهای محترمانه. این نوع تصویر کردن فعالیت‌ها برای شناساندن فئودالیسم مناسب است و به جا است.

باسکار: پسامدرنیسم به سادگی می‌گوید که واقعیت یک سازه‌ی اجتماعی است. واقعیت ساخته‌ی گفتمان، متن، گفتگو، مردم یا روابط قدرت است. یعنی واقعیت چیزی نیست جز واژگان و مفاهیم ما یعنی امری عامل‌مدار agantive است. البته که رنالیسم انتقادی قبول دارد که واقعیت بر مفهوم تکیه دارد. البته که قبول دارد که واقعیت مشروط به مردم است. اما واقعیت نه با مردم به پایان می‌آید و نه با مفاهیم. با گفتن این که مردم یا انسان‌ها ذرات قدرتمندی هستند نمی‌شود جامعه را توضیح داد به همین ترتیب با پیش کشیدن محوریت گفتمان و متن هم. رنالیسم انتقادی دیالکتیکی^{۸۵} دیالکتیک را یک مرحله جلوتر می‌برد. هر نوع تقلیل‌گرایی را رد می‌کند هر گونه ترادف بین امر اجتماعی و امر مفهومی، یا امر اجتماعی و امر انسانی را رد می‌کند. اتفاقا چون انسان هستیم و مسئله‌ی ما رها شدن از ساختارهایی همچون نازیسم، بوروکراسی و سرمایه‌داری است که هر نوع زندگی روی کره‌ی زمین را تهدید می‌کنند باید پرسش هستی

^{۸۵} باسکار در کتاب دیالکتیک: *نیض آزادی* رنالیسم انتقادی را دیالکتیکی می‌کند چیزی که همراه با آن چه که «چرخش معنویت‌گرایی» او نامیده شده است در قسمت سوم معرفی آرای او طرح و بررسی خواهند شد.

شناسی را جدی بگیریم. چون می‌خواهیم این وضعیت را بهبود ببخشیم بحث ساختارها اهمیت دارد. معیار علیت چیست؟ این است که چیزی یک عامل یک فاکتور یا وسیله ای باشد که بتواند به نوعی و به طریقی روی مسیر رویدادها تاثیر بگذارد. به نظر من این که مردم در جهان اجتماعی خیلی خاص و ویژه هستند یک موضوع اتیکال است و به خودی خود علمی نیست. این پرسش که مردم در یک زمینه‌ی اجتماعی معین چه می‌توانند بکنند را باید به نحوی علمی بررسی کرد.

آنچه پسامدرن‌ها در جستجوی آن هستند در واقع نفی جنبه‌ی ناگذرای اگززیستانسیال است یعنی نفی هستی‌شناسی. حالا در مقابل آنها ما هم می‌توانیم پرسیم که آیا پرفورماسیون‌های زبانی بدون شرایط پیشینی ممکن هستند؟ بدون آنها اصولاً واقعیت دارند؟ آیا وقتی خود واقعیت انکار می‌شود کنش زبانی می‌تواند واقعیت داشته باشد؟ با ارجاع به چه چیزی باید آن را باور کنیم؟ پسامدرن‌ها می‌گویند که ما واقعیت یا چیز در خود را نفی نمی‌کنیم اما نمی‌توانیم چیزی هم در باره‌اش بگوییم. رنالیسم انتقادی نشان می‌دهد که این پرفورمانس‌ها و گزاره‌های زبانی، جهانی مادی و اجتماعی را پیش‌فرض خود دارند.

در همین رابطه مناسب دیدم که نمونه‌ای از بحث‌های رایج در جهان اندیشگانی و سیاسی-عملی به عنوان مصداق این رویکرد «چرخش زبانی» که مورد انتقاد باسکار است به دست بدهم. با این که متن زیر که روی صفحه‌ی فیس بوک یکی از دوستان نوشته شده بود، به مباحث مربوط به اصلاح طلبی دینی ارجاع می‌دهد، در عین حال مصداق خوبی از این رویکرد است.

«پل ریکور فیلسوف - متاله پروتستان در ایران تقریباً ناشناخته است. اسمش هست، اندیشه‌اش نیست. نواندیشان دینی اگر کمی فلسفه تحلیلی‌بازی را کنار

می‌گذاشتند می‌توانستند چیزهایی زیادی از او بیاموزند. افسوس که در فلسفه هم دنبال تکنیک کارآمد و متقنی هستند برای هویت‌یابی و دفاع از دین. (من به شدت به استفاده نواندیشان دینی از فلسفه تحلیلی بدبین‌ام و فکر می‌کنم یکی از مشکلات اصلی این پروژه فکری - اگر پروژه‌ای در کار باشد - همین نگاه تکنیک‌زده به فلسفه است که کاملاً ادامه اراده به تکنیک پروژه اسلام‌گرایی است.)

باری، ریکور در اینجا نکات جالبی درباره روایت و هویت می‌گوید که خلاصه‌ای از اثر عظیم‌اش در همین باره است. او شش نوع فراموشی را از هم تفکیک می‌کند که تنها یکی از آنها آن چیزی است که می‌توانیم آن را «سانسور» بخوانیم یا آنطور که خود می‌گوید «فراموشی منحرف». بقیه انواع فراموشی عادی است و حتی در مواردی خواستنی است: روایت کردن یعنی فراموش کردن، همه چیز را نمی‌توان روایت کرد. بنابراین فراموشی جزئی طبیعی از روایت است. می‌گوید برای قرن‌ها غرب به دلیل قدرت معنوی و مادی برتر اش تنها روایت‌کننده بوده است، اما اکنون دیگران نیز دارند روایت خود را طرح می‌کنند و این روایت‌ها با هم دیگر برخورد می‌کنند. تلویحا هم گفت‌وگو را راه‌حل می‌داند هم اشاره می‌کند که این گفت‌وگو بی‌مشکل و بی‌برخورد نخواهد بود. ریکور تکرار در روایت‌ها را می‌پذیرد اما ادا در دام نسبی‌گرایی نمی‌افتد. فرق است بین روایتی که سانسور می‌کند و روایتی که طبیعتاً چیرهایی را کنار می‌گذارد. فرق است میان روایتی غنی و روایتی فقیر.

ما یک بار برای همیشه باید بپذیریم غرب روایتی یا روایت‌هایی از جهان به دست می‌دهد که در آن چیزهایی ممکن است فراموش شود، کمرنگ شود، نادیده انگاشته شود، تغییر داده شود و غیره. این طبیعت روایت کردن است. توطئه‌ای در کار نیست. پارانوئیا جهان‌سومی را باید کنار بگذاریم. سوال از

ديگر فرهنگ‌ها اين است: شما مى‌خواهيد روايت خود را بسازيد؟ بسيار خوب. عرصه باز است. اما به چه دليلي و بر اساس چه معيارهائي روايت شما بهتر از روايت غرب است؟ اگر روايت شما فرجامي فقيرتر و بسته‌تر از غرب داشت چه؟ چگونه مى‌توانيم روايت شما را داوري كنيم؟ آيا اصلا مى‌توانيم داوري كنيم؟ وقت آن است كه ما غيرغربيان بطور جدى و صادقانه به اين پرسش‌ها بيانديشيم.»ⁱⁱ

اميدوارم در پرتو آنچه كه در بالا در باره‌ي رويكرد «چرخش زباني» و نقش مركزي ديسكورس در اين رويكرد- نه تنها براي سازمان دادن واقعييت كه برساختن آن نيز- گفته شد براي خواننده روشن باشد كه پل ريكور قدرت غرب را (دست‌كم در اين متن) با قدرت روايت‌گويي‌اش، با قدرت ديسكورسيواش مترادف مى‌داند. در اين متن غرب (كدام غرب؟) به يك «فرهنگ» و غيرغربي‌ها (كدام‌شان؟) هم به فرهنگي ديگر كه جدا از يكديگرند فروكاسته شده‌اند. علاوه بر اين راز برتري يكي در قدرت روايت‌گويي آن است كه ديگران آن را كم داشته‌اند. اكنون اين گوي و اين ميدان، آن ديگران هم مى‌توانند وارد اين مسابقه و رقابت داستان‌گويي بشوند. اگرچه گويابا به نظر فيلسوف ما نتيجه‌ي مسابقه از پيش معلوم است. يعنى اگر آن ديگران غيرغربي بتوانند روايت‌هائي با درجه‌ي جذابيت روايت‌هاي غربي بيان كنند مشكلات جهان غيرزباني ما حل مى‌شود؟ ظاهرا راي ريكور بر اين است.

از بحث خود دور نيفتيم

پسامدرن‌ها تقابل كاذبي بين طبيعت و جامعه ايجاد مى‌كنند جامعه چيزي بسيار ويژه نام مى‌گيرد كه هيچ گونه قانون‌مندی يا ساختارهاي علتي ندارد. پس هر روز صبح آزاديم كه كاليفرنيا را از نو ابداع كنيم اما كسي نمى‌گويد كه چرا تصميم نمى‌گيريم هر روز صبح كاليفرنياي بهتري ابداع كنيم. پختن غذا فقط به

آشپز نیاز ندارد به ساختمانی هم نیازمندیم که در آن برق، آب، ظروف و تجهیزات باشد، به فروشنده‌گان مواد خوراکی به بودجه‌ای که برایش تعیین شده هم نیازمندیم یعنی عمل آشپزی خود توسط ساختارها محدود شده است. مطمئنم آشپزهای زیادی دوست دارند غذای بهتری بپزند اما چون نباید از یک بودجه‌ی معین تخطی کنند نمی‌توانند غذای سالم تحویل مردم بدهند. اگر آرزوی آزادی انسان را داریم باید حضور ساختارها را بپذیریم. انکارشان درست نیست. این ایده که ما می‌توانیم جامعه را از دل یک سلسله کنش‌های اراده‌گرایانه تولید کنیم عبث است. مدل اصلی ارسطویی در باره‌ی جامعه درست است. علت کافی efficient cause نیازمند علت مادی پیشاموجود است. در جهان اجتماعی ما به شدت زیر وزن سرکوب‌گر گذشته هستیم. در هر شکل قابل‌تصور از زندگی اجتماعی با شرایط پیشاداده‌ای روبرو خواهیم بود چیزهایی هستند که ما آنها را تولید نکرده‌ایم و شرایط لازم کنش ما هستند، پیش‌شرط‌اند. جوامع را می‌توان به نحوی ارتباط‌مند همچون محصولات برآیند (امر جنت) رفتار و روابط انسانی بحث کرد اما آنها پیش از رفتار ما وجود دارند. جامعه‌ی خوب به عنوان وضعیتی که باید به آن برسیم به نحوی تلویحی در واقعیت تلویح شده است. اما باید برایش بجنگیم.

هار: آیا بازار سهام یک دیسکورس نیست، اگر نیست چه چیز دیگری است؟
یک شیوه از سخن گفتن است کنش زبانی است.

باسکار: که آیا کنش زبانی به چیزی فراسوی خود چیزی مستقل از کنش‌های زبانی ارجاع نمی‌دهد؟

هار: داستان‌گویی یعنی تولید مشترک joint production اما آنچه می‌گوییم واقعا آن چیزی نیست که اتفاق افتاده است، زیرا منوط است به آن چیزی که ما به هم می‌گوییم اتفاق افتاده است.

باسکار: البته جهان اجتماعی وابسته به مفهوم است اما کاهش دادنی به آن نیست وابسته به آدمها است اما کاهش دادنی به آنها نیست. بحران اقتصادی دهه‌ی 1930 یک فاکت ناگذرا است.

هار: من نمی‌گویم که در برهم کنشهای اجتماعی طرح و الگویی نیست اما شیئیت‌یابی آنها را برای این که بتوانند هستنده‌هایی دارای قدرت‌های علیتی بشوند؛ رد می‌کنم.

باسکار: پول البته برای وجودش به کنش های زبانی نیازمند است آنها را پیش فرض خود دارد ولی در عین حال بسیاری از کنش‌های زبانی را محدود می‌کند. پول یک کنش دیسکورسیو نیست پول در این جامعه به قدرت برترین تبدیل شده است. سرمایه داری بر سوسیالیسم شرق پیروز شد و دارد با منطقی حرکت می‌کند که هیچ دیسکورسی مسیرش را هدایت نمی‌کند هیچ کنترلی بر آن نیست. می‌تواند میلیونها نفر را بیکار کند کره‌ی زمین را منهدم کند سی سال دیگر زمین دیگر قابل سکونت نخواهد بود. باید با سرعت کاری بکنیم و آن وقت خواهیم دید که همه‌ی کنش‌های زبانی را پایانی متصور است. این وضعیت تصمیم هیچ ایجنتی نیست هیچ کنش زبانی آن را نیافریده است. ساختارها می‌توانند وجود داشته باشند اما شناخت ما از آنها غلط باشد دیسکورسهای غلط در باره شان داشته باشیم چون دیسکورس‌ها مرجع واقعی دارند. نازیسم بر مبنای یک ایده‌ی کاملاً غلط و هراسناک در باره سرشت انسان و نظامهای اجتماعی استوار بود. سرمایه داری و نظامی که باید جای آن بیاید یکی شان می‌توانند در کنش‌های دیسکورسیو حق داشته باشند. پیشاموجود بودن ابژکتیویتی پیش از کنش علی لازم است و امکان بالقوه‌ی خط‌پذیری دیسکورسها است. در غیر این صورت هر کنش زبانی درست خواهد بود. من فکر می‌کنم داستانها ساختارهای اجتماعی هستند.

باسکار در واقع این‌جا بر این نظر است که واقعیت نمی‌تواند به زبان و گزاره‌های آن کاهش یابد. موضوع دیگر این است که اگر چه نظریه‌های متفاوتی وجود دارد اما همه‌ی آنها به یک اندازه اعتبار ندارند. نسبت‌گرایی قضاوتی را هم رد می‌کند که بنا به آن چون همه‌ی باورها تولیدات اجتماعی هستند پس ارزش و اعتبار یکسانی دارند. به این ترتیب هیچ مبنای عقلانی برای ترجیح دادن یک نظریه یا باور بر دیگری در دست نداریم. نسبت‌گرایی شناختی به این معنا نیست که همه‌ی گزاره‌های شناخت یا همه‌ی داورها در باره‌ی یک رویداد به یکسان معتبرند و قابل اعتماد.

در همین رابطه باسکار مثالی از ایزایا برلین در باره‌ی حکومت نازیها می‌زند که جالب است. «در باره‌ی نتیجه‌ی اعمال نازی‌ها می‌توان گفت: ۱. کشور از جمعیت خالی شد ۲. میلیونها آدم مردند ۳. میلیونها آدم کشته شدند ۴. میلیونها آدم قتل عام شدند. همه‌ی این گزاره‌ها درست‌اند اما آخری نه تنها بیش از همه ارزشگذاری می‌کند بلکه بهترین گزاره برای توصیف آنچه که واقعا اتفاق افتاد نیز هست. زیرا وقتی می‌گوییم مردند یعنی در اثر اعمال دیگران کشته نشدند. وقتی می‌گوییم کشته شدند هنوز نگفته‌ایم که مرگ آنها بخشی از یک کمپین یکه و سازماندهی شده و یک کشتار سبعانه بود. این ملاحظات اهمیت دارد زیرا مشغله‌ی علوم اجتماعی تنها توصیف موضوعی خاص نیست بلکه قصد تولید دانش برای مخاطبین خود را هم دارد. یعنی همیشه دغدغه‌ی اطلاعات درست و نادرست را دارد».^{۸۶} به این ترتیب می‌توانیم با توضیح انتقادی، ایده‌های ایدئولوژیک را هم نقد کنیم. مناسب است که همین‌جا به توضیح پیچیده و بسیار مفید باسکار در رابطه با علم و ایدئولوژی در اقتصاد سیاسی و نقش مارکس در روشنی انداختن بر این بحث اشاره کنم. مارکس با پیشروی در علم اقتصاد

^{۸۶} Roy Bhaskar, *Facts and values: Theory and Practice/Reason and the dialectic of human emancipation/ Depth, rationality and change*. In Margaret Archer, *Critical realism, essential readings*, 1997

سیاسی و نقد هم‌زمان آن معیارهایی به دست می‌دهد که فلسفه‌ی علم اجتماعی در حالی پسینی می‌تواند آنها را جمع‌بندی کند. در زیر تلاش کرده‌ام تا بحث باسکار را به نحوی کامل از زبان خود او بنویسم.

تقابل علم و ایدئولوژی در نقد اقتصاد سیاسی

بحث جالب دیگری که باسکار طرح می‌کند این است که چگونه می‌توان نظریه یا ایده‌ای را ایدئولوژیک نامید. در این رابطه با بررسی روش مارکس در سرمایه نمونه‌ی خوبی به دست می‌دهد. او می‌نویسد: «زیرتیر سرمایه این است: تحلیل اقتصادی از تولید سرمایه‌داری. یعنی این کتاب هم زمان هم نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی، و هم نقد مفاهیم اقتصادی زندگی روزمره است که بنا به نظر مارکس اقتصاد سیاسی بورژوازی تنها آنها را بازتاب داده یا توجیه می‌کند»^{۸۷} و هم نقد یک شیوه‌ی تولیدی است که چنین مفاهیمی را برای ایجنتهای درگیر آن ضروری می‌کند ... برای این که بتوانم نظامی از باورها و ایده‌ها را ایدئولوژیک I بنامم باید دارای نظریه یا مجموعه‌ی منسجمی از نظریه‌های T باشم که بتوانند سه معیار انتقادی، توضیحی و مقولاتی را برآورده سازند.

در زمینه‌ی برآوردن معیار انتقادی: نظریه‌ی من T برای این که بتواند I را ایدئولوژیک بنامد باید بتواند: ۱. بیشتر پدیده‌ها یا مهمترین پدیده‌هایی را که به نحوی نادرست از سوی نظریه‌ی ایدئولوژیک I توصیف شده‌اند توضیح بدهد ۲. به علاوه بتواند مجموعه‌ی پراهمیتی از پدیده‌هایی را توضیح بدهد که نظریه‌ی ایدئولوژیک I نمی‌تواند توضیح بدهد.

^{۸۷} برای توضیح بیشتر پیرامون موضوع بازتاب دادن مقولات زندگی روزمره در نظریه‌های اقتصاد سیاسی (به ویژه نوع عامیانه‌اش) نگاه کنید به فصل چهارم و توضیحات آلبریتون.

برای برآوردن معیار توضیحی: نظریه‌ی من T برای این که بتواند نظریه‌ی ا را ایدئولوژیک بخواند باید قادر باشد ۳. بازتولید نظریه‌ی ا (یعنی پذیرش متداوم آن توسط عامل‌های انسانی) را توضیح بدهد و اگر برایش ممکن باشد محدوده - های آن و شرایط دگرگونی (درونی) آن (اگر چنین شرایطی باشد) را هم توضیح بدهد. ۳'. توضیح شماره ۳ را در پرتو لایه مندی یا ارتباط واقعی (یعنی یک سطح از ساختار یا مجموعه‌ای از روابط) توصیف شده در نظریه‌ی T انجام بدهد که البته به تمامی از نظریه‌ی ایدئولوژیک ا غائب است یا به نحوی مبهم و نامنسجم بیان شده است. ۴. خود را در خویش زمینه‌مند کرده یا دست‌کم توضیح دهد.^{۸۸}

سرانجام این که این نظریه ا برای برآوردن معیار مقولاتی که ایدئولوژیک بودن‌اش را نشان می‌دهد:

۵. نباید بتواند معیار علمی بودن را برآورده کند یعنی نباید بتواند شرایط لازم حداقلی برای توصیف چیزی به مثابه تولید علمی را برآورده کند. 6. نباید بتواند معیار بسندگی برای قلمرو مورد نظرش را برآورده کند. یعنی نباید بتواند شرایط لازم حداقلی برای درون‌ماندگی تاریخی یا اجتماعی درون‌مایه/موضوع خود را برآورده کند. در مقابل، نظریه‌ی من T باید بتواند این معیارها را برآورده کند. ۱ و ۲ نشان می‌دهند که نظریه‌ی من T به چه معنایی برتر از نظریه‌ی ا است. اما ۳' نشانه‌ی برتری شناختی نظریه‌ی من T است زیرا دارای ژرفای هستی‌شناختی یا نوعی تمامیت است در حالی که ا فاقد این ژرفا و تمامیت است. ۳ تمایز بین توضیح علوم اجتماعی از علوم طبیعی را بیان می‌کند. شخص فقط در صورتی می‌تواند نظریه‌ی دیگری را ایدئولوژیک بنامد که خود دارای نظریه‌ای T باشد که بتواند ا را توضیح بدهد. معیارهای منطقی ۵ و ۶

^{۸۸} زمینه‌مند کردن در اینجا به معنای آگاهی از زمینه‌ی تاریخی، نظری و اجتماعی خویش است. در این مورد هم ارجاع می‌دهم به توضیحات خوب آلبریتون در فصل چهارم همین نوشتار.

نشان می‌دهند که نظریه‌ی من T یا نوعی کلان نظریه‌ی سازگار با آن، می‌تواند شرایط لازم مورد نظر (برای علمی بودن) را فراهم کند. از نظر مارکس اقتصاد سیاسی کلاسیک معیار ۵ را برآورده می‌کند اما به خاطر خطای مقولاتی مثلا فیتیشیسم نمی‌تواند معیار ۶ را برآورده کند. در حالی که اقتصاد عامیانه حتی معیار ۵ را هم برآورده نمی‌کند.^{۸۹}

نهایتا این که معمولا به نحوی سنتی رسم بوده است که ایدئولوژی‌های نظری را از آن شکل‌های آگاهی که بازتاب می‌داده یا توجیهشان می‌کرده (یا از آنها دفاع می‌کرده) جدا کنند. بنابراین در چارچوب تحلیل هر نظریه‌ی ایدئولوژیکی نوعی تفکیک درونی با توجه به جنبه‌ی دیسکورسیو لازم است. ساختار این نقد سه گانه است که کلید درک تحلیل ایدئولوژی را در نوشته‌های مارکس بزرگسال به دست می‌دهد. یعنی از نظر مارکس اقتصاد عامیانه صرفا اشکال پدیداری زندگی بورژوازی را بازتاب می‌دهد اما به درون واقعیت اصلی که این اشکال را تولید می‌کند نفوذ نمی‌کند. توضیح چنین نقصانی تنها تنبلی یا اعتقاد نادرست و بد علمی نیست. چه اشکال پدیداری که در ایدئولوژی توجیه شده یا بازتاب می‌یابند در واقع از دل آن روابط حقیقی برمی‌آیند که این ایده‌های دروغین را خلق می‌کنند و این ایده‌ها هم به سهم خود بر صورت آنها ماسک می‌زنند. در واقع این سوژه نیست (هیچ سوژه‌ای خواه فرد، گروه یا طبقه) که خود را گول می‌زند بلکه واقعیت (ساختار جامعه) است که فریب می‌دهد یا بهتر است بگوییم فریب را تولید می‌کند. پروژه‌ی مارکس کشف سازوکارهایی است که جامعه به وسیله‌ی آنها ضرورتا در نگاه عامل‌های انسانی همچون چیزی ظاهر می‌شود غیر از

^{۸۹} این بخش نیازمند توضیحات مفصلی است که با بیان نمونه‌های مشخص از تکامل نظری مارکس و نقدهای او به اقتصاد سیاسی کلاسیک و عامیانه، معیارهای مورد نظر باسکار در بالا را به نحوی «انضمامی» توضیح دهد چیزی که به دلیل کمبود وقت جای خالی آن (همچون مواردی دیگر) در این نوشتار حس می‌شود. اما به زودی در ویراست بعدی یا در ضمیمه‌ای بر این نوشتار این کمبود جبران خواهد شد.

آنچه که واقعا هست. یعنی این ایده‌هایی که تولید می‌شوند هم کاذب و هم لازم‌اند.

مثلا فیتیشیسم با طبیعی جلوه دادن ارزش، آن را تاریخ زدایی می‌کند. کارکرد آن هم به این ترتیب مخفی کردن روابط طبقاتی و تاریخی است که زیر پدیده‌ی گردش و مبادله پنهان‌اند. شکل مزد با آشفته کردن ارزش کار و ارزش نیروی کار، نیرو را به اعمال آن کاهش می‌دهد و کارکرد آن در واقعیت پنهان کردن فرایند تولید ارزش اضافی و کار پرداخت نشده است. حالا کاربرد نام ایدئولوژی برای مجموعه ایده‌های مثلا تنها زمانی توجیه‌پذیر است که بتوان ضرورت آنها را نشان داد. یعنی توضیحشان داد و در همین حال نقدشان هم کرد. این فرایند حاوی چیزی بیشتر از این است که باورهای مورد نظر را صرفا کاذب یا سطحی بنامیم. باید توضیح بهتری برای وجود و کارکردشان داشته باشیم. علاوه بر این باید بتوانیم توضیحی به دست بدهیم پیرامون علل و دلایل وجود این عقاید و باورهای سطحی یا کاذب. زیرا باورها خواه در باره‌ی جامعه خواه طبیعت ابژه‌هایی اجتماعی‌اند. وقتی که این گام برداشته شد آنگاه نقد مفهومی و تغییر آن به سمت نقد اجتماعی و دگرگونی سیر می‌کند. ابژه‌ای که ایده‌ها و باورهای کاذب یا سطحی را ایجاد می‌کند در هنگام توضیحش نقد می‌شود و حالا مسئله این است که چگونه باید تغییرش داد (تاکید از من است). در واقع در رشد و تکامل کامل مفهوم ایدئولوژی، نظریه به درون پراتیک جذب می‌شود. سخت نیست دیدن این نکته که کاربرد الگوی دگرگون‌سازی به روی باورها و مصالح شناختی به معنای تعهد به اصل نسبیت شناختی است و این امر به استدلال‌های سیاسی و اخلاقی یک نوع خصلت ضروری گذرا و باز می‌دهد.^{۹۰}

^{۹۰} Roy Bhaskar: Societies. in Margaret Archer, Essential readings 1997

اما بحث داغ و جنجالی دیگری که به ویژه در زمینه‌ی علوم اجتماعی مطرح بوده است رابطه‌ی بین مواضع شخصی و جانبداری سیاسی پژوهشگر از یک سو و گزینش ابژه‌ی پژوهش و نتایج این پژوهش از سوی دیگر است که به ویژه از هنگام چرخش اقتصاد سیاسی کلاسیک به اقتصاد عامیانه و رشد جامعه‌شناسی^{۹۱}

باسکار در همین رابطه اضافه می‌کند: «در کارهای مارکس بالغ مفهوم ایدئولوژی معنایی دوگانه دارد: از سویی اشاره به روبنا است که باید در قالب‌های زیربنا توضیح داده شود و از سوی دیگر بخشی از خود زیربنا را تشکیل می‌دهد به ویژه در قالب مفهوم فتنیسم کالا. حالا خود این اشاره‌ی دوگانه- اگر نگوئیم جدایی- درون مارکسیسم بیانگر یک فاکت تاریخی مهم است. مارکس دو برنامه‌ی تحقیقی داشت: یک نظریه‌ی اقتصادی یا نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که به ویژه در سرمایه می‌توان آن را ملاحظه کرد و یک نظریه‌ی تاریخ، ماتریالیسم تاریخی که مثلاً در مقدمه مشهور ۱۸۵۹ آمده است که در تعداد اندکی از نوشته‌هایش می‌توان دید. اما او هرگز به نحوی رضایت‌بخش این دو را با هم ادغام نکرد (یک نشانه‌ی این فقدان هم این که در کارهای بلوغش هیچ نظریه‌ای در باره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ارائه نکرده است). این نیز به عهده انگلس گذارده شد و مارکسیست‌های بعدی تا تلاش کنند این موضوع را حل کنند. یکی از این موضوعات استقلال نسبی و ویژگیها و تعیینات خاص انواع روبنا است و آشتی دادن آن با تعیین شدگی در مرحله آخر توسط اقتصاد و زیربنا. به طور کلی مارکسیست‌ها دو اشتباه را مرتکب است تشخیص داده‌اند یکی ایده‌آلیسم یعنی جدا کردن روبنا از زیربنا یا تمامیت است و تقلیل‌گرایی یا اکونومیسم که تقلیل روبنا به تاثیر مکانیکی زیربنا است یا تقلیل آن به تجلی صرف تمامیت. حال اگر علم را در جامعه قرار بدهیم که باید چنین بکنیم در این صورت این خطاهای متقابل در کارهای آلتوسر در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ روشن می‌شود. آلتوسر در مرحله‌ی نظریه‌زدگی، علم را به نحوی جدی کاملاً مستقل از «زیربنا» می‌داند در حالی که در قطب مخالف او، لوکاچ را داریم که علم را فقط تجلی جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌داند. نظر من این است که 1. ایده‌ها را نمی‌توان روی هم تلنبار کرد و آنها را به یک بلوک و یا مقوله‌ی روبنا ارجاع داد 2. همه‌ی فعالیت‌ها که شامل فعالیت اقتصادی ناب هم می‌شود ضرورتاً حاوی جنبه‌ای از ایده‌مندی هستند همانطور که مارکس در تز اول خود در باره‌ی فوئرباخ بیان می‌کند یعنی شخص در ذهن خود درکی از کاری که می‌کند دارد. مارکسیسم در سنت کلاسیک‌اش ایدئولوژی‌ها را همچون نظامی از باورهای کاذب می‌بیند که در پاسخ به شرایط ابژکتیو حیات مادی ایجاد می‌شوند و نقش مهمی در بازتولید (و یا دگرگونی) روابط اجتماعی تولیدی دارند. دیگر این که معمولاً ایدئولوژی را در مقابل علم قرار داده است و مارکس، انگلس و لنین آن را همچون سلاحی برای رهایی طبقه کارگر درک کرده‌اند. ایدئولوژی خیلی ساده آگاهی کاذب است که مبتنی است بر یک شکل تصادفی جامعه (طبقاتی) و به منافع حاکمیتی که در رابطه‌ی درونی با این ایده‌ها است خدمت می‌کند». همان‌جا در باره‌ی این قسمت از نوشته‌ی باسکار و دو نکته‌ی بالایی که برشمرده نمی‌توان همین‌جا بحث منسجمی را پیش برد و به همین دلیل باید گفتگو در این باره را به فرصت دیگری موکول کرد.

^{۹۱} نگاه کنید به بررسی بسیار عالی و درخشان سیمون کلارک در کتاب نظریه‌ی مارجینالیسم و مارکس

از دل فرایند تغییرات اقتصاد سیاسی، به عنوان واکنش و پاسخی به بحران آن از سوی وبر و استادان آلمانی او طرح شد. در زیر به این بحث می‌پردازیم.

جدال بر سر فاکت ابژکتیو و جانبداری ارزشی

باسکار بر این نظر است که در سنت ناتورالیستی (از هنگام هیوم) در قلمرو اتیک شکافی پرناسدنی بین هست و باید وجود داشته است. موضع غالب این بوده است که علم باید به نحوی ابزاری در تعقیب اهداف اخلاقی و سیاسی استفاده شود اما خود علم نمی‌تواند به تعیین این اهداف کمک کند. ما در قلمرو علم آزادیم که هر رویکرد ارزشی داشته باشیم. بنابراین علم را باید بیرون از قلمرو سیاست، اخلاق و نظایر آن نگه داشت. در رابطه با این که ارزش‌های پژوهشگر مانع دست‌یابی به فاکت‌های ابژکتیو می‌شوند گفته شده که ارزش‌های اجتماعی دانشمند یا جامعه‌ی علمی تعیین می‌کنند¹. انتخاب ابژه‌های پژوهش را². نتایج را و حتی³. استانداردهای پژوهش را (مثلا وبر، میردال، و مانهایم). موضوع اول یعنی انتخاب ابژه‌های پژوهش معمولاً به دکتترین وبر مرتبط است. موضع وبر به طور کلی این بود که به دلیل بی حد و حساب بودن واقعیت تجربی، دانشمند اجتماعی مجبور است که قلمرو مطالعه‌اش را گزینش کند. این گزینش هم زیر تاثیر ارزش‌هایی که او به آنها تعلق خاطر دارد، هدایت می‌شود. یعنی او جنبه‌هایی از واقعیت را برای مطالعه برمی‌گزیند که به نحوی سوژکتیو برای آنها اهمیت فرهنگی قائل است و همین هم در ادامه به

Simon Clarke, Marx, marginalism and modern sociology, from Adam Smith to Max Weber. 1983

مبنایی برای پردازش ideal-types سنخ‌های آرمانی^{۹۲} منجر می‌شود. اما این بحث وبر به نظر باسکار به شدت گمراه‌کننده است. زیرا از سویی جهان طبیعی نیز به همین شکل جهان اجتماعی پیچیده است و از سوی دیگر جنبه‌هایی از کار علوم طبیعی هم به همین شکل توسط علاقمندی‌ها و منافع پراتیک هدایت می‌شوند. در واقع باید تمایزی بین علوم طبیعی ناب و علوم طبیعی کاربردی یا پراتیک قائل شد. در علوم ناب تمرکز روی ویژگی‌های یک ابژه‌ی مطالعاتی خاص به دلیل کنجکاوی و نیاز علمی به یافتن سازوکارهای توضیحی هدایت می‌شود، در حالی که در علوم پراتیک چنین چیزی توسط علاقمندی و نیازهای پزشکی-صنعتی-فنی و یا عامتر بگوئیم اهمیت اجتماعی-فرهنگی این ویژگی-ها رقم می‌خورد. پس در حالی که علاقمندی‌های عملی است که تعیین می‌کند چه چیزی از دل ترکیبات بی‌شمار کربن مطالعه شود اما علاقمندی نظری است که شناسایی ساختار الکترونی آن را جهت می‌دهد. نوکانتیسم وبر او را به مسیر اشتباهی برد و وادارش کرد تا تمایز طبیعی و اجتماعی را به جای تمایز ناب/کاربردی بنشانند. حتی علاقمندی به رهایی هم چیزی نیست که نقطه‌ی آغاز پژوهش باشد، اگرچه همانطور که پیشتر گفته شد علوم اجتماعی توضیحی دارای کارکردهای رهایی‌بخش‌اند. باسکار پاسخ انگلس به لیفارگ lefargue در یازدهم اگوست ۱۸۸۴ را برای برجسته کردن نکته‌ی مورد نظرش طرح می‌کند. انگلس می‌نویسد: «مارکس آن ایده‌آل سیاسی اجتماعی و اقتصادی را که شما به او نسبت می‌دهید قبول نداشت. او نتایج علمی را پژوهش می‌کرد و چون به لحاظ سیاسی هم متعهد بود پس تلاش داشت تا آنها را در عمل هم بکار

^{۹۲} تاثیر وبر بر دانشگاه‌های ایران چنان نیرومند است که حتی دوستان مارکس خوانده هم تفاوت بین روش‌شناسی مارکس و روش‌شناسی وبر را به درستی تشخیص نمی‌دهند. سنخ‌های آرمانی وبر را می‌توان تجرید روش‌شناختی نامید که در مواردی مشروعیت و موضوعیت خاص خود را دارد اما آن را نمی‌توان با تجرید در روش مارکس مقایسه کرد و مترادف دانست. به ویژه این که ابژه‌ی پژوهش مارکس هستند‌های خودتجریدی است. در این باره هم ارجاع می‌دهم به بحث درخشان آلبریتون در فصل بعدی از همین نوشتار و کتاب او که به زودی باید! به فارسی منتشر شود.

بگیرد. اما اگر او آرمان‌گرا می‌بود نمی‌توانست دانشمند باشد زیرا او از همان آغاز دارای گرایشات جانبدار می‌بود.^{۹۳} باسکار در ادامه می‌افزاید که البته روشن است که آنچه انگلس به آن اشاره دارد این است که نتایج کار علمی مارکس بنا به ضرورت منطقی حاوی یک پایبندی سیاسی نیز هست. اما این پایبندی عمیق سیاسی نیست که نتایج پژوهش‌های او را شکل داده است. نقد دیگری که باسکار طرح می‌کند به این گزاره‌ی مشهور است که فاکت‌های ابژکتیو نباید به ارزش‌گذاری منجر شوند. ایده‌ی زیرینی که این‌جا وجود دارد این است که علاقمندی پژوهش‌گران اجتماعی به موضوعی خاص موجب تاثیرگذاری روی دریافت و تفسیرشان از آن و انحراف آنها می‌شود. روشن است که این دومی مبتنی است بر یک پیش‌زمینه‌ی شناخت‌شناسی یعنی این که علوم اجتماعی دارای یک رابطه‌ی درونی- روانشناختی یا جامعه‌شناسانه با موضوع خود هستند که نمی‌توانند بی‌طرف به معنای پوزیتیویستی کلمه باشند. به همین دلیل گفته می‌شود که علاقمندی پژوهشگر به موضوع پژوهش‌اش به «دخالته» او در شناخت از ابژه نوعی منجر می‌شود. «راه حل» پرترفداری از سوی میردال برای حل مسئله‌ی «جانبداری ارزشی» پیشنهاد شده است مبنی بر این که تمام آنچه که دانشمندان اجتماعی باید انجام دهند این است که بپذیرند بی‌طرفی ارزشی ناممکن است و فرضیات ارزشی خود را صریح و روشن در آغاز کارشان بیان کنند تا خواننده بدانند با چه موضعی روبرو است. روشن است که این راه حل مشکلاتی ایجاد می‌کند. زیرا فرض می‌کند که شخص ایکس می‌داند ارزش‌های او چیستند. حالا برای این که فرد ایکس بتواند چنین شناختی از خود داشته باشد باید کاملاً از روش دخالتش آگاه باشد که در این صورت دیگر گزاره‌ی مبنی بر اعلام ارزشهایش ضرورت ندارد زیرا حالا ابژکتیویستی ممکن

^{۹۳} M. Godelier, System, structure and contradiction in Capital, socialist register 1967

reprinted in R. Blackburn (ed.) p. 354 n.43

باسکار جملات بالا را از این کتاب برگرفته است.

است. اما برعکس اگر فرد ایکس از شیوهی (ناخودآگاه) دخالت سوژکتیوش آگاه نباشد در این صورت هر گونه اعتراف او به پیش فرضهای ارزشی اش فاقد ارزش است. در ضمن معلوم نیست که چنین گزاره‌هایی تا چه اندازه می‌توانند گمراه‌کننده باشند. [مثلا تصور کنید آنچه که پس از یک چنین اعترافی می‌آید: من پیشداوری ندارم، من انسان بردباری هستم، من شخص لیبرالی هستم، من دموکراتم].^{۹۴}

گمان می‌کنم حالا وقت آن رسیده است که به رابطه‌ی بین مارکس و باسکار پردازیم. در قسمت‌هایی از بحث بالا مثلا پیرامون موضوع ایدئولوژی و علم به این رابطه اشاراتی شد اما در باره‌ی رویکرد علمی مارکس به جامعه مناسبیت دارد که مارکس و مدل باسکار را که بیشتر بیان شد، کمی به تفصیل بررسی کنیم.

مارکس و مدل چهارم

مارکس در هیجدهم برومر لویی بناپارت می‌نویسد: انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه تحت شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند. در این جمله او نیز به پیشاموجود بودن جامعه و شرایط کنش اشاره می‌کند و این که انسان‌ها شرایط

^{۹۴} Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979. Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

کنش اجتماعی را خود بر نمی‌گزینند.^{۹۵} یا به عنوان نمونه در سرمایه فصل ششم می‌نویسد: «اگر (یک) ارزش مصرفی به مثابه محصول از فرایند کار خارج می‌شود، در عوض ارزشهای مصرف دیگری که خود محصول فرایندهای گذشته‌ی کار هستند تحت عنوان وسایل تولید در این فرایند وارد می‌شوند. همین ارزش مصرفی که محصول این فرایند کار است خود وسیله‌ی تولید برای آن کار دیگر می‌گردد. بنابراین محصولات کار تنها نتیجه‌ی فرایند کار نیستند بلکه در عین حال شرط آن نیز به شمار می‌آیند (ایتالیک متن از من است). به استثناء صنایع استخراجی مانند معادن، شکار، ماهیگیری و غیره که محمول کارشان به وسیله‌ی طبیعت ارزانی شده است (و نیز در آن قسمت از کشاورزی که مربوط به آباد کردن زمینهای بکر و بایر است) کلیه‌ی شعب دیگر صنعت با محمولی سر و کار دارند که ماده‌ی خام نامیده می‌شود. یعنی محمولی که قبلاً کار در آن نشست کرده و خود محصول کار است. از همین قرار است بذر در کشاورزی، حیوانات و نباتات که معمولاً محصولات طبیعی تلقی می‌گردند. در شکل کنونی خود نه تنها محصولات کار سال گذشته نیستند بلکه نتیجه‌ی تحولات ممتدی هستند که به وسیله‌ی نسل‌های بسیار تحت مراقبت انسان و توسط کار وی ایجاد شده اند. و اما در باره‌ی وسایل کار به طور اخص، سطحی‌ترین نگاه کافی است تا آثار کار گذشته در اکثریت عظیم آنها دیده شود... در محصول موفقیت‌آمیز، کار گذشته‌ای که آفریننده‌ی خواص سودمند محصول بوده است ناپدید می‌گردد».^{۹۶}

باز در همان‌جا به این مسئله اشاره می‌کند که با تماس روح امروزی، لحظه کنونی و انسانهای زنده این نسل و «آتش» کار آنها است که کارهای عینیت‌یافته

^{۹۵} کارل مارکس: هجدهم برومرلوئی بناپارت. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز. چاپ اول ۱۳۷۷

^{۹۶} سرمایه جلد یکم. ترجمه‌ی حسن مرتضوی.

قبلی (وسایل تولیدی) معنا می‌یابند. کار زنده‌ی امروز است که کار گذشته را از خواب بیدار می‌کند و با بکار گرفتن مجدد آن بدان ارزش، حیات و موجودیت می‌بخشد:

«ماشینی که در فرایند کار مورد استفاده قرار نمی‌گیرد بی‌فایده است و به علاوه تحت تاثیر نیروی مخرب تبادل مواد طبیعی واقع می‌شود. آهن زنگ می‌زند، و چوب می‌پوسد. نخ‌ی که با آن بافندگی و سوزن دوزی نمی‌شود پنبه‌ی هدر رفته است. کار زنده باید چنگ در این اشیاء بیندازد و آنها را از خواب مرگ بیدار کند و از صورت ارزش بالقوه به ارزش مصرف واقعی و بالفعل تبدیل نماید. در واقع هنگامی که آتش کار به جان آنها می‌افتد آنها را در پیکر خویش مستحیل می‌کند و برای وظایفی در فرایند کار فرامی‌خواند که متناسب با مفهوم وجودی و حرفه ای آنهاست، اینها باز مصرف می‌شوند ولی این بار مصرف شدن آنها به صورت هدف دار و به مثابه عوامل تشکیل دهنده‌ی ارزشهای مصرف تازه و محصولات نویی است که شایسته‌اند به شکل وسیله‌ی معیشت به مصرف شخصی برسند و یا مانند وسیله‌ی تولید در فرایند کار جدیدی وارد گردند. پس اگر محصولات موجود نه تنها نتیجه‌ی فرایند کار بلکه شرط وجودی آن نیز هستند فرو ریختن آنها در فرایند کار و تماس یافتنشان با کار زنده از سوی دیگر یگانه وسیله ای است برای این که بتوان این محصولات کار گذشته را به مثابه ارزش مصرف حفظ نمود و تحقق بخشید».^{۹۷}

شباهت‌های رویکرد مارکس و باسکار به تاریخ و جامعه‌ی انسانی را می‌توان از خلال ارجاعات بالا مشاهده کرد. تمایز هستی‌شناختی مارکس بین کار گذشته و کار امروز که کار گذشته را (در شکل وسایل تولید، مصالح خام و ساختارهای اجتماعی) استفاده می‌کند، آن را ادامه می‌دهد و در عین حال تغییراتی در آن

^{۹۷} همان‌جا.

پدید می‌آورد، کاملا روشن است. در واقع مارکس در جملات بالا تولید و بازتولید را در سطح زندگی اقتصادی به خوبی تشریح می‌کند. آنچه که نسل‌های پیش انجام می‌دهند در قالب ابزار تولید یا مواد خام تولید (و شکل اجتماعی) وارد فرایند تولید کنونی می‌شوند. نسل کنونی با مصالح و ابزار تولیدی پیشتر تولید شده با جهان روبرو می‌شود و آن را جرح و تعدیل می‌کند. این سویی‌ی فراتاریخی کار و تولید است. سویی‌ی تاریخی آن یعنی شکل‌های اجتماعی معین که این عمل فراتاریخی را قالب می‌گیرند و به آن معنای تاریخی مشخص می‌دهند هنوز در اینجا بحث نشده است.

جملات باسکار چنان است که گویا او هم همین جملاتی را تفسیر می‌کند که در بالا بیان شد و گویی مدل چهارم شناخت رابطه‌ی بین مردم و جامعه را (در سطح بین نسلها و معاصران) از همین نوشته‌ها استنتاج کرده است. به همین دلیل نظر مارکس را چنین جمع‌بندی می‌کند: «تاریخ از نظر مارکس چیزی نیست مگر توالی نسل‌های پیاپی که هر یک از آنها مصالح و ذخایر مادی و معنوی نیروهای تولیدی به ارث رسیده از سوی همه‌ی نسل‌های پیشین را استفاده می‌کند و به این ترتیب از یکسو فعالیت سنتی را در یک شرایط کاملا تغییر یافته ادامه می‌دهد و از سوی دیگر شرایط قدیمی را با یک فعالیت کاملا تغییر یافته جرح و تعدیل می‌کند».^{۹۸} به نظر باسکار مدل چهارم به درک گزاره‌ی مشهور مارکسی کمک می‌کند: مردم تاریخ خود را می‌سازند اما نه تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند. او تاکید می‌کند که واژه‌ی مردم را در اینجا نباید تنها همچون فرد یا گروهی معین و کنش‌های آنها درک کرد. بلکه این واژه باید همچون بیان

^{۹۸} Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979.

Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

منافع و نیازهای عام و یا خاص لایه‌ها و طبقات «مردم» درک شود که در وهله‌ی نخست به‌وسیله‌ی رابطه‌شان با منابع تولیدی تعریف می‌شود که شرایط ساختاری عمل را ایجاد می‌کنند. این منابع تولیدی به نوبه‌ی خود باید به نحوی مفهوم‌پردازی شوند که شامل انواع سیاسی، فرهنگی و همچنین نوع ناب اقتصادی هم بشوند. الگوی چهارم معیاری به دست می‌دهد برای داوری در باره‌ی رویدادهای تاریخا پراهمیت مثلا آنهایی که گسست و پارگی، یا دگردیی در شکل‌های اجتماعی را شکل می‌دهند. به نظر باسکار حالا می‌توان دید که الف. ساختارهای اجتماعی به نحوی دائمی بازتولید و دگرگون می‌شوند ب. تنها به واسطه‌ی عاملیت انسانی وجود دارند و تنها از آن راه اعمال می‌شوند. پس به نظامی از مفاهیم میانجیگرانه نیاز داریم که بتوانند هر دو جنبه‌ی پراکسیس (یعنی بازتولید و دگرگونی) را در بر بگیرند. مفاهیمی که به نقطه‌ی تماس بین ساختارها و عاملیت انسانها اشاره کنند. چنین نقطه‌ای که ساختار و کنش را به هم ربط می‌دهد هم بادوام است و هم به نحوی بی‌واسطه توسط افراد اشغال می‌شود. روشن است که نظام میانجیگری که نیاز داریم عبارت است از موقعیت‌ها و جایگاهها (مکانها، کارکردها، قواعد، وظایف، حقوق و تکلیف‌ها) که باید توسط افراد اشغال شده و کارکردهایشان را به عهده بگیرند. باسکار این نظام میانجیگری را نظام جایگاه-پراتیک می‌نامد. حالا یک چنین جایگاهها و پراتیک‌هایی اگر توضیح‌دانی باشند فقط به نحو ارتباط مند ممکن خواهد بود. او این نوع روابط را پراتیک‌های جایگاه‌مدار *positioned-practices* می‌نامد یعنی روابط بین افرادی که آن جایگاهها را اشغال کرده‌اند و کارکردهایشان در واقع به جایگاه ساختاری‌شان متعلق است.^{۹۹} سپس به توضیح امتیازات این درک رابطه‌مند از جامعه می‌پردازد و می‌نویسد که این درک ما اجازه می‌دهد تا روی

^{۹۹} باسکار جملات مشهور مارکس در *سرمایه* را بیان می‌کند: ...در اینجا با افراد تنها به مثابه تشخیص‌یابی/ماسک مقولا اقتصادی برخورد کرده‌ام، تجسد روابط معین طبقاتی و منافع معین طبقاتی. از نقطه نظری که تکامل جامعه انسانی را می‌بینم». جلد یکم.

سلسله‌ای از پرسش‌ها در ارتباط با توزیع شرایط ساختاری^{۱۰۰} کنش متمرکز شویم به ویژه تقسیم خاص: الف. همه‌ی انواع منابع تولیدی تخصیص داده شده به افراد و گروهها که شامل نوع ذهنی آن هم می‌شود و ب. تقسیم افراد و گروهها بین کارکردها و نقش‌های اجتماعی از راه تقسیم کار. بر این اساس می‌توانیم احتمال وجود منافع ناهمگرا و آنتاگونیستی و نیز دگرگونی‌های مبتنی بر منافع را که در ساختار اجتماعی انجام می‌شود تشخیص دهیم. پس مفهوم رابطه-مندی با تمرکز روی این نوع توزیع از ضعف همیشگی علم اقتصاد بورژوایی پرهیز می‌کند^{۱۰۱} و با توجه به اختلافات در جامعه و بین گروههای جامعه از مسئله‌ی همیشگی جامعه‌شناسی که به «نظم‌هابزی» مربوط می‌شود پرهیز می‌کند.^{۱۰۲}

به نظر می‌رسد که «مردم» مورد نظر باسکار مردمی تفکیک شده به درون طبقات و اقشار اجتماعی هستند که بنا به سهم‌شان از توزیع منابع اصلی اجتماعی تقسیم‌بندی می‌شوند. در ضمن تا به حال باید روشن شده باشد که در رویکرد رنالیسم انتقادی بحث در ضمن بر سر این موضوع هم هست که کدام ساختارها در سلسله‌مراتب ساختارهای اجتماعی اصلی‌تر است و اجزای بازتولید و دوام جامعه یا نظام اجتماعی مستقر را می‌دهد. در وهله‌ی نخست این ساختارها باید شناسایی شوند. پس از آن نوبت به این می‌رسد که بقا و تداوم این جامعه‌ی معین را توضیح بدهیم. در این قسمت باید به بر هم کنش و واکنش ساختارهای اجتماعی که به افراد توانمندی‌هایی می‌دهند آنها را به نیروهای علیتی مجهز می‌-

^{۱۰۰} در این رابطه برای مطالعه‌ی بیشتر نگاه کنید به سخنان مارکس در گروندریسه جلد یکم، مقدمه ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین. ۱۳۷۵.

^{۱۰۱} فکر می‌کنم منظور باسکار در این‌جا همان بحث مارکس با میل و دیگران است که توزیع را در معنای محدود کلمه درک می‌کردند ولی تولید را امری مربوط به توزیع نمی‌دانستند.

^{۱۰۲} وقتی بحث را با توزیع منابع تولیدی/اقتصادی، سیاسی فرهنگی و نظایر آن شروع کنیم بحث‌های هابزی برای توصیف یک تکوین خیالی از جامعه بی‌مورد می‌شود. در این حالت وضعیت طبیعی جنگ همه علیه همه معنا ندارد و به این ترتیب افسانه‌ی خلق تاریخی یا منطقی جامعه را دور انداخته می‌شود.

کنند هویت‌های فردی و جمعی به آنها اعطا کرده و منافع فردی و اجتماعی‌شان را به نحوی ابژکتیو تعریف می‌کنند و عامل‌های اجتماعی پیردازیم که جامعه‌ی کنونی را در پرتو پراتیک‌های روزانه و درازمدت‌شان تغییر داده یا بازتولید می‌کنند (و گاهی هر دو با هم). در گام بعدی هدف، کشف آن جایگاه‌های ساختاری و جمعی است که بیشترین قابلیت را برای دگرگون کردن ساختارهای این جامعه دارند (تاکید از من است). رنالیسم انتقادی در نبرد بین ایده‌های اجتماعی و نظریه‌های اجتماعی بی‌طرف نیست. زیرا فرضیه‌ها و روش‌های آنها را بحث می‌کند و ارتباط بین این نظریه‌ها، ساختارها و منافع طبقاتی متخاصم را نشان می‌دهد. نشان می‌دهد که این نظریه‌ها (ی بورژوایی) گاهی تضادهایی در باره جامعه را نشان می‌دهند که خود به آن واقف نیستند. در ضمن نشان می‌دهد که نظریه‌های بورژوایی معمولاً تاریخ‌زدایی شده و فетиشره شده هستند. استثمار شدگان و سرکوب شدگان حتماً به نظریاتی نیاز دارند که به آنها برای درک موقعیت شان کمک کنند. نقد ایده‌های غلط و پراتیک‌هایی که به تولید و بازتولیدشان می‌انجامد بخشی از همان چیزی است که مبارزات هژمونیک/هرمنوتیک نامیده می‌شود. البته این نیز خود باید در پرتو تحلیل عمیق جامعه انجام شود. تمام این‌ها چیزهایی هستند که رنالیسم انتقادی می‌تواند در دست‌یابی به آنها کمک‌مان کند.

باسکار در ادامه به این اشاره می‌کند که مارکس اساساً مفهومی ارتباط‌مند از علوم اجتماعی به دست داد که دارای مبنایی تاریخی (ماتریالیسم تاریخی) است. مارکس نوشت که در نهات این تولید مادی است که زندگی اجتماعی را شکل داده و تعیین می‌کند. در ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد: «انسان‌ها با آغاز به تولید معاش‌شان خود را از حیوانات متمایز کردند ... نخستین شرط زندگی انسانی و در نتیجه همه‌ی تاریخ زنده ماندن است تا بتوان تاریخ را ساخت. اما زندگی پیش از هر چیزی مستلزم خوردن، نوشیدن، داشتن مسکن، پوشاک و بسیاری

چیزهای دیگر است. پس نخستین عمل تاریخی تولید ابزار تولید برای ارضای نیازهای آدمی است تولید خود زندگی مادی.^{۱۰۳} باسکار اضافه می‌کند که البته «نخستین عمل تاریخی» را باید در معنای تحلیلی و نه کروئولوژیک درک کرد.

باسکار سپس می‌پرسد که مارکس چگونه تعیین‌کنندگی اقتصاد در وهله‌ی نهایی را بررسی کرده است و سپس به بحث او در سرمایه جلد یکم اشاره می‌کند آن جایی که مارکس می‌نویسد: «هر شیوه‌ی تولیدی معین و مناسبات تولیدی متناظر با آن، به عبارت خلاصه، ساختار اقتصادی جامعه آن بنیاد واقعی است که بر مبنای آن رونمای حقوقی و سیاسی سر برمی‌آورد و شکل‌های معین آگاهی اجتماعی با آن در انطباق است. [و این که] و شیوه‌ی تولید حیات مادی فرایند کلی حیات اجتماعی، سیاسی، و فکری را تعیین می‌کند برای دوران کنونی‌مان کاملاً صدق می‌کند چرا که منافع مادی بر آن غالب است.»^{۱۰۴} در حالی که چنین چیزی نه برای قرون وسطی صادق نیست جایی که کاتولیسم تفوق داشت و نه جوامع باستانی آتنی‌ها و رومی‌ها جایی که سیاست تسلط داشت. مارکس در ادامه می‌نویسد که البته روشن است که مردمان قرون وسطی نمی‌توانستند از کاتولیسم ارتزاق کنند و جهان باستان هم نمی‌توانسته است [تنها] از قبل سیاست زندگی کند. «برعکس، شیوه‌ی گذران زندگی این اعصار است که توضیح می‌دهد چرا اینجا سیاست و آنجا کاتولیسم نقش عمده‌ای ایفا می‌کرده است.»^{۱۰۵} به این ترتیب می‌توانیم بحث هستی‌شناسانه‌ی باسکار در باره‌ی جامعه را به پایان آورده و نتیجه بگیریم که باسکار در رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به جامعه مارکسی است و همانطور که در صفحات پیش اشاره کردم داربست‌سازی فلسفی خود را در این زمینه از خلال مطالعات‌اش در سنت مارکسیستی و آثار

^{۱۰۳} همان‌جا.

^{۱۰۴} سرمایه جلد یکم. ترجمه حسن مرتضوی. ۱۳۸۶

^{۱۰۵} همان‌جا. باسکار در ادامه به بحث آلتوسر و فرادستی اقتصاد در وهله‌ی نهایی می‌پردازد که من از بیان آن به دلیل کوتاهی آن درمی‌گذرم.

خود مارکس انجام داده است. در پایین به قسمت دوم بحث با رابرتس می-پردازم تا نشان بدهم که روش‌شناسی باسکار در قلمرو اجتماعی هم کانتی نیست.

باسکار و کانت (۲)

دیدیم که به نظر رابرتس رنالیسم انتقادی زیر تاثیر کانت است. زیرا که رنالیست‌های انتقادی باور دارند که این اندیشه است که واقعیت‌های زیرین را کشف می‌کند. آنها میل دارند که به فراسوی جهان آن چنان که بر ما پدیدار می‌شود بروند زیرا که پدیدارها معمولا واقعیت را از نظر پوشیده می‌دارند و تصویر واژگونه‌ای از آن به دست می‌دهند. به شیوه‌ی کانتی باور دارند که فقط اندیشه در فاصله‌ای مناسب از تاثیر منحرف‌کننده‌ی پدیدارها می‌تواند واقعیت را پژوهش کند. به این ترتیب به لحاظ نظری نوعی دوگانگی بر واقعیت تحمیل می‌شود. یعنی امکان دست‌یابی به سرشت این واقعیت فقط از راه سوژه‌ی عقلانی میسر است. رابرتس رنالیسم انتقادی را کانتی می‌داند زیرا که رنالیست‌های انتقادی خرد را در نهایت وسیله‌ی دانستن و شناخت می‌دانند و نوعی دوگانگی بر ابژکتیویتی و سوژکتیویتی تحمیل می‌کنند و آنها را از هم جدا می‌پندارند. در حالی که هگل از به هم پیوستگی ذات و پدیدار نوشته است و این که ذات باید پدیدار شود اگرچه پدیدار همان ذات نیست. ذات پدیدار می‌شود و این به معنای آن است که حتی توهمات ما هم در باره‌ی ابژه جنبه‌هایی از واقعیت‌اند. بنابراین تجربه‌ی سوژکتیو ما از ابژه اساسا در یک رابطه‌ی ضروری با ابژه‌ی مورد نظر است. یعنی شناخت و دانش، ابژه‌ی در خود را به این یا آن شکل بازتاب می‌دهد.

دیدیم که رابرتس با بیان مثالی از روش مارکس در باره‌ی بررسی مقوله‌ی جمعیت به این نتیجه رسید که روش پژوهش رنالیسم انتقادی اگرچه حاوی حرکت رو به جلو است اما فاقد یک حرکت رو به عقب می‌باشد. رابرتس در ضمن بر این باور است که رنالیسم انتقادی در زمینه‌ی رابطه‌ی بین ساده و پیچیده هم مشکل دارد. به نظر او رنالیست‌های انتقادی اصرار دارند که ابتدا ساختار ساده و مجرد یک قدرت علیتی را ایزوله کنند و سپس تحلیل را در اندیشه‌ی خود به مراحل پایین‌تری از تجرید سوق بدهند تا تجلی‌های پیچیده‌تر و انضمامی‌تر آن قدرت علیتی را مطالعه کنند. خصوصیت روش آنها حرکت در اندیشه از سمت الگوی ساده به سوی الگوی پیچیده‌تر است. عنصری که این حرکت را به هم وصل می‌کند اندیشه یا قلمرو گذرا است. اما این حرکت «اندیشیدن» را با «واقعیت» اشتباه می‌گیرد زیرا چنین می‌پندارد که اندیشیدن باره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رنالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

همانطور که پیشتر نتیجه‌گیری شد به نظر می‌رسد بتوان انتقادات رابرتس به رنالیسم انتقادی را در سه محور خلاصه کرد: الف. رنالیسم انتقادی دارای رویکرد کانتی است زیرا که باور دارد اندیشه و واقعیت از هم جدایند، اندیشه واقعیت را می‌شناسد و مفاهیم شناخت توسط خود ابژه هدایت نمی‌شوند. ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رنالیسم انتقادی حرکتی صرفاً رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد. پ. رنالیسم انتقادی چنین می‌پندارد که اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق

می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رنالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

در قسمت نخست بحث کانت و باسکار به بررسی و ارزیابی نقد الف پرداختیم. اکنون زمان آن رسیده است که به قسمت ب و پ پرداخته شود.

ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رنالیسم انتقادی حرکتی صرفاً رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد.

باسکار در کتاب از علم به رهایی^{۱۰۶} می‌نویسد: «فرض کنیم که مارکس - چیزی که من واقعا به آن باور دارم - ساختارهای اصلی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را کاملا درست فهمید ... ما این‌جا با توصیف درستی از مقولات اقتصادی روبرو هستیم. اما قسمتی از این توصیف شیوه‌ای را نشان می‌دهد که واقعیت به دلیل سرشت مفهوم‌مدار مقولاتی که افراد انسانی با تکیه به آنها زندگی می‌کنند، از همین راه بر انسان‌ها نمایان می‌شود یعنی همچون چیزی به لحاظ مقولاتی آشفته. این گفته به این معناست که انسان‌های بسیاری در توهم و در شرایطی زندگی می‌کنند که من آن را demi-reality نیمه واقعیت یا واقعیتی نیمه‌روشن می‌نامم. وظیفه‌ی علم اجتماعی رخنه در این واقعیت نیمه روشن از طریق عمیق کاویدن و راه یافتن به واقعیت زیرین است و ایجاد شرایطی که محو این توهم، این هستی به نحوی نظام‌مند کاذب را ممکن سازد. این هستی به نحوی نظام‌مند کاذب در ضمن به نحوی نظام‌مند هم سرکوب‌گر و فلج‌کننده است و در ارتباط با ساختارهای مقولاتی غیررنالیستی است که من در کتاب *دیالکتیک: نبض آزادی* بیانشان کردم: روابط خدایگان-بندگی، خرد ابزارانگار، اندیشه‌ی تحلیلی،

^{۱۰۶} Roy Bhaskar From science to emancipation, alienation and the actuality of enlightenment 2012

پول ... و نظایر آن».^{۱۰۷} به نظر می‌رسد که بتوان این گفته‌های باسکار را اینطور درک کرد که مقولات عقل متعارف که معمولا با پدیدارها و به بیان باسکار جهان نیمه روشن مواجهند خود بخشی از هستی بازگونه‌ی اجتماعی‌اند. حرکت اصلی نظریه‌ی اجتماعی هم حرکت از سوی پدیده‌های ظاهری و مرئی زندگی اجتماعی، آن‌گونه که در تجربه‌ی عامل‌های اجتماعی درگیر مفهوم‌پردازی شده است، به سمت روابط اصلی است که آنها را ضرورت می‌بخشند. با عمیق‌تر کاویدن در این مقولات و رسیدن به آن شرایط اجتماعی که به ضرورت چنین مقولاتی را تولید می‌کند، در واقع هم حرکت رو به جلو و هم حرکت رو به عقب انجام شده است. زیرا با عمیق‌تر کاویدن مقوله‌های آگاهی کاذب یا نابسند و اشتباه در دل یک تمامیت هستی‌شناختی بازگونه (سرمایه‌داری) قرار داده می‌شود و سپس از آن نقطه توضیح این موضوع میسر می‌شود که چرا چنین مقولاتی برای چنین تمامیت بازگونه‌ای و عامل‌های انسانی درگیر این تمامیت ضرورت دارند. باسکار از تجریدهای واقعی مورد نظر مارکس و این که سرمایه اصولا موجودیتی خودتجریدی است دفاع می‌کند. همین هم به معنای آن است که شناخت سرمایه در سطوح مقولات عقل متعارف، گول‌زننده و خلاف واقعیت‌اند. با این حال همین مقولات در ارتباط با «ذات» یا هستی سرمایه قرار دارند که خود بازگونه است. این مقولات بازگونه «بازتابی» از وضعیت هستی‌شناختی بازگونه در جامعه‌ی سرمایه‌داری‌اند. ذات بازگونه است پدیدارهای آن نیز بازگونه‌اند و مقولات برآمده از دل این وضعیت نیز «ایدئولوژیک» یا نیمه-علمی خواهند بود. به جز این باید در همین رابطه افزود که روش خاص مارکس در سرمایه و دایره‌هایی که به گرد خویش بسته می‌شوند و آن شکل خاص از حرکت رو به جلو و رو به عقب که کریستوفر آرتور هم توضیح داده است^{۱۰۸} روش الهام گرفته از علم منطقی هگل و در همگرایی با آن است. همانطور که

^{۱۰۷} همانجا.^{۱۰۸} کریستوفر آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه. ترجمه فروغ اسدیپور. نشر پژواک.

پیشتر هم گفته شد از فلسفه‌ی علم باسکار نمی‌توان انتظار داشت که همان روش را در سطح کلی همچون جدول دستوری برای کاربرد به روی همه‌ی ابژه‌های علمی بازتولید کند چیزی که هگل خود تا حدی به آن متهم شده است.^{۱۰۹} نکته‌ی دیگری که در همین رابطه باید افزود سخن کلیر است که می‌گوید نظریه‌ی برآیند باسکار به ما اجازه می‌دهد تا واقعیت را همچون کل‌های کاهش‌ناپذیری ببینیم که هر یک از اجزایی تشکیل می‌شوند که خود به نوبه‌ی خویش کل‌هایی کاهش‌ناپذیرند و همزمان هر یک به نوبه‌ی خویش اجزایی از کل‌های بزرگ‌ترند. این سلسله‌مراتب ترکیبی دارای سازوکارهای معین و نیروهای برآیند خاص خود است که پیشتر به آنها پرداخته شد. در ضمن از آن‌جا که اجزا فقط کارکردهای صرف کل نیستند (فقط بازتاب «ذات» نیستند) بلکه شیوه‌ی زیست خاص خود را نیز دارند چنین نظریه‌ای را می‌توان دیالکتیکی نامید. بررسی مارکس از سپهر گردش هم بر چنین دیالکتیکی استوار است. اگرچه مارکس سپهر گردش را «پدیداری» از سپهر اصلی‌تر تولید می‌داند اما در عین حال آن را به عنوان «لایه‌ی بالایی» تمامیت مفهوم سرمایه تلقی می‌کند که دارای خصوصیات ویژه‌ای از آن خویش است که فروکاستنی به سپهر تولید نیست.

نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که باسکار ابژه و سوژه را به معنایی که رابرتس به او نسبت می‌دهد از هم جدا نمی‌داند. از نظر او جنبه‌ی سوژکتیو و جنبه‌ی ابژکتیو واقعیت با هم در بطن تمامیتی بزرگتر، تمامیت هستی‌شناختی و نه تمامیت شناخت‌شناسانه‌ی مورد نظر هگل، به سر می‌برند. در حالی که تمامیت مورد نظر هگل در سطح شناخت‌شناسی به بستار closure دست می‌یابد، تمامیت مورد نظر باسکار در این سطح هرگز به بستار دست نمی‌یابد. به نظر می‌رسد که تمامیت مورد نظر باسکار بیشتر شبیه تمامیت مورد نظر

^{۱۰۹} همان‌جا.

مارکس در سرمایه است که هرگز به بستار نظری رایج در علم طبیعی و بستار اندیشگانی مورد نظر هگل^{۱۱۰} نائل نمی‌شود چیزی که در فصل بعدی بیشتر

^{۱۱۰} در همین رابطه مناسب است که بحثی از رابرت آلبریتون در باره‌ی تفاوت هگل و مارکس در زمینه‌ی روش‌شناختی را بیان کنم: «تفاوت بنیادی هگل و مارکس بر سر دیالکتیک، آن طور که عموماً بر آن تأکید شده، مادیت بیشتر دیالکتیک مارکس است. من در معنایی کلی با این تأکید موافقم، اما این تأکید به علت تفسیرهای عمیقاً متفاوتی که از "مادیت" وجود دارد، چندان کمکی به ما نمی‌کند. ... من نیز تقریباً همچون هر کدام از اندیشمندانی که در این کتاب به آنها پرداخته‌ام، باور دارم که "روح" هگلی پرساده در مادیت رسوخ می‌کند، آن را در بر می‌گیرد، وحدت می‌بخشد و جهت می‌دهد. ... نخست، از نظر هگل ساختار عمیق اندیشه و ساختار عمیق جهان مادی در نهایت یکی است. به بیان دیگر جهان مادی جهانی معنوی/روحانی spiritual است، یعنی اندیشه همواره در ماده حگ شده است. حتی به عنوان مثال طبیعت صرفاً "روحي است که از خویشتن جدا افتاده" (هگل، ۱۹۵۶، ص، ۱۴) طوری که "حتی سنگ پاره‌ها فریاد برداشته و خود را به سوی روح برمی‌کشند" (همانجا، ص، ۱۵). ... شاید اندیشه همواره در ماده حگ شده باشد، اما همه‌ی ماده همیشه به یکسان اندیشه وار یا در معرض اندیشه نیست. علیرغم میل ما به احساس تعلق به جهان، ماده معمولاً در برابر اندیشه سرسختانه مقاومت می‌کند و به نظر می‌رسد که حتی پس از کوشش‌های بسیار هم فقط تا حدی قابل شناخت باشد. ... هگل مدعی است که رشد ضروری ساختار اندیشه و گسترش فلسفه در تاریخ به نحوی تنگاتنگ به موازات هم پیش می‌روند. تمامی انقلاب‌ها در تاریخ، حاوی حرکت روح به سمت "درکی حقیقی-تر، عمیق‌تر، نزدیک‌تر و یگانگ‌تر با خویش است" (همانجا، ص ۱۱) دیگر این که "تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که تنها یک فلسفه، اما در مراحل مختلف تکوین خویش، وجود دارد" (هگل ۱۹۹۱، ص. ۲۸) و توالی مقولات در منطق به موازات توالی تاریخی رشد می‌کند. از این روست که هگل (همانجا ص. ۱۴۴) ادعا می‌کند که فلسفه‌ی هراکلیتوس با تأکیدش بر تغییر و شدايند becoming در ابتدای تاریخ فلسفه جاي می‌گیرد، درست همان‌طور که مفهوم "شدايند" در آغاز منطق جاي دارد. توالی مقولات در ساختار عمیق اندیشه‌ی ناب به موازات توالی ظهور آنها در تاریخ پیش می‌رود.

چنین درکی از روح، به عنوان چیزی که هم در تاریخ و هم در فلسفه رخنه می‌کند، قادر نیست تنوع و ویژگی معین اندیشه‌ی فلسفی در تاریخ، و از این رو این امکان را که شاید چیزی بیش از "یک فلسفه در مراحل گوناگون تکوین خویش" داشته باشد، درک کند. دیدگاه هگل در اینجا به ساده‌انگاری مهبیبه دچار می‌شود که او را و می‌دارد تاریخ را انکشاف ایده بداند. از نظر هگل مردم تا جایی هستی تاریخی دارند که در انکشاف unfolding ایده شرکت جویند؛ بنابراین برای او کلیتی از مردمان entire peoples (به عنوان نمونه هندی‌ها یا افریقایی‌ها) اصلاً تاریخ ندارند. علاوه بر این، از نظر هگل تاریخ تحت هژمونی ایده دوربندی می‌شود، و به این ترتیب سایر معیارهای ممکن دوربندی تاریخ نادیده گرفته می‌شود، یا از آن بدتر، یکپارچگی تمامیت گر-کسالت‌آوری تنوع تاریخ را پنهان می‌سازد.

سوم، هگل برای روح قدرتی قائل است که می‌تواند ماده را به سمت انکشاف قابلیت‌هایش سوق دهد، انکشافی که به هماهنگی کاملی ختم می‌شود. و این، از تاریخ مفهومی غایت‌گرا می‌سازد، به این معنا که غایت‌نگامی فرا می‌رسد که تمامی قابلیت‌های ایده متحقق شود، یعنی زمانی که جهان به منزلگاه راحت و شفاف خرد انسانی تبدیل شده باشد. اما در پرتو دگرگونی‌های قرن بیستم، هنوز هنوز پایانی برای تاریخ، و از آن کمرنگ‌تر، پایانی هماهنگ برای آن، به چشم انداز نمی‌آید. آینده همواره آکنده از شگفتی‌هاست، چه [می‌بینیم] خرد انسانی درگیر جدال-هایی با رانه‌های impulses خودفریبنده و خودتخریب‌گر خویش است، جدال‌هایی که معمولاً محتوم به شکست به نظر می‌رسند، و تلاش می‌کند تا در سیاره‌ی ای زنده بماند که رفته رفته کمتر و کمتر قابل سکونت شده است، سیاره‌ی ای که در عصر سرمایه‌داری، مدهوش از مصرف بیش از حد، در مرز فروپاشیدن شرایط زیستی‌اش تلو تلو می‌خورد.

سه خطای اصلی که در اینجا طرح کردم عبارتند از:

۱. گرایش به معنوی‌کردن بیش از حد مادیت overspiritualise materiality. ۲. گرایش به ادغام کردن امر منطقی و امر تاریخی. ۳. گرایش به تصور پایانی هماهنگ برای تاریخ. اندیشه‌ی هگل می‌خواهد میان مسیحیت عقلانی و انسان محور از یکسو و فلسفه‌ی دیگر ترکیبی بوجود آورد. دین‌گرایی از جایی به اندیشه‌ی او رسوخ می‌کند که خرد الهی سرانجام به سلطنتی خردمندانه روی زمین می‌رسد.

توضیح داده خواهد شد. رنالیسم انتقادی در تقابل با نحله‌های انسان‌محور (تمامیت سوژکتیو-ابژکتیو مبتنی بر وحدت در عین تفاوت را به نفع عنصر سوژکتیو حل می‌کنند) و همچنین در تقابل با رنالیسم غیر درون‌ماندگار یا استعلایی (جدایی و شکاف غیر قابل عبور بین عنصر سوژکتیو و عنصر ابژکتیو) است که سپهری از هستی را اصولاً در دسترس شناخت نمی‌داند.^{۱۱۱}

به نظر باسکار دانش علمی آن دانشی است که توضیح ژرفاگرایانه فراهم می‌کند. دانش علمی از دیگر اشکال دانش جداست زیرا که توضیحی در باره‌ی فرایندهایی تولید می‌کند که در نگاه اول و در ظاهر قابل رویت نیستند. شاید این نکته تفاوت مهمی بین هگل و باسکار را در بر داشته باشد. به این معنا که هگل پدیدار را همواره بخشی از ذات می‌داند اما باسکار علاوه بر این جنبه، به تقابل بین پدیدار و ذات هم اشاره می‌کند. یعنی ممکن است که ذات کاملاً ضد آن چیزی باشد که پدیدار می‌شود. همینطور هم بارها ثابت شده است که مدعاهای شناخت می‌توانند سرشت ضدپدیداری داشته باشند. بنابراین پدیدار می‌تواند گول بزند و در تقابل با واقعیت زیرین باشد. به این معنا شناخت از

سه خطایی که برشمردم همگی ناشی از ناتوانی در درک گستره‌ای است که مادیت می‌تواند تا حدی نسبت به اندیشه خودمختار باشد، و در نتیجه در برابر آن مقاومت کند یا نسبتاً ناشفاف و غیرقابل نفوذ باقی بماند. دین‌گرایی عمیقی در معنویت‌گرایی هگل هست که اگرچه به خوبی خواستی را متحقق می‌کند، اما از روبه‌رو شدن با نافرمانی امر مادی پرهیز می‌کند. این پرهیز خود همچون سیمپتومی symptom در برخورد با امکان محض خود را نشان می‌دهد، به خصوص هنگامی که هگل در کشاکش ایجاد سازش میان اعطای خودمختاری حقیقی به امکان محض و یا فروگاستن آن به تجلی همیشگی ضرورت درگیر است.

تاویل سخت‌گیرانه‌ی هگلی از دیالکتیک سرمایه، سرمایه را معنوی می‌سازد و به آن قدرتی می‌بخشد تا در تمامی مادیت رسوخ کرده و آن را تابع حرکت خودگستر خویشت سازد. به این ترتیب [چنین تاویلی] هیچ نیازی به به سطوح متمایز تحلیل نمی‌بیند، چرا که از این منظر، حتی در سطح تاریخ هم ارزش نهائماً بر تمام موانع ارزش مصرفی چیره می‌شود. دیگر این که چنین تاویلی توالی مقولات در تاریخ و توالی آنها در دیالکتیک سرمایه را شبیه هم می‌داند. و سرانجام این که بر این اساس منطق درونی سرمایه غایت متحقق شده‌ی تاریخ را نشان می‌دهد، با این مضمون که گویا سرمایه داری همان پایان تاریخ است.

رابرت آلبریتون: و اساسی و اقتصاد سیاسی. ترجمه فروغ اسدیپور (هنوز منتشر نشده است).

^{۱۱۱} برای ملاحظه‌ی بحث مفصلی پیرامون شباهت و تفاوت باسکار و کانت نگاه کنید به:

Dustin McWherter: The problem of Critical ontology, Bhaskar contra Kant. 2013

ساختارهای ژرف نه تنها می‌تواند فراسوی پدیدارها برود، نه تنها می‌تواند آن‌ها را توضیح بدهد، بلکه هم‌چنین می‌تواند در تضاد با آن‌ها باشد. به عنوان نمونه می‌توانیم به نظریه‌ی شکل ارزش نزد مارکس اشاره کنیم. کار فراتاریخی انسانی که همواره در طول تاریخ در شکل‌های مختلف اجتماعی انجام شده است به سادگی قابل تشخیص از کار مجرد اجتماعا معینی نیست که در سرمایه‌داری انجام می‌شود. به همین جهت هم مارکس دیرتر می‌نویسد: «بنابراین، دومین ویژگی شکل هم‌ارز این است: کار مشخص به شکل پدیداری ضد آن، یعنی کار مجرد، تبدیل می‌شود ... سومین ویژگی شکل هم‌ارز این است که کار انفرادی به شکل ضد خود، یعنی به کار در شکل بی‌واسطه اجتماعی تبدیل می‌شود».^{۱۱۲}

همین هم وجود علم را از نظر مارکس ضرورت می‌بخشد. علم آن چیزی است که فراتر از ظاهر و پدیدار می‌رود و این جنبه از دانش است که آن را برای امر رهایی غیر قابل چشم پوشی می‌کند. بسیار خب در این‌جا بحثی اصلی‌تر پیش کشیده می‌شود که به تفاوت بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی هگل و باسکار مربوط می‌شود. آیا هگل هم در مواردی به ضدپدیداری بودن ذات باور دارد؟ یا این که به نظر هگل ذات همیشه باید پدیدار شود و به این معنا پدیدار نمی‌تواند در حالتی وارونه و خلاف واقعیت ژرف زیرین (ذات) خود را نشان بدهد؟ به نظر می‌رسد که مارکس و باسکار به رئالیسم علمی (هستی و اندیشه از هم جدایند و در ضمن ذات می‌تواند ضد پدیدار خود باشد و شناخت هم اگر علمی است باید بتواند چنین چیزی را وضوح ببخشد و علل زیرین آن را توضیح بدهد) پایبند هستند و به همین دلیل نظرشان با هگل (اگر درک رابرتس از هگل درست باشد) تفاوت دارد. زیرا هگل در نهایت یک اکتوتلیست است (ذات باید پدیدار شود) در حالی که مارکس و باسکار به رئالیسم ژرفاگرا پایبند هستند یعنی این که چیزها، پدیده‌ها، ساختارها یا سازوکارهایی وجود دارند که مستقل از توانایی ما برای شناخت آنها یا دست کاری‌شان وجود دارند. چنین

^{۱۱۲} کارل مارکس: سرمایه جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی. موسسه‌ی انتشارات آگاه ۱۳۸۶

سخنی به معنای تاکید بر امر منفی و امکان است چیزی که در قسمت سوم معرفی آرای فلسفی باسکار که در ادامه منتشر خواهد شد به تفصیل توضیح داده خواهد شد. در نهایت این که به نظر می‌رسد که مارکس و باسکار هستی-شناسی را در مرکز تحلیل قرار می‌دهند در حالی که رویکرد هگل سوژکتیویستی تر است.

انتقاد سوم رابرتس به این شرح است: پ. رنالیسم انتقادی چنین می‌پندارد که اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رنالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

در این باره هم کافی است تا به بحث‌های باسکار پیرامون ضرورت و تصادف، ذات و پدیدار، بر هم کنش و واکنش نیروهای علیتی مختلف و گرایش‌مندی قوانین در سپهر طبیعت و اجتماع ارجاع بدهیم. به جز این بحث باسکار پیرامون اهمیت اقتصاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری و تاکید او بر یکه‌تازی سرمایه در جهان امروز گواهی است بر انکار این سخن که گویا نظام باز سرمایه‌داری نظامی کاملاً تصادفی یا کاملاً نامتعیین است. سخنان باسکار در زمینه‌ی منطق سرمایه و این که این منطق تابع هیچ عقلانیت انسانی و هیچ داستان، گفتمان و یا اصول اخلاقی نیست همه گواه این است که در نظام باز سرمایه‌داری به سنگین وزنی مطلق منطق سرمایه به عنوان نیرومندترین ساختار و سازوکار اجتماعی در جهان کنونی واقف است. یا هنگامی که باسکار در زمینه‌ی ماشین‌آلات صنعتی از سلسله‌مراتب قوانین فیزیکی و اجتماعی می‌نویسد و در ادامه بر این نکته تاکید می‌کند که در نهایت قوانین تولید سرمایه‌داری است که شرایط و حدود کاربست

قوانین فیزیک و مکانیک را تعیین می‌کند، آیا در باره‌ی امور نامتعیین و تصادفی سخن می‌گوید یا این که به صراحت بر نقش تعیین‌کننده، متعین و ضروری منطق سرمایه در نظام باز پیچیده تاکید می‌کند؟

نکته‌ی دیگر این که وقتی از نظام بسته یا مطالعه‌ی سازوکارهای لایه‌ای پایین‌تر (اقتصاد) سخن می‌گوییم هنوز به لحاظ مفهومی در وضعیت «ساده‌تری» هستیم. اما همین که عملکرد این سازوکار را در نظام باز بحث کنیم به لحاظ مفهومی در وضعیت «پیچیده‌تری» قرار داریم که تعیین تاثیرات نیروهای گوناگون بر یکدیگر در آن کار ساده‌ای نخواهد بود. گفتن چنین سخنانی به معنای این است که در جهان واقعی نمی‌توان این سازوکارها و ساختارهای در هم تنیده را به سادگی از هم تمیز داد و یا تاثیرات آنها را بر اساس سلسله مراتب عمودی‌شان سنجید. چنین کاری مستلزم نظریه، روش، و بررسی دقیق و تجربی امور است. در ضمن در همین ارتباط بد نیست به روش‌شناختی سه‌گانه‌ی آلبریتون برای بررسی و ارزیابی ساختارها و سازوکارهای دیگری به جز منطق سرمایه هم اشاره کنم که در فصل بعدی اشاره‌وار توضیح داده خواهد شد.

در فصلی که از پی می‌آید لازم می‌دانم تا دو مورد از کمک‌های رنالیسم انتقادی به مارکسیسم را به عنوان «تست» این نظریه‌ی چند لایه‌ای و تاریخ‌مند مطرح کنم تا اهمیت بحث‌های باسکار را نشان بدهم. مورد اول به کاربست مفاهیم نظام باز و نظام بسته (نگاه کنید به فصل یکم از همین مطلب) و بحث‌های پیرامون آن، بر روش مارکس در سرمایه می‌پردازد. این بخش از مطلب جمع-بست مقالاتی^{۱۱۳} است که پیشتر در این باره به نگارش درآورده‌ام و با انجام تغییراتی در اینجا هم منتشر می‌شود. از جمله تغییراتی که برای انتشار در این نوشتار انجام شده است، وارد کردن بحث‌های آلتوسر در زمینه‌ی ابژه‌های

^{۱۱۳} نگاه کنید به سایت نقد اقتصاد سیاسی.

دوگانه‌ی شناخت و تفاوت او و باسکار در زمینه‌ی روش شناخت علمی و ابژه-های دوگانه‌ی علمی (ابژه‌ی گذرا و ناگذرا) است که در زیر بیشتر توضیح داده می‌شوند. به نظر می‌رسد که آلتوسر بر جدایی مطلق این دو ابژه اصرار می‌ورزد در حالی که باسکار پیوندی درونی در سطح روش‌شناسی فلسفی بین این دو قلمرو قائل است. در ادامه‌ی بحث آلتوسر و باسکار توضیحات آلبریتون به میان کشیده می‌شود تا بر خودویژگی سرمایه و مفهوم آن و در همین رابطه تفاوت بین تجرید روش‌شناختی و تجرید هستی‌شناختی تاکید شود. این تمایز در انواع تجرید برای درک مفهوم سرمایه و پیوند خاص آن با عینیت اجتماعی و تاریخی اهمیت دارد. خودتجریدی سرمایه چنان است که اجازه‌ی استقلال‌یابی آن از اجتماع و قدرت خود و دگر شیء‌کنندگی به آن می‌دهد. همین هم علت دیگری است برای این که بتوان سرمایه را همچون نیرویی «طبیعی» در آزمایشگاه فکری مارکس در سه جلد سرمایه بررسی کرد. به این ترتیب از بحث آلتوسر آغاز می‌کنیم به توضیحات روشنگرانه‌ی باسکار و در ادامه به چگونگی کاربست مفاهیم نظام بسته و نظام باز بر مفهوم سرمایه نزد مارکس می‌رسیم.

نمونه‌ی دوم بحث بسیار کوتاهی است پیرامون تمایزی که باسکار بین مفاهیم قانون و گرایش قائل است. در همین رابطه نقد کوتاهی بر زبان رایج مارکسیستی در زمینه‌ی توضیح «قانون گرایش نزولی نرخ سود» ارائه می‌شود تا به این وسیله شالوده‌ی فلسفی این مفهوم پراهمیت را نشان دهیم و در ضمن به اهمیت پرهیز از «امپریک» کردن این مفهوم هم اشاره کنیم. باشد تا در آینده فرصتی پیش آید که بتوانیم در پرتو فلسفه‌ی علم رنالیسم انتقادی-دیالکتیکی این مفهوم و دیگر مفاهیم سرمایه را به نحو بهتری بررسی و ارزیابی کنیم.