



تد بینتون و بیان کرایب

فلسفهٔ علوم اجتماعی

بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی

ترجمهٔ شهناز مسیحی پرست و محمود منتجد



فلسفه علوم اجتماعی
بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی

تد بنتون و یان کرایب

فلسفه علوم اجتماعی

بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی

ترجمه

شهناز مسمی پرست و محمود متحد



This is a persian translation of
Philosophy of Social Science
The Philosophical Foundations of Social Thought
by Ted Benton and Ian Craib
Palgrave, New York, 2001
Translated by Shahnaz Mosammāparast & Mahmoud Motahed
Āgah Publishing House, Tehran, 2005, 2007
Reprinted 2010
www.agahpub.ir

بنتون، تد، ۱۹۴۵ م. —
فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی/تد بنتون، یان کرایب،
ترجمه شهناز مسمی پرست، محمود متحد. — تهران: آگه، ۱۳۸۴.
ISBN 964_329_122_7
عنوان اصلی: *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه: ص ۳۴۵-۳۵۶.
نمایه.

۱. علوم اجتماعی — فلسفه. الف. کرایب، ایان، ۱۹۴۵ م. Craib, Ian,
ب. مسمی پرست، شهناز، ۱۳۳۸ — مترجم. ج. متحد، محمود، ۱۳۳۳.
مترجم. د. عنوان.
۳۰۰/۱
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران

۸۴-۱۳۴۴۷ م



تد بنتون و یان کرایب
فلسفه علوم اجتماعی
بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی
ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد
طراح جلد: بیژن صیفوری
چاپ یکم ترجمه فارسی: زمستان ۱۳۸۴، حروفنگاری و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگه
(حروفنگاری: نفیسه جعفری، صفحه آرایی: مینو حسینی)
لینوگرافی طیفنگار، چاپ نقش جهان، صحافی دیدآور
(چاپ دوم: زمستان ۱۳۸۶)
چاپ سوم: پاییز ۸۹
شمارگان: ۱,۱۰۰ نسخه
همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مرکز پخش: کتاب گزیده
خیابان انقلاب، خیابان فخررازی، بین روانمهر و لبافی نژاد،
نیش کوچه دیدبان، پلاک ۳۳
تلفن: ۰۹۸۷۰۰۶۴۴۰۶۴۹۲۹۶۲

قیمت: ۷۲,۰۰۰ ریال

مجموعه سنت‌های نظریه اجتماعی

ویراستار مجموعه: یان کرایب

این مجموعه منتخبی از مقدمات فشرده را بر سنت‌های خاصی در تفکر جامعه‌شناختی ارائه می‌دهد. غرض از این مجموعه عمق بخشیدن به شناخت خواننده از رویکردهای نظری خاص و در عین حال گسترش درک وسیع‌تری از نظریه‌پردازی جامعه‌شناختی است. هر کتاب تاریخی‌چهره‌ای از رویکرد مورد نظر و مباحثاتی که آن رویکرد پیش کشیده است؛ بحثی درباره وضعیت کنونی مباحثات در بطن این رویکرد (یا مباحثاتی با سایر رویکردها)؛ و بحثی در دفاع از سهم یا خدمت متمایز این رویکرد و ارزش احتمالی آن ارائه می‌دهد.

کتاب حاضر از نخستین کتاب‌های این مجموعه است. کتاب‌های دیگر عبارت‌اند از:

نظریه اجتماعی فمینیستی نوشته سم اشنون،

نظریه انتقادی نوشته الن هاو،

ساختارگرایی، پساساختارگرایی و پساامدرنیسم نوشته دیوید هوارث،

نظریه ساختاربندی نوشته راب استونز

مارکسیسم و نظریه اجتماعی نوشته الن سوینگ‌وود

دورکیم و دورکیمی‌ها نوشته ویلیس واتز میلر و سوزان استدمن جونز

فهرست

۱۱	یادداشت مترجمان
	فصل یکم: مقدمه
۱۵	فلسفه و علوم اجتماعی
۱۹	جعبه ابزار فلسفی
۲۷	سیاست و فلسفه سیاسی
۲۸	کتاب حاضر و مباحثاتش
۳۳	چگونه این کتاب را بخوانیم
	فصل دوم: تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم در علم
۳۷	مقدمه
۳۷	تجربه‌گرایی و نظریه شناخت
۵۴	پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی
۶۳	برای مطالعه بیشتر
	فصل سوم: برخی مسائل پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی
۶۵	مقدمه: دو روش نقد پوزیتیویسم
۶۸	برخی مسائل تجربه‌گرایی

- دیگر مسائل پوزیتیویسم
 ۹۵
 ۱۰۲ برای مطالعه بیشتر

فصل چهارم: علم، طبیعت و جامعه: بدیل‌هایی برای تجربه‌گرایی

- مارکسیسم و علم
 ۱۰۴
 وبر، مرتن و جامعه‌شناسی علم
 ۱۰۹
 معرفت‌شناسی تاریخی و مارکسیسم ساختارگرا
 ۱۱۲
 انقلاب‌ها و نسبی‌گرایی: از کوهن تا «برنامه قوی»
 ۱۱۸
 جنسیت و علم: دیدگاه فمینیستی
 ۱۲۶
 چرخش بازتابی: «ساختن» طبیعت و جامعه
 ۱۳۴
 نتیجه
 ۱۴۵
 برای مطالعه بیشتر
 ۱۴۶

فصل پنجم: رویکردهای تفسیری: عقلانیت ابزاری

- بحث وبری در موضوعات علوم اجتماعی
 ۱۴۹
 روش‌شناسی وبر: فهم و سنخ‌های آرمانی
 ۱۵۴
 کار وبر درباره عینیت و رهایی از ارزش‌گذاری
 ۱۵۸
 پدیدارشناسی: بنیادی فلسفی برای عقلانیت ابزاری
 ۱۶۰
 انواع ابزاری I: نظریه انتخاب عقلانی
 ۱۶۴
 انواع ابزاری II: پراگماتیسم و کنش متقابل نمادین
 ۱۶۷
 دلیل‌ها و علت‌ها
 ۱۷۰
 فردگرایی، کل‌گرایی و تبیین کارکردی
 ۱۷۲
 نتیجه
 ۱۷۵
 برای مطالعه بیشتر
 ۱۷۷

فصل ششم: عقلانیت همچون پیروی از قاعده:

فرهنگ‌ها، سنت‌ها و هرمنوتیک

- مقدمه
 ۱۷۹
 پیتر وینچ: فلسفه و علوم اجتماعی
 ۱۸۰

فهرست ۹

۱۸۲	زبان، بازی‌ها و قواعد
۱۸۶	فهم جامعه‌های دیگر
۱۹۱	چه نیازی به وینچ داریم؟
۱۹۴	السد ر مک‌ایتتایر: روایت‌ها و اجتماع‌ها
۱۹۷	هرمنوتیک: هانس-گئورگ گادامر
۲۰۱	نتیجه
۲۰۲	برای مطالعه بیشتر

فصل هفتم: عقلانیت انتقادی

۲۰۳	مقدمه: هگل، مارکس و دیالکتیک
۲۰۸	دیالکتیک روشنگری
۲۱۰	ایدئولوژی
۲۱۴	هابرماس: امکان علم رهایی‌بخش
۲۱۷	نظریه انتقادی و چرخش زبانی
۲۲۰	نتیجه
۲۲۲	برای مطالعه بیشتر

فصل هشتم: رئالیسم انتقادی و علوم اجتماعی

۲۲۳	مقدمه
۲۲۷	رئالیسم و علم طبیعی
۲۳۱	آزمایش‌ها، قوانین و مکانیسم‌ها
۲۳۳	واقعیت چند لایه
۲۳۴	لایه‌بندی، پیدایش و فروکاهش
۲۳۹	واقعیت تفکیک شده: سیستم‌های بسته و باز
۲۴۳	رئالیسم و علم اجتماعی
۲۵۲	رئالیسم انتقادی و رهایی بشر
۲۵۹	برای مطالعه بیشتر

فصل نهم: فمینیسم، شناخت و جامعه

۲۶۱	مقدمه: عینیت و تنوع فرهنگی
۲۶۷	علم سیاست فمینیستی و شناخت اجتماعی
۲۷۱	فمینیسم و شناخت‌شناسی
۲۸۲	تأمل در دیدگاه فمینیستی
۲۹۳	فمینیسم پست‌مدرن
۲۹۶	برای مطالعه بیشتر

فصل دهم: پسا-ساختارگرایی و پست‌مدرنیسم

۲۹۷	مقدمه
۳۰۲	پسا-ساختارگرایی: حرکت به سوی دال
۳۰۵	فوکو: ساخت سوژه
۳۰۸	دریدا و واسازی
۳۱۱	پست‌مدرنیسم: نابود کردن فلسفه
۳۱۴	سیاست‌های پسا-ساختارگرایی و پست‌مدرنیسم
۳۱۶	پساها به چه کاری می‌آیند؟
۳۱۹	برای مطالعه بیشتر

فصل یازدهم: نتیجه: در دفاع از فلسفه

۳۳۱	واژگان
۳۴۵	کتاب‌شناسی
۳۵۷	نمایه

یادداشت مترجمان

فلسفه علوم اجتماعی مطالعه منطقی و روش‌های علوم اجتماعی است. فلسفه علوم اجتماعی پرسش‌های اساسی‌ای مطرح می‌کند بدین قرار: ملاک‌های تبیین اجتماعی معتبر چیست؟ علوم اجتماعی چگونه از علوم طبیعی متمایز می‌شوند؟ آیا روش جداگانه‌ای برای تحقیق اجتماعی وجود دارد؟ به کمک کدام روش‌های تجربی می‌توان ادعاهای علوم اجتماعی را ارزیابی کرد؟ آیا قوانین اجتماعی تقلیل‌ناپذیر وجود دارد؟ آیا روابط علی میان پدیده‌های اجتماعی وجود دارد؟ آیا فاکت‌ها (واقعیت‌ها) و ضوابط اجتماعی مستلزم نوعی تقلیل واقعیت‌ها به امور فردی است؟ نقش نظریه در تبیین اجتماعی چیست؟ هدف فلسفه علوم اجتماعی فراهم کردن تفسیری از علوم اجتماعی است که به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

تد بتون و یان کرایب استادان جامعه‌شناسی دانشگاه اسکس در این کتاب پرسش‌های زیر و بسیاری پرسش‌های دیگر را به بحث می‌گذارند: - علوم اجتماعی چه نوع فعالیتی است و چگونه با علوم طبیعی پیوند می‌خورد، و یا از آن متمایز می‌شود؟ - جهان اجتماعی را چگونه می‌فهمیم؟

– آیا آنچه می‌دانیم به کیستی ما بستگی دارد، یا آیا برخی انواع شناخت بهتر از نوع‌های دیگر است؟
– منظور از عقلانیت چیست؟

کتاب حاضر با ارائه بررسی جامعی از موضوع‌ها و مسائل فلسفی جدایی‌ناپذیر از علوم اجتماعی پرسش‌های بزرگ و پیچیده ولی به طرز اجتناب‌ناپذیر مهم را به شیوه‌ای مطرح می‌کند که برای همگان قابل فهم باشد.

این کتاب با دربر گرفتن چشم‌اندازهای سنتی و معاصر، از جمله رویکردهای فمینیستی و پست-مدرنیستی، نقشه‌ای جامع از مواضع و مباحثاتی را فراهم می‌کند تا دانشجویان علوم اجتماعی بتوانند تصویری از کارشان به دست آورند و فرض‌ها و پیامدهای کاری را که انجام می‌دهند درک کنند.

متأسفانه، یان کرایب یکی از نویسندگان این کتاب در سال ۲۰۰۲ درگذشت. دوست و همکارش تد بنتون در روزنامه گاردین مطلبی درباره وی نوشت بدین شرح:

یان کرایب جامعه‌شناس، روان‌درمانگر و معلمی نقاد و چالشگر بود. وی در نخستین اثرش روابط میان فلسفه و نظریه اجتماعی را مورد کاوش قرار داد. در طول سال‌های ۱۹۷۰، مارکسیسم انسان‌گرایانه‌اش، که ملهم از انگریستانسیالیسم ژان پل سارتر بود، با عمل‌گرایی سیاسی در سوسیالیسم بین‌الملل و سپس – به نحوی رنج‌آور – درون حزب کارگر تداوم یافت. در این اواخر، اندیشه سیاسی او در دل‌بستگی به تدریس، کاردرمانی و نوشتن بروز یافت. یان، که از سال ۱۹۷۳ در دانشگاه اسکس جامعه‌شناس، و از سال ۱۹۹۷ استاد شده بود در عین حال روان‌درمانگر هم بود و از اواخر سال‌های ۱۹۸۰ در NHS در سازمان بهداشت روانی اسکس شمالی کار می‌کرد.

در اواخر سال‌های ۱۹۷۰ مشکلات شخصی و یأس سیاسی موجب کناره‌گیری او از فعالیت‌های سیاسی تشکیلاتی شد، و باعث شد از انگریستانسیالیسم به پسیکوانالیز روی آورد. در اواسط سال‌های ۱۹۸۰ به مقام روان‌درمانگر گروهی در مرکز روان‌درمانی لندن رسید. ترکیبی از این دو مشغله منجر به نوشتن روان‌کاوی و نظریه اجتماعی (۱۹۸۹) شد.

عنوان فرعی این اثر - «محدودیت‌های جامعه‌شناسی» - حاکی از بحث همیشگی یان و دل‌بستگی اصلی او به انسان‌گرایی بود: این ایده که حیات درونی افراد را باید محترم شمرد و پاس داشت. او با استفاده از تصویری که به وسیله یکی از بیمارانش ارائه شده بود بر آن بود که ما چه‌بسا سرانجام بتوانیم آن «دست ورقی» را که هر یک از ما در زندگی با آن سروکار دارد تبیین کنیم، ولی این تا حد زیادی وابسته به این است که آن دست ورق را چگونه بازی کنیم. افراد هنگام جان به در بردن در پیشامدهای غریب خلاقیتی از خود نشان می‌دهند که چیزی غیرقابل‌پیش‌بینی و شگفت‌انگیز در آن است. رهیافت‌های گوناگون نمی‌توانند این قوای انسانی را که در معرض تهدید است تشخیص دهند. یان تأکید می‌کرد که در درمان، و نیز در روند جامعه‌شناس شدن فراگیری «مدارا با اضطراب، تناقض، پارادوکس و نااطمینانی و تضاد درونی و سرانجام تبدیل آن به چیزی دیگر» دارای اهمیتی خاص است.

یان کارگزراده بود. در مدرسه‌ترینیتی (Trinity) جان ویت گبفت (John Withgift)، کروی‌دون (Croydon) تحصیل کرد، و جامعه‌شناسی را در پلی‌تکنیک ساوث بَنک (South Bank) فراگرفت، و سپس PhD خود را در دانشگاه منچستر قبل از پیوستن به اسکس در مقام استادیار گرفت.

تدریس او پژوهش تقادانه، و گاه نگران‌کننده، از امکانات بالقوه بود و بیش از این نمی‌توانست با اصول تحصیلات عالی نیو لی‌بر (New Labour) مخالفت کند. در سال ۱۹۹۹، یان این رویکرد ابزاری را به تحصیل با رویکرد دیگری که انسان‌گرایانه بود در تقابل قرار داد: «برای برخی افراد تحصیل ارزشی در خود است، چیزی که باید در جست‌وجوی آن بود زیرا هر چه بیشتر بیاموزیم، فریخته‌تر خواهیم شد. از رهگذر تحصیل ما مردمانی نیکوتر و حساس‌تر خواهیم شد، که می‌توانیم امر حقیقی و امر زیبا را ارج نهیم و لذایذی عمیق‌تر و ظریف‌تر را در این جهان بیابیم؛ ما شهروندانی انسانی‌تر می‌شویم.» وی در متن درسی به چاپ رساند، که هر دو از کارهای اصلی اوست، نظریه اجتماعی ملرن (۱۹۹۲) و نظریه اجتماعی کلاسیک (۱۹۹۷). علاقه عمیق او به روان‌کاری در کتاب‌هایی مانند اهمیت تاکامی (۱۹۹۴) و تجربه هویت (۱۹۹۸)، و از رهگذر کارش به عنوان روان‌درمانگر جلوه یافت. یان در سال‌های اخیر به این مسئله وقوف یافته بود که در حالی که سعی می‌کرده مارکسیست جدی باشد، همواره مارکسیست بسیار غیرجدی بوده است؛ شاید بیشتر به آنارکو-سندیکالیسم نزدیک بوده است - اگرچه اضافه می‌کرد که از معنای آن کاملاً مطمئن نیست. او جایگاهی یگانه در رشته‌اش، در دپارتمان و دانشگاهش داشت. همکاری بود با شرافت تزلزل‌ناپذیر و

فاطمینی سرسختانده، معمولاً سنت شکن و نوآور بود و بینشی خطرناک داشت، ولی شرافتمند، گشاده دست، بلند نظر و بخشنده بود.

خنده نخودی اش را هرگز ترک نکرد، حتی در روزهای تاریک بیماری اش، که نخستین بار در سال ۱۹۹۳ تشخیص داده شد. بازماندگان او همسرش فیونا و پسرش بن هستند. او در ۱۲ دسامبر ۱۹۴۵ به دنیا آمد، و در ۲۲ دسامبر ۲۰۰۲ در ۵۷ سالگی درگذشت.

در زمان حیات یان، ترجمه فارسی دو کتاب او (نظریه اجتماعی مدرن، نظریه اجتماعی کلاسیک) از طرف ناشر و مترجمان برایش فرستاده شد که باعث خوشحالی بسیار او شد. او که از ترجمه کتاب حاضر باخبر شده بود با گشاده رویی اجازه اخلاقی این کار را به ما داد و مشتاقانه منتظر دریافت ترجمه فارسی آن بود.

اینک، ترجمه فارسی این کتاب را به رفیق و همکارش تد بتون و به خاطره یان و با اجازه او - که اگر زنده می بود حتماً خوشحال می شد - به دانشجویان فلسفه و علوم اجتماعی ایران تقدیم می کنیم.

ترجمه فصل های ۱، ۲، ۳، را متحد و فصل های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱ را مسمی پرست به عهده داشته اند. کار بازخوانی و ویرایش را هر دو مترجم انجام داده اند. البته، مسئولیت هر گونه اشتباه به گردن مترجم دیگر است!

شهناز مسمی پرست

محمود متحد

فلسفه و علوم اجتماعی

فلسفه و علوم اجتماعی معمولاً موضوع‌های جداگانه‌ای تلقی می‌شوند، پس چرا دانشجویان علوم اجتماعی باید به فلسفه علاقه‌مند شوند؟ امیدواریم این پرسش در آخر کتاب‌مان پاسخ خود را پیدا کند، ولی از همین ابتدا می‌توانیم شروع کنیم به پاسخ دادن. زمانی که علم مدرن در قرن‌های شانزدهم و هفدهم در حال پیدایش بود، گفتن این حرف که مرز میان فلسفه و علم کجا باید باشد بسیار دشوار بود. بعدها درک جدایی این دو امری عادی‌تر تلقی شد. با تحقق این جدایی، دو مدل اصلی در این رابطه وجود داشت. در یک دیدگاه، فلسفه می‌توانست با استدلال عقلی به شناخت معینی دست یابد. فلاسفه می‌توانستند بنیادی‌ترین حقایق را راجع به ما انسان‌ها و ماهیت جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، و نیز قواعد رسیدن به چنین شناختی را وضع کنند. بدین‌سان، فلسفه «بنیادها»یی برای پژوهش‌های انجام شده در رشته‌های خاص فراهم آورد. گاهی این دیدگاه را دیدگاه «پایه‌گذاری» یا «استادی» می‌گویند، که با

رویکردی به فلسفه موسوم به متافیزیک پیوند دارد. در متافیزیک، فلاسفه می‌کوشند توصیفی از گیتی، جهان و هرچه در آن است ارائه دهند. امروزه فلاسفه مایل‌اند کمی بی‌ادعتر باشند.

دیدگاه بدیل رابطه میان فلسفه و علوم اجتماعی را گاهی دیدگاه «شاگردی» یا «پادویی» می‌گویند. در این دیدگاه، پذیرفته‌اند که تفکر بی‌عمل، یا برج عاج‌نشینی، در کار جهان نمی‌تواند شناخت معین یا معتبری به ما بدهد. شناخت فقط از دل تجربه عملی، مشاهده و آزمایش منظم می‌تواند بیرون آید. بنابراین، علوم خاص لازم نیست منتظر فلاسفه بمانند تا آنان بنیادها را در اختیارشان بگذارند، یا به آنها بگویند به چه چیزی باید فکر کنند. در دیدگاه شاگردی، فلسفه باید آماده باشد تا آنگاه که دانشمندان در پی کشف طرز کار طبیعت‌اند، آنان را کمک و حمایت کند. با وجود این، فلسفه چه نوع کمکی می‌تواند بکند؟

در این مورد چند دیدگاه متفاوت هست. یک دیدگاه این است که در تفکر عرفی ما پیش‌داوری‌ها و خرافات و فرضیات بی‌چون و چرایی وجود دارد که مانع پیشرفت علمی است. شاید فلسفه بتواند در راه آزاد کردن علم با افشا کردن و نقد پیش‌داوری‌ها و خرافات و فرضیات نقشی بازی کند. این کار تا حدی شبیه زدودن خار و خاشاک در مسیر راه‌آهن است تا قطار بی‌وقفه به حرکت خود ادامه دهد. کمک دیگر شاید تهیه نقشه‌ای از الگوهای شناخت علمی باشد، به نحوی که دانشمندان بتوانند ایده‌ای راجع به مسیرشان در عرصه وسیع‌تر دانش پیدا کنند. کمک سوم این است که فلاسفه می‌توانند در اصلاح روش‌های تحقیقی مورد استفاده دانشمندان از تخصص‌شان در منطق و روش‌های استدلال استفاده کنند.

در این کتاب، فلسفه برای تمام این مسیرها به کار خواهد رفت، ولی از همه مهم‌تر برای کار پادویی به کار خواهد رفت، منتها به روشی دیگر. برای این‌که بینیم این کمک چگونه خواهد بود، می‌توانیم به یاد آوریم که فلسفه فقط رشته‌ای دانشگاهی نیست. مردم در زندگی روزمره‌شان از واژه

فلسفه برای بیان چیزی تقریباً متفاوت با کاربرد آن در متن‌های دانشگاهی استفاده می‌کنند. گاهی می‌گوییم کسی که مجبور بوده است با شرایط بسیار دردناکی، مثل از دست دادن شغل، یا مصیبتی، مواجه شود، حکمتی در آن می‌دیده است. یقیناً بسیاری از ما وقت بسیاری صرف تأمل در معنای زندگی، یا اساسی‌ترین بنیاد ارزش‌ها و نگرش‌های مان نمی‌کنیم. ولی، لحظاتی در زندگی همه ما وجود دارد که با تنگناهای جدی اخلاقی، یا با حوادث سخت زندگی، نظیر از دست دادن شغل یا عزیزی، یا ابتلا به بیماری مهلکی، روبه‌رو می‌شویم. گاهی مجبور می‌شویم به پرسش‌هایی درباره معنا و ارزش‌های بنیادی زندگی مان بیندیشیم. بدین لحاظ است که آنتونیو گرامشی (Gramsci, 1971)، فیلسوف مارکسیست ایتالیایی، می‌گوید که «همه فیلسوف‌ایم». ولی اگر ما در این عصر بحران فیلسوف هستیم، این نیز حقیقت دارد که به لحاظ شیوه‌ای که در زندگی روزمره مان با یکدیگر تعامل می‌کنیم، به لحاظ راه‌هایی که برای گذراندن اوقات فراغت مان انتخاب می‌کنیم، و به جهت شغل‌هایی که انتخاب می‌کنیم (اگر آن‌قدر بخت‌یار باشیم که حق انتخاب داشته باشیم)، و غیره، باز هم تلویحاً فیلسوف هستیم. زندگی ما سمت‌گیری فیلسوفانه‌ای نسبت به جهان نشان می‌دهد یا می‌نمایاند، خواه کلاً از این موضوع آگاه باشیم خواه نباشیم. می‌توانیم آن را فلسفه ضمنی یا عملی زندگی بدانیم.

پس، این موضوع با پرسشی که در ابتدا مطرح کردیم - رابطه میان فلسفه و علوم اجتماعی - چگونه ربط پیدا می‌کند؟ اگر به تمثیل نقشه بازگردیم، بدیهی است که افراد معمولاً، اگر مطمئن باشند که می‌دانند کجا می‌روند و چگونه به آن‌جا می‌رسند، به نقشه مراجعه نمی‌کنند. در زندگی روزمره، وقتی امور بر وفق مراد پیش می‌روند، بدون مشکل عمده‌ای، مجبور نمی‌شویم نگرش‌ها و اولویت‌های اصلی مان را در زندگی مورد تردید قرار دهیم. ولی در علوم اجتماعی، امور به دلخواه پیش نمی‌روند (همان‌طور که خواهیم دید، در علوم طبیعی هم امور مطابق میل پیش

نمی‌روند، ولی بیشتر مواقع این واقعیت کمتر آشکار است). افراد سرشناس در رسانه‌های همگانی اغلب علوم اجتماعی را دست می‌اندازند، و خود دانشمندان علوم اجتماعی در مورد دست‌آوردهای شان اطمینان کمتری دارند تا دانشمندان علوم طبیعی. برای مثال، آنان نمی‌توانند با ساختن تکنولوژی‌های جدید و تأثیرگذار موفقیت‌شان را ثابت کنند. به علاوه، خود دانشمندان علوم اجتماعی بر سر ماهیت رشته‌های علمی‌شان دودستگی دارند. برای مثال، بسیاری موافق نیستند که کارشان به همان مفهومی علمی است که علوم طبیعی. حتی کسانی هم که موافق علمی بودن کارشان هستند بر سر چیستی علم توافق ندارند. به همین دلیل، دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان به طور اخص در مورد موضوع‌های علم‌شان از دانشمندان علوم طبیعی خوداندیش‌تراند. به عبارتی، آنان احتمالاً وقت بیشتری صرف فکر کردن به این موضوع می‌کنند که جامعه‌شناسی (و علوم سیاسی یا انسان‌شناسی یا هر موضوع دیگری از این قبیل) چه نوع فعالیتی است، جامعه‌شناسی از چه نوع روش‌هایی باید استفاده کند، چه نوع رابطه‌ای باید با موضوع کارش داشته باشد و غیره و غیره. این‌گونه پرسش‌ها که در حین خوداندیشی به این طریق در مورد رشته‌های خود می‌پرسیم، پرسش‌های فلسفی‌اند. این پرسش‌ها، از منظر استادی، از بیرون به ما تحمیل نمی‌شوند، بلکه از درون موضوع‌های خودمان، در نتیجه مشکلات خاص و عدم توافق‌های عمیق که در آن موضوع‌ها پیدا می‌کنیم، برمی‌خیزند. پس، کار عمده شاگردی یا پادویی که ما در این کتاب انجام می‌دهیم تلاشی خواهد بود برای مطرح کردن این پرسش: «وقتی تلاش می‌کنیم زندگی اجتماعی انسان را به روش منظم مطالعه کنیم چه کار داریم می‌کنیم؟» پاسخ این پرسش به هر روشی که داده شود پرسش‌های بیشتری پیش می‌کشد: «روش‌های مناسب تحقیق فرایندهای اجتماعی کدام‌اند؟ آیا شناخت بی‌طرفانه یا عینی از جامعه می‌تواند وجود داشته باشد، در حالی که خود محققان علاوه بر

موضوع تحقیق همگی نیز جزئی از جامعه‌اند؟ ارزش‌های اخلاقی و سیاسی چه نقشی در کار ما بازی می‌کنند؟ ما این واقعیت عدم توافق مستمر در میان دانشمندان علوم اجتماعی را در مورد اصول اولیه چگونه باید بررسی کنیم؟ آیا این احتمالاً نشانه‌ای از عدم بلوغ علوم اجتماعی است، یا چیزی است که باید از واقعیت همیشگی زندگی انتظار داشت و حتی از آن استقبال کرد؟ و غیره و غیره.

جعبه ابزاری فلسفی

برای کمک به خودمان که در تحقیقات خوداندیشمان منظم‌تر باشیم، می‌توانیم از رشته‌های دانشگاهی فلسفه درخواست کمک کنیم. بعضی ایده‌ها و استدلال‌های بسیار ارزشمندی وجود دارند که می‌توانیم از آنها کمک بگیریم، ولی، البته، همیشه برای پاسخ دادن به پرسش‌های مطرح شده توسط مسائلی که در مقام دانشمندان علوم اجتماعی آینده با آنها مواجهیم. چهار رشته فرعی، یا حوزه، در فلسفه وجود دارد که می‌توانیم بیشترین بهره را از آنها ببریم:

نظریه شناخت

اصطلاح فنی برای نظریه شناخت «اپیستمولوژی» است. در مشاجرات قرن هفدهم بر سر فلسفه و علم دو دیدگاه بدیل عمده، در تقابل با یکدیگر، وجود داشت. عموماً، استادان در مورد ماهیت شناخت دیدگاه «عقلانی» داشتند. ریاضیات، که به نظر می‌رسید با استدلال صوری به نتایج مطلقاً یقینی می‌رسد، بر آنان تأثیر بسیار داشت. دکارت (1641, 1931) فیلسوف قرن هفدهم فرانسه چه‌بسا معروف‌ترین عقل‌گراهاست. روش وی در مورد شک سیستماتیک در هر چیزی که می‌توان مورد شک قرار داد، او را به این نتیجه‌گیری رساند که حتی وقتی شک می‌ورزیم باید دست‌کم فکر کنیم. بنابراین، آنچه نمی‌توان مورد

شک قرار داد هستی خود انسان در مقام موجود متفکر است. این روش بنیاد محکمی را فراهم آورد که وی توانست (دست‌کم برای رضایت خاطر خودش!) بر آن اساس کار بازسازی کل بنای شناخت را آغاز کند.

نظریه شناخت رقیب، که عموماً با دیدگاه شاگردی یا پادویی پیوند دارد، «تجربه‌گرایی» است. به نظر فیلسوف‌های تجربه‌گرا (see Honderich, 1999)، حواس ما یگانه منبع شناخت است. آنان معتقدند که ذهن انسان در بدو تولد، به اصطلاح، لوح سفید است و شناخت ما پس از آن از رهگذر آموختن به منظور تشخیص الگوهای تکرار شونده در تجربه ما، و ربط دادن ایده‌های عام به آن‌ها کسب می‌شود. شناخت اصیل (که با باور یا پیش‌داوری صرف فرق دارد) به بیان این الگوها در تجربه، و چیزی که می‌توان از آن‌ها استنباط کرد، محدود می‌شود. یقین مسلم به نتایج استدلال‌های ریاضی و منطقی، که عقلاً گراها را بسیار مفتون می‌کرد، ناشی از این واقعیت است که آن‌ها بنا به تعریف صادق‌اند. پس یقین به گزاردهایی از قبیل «تمام مردان مجرد مذکراند» یا « $2 + 2 = 4$ »، چیز تازه‌ای نمی‌گویند که ما قبلاً راجع به جهان نمی‌دانسته‌ایم. آن‌ها احکامی هستند که در آن‌ها مدلولات یا استلزام‌های شیوه تعریف کلمات معین، یا عملیات ریاضی را آشکار می‌کنیم.

همان‌گونه که خواهیم دید، دیدگاه تجربه‌گرایانه درباره شناخت یکی از دیدگاه‌هایی بوده است که بیشتر دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی هنگام مطرح کردن ادعاهای‌شان در مورد فراهم آوردن شناخت اصیل یا معتبر به آن توسل جسته‌اند. این در ضمن دیدگاهی از شناخت است که آشناترین دیدگاه نسبت به شهودهای فهم متعارف یا عرفی بیشتر مردم است: «شنیدن کی بود مانند دیدن»، «با همین دو چشم خودم دیدم».

هستی‌شناسی

اصطلاح فنی هستی‌شناسی در فلسفه «اوتولوژی» است، که متأسفانه در سنت‌های متفاوت تفکر فلسفی به شیوه‌های گوناگونی به کار می‌رود. اوتولوژی به معنایی که در این جا به کار می‌بریم پاسخی است که انسان به این پرسش می‌دهد: «چه چیزهایی در جهان وجود دارد؟» در تاریخ فلسفه روش‌های بسیار گوناگون پاسخ به این پرسش را می‌توان با مسامحه به چهار سنت اصلی تقسیم کرد. «ماتریالیست‌ها» استدلال می‌کنند که این جهان تماماً از ماده (یا ماده در حال حرکت) ساخته شده است، و ویژگی‌های مختلف اشیای مادی و موجودات زنده و افراد و جوامع و غیره را می‌توان در اصل بر حسب پیچیدگی بیشتر یا کمتر سازمان‌یابی ماده تبیین کرد. برعکس، «ایده‌آلیست‌ها» استدلال کرده‌اند که واقعیت غایی ذهنی یا روحی است. این ممکن است بدین دلیل باشد که آنان مانند دکارت فکر می‌کنند که تجربه‌ی ایشان از زندگی درونی و آگاهانه‌ی خودشان چیزی است که بیش از هر چیز می‌توانند از آن مطمئن باشند. اگر انسان با این دیدگاه شروع کند، آنگاه به نظر معقول می‌آید که اشیای مادی و سایر اجسامی را که فرد با آن‌ها مواجه می‌شود بر ساخته‌های فرایندهای تفکر درونی خود فرد به حساب آورد. همان‌طور که خواهیم دید، دیدگاه‌های «ساخت‌گرایانه» در مورد جهان بیرونی، که ریشه‌های تاریخی در فلسفه دکارت دارد، در جامعه‌شناسی و رشته‌های مربوط باب روز شده‌اند.

اما ایده‌آلیست‌ها زمانی که مادیت مستقل جهان بیرونی را انکار می‌کنند، از حیث اطمینان کامل جداً دچار مشکل می‌شوند، و به همین ترتیب، ماتریالیست‌ها از لحاظ اطمینان کامل در یافتن دلایل قانع‌کننده برای انکار خصلت متمایز تجربه‌ی ذهنی گرفتاری دارند. بدین دلیل، راه سوم در تاریخ فلسفه کاملاً طرفدار پیدا کرده است. این راه سوم را «دوانگاری» یا «دوآلیسم» می‌گویند. در این جا هم دکارت نمونه‌ای مناسب

و مشهور است. دکارت پس از متقاعد کردن خویش در مورد هستی اش در مقام موجودی متفکر، به نظرش چنین آمد که پرسش دیگری وجود دارد. دایر بر این که آیا وی در مقام موجودی متجسد و مادی هستی دارد یا نه. سرانجام توانست از این مسئله اطمینان حاصل کند، ولی در جریان کار جسم و ذهن را دو نوع کاملاً متفاوت بشیء یا «ذات» در نظر گرفت. بنابراین، در نظریه افراد انسان ترکیب نسبتاً رازآمیز و تصادفی جسمی مکانیکی با ذهنی روح‌وار، یا روح بودند (see Ryle, 1976).

در تفکر دکارت، به ویژه، پیوند تنگاتنگی میان ایستمولوژی، یا نظریه شناخت، از یک طرف، و اونتولوژی، از طرف دیگر، می‌بینیم: آنچه به منزله هستی پذیرفته شده است بستگی به این دارد که تا چه اندازه می‌توانیم راجع به شناخت‌مان از آن مطمئن باشیم. در نظر برخی فلاسفه، دشواری آشکار مطمئن بودن از ماهیت هر چیزی، فراتر از محدوده‌های تجربه آگاهانه فرد، آنان را به «شکاکیت» (agnosticism) رهنمون می‌شود. این صرفاً گزینه نمی‌دانم در سنجش افکار عمومی فلاسفه نیست. بلکه، آموزه ایجابی است دایر بر این که ماهیت جهان را نمی‌توان مستقل از تجربه ذهنی ما، آن‌طور که هست، دقیقاً شناخت.

این تقسیم‌بندی نسبتاً ناقص فلاسفه به سنت‌های رقیب ماتریالیستی و ایده‌آلیستی و دوآلیستی و اگنوستی قطعاً ربطی به بحث‌های علوم اجتماعی دارد، و در این جا می‌توانیم انعکاس بسیاری از این بحث‌ها را در میان فلاسفه بیابیم. با وجود این، بحث‌های علوم اجتماعی خصلتاً رو به محدود شدن در یک حوزه دارند. این بحث‌ها معمولاً به اونتولوژی فلسفی مربوط نمی‌شوند، ولی به آنچه ممکن است اونتولوژی خاص یا ویژه نامید مربوط‌اند. پس، به جای این پرسش که «چه چیزهایی در جهان وجود دارد؟»، می‌توانیم، مثل زیست‌شناسان، پرسیم: «ارگانیسم‌های زنده از چه چیزهایی تشکیل شده‌اند، و چگونه باهم ترکیب می‌شوند؟» می‌توانیم مثل شیمی‌دان‌ها پرسیم: «چند عنصر وجود دارد، خواص آن‌ها

چیست، چگونه کنش و واکنش می‌کنند و غیره؟» هر رشته اونتولوژی خاص خود و روش خاص خود را برای فهرست‌نویسی و توصیف و طبقه‌بندی انواع چیزها و روابط یا فرایندهایی دارد که آن رشته با آنها سروکار دارد؛ و همین انواع چیزهاست که اونتولوژی مدعی شناساندن آنها به ما است.

در مورد علوم اجتماعی، جر و بحث‌های شدید و جاری بر سر عناصر تشکیل‌دهنده جهان اجتماعی وجود دارد. یکی از اساسی‌ترین بحث‌ها ناشی از این است که آیا خود جامعه فی‌نفسه واقعیتی مستقل (به قول دورکیم، «واقعیتی *stui generis*») است یا نه. به اصطلاح «فردگرایان روش‌شناختی» خلاف این استدلال می‌کنند. از نظر آنان، جامعه چیزی بیشتر و برتر از جمع تک‌تک افرادی نیست که آن را تشکیل می‌دهند. بحث اونتولوژیکی دیگری به این می‌پردازد که آیا جامعه‌شناسان برای سخن گفتن از ساختارها و فرایندهای اجتماعی و اقتصادی، که مستقل از معانی نمادین یا فرهنگی کنشگران اجتماعی وجود دارد، دلیل موجهی دارند یا نه. برای مثال، آیا ما برای بحث جامعه‌شناسانه راجع به طبقات اجتماعی و منافع طبقاتی در جوامعی که تک‌تک کنشگران اجتماعی درکی از خودشان در مقام افراد متعلق به طبقات اجتماعی ندارند دلیل موجهی داریم؟

منطق

تا این جا به مناقشات و اختلاف‌نظرها و استدلال‌ها و غیره که در میان فلاسفه و دانشمندان علوم اجتماعی بر سر آنها حرف و حدیث است اشاره کرده‌ایم. اگر به بررسی متن‌هایی پردازیم که این مناقشات در آنها صورت می‌گیرد، اغلب کلیشه و کاریکاتوری از دیدگاه‌های یکدیگر، سوء‌تعبیرهای تمام‌عیار، تردید کردن در انگیزه‌های سیاسی، اتهام‌های انحراف یا جانبداری و غیره خواهیم یافت. با آن‌که این تاکتیک‌ها می‌توانند مقدار زیادی نیروی زبان‌آوری و اقناعی داشته باشند، ولی با استدلال‌های

معتبر یکی نیستند. رشته منطق تلاشی است تا آنچه را باعث اختلاف میان استدلال معتبر و نامعتبر می‌شود به روشی سیستماتیک مشخص کند. هنگامی که به استدلال می‌پردازیم معمولاً کوشش می‌کنیم تا نشان دهیم که چرا گزاره‌ای خاص («نتیجه‌گیری» ما) را باید صادق تلقی کرد. برای انجام دادن این کار، گزاره‌های دیگر را، که گزارشی از شواهد متناسب ارائه می‌دهند، یا عوامل دیگر را، که دلایلی برای قبول کردن صدق نتایج فراهم می‌آورند، یک جا جمع می‌کنیم. این گزاره‌ها «مقدمات» آن استدلال‌اند. و استدلال معتبر استدلالی است که نتیجه از مقدمات حاصل شود. این استدلالی است که اگر کسی مقدمات آن را بپذیرد باید نتیجه را نیز بپذیرد. این بدان معنا نیست که خود نتیجه باید صادق باشد، منتها نتیجه همان قدر قابل اتکا یا استوار است که مقدماتی که نتیجه از آنها استنتاج می‌شود. برای مثال:

اگر صلح در ایرلند مستقر شود، این دولت است که دست‌آوردی بزرگ در کارنامه افتخارات خود دارد.
استقرار صلح در ایرلند.

لذا: این دولت است که یک دست‌آورد بزرگ در کارنامه افتخارات خود دارد.

این استدلال معتبر است، زیرا نتیجه از مقدمات برمی‌آید. با وجود این، نتیجه باز هم می‌تواند غلط باشد، زیرا امکان دارد در ایرلند صلحی برقرار نشود، یا حتی اگر صلحی برقرار شد، امکان دارد دست‌آورد دولت نباشد. جالب این‌که، نتیجه می‌تواند صادق باشد، ولو این‌که مقدمات غلط از کار درآید، زیرا دولت ممکن است، برای مثال، در فیصله دادن به قضیه ایرلند شکست خورده باشد، ولی در عوض راه‌حلی دائمی برای مشکل بیکاری پیدا کرده باشد. آنچه صدق این استدلال را نقض می‌کند امکان صدق دو مقدمه و غلط بودن نتیجه است.

به هر حال، این کتاب راجع به منطق صوری نیست، و بیشتر مواقع مجبور خواهیم شد به حس شهودی مان از درستی یا نادرستی استدلالی تکیه کنیم. موضوع مهمی که باید در نظر داشت این است که درستی هر استدلالی به رابطه منطقی میان مجموعه گزاره‌ها بستگی دارد. درستی یا نادرستی استدلالی به این بستگی ندارد که شواهد موافق و مخالف هر ادعای واقعی خاص چقدر معتبر یا نامعتبر است (با این همه، به طرز گیج‌کننده‌ای در درس‌های روش‌های پژوهش کاربست کاملاً متفاوتی از واژه «اعتبار» یا «روایی» برای اشاره به کارآیی مقیاس اندازه‌گیری چیزی که قرار است سنجیده شود وجود دارد).

علم اخلاق (اتیک) و فلسفه اخلاق

پرسش‌های اخلاقی در بسیاری از مراحل در جریان پژوهش علمی اجتماعی مطرح می‌شوند. جامعه‌شناسان اغلب درگیر افشا کردن اطلاعات راجع به باورها و رفتارهای افراد مورد مطالعه‌شان هستند که ممکن است آن افراد را به خطر اندازد. گاهی این امر ممکن است بدین دلیل باشد که کردارهای مورد نظر از لحاظ اجتماعی شرم‌آورند، و پژوهشگر ممکن است نگران این باشد که ناشناختگی اطلاع‌دهندگان به خطر افتد. یا این که پژوهشگر ممکن است به درستی احساس کند که افشاگری‌هایش در مورد رفتارهای غیراخلاقی یا به طرز نا عادلانه‌ای تبعیض‌آمیز در سازمان‌های دولتی یا رسمی باید علنی شود. ولی چنین کاری در عین حال سوءاستفاده از اعتماد خواهد بود، و ممکن است امکان پژوهش بیشتر را نیز به خطر اندازد. به علاوه، اغلب، پژوهشگران ممکن است برای انجام دادن پژوهش برای طرح‌هایی که آنان طراحی نکرده‌اند، یا برای سازمان‌هایی که اهداف‌شان مورد پسند آنان نیست به کار گرفته شوند. آنان تا چه حد باید در مورد اسرارشان ساکت بمانند تا دورنمای آینده شغلی‌شان را به خطر نیندازند؟

این‌ها شک‌های اخلاقی‌اند که به کرات در جریان کار پژوهشی پیش می‌آیند. پرسش‌های اخلاقی دیگری هستند که ذاتی خود فرایند پژوهش‌اند. این پرسش‌ها به روابط قدرت میان پژوهشگر و موضوع پژوهش مربوط‌اند. در بیشتر پژوهش‌های اجتماعی که اختلاف جایگاه اجتماعی میان این دو وجود دارد، و حتی جایی که این اختلاف وجود ندارد، دانشمند علوم اجتماعی در تفسیر کردن و نشان دادن باورها و نگرش‌های کسانی که موضوع مطالعه هستند به‌طور ضمنی مدعی صاحبان قدرت می‌شود. هر جا که تفاوت‌های طبقاتی و جنسی و اخلاقی یا سایر تفاوت‌های اجتماعی میان پژوهشگر و موضوع پژوهش وجود دارد، این‌گونه مسائل اخلاقی نیز ضرورتاً پیش می‌آید.

سرانجام، جامعه‌شناسان و، به‌ویژه، انسان‌شناسان مرتباً با تنوع عظیم فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های بشری مواجه‌اند. پاره‌ای از این تنوع وجود گوناگونی ارزش‌های اخلاقی است. به دلیل نیاز قوم‌نگارانه به تفسیر کردن سایر فرهنگ‌ها، مطابق معیارهایی که در اختیار شرکت‌کنندگان در آن فرهنگ‌ها است، دانشمندان علوم اجتماعی باید قادر باشند قضاوت‌های‌شان را موقتاً کنار بگذارند. آن حساسیت اخلاقی که همراه با این مسئله پیش می‌آید، و بازاندیشی درباره‌ی روابط قدرت میان پژوهشگر و موضوع پژوهش، بسیاری از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان را به موضع «نسبی‌گرایی اخلاقی» می‌کشاند. به عبارتی، آنان مایل‌اند در برابر این نظر، که ارزش‌های اخلاقی همگانی اجباری کاربردی‌پذیر در تمام فرهنگ‌ها وجود دارد، بایستند. این‌طور تلقی می‌شود که اخلاقیات به آنچه شرکت‌کنندگان در هر فرهنگ پذیرفتنی یا ناپذیرفتنی می‌دانند بستگی دارد. هیچ فرهنگی حق ندارد به فرهنگ دیگر حقنه کند که تحت چه قوانینی باید زندگی کند.

از طرفی دیگر، بررسی دقیق نشان می‌دهد که خود فرهنگ‌ها گرایش به این ندارند که در درون خود به چنان اتفاق‌نظری برسند که این تصویر

نشان می‌دهد. اگر تضادهای اخلاقی در فرهنگی باشد، دیدگاه نسبی‌گرایانه کمک چندانی نمی‌کند. با وجود این، می‌توان استدلال کرد که خود موضع نسبی‌گرایانه بر اصلی جهان‌شمول مبتنی است، به عبارتی تمام فرهنگ‌ها در مورد خودمختاری و وحدت خودشان صاحب حق‌اند. سرانجام، پذیرفتن دیدگاه نسبی‌گرای اخلاقی به‌طور مجرد به مراتب آسان‌تر است تا زمانی که با مسئله اخلاقی واقعی مواجه می‌شویم. هنگامی که دانشمندان علوم اجتماعی با فرهنگ‌هایی روبه‌رو می‌شوند که در آن‌ها شکنجه سیستماتیک و ختنه زنان و نژادپرستی بومی، یا اعدام به منزله امر پسندیده اخلاقی پذیرفته می‌شود، بیشتر آنان آماده به کار گرفتن توانایی‌شان برای موقتاً کنار گذاشتن قضاوت جداً آزموده شده هستند. بنابراین، به نظر می‌رسد جای زیادی برای کمک فلسفه اخلاق به کارهای علوم اجتماعی وجود دارد!

سیاست و فلسفه سیاسی

این مسائل اخلاقی که پژوهشگر ممکن است با آن‌ها روبه‌رو شود پیامدهای گسترده‌تری دارند. چه ما به ختنه زنان و اعدام فکر کنیم چه به قشربندی اجتماعی، در این مورد، صراحتاً یا تلویحاً، دیدگاهی اتخاذ می‌کنیم دایر بر این‌که در چه نوع اجتماعی می‌خواهیم زندگی کنیم، و آن جامعه «خوب» چه جامعه‌ای می‌تواند باشد. برخی علوم اجتماعی و دانشمندان علوم اجتماعی به شدت درگیر مباحثات و فرایندهای سیاسی بوده‌اند. از نقش رهبری‌کننده مارکس در بنیان‌گذاری انجمن بین‌المللی کارگران گرفته تا شرکت آنتونی گیدنز در حزب کارگر نوین و «راه سوم» (از اوج عزت تا حضيض ذلت؟). مشاوران دولت، از جمله اقتصاددانان و دانشمندان علوم سیاسی و سیاست‌گذاران اجتماعی و سایر کارشناسان (اما جالب این‌که نه بسیاری از روان‌شناسان و مورخان)، جملگی خودشان را به نحوی از انحا دانشمند علوم اجتماعی قلمداد کرده‌اند. این رابطه را

صرفاً در علوم اجتماعی نمی‌یابیم، زیرا دولت‌های مدرن گروه‌هایی از مشاوران علوم طبیعی در اختیار دارند. اختلاف عمده این است که در مورد اخیر مشاوره علمی عموماً مجوزی قاطع برای عمل و یا توجیه عمل تلقی می‌شود.

با وجود این، علوم اجتماعی مسائلی در مورد نوع مطلوب جامعه و امکان انواع گوناگون جامعه را مطرح می‌کند، و همین ما را درگیر مسائل فلسفه سیاسی می‌کند. هنگامی که به بررسی ایده «علم رهایی‌بخش» - علمی که هدفش آزاد کردن انسان است - و نظریه‌های معرفت‌شناختی فمینیستی، برآمده از دل مارکسیسم، می‌پردازیم که اظهار می‌کند که گروه سرکوب شده به گونه‌ای به شناخت دسترسی دارد که گروه‌های دیگر ندارند، این امر بیشتر آشکار می‌شود. به هر حال، سیاست همیشه مطرح خواهد بود.

کتاب حاضر و مباحثاتش

تأکید گذاردن بر این نکته که این کتاب کتاب مباحثات خواهد بود مهم است - مباحثاتی درباره ماهیت علوم اجتماعی که حل و فصل نمی‌شوند، و شاید بنا به ماهیت‌شان نمی‌توانند حل و فصل شوند. هر علمی، هر نوع علمی، تغییر می‌کند و از تغییرات در رشته‌های وابسته تا زمانی که پژوهشگران و متفکران از یکدیگر می‌آموزند تأثیر می‌گیرد. ما این موضوع‌ها را در چارچوبی نسبتاً عام مورد بحث قرار خواهیم داد - هدفمان آشنا کردن دانشجویان با عام‌ترین مسائل، و در این سطح، بسط حوزه‌ای است که نسبتاً آرام است. دو روش در این مورد وجود دارد که خواننده می‌تواند با این کتاب برخورد کند، روش نخست این است که آن را تصویری ماهواره‌ای یا نقشه‌ای کوچک مقیاس از منطقه‌ای در نظر گیریم که خواننده می‌تواند در آن تصویر رشته‌ای یا رویکردی خاص را مکان‌یابی کند، ولو این که مستقیماً حرفی از آن به میان نیاورده باشیم.

تعیین موقعیت هر علم اجتماعی و هر شکل متفاوتی در جایی از آن تصویر یا آن نقشه باید امکان‌پذیر باشد. مباحثاتی را که در پیوند با یک علم بررسی می‌کنیم به‌طور حتم در سایر علوم نیز می‌توان پیدا کرد.

روش دوم راه بردن به این کتاب مثل نوعی کتاب مقدماتی زبان است، مقدمه‌ای به ایده‌ها و بحث‌های اغلب دشوار که یاد گرفتن آن‌ها محتاج صرف وقت است و با شرکت جستن در این بحث و گفت‌وگوها به بهترین وجه آموخته می‌شوند. ما همگی به معنای عام فیلسوف هستیم، و همین‌طور که این کتاب را می‌خوانید باید در مورد افکار خودتان راجع به موضوعی که مطالعه می‌کنید تأمل کنید: برای مثال، آیا طرز فکر شما در مورد رشته مورد نظرتان، خواه این رشته جغرافیا و جامعه‌شناسی و اقتصاد و روان‌شناسی یا تاریخ باشد، خواه رشته‌ای دیگر، آن را به علوم طبیعی نزدیک می‌کند یا از آن دور می‌سازد؟

ما در واقع با بررسی فلسفه علوم طبیعی شروع می‌کنیم. علوم طبیعی در رویکردشان، آن‌طور که منتقدان اغلب ظاهراً تصور می‌کنند، یکپارچه یا ساده‌نگرانه نیستند. حتی در نافذترین فلسفه علوم طبیعی، یعنی «تجربه‌گرایی»، تعدادی رویکردهای مختلف می‌توانیم بیابیم، و تشکیک جدی در بنیادها و دیدگاه‌های پذیرفته شده پیشرفت علمی از دل فلسفه علوم طبیعی و خود علوم طبیعی وجود داشته است. ما مباحثاتی را بررسی خواهیم کرد در این باره که علوم اجتماعی، چنان‌چه بناست «علوم واقعی» باشند، باید گزارش تجربه‌گرایانه از علم را سرمشق خود قرار دهند، و شرح خواهیم داد که این گزارش کجا می‌تواند مناسب باشد و کجا نمی‌تواند. ضمناً، تحولاتی را در تاریخ و مطالعه اجتماعی علوم طبیعی بررسی خواهیم کرد، که پرسش‌های مهمی را درباره ماهیت و جایگاه شناخت حاصل از آن رشته‌های علمی مطرح می‌کنند.

شروع کردن کتابی درباره فلسفه علوم اجتماعی یا سه فصل درباره علوم طبیعی ممکن است عجیب بنماید، ولی این دو شدیداً بهم

مربوط‌اند. فهم تحول مناقشات فلسفی در علوم اجتماعی یا در واقع تحول خود علوم اجتماعی بدون شناخت روشی که علوم طبیعی با آن روش درباره خودشان اندیشیده‌اند و روشی که فلاسفه درباره آن‌ها اندیشیده‌اند، بدان صورت که تحول یافته‌اند، امکان‌پذیر نیست. این سه فصل اساساً به دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه علوم طبیعی، و به نقدهایی از تجربه‌گرایی می‌پردازند. مؤثرترین نقدهای تجربه‌گرایی، به منزله روایتی از شناخت علمی طبیعی، از رویکردهایی ناشی می‌شود که این علوم را عمل‌ها یا کردارهایی تلقی می‌کنند که از لحاظ تاریخی و اجتماعی جای مشخصی دارند. با وجود این، رویکردهای جامعه‌شناختی و تاریخی بنا به درک خودشان از علم دست به دعوی‌های معرفتی (Knowledge-claims) می‌زنند، و از روش‌های تجربی پژوهش و غیره استفاده می‌کنند. بنابراین اگر یافته‌های‌شان را در خصوص علم به گونه‌ای معتبر درست تلقی کنیم، مسائل اصلی این کتاب را مسلم فرض کرده‌ایم. چنان‌که در فصل ۴ خواهیم دید، کوشش‌هایی در راه طرح کردن گزارش‌های جامعه‌شناختی و تاریخی از علم به منزله بدیل‌هایی برای دیدگاه تجربه‌گرایانه بحث‌انگیز باقی می‌ماند. اختلاف‌ها و مشاجرات در حوزه مطالعات اجتماعی علم، یا مطالعات مربوط به علم، با مباحثات عام‌تر بر سر ماهیت معرفت علمی اجتماعی، که موضوع ما در این کتاب است، پیوندهای بسیاری دارد، و اغلب آن‌ها را مستقیماً منعکس می‌کند. رویکردهای عمده‌ای که در فصل ۴ مطرح خواهیم کرد تا اندازه‌ای به سبب تأثیری است که در مشاجرات فلسفه علوم اجتماعی داشته‌اند، و تا اندازه‌ای به دلیل اهمیت‌شان به عنوان پس‌زمینه این بحث در فصل‌های بعد انتخاب شده‌اند. در بیشتر موارد، فرصت اندکی برای ارائه چکیده‌ای مقدماتی داشته‌ایم، و به شما توصیه می‌کنیم رویکردهایی را که مورد علاقه شما است با مطالعه بیشتر دنبال کنید.

ما از این بحث به بررسی آن دیدگاه‌ها و نویسندگانی خواهیم پرداخت

که استدلال می‌کنند که علوم اجتماعی، یا بعضی علوم اجتماعی، علمی هستند، ولی نه بدان صورت که علوم طبیعی علمی هستند. علوم اجتماعی انسان‌ها را مطالعه می‌کنند، و انسان‌ها با موضوع‌های علم فیزیک و شیمی فرق دارند - انسان‌ها می‌دانند که مطالعه می‌شوند، انسان‌ها می‌توانند درک کنند که راجع به آنان چه چیز گفته می‌شود و می‌توانند یافته‌های دانشمندان را به حساب آورند و به گونه‌ای متفاوت عمل کنند.

این رویکرد پیوند تنگاتنگ‌تری با سنت عقل‌گرایانه دارد، اگرچه در علوم اجتماعی اغلب از آن با عنوان رویکرد «تفسیرگرایانه» یاد می‌کنند. در واقع، چندین دیدگاه تفسیرگرایانه از این دست و چندین برداشت متفاوت از عقلانیت وجود دارد که می‌توان در علوم اجتماعی یافت: عقلانیت همچون ابزار ساده نظریه انتخاب عقلانی در برخی از انواع اقتصاد و بعضی گونه‌های جامعه‌شناسی؛ عقلانیت همچون ابزاری پیچیده‌تر در جامعه‌شناسی وبری و اخلاف پراگماتیسم ج.ا.چ. مید با عقلانیت همچون پیروی از قاعده، که ریشه در انسان‌شناسی و فلسفه ویتگنشتاین و پتر وینچ دارد؛ و مفهوم عقلانیت دیالکتیکی یا انتقادی که از تفسیر مارکسیستی فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی هگل بسط یافته است. ما همه این رویکردها را بررسی و مقایسه خواهیم کرد.

این بررسی ما را به تحولات تازه‌تر، که در دو جهت حرکت می‌کند، هدایت می‌کند. یک تحول ناشی از برخی مباحثات درباره پوزیتیویسم در علوم طبیعی و اجتماعی شرح و بسط رئالیسم انتقادی مدرن بوده است، به ویژه در رشته‌هایی مانند جغرافیا و جامعه‌شناسی و سیاست و اقتصاد و روان‌شناسی. در حالی که پوزیتیویسم عمدتاً به اپیستمولوژی یا نظریه شناخت می‌پردازد، رئالیسم اساساً به اونتولوژی یا نظریه هستی می‌پردازد. رئالیسم گشودن مجدد بحث درباره رابطه میان علوم طبیعی و اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازد، به نحوی که اظهار می‌دارد که میان این

دو هم شباهت وجود دارد و هم تفاوت - دیدگاه پیچیده‌تری که با آن روبه‌رو خواهیم شد.

تحول دوم در راستای نسبی‌گرایی سیستماتیک بوده است. در این کتاب نسبی‌گرایی سیستماتیک را از طریق تحول سیاست هویت و به‌ویژه فمینیسم پی می‌گیریم. بعضی فمینیست‌ها کوشیده‌اند نوعی معرفت‌شناسی فمینیستی پروراندند، و استدلال‌های‌شان را بر آثار گئورگ لوکاج فیلسوف مارکسیست اوایل قرن بیستم استوار می‌کنند. وی استدلال می‌کرد که پرولتاریا یا طبقه کارگر تا آنجایی که به شناخت جهان اجتماعی مربوط می‌شود از جایگاه ممتازی برخوردار است، و این دقیقاً به سبب موقعیت غیرممتازی است که در این جهان دارد. به زبان ساده، پرولتاریا با پذیرفتن این حقیقت چیزی برای از دست دادن ندارد. البته لوکاج پیچیده‌تر از آن است که این مطلب بتواند گویای آن باشد. آرای فیلسوف‌های فمینیست هم که کوشیده‌اند ایده‌های لوکاج را بسط دهند تا همین نکته را در مورد زنان اثبات کنند پیچیده است. میان مدافعان روایت‌های گوناگون از این معرفت‌شناسی مبتنی بر «دیدگاه» (standpoint epistemology) و منتقدان پست-مدرنیست‌شان مجادله‌ای مستمر وجود دارد.

ما این بحث را نخست در سیر تحول پسا‌ساختارگرایی (post-structuralism) پی می‌گیریم. نخستین نسل نظریه‌پردازان ساختارگرایان ایده ساختارهای بنیادی جامعه و زندگی اجتماعی را با استفاده از شباهتی زبانی پروراندند. رئالیسم این ایده را بسط بیشتری داد. ولی پسا‌ساختارگرایی از این دغدغه دور شد تا به بخشی از آنچه امروز به «چرخش زبانی» در فلسفه قرن بیستم معروف است تبدیل شود. این رویکرد جهان اجتماعی را بر ساخته زبان، یا «گفتمان‌ها»ی گوناگون، می‌داند. در بیشتر فلسفه پسا‌ساختارگرایی شرح و بسط نوعی دیدگاه نسبی‌گرایانه را مشاهده می‌کنیم - این ایده که هیچ گفتمانی شایسته‌تر یا

علمی تر از دیگری نیست. این رویکرد به ویژه در جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی و روان‌شناسی اجتماعی و مطالعه ادبیات نافذ بوده است، ولی در رشته تاریخ هم می‌توان آن را یافت. پست-مدرنیسم این جنبش را بازهم پیش‌تر برد، تقریباً تا مرز کنار گذاشتن فلسفه از هر جنبه - یا دقیق‌تر، با استفاده از استدلال‌های فلسفی بر ضد فلسفه.

چگونه این کتاب را بخوانیم

یک بار دیگر اعلام می‌کنیم که این کتاب کتاب مباحثات است نه نتایج. شاید لازم باشد به عنوان کتابی مقدماتی در استدلال‌پردازی خوانده شود. بیشتر دانشجویان احتمالاً خودشان را از طریق شهودی با یک دیدگاه خاص هم‌دل می‌یابند. اگر شما جزو آنان هستید، باید نخست بکوشید دلایلی برای داشتن دیدگاهی خاص و پیامدهای آن پیدا کنید، و سپس تلاش کنید از منظرهای متفاوت بر ضد خودتان استدلال کنید و ببینید چه می‌شود. بایسته است پرسش‌هایی راجع به این‌که این ایده‌ها چه کاربردی در رشته تحصیلی شما دارند مطرح کنید، از قبیل: آیا برخی از این ایده‌ها ربطی به جست‌وجوی شناخت یا فهم در حوزه شما ندارند؟ آیا آن‌ها باهم متناقض اند (mutually exclusive)؟ هر کاری می‌کنید، از پرسیدن سؤال‌هایی در مورد این ایده‌ها دست برندارید.

این کتاب همان‌طور که کتاب مباحثات و راجع به مباحثات است، کتابی است که از دل جروب‌های نویسندگان آن، که با هم درسی را در دانشکده جامعه‌شناسی دانشگاه اسکس طی بیست سال گذشته تدریس کرده‌اند، بیرون آمده است. ما فکر می‌کنیم که این ایده‌ها و بحث‌هایی که این‌جا ارائه شده‌اند دنیای خاص خود را دارند، دنیایی مستقل از شرح حال نویسندگان. آن‌ها را می‌توان از لحاظ کاربردی‌پذیری گسترده‌ترشان ارزیابی و نقد کرد و سنجید. آن‌ها را می‌توان مطابق علایق خوانندگان پذیرفت، رد کرد، به بازی گرفت یا بسط داد. از طرفی دیگر،

شرح حال مؤلفان کتاب در مطالب گنجانده شده یا نشده، در تأکیدها و حذف‌هایی که در این کتاب ملاحظه خواهید کرد حتماً تأثیر داشته است. ایده‌ها از آسمان فرو نمی‌ریزند (به قول فیلسوفی معروف) و این کتاب به شما کمک خواهد کرد تا موضع خود را در ارتباط با بحث‌های مان مشخص کنید تا از جایی که این ایده‌ها می‌آیند تا حدودی باخبر شوید. هر دو نویسنده را می‌توان به نسل دهه ۱۹۶۰ متعلق دانست. ما هر دو با نظری قاطع از اهمیت سیاسی و اخلاقی حرفه علمی اجتماعی آغاز به کار کردیم. ما در مقام دانشمندان علوم اجتماعی مطلع از فلسفه در سرتاسر فعالیت علمی مان درگیر تلاشی بوده‌ایم تا از کارمان در مقام دانشمندان علوم اجتماعی آینده در بستری به شدت تاریخی، که طی این مدت تغییر کرده است، سر درآوریم، آن هم به شیوه‌هایی که مفروضات مورد نظرمان را مرتباً مورد تردید قرار دهیم. تعهدات اولیه مان به مارکسیسم (که به هر حال آن روزها درباره نحوه فهمیدن و شرح و بسط این سنت در طرف‌های مخالف این مناظره شایع بود) با گسترش جنبش‌ها و مسائل اجتماعی مورد تردید قرار می‌گرفت که، بدون تجدیدنظر جدی، مفروضات اولیه نمی‌توانستند به آسانی مورد توجه قرار گیرند. قدرت سیاهان و حقوق و رهایی هم‌جنس‌بازان و فمینیسم در شکل‌های متعددش و تازگی‌ها جنبش سبزه‌چال‌های فکری‌ای ایجاد کرده‌اند که، همراه با تأثیرات چشمگیر آن‌ها در سرتاسر این کتاب، همچنان می‌کوشیم با آن‌ها دست و پنجه نرم کنیم. با توجه به نقطه شروع‌های متفاوت مان در این رشته، به شیوه‌های نسبتاً متفاوتی به این چالش‌ها پرداخته‌ایم. یان‌کرایب روی روابط بحث‌انگیز میان رویکردهای علمی اجتماعی و شناخت حیات ذهنی و عمل فردی تمرکز کرده است. در این میان، تد بنتون به روابط نه‌کتر مناقشه‌انگیز میان علوم اجتماعی و شناخت طبیعت غیرانسانی پرداخته است - مسئله مورد علاقه‌ای که هم تفکر سبزه‌ها و هم تفکر فمینیستی بدان دامن زده است. تفاوت‌های موجود در شرح احوال

ما دو نفر کمک کرده است تا اختلاف‌هایی را روشن کند که در توجه خاص ما به بخش‌های مختلف این کتاب و نیز تقسیم کاری که در توزیع فصل‌های کتاب پذیرفته‌ایم خواهید یافت.

اگرچه در مورد تمام فصل‌ها باهم کار کرده‌ایم، لازم است به خاطر ارتکاب آن قسمت‌هایی از این کتاب که مسئولیت اصلی آن‌ها به گردن ماست اقرار به گناه کنیم: تدبنتون به خاطر فصل‌های ۲ و ۳ و ۴ و ۸ و ۹؛ و یان کرایب به خاطر فصل‌های ۵ و ۶ و ۷ و ۱۰. ما هر دو در نوشتن مقدمه و نتیجه‌گیری مشارکت کرده‌ایم. تمام اشتباهات البته به گردن آن دیگری است!

تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم در علم

مقدمه

در این فصل نکات عمده گزارش تجربه‌گرایانه را از علوم طبیعی بررسی خواهیم کرد، و سپس مطالعه این موضوع را پی می‌گیریم که چرا و چگونه سنت پوزیتیویستی کوشیده است آن را در تبیین علمی اجتماعی به کار بندد.

تجربه‌گرایی و نظریه‌شناخت

همان‌طور که در فصل ۱ اشاره کردیم، تاریخ علم مدرن و تاریخ نظریه‌های شناخت سخت به یکدیگر پیوند خورده‌اند. علمی مثل فیزیک و شیمی، که خیلی به مشاهده و آزمایش متکی‌اند، گرایش به این داشته‌اند که روش‌ها و ادعاهای معرفتی‌شان را در چارچوب دیدگاه تجربه‌گرایانه شناخت توجیه کنند. فیلسوف‌های تجربه‌گرا، با تلقی علم به منزله عالی‌ترین شکل معرفت اصیل، یا اغلب حتی یگانه شکل آن، گرایش به این داشته‌اند که علم را نیز تحسین کنند. در قرن بیستم،

فیلسوف‌های تجربه‌گرا (به‌خصوص فیلسوف‌هایی نظیر کارنپ (1966) و فیلسوف انگلیسی آ. ج. آیر (1946)، که به «پوزیتیویست‌های منطقی» معروف‌اند) گرایش به این داشته‌اند که خط فاصل روشنی میان علم، در مقام معرفت اصیل، و نظام‌های اعتقادی گوناگون، نظیر دین و متافیزیک و روان‌کاوی و مارکسیسم بکشند. در دیدگاه تجربه‌گرایانه می‌توان ثابت کرد که این نظام‌های اعتقادی، که گاهی خود را علمی جلوه می‌دهند، «شبه علم» یا علم کاذب‌اند (ولی قضیه کمی پیچیده‌تر از این‌هاست، یکی از پوزیتیویست‌های مهم، یعنی اتو نوربات، مارکسیست هم بود). یکی از دشواری‌هایی که آنان در تلاش برای این کار با آن مواجه شدند ملاک بسیار روشن شأن علم است، که گرچه برای جلوگیری از ورود مارکسیسم و روان‌کاوی و مابقی مناسب است، ولی در کل نیز مقدار زیادی علم تثبیت شده را کنار می‌گذارد!

اگرچه فلسفه تجربه‌گرایانه به ماهیت و دامنه شناخت در کل می‌پردازد، کار ما در گزارش آن از علم طبیعی خیلی محدودتر است. ما ضمناً با برساخته (construct) «نمونه آرمانی» فلسفه تجربه‌گرایانه، که به روایت‌های بسیار گوناگون تجربه‌گرایی توجه چندانی نمی‌کند، کار خواهیم کرد. هرکس بخواهد به این بحث‌ها بیشتر پی‌برد احتیاج دارد بسیار بخواند تا ایده‌ای از انواع پیچیده‌تر تجربه‌گرایی به دست آورد. دیدگاه تجربه‌گرایانه علم را می‌توان، برای منظورمان، برحسب هفت دکترین اصلی مشخص کرد:

۱. ذهن انسان به صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند. ما شناخت‌مان را از طریق تجربه حسی مان از جهان و تعامل مان با آن کسب می‌کنیم.
۲. هر ادعای معرفتی اصیل به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر است.
۳. این کار ادعاهای معرفتی درباره هستی‌ها را که نمی‌توان مشاهده کرد کنار می‌گذارد.

۴. قوانین علمی گزاره‌هایی در مورد الگوهای عام و تکرار شونده تجربه‌اند.

۵. تبیین پدیده‌ای از لحاظ علمی اثبات این مسئله است که آن پدیده نمونه‌ای از قانون علمی است. گاهی به این مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی می‌گویند.

۶. اگر تبیین پدیده‌ای به اثبات این مسئله بستگی دارد که «نمونه»‌ای از قانون عام است، پس شناخت این قانون باید ما را قادر سازد رخدادهای آتی پدیده‌هایی از آن نوع را پیش‌بینی کنیم. منطق پیش‌بینی و تبیین یکی است. این گاهی به تز «تناسب تبیین و پیش‌بینی» (symmetry of explanation and prediction) معروف است.

۷. عینیت علمی متکی به تفکیک صریح گزاره‌های (آزمون‌پذیر) واقعی از داوری‌های ارزشی (ذهنی) است.

حال می‌توانیم کمی گوشت و استخوان به این استخوان‌بندی‌ها اضافه کنیم. نخستین دکترین تجربه‌گرایی از لحاظ تاریخی با آن ارتباط دارد، ولی نکته اصلی نیست. تجربه‌گرایان، در قرن‌های هفدهم و هجدهم، تمایل داشتند برداشتی از تداعی اندیشه‌ها را به منزله نظریه‌شان در خصوص طرز کار ذهن و نحوه صورت گرفتن یادگیری بپذیرند. این امر بر دیدگاه‌شان از چگونگی کسب شناخت افراد (یعنی، از تجربه، و نه از میراث ایده‌های ذاتی، یا غریزه) حاکم بود. تجربه‌گرایان امروزی مجبور به پذیرفتن این برداشت نیستند، و عموماً میان فرایند کسب شناخت (موضوع مطالعه روان‌شناسی) و فرایند آزمودن درستی باورها یا فرضیه‌ها (به هر طریقی که آن‌ها را کسب کرده باشیم) تمایز مهمی قائل‌اند. در واژگان کارل پوپر، این تمایز میان «مقام گردآوری» (context of discovery) و «مقام داوری» (context of justification) است.

دومین دکترین تجربه‌گرایی در قلب این رویکرد فلسفی قرار دارد.

نکته اساسی ای که تجربه‌گرایان مطرح می‌کنند این است که اگر از ما می‌خواهید که هر ادعایی را درست بدانیم، باید بتوانید شواهدی برای آن ارائه دهید. اگر نتوانید علی‌رغم پیدا شدن هرگونه شواهدی به ادعای درست بودن آن ادامه دهید، آن‌گاه گزاره‌ای واقعی (factual) ارائه نمی‌دهید. اگر سازندهٔ فلان افزودنی خوراکی ادعا کند که مصرف آن برای انسان ضرری ندارد، اما نتواند مدرکی ارائه دهد دایر بر این که کسی تاکنون آن را مصرف کرده است، ما از مقامات دولتی مسئول استانداردهای سلامت مواد غذایی انتظار داریم حاضر نشوند تضمین‌های تولیدکنندگان را قبول کنند. اگر آنان بعداً نتایج آزمایش‌های روی حیوانات و سپس مصرف‌کنندگان انسانی آن محصول را، که موارد پیش‌بینی نشده‌ای از مسمومیت غذایی را نشان می‌دهد، ارائه دهند، ولی باز هم بر سالم بودن آن محصول اصرار ورزند، ممکن است بدگمان شویم که آنان به حقیقت علاقه‌ای ندارند، بلکه صرفاً به فروش آن محصول علاقه دارند. تا این‌جا، این دکترین تجربه‌گرایی با شهودهای وسیعاً پذیرفته شده (و بسیار معقول!) سازگاری بسیار زیادی دارد.

ذکر این نکته مهم است که رأی ما در مورد دومین دکترین تجربه‌گرایی ممکن است گمراه‌کننده باشد. از نظر تجربه‌گرایی، گزاره‌ای را می‌توان از این حیث به منزلهٔ معرفت اصیل، یا علمی، بدون این‌که صادق باشد، پذیرفت. نکتهٔ مهم این است که باید بتوان با رجوع به منابع واقعی یا احتمالی شواهد درستی یا نادرستی گزاره‌ها را ثابت کرد. مطابق این ملاک، گزارهٔ «ماه از پنیر سبز ساخته شده» پذیرفتنی است، زیرا می‌توان ثابت کرد که کدام شواهد متعلق به حواس آن گزاره را معتبر می‌کند، و کدام شواهد آن را از اعتبار می‌اندازد. گزاره‌ای نظیر «خداوند به مؤمنان پاداش نیک می‌دهد» رد می‌شود، زیرا نمی‌توان ثابت کرد که کدام شواهد آن را معتبر خواهد کرد، یا از اعتبار خواهد انداخت، یا زیرا معتقدان به خداوند، علی‌رغم هرگونه شواهدی که پیدا شود، به ایمان خود به خداوند ادامه

می‌دهند. این امکان اخیر مهم است، زیرا از نظر برخی تجربه‌گرایان آزمون‌پذیری گزاره بیشتر از آن‌که به ویژگی‌های آن گزاره بستگی داشته باشد، به روشی بستگی دارد که معتقدان به خداوند به تجربه‌هایی پاسخ می‌دهند که به نظر می‌رسد آن گزاره را از اعتبار می‌اندازد.

اما، همین‌که فهمیدیم که ممکن است حق انتخابی در این‌باره وجود داشته باشد که دست از اعتقادمان برداریم یا برنداریم هنگامی که با شواهدی روبه‌رو می‌شویم که به نظر می‌رسد آن‌ها را از اعتبار می‌اندازد، این امر مسائلی را در مورد این‌که سنجیدن یک اعتقاد، یا ادعای معرفتی چیست پیش می‌آورد. در مورد بیماری‌ای که اخیراً گزارش شده، گروهی از پژوهشگران ادعا کردند که سرعت بهبود بیماران مبتلا به بیماری بالقوه خطرناکی که در کلینیک تکمیلی تحت معالجات بیشتر قرار گرفته بودند عملاً کمتر از سرعت بهبود بیمارانی بوده است که تحت این معالجات قرار نگرفتند. این به نظر می‌رسد مدرک محکمی باشد که آن معالجات اگرچه عملاً زیان‌بار نبوده مؤثر هم نبوده است. آیا حق این نبوده است که کلینیک این نتایج را بپذیرد و بی‌درنگ آن‌جا را تعطیل کند؟ در واقع، تحلیل بعدی این داده‌ها حاکی از این است که بیماران انتخاب شده برای معالجات بیشتر، به‌طور متوسط، احتمال ضعیف‌تری برای بهبودی داشتند تا بیمارانی که انتخاب نشده بودند. به هر جهت، احتمال کمتری وجود داشت که بهبود یابند. در نتیجه آن پژوهش، روی هم‌رفته، نشان نمی‌دهد که آن معالجات بی‌اثر و یا حتی زیان‌آور باشند، حتی اگر طرفداران معالجات «تکمیلی» قادر نبودند این ضعف را در طرح آن پژوهش نشان دهند، می‌توانستند به‌درستی استدلال کنند که با تحقیقی مفصل‌تر، یا تحقیقی که شامل نتایج تعدادی از کلینیک‌های مختلف ارائه‌دهنده همان نوع معالجات می‌شود، ممکن است مدارک معتبرتری پیدا کنند.

در این مورد، معالجه بالقوه سودمندی ممکن است کنار گذاشته شود

چنانچه طرفداران آن در پذیرفتن مدرک روشنی بر ضد آن تعجیل کنند. از طرفی دیگر، همچنان محکم چسبیدن به اعتقادی به رگم شکست پی در پی انتظارات از آزمون (test-expectation) مشکوک به نظر می‌رسد. با وجود این، از آنجا که آزمون‌ها به ندرت، اگر هم اصلاً، دلیل قطعی یا نقیض ادعایی معرفتی را ارائه می‌دهند، داوری در تعیین نحوه ارزیابی اهمیت شواهد جدید کاملاً دخالت دارد. در عمل، پی بردن به مرزبندی میان کسی که عاقلانه در دست بردن از اعتقادش هوشیار است، و کسی که خشک مغزانه، علی‌رغم هر چیزی، سخت به آن‌ها چسبیده است می‌تواند بسیار دشوار باشد.

این امر برای فیلسوف‌های تجربه‌گرای علم که خواهان ایجاد تمایز دقیقی میان علم و شبه علم‌اند، و مایل‌اند آن را براساس ملاک «آزمون‌پذیری» از طریق مشاهده یا آزمایش ایجاد کنند مشکل بزرگی است. آنان برای حفظ شأن متمایز ادعاهای معرفتی علمی مجبورند دامنه اختلاف نظر منطقی در مورد طرز سنجیدن شواهد موافق یا مخالف فرضیه‌ای را کوتاه کنند. دوراه روشن برای انجام دادن این کار وجود دارد. یک راه بسیار صریح بودن است در مورد آن‌چه می‌توان فرضیه یا گزاره‌ای علمی به‌شمار آورد، به نحوی که ادعاهای معرفتی‌ای که مطرح می‌کند سخت با شواهد موافق یا مخالف آن عجین باشد. حکمی کلی که صرفاً توصیف‌های مشاهدات مستقیم را خلاصه می‌کند ممکن است این نیاز را برآورده سازد. نمونه رایج درس‌نامه‌ای این است «همه قوها سفیدند». این حکم با هر مشاهده قوی سفیدی تأیید می‌شود، و با هر مشاهده منفرد قوی غیرسفیدی ابطال می‌شود.

از این مثال نیز می‌توان برای نشان دادن دومین راه توسل جستن به آزمون‌پذیری استفاده کرد. اگر استلزام‌های این ادعا را که همه قوها سفیدند در نظر بگیریم، واضح است که این ادعا درباره دسته نامحدودی از مشاهدات ممکن است. کسی که به آزمودن علاقه‌مند است بیرون

می‌رود و تعداد زیادی قوهای مختلف در زیستگاه‌های مختلف در کشورهای مختلف را مشاهده می‌کند. هرچه قوهای مشاهده شده بدون برخورد کردن با قوهای غیرسفید بیشتر باشد، پژوهشگر احتمالاً اطمینان بیشتری از درست بودن آن حکم کلی خواهد داشت: هر مشاهده‌ی در پی به این اطمینان خواهد افزود، و مهر تأییدی بر آن حکم کلی به شمار خواهد آمد. این کار به نظر فهم متعارف می‌آید، ولی، همان‌طور که خواهیم دید، مشکلات جدی در مورد آن وجود دارد. با وجود این، فیلسوف‌های تجربه‌گرایی علم این مسئله را پیدا کردن مجموعه‌ای از قوانین می‌دانند که ما را قادر می‌سازد درجه‌ی اطمینانی را بسنجیم که مجازیم در صدق ادعایی معرفتی (درجه‌ی تصدیق آن) براساس هر مجموعه‌ی مفروض محدودی از مشاهدات داشته باشیم. در این باره مهارت بسیاری صرف کاریست نظریه‌ی احتمال ریاضی شده است.

سومین دکتربین تجربه‌گرایی اساساً به این منظور بود که اصول تبیینی را، مانند توسل به اهداف خداوند، یا مقاصد طبیعت، غیر علمی شمرده کنار گذارد. تبیین داروین از سرشت سازش‌پذیر بسیاری از صفات ارگانیسم‌های زنده که برحسب اختلاف در میزان تولید مثل گونه‌های منفرد تصادفی طی نسل‌های بسیار صورت گرفت این امر را امکان‌پذیر ساخت که بدون اشاره به خداوند ناظم ظاهر شدن نظم را در طبیعت تبیین کرد. اما در بسیاری از رشته‌های علمی، یا رشته‌هایی که بناست علمی باشند، پژوهشگران به هستی‌ها یا نیروهایی متوسل می‌شوند که مشاهده‌پذیر نیستند. از قانون مشهور جاذبه‌ی عمومی نیوتن، برای مثال، برای تبیین گردش زمین به دور خورشید، مدار ماه، جذر و مد، مسیر پرتابه‌ها، شتاب سقوط آزاد اجسام نزدیک سطح زمین، و بسیاری چیزهای دیگر استفاده کرده‌اند. با وجود این، هیچ‌کس تا به حال جاذبه را ندیده است. این شبیه نظریه‌ای است که ماده را متشکل از ذرات ریز یا اتم‌ها می‌داند. این نظریه خیلی پیش‌تر از این‌که ابزارهایی برای کشف

فرایندهای اتمی و مولکولی تکمیل شوند به منزله نظریه‌ای علمی پذیرفته شده بود. حتی امروز هم که چنین ابزارهایی ساخته شده‌اند، تفسیر مشاهدات و اندازه‌گیری‌ها که به کمک آن‌ها صورت گرفته به مفروضات نظری بستگی دارد، از جمله این فرض که دیدگاه اتمی درباره ماده درست است. سایر توسل جستن‌ها به هستی‌ها و نیروهای مشاهده‌ناپذیر پذیرفته نشده‌اند. این‌ها شامل این نظراند، نظری وسیعاً پذیرفته شده در میان زیست‌شناسان تا نیمه قرن گذشته، که تفاوت‌های بنیادی میان جان‌داران و بی‌جان‌ها وجود دارد. جان‌داران «خودانگیختگی» (spontaneity) نشان می‌دهند، به این معنی که در واکنش به تأثیرات بیرونی رفتارهای مطابق انتظار انجام نمی‌دهند، و چیزی شبیه «جهت‌مندی» (purposiveness) بدین صورت که افراد از سلول‌های منفرد به ارگانیسم‌های بالغ تبدیل می‌شوند نشان می‌دهند. این ویژگی‌های متمایز جان‌داران را زیست‌شناسان «حیات‌گرا» (vitalist) به نیرویی اضافی، یعنی «نیروی حیات» نسبت می‌دهند. مخالفان این دیدگاه چندین انتقاد متفاوت از آن دارند. بعضی‌ها در هستی‌شناسی شان ماتریالیست‌های فلسفی بودند، و به یافتن تبیین‌هایی در چارچوب شیمی جان‌داران دست زدند. ولی حیات‌گرایان نیز به دلیل داشتن اعتقاد به نیروها و «جوهر»های مشاهده‌ناپذیر از منظر تجربه‌گرایی مورد انتقاد قرار گرفتند. همین اواخر تجربه‌گرایان توجه‌شان را به روان‌کاوی به منزله علمی کاذب یا شبه علم معطوف کردند که کلیت‌های مشاهده‌ناپذیری نظیر ضمیر ناآگاه، من برتر و غیره را به منزله اصل موضوع می‌پذیرند (Cioffi 1970; Craib 1984).

چهارمین آموزه تجربه‌گرایی گزارش آن از ماهیت قوانین علمی است. این موضوع قبول شده که بخش بسیار بزرگی از دست‌آوردهای علم مدرن گردآوری احکام عام راجع به قاعده‌مندی‌ها در طبیعت است. این قاعده‌مندی‌ها را «قوانین علمی» یا «قوانین طبیعت» نامیده‌اند. ما قبلاً از قانون جاذبه نیوتن حرف زدیم. به زبان ساده، این قانون می‌گوید که تمام

اجسام در کیهان با نیرویی که با جرم‌شان تناسب دارد با یکدیگر کنش و واکنش می‌کنند، ولی این نیرو با دور شدن هرچه بیشتر اجسام ضعیف‌تر نیز می‌شود. همه قوانین از این حیث مسلماً عام نیستند. برای نمونه، بعضی موادی که در طبیعت یافت می‌شوند ناپایدارند و اشعه ساطع می‌کنند. عناصر مورد نظر (نظیر اورانیوم و رادیوم و پلوتونیوم) به چند صورت وجود دارند. صورت ناپایدار (یا «ایزوتوپ») تا زمانی که اتم‌هایش «متلاشی می‌شود» اشعه ساطع می‌کند. بسته به ایزوتوپ مورد نظر، نسبت ثابتی از اتم‌های آن ایزوتوپ طی مدت زمان معینی متلاشی خواهد شد. در نتیجه، قانون حاکم بر واپاشی رادیواکتیو برای هر ایزوتوپ به گونه‌ای آماری یا براساس حساب احتمالات است، مثل بسیاری از تصمیم‌ها که در علوم اجتماعی رایج‌اند. روش مشترک نمایش این قانون نشان دادن دوره زمانی است که طی آن، به ازای هر ایزوتوپ، نیمی از اتم‌های آن دستخوش واپاشی می‌شود. بنابراین، نیمه عمر اورانیوم ۲۳۵، ۷۰۰ میلیون سال و نیمه عمر رادون ۲۲۰، فقط ۵۲ ثانیه است. البته این قانون را نیز می‌توان قانون عام معرفی کرد، بدین معنی که هر کدام از نمونه‌های رادون ۲۲۰ الگوی آماری مشابهی را نشان خواهد داد.

در زیست‌شناسی، یافتن تعمیم‌هایی که بتوانند به همان نحو عام محسوب شوند سخت‌تر است. یکی از معروف‌ترین مثال‌ها را کارهای کشیش قرن نوزدهم اتریش گرگور مندل ارائه داد. وی به تبیین نحوه انتقال صفات ارگانیسم‌ها از نسلی به نسل دیگر علاقه‌مند بود. وی آزمایش‌هایی را روی گونه‌های مختلف بوته‌های نخودفرنگی با استفاده از زوج ویژگی‌ها، یا «صفات»، متضاد نظیر تخم‌های گرد در مقابل تخم‌های چین و چروک‌دار، رنگ زرد در مقابل رنگ سبز انجام داد. وی نشان داد که محصول گیاهان پیوندی، بدان صورت که می‌شد انتظار داشت، ترکیبی از این صفات را نشان نمی‌دهد. برعکس، این محصول در نسل‌های پی‌درپی الگوهای آماری مشخصی را از پیدایش هر کدام از صفات والدین نشان

داد. این الگوهای آماری قانون مندل‌اند، و او را عموماً بنیان‌گذار ژنتیک مدرن می‌دانند.

به هر حال، مندل فقط به انجام دادن این تعمیم‌های آماری بسنده نکرد. وی به پشتوانه مفاهیم ضمنی آن‌ها ماهیت فرایند خود توارث زیستی را ثابت کرد. نتایج وی نشان داد که فلان عامل در سلول‌های تناسلی بوته‌های نخودفرهنگی عهده‌دار یکی از این صفات است، این‌که این عامل در نسل‌ها ثابت می‌ماند، و این‌که وقتی دو عامل متفاوت در یک سلول حضور دارند (همان‌طور که باید دست‌کم در مورد برخی اخلاف گیاه پیوندی مصداق پیدا کند)، فقط یکی از آن دو در تولید مثل صفت مورد نظر فعال است. بعد از آن، مرسوم شد که این عامل‌ها را «ژن» بنامند و ژن‌های «غالب» و «مغلوب» را بر این اساس از هم تمیز دهند که چه صفتی تولید می‌شود هنگامی که هر دو ژن با هم حضور داشته باشند. این طرز فکر نیز به تمایز مهمی میان دو روش متفاوت توصیف ماهیت ارگانیسم می‌انجامد: یکی برحسب خصلت‌ها یا صفات مشاهده‌پذیر ارگانیسم (فنوتیپ phenotype)، و دیگری برحسب سرشت ژنتیکی آن (ژنوتیپ genotype).

با در نظر داشتن این مثال‌های مربوط به تعمیم‌های علمی، می‌توانیم ببینیم که دیدگاه تجربه‌گرایانه چگونه درست یا نادرست آن‌ها را سازگار می‌کند. همان‌طور که در بالا دیدیم، تجربه‌گرایان اصرار دارند که فقط گزاره‌هایی را که از طریق مشاهده و آزمایش آزمون‌پذیرند گزاره‌های علمی تلقی کنند. سراسرترین روش تحقق این شرط، همان‌طور که دیدیم، محدود کردن تعمیم‌های علمی به صرف خلاصه‌مشاهدات بود. ولی نمایش قانون جاذبه عمومی نیوتن بدین روش دشوار خواهد بود. به یک دلیل، گردش زمین و سیارات به دور خورشید تا حدودی تحت تأثیر نیروهای گرانشی اجسام خارج از منظومه شمسی است. این نیروها را باید ثابت، یا بنا به دلایل علمی، بی‌ربط فرض کرد، در صورتی که الگوی

حرکات درون منظومه شمسی قرار باشد به منزله پیامد کشش‌های گرانشی عمل‌کننده بین خورشید و سیارات، و بین خود سیارات تحلیل شود. از این‌رو، قانون جاذبه عمومی خلاصه‌ای از مشاهدات نیست، بلکه نتیجه محاسبات کاملاً پیچیده براساس هم مشاهدات تجربی و هم مفروضات نظری است. علاوه بر این، فقط به سبب این واقعیت که منظومه شمسی سیستمی است که به‌طور طبیعی بسته است، بدین معنی که نیروهای گرانشی عمل‌کننده بین خورشید و سیارات در مقایسه با تأثیرات بیرونی بسیار عظیم هستند، می‌توان بدان قانون راه برد.

ولی، به دلیلی دیگر نمی‌توان قانون نیوتن را فقط خلاصه‌ای از مشاهدات تلقی کرد. آن‌هم به این دلیل که این قانون شامل روابط میان همه اجسام در کیهان می‌شود. دامنه شمول این قانون، و لذا گستره مشاهدات احتمالی لازم برای اثبات قاطعانه درستی آن، به‌طور مبهمی وسیع است. مهم نیست که چه قدر مشاهدات انجام شده است، همیشه این امکان وجود دارد که مشاهده بعدی نشان دهد که آن قانون غلط است. البته، این‌طور هم هست که نمی‌توانیم در زمان به عقب برگردیم تا اندازه‌گیری‌های لازم را انجام دهیم تا بفهمیم که آیا این قانون در تمام تاریخ گذشته کیهان معتبر بوده است یا نه. ما هرگز نخواهیم دانست که این قانون در قسمت‌هایی از کیهان خارج از توانایی ابزارهای اندازه‌گیری اعتبار دارد یا نه. در واقع، تحولات علمی بعدی جایگاه قانون نیوتن را به برآوردی با دامنه محدود تعدیل کرده است. با وجود این، جای بحث دارد که اگر این قانون ادعای عمومی بودن نکرده است، پس پیشرفت بعدی علم در آزمودن محدودیت‌های آن و از این‌رو تجدید نظر کردن در آن قانون نمی‌توانسته صورت بگیرد.

این بیانگر آن است که در ماهیت قوانین علمی است که ادعاهایی کنند که از مجموعه ضرورتاً محدود مشاهدات یا نتایج آزمایشی که قوانین علمی بر آن‌ها مبتنی هستند فراتر روند. پس از اثبات این‌که براساس شمار

اندکی از نمونه‌ها نیمه عمر رادون ۵۲ ثانیه است، دانشمندان به سادگی فرض می‌کنند که این مسئله در مورد نمونه‌های دیگر صادق خواهد بود. همان‌طور که خواهیم دید، این امر نقضی بنیادی در استدلال علمی دانسته شده است. به استناد این واقعیت که فلان نظم تاکنون به دفعات و بدون استثنا مشاهده شده است، منطقاً چنین نتیجه نمی‌شود که آن نظم در آینده ادامه می‌یابد. جهشی را که قوانین علمی از مشاهده تعداد اندکی از نمونه‌ها به ادعایی جهان‌شمول می‌کنند، دایر بر این‌که این امر «همیشه» اتفاق می‌افتد، با منطق نمی‌توان توجیه کرد. دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم این مسئله را بر سر زبان‌ها انداخت، و این به مسئله «استقرا» معروف است. توضیحی معمولی (که بی‌ارتباط با قانون نیوتن نیست) این است که همگی انتظار داریم خورشید فردا طلوع کند، زیرا در گذشته همیشه این‌طور مشاهده شده است، ولی هیچ دلیل منطقی برای این انتظار، که آینده شبیه گذشته باشد، در دست نداریم. در واقع، مشاهدات گذشته ما صرفاً رشته‌های محدودی هستند، و بنابراین منطق آن همان است که انگار بگوییم «این هفته هوا آفتابی بود، بنابراین فردا هم هوا آفتابی است»، یا «طی ده سال گذشته بازار بورس مرتباً افزایش داشته، بنابراین همین وضع ادامه خواهد یافت».

همان‌طور که در بالا دیدیم، پاسخی محتمل به این مسئله از نظر تجربه‌گرایان متوسل شدن به ملاک نسبتاً ضعیف آزمون‌پذیری است، دایر بر این‌که گزاره‌ها را می‌توان آزمون‌پذیر تلقی کرد در صورتی‌که بتوان آن‌ها را با مشاهدات گردآوری شده کم یا بیش مورد تأیید قرار داد. از راه شهود، به نظر می‌رسد که هرچه مشاهدات بیشتری داشته باشیم که بدون مواجه شدن با موارد تأیید نشده از قانون عمومی حمایت کند، احتمال بیشتری دارد که آن قانون درست باشد. متأسفانه، این در منطق مسئله استقرا تأثیری ندارد. موارد تأیید شده هرچه قدر هم که باشند، باز هم بخش بسیار ناچیزی از مجموعه نامحدودی از مشاهدات محتمل باقی می‌مانند

که ادعایی عام متضمن آن‌هاست. بنابراین، در چارچوبی که تجربه‌گرایی می‌پذیرد، به نظر می‌رسد که با تنگنایی مواجهیم: یا قوانین علمی را باید غیرعلمی دانسته کنار بگذاریم، یا باید بپذیریم که علم متکی به باوری آزمون‌ناپذیر و متافیزیکی به هماهنگی و نظم طبیعت است.

این امر توجه ما را به گزارش تجربه‌گرایانه از این‌که تبیین علمی پدیده به چه معنی است معطوف می‌کند. مثالی از زیست‌شناسی می‌زنیم، بعضی از انواع سنجاک‌ها اوایل بهار ظاهر می‌شوند. آن‌ها برخلاف نوعی که بعداً ظاهر می‌شوند کلاً چیزی را نشان می‌دهند که «پیدایش همزمان» (synchronized emergence) گفته می‌شود. مراحل نارس یا «نوزادهای» (nymph) سنجاک زیر آب زندگی می‌کنند، ولی وقتی در شرف ظاهر شدن هستند از آب بیرون می‌آیند و «لایه»ی بیرونی‌شان را می‌اندازند و به سنجاک‌های هوازی تبدیل می‌شوند. در این انواع، جمعیت‌های محلی طی چند روز، حتی در بعضی موارد در یک شب، با هم ظاهر می‌شوند. این را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ دیدگاه رایج این است که رشد پيله یا لارو طی زمستان متوقف می‌شود (پدیده‌ای که به "diapause" موسوم است)، فقط مرحله‌نهایی دگردیسی می‌ماند که باید در بهار کامل شود. ترکیبی از افزایش طول روز و رسیدن به آستانه‌دمای معینی وضع دگردیسی را تغییر می‌دهد، به نحوی که هر لارو در کم و بیش یک زمان واحد ظاهر می‌شود. تبیین این‌که چرا جمعیت خاصی از انواع خاصی در شب خاصی ظاهر می‌شوند مستلزم الگویی استدلالی است که تا حدودی شبیه این است:

طول روز d مثبت، همراه با t پیدایش را تعیین می‌کند.
در ۱۷ آوریل، جمعیت p در معرض t قرار گرفت، و طول روز d سپری شد.

بنابراین: جمعیت p در ۱۷ آوریل ظاهر شد.

این الگوی تقریباً ساده را می‌توان به منزله استدلالی از لحاظ منطقی معتبر به طرزی صوری‌تر، که در آن مقدمات حاوی گزاره‌ای از قانون عامی است که دما و طول روز را با پیدایش سنجاقک‌ها ربط می‌دهد و گزاره‌های خاصی که ساعات روز و دماها را مشخص می‌کند، بیان کرد. نتیجه گزاره‌ای است که پیدایش سنجاقک‌ها را شرح می‌دهد - این رخدادی است که می‌کوشیم تبیین کنیم. این «قانون فراگیر» همراه با شرایط خاص نشان می‌دهد که رخدادی را که قرار است تبیین کنیم می‌شد پیش‌بینی کرد.

این تحلیل از منطق تبیین علمی همچنین ما را قادر می‌سازد بفهمیم که چرا رابطه‌ای نزدیک میان تبیین علمی و پیش‌بینی وجود دارد. اگر بدانیم که حادثه‌ای رخ داده است (برای مثال، سنجاقک‌ها در ۱۷ آوریل ظاهر شده‌اند)، آنگاه این قانون به علاوه گزاره‌های مربوط به شرایط خاص (در این مورد، طول روز و دما) آن را تبیین می‌کند. از طرفی دیگر، اگر پیدایش سنجاقک‌ها هنوز رخ نداده باشد، می‌توانیم از شناخت مان از آن قانون برای پیش‌بینی این‌که پیدایش هنگامی رخ می‌دهد که «شرایط اولیه» مناسب تحقق یافته باشد استفاده کنیم. از شناخت قانون علمی نیز می‌توان برای توجیه آنچه گزاره‌های خلاف واقع (counterfactual) گفته می‌شود استفاده کرد. برای مثال، می‌توانیم بگوییم که سنجاقک‌ها زاده نمی‌شدند اگر دما به آستانه مورد نظر نمی‌رسید، یا اگر تحت شرایطی مصنوعی حفظ شده بودند، به نحوی که طول روز زیر d ثابت نگه داشته می‌شد. و از این شرطی‌های خلاف واقع بعداً می‌توان در آزمون‌های تجربی این قانون استفاده کرد.

از این گذشته، آنچه در این مثال‌ها روشن می‌شود این است که قانون علمی ادعایی می‌کند که از صرف خلاصه مشاهدات گذشته فراتر می‌رود. چنانچه رخدادی که قرار است تبیین شود قبلاً بخشی از شواهد مشاهداتی باشد که قانون علمی بر آن‌ها استوار بوده است، آنگاه «تبیین»

آن رخداد چیزی به دانسته قبلی اضافه نمی‌کند. به همین ترتیب، اگر قانون علمی صرفاً خلاصه‌ای از مشاهدات گذشته تلقی شده باشد، دلایلی برای پیش‌بینی در اختیار ما نخواهد گذاشت. این نکته را می‌توان با تمایز گذاشتن میان قوانین علمی، از یک طرف، و صرف تعمیم‌های «احتمالی» یا «تصادفی»، از طرف دیگر، روشن کرد. مثال درس‌نامه‌ای «همه قوها سفیدند» صرفاً یک چنین «تعمیم احتمالی» است. مشاهده‌گران غربی، که فقط قوهای سفید را دیده بودند، تصادفاً با قوهای استرالیایی برخورد کردند. دلیل علمی‌ای به جز عادت و پیش‌داوری برای دیدن قوهای سفید در جای دیگری از جهان وجود نداشت. قانون تلقی کردن تعمیم بیان این مطلب است که قانون نظمی را که چیزی بیش از صرف تصادف است به طور موجز بیان می‌کند: استثناها به منزله امور غیرممکن کنار گذاشته می‌شوند، رخدادها «باید» از این قانون تبعیت کنند و الی آخر.

همان‌طور که دیدیم، این امر مسائلی را برای تجربه‌گرایان تمام‌عیار پیش می‌کشد، زیرا ادعاهایی را که دامنه آن‌ها به قوت و وسعت ادعاهایی است که قوانین علمی می‌کنند نمی‌توان از طریق مشاهده و آزمایش با قطع و یقین آزمود. کارل پوپر راه برون‌رفتی را تشخیص داد، و این راه اساس رویکرد کاملاً متفاوتی را به ماهیت علم شکل داد (Popper 1936, 1968). پوپر تفاوت بنیادی میان تأیید، یا اثبات، درستی قانون علمی را، از یک طرف، و نقض یا «ابطال» آن را، از طرف دیگر، نشان داد. هر تعداد مشاهده پیدایش سنجاقک که با قانون همخوانی داشته باشد باز هم ثابت نمی‌کند که آن قانون درست است، ولی موردی یگانه از پیدایش سنجاقک‌ها در دمای پایین‌تر، یا در اثنای ساعات کوتاه‌تر روز کافی خواهد بود تا با قطع و یقین این قانون را نقض کند. بر این اساس، پوپر استدلال کرد که ما نباید علم را کوششی در راه اثبات درستی قوانین تلقی کنیم، زیرا این کار را هرگز نمی‌توان انجام داد. در عوض، ما باید علم را فرایندی در نظر گیریم که پژوهشگران از طریق آن تخیلات خلاق خود را برای ارائه

تیین‌ها، هرچه ناممکن‌تر بهتر، به کار می‌گیرند و آنگاه در صدد برمی‌آیند که به گونه‌ای نظام‌مند باطل بودن آن‌ها را ثابت کنند. بهترین چیزی که می‌توان در مورد باورهای علمی رایج گفت این است که تاکنون ابطال نشده‌اند. بنابراین، از نظر پوپر، آزمون‌پذیری گزاره بستگی به این دارد که در معرض ابطال قرار می‌گیرد یا نه.

متأسفانه، همان‌طور که پوپر خودش اذعان کرده است، این امر تمام مسائل را حل نمی‌کند. همان‌طور که در بالا دیدیم، شواهدی که به نظر می‌رسد رأیی را از اعتبار می‌اندازد، یا حتی آن را نقض می‌کند، ممکن است خودش مورد تردید قرار گیرد. آزمایش‌های بی‌شماری که در آزمایشگاه علوم دبیرستان انجام می‌شود قوانین اساسی الکتریسته، مغناطیس، شیمی و غیره را «نقض» می‌کند، ولی دانشمندان آن را دلیلی برای کنار گذاشتن قوانین تلقی نمی‌کنند. فرض این است که نقایص فنی در طرز اجرای آزمایش‌ها وجود داشته، درجات اندازه‌گیری به غلط خوانده شده، یا نتایج به طرزی اشتباه تفسیر شده‌اند. آزمون‌پذیری را خواه موضوع تأیید کردن بدانیم خواه موضوع تکذیب کردن، نمی‌توان از این مطلب چشم پوشید که داوری‌هایی باید در این باره کرد که آیا هر مورد خاصی از شواهد طرد یا حفظ باورهای موجود را توجیه می‌کند یا نه. به همین دلیل، پوپر استدلال کرد که در نهایت ویژگی متمایز علم چندان به رابطه منطقی میان فرضیه‌ها و شواهد بستگی ندارد که به مسئولیت تجویزی پژوهشگران به خط‌پذیری ادعاهای معرفتی‌شان بستگی دارد.

هدف تجربه‌گرایان از اثبات خصلت و شأن متمایز علم مستلزم تفکیک انواع گزاره‌هایی است که می‌توانند علمی باشند از گزاره‌هایی که نمی‌توانند علمی باشند. ما قبلاً دیدیم که این حرف یعنی مستثنی کردن گزاره‌هایی که شبیه گزاره‌های واقعی به نظر می‌رسند، ولی در نظر تجربه‌گرایان این طور نیستند، زیرا از طریق تجربه آزمون‌پذیر نیستند (برای

مثال، گزاره‌های مربوط به باورهای دینی و برنامه‌های آرمانی سیاسی و غیره). داوری‌های اخلاقی مسائل خاصی را برای تجربه‌گرایان پیش می‌آورند. آن‌ها آشکارا واقعی (factual) نیستند، ولی هنگامی که کسی شکنجه را موحش می‌داند، برای نمونه، به نظر می‌رسد حکمی واقعی در مورد چیزی که در جهان است صادر می‌کند.

تجربه‌گرایان مایل بوده‌اند که از دو رویکرد بدیل به داوری‌های اخلاقی یکی را برگزینند. یک رویکرد، با تعریف کردن مفاهیم اخلاقی در چارچوب ویژگی‌های مشاهده‌پذیر، قبول کردن آن‌ها به منزله نوع خاصی از داوری‌های واقعی است. نظریه اخلاقی فایده‌گرایان معروف‌ترین مثال است. فایده‌گرایی، به شکل کلاسیک‌اش، «امر نیک» را برحسب «شادکامی» تعریف می‌کند، که آن‌هم برحسب موازنه دلخواه شادکامی نسبت به رنج تعریف می‌شود. بنابراین، کنشی (یا قاعده‌ای) اخلاقاً درست است که متوجه بهینه ساختن توازن شادکامی نسبت به رنج در تمام موجودات ذی‌شعور باشد.

با وجود این، در فلسفه جدیدتر تجربه‌گرایانه علم زمینه به مراتب مساعدتری برای برگزیدن این رویکرد بدیل به داوری‌های اخلاقی وجود داشته است. بدین معنی که داوری‌های اخلاقی توان زبان‌آوری (rhetorical) یا اقناعی (persuasive) شان را از داشتن قالبی تجویزی به دست می‌آورند که ما را قانع می‌کند که دارند از چیزی واقعی سخن می‌گویند. با این وصف، این حرف‌گمراه‌کننده است، زیرا تمام کاری که ما واقعاً انجام می‌دهیم، زمانی که دست به داوری‌های اخلاقی می‌زنیم، بیان نگرش ذهنی‌مان به آن کار، یا احساسات‌مان نسبت به آن است. جالب است که این امر حاکی از این است که احکام کلی اجباری اخلاقی وجود ندارد، و به همین دلیل به موضع نسبی‌گرایی اخلاقی مورد اشاره در فصل ۱ منتهی می‌شود.

پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی

اگوست کنت فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه را عموماً واضح «پوزیتیویسم» و «جامعه‌شناسی» می‌دانند (see Andreski 1934; Keat and Urry 1975; Benton 1977; Halfpenny 1982). سن سیمون سوسیالیست تخیلی تأثیر بسیار زیادی بر کنت جوان داشت، اما کنت به تکوین دیدگاهش در مورد تاریخ ادامه داد، دیدگاهی که دگرگونی ترقی خواهانه‌ای از یک نوع شناخت، یا نظام عقیدتی، به شناختی دیگر بر آن حاکم بود. در این فرایند تکامل یابنده، سه مرحله اساسی وجود دارد. مرحله اول، یا مرحله الهیاتی، جای خود را به مرحله متافیزیکی می‌دهد؛ در این مرحله رخدادها برحسب هستی‌های انتزاعی تبیین می‌شوند. مرحله علمی نیز، که در آن شناخت بر مشاهده و آزمایش متکی است، از این مرحله پیشی می‌گیرد. کنت، که در پی انقلاب فرانسه می‌نوشت و آرزوی بازگشت حالت عادی و ثبات اجتماعی را داشت، مایل بود که تضاد (conflict) و نابسامانی مستمر را برحسب تداوم اصول از رواج افتاده متافیزیکی، نظیر حقوق بشر، تبیین کند. این‌گونه مفاهیم و اصول برای عمل «منفی» نقد کردن و مخالفت با نظم کهن اجتماعی مؤثر بود، ولی در دوره بعد از انقلاب آنچه ضرورت داشت شناخت «مثبت» (positive) برای بازسازی هماهنگی اجتماعی بود.

و این شناخت مثبت همانا علم بود. با وصف این، مسئله‌ای که کنت درک می‌کرد این بود که هر شاخه دانش از این سه مرحله می‌گذرد، منتها همگی به طور همزمان به پختگی علمی نمی‌رسند. کنت استدلال می‌کرد که اخترشناسی و فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی همگی به مرحله علمی رسیده‌اند، ولی گزارش‌های مربوط به ذهن انسان و زندگی اجتماعی همچنان بی‌رمتق در مرحله ماقبل علمی یا متافیزیکی قرار دارند. اینک وقت آن رسیده بود که مطالعه زندگی اجتماعی انسان بر شالوده‌های علمی استوار گردد، و کنت در صدد برآمد تا «فیزیک اجتماعی»، یا

«جامعه‌شناسی»، را در مقام رشته‌ای علمی به کرسی نشاند. از روزگار کنت به بعد اصطلاح «پوزیتیویسم» را وسیعاً برای مشخص کردن (و اغلب همراه با اشاره‌های ضمنی توهین‌آمیز) رویکردهایی به علوم اجتماعی، که از مجموعه عظیم داده‌ها و اندازه‌گیری‌های کمی و روش‌های آماری تحلیل استفاده می‌کنند، به کار برده‌اند. ما تلاش می‌کنیم از این واژه به معنای دقیق‌تر و باریک‌تر آن استفاده کنیم، تا آن رویکردهایی را توضیح دهیم که در چهار ویژگی زیر مشترک‌اند:

۱. توصیف تجربه‌گرایانه از علوم طبیعی پذیرفته شده است.
۲. علم بالاترین یا حتی یگانه شکل اصیل دانش محسوب می‌شود (از آن‌جا که این نظر اکثر تجربه‌گرایان مدرن است، می‌توان آن را به راحتی در ویژگی ۱ گنجانید).
۳. روش علمی را، آن‌طور که تجربه‌گرایان معرفی می‌کنند، می‌توان و باید به مطالعه ذهن انسان و زندگی اجتماعی بسط داد، تا این رشته‌ها را در مقام علوم اجتماعی به کرسی نشاند.
۴. همین‌که شناخت علمی اجتماعی تثبیت شود، به کار گرفتن آن برای کنترل کردن، یا تنظیم کردن رفتار افراد یا گروه‌ها در جامعه امکان‌پذیر خواهد شد. مسائل و تضادهای اجتماعی را می‌توان شناسایی کرد و با اتکا به دانش تخصصی که دانشمندان علوم اجتماعی ارائه می‌دهند یک به یک حل کرد، چه بسا به همان طریقی که تخصص علمی طبیعی در حل مسائل علمی در مهندسی و تکنولوژی کاربرد دارد. این رویکرد به نقش علوم اجتماعی را در طرح‌هایی برای اصلاحات اجتماعی گاهی «مهندسی اجتماعی» می‌گویند.

چند دلیل وجود دارد که چرا پوزیتیویست‌ها مایل‌اند از علوم طبیعی به منزله مدلی برای کار در علوم اجتماعی استفاده کنند. روشن‌ترین دلیل

نفوذ فرهنگی عظیمی است که علوم طبیعی از آن برخوردار است. دولت‌ها به‌طور عادی در مورد موضوع‌های دشوارِ مربوط به سیاست‌گذاری‌های فنی، از بهداشت مواد غذایی گرفته تا سلامت حیوانات و ایجاد استانداردهای ساختمانی تا کمیته‌های عمدتاً متشکل از متخصصان علمی مشورت می‌کنند. دانشمندان در مشاجرات عمومی (تا همین اواخر - see Beck 1992) عمدتاً نقش بی‌رقیبی در مناظرات رسانه‌ای در مورد این قبیل مسائل داشته‌اند. دانشمندان علوم اجتماعی چه‌بسا مایل باشند رشته‌های علمی‌شان را رشته‌هایی به اندازه کافی تثبیت شده معرفی کنند تا این نوع مرجعیت به آن رشته‌ها اعطا شود. جایگاه همچنان بحث‌انگیز علوم اجتماعی در نهادهای دانشگاهی با این موضوع بی‌ارتباط نیست. ادعاهای گزافی که دانشمندان علوم اجتماعی در مورد اعتبار و عینیت و کارساز بودن دانشی می‌کنند که آنان باید ارائه دهند ممکن است برای حمایت از تقاضاهای آنان به کار رود تا آن‌ها را به خوبی در هیئت علمی دانشگاه و شورای پژوهش مطرح کنند و به این ترتیب بودجه پژوهش آنان تأمین شود. البته، این موضوع در قرن نوزدهم در اوج رونق پوزیتیویسم اهمیت خاصی داشت، زمانی که علوم اجتماعی نوپا در راه به رسمیت شناخته شدن همچنان در تکاپو بود.

با توجه به برتری دیدگاه تجربه‌گرایانه از علم تا تقریباً دوران اخیر، و با در نظر گرفتن توجیه روشن آن برای برتری علم نسبت به دیگر انواع نظام‌های عقیدتی، تعجب‌برانگیز نیست که پوزیتیویست‌ها ملزم به پذیرفتن توصیف تجربه‌گرایانه از علم بودند. با این وصف، الزام پوزیتیویست‌ها به بسط دادن روش علمی به علوم انسانی به روشنی چالش‌برانگیز است. در فصل‌های بعد (مخصوصاً فصل‌های ۵ و ۶ و ۷) برخی از محکم‌ترین استدلال‌های مخالف این دکترین پوزیتیویستی را به تفصیل بررسی خواهیم کرد، ولی عجالتاً فقط به استدلال‌های موافق آن می‌پردازیم. ما از بعضی از آثار دورکیم به‌عنوان نمونه در این جا استفاده

می‌کنیم، ولی تذکر این نکته مهم است که مدعی نیستیم که دورکیم خودش پوزیتیویست بوده است (see Lukes 1973, Pearce 1989, Craib 1997). دورکیم، به خاطر هدف‌مان در این کتاب، در بعضی ویژگی‌های مهم با پوزیتیویست‌ها وجه مشترک دارد، بنابراین بر همین مطلب تمرکز خواهیم کرد. دورکیم در اثر کلاسیک خود راجع به خودکشی (Durkheim 1896, 1952) کمک گرفتن از مجموعه وسیعی از منابع آماری نشان می‌دهد که الگوهای یکسانی از میزان خودکشی‌ها وجود دارد. وی نشان می‌دهد که این الگوها را نمی‌توان بر اساس مجموعه‌ای از عوامل غیراجتماعی، نظیر نژاد و وراثت و اختلال روانی و آب و هوا و فصل و غیره، توضیح داد. وی سپس در ادامه نشان می‌دهد که آن‌ها را نمی‌توان برحسب اشکال متفاوت اعتقادات دینی و وضعیت تأهل و اشتغال به شغل‌های نظامی و غیرنظامی و تغییرات ناگهانی در درآمد (افزایش و کاهش) و غیره توضیح داد. جدول ۱ الگوی اعتقادات دینی را نشان می‌دهد.

جدول ۱. خودکشی در کشورهای مختلف برحسب میلیون نفر از هر مذهب

کشور	پروتستان	کاتولیک	یهودی	نام مشاهده‌گر
اتریش (۱۸۵۲-۵۹)	۷۹/۵	۵۱/۳	۲۰/۷	واگنر
پروس (۱۸۴۹-۵۵)	۱۵۹/۹	۴۹/۶	۴۶/۴	واگنر
پروس (۱۸۶۹-۷۲)	۱۸۷	۶۹	۹۶	مورسی
پروس (۱۸۹۰)	۲۴۰	۱۰۰	۱۸۰	پیرین‌زینگ
بادن (۱۸۵۲-۶۲)	۱۳۹	۱۱۷	۸۷	لگبوت
بادن (۱۸۷۰-۷۴)	۱۷۱	۱۳۶/۷	۱۲۴	مورسی
بادن (۱۸۷۸-۸۸)	۲۴۲	۱۷۰	۲۱۰	پیرین‌زینگ
باواریا (۱۸۴۴-۵۶)	۱۳۵/۴	۴۹/۱	۱۰۵/۹	مورسی
باواریا (۱۸۸۴-۹۱)	۲۲۴	۹۴	۱۹۳	پیرین‌زینگ
ورتمبرگ (۱۸۴۶-۶۰)	۱۱۳/۵	۷۷/۹	۶۵/۶	واگنر
ورتمبرگ (۱۸۷۳-۷۶)	۱۹۰	۱۲۰	۶۰	دورکیم
ورتمبرگ (۱۸۸۱-۹۰)	۱۷۰	۱۱۹	۱۴۲	دورکیم

اگرچه تغییراتی در میزان خودکشی‌ها به مرور زمان در هر کشوری وجود دارد، مقایسه کشورهای تغییرناپذیری چشمگیری را نشان می‌دهد. بعضی کشورها نسبت به سایرین یکدستی بیشتر یا کمتری در میزان خودکشی دارند. در مورد نوع مذهب هم همین طور است: اگرچه درصد مطلق تا اندازه زیادی در مورد مذهب واحد در کشورهای مختلف فرق می‌کند، وجود ثبات به این معنی است که در هر کشور پروتستان‌ها نسبت به کاتولیک‌ها و کاتولیک‌ها نسبت به یهودیان درصد بالاتری از خودکشی دارند. دورکیم استدلال می‌کند که این الگورا نمی‌توان برحسب تفاوت‌های عقیدتی میان مذاهب توضیح داد. ولی، برعکس، این الگو نتیجه‌ای از روش‌های مختلف است که کلیساها را با تک‌تک پیروان مرتبط می‌سازد: اگر دین انسان را از میل به نابود کردن خود حفظ می‌کند، به این خاطر نیست که حب نفس را موعظه می‌کند... بلکه به خاطر این است که دین یک جامعه است. آنچه این جامعه را می‌سازد وجود شمار معینی از باورها و تکالیف است که نزد تمام مؤمنان مشترک است، امری سنتی و از این‌رو اجباری. هرچه این حالت‌های روحی جمعی پرشمارتر و قوی‌تر باشند، وحدت اجتماع دینی محکم‌تر است، و ارزش نگه‌دارندگی آن نیز بیشتر است. جزئیات مربوط به جزئیات و شعائر فرعی اند. نکته اساسی این است که آن‌ها قادر باشند از زندگی جمعی به قدر کافی پرشور حمایت کنند. و چون مذهب پروتستان انسجام کمتری نسبت به مذاهب دیگر دارد، تأثیر کاهش‌دهنده‌اش بر خودکشی کمتر است (Durkheim 1952: 170).

دورکیم در این کتاب راجع به خودکشی و در اثر روش‌شناختی کلاسیک خود قواعد روش جامعه‌شناسی (1895, 1982) از مجموعه‌ای از استدلال‌ها برای اثبات این مطلب استفاده می‌کند که جامعه در ذات خود واقعیتی است. واقعیت‌ها، «واقعیت‌های اجتماعی»، (social facts)

تشکیل‌دهنده این واقعیت مستقل از هر فرد وجود دارند، و به قول دورکیم «نیروی قهری» (coercive Power) بر ما اعمال می‌کنند. برای مثال، هر فرد در جامعه‌ای به دنیا می‌آید که نهادها و کردارهای آن از پیش موجود است. هرکدام از ما، چنان‌چه قرار باشد در جامعه خودمان مشارکت کنیم، با دیگری تبادل افکار می‌کند، باید مهارت‌های ضروری را بیاموزد، از جمله مهارت‌های سخن‌گفتن و فهمیدن زبان محلی را. از این لحاظ، و نیز از جنبه‌های آشکارتر، ما مجبور می‌شویم از قواعد تثبیت شده «محیط اجتماعی»، یا «محیط» (milieu) خودمان پیروی کنیم. عبارت به‌ویژه مستدلی در این باره در انتهای کتاب خودکشی وجود دارد:

حقیقت ندارد که جامعه فقط از افراد تشکیل می‌شود؛ جامعه شامل اشیای مادی هم می‌شود، که نقش مهمی در زندگی همگان بازی می‌کنند. واقعیت‌های اجتماعی گاهی تا آن‌جا مادیت پیدا می‌کنند که به جزئی از جهان بیرونی تبدیل می‌شوند. برای نمونه، سبک شخصی در معماری پدیده‌ای اجتماعی است، ولی این سبک تا اندازه‌ای در خانه‌ها و ساختمان‌های مختلف تجسم می‌یابد که، به محض ساخته شدن، به واقعیت‌های خودمختار و مستقلی تبدیل می‌شوند، مستقل از افراد. همین مطلب درباره راه‌های ارتباط‌گیری یا تبادل افکار و حمل و نقل و در مورد ابزار و ماشین‌آلات به کار رفته در صنعت یا زندگی خصوصی صادق است، این‌ها وضعیت تکنولوژی را در هر مقطعی از تاریخ، وضعیت زبان نوشتاری و غیره را بیان می‌کنند. زندگی اجتماعی، که بدین نحو، به عبارتی، متبلور می‌شود، و بر پایه‌های مادی استوار می‌گردد، تا این حد بیرونی می‌شود و بر ما تأثیر می‌گذارد. راه‌های تبادل افکار که پیش از زمان ما ایجاد شده‌اند سمت و سوی معینی به فعالیت‌های ما می‌دهند (Durkheim 1952: 314).

همین قدر از نظر دورکیم کافی است تا نشان دهد که ترتیبی از واقعیت‌ها، واقعیت‌های اجتماعی، وجود دارد که از واقعیت‌های مربوط به تک تک افراد و حالت‌های روحی آنان، یا خصوصیات بیولوژیکی شان متمایز است. این دسته از واقعیت‌ها، که به آشکارترین شکل از طریق تحلیل الگوهای آماری شناخته می‌شوند، وجود علمی متمایز - یعنی جامعه‌شناسی - را توجیه می‌کند که آن را موضوع اصلی خود قلمداد می‌کند. این علم، با داشتن موضوع اصلی متمایز خود، به زیست‌شناسی یا روان‌شناسی تقلیل پذیر نخواهد بود.

با وجود این، گامی فراتر در این استدلال لازم می‌آید. در مقام شرکت‌کنندگان در زندگی اجتماعی، می‌توان استدلال کرد که همگی شناختی از آن داریم - این مطلب گویا در استدلال خود دورکیم به طور ضمنی گفته شده است. اگر این طور است، چرا به علمی تخصصی یا خاص احتیاج داریم که به ما بگوید که در حال حاضر چه می‌دانیم؟ دورکیم در پاسخ به این پرسش می‌توانست متذکر شود که تحلیل وی از الگوهای آماری در وقوع خودکشی با نتایجی همراه شده بود که بیشتر افراد تعجب آور می‌دانستند. این کنش که ظاهراً فردی‌ترین و یگانه‌ترین کنش‌هاست وقتی از لحاظ جامعه‌شناسی مطالعه شود، معلوم می‌شود که از طریق جنبه‌های متغیر محیط اجتماعی تعیین می‌شود. دورکیم در قواعد روش جامعه‌شناسی استدلال عام‌تری به ما عرضه می‌کند. نظر به این که واقعیت‌های زندگی اجتماعی شبیه واقعیت‌های طبیعت‌اند. ما همگی با مواد و اشیای طبیعی تعامل می‌کنیم، و این کار را از طریق شناخت‌های «غیر تخصصی» (lay) یا عرفی از ویژگی‌های آن‌ها انجام می‌دهیم. ولی به صرف این کار عموماً ادعا نمی‌کنیم که نیازی به علم طبیعی نیست. تاریخ علوم طبیعی موارد بی‌شماری از باورهای عرفی را نشان می‌دهد که در مواجهه با شواهد و نظریه علمی جدید حک و اصلاح شده‌اند. پس چرا بایستی تصور کنیم که فرضیات و پیش‌داوری‌های عرفی شناخت مطمئنی

از جهان اجتماعی به ما می‌دهد؟ در کل اگر علم با دور کردن فزاینده خودش از مفروضات عرفی پیشرفت می‌کند، و درک عمیق‌تری از موضوعش حاصل می‌کند، باید همین را در مورد علوم اجتماعی نیز صادق بدانیم.

در پایان، اظهارنظرهای مختصری درباره چهارمین آموزه پوزیتیویسم، یعنی پیشنهاد به کار بستن شناخت علمی اجتماعی در سیاست‌گذاری اجتماعی، لازم است. پذیرش بسیار گسترده این دیدگاه درباره نقش عمومی علوم اجتماعی ادامه دارد، و باز هم توجه دیگری برای بسط دادن روش‌های علوم طبیعی به مطالعه جامعه فراهم می‌کند. علوم اجتماعی فقط براساس انواع ادعاهای اعتبار کمی و عینیت و کاربردپذیری عمومی که علوم طبیعی تاکنون مطرح کرده‌اند می‌توانند انتظار داشته باشند که سیاست‌گذاران آن‌ها را جدی بگیرند. امروزه در بیشتر کشورها آمارهای رسمی مربوط به تقریباً تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی - مربوط به الگوهای بیماری، سلامت و مرگ، مربوط به ازدواج و طلاق، مربوط به بیکاری، و اختلاف دستمزدها و نگرش‌ها و ارزش‌ها و الگوهای مصرفی و غیره و غیره - جمع‌آوری می‌شوند و دانشمندان علوم اجتماعی برای جمع‌آوری و تفسیر این آمارها و همچنین برای ارائه توصیه‌هایی در مورد پیامدهای سیاسی به خدمت گرفته می‌شوند (در بریتانیا، نشریاتی از قبیل *Social Trends* و *British Social Attitudes* حاوی برگزیده‌هایی از این قبیل پیمایش‌های آماری است).

شکل منطقی تبیینی علمی، آن‌طور که در مدل تجربه‌گرایانه «قانون فراگیر» ارائه می‌شود، نشان می‌دهد که پل ارتباطی میان چنین شناخت و سیاست‌گذاری چگونه می‌تواند ساخته شود. به زبان بسیار ساده، آمار باید نشان دهد که رفتار بزهکارانه جوانان در میان کودکان طلاق متداول‌تر است. این قانون عمومی نیست، ولی تعمیمی آماری است (ولو این‌که عامل ضروری برای کلی بودن ممکن است وجود داشته باشد، به شرطی

که اعتقاد بر این باشد که این تعمیم آماری در فرهنگ‌های مختلف و دوره‌های تاریخی مختلف صادق است). با وجود این، ساختار اصلی تبیینی علمی را می‌توان حفظ کرد:

اگر میزان طلاق بالا باشد، آنگاه میزان بزهکاری جوانان بالا خواهد بود.

میزان طلاق بالاست.

بنابراین: میزان بزهکاری جوانان بالاست.

اگر افکار عمومی سیاست‌گذاران را متقاعد کند که میزان بالای بزهکاری جوانان چیز بدی است، و ارائه سیاست‌هایی را برای کاهش بزهکاری‌ها به‌عهده آنان بگذارد، آنگاه این فقره از تبیین علمی به سیاست‌گذاران توصیه می‌کند که برای کاهش میزان طلاق دست به‌عمل بزنند. البته، در این باره اشکالات مشخصی وجود دارد: یک اشکال این است که رابطه آماری میان میزان طلاق و بزهکاری جوانان نشان نمی‌دهد که یکی علت دیگری است. قضیه این‌طور می‌تواند باشد که واقعیت اجتماعی سومی، مثل میزان بیکاری، علت هم میزان بالای طلاق و هم بزهکاری جوانان باشد. از این‌رو، سیاست رفع بیکاری چه‌بسا کارسازتر از تلاش برای انجام دادن کاری در مورد طلاق باشد. ولی ممکن است مشکلات نامحسوس‌تری در مورد این رابطه آماری وجود داشته باشد. برای مثال، چه‌بسا ارتباط بزهکاری جوانان با طلاق فقط جایی که ارزش‌های حاکم طلاق را بدنام می‌کند اعتبار دارد. در این صورت، سیاست مناسب می‌تواند تلاش در راه دگرگون کردن فرهنگ به سود ارزش‌های اجتماعی لیبرال‌تر باشد. با وصف این، هیچ‌یک از این اشکالات نقطه ضعف مفهوم پوزیتیویستی «مهندسی اجتماعی» به معنای دقیق کلمه تلقی نمی‌شود. هرکدام از این رخدادهای را در اصل می‌توان با گردآوری دقیق داده‌ها و

روش‌های تحلیل پیچیده‌تر مورد توجه قرار داد. با وجود این، روش‌های نقد دیگری وجود دارد که در فصل‌های بعد بررسی خواهیم کرد.

برای مطالعه بیشتر

اگوست کنت (see Andreski 1974) را خیلی‌ها پدیدآورنده پوزیتیویسم می‌دانند، و هنوز آثارش ارزش مطالعه کردن دارند. تا متوجه شوید که وی متفکری بود بسیار پیچیده‌تر از آنچه اغلب وانمود می‌کرد. قواعد روش جامعه‌شناسی [ترجمه علی محمد کاردان، انتشارات دانشگاه تهران] نمونه پرسیلابتی برای رویکرد طبیعت‌گرایانه به علوم اجتماعی ارائه می‌دهد. (Ayer (1946) بیانیه کلاسیک فلسفه پوزیتیویستی منطقی است. وی همپل (Hempele 1966) [فلسفه علوم طبیعی، ترجمه معصومی همدانی، مرکز نشر دانشگاهی] در مقام بیانیه‌ای روشن و مقدماتی درباره دیدگاه تجربه‌گرایانه معتدل‌تری از علوم طبیعی همچنان بی‌نظیر است. در کتاب‌های Newton-Smith (1981), Benton (1977), Keat and Urry (1975), Harre (1970, 1972) و Chalmers (1999) گزارش‌های انتقادی جالبی از فلسفه تجربه‌گرایانه علم یافت می‌شود.

برخی مسائل پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی

مقدمه: دو روش نقد پوزیتیویسم

تا این‌جا، خطوط کلی دیدگاه تجربه‌گرایانه شناخت بشری، و تبیین علمی را بررسی کردیم. ملاحظه کردیم که «پوزیتیویسم» در علوم اجتماعی را می‌توان کوششی برای استوار کردن مطالعه حیات اجتماعی انسان بر شالوده‌ای علمی همراه با گسترش دامنه روش‌ها و انواع تبیین که در علوم طبیعی موفقیت‌آمیز بوده‌اند تلقی کرد. در انجام دادن این امر پوزیتیویست‌ها عموماً بر روایتی از نظریه تجربه‌گرایانه شناخت متکی بوده‌اند، و به کار بست شناخت علمی اجتماعی در برنامه‌های اصلاحات اجتماعی دست زده‌اند.

اینک به بررسی خودمان از نقدهایی که از پوزیتیویسم در علوم اجتماعی شده است می‌پردازیم. این نقدها شامل دو نوع عمده‌اند، که در فصل‌های جداگانه به آن‌ها خواهیم پرداخت. نقدهایی که به وسیع‌ترین شکل صورت گرفته‌اند و در میان خود دانشمندان علوم اجتماعی وسیعاً مقبول افتاده‌اند به تعمیم روش‌های علمی به حوزه حیات اجتماعی انسان

مربوط می شدند. ضد پوزیتیویست ها که این شیوه استدلال را پیش می گیرند اظهار می دارند که تفاوت های بنیادینی میان حیات اجتماعی انسان و امور واقع (فاکت های) طبیعت که موضوع پژوهش علوم طبیعی است وجود دارد. این تفاوت ها مشتمل است بر ادعای پیش بینی ناپذیری رفتار انسان که ناشی از دارا بودن منحصر به فرد اراده آزاد (will) ما؛ سرشت قاعده مند (rule-governed) زندگی اجتماعی، که متمایز از سرشت قانون مند (law-governed) زندگی اجتماعی است؛ و نقش آگاهی و معنا در جامعه ی بشری است. گفته می شود که در ارتباط با این تفاوت های هستی شناختی میان جهان های طبیعی و اجتماعی، روابط میان دانشمندان علوم اجتماعی و موضوع پژوهش شان با روابط میان دانشمندان علوم طبیعی و امور و فرایندهایی که مطالعه می کنند فرق بسیار دارد. یک تفاوت از این دست به نحوه دخالت ارزش های اخلاقی یا سیاسی در انتخاب موضوع هایی برای تحقیق مربوط می شود. جهت گیری های ارزشی دانشمندان علوم اجتماعی را در یافتن تبیین های مربوط به پدیده های خاص اجتماعی یا فرایندهای تاریخی هدایت خواهد کرد، به نحوی که تبیین اجتماعی «مربوط به ارزش» (value-relevant) خواهد بود، و به جزئیات (particulars) خواهد پرداخت. برعکس، دانشمندان علوم طبیعی به کمک روش هایی که دآوری های ارزشی را کنار می گذارند به کشف قوانین عام می پردازند. تفاوت دیگر مستقیماً از تأیید نقش آگاهی و معنا در زندگی اجتماعی ناشی می شود. وقتی دانشمندان علوم اجتماعی به مطالعه سیستماتیک زندگی اجتماعی می پردازند، با موضوعی روبه رو می شوند که قبلاً شناختی از خودش دارد! به علاوه، دانشمند علوم اجتماعی اغلب خود بخشی از آن زندگی اجتماعی است، و در هر صورت باید راه برقرار کردن ارتباط با آن را در چارچوب خود زندگی اجتماعی بیاموزد تا به فهم آن برسد. این هم با رابطه بیرونی میان دانشمندان علوم طبیعی و موضوع های پژوهشی شان بسیار فرق دارد.

البته، این استدلال‌ها بسیار قانع‌کننده‌اند، و ما برای بررسی ژرف‌تر آن‌ها و پیامدشان (به‌ویژه در فصل‌های ۵ و ۶ و ۷) باز می‌گردیم. با وجود این، فعلاً رویه کاملاً متفاوتی از نقد پوزیتیویسم را بررسی می‌کنیم. نکته اصلی در این‌جا اصلاً این نیست که آیا تعمیم دادن روش‌های علم به مطالعه جامعه منطقی است یا نه، بلکه نکته اصلی این است که برای انجام دادن این کار چه روایتی از علم به کمک گرفته می‌شود. چنان‌که دیدیم، پوزیتیویست‌ها شرح تجربه‌گرایانه از علم را به منزله مدلی برای رویکرد علمی به جامعه وسیعاً پذیرفته‌اند. با وجود این مشکلات جدی و حل‌ناشده‌ای در توصیف تجربه‌گرایانه از علم وجود دارد (به‌ویژه نگاه کنید به Halfpenny 1982, Quine 1980, Benton 1977, Keat and Urry 1975, Chalmers 1999)، و به‌علاوه، در حال حاضر، گزارش‌های بدیل کاملاً جاافتاده‌ای از علم وجود دارد. این‌ها بیشتر بر مطالعات تاریخی، و بر تحقیقات جامعه‌شناختی علم در عمل مبتنی هستند، و شمه‌ای از آن‌ها را در فصل ۴ بررسی خواهیم کرد. بررسی بیشتر آن‌ها بسیار مهم است زیرا آن‌ها امکانات بیشتری را برای فکر کردن راجع به این‌که علوم اجتماعی چه هستند یا می‌توانند باشند فراهم می‌کنند. به‌ویژه، مقابله کردن دیدگاه‌های پوزیتیویستی با دیدگاه‌های تفسیرگرایانه برای فیلسوفان علوم اجتماعی بسیار متداول بوده (و هنوز متداول) است، چنان‌که گویی این امر همه بدیل‌ها را تحلیل برده است. ولی بدیل‌های دیگری هم هستند. برای مثال، می‌توان پوزیتیویسم را به دلیل توصیف تجربه‌گرایانه‌اش از علم رد کرد، ولی همچنان باب این امکان را باز گذاشت که جامعه را می‌توان از لحاظ علمی مطالعه کرد، و برای این کار از این توصیف بدیل کمک گرفت که علم طبیعی چیست. البته، حتی با دیدگاه بدیلی از چیستی علم، باز هم می‌توان اعتقاد داشت که جامعه انسانی را نمی‌توان به‌طور علمی مطالعه کرد. اما پرسیدن این سؤال با در نظر داشتن مدل‌های بدیل علم احتمالاً مطرح کردن موضوع‌های جدید و جالب در مورد این امر است که

تفاوت‌ها و شباهت‌های میان علوم طبیعی و مطالعه جامعه واقعاً در کجا قرار دارد.

برخی مسائل تجربه‌گرایی

مفاهیم و تجربه

دیدگاه تجربه‌گرایانه دایر بر این‌که کل شناخت از تجربه کسب می‌شود، و این‌که هیچ ایده ذاتی‌ای وجود ندارد، در اثر تحولات در شماری از رشته‌های علمی مورد تردید قرار گرفته است. نوام چامسکی، که همگان او را بنیان‌گذار رویکردهای علمی معاصر به زبان می‌شناسند، استدلال کرده است که تجربه کودک از زبان از نظر ما آن قدر محدود و ناقص است که یادگیری زبان را نمی‌توان در چارچوب تجربه‌گرایانه تبیین کرد (see Lyons 1977). توانایی ما در ساختن شمار نامحدودی از جملات خوش ساخت نه فقط گرایش ذاتی به یادگیری زبان را بدیهی فرض می‌کند، بلکه شناخت ذاتی از «دستور ژرف» (depth grammar) مشترک در تمام زبان‌ها را نیز مسلم می‌انگارد. از همه جنجال‌برانگیزتر، «روان‌شناسان تکاملی» و زیست‌شناسان اجتماعی استدلال می‌کنند که بسیاری از فرایندهای فکری و رفتارهای اولیه ما نمودهایی از میراث زیستی ما هستند (See Pinker 1997)؛ و نیز نقدهای این رویکرد در (Rose and Rose 2000). باری، حتی اگر نسبت به ادعاهایی از این دست شک داشته باشیم، منابع دیگری از شواهد وجود دارد که حکایت از این می‌کند که کسب شناخت نمی‌تواند صرفاً موضوع شناختن الگوهای نظم در جریان تجربه حسی باشد. اولیور سلکس عصب‌شناسی که آثارش مربوط به کمک کردن به افرادی است که به انواع گوناگون آسیب‌های مغزی مبتلایند با مطالعات موردی یک نمونه‌گویایی را گزارش می‌کند: یکی از بیماران اش (مردی که زنش را به جای کلاهش عوضی گرفت)، توسط چشم‌پزشکی به او رجوع می‌کند:

دکتر P موسیقیدان برجسته‌ای بود، سال‌های سال به خوانندگی شهرت داشت، و بعدها در مدرسه موسیقی محل معلم معروفی شد. در این جا بود که در ارتباط با شاگردانش، برای نخستین بار مشکلات عجیبی مشاهده شد. گاهی شاگردی خودش را معرفی می‌کرد، ولی دکتر P او را به جا نمی‌آورد؛ یا، به ویژه، چهره او را به خاطر نمی‌آورد. لحظه‌ای که آن شاگرد صحبت می‌کرد، صدای او را می‌شناخت. این‌گونه موارد تکرار می‌شد، و اسباب ناراحتی، سردردی، ترس و گاهی مضحکه می‌شد. زیرا نه تنها ناتوانی دکتر P در تشخیص چهره‌ها روز به روز بیشتر می‌شد، بلکه زمانی که چهره‌ای نبود تا ببیند چهره‌هایی می‌دید. وی زمانی که از خیابان می‌گذشت، با مهربانی و پدران به سر شیرهای آب و پارکومترها دست می‌کشید و گمان می‌کرد که سر کودکان هستند (Sacks 1986: 7).

ساکس بررسی خود را ادامه می‌دهد: «بینایی او خوب بود: مشکلی در دیدن سنجاقی بر کف اتاق نداشت، اگرچه گاهی سنجاق را که در ظرف چپ او قرار می‌گرفت نمی‌دید. خوب می‌دید، ولی چه می‌دید؟» (ص ۹). بیمار بخت برگشته ساکس کسی نبود که، گزچه بینایی خوبی داشت، توانایی برهنه‌دزدان را از جریان تأثرات بصری را که قطعاً آن‌ها را در دریافت می‌کرد از دست داده بود. چنین موردی فعالیت ذهنی پیچیده و نیمه‌نیمه‌هشیار دست چپ کردن و تفسیر کردن داده‌های حسی را که به تجربه بصری «عادی» می‌آید نشان می‌دهد. توانایی ما در تعیین هویت افراد، تشخیص چهره‌ها، تشخیص مناظر و غیره و غیره صرفاً قضیه داشتن اندام‌های حسی‌ای نیست که خوب کار می‌کنند، بلکه همچنین در برگیرنده فرایندهای فعال ساماندهی و تفسیر مفهومی از آنچه ما در اکثر موارد ناآگاه هستیم می‌باشد. چنان‌که فیلسوف علم‌ان آر. هنسن یک بار

مطرح کرد: «چیزهایی که برای دیدن وجود دارند بیش از چیزهایی هستند که به چشم می‌خورند» (Hanson 1965: 7).

پس، براساس این دیدگاه تجربه ترکیب پیچیده‌ای از ادراکات حسی و سامان‌دهی و گزینش مفهومی است. کل هر تجربه‌ای تا حدی با طرح مفهومی ما از جهان که پیش از این آن را کسب کرده‌ایم شکل می‌گیرد، در صورتی که مشاهده علمی مدنظر باشد قضیه از این هم روشن‌تر است. برای این‌که تجربه‌ای مشاهده‌ای علمی به حساب آید باید آن را در قالب گزاره‌ای که سایر دانشمندان بتوانند بفهمند و بیازمایند بیان کرد و به زبان آورد، عمل بیان کردن تجربه دقیقاً همان دادن نظم مفهومی به آن است. گزاره‌ای ساده، نظیر «کاغذ تورنسل از آبی به قرمز تغییر می‌کند»، مستلزم توانایی تشخیص شیئی فیزیکی، طبقه‌بندی کردن آن به‌عنوان کاغذ تورنسل، و به کار بردن واژگان مربوط به رنگ است.

اما، البته، این صرفاً نشان می‌دهد که هر گزاره خاص مربوط به تجربه‌ای، یا هر گزاره واقعی، باید توانایی نظم دادن مفهومی تجربه را از پیش فرض کند. این امر وجود شناخت ذاتی را، به معنای شناخت مقدم بر و مستقل از تمام تجربه‌ها، اثبات نمی‌کند. طرز فراگرفتن مفاهیمی که تجربیاتمان را با آن‌ها تفسیر می‌کنیم همچنان پرسشی بی‌جواب باقی می‌ماند. با در نظر گرفتن تفاوت عظیم میان فرهنگ‌ها و میان دوره‌های تاریخی در شیوه‌های تفسیر کردن تجربه (Durkheim 1912, 1982)، بدیهی است که باید بخش اعظم آن دستگاه مفهومی را که به هر یک از ما اختصاص دارد بیاموزیم.

از سویی دیگر، برای این‌که خود یادگیری امکان‌پذیر شود، به نظر می‌رسد باید برخی قابلیت‌های بسیار اساسی سامان‌دهی مفهومی را از پیش فرض کرد. امانوئل کانت فیلسوف قرن هیجدهم آلمان برخی از قوی‌ترین استدلال‌ها را در دفاع از این دیدگاه پروراند (نگاه کنید به Hoffe 1994; Körner 1990; Kant 1953: به ویژه بخش ۲). بنا به شرح وی،

سامان‌دهی جریان تجربه حسی ما براساس توالی‌هایی در زمان و موقعیت‌هایی در فضا برای هرگونه «داوری کردن درباره تجربه» ضروری است. این امر همانند توانایی سنجیدن اینهمانی و تفاوت، توانایی تشخیص میان اشیا و ویژگی‌های آنها، و تفکر در چارچوب علت و معلول است. از این‌رو، برای مثال، از طریق تجربه می‌توانیم بیاموزیم که لمس کردن تکه چوبی سوزان باعث سوزش می‌شود، ولی مفهوم «علت» را نمی‌توان فی‌نفسه از این تجربه به‌دست آورد. در نظر کانت، در تمام داوری‌های تجربی همین مفاهیم اساسی سامان‌بخش («صورت‌های شهود» و «مقولات فهم») از پیش فرض می‌شوند، و از این‌رو باید برای نوع بشر هم ذاتی و هم کلی منظور شوند. از زمان کانت به بعد، رویکردهای بدیل عمده به تجربه‌گرایی آثار کانت را نقطه شروع‌شان در نظر گرفته‌اند.

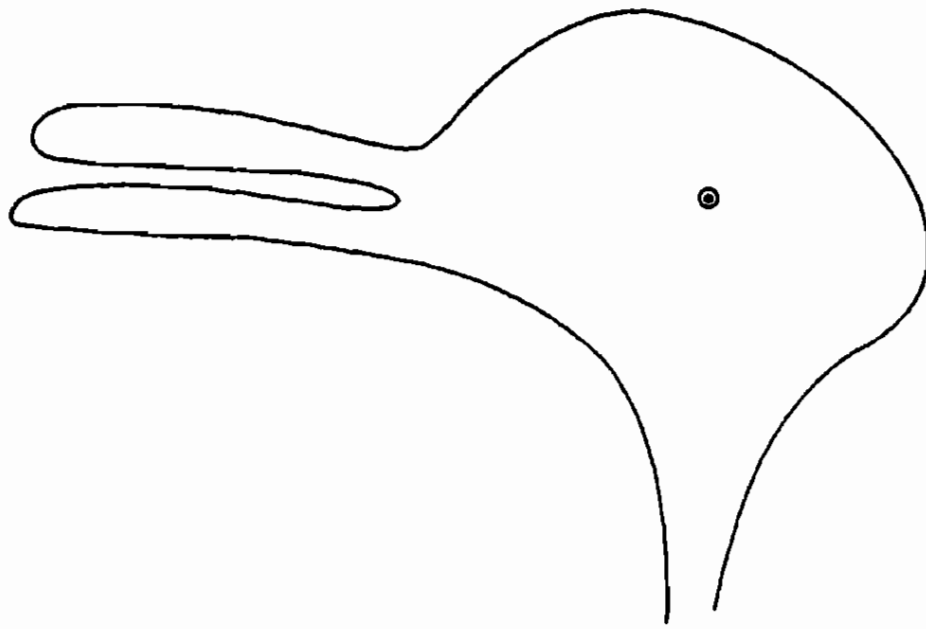
قوانین علمی، آزمون‌پذیری و تفسیر

ما قبلاً برخی مسائل مرتبط با ادعای تجربه‌گرایانه را دایر بر این‌که گزاره‌های علمی باید از حیث تجربی آزمون‌پذیر باشند بررسی کردیم. اگر این ادعا خیلی اکید طرح شود، آنگاه دانشمندان را وادار می‌کند تا در ماهیت فرضیه‌هایی که اقامه می‌کنند بسیار محتاط‌تر از آنچه عموماً هستند باشند. به‌ویژه، قوانین علمی را باید صرفاً چکیده مشاهدات و تعمیم‌های تجربی قلمداد کرد. ولی اگر این کار صورت گرفت، تبیین‌های علمی توان تبیینی‌شان را از دست می‌دهند، پیش‌بینی علمی ناممکن می‌شود، علم از انگیزه مهمی برای پژوهش بیشتر محروم می‌شود، و به همین منوال. این ویژگی‌های گزاره‌های علمی به تفسیری از قوانین علمی متکی‌اند، به حدی که ادعاهایی می‌کنند که از آنچه شواهد موجود آن را قویاً تصدیق می‌کند فراتر می‌روند. برای حفظ کردن این ویژگی قوانین علمی لازم است ملاک قابل انعطاف‌تری برای آزمون‌پذیری اختیار کنیم،

که تصدیق می‌کند که مشاهدات تازه ممکن است فرضیه‌ای را اعتبار بخشد یا از اعتبار بپندازد، ولی هرگز نمی‌تواند به‌طور قطع و یقین آن را ثابت یا باطل کند.

چنان‌که در فصل ۲ دیدیم، تلاش‌هایی برای ایجاد مقیاس کمی دقیقی بدان درجه که فرضیه‌ها از رهگذر شواهد موجود ثابت، یا تأیید شوند، با این واقعیت درگیر می‌شود که هر مجموعه محدودی از شواهد در قیاس با طبقه نسبتاً بزرگی از شواهد محتمل که ممکن است مربوط باشند بی‌اندازه کوچک است. به‌علاوه، هرچه قدر تجربه‌گرایان در سخت‌نگرفتن شرط آزمون‌پذیری نرم‌تر شوند (برای مثال، فلان مشاهده محتمل باید به صدق و کذب فرضیه مربوط باشد)، برقراری تمایزات روشن و قابل دفاع میان علم اصیل و نظام‌های اعتقادی غیرعلمی که تجربه‌گرایان عموماً خود را ملزم به کنار گذاشتن آن‌ها می‌کنند دشوارتر می‌شود.

ولی دشواری دیگری در مورد آزمون‌پذیری وجود دارد که با آنچه در مورد رابطه میان تجربه و تفسیر در بالا گفته شد پیوند تنگاتنگ‌تری دارد. اگر هر گزاره ناشی از تجربه در عین حال یک تفسیر باشد، آنگاه در اصل هر گزاره واقعی پذیرای تفسیر مجدد است. همان‌طور که در فصل ۲ دیدیم، با در نظر گرفتن مثال مربوط به شواهد آشکار مخالف کارساز بودن مداوای پزشکی مکمل، این‌که مدرکی را تأییدکننده یا ردکننده باورهای موجودمان بدانیم یا ندانیم همیشه متضمن دست زدن به داوری‌هایی است. تا اندازه‌ای، این داوری‌ها به این مربوط می‌شود که هم اعتقادات، یا فرضیه‌های، کنونی فرد و هم نمونه‌های جدید شواهد را چگونه باید تفسیر کرد. شکل‌های مبهم متداول‌ترین نمونه به کار رفته از این دست‌اند. طرح شکل ۱، طرح معروف «اردک - خرگوش»، را می‌توان هم اردک دید (جهت نگاه به سمت چپ) و هم گوش‌های خرگوش (جهت نگاه به سمت راست).



شکل ۱. اردک-خرگوش

در مواردی مثل این، طرح‌های یکسانی از خطوط روی کاغذ را مشاهده‌گران مختلف، و یک مشاهده‌گر در زمان‌های مختلف، به گونه‌های اساساً متفاوت تفسیر می‌کنند. امکان تفسیرهای متفاوت از مجموعه‌ی یکسانی از شواهد مشکلات حادی برای شرح تجربه‌گرایانه از کار علمی پیش می‌کشد. شواهد آشکارا متناقض را می‌توان همیشه با فرضیه‌ای مطلوب از طریق تفسیر مجدد فرضیه یا مدرک جدید سازگار کرد. گرچه تجربه‌گرایان مایلند این‌گونه روش‌های «قراردادگرایانه» را از طریق سنتی رد کنند، نشان دادن این امر که این روش‌ها هیچ‌گاه موجه نیستند دشوار است. ولی مهم‌ترین مشکلی که ابهام و تفسیر پیش می‌کشند در سطح رقابت میان جهت‌گیری‌های نظری عمده است. بنابراین، برای مثال، در مجادله‌ی میان هواخواهان نظریه‌ی تکاملی داروین و مخالفان مذهبی آن، شواهد فسیلی تأییدکننده‌ی این نظر که تغییر تاریخی در اشکال آلی وجود داشته به اسم وسوسه‌ی شیطانی مورد تردید قرار گرفت. به علاوه، سازگاری‌های چشمگیر ارگانیسم‌ها با ضرورت‌های شرایط حیات‌شان را سنت دینی نتیجه‌ی هدف ولی داروینی‌ها نتیجه‌ی انتخاب طبیعی تفسیر

کردند. از این لحاظ نظریه‌های رقیب قادرند تفسیرهایی بدیل از شواهد موجود ارائه دهند، به نحوی که شواهد هرچه باشند، هرکدام می‌تواند با استحکام منطقی بر شرح خودش از چیزها پافشاری کند.

این وضعیت ناشی از تفاوت‌های سیستماتیک تفسیر میان دو (یا چند) دیدگاه نظری متضمن بحثی است که همیشه گرفتار بدفهمی‌هایی است، و فاقد هر چیزی است که به مثابه تجربه‌ای سرنوشت‌ساز، یا سابقه‌ای قطعی به کار آید. وقتی نظریه‌های رقیب رابطه‌ای از این دست با یکدیگر دارند، آن‌ها را «قیاس ناپذیر» (incommensurable) گویند، که مقدار زیادی به این بستگی دارد که این مفهوم موقعیت‌های رقابت نظری را در علم چقدر دقیق جذب می‌کند، و به این بستگی دارد که چنین رقابتی چقدر متداول است. تجربه‌گرایان و دیگرانی که در صدد دفاع از عقلانیت علم هستند گرایش به این دارند که قیاس ناپذیری را ناکامل یا تقریباً ناکامل قلمداد کنند، به طوری که عموماً امکان رفع مشاجرات علمی از رهگذر استدلال عقلی در خصوص شواهد وجود داشته باشد. کسانی که دیدگاه نسبی‌گرایانه علم را اختیار می‌کنند (بدین صورت که علم به منزله منبع شناخت از هر نظام عقیدتی دیگری نه بیشتر قابل اعتماد است و نه کمتر) مایلند بر اهمیت قیاس ناپذیری به مثابه وجه مشترک مباحثات نظری در علم تأکید ورزند.

هستی‌های نظری در علم

روایت بسیار خشکی از تجربه‌گرایی هر ارجاعی به هستی‌های نظری را که مستقیماً نمی‌توان مشاهده کرد کنار می‌گذارد. با وجود این، بخش بزرگی از آثار تبیینی علوم طبیعی متضمن ابداع انواعی از هستی‌هایی است که، در صورت وجود داشتن، و عمل کردن به نحوی که تشریح می‌شود، می‌تواند پدیده‌های مشاهداتی را تبیین کند. در شیمی، روش‌هایی که عناصر برای ساختن ترکیبات با یکدیگر ترکیب می‌شوند، و

مبادلات انرژی‌ای که در اثر این عمل روی می‌دهد، براساس ساختار اتم‌ها و مولکول‌های دخیل تبیین می‌شوند. در فیزیک، قوانین معروفی وجود دارند که بر رابطه میان دما، فشار و حجم توده ثابتی از گازها حاکم‌اند. این روابط را می‌توان برحسب برخوردهای میان خود مولکول‌های گاز و میان آن‌ها و دیواره‌های ظرف تبیین کرد. چنان‌که در فصل ۲ دیدیم، مندل الگوهای مشاهده‌پذیر در صفات نسل‌های متوالی بوته‌های نخودفرنگی را برحسب عامل ناشناخته‌ای در سلول‌های جوانه از یک نسل به نسل دیگر تبیین کرد. بعداً این‌ها را ژن نامیدند، و بعدها با رشته‌های مولکول آلی پیچیده 'DNA' یکی دانستند.

چندین روش وجود دارد که تجربه‌گرایان می‌توانند به این جنبه علم نزدیک شوند، یک روش انتخاب کردن ملاک نامنسجمی از مشاهده‌پذیری، و قبول کردن مشاهداتی است که غیرمستقیم به کمک ابزارهایی انجام شده که خود بسیاری از فرضیات نظری را مسلم فرض می‌کنند. بدین ترتیب، ادعاهایی راجع به وجود هستی‌هایی که مشاهده‌پذیر نیستند ممکن است به این معنی که فلان مشاهده یا اندازه‌گیری غیرمستقیم ممکن است آن‌ها را معتبر سازد یا از اعتبار بیندازد آزمون‌پذیر قلمداد شوند. با وجود این، بار دیگر پذیرش این‌ها از طرف تجربه‌گرایان کار آنان را در حفظ کردن شأن ویژه و برتر علم در مقایسه با دیگر انواع ادعاهای معرفتی سخت‌تر می‌کند. دیگر رویکرد تجربه‌گرایانه به مسئله هستی‌های نظری این است که گزاره‌های راجع به آن‌ها را خیالات سودمندی تلقی کنیم که پیش‌بینی علمی را به لطف محتوای صوری (ریاضی) شان امکان‌پذیر می‌سازند. لزومی ندارد که متضمن ادعایی در مورد هستی واقعی و فیزیکی اتم‌ها و مولکول‌ها و امثالهم باشد. این نوع رویکرد را «ابزارگرایی» (instrumentalism) گویند.

نقش نظریه‌ها در تبیین علمی

ولی این رویکرد نسبتاً ناخشنودکننده از طرف تجربه‌گرایی به موضوع هستی‌های نظری به نظر می‌رسد با گسترش (از دیاد) عظیم انواع جدید هستی (entity) اختلاف دارد. هستی‌ای که علم مدرن جهانی را که ما اکنون می‌شناسیم با آن انباشته است (Latour 1987: 93). از کوآرک‌ها و کوزارها و سیاهچاله‌ها، تا باسیل‌ها، ریتروویروس‌ها و پیریون‌ها تا پروتون‌ها، نوترینوها و فوتون‌ها، خود میزان پیشرفت علمی به نظر می‌رسد بر کشف گام به گام پیچیدگی تاکنون نامتصور در ساختارهای خرد و کلان این جهان مسکون ما مبتنی است.

در این جا دیدگاهی مورد بحث است که ما نسبت به ماهیت و نقش نظریه‌ها در تبیین علمی اختیار می‌کنیم. مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی (نگاه کنید به فصل ۲) کوششی است برای نشان دادن منطق تبیینی ساده در سطح الگوهای مشاهده‌پذیر پدیده‌ها. باری، اگر به مثال پیدایش همزمان بهاری برخی گونه‌های سنجاکک بازگردیم، این نوع تبیین به وضوح نقش‌های احتمالی علم را از بین نمی‌برد. در واقع، به دلایلی، گردآوری شواهدی برای تعمیم‌های مشاهده‌داتی (از قبیل، در این مورد، ربط دادن پیدایش با دما و طول روز) به مرحله‌اولیه «تاریخ طبیعی» علم تعلق دارد. کار دقیق علمی تازه زمانی شروع می‌شود که چنین تعمیم‌های مشاهده‌داتی حاصل شده باشند، و نظریه علمی برای تبیین آن‌ها به دست آمده باشد. سه دسته پرسش دیگر (دست‌کم) وجود دارد که می‌توان هنگامی که چنین تعمیم‌های مشاهده‌داتی محرز شدند پرسید. یک دسته پرسش به نقشی مربوط می‌شود که پیدایش همزمان در طرز حیات گونه‌های سنجاکک مورد نظر بازی می‌کند. یک پاسخ قابل قبول این است که اگر جمعیت‌ها دوره‌های نسبتاً کوتاه پرواز داشته باشند، پیدایش همزمان این شانس‌ها را به حداکثر می‌رساند که اعضای جنس مخالف یکدیگر را پیدا و با موفقیت تولید مثل کنند. این به عنوان تبیینی «کارکردی» قابل تصدیق است: این تبیین ظاهراً به ما می‌گوید که نمونه رفتار مورد نظر

چه نقشی در کل گسترده‌تری بازی می‌کند که از رهگذر طرز حیات آن جمعیت و تولیدمثل آن ساخته شده است.

دومین دسته از پرسش‌ها به «روایت تاریخی» مربوط می‌شوند که به اعتبار آن خود این الگوی رفتار سنجاقک ظاهر، و در آن جمعیت تثبیت می‌شود. امروزه بیشتر زیست‌شناسان برای پاسخ دادن به این دسته از پرسش‌ها از روایتی از انتخاب طبیعی داروینی کمک می‌گیرند، هرچند در واقع پرطرفدارترین روایت فعلی این نظریه در تبیین تثبیت سازگاری‌های متقابلی از این نوع دچار مشکل است. سومین دسته از پرسش‌ها به ساختارها و فرایندهای درونی‌ای مربوط می‌شوند که به موجب آن‌ها محرک‌های بیرونی نظیر دما و طول روز باعث دگرذیسی در نوزادهای سنجاقک می‌شود. این امر مستلزم تحقیق در آناتومی و فیزیولوژی رشد و تکامل در گونه‌های مورد نظر است. در پی آن، این امر ممکن است به پرسش‌های بیشتری راجع به تعامل میان فرایندهای فیزیولوژیکی (نظیر ترشح هورمونی، تقسیم و تمایز سلولی) مربوط به رشد و تکامل، و مکانیزم‌های ژنتیکی‌ای بینجامد که آن فرایندها را تنظیم می‌کنند و نیز به واسطه آن‌ها تنظیم می‌شوند. از این رهگذر، ویژگی‌های ژنتیکی تکامل نوزادهای حشره ممکن است با توصیف روایی داروینی از تکامل سازگاری‌های مورد نظر در سطح جمعیت پیوند داشته باشد، و آن نیز به تبیین کارکردی ربط داشته باشد. از رهگذر پیوندهایی از این دست، تحقیق در پاسخ به یک دسته پرسش می‌تواند یافته‌هایی تولید کند که به تبیین‌های مطرح شده در پاسخ به پرسش‌های دیگر مربوط است. این مثال دو ویژگی دیگر نقش نظریه را در علم نشان می‌دهد.

استدلال و خلاقیت در ابداع نظریه‌ها

نظریه‌ها به منزله پاسخ‌های قابل قبول به پرسش‌هایی ابداع می‌شوند که از رهگذر بازناندیشی در تعمیم‌های مشاهداتی از پیش حاصل شده طرح

شده‌اند. فرایندی که به موجب آن چنین پاسخ‌هایی ابداع شده‌اند متضمن تخیل و خلاقیت علمی است. به همین دلیل، فلاسفه تجربه‌گرای علم مایلند آن را بیرون از حوزه کارشان تلقی کنند و آن را به روان‌شناسی تنزل می‌دهند. از نظر آنان، فلسفه علم فقط با موضوع‌هایی نظیر ساختار منطقی و گشودگی نسبت به آزمون تجربی نظریه‌های علمی زمانی که ابداع شدند سروکار دارد («مقام داوری»). با این حال، روشن است که مطلب بیشتری راجع به این منطقی و، به‌طور گسترده‌تر، انواع استدلال مربوط به ابداع نظریه‌ها می‌توان گفت. یکی این‌که، هر تبیینی را نباید موجه به حساب آورد. برای نمونه، ممکن است این‌طور مطرح کرد که نوزادهای سنجاقک افزایش دمای مناسب را متوجه می‌شوند، و به یکدیگر علامت می‌دهند که وقت آن است که به کار دگردیسی‌شان ادامه دهند. با وجود این، آنچه در مورد سیستم عصبی سنجاقک‌ها، و کلاً راجع به فیزیولوژی دگردیسی حشره‌ها بر ما معلوم شده است این امر را باور نکردنی می‌کند که این نوع تنظیم آگاهانه فعالیت برای نوزادهای سنجاقک دست‌یافتنی باشد. بدین ترتیب هم شناخت پیش‌زمینه و هم دخالت تجربی (آزمایشی) می‌تواند دامنه تبیین‌های موجه این پدیده را محدود کند.

به‌علاوه، تبیینی ممکن حتی اگر موجه باشد، باز هم باید ملاک مربوط بودن (relevance) را برآورده کند. بنابراین، برای مثال، در پاسخ به پرسش تاریخی-روایی راجع به چگونگی تثبیت شدن این الگوی رفتاری در جمعیت سنجاقک‌ها، فرد ممکن است تبیینی کارکردی از نقش پیدایش همزمان سنجاقک‌ها در فعالیت تولید مثل‌شان ارائه دهد. با وجود این، این تبیین ممکن است کاملاً نامربوط باشد. برای نمونه، تبیین ممکن است این‌طور باشد که ترکیب خاصی از طول روز و دما در سیر تکامل این جمعیت مناسب‌ترین فرصت‌ها را برای برآورده کردن نیازهای غذایی و جلوگیری از تولد زود هنگام (predation) فراهم کند. اعمال فشارهای

گزینشی که به تک‌تک سنجاقک‌ها وارد می‌شود، اگر این درست باشد، احتمالاً به زمان هرچه نزدیک‌تر به زمان پیدایش تحت این شرایط در تمام جمعیت طی چندین نسل منجر خواهد شد. بنابراین پدیده مشاهده شده پیدایش همزمان پیامد تصادفی گسترش سازگاری خاصی با شرایط محیطی خواهد بود که درون جمعیت سنجاقک‌ها صورت گرفته است. بنابراین، در مورد دامنه ابداعاتی که می‌توان کاندیدهای احتمالی برای تبیین‌های نظری به حساب آورد محدودیت‌هایی وجود دارد. به‌ویژه، تبیین پیشنهادی باید به چیزی مربوط باشد که، در صورت درستی، الگوی مشاهده شده را توجیه کند، و به چیزی که، به فرض شناخت قبلی، بتواند به احتمال زیاد درست باشد. ان. آر. هنسن فیلسوف به منطبق این نوع کار خلاقانه در علم به مثابه «نتیجه‌ای در پی مقدمات» اشاره کرده است: می‌دانیم که الگوی مشاهده شده پدیده‌ها چیست، و آنچه در جست‌وجوش هستیم چیزی است که ممکن است آن را پدید آورده باشد. هنسن (به دنبال پیرس) این نوع استنتاج را قیاس محتمل "retroduction" می‌نامد (برای تمایز از «استنتاج استقرایی» (induction) و «استنتاج قیاسی» (deduction) (Hanson 1965: 85 ff).

بنابراین، می‌توانیم الگوی منطقی معینی و مجموعه مرتب‌بندی از محدودیت‌ها را بر سر راه ابداع تبیین‌های نظری در علم ملاحظه کنیم. همچنین، جنبه‌هایی از استدلال علمی وجود دارد که آن را با خلاقیت در سایر عرصه‌های حیات پیوند می‌زند. مطرح‌ترین این‌ها کاربرد استعاره و تمثیل است (به‌ویژه، نگاه کنید به Hess 1963). همگی با نمودارهای اتم‌ها در کتاب‌های درسی به صورت منظومه‌های شمسی با هسته و الکترون‌های گردان بر مدار آشنا هستیم. نظریه تکامل داروین از قیاسی میان فعالیت‌هایی که از طریق آن‌ها نژادهای اصلاح شده‌ی حیوانات و گیاهان بومی با «انتخاب اصلح» موجب تغییرات می‌شوند، و کنش شرایط محیطی در «انتخاب کردن» این‌که کدام گونه‌های جمعیت در

محیط طبیعی به حیات ادامه می دهند و تولید مثل می کنند استفاده می کند. اصطلاح «انتخاب طبیعی» این استعاره را مجسم می کند. تبیین نقش DNA در تکامل ارگانیسم ها مستلزم اندیشیدن درباره ایده توالی واحدهای مولکولی بر رشته های DNA به مثابه رمزی است که حامل دستورالعمل هایی برای ساختن مولکول های مختلف پروتئین است. از آن بحث انگیزتر، کارورزان «علم شناختی» عموماً عملیات کامپیوترها را مدل خود گرفته و از آن برای تفکر راجع به فرایندهای شناختی انسان استفاده می کنند (برای مثال، نگاه کنید به Pinker 1997، و انتقادهایی در Greenfield 1997).

این جنبه از خلاقیت علمی نیز برای سازگار شدن با هر روایت خشک تجربه گرایی دشوار است. پرشی (جهشی) خیالی لازم است تا بفهمیم که الگوی مشاهده شده پدیده ها ایجاد خواهد شد اگر فلان فرایند مشابه فرایند قبلاً درک شده در حوزه ای دیگر دخیل باشد. از آن جا که منبع این استعاره ممکن است مکانیزمی یا فرایندی بیرون علم باشد، چنان که، مثلاً، در مورد ایده کد ژنتیکی، یا در مورد انتخاب طبیعی چنین است، استفاده از استعاره ها در ساختن نظریه های علمی پیوند مهمی است میان علم و بافت فرهنگی گسترده تری که علم بدان تعلق دارد. این پیوند نقطه عزیمت مهمی است برای جامعه شناسان علم (۴ فصل) و سایرین (نظیر مدافعان شناخت شناسی های «دیدگاهی» - نگاه کنید به فصل ۹) که حجت می آورند که شناخت علمی ظاهراً کلی و عینی متضمن تعهدات ارزشی رسمیت نیافته (unacknowledged) و پیش فرض های از لحاظ فرهنگی خاص است. این وجه علم به ضرر این گرایش تجربه گرایانه است که ادعا می کند که علم عینی است، برای این که منحصراً نتیجه کاربرد قواعد صوری منطوق در شواهد واقعی است.

از طرفی دیگر، استفاده از استعاره ها در علم ضرورتاً «فروکاستن»

علم را به بافت فرهنگی آن توجیه نمی‌کند (برای مثال، نگاه کنید به Beer 1983 و انتقادهایی در Benton 1995). اگرچه فهمیدن این‌که سایر فعالیت‌های خلاقانه، نظیر نوشتن داستان، چه وجه مشترکی با نظریه‌پردازی علمی دارند مهم است، فهمیدن موانع مختلف موجود در تحول استدلال تمثیلی در علم نیز مهم است. تمثیل‌های علمی برای این‌که پذیرفتنی باشند باید پاسخ‌گوی نیازهایی باشند که حوزه پدیده‌ها که تمثیل‌ها برای توضیح آن‌ها ابداع شده‌اند مطرح کرده است، و گسترش بیشتر استعاره بدان‌صورت که در معرض آزمون تجربی و مشاهداتی است ممکن است آن را به تدریج از صورت‌بندی اولیه‌اش دور کند (نگاه کنید به Lopez 1999).

انواع تبیین نظری

برای پاسخ دادن به شماری از انواع گوناگون پرسش ممکن است به نظریه‌پردازی علمی استناد شود. در مورد پیدایش همزمان سنجاقک‌ها، سه نوع پاسخ را متذکر شدیم که به نحو مستدلی می‌توانند پاسخ‌های «نظری» نامیده شوند. یکی از این سه پاسخ تبیین کارکردی است، و به پرسش‌هایی راجع به رابطه میان عناصر، یا اجزا و کل‌هایی که اجزا بدان‌ها تعلق دارند پاسخ می‌دهد. تبیین‌های کارکردی اغلب به آن روشی می‌پردازند که ویژگی‌ها یا فعالیت‌های خاص اجزا باعث می‌شود تداوم حیات یا بازتولید کلیت‌های پیچیده‌تر، یا سیستم‌هایی که آن ویژگی‌ها و فعالیت‌ها به آن‌ها تعلق دارند امکان‌پذیر شود. بنابراین، برای مثال، کار قلب به گردش درآوردن خون در بدن است، و کار گردش خون، به نوبه خود، رساندن اکسیژن و مواد غذایی به بافت‌ها، و اکسید کربن و سایر مواد زائد متابولیسم به شش‌ها و کلیه‌هاست که کار آن‌ها، به نوبه خود... تبیین‌های کارکردی وسیعاً در علوم زیستی و اجتماعی به کار می‌روند، و بحث‌انگیز باقی مانده‌اند.

دومین نوع تبیین که نظریه را در بر می‌گیرد تبیین تاریخی-روایی است. این تبیین مرتباً با تبیین کارکردی خلط می‌شود، ولی به واقع کاملاً متمایز است. این پرسش که شیئی، دسته‌ای از موجودات، یا الگویی از پدیده‌ها چگونه پا به هستی گذاشته‌اند از این پرسش که اینک چگونه خود را حفظ می‌کنند یا حفظ می‌شوند (پرسش کارکردی) جداست. پرسش پیشین مستلزم بر ساختن روایتی تاریخی است - توصیف توالی خاصی از رویدادها یا فرایندها در طی زمان. برای این که این نوع تبیین صرفاً شرح «یکی پس از دیگری» نباشد، و حتی برای این که آن روایت با معیارهای آنچه مربوط و آنچه نامربوط به گفتن ماجرا است کار کند، باید نوعی مرجع، صریح یا تلویحی، برای مکانیسم‌های علی ایجاد شود. کلاً، این ماجرا اشاره به مکانیسم‌های علی تعاملی و متعددی دارد که در آن دخیل‌اند، و در لحظات مختلف روایت وارد صحنه می‌شدند. در این جا، نقش ثوری موجه ساختن مکانیسم‌های علی اصلی دخیل است، و شاید توصیفی از الگوهای کنش متقابل. مثالی در این جا رابطه میان نظریه تکاملی داروینی، از یک طرف، و گزارش تبارشناسانه پیدایش نوع یا شجره‌ای خاص در طول زمان، از طرفی دیگر، است.

سومین نوع تبیین نظری در علم تبیینی است که در اکثر گزارش‌های فلسفی علم مرکز توجه است، و در این جا بحث مفصل‌تری را به آن اختصاص می‌دهیم، و در بخش بعدی به بررسی بیشتر تبیین روایی در مورد موضوع تبیین و پیش‌بینی باز می‌گردیم. این سومین نوع تبیین نظری با الگوهای پدیده‌های مشاهده‌پذیر (نظیر ویژگی‌های نسل‌های متوالی گیاهان نخود، یا رابطه میان طول روز، دما و پیدایش در سنجاقک‌ها) آغاز می‌کند و با تجزیه و تحلیل خرده‌ساختاری که مبنای مشاهدات را تشکیل می‌دهد به تحقیق روابط علی مورد نظر ادامه می‌دهد. در مورد این نمونه‌های بیولوژیکی، این کار در برگیرنده تحلیل شکل‌گیری بافت‌ها

و اندام‌ها، تقسیم سلولی و تنوع (differentiation)، و در سطح به مراتب اساسی‌تر تحلیل، متضمن تحلیل فعالیت ژن‌ها در هسته سلول است. ایده اصلی در این جا این است که برای پی بردن به نحوه کار چیزی لازم است آن را قطعه قطعه کرد، و اجزای آن را مطالعه نمود. هرچه جست‌وجو برای تبیین عمیق‌تر باشد، نیاز به تقسیم کردن قطعات به اجزای تشکیل‌دهنده آن‌ها و غیره بیشتر می‌شود. البته، در مرحله‌ای معین، این کار به ساختن فرضیاتی درباره اجزایی منجر می‌شود که آن‌قدر کوچک‌اند که مشاهده‌ناپذیراند، و ما به مشکل قدیم مان در مورد درستی مراجعه به هستی‌های مشاهده‌ناپذیر در علم بازگردانده می‌شویم.

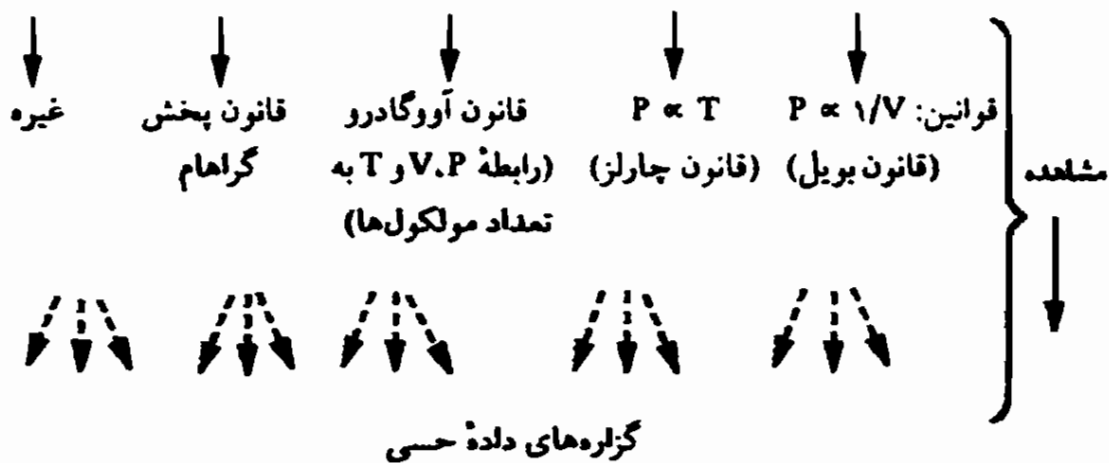
این نوع نقش برای نظریه در تبیین علمی در مدل 'فرضیه‌ای-استنتاجی' ارائه شده است (see Hempel 1966). در این مدل، 'ساختار خرد'ی از هستی‌های نظری و روابطشان ابداع شده است تا الگوهای مشاهده‌پذیر سطح کلان (macrolevel) را توضیح دهد. گزاره‌های توضیح‌دهنده هستی‌ها و فرایندهای سطح کلان جنبه 'فرضیه‌ای' نظریه‌اند. چنان‌که دیدیم، تجربه‌گرایان مایل‌اند فرایند ابداع را ماورای تحلیل عقلی تلقی کنند. با وجود این، همین‌که به فرضیه نظری دست یابیم، می‌توان گزاره‌های توضیح‌دهنده پدیده‌هایی را که نظریه باید آن‌ها را تبیین کند از گزاره‌های نظری استنتاج کرد. این جنبه 'استنتاجی' نظریه است. اگر نظریه صادق باشد، آنگاه صدق گزاره‌های توضیح‌دهنده پدیده‌هایی که باید تبیین شوند ضرورتاً نتیجه می‌شود. شکل ۲، نمودار نظریه جنبشی گازها، روایت ساده شده‌ای از نظریه فیزیکی ارائه می‌کند که از فرضیه‌های معینی راجع به خرده‌ساختار مولکولی گازها استفاده می‌کند تا الگوهای مشاهده‌پذیر را در رفتارشان در سطح کلان تبیین کند.

۱. گازها از مولکول‌ها تشکیل می‌شوند.
 ۲. این مولکول‌ها در حرکت دائم‌اند، و با یکدیگر و دیواره‌های محفظه‌شان برخورد می‌کنند.
 ۳. حجم کل مولکول‌ها در نمونه‌ای معین از گاز در مقایسه با حجم آن گاز قابل چشم‌پوشی است.
 ۴. مولکول‌ها هیچ نیرویی بر یکدیگر وارد نمی‌کنند مگر در هنگام برخورد.
 ۵. حرکت‌های مولکولی و کنش متقابل از قوانین مکانیک کلاسیک پیروی می‌کنند.

نظریه

- (جرم، غلظت، میانگین سرعت متوسط مولکول‌ها) $F_1 =$ فشار (الف)
 (میانگین انرژی جنبشی مولکول‌ها) $F_2 =$ دما (ب)
 (میانگین سرعت، غلظت و قطر مولکول‌ها) $F_3 =$ سرعت پخش (پ)
 (ت) غیره.

اصولریابط
 یا قوانین
 تناظر



کلید

'T' یعنی 'تابع'، به این معنی که عبارات‌های بدین نحو وابسته رابطه کمی معینی با یکدیگر دارند به طوری که با اطلاع از مقادیر یکی مقادیر متناظر دیگری را می‌توان محاسبه کرد. 'P' برای 'فشار (pressure)'، 'T' برای 'دما = Tem'، 'V' برای 'حجم = Vol' و 'α' برای 'متناسب است با'. یکان‌ها مسیر استنتاج‌های قیاسی را نشان می‌دهند. یکان‌های نقطه‌چین مجموعه دیگری از استنتاج‌هایی را نشان می‌دهند که پوزیتیویست‌ها و پدیدارشناسان سرسخت بر آن با فشاری می‌کنند.

نمودار ۲. توصیف فرضیه‌های استنتاجی نظریه‌های علمی:

نظریه جنبشی گازها به عنوان نمونه

منبع: Benton (1977: 69)

دربارهٔ این مدل مربوط به طرز کار نظریه چندین نکته است که باید مورد توجه قرار داد. نخست، برخی گزاره‌هایی که در ساختن نظریه به کار می‌روند به معنای دقیق کلمه غلط‌اند، ولی نوعی 'آرمانی کردن' ارائه می‌دهند که هستی‌ها و فرایندهای واقعی تقریباً به آن نزدیک می‌شوند (در این مورد، گزاره‌های ۳ و ۴ در شکل از این نوع‌اند). بسیاری از قوانین علمی انتزاع‌های آرمانی شده‌ای از این نوع‌اند، و بنابراین از دیدگاه تجربه‌گرایانه آن‌ها به منزلهٔ تعمیم‌هایی ناشی از مشاهده بسیار دورند. در این جا شباهت‌های جالبی با «سنخ‌های آرمانی» انتزاعی ماکس ویریا فرضیاتی در مورد 'کنش‌گران معقول' در بعضی نظریه‌های علم اقتصاد و سیاست وجود دارد (۵ فصل ۵). این‌گونه آرمانی کردن‌ها به پرسش‌هایی راجع به این‌که آن‌ها چگونه باید آزموده شوند یا ارزیابی گردند منجر می‌شود، با در نظر گرفتن این‌که قرار بوده است خلاف واقع (counterfactual) باشند.

نکتهٔ دوم این است که، بنا به توصیف فرضیه‌ای -استنتاجی، از نظریه‌ها فقط می‌توان برای استنتاج گزاره‌هایی راجع به الگوهای مشاهده‌پذیر استفاده کرد، به شرطی که تعاریفی برای پیوند زدن این مفاهیم در نظریه با مفاهیم به کار رفته در توصیف پدیده‌هایی که باید تبیین شوند فراهم آمده باشند. در مورد مثال ما، این امر گزاره‌های (الف) تا (ت) را در شکل در بر می‌گیرد، و آن‌ها ارتباط‌هایی را میان خرده‌ساختار گازها و خصوصیات کلان نظیر دما و فشار بیان می‌کنند. این «اصول رابط» (bridge principles) را می‌توان به شیوه‌های مختلف تفسیر کرد. در نظر تجربه‌گرایان سرسخت، آن‌ها ممکن است قواعد صرفاً صوری برای برگرداندن مفاهیم نظری به مفاهیم تجربی تلقی شوند، و این‌که دانشمندان را ملزم به قبول کردن واقعیت «هستی‌های» به فرضیه درآمده در نظریه نمی‌کنند. به سخنی دیگر، خود اصول رابط را می‌توان در برگیرندهٔ ادعاهای اساسی معرفتی در ذات خودشان درک کرد. ماهیت رابطهٔ کمی

میان انرژی جنبشی مولکول‌ها و دما، برای مثال، مطلبی است که باید کشف شود. این موضوع صرفاً موضوع تعریف کردن مفاهیم نیست. در انواع دیگری از مثال‌ها، رابطه میان سطح خرد و سطح کلان پیچیده‌تر است. برای مثال، در بیولوژی تکاملی فرض بر این است که پیوندهایی میان سرشت ژنتیکی (ژنوتیپ) و ویژگی‌های ارگانیسم تکامل یافته (فنوتیپ) وجود دارد، ولی کنش‌های متقابل فوق‌العاده پیچیده‌ای میان این دو سطح سازمان بیولوژیکی در میان است، به نحوی که نمایش پیوندهای میان آن‌ها برحسب «قواعد تناظر» نادرست خواهد بود. تا اندازه‌ای، تفاوت میان این دو مورد این است که فرایندهای در سطح کلان در تعدیل رفتار در سطح خرد (یعنی، سطح ژنتیکی)، و نیز برعکس فعال‌اند. تا حدی، این تفاوت به «خواص پیدایش» مربوط است، یا به توانی که ارگانیسم‌های زنده دارند و ژن‌ها یا ژنوم‌ها فاقد آن‌اند.

در کل، رابطه میان گزاره‌های نظری و توصیفات ناشی از مشاهدات که این نظریه‌ها در صدد تبیین کنند حوزه مناقشه‌برانگیزی در فلسفه علم است. آنچه در معرض خطر است رابطه میان سطوح متفاوت تحلیل است. و از این رو وضعیت تخصص‌های دانشگاهی که بر هر سطح تکیه می‌کنند متفاوت است. چنان‌که دیده‌ایم، تجربه‌گرایان مایل‌اند با هرگونه نظریه‌سازی علمی ای مخالف باشند که از آنچه می‌توان مستقیماً مشاهده کرد خیلی دور می‌شود. از این رو آنان به هستی‌شناسی نسبتاً سراسری پای‌بندند، که در آن جهان اساساً از انواع چیزها و الگوهای تشکیل می‌شود که بتوان مشاهده کرد. برخلاف این گرایش فکری، انواع مختلفی از «رنالیست‌ها» هستند که آماده پذیرفتن این هستند که یکی از دست‌آوردهای علم کشف کل مقوله‌هایی مربوط به هستی‌ها و فرایندهایی است که در دسترس مشاهده معمولی نیستند. بعداً به این موضوع برمی‌گردیم (فصل ۸)، ولی عجالتاً فرق گذاشتن میان این دو دسته رنالیست مهم است. دسته اول تبیین علمی را همیشه حرکت از کلان به

خرد تلقی می‌کند. چیزها برحسب اجزای تشکیل‌دهنده آن‌ها و این اجزا برحسب اجزای شان و الی آخر تبیین می‌شوند. این امر حاکی از این است که هنگامی که به بنیادی‌ترین ذرات و قوانین حاکم بر رفتار آن‌ها می‌رسیم ممکن است نقطه توقف نهایی‌ای باشد. در اصل، رفتار تمام سطوح بالاتر پیچیدگی در سازمان برحسب این سنگ بناهای پایه‌ای جهان توضیح‌پذیر خواهند بود. این نوعی متافیزیک علمی است، که گاهی نیز 'فیزیکالیسم' گفته می‌شود، و نمونه‌ای از «تقلیل‌گرایی» است، تلاش برای «تقلیل» پدیده‌های متعلق به سطوح متفاوت به سطح واحد و بنیادی.

با وجود این، نوع دیگر رئالیسم می‌تواند بپذیرد که علم، در واقع، همواره لایه‌های بنیادی‌تری را در ساختار فیزیکی جهان آشکار می‌کند. ولی همین‌که این کار انجام گرفت، به هیچ‌وجه بدین معنی نیست که هر چیزی راجع به سطوح بالاتر سازمان را می‌توان برحسب سطوح پایین‌تر تبیین کرد. بنابر این دیدگاه، هر سطح ویژگی‌های خاص خود را دارد و تا حدودی می‌توان آن را مستقل از نظریه‌هایی راجع به سطوح 'بالا' یا 'پایین' آن بررسی کرد (برای مثالی از این نوع رئالیسم در مقابل تقلیل‌گرایی ژنتیکی در بیولوژی (see Rose 1997). بنابراین، برای مثال، می‌توان گفت که شیمی دان‌ها می‌توانند بررسی‌های زیادی درباره نسبت‌های عناصر مختلف که در ساخت مواد مرکب ترکیب می‌شوند، و خواص ایجاد شده، انجام دهند بدون آن‌که هیچ رجوعی یا رجوع زیادی به نظریه مولکولی و اتمی کنند. به همین ترتیب، دانشجویان رفتارشناسی حیوانی می‌توانند علم‌شان را بدون اطلاع زیاد، یا بدون هیچ اطلاعی، راجع به راه‌هایی که ژن‌ها در تنظیم رفتار دخالت دارند بسط دهند.

یک روش مطرح کردن این ادعا برای توجیه خودمختاری (نسبی) علوم مختلف این است که از وجود خواص یا توانایی‌های نوخاسته‌ای دفاع کنیم که سطوح بالاتر سازمان واجد آن‌هاست ولی از سطوح پایین‌تر

استنتاج نمی‌شوند. بنابراین، برای نمونه، پرندگان در رفتار جفت‌جویی شرکت می‌کنند، لانه می‌سازند و تخم می‌گذارند. نظریه‌هایی راجع به سرشت ژنتیکی شان ممکن است نقشی در تبیین‌های ما در مورد چگونگی و چرایی انجام دادن این کار بازی کنند، ولی خود ژن‌ها عشق‌بازی نمی‌کنند، لانه نمی‌سازند و جفت‌گیری نمی‌کنند. هر میزان از مطالعه ساخت ژنتیکی پرنده هیچ ایده‌ای در این مورد به شما نمی‌دهد که چه چیز عامل لانه‌سازی و تخم‌گذاری است مگر این‌که از پیش بدانید. چنین استدلال‌هایی برای حفظ شکل‌های «ضد کاهش‌گرایانه» رئالیسم به کار می‌رود که اختصاصی بودن هر سطح را در نظر می‌گیرد. این مناقشه میان رویکردهای کاهش‌گرایانه و ضد کاهش‌گرایانه به رابطه میان سطوح برای علوم اجتماعی اهمیت بسیاری دارد. این رابطه رئالیست‌های جامعه‌شناختی، نظیر دورکیم و مارکس، را از فردگرایانی چون وبر جدا می‌کند. تلاش‌های مکرر داروینست‌های افراطی برای تبیین زندگی اجتماعی انسان برحسب سرشت ژنتیکی افراد (مثلاً، در بیولوژی اجتماعی و، اخیراً، روان‌شناسی تکاملی) نسخه‌ای از کاهش‌گرایی است که برای جایگزین کردن تمام رشته‌های علوم اجتماعی در نظر گرفته شده است.

یک وجه دیگر نظریه‌ها را می‌توان با مدل فرضیه‌ای - استنتاجی نشان داد. این وجه این است که دامنه محتمل گزاره‌های نظری بسیار فراخ‌تر از الگوی خاص مشاهداتی است که گزاره‌ها برای تبیین کردن آن‌ها در نظر گرفته شده‌اند. در مثال ما، سلسله کاملی از الگوها را می‌توان از گزاره‌هایی پیش‌بینی کرد که نظریه جنبشی را تشکیل می‌دهد. در نظر تجربه‌گرایان، توان تبیینی نظریه موضوعی است مربوط به گستره چنین پیش‌بینی‌هایی که می‌توان از نظریه استنتاج کرد، و نظریه به درجه‌ای که این پیش‌بینی‌ها درست از آب درمی‌آیند تأیید می‌شود.

تبیین و پیش‌بینی

این ما را به مسئله رابطه میان تبیین نظری و پیش‌بینی رهنمون می‌شود. چنان‌که در فصل ۲ دیدیم، تناسب تبیین و پیش‌بینی اصل دیدگاه تجربه‌گرایانه علم است. مدل فرضیه‌ای - استنتاجی نظریه‌های علمی این رابطه را به وضوح تمام نمایش می‌دهد. با وجود این، آنچه کمتر روشن است این است که آیا این مدل در مورد تمام انواع تبیین علمی کاربرد دارد یا نه. چنان‌که دیدیم، پدیده پیدایش همزمان در جمعیت‌هایی از سنجاقک‌ها می‌تواند پرسش‌هایی را از نوع تاریخی - روایی راجع به چگونگی و چرایی این پیش‌آمد در سیر تحول انواع مورد نظر مطرح کند. نظریه‌ای مربوط (ولی نه یگانه نظریه مربوط) در این مورد روایتی از نظریه تکامل داروینی خواهد بود. دست‌آورد ویژه داروین رسیدن به فرضیه‌ای معقول راجع به مکانیزمی بود که موجب تغییر ارگانیک در راستای سازگاری دقیق‌تر ارگانیسم‌ها با محیط‌هایشان می‌شد. به بیان ساده‌تر، نظریه وی از گزاره‌های زیر تشکیل می‌شود:

۱. در هر جمعیتی از حیوانات یا گیاهان، گونه‌های منحصر به فرد بسیاری وجود دارد.
۲. دست‌کم بعضی از این‌ها از یک نسل به نسل بعدی به ارث می‌رسد.
۳. در هر نسل، تعداد اولادی که تولید می‌شوند بسیار بیشتر از تعداد اولادی است که زنده می‌مانند تا به تولید مثل خود پردازند.
۴. بعضی گونه‌ها، بسته به ماهیت محیطی که در آن زندگی می‌کنند، احتمال ادامه حیات و تولید مثل‌شان بیشتر از سایرین خواهد بود (انتخاب طبیعی).

این چهار پیش‌فرض، که به نحو درخوری به‌طور منظم بیان شدند، به‌علاوه این فرض که محیط در موارد مربوط ثابت باقی می‌ماند، این نتیجه را به دست می‌دهد که آن وارثانیون‌هایی که فرصت‌های بقا و تولید مثل

بیشتر را به حاملان‌شان اعطا می‌کنند طی سلسله‌ای از نسل‌ها به تدریج در آن جمعیت متداول‌تر می‌شوند. تغییر فزاینده طی نسل‌های متعدد سرانجام آن اندازه صفات متفاوت برای آن جمعیت به بار می‌آورد که می‌توان آن را نوع جدید نامید. فرضیه داروین را عموماً نظریه تلقی کرده‌اند، ولی این نظریه هیچ‌گونه هستی‌نظری را فرض نمی‌کند. علاوه بر این، به هیچ پیش‌بینی خاصی در مورد تکوین نوع خاصی، یا این‌که خصوصیات آن نوع خاص چه خواهد بود نمی‌انجامد. پذیرش گسترده این تئوری باید بر چیزی غیر از پیش‌بینی‌های ثمربخش استوار باشد.

چند دلیل وجود دارد که چرا نظریه داروین را نمی‌توان برای پیش‌بینی تکوین انواع خاص جدید به کار برد. یک دلیل این است که طبیعت فقط از میان اشکال متعدد موجود که تصادفاً در جمعیتی وجود دارد «انتخاب می‌کند». فرایندهای جهش و بازترکیب ژنتیکی که باعث این اشکال متعدد می‌شوند در این نظریه تشریح نشده‌اند، نظریه‌ای که صرفاً بر این فرض مبتنی است که آن اشکال در مورد هر کارکرد سازگارانه‌ای که احتمال دارد دارای آن شوند تصادفی هستند. دلیل دیگر این است که این نظریه هیچ نکته‌ای برای گفتن ندارد که راجع به فشارها و امکانات دقیق محیطی باشد که ممکن است بر هر جمعیت خاصی در هر زمان خاصی وارد شود. داروین، در چندین جا، بر تنوع بسیار زیاد راه‌هایی تأکید می‌کند که فشارهای محیطی بر فرصت‌های بقا تأثیر می‌گذارند، و به چهره طبیعت همچون «هزاران هزار لایه» اشاره می‌کند. وی متذکر شد که تقریباً هیچ چیزی در مورد این پیچیدگی در موارد خاص شناخته شده نیست.

بنابراین، در مورد تکامل‌گرایی داروینی، به کار بردن این نظریه برای تبیین موردی خاص صرفاً موضوع به کار بردن قانونی برای توصیف وجود «شرایط اولیه» و استنتاج پدیده‌ای که باید تبیین شود نیست. در واقع، تمام کاری که این نظریه می‌کند این است که نشانه‌هایی اکتشافی (heuristic) برای هدایت پژوهش واقعی در جهت روایت تاریخی مناسبی در هر مورد

به دست می‌دهد. تا حدودی، این نقش بسیار اندک (ولی همچنان ضروری) برای نظریه در آنچه ممکن است «علوم تاریخی» نامیده شوند نتیجه این واقعیت است که مکانیزمی که این نظریه مشخص می‌کند (در این مثال، انتخاب طبیعی) فقط یکی از تعداد بسیار مکانیزم‌هاست (برای مثال، جهش، بازترکیب، شکار، آب و هوا، تهیه غذا، انگل‌وارگی، بیماری، انزوای تولید مثلی، کشش مولکولی، تغییر ژنتیکی و غیره)، که هر کدام ممکن است تاحدی تأثیرات انتخاب طبیعی را تشکیل دهند و کنش متقابل با آن‌ها داشته باشند، آن‌ها را تعیین یا اصلاح کنند. این مکانیزم‌های دیگر ممکن است برای سایر علوم مرتبط عنوان‌هایی باشند که مستلزم اشکالی پیچیده از همکاری درون‌رشته‌ای در رابطه با مطالعه تجربی برای تولید روایت‌های تبیینی معقول هستند. در علمی که تبیین و پیش‌بینی به شدت به هم مرتبط‌اند، این امر معمولاً یا به دلیل مکانیزم‌های خاصی است که به طور طبیعی از چنین کنش‌های متقابلی جدا شده‌اند (مثلاً، در مورد میدان‌های گرانشی اجسامی که منظومه شمسی را می‌سازند)، یا به این دلیل است که آن‌ها را می‌توان با کار تجربی به صورت مصنوعی مجزا کرد. این امر معمولاً در مورد علوم طبیعی تاریخی و بیشتر علوم اجتماعی شدنی نیست، و این یکی از دلایل عمده‌ای است که چرا تبیین در این رشته‌ها عموماً با توان پیش‌بینی جور در نمی‌آید. ما در فصل ۸ به مسائلی که این جنبه از تبیین علمی اجتماعی مطرح می‌کند باز خواهیم گشت.

ارزش در علم

چنان‌که در فصل ۲ دیدیم، تجربه‌گرایان دو انتخاب اصلی برای فکر کردن در مورد ماهیت داوری‌های ارزشی دارند. این دو را می‌توان یا گزاره‌های واقعی مبدل در مورد، مثلاً، نتایج کنش‌هایی برای موازنه لذت و درد در این جهان، یا بیان احساس یا ترجیح ذهنی (سوبژکتیو) صرف

تلقی کرد. این مورد دوم یعنی دیدگاه «ذهن‌گرایانه» داوری‌های ارزشی رایج‌ترین دیدگاه در میان تجربه‌گرایان در قرن بیستم بوده است، و تجربه‌گرایان طبق آن مایل‌اند به نفع کنار گذاشتن داوری‌های ارزشی از علم استدلال کنند. در نظر آنان، علم کوششی جدی است برای نمایاندن جهان بدان صورت که هست، با استفاده از مشاهده، آزمایش و استدلال صوری. دخالت ارزش‌های شخصی دانشمند بی‌گمان این هدف را تضعیف می‌کند. با وجود این، چنان‌که در بالا دیدیم، علم ضرورتاً متضمن چیزی بیش از مشاهده، آزمایش و منطق صوری است. در تمام مشاهدات فرایندهای عملی تفسیر مفهومی دخیل است؛ برساختن نظریه فعالیتی تخیلی و خلاق است؛ و نقش استعاره در علم عموماً متضمن اخذ کردن ایده‌هایی از فرهنگی وسیع‌تر است. اگر امور از این قرار است، علم چگونه نمی‌تواند تعهدات اخلاقی را در برگیرد؟ یک پاسخ تجربه‌گرایانه به این سؤال به ایجاد تمایز میان فعالیت خلاقانه ابداع نظریه‌ها، از یک طرف، و فرایندهای ارزیابی سنجش‌گرایانه و آزمون تجربی آنها، از طرفی دیگر، متکی است. قواعد صوری منطق و دقت روش‌شناختی بر این فرایندها حاکم است و می‌توان انتظار داشت که سوگیری‌های ناشی از اولویت‌های ارزشی تک‌تک دانشمندان را برطرف کند.

بینش اصلی دیدگاه تجربه‌گرایانه این است که علم نباید راجع به این باشد که ما دوست داریم جهان چگونه باشد. برعکس، علم می‌تواند موجب پیشرفت شود تنها در صورتی که دانشمندان حاضر باشند فرضیه‌های محبوبشان را در صورت یافتن شواهد مربوط به طریقه‌ای که چیزها واقعاً هستند کنار بگذارند. در واقع، اگر علم صرفاً موضوع پیش بردن آرزوها و ترجیحات ما در مورد طبیعت باشد، آنگاه هر نوع آزمایش کردن یا مشاهده‌ای اصلاً فایده‌ای ندارد.

ما می‌توانیم سه نوع مختلف نقد تمایز تجربه‌گرایانه میان امور واقع و ارزش‌ها را تمیز دهیم، که یکی از آنها، به هر جهت، آنچه ما آن را «بینش

اصلی» (core intuition) نامیده‌ایم همچنان محفوظ نگه می‌دارد، یک روش نقد زیر سؤال بردن «ذهنی بودن» داوری‌های ارزشی است، و بحث کردن در این مورد که دست‌کم در بعضی موارد تبیین ثمربخش متضمن ارزش‌های اخلاقی است. بنابراین این دیدگاه، یعنی «رنالیسم اخلاقی»، ارزش‌ها خودشان مستقلاً واقعی‌اند، نظیر هستی‌ها و فرایندهایی که علم مطالعه می‌کند. روش دوم نقد تأکید بر این دارد که هنجارها و ارزش‌های فرهنگی را نمی‌توان از ادعاهای معرفتی علمی جدا کرد. از این رو تصویر تجربه‌گرایانه از علم، همچون تعارض بالا در مورد ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، ایدئولوژی است که به علم مرجعیت اجتماعی دروغینی می‌دهد. به جای کوشش برای ساختن علم فارغ از ارزش، یا وانمود کردن این‌که علم در حال حاضر فارغ از ارزش است، باید تقاضا کنیم که دانشمندان تعهدات اخلاقی خودشان را روشن کنند، به نحوی که ارزش‌های رقیب و ادعاهای معرفتی مربوط را بتوان در محیط نهادهای دموکراتیک‌تر برای تصمیم‌گیری راجع به موضوعات فنی آزادانه به بحث گذاشت (see Wynne 1996)، و بحث بعدی در مجله مطالعات اجتماعی (علم).

روش سوم نقد، که، برخلاف دو روش اول، همچنان بینش اصلی تجربه‌گرایی را حفظ می‌کند، تصدیق می‌کند که خود دیدگاهی که علم را جست‌وجوی شناخت عینی از جهان می‌داند مستلزم تعهدات ارزشی است. به عبارتی، تحریف نکردن نتایج آزمایش‌ها، نشان دادن توجه جدی به دلایل مخالف دیدگاه‌های خود فرد (صرف‌نظر از این‌که شأن فردی که از آنها جانبداری می‌کند چه باشد)، رها کردن پیش‌داوری‌های فردی هنگامی که روشن می‌شود آنها چه هستند، و غیره، همگی تعهدات ارزشی‌اند. در سطحی عمیق‌تر، انگیزه بسیاری از دانشمندان توجه به یکپارچگی، دیگربودگی و زیبایی ذاتی موضوع‌های مورد تحقیق و شگفتی از این امور است. این جنبه‌ای از فرهنگ علمی است که اغلب

در بسیاری از آثار علمی اجتماعی در مورد علم مغفول مانده است، ولی، همان‌طور که در فصل ۴ خواهیم دید، در بعضی رویکردهای فمینیستی به علم مورد تأکید قرار گرفته است.

بنابراین، براساس این نظر سوم، این‌طور بر ضد تجربه‌گرایی استدلال می‌شود که ارزش‌ها ذاتاً و مستقلاً در علم مندرج‌اند. با وجود این، باز هم می‌توان تمایزی میان آن‌ها و ارزش‌هایی قائل شد که برای علم ضروری و تقویت‌کننده آن‌اند، آن علمی عملی محسوب می‌شود که هدفش تولید شناخت عینی از موضوع آن است، و آن ارزش‌هایی که یا بازدارنده این هدف یا صرفاً بی‌ربط، و از این‌رو نامربوط‌اند. برای مثال، در مورد داروین، وی در ایام دانشجویی‌اش از تصویر هماهنگ طبیعت که در آثار و. پالی، الهیات دان، ترسیم شده الهام گرفت. با وجود این، شناخت رو به رشد وی از «مبارزه برای زنده ماندن» که انتخاب طبیعی از رهگذر آن عمل می‌کند منجر به این شد که با بی‌میلی این تصویر را کنار گذارد: «عجب کتابی است که کشیش شیطان صفت می‌تواند راجع به آثار نسنجیده، اسراف‌کارانه، احمقانه مبتذل و بی‌نهایت ظالمانه طبیعت بنویسد!» (نقل شده در Desmond and Moore 1992:449). مسلماً، داروین آرزو می‌کرده است که طبیعت زنده مهربان‌تر و هماهنگ‌تر از آنچه بود باشد، ولی می‌توان ثابت کرد که پای‌بندی وی به ارزش‌های تحقیقات علمی وی را وادار به دست کشیدن از چنین تصورات دلگرم‌کننده‌ای می‌کرد (توجه کنید که دزموند و مور این دیدگاه متداول‌تر را اتخاذ می‌کنند که ایده‌های داروین را ارزش‌های فرهنگی جامع‌تر عصر ویکتوریا شکل داده بود).

البته، تمایز میان آن ارزش‌هایی که ذاتی کار علمی‌اند، و ارزش‌هایی که نیستند تمایز بحث‌انگیزی است، و این پرسش جای بحث فراوان دارد که آیا این تمایز را می‌توان به طریقی قابل دفاع به کاربرد هنگامی که به بررسی نقش تعهدات ارزشی در علوم اجتماعی انسانی می‌پردازیم یا نه.

دیگر مسائل پوزیتیویسم

نقایص مدل تجربه‌گرایانه علم

تا این جا به تفصیل برخی از اشکالات موجود در دیدگاه تجربه‌گرایانه از دانش علمی طبیعی را ملاحظه کردیم. از آن جا که، چنان‌که در فصل ۲ دیدیم، تجربه‌گرایی اصل کلیدی پوزیتیویسم است، خود پوزیتیویسم فرو می‌ریزد اگر که دیدگاه تجربه‌گرایانه علم طبیعی نتواند مورد حمایت قرار گیرد. با وجود این، باز هم جا دارد که راجع به سایر عناصر در رویکرد پوزیتیویستی بیشتر فکر کنیم.

تفوق علم

اصل دوم، که لازم است از آن یاد کنیم، این تصور بود که علم عالی‌ترین، معتبرترین، حتی یگانه منبع شناخت اصیل است. بنا به «قانون» سه مرحله‌ای تحول اجتماعی کنت، شکل‌های الهیاتی تفکر جای خود را به شکل‌های متافیزیکی، و این اشکال، به نوبه خود، جای خود را به اشکال علمی می‌دهند. در این جا، دو مدعای قابل تمیز وجود دارد یکی، یعنی مدعای «هم‌ارزی کارکردی»، این است که علم، متافیزیک و الهیات رقیب هستند، از این حیث که اشکال بدیل تفکراند، که کل گستره مقاصدی را در بر می‌گیرند که جوامع بشری برای آن محتاج شناخت‌اند، به نحوی که در نظر گرفتن هر کدام به مثابه جایگزین دیگری معقول است. مدعای دوم این است که شیوه علمی تفکر سرآمد شیوه‌های دیگر است، و از این رو پیشرفت در آن حوزه‌ای از تفکر را که منطبق با (و، در واقع سهیم در) پیشرفت صنعتی و اجتماعی است نشان می‌دهد.

مدعای اول، یعنی مدعای هم‌ارزی کارکردی، در معرض دوگونه ایراد است. نخست، الهیات و متافیزیک تنها به توصیف کردن ماهیت جهان نمی‌پردازند - آن‌ها همچنین می‌کوشند تا هنجارهای قابل اعتمادی برای رفتار بشری به دست دهند. آن‌ها دلایلی برای اطاعت از بعضی قواعد

رفتار، و برای پذیرش برخی انواع تمهیدات نهادی و نه برخی دیگر در اختیار مریدانشان می‌گذارند. در مقابل، کنار گذاشتن ارزش‌ها در دیدگاه تجربه‌گرایانه علم، علم را به وظیفه محدود پیش‌بینی کردن این امر محدود می‌کند که اگر چنین و چنان سیاستی قرار باشد اجرا شود نتیجه چه خواهد بود. بنا به این دیدگاه، علم نمی‌تواند درباره مطلوب بودن یا نبودن این سیاست یا نتیجه پیش‌بینی شده آن داورى کند. اگر قضیه چنین است، پس علم نمی‌تواند جایگزین کارکردهایی شود که الهیات و متافیزیک انجام می‌دهند. اگر قرار باشد مردم وسایل تطبیق دادن خودشان را با تنگنای اخلاقی و چالش‌های زندگی مدرن در اختیار داشته باشند، آنگاه، آنان محتاج منابع اختصاصاً اخلاقی و سیاسی هدایت‌کننده‌ای هستند که علم به تنهایی نمی‌تواند فراهم کند - هرچند که، البته، منابعی که آنان به کمک می‌گیرند ممکن است غیر از دین یا متافیزیک باشد!

به هر جهت، ماکس وبر (فصل ۵)، و کسانی که در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت (فصل ۷) از اندیشه‌هایش تأثیر گرفته‌اند، استدلال می‌کنند که نفوذ شیوه‌های علمی تفکر در ادارات دولتی، کسب و کار و زندگی روزمره، در واقع، توانایی ما را در روبه‌رو شدن با مسائل مربوط به ارزش‌های بنیادی و معنا قطعاً تضعیف می‌کند. به‌زعم آنان عقلانیتی محدود بر جامعه مدرن حاکم می‌شود، عقلانیتی که شامل سازگار شدن کارآمدترین وسایل با اهداف «مقرر» است، اهدافی که نیازهای خود-مشروعیت بخش فزاینده‌ای را تأمین و کنترل جبارانه‌ای را بر جامعه و طبیعت حاکم می‌کند. این بدبینی یا مس‌آور آن سوی سکه تصویر اتوپایی کتی از نظم اجتماعی جدیدی است که از پیشرفت علمی و فنی درهم تنیده شده است.

دومین ایراد به مدعای هم‌ارزی کارکردی با مدعای اولی پیوند تنگاتنگی دارد. آنچه کنت و، به تحقیق، تجربه‌گرایان به نحو گسترده‌تری نادیده می‌گیرند میزان وابستگی زندگی اجتماعی به شناختی است که

نمی‌توان آن را در قالب گزاره‌ها یا قضایا ریخت: چیزی که گاهی «دانش فنی» (know-how) گفته می‌شود، در تمایز از «با علم به این‌که» در هر زمینه‌ای از تعامل اجتماعی به علائمی پاسخ می‌دهیم و بر طبق قواعد تلویحی و برداشت‌های مشترکی عمل می‌کنیم که هیچ‌یک از ما نمی‌تواند به‌طور کامل بیان کند. خود زبان از قواعدی ساخته شده که آموخته و به‌طور ضمنی به کار گرفته می‌شود، بدون توانایی ما یا بدون هیچ نیازی به آشکار ساختن آن‌ها برای مقاصد محاوره‌ای روزمره مهارت‌های خاصی، نظیر مهارت‌های مربوط به آشپزی، ورزش‌ها و بازی‌ها، حفظ روابط، بزرگ کردن فرزندان و غیره، با تمرین آموخته می‌شوند، که در آن آزمون و خطا، شهود و تقلید دست‌کم همان‌قدر اهمیت دارد که پیروی کردن از قواعد مشخص. نقش شناخت ضمنی (tacit knowledge) در زندگی اجتماعی به تحقیق هم اهمیت اصلی دارد و هم بی‌همتا است. بصیرت‌های علمی ممکن است «دانش فنی عملی را تحت‌تأثیر قرار دهد ولی هرگز جای آن را نمی‌گیرد (منابع راجع به این موضوع بسیار زیاد است، ولی نک. مخصوصاً به Hayek 1949; O'Neill 1998: ch. 10; Wainwright 1994).

این امر به تأمل در این مدعا منجر می‌شود که علم بر دیگر منابع دانش و فهم برتری دارد. هر دو مسیر استدلال فوق‌حاکمی از آن است که علم اصلاً قابل قیاس با دیگر انواع شناخت نیست. برای مثال، گفتن این‌که علم بر شناخت ضمنی برتری دارد معنی نمی‌دهد، چون‌که آن‌ها روش‌های بدیل انجام دادن کاری یکسان، یا دستیابی به مقصودی یکسان نیستند. می‌توان استدلال کرد که اتوبوس‌ها بر اتومبیل‌ها به منزله روش‌های از نظر محیطی پایدار حمل و نقل برتری دارند، ولی منظور از گفتن این حرف که اتوبوس‌ها بر یخچال‌ها برتری دارند چه می‌تواند باشد؟

از طرفی دیگر، روشن است که، دست‌کم، نوعی همپوشی میان الهیات، متافیزیک، باورهای جادویی و سحرآمیز و غیره از یک سو و علم از سوی دیگر وجود دارد. ایستادگی کلیسا در برابر علم جدید

مکانیک در قرن هفدهم، و مخالفت الهیات‌دانان با نظریه تکامل از رهگذر انتخاب طبیعی داروین و والاس از دهه ۱۹۶۰ به بعد، صرفاً تصادفی نبود. کلیسا و پیدایش نهاد علمی مکان‌های نهادی رقیب بودند برای تنفیذ کردن مدعاهای معرفتی در خصوص ماهیت جهان ما. به علاوه، مبارزه‌ای بر سر قدرت فرهنگی راه افتاده بود. دیدگاه تجربه‌گرایانه از علم را می‌توان فراهم آوردن توجیهی روشن برای ادعاهای علم تلقی کرد: مبنای مشاهداتی و گشودگی علم بر آزمون تجربی بر عینیت آن صحه می‌گذارد. با وجود این، اگر این ادعا راجع به علم خودش جای پرسش دارد، پس شاید لازم باشد به دین، متافیزیک، شیوه‌های جادویی و دیگر شیوه‌های غیرعلمی فهم جهان اعتبار یکسانی بدهیم؟ چرا باید به علم امتیاز اختصاصی اعطا کرد؟ فیلسوف و آنارشیست علم پل فیرآبند (نک. فصل ۴) یکی از مؤثرترین مدافعان این دیدگاه بود، و شماری از نویسندگان پست‌مدرنیست (فصل ۱۰) در همان راستا به دنبال وی رفته‌اند.

علم طبیعی جامعه؟

سومین اصل پوزیتیویسم طرفداری‌اش از بسط دادن اسلوب‌های علوم طبیعی (بدان‌سان که در دیدگاه تجربه‌گرایانه شناخت ارائه شده) به مطالعه زندگی اجتماعی بشر است. در فصل‌های ۵، ۶ و ۷ استدلال‌های کسانی، نظیر ماکس وبر، پیتر وینچ و یورگن هابرماس، را بررسی خواهیم کرد که حجت‌های قوی‌ای بر ضد این دیدگاه عرضه کرده‌اند. این دیدگاه که چیزی نظیر بررسی علمی جامعه، به همان معنایی (ولی نه ضرورتاً با استفاده از همان اسلوب‌هایی) که فرایندهای طبیعی را می‌توان از جنبه علمی بودن مطالعه کرد، وجود دارد، یا می‌تواند وجود داشته باشد، اغلب «طبیعت‌گرایی» (naturalism) نامیده می‌شود. وبر، وینچ و هابرماس، از این حیث، ضد طبیعت‌گرایان‌اند، و پوزیتیویست‌هایی نظیر کنت

طبیعت‌گرایند. با این همه، نقد دیدگاه تجربه‌گرایانه علم، و این واقعیت که در حال حاضر بدیل‌های کاملاً ساخته و پرداخته‌ای برای تجربه‌گرایی داریم امکان شکل‌هایی از طبیعت‌گرایی را که پوزیتیویستی نیستند فراهم می‌کند. چه بسا علم تجربه‌گرایانه زندگی اجتماعی نتواند وجود داشته باشد، ولی علوم اجتماعی را می‌توان از منظر مدل‌های بدیل و غیر تجربه‌گرایانه علم علمی به حساب آورد. در فصل ۴ دست‌کم برخی دیدگاه‌های بدیل عمده علم را که تاکنون بسط و گسترش یافته‌اند مرور می‌کنیم. بر پایه هر کدام از این بدیل‌ها می‌توان این پرسش را مطرح کرد که، «علمی اجتماعی که ممکن است از روی علم طبیعی ساخته شود چه جور چیزی می‌تواند باشد؟» پاسخ‌ها پوزیتیویستی، به معنای دقیق ما از این اصطلاح، نخواهد بود، و بی‌تردید مسائل فلسفی جالبی را مطرح خواهد کرد. ما آن‌قدر فرصت نداریم که تمام این امکانات را بررسی کنیم، ولی به پیامدهای دو برداشت غیر تجربه‌گرایانه از علم برای کار علم اجتماعی با جزئیات بیشتر توجه می‌کنیم. این دو برداشت عبارت‌اند از رویکردهای فمینیستی (فصل ۹) و رئالیسم انتقادی (فصل ۸). موضوع نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، جنبه‌ای از چندین رویکرد غیر تجربه‌گرایانه، نیز همتای خودش را در فلسفه علم اجتماع دارد، و ما به آن باز خواهیم گشت، به خصوص در فصل‌های ۶ و ۱۰.

علم اجتماع و مهندسی اجتماعی

چهارمین اصل پوزیتیویسم تلقی‌اش از شناخت علمی اجتماعی به منزله شناخت ثمربخش است، از این حیث که می‌توان آن را در فرایند سیاست‌گذاری اجتماعی در قالب پروژه‌های مهندسی اجتماعی وارد کرد. پوپر، علی‌رغم اختلاف‌هایش با پوزیتیویسم از سایر جنبه‌ها، این تلقی از نقش شناخت علمی اجتماعی را تا آن‌جا تأیید می‌کرد که به اصلاحاتی در مقیاس کوچک (مهندسی اجتماعی «گام به گام») و نه تلاش‌های انقلابی

به منظور دگرگونی اجتماعی در مقیاس گسترده که آن را مهندسی اجتماعی «اتوپیایی» می‌نامد، محدود می‌شد (نک. فقر تاریخی‌گری، ۱۹۶۱). با وجود این، روشن نیست که، در غیاب تناسب تبیین و پیش‌بینی، که (بنا بر نظر تجربه‌گرایانه) خصلت شناخت علمی طبیعی است، علوم اجتماعی بتوانند نوع مناسب شناخت را برای این پروژه اصلاح‌طلبانه مهندسی اجتماعی فراهم کنند. اثرات هرگونه رویه خاص مداخله‌گری از طریق تعامل‌های پیچیده میان فرایندهای اجتماعی ممکن است تعدیل شود، و جز این‌که بعضی وسایل برای مدنظر قرار دادن این‌ها وجود دارد، استراتژی‌های اصلاحی احتمال دارد نتایج از پیش برنامه‌ریزی نشده و احتمالاً ناخواسته ایجاد کنند.

مسئله‌ای عملی‌تر به قدرت نهادی لازم برای اجرای اصلاحات مربوط می‌شود. فرض اصلی سیاست اجتماعی غالباً این است که دولت، که به واسطه نهادهای دولتی عمل می‌کند، عامل تغییر خواهد بود. ولی دست‌کم جای بحث دارد که قدرت اجتماعی دارای منابعی اقتصادی و اجتماعی-فرهنگی است که قادر است در مقابل استراتژی‌های اصلاحی مقاومت یا آن‌ها را اصلاح کند، یا مانع اجرای آن‌ها شود. نهادهای دولت، در حقیقت، ناهمگن نیز هستند، و نمی‌توان به هیچ‌وجه تصور کرد که گذار آرامی را فراهم کنند که برای کاربست علم اجتماعی در سیاست اجتماعی ضروری است. با در نظر گرفتن همه این‌ها، روی هم‌رفته، انکار کردن دست‌آوردهای چشمگیر پیوند میان علم اجتماع و سیاست‌گذاری در شکل‌گیری دولت رفاه بعد از جنگ، در قالب گسترش فرصت‌هایی برای زنان در زندگی اجتماعی و اقتصادی، و در فراهم کردن مراقبت‌های بهداشتی همگانی براساس نیاز و نه توانایی پرداخت کردن، آسان نخواهد بود. اگرچه دست‌آوردهایی نظیر این‌ها بی‌ثبات می‌مانند و برگشت‌شان ممکن می‌باشد، و در بسیاری کشورها سخت به خطر افتاده‌اند، آن‌ها مدرک ارزشمندی‌اند که نقاط قوت پژوهش‌های سیاست

محوری را نشان می‌دهند که براساس فرض‌های پوزیتیویستی پدید آمده‌اند.

با این‌همه موضوع قدرت در ارتباط با مهندسی اجتماعی نیز پرسش‌های اخلاقی مطرح می‌کند. نویسندهٔ پسا ساختارگرا، میشل فوکو، برای نمونه (فصل ۱۰)، استدلال می‌کند که شکل‌های شناخت در علوم انسانی به طرز جدا نشدنی با استراتژی‌های قدرت پیوند خورده است، که به موجب آن‌ها سوژه‌های انسانی (نظیر دیوانگان، منحرفان جنسی، یا بزه‌کاران) طبقه‌بندی می‌شوند و تحت کنترل رژیم‌های مراقبت و نظم در نهادهایی نظیر آسایشگاه، کلینیک و زندان درمی‌آیند. این امر جنبهٔ به مراتب شوم‌تر مهندسی اجتماعی را بر ملا می‌سازد، جنبه‌ای که مورد قبول طرفداران پوزیتیویستش هم نیست. دست‌کم بخشی از دلیل این‌که مهندسی اجتماعی از نظر فوکو این قدر شوم می‌آید دیدگاه وی در مورد عامل انسانی و سوژکتیویته است که روابط قدرت آن‌ها را می‌سازد و دست‌کاری می‌کند. بنابراین در روایت وی عاملان آزادی چندانی ندارند که عاملیت خودمختارانه را بیاموزند و اعمال کنند. در مقابل، نظریه‌پرداز انتقادی هابرماس (فصل ۷) در حالی‌که با فوکو در مخالفت با کنترل و حبس کردن سهیم است، به نفع حوزهٔ عمومی گسترده و دموکراتیک، که در آن شکل‌های رهایی‌بخش (emancipatory) فهم می‌تواند کارساز باشد، استدلال می‌کند.

بنابراین، تا این‌جا برخی جریان‌های احتمالی نقد سنت پوزیتیویستی را، با تمرکز ویژه بر مسائل روایت تجربه‌گرایانه از علم که متکی به آن است، بررسی کردیم. در فصل بعد نگاهی ضرورتاً گزینشی‌تر به برخی دیدگاه‌های بدیل علم می‌اندازیم، که بیشتر آن‌ها پیوند تنگاتنگی با مطالعهٔ جامعه‌شناختی یا تاریخی علم در عمل دارند، ولی در هر مورد مسائل مهم فلسفی را پیش می‌کشند.

برای مطالعه بیشتر

چالمرز (۱۹۹۹) مقدمه‌ای عالی و امروزی به فلسفه علم فراهم می‌کند. متن‌های قدیمی‌تر همچنان دارای ارزش بسیارند از جمله Harré (1972) و فصل‌های مربوط در Keat and Urry (1975), oldroyd (1986). Keat and Urry (1975) دفاع از عقلانیت علم شامل Hacking (1983), Brown (1994), Newton-Smith (1981). Longino (1990) and Laudan (1996) می‌شوند. برای گزارش‌های بدیل علم، نگاه کنید به فصل ۲. برای نقدهای هرمنوتیکی از پوزیتیویسم در علوم اجتماعی نگاه کنید به فصل‌های ۵، ۶ و ۷.

علم، طبیعت و جامعه: بدیل‌هایی برای تجربه‌گرایی

تا اوایل دهه ۱۹۶۰ تفکر فلسفی درباره علم طبیعی در کشورهای انگلیسی زبان مغلوب اشکال مختلف تجربه‌گرایی، همراه با رویکرد «ابطال‌گرایانه» پوپری بود. هر دوی این سنت‌ها به برداشتی از علم متعهد بودند که از اصل با اشکال دیگر شناخت یا باور متفاوت بود. اعتقاد بر این بود که قواعدی که بر جمع‌آوری و تحلیل شواهد تجربی تأثیر می‌گذارد، فقط گزاره‌های آزمودنی (یا ابطال‌پذیر) را درون پیکره شناخت علمی می‌پذیرد، واقعیت را از ارزش مجزا می‌کند، و به همین منوال، دعاوی شناخت علمی را خصوصاً معتبر ساخته است. کل فعالیت فزاینده علم به تقریب هرچه دقیق‌تر به گزارشی صحیح از جهان طبیعی منجر می‌شود.

مع‌هذا، هنگامی که بحث‌هایی که ما در فصل ۳ نقد و بررسی کردیم به نحوی گسترده‌تر پذیرفته شدند، بدیل‌هایی برای برداشت خوش‌بینانه از عقلانیت و عینیت علم ایجاد شدند. در واقع، این‌که چنین بدیل‌هایی در میان آمدند شرط مهمی برای تضعیف نفوذ روایت‌های تجربه‌گرایانه سنتی از علم بود. وجود و اعتبار این بدیل‌های تجربه‌گرایی فلسفه علوم

اجتماعی را ناچار ساخت پرسش‌های جدیدی در خصوص رابطه میان علم طبیعی و اجتماعی مطرح کند. این انتخاب دیگر صرفاً میان رویکرد پوزیتیویستی بحث شده در دو فصل قبل، از یک طرف، یا رویکرد ضد طبیعت‌گرایانه هرمنوتیک یا تفسیرگرایانه (فصول ۵ و ۶) از طرف دیگر نبود. این فصل به نقد و بررسی و نیز طرح برخی ارزیابی‌های محدود از انتخاب روایت‌های غیر تجربه‌گرایانه علم می‌پردازد. همان‌طور که خواهیم دید، به‌رغم تفاوت‌های مهم‌شان، این‌ها عموماً در تأکیدشان بر خصلت اجتماعاً و تاریخاً معین فعالیت علمی باهم پیوند خورده‌اند. یک چنین منظر بدیلی، یعنی رئالیسم انتقادی، دقیقاً با نسبت علوم طبیعی به اجتماعی در ذهن طرح‌ریزی شده بود، و به این دلیل ما در این فصل به اختصار به آن می‌پردازیم، ولی بعداً (در فصل ۸) به آن باز می‌گردیم.

مارکسیسم و علم

از منظر سنتی، کنار گذاشتن عوامل مؤثر اخلاقی، اجتماعی و سیاسی از حوزه کشف و بحث علمی برای بی‌طرفی آن ضروری بود. مورخان و جامعه‌شناسان شناخت تا حد چشمگیری در این برداشت فلسفی از علم سهیم بودند. یک سنت از مارکس و انگلس نشئت می‌گرفت. مارکس در آثار اولیه‌اش (نک به مارکس و انگلس ۱۹۷۵: جلد ۳؛ مخصوصاً دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴) برداشتی فلسفی از تاریخ ارائه داد که بر طبق آن مالکیت خصوصی هم علامت بیگانگی انسان از طبیعت تلقی می‌شد، و هم موجب بیگانگی میان طبقات در جامعه سرمایه‌داری. در آن مرحله فکری تصور مارکس از جامعه خوب آینده جامعه‌ای بود که در آنجا بیگانگی در میان خود آدمیان و میان آنان و طبیعت از میان رفته باشد. در این جامعه آینده، سرانجام وحدت آدمیان با طبیعت تحقق می‌یابد، و شکاف ساختگی میان علوم طبیعی و اجتماعی زدوده خواهد

شد. علم از ابزار سلطه بودن بر انسان و طبیعت به گونه جدیدی از بیانِ درکِ معنوی و حسی از طبیعت تبدیل می‌شود، و علوم گوناگون مجدداً یکی می‌شوند.

این انتقاد از علم به مثابه بیان رابطه بیگانه شده میان سرمایه‌داری مدرن و طبیعت را نظریه پردازان اجتماعی بعدی، به ویژه «نسل اول» مکتب نظریه انتقادی فرانکفورت ادامه داد و متحول ساخت (نک به فصل ۷). این نویسندگان در مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی شرکت داشتند که تا اشغال نازی‌ها در ۱۹۳۳ به دانشگاه فرانکفورت وابسته بود، و متعاقب آن در دانشگاه کلمبیا در ایالات متحد مجدداً تشکیل شد. به ویژه آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه بینش اولیه مارکس را از رابطه‌ای بیگانه ناشده با بقیه طبیعت، و نقد مربوط به علوم طبیعی موجود را به مثابه تنها ابزار سلطه انسانی بر طبیعت حفظ کردند.

با وجود این، آثار متأخر مارکس ظاهراً با سادگی بیشتری با برداشت سنتی قرن نوزدهمی علم به مثابه فراهم آورنده شناخت عینی و مفید از جهان در تقابل با خرافات و جهان‌بینی‌های دینی پیش از آن تناسب داشت. آن برداشت از تاریخ که مارکس و انگلس از اواخر دهه ۱۸۴۰ به بعد بسط دادند منظری است که در آن پیشرفت در آزادی انسانی و خودمختاری باید از طریق مبارزه‌ای دو جانبه تحقق یابد: مبارزه با محدودیت‌هایی که طبیعت تحمیل می‌کند، و مبارزه با سرکوب طبقاتی. مبارزه اولی تدریجاً از طریق کاربرد شناخت علمی در تکنولوژی‌های کشاورزی و صنعتی، و بنابراین مهار کردن نیروهای طبیعت برای اهداف انسانی، و افزایش گسترده ثروت اجتماعی، انجام می‌شود. در واقع، دست‌آورد عظیم سرمایه‌داری مدرن قدرت‌اش در ایجاد انقلاب در «نیروهای تولید» بود که با شتابی و در مقیاسی صورت گرفت که پیش از آن هرگز دیده نشده بود. با این همه، جنبه منفی سرمایه‌داری آن بود که این ابزار گسترده و دائماً رو به ترقی سلطه فنی بر طبیعت تحت نظارت تنها یک طبقه در جامعه

بود، طوری که جهت آن و منافع ناشی از آن فقط در خدمت منافع این طبقه، یعنی طبقه مسلط - صاحبان سرمایه - بود. میزان هماهنگی اجتماعی ای که تکنولوژی‌های جدید تولید ایجاد می‌کردند حاکی از نیاز به بسط کنترل به کل جامعه، و دادن سود ناشی از تولید دم‌افزون ثروت به هر کس بود.

در این رویکرد، بی‌طرفی شناخت علمی مورد تردید قرار نمی‌گیرد. قدرت علم برای مهار نیروهای طبیعت از طریق تکنولوژی نیز مورد تردید قرار نمی‌گیرد. علم و تکنولوژی این توان بالقوه را دارند که کل بشریت را از بیماری، فقر و خطرات بیرونی آزاد سازند، ولی این توان بالقوه به دلیل امتیاز انحصاری طبقاتی بر ثروتی که برای تأمین هزینه و به‌کارگیری شناخت علمی لازم است متحقق نمی‌شود. برعکس، در ظل نظام سرمایه‌داری، علم و تکنولوژی سلاح بسیار قدرتمندی است که از طریق آن بهره‌کشی و نظارت بر نیروی کار حفظ می‌شود.

با همه این‌ها، مارکس و انگلس (مخصوصاً انگلس) بسیار مشتاق پیشرفت‌های علمی دوران خود بودند، و دیدگاه خاص خود را از تاریخ برداشت «علمی» اعلام کردند، و این در تقابل با «ایدئولوژی‌ها»یی بود که به وسیله اقتصاددانان و نظریه‌پردازان اجتماعی دیگر بر سر زبان‌ها بودند، و عمدتاً توجیه تحریف‌آمیزی از جهان اجتماعی به نفع طبقه حاکم ارائه می‌دادند. به همان میزانی که بسیاری از مردم، از جمله اعضای طبقه کارگر، بر طبق چنین اعتقاداتی زندگی می‌کردند، و نظام موجود قانون طبقاتی را مورد سؤال قرار نمی‌دادند، میان آگاهی تحریف شده، یا کاذب، «فهم متعارف»، از یک سو، و شناخت علمی ادعا شده مارکس و انگلس از سوی دیگر تقابلی وجود داشت.

تضادهای میان «علم»، که عینی و فارغ از سودجویی محسوب می‌شد، و «ایدئولوژی» یا «فهم متعارف»، که به دلیل تأثیر منافع و ارزش‌های عملی در آن تحریف شده، یا کاذب، به‌شمار می‌رفت از طریق

جامعه‌شناسیِ شناخت مارکسیستی اخیر به پیش رفت. کانون توجه این سنت بر تبیین باورهای تحریف شده یا کاذبی قرار داشت که برحسب پایگاه اجتماعی گروهی بود که اعتقادات از آن آنان بود، نیز برحسب نمودهای گمراه‌کننده‌ای بود که با روابط اجتماعی نشان داده می‌شد، یا برحسب قدرت فرهنگی طبقه از لحاظ اقتصادی حاکم و حامیانش در مؤسسات آموزشی یا رسانه‌های گروهی بود.

تا آن جا که به علوم طبیعی مربوط می‌شود، رویکردهای مارکسیستی تمایل به پیروی از خود مارکس دارند که کانون توجه‌اش نقش علم در ابداع تکنولوژی‌هایی بود که نظارت کارفرما را بر نیروی کار می‌افزود، و جایگزینی کارگران را با ماشین میسر می‌ساخت. در بریتانیا در طی دهه ۱۹۳۰ جنبش رادیکالی از دانشمندان پدیدار شد که بخشی از آن به شدت تحت تأثیر ایده‌های مارکسیستی بود. یکی از کانون‌های توجه این جنبش مقاومت در مقابل جنبش به‌سازی نژادی (eugenics) و پیشنهادهايش برای عقیم‌سازی اجباری افراد «ناتوان unfit» بود. همان‌طور که به‌سازی نژادی به‌طور فزاینده‌ای با رژیم نازی در آلمان و جنبش با نفوذ فاشیستی در بریتانیا یکی می‌شد، این مبارزه حمایت رو به رشدی به‌دست می‌آورد. ولی این دانشمندان رادیکال همچنین با شرایط نامساعد کار و «پرولتری کردن» کارگران فنی و کمک‌کننده در مؤسسات پژوهشی، و کنار گذاشتن دانشمندان از حوزه‌های سیاست‌گذاری‌های عمومی نیز درگیر بودند. با این وصف، همان‌طور که ورسکی (Werskey 1978) گفته است، این جنبش به هیچ‌وجه وحدت نداشت، و توجه مشترک آنان به «روابط اجتماعی» علم مواضع سیاسی نسبتاً متفاوتی را در بر می‌گرفت. از نظر برخی، هدف اصلی افزایش منزلت عمومی علم و سرمایه‌گذاری عمومی در آن بود، در حالی که از نظر چهره‌های رادیکال‌تر توان بالقوه علم در خدمت به نیازهای عام انسانی با آمیزش فزاینده‌اش در سرمایه‌داری صنعتی متوقف می‌شد. هیچ چیز مگر انقلابی سوسیالیستی نمی‌توانست علم را برای شرکت

گسترده‌تر و مسئولیت اجتماعی وسیع‌تر آزاد سازد. نمایندگان اصلی این دیدگاه رادیکال عبارت بودند از: جی. دی. برنال (see Bernal 1939)، جی. بی. اس. هال دین (Haldane)، جی نیدهام (Needham)، ال. هاگ‌بن (Hagben)، اچ. لوی (Levy) و سی. اچ. وادینگتون (Waddington).

این‌که رویکرد سوسیالیستی به علم چه معنایی دارد در ابهام باقی مانده است. آیا این به معنای توانایی بر توسعه بیشتر علم و تکنولوژی در پاسخ به نیازهای آدمی بود که در مقابل اولویت‌هایی است که سود و نظارت تعیین می‌کرد، یا آیا «علم سوسیالیستی از نظر محتوا با علم موجود «بورژوایی» متفاوت است؟ در آن زمان، دانشمندان و فلاسفه شوروی به بحث بر سر این موضع آخری می‌پرداختند، و دانشمندان رادیکال عمدتاً طرفدار شوروی در بریتانیا گرایش به اتخاذ این موضع داشتند تا زمانی که واقعه بدنام لیسنکو (Lysenko) در زیست‌شناسی شوروی رخ داد (see Lenin Academy 1949; Lewontin and Levins in Rose and Rose 1976) (Lecourt 1977; Benton 1980) به نام «علم پرولتاریایی»، دانشمندان ژنتیک شوروی متهم به «بورژوا» و «ایدئالیست» بودن شدند. بسیاری دستگیر شدند، برخی مردند، علم ژنتیک در شوروی نابود و خسارت عظیمی به کشاورزی شوروی وارد شد. این فاجعه دانشمندان رادیکال را در بریتانیا منشعب کرد، و بینش‌های رادیکال این علم بدیل را خارج از دستور کار قرار داد تا زمانی که رادیکالیسم علمی در زمینه جنگ ایالات متحد با ویتنام و رادیکال شدن گسترده سیاسی اواخر دهه ۱۹۶۰ دوباره رواج یافت.

در آغاز دهه ۱۹۷۰، بسیاری از دانشمندان شرکت کننده در جامعه تازه تأسیس British Society for Social Responsibility in Science در مورد سوءاستفاده از علم در کاربرد همه‌جانبه سلاح‌های شیمیایی در ویتنام، در تحقیق در مورد تسلیحات بیولوژیکی، شیمیایی و هسته‌ای، در استفاده از گاز اشک‌آور در حفظ نظم عمومی، در شرایط پرمخاطره کار، در

تکنولوژی‌های کنترل، در آلودگی و از این قبیل نگران بودند. ولی، بار دیگر، جبهه‌ای رادیکال از این جنبش، که متأثر از مارکسیسم بود، ولی در عین حال متأثر از انتقاد نیولفت (New Left) از سوسیالیسم دولتی شوروی، متأثر از جنبش زنان و متأثر از علایق ضدنژادگرایانه بود، می‌خواست از محکوم کردن سوءاستفاده‌های فردی پیش‌تر رود. از نظر آنان، آنچه نیاز بود تحلیلی از پیوند نهادین علم، یعنی صنعت سرمایه‌دارانه و دولت، و ادغام جنبش علم رادیکال با مبارزه گسترده‌تر برای دگرگونی سوسیالیستی بود (see Rose and Rose 1969, 1976b). یکی از میراث‌های آن دوران *Radical Science Journal* بود (که بعداً *Science as Culture* نامیده شد) و محققاً در پیشرفت آکادمیکی جامعه‌شناسی جدید علم تأثیرگذار بود (به زیر نگاه کنید).

ویر، مرتن و جامعه‌شناسی علم

ماکس ویر را می‌توان سرآغازی برای سنت متفاوتی از تفکر اجتماعی درباره علم محسوب کرد. ویر رشد علم را با «عقلانیت» و «افسون‌زدایی» هرچه بیشتر و فراگیرتر زندگی در ظل تمدن سرمایه‌داری مدرن پیوند می‌داد (نک به فصل ۵). هنجارهای علم نیازمند صداقت فکری، و تعهدی رها از ارزش (value-free) به حقیقت تجربی بود. ولی این به گونه‌ای تناقض‌آمیز به این معناست که نگرش دانشمند به شغلش (ویر از علم به مثابه شغل احتمالی برای زنان سخن نمی‌گفت!) نگرشی بود که تنها می‌توانست نوعی از عقلانیت معطوف به ارزش (value-oriented) تصور شود (weber 1948؛ همچنین نک به فصل ۵). علم باید حوزه ارزشی متمایزی در نظر گرفته می‌شد که مستقل از اهداف ابزاری گوناگونی است که یافته‌هایش ممکن است ایجاد کنند. ویر به این روایت از خصلت هنجاری علم برخی نکات کوتاه ولی پرمعنی درباره ماهیت نهادین آن اضافه می‌کند. وابستگی حرفه‌های علمی به سرمایه‌های عمومی این

امکان را به وبر می دهد که کار علمی را شکلی از «سرمایه داری دولتی» توصیف کند، گرایش معمول که در آن (مانند آنچه در سرمایه داری صنعتی است) جدایی کارکنان بخش علمی از مالکیت و نظارت بر ابزار تولیدشان رو به افزایش بود. سرشت حرفه ای بیشتر پژوهش ها، به ویژه در علوم انسانی و علوم اجتماعی، سرانجام به نفع بوروکراسی های بزرگ پژوهشی رسمی و پرولتاریایی شدن پژوهش های وابسته به آن کنار گذاشته می شود.

مع هذا، در سطح خصایص هنجاری علم، وبر صرفاً این نظر را باز می تاباند که خود دانشمندان تمایل به نشان دادن آن داشته اند: جست و جوی بی غرضانه حقیقت از رهگذر تبعیت از قواعد عقلانی برای جمع آوری داده ها و تحلیل آن ها، و از این قبیل. مانند آنچه در رویکردهای مارکسیستی به جامعه شناسی شناخت، و در فلسفه تجربه گرایانه علم مورد نظر است، علم تا آن حد عینی فرض می شود که منافع و تأثیرات اجتماعی بیرونی را دور نگه دارد. فقط باورهای تحریف شده و غلط هستند که نیاز به تبیین برحسب عوامل اجتماعی (یا روان شناختی) دارند.

بر آزادی علم از فشارهای بیرونی در تأثیرگذارترین رویکرد جامعه شناسی به علم پیش از دهه ۱۹۶۰ نیز تأکید می شد. این رویکرد کارکردگرایی بود، که آر. کی. مرتن شرح و بسط داد. مرتن بررسی کلاسیکی (Merton 1938, 1970) از وضع علم فیزیک مدرن در قرن هفدهم و مشروعیت یافتن آن انجام داد که شباهتی کم نظیر با بررسی وبر از رابطه میان فرقه های پروتستان و سرمایه داری مدرن دارد (نک به فصل ۵). علاقه او به سرشت هنجاری متمایز علم در جامعه شناسی عمومی علم مدرن اش ادامه یافت. از نظر مرتن، خصلت علم پای بندی به مجموعه ای از هنجارهای فنی و اخلاقی است که خاص آن است، و فرایندهای اصلی اش را از تأثیرات تحریف کننده یا محدودکننده بیرونی محافظت

می‌کند. هنجارهای فنی عبارت‌اند از هنجارهای استنتاج منطقی و شواهد تجربی بسنده، قابل اعتماد و معتبر.

تا این‌جا، مرتن به سادگی و بدون پرسش روایت تجربه‌گرایانه شناخت علمی، و روایت‌هایی را می‌پذیرد که دانشمندان از کار خاص خود ارائه می‌دهند. با این‌همه، تضمین تبعیت از این هنجارهای فنی و دستیابی به هدف «شناخت تأیید شده certified» همواره در حال گسترش نیازمند هنجارهایی اخلاقی است که به گونه‌ای نهادین تصدیق شده باشد (و ترجیحاً به گونه‌ای روان‌شناختی درونی شده باشد)، به عبارت دیگر نیازمند «وظایفی نهادین» است. مرتن چهار هنجار را شناسایی می‌کند. نخست عام‌گرایی universalism - پذیرش یا رد دعاوی وارد شده به میدان علم نباید وابسته به صفات شخصی یا اجتماعی پیشگامان علم باشد؛ نژاد، عقلانیت، دین، طبقه و ویژگی‌های شخصی به هیچ‌وجه مطرح نیست» (Merton 1967, 55). دومین وظیفه نهادین اشتراکی بودن communism است: شناخت علمی به مبدع یا مکتشف آن تعلق ندارد، به این معنا که بتواند خرید و فروش شود. تنها امتیازی که دانشمند می‌تواند مشروعاً مدعی آن باشد شناسایی رسمی و احترام از جانب همکارانش است. به این دلیل است که تأکیدی شدید بر انتشار است، و نیز این موضوع اهمیت منازعات حق تقدم را تبیین می‌کند. هنجار سوم بی‌طرف بودن disinterestedness است، و چهارم شکاکیت سازمان‌یافته organized scepticism است. این هنجارها هر دو نیازمند تعلیق قضاوت، و اطاعت از آن چیزی است که شواهد و منطق حکم می‌کند. همان‌طور که مرتن خاطر نشان می‌کند، این مطلب می‌تواند تضادهایی را با مؤسسات غیرعلمی (مانند مؤسسات مذهبی) به بار آورد که مجموعه باورهایی را که علم تابع ارزیابی تجربی و عقلانی قرار می‌دهد مقدس تلقی می‌کنند.

جامعه‌شناسی علم مرتن بعدها به خاطر ناتوانی‌اش در بررسی تجربی کار دانشمندان در مقام چیزی متمایز از اعتماد صرف به روایت‌های‌شان از

آن مورد انتقاد واقع شد. پس از آن جامعه‌شناسی علم، همان‌طور که خواهیم دید، ادعا کرد که در عمل هنجارهای متعالی‌ای که مرتن شرح می‌دهد تأثیر چندانی بر شیوه واقعی راهبرد علم ندارد. با وجود این، توضیح مرتن را می‌توان «سنخ آرمانی» به مفهوم وبری دانست (نک به فصل ۵)، که واقعاً کار علم را توضیح نمی‌دهد بلکه به جای آن الگویی مفهومی ارائه می‌دهد که با آن میزان انحراف تجربی بررسی می‌شود. اگر این حالت را فرض کنیم، الگوی مرتن از ساختار هنجاربنیاد علم می‌تواند مبنایی باشد برای فهمی انتقادی از میزانی که نهادی کردنِ امروزی علم حول اهداف تجاری و نظامی در تناقض با ارزش‌های ظاهری علم است. با این وصف، جامعه‌شناسی علم مرتن خود-محدودکننده است به طوری که تحولات بعدی لازم بود آن را نادیده انگارند. او، مانند بیشتر پیشینیان مارکسیست و وبری‌اش، تصور می‌کرد که جامعه‌شناسی علم (موفقیت‌آمیز) باید به این بررسی اکتفا کند که چگونه عملکرد نهادی شده خاصی برای جست‌وجوی شناخت می‌تواند پدید آید و ماندگار شود. تا آن‌جا که علوم طبیعی مطرح‌اند، هیچ‌گونه پرسشی از تبیینی جامعه‌شناختی از محتوای آن‌ها نمی‌تواند وجود داشته باشد: این محتوا را کلاً شواهد و منطق تعیین می‌کنند.

معرفت‌شناسی تاریخی و مارکسیسم ساختارگرا

با این وصف، رویکردی کاملاً متفاوت به فهم ماهیت علوم در فرانسه در حال تکوین بود. در سنت تجربه‌گرایانه، مباحثه درباره علم آن‌گونه ادامه یافت که گویی نوعی معیار مجرد برای تشخیص علم از ناهای علم مستقل از زمینه تاریخی یا اجتماعی می‌تواند وضع شود. همچنین اعتقاد بر این بود که علم در جمع‌آوری‌اش از شناخت واقعی بیشتر و نزدیک‌تر شدن هرچه بیشترش به حقیقت به‌طور منحصر به فردی انباشتی و تدریجی است. سنت فرانسوی، که معروف‌ترین شارحان‌اش عبارت

بودند از الکساندر کویره (Alexandre Koyré)، گاستون باشلار (Gaston Bachelard) و ژرژ کانگیلم (George Canguilhem) دیدگاه علم‌اش را بر بررسی دقیق تاریخ علم قرار داد. این امر منجر به مطرح کردن پرسش‌های فلسفه علم به گونه‌ای متفاوت شد، و به‌ویژه حساسیت بسیار بیشتری را نسبت به فرایندهای تاریخی و اجتماعی هم درون علم و هم در شرایط زمینه‌ای‌اش طلب می‌کرد.

به‌رغم این تفاوت‌ها، سنت فرانسوی «معرفت‌شناسی تاریخی» (see Lecourt 1975; Gutting 1989) با رویکردهای دیگری که تا به حال ذکر شدند در پای‌بندی شدید به تمایز میان علم و الگوهای غیرعلمی باور سهیم بودند. بررسی‌های تاریخی‌شان متوجه فرایندهایی از تکوین رشته‌های علمی از طریق مبارزه‌ای بر ضد شبکه‌های خطا و توهمی بود که پیش از آن‌ها وجود داشت. تفکر عرفی و پیشا-علمی نادانی صرف، یا نبود شناخت، نیست، بلکه به جای آن منبع سرسخت و قدرتمند مقاومت در مقابل علم ناب است. حتی بعد از تأسیس علم، این بافت خطاها به موجودیت خود ادامه می‌دهد و تهدید به هجوم به دست‌آوردهای احتمالی علم جدید به شکل «موانع معرفت‌شناختی» می‌کند.

چنان‌که از مفهوم بافت خطاها برمی‌آید، این رویکرد شیوه‌هایی را شناسایی می‌کند که مفاهیم خاص از طریق تعریف متقابل با یکدیگر پیوند یافته و به شبکه‌ای نظام‌یافته تبدیل می‌شوند. ایده‌های علمی یک به یک ابداع نمی‌شوند، بلکه در پروبلماتیک‌های "problematics" نظری هم‌زیستی دارند. به عبارت دیگر، شبکه مفاهیم تشکیل‌دهنده علم نوین در مطرح ساختن مجموعه پرسش‌های خاصی تواناست، و پاسخ‌هایی را برای آن‌ها فراهم می‌کند. مع‌هذا، طرف دیگر این سکه این است که هر شبکه‌ای از مفاهیم، یا هر پروبلماتیکی مطرح کردن پرسش‌های دیگر را نیز کنار می‌گذارد. پروبلماتیک را به این ترتیب می‌توان به نور چراغ قوه تشبیه کرد:

این نور روشنائی واضحی را بر اشیایی که در محدوده‌اش هستند می‌افکند، ولی تمام اشیای دیگر را در تاریکی فرو می‌نهد. این مطلب هر منظری از علم را به مثابه نوعی شناخت «کامل» به پرسش می‌گیرد، و نیز رابطه میان شناخت علمی و مجموعه‌ای خاص از پرسش‌های نظری را روشن می‌کند. پرسش‌های دیگر چه‌بسا علمی متفاوت به ما عرضه کنند. نتیجه دیگر مفهوم پروبلماتیک این است که تغییر علمی باید ضرورتاً ناپیوسته، و ناانباشتی، باشد. برای آن‌که علمی جدید رخ بگشاید، شبکه به هم پیوسته کاملی از خطاها باید فرو بپاشد. این لحظه «گسست معرفت‌شناختی» نامیده می‌شود. به همین قیاس، تغییر علمی بعدی باید روی دهد، ولی نه از طریق انباشتن یکنواخت واقعیت‌ها (آن‌طور که در تصویر تجربه‌گرایانه ملحوظ می‌شود) بلکه از راه مجدداً ساختار یافتن گسترده پروبلماتیک. در این فرایند فرض‌های پیشین مورد تردید قرار می‌گیرند، و علم بیشتر با سرنگونی دست‌آوردهای گذشته‌اش و جایگزین کردن آن‌ها جلو می‌رود تا با افزودن به دست‌آوردهای گذشته.

ویژگی‌های اصلی این رویکرد را لویی آلتوسر و مارکسیسم ساختارگرا، و میشل فوکوی پسا-ساختارگرا در فرانسه به پیش برده‌اند (برای اطلاع بیشتر در مورد فوکو به فصل ۱۰ نگاه کنید). آلتوسر در مجموعه‌ای از مقالات که در طی دهه ۱۹۶۰ نوشت (جمع‌آوری شده در ترجمه انگلیسی با عنوان Althusser 1969) از مفاهیم problematic [اصطلاحی که آلتوسر به کار برده و تقریباً معادل paradigm است] و گسست معرفت‌شناختی در تلاشی به منظور طرح مجدد مارکسیسم به مثابه برنامه علمی پژوهشی خلاق، بعد از دهه‌ها سرسپردگی رسمی به خواسته‌های سیاسی رهبران حزب کمونیست، استفاده کرد (see Benton Elliott 1994: 1984). او و همکارانش برگزیده‌های دقیقی از متون فراهم آوردند که به این منظور طراحی شده بود تا پروبلماتیک «علمی» جدیدی را در بررسی تاریخ در آثار مارکس بعد از ۱۸۴۵ نشان دهد. این امر ضمناً

به این معناست که مارکس «انسان‌گرا»ی متون اولیه، که عملاً در محافل حزب کمونیست اثرگذار بود، به دوره ماقبل تاریخی ایدئولوژیکی مارکسیسم تعلق دارد. آنگاه کار گسترده تعریف کردن و شرح و بسط مفاهیم مارکس «علمی» آغاز شد، و نیز استفاده از این ایده‌ها در تحلیل ارتباطات رسانه‌ای، فرهنگ جوانان، آموزش، مطالعات انسان‌شناختی، «توسعه» جهان سوم، تقسیمات جنسی و غیره.

ولی آلتوسر و مارکسیست‌های ساختاری با مسئله مخصوصاً دشواری روبه‌رو شدند. آنان، مانند پیشینیان‌شان، معرفت‌شناسان تاریخی، بر شکاف میان تفکر عرفی و عادی، یا «ایدئولوژی» و علم ناب انگشت نهادند. جنبش دانشجویی رادیکال مساوات‌طلب در دهه ۱۹۶۰ سریعاً پیامدهای بالقوه نخبه‌گرایانه و غیردموکراتیک این تأکید را خاطر نشان می‌کرد، تأکیدی که بر فاصله میان «علم» - دارایی حلقه کوچکی از روشنفکران خود خوانده در جبهه چپ و «ایدئولوژی» - باورهای علی‌الظاهر نابسنده و ناقص «توده‌ها» که علم قرار بود به آن‌ها سود برساند - دلالت می‌کرد.

اگرچه آلتوسر در نظرات خود از بیخ و بن تجدیدنظر کرد، هرگز نتوانست این معضل را به نحوی رضایت‌بخش حل کند. با این‌همه، نوشته‌های اولیه‌اش از نظر شیوه متمایز تفکرش درباره علم در مقام عملی اجتماعی اهمیتی کاملاً خاص داشت. از نظر آلتوسر، علم عبارت از عمل تولید اجتماعی شناخت بود که نقش اصلی را در آن پروبلماتیک نظری علم مورد نظر ایفا می‌کرد. در این مدل علم، مفاهیم نظری که پروبلماتیک را تشکیل می‌دهند به مثابه «ابزار تولید» مفاهیم نظری جدید به کار می‌روند که با دگرگونی «مواد خام» مفهومی ایجاد می‌شوند (این مواد خام می‌تواند ایده‌های تولید شده به وسیله «کار نظری» پیشین باشد، یا از فرهنگ وسیع‌تر گرفته شده باشد، و از این قبیل). این مدل امکان تبیین جامعه‌شناختی محتوای شناخت علمی را باز می‌گذارد، منتها بدون

کنار گذاشتن مفهوم عینیت علمی (برخلاف بیشتر رویکردهای جامعه‌شناختی «ساخت‌گرایانه» - به واژگان ص ۳۳۱ نگاه کنید).

درواقع، رویکرد آلتوسر بینش‌های معرفت‌شناسان تاریخی را با میراث رئالیستی و ماتریالیستی سنت مارکسیستی به هم پیوند می‌دهد. به‌زعم وی، کار نظری شناختی به صورت «موضوعات اندیشه» تولید می‌کند، که در مورد علم، مطابق با «موضوعات واقعی» است، که وجودشان مستقل از فرایند تولید شناخت آنهاست و وجودشان نسبت به آن فرایند خارجی است. با وجود این، آلتوسر هرگز در حل این معضل موفق نشد که چگونه، در علم، اطمینان حاصل می‌شود که این انطباق واقعاً به قوت خود باقی می‌ماند. اگر این معضل را نتوان حل کرد، تمایز اساسی میان علم و ایدئولوژی را نمی‌توان حفظ کرد.

جامعه‌شناسی شناخت و فرهنگ پسا-آلتوسری تمایل به قبول این مطلب دارد که این معضل حل‌ناشدنی است و به تبع آن به سوی تجزیه و تحلیل‌های زبانی و فرایندهای فرهنگی مجزا از پرسش‌های معرفت‌شناسانه درباره حقیقت، خطا یا اشاره به جهانی واقعی مستقل از باورهای مردم حرکت می‌کند. همان‌طور که خواهیم دید (فصل ۱۰)، بیشتر کارهای میشل فوکو این شکل را به خود گرفته است، کارهای «پسا-مارکسیست»‌هایی مانند ارنستو لاکلو (Ernesto Laclau) و شانتال موفه (Chantal Mouffe) (۱۹۸۵) نیز هم. با این حال عده‌ای بودند که تلاش کردند طرح آلتوسر را دنبال کنند: مدل علم به مثابه عملی اجتماعی برای تولید شناخت را با فهم رئالیستی از شناخت به مثابه شناخت درباره چیزی مستقل از خودش ترکیب کردند.

رویکرد رئالیستی انتقادی، که نخست در اوایل دهه ۱۹۷۰ تکوین یافت، تلاش می‌کند که دقیقاً چنین کاری انجام دهد، و راه‌هایی برای حل معضلی که آلتوسر قویاً مطرح کرده بود بیابد. موضوع اساسی در مورد رئالیسم انتقادی کاربرد «استدلالات‌های فراتجربی» در ارتباط با طیفی از

کارهای علمی است. استدلال فراتجربی استدلالی است که مقدمه‌اش را توصیف بی‌هناقشه یا بدون معارض چیزی واقعی قرار می‌دهد (برای مثال، آزهایش علمی)، و سپس این پرسش را مطرح می‌کند، «برای این که چنین چیزی ممکن باشد چه چیز باید درست باشد؟» در مورد تجربه‌های علمی اثرگذارترین فیلسوف علم رئالیستی انتقادی رُوی باسکار (see Bhaskar 1975, 1997 and 1979, 1998)، نشان می‌دهد که فقط اگر جهان خارج موجود باشد و ویژگی‌های خاصی داشته باشد، و فقط اگر عاملان انسانی قابلیت‌های معینی برای مداخله در آن جهان و زیر نظر گرفتن پیامدهای آن عمل داشته باشند، چیزی که بتوان آن را آزمایش کردن دانست می‌تواند وجود داشته باشد.

این مباحثات شیوه متقاعدکننده‌ای برای درهم آمیختن فهمی از علم در مقام کردار انسانی است که به لحاظ تاریخی متغیر و به لحاظ اجتماعی مستقر است و نیز همراه با تصدیق آن، مشخصاً، در مقام کرداری اجتماعی است که مقصدش تولید شناخت دربارهٔ اشیاء، روابط، فرایندها و چیزهایی است که مستقل از شناخت ما از آنها موجوداند و عمل می‌کنند. با وجود این، جست‌وجوی خود آلتوسر برای اطمینان یافتن از این که شناخت ما مطابق یا ابژه‌های بیرونی‌اش است قاطعانه طرد شده است: علم به مثابه تحقیقی عقلانی از ماهیت واقعیتهای مستقل موجود نشان داده می‌شود، ولی در عین حال به مثابه تحقیقی که تولیدات‌اش (دعاوی شناختی علمی در حال حاضر مورد پذیرش) همواره موقتی است و در برابر شواهد و مباحثات بعدی در معرض اصلاح یا رد شدن است. به گفتهٔ رئالیست‌ها، فقط در صورتی که فرض کنیم که علم دعاوی شناختی‌ای دربارهٔ واقعیت‌هایی مستقلاً موجود می‌کند می‌توانیم بفهمیم منظور از این که می‌توان نادرست بودن باوری را نشان داد چیست. با این که به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی در دعاوی‌اش متواضع‌تر است، ولی تبدیل به شیوه‌ای برای حفظ کردن باورها از ابطال شده است. بعضی از

اساسی‌ترین شهودهایی که شالودهٔ رویکردهای رئالیستی را تشکیل می‌دهند از تجربهٔ اشتباه انجام دادن کاری، تجربهٔ خطا کردن و - گاه به گونه‌ای دردناک - متنبه شدن از طریق واقعیت نشئت گرفته است. ما در فصل ۸ به بحث دربارهٔ این رویکرد و پیامدهایش برای فعالیت علم اجتماعی بازخواهیم گشت.

انقلاب‌ها و نسبی‌گرایی: از کوهن تا «برنامهٔ قوی»

در این میان، رویکرد تاریخی به فلسفهٔ علم که سنت فرانسوی پیشاهنگ آن بود راه خود را از طریق کار مورخ و فیلسوف علم امریکایی تامس کوهن به مباحثات انگلیسی زبان‌ها باز کرد. مطالعهٔ کوهن دربارهٔ انقلاب کپرنیکی در نجوم (Kuhn 1959) مثالی از این رویکرد است، ولی فقط بعد از مفهوم‌پردازی تمام و کمالِ فهم‌اش از تاریخ علم در ساختار انقلاب‌های علمی (Kuhn 1970) بود که ایده‌های او تأثیرات ژرفی بر جای گذاشت. در این اثر، کوهن به استفاده از شواهد تاریخی دست می‌زند تا به تضعیف این دیدگاه متداول از علم بپردازد که علم درگیر انباشت تدریجی دانش در راه نزدیک‌تر شدن بیشتر به حقیقت است، و این‌که جامعهٔ علمی منطقاً و بی‌طرفانه واقعیت‌ها را با نظریه سازگار می‌کند، و وقتی واقعیت‌ها جور در نیایند نظریه را کنار می‌گذارد، و غیره. ولی در جریان این کار کوهن روایت بدیل خود را نیز از ماهیت فعالیت علمی شرح و بسط داد و این روایت بر فرایندهای تغییر تاریخی در فهم علمی تأکید داشت.

کوهن مثال‌هایی را به کار می‌برد که از تاریخ علوم طبیعی گوناگون گرفته شده است تا الگویی نمونه از تغییر بسازد. تکرر رویکردهای رقیب مشخص‌کنندهٔ دورهٔ مقدم بر تثبیت رویکردی علمی به هر موضوعی است. یکی از این رویکردها سرانجام طرفداری جامعهٔ علمی نوحاسته را کسب می‌کند، و پس از آن مبنای پژوهش‌های بعدی می‌شود. به مجرد

آن‌که توافق حاصل شد، رویکردی که بر پژوهش‌های بعدی حاکم است کوهن نام «پارادایم» بر آن می‌نهد. پژوهشی که براساس پارادایم انجام می‌شود عموماً «رویه حل معما» (routine puzzle-solving) در نظر گرفته می‌شود، و کوهن آن را «علم متعارف» (normal science) می‌نامد. درون جامعه علمی این موضوع بدیهی انگاشته می‌شود که مسائل را می‌توان برحسب آنچه پارادایم فعلاً پذیرفته شده فراهم آورده حل کرد، بنابراین آن شکست را می‌توان شکست پژوهش‌گران دانست، نه دلیلی برای رد پارادایم (این مخالف با آن چیزی است که باید بر طبق روایت‌های تجربه‌گرایانه و پوپری از عقلانیت علمی روی دهد). به نظر کوهن، پارادایم‌ها برای دانشمندان به‌منظور تعریف مسئله و انتخاب روش‌های تحقیق‌شان ضروری است. کنار گذاشتن پارادایم رایج صرفاً به خاطر قدری مشکلات محلی در تطبیق داده‌ها و نظریه با یکدیگر دانشمندان را بدون رهنمون‌هایی برای پژوهش‌های بعدی رها می‌کند (در این‌جا به شباهت با نقد کانت از دیدگاه تجربه‌گرایانه تجربه توجه کنید - نک به فصل ۳). در واقع، همواره مسائلی بوده که تا به حال در پارادایم رایج حل نشده مانده است - این همان چیزی است که دانشمندان را به خود مشغول کرده است.

با وجود این، مشکلات چندی وجود دارد که، خواه به دلیل آن‌که برای پارادایم به‌طور خاص دائمی و چالش‌برانگیز دانسته می‌شوند، خواه به دلیل آن‌که مطالبات بیرونی از علم آن‌ها را مطرح می‌سازند، سرانجام منجر به بی‌اعتمادی به خود پارادایم می‌شود. کوهن این مشکلات را بی‌هنجاری (anomaly) می‌نامد، و جمع شدن آن‌ها می‌تواند به دوره‌ای از «بحران» در علم مورد نظر ختم شود. در زمینه چنین بحرانی چندین رویکرد متفاوت و متضاد بار دیگر سر برمی‌آورند. بحران‌ها فقط زمانی برطرف می‌شوند که توافقی عمومی حول یکی از این رویکردهای رقیب شکل گیرد، و علم متعارف می‌تواند مجدداً از سر گرفته شود، ولی اکنون

تحت هدایت پارادایمی جدید و متفاوت است. کوهن کل این فرایند را به انقلابی اجتماعی تشبیه می‌کند.

دریافت کوهن از پارادایم مبنای مدل او از علم است، و نوشته‌های انتقادی فراوانی را ایجاد کرده است. از نظر او، نکته کلیدی این است که پارادایم منبع هدایتی برای انجام دادن و ارزیابی کردن پژوهش‌هایی است که درون رشته علمی خاصی مورد اتفاق نظر است. پارادایم ممکن است شکلی مجموعه‌ای از فرض‌های نظری مشترک، نظرگاه عموماً پذیرفته شده‌ای از موضوع مطالعه (هستی‌شناسی)، مجموعه پذیرفته شده‌ای از معیارها به منظور ارزیابی تبیین‌ها، دیدگاهی متافیزیکی از جهان، یا صرفاً دست‌آورد علمی گذشته عموماً مورد تصدیق («سرمشق») را که قواعدی برای فعالیت‌های بعدی مهیا می‌کند به خود بگیرد. البته، پارادایم می‌تواند تمام این چیزها باشد، و اغلب همین‌طور است.

تغییر پارادایم‌ها که از طریق انقلاب‌های علمی روی می‌دهد بسی بیش از انباشت صرف دانش جدید واقعیت‌بنیاد است. تشبیه مناسب، در شرح کوهن، انتقال چشم‌اندازی خواهد بود که شخص وقتی تصویر مبهمی را، مانند «اردک - خرگوش» معروف، می‌بیند تجربه می‌کند (نک به فصل ۳، ص ۶۹). برداشتی همگانی وجود دارد (این‌که این برداشت همگانی دقیقاً چیست، البته، بسیار مناقشه‌انگیز بوده است) که به موجب آن دانشمندان بعد از انقلابی علمی در دنیای متفاوتی به سر می‌برند: هر چیز در حوزه آنان مجدداً توصیف، و از رهگذر مفاهیم نظری متفاوتی تفسیر می‌شود. پارادایم جدید به هیچ مفهوم سراسری بر دست‌آوردهای گذشته علم بنا نمی‌شود، بلکه، کم و بیش، متضمن طرد آن چیزهایی است که قبلاً مورد قبول بود. از این‌رو تاریخ علم فرایندی «ناپیوسته» است، دوره‌هایی از علم «متعارف» انباشتی و مورد اتفاق نظر که با دوره‌هایی از بحران، «انقلاب» و «جابه‌جایی پارادایم»، متناوباً جانشین یکدیگر می‌شوند.

خصلت غیرعادی جابه‌جایی پارادایم در روایت کوهن آن چیزی است که الگوی علم او را نسبت به دیدگاه‌های پیشین عقلانیت علمی بسیار چالش‌برانگیز می‌کند. خصلت فراگیر پارادایم‌ها به گونه‌ای است که با خود معیارهای خاص خود را برای ارزیابی تسبیب‌ها و داوری میان نظریه‌های رقیب، و در عین حال شیوه‌های خاص خود را برای تفسیر شواهد تازه به همراه دارند. به‌طور خلاصه، معیاری برای داوری در میان نامزدهای رقیب که کدام‌یک می‌توانند پارادایم جدیدی شوند که در میان رقبا خنثی باشد وجود ندارد. فرض کنید دو حزب سیاسی وجود دارد، یکی راهی برای پایین نگاه داشتن تورم ارائه می‌دهد، دیگری راهی برای کاهش بیکاری، ولی بدون هیچ روش تعیین‌کننده‌ای که کدام دست‌آورد مطلوب‌تر خواهد بود. مسئله چه‌بسا عمیق‌تر از این باشد. حتی در جایی که، مثلاً در جابه‌جایی پارادایم از مکانیک نیوتنی به فیزیک نسبیت که اینشتین بسط داد، اصطلاحاتی مشترک در نظریه‌های رقیب وجود دارد، مانند «جرم» و «زمان»، آن‌ها به شیوه‌های متفاوت تعریف می‌شوند. پیامد این «تفاوت معنایی» (meaning variance) این است که گفت‌وگو میان طرفداران نظریه‌های رقیب مقاصد مختلفی را دنبال می‌کند. این مؤکدترین برداشت همگانی است که به موجب آن نظریه‌های رقیب را می‌توان «قیاس‌ناپذیر» اعلام کرد: آن‌ها متقابلاً غیرقابل فهم‌اند.

خود این نظر افراطی قیاس‌ناپذیری دارای این پیامد متناقض است که نظریه‌های رقیب در تعارض باهم نیستند، بلکه صرفاً حرف یکدیگر را نمی‌فهمند. اگر واقعاً این‌طور می‌بود، آن‌گاه دشوار می‌شد فهمید که چگونه می‌توانستند در تضاد با یکدیگر باشند. کوهن بعدها به روایتی از قیاس‌ناپذیری که کمتر افراطی است عقب‌نشینی کرد، ولی همچنان معتقد بود که روش‌های از لحاظ عینی توجیه‌پذیر تصمیم‌گیری برای انتخاب اساسی نظریه وجود ندارد. این امر راه را برای رویکردی جامعه‌شناختی به فهم چنین تغییراتی در علم می‌گشاید. در غیاب معیار به‌طور عینی

عقلانی و از لحاظ پارادایم خنثی برای انتخاب نظریه، انقلاب‌های علمی از طریق مبارزات قدرت در جامعه علمی تحقق می‌یابند، که نظارت هیئت تحریریه بر نشریات مهم، تسخیر دانشکده‌های خاص در دانشگاه، استفاده از لفاظی و تبلیغات همگی ممکن است جایی در آن داشته باشند. ولی، در واقع امر، خود کوهن به این نظر وفادار ماند که علم از طریق انقلاب‌ها پیشرفت می‌کند، که پارادایم جدید موفق پیشرفتی نسبت به رقبای شکست خورده‌اش محسوب می‌شود.

دست آورد بزرگ کوهن این بود که بازشناسی تغییرات تاریخی را در باورهای علمی (از جمله تغییرات در مفاهیم مربوط به چیستی خود علم) و نقش فرایندهای اجتماعی را درون جامعه علمی در پدید آوردن چنین تغییراتی به صحنه بحث کشانده است. اگرچه خود کوهن نسبی‌گرا نبود، و بر این باور بود که علم از طریق جابه‌جایی پارادایم‌ها ترقی می‌کند، بسیاری از استدلال‌هایش جهت‌ی نسبی‌گرایانه دارد. این امر موجب بحثی عمده در فلسفه علم شد، و انقلابی را در جامعه‌شناسی شناخت علمی امکان‌پذیر ساخت.

بحث فلسفی پیرامون این مسئله دور می‌زند که آیا می‌توان فرایندهای اجتماعی و تاریخی تغییر علمی را که کوهن توجه را به آن جلب کرده بود پذیرفت، ولی باز هم معتقد به عقلانیت علم بود که شناخت هرچه مفیدتری از واقعیتی مستقلاً موجود فراهم می‌کند. با وجود این، از نظر سایر فلاسفه علم، نظریه پیشین کوهن در مورد قیاس‌ناپذیری افراطی میان پارادایم‌های مختلف، و فقدان آزمون‌هایی برای انتخاب میان نظریه‌ها که نسبت به آن‌ها بی‌طرف باشد، به نتایج نسبی‌گرایانه افراطی‌تر منتهی شد. پی. کی. فیرآبند (Feyerabend) درخشان‌ترین و نام‌آورترین اینان بود. او «آنارشپستی» خودخوانده (Feyerabend 1975) در نظریه شناخت بود، ولی، در حالی که این حاکی از آن است که او خود را جدی می‌گرفت، بیشتر متمایل بود که خود را «دادائیسست» (اشاره به جنبش هنری آوانگارد

بین دو جنگ جهانی) بنامد، که متضمن گستاخی شوخ طبعانه ولی ویرانگر بود. فیرابند، همچون کوهن، نظرات فلسفی اش را از تفسیرش از رخ دادهایی در تاریخ علم اخذ کرد. به گفته او آنچه پیشرفت های عمده در اندیشه علمی شناخته می شود در واقع با نقض عمده روش علمی پذیرفته شده متحقق می شود. اگر علوم با نقض قواعد ترقی می کنند، شعار مناسب باید این باشد که «همه چیز مجاز است». از نظر فیرابند اصولی روش شناختی که علم را از ناعلم جدا کند وجود ندارد، و بنابراین هیچ دلیلی برای این که تصور کنیم علم برتر از اشکال دیگر فهم جهان است وجود ندارد. این موضع از پلورالیسمی مداراگر در علم دفاع می کند، ولی در عین حال، کوتاه سخن، خود علم را از جایگاه اجتماعی ممتازش به زیر می کشد:

و با این همه علم اقتداری بیشتر از اشکال دیگر زندگی ندارد. اهداف اش مسلماً مهم تر از اهدافی نیست که حیات انسان ها را در اجتماعی مذهبی یا در قبیله ای که با اسطوره ای وحدت یافته است هدایت می کند. به هر حال این اهداف حق ندارند که زندگانی، اندیشه ها و تحصیلات اعضای جامعه ای آزاد را محدود سازند، جایی که هر کس باید آزاد باشد تا هرگونه می خواهد فکر کند و بتواند مطابق با باورهایی اجتماعی که از همه پذیرفتنی تر می یابد زندگی کند. از این رو جدایی کلیسا از دولت باید با جدایی دولت از علم تکمیل شود. (Feyerabend 1978: 299)

با وجود این، دیگران، از همه اثرگذارتر ایمره لاکاتوش، از پیروان کارل پوپر، تلاش کردند تحلیل تاریخی را برای دفاع از عقلانیت علم به کار برند (Lakatos 1970). اصطلاح «طرح پژوهشی» لاکاتوش به مفهوم «پارادایم» کوهن نزدیک است. طرح پژوهش علمی، مانند پارادایم، قواعد («روش های اکتشافی» heuristics) و موضوع هایی برای پژوهش تجربی

فراهم می‌کند - می‌تواند در رشته مورد نظر پژوهشگران را به کار گمارد و فعالیت‌های آنان را تداوم بخشد (آنچه کوهن «علم متعارف» می‌نامید). برخلاف پوپر، لاکاتوش می‌پذیرد که از ابتدا در تکوین طرح پژوهشی دانشمندان ممکن است دلایل موجهی برای نگاه داشتن گزاره‌های اصلی‌شان، یا فرضیه‌ها («اصلی» طرح) در صورت بروز شواهد ظاهراً مخالف داشته باشند. آنان ممکن است از طریق محاصره این اصل با فرضیه‌های موردی «حاشیه‌ای» آن را به گونه‌ای موجه از باطل شدن حفظ کنند. لازم است که به حامیان طرح پژوهش در حال تکوین فرصتی داده شود تا آن را به جایی برسانند که توان تبیینی آن بتواند در واقعیت به منصفه ظهور برسد. در دوره‌ای طولانی‌تر، توفیق طرح را می‌توان تا آن حد نشان داد که پیش‌بینی‌های نامحتملی کند که سرانجام تأیید شود. در جایی که طرح‌های پژوهش در یک دوره زمانی طولانی نتوانند این کار را انجام دهند، گفته می‌شود که «در حال افول» اند، و انتقال به طرحی موفقیت‌آمیز «در حال پیشروی» است. بعد از کار لاکاتوش تاکنون فلاسفه علم ابتکارات قابل ملاحظه‌ای صورت داده‌اند تا بتوانند از عقلانیت علم به گونه‌ای دفاع کنند که به لحاظ تاریخی و جامعه‌شناختی حساس باشد. از آن جمله‌اند نیوتن اسمیت (1981)؛ هکینگ (1983)، براون (1994)، لانگینو (1990)، و دیگران. کار رثالیست‌های انتقادی را (که در فصل ۸ مفصلاً بحث می‌شود) نیز می‌توان به این نحو درک کرد.

تا آن‌جا که به جامعه‌شناسی شناخت علمی مربوط است، می‌توان تصور کرد که کار کوهن این رشته را از این شرط آزاد کرده است که محتوای باورهای علمی طبیعی را موردی خاص تلقی کند: که بیرون از گستره تبیین جامعه‌شناختی است به این دلیل که به گونه‌ای منحصر به فرد با شواهد و منطق تعیین می‌شود. بری برنز (Barry Barnes 1974) و دیوید بلور (David Bloor 1976, 1991) متون مؤثری را درباره آن چه «برنامه قوی» در جامعه‌شناسی شناخت نام گرفته است آغاز کرده‌اند. بلور در بیان

کلاسیک‌اش از این رویکرد آن را برحسب چهار الزام تعریف می‌کند: جست‌وجوی تبیینات علی؛ باورهای «درست» و «نادرست» را بی‌غرضانه داوری کردن؛ تبیین کردن باورهای «درست» و «نادرست»، تا آن‌جا که ممکن است، با اصطلاحات جامعه‌شناختی یکسان (اصل «تقارن»); و نیز پذیرش کاربرد این الزامات در تبییناتی که خود جامعه‌شناسی شناخت ارائه می‌دهد (اصل بازاندیشی reflexivity).

این رویکرد جدید به جامعه‌شناسی علم دست‌کم یکی از ملاک‌های لاکاتوش را در مورد طرح پژوهشی پیشرو برآورده می‌کند: این رویکرد شمار عظیمی از بررسی‌های تجربی پیچیده و روشنگرانه از علم در حال رشد را توسط بسیاری برانگیخته است: مک‌کنزی (Mackenzie 1990)، پیکرینگ (Pickering 1984)، کالینز (Collins 1985)، شاپین و شافر (Shapin & Shaffer 1985)، پینچ (Pinch 1986) و بسیاری دیگر.

این بررسی‌ها نشان‌دهنده‌ی میزانی است که فرایندهای اجتماعی مذاکره و شکل‌گیری توافق عام در ساخت و تصویب دعاوی شناختی علمی در کار است. به‌رغم تکذیب برخی (برای مثال، Bloor 1976, 1991: 7)، ۱۹۷۶، ۱۹۹۱: ۷)، تمایل بر این بوده است که وانمود شود تبیین جامعه‌شناختی می‌تواند در کل محتوای علم را توضیح دهد. از این‌رو دعاوی شناختی علمی درباره‌ی طبیعت «برساخته‌های» فرایندهای اجتماعی محسوب می‌شوند که پیامدهایش آن دعاوی‌اند. به‌علاوه، با توجه به اصل تقارن، نمی‌توان هیچ‌بنزلت خاصی را به‌گونه‌ای توجیه‌پذیر به باور علمی، در مقابل انواع دیگر باور، نسبت داد. هیچ دسترسی بی‌میانجی‌ای به طبیعت در ذات خود وجود ندارد تا بتوان بازنمودهای گوناگون آن را با آن مقایسه کرد. گرایش به نسبی‌گرایی افراطی درباره‌ی شناخت، و دیدگاه ساخت‌گرایانه‌ی اجتماعی از خود طبیعت، هر دو به نظر ضروری می‌رسند تا تحقیقات تجربی، و نتیجه‌ای که به‌وسیله‌ی حاصل خود بررسی‌ها تأیید می‌شود تداوم یابد. این امر به تقسیمات شدید در

جامعه‌شناسی علم و نیز میان جبههٔ نسبی‌گراتر آن و فلاسفه و دانشمندان علوم طبیعی منتهی شد که مصمم بودند از عینیت و عقلانیت کار علمی دفاع کنند، برای مثال، نگاه کنید به گزارش سرگرم‌کننده‌ای در باب رویارویی میان ول‌پرت (Wolpert) و کالینز (Collins) در نشست British Association (Irwin 1994) و بحث میان کالینز و مورفی (Murphy) در مجلهٔ بریتانیایی *Sociology* (Murphy 1994; Collins 1996)

جنسیت و علم: دیدگاه فمینیستی

هنگامی که جنبش رادیکال علم و جامعه‌شناسان علم نشان دادند که علم فرایندی سراسر اجتماعی است، راه برای کاوش در مورد انواع جنبه‌های متفاوت این اجتماعی بودن گشوده شد: علم می‌تواند پیرو احکام عقل ابزاری، که پیام «مدرنیستی» اش مهار طبیعت است، بیان‌کنندهٔ جهان‌بینی طبقه یا فرهنگ سلطه‌گر، یا، دقیق‌تر، عرصه‌ای برای بازی قدرت در میان خود دانشمندان تلقی شود. ظهور جنبش فمینیستی جدید و فعال در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ اطمینان داد که باز هم بعد دیگری از خصلت اجتماعی علم را می‌توان نشان داد: رابطه‌اش با جنسیت.

نخست، دانشمندان فمینیست کنار گذاشتن زنان را از علم تأکید کردند، و به تحلیل ساز و کارهایی پرداختند که موجب این اخراج شد (برای گزارش‌هایی از این آثار 3, 5, 6 چس. Rose 1994; Partl; Harding 1991: see) آنان بر این تصور نبودند که زنان در علم حضور ندارند، بلکه بر این تصور بودند که حضورشان عمدتاً به نقش‌های کمکی و فرعی محدود می‌شده، و کمک‌های عملی برای تحقیقاتی که تقریباً همواره مردان مشخص می‌ساختند فراهم می‌آورده‌اند. هدف این تحقیق فمینیستی «لیبرال» آن بود که موانع موجود بر سر راه شرکت زنان و ترقی آنان در علم در معرض توجه عموم قرار گیرد. این‌که خود علم از شرکت بیشتر زنان بهره خواهد برد از این واقعیت آشکار نتیجه می‌شود که منبع عظیمی

از استعداد اصلاً مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است. اما این تحقیق فرض می‌گیرد که زنان استعداد ذاتی برای علم دارند، و در عین حال این امکان را مطرح نمی‌کند که زنان شاغل در علم ممکن است موجب تفاوتی کیفی در شیوه علم‌ورزی شوند. بررسی‌هایی در مورد کار آن اقلیت کوچکی از زنان که توانسته‌اند به‌عنوان مبتکران علمی مشهور شوند (see Keller 1983; Rose 1994; و فصل ۹ کتاب حاضر) پاسخ‌های جالبی را به هر دو پرسش نشان داده است. به‌رغم موانع بسیار زیاد، بعضی از زنان آشکارا سهم مهمی در علم داشته‌اند. این امر این پیش‌داوری را کنار می‌گذارد که زنان به نوعی ذاتاً در کسب دست‌آوردهای بزرگ علمی ناتوان‌اند. ولی دست‌کم می‌توان برخی از این زنان دانشمند را (که لزوماً خود را فمینیست ندانسته‌اند، یا حتی اهمیتی برای جنس خود در رابطه با کارشان به منزله دانشمند قائل نبودند - (see Keller 1985: 173-4) نشان داد که به وسیله بصیرت‌ها و طرز کارهای متمایزشان با تصویر ساز- خود غالب علم مبارزه کرده‌اند.

این مبارزه را در بنیادی‌ترین صورت‌اش می‌توان مبارزه‌ای دانست که کل طرح شناخت عینی از طبیعت را از میل تهاجمی مردان (سفید پوست غربی) به سلطه بر طبیعت، زنان، و «دیگران» نژادی جدااناکردنی می‌داند. با وجود این، برنامه کار لیبرال فمینیستی یعنی شرکت بیشتر زنان در علم آشکارا بیش از حد ناچیز بوده است، اما شقوق دیگر چه بودند؟ در این جا فمینیست‌ها تقسیم می‌شوند، و ما بعضی از بحث‌های بعدی را در فصل ۹ ملاحظه خواهیم کرد. ولی فعلاً بر خط مشی اثرگذاری از تحلیل فمینیستی علوم طبیعی متمرکز می‌شویم که رابطه میان ایدئولوژی رایج و عملکرد علم را، از یک‌سو، و جنسیت و جنس را از سوی دیگر می‌کاود. این رویکرد علم را یکسره کنار نمی‌نهد، بلکه به جای آن امکان عملکرد متفاوتی از علم را براساس روابط جنسیتی تغییر یافته مطرح می‌کند، و گرایش‌هایی را در علم رایج شناسایی می‌کند که به آن جهت متوجه‌اند.

«اکو-فمینیست»‌های پیشرو (نگاه کنید به واژگان) کارولین مِرچنت (Carolyn Merchant 1980) و برایان ایسلی (Brian Easlea 1980) با کتاب تأثیرگذارشان پیوندهایی میان مبارزات بگیر و ببند و مردانه با نقش‌های سابقاً زنانه (به‌خصوص در طب و مامایی)، از یک‌سو، و تغییر جهت از بینشی ارگانیک، کل‌گرایانه و زنانه از جهان به فلسفه غیر شخصی و مکانیکی طبیعت که علم جدید (New Science) قرن هفدهم ارائه کرده بود، از سوی دیگر، برقرار کردند.

ایولین فاکس کِلِر (Evelyn Fox Keller 1985) از این کتاب کمک می‌گیرد، ولی تأکید آن را با مهارت انتقال می‌دهد. او ابهام‌هایی را در استعاره‌های جنسی و جنسیتی کشف می‌کند که علم جدید به کمک آن‌ها خود را موجه ساخته است. وی رقابت میان دو روایت را شرح می‌دهد. یکی، سنت هرِمِسی (hermetic)، که از ایده‌های پزشک قرن شانزدهم پاراسلسیوس (Paracelsus) گرفته شده، روح را دمیده شده در جسم می‌داند، طوری که دانش دارای «قلب، دست و سر» می‌شود، و این در تقابل با جدایی میان خرد و عاطفه، ذهن و ماده است که در جهان‌بینی مکانیکی بر آن تأکید می‌شود. هر دو فلسفه دانش را با اصطلاحاتی که قویاً آکنده از تصاویر جنسی و جنسیتی است مورد توجه قرار می‌دهند، ولی تصویرپردازی سنت هرِمِسی جنبه‌های مردانه و زنانه طبیعت را متفاوت اما تکمیل‌کننده یکدیگر می‌داند، و تأکیدش بر رابطه‌ای پذیرا میان علم و طبیعت است. به خلاف آن، فلسفه مکانیکی تأکیدش بر جست‌وجوی مردانه حقیقت و ترک عواطف است:

جایی که اراده یا هوای نفسانی سرنوشت‌ساز است، مسئله حقیقت یأس‌آور است... زن درون ما، باز هم حيله‌ای ساز می‌کند، مانند آنچه در بهشت آغاز شد؛ و درک ما دلبسته‌حوایی است، همان‌قدر گریزناپذیر که مادر رنج‌های مان (Joseph Glanvill, quoted in Kellner

آن چه کیلر تصویر «دو جنسی» (hermaphrodite) علم در سنتِ هرمنی تفسیر می‌کند مورد حمله طرفداران فلسفه مکانیکی واقع شد که آن را تبانی با جادوگری، بی‌نظمی و فرقه‌های رادیکال خواندند. از این‌رو، تأسیس انجمن سلطنتی (Royal Society) بعد از جنگ داخلی انگلیس پیروزی منطقی از علم را که به گونه‌ای خودآگاهانه مردانه و به گونه‌ای اجتماعی محافظه‌کارانه بود به مثابه پای‌بندی به «دخول» عقلانی در اسرار طبیعت تحکیم می‌کند. از نظر فلسفه مکانیکی، زن مظهر طبیعت بود، اگرچه دیگر مظهر «مادر» یا همسر نبود، بلکه موضوعی برای بررسی بی‌طرفانه و نظارت عقلانی بود.

استدلال کیلر این است که تغییرات فراگیرتر فرهنگی و اجتماعی در روابط جنسیتی در شکل‌گیری این ایدئولوژی جدید مردانه و اشتغال به علم سهیم‌اند، و نیز این‌که اقتدار فزاینده علم که با فضایل مردانه پیوند خورده در تحکیم تقسیمات جنسیتی جدید در جامعه بازتر سهم دارد. هنگامی که «جدایی حوزه‌ها» خصیصه تقسیم کار میان مردان و زنان (طبقه متوسط) در اوایل سرمایه‌داری صنعتی شد، ارتباط میان زنانگی، عاطفه و ذهنیت در تقابل با عینیت و عقلانیت مردانه قرار گرفت.

کیلر، مانند دیگر شرکت‌کنندگان در بحث جنسیت و دانش، از «روابط ابژه‌ای» در مکتب روان‌کاوی کمک می‌گیرد، و به‌خصوص از تحول فمینیستی آن که با کارنانسی چودورو در ارتباط است (نک به فصل ۹). آن رویکرد بر مشکلاتی تأکید دارد که نوزاد در حال رشد برای به‌دست آوردن احساسی پایدار از هویت خویشتن با آن مواجه است. این مشکلات برای دختران و پسران متفاوت است و ممکن است مخصوصاً در مورد پسران، به شکل‌گیری شخصیت‌هایی دفاعی منجر شود که استقلال خود را تنها از طریق کشیدن مرزی قاطع میان خود و دیگری، و از رهگذر روابط سلطه‌گرانه و خشن با «دیگران» تهدیدکننده حفظ کند. پیوند عینیت، استقلال و مردانگی را می‌توان با سلطه بر طبیعت همچون

«دیگری» در ایدئولوژی رایج و عملکرد علم برحسب این پویایی‌های روان‌شناختی بنیادی درک کرد. از این‌رو تقسیم نقش‌های مادری و پدری، تعاریف فرهنگی مردانگی و زنانگی، و سرشت جنسیت‌یافته علم نظامی است که به گونه‌ای متقابل حفظ می‌شود.

با وجود این، از نظر کیلر این امر حاکی از این نیست که فمینیسم علم را به معنی دقیق کلمه طرد می‌کند. برعکس، وی دیدگاهی رادیکال از عملکرد علم به نحوی کاملاً متفاوت دارد که به روابط جنسیتی تغییر یافته مرتبط است:

هدف از این مقالات... آن است که از درون علم علم را به مثابه طرحی انسانی و نه طرحی مردانه احیا کند، و تقسیم کار عاطفی و عقلانی را که علم را حق مسلم مردان می‌داند کنار نهد
(Keller 1985: 178).

ولی چنان‌که از عبارت «از درون علم» برمی‌آید، این نوعی بینش آرمانی نیست که از بیرون تحمیل شده باشد. کیلر با بازنگری در رویکرد روابط ابژه‌ای به شرح و بسط بینشی از ساختاری شخصیتی می‌پردازد که در آن عینیت، قدرت و عشق ممکن است به نحوی پیوند یابند که صورت‌بندی‌های فعلی مردانه و زنانه آن را انکار می‌کنند. در این رویکرد بدیل، هویت خویشتن به اندازه کافی قطعی می‌شود تا مرزهای میان خود و دیگری تعدیل یابد، و تا وابستگی متقابل و نسبت‌یافتگی به رسمیت شناخته شود. از نظر چنین شخصیتی، استقلال و کمال انسان‌های دیگر و موجودات غیر انسانی را در جهان خارج می‌توان به رسمیت شناخت، بدون آن‌که نیاز به سلطه یا نابودی باشد. این نیروهای عاطفی رابطه‌ای شناختی را با جهان ابژه‌ها امکان‌پذیر می‌سازند که آن‌ها را در چشم‌انداز امیال و اهداف ما قرار نمی‌دهند. از این لحاظ، آنچه او «استقلال پویا» می‌نامد مبنایی برای «عینیت پویا» است، یعنی عینیتی که ابژه‌اش را

محترم می‌شمارد و دوست می‌دارد. کِلِر از مفهوم «گشاده‌رویی به جهان» (world-openness) ارنست شاختِل (Schachtel) در توصیف این مفهوم از عینیت کمک می‌گیرد:

از نظر شاختل، ادراکِ کل محورانه ادراکی است که در خدمت محبتی است «که می‌خواهد دیگران را در هستی تام و یکتای‌شان تأیید کند». این امر تأیید ابژه‌هاست به مثابه «پاره‌ای از همان جهانی که انسان بخشی از آن است». در نتیجه، و در مقایسه با ادراکی که نیاز یا منفعت‌طلبی بر آن حاکم است (ادراک خودمحورانه) ادراک کل محورانه فهمی کامل‌تر و «جهانی»‌تر از ابژه را شخصاً میسر می‌سازد (Keller 1985: 19).

خوش‌بینی کِلِر دربارهٔ امکان یک علم متفاوت ریشه در این ادراک او دارد که پیروزی فلسفهٔ مکانیکی هرگز کامل نبوده است. کار علم همواره کثرت‌گرایانه بوده است و دیدگاه‌های رقیب و مخالف به‌رغم آن‌که به وسیلهٔ رویکردهای غالب به حاشیه رانده شده‌اند دوام آورده‌اند. به‌علاوه، می‌توان انتظار داشت که خود طبیعت، با توجه به روش‌شناسی علم رسمی، پشتیبانی برای ایجاد تغییر باشد:

ولی طبیعت خودش پشتیبانی است که می‌توان برای فراهم آوردن نیروی محرکه‌ای برای تغییر واقعی به آن تکیه کرد: پاسخ‌های طبیعت به نحو مکرر مفاهیمی را که سازندهٔ فهم ما از علم است به بررسی دوباره فرا می‌خواند (Keller 1985: 175-6).

و همین‌که تصدیق کردیم که خود طبیعت در ملزم ساختن سنت‌های علمی به‌گزینش شیوه‌های جدید تفکر، و روش‌های جدید تحقیق، فعال است امید به تغییر از درون محتمل‌تر به‌نظر می‌رسد. به‌زعم کِلِر، در واقع، تحولات جاری در علوم، و به‌ویژه در علوم زیستی، منجر به بازشناسی

پیچیدگی و تعامل در نظام‌های پویا می‌شود، که برخلاف جست‌وجوی قوانین یگانه فلسفه مکانیکی است که طبیعت «مطیع» آن‌هاست.

بیوگرافی کِلِر دربارهٔ ژنتیک‌دان و زیست‌شناس تکاملی باربارا مک‌کلینتاک (Barbara McClintock) (Keller 1983) پایداری رابطه‌ای شناختی را با موضوع‌اش، دست‌کم در کار این دانشمند، نشان می‌دهد که بسیار نظیر آن رابطه‌ای است که ساختل تشخیص داده است. در دیدگاه مک‌کلینتاک، طبیعت بی‌نهایت پیچیده و غنی است، بنابراین امیدی نیست که علم بتواند آن را در فورمولی ساده خلاصه کند و یا مهارش سازد. بلکه، روش علم باید روش توجه به‌ویژه بودن و تفاوت باشد، و روش فروتنی در «گوش سپردن» دقیق به آنچه موضوع بررسی باید بگوید. این طرز تلقی از رابطهٔ متقابل و دلبستگی میان دانشمند و موضوع بررسی قربانی کردن عینیت نیست، بلکه شرط لازم آن است. همان‌طور که کِلِر می‌گوید:

نکتهٔ اساسی برای ما این است که مک‌کلینتاک می‌تواند خطر تعلیق مرزهای میان سوژه و ابژه را قبول کند بدون آن‌که علم را به مخاطره بیندازد، دقیقاً به این دلیل که از نظر او علم براساس این تقسیم استوار نشده است. درواقع، صمیمیتی که او با موضوعات مورد بررسی‌اش تجربه می‌کند - صمیمیتی که از یک عمر دلسوزی پرورش یافته به وجود آمده - سرچشمهٔ اختیارات او در مقام دانشمند است (Keller 1985: 164).

مضامین احترام و عشق به طبیعت، و تأیید یکپارچگی، پیچیدگی و خاص بودن موضوعات شناخت علمی، در میان تفاسیر فمینیستی در باب علم به‌طور گسترده‌ای مشترک است. در جایی که بررسی‌های فمینیستی در مورد دلسوزی نسبت به حیوانات آزمایشگاهی است به لحاظ زجری که می‌کشند، و یا نگرانی در مورد آسیب‌های اکولوژیکی وسیع‌تر سرمایه‌داری مدرن است این مضامین شدیداً حضور دارند. لیندا برک، که

خود سابقاً پژوهشگر رفتار حیوانی بوده است، پژوهشی در مورد پیوندهای متقابل میان تربیت خاص «مردانه» در روش علمی و سرکوب حساسیت نسبت به رنج بردن حیوانات به منزله آزمودنی‌های تحقیق آزمایشگاهی کرده است (Brike 1994).

اما او در تحلیل پیچیدگی‌ها در دوگانگی‌های متقاطع طبیعت-فرهنگ، زنانه-مردانه و حیوان-انسان از این پیش‌تر می‌رود. آنچه برای مبارزه بر ضد بدرفتاری با حیوانات (غیر انسان) ضروری است آزاد کردن خودمان است از میل به مفهوم‌پردازی «حیوانات» به مثابه دیگری و پست‌تر از انسان، و به مثابه موضوعات مناسب برای علم عینیت‌گرا و تقلیل‌گرا. ولی در عین حال این امر برای ضدیت فمینیستی با جبرگرایی‌های زیست‌شناختی که زنان را پست می‌شمرد ضروری است: شناخت فردیت و ذهنیت (سوژه بودن) حیوانات غیرانسان مبنایی است برای مقاومت در مقابل تلاش‌هایی که خود انسان‌ها را «ماشین‌های» زیست‌شناختی می‌نمایاند.

اثر پیچیده و مبهم *دونا جی. هاراو* نیز درباره پیوند زن-انسان-حیوان-علم است، به همراه تأکیدی خاص بر گفتمان‌های پرماتولوژی (نخستی‌شناسی) -هم در اشکال «علمی» اش، و هم در اشکال عام فرهنگی در مستندها، کارتون‌ها، آگهی‌های تلویزیونی و غیره (Haraway 1992). مضمون تکراری در کار او مضمون پست‌مدرن زدودن دوگانگی‌ها، عبور از مرزها و تکثیر اشکال پیوندی است (که نماد آن تصویر «سی‌بورگ» (cyborg) است - see Haraway 1991). این مضمون در جایگزینی اندام انسانی با قطعات مکانیکی، یا با اندام‌هایی که از حیوانات دارای ژن پیوندی گرفته می‌شود اشکالی مادی به خود می‌گیرد، و در غلبه بر دوگانگی‌های قاطع انسان-حیوان اشکالی گفتمانی به خود می‌گیرد. نحوه‌ای که ما باز نمود خویشاوند نخستی‌مان، مخصوصاً میمون‌های بزرگ، هستیم آشکارا عرصه باروری برای کاوش در این جابه‌جایی است.

تحلیل هاراوی به گونه‌ای مبهم در میان چندین رویکردی که در این فصل به آن‌ها پرداختیم، و آنچه او «وسوسه‌ها» می‌نامد معلق مانده است. ولی دست کشیدن او از هر موضع شناختی یا هنجاری واضح، که این ابهام حاکی از آن است، به نظر مسئله‌ساز می‌نماید. همان‌طور که برک خاطر نشان می‌کند:

پیش از این ما شاهد اظهارنظرهایی بودیم مبنی بر آن‌که خوک‌ها را طوری پرورش دهیم که برای بیماران انسانی قلب تهیه کنند؛ و حیوانات دارای ژن‌های پیوندی گاه تبدیل به کارخانه‌هایی برای استفاده انسانی می‌شوند. این نوع گذر از مرزها آن چیزی نیست که من بخواهم مورد ستایش قرار دهم (Birke 1994: 147).

چرخش بازتابی: «ساختن» طبیعت و جامعه

در اوایل دهه ۱۹۸۰ طرفداران «برنامه قوی» در جامعه‌شناسی علم، و رویکردهای وابسته، از جهتی تازه با انتقادهایی مواجه شدند. آنان که پیش از این گرفتار بحث با رئالیست‌ها و عقل‌گرایان بر سر نسبی‌گرایی شان درباره شناخت علمی بودند هم‌اکنون برای فرض‌های رئالیستی (ظاهراً) بی‌چون و چرایشان درباره جامعه مورد انتقاد قرار می‌گرفتند. در واقع دو مسیر انتقادی متمایز وجود داشت. براساس یکی از آن‌ها، جامعه‌شناسان علم، با تکیه بر مناقشات، و سخن گفتن از «استراتژی‌ها»، «علائق»، «جوانب» و غیره به الگویی «تصمیم‌گرایانه» (decisionist) از زندگی اجتماعی پای‌بند بودند که با «انتخاب‌های عقلانی» (نک به فصل ۵) آگاهانه کنشگران ساخته می‌شد. منتقدان در مخالفت با این الگو بر اهمیت بررسی امور روزمره تثبیت شده و زمینه‌های فرهنگی کارورزی علمی تأکید می‌کردند.

ولی، شیوه بنیادی‌تر نقد توجه خود را به تناقض موجود در شک‌گرایی سیستماتیک برنامه قوی در مورد ادعاهای مبتنی بر واقعیت که

دانشمندان علوم طبیعی مطرح می‌کردند معطوف کرد، در حالی که متغیرهای جامعه‌شناختی را که مناقشات علمی بنا بود در چارچوب آن‌ها تبیین شوند به منزله «امر واقعی» و «امر مفروض» قبول داشت. سازگاری تنها در صورتی می‌توانست حفظ شود که شک‌گرایی به گونه‌ای «بازتابی» به خود مفاهیم و روش‌های تبیینی جامعه‌شناس بسط می‌یافت. جامعه‌شناسان اکنون نه تنها می‌بایست طبیعت را ساخته‌ای اجتماعی-فرهنگی می‌دانستند، بلکه کنشگران فردی و جمعی، منافع و روابط مبتنی بر قدرت‌شان، اتحادشان و غیره را نیز که تا پیش از این متغیرهای تبیینی در نظر گرفته می‌شد «مسئله‌ساز» می‌دیدند (برای مثال، نک به Gilbert and Mulkay 1984؛ Woolgar 1988؛ Latour and Woolgar 1986؛ 1987، 1993). جهان‌های اجتماعی و طبیعی هم‌اکنون هر دو باید «ساخت‌ها» تلقی می‌شدند (می‌توان پرسید «از چه و به وسیله کی؟»).

این چرخش بازتابی در جامعه‌شناسی علم به بحث گسترده‌تری در نظریه اجتماعی میان طرفداران پست-مدرنیسم (نک به فصل ۱۰) و دیگران پیوند داشت و در این باره بود که نهادها و فرایندهای اجتماعی معاصر را چگونه توصیف کنند. از نظر برخی، مرجعیت دعاوی شناختی علمی و مرجعیت عقلانیت علمی مشخصه «مدرنیته» محسوب می‌شود، از این رو تمایلات شکاکانه و نسبی‌گرایانه جامعه‌شناسی علم با مضامین پست-مدرنیستی می‌خواند.

کار اولریش بک (Ulrich Beck) در آلمان این مفهوم تغییر دوره‌ای را مطرح می‌کند، ولی او آن را تغییر جهتی درون «مدرنیته» می‌داند که از مدرنیته «ساده» اولیه به سوی آینده‌ای است که «به گونه‌ای بازتابی» مدرن است. از نظر بک، «بازتابندگی» به شیوه‌ای اشاره دارد که نهادها و مدرن، از همه مهم‌تر علم و تکنولوژی، در سیر پیشرفت‌شان خود را به مخاطره می‌اندازند. اثر بک جامعه در خطر (Risk Society) که تا سال ۱۹۹۲ به

انگلیسی چاپ نشد) اهمیت قسم جدیدی از مخاطرات را تأکید می‌کند که به تکنولوژی‌های جدید و بزرگ مقیاس مانند نیروی هسته‌ای، صنعت شیمی و دستکاری ژنتیکی مرتبط است. این خطرات به معنی دقیق کلمه محاسبه‌ناپذیراند، گستره‌ای بالقوه عام دارند، و از ظرفیت‌های بخش خصوصی و عمومی در محافظت کردن یا تضمین امنیت فراتر می‌روند. در برابر این خطرات، شکاکیت درباره‌ی دعاوی شناختی خاص که همواره برای روش علمی اساسی بوده حال به خود علم تعمیم یافته است. «سیاست خرد» جدیدی در حال تکوین است، که مرجعیت علم را زیر سؤال می‌برد، و با دورنمای امیدبخشی از شرکت دموکراتیک گسترده‌تری در تصمیم‌گیری‌های علمی و فنی همراه است (برای ارزیابی جامعه در خطر بک نک به Rustin 1994; Benton 1997).

با وجود این، علی‌رغم استفاده‌ی بک از اصطلاح «بازتابندگی»، کار او درباره‌ی خطرات اکولوژیکی که شرح می‌دهد واقع‌گرایانه است. کار طرفداران عمده‌ی دیگر چرخش بازتابی یا قویاً ضد-واقع‌گرایانه (برای مثال نک به Wynne 1996)، یا عمیقاً مبهم بوده است. کار بسیار اثرگذار فیلسوف-جامعه‌شناس فرانسوی برونو لاتور و همکارانش از سلک این مقوله‌ی آخری است. این اثر، که به نظریه‌ی «کنشگر-شبکه» معروف است، در تلاش برای غلبه بر دوگانگی‌های انعطاف‌ناپذیر میان طبیعت و عاملیت انسانی، و سوژه و ابژه شناخت با رویکردهای فمینیستی که در بالا شرح دادیم شریک است. لاتور پیشگام چیزی بود که بررسی «قوم‌نگارانه» یا «انسان‌شناسانه» دانشمندان و مهندسان به هنگام کار می‌خواند (Latour and Wodgar 1979, 1986). هدف عبارت بود از درک جزئیات کارهای روزانه‌ی علم و تکنولوژی در حال تولید، که در تقابل با بازنمایی‌های انتزاعی فلاسفه و حقایق مبتنی بر گذشته مورخان قرار دارد. از این لحاظ، کار لاتور ادامه‌ی کار پیشین در سنت «برنامه‌ی قوی» بود. با این‌همه، نوآوری عمده‌ی رویکرد «انسان‌شناسانه» او تلاش در بازسازی

فعالیت علمی به مثابه شکل به هم پیوسته‌ای از زندگی بود، که تمام جنبه‌های آن را درهم ادغام می‌کند، درست همان‌طور که قوم‌نگار فرهنگ‌های دیگر مدعی است «که به تجدید سازمان مرکز آن فرهنگ‌ها پرداخته است: نظام باورهای‌شان، تکنولوژی‌های‌شان، علوم قومی‌شان، بازی‌های قدرت‌شان، اقتصادشان - به‌طور خلاصه، تمام هستی‌شان» (Latour 1993: 100). یکی از پیامدهای این موضوع این است که ابزارها، ساختمان‌ها، معرف‌ها، میکروب‌ها، ذره‌ها و غیره که در کار آزمایشگاهی دخیل‌اند همه نقش خود را در داستان تولید علم ایفا می‌کنند. و، اگر وسیع‌تر بیندیشیم، همان‌طور که لاتور توصیه می‌کند، آنگاه گسترش خط آهن، تلگراف، گسترش فعالیت‌هایی مانند واکسیناسیون، تکنولوژی اطلاعاتی، گسترش روبات‌سازی و غیره در مرکز دگرگونی شیوه‌های زندگی‌اند. این ویژگی‌های هستی ما آن‌چنان اساسی‌اند که کار علوم اجتماعی و فرهنگ وسیع‌تر در جداسازی دقیق جامعه از طبیعت غیرقابل دوام‌اند: «تاریخ دیگر صرفاً تاریخ آدمیان نیست، بلکه تاریخ امور طبیعی نیز می‌شود» (Latour 1993: 82).

در قلب نظریه کنشگر-شبکه هدفی وجود دارد: این هدف فرار کردن از این دوگانگی‌ای است که جامعه را از طبیعت جدا می‌کند، یا «می‌پالاید». بررسی قوم‌نگاران زندگی آزمایشگاهی (see Latour and Woolgar 1979/86) آن چیزی است که این گسست را مقدور می‌سازد، زیرا این‌جا بیشتر از هر جای دیگر می‌توانیم تولید، یا ساخت، «ابژه‌ها»ی هرچه بیشتری را مشاهده کنیم: مواد شیمیایی، میکرو-ارگانیسم‌ها، ابزارها، وسایل و غیره. تحت شرایط خاص این «ابژه‌ها»ی تولید شده ممکن است از آزمایشگاه خارج شوند برای آن‌که در ساخت گسترده‌تر طبیعت و جامعه شرکت کنند. به گفته لاتور، این «ابژه‌ها» نخست چیزی بیشتر از مجموعه‌ای از مقیاس‌ها یا اندازه‌ها نیستند، و فقط تا آن حد منزلتی تثبیت شده به مثابه «چیزهای» واقعی کسب می‌کنند که

دانشمندانی که آن‌ها را در آزمایشگاه‌هایشان تولید کرده‌اند موفق شوند در عمل «معرف‌های» آن‌ها در جهان گسترده‌تر علم شوند، و به این ترتیب دانشمندان دیگر را به اتحاد ترغیب کرده، یا «به عضویت بپذیرند». این فرایند عضوگیری را لاتور مبارزه‌ای ماکیاوول‌وار برای کسب قدرت، گسترش و حفظ آن از طریق ساختن و مستحکم کردن پیمان‌ها معرفی می‌کند. او در تحلیل‌اش از آثار علمی بر نقش تمهیدات بلاغی، توسل به مرجعیت و به کارگیری گسترده نقل قول‌ها به منظور جای دادن متن حاضر در شبکه‌ای از دانش از پیش تثبیت شده تأکید می‌کند. تصاویر ویدیویی فراهم آمده از توضیحات آزمایشگاهی مرجعیت دیگری را اضافه می‌کند، و این نیز تنها به لطف موفقیت تیم‌های دانشمندان یا مهندسان ممکن است که حمایت سیاسی و اقتصادی کسانی را که از پیش دارای منابع و نفوذ در جامعه وسیع‌تراند، یعنی دولت، تجارت و، بالاتر از همه، ارتش از اتحادیه خود به دست آورند؛ نقل قول زیر از اثر لاتور علم در عمل (۱۹۸۷) گرفته شده است:

اساساً، R. & D. (تحقیق و توسعه) امری صنعتی است (سه چهارم آن درون شرکت‌ها انجام می‌شود) که تأمین هزینه آن از پول مالیات است (به میزان ۴۷ درصد در ایالات متحد). این اولین انتقال عظیم منافع است: دانشمندان فقط در صورتی موفق می‌شوند که تقدیرشان را با صنعت پیوند دهند، و / یا این که صنعت تقدیراش را با تقدیر دولت پیوند دهد... روی هم رفته، فن علم بخشی از ماشینی جنگی است و باید به معنی دقیق کلمه بررسی شود (ص ۱۷۰).

تلاش لاتور برای غلبه بر جدایی دوانگارانۀ طبیعت و فرهنگ بر شیوه‌ای متمرکز می‌شود که علم و تکنولوژی مدرن (همان‌طور که او آن را «فن علم» می‌خواند) دائماً در حال تکثیر «ابزه‌های» جدید است، به منزله نامزدهایی برای تأیید، یا ایجاد «ثبات»، به منزله واقعیت‌های پذیرفته و

مسلم فرض شده، ابزارها / تجهیزات و وسایل اندازه‌گیری و غیره. این ابژه‌ها معمولاً شامل ترکیب عمل انسانی با مواد یا موجودات طبیعی است: نطفه‌های منجمد، سیستم‌های خبره، ماشین‌های دیجیتال، ذرت پیوندی، بانک‌های اطلاعاتی، وال‌هایی که با دستگاه‌های صداسنجی راداری تجهیز شده‌اند، ترکیب‌کننده‌های ژنی، داروهای روان‌گردان، سوراخ در لایه‌ی ازن و بسیاری مثال‌های دیگر. این گوناگونی ابژه‌های تولید شده که هرچه بیشتر تکثیر می‌شوند در قلب زندگی اجتماعی ماست، با وجود این اجزایش نمی‌توانند در هیچ‌یک از دو طرف شکاف بزرگ میان طبیعت و جامعه قرار داشته باشند: آن‌ها «پیوندی‌ها»، «شبه‌ابژه‌ها» و «شبه‌سوژه‌ها» اند.

علم و مهندسی ثمربخش مبتنی بر به کارگیری صورت‌های گوناگون کاملی از منابع ترغیب‌کننده، زبانی و مادی به منظور گسترش و حفظ اتحادهایی فراتر از آزمایشگاه و مجلات علمی است. اساساً، این اتحادها از عناصری سابقاً نامربوط ترکیب شده‌اند که در تضاد با تقسیمات متداول است - آن‌ها «شبکه‌های مشارک» (actant) ناهمگن‌اند، که شامل گروه‌های انسانی، حیوانات، تجهیزات، مواد ترکیبی، وسایل اندازه‌گیری، و غیره‌اند. اصطلاح «مشارک» به منظور در برگرفتن دامنه‌ی وسیعی از عناصری به کار می‌رود که در تثبیت و ادغام شبکه‌ها، بدون در نظر گرفتن خواست بعدی ما برای جا دادن آن‌ها در یکی از دو سوی دوگانگی طبیعت - جامعه، نقشی ایفا می‌کنند.

تنها به واسطه‌ی عملکرد بعدی آن چیزی که لاتور «پالایش» (purification) می‌نامد است که طبیعت و جامعه به منزله‌ی عرصه‌های جدا و ناپیوسته ساخته می‌شوند. در این‌جا، لاتور فاصله‌ای دو چندان میان رویکرد خویش و رویکرد جامعه‌شناسی علم معمول‌تر تعیین می‌کند. از یک سو، موجودات و ابژه‌های غیرانسانی را در شرح فرایندهای علم و تکنولوژی وارد می‌کند. از این لحاظ (و با کمی ابهام) موضع او درباره‌ی ابژه‌های

بررسی علمی رئالیستی است: «تقلیل سراسر کیهان به روایتی کبیر، فیزیک ذرات زیر اتمی به متن، سیستم‌های زیرزمینی به تمهیدات بلاغی، و تمام ساختارهای اجتماعی به گفتمان دشوار است» (Latour 1993: 64). ولی این امر منجر به گسست دیگری از جامعه‌شناسی‌های علم سنتی‌تر می‌شود. اگر زندگانی ما شرکت در اجتماعاتی را تاب آورد، که آن‌ها نیز از شبکه‌های ناهمگنی از عناصر انسانی و غیرانسانی ساخته شده‌اند، و اگر جامعه و طبیعت ساخت‌های صرفاً فرعی و «پالایش شده» باشند، در نتیجه نخواهیم توانست «جامعه» را برای تبیین علم به کار ببریم. آنچه ما به مثابه جامعه «پالوده» ساخته‌ایم پیامد فعالیت‌های علمی و تکنولوژی است، و از این‌رو نمی‌تواند برای تبیین آن‌ها به کار رود. این نتیجه را او، به پیروی از میشل کالون (Michel Callon)، «اصل تقارن تعمیم‌یافته» می‌نامد (Latour 1993: 94-6; Callon 1986). همچنین به مکاتبات میان کالینز (Collins) و پیرلی (Yearley) و لاتور و کالون در پیکرینگ (Pickering 1992 نگاه کنید):

بنابراین [برنامه قوی] نامتقارن است نه به این دلیل که ایدئولوژی و علم را از هم جدا می‌سازد، همان‌طور که معرفت‌شناسان می‌کنند، بلکه به این دلیل که طبیعت را در پراتز می‌گذارد و قطب «جامعه» را و می‌دارد تا تمام بار تبیین را به دوش بکشد. ساخت‌گرا در جایی که طبیعت مورد نظر باشد، نسبت به جامعه رئالیستی است (Latour 1993: 94).

پس، طرح لاتور این است که جامعه و طبیعت را ساخت‌هایی فرض کنیم که نیاز به تبیین دارند، و بار تبیین را در مرکز «میان» این قطب‌ها قرار دهیم - یعنی، بر شبکه‌های مشارک‌ها، و فرایندهایی که به وسیله آن‌ها می‌توان آن‌ها را ساخت، گسترش داد و ثبات بخشید. هرچند به هیچ‌وجه آشکار نیست که این مفاهیم بتوانند از عهده انجام دادن چنین کار شاقی

برآیند. یکی به این دلیل که مفاهیم کلیدی لاتور برای تعریف «مشارک‌ها» مفاهیم «پیوند زدن» (hybridity) «شبه-ابژه»، «شبه-سوژه» و غیره‌اند. این اصطلاحات چنین معنایی را صرفاً برحسب فهم پیشین آن‌چه «سوژه»، «ابژه» و عناصر «پالوده» «پیوند» هستند دارند. لاتور در حین تعریف کردن اصلی‌ترین ایده‌هایش روش‌شناسی خاص خودش را نقض می‌کند.

به‌علاوه، گرایش لاتور به یافتن اصطلاحاتی که انسان‌ها را به غیر انسان‌ها به صورت شبکه‌های به‌هم پیوسته پیوند می‌دهد به زیاده‌روی‌های استعاره‌ای ختم می‌شود که چندان متقاعدکننده نیستند. یک نمونه شرح اوست از نحوه‌ای که آسیاب بادی قادر است شبکه‌ای قوی‌تر از هاون و دسته‌اش تشکیل دهد (Latour 1987: 129)، و ذرت، ماشین‌آلات، نان و باد را به یکدیگر مربوط کند. او از «تبدیل» «علاقه» باد می‌نویسد، و از «مذاکرات پیچیده‌ای» که باید با آن انجام شود تا اتحاداش تضمین شود. زبان لاتور نه تنها آسیاب بادی را نمود چیزی غیرقابل تقلیل به طبیعت و جامعه نمی‌کند، بلکه باد را به مخاطب آگاه غیرانسانی با علایق و توانایی خاص خودش برای توافق تقلیل می‌دهد. آن‌چه در این روایت ارزشمند است تأیید نیروی علی مستقل باد و نقش آن در شکل دادن حوزه پاسخ‌های انسانی ممکن به این امر است، ولی این شناخت با توسل به آنتروپومورفیسم (انسان‌انگاری) به خطر می‌افتد.

به همین قیاس، اگر بحث او را درباره گسترش و ثبات «شبکه‌ها» خارج از آزمایشگاه دنبال کنیم، درمی‌یابیم که لاتور، همان‌طور که در نقل قول بالا در باب R & D از علم در عمل می‌گوید، علم ثمربخش را برحسب توانایی دانشمندان به برقراری اتحادهایی با دولت‌ها، باکسب و کارها، با ارتش و غیره تبیین می‌کند. همان‌طور که می‌گوید، دانشمندان و مهندسان فقط در صورتی می‌توانند موفق شوند که:

گروه‌های قوی‌تر را که پیش از این همان مسئله را در مقیاسی وسیع‌تر حل کرده‌اند جذب کنند. یعنی گروه‌هایی که آموخته‌اند

چگونه افراد را در بعضی امور متقاعد کنند، نظم‌شان را حفظ کنند، کنترل‌شان کنند، آنان را وادار به اطاعت کنند؛ گروه‌هایی که پول برای‌شان مسئله‌ای نیست و نیز دائماً مترصد اتحاد‌های جدید غیرمنتظره‌ای‌اند که بتواند در مبارزه آنان توفیری داشته باشد (Latour 1987: 169).

بنابراین، موفقیت علمی، که از نظر او عبارت از توانایی تعریف خود واقعیت است، وابسته به گروه‌های قومی، پول، اتحادها، دولت‌ها، نهادهای ارتش، انواع کسب و کار و... می‌شود. البته این امر بسیار شبیه تبیینی در چارچوب «جامعه‌ی ممنوع است!

بنابراین، به‌رغم زیان‌آوری، به نظر می‌رسد لاتور در عمل از جامعه‌شناسان علم که رویکردشان را نقد می‌کرد چندان پیش‌تر نرفته است. حتی آنچه به نظر از همه متمایزتر می‌رسد - داخل کردن فعالیت «چیزهای» غیر انسانی در فرایندهای علم توسط او - به جهت ابهام و تناقض بی‌اعتبار می‌شود. منزلت «ابژه‌ها» («شبه‌ابژه‌ها»، «هیبریدها» و غیره) که علم آن‌ها را «تولید می‌کند» دقیقاً چیست؟ در اثرش پاستوریزه کردن (1988) می‌خوانیم: «آیا میکروب پیش از پاستور وجود داشت؟ از دیدگاه عملی - می‌گویم عملی نه نظری - خیر، وجود نداشت» (ص ۸۰). در علم در عمل (1987) از شیوه‌ای می‌نویسد که آزمایشگاه‌ها ابژه‌های «جدید» «می‌سازند»، ولی در ابتدا این «ابژه‌های جدید» چیزی بیش از واکنش‌های‌شان به «آزمایش‌های» آزمایشگاهی خاصی نیستند. در ادامه می‌نویسد:

ولی این موقعیت چندان نمی‌پاید. ابژه‌های جدید تبدیل به چیزها می‌شوند: «سوماتوستاتین»^۱، «پولونیوم»^۲، «میکروب‌های

۱. somatostatin، هورمون پزلی پتید که در مغز و لوزالمعده تولید می‌شود و مانع

بی‌هوازی»، «اعداد نامحدود اصلی و ترتیبی» (transfinite)، «مارپیچ دابل»^۲ یا «کامپیوترهای Eagle»، چیزهایی مجزا از شرایط آزمایشگاه که آن‌ها را شکل داده، چیزهایی دارای نام که اکنون مستقل از آزمایش‌هایی به نظر می‌رسند که آن‌ها را نشان می‌دادند (صص ۱-۹۰).

در برخی جاها وقتی شبکه‌ها ادغام می‌شوند، و مباحثات خاتمه می‌یابند او به بیان شک‌گرایی دربارهٔ رئالیسم علم می‌پردازد، ولی در جای دیگر او خود دانشمندان را در انتقال «جهت» (مدالیت) از نا-رئالیسم نسبی‌گرایانه در دوره‌هایی از مباحثات به رئالیسم دنباله‌رو هنگامی که مباحثه حل و فصل می‌شود دنبال می‌کند. ولی آیا می‌توان معنایی منطقی برای جهانی جست که «ابژه‌ها» در آن به عرصهٔ هستی می‌آیند و دوباره به صورت گروه باله‌ای در نهایت کمال طراحی شده با مبارزات قدرت دانشمندان دور می‌شوند؟ اگر موفقیت در تعریف واقعیت صرفاً موضوع مهارت‌های استراتژیکی برتر باشد، که دینی نه به بحث منطقی دارد و نه به چه جور بودن واقعی جهان، چرا ما باید با بزدلی این نتیجه را بپذیریم؟ سرانجام فردا ممکن است قدرتی جدید استقرار پیدا کند!

شرح لاتور از فنِ علم آن را به مثابه مبارزه‌ای عرضه می‌کند که به منظور فراخواندن اتحادها و منابع مادی قدرتمند است، آن را به مثابه «بخشی از ماشینی جنگی»، و به مثابه «منشأ آسیب‌شناسی تحمل‌ناپذیری» عرضه می‌کند.

→ ترشح سوماتوتروپین از هیپوتالاموس و مانع تولید انسولین از لوزالمعده می‌شود.

۲. polonium، عنصر رادیواکتیو که پی‌یر و ماری‌کوری کشف کردند.

۳. double helix، آرایش مارپیچی دو رشتهٔ مکمل DNA.

ما اسطوره عقل و علم را غیر قابل پذیرش، غیر قابل تحمل، و حتی غیر اخلاقی می‌دانیم. دریغاکه ما دیگر در انتهای قرن نوزدهم نیستیم، که زیباتر از همه قرون بود، بلکه در انتهای قرن بیستم‌ایم، و منشأ اصلی آسیب‌شناسی و مرگ و میر خود عقل است - ساخته‌هایش، جاه و جلال‌اش، و جنگ افزارش (Latour 1988: 149).

بخش اعظم «علم بزرگ» کنونی به خوبی با این توصیف جور است، ولی حتی به منزله نوعی توصیف باز هم انتخابی و یک‌سویه است. نه تنها بسیاری از دانشمندان بی‌باک آینده شغلی‌شان را فدای احساس مسئولیت اجتماعی کردند، بلکه سنتی طولانی از اختلاف نظر علمی وجود دارد، در حالی که آنچه سرانجام «علم محیط زیستی» نامیده شده است به واسطه جنبش‌های اجتماعی مخالف که در مقابل تحمیل‌های مخرب و سودجویانه ثروتمندان و قدرتمندان مقاومت کرده‌اند آماده بسیج بوده است. با این همه، از همه مهم‌تر آن است که بدینی دیدگاه اهریمنی لاتور از فن علم معاصر او را به طرد قاطع خود عقل هدایت می‌کند. ولی اگر ما ابزار انتقاد از قدرت را که به نام علم عمل می‌شود، یا نیروی ارتش را که ادای عقل را درمی‌آورد، کنار گذاریم، اگر هیچ دیدگاهی از عملکرد بدیلی از تولید شناخت نداشته باشیم، آن‌گاه لحن شدید لاتور با چه چیز معادل خواهد بود؟ «بله - وحشتناک است، ولی زندگی همین است». چشم‌اندازهای مثبت از علمی بدیل، که ابژه‌هایش را محترم بشمارد، به گونه‌ای دموکراتیک پاسخ‌گوی شهروندان گسترده‌اش باشد، و گروه‌های انسانی که پیش از این مطرود یا در حاشیه بوده‌اند برای شرکت کامل در آن آزاد باشند، این علم بدیل که منتقدان فمینیستی و سایر منتقدان رادیکال علم آن را مطرح کرده‌اند، فراهم آورنده بدیلی برای این سرخوردگی ظاهری است.

نتیجه

این فصل آن انتقالی را مورد نظر قرار داد که ارتباطی نزدیک با تأثیر سنت فرانسوی معرفت‌شناسی تاریخی، و کار تامس کوهن، داشت که از سنت تجربه‌گرایانه متداول در فلسفه علم دور بود. فلاسفه، مورخان، و جامعه‌شناسان «پسا-تجربه‌گرا»ی علم پهنه‌ای را که دعاوی شناختی علمی به وسیله ارزش‌های اخلاقی، علایق مرسوم یا زمینه‌های فرهنگی تولیدشان شکل گرفته‌اند، و حتی ساخته شده‌اند، مورد تأکید قرار داده‌اند. این امر غالباً به شک‌گرایی درباره منزلت خاصی که معمولاً برای شناخت علمی ادعا می‌شود، و به اشکال گوناگون نسبی‌گرایی در نظریه شناخت منجر شده است. در غیاب هرگونه دستیابی «مستقیم»، یا بی‌میانجی، به واقعیت که براساس آن گزارش‌های رقیب را در مورد واقعیت مقایسه کنیم، یک مجموعه باور به اندازه هر مجموعه دیگر خوب یا بد است.

ولی اگر به منزله شرطی روش‌شناختی فرض کنیم که کل دعاوی شناختی علمی باید با شکاکیت یکسانی بررسی شوند، آنگاه درباره دعاوی شناختی که خود جامعه‌شناسان و مورخان علم می‌کنند چه باید گفت؟ این مسئله اساسی است که به وسیله کالون، لاتور، وولگار و بقیه مدافعان چرخش بازتابی در مطالعات مربوط به علم مطرح شده است. ولی چنین شکاکیت مفروطی هم غیر موجه و هم با خود در تناقض است. همان‌طور که تحلیل ما از کار لاتور نشان داد، تلاش او برای کنار گذاشتن مفاهیم «طبیعت» و «جامعه» به‌طور ضمنی آنها را پیش‌فرض قرار می‌دهد، و وی به هنگام نكوهش عقل خود عقل را به کار می‌گیرد (اگر، در اصل، کمتر از دلایل متقاعدکننده باشد!). چنین شکاکیت مفروطی غیرموجه است زیرا، اگرچه ممکن است دسترسی بی‌میانجی به واقعیت خارجی نداشته باشیم، دسترسی با میانجی به آن حتماً داریم. از ابتدایی‌ترین تلاش‌هایمان برای بقا و سر در آوردن از جهان بارها شاهد ناهمخوانی

میان امیدها، خواست‌ها و انتظارات‌مان، از یک سو، و آنچه واقعیت (اجتماعی و / یا طبیعی) واقعاً انجام می‌دهد هستیم - تجربه‌های امیال ناکام، امیدهای بر باد رفته، جاه‌طلبی‌های شکست خورده و غیره مکرراً بر تفاوت میان شناخت و تفکرات آرزومندانه تأکید می‌ورزد. توانایی ما برای آموختن شاهدهی است بر آمادگی فهم ما که در برابر نحوه هستی جهان مورد پرسش و تجدیدنظر قرار می‌گیرد - ساخت‌گرایان اجتماعی در تأکیدشان بر این نکته بر حق‌اند که این پرسیدن و تجدید نظر کردن درون گستره ارتباطات و گفتمان انسانی روی می‌دهد، ولی آنچه آن‌ها را موجب شده و ضروری می‌کند سروکار داشتن عملی ما با جهانی است که فقط بخشی از آن با ارتباطات و گفتمان پدید آمده است.

دیدگاه فمینیستی عینیت علمی که کِلِر آن را بسط داد باعث افزایش توان این مفاهیم می‌شود، و بر مواجهه با «دیگربودگی» ابژه‌های شناخت علمی به مثابه بُعد ضروری عملکرد علمی تأکید می‌ورزد. فهم رئالیستی انتقادی علم اجتماعی و طبیعی نیز با این ملاحظات همخوان است. در فصول ۸ و ۹ بار دیگر به بحث مفصل‌تری از مباحثات اخیر که به ترتیب به وسیله فمینیست‌ها و رئالیست‌های انتقادی بسط یافته باز خواهیم گشت.

برای مطالعه بیشتر

اثر جامعی که مشمول حوزه مطالعات اجتماعی علم و تکنولوژی باشد وجود ندارد. با این حال مجلات ممتازی چاپ می‌شود که نه تنها شامل مقالاتی بر مبنای تجربی است بلکه شامل مطالب ژرف و مناقشه‌انگیزی در مورد رویکردهای رقیب است. این دو مجله خصوصاً توصیه می‌شود:

1. *Social Studies of Science; Science, Technology and Human Values*
2. *Science as Culture*

در مورد پرسش‌هایی که توجه عام کنونی به پیامدهای محیطی تغییر علمی و تکنولوژی مطرح می‌کند نک به کتاب:

- A. Irwin (1995) *Citizen Science*

رویکردهای تفسیری: عقلانیت ابزاری

اکنون به رویکردی بسیار متفاوت به علم اجتماعی و به دریافتی بسیار متفاوت از علم می‌پردازیم. این سنت تفکر به سنت‌های عقلانی در فلسفه نزدیک‌تر است تا به سنت‌های تجربه‌گرایانه، و سرآغاز کار آن است که آیا پوزیتیویسم فلسفه مناسبی برای علوم طبیعی هست یا نه، محاسن و معایب پوزیتیویسم هرچه باشد، علوم اجتماعی از نظر کیفی با علوم طبیعی متفاوت است، علوم اجتماعی دارای موضوعاتی برای بررسی است که با موضوعات بررسی علوم طبیعی متفاوت است و آن‌ها باید روش‌های خاص خود را برای بررسی این موضوعات پدید آورند.

تفاوت میان موضوعات این دو نوع علم به شیوه‌های متفاوت بیان شده است. شاید واضح‌ترین تمایز آن باشد که موضوعات علوم اجتماعی — آدمیان و گروه‌های انسانی — دارای خصیصه‌ای هستند که ما خود — آگاهی می‌گوییم. آنان می‌توانند دربارهٔ خود و موقعیت و روابطشان بازاندیشی کنند. حیات انسانی اساساً حیات معنا، حیات زبان و اندیشهٔ

تأملی و ارتباط است. جامعه‌شناسان غالباً این را «بازاندیشی» (reflexivity) می‌نامند (Giddens 1984)، و شماری رویکردهای بسیار متفاوت وجود دارد که مبتنی بر این توانایی انسانی برای خود-آگاهی و بازاندیشی است. ولی همه آن‌ها متضمن شیوه‌هایی اند برای تفسیر آن معانی‌ای که مردم به کنش‌های خود می‌دهند، و بیشتر آن‌ها به ماهیت عقلانیت می‌پردازند. آن‌ها پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند در این باره که آنچه ما دقیقاً هنگام فهم کنش انسانی انجام می‌دهیم چه چیز است؟ چگونه می‌فهمیم که آیا فهم ما بسنده است یا خیر، و منظور ما از بسنده بودن به راستی چه چیز است؟ چه رابطه‌ای میان فهم و تبیین وجود دارد؟ آیا اصلاً می‌توان کنشی را که در زمینه فرهنگی دیگری رخ می‌دهد فهمید؟ این موضوعات آشکارا با موضوعات مورد علاقه دانشمند طبیعی متفاوت است، ولی می‌توان آن‌ها را به موضوعات مورد علاقه فلاسفه و مورخان علوم طبیعی که در فصول ۳ و ۴ بحث شدند مربوط دانست.

در این فصل به دسته‌ای از رویکردها می‌پردازیم که، به دلایلی که بعداً روشن خواهد شد، می‌توانند به خاطر آن‌که به مفهوم ابزار عقلانیت مربوط می‌شوند در یک‌جا جمع شوند. پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شاهد انتقالی در توجه فلسفی به ماهیت زبان و کاربرد زبان بود. موضوع اصلی این فصل - ماکس وبر - کمتر به‌طور آشکار به زبان می‌پردازد، ولی عمیقاً با معانی سروکار دارد. پس از بحث دربارهٔ وبر به بررسی رویکردهای تفسیری مربوط می‌پردازیم که در همان مقوله گسترده قرار می‌گیرند: جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه، که شالوده فلسفی ژرف‌تری برای مقولات وبر فراهم می‌کند، نظریه انتخاب عقلانی که ما را به اقتصاد اواخر قرن نوزدهم که وبر با آن آشنا بود نزدیک‌تر می‌کند، و رویکردهایی که از پراگماتیسم آمریکایی پدید می‌آید.

بحث وبری در موضوعات علوم اجتماعی

وبر، که از ۱۸۶۴ تا ۱۹۲۰ می‌زیست، از سنتی فلسفی برخاست که با کانت آغاز شد و ما در فصل ۳ با او مواجه شدیم، و توسط مکتب فلسفی «نو-کانتی» در هایدلبرگ بسط یافت. کار نو-کانتی‌ها را خیلی ساده خلاصه می‌کنیم: «صور شهود» و «مقولات فهم» جایگاهی برای علوم انسانی یا «معنوی» می‌شوند، و مبتنی بر فهم متقابل و فرهنگی مشترک تصور می‌شوند (Dilthey 1961, Rickert 1962). مخصوصاً در کار دیلتای می‌توانیم بسیاری از مضامینی را بیابیم که نه تنها در کار وبر مجدداً ظاهر می‌شود بلکه در کار سایر فلاسفه تفسیرگرا و نظریه‌پردازان اجتماعی که در فصول بعد مورد بررسی قرار می‌گیرند نیز نمایان می‌شود: اهمیت رفت و برگشت میان جزء و کل موضوع بررسی، پیوند نزدیک میان فهم و روایت، اهمیت ارزش‌ها و انتخاب‌های ارزشی، حرکت میان سوژکتیویته فردی و ابژکتیویته جمعی. خواهیم دید که این مضامین در کار وبر تکرار می‌شوند.

به نظر می‌رسد که وبر به تصرف جامعه‌شناسی درآمده است، ولی او مردی بود بسیار فرهیخته و به همان اندازه می‌توان او را اقتصاددان، مورخ یا حقوق‌دان نامید. مانند همه متفکران واقعاً برجسته، فراتر از آن عناوین آکادمیکی است که ما ممکن است بخواهیم به او بدهیم. یک نکته مسلم درباره او این است که او می‌پنداشت که علوم اجتماعی در وهله اول به معنا می‌پردازد، به‌ویژه به معنای فردی یا شیوه‌هایی که معانی مشترک فرهنگی بر کنش‌های افراد تأثیر می‌گذارد. می‌توانیم وبر را «فردگرای هستی‌شناختی» قلمداد کنیم: جهان مورد بررسی علوم اجتماعی از افرادی تشکیل می‌شود که در تعامل با یکدیگرند. هستی‌های اجتماعی جمعی مانند طبقات وجود ندارند مگر به معنایی محدود که به زودی ملاحظه خواهیم کرد، نیز نمی‌توانیم درباره ساختارهای اجتماعی یا پدیده‌های اجتماعی فراگیری سخن گوئیم که خود را بر افراد تحمیل

می‌کنند. منطقی است پرسیم، اگر فقط افراداند که در تعامل با یکدیگر وجود دارند، چرا اصلاً می‌توانیم از جامعه چیزی بفهمیم. پاسخ اصلی وبر آن است که ما می‌توانیم از زندگی اجتماعی سر درآوریم زیرا آدمیان به گونه‌ای عقلانی عمل می‌کنند. منظور او از عقلانیت از طریق مجموعه‌ای از دسته‌بندی‌هایی ظاهر می‌شود که او در آنجا موضوع واقعی علوم اجتماعی را هرچه دقیق‌تر تعریف می‌کند. این سنت هرمنوتیکی یا تفسیری غالباً بدیل اصلی و بنیادین پوزیتیویسم محسوب می‌شود و این دو مانع‌الجمع تصور می‌شوند؛ روی هم‌رفته ما از این نظر دفاع خواهیم کرد که هر دو رویکرد جای خود را دارند، و اگرچه ممکن است در این باره بحث کنیم که در هر مورد خاص کدام پیش‌فرض‌ها و روش‌های حاصل از آن مناسب است، با انتخاب یا این-یا آن در میان این دو رویکرد مواجه نیستیم.

سرآغاز کار وبر آن است که علوم اجتماعی کنش معنادار را در نظر دارند نه رفتار را - منظور از رفتار حرکاتی است که پیامد نهایی زنجیره‌ی علی فیزیکی یا زیستی است (Weber 1947). همان‌طور که مشغول نوشتن نام ممکن است چشمک بزخم، ولی من عمدتاً به خاطر هدفی آگاهانه این کار را انجام نمی‌دهم، و معنایی برای چشمک زدن خود قائل نیستم، اگرچه در بعضی موقعیت‌ها دیگران ممکن است غیر از این باشند. برای مثال، اگر با یک روان‌کاو صحبت می‌کردم، او چه‌بسا چشمک زدن مرا نشانه‌ی آن بداند که من دچار میل ناآگاهانه و شاید نسبتاً شرم‌آوری هستم. این‌جا نکته‌ی مهمی باید ذکر شود: در تقسیم‌بندی‌های مختلف وبر، ما با تمایزات مطلق مواجه نیستیم بلکه با پیوستارهایی روبه‌روایم. می‌توانیم تداخل رفتار را در کنش معنادار تصور کنیم بدون آن‌که بتوانیم مرزی متمایز میان آن‌ها رسم کنیم. سرفه‌ی ناخوشایندی که به دنبال سرماخوردگی من می‌آید ممکن است برای این‌که دیگران را متوجه حضور خود کنم نیز مفید باشد. کنش معنادار، در تقابل با رفتار، با این‌همه ما را به موضوع واقعی علوم

اجتماعی نمی‌رساند. باید یک مرحله پیش‌تر رویم و به کنش معنادار اجتماعی برسیم، کنشی که به انسان دیگری معطوف شده است. مثال کلاسیک آن موتورسواری است که مشغول به کنش معنادار است - در طول گذرگاه‌های حومه شهر خوش خوش می‌راند؛ تصادف‌اش با موتورسوار دیگر به هیچ‌وجه کنش محسوب نمی‌شود، چه که هیچ‌یک چنین قصدی نداشته‌اند؛ هرچند مشاجره بعدی آن‌ها معنادار و اجتماعی است.

بعد از آن وبر چهار نوع متفاوت کنش معنادار اجتماعی را تشخیص می‌دهد. دوتای نخست با این واقعیت مشخص می‌شوند که در وهله اول برای رضایتی که از آن‌ها حاصل می‌شود انجام می‌شوند، نه برای نیل به هدف دیگری در جهان. نخست کنش سنتی (Weber 1922, 1947: 116) است، که به این خاطر انجام می‌شود که همیشه انجام شده است: اگر کسی از من بپرسد که چرا این کار را انجام می‌دهم می‌گویم زیرا همیشه انجام شده است. این در جامعه معاصر به ندرت رخ می‌دهد، اگرچه عناصری از آن در زندگی روزمره وجود دارد - شاید در برخی امور عادی خانوادگی که غالباً عمری طولانی دارند و احساس راحتی به‌بار می‌آورند.

نوع دوم کنش معنادار از نظر وبر کنش عاطفی است - یعنی کنشی که مبتنی بر عاطفه است. چنین کنشی در مرز امر عقلانی است: اگر من غرق در احساسات باشم کنش من کمتر امکان عقلانی بودن دارد یا ابداً عقلانی نیست، ولی اگر احساسات‌ام را به سوی کنش‌هایی هدایت کنم که به توفیق یافتن در کاری مربوط می‌شود، آنگاه به امر عقلانی نزدیک‌ترام. اگر تحمل‌ام را از دست بدهم و دوست‌ام را بزنم، عاقلانه عمل نکرده‌ام؛ ولی اگر از دست دوست‌ام عصبانی باشم و تصمیم بگیرم که برای مدتی با او قطع رابطه کنم، یا با او درباره عصبانی بودن‌ام بحث کنم، عاقلانه‌تر عمل کرده‌ام.

سومین نوع کنش نیز در خط مرزی کنش کاملاً عقلانی است. از نظر

و بر این خصلت آدمیان است و ما موجودات ارزش گذاریم و دسته‌ای از کنش‌ها هستند که معطوف به ارزش‌های غایی‌اند، ارزش‌هایی که ما برمی‌گزینیم ولی نمی‌توانیم آن‌ها را به گونه‌ای عقلانی توجیه کنیم. مع‌هذا وقتی ارزشی را اختیار کردیم، می‌توانیم به کنش‌هایی که برای تعقیب آن انجام می‌دهیم معنای عقلانی بدهیم. این‌جا برای نخستین‌بار هدفی خارجی وارد گود می‌شود. اگر من مسیحی باشم، از لحاظ وبر، من هیچ دلیلی عقلی برای عقیده‌ام ندارم، ولی اعمالی که به دلیل اعتقاد انجام می‌دهم می‌تواند عقلانی محسوب شود. برای مثال، این منطقی است که اگر من مسیحی هستم باید به کلیسا روم و دعا بخوانم و نگرش خاصی نسبت به همسایه‌هایم در پیش گیرم.

سرانجام کنشی وجود دارد که معطوف به رسیدن به چیزی در این جهان است - کنش عملی، از آن دست کنشی که ما هر روزه برای رسیدن به اهداف شخصی دست‌یافتنی انجام می‌دهیم. ما پیامدهای ممکن را محاسبه می‌کنیم و به داوری می‌پردازیم. در جامعه معاصر گاه دشوار است که به نوع دیگری از کنش فکر کنیم. تأکید فرهنگی بر دست‌آورد، موفقیت، منفعت، عملی بودن و غیره باعث می‌شود فکر کنیم کنشی که دارای هدفی معین یا حتی قابل اندازه‌گیری نیست نوعی تن‌پروری و تنبلی است. شاید تفاوت میان این نوع کنش آخری - آن‌هایی که به آنچه وبر کنش کاملاً عقلانی می‌دانست نزدیک‌تراند - از همه بهتر با نگرش‌هایی که هنوز تا اندازه‌ای مورد اختلاف است قابل توضیح باشد. از نظر بعضی تحصیل ارزشی در خود است، چیزی که باید در پی آن بود زیرا هرچه درس خوانده‌تر شویم، با فرهنگ‌تر می‌شویم. با تحصیل مردمان بهتری خواهیم شد، حساس‌تر، تواناتر در شناخت امر حقیقی و امر زیبا و قادر به پیدا کردن لذایذ ظریف‌تر؛ بدین ترتیب شهروندان بهتری خواهیم شد. تحصیل ارزش است و آدمی به دلیل باور به آن ارزش در پی اخذ درجات تحصیلی است.

نگرش عملی-عقلانی به تحصیل غالب تر است: این که هدفی بیرون از خود دارد. باید درصد بچه‌هایی را که به دانشگاه می‌روند افزایش دهیم تا با رقبای خود هم‌عنان باشیم. باید تعداد دانشجویان را در علوم طبیعی به خاطر همان اهداف افزون کنیم. از دیدگاه فردی در پی تحصیل رفتن نه برای لذت آن است، نه برای رضایتی که از یادگیری حاصل می‌شود یا رشته یادگیری به خاطر خودش، بلکه به منظور به دست آوردن شغل بهتر و کسب ثروت بیشتر است.

به این ترتیب، موضوع اصلی جامعه‌شناسی، و علوم اجتماعی در کل، کنش معنادار، عقلانی و اجتماعی است، کنشی که کنشگر به آن معنایی می‌دهد که معطوف به کسان دیگر است، و به قصد نیل به اهداف عملی در این جهان انجام می‌شود. منظور از عقلانیت ابزاری این است، چه این به کارگیری عقلانیت است به منظور ایجاد تغییر در جهان در جهت نفع کنشگر. این تعریف این مفهوم عقلانیت را از مفاهیم دیگر آن متمایز می‌کند، مفاهیمی که می‌توان در علوم اجتماعی یافت و در فصول آتی درباره آن گفت‌وگو خواهیم کرد.

این مفهوم عقلانیت به شرح‌های جامعه‌شناختی از ادیان جهانی توسط وبر بسیار مربوط است: آیین کنفوسیوس (Weber 1915, 1951)، یهودیت باستان (Weber 1921, 1952) و آیین هندو و بودا در هندوستان (Weber 1921, 1958)، که به بررسی کلاسیک او از مسیحیت مدرن اروپایی منتهی شده، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (Weber 1904-5, 1930). بحث او این است که تفاوت میان اروپای غربی-آمریکای شمالی و بقیه جهان، که باعث شد سرمایه‌داری نخست در این نواحی پدید آید، حضور اخلاق مذهبی معینی است - مذهب پروتستان زاهدانه، که به طور غیرمستقیم پیشرفت سرمایه‌داری را تشویق کرده است، نظامی که در آن عقلانیت ابزاری غالب است. عقلانیت معطوف به ارزش که در گروه‌های پروتستانی خاصی معمول بود در رشد عقلانیت ابزاری،

«محاسبه‌پذیری عقلانی» سرمایه‌داری مدرن، سهیم بوده است.

روش‌شناسی وبر: فهم و سنخ‌های آرمانی

اگر علوم اجتماعی موضوع خاص خود را داشته باشند - کنش معنادار اجتماعی - آنگاه روش‌شناسی خاص خود را نیز دارند. وبر این روش‌شناسی را فهم تفسیری می‌گوید - از این رو از «تفسیرگرایی» برای توضیح این رویکرد استفاده می‌کند. وبر واژه آلمانی "verstehen" را به کار می‌برد که گاه «هم‌دلی» ترجمه شده است، و این به معنای یگانگی عاطفی با کنشگرانی است که تلاش در فهمیدن آنان داریم. خود وبر صراحتاً می‌گوید که این ترجمه صحیح نیست: verstehen متضمن فهمیدن آن چیزی است که در ذهن کنشگر می‌گذرد، و این نیز متضمن فهمی از نظام‌های منطقی و نمادین، یا فرهنگی است که کنشگر در آن زیست می‌کند. لیت (1972) این موضوع را با بحث خود از نحوه‌ای که ما همبستگی‌های آماری را می‌فهمیم توضیح می‌دهد. برای مثال، اگر همبستگی آماری معناداری میان شمار مردمی که در زیر خط فقر رسماً تعریف شده زندگی می‌کنند و افزایشی در سرقت وجود داشته باشد، احتمالاً قائل به وجود رابطه‌ای میان این دو خواهیم بود. در جامعه‌ای که تفاوت‌های عظیم و فزاینده‌ای در ثروت وجود دارد، چه بسا همبستگی آماری‌ای میان شمار فزاینده فقرا و افزایشی در فروش اجناس مصرفی گران‌قیمت مانند کامپیوتر بیابیم. پیوندی معنادار میان این دو به نظر کسی محتمل نمی‌آید.

چرا ما به این دو همبستگی به گونه‌ای متفاوت پاسخ می‌دهیم؟ پاسخ این است که ما دارای شعوری همگانی و فهمی مشترک از معانی‌ای هستیم که مردم به موقعیت‌ها می‌دهند. در مورد سرقت، که همبستگی آماری آن را جدی گرفتیم، برهان ما این است که زندگی در فقر به احتمال زیاد فرد را در معرض گرایش به دزدی قرار می‌دهد و هرچه تعداد مردمی

که در فقر زندگی می‌کنند بیشتر باشد احتمال بیشتری دارد که آمار سرقت افزایش یابد. از جانب دیگر، انتظار نداریم که فقرا پولی را که به زحمت پیدا کرده‌اند به دقت پس‌انداز کنند تا بتوانند از اینترنت استفاده کنند. برای فهم همبستگی دوم به همان نحو که اولی را فهمیدیم نیاز به تفکر بیشتر داریم: اگر درآمد قابل مصرف برخی گروه‌ها در حال افزایش باشد، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که افراد این گروه‌ها نتوانند در مقابل وسوسه خرید کامپیوتر چندان مقاومت کنند. کامپیوترهای بیشتری به فروش می‌رسد نه به دلیل آن‌که فقرا بیشتر شده‌اند، بلکه به دلیل آن‌که تعداد افراد نسبتاً ثروتمندتر افزایش یافته است. بنابراین می‌توانیم بفهمیم که منظور وبر از «وضع روحی» کنشگران درگیر چیست (Weber 1922, 1947: 87). مهم‌تر از آن ما معنای نمادها را می‌دانیم - می‌دانیم کامپیوتر چیست، می‌دانیم فقر یعنی چه، و غیره، و آن نوع رابطه‌هایی را که مردم میان وضعیت مالی و خریدهایشان برقرار می‌کنند می‌فهمیم - آنچه را «منطق» رفتارشان نامیده می‌شود می‌فهمیم. فرهنگ مشترک برای فهم تفسیری ضروری است.

وبر از دو نوع فهم نام می‌برد: مشاهده‌ای و تبیینی. فهم مشاهده‌ای صرفاً مسئله تشخیص آن کاری است که شخص انجام می‌دهد. من کسی را می‌بینم که در جدول کنار پیاده‌رو ایستاده و با دقت به دو طرف خیابان نگاه می‌کند. این صرفاً توصیف کاری است که او انجام می‌دهد - این آن چیزی است که من در مقابل خود می‌بینم. فهم تبیینی هنگامی به دست می‌آید که من دلیل ایستادن او را در آن‌جا بفهمم - شاید برای بررسی آن‌که خیابان امن است و می‌تواند به آن طرف برود؛ حتی اگر بتوانم کشف کنم که چرا این شخص می‌خواهد از خیابان عبور کند تبیین کامل‌تری می‌توانم به دست دهم. در این‌جا به اعتباری تبیین می‌تواند تا آن‌جا که امکان داشته باشد توصیف کاملی باشد؛ و این در صورتی است که شخصی که من سعی دارم اعمال‌اش را تبیین کنم به نحو عقلانی و ابزاری رفتار کند - هر

مرحله عمل به مرحله بعد در یک زنجیره منجر شود تا سرانجام به هدف مطلوب شخص ختم شود.

اگر فهم تفسیری روشی است که از طریق آن دانشمند علم اجتماعی موضوع خود را بررسی می‌کند، آنگاه ابزاری که او به کار می‌برد «سنخ آرمانی» است (Weber 1949). این ابزار آرمانی به معنای مطلوب بودن نیست، چیزی نیست که هدف باشد، بلکه آرمانی به این معناست که ساختی در ذهن دانشمند علم اجتماعی است، به عبارت دیگر ایده است. از نظر وبر فرایند تفکر عقلانی تولید شناخت می‌کند و سنخ آرمانی توضیحی است از این‌که موضوع مورد مطالعه در عقلانی‌ترین صورت خود چگونه باید باشد. بنابراین نوع آرمانی بوروکراسی وبر الگویی برای بوروکراسی نیست، چیزی نیست که بتواند در جهان واقعی موجود باشد، و نوعی متداول نیست، بلکه ساختی عقلانی است، مجموعه‌ای از رویه‌های صرفاً عقلانی و ساختارهای نظام‌یافته است. از این‌رو می‌توانیم سنخ آرمانی را به کار گیریم و آن را با بوروکراسی‌های موجود در جهان واقعی مقایسه کنیم و به این ترتیب تفاوت بوروکراسی‌های جهان واقعی را دریابیم، و به تبع آن کارکرد آن‌ها را بهتر درک کنیم. به همین قیاس، وبر در توضیح خود از پیوند میان مذهب پروتستان و سرمایه‌داری سنخ‌های آرمانی هر دو را ساخته است.

پرسش بعدی این است: «چگونه تبیین خود را از پدیده‌های اجتماعی داوری کنیم؟» باید آشکار باشد که آنچه وبر می‌گوید این است که ما داستان‌هایی از جهان اجتماعی می‌سازیم. هدف ما کشف قوانین عام جامعه نیست - به زعم او حتی اگر چنین قوانینی بیایم کاربرد چندانی برای ما ندارد، چه وظیفه دانشمند علم اجتماعی فهم رویدادهای جزئی و تبیین آن‌ها از رهگذر معانی‌ای است که افراد درگیر در آن به کنش‌های خود می‌دهند (Weber 1949). این نیز به این معناست که ما نمی‌توانیم اشاره به هستی‌های جمعی مانند طبقات اجتماعی یا دولت بکنیم، آن‌گونه

که بسیاری از دانشمندان علم اجتماعی می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، چنین هستی‌هایی نمی‌توانند وجود داشته باشند، ولی اگر مردم مورد مطالعه ما فکر می‌کنند که آنها وجود دارند و آن‌طور عمل می‌کنند که گویی آنها واقعاً وجود دارند ما می‌توانیم دربارهٔ آنها سخن بگوییم. وبر هنگامی که دربارهٔ طبقه و گروه‌های منزلتی سخن می‌گوید این موضع را کمی تغییر می‌دهد، ولی از نظر او قاعده کلی این است که فقط وقتی می‌توانیم راجع به چنین گروه‌هایی صحبت کنیم که مردم تصور کنند آنها وجود دارند یا از تعلق داشتن‌شان به آنها آگاه باشند.

با این‌همه، هیچ‌یک از این‌ها ما را چندان به سوی داوری تبیین‌هایی که خودمان می‌سازیم پیش نمی‌برد - فقط آن نوع ایده‌هایی را عرضه می‌کند که ما نباید در تبیین‌های خود به کار ببریم، یا فقط در شرایط محدود می‌توانیم به کار ببریم. به گفتهٔ وبر دو معیار وجود دارد. معیار نخست را «بسندهی معنایی» (meaning adequacy)، یا بسندگی در سطح معنا می‌نامد. به نظر می‌رسد در این‌جا مسئله شرح داستانی دربارهٔ موضوع مورد مطالعه است که معقول و باورکردنی باشد. این داستان باید عقلانی باشد: باید در خور اعتماد باشد، مثلاً، این‌که عقایدی که اعضای بعضی از فرقه‌های پروتستان داشتند باید آنان را تشویق به گزینش طرز تلقی خاصی نسبت به کار و نسبت به سرمایه‌گذاری مجدد سودها کرده باشد، و نیز آن طرز تلقی‌ای که نسبت به کار اتخاذ کردند باید به توفیق در کار ختم شده باشد.

معیار دوم بسندگی علی (causal adequacy) است، ولی منظور ویر از «علت» در این‌جا متفاوت با چیزی است که دانشمندان طبیعی از این واژه در نظر دارند. ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه توضیح فراگیر و عامی از پیدایش سرمایه‌داری بدهیم، ولی می‌توانیم شماری از عوامل دست‌اندرکار را شناسایی کنیم، از این‌رو وبر در جای‌جای آثارش از پیش‌شرط‌های قانونی و اقتصادی برای پیدایش سرمایه‌داری بحث می‌کند، و بحث‌اش در

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری این است که مذهب پروتستان عامل تعیین‌کننده است. این مورد از طریق سایر بررسی‌های مذهبی‌اش در سطح علی ثابت شده است، بررسی‌هایی که نشان می‌دهد در موقعیت‌هایی خاص پیش‌شرط‌های دیگر برای پیدایش سرمایه‌داری موجود بوده ولی شرط مفقود شرطی معادل با اخلاق پروتستانی بوده است. پس اثبات بسندگی علی متضمن بررسی تطبیقی موقعیت‌های متفاوت ولی مشابه، و سعی در شناسایی ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ای است که به پیامدهای متفاوت منجر می‌شود. این نوع تحلیل تطبیقی گاه معادل با آزمون آزمایشگاهی برای دانشمند علم اجتماعی دانسته می‌شود.

کار وبر دربارهٔ عینیت و رهایی از ارزش

وبر بحث مفصلی دربارهٔ ارزش‌ها در علم اجتماعی ارائه می‌دهد (Weber 1949). او بی‌تردید دربارهٔ ضرورت «رهایی از ارزش» سخن گفته و دست‌کم جامعه‌شناسان اغلب گفته‌های او را به معنای چیزی هم‌سنگ با مفاهیم پوزیتیویستی تر عینیت در علوم طبیعی فرض کرده‌اند. همان‌گونه که در فصل بعد خواهیم فهمید، دست‌کم یک فیلسوف قرائتی مشابه به این نحو از او داشته است. ولی قرائت دقیق‌تر دلالت بر این دارد که علم اجتماعی - یا هر نوع علمی - از هر سو با ارزش‌ها احاطه شده است و ارزش‌ها در قلب اقدامات علمی نفوذ می‌کنند.

در ابتدا خود علم انتخابی ارزشی است، ارزشی غایی به معنایی که پیش از این گفته شد. توجیهی عقلانی برای انتخاب کردن حرفه‌ای در علم اجتماعی یا علم طبیعی وجود ندارد. به مجرد آن‌که انتخاب صورت گرفت، آن ارزش می‌تواند به گونه‌ای عقلانی دنبال شود و به درجه‌ای از رهایی از ارزش می‌توان نائل شد. مع‌هذا، این امر فقط در زمینه‌ای اجتماعی و فرهنگی به دست می‌آید. نخست، زمینهٔ جامعهٔ علمی است، جایی که رهایی از ارزش از طریق دانش‌پژوهی

به دست می آید و مطالعات در معرض انتقاد و بحث متقابل اند (مقام داوری در شیوه بیان فصول ۲ و ۳). دوم، زمینه فرهنگی گسترده تر است با معیارهایش از عقلانیت یا معقول بودن و دغدغه‌ها و ارزش‌های غالب‌اش. همه این‌ها بر علم اجتماعی تأثیر می‌گذارد، و رهایی از ارزش متناسب با این زمینه‌هاست. این موضوع را می‌توان نسبی‌گرایی تمام‌عیار تلقی کرد - در علوم اجتماعی، آنچه شناخت محسوب می‌شود وابسته به هنجارها و ارزش‌های جامعه علمی و فرهنگ گسترده تر است، و البته این‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند: آنچه در یک دوره قابل قبول است ضرورتاً در دوره دیگر قابل قبول نخواهد بود.

تفسیر بدیل از موضع وبر پر طول و تفصیل‌تر و جالب‌تر است. فرایندها و رویدادهایی که علوم اجتماعی به بررسی آن‌ها می‌پردازد علل زیادی دارند و هیچ تبیین نهایی فراگیری نمی‌تواند وجود داشته باشد. ارزش‌های علم اجتماعی در فرایند تغییر فرهنگی دگرگون می‌شوند و دانشمندان علم اجتماعی خود به جنبه‌های متفاوتی از واقعیتی پیچیده می‌پردازند. تز اخلاق پروتستانی خود به یک جنبه از ظهور سرمایه‌داری می‌پردازد که منوط به مباحثاتی بر ضد مارکسیسم و درباره آن است که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اهمیت داشته است. دوره تاریخی دیگری، مثلاً دوره پایانی قرن بیستم، ممکن است به این مسائل ابداً توجهی نداشته باشد، یا ممکن است به جنبه متفاوتی از این فرایند بپردازد. این بدین معنا نیست که تز اخلاق پروتستانی نادرست است، بلکه صرفاً این است که بخشی را از واقعیت شرح می‌دهد که ما به دلیل دگرگونی در ارزش‌های فرهنگی دیگر آن را چندان با اهمیت تصور نمی‌کنیم. واقعیت پیچیده است، و ما در دوره‌های گوناگون خود را با بخش‌های متفاوتی از آن درگیر می‌کنیم.

پدیدارشناسی: بنیادی فلسفی برای عقلانیت ابزاری

در طول اواخر دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰، اصطلاح «پدیدارشناسی» یا «پدیدارشناختی» کاربردی عام در میان جامعه‌شناسان داشت (Wolff 1974; Lassman 1978). «رویکردی پدیدارشناختی» یا «روشی پدیدارشناسانه» در کنار آن چیزی قرار گرفته بود که روش «پوزیتیویستی» غالب در علم اجتماعی دانسته می‌شد. این عبارات در گیومه‌اند زیرا اغلب با مسامحه به کار می‌رفتند - دومی به هر بررسی‌ای اشاره داشت که از آمار استفاده می‌کرد، و اولی به هر بررسی‌ای که دیدگاه کنشگر را در نظر می‌گرفت. این اصطلاحات هم‌اکنون چندان عمومی نیستند، ولی هنوز گاه به همین نحو در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی به کار می‌روند.

نحوه‌ای که رویکردهای فلسفی بر پژوهش‌های اجتماعی اثر می‌گذارند هرگز کاملاً شفاف نیست. وبر پدیدارشناس نبود، با وجود این به دیدگاه کنشگر اهمیت می‌داد و برخی بررسی‌های کلاسیک وبری از آمار استفاده می‌کنند (برای مثال، نک به Rex and Moore 1967). در شاخه‌های مربوط به روان‌شناسی، پدیدارشناسی شاید به نحوی متناسب‌تر در مقابل رفتارگرایی قرار داشت، که درون‌گرایی را به هر صورت به مثابه منشأیی برای شناخت منکر بود؛ شاید هم‌اکنون بتوان آن را به نحو متناسب‌تری در برابر روان‌شناسی شناختی قرار داد زیرا به اموری بیش از تحول اندیشه مفهومی می‌پردازد. اگر پدیدارشناسی به مفهوم درست‌اش به کار رود اشاره به موضع فلسفی پیچیده‌ای دارد که می‌تواند در همان چارچوب وسیع‌تر کانتی جای گیرد که ویر جای می‌گرفت - به نحوه‌ای توجه کند که ما معنا را بر جهان تحمیل می‌کنیم.

پیشنهاددهنده اصلی فلسفه پدیدارشناختی ادمنوند هوسرل بود (برای مثال، نک به Husserl 1930-39, 1963). روش او در برقراری ارتباط میان آگاهی و جهان خارجی تلاشی بود در جهت توصیف نحوه‌ای که آگاهی بر ادراک حسی ما عمل می‌کند و آن را تبدیل به موضوعات قابل شناسایی

می‌کند. از نظر پدیدارشناسان «ادراک حسی» فراتر از چیزی است که می‌توانیم ببینیم و بسنجیم، آنچه اغلب از نظر پوزیتیویست‌ها یا تجربه‌گرایانِ ناب تمام آن چیزی است که اهمیت دارد. ما نه تنها می‌توانیم از ادراکات حسی غیر از مشاهده شناخت کسب کنیم بلکه از آثار متخیل و کاربرد زبان هم می‌توانیم به شناخت نایل شویم. (برای مثال، نک به Merleau-Ponty 1974).

تحقیق پدیدارشناختی متضمن عملی است که «تقلیل‌گرایی» یا «تقلیل پدیدارشناختی» نامیده می‌شود، تلاش برای کنار گذاشتن آنچه از پیش در مورد چیزی می‌دانیم و توضیح آن‌که چگونه سرانجام آن را می‌شناسیم؛ در این جا مسئلهٔ ردیابی فرایندهای معنا دادن ما به جهان است. این امر متضمن تعلیق باورهای روزمرهٔ عقل متعارف ما و تلاش برای توضیح آن است که چگونه آن باورها را پیدا می‌کنیم. تبدیل این فلسفهٔ آگاهی به فلسفهٔ علم اجتماعی در وهلهٔ اول از طریق کار آلفرد شوترس (1962-6, 1972) انجام گرفت، که شاگرد هوسرل بود و بعد از ظهور هیتلر به امریکا گریخت، و برخی از کارهای هوسرل را با خود برد. وی در دهه‌های بعد نیروی خود را میان فلسفهٔ اجتماعی و بانکداری تقسیم کرد. علت مطرح کردن او در این جا آن است که او بنیادی پدیدارشناسانه از روش‌شناسی وبر ارائه می‌دهد که ما را با نمونهٔ خوبی از تقلیل پدیدارشناسانه آشنا می‌کند و بر آگاهی ما از فرایندهای مربوط به فهم می‌افزاید. اگر من شناخت عقل متعارف خود را از جهان کنار گذارم، یعنی اگر سعی کنم دیگر این چیزهایی را که روبه‌روی من است مانند صفحهٔ کامپیوتر، پرینتر، میز تحریر، پنجره، درختان، چمن، و غیره نبینم، با مجموعه‌ای از ادراکات حسی، رنگ‌ها، صداها و احساسات تنها می‌مانم. به‌زعم شوترس ما از این جریانِ احساسات عناصری را شناسایی می‌کنیم که مشابه‌اند، شاید به این دلیل که رنگ، شکل، بافت معین یا کیفیت حرکتی مشترکی دارند. از این جریانِ تجربه ما چیزهایی را شناسایی

می‌کنیم که شوتس عناصر عادی یا تکراری می‌نامد - فرایند سنخ‌بندی (Typification). اگر من مستقیماً به جلو نگاه کنم مقدار زیادی چیزهای سبز، مقداری آبی، مقداری سفید، مقداری قهوه‌ای و از این قبیل می‌بینم. سبز نسبتاً ثابت می‌ماند، ولی من شروع به تشخیص سایه‌های مختلف در ارتفاعات مختلف در جاهای مختلف می‌کنم، در حالی که چیزهای آبی و سفید به نظر متحرک می‌آید. این‌ها نخستین مراحل سنخ‌بندی است. همان‌طور که این فرایند ادامه می‌یابد آگاهی من تمایزات ظریف‌تری برقرار می‌کند ولی در عین حال ترکیب‌هایی انجام می‌دهد که فراتر از آن چیزهایی است که مشاهده می‌شود. من فقط می‌توانم یک سطح میز تحریر را وقتی از بالا نگاه می‌کنم ببینم، با وجود این آن را به مثابه شیء سخت سه بعدی درک می‌کنم.

نهایتاً به توصیفی می‌رسیم که پدیدارشناسان «نگرش طبیعی» می‌نامند، جهان روزمره چمن و درختان و آسمان و ابرها، میزهای تحریر، کامپیوترها و از این قبیل. ما سنخ‌بندی‌هایی از سنخ‌بندی‌ها ایجاد می‌کنیم - سرانجام میان انواع مختلف چمن، ابرهایی که احتمال وقوع باران را می‌دهند و آن‌هایی که نمی‌دهند، و از این قبیل تمایز می‌گذاریم. این همه از طریق اعمال تفاوت‌گذاری و ترکیب به دست می‌آید که به وسیله آگاهی من صورت می‌گیرد.

پدیدارشناسی جهان اجتماعی خود را درگیر شیوه‌ای می‌سازد که ما سنخ‌بندی‌هایی از سایر مردم ایجاد می‌کنیم، آن‌ها را به انواعی با صفات ویژه دسته‌بندی می‌کنیم که می‌توان رویه‌های نمونه‌واری را از آنان انتظار داشت. این به ما شناختی قطعی و عادی از جهان اجتماعی می‌دهد که ما را در اعمال روزمره خود هدایت می‌کند. ما درباره آدم‌ها چیزهایی در کل می‌دانیم، آنچه آنان را به طور معمول از گاو و میمون و درخت متمایز می‌کند؛ و چیزهایی درباره گونه‌های معین آدمی می‌دانیم - مردان، زنان، سیاهان و سفیدها - که ما را بر تشخیص آنان از یکدیگر توانا می‌کند.

همان‌طور که از این سنخ گروهی فراتر می‌رویم سنخ‌بندی‌هایی از خانواده و دوستان ایجاد می‌کنیم و هرچه رابطه نزدیک‌تر باشد انتظارات ما مشخص‌تر خواهد بود. ولی هرچه رابطه ما نزدیک باشد، باز هم مبتنی بر شالوده‌ای از سنخ‌بندی خواهد بود.

پس، از نظر پدیدارشناسان جهان اجتماعی از انبوه پیچیده‌ای از سنخ‌بندی‌هایی شکل گرفته که آن‌ها را به صورت «بافت‌های معنایی» سازمان می‌دهیم، ذخیره شناختِ قطعی که با دیگران در آن اشتراک داریم. ما سنخ‌بندی‌هایی را که به کار می‌گیریم براساس اهداف‌مان برمی‌گزینیم، براساس طرح‌هایی که در آن زمان دنبال می‌کنیم. دانشمند علم اجتماعی طرح خاص خود را دارد و در این‌جا به روش‌شناسی و بر می‌رسیم. طرح خاص دانشمند علم اجتماعی ساختن سنخ‌های عقلانی، آرمانی از کنش اجتماعی است. شوتس این سنخ‌های آرمانی را «سنخ‌بندی‌های مرتبه دوم» می‌نامد. آن‌ها از طریق سنخ‌بندی‌های کنشگران مورد مطالعه ما ساخته می‌شوند، از ذخیره‌های شناخت روزمره‌ای که آنان به کار می‌گیرند. شوتس از ساختن «عروسک‌های عقلانی» در نوعی تئاتر عروسکی عقلانی سخن می‌گوید. می‌توانیم عروسک‌ها را در وضعیت‌های مختلف قرار دهیم، و اگر اهداف آن‌ها را بدانیم، در صورتی که به گونه‌ای عقلانی در تعقیب اهداف‌شان عمل کنند، می‌توانیم اعمال‌شان را پیش‌بینی کنیم.

کار شوتس در جامعه‌شناسی یکی از نقاط شروع برای هارولد گارفینکل در تکوین اتنومتدولوژی است، بررسی قواعد قطعی که مفهومی از روابط اجتماعی و ساختارهای اجتماعی در اختیار ما قرار می‌دهد (Garfinkel 1967). آنتونی گیدنز مشابه این ایده‌ها را در بسط نظریه ساختاربندی خود به کار گرفته است (Giddens 1976, 1984). با وجود این، هیچ چیز تازه‌ای درباره آن واقعیت به ما نمی‌گوید. معناهایی را که در معرض تقلیل پدیدارشناختی قرار می‌دهیم، به این معنی که در آغاز

پژوهش در «پراتز می‌گذاریم»، همان معنایی هستند که بعد از پژوهش به آن‌ها می‌رسیم - دقیقاً فهم بهتری از ساخت‌شان پیدا می‌کنیم. این امر آن‌چه را پیش از این در کار و بر مضمیر بود تأکید می‌کند: این‌که علوم اجتماعی نظریه‌ها و تبیین‌های خود را از شناخت روزمره ما از جهان، یا به بیان دقیق‌تر، از شناخت کنشگران اجتماعی مورد بررسی ما می‌سازند. برخلاف علوم طبیعی، علوم اجتماعی زبان مفهومی جدیدی خلق نمی‌کنند، بلکه زبان روزمره را تغییر می‌دهند. غالباً می‌گویند که جامعه‌شناسی به‌طور خاص، و تا حد کمتری روان‌شناسی، فقط چیزهایی را به ما می‌گویند که از پیش می‌دانستیم، و این روایت‌های رویکرد تفسیری صرفاً متمایل به این کاراند. فرض عقلانیت در کار شوتس همچنان عقلانیت ابزاری است، یعنی تعقیب اهداف عملی است.

با این‌همه تغییر جهتی مهم در کار شوتس وجود دارد. در حالی که و بر آشکارا به مردمی از گوشت و پوست و خون پرداخته بود که مشغول به عمل در این جهان‌اند، شوتس همه‌چیز را به درون آگاهی انتقال می‌دهد. نخستین کاربرد اصطلاح «ساخت اجتماعی» در کتاب برگر و لاکمن ساخت اجتماعی واقعیت بود که در سال ۱۹۶۷ منتشر شد، و آنان دین سنگینی به شوتس دارند. مع‌هذا، آنان توانستند ایده‌های پدیدارشناختی را با تبیینات ساختاری‌تر و ماتریالیستی‌تر تلفیق کنند. این اصطلاح به گونه‌ای فزاینده به جایی رسیده که به فرایندهایی در آگاهی اشاره می‌کند، یعنی به جای تأثیر گذاردن بر جهان خارجی به تفسیرهای متفاوتی از جهان اشاره می‌کند.

انواع ابزاری I: نظریه انتخاب عقلانی

کار شوتس را نیز می‌توان ارائه‌دهنده مبنا برای نظریه انتخاب عقلانی محسوب کرد، رویکردی که با انقلاب مارجینالیستی

(marginalist)^۱ در اقتصاد در نیمه دوم قرن نوزدهم بسط یافت، تحولی که ویراز نزدیک با آن آشنا بود. می‌توانیم ایده‌های مشابهی را در روان‌شناسی رفتارگرایانه، فایده‌گرایی قرن نوزدهمی و نظریه مبادله در جامعه‌شناسی امریکایی بیابیم.

فرض بنیادین این است که آدمی به شیوه‌ای عمل می‌کند که برایش سود به همراه داشته باشد و از عمل به نحوی که سودی به همراه نیاورد پرهیز خواهد کرد. برای مثال، نظریه مبادله مبتنی بر این ایده است که مردم به هنگام جست‌وجو برای بیشینه کردن سود خود به مبادله فعالیت‌ها می‌پردازند. مثلاً اگر من تصمیم بگیرم که وقت داشتن به منظور استراحت برای من مهم‌تر از رضایتی است که از کار خانه و از درآمد به دست می‌آورم باید کارِ خانه را رها کنم و کسی را بر این کار بگمارم، نظافت‌چی‌ای را استخدام می‌کنم. نظافت‌چی‌ای را که استخدام می‌کنم باید تصمیم گرفته باشد که رضایتی که از وقت آزاد خود دارد اهمیت‌اش کمتر از رضایتی است که از دستمزدی که به او می‌پردازم حاصل می‌کند. کل جامعه را می‌توان برحسب رشته‌ای از چنین تصمیمات و مبادلاتی ملاحظه کرد. فرض‌های اقتصاد عرضه و تقاضا به همین منوال است: من کارگزاری در بازار آزادام و درآمدی برای خرج کردن و مجموعه‌ای از نیازها و ترجیح‌ها دارم که به صورت سلسله‌مراتب آن‌ها را مرتب کرده‌ام - بعضی مهم‌تر از بعضی دیگراند. سپس تصمیم می‌گیرم که چگونه درآمدام را خرج کنم تا مهم‌ترین نیازهایم برآورده شود یا مهم‌ترین ترجیح‌هایم تحقق یابد، چه آن‌ها برای هروثین باشد چه برای کتاب. بازار، «بازار کامل» (شاید سنخ آزمانی بازار) از افراد دیگری تشکیل شده است که به همین نسبت آزاداند و علایق و ترجیح‌های خاص خود را به

۱. marginalism، روش بررسی تغییر اقتصادی از رهگذر سنجیدن هر میزان اندکی از تغییر هر متغیری (مثلاً، هزینه، رضایت مشتری) نسبت به دیگری.

شیوه‌هایی مشابه تعقیب می‌کنند، و تعادل نهایی قیمت اجناس در بازار است؛ قیمت در نقطه‌ای تثبیت می‌شود که تقاضا برای کالا برابر با خواست عرضه‌کنندگان برای عرضه باشد و بیشترین تعداد ممکن از افراد خشنود باشند. آنگاه من به مثابه فرد باید تصمیم بگیرم که آیا قیمت، مثلاً، هروئین خیلی بالاست یا نه که در آن صورت باید دل به دریا زده برای افزایش بودجه‌ام دست به سرقت بزنم.

وبر به این تصور گرایش داشت که همهٔ نظم‌های اجتماعی نسبتاً نامطمئن و بی‌ثبات‌اند، و می‌پنداشت که چنین روابط بازاری جامعه را به هم وصل کرده است؛ هرچند که دریافت او از کنش عقلانی بسی گسترده‌تر از دریافت نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی است، که بر طبق نظر آنان به نظر می‌رسد متمایزترین خصیصهٔ آدمی این است که ما دائماً در حال محاسبهٔ سودی هستیم که از عمل‌مان ناشی می‌شود. وبر انواع دیگری از کنش را تشخیص داده و از همه مهم‌تر آن‌که کنش عقلانی می‌تواند در تعقیب ارزش‌هایی انجام شود که هیچ سود قابل سنجشی برای کنشگر به دنبال ندارد. بسیاری از مباحثات و تحولات نظریهٔ انتخاب عقلانی تلاش‌هایی‌اند برای ادغام تعریف‌های گسترده‌تر نفع شخصی و جنبه‌های دیگر سوژکتیویته در الگوهای انتخاب عقلانی، یا تلاش‌هایی‌اند برای محدود کردن گسترهٔ تبیین‌های انتخاب عقلانی (Sen 1977; Carling 1986; Abell 1991). با این‌همه، روی هم‌رفته به نظر می‌رسد نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی خواهان چیزی هستند که بسیار نزدیک‌تر به علوم طبیعی است تا بتوانند نه تنها تبیین بلکه پیش‌بینی کنند. این‌که آیا چنین چیزی قابل دستیابی باشد مسئلهٔ دیگری است.

پرسش‌های مهمی دربارهٔ نظریهٔ انتخاب عقلانی باید مطرح شود که از نظر توانایی‌اش در فهم پیچیدگی انگیزه‌های انسانی، محدود کردن نقش ارزش‌ها، و تناقضات و تضادهای درونی در زندگی روانی انسانی است.

و بر تا حدی منتقد سلطه عقلانیت در زندگی غربی بود، ولی نظریه انتخاب عقلانی بسط آن عقلانیت را به حیات درونی افراد مسلم می‌گیرد. نظریه انتخاب عقلانی به پوزیتیویسم نزدیک‌تر است تا به وبر، و به‌طور ضمنی یا آشکار، روان‌شناسی‌ای پوزیتیویستی - رفتارگرایی - اختیار کرده که تلاش می‌کند کنش انسانی را به وسیله فرایندی از شرطی کردن که متضمن پاداش و تنبیه است تبیین کند (Sen 1977). در حالی که پدیدارشناسی فلسفه آگاهی است، نظریه انتخاب عقلانی به الگوی علت - معلولی علم طبیعی نزدیک‌تر است.

انواع ابزاری II: پراگماتیسم و کنش متقابل نمادین

اکنون به سوی رویکردی تفسیری می‌رویم که عقلانیت را دقیقاً به همان نحو تأکید نمی‌کند، اگرچه برداشتی از عقلانیت ابزاری را دربرمی‌گیرد. پراگماتیسم فلسفه‌ای است که در ایالات متحد در نیمه دوم قرن نوزدهم بسط یافت، و بیشتر از همه با نام سی. اس. پی. یرس (pharises 1985)، ویلیام جیمز (1975) و جان دیویی (1939) ارتباط دارد.

در این‌جا شباهت اندکی به ابزارگرایی‌ای وجود دارد که پوزیتیویست‌ها حامی آن بودند، کسانی که با جایگاه هستی‌های «نظری» که قابل دیدن و اندازه گرفتن نیستند مسئله داشتند. چنین مفاهیمی داستان‌های مفیدی انگاشته می‌شوند که ما را در نیل به اهدافمان توانا می‌سازند و ادراک و شناخت ما را سامان می‌دهند. پی. یرس دریافت ما را از موضوع (ابژه) تمام آن تأثیراتی عملی که موضوع بر کنش‌های ما دارد تعریف می‌کند. شناخت ما از موضوعات ناشی از آن رابطه عملی است که با آن موضوعات داریم، و نتیجه این است که همان‌گونه که رابطه عملی ما تغییر می‌کند شناخت ما نیز تغییر می‌کند. این مطلب لزوماً نظریه‌ای از حقیقت نیست - در واقع در این‌جا گرایش به نسبی‌گرایی است، همان‌طور

که بعداً وقتی به بررسی پراگماتیسم در علوم اجتماعی پردازیم خواهیم دید، ولی به آسانی می‌توان این مطلب را متضمن این مفهوم دانست که آن‌چه حقیقی است عبارت از آن چیزی است که عمل می‌کند. واضح است که این مطلب ملاک هستی‌شناختی چندان مفیدی نیست - این نظریه که زمین مسطح است از نظر من در اعمال روزانه‌ام به‌طور کاملاً مفید کار می‌کند.

مشابَهت میان فردگرایی هستی‌شناختی وبر و مفاهیم پراگماتیستی حقیقت را پیشاپیش می‌توانیم ببینیم - چیزی به اسم جامعه وجود ندارد، ولی اگر کسانی که بررسی‌شان می‌کنیم تصور می‌کنند که چنین چیزی وجود دارد و در کنش‌های روزمره‌شان آن را به حساب می‌آورند، آن‌گاه می‌توانیم فرض کنیم که وجود دارد - جامعه به خاطر تأثیراتش واقعی است، و این تأثیرات از طریق کنش‌های فردی به دست می‌آید. پل راک، در پژوهش فلسفی‌اش دربارهٔ مکتب کنش متقابل نمادین، مؤکداً همین نکته را اذعان می‌کند: «سرشت جامعه بسیار مبهم است به طوری که تلاش‌های علمی به منظور بحث و گفت‌وگو دربارهٔ آن عموماً یاوه است» (Rock 1979: 227). راک تحول پراگماتیسم را از طریق تفسیر امریکایی هگل دنبال می‌کند، و اگرچه جزئیات این تفسیر در این جا به ما مربوط نمی‌شود، مقصود نهایی بسیار نزدیک به مطلب نوکاتتی‌هاست: این‌که در علم اجتماعی شناخت مبتنی بر فرهنگ مشترک اجتماع است. با این همه، این فرهنگ ساختاری از اجزای پایدار نیست؛ بلکه فرایندی مدام است. مکتب کنش متقابل نمادین بر فرایند تأکید دارد. شناخت موضوعات بیرونی نیز فرایند است: شناخت من از کامپیوتری که در این لحظه با آن کار می‌کنم به تدریج که آن را برای مقاصد مختلف و پیچیده‌تر به کار می‌برم گسترده‌تر شده و تغییر می‌کند. شناخت من از جهان اجتماعی نیز به تدریج که کارهای مختلفی در ارتباط با سایر مردم انجام می‌دهم تغییر می‌کند. تفاوت در این است که سایر مردم هم زمینه‌های معنایی خاص خودشان را

دارند، شناخت خاص آنان از جهان اجتماعی و تحول آن شناخت اقدام مشترکی می‌شود.

پراگماتیسم ترکیبی از نظریه تکاملی و ایده آلیسم هگلی را به خدمت می‌گیرد، منظور از ایدئالیسم هگلی این نظر است که عقل، یا عقلانیت، جهان را خلق می‌کند تا مدعی شود یا فرض کند که در مرز میان شناسنده و موضوع شناسایی پلی زده شده است - نه تنها در علوم انسانی که در علوم طبیعی. دانشجویان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی در این جا خاستگاه دیگر این رویکرد را می‌یابند که امروزه در ظل نام ساخت‌گرایی اجتماعی (social constructionism) قرار می‌گیرد. آنچه در روند کنش ما، و کنش متقابل مان، روی می‌دهد این است که ما معانی موضوعات (ابژه‌های) موجود در جهان خود را مورد مذاکره قرار می‌دهیم (negotiate یا می‌سازیم construct). هنگامی که از این فرایند مذاکره جدا می‌شویم شناخت مان، به عبارت پل راک، «اصالت» کمتری دارد. توجه کنید که او واژه «اصیل authentic» را به کار می‌برد، نه «عینی objective» یا «حقیقی true» را. از نظر پیرو مکتب کنش متقابل، هیچ شناختی جدا از آنچه به وسیله مردم مورد بررسی دانشمند علم اجتماعی شناخته می‌شود وجود ندارد. و کار دانشمند علم اجتماعی توضیح دادن و قابل فهم کردن معانی مذاکره شده و ساخته شده توسط مردم مورد مطالعه اوست. صورت‌بندی کلاسیک بلومر این موضوع را به خوبی خلاصه می‌کند: مردم براساس معانی‌ای که موضوعات از نظر آنان دارند عمل می‌کنند؛ این معانی از طریق کنش متقابل اجتماعی بسط می‌یابد، و از طریق فرایندهای تفسیری که در تعامل‌های بعدی به کار گرفته می‌شود اصلاح می‌شود (Blumer 1969).

روان‌شناسی اجتماعی تعاملی که توسط مید (1938) شرح و بسط یافت خود (self) را برحسب شیوه پراگماتیستی مفهوم‌سازی می‌کند: خود فرایند است، نه هستی - گفت‌وگویی درونی میان آنچه کسانی که در اطراف می‌اند

درباره خودم می‌گویند و تفسیر من از آن اطلاعات هنگامی که اهداف عملی خودم را در جهان پی می‌گیرم؛ ابزارگرایی این رویکرد در کار گافمن (برای مثال، نک به Goffman 1968) وضوح بیشتری می‌یابد: من خودم را به مثابه ابزار در ارتباط با دیگران به کار می‌برم، نهایت سعی خود را می‌کنم که آن‌طور بر دیگران تأثیر بگذارم که بتوانم به مقاصدام برسم. مع‌هذا در هر دو حالت خود (self) در عمل پدیدار می‌شود، در عمل کردن نه در بودن. پراگماتیسم نه آشکارا از مفهوم عقل متعارف عقلانیت وسیله هدف ماکس وبر کمک می‌گیرد و نه بر مفهوم قاطع‌تر نظریه انتخاب عقلانی تکیه می‌کند، بلکه بیشتر درباره عقلانیت‌های مختلفی که در موقعیت‌های مختلف وجود دارد سخن می‌گوید. زنجیره‌های وسیله هدف مختلفی وجود دارند که از موقعیتی به موقعیتی تغییر می‌کنند. با وجود این، فرض اساسی همان است که در مورد رویکردهای دیگر است: کار علوم اجتماعی فهم کنش معنادار اجتماعی است، و جامعه - اگر وجود داشته باشد - متشکل از کنش‌های فردی در رابطه با یکدیگر است؛ معانی و نسبت‌ها را می‌توان در زمینه تعقیب مقاصد عملی در جهان فهمید.

دلیل‌ها و علت‌ها

تا بدین جا ما رابطه میان آنچه را شخص می‌خواهد به دست آورد و عملی را که برای به دست آوردن آن انجام می‌دهد بدیهی فرض کردیم، و اکنون وقت آن است بادقت بیشتری این موضوع را بررسی کنیم. بحثی در میان فلاسفه وجود دارد درباره این که آیا این رابطه علی است یا نه. یکی از بهترین مباحثات در این زمینه، که در سال‌های اخیر اهمیت کمتری یافته است، در کار کیت و اوری (1975) یافت می‌شود. به گفته آنان این رابطه در واقع رابطه‌ای علی است، ولی «علت» در این زمینه نباید در معنای پوزیتیویستی نظم ممکن درک شود.

اگر منظر پوزیتیویستی را حفظ کنیم آن‌گاه گرفتار دریافتی از رابطه میان علوم طبیعی و اجتماعی می‌شویم که براساس یا این-یا آن کار می‌کند. علوم طبیعی به نظم‌های ممکن میان دو پدیده می‌پردازند که از این طریق ما قوانین عام طبیعت را می‌سازیم. علوم اجتماعی با ایده‌های مردم درباره جهان، با روابط منطقی، و با روابط میان مفاهیم سروکار دارد. این دیدگاه عقلانیت و کنش در فصل بعد به‌طور کامل‌تر بررسی خواهد شد. فعلاً ما بر این گفته کیت و اوری متمرکز می‌شویم که می‌توان تبیین علی ناپوزیتیویستی از کنش انسانی به‌دست داد. آنان مدعی‌اند که:

این بخشی از دریافت ما از عاملان خردمند است که باورها و خواست‌هایشان آنان را وا می‌دارد که به شیوه مناسب عمل کنند. شکست سیستماتیک در عمل به این شیوه باعث می‌شود که ما کاریست مفهوم عقلانیت را در مورد آنان کنار گذاریم. ولی این بدان معنی نیست که در جایی که این مفهوم کاربردپذیر است، نسبت‌های میان باور، خواست و عمل ناعلی است (Keat and Urry 1975: 156).

مشکل این بحث سادگی اصطلاحات به کار رفته برای درک کنش انسانی و سادگی روابط فرض شده میان این اصطلاحات است. تردیدی نیست که آدمیان باورها و خواست‌هایی دارند و این‌ها به کنش‌های انسانی مربوط‌اند. ولی این امکان هست که مثلاً آدمی خواست‌هایی داشته باشد و براساس آن عمل کند که ضرورتاً خودش به آن آگاه نباشد، یا فقط به نحوی تحریف شده به آن آگاه باشد؛ آدمی ممکن است خواست‌هایی متضاد داشته باشد، یا آشکارا نداند که چه می‌خواهد؛ ممکن است با خواست‌هایی هدایت شود که عکس دلیل‌های عمل کردن به نحوی خاص باشد؛ بازشناسی این موضوع را می‌توان در ادبیات و فلسفه غرب

یافت، اگرچه این موضوع به گونه‌ای سیستماتیک در اشکال متنوع روان‌کاوی بیان می‌شود. اشکال مدرن جامعه‌شناسی مانند اتنومتدولوژی و نظریه ساختاربندی ماهیت مسلّم گرفته شده و ضمنی قواعدی را که کنش براساس آن شکل می‌گیرد تأکید می‌کند. سؤال برانگیز است که آیا رویکردهای تفسیری با چیزی به غیر از گسترده‌ترین معنای علیت سازگار باشند - معنایی که شاید تفاوت‌های چشمگیر و پیچیدگی‌ها را به جای آن که روشن کند مخفی سازد. و البته باورها و خواست‌ها فرایندهایی به خودی خود و بخش‌هایی از فرایندهای تفسیری گسترده‌تراند، نه هستی‌هایی مجزا که بتوان آن‌ها را برای بررسی جدا کرد.

یکی از این پیچیدگی‌ها ماهیت زبان است. چرخش زبانی در فلسفه قرن بیستم چندین نظریه مهم در مورد زبان و طرز کار زبان ایجاد کرده است، و همه آن‌ها به این اشاره می‌کنند که شکافی میان زبان و کاربرد زبان و تبیین‌های علی وجود دارد. این امر بدین معنا نیست که آدمی تابع فرایندهای علی‌ای نیست که از طریق طبیعت فیزیکی و زیستی و روانی‌اش و در عین حال از طریق ساختارهای اجتماعی‌ای که در آن نهاده شده است کار می‌کند، بلکه بدین معناست که نحوه‌ای که فهم خاص خود را از خودش و موقعیت‌ها و کنش‌هایش نشان می‌دهد، و نحوه‌ای که حیات خودش را شناسایی کرده و درباره آن سخن می‌گوید، همه فرایندهایی‌اند که از رهگذر مفاهیم علت نمی‌توان آن‌ها را فهمید. فصل بعدی خلاصه‌ای از یک بحث بسیار مؤثر را در این باره ارائه می‌دهد.

فردگرایی، کل‌گرایی و تبیین کارکردی

یکی از خصیصه‌هایی که وبر، و برخی روایت‌های دیگر جامعه‌شناسی تفسیری، را مشخص می‌کند فردگرایی ضمنی یا آشکاری است که شالوده تلاش‌هایی را می‌سازد که در جهت تبیین جهان اجتماعی

است. تمایز بسیار مشخصی میان رویکردهای فردگرایانه و کل‌گرایانه در علوم اجتماعی وجود دارد، و این تقابل به‌طور برجسته‌ای با کنار هم گذاشتن دواثر نشان داده می‌شود؛ روایت دورکیم از خودکشی که در فصل ۲ آن را مورد بحث قرار دادیم و اثر جک داگلاس معانی اجتماعی خودکشی (1967)، که در آن‌جا مؤلف تلاش می‌کند فهمی جامعه‌شناختی از خودکشی بنا کند که از طریق تحلیلی از معانی‌ای صورت می‌گیرد که در خودکشی‌های فردی خانواده و دوستان آنان و مسئولان به اعمال آنان نسبت می‌دهند.

پرسشی وجود دارد راجع به این‌که آیا این رویکردها به آن حد ناسازگارند که گاه ادعا می‌شود یا نه؛ یک روش بررسی آن‌ها این است که استفاده دورکیم از آمار و مسلم گرفتن واقعیت‌های اجتماعی (پوزیتیویسم او) و جامعه به‌مثابه هستی‌هایی فراتر از فرد (کل‌گرایی او) صرفاً ما را به نیمه‌راه می‌رساند - به ما می‌گوید که باید در جوامع پروتستان انتظار خودکشی‌های بیشتری داشته باشیم، ولی همه پروتستان‌ها خودکشی نمی‌کنند. هنوز جایی برای تبیین وجود دارد که باید با فرایندهای فردگرایانه و تفسیری پر شود. این بحث به این واقعیت اشاره دارد که جهان اجتماعی چه بسا از انواع مختلف موجودات، در این مورد ساختارهای اجتماعی، فرایندهای اجتماعی و افراد تشکیل شده باشد، و این‌که آن‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. این احتمال باز هم در فصول آینده پیش می‌آید و وقتی از رئالیسم انتقادی بحث کنیم این مطلب کامل‌تر کاویده می‌شود.

اگر تنها به بحث‌های فردگرایانه یا تنها به بحث‌های کل‌گرایانه بپردازیم بی‌تردید دشواری‌هایی پیش می‌آید. رویکردی فردگرایانه در تبیین همسانی‌های اجتماعی که دورکیم و دیگران قادر به شناسایی آن‌ها بسوده‌اند دچار مشکلات می‌شود. رویکردی کل‌گرایانه در تبیین سازوکارهای تغییر و تحول اجتماعی دچار مشکلات است. در جامعه‌شناسی دورکیم و بعداً در جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز گرایش

به این است که جامعه را چیزی معادل با ارگانیزم زیستی تصور کنند، و هر دو رویکرد صورتی از تبیین کارکردگرایانه را به کار می‌گیرند. تصور می‌شود که هر بخش جامعه موجودیت و کارکردی دارد که به منظور حمایت از بخش‌های دیگر است، درست همان‌طور که قلب و کبد و دیگر قسمت‌های بدن کار می‌کنند تا یکدیگر و کل بدن را حمایت کنند. تبیینی کارکردگرایانه متضمن این مطلب است که جامعه در کل «نیازها»ی معینی دارد و اگر قرار باشد جامعه بقا یابد (پارسونز) آن نیازها باید بر طرف شوند یا این‌که بعضی سطوح جامعه (در مارکسیسم آلتوسر شیوه تولید) نیازهایی دارند که باید به وسیله سطوح دیگر جامعه برطرف شوند (Althusser 1969).

رد کردن تبیین کارکردی بسیار ساده است: حتی اگر بتوانیم «نیازها»ی را به جامعه یا نظامی اجتماعی یا بخشی از نظامی اجتماعی نسبت دهیم، هیچ طریقی برای نشان دادن این امر وجود ندارد که این نیازها باید برطرف شوند یا این‌که باید به نحوی خاص برطرف شوند. برای مثال، ظهور سرمایه‌داری در اواخر قرن نوزدهم را می‌توان «نیازمند» نظامی آموزشی دانست، ولی سرعت تکوین این نظام و نوع آن به همه‌گونه عوامل دیگر وابسته بود؛ جوامع سرمایه‌داری مختلف نظام‌های آموزشی متفاوتی را شکل دادند. روایتی وبری می‌تواند به بررسی فرایند تاریخی تکوین نظام‌های آموزشی به گونه‌ای تطبیقی پردازد. یک روش خلاصه کردن این بحث این است که تبیین‌های کل‌گرایانه نیاز به شناسایی سازوکارهای تغییر در نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی دارند، و یک روش انجام دادن این کار می‌تواند از طریق رویکردهای تفسیری تاریخی باشد. برخی متفکران به جای سخن گفتن از «نیازها» از «شرایط هستی» سخن می‌گویند؛ شرایط هستی علت پدیدار شدن چیزی نیست ولی زمینه‌ای برای پدیدار شدن آن فراهم می‌کند و در تعامل با فرایندهای متنوع دیگر آن چیزی را تولید می‌کند که پیامد گفته می‌شود.

نتیجه

این فصل این ایده را معرفی کرد که علوم اجتماعی به شیوه‌ای پیش می‌روند که، در نتیجه تفاوت‌های میان موضوعات مورد مطالعه آن‌ها و علوم طبیعی، بسیار متفاوت با شیوه‌ای است که علوم طبیعی در پیش گرفته‌اند. تفاوت اساسی این است که موضوعات علوم اجتماعی، مانند دانشمندان علوم اجتماعی که آن‌ها را مطالعه می‌کنند، موجودات آگاه و متفکراند که برای اعمال خود معنایی قائل‌اند. ما به پژوهش درباره چهار رویکرد فلسفی متفاوت پرداختیم که همگی را تحت نام «عقلانیت ابزاری» قرار دادیم. همه آن‌ها در این فرض مشترک‌اند که موضوع علم اجتماعی کنش فرد انسانی است که هدف‌اش دستیابی به مقاصد این-جهانی است.

سواى این امر، تفاوت‌های برجسته‌ای میان این رویکردها وجود دارد. نظریه انتخاب عقلانی، که در اقتصاد و جامعه‌شناسی اثرگذار بوده است، ساده‌ترین و قاطع‌ترین منظر را از کنش عقلانی ارائه می‌دهد - گزینش آنچه بیشترین سود را برای کنشگر به همراه دارد. و بر، که جامعه‌شناسان بیشتر از همه او را به اسم خود جا زده‌اند، مفهوم بسیار فراگیرتری عرضه می‌کند که به مفهوم عقل متعارف ما از کنش عقلانی روزمره بسی نزدیک‌تر است، و مفهوم عقلانیت از نظر او با غیرعقلانی بودن یا غیر عقلانی بودن جزئی سه نوع دیگر کنش اجتماعی احاطه می‌شود: آن کنش‌هایی که مبتنی بر سنت، بر عاطفه و بر انتخاب غیرعقلانی ارزش‌های غایی‌اند.

در حالی که نظریه انتخاب عقلانی و جامعه‌شناسی وبری گرایش به بدیهی گرفتن معانی دارند، تحول‌پدیدارشناسانه کار وبر و تحولات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی پراگماتیسم بیشتر به تحول یا ساخت معنا راغب‌اند. از نظر شوتس این تحول از طریق فرایندی از سنخ‌بندی از جریان آگاهی روی می‌دهد، و این سنخ‌بندی ماهرانه به

روش‌شناسی سنخ آماری و بر ختم می‌شود. از سوی دیگر، از نظر مید و مکتب‌کنش متقابل نمادین کانون اصلی بر مذاکرات جمعی درباره معنا در زمینه‌های روزمره است. اگر بتوانیم اصولاً درباره عقلانیت سخن بگوییم آن عقلانیتی محدود به زمینه است، و فقط خاص موقعیت‌های ویژه‌ای است.

چگونه می‌توانیم از کل این بحث‌ها و این شقوق مختلف سردرآوریم؟ علم اجتماعی، اگر هیچ‌گاه آن‌چه را آدمیان درباره خود تصور می‌کنند و چگونگی تصورشان را از کاری که انجام می‌دهند به حساب نیاورد، چیز عجیب و غریبی خواهد شد. نتیجه این نیست که، آن‌گونه که بسیاری بر این تصوراند، همه آن چیزی که دانشمندان علم اجتماعی می‌توانند بررسی کنند همین است؛ روش‌های پوزیتیویستی شاید به ما کمک کنند برخی جنبه‌های زندگی اجتماعی انسانی را بفهمیم، و همچنین چه‌بسا بتوانیم درباره اثرات ساختارهای اجتماعی‌ای سخن بگوییم که کنشگران اجتماعی به آن‌ها تماماً آگاهی ندارند یا به آن‌ها ناآگاه‌اند.

این هم قابل دفاع است که نیازی به انتخاب میان رویکردهای مختلف بحث شده در این جا نیست - هر یک از آن‌ها می‌تواند برای سطحی از تحلیل یا موضوع خاصی از کنش معنادار اجتماعی مناسب در نظر گرفته شود. ایده‌های وبر شاید از همه بیشتر برای توضیح دادن کار فهم و معیارهایی که باید داشته باشد کاربردپذیر است؛ شوتس شیوه‌ای برای بررسی فرایندهای آگاهی و جهان‌بدی‌های فرض شده به ما ارائه می‌دهد؛ مکتب‌کنش متقابل شیوه‌ای برای بررسی تولید اجتماعی معنا به ما عرضه می‌کند؛ و نظریه انتخاب عقلانی شاید از همه بیشتر برای بررسی تصمیم‌های اقتصادی خاص مناسب است. با این‌همه ممکن است هیچ‌کدام از این‌ها نتوانند از آن کاری که من وقتی عاشق می‌شوم می‌کنم سر درآورند.

و، البته، این‌ها تنها شیوه‌های سر در آوردن از آنچه ما فکر می‌کنیم و فهمیدن کنش‌های ما نیستند.

برای مطالعه بیشتر

بهترین منبع دست اول برای فلسفه علوم اجتماعی و بر بخش‌های آغازین اثر و بر نظریه سازمان اقتصادی و اجتماعی (Weber 1922, 1947) و بحث‌های مربوط به سنخ‌های آرمانی و رهایی از ارزش در روش‌شناسی علوم اجتماعی (Weber 1949) است؛ دیانالیت (1972) بحثی عالی از معنای verstehen ارائه می‌دهد: برای منظر بدیل و سنتی‌تر به دبلیو. جی. رونسیمن نقدی بر فلسفه علم اجتماعی ماکس و بر (Runciman 1972) نگاه کنید.

اثر شوتس پدیدارشناسی جهان اجتماعی (Schutz 1972) روایت کاملی از جامعه‌شناسی پدیدارشناختی است، و اثر پیتر برگر و تامس لاکمن ساخت اجتماعی واقعیت (Berger and Luckman 1967) مثالی از تأثیر پدیدارشناختی در اوج شکوفایی‌اش است.

پیتر آبل (گردآورنده) در نظریه انتخاب عقلانی مجموعه مفیدی از بررسی‌هایی که این رویکرد را به کار برده‌اند ارائه می‌دهد (Abell 1991). برای پراگماتیسم و مکتب کنش متقابل نمادین اثر پل راک ساخت مکتب کنش متقابل نمادین (Rock 1979) روایتی عالی از زمینه فلسفی آن است. برای بحثی کلی از پراگماتیسم و علم اجتماعی، به اثر لوئیس، جی. دی. و ریچارد ال. اسمیت نگاه کنید: جامعه‌شناسی و پراگماتیسم امریکایی (Smith and Lewis 1980) و برای دفاعی قاطع و مؤثر و معاصر از پراگماتیسم به اثر ریچارد رورتی پیامدهای پراگماتیسم (Rorty 1982) نگاه کنید.

عقلانیت همچون پیروی از قاعده: فرهنگ‌ها، سنت‌ها و هرمنوتیک

مقدمه

هم‌اکنون به مفهوم بسیار متفاوتی از عقلانیت و دریافت متفاوتی از آن‌چه در فهم کنش انسانی دخالت دارد می‌پردازیم، دریافتی که بیشتر از و بر به فرهنگی که کنشگر اجتماعی در آن قرار گرفته و به سرشت خود زبان اهمیت می‌دهد.

سرآغاز در این‌جا بحث فصل گذشته است که در این خصوص بود که آیا دلایل را می‌توان به علل تعبیر کرد. در آن‌جا گفته شد که این مباحثه‌ها بیش از حد ساده و ایستاست که بتواند ما را در فهم پیچیدگی‌های کنش انسانی توانا سازد. هنگامی که به جانب دیگر مباحث نظر کنیم وارد این پیچیدگی می‌شویم: این‌که دلایل علل کنش نیستند و نمی‌توانند باشند. این مباحثه در فلسفه آنگلو ساکسون، که لودویگ ویتگنشتاین اتریشی (Wittgenstein 1958, 1997)، چهره‌ای شاخص در چرخش زبانی بر آن سلطه داشت، با اهمیت بوده است. تفسیر مرسوم اثر ویتگنشتاین تبدیل

به چیزی شد که قبلاً به عنوان ایده «شاگردی» در رابطه میان فلسفه و علم به آن اشاره شد: علم، به عبارتی، کار خود را به انجام می‌رساند و فیلسوف فقط در صورتی اهمیت می‌یابد که دانشمند به مشکلاتی برخورد کند. دشواری‌ها از نوع زبانی‌اند و کار فیلسوف باز کردن گره‌های کلاف مفهومی است تا آن‌که دانشمند بتواند به بافتن ادامه دهد.

این دیدگاه به نحوی افراطی در اواخر دهه ۱۹۵۰ در کتابی به نام ایده علم اجتماعی نوشته پیترو وینچ (Winch 1958) مورد بحث قرار گرفت. خواهیم دید که وینچ ایده‌های ویتگنشتاین را به کار می‌گیرد تا پرسش‌هایی را نه تنها درباره امکان علمی اجتماعی بلکه درباره امکان فهم فرهنگ‌هایی غیر از فرهنگ خودمان و مسئله نسبی‌گرایی مطرح سازد. در بخش اول این فصل بر اثر وینچ و مفاهیم‌اش متمرکز خواهیم شد؛ پس از آن به اثر اخیر ال‌سدر مک‌این‌تایر (1981) می‌پردازیم و سپس به چهره‌ای اصلی در فلسفه اروپای قاره‌ای، هانس-گئورگ گادامر (1989)، خواهیم پرداخت. اگرچه آنان آشکارا به شرح و بسط کار یکدیگر پرداختند، ولی ایده‌هایشان را می‌توان از یک خانواده گسترده به‌شمار آورد.

پیترو وینچ: فلسفه و علوم اجتماعی

وینچ در نخستین صفحه کتاب‌اش نقل قولی از فیلسوف آلمانی لسینگ می‌کند:

چه بسا جداً درست باشد که کنش‌های اخلاقی همواره در ذات خود یکسان‌اند، با وجود آن‌که عصرشان چه بسا متفاوت باشد و در جامعه‌های متفاوت رخ دهند؛ ولی باز هم، کنش‌های یکسان همیشه دارای نام‌هایی یکسان نیستند، و منصفانه نیست که به هر کنشی نامی متفاوت با آن‌چه در دوره خود و در میان مردم خود داشته است بدهیم (Winch 1958).

بحث وینچ را می‌توان تأملی بر این گفته دانست. او اصطلاح «شاگرد» را جعل می‌کند تا دریافتی از فلسفه را که مورد انتقاد اوست شرح دهد. موضع خود او را شاید به بهترین نحو بتوان با مطلبی که دربارهٔ رابطهٔ میان فلسفه و علم عنوان می‌کند خلاصه کرد. وقتی فلاسفه پرسش‌هایی دربارهٔ وجود جهان خارج می‌کنند، آنان در پی پاسخی نیستند که از لحاظ علمی بتوان آن را «ثابت کرد»، بلکه در پی آن‌اند که منظور ما از مفهوم خارجی بودن چیست: ما، در فرهنگ خاص خودمان، چگونه تعیین می‌کنیم که چه چیز خارجی است؟ همان‌طور که خواهیم دید، فرهنگ‌های متفاوت جهان‌های خارجی متفاوتی دارند. فیلسوف درگیر آشفتگی‌های زبانی خاصی نیست بلکه به ماهیت خود زبان و رابطه‌اش با واقعیت می‌پردازد. ما بدون زبان به هیچ واقعیت خارجی دسترسی نداریم، و وینچ یک پله پیش‌تر می‌رود: «مفاهیمی که ما داریم شکل تجربه‌ای را که از جهان داریم برای مان سامان می‌دهد» (Winch 1958: 15).

زبان‌های متفاوت واقعیت‌های متفاوتی را مشخص می‌کنند. می‌توان گفت فرهنگ‌های متفاوت واقعیت‌های متفاوت اند. برای درک منظور وینچ می‌توانیم تصور کنیم هنگامی که مجموعه‌ای از باورهای جدید دربارهٔ جهان اختیار می‌کنیم چه پیش می‌آید. به‌عنوان مثال، اگر من به مسیحیت ایمان آورم، جهان را آن‌جور که قبلاً می‌دیدم نخواهم دید: در حالی که قبلاً ممکن بود مردمی بینوا را ببینم، هم‌اکنون مردمی را می‌بینم که از ارتباط با عیسی مسیح امتناع می‌ورزند؛ در حالی که زمانی از چنین مردمی اجتناب می‌کردم هم‌اکنون وظیفهٔ خود می‌دانم کلام خدا را به آنان ابلاغ کنم. مثال دیگر، اگر به‌عنوان روان‌کاو تربیت شوم جهان تغییر می‌کند: در حالی که زمانی بازیکنان فوتبال را می‌دیدم که پس از گل زدن به یکدیگر تبریک می‌گویند، حال آنان را به این شکل می‌بینم که تمایل پنهان هم‌جنس‌خواهانهٔ خود را به صورتی مجاز نشان می‌دهند.

هر زبان، هر شیوهٔ مشاهدهٔ جهان، شیوهٔ متفاوت تلاش برای قابل فهم

کردن جهان است، و کار فیلسوف این است که ببیند زبان‌های متفاوت - دینی، علمی، علمی اجتماعی، ادبی و از این قبیل - به چه نحو این کار را انجام می‌دهند. با وجود این، در مورد علم اجتماعی امر قابل توجهی روی می‌دهد؛ فلسفه و علم اجتماعی به هم می‌پیوندند:

ایده‌های شخص در مورد واقعیت بر روابط اجتماعی او با دوستان‌اش سایه می‌افکند. در حقیقت «سایه افکندن» واژه‌ای چندان رسا نیست: روابط اجتماعی بیان ایده‌هایی راجع به واقعیت‌اند (Winch 1958: 23).

این گفته ممکن است دلیل این موضوع باشد که چرا کتاب وینچ را دانشمندان علوم اجتماعی سال‌ها کنار نهادند - آن کتاب آنان را از کار بیکار می‌کرد! با این همه، ایده‌های او ارزش این را دارد که جدی گرفته شود. آن چیزی که او می‌گوید در اصل خیلی شبیه رویکردهایی است که در فصل پیش مورد بحث قرار گرفتند: این که وظیفه علوم اجتماعی فهم معانی‌ای است که مردم به جهان اجتماعی‌شان می‌دهند. ولی از نظر وینچ کار فلسفه هم همین است.

زبان، بازی‌ها و قواعد

وینچ تصور می‌کند که بحثی شناخت‌شناسانه را مطرح کرده است، اما مهم است به یاد داشته باشیم که، دست‌کم وقتی موضوع‌های علوم اجتماعی را در نظر می‌گیریم، او درباره آن چه «واقعاً» وجود دارد سخن نمی‌گوید بلکه در این باره سخن می‌گوید که ما چگونه، از رهگذر کاربرد زبان‌مان، درباره آن چه فکر می‌کنیم واقعاً وجود دارد تصمیم می‌گیریم. آنچه در مورد فهم او از این موضوع تعیین‌کننده است دریافت ویتگنشتاین از قواعد، پیروی از قاعده و «بازی‌های زبانی» است. فهم به این بستگی دارد که واژه‌ها را چگونه به کار می‌بریم و از

کجا می فهمیم که آن‌ها را به شیوه «درست» به کار می‌بریم. یکی از چیزهای جالب توجه درباره کاربرد زبان مان، که به عنوان مثال در بررسی‌های مربوط به اتنومتودولوژی گارفینکل نشان داده شده (Garfinkel 1967)، این است که وقتی صحبت می‌کنیم مدام درگیر فرایندهای تفسیری هستیم، ولی هرگز نمی‌توانیم به تفسیری نهایی و قطعی برسیم. اگر از کسی پشت سر هم سؤال کنید که منظوراش از یک واژه یا عبارت خاص چیست، خشمگین و ناامید می‌شوید ولی پاسخ قانع‌کننده‌ای نخواهید یافت. واژه 'course' نمونه خوبی به ما ارائه می‌دهد. هیچ تعریف نهایی لغت‌نامه‌ای از این واژه موجود نیست. خیلی از کسانی که این کتاب را می‌خوانند رشته‌ای (course) آکادمیک را در موضوع خاصی دنبال خواهند کرد؛ در حالی که شما این مطلب را می‌خوانید، از اتفاق در نقطه‌ای از جهان اسب‌ها در میدان اسب‌دوانی (course) به مسابقه مشغول‌اند؛ ژورنالیست‌ها در مکان‌های بسیار متفاوت درباره جریان (course) رویدادها گزارش می‌دهند؛ سگ‌ها به دنبال کردن (coursing) خرگوش‌ها مشغول‌اند؛ رادارها مسیر (course) چند هزار هواپیما را دنبال می‌کنند؛ پزشک و بیمار در این باره (course) صحبت می‌کنند که بیماری احتمالاً سرطان است و آیا یک دوره (course) شیمی‌درمانی یا رادیوتراپی بهترین راه درمان است؛ و میلیون‌ها انسان عبارت «البته» ('of course') را در موقعیت‌های بسیار مختلفی به کار می‌برند. و، البته، در ضمن (in the course of) آماده کردن این دست‌نویس چه‌بسا ایده جدیدی به ذهن‌ام برسد که مرا کاملاً از مسیر خارج (off course) کند. ممکن است با بیرون رفتن برای صرف غذای سه بخشی (three-course) به خودم آرامش بخشم...

همه این‌ها می‌تواند شیوه‌های «صحیح» کاربرد این واژه تصور شود؛ نیز می‌توانیم شیوه‌های غلط کاربرد آن را نیز معرفی کنیم: صحبت کردن از (football course) به جای football pitch (زمین فوتبال) بی‌معناست، یا

صحبت کردن از course ی که خانه من دنبال کرد، یا از آن دانشگاهی که course ی در قدم زدن در راهروها ارائه می دهد، اگرچه می توانیم به هنگام قدم زدن در آنها راه های (courses of action) گوناگونی را طرح ریزی کنیم. منظور از همه این ها - پیش از این که اختیارمان از کف برود - این است که یک تعریف روشن از این واژه موجود نیست. قبلاً در فصل گذشته با این ایده روبه رو شده ایم، و تفسیر وینچ از ویتگنشتاین نیز در پیشرفت اتنومتدولوژی نقش داشته است. وینچ می گوید که ما می دانیم که واژه 'course' به شیوه ای درست یا غلط به کار رفته زیرا قواعدی را که کاربرد واژه از آن پیروی می کند - دست کم به طور ضمنی - می دانیم. قواعد ما را توانا می سازند که معنای واژه را بفهمیم. اما از این جا به مسیری کاملاً متفاوت با مسیر اتنومتدولوژی می رویم. از آن جا که وینچ فیلسوف بود به مفهوم قاعده و این که پیروی از قاعده چیست می پردازد، و ما به مسئله دلایل و تبیین های علی باز می گردیم.

نخستین نکته آن است که اگر بتوانیم شیوه درست پیروی از قاعده ای را تشخیص دهیم آن گاه می توانیم شیوه نادرست را نیز تشخیص دهیم، می توانیم اشتباه کنیم. به گفته وینچ:

... مفهوم پیروی از قاعده منطقاً از مفهوم اشتباه کردن جداشدنی است. اگر امکان داشته باشد در مورد کسی بگوییم که از قاعده ای پیروی می کند بدین معناست که می توان پرسید که آیا کاری را که انجام می دهد به درستی انجام می دهد یا نه (Winch 1958: 32).

تا این جا من زبان را به جای مثالی برای شرح و بسط این بحث به کار گرفتم، ولی می توانیم سراسر زندگی اجتماعی مان را همچون کاربرد زبان در نظر آوریم - ما به آن چه انجام می دهیم معنا می دهیم، و به این ترتیب زندگی مان، زبان مان و جهان اجتماعی مان را می توان پیروی از قاعده در نظر گرفت. اگر بتوان قاعده ای را دست کم به دو راه دنبال کرد، راهی

درست و راهی نادرست، بدین معناست که نمی‌توان تبیین‌های علی در علوم اجتماعی ارائه کرد، و نیز فهم ما از دلایل همواره ارزشی است: می‌پرسیم که آیا قاعده به شیوه‌ای درست به کار برده می‌شود یا نادرست. تبیین‌های علی ارزش‌گذاری نمی‌کنند بلکه احکامی درباره واقعیت (شناخته شده) اند. بنابراین علوم اجتماعی نمی‌توانند پیش‌بینی کنند، زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که از قاعده همیشه به همان نحو پیروی شود.

مفهوم دیگر پیروی از قاعده این است که کنش کلاً اجتماعی است، به این دلیل که اگر کنش معنادار باشد، یا پیرو قاعده باشد، باید کسی باشد که چگونگی پیروی از قاعده را ارزیابی کند - در غیر این صورت می‌توانم هر جور دوست دارم بدون هیچ منعی عمل کنم. وینچ همان‌طور که استدلال‌اش را بسط می‌دهد، از وبر انتقاد می‌کند - به‌ویژه مفهوم بسندگی علی از نظر وبر و این ایده که کنش معنادار می‌تواند اجتماعی نباشد - و استدلال خود را در مقابل کسانی بسط می‌دهد که از امکان علمی اجتماعی دفاع می‌کنند که به تحلیل قواعد کنش اجتماعی نمی‌پردازد.

دانشمند علوم اجتماعی (که دانشمند نیست بلکه فیلسوف است) به شرح و تفسیر قواعد زندگی اجتماعی می‌پردازد، آنچه ویتگنشتاین «شکل‌های زندگی» یا «بازی‌های زبانی» می‌نامد - قواعد اجتماعی است که در رفتار معنادار تلویحاً وجود دارند. این امر متضمن نسبی‌گرایی است: جامعه‌های متفاوت، فرهنگ‌های متفاوت، شکل‌های زندگی مخصوص به خود دارند و شکلی غالب از زندگی یا زبانی که خنثی باشد و زبان‌های دیگر را بتوان به آن ترجمه کرد وجود ندارد. در این جا تفاوتی که با پوزیتیویسم وجود دارد این است که، همان‌گونه که دیدیم، پوزیتیویسم مستلزم زبانی برای مشاهده خنثی، زبانی «علمی»، است.

به این ترتیب وینچ ما را حتی از مفاهیم معمولی علت، عینیت و رهایی از ارزش که در کار وبر می‌یابیم فراتر می‌برد. آنچه در جهان اجتماعی وجود دارد و اندیشه‌های آدمیان از آنچه وجود دارد همانا یکسان

است؛ هیچ امتیاز خاصی در دستیابی به واقعیت خارجی نیست. ما فرهنگ‌ها، و احتمالاً خرده‌فرهنگ‌ها، را با کار کردن روی قواعدی که مردم برای درک روابطشان به کار می‌برند تفسیر می‌کنیم. از نظر جامعه‌شناس پرسش‌های خاصی فوراً به ذهن خطور می‌کند، به‌عنوان مثال «چه کسی قواعد را وضع می‌کند؟» و «چگونه نسبت روابط مختلف را به قواعد بررسی می‌کنیم؟» (به‌عنوان مثال، نک به McIntyre 1974)، ولی این اعتراض‌ها به‌نظر می‌آید فرض را بر این نهاده که قواعد «خارجی» اند، در آن بیرون در میان مردم‌اند. وینچ درباره‌ی شیئی که مورد بررسی ما قرار گرفته صحبت نمی‌کند، بلکه درباره‌ی شیوه‌ای صحبت می‌کند که ما مفهومی از شیئی که در آن‌جا برای بررسی وجود دارد خلق می‌کنیم؛ درباره‌ی این‌که روابط مختلفی نسبت به قواعد وجود دارد صحبت نمی‌کند بلکه درباره‌ی این صحبت می‌کند که چه قواعدی در بازشناسی روابط متفاوت به کار گرفته می‌شوند.

فهم جامعه‌های دیگر

می‌توانیم بحث‌مان را با نظر به آن‌چه وینچ در مقاله‌ای کلاسیک درباره‌ی جادو در آزانده (Winch 1974) می‌گوید پیش ببریم. این کار همچنین این امکان را فراهم می‌سازد که چند انتقاد از موضع او را بسط دهیم. او کارش را با نقدی از انسان‌شناس بریتانیایی ای. ای. اوانز-پریچارد آغاز می‌کند که بررسی‌اش را درباره‌ی آزانده در سال ۱۹۳۷ منتشر کرد. قبیله‌ی آزانده به جادوگرها ایمان دارند، و جادوگرها نقشی محوری در زندگی آنان ایفا می‌کنند. اگر من تب کنم با پزشک‌ام مشورت می‌کنم؛ اگر از قبیله‌ی آزانده بودم (دست‌کم در زمانی که اوانز-پریچارد آنان را مورد بررسی قرار داده بود) به یک پزشک جادوگر مراجعه می‌کردم تا کشف کند چه کسی مرا نفرین کرده است. او ممکن بود به سم غیبگو مراجعه کند؛ لازمه‌ی این کار فراهم کردن معجون‌های مناسبی است که به آن بِنج (benge) می‌گویند و ما آن

را سم می‌گوییم، اگرچه آزانده‌ها مفهومی معادل با «سم» ما ندارند. سپس بنج را به جوجه‌ای می‌خورانند، البته با مراسم خاصی و یک سؤال - شاید این سؤال «آیا همسایه‌ام مرا نفرین کرده است؟» - پرسیده می‌شود. پیش از آن توافقی صورت می‌گیرد که آیا مرگ جوجه به معنای «بله» یا «خیر» است، و پاسخ به این ترتیب ثابت می‌شود که سؤال را به صورت خلاف آن مطرح کنند در ضمنی که سم را به جوجه دیگری می‌دهند.

از نظر وینچ، اوانز پریچارد به قدر کفایت به نقد این رأی نپرداخته که علم غربی (دست‌کم به صورت‌های محدود) در مواجهه با این چیزها بهتر از آزانده عمل می‌کند. وینچ می‌گوید که، به‌عنوان مسئله‌ای اصولی، نمی‌توانیم نشان دهیم علم برتر است زیرا انجام دادن این کار نیاز به کمک گرفتن از زبانی دارد که همه زبان‌های دیگر را بتوان با آن مقایسه و به آن ترجمه کرد، زبانی که به گونه‌ای ممتاز به واقعیت دسترسی داشته باشد، زبانی که امروزه ممکن است «فراروایت» خوانده شود.

وینچ یک بار دیگر از ویتگنشتاین کمک می‌گیرد، که

سرانجام کل این ایده را که باید شکلی عام از گزاره‌ها وجود داشته باشد رد می‌کند. او بر شمارگان نامحدود کاربردهای متفاوت که زبان ممکن است داشته باشد تأکید می‌کند و تلاش می‌کند تا نشان دهد که این کاربردهای متفاوت لازم نیست که چیزی داشته باشند که در همه مشترک باشد، و در واقع هم همین‌طور است... همچنین او سعی می‌کند تا نشان دهد آن‌چه «موافقت یا مخالفت با واقعیت» محسوب می‌شود شکل‌هایی به خود می‌گیرد که به تعداد کاربردهای متفاوت زبان است، و بنابراین نمی‌تواند به‌طور پیشینی، یعنی پیش از بررسی جزئیات کاربرد مورد نظر، تعیین شود.

(Winch 1974: 90).

هر زبانی معیار خودش را دارد، قواعد خودش را درباره‌ی این‌که چه

چیز درست و چه چیز نادرست است، درباره این که چه چیزی وجود دارد و چه چیزی وجود ندارد.

به گفته وینچ، تنها چیزهایی که به آنها دسترسی داریم شکل های زندگی است - زبان هایی که فرهنگ های مختلف به آنها صحبت می کنند، قواعدی که امکان افزودن معنا را به جهان فراهم می کنند. زبان برتری وجود ندارد که به واقعیت «واقعی» دسترسی داشته باشد: همه واقعیت ها در بافت زبانی که آنها را به این صورت تعریف می کند واقعی اند. قبیله آزانده جادوگر دارند، بریتانیایی ها (و دیگران) علم دارند؛ هر جامعه ای صورت هایی از عقلانیت خاص خودش را دارد که احتمالاً برای اعضای جامعه ای دیگر قابل فهم نیست. به عنوان مثال، اگر فردی بومی از قبیله آزانده در خانه مرا بگوید و بگوید که مرغ هایی که من در حیاط پشتی خانه ام نگاه داشته ام از آن نوع پرندهای که مناسب غیبگو باشد نیستند، هر چند که او ممکن است کاملاً درست گفته باشد، ولی گفته او مرا حیران خواهد ساخت و برای من معنایی نخواهد داشت و صرفاً داستانی عجیب و غریب خواهد بود. اگر من به عنوان یک بریتانیایی به او بگویم که باورهای او منطقیاً متناقض اند درست گفته ام ولی گفته من برای میهمان ام بی ربط خواهد بود همان طور که گفته او برای من بی ربط است.

از این جا ظاهراً دو نتیجه به دست می آید. نخست این که نمی توانیم مواضع اخلاقی را بر شکل های دیگر زندگی، بر آنچه در فرهنگ های دیگر روی می دهد، اعمال کنیم. این مسئله ای است که به گونه های مختلف تکرار می شود، و تمام آنچه فعلاً لازم است درباره آن بگوییم این است که در متن بحث های معاصر درباره تعدد فرهنگ ها و بیزاری همگانی که نگرش های سنتی و امپریالیستی را، به ویژه در جهان آکادمیک، در برگرفته به موضع وینچ توجه شده است. وینچ هیچ مبنایی برای هدایت وحشیان به مسیحیت یا به علم به ما ارائه نمی کند، و در عین حال هیچ مبنایی هم برای انتقاد از آنچه ممکن است ویژگی های غیرقابل پذیرش

جامعه‌های دیگر محسوب کنیم - به عنوان مثال، ختنه زنان یا دیکتاتوری‌های مستبد - به ما ارائه نمی‌دهد. اگر فرازبانی وجود ندارد که همه شکل‌های زندگی را بتوان به آن ترجمه کرد و برحسب رابطه‌شان با واقعیتی خارجی بتوان مقایسه کرد (مسئله شناخت‌شناسانه) یا هیچ منطق برتری وجود ندارد که ما را توانا سازد تا شکل‌های زندگی را به لحاظ عقلانیت‌شان ارزیابی کنیم، پس هیچ اخلاق برتری هم وجود ندارد که ما را قادر سازد درباره شکل‌های متفاوت زندگی قضاوت اخلاقی کنیم.

این نوع بحث به پرسش‌هایی که درباره مفهوم پارادایم تامس کوهن در فلسفه علوم طبیعی مطرح شده است بی‌ربط نیست. آیا می‌توان میان پارادایم‌ها داوری کرد؟ این مسئله به این پرسش مربوط است که آیا می‌توان از پارادایمی به پارادایم دیگر ترجمه کرد. در این جا نتیجه دوم بحث وینچ پدیدار می‌شود: این سؤال مطرح است که آیا اصلاً می‌توان فرهنگی دیگر را در عمل درک کرد، آیا می‌توان به شیوه‌ای قابل فهم شکلی از زندگی را به شکلی دیگر ترجمه کرد یا نه.

پاسخ وینچ به این پرسش پاسخی زیرکانه است که می‌توان آن را جوابی به حساب آورد برای کوشش در فهم شکل‌های دیگر زندگی و نقدی از جامعه غربی که او خود از درون آن شکل زندگی صحبت می‌کند. او به فیلسوف زبان دیگری، راش ریز (Rush Rees 1960) اشاره می‌کند که می‌گوید ما درون فرهنگ خودمان همان‌طور که به فعالیت‌های متنوع زندگی مان مشغول‌ایم، در بازی‌های زبانی متعدد (یا مؤلفه‌های شکل‌های گسترده‌تر زندگی) شرکت می‌کنیم، و معنای جمله‌ای در یک بازی زبانی نه تنها به بازی خاصی مربوط است که کنشگر در آن لحظه خاص به آن مشغول است بلکه وابسته به رابطه‌اش با همه بازی‌های دیگری است که کنشگر در آن‌ها شرکت دارد. میان بازی‌های زبانی که من در آن‌ها قرار گرفته‌ام - زبان جامعه‌شناس، زبان عضو خانواده، زبان شهروند بریتانیایی، هواخواه کریکت، و غیره - تداخلی وجود دارد. از نظر فرد:

این که آیا مرد در کاری که انجام می دهد مقصودی می بیند بستگی به این دارد که آیا می تواند در منافع و فعالیت های گوناگون اش و در مردان دیگر هیچ گونه وحدتی بیابد؛ این که چه معنایی در زندگی اش بیابد بستگی به سرشت این وحدت خواهد داشت. قابلیت دریافتن این گونه معنا در زندگی صرفاً بستگی به فرد ندارد: اگرچه این بدین معنا نیست که اصلاً به او بستگی ندارد، بلکه به این نیز بستگی دارد که فرهنگی که او در آن زیست می کند بتواند امکانات چنین معناکردنی را فراهم کند، یا نکند (Winch 1970: 106).

تصور می رود وینچ احتمالاً زنان را نیز در این مقوله می گنجاند. در ادامه او، در بحثی از قضیه ای که السدر مک اینتایر طرح می کند، این که جادوگری آزانده شیوه ای برای سعی در افزایش تولید است، استدلال می کند که مک اینتایر به وابستگی میان عملکردهای آزانده توجه نمی کند: ... محصولات یک آزانده صرفاً اشیای موجود برای مصرف نیستند: زندگی ای که او می کند، روابطش با دوستان اش، فرصت های او برای اعمال شایست یا ناشایست، همه از روابط او با محصولاتش نشئت می گیرد (Winch 1970: 106).

و به نظر می آید که او تمایل به بی توجهی نسبت به این پیوندها را نشان دهنده کمبودی در فرهنگ غربی می داند - چشم بندهایی که از شیوه ابزاری ما در مشاهده جهان نشئت می گیرد. دلیل این که باید فرهنگ های دیگر را بررسی کرد این است که این امر آگاهی خود ما را از زندگی و امکاناتش گسترش می دهد.

هنوز به پرسش دوم من پاسخ داده نشده، این که ما چگونه به جامعه های دیگر دسترسی می یابیم، این که ما چگونه می توانیم به ترجمه یا حرکت از یک شکل زندگی به شکل بسیار متفاوت دیگری دست بزنیم.

پاسخ وینچ این است که همه فرهنگ‌ها با مشکلات خاصی مواجه‌اند که به نحوی حول محور انسان بودن است - همه آنها با مشکل تولد، روابط جنسی و مرگ مواجه‌اند؛ این مفاهیم تلویحاً در خود ایده زندگی وجود دارد. شیوه‌های بسیار متفاوتی برای تربیت و جامعه‌پذیری اعضای جدید یک فرهنگ وجود دارد، شیوه‌های بسیار متفاوتی برای تنظیم روابط جنسی و شیوه‌های بسیار متفاوتی برای برخورد با افراد در حال مرگ و مردگان وجود دارد. ولی همه جامعه‌ها باید این کارها را انجام دهند، و این‌ها امکان فهم متقابل - امکان بازشناخت دیگری در خودمان و برعکس - را فراهم می‌آورند.

چه نیازی به وینچ داریم؟

وینچ ما را به قلب برخی مسائل اساسی در علم اجتماعی می‌برد. چه جامعه‌شناس باشیم، چه انسان‌شناس، مورخ باشیم، یا روان‌شناس، کار ما متضمن درک معنایی است که اشخاص مورد بررسی مان به جهان می‌دهند. به ندرت می‌توان علمی اجتماعی را تصور کرد که گونه‌ای فرض درباره معنا نداشته باشد. شاید نزدیک‌ترین علم اجتماعی‌ای که چنین چیزی نداشته باشد روان‌شناسی رفتارگرایانه باشد، و بیشتر رفتارگرایان، اگر نه همه آنها، خود را دانشمندان علم طبیعی می‌دانند.

با این همه، همان‌طور که پیش از این خاطر نشان کردیم، گفتن این‌که علوم اجتماعی باید تفسیرکننده باشند بدین معنا نبود که آنها صرفاً تفسیر کننده‌اند. از نظر وینچ و دیگرانی که بعداً به آنان خواهیم پرداخت، تعهدی اساسی نسبت به ایده‌آلیسم وجود دارد که هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه است - چیزهایی که در جهان اجتماعی موجوداند با فرهنگ‌مان، زبان‌مان، تعریف می‌شوند. وضوحی بنیادی نسبت به زندگی اجتماعی، اگر دوست داشته باشید، وجود دارد: اگر بتوانیم بازی‌های زبانی اشخاص مورد بررسی مان را بفهمیم آنگاه می‌توانیم زندگی

اجتماعی‌شان را درک کنیم. در رابطه با این مطلب تزی وجود دارد که تیلور (1985) «تز تصدیق‌ناپذیری»^۱ می‌نامد: این رأی که ما نمی‌توانیم فرهنگ‌های دیگر را از منظر فرهنگ خودمان مورد انتقاد قرار دهیم، یعنی زبان خنثایی وجود ندارد.

دو نکته را در این جا باید ذکر کرد: نخست، این که روایت وینچ تنها بخشی از وظیفه علم اجتماعی را برای ما مطرح می‌کند، و دیگر، این که با پیروی از کار تیلور می‌توانیم نفوذ تز تصدیق‌ناپذیری را بپذیریم بدون آن که، به عبارتی، همه آن را درست بپذیریم.

نخستین نکته این است که زندگی اجتماعی ما آن قدرها واضح نیست؛ همه جور چیزی برای ما پیش می‌آید که برای فهم آن تلاش می‌کنیم، و غالباً اندیشه‌هایمان برای فهم آن‌ها نابسند می‌نماید. اگر در علوم اجتماعی مسئله فقط تفسیر معنا می‌بود، آنگاه چاره‌ای جز این احساس نبود که زندگی بسیار ساده‌تر از این است. این مسئله را می‌توان با نبود توجه برانگیز چیزی در فهرست وینچ از «مسائل زندگی» پیوند داد، چیزی که همه فرهنگ‌ها مجبوراند راهی برای رویارویی با آن بیابند. ما همگی نه تنها باید با مسئله تولد، روابط جنسی و مرگ رویه‌رو شویم، بلکه نیز مجبور به خوردن‌ایم، و جامعه‌های اندکی اند که در آن جا خدا روزی‌رسان است و افراد مجبور نیستند برای روزی خود کاری انجام دهند. به عبارت دیگر، همه جامعه‌ها مجبوراند به تولید کالا پردازند. این امر پیوند دیگری را میان ما و قبیله آزانده مطرح می‌سازد - جامعه ما و جامعه آنان، به عنوان مثال، به کشت محصول می‌پردازند.

به این ترتیب یک مسیر به سوی فهم فرهنگ‌های دیگر به هر حال درک نظام‌های اجتماعی‌ای است که در آن‌ها به تولید کالا می‌پردازند. این کار ما را به سوی مارکسیسم می‌کشاند، ولی لزوماً مجبور نیستیم همه آن

راه را برویم، و در عین حال لزومی ندارد که به علم غربی - خرد ابزاری - ارجحیت دهیم. این جایی است که بحث تیلور به کار می آید (Taylor 1985). او می گوید که از نظر وینچ ما با گزینش یا این-یا آن روبه روایم: ما فرهنگ آزانده را یا از منظر فرهنگ خودمان می بینیم، به این صورت که با روش علمی ابتدایی یا نامناسبی عمل می کند یا درک ما از منظر خود آن است، به صورت پیشبرد تلفیق معنا در زندگی قبیله ای و فردی. تیلور می گوید این امکان وجود دارد که زبانی پدید آورد که «مقایسه روشنی»^۱ را بتوان انجام داد. تعریف واژه نامه ای "perspicuous" این است «بصیرت داشتن»^۲، و چنین زبانی زبانی است که در آن

می توانیم شیوه آنان و خودمان را به شکل امکانات بدیلی نسبت به برخی ثابت های انسانی که در هر دو مؤثر است صورت بندی کنیم. آن زبانی است که در آن گونه های متنوع انسانی ممکن آن چنان صورت بندی می شوند که شکل زندگی ما و آنان به صورتی واضح همچون جایگزین چنین گونه های متنوعی شرح داده می شوند. چنین زبان مقایسه ای چه بسا نشان دهد که زبان فهم آنان از بعضی لحاظ تحریف شده یا نامناسب است یا چه بسا نشان دهد که زبان ما این طور است (که در این صورت می توانیم دریابیم که درک کردن آنان منجر به دگرگونی ای در درک خودمان و بنابراین در شکل زندگی مان می شود...) یا چه بسا نشان دهد که هر دو زبان این گونه است (Taylor 1985: 125-6).

به عبارت دیگر، قبیله آزانده ممکن است در به دست دادن معنا برای زندگی شان موفق باشند، در حالی که ممکن است ما در تولید دانش از طبیعت موفق تر باشیم.

1. perspicuous contrast

2. having mental penetration

به نظر می آید که این موضع تا حد زیادی قابل فهم باشد و با استدلال وینچ کاملاً سازگار درآید، دست کم در آنجا که درباره پیوندهایی میان فرهنگ‌ها صحبت می کند که فهم را امکان پذیر می سازند. این نقاط اتصال وینچ را قادر می سازد تا از نسبی گرایی شدید تا آنجا که به فهم مربوط می شود اجتناب کند، اگرچه ممکن است معطوف شدن به بحث های اخلاقی درباره فرهنگ های دیگر دشوارتر شود.

بنابراین می توان ارزش استدلال های وینچ را برای علوم اجتماعی نگاه داشت ولی در انواع دیگر تحلیل اجتماعی هم درگیر شد. همچنین از کار اخیر فلاسفه دیگر روشن است که این سطح فرهنگی / زبانی تحلیل می تواند از درک قواعدی که مردم از آنها پیروی می کنند عمیق تر باشد.

السدر مک اینتایر: روایتها و اجتماعها

کار وینچ شمار زیادی مسائل شناخت شناسانه، هستی شناسانه، سیاسی و اخلاقی مطرح می سازد که به فلسفه علوم اجتماعی مربوط می شود و به شیوه های متفاوت می توان آنها را شرح و بسط داد. السدر مک اینتایر، فیلسوف دیگر انگلیسی، در طول زندگی حرفه ای اش، درگیر بحثی در حول این مسائل از مواضع مختلف بود. در اوایل کارش به مارکسیسم نزدیک بود و انتقادهایش از وینچ که پیشتر ذکر کردم در آن هنگام بوده است. ولی در کارهای بعدی اش به کار تامس آکویناس معطوف شد که یک راهب بندیکتی قرن سیزدهم و پیرو ارسطو بود. این جا جای مناسبی برای پرداختن به این موضوع نیست، ولی تقابل با مارکسیسم باید روشن باشد. در جایی که وینچ می توانست از مک اینتایر جوان تر به این دلیل انتقاد کند که عملکردهای آزانده را فقط در رابطه با تولید کالاهای مصرفی می توانست درک کند، مک اینتایر اخیراً انتقاد شدیدی از چنین تأکیدی و نیز از ابزاری بودن فرهنگ های مدرن، و از مدرنیته به منزله یک کل، داشت.

محور اصلی توجه مک‌اینتایر فلسفه اخلاق بود. به گفته او فقط در متن سنت است که هرگونه اخلاقی می‌تواند معنادار باشد، و نیز صحبت درباره سنت فقط در زمینه دو مفهوم دیگر امکان‌پذیر است: عمل و روایت. منظور او از «عمل» ظاهراً عمل اجتماعی یکپارچه‌ای است که دنبال کردن زندگی اخلاقی را میسر می‌سازد و این امر آدمیان را قادر می‌سازد روایت‌هایی مفهومی درباره خودشان بگویند. به بیان او، آدمیان ذاتاً حیواناتی روایت‌گراند و روایت‌هایی که ما درباره خودمان می‌گوییم ریشه در اساطیر باستان دارند جایی که هرکس نقشی روشن داشت. همین نوع روشنی و یکپارچگی معنا در زندگی فردی است که به گفته وینچ مزیت جامعه آزانده می‌تواند باشد.

انتقاد مک‌اینتایر از جامعه مدرن از رهگذر تمایز میان خوبی‌های بیرونی و درونی - «خوبی‌ها» در این جا به معنای چیزی با ارزش و مطلوب است - گسترش می‌یابد، «خوبی‌ها» در تقابل با «بدی‌ها». خوبی‌های بیرونی اشیانند و مالکیت می‌طلبند؛ خوبی‌های درونی خوبی‌های وجدانی و اخلاقی‌اند - این مطلب بیش از حد ساده شده است، ولی برای اهداف ما در این جا مناسب است. مثال مک‌اینتایر آموزش شطرنج به کودک است: کودک چه‌بسا خیلی علاقه‌مند نباشد ولی در صورت خوب کار کردن و گرفتن آب‌نبات تشویق به یادگیری می‌شود. آب‌نبات، از نظر کودک، خوبی بیرونی است. (و وقتی خورده می‌شوند تبدیل به خوبی درونی نمی‌شوند!) امید این است که کودک یاد بگیرد از این بازی لذت ببرد و برای مهارت پیدا کردن در بازی به خاطر خود بازی ارزش قائل شود. قابلیت خوب بازی کردن و خشنودی از بردن در بازی خوبی‌های درونی می‌شوند و این‌ها خوبی‌هایی‌اند که به نفع اجتماع‌اند - بازیکن خوب شطرنج (مانند هر بازیکن خوب دیگر) باعث افتخار دیگران است.

از نظر مک‌اینتایر، رابطه‌ای تناقض‌آمیز یا دیالکتیکی میان عمل‌ها و نهادها برقرار است. عمل‌ها، جست‌وجوی خوبی‌های درونی، وابسته

به نهادهاست، ولی این یک نیز به جست‌وجوی خوبی‌های بیرونی می‌پردازد بنابراین همیشه خطر تباهی وجود دارد. آنچه در همه این مطالب مهم است این است که مک‌ایتتایر برهانی را مطرح می‌کند که به لحاظ شناخت‌شناسانه شبیه برهان وینچ است. کنش انسانی را فقط درون زمینه‌اش می‌توانیم بفهمیم، درون بازی زیبایی یا درون‌شکلی از زندگی که کنش در آن رخ می‌دهد - آنچه به نظر می‌آید مک‌ایتتایر زیر عنوان عمل‌ها و نهادها با آنها سروکار دارد. این شناخت‌شناسی با خود مفاهیمی ضمنی برای فلسفه اخلاق به بار می‌آورد: وینچ در بحث‌اش از آزانده با این ایده کلنجرار می‌رود که امتیاز فرهنگ آزانده بر فرهنگ غربی این است که آن نسبت به جهان مدرن معنای صریح و یکدست‌تری به زندگی فردی می‌دهد - بنابراین اشتباه است که جادوگری آزانده را از رهگذر یکی از چشم‌اندازهای علمی مشاهده کنیم. مک‌ایتتایر این را به نقد همه‌جانبه‌ای از مدرنیته مبدل می‌سازد، و می‌گوید که ما به دوران تاریک جدیدی وارد شده‌ایم که در آنجا جست‌وجوی خوبی‌های بیرونی جست‌وجوی خوبی‌های درونی و یکپارچگی زندگی اجتماعی را که شرط روایت‌های فردی و اجتماعی یکپارچه و نیز خاستگاه آن است از میان برده است. او مبنایی فلسفی برای تأکید بر اجتماعات و سنت‌ها ارائه می‌دهد.

مهم‌تر از آن، مک‌ایتتایر مبنایی فلسفی برای تأکید جامعه معاصر بر روایت در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و احتمالاً روان‌شناسی و شاید تا حد کمتری در تاریخ اجتماعی ارائه می‌دهد. این تأکید در هر رشته‌ای به شیوه‌های مختلفی گسترده شده است. به عنوان مثال، دن پی. مک‌آدامز (1993)، که متأثر از کار روان‌کاو کارل یونگ بود، درباره اهمیت ساختن افسانه‌های شخصی برای احساس هویت و معنا در زندگی صحبت می‌کند؛ جروم برونر (1987)، روان‌شناس شناختی، در مقاله‌ای تأثیرگذار اظهار می‌دارد که در زندگی‌های مردم فقط روایت وجود دارد،

این‌که تفاوتی میان زندگی آن‌گونه که زیست می‌شود و زندگی آن‌گونه که نقل می‌شود نیست. فرهنگ ساختارهایی روایی را تدارک می‌بیند که ما زندگی‌های شخصی‌مان را در حول آن سامان می‌دهیم و در این سامان‌دهی است که به فرهنگ‌مان پیوند می‌خوریم. در جامعه‌شناسی ایده‌روایت به‌ویژه در بررسی شیوه‌رویارویی افراد با بیماری یا بحران‌های زندگی از جمله طلاق اهمیت می‌یابد (Andrews et al. 2000). در همه این موارد گفته می‌شود که روایتی یکپارچه منشأ هویت شخصی و پیوند با گروه اجتماعی بزرگ‌تر است.

به این ترتیب، می‌توان تصور کرد که روایت مبنای دیگری برای رویکرد تفسیری به علوم اجتماعی به‌دست می‌دهد. انگشت نهادن بر روایت بدیلی برای عقلانیت ابزاری ارائه می‌دهد و مفهوم عقلانیت را به‌عنوان پیروی از قاعده بسط می‌دهد تا شیوه‌معنا دادن ما به زندگی‌مان را درون شکلی از زندگی به‌حساب آورد.

هرمنوتیک: هانس-گئورگ گادامر

در فصل قبل شکل‌های متفاوت رویکرد تفسیری را به علوم اجتماعی بررسی کردیم که همگی در ربط داشتن به عقلانیت ابزاری اشتراک داشتند. در این فصل شکل‌های متفاوتی از عقلانیت را بررسی کرده‌ایم که به جای عمل بیشتر با بودن سروکار دارند: چگونه در زندگی‌مان معنا می‌یابیم، چگونه به آن معنا می‌دهیم؟ پاسخ‌ها همه شامل ارجاع به اجتماع‌ها، شکل‌های زندگی، سنت‌ها و امور جمعی، ارجاع به قواعد و سرانجام به روایت‌ها بودند. به این ترتیب از پرسش‌های مربوط به شناخت‌شناسی به سوی نخستین برخورد با مسئله نسبی‌گرایی و به پرسش‌هایی مربوط به فلسفه اخلاق و رابطه اخلاق و جهان اجتماعی جلب شدیم. همچنین از تأکید فردی بر عقلانیت ابزاری به سوی تأکید جمعی بر فرهنگ و سنت جلب شدیم.

«هرمنوتیک» اصطلاحی است که در ابتدا به تفسیر حقیقت روحانی کتاب مقدس اطلاق می‌شد، ولی دیلتای آن را وارد علوم انسانی کرد تا اشاره به تحقیق درباره رفتار قصدی انسانی و نهادهای انسانی باشد، و متفکران بعد از دیلتای از آن برای اشاره به فرایندهای فهم درون سنت‌ها و فرهنگ‌ها و میان آن‌ها استفاده کردند. همه کسانی که در این فصل و فصل قبلی بررسی کردیم در فهرست عنوان هرمنوتیک به معنای وسیع‌اش به حساب می‌آیند، ولی تمایزات مهمی وجود دارد. ماکس وبر را می‌توان نه تنها به روح علمی نهضت روشنگری بلکه به دنبال کردن پیروزی‌اش نزدیک‌تر تلقی کرد، در حالی که پیتر وینچ و السدر مک‌اینتایر به سنت‌های متفاوت‌تر متوسل شدند - ویتگنشتاین و آیین تامس [آکویناس]. امروزه معمولاً هرمنوتیک به اندیشه‌های شماری از فلاسفه اروپای قاره‌ای مربوط است که یکی از اصلی‌ترین آنان هانس-گئورگ گادامر است (Gadamer 1989). آنچه مشخصه این گروه خاص است مخالفت‌شان با چیزی است که روح ابزاری و عوام‌فریبانه علوم طبیعی می‌انگارند.

گادامر منتقد همه مفاهیم متداول عینیت است، و اصرار دارد که شناخت محصول رسیدن به فهم کنش فرد (به سبک وبر) نیست، بلکه محصول به دست آوردن فهمی از حرکت تاریخ است، و تاریخ عبارت از تحول هدفی مشترک است؛ فقط وقتی می‌توانیم متنی را بفهمیم که خودمان را بخشی از آن هدف مشترکی سازیم که آن متن از آن بیرون آمده است. همین مطلب را می‌توان در مورد فهم مباحثه‌ای گفت که با فردی از سنت دیگری صورت می‌گیرد - آنچه ضروری است ادغام تدریجی افق‌ها به هنگام نزدیک شدن به فهم دیگری است، و این از رهگذر مبادرت به فهم، مستقل از اراده ما، حاصل می‌شود. اگر زمانی برای فهمیدن متن پیچیده‌ای که با آن موافق نبوده‌اید تلاش کرده باشید و مدتی بعد از آن فهمیده باشید که دیدگاه‌تان نسبت به جهان کمی تغییر کرده است، باید بتوانید بفهمید که گادامر چه می‌گوید:

فهم به ناگزیر تاریخی است؛ سرشت آدمی خود تاریخی است و در معرض دگرگونی تاریخی است. فرایند فهم تناقض آمیز است، و شامل حلقه یا «دور هرمنوتیکی» است: جزء را بدون فهم کلی که جزء بخشی از آن است نمی توان شناخت، و در عین حال کل را بدون فهم اجزایی که آن را می سازند نمی توان فهمید. نمی توانیم معنای، مثلاً، نمایشنامه ای از شکسپیر را بدون فهم معنای تک تک صحنه ها و پرده های آن بفهمیم؛ در عین حال نمی توانیم معنای تک تک صحنه ها و پرده ها را بفهمیم مگر آن که بفهمیم آن ها چگونه به کل نمایشنامه مربوط می شوند. فهم مستلزم حرکتی دائمی از جزء به کل و برعکس آن است، و از نظر گادامر این امر توصیف وجود خود ما به عنوان موجوداتی خردورز است. این آن کاری است که هنگام اندیشیدن انجام می دهیم.

فرد از نظر گادامر فرعی است؛ تاریخ (فرهنگ، سنت) مقدم است. ما نخست از رهگذر واحدهای اجتماعی که در آن ها به سر می بریم و به عنوان جزیی از آن ها به فهم خود می رسیم، خیلی پیش تر از آن که خود را همچون افراد درک کنیم - خود آگاهی فردی صرفاً «حرکت کردن در مدارهای بسته ای از زندگی تاریخی» است. ما در وهله اول از رهگذر تعصبات مان، پیش داوری های لحظه تاریخی که خود جزئی از آنیم، می فهمیم. معرفی واژه ای مانند «تعصب» با نظری مساعد، به عنوان آنچه ما را به تاریخ و زندگی مان پیوند می زند، نشان دهنده آن است که گادامر تا چه اندازه از مفاهیم متداول علم فاصله دارد. آکن هاو به خوبی کارکرد این مطلب را شرح می دهد. ما موجودات فهیم و تفسیرکننده ای هستیم که در فرایندی دورانی گیر افتاده ایم و از جزء به کل و برعکس در حرکت ایم:

این چیزی است که ما به آن تن می دهیم، چیزی که سرانجام نمی توانیم آن را کنترل کنیم زیرا پیش داوری های ما دارایی های ما نیستند. آن ها چیزهایی نیستند که، به عبارتی، بتوانیم با دید کامل پیش چشم مان بیاوریم. آن ها عبارت از چیزی اند که ما پیش از آن که

آن‌ها را بشناسیم هستیم، و چون این طور است پس پیش شرط‌های مثبت برای همه فهم‌ها و تفسیرهای عملی مان نیز هستند. ما در واقع پیش‌داوری‌های خودمان را نمی‌دانیم تا هنگامی که در جریان پیشبرد سنت مان آن‌ها را پیش چشم بیاوریم (How 1995: 47).

بنابراین، نمی‌توانیم به هیچ وجه چیزی را بدون تعصب بشناسیم، ولی وقتی در تحقیق تاریخی جاری به آن‌ها آگاه می‌شویم ممکن است تغییر کنند. امر تاریخی نه تنها خاستگاه مرجعیت بلکه خاستگاه تعصب ضروری نیز هست، و جریان فهم مستلزم بازشناسی مرجعیت سنت است.

این‌ها مهم‌ترین ایده‌هایی است که برای اهداف این کتاب می‌توانیم از گادامر بگیریم. شاید مفید باشد که نگاه کوتاهی به برخی مباحثات جاری در جامعه‌شناسی داشته باشیم تا اهمیت ایده‌هایش را نشان دهیم. امروزه شنیدن این حرف‌ها غیر عادی نیست که ما دیگر نیازی به متن‌های کلاسیک بنیان‌گذاران اندیشه جامعه‌شناختی - مارکس، دورکیم، وبر و زیمل - نداریم. روایت‌های متفاوتی از این مطلب موجود است: جامعه‌شناسی مدرن رشته تجربی پیچیده‌ای است، یا متفکران مدرن ویژگی محدودکننده یا سرکوب‌کننده «روایت‌های بزرگ» را نشان داده‌اند، یا نظریه پردازان مدرن با آغاز قرن بیست و یکم مناسبت بیشتری دارند تا کسانی که در اواخر قرن نوزدهم می‌نوشتند.

موضع گادامر این است که شرایط امکان اندیشه جامعه‌شناختی از رهگذر متن‌های کلاسیک فراهم آمده است؛ آن‌ها، اگر دوست دارید، پیش‌داوری‌های جامعه‌شناسی را به دست داده‌اند، و این موضوع قابل بحث است که اگر آن‌ها را نخوانیم آنگاه رشته‌ای آکادمیک نداریم - مرجعی برای آنچه درباره جهان می‌گوییم نداریم. به این ترتیب به نظر می‌رسد که هر نسلی مجبور است این رشته را از نو، از اول، بسازد.

همان‌طور که هاو خاطر نشان می‌کند، نظریه‌های جدید و نقدهای ظاهراً افراطی از آثار کلاسیک پدیدار می‌شوند، ولی در طی زمان آن‌ها جذب سنت می‌شوند. و البته اگر آثار کلاسیک را پشت سر رها کنیم، سرانجام به دوباره‌کاری می‌افتیم (How 1998).

در عین حال، مشکلاتی در مورد تلقی‌های گادامر از سنت و مرجعیت یافت می‌شود. همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، استدلالی قوی وجود دارد که اگر او درست بگوید آن‌گاه نمی‌توانیم دربارهٔ اندیشه‌های نادرست‌مان از جهان پژوهشی نظام‌مند انجام دهیم، نقد ایدئولوژی‌ها بحث‌های مربوط به نسبی‌گرایی نیز در این‌جا مناسب‌ترند. اگر سنتی که من از آن آمده‌ام به گونه‌ای نظام‌مند نژادگرایانه باشد (همان‌گونه که تقریباً مسلم است) و دریافت‌های مرا از جهان و از مردم دیگر شکل دهد، آن‌گاه چگونه برای من آموختن ممکن است، یا اگر بیاموزم، چگونه ممکن است به دیگران نشان دهم که نژادگرایی ممکن است نادرست باشد. البته واقعیت پیچیده‌تر از آن است، و سنت از همه نوع جریان‌های متناقض اندیشه در فرایند مداومی از بحث و گفت‌وگو و به تدریج محو شدن درهم تشکیل شده است، اما برخورد محافظه‌کارانه شاید غیر ضروری‌ای نسبت به هرمنوتیک گادامر وجود دارد: تأکید بیش از حد بر مرجعیت سنت. با وجود این، تصویر او از موجودات انسانی همچون موجوداتی که ذاتاً از رهگذر فرایندی دورانی که هستی‌شان را مشخص می‌کند می‌فهمند و تفسیر می‌کنند به دیدگاه وینچ از آدیان که پیروی از قاعده است و به دیدگاه مک‌ایتایر از آدیان به مثابه حیوانات روایتگر اضافه می‌شود.

نتیجه

این فصل ما را از مفاهیم نسبتاً ساده‌کنش انسانی که در فصل پیش دربارهٔ آن‌ها بحث شد بسیار دور کرد. فرض اصلی همان است: علوم اجتماعی به فهم کنش معنادار انسانی می‌پردازد، ولی رویکردهای مورد

بحث در این فصل همگی اهمیت فرهنگ جامع‌تر را تأکید می‌کنند، چه آن را بازی زبانی، شکلی از زندگی، سنت یا اجتماع بنامیم. فرهنگ جامع‌تر چارچوب فرد و معنای کنش فردی را تعیین می‌کند همان‌طور که شاید قواعد زبانی که من به آن صحبت می‌کنم چارچوب جمله‌هایی را که به‌عنوان فرد می‌گویم تعیین می‌کند. ولی همه آن‌ها ما را با پرسشی توجه‌برانگیز رها می‌کنند: تا چه حد ما زندانیان سنت خودمان، فرهنگ‌مان، هستیم؟ و آیا می‌توانیم بیرون آن و یا فراسوی آن را ببینیم؟ چگونه می‌توانیم آن را مورد تردید قرار دهیم؟

برای مطالعه بیشتر

برای بحث‌هایی در اطراف وینچ، نگاه کنید به *The Idea of a Social Science* (Winch 1958)، مقالات وینچ، مک‌اینتایر و لوکس در Wilson (1970) و مقاله Taylor (1985). [«عقلانیت»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۵] برای معرفی خوبی از مک‌اینتایر، نگاه کنید به McMylor (1994)، ولی خواندن اثر خود مک‌اینتایر *After Virtue* نیز ارزشمند است. برای معرفی عالی گادامر و گفت‌وگویش با هابرماس، نگاه کنید به How (1995). کسانی که می‌خواهند عمیقاً درگیر کارهای گادامر شوند باید نگاهی به *Truth and Method* (Gadamer 1989) کنند. برای دفاعی سراسر و محکم از مفهوم روایت به نوشته برونر مراجعه کنید (Bruner 1987) "Life as Narrative".

عقلانیت انتقادی

مقدمه: هگل، مارکس و دیالکتیک

این فصل آخر در باب سنت تفسیری باز هم به سمت دیگری می‌رود، که پیامدهای سیاسی روشنگری را اختیار کرده و به جهان معاصر می‌کشاند. در مقدمه اشاره کردیم که هر دو شاخه فلسفه که در این دوره شرح و بسط یافت نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی موجود را به چالش کشید، به این دلیل که هر دو گویای آن بودند که شناخت برای شخص عادی دسترس‌پذیر است، خواه از این جهت که همه ما می‌توانیم جهان را مستقیماً تجربه کنیم خواه به این خاطر که ما همگی، به صرف انسان بودن مان، توانایی خردورزی داریم. مورد نخست هنوز در داوری‌های مربوط به واقعیت‌ها در مقابل تعصبات یا عقاید جزمی باقی مانده است. یک نمونه جالب معاصر از این مورد در بهره‌گیری گوردن مارشال از شواهد تجربی به منظور زیر سؤال بردن «پیش‌داوری‌ها»ی برخی پست‌مدرنیست‌ها درباره کاهش اهمیت طبقه در جامعه معاصر است (Marshall 1997). مورد دوم در کار آن‌چه به مکتب فرانکفورت مشهور است – «نظریه انتقادی» – یافت

می شود. این جا، عقلانیت نه تنها ابزاری است که با آن می توانیم رفتار فردی، فرهنگ ها و اشکال حیات را درک کنیم بلکه ابزاری را ارائه می دهد که با آن می توانیم در مورد شکل های متفاوت حیات قضاوت کنیم. به طور خیلی ابتدایی به این معنی است که اگر همه آدمیان خردورز باشند آن گاه هر جامعه ای که کسانی را، به خاطر خصیصه ای انسانی مانند نژاد یا جنس، از حقوق و وظایف شهروندی، از خردورزی شان به عنوان جزیی از حیات جمعی، محروم کند جامعه ای غیرعقلانی است.

زادگاه نظریه انتقادی فرانکفورت است، جایی که مؤسسه پژوهش های اجتماعی در سال ۱۹۲۳ تأسیس شد. کار آن بسط مارکسیسم هگلی غیرکمونستی بود، و چهره های اصلی که در این جا مورد توجه ما هستند تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر و هربرت مارکوزه فیلسوف، و فیلسوف معاصر نسل دوم یورگن هابرماس می باشند. با روی کار آمدن هیتلر شخصیت های اصلی به ایالات متحد مهاجرت کردند و مارکوزه در آن جا ماندگار شد، در حالی که آدورنو و هورکهایمر در اواخر سال های ۱۹۴۰ به فرانکفورت بازگشتند.

بی تردید، نظریه انتقادی روش تفکر کاملاً متفاوتی درباره عقلانیت ارائه می دهد، و به اندازه وبر یا حتی گادامر در سنت کانتی به استواری پایه ریزی نشده است. تبار آن به هگل و مارکس می رسد، ولی تأکید بیشتر بر هگل است تا مارکس. عقلانیت انتقادی شکلی از تفکر دیالکتیکی است که هگل از آن به طور کامل بهره جسته است، هم تاریخ ایده ها و هم تاریخ جهان را فرایندی دیالکتیکی فرض کرده است. هر دو مستقیماً به هم مربوط اند: تاریخ جهان محصول تاریخ ایده ها است. مارکس در صورت بندی مشهور خود «هگل را روی پایش قرار داد». «دریافت ماتریالیستی او از تاریخ» ایده ها را، از نظام های فلسفی تا فهم متعارف، محصول مناسبات اجتماعی و اقتصادی و نه برخلاف آن تلقی می کرد. ساده ترین و نه به هیچ وجه دقیق ترین شیوه توضیح دیالکتیک، چه

دیالکتیک ایده‌ها و چه دیالکتیک واقعیت، شامل فرایندی از تز (thesis)، گزاره یا نظامی اجتماعی، آنتی تز (antithesis)، که در تضاد با تز ظاهر می‌شود و سنتز (synthesis) این دو است. با سرمایه‌داری آغاز می‌کنیم که آنتی تز خودش، طبقه کارگر، را پدید می‌آورد، و این تضاد انقلاب سوسیالیستی را تولید می‌کند. امروزه هیچ‌کس چنین فرمول ساده‌ای را نمی‌پذیرد، و تلاش همکار مارکس، انگلس (Engels 1949)، برای صورت‌بندی «قوانین دیالکتیک» همچون «قوانین طبیعت» امروزه عموماً رد می‌شود.

اگر دیالکتیک را در شکل آغازین‌اش به‌عنوان شیوه‌ای از تفکر که در کنش و روابط انسانی کاربرد دارد رها نکنیم، آنگاه بر زمینی استوارتر قرار داریم. چندین ویژگی برجسته در آن موجود است. نخست، به آن صورتی که تفکر ابزاری خطی است خطی نیست. تصویرپردازی به شکل دوری است، همان‌طور که در مورد هرمنوتیک است، و تفکر دیالکتیکی متضمن حرکت دائمی مشابهی از کل به اجزا و برعکس است. اگر فرایندی تحولی را به صورت تحولی دیالکتیکی فرض کنیم، بدین معناست که به صورت خطی مستقیم پیشروی نمی‌کند، بلکه بیشتر به صورتی مارپیچ حرکت می‌کند، شاید به همان نقطه آغاز ولی در سطحی متفاوت برگشت کند. به‌عنوان مثال، می‌توان تحول سرمایه‌داری مدرن را از میانه قرن نوزدهم به صورت حرکتی تصور کرد که از تلاش برای کنترل نظام بازار تا تلاش برای رها ساختن آن پیش می‌رود. در هر چرخشی سطوح تکنولوژی و سازمان اجتماعی متفاوت است، و در هر مرحله مباحثات با مباحثات قبلی متفاوت ولی وابسته به آن است.

در جایی که منطق صوری و بیشتر تفکر روزمره بر مبنای مفاهیم این‌همانی بنا شده، تفکر دیالکتیکی براساس تقابلهاست - این‌که در هر نظامی از مفاهیم، معنای یک مفهوم را فقط در ارتباط با مفاهیم گرداگردش، و به‌خصوص مفاهیم متضادش، می‌توان درک کرد. به‌عنوان

مثالی ساده، معنای «بالا» را فقط در ارتباط با معنای «پایین» می‌توانیم بفهمیم - هر دو لازم و ملزوم یکدیگراند. در سطحی وسیع‌تر، هرگز نمی‌توانیم به یک گزاره «مثبت» ساده خشنود شویم. باید به یاد داشته باشیم که تفکر دیالکتیکی فقط وقتی به میدان می‌آید که در مورد ایده‌ها و در مورد کنش‌ها و مناسبات انسانی سخن می‌گوییم. اگر گزاره‌ای دربارهٔ جهان طبیعت را در نظر بگیریم - مثلاً همهٔ قوها سفیداند - نمی‌توانیم بگوییم که دیالکتیک به ما می‌گوید قوهای سیاه هم باید موجود باشند. بعضی اشتباهات در تاریخ تفکر دیالکتیکی هستند که از به کار بردن آن به این طریق پدید آمده‌اند. مشهور است که هگل پیش‌بینی کرد در جایی که ستاره‌ای وجود ندارد ستاره‌ای می‌توان یافت و از این اسف‌بارتر در شوروی در سال‌های ۱۹۳۰ محصولات به‌دلیل اقدام برای کاربست زیست‌شناسی «دیالکتیکی» در کشاورزی همه از بین رفتند (نک به بحث ما در فصل ۴).

باری اگر در کار ایده‌ها و کنش‌ها باشیم پیامدی متفاوت داریم. به‌عنوان مثال، می‌توانیم اظهار کنیم که یکی از موضوعات اصلی برجستهٔ جامعه و فرهنگ معاصر گسیختگی است. به‌طرزی ناشیانه بگوییم، چیزها به نظر می‌آید تکه‌تکه می‌شوند. اندیشمند دیالکتیکی هم می‌خواهد فرایند متضاد را وارد‌گود کند - فرایند جهانی شدن (globalization) و ماهیت سرمایه‌داری مدرن را که شدیداً و به‌گونه‌ای فزاینده سامان‌مند است - و می‌خواهد به شیوه‌ای توجه کند که این فرایندهای متضاد بر یکدیگر اثر می‌کنند. این امر عنصر تعیین‌کنندهٔ دیگری را از اندیشهٔ دیالکتیکی - تضاد - شناسایی می‌کند و به چیزی ختم می‌شود که در نگاه نخست به جای آنکه جزیی از ارزش این شیوهٔ تفکر به حساب آید چه‌بسا نقص این شیوه به چشم آید - یعنی نفی (negativity).

ایدهٔ نفی یا نگرش منفی مشخصهٔ تاریخ نظریهٔ انتقادی است. هگل در پدیدارشناسی روح (Phenomenology of Spirit 1807, 1977) از «شرح و بسط

امر منفی» سخن می‌گوید، که منظورش نقد دقیق و سیستماتیک مفاهیم فلسفی است، و این ایده در اثر هربرت مارکوزه خرد و انقلاب *Reason and Revolution* (Marcuse 1960) گرفته شد، جایی که فلسفه سلبی درست در کنار فلسفه اثباتی کنت (نک به فصل ۲) جای دارد. ویژگی کنت، عمدتاً و به درستی، کوششی است برای کاربست روش‌های علوم طبیعی در علوم اجتماعی به منظور وضع قوانین طبیعی جامعه: اگر جامعه، مانند طبیعت، پیرو قوانین عام باشد، برای تغییر آن چندان کاری نمی‌توان انجام داد. به هر حال، ما می‌دانیم که چه می‌توانیم بکنیم، و می‌توانیم از حدس و گمان درباره این‌که چه می‌توانستیم بکنیم بازایستیم، و به تصور کنت این کار علاجی برای نابسامانی اجتماعی عصر او بود. از طرف دیگر، نگرش منفی، شرح و بسط امر منفی، مربوط به تغییر اجتماعی بنیادین، فرایندی از رهایی است. یکی از کتاب‌های اخیر مارکوزه نفی‌ها *Negations* (Marcuse 1968) نام گرفت، و سرانجام یکی از مشهورترین کتاب‌های آدورنو دیالکتیک منفی *Negative Dialectics* (Adorno 1973) است.

باری تفکر دیالکتیکی متضمن حرکتی میان اجزا و کل است، مشابه حرکتی که در هرمنوتیک است، ولی در عین حال متضمن این مفهوم است که خرد - اندیشه - از رهگذر تناقض پیش می‌رود و نیز این‌که وجود انسانی به طرق گوناگون متناقض است؛ در نتیجه، روابط انسانی و اندیشه انسانی فرایندهایی دائمی‌اند، نه هستی‌هایی ایستا. از نظر هورکهایمر، علم اجتماعی (پوزیتیویستی) سنتی درباره حل مسائل اجتماعی خاص بود. این جا او به آن نوع مهندسی اجتماعی اشاره می‌کند که کنت پیش‌بینی می‌کرد و اخیراً پوپر (1957) حامی آن است. او ادامه می‌دهد:

باید... اضافه کنیم فعالیت انسانی وجود دارد که موضوع‌اش خود جامعه است. هدف این فعالیت صرفاً حذف این یا آن سوءاستفاده نیست، زیرا در این دیدگاه چنین سوءاستفاده‌هایی ضرورتاً با نحوه سازمان یافتن ساختار اجتماعی پیوند دارد. اگرچه فعالیت مزبور

خودش از ساختار اجتماعی پدید می‌آید، هدف‌اش، چه با نیتی آگاهانه، یا معنایی درونی، کارکرد بهتر هر جزئی در آن ساختار نیست. برعکس، خودِ مقولات بهتر، مفید، مناسب، سازنده و ارزشمند را به آن صورت که در نظم کنونی تعبیر می‌شوند، در معرض تردید قرار می‌دهد (Horkheimer 1972: 206).

دیالکتیک روشنگری

روشنگری، به عام‌ترین مفهوم اندیشه‌بالنده، همواره معطوف به رهایی انسان‌ها از ترس و استقرار حاکمیت آنان است. مع‌هذا زمین که تمام و کمال روشن شده است فاجعه را پیروزمندانه می‌پراکند. (Adorno and Horkheimer 1969: 3).

این نمونه‌ای از بیانیه مکتب فرانکفورت است، تعمیمی گسترده که اگر اصلاً تأثیری بر دانشمند علوم اجتماعی که دقیق و تجربی است یا حتی فیلسوف دقیق زبان داشته باشد، بیزار کردن آنان است. آنان حداکثر ممکن است آن را به عنوان شعری بی‌ارزش بپذیرند. کتابی که سرفصلی برای این بخش ارائه می‌کند در ابتدا *پاره‌های فلسفی Philosophical Fragments* نامیده شد و دقیقاً همین است که از نام‌اش پیداست، نه فلسفه‌ای سیستماتیک زیرا ایده فلسفه سیستماتیک - فلسفه تمامیت‌طلب - پیشاپیش (در ۱۹۴۴) در ذهن آن مؤلفان با توتالیتاریسم پیوند می‌یافت.

علم اجتماعی فلسفی (آنان در وهله اول به جامعه‌شناسی پرداختند)، اگر نخواهد سنجشی بی‌معنا باشد، باید همواره از حد علم فراتر رود، و آن نحوه استدلال یکی از راه‌هایی است که این کار را انجام می‌دهد. این کتاب درک درستی از طرح کلی فلسفی نظریه انتقادی می‌دهد، نظریه‌ای که سرشار از پارادوکس است و مفاهیم را به شیوه‌ای دستکاری می‌کند که برای اذهان و گوش‌های آنگلو ساکسون‌ها

آشکارا بیگانه است. این کتاب در خصوص بازی عقلانیت و عدم عقلانیت است، تلاش‌های آدمیان برای رهایی خودشان، و نیز در خصوص ماهیت سلطه است - که بهترین شیوه فهم آن موردی است که اهداف شخص و وسایل نیل به آن برایش معین و مشخص است (Marcuse 1970: 12). «داستان» درباره شیوه‌ای است که اسطوره و روشن‌اندیشی می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند. اسطوره‌ها را می‌توان تلاش‌های ابتدایی برای فهم و کنترل طبیعت به حساب آورد؛ اگرچه اندیشمندان روشنگری آن‌ها را همچون اشکال خرافات کنار نهادند، آن‌ها پیشاپیش متضمن عناصری از روشن‌اندیشی به گسترده‌ترین مفهوم کوشش برای فهم واقعیت بودند. هرچند که در جهانی که اسطوره بر آن حاکم بود آدمیان همچنان محکوم طبیعتی بودند که برای فهم‌اش تقلا می‌کردند.

روشنگری آدمیان را از طبیعت جدا کرد و آنان را در جایگاه مسلط گذاشت: ما نگرشی ابزاری به طبیعت برمی‌گزینیم، و وظیفه خود را طبقه‌بندی، اندازه‌گیری، تبیین و به کار بردن آن برای مقاصد خودمان می‌دانیم. در این زمینه دانش ابزار قدرت است - بینشی در قلب فلسفه نیچه و برگرفته برخی پست‌مدرنیست‌ها و پسا‌ساختارگرایان معاصر (نک به فصل ۱۰). از نظر آدورنو و هورکهایمر نیز، تسلط بر طبیعت حاصل‌اش تکنولوژی‌ای است که بر آدمیان تسلط می‌یابد. انگیزه اخلاقی روشنگری - رهایی بشریت از سلطه - ناپدید می‌شود، و علوم روشنگری شکل دیگری از سلطه - اسطوره - می‌شوند. می‌توان گفت که مفهوم خدا جایش را به مفهوم علم پرومندی می‌دهد که به همان اندازه غیرعقلانی است.

اگر علوم اجتماعی خود را با روش‌های علوم طبیعی هم‌سو کنند، همان‌گونه که بسیاری از آن‌ها این کار را می‌کنند، آنگاه واقعیتی را که بررسی می‌کنند مورد تحریف و سوءفهم قرار می‌دهند. آن‌ها موضوعات

بررسی را از پویش تاریخ مجزا کرده، و از فرایندهای اندیشه خودشان بی‌خبر و غیرانتقادی می‌مانند.

ایدئولوژی

در این جا برای نخستین بار در این کتاب با نظریه‌ای درباره ایدئولوژی روبه‌رو می‌شویم، مفهومی که به نظر می‌آید تقریباً از علم اجتماعی معاصر با تأکیدش بر زبان و گفتمان و این تأکید یا اشاره ضمنی که جهان آن‌گونه است که مردم آن را می‌بینند محو شده است. این ایده در انواع عقلانیت ابزاری که در فصل ۵ بررسی کردیم و دریافت عقلانیت به منزله پیروی از قاعده و هرمنوتیک که در فصل ۶ به آن‌ها نظر کردیم حضور دارد. همه این رهیافت‌ها می‌پذیرند که مردم ممکن است در مشاهدات و دریافت‌های‌شان از جهان اجتماعی بر خطا باشند، ولی نه آن‌که بتوانند به گونه‌ای سیستماتیک توسط آن نوع جامعه‌ای که در آن می‌زیند منحرف و یا گمراه شوند.

اگرچه «ایدئولوژی» نخست برای اشاره به امکان «علمی از ایده‌ها» به کار رفت، پس از آن مارکس و مارکسیست‌ها آن را گرفته و به شیوه‌های متفاوت به کار بردند. در ساده‌ترین صورت، ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ای از ایده‌هاست که منافع طبقه اجتماعی ویژه‌ای را حفظ می‌کند. در سنت هگلی، که از طریق اثر گئورگ لوکاچ (Lukács 1971) بسط یافت، مفهوم کلیت و «طبیعت ثانی» مفهومی اساسی است. مارکس، در جلد اول سرمایه (Marx 1970) *Capital*، استدلال می‌کند که نظام بازار در کار تبدیل روابط میان آدمیان به روابطی میان اشیا، کالاهاست و آدمیان به آن‌جا می‌رسند که کالاهایی تلقی می‌شوند، و خود را کالاهایی تلقی می‌کنند که تابع طرز کار بازار است. کوشش برای به کارگیری روش‌های علوم طبیعی در علوم اجتماعی این امر را بازتولید می‌کند، و مردم و روابط را اشیا تصور می‌کند. این اشیا برای تحلیل مجزا و ایستا و تک‌بعدی تلقی

می شوند. آنها از کلیت پویای تحول تاریخی جدا می شوند. جداسازی علوم اجتماعی از یکدیگر بخشی از این عمل است: تقریباً همان‌گونه که شیمیدان ممکن است ماده مرکبی را شکافته و به اجزای گوناگونش تجزیه کند، به همان ترتیب علوم اجتماعی آدمیان و روابط انسانی را به اجزای فرضی تجزیه کرده و به بررسی آن اجزا جدای از یکدیگر می پردازد. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، تاریخ همه در مسیرهای جدای خودشان تحول می یابند، و به پژوهش درباره قوانین خود، یا دست‌کم اشکال شناخت (دانش) مخصوص به خودشان، می پردازند. به این طریق خود جامعه در مقام شیء قرار می گیرد که مانند طبیعت غیرقابل تغییر است - تبدیل به «طبیعت ثانی» می شود (Lukács 1971).

این روند بررسی تحلیلی ظاهراً برای علوم اجتماعی اهمیت دارد، ولی تا زمانی که بررسی خود را در زمینه وسیع‌تر جای ندهیم ایدئولوژیکی باقی می ماند. به عنوان مثال، مطالعه روان‌شناسی مردان یا روان‌شناسی زنان به صورتی که آن را ثابت و غیرقابل تغییر و بدون پیوند با تغییرات سطوح دیگر در جامعه وسیع‌تر فرض کنیم ایدئولوژیکی است، از دیدن واقعیت بالاتر عاجز است، واقعیتی که به این ترتیب از حد فهم و انتقاد خارج است. به همین قیاس، هنگامی که جامعه‌شناسان به پژوهش درباره عواطف صرفاً در چارچوب قواعد اجتماعی مربوط به ابراز عواطف می پردازند، کارشان ایدئولوژیکی محسوب می شود زیرا آن فهمی را که از رهگذر زیست‌شناسی، اقسام گوناگون روان‌شناسی و تاریخ حاصل می شود کنار می گذارد.

اما این فقط یک بعد ایدئولوژی است؛ آدورنو نقلی ریشه‌ای از آنچه صنعت فرهنگ می نامد ارائه می دهد (Adorno 1967)، و پس از جنگ جهانی دوم مارکوزه نظریه تک‌ساحتی بودن را بسط می دهد (Marcuse 1964). آرمان نهفته در این نقدها فرد مختاری است که می تواند تصمیم‌های

کم و بیش عقلانی از جانب خود بگیرد، می‌تواند گفتمان‌های ایدئولوژیکی متفاوت را که بر او تحمیل شده تحلیل و نقد کند و نیز قادر است در مقابل گروه یا جمع بایستد، استقلال رأی داشته باشد و با دیگران به بحث پردازد. معنای ضمنی آن این است که چنین شخصیتی می‌تواند مبنایی برای یک نظام دموکراتیک واقعی و عمومی فراهم کند. امکان پرورش چنین توانایی‌هایی نه فقط توسط نظام‌های ایده‌ها بلکه از رهگذر اشکال فرهنگی سرمایه‌داری مدرن تضعیف می‌شود. هنر و موسیقی شیوه‌هایی برای فرونشاندن احساسات و ایجاد حس آسان‌گیری و نه دعوت مردم به تفکر است. هنگامی که یهودیان به سمت اتاق‌گاز می‌رفتند برایشان موسیقی موتزارت می‌نواختند و برای زیاد شدن شیرگاوها موسیقی بتهوون را پخش می‌کردند.

آدورنو، که هم فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی بود هم در موسیقی چیره‌دست بود، مدافع شوئن‌برگ و موسیقی دوازده پرده‌ای بود: غیرممکن است که با احساس آرامش به این موسیقی گوش کرد. توسعه ایستگاه‌های رادیویی تجاری که قطعات کوتاه موسیقی زیبا پخش می‌کنند ولی هرگز تمام یک سمفونی یا کنسرتو را پخش نمی‌کنند، تا آن‌جا که به او مربوط است، اوج منطقی این روند است.

از نظر مارکوزه پیشرفت سرمایه‌داری مصرفی است که «تک‌ساحتی بودن» را پدید آورده است (Marcuse 1964)، خرسندی کاذب ایجاد کرده و نیروها و آرزوهای مردمان را به جای روابط به سمت اشیا سوق داده، و با کنترل گرایش‌های آنان آنان را به نظام پیوند می‌دهد. نویسندگان مکتب فرانکفورت در میان نخستین کسانی بودند که تلاش کردند نظریه اجتماعی را به روان‌کاوی بیوندند تا این‌که روند ایدئولوژیکی جامعه، به‌ویژه نحوه حمایت طبقات کارگر از هیتلر در آلمان نازی (Adorno et al 1950) و نحوه برده کردن مردم در برابر کالاهای مصرفی در سرمایه‌داری اخیر (Marcuse 1966) را بفهمند. جزئیات نظریه اجتماعی آنان برای

مقاصد فعلی ما اهمیتی به مراتب کمتر از نحوه شرح و بسط مفهوم عقلانیت توسط آنان به مثابه بخشی از فرایند دیالکتیکی در جریان، و در واقع پایان‌ناپذیر دارد. انگشت نهادن بیش از حد بر یک جانب فرایند تفکر، مثلاً، روش تحلیلی علوم طبیعی، اسطوره علم و آن نتیجه بسیار واقعی دانش قطعه قطعه شده را پدید می‌آورد. از طرف دیگر، تأکید بیش از حد بر فرایند کلیت‌خواه اندیشه دیالکتیکی تفکر را با پویایی‌های تمامیت‌خواه سرمایه‌داری اخیر و مدرن در یک ردیف قرار می‌دهد. آدورنو در اخلاق صغیر (*Minima Moralia* (Adorno 1974) می‌گوید که اینک کل منشأ بی‌حقیقتی است، و حقیقت را فقط در رنج و عذاب فردی می‌توان یافت.

عقلانیت در این دیدگاه بیش از هر جای دیگر صورتی از تفکر متقابل می‌شود، فرایند دائمی نقد که شکاکیتی را ایجاد می‌کند که مشابه شکاکیتی است که ذاتی فعالیت علمی مدرن است - به طوری که همه چیز باید مورد تردید قرار گیرد - ولی این تردید و پرسشگری فرایندی است که باید از حد داده‌های حسی بی‌واسطه که علوم به آن‌ها می‌پردازند فراتر رود. تفکر باید خود فرایند تفکر را نقد کند؛ توانایی جامعه در مجاز دانستن این نوع از خوداندیشی مدام، و توانا ساختن هرچه بیشتر مردم برای رسیدن به آن، یک ملاک برای قضاوت کردن درباره آن جامعه است. عقلانیت به این ترتیب برای استقلال فردی و نظریه سیاسی در مرکز توجه قرار دارد.

آدورنو و هورکهایمر در پایان حیات خود نسبت به امکانات تغییر سیاسی و تأسیس دموکراسی کامل هرچه بیشتر بدبین شدند. آنان مخالف جنبش دانشجویی رادیکال در ۱۹۶۸ بودند به این دلیل که آن عمل‌گرایی که دانشجویان مدافع آن‌اند تفکر انتقادی و تأملی را حتی دشوارتر می‌سازد. تا حدی در واکنش به این بدبینی بود که هابرماس، شاگرد آدورنو، ایده‌های خود را بسط داد.

هابرماس: امکان علم‌رهای بخش

کار آدورنو و هورکهایمر تمایل به تعمیم‌های همه‌جانبه داشت، مسئله تفکر درباره تفکر در وسیع‌ترین سطح، و آنان تمایل داشتند که خود در بدینی گسترده‌ای بیندیشند. لحظاتی در کار آدورنو وجود دارد که به نظر می‌آید او بر آن است که اندیشیدن کلاً ما را به سوی نظام کلیت‌خواه سرمایه‌داری مدرن هدایت می‌کند ولی طرد اندیشیدن هم همان پیامد را به بار می‌آورد، و هیچ مایه تسلی وجود ندارد که در زیبایی یافت شود. بعد از آشویتس، حتی شکوفه‌های درخت گیلاس را باید با تردید نگریست؛ نمی‌توانیم به خود اجازه لذت بردن از آن را بدهیم.

در مقایسه، هابرماس متفکری جدی و بسیار دقیق، اگرچه غالباً کند ذهن، در خصوص ماهیت جامعه، علم، علم اجتماعی و فلسفه است. دو تا از ایده‌های او به‌ویژه به مباحثاتی که در این کتاب ملاحظه می‌شود کمک‌های سودمندی می‌کنند. اولی در *دانش و علایق انسانی* (Habermas 1972) *Knowledge and Human Interests* یافت می‌شود جایی که او شیوه‌ای برای بررسی علوم انسانی ارائه می‌دهد که همه رویکردهایی را که تاکنون ملاحظه کردیم یک‌جا جمع می‌کند. او این کار را در سطح روش‌شناسی، که پوزیتیویست‌ها عمدتاً به آن می‌پردازند، انجام نمی‌دهد، و نیز این کار را با تمایز نهادن میان موضوعات متفاوت علوم اجتماعی. مورد علاقه رئالیست‌های معاصر، همان‌گونه که بعداً خواهیم دید. انجام نمی‌دهد. بلکه، آن‌ها را بر مبنای رابطه‌شان با آنچه «علایق انسانی» می‌نامد سامان می‌دهد. او پراگماتیسمی پیچیده را مطرح می‌کند.

این ایده‌ها از بخش ابتدایی‌تر کار هابرماس نشئت می‌گیرد و به‌ویژه هنگامی که او از پیشینه هگلی نظریه انتقادی فاصله می‌گیرد تعدیل شده است. با این‌همه، آن‌ها ارزش ننگ داشتن را دارند صرفاً به این دلیل که ایده‌های بسیار متفاوت علم را یک‌جا جمع کرده و آن‌ها را به یک طرح کلی انسانی در خصوص حصول فهم و دانش به منظور بهبود حیات

انسانی ربط می دهند. به گفته او اقدامات علمی ما ریشه در علایق شناختی متفاوت دارند و به کمک آن‌ها هدایت می شوند، علایقی که ما به صرف انسان بودن مان داریم. ویژگی مشخص افراد انسانی، و نیز جامعه‌ها، این است که آنان از کارهای شان می آموزند. آنان در سطوح متفاوت با سرعت‌های متفاوت می آموزند و او مدل پیچیده‌ای از تحول (تکامل) اجتماعی را بسط می دهد که براساس ایده‌هایی قرار دارد که از روان‌شناسی رشد گرفته شده است.

انتقاد هابرماس از مارکسیسم انتقاد نظریه پردازان قدیمی تر مکتب فرانکفورت را بسط می دهد. این که مارکسیسم فقط خود را با جنبه‌های اقتصادی و ابزاری هستی انسانی درگیر کرده است. البته آدمیان تولیدکننده‌اند، و ما علاقه تکنیکی به کنترل و دستکاری اشیای اطراف مان داریم. این امر منجر به ظهور علوم طبیعی و تکنولوژی‌هایی می شود که از آن‌ها نشئت می گیرد و نیز منجر به ظاهر شدن آن جنبه‌هایی از علوم اجتماعی می شود که از همه بیشتر به علوم طبیعی شبیه‌اند؛ در عین حال جایی برای دست‌کم برخی ایده‌های پوزیتیویسم آماده می کند.

همچنین، به گفته هابرماس، علاقه‌ای عملی وجود دارد که ما را قادر به ارتباط با دیگران می کند. این امر ما را قادر به همیاری برای نفع متقابل همه می کند و منجر به ظهور علوم هرمنوتیکی، علوم مربوط به فهم، می شود. و علاقه سومی وجود دارد، علاقه‌ای تأملی که ما در فهم خود و شیوه‌های اندیشیدن مان درباره جهان داریم و امکان خودمختاری و در عین حال امکان فهم وجود این علایق را به طور تأملی فراهم می کند. این علاقه‌رهایی بخش است و ما را به نظریه انتقادی برگشت می دهد. برای کسب خودمختاری نیاز به شناخت اشیای موجود در جهان مان داریم، نیاز داریم که بتوانیم مردم اطراف مان را بفهمیم، و نیاز داریم که بتوانیم آنچه را خود در حال انجام دادن اش هستیم درک کنیم.

مثال هابرماس از علم‌رهایی بخش روان‌کاوی است، که در هر سه

سطح عمل می‌کند. نخست، اطلاعاتی را دربارهٔ بدن‌های ما و نحوه‌ای که بدن‌های ما، از رهگذر مثلاً جنسیت‌مان، توانایی‌مان را محدود می‌کند جمع‌آوری می‌کند. این امر در سطح علاقهٔ تکنیکی عمل می‌کند. دوم، به معنایی که ما به جهان می‌دهیم و به نحوهٔ ارتباط‌مان با دیگران می‌پردازد - این هرمنوتیک است. و سرانجام، اقدام‌اش برای آزادی ما از ارتباطِ انحرافی، ناتوانی ما از فهمیدن و برقرار کردن ارتباط که ناشی از اختلالات عصبی ما، یا نوروذهای ما است.

مطالب بالا البته ساده کردن بیش از حد آن چیزی است که هابرماس می‌گوید، ولی باید برای روشن شدن ایدهٔ کلی کافی باشد. [ایدهٔ کلی] به دو دلیل اهمیت دارد. نخست، ما را به دو بحث محوری در این کتاب علاقه‌مند می‌کند: این‌که انواع و سطوح متفاوت فعالیت علمی فراسوی تمایز سرراست میان علوم انسانی و طبیعی وجود دارد، و این‌که این‌ها می‌توانند همزمان با هم موجود باشند. دوم، این نخستین رویارویی آشکار ما با انسان‌شناسی فلسفی است - نظریه‌ای در خصوص ماهیت انسانی. اگرچه فلاسفه هنوز دربارهٔ این چیزها بحث می‌کنند، دانشمندان علوم اجتماعی توجه زیادی به این مسائل نشان نمی‌دهند در صورتی که چه‌بسا باید توجه نشان دهند. هر دانشمند علوم اجتماعی که پژوهشی را دنبال می‌کند عملاً چیزی دربارهٔ ماهیت انسانی را پیش‌فرض قرار می‌دهد، هر قدر هم که بررسی او محدود و از نظر علمی «عینی» باشد. نظریهٔ انتخاب عقلانی ظاهراً فرض می‌کند آدمیان کنشگران عاقل‌اند، پراگماتیسم مردم را دارای مقاصدی می‌داند، در حالی که وبر و هرمنوتیک مردم را حیوانات خالقِ معنا فرض می‌کنند. این فرض‌ها چه‌بسا خیلی بغرنج نباشند ولی هر چه کنیم همواره آنجا وجود دارند، و از نظر هابرماس بخشی از کار نظریهٔ انتقادی کنترل و اصلاح چنین فرض‌هایی است.

از این لحاظ هابرماس را می‌توان بسط‌دهنده و منتقد انسان‌شناسی

فلسفی مارکس دانست که از نظرش انسان‌ها در وهلهٔ اول تولیدکنندگان جمعی‌اند، تا ابد در حال دگرگونی محیط‌شان و در نتیجه دگرگونی خودشان‌اند. همچنین می‌توانیم علایق ارتباطی و رهایی‌بخش را در کار مارکس نیز بیابیم، ولی به‌طور تلویحی، نه مفاهیمی بسط یافته. همهٔ نظریه‌پردازان انتقادی این‌طور استدلال می‌کنند که همانا اهمیت دادن به خردابزاری به هنگام بسط مارکسیسم است که گسترش خودکامگی استالینی را تشویق کرد.

نظریهٔ انتقادی و چرخش زبانی

در حالی که شاید آدورنو خاستگاه‌های مارکسیستی‌اش را رها کرد، هابرماس تلاش می‌کند تا با تجدیدنظر در مارکسیسم امکان سلطهٔ علاقهٔ تکنیکی، و خردابزاری را بر آن رد کند. او نیز به فلسفهٔ زبان توجه می‌کند، ولی نه به شیوهٔ وینچ و دیگران، که از نسبی‌گرایی و ایده‌آلیسم دفاع می‌کنند و می‌گویند که واقعیت در زبان و از طریق زبان خلق می‌شود. همان‌طور که قبلاً گفته شد، هابرماس واقعیت اجتماعی را چندلایه و پیچیده می‌بیند، که در شماری از سطوح متفاوت شکل می‌گیرد، و مسلماً آن را دارای هستی واقعی خارج از زبان می‌داند. تا حدودی زبان را مبنایی برای نظریهٔ انتقادی تلقی می‌کند؛ زبان مدلی برای دموکراسی می‌شود. او سخن از «وضعیت آرمانی گفتار» (ideal speech situation) می‌راند. ما همگی حیوانات سخنگوایم، و اگر بخواهیم این ظرفیت را تا حد نهایی آن به کار ببریم، همگی باید به‌طور برابر در بحث‌های همگانی در خصوص حیات سیاسی و اجتماعی شرکت جویم. برای این کار باید به‌طور برابر به اطلاعات مربوط دسترسی داشته باشیم و باید دسترسی برابر به بحث و حقوق برابر برای این‌که به حرف‌مان توجه شود داشته باشیم. یک‌بار دیگر این امکان وجود دارد که ملاکی آرمانی را برای سنجش اشکال موجود جامعه پدید آوریم. این ایده قبل از این به شکل ابتدایی در دانش و علایق

انسانی (1978) موجود بود ولی به گونه‌ای نظام‌مند در دو جلد نظریه کنش ارتباطی (*Theory of Communicative Action* (Habermas 1984, 1987) پرورانده شد.

کار هابرماس در این حوزه بسیار پیچیده است و تمام آنچه می‌توانیم امید به انجام دادن‌اش در این‌جا داشته باشیم خلاصه کردن مواضع اصلی است که او آن‌ها را در خلال فعالیت فکری هنوز تمام نشده‌اش شرح و بسط و تغییر می‌دهد. چهار نکته وجود دارد که در این زمینه برجسته است.

نکته نخست این است که به استثنای گادامر همه فلاسفه‌ای که در زیرعنوان «تفسیری» به بحث از آنان پرداختیم محور کارشان معنایی است که افراد به کنش‌های خود می‌دهند، رویکردی که هابرماس آن را «فلسفه آگاهی» می‌نامد. چنین نظرگاهی معنا و کنش را برحسب رابطه‌ای میان سوژه که بر ابژه عمل می‌کند می‌بیند و این، به گفته هابرماس، بدین معناست که ما ناگزیر در دام کنش ابزاری و خرد ابزاری گیر افتاده‌ایم. در این زمینه، نظریه انتقادی محکوم به آن نوع بدینی است که آدورنوا دعا می‌کرد. چرخش او به سوی زبان برای پرهیز از این امر است.

با روی آوردن به فلسفه زبان، هابرماس تمایزی میان «کنش‌های نمایشی گفتار» (performative speech acts) و «کنش‌های ارتباطی گفتار» (communicative speech acts) برمی‌گزیند. اولی متضمن کنش ابزاری، هدفمند یا استراتژیک است. دومی متضمن کوششی برای ارتباط برقرار کردن با دیگری و درک او، یا فهماندن منظور خود، است، و آن‌ها طبق تعریف در معرض اصلاح و تجدیدنظراند: آن‌ها مبتنی بر دلایل‌اند و با رجوع به دلایل دیگر می‌توان با آن‌ها موافقت یا مخالفت کرد، و امکان استدلال خود این معنای ضمنی را می‌رساند که می‌توان به اتفاق نظر دست یافت. ما از فرد تلاشگر برای رسیدن به اهداف‌اش از رهگذر زبان (خرد ابزاری) معطوف به افراد شرکت‌کننده در بازی استدلال - یا

شاید بهتر، بازی خردی می‌شویم که در آن سوژه‌های سخنگو در تکامل کلی شناخت، همان‌طور که گادامر می‌گفت، چندان نقشی ندارند.

این مطلب ما را به نکته دوم، «کاربردشناسی (pragmatics) عمومی» هابرماس، می‌رساند. پراگماتیسمی که در فصل ۵ آن را مورد بحث قرار دادیم این موضع (ابزاری) را پیش می‌گیرد که آن چیزی که عمل‌کننده درست است. پراگماتیسم هابرماس تأکید می‌کند که آن‌چه بتوان درباره آن به توافق رسید درست است. تمام عرصه اقدامات انسانی، چه درباره علم سخن گوئیم چه اخلاق چه زیبایی‌شناسی چه هر چیز دیگر، با میانجیگری عقلانیت ارتباطی پدید می‌آید؛ تمام بحث‌ها در اصل می‌توانند به اتفاق نظر برسند. در این موضوع نظریه اتفاق نظر اخلاق را داریم - می‌توانیم آن‌قدر درباره این‌که چه چیز خوب است بحث کنیم تا به توافق برسیم؛ و نظریه اتفاق نظر شناخت جهان خارج را داریم - می‌توانیم آن‌قدر درباره این‌که چه چیز وجود دارد بحث کنیم تا به توافق برسیم. این امر راهی برای خروج از نسبی‌گرایی ارائه می‌دهد، که مبتنی بر ماهیت خود زبان و تفکر است.

این مطلب ما را به نکته سوم، و مباحثه‌ای میان هابرماس و گادامر، و (ضمناً) وینچ و وبر، سوق می‌دهد. از نظر همه این سه متفکر پسین، فرهنگ، شکل زندگی، سنت، یا هرچه دوست داشته باشیم آن را بنامیم، تعیین می‌کند چه چیز حقیقی است، و چه چیز وجود دارد، و سنت‌های مختلف واقعیت‌های متفاوتی تعیین می‌کنند. هابرماس می‌گوید که خود فرایند اندیشیدن این امر را به چالش می‌کشد. امکان فهمی را باز می‌گذارد که همه را شامل می‌شود. اشکال متفاوت زندگی، به این ترتیب، می‌توانند از طریق بحث و استدلال اشتباه یا تصحیح شوند، موضعی که بسیار مشابه موضع چارلز تیلور است، که در فصل ۶ مورد بحث قرار گرفت. آن روی دیگر این سکه امکان «ارتباط به‌طور سیستماتیک تحریف شده» است

—چه در سطح شخصی، جایی که روان‌کاوی نشان می‌دهد که نوروزهای مان می‌تواند منجر به این شود که به گونه‌ای سیستماتیک درباره جهان خطا ورزیم، چه در سطح اجتماعی، جایی که تفاوت در قدرت می‌تواند به همان نتیجه ختم شود. بنابراین محدودیت‌هایی در مورد رویکرد هرمنوتیکی سرراست وجود دارد. ما نیاز به «هرمنوتیک شک» —هرمنوتیک انتقادی— داریم.

چهارم و آخری، هابرماس تحلیل متفاوتی از عقلانیت ابزاری را بسط می‌دهد که در مقابل عقلانیت ارتباطی است. این دومی به زیست-جهان (life-world) تعلق دارد —مفهومی که ابتدا در بحث پدیدارشناسی به آن برخوردیم ولی هابرماس آن را بیشتر به معنای سطحی از ارتباط آزاد میان مردم به کار می‌برد. آن اولی عقلانیت کارکردی می‌شود، عقلانیت نظام، عقلانیتی که آن را قادر می‌سازد در حال عمل باقی بماند و نیز دائماً زیست جهان را تهدید می‌کند، خود را از رهگذر نیازمندی‌های نقش‌ها یا جایگاه‌های اجتماعی مان بر ما تحمیل می‌کند. یک نمونه نزدیک از این تضاد در نظام دانشگاهی مدرن بریتانیا یافت می‌شود. آن عقلانیت ارتباطی که از علایق پژوهشی و منافع آکادمیکی پدید می‌آید ممکن است به یک مسیر هدایت شود (مثلاً، به سوی طرح‌های درازمدت، دقیقاً سنجیده شده و مستدل بدون هیچ‌گونه ربط بی‌واسطه)، ولی نیازهای نظارت تحمیلی حکومت به صورت ارزیابی‌های پژوهشی و ارزشیابی‌های رقابت‌جویانه (عقلانیت کارکردی نظام) به سوی تحقیق کوتاه‌مدت و به سادگی تنظیم شده هدایت می‌شود.

نتیجه

تلاش می‌کنیم این فصل را خلاصه کنیم: ما مفهوم امر عقلانی را همچون ملاک انتقادی، همچون صورتی از نقد دائمی، از گفت‌وگوی دائمی، و همچون راهی برای رسیدن به اجماع در مورد حقیقت و اخلاق،

مورد بحث قرار دادیم. یک بار دیگر این نظرات جایگزین آن‌هایی که در فصل‌های پیشین مورد بحث قرار دادیم نیستند، بلکه در سطحی متفاوت عمل می‌کنند و به پرسش‌های متفاوتی ره می‌برند. یا شاید به گونه‌ای دقیق‌تر به همان پرسش‌ها ولی از زاویه‌ای متفاوت می‌نگرند، به ویژه پرسش‌های مربوط به سلطه، ایدئولوژی و ارتباط را در داوری‌های ما در خصوص جهان برجسته می‌کنند. چنین داوری‌هایی در مباحثات فصل ۵ در پس‌زمینه قرار داشتند، و در فصل ۶ به صورت پرسش مطرح شدند و در این فصل پاسخ‌های پیچیده‌ای دریافت کردند. فرایند تفکر عقلانی جزء لاینفک‌رهایی ما از هرگونه سلطه‌ای تلقی می‌شود، ولی در عین حال خطر مسلط شدن خود تفکر عقلانی وجود دارد. به این سبب آدورنو به تأکیدی دائمی بر اهمیت امر منفی معطوف می‌شود.

از نظر هابرماس، امر منفی چندان مهم نیست و او متهم به این است که می‌خواهد جهان مانند یک سمینار باشد. یک واکنش این است که سمینار بر اردوگاه کار اجباری ارجح است، ولی هابرماس در نظریه اجتماعی خود و در تفسیرش از روان‌کاوی به دلیل دیدگاه بیش از حد عقلانی نسبت به انسان‌ها و جامعه می‌تواند مورد انتقاد قرار گیرد. او از بینشی که در کار متفکران پیشین مکتب فرانکفورت حضور دارد محروم است، این بینش که نبود عقلانیت - امر اسطوره‌ای - نیز می‌تواند شکلی از رهایی باشد، و پافشاری فروید را بر قدرت امر غیرعقلانی ناچیز می‌انگارد.

روی هم‌رفته در این سه فصل از کانون امر عقلانی همچون شیوه فهم کنش‌های فردی در جهان به شیوه فهم و تحلیل فرهنگ‌های متفاوت، و سپس به سوی شیوه صادر کردن احکام انتقادی درباره ماهیت امر اجتماعی و مقایسه نظام‌های اخلاقی در جهان معطوف شدیم. کسانی که در یک سویه این انتقال کار می‌کنند - مثلاً، روان‌شناس شناختی، روان‌شناس اجتماعی، جامعه‌شناس وبری یا اقتصاددان مارجینال

(marginal) - احتمالاً دلمشغول به آدورنو یا هابرماس اند، اما فرض‌های فلسفی دانشمند علوم اجتماعی به مسائل گسترده‌تر هرمنوتیک و نظریه انتقادی برمی‌گردد.

در کار هابرماس تلفیق رویکرد هرمنوتیک و ساختارگرایی را می‌بینیم، اگرچه سرانجام به نظر می‌آید که جانب هرمنوتیک را می‌گیرد. در فصل بعدی رویکردی را ملاحظه خواهیم کرد که سعی در ترکیب هر دو دارد. ولی آنچه از هابرماس می‌خواهیم نگاه داریم اهمیت مباحثه است، حتی اگر توافق همیشه قریب‌الوقوع باقی بماند. در متن این کتاب، مباحثات اصلی میان و درون دریافته‌های متفاوت از علم و بنیاد فلسفی‌شان است.

برای مطالعه بیشتر

بهترین مقدمه برای اندیشه دیالکتیکی (اگرچه ممکن است یافتن‌اش دشوار باشد) اثر هنری لوفور (*Dialectical Materialism* (Lefebvre 1968) است، و شاید همه دانشجویان باید کوشش کنند پیش‌گفتار هگل بر *Phenomenology of Spirit* (Hegel 1807, 1977) را بخوانند. در مورد نظریه انتقادی متن ساده وجود ندارد، ولی بهترین روایت کلی اثر دیوید هلد (*Introduction to Critical Theory* (1980) است؛ از متون اصلی اثر آدورنو (به ترتیب 1967 and 1974) *Prisms and Minima Moralia* و اثر هورکهایمر (*Critical Theory* (Horkheimer 1972) را توصیه می‌کنیم؛ کوشش برای مطالعه اثر هابرماس (*Knowledge and Human Interests* (1986) می‌ارزد. اثر ویلیام اوت‌ویت William outhwait با نام *Habermas: A Critical Introduction* مدخلی عالی به اثر او به دست می‌دهد.

رنالیسم انتقادی و علوم اجتماعی

مقدمه

بیشتر مباحثات در فلسفه علم اجتماعی همچنان براساس این فرض عمل می‌کند که دو انتخاب اساسی وجود دارد: پوزیتیویسم یا شکلی از تفسیرگرایی. با این همه، همان‌طور که پیش از این دیدیم (فصل ۴)، دیدگاه‌های غیرتجربه‌گرایانه بدیلی از علوم طبیعی وجود دارد، و محدودیت‌های قابل توجهی نیز در مورد حتی شکلی انتقادی از تفسیرگرایی، مانند آنچه هابرماس ارائه می‌دهد، وجود دارد. در این فصل برخی از شیوه‌های تفکر در خصوص علوم اجتماعی را بررسی می‌کنیم که از رهگذر روایتی از علوم طبیعی که ضدپوزیتیویستی، ولی همچنان «رنالیستی» است امکان‌پذیر شده است.

اگرچه نتایج این رویکرد «رنالیستی انتقادی» برای هدایت علوم انسانی مناقشه‌برانگیز می‌ماند، در فعال کردن برنامه جدید تحقیقی در شماری از علوم انسانی و حوزه‌های میان‌رشته‌ای بسیار مؤثر از آب درآمده است. این رویکرد را تعدادی از نویسندگان در انگلستان در خلال

سال‌های ۱۹۷۰ بنیان نهادند. فلسفه رئالیستی علوم طبیعی رام هاره تأثیرگذار بوده است (Harré 1970, 1972, 1986; Harré and Madden 1975)، و نیز اثر مری هسه در مورد مدل‌ها و استعاره‌ها در تفکر علمی (Hesse 1966). نظریه رئالیستی علم *Realist Theory of Science* اثر رُوی باسکار نخست در ۱۹۷۵ انتشار یافت، در حالی که کوشش برای بسط شیوه‌های جدید فهم علوم اجتماعی در چارچوب رئالیستی مدیون راسل کیت (1971)، کیت و جان اوری (1975)، تد بنتون (1977) و رُوی باسکار (1998 و 1979) است. کار رُوی باسکار روایتی از این رویکرد را، مخصوصاً در توجیه‌اش از علوم طبیعی، به دست داده که از همه نظام‌مندان‌تر بسط یافته و دارای تأثیر بوده است. تایج این کار برای علوم اجتماعی در معرض اختلاف نظرهای بیشتری در میان رئالیست‌های انتقادی است، و ما تلاش خواهیم کرد تا اندازه‌ای مسائلی را که حل نشده باقی مانده بیان کنیم. هرچند که شرح و بسط فلسفه «دیالکتیکی» بلندپروازانه اخیر باسکار و پرداختن‌اش به فلسفه‌های شرق ما را از چارچوب این کتاب مقدماتی فراتر می‌برد.

پس، «رئالیسم» چیست، و این روایت رئالیسم چه چیز «انتقادی» دارد؟ در زمینه‌های غیرفنی زندگی روزمره مردم غالباً ادعای «رئالیست» بودن دارند، که کلاً به این معناست که انتظارات خیلی زیادی از خودشان، یا از فعالیتی که می‌خواهند به آن پردازند ندارند. این کلمه غالباً پذیرش حاکی از تسلیم و خستگی از جهان را نشان می‌دهد، پذیرش این موضوع که نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که نحوه هستی چیزها با امیدها و آرزوهای ما همخوان باشد. (این امر تا اندازه‌ای در انتقال به رویکردی که در جنبش اتحادیه کارگری انگلستان «رئالیسم جدید» خوانده می‌شود نمایان است. آن رویکرد در پی شکست‌های گسترده‌ای در سال‌های ۱۹۸۰ نگرش جدیدی از همکاری و سازش با کارفرماها را نشان داد). با این‌همه، این اصطلاح در برخی اشکال هنری - رمان، نقاشی، مجسمه‌سازی، و خصوصاً تئاتر - نقش دارد. در این‌جا، رئالیسم غالباً

حاکمی از تقابلی با پنداره، واقعیت‌گریزی، خیال‌پردازی، یا کلاً اشکال غیربازنمودی بیان است. در این زمینه‌ها، گزینش شیوه «رنالیستی» بیان ممکن است درست با چیزی مخالف با پذیرش حاکمی از تسلیم برانگیخته شود. مکتب نقاشان ویکتوریایی بریتانیا که به «رنالیست‌های اجتماعی» مشهوراند اشکال بازنمودی پر از جزئیات را به کار می‌بردند تا رنجی را که با فقر، بیکاری و ناخوشی در میان طبقات کارگر آن دوره وجود داشت به طبقات متوسط بفهمانند.

رنالیسم انتقادی از هر دو کاربرد اصطلاح «رنالیسم» نشانه‌ای دارد، اما با این‌همه تفاوت‌های چشمگیری نیز با آن‌ها دارد. آنچه از کاربرد «پذیرش حاکمی از تسلیم» گرفته است شناخت واضح رویکرد دوم از وجود جهانی خارجی، مستقل از خواست‌های ما از آن است، که اغلب در مقابل خواست‌های ما مقاومت می‌ورزد، و کوشش می‌کند تا آن را بفهمد و دگرگون کند. با این حال، همان‌طور که صفت «انتقادی» گویای آن است، رنالیست‌های انتقادی تمایل دارند در تعهد رنالیست‌های اجتماعی به تغییر دادن واقعیت‌های نارضایت‌بخش یا ظالمانه شریک شوند. دست‌کم از این لحاظ آنان وارث دید خوش‌بینانه روشنگری از نقش شناخت در رهایی انسان‌ها هستند.

به این ترتیب، رنالیست‌ها در نظریه شناخت وجود جهانی واقعی را می‌پذیرند که مستقل از شناخت یا باورهای ما درباره‌اش وجود دارد و عمل می‌کند. ولی، آنان بر این باوراند که این جهان خارجی اصولاً قابل شناخت است، و تا حدی (که کشف کردنی است) در معرض دگرگونی مبتنی بر آن شناختی است که می‌توانیم به دست آوریم. گاه مخالفان این دیدگاه کاریکاتور آن را طوری رسم می‌کنند که گویی ادعای تطابق مطلقاً یقینی و یک به یک را میان باور موجود و واقعیت فرض شده‌ای دارد که باور موجود شناخت آن است. محتمل به نظر نمی‌رسد که، در واقع، «رنالیست‌ها» بی‌یافت شوند که این مطلب در موردشان صدق کند، ولی

آنچه مسلم است این است که در مورد رئالیست‌های انتقادی صدق نمی‌کند.

رئالیسم انتقادی چهار ویژگی دارد که آن را از این کاریکاتور متمایز می‌کند. نخست، رئالیسم انتقادی بر آن است که ما می‌توانیم فعالیت‌های شناختی مانند علوم را صرفاً بر این اساس بفهمیم که آن‌ها دربارهٔ چیزی‌اند که به گونه‌ای مستقل وجود دارد. ولی در مورد این که آیا دعاوی صدق هر علم خاصی در هر زمان خاصی حقیقت دارد اظهار نظری نمی‌کند - فقط علم مورد نظر می‌تواند چنین ادعاهایی کند و آن‌ها را ارزیابی کند. دوم، رئالیسم انتقادی در بازاندیشی دربارهٔ شرایط امکان تفکر، یا زبان، برای بازنمایی چیزی خارج از خود با نزدیک‌ترین فلسفهٔ معاصر سهیم است: همان‌طور که خواهیم دید، رئالیسم انتقادی در نظریه‌پردازی از شناخت به عنوان فرایندی اجتماعی که شامل «ابزار بازنمایی» گوناگون است با تجربه‌گرایی متفاوت است. سوم، رئالیسم انتقادی با برخی اشکال دیگر رئالیسم این تفاوت را دارد که نمود سطحی چیزها را بالقوه گمراه‌کنندهٔ سرشت حقیقی‌شان به‌شمار می‌آورد. به این دلیل است که شناخت باید یک فرایند و یک «دست‌آورد» باشد: باید کاری انجام شود تا به ورای یا پشت نمودهای گمراه‌کننده دست یابیم. به همین خاطر گاه آن را رئالیسم «عمقی» می‌نامند، که در تمایز با رئالیسم «تجربی» تجربه‌گرایان است. سرانجام، و از همه مهم‌تر، تأکیدی که رئالیسم انتقادی بر واقعیت مستقل از موضوعات شناخت ما، و لزوم عمل برای چیره شدن بر نمودهای گمراه‌کننده می‌کند، ضمناً به این معناست که باورهای فعلی همیشه آمادهٔ اصلاح شدن در پرتو کار شناختی بیشتراند (مشاهدات، شواهد آزمایشی، تفسیرها، استدلال نظری، گفت‌وگو، و از این قبیل). بنابراین رئالیسم انتقادی «خطاپذیر» است، برخلاف نظریه‌های ایده‌آلیستی و نسبی‌گرایانهٔ شناخت که با نادیده گرفتن ایدهٔ واقعیت قابل شناخت و مستقل از این امکان که ممکن است نادرست از آب درآیند خود را محافظت می‌کنند.

در آغاز روایتی از دیدگاه رنالیستی انتقادی درباره علم طبیعی ارائه خواهیم داد، که به ویژه متمرکز بر برداشتی است که روی باسکار بنیان نهاده است. آن‌گاه خواهیم دید که تا چه حد آن منظر علم طبیعی می‌تواند مدلی برای رویکردی «علمی» ولی غیرپوزیتیویستی به علوم اجتماعی ارائه دهد.

رنالیسم و علم طبیعی

پدیده‌های قابل مشاهده، استعاره‌ها و مکانیسم‌ها در فصل‌های ۲ و ۳ به مشکلی توجه کردیم که تجربه‌گرایان برای توضیح نقش آشکارا مهمی در نظریه علمی با آن مواجه‌اند، نقشی که توجه به انواع هستی‌ها و فرایندهایی که در غیر این صورت کاملاً نسبت به آن‌ها ناآگاه بودیم در نظریه علمی بازی می‌کند: اتم‌ها، مولکول‌ها، ذرات کوچک‌تر از اتم، میدان‌های نیرو، ویروس‌ها، ژن‌ها، کوزارها، سیاه‌چاله‌ها و از این قبیل. علم مدرن نه تنها از وجود این ساختار ناشناخته «ژرف» در جهان به ما می‌گوید، بلکه از آن استفاده می‌کند تا آن جنبه‌هایی از جهان را توضیح دهد که ما به تجربه قبول داریم. مانند تغییراتی که در خواص غذاها وقتی پخته می‌شوند روی می‌دهد، علائم بیماری‌هایی که داریم، شباهت‌های میان والدین و بچه‌ها و مانند آن.

روایت‌های محض تجربه‌گرایی در پذیرفتن این مطلب به منزله محور مرکزی دانش (شناخت) علمی دچار مشکل‌اند، زیرا بسیاری از این هستی‌های نظری در دسترس مشاهده بی‌واسطه نیستند. با وجود این، رنالیست‌ها می‌گویند دستاورد بزرگ فکری علم کشف این مطلب است که جهان از نظر ساختارش بسیار بیشتر از آن‌چه فهم همگانی بتواند تصور کند پیچیده است. وظیفه فلسفه علم کوشش برای فهم اشکال بررسی و خردورزی است که دانشمندان را برای انجام دادن این کار توانا سازد.

فلاسفه‌ای مانند رام هاره و مری هسه بر نقش تمثیل و استعاره در ساختن نظریه علمی انگشت نهادند. هنگامی که زیست‌شناسان از کد ژنتیکی صحبت می‌کنند ترکیب پروتئین‌ها با مولکول‌های DNA به تفسیر یک نظام نشانه‌ای قیاس می‌شود. مفهوم جریان الکتریکی متضمن تشابهی با جریان مایع، و مفهوم انتخاب طبیعی داروین متضمن تشابهی با پرورش انتخابی گیاهان و حیوانات اهلی است.

می‌توان نظریه‌سازی از رهگذر کاربرد استعاره‌ها را فرایندی سه مرحله‌ای تصور کرد. نخست، جمع‌آوری شواهد درباره‌الگوهای از پدیده‌های قابل مشاهده است. دوم، این پرسش مطرح می‌شود، کدام ساختار یا مکانیسم زیربنایی، اگر موجود باشد، این الگو را توضیح می‌دهد؟ در این جا است که کاربرد خلاقانه اندیشه استعاری داخل می‌شود. «اگر طبیعت بر حیوانات و گیاهان وحشی همان‌گونه عمل کرده که پرورش‌دهندگان اهلی می‌کنند، آنگاه الگوهای مشاهده شده تنوع ارگانیکی نتیجه می‌شود». «اگر الکترون‌ها در هادی به شیوه‌ای جریان یابند که آب در رود جریان می‌یابد، آنگاه الگوهای مشاهده شده بار الکتریکی، مقاومت، جاذبه مغناطیسی، و از این قبیل نتیجه می‌شود». و بر همین منوال، منطق این مرحله گاه پیروان آر. هنسن قیاس محتمل (retroduction) خوانده می‌شود. مرحله سوم در این فرایند این است که آزمایشات و مشاهدات بیشتری براساس این حدس فرضی ترتیب داده شود که مکانیسم نسبت داده شده براساس آن استعاره واقعاً وجود دارد.

این امر، البته، این مسئله را حل نمی‌کند که چه هنگام دانشمندان حق دارند از کاربرد موقتی استعاره به این ادعا معطوف شوند که مکانیسم فرض شده واقعاً وجود دارد. باری در این مرحله مهم است تصدیق کنیم تفاوتی میان (الف) توانایی اثبات وجود یک نوع خاص از هستی‌ها یا مکانیسم‌های ادعا شده توسط علم و (ب) توانایی

توجیه روایت رنالیستی علم به منزله کوششی برای کشف و بررسی چنین مکانیسم‌هایی موجود است. نظریه‌های رنالیستی علم تلاش‌هایی برای انجام دادن (ب) و نه (الف) هستند. با وجود این، شواهد تاریخی کشف همزمان مکانیسم‌ها توسط گروه‌های مستقلی از دانشمندان (مثلاً، ابداع مستقل مفهوم انتخاب طبیعی برای توضیح شکل‌گیری انواع جدید توسط چارلز داروین و آلفرد راسل والاس)، و شیوه‌های گوناگونی که علوم متفاوت با آن‌ها به باورهای مشترکی درباره مکانیسم‌های زیربنایی می‌رسند (مثلاً، این نظریه که ماده از اتم‌ها ساخته شده، و این که اتم‌ها به شیوه‌های گوناگون ترکیب می‌شوند تا مولکول‌ها را بسازند، اساس هستی‌شناسی فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی مدرن است) توضیح‌شان دشوار است مگر آن‌که فرض کنیم واقعاً اشیا و فرایندهای مستقلاً موجودی وجود دارند که به وسیله نظریه‌هایی که دانشمندان ابداع می‌کنند کمابیش به‌طور کافی درک می‌شوند. باری رنالیسم انتقادی برهان‌های فلسفی ظاهراً قوی‌تری برای این دیدگاه از ماهیت علم ارائه می‌دهد. این‌ها «استدلالات‌های فراتجربی» خوانده می‌شوند (نک به ص ۱۱۳)، و استفاده از آن‌ها در مورد آن دیدگاهی که روی باسکار از علم ارائه می‌دهد اساسی است.

استدلالات‌های فراتجربی

این برهان‌ها با آن چیزی شروع می‌شود که آن را توصیف پدیده‌ای، p ، که اختلافی بر سر آن نیست در نظر می‌گیرند. سپس این پرسش مطرح می‌شود، «برای آن‌که p امکان‌پذیر باشد وضعیت باید چگونه باشد؟» فرض کنیم یک موقعیتی، یا وضعیتی، c ، بتواند شرطی ضروری برای p تشخیص داده شود. از آن‌جا که از قبل پذیرفته‌ایم که p واقعی است، پس باید امکان‌پذیر باشد، و بنابراین شرایطی که آن را امکان‌پذیر می‌سازند باید برقرار باشند. پس وضعیت c باید برقرار باشد. مثالی از زندگی

اجتماعی می‌تواند این باشد: «جین دانش‌آموز است.» برای این‌که کسی بتواند دانش‌آموز باشد باید آموزگاران باشند، مجموعه دانشی باشد که تدریس شده و آموخته شود، نهادهایی آموزشی باشد که نقش آموزگار و دانش‌آموز را تعیین کند و غیره. از آن‌جا که جین دانش‌آموز است، شرایط ضروری برای آن‌که امکان‌پذیر باشد که کسی دانش‌آموز باشد باید برقرار باشد، و بنابراین، برای مثال، می‌توان نتیجه گرفت که نهادهای آموزشی وجود دارند. مثال دیگری که به‌جا استفاده می‌شود این است: «جی چکی را نقد کرد.» برای آن‌که کسی بتواند چکی را نقد کند باید نظامی بانکی، اقتصاد پولی و از این قبیل موجود باشد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت اقتصاد پولی وجود دارد. در این موارد تقریباً واضح، برهان فراتجربی نتایجی دارد که خیلی شگفت‌آور یا جالب نیست. ولی، در نظریه رئالیستی روی باسکار از علم طبیعی، برهان‌هایی از این‌گونه منجر به برخی نتایج بسیار جالب و مهم شده است.

علم: ابعاد گذرا و ناگذرا

باسکار برهان‌های فراتجربی را بر مبنای (احتمالاً) توصیفات بی‌مناقشه از فعالیت‌های علمی مانند آزمایش کردن، مباحثه‌های علمی و کاربرد دانش علمی در تکنولوژی می‌سازد. اگر این پرسش را مطرح کنیم، «وضعیت باید چگونه باشد تا (مثلاً) آزمایش‌های علمی امکان‌پذیر شوند؟»، پاسخ‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند. از یک طرف، گزاره‌هایی خواهند بود درباره‌ی این‌که جهان باید چگونه باشد تا آزمایش‌ها امکان‌پذیر شوند، و از طرف دیگر، گزاره‌هایی خواهند بود درباره‌ی این‌که پژوهشگران علم باید چگونه باشند تا بتوانند آزمایش‌هایی را انجام دهند. باسکار اصطلاح «بعد ناگذرا» (intransitive dimension) را برای مشخص کردن مواردی که اشاره به نخستین مجموعه گزاره‌ها دارد، و اصطلاح «بعد گذرا» (transitive dimension) را برای دومی به کار می‌برد. در حال حاضر بر بعد ناگذرا

متمرکز می‌شویم - جهان باید چگونه باشد تا فعالیت‌های مشخصاً علمی مانند آزمایش‌ها امکان‌پذیر شوند؟ (نکته: جای بحث دارد که همین شکل استدلال بتواند در مورد هر فعالیت اجتماعی انسانی دیگری، با نتایجی قابل مقایسه، به کار رود).

آزمایش‌ها، قوانین و مکانیسم‌ها

دیدگاه تجربه‌گرایانه از قوانین علمی همچون گزاره‌هایی عام دربارهٔ الگوهای منظم رویدادهای قابل مشاهده پیش از این (در فصل ۳) نشان داده شد که برخی انتقادهای جدی به آن وارد است. سرآغاز برای بحث رئالیستی انتقادی توجه به این نکته است که چنین رشته‌های منظمی از رویدادهای قابل مشاهده در طبیعت نسبتاً کمیاب‌اند. یکی از این رشته‌های منظم بسیار کمیاب حرکات سیاره‌ها در منظومهٔ شمسی است. الگوهای منظم شب و روز، فصل‌ها، و غیره به این ترتیب پدید می‌آیند. با وجود این، اگر فی‌المثل هوا را مورد ملاحظه قرار دهیم، آنگاه پیش‌بینی بر مبنای روزه‌روز آشکارا دشوار و غیرقابل اعتماد است، حتی وقتی هواشناسی علمی بسیار کارآمد و پابرجا باشد. دلیل آن این است که توالی واقعی شرایط آب‌وهوایی در هر مکان خاص پیامد تأثیر عوامل بسیار متفاوتی است (میزان فشار، جابه‌جایی هوا، فشار الکتریکی، دما در ارتفاعات مختلف، میزان رطوبت و غیره).

در توصیف باسکار، آزمایش علمی مداخله‌ای عملی است که در پی جداسازی فقط یک مکانیسم است، به طوری که عمل‌اش را بتوان بدون تداخل کنش‌های متقابل‌اش با مکانیسم‌های دیگر بررسی کرد. اگر به مثال ابتدایی خودمان از پیدایش همزمان سنجاقک‌ها برگردیم (نک به ص ۴۵ به بعد) ممکن است بخواهیم بدانیم آیا علت‌اش طول روز، دما، یا علت‌اش شکلی از ارتباط در سرتاسر جمعیت بوده

است. این را می‌توان به‌طور آزمایشی با بردن تعدادی نوزاد (لارو) سنجاقک به آزمایشگاه امتحان کرد، جایی که می‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد ولی در معرض شرایط دقیقاً یکسان دما و توالی روشنایی / تاریکی قرار داد. آنگاه هر یک از شرایط دیگر را می‌توان به نوبت به گونه‌ای مصنوعی تنظیم کرد، و تأثیرات آن را بر پیدایش سنجاقک‌ها بررسی کرد. استدلال باسکار این است که وقتی فقط یک مکانیسم به این شیوه مجزا شود می‌تواند توالی‌های منظم رویداد را «موجب» شود. ولی از آن‌جا که این‌ها را پژوهشگران علم پدید آورده‌اند، و بی‌معناست که بگوییم قوانین طبیعت به دلیل کنش‌های آزمایشگران پدید آمده‌اند، نتیجه می‌شود که قوانین طبیعت باید چیز دیگری باشد، چیزی مستقل از توالی‌های رویداد که به گونه‌ای مصنوعی در آزمایش ایجاد می‌شود.

در شرح باسکار، قوانینی که با آزمایش‌ها کشف می‌شوند «گرایش‌ها»ی مکانیسم‌های زیربنایی‌اند، که ممکن است در توالی‌های منظم و مشاهده‌پذیر رویداد، زمانی که آن مکانیسم در کنش متقابل با مکانیسم‌های دیگر در خارج از وضعیت مصنوعی آزمایشی است، ظاهر بشود یا نشود. به این ترتیب، مثلاً، پژوهش بیشتر چه‌بسا نشان دهد که مکانیسم زیربنایی در مورد سنجاقک ترشح هورمون خاصی در پاسخ به آستانه دمای معینی است. با این حال، عمل این هورمون ممکن است تحت تأثیر مکانیسم‌های فیزیولوژیکی دیگری قرار گیرد که مربوط به مرحله بلوغ، نوردهی، تماس با افراد دیگر همان‌گونه یا گونه‌های دیگر، و غیره است، چنان‌که در طبیعت آستانه دما غالباً ممکن است موجب پیدایش نشود.

این روایت از قوانین به منزله گرایش‌های مکانیسم‌ها، آن‌طور که آزمایش‌های علمی آشکار می‌سازند، نتیجه اصلی «رنالیستی» از تحلیل آزمایش است. انجام دادن آزمایش در صورتی که مکانیسم‌ها و

گرایش‌های آنها که مورد بررسی‌اند مستقل از اعمال و باورهای آزمایشگران وجود نداشته باشند، غیرقابل فهم خواهد بود.

واقعیت چند لایه

ولی باسکار می‌گوید ما می‌توانیم بیش از این نتیجه بگیریم. چیزی دربارهٔ ساختار اصلی بعد ناگذرا را می‌توان از تحلیل شرایط امکان‌آزمایش استنتاج کرد. این تحلیل متضمن سه سطح از واقعیت است:

الف. جهان «واقعی» مکانیسم‌ها، نیروها، گرایش‌ها، و غیره، که علم در جست‌وجوی کشف آنهاست؛

ب. سطح «عملی» جریان‌ها، یا توالی رویدادها، که ممکن است تحت شرایط آزمایش تولید شود، یا در «ترکیب‌های» پیچیده‌تر و قابل پیش‌بینی کمتر در خارج از آزمایشگاه روی دهد؛

ج. سطح «تجربی» رویدادهای مشاهده شده، که باید ضرورتاً فقط زیر مجموعه کوچکی از ب باشد.

تجربه‌گرایی محض فقط می‌تواند پدیده‌های سطح ج را واقعی بشناسد. تجربه‌گرایی ملایم‌تر ممکن است وجود رویدادهای تجربه نشده، ولی در عین حال تجربه‌پذیر، را (در سطح ب) واقعی بداند. باسکار چنین موضعی را «عمل‌گرایی» می‌نامد. ولی ویژگی متمایز رنالیسم فراتجربی - «انتقادی» - در ادعایش برای نشان دادن واقعیت مستقل سطح «واقعی» سوم از مکانیسم‌ها، نیروها و گرایش‌های آنهاست (سطح الف). این سطح سوم را می‌توان از قابل فهم بودن فعالیت آزمایشی به معنی دقیق کلمه استنتاج کرد، و البته در عین حال آن چیزی است که آزمایش‌ها را ضروری می‌سازد. اگر چیزی به جز جریان رویدادهای قابل تجربه وجود نداشته باشد، چیزی نخواهد بود که در آزمایش‌ها کشف شود، و دانش صرفاً مشاهده کردن و خلاصه کردن می‌شود. با این حال، به یاد بیاورید که

تحلیل آزمایش فقط این را نشان می‌دهد که باید مکانیسم‌ها و نیروهای علی زیربنایی باشد. چیزی درباره این‌ها چه هستند به ما نمی‌گوید. این موضوعی برای پژوهش اساسی در هر حوزه علمی است. بنابراین، دعوی رئالیسم انتقادی این است که واقعیتی مستقل از پژوهش علمی ما موجود است، ولی در عین حال این واقعیت چند قشری، یا لایه لایه، است. سطوح کلیدی تعیین شده در هستی‌شناسی فلسفی باسکار، همان‌طور که دیدیم، سطح واقعی (real)، عملی (actual)، و تجربی (empirical) است. البته، باسکار می‌پذیرد که هریک از این سطوح واقعی است، بنابراین نوعی اغتشاش اصطلاح شناختی وجود دارد، زیرا که واژه واقعی (real) برای دلالت بر یک سطح واقعیت نیز به کار رفته است. استعاره سطوح حاکی از آن است که رئالیسم انتقادی شکلی از رئالیسم «ژرفانگر» است، به گونه‌ای که پژوهش علمی اقدام به نفوذ در پشت یا زیر نمودهای سطحی چیزها می‌کند تا آن‌که علل به وجودآورنده آن‌ها را مکشوف سازد.

لایه‌بندی، پیدایش و فروگاهش

ایده واقعیت چند لایه، یا قشربندی شده، را می‌توان پیش‌تر برد. به مجرد آن‌که علم مکانیسم‌هایی را کشف کرد که آن سطح، یا آن جنبه از واقعیت را بنیان می‌نهند که موضوع آن علم است، آن‌گاه می‌توان پرسید که چه مکانیسم‌هایی در سطوح ژرف‌تر مسبب آن‌ها هستند، و از این قبیل. بنابراین، به‌عنوان مثال، مکانیسم‌های فیزیولوژیکی بسیاری از فعالیت‌های ویژه حیوانات و گیاهان را - متابولیسم، تولید مثل، تنفس و غیره - توضیح می‌دهد. ولی خود این مکانیسم‌های فیزیولوژیکی را می‌توان برحسب ترکیب مولکول‌های آلی پیچیده که موجودات زنده از آن‌ها ساخته شده‌اند توضیح داد. این فرایند کاوش هرچه ژرف‌تر در ساختار خرد جهان طبیعی پایان آشکاری ندارد. تا آن‌جا که رشته‌های

علمی مختلف هریک به سطح خاصی از واقعیت می‌پردازند، نیز می‌توانند به سلسله‌مراتبی از سطوح طبقه‌بندی شوند. پس، می‌توانیم علوم را به صورتی شبیه این طبقه‌بندی کنیم:

علوم اجتماعی

روان‌شناسی

فیزیولوژی / آناتومی (کالبدشناسی)

شیمی آلی / شیمی زیستی

شیمی فیزیک

فیزیک

این روش طبقه‌بندی علوم را می‌توان برحسب شیوه‌ای توجیه کرد که مکانیسم‌هایی که خاص هر سطح هستند برحسب آن‌هایی که در یک سطح پایین‌تر هستند قابل توضیح‌اند. این مطلب مطابق با منظری از علم است که کل‌ها را برحسب اجزایی که آن‌ها را تشکیل داده تبیین می‌کند. این نکته قابل توجه است که بسیاری از علوم به‌نظر نمی‌آید اصلاً در این سلسله‌مراتب جای گیرند. این علوم شامل اکولوژی (بوم‌شناسی)، جغرافیا، هواشناسی، اقیانوس‌شناسی، دیرین‌شناسی و غیره است، و ما آن‌ها را در بخش بعد مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

اگرچه این ایده کلی از علوم که لایه‌های واقعیتی قشربندی شده را عیان می‌سازد به‌طور کاملاً گسترده‌ای عام است، مسائل بسیاری می‌ماند که میان خود رنالیست‌های انتقادی باعث اختلاف شده، و نیز آنان را از رویکردهای رنالیستی دیگر جدا می‌کند. در این جا مجال پرداختن به فقط دو تا از این مسائل است. یکی مربوط به شیوه تفکر ما در مورد رابطه میان سطوح است. اگر بر این باور باشیم که مکانیسم‌های یک سطح آن‌هایی را که در سطح بالاتراند تبیین می‌کند، آنگاه ممکن است به‌نظر آید که به مجرد آن‌که علم سطح پایین‌تر تثبیت شد می‌تواند جایگزین علم سطح بالاتر شود: یعنی مثلاً هنگامی که بیوشیمی بسط یابد فیزیولوژی زائد

می شود. این امر، در برخی برداشت‌ها، به این منظر منتهی می شود که سرانجام همه علوم به قوانین اساسی فیزیک فروکاسته می شوند (نک به بخش‌هایی درباره هستی‌های نظری و توصیف فرضی - قیاسی نظریه‌ها در فصل ۳). برداشت‌های بانفوذتر به تبیین حیات ذهنی و اجتماعی انسان برحسب فیزیولوژی، ژنتیک یا انتخاب طبیعی می پردازند.

چنین تفسیرهای «تحویل‌گرایانه» از لایه‌بندی واقعیت مخالف با رئالیسم انتقادی‌اند. سه دلیل اصلی وجود دارد که چرا تحویل‌گرایی عملی نیست. نخست، علم سطح پایین‌تر (حداکثر) فقط سرشت مکانیسم‌ها را در سطح بالاتر توضیح می دهد. ولی توضیح نمی دهد که کی یا با چه تأثیراتی نیروهای تثبیت شده با آن مکانیسم‌ها اعمال می شوند. بنابراین، به عنوان مثال، داشتن آناتومی و فیزیولوژی مناسب (شنوایی، اندام‌های تولید صوت، قشر مخ که به نحو مناسبی ایجاد شده باشد، و غیره) چه بسا توضیح دهد چرا انسان‌ها قوه تکلم دارند (که، مثلاً، نزدیک‌ترین نخستنی‌ها به ما ندارند)، ولی توضیح نمی دهد چه زمان و چگونه هر انسان خاصی سخن گفتن را فرا خواهد گرفت، چه زبانی را خواهد آموخت، یا چه خواهد گفت.

دوم، به مجرد آن‌که مکانیسم‌های سطح بالاتر شکل گرفتند، فعالیت‌های شان بر مکانیسم‌های سطح پایین‌تر تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال، ضربه‌ای عاطفی می‌تواند تأثیراتی بر کنش‌های متقابل سیستم‌های عصبی مرکزی و غدد داخلی داشته باشد، به طوری که سرعت واکنش‌های شیمیایی موجود در تنفس، سرعت رساندن خون به ماهیچه‌ها، و به کار انداختن واکنش‌های شیمیایی غیر هوازی در سطح سلول‌ها و بافت‌ها را تغییر دهد. بنابراین علیت می‌تواند جریانی از بالا به پایین سلسله‌مراتب و نیز برعکس داشته باشد. نتیجه (براساس معادله رئالیستی انتقادی که «واقعی بودن» برابر است با «تأثیر داشتن») آن می‌شود که مکانیسم‌هایی که در هر سطح ایجاد می‌شوند واقعیت مخصوص به خود را دارند. در

عین حال، نتیجه می‌شود که علوم مربوط به مکانیسم‌های سطح پایین‌تر می‌توانند در توضیح رفتار مکانیسم‌های سطح بالاتر سهمی باشند، ولی هرگز کاملاً آن‌ها را توضیح نمی‌دهند.

سرانجام، ارتباط میان سطوح و علوم خاص تا حدی از رهگذر شیوه‌ای توضیح داده می‌شود که هستی‌های سطوح بالاتر خواص و نیروهایی دارند که پیشاپیش براساس خواص هستی‌های سطح پایین‌تر قابل پیش‌بینی نیست. مولکول‌های بزرگی که ژن‌ها نامیده می‌شوند در تبیین ویژگی‌های موجودات زنده‌ای که در سلول‌های‌شان ساکن‌اند نقش دارند، ولی اگر نخست با موجودات زنده (از جمله خودمان) مواجه نشده بودیم هیچ ایده‌ای در این مورد نداشتیم که چه خواصی از چیزهای زنده برحسب آن‌ها توضیح‌پذیر است. افزون بر این، منطقی است باور کنیم که آگاهی انسانی وابسته به سطح خاصی از پیچیدگی در سیستم و کارکرد مغز و دستگاه عصبی مرکزی است، ولی «آگاهی» را نمی‌توان حتی از پیچیده‌ترین نوروفیزیولوژی پیش‌بینی کرد مگر آن‌که نخست بدانیم آگاه بودن چیست. در واقع، از آن‌جا که کل شناخت وابسته به فعالیت‌های موجودات آگاه است، این سطح بالاتر باید در کشف سطوح پایین‌تر و اساسی‌تر پیش‌فرض قرار گیرد. همان‌طور که در فصل ۳ دیدیم، شکل‌گیری خواص یا نیروهای به لحاظ کیفی جدید در هر سطح سازمان «پیدایش» نامیده می‌شود، و رئالیست‌های انتقادی غالباً به نوعی از «ماتریالیسم نیروهای نوظهور» (emergent powers materialism) تسلیم می‌شوند.

دومین قلمرو مباحثه در میان رئالیست‌ها که مربوط به روابط میان سطوح متفاوت است بر سطوح بالاتر متمرکز است. به‌طور خاص، دربارهٔ رابطهٔ میان جنبه‌های زیست‌شناختی انسانی، روان‌شناختی و اجتماعی است، و به همین دلیل در یکی از بخش‌های بعدی این فصل به آن بازخواهیم گشت. در حال حاضر، این نکته باید ذکر شود که سلسله‌مراتب

علوم که در بالا فهرست شد امر اجتماعی را در بالا، امر روان‌شناختی را در زیر آن، و امر زیست‌شناختی را در زیر آن‌ها قرار می‌دهد. این مطلب دیدگاه فهم متعارف را بازتاب می‌کند که می‌گوید سازمان و کارکرد جسمانی مبنای مکانیسم‌های روان‌شناختی است، و نیز این‌که جامعه از رهگذر کنش‌های آگاهانه تک‌تک افراد ساخته می‌شود.

با این‌همه، می‌توان مخالف این دیدگاه این‌گونه استدلال کرد که دست‌کم برخی مکانیسم‌های روان‌شناختی را (به‌عنوان مثال، هر مکانیسمی که ما را قادر سازد جملاتی براساس قواعد دستور زبان خودمان بسازیم) فقط برحسب فرایندهای اجتماعی می‌توان توضیح داد (در این مورد، یادگیری زبان خودمان). این گونه‌ای از استدلال است که پیرو دورکیم یا سوسور می‌تواند اقامه کند. بر آن اساس، روان‌شناسی در سلسله‌مراتب علوم باید بالای جامعه‌شناسی باشد، زیرا فرایندهای روان‌شناختی را برحسب فرایندهای اجتماعی توضیح می‌دهیم. جامعه از طریق تصمیم‌های آگاهانه تک‌تک افراد پدید نمی‌آید، بلکه پیش از آن‌ها وجود داشته و حیات ذهنی آنان را شکل می‌دهد.

باری به همین قیاس واضح به نظر می‌رسد که جامعه نمی‌تواند آدمیان را به شیوه‌ای شکل دهد که می‌دهد مگر آن‌که آنان ظرفیت‌ها و تمایلات ذاتی روان‌شناختی خاصی (مثلاً، یادگیری فلان زبان) داشته باشند. این قبیل ملاحظات به سلسله‌مراتبی شاخه شاخه‌ای اشاره می‌کند، که در آن روان‌شناسی و علوم اجتماعی در سطح واحد جای داشته، و مکانیسم‌های توصیف شده توسط هریک با یکدیگر وابستگی‌های متقابل دارند. این نوع شاخه شاخه‌ای با دیدگاه‌های معاصر از تکامل انسانی انطباق دارد، که براساس آن‌ها انسان‌های مدرن و الگوهای متمایز جامعه‌پذیری‌شان با هم تحول یافته‌اند (برای دیدگاه‌های متضاد با این موضوع به New 1994، و 1996 فصل ۲؛ Collier 1994؛ فصل ۴ مراجعه کنید).

با وجود این، دیدگاهی که زندگی اجتماعی انسان را فقط شامل

افراد انسانی، و فقط به صرف فعالیت‌های ذهنی‌شان شامل آنان بدانند به شدت ضعیف است. ویژگی‌های اصلی جامعه‌های انسانی، نحوه نظم دادن‌شان به تولید مواد غذایی، پوشاک و مسکن، روابطی که از طریق آن‌ها رابطه جنسی، تولید مثل و پرورش کودک را سامان می‌دهند، و از این قبیل، همگی فهم‌ناپذیراند مگر آن‌که انسان‌ها را موجوداتی متجسم (embodied beings)، با نیازهای کارکردی طبیعی (organic) و آسیب‌پذیری‌ها، بدانیم. بدین سان، ما به دلیل متجسم شدن مان، و نه صرفاً به دلیل زندگانی ذهنی مان، موجوداتی ذاتاً اجتماعی هستیم. ولی با توجه کردن به این مطلب نیز خود را ملزم به فهم روابطی می‌کنیم که جامعه را آن‌چنان می‌سازد که انسان‌های متجسم را به موجودات زنده و غیرزنده دیگر از جمله مکان‌های فیزیکی، مواد خام، ابزار و ماشین‌آلات، حیوانات و گیاهان اهلی و وحشی، اکوسیستم‌های زراعتی و نیمه طبیعی، ساختمان‌ها، بزرگ‌راه‌ها و غیره می‌پیوندد. همه این اشیا و روابط به عنوان اجزا در متابولیسم کلی جامعه تولید، بازتولید یا دگرگون می‌شوند. نتیجه آن است که جامعه را نمی‌توان به گونه‌ای معقول در یک سطح واحد در آن سلسله مراتب جای داد. بلکه، مجموعه ناهمگنی از مکانیسم‌ها و فرایندهایی است که از ترکیب مکانیسم‌هایی تشکیل شده که خود از سطوح دیگر - روان‌شناختی، فیزیولوژیکی / کالبدشناختی، اکولوژیکی، شیمیایی و غیره - گرفته شده‌اند. به این دیدگاه از ماهیت زندگی اجتماعی بعداً در همین فصل بازخواهیم گشت.

واقعیت تفکیک شده: سیستم‌های بسته و باز

اینک، باز باید یکی دیگر از ویژگی‌های جهانی را که از رهگذر امکان (و ضرورت) آزمایش علمی بر ملا می‌شود، و نیز کاربست علم در تکنولوژی را بررسی کنیم. اگر ضروری است شرایط آزمایش را که تحت آن‌ها بتوان مکانیسم‌ها را مجزا کرد تا به بررسی نیروهای‌شان،

گرایش‌های شان و غیره پرداخت طراحی کنیم، آنگاه این کار به خاطر آن است که بیشتر مکانیسم‌ها اکثر اوقات تحت چنین شرایطی موجود نیستند. الگوهای (مخصوصاً بریتانیایی!) وضع هوا که دائماً در حال تغییراند، پیامد تعاملات پیچیده میان بسیاری از مکانیسم‌های متفاوت‌اند. این شبیه فرایندهای تاریخی مانند منشأ یک نوع جدید، یا شکل‌گیری سرمایه‌داری مدرن است. این‌ها را احتمالاً نمی‌توان به‌عنوان پیامد مکانیسم‌های علی زیربنایی مجرد تبیین کرد. در چنین مواردی دشوار است بفهمیم چگونه مکانیسم‌های علی گوناگون را که در تعامل‌اند می‌توان به‌طور آزمایشی از هم مجزا کرد، و این امر مسائلی جدی برای جایگاه علمی رشته‌هایی مانند هواشناسی، جغرافیا، زیست‌شناسی تکاملی و بیشتر علوم انسانی که موضوع‌شان آن مکانیسم‌هاست به‌بار می‌آورد. در بخش‌های بعدی همین فصل به این مسئله باز خواهیم گشت. وانگهی، در موارد دیگر، مانند استخراج نمونه‌های خالص عناصر شیمیایی از مخلوط‌ها و ترکیباتی که آن عناصر معمولاً در طبیعت در آن‌ها یافت می‌شوند، یا پرورش جانداران تحت شرایط مصنوعاً کنترل شده، آزمایش یک امکان عملی است. در جایی که مکانیسم‌ها هم‌زمان موجوداند و با یکدیگر به طرق تصادفی تعامل دارند، باسکار سخن از سیستم‌های «باز» می‌راند. جایی که مکانیسم‌ها به‌طور طبیعی در انزوا هستند (یا تعادلی از مکانیسم‌های تداخلی برقرار است)، یا جایی که انزوای مصنوعی (یا کنترل مکانیسم‌های تداخلی) وجود دارد، باسکار سخن از سیستم‌های «بسته» می‌راند. آزمایش‌ها اگر همه مکانیسم‌ها به‌طور طبیعی در سیستم‌های بسته وقوع یابند نه ممکن و نه ضروری‌اند: جهان آن‌گونه خواهد بود که هستی‌شناسی تجربه‌گرایانه آن را فرض می‌کند. بر همین قیاس، اگر سیستم‌های بسته را نتوان به‌طور مصنوعی ایجاد کرد آزمایش‌ها ممکن نخواهند بود.

هنگامی که کار آزمایشی تحت شرایط کنترل شده خواص و نیروهای

مواد خاصی را آشکار کند - به عنوان مثال، این که برخی پلاستیک های معین عایق های الکتریکی خوبی اند، یا این که جریان های الکتریکی میدان های مغناطیسی تولید می کنند - آنگاه این دانش را می توان به کار برد و ابزاری چون وسایل الکتریکی بی خطر، زنگ ها و قفل های الکتریکی و از این قبیل تولید کرد. ولی این کاریست فقط به این شرط منطقی است که نیروهای علی که به مواد مزبور بر مبنای بررسی در سیستم های بسته نسبت می دهیم در سیستم های باز نیز به کار خود ادامه دهند. بنابراین، آزمایش علمی و کاریست علم در این پیش فرض سهیم اند که مکانیسم های علی می توانند در سیستم های باز یا بسته وجود داشته و عمل کنند، و این که قوانین طبیعت (ولی نه لزوماً رشته های منظم رویداد) به شکلی «فراواقعی» (transfactual) (یعنی در سیستم های باز و بسته) به کار می روند. باسکار این ویژگی «بعد ناگذرا» را، آن گونه که از تحلیل آزمایش و کاریست علمی آشکار می شود، «تفکیک» (differentiation) می نامد. بنابراین جهان مستقل از باورهای ما وجود دارد، تفکیک شده، و قشر بندی شده (چند لایه) است. این ها دعاوی اصلی رنالیست های انتقادی است درباره این که جهان باید چگونه باشد تا موضوع ممکن برای پژوهش علمی موجود باشد.

بعد گذرا

اکنون می توانیم به دومین مجموعه از پاسخ های مربوط به این پرسش حرکت کنیم، «برای آن که علم امکان داشته باشد وضعیت باید چگونه باشد؟» این پاسخ ها به این مربوط اند که برای آن که علم امکان داشته باشد پژوهشگران علم، نحوه ارتباط شان و جامعه باید چگونه باشند، و این ها با هم آن چیزی را می سازند که باسکار شرایط یا بعد «گذرا»ی علم می خواند. در این جا، رنالیسم انتقادی در تأیید ویژگی اجتماعی و تاریخی علم (برخلاف سنت تجربه گرایانه) به کوهن، فیرآبند و جامعه شناسان علم

نزدیک است. علم به منزله کرداری (practice) اجتماعی وجود نهادهای ارتباط و انتقاد علمی را پیش فرض قرار می‌دهد، و نقش استعاره در تعقل علمی به معنای وجود فرهنگی است که می‌توان از آن «مواد خام» مفهومی را برای تولید شناخت علمی اخذ کرد. ولی رئالیسم انتقادی در عین حال بر کار آزمایشی نیز تأکید دارد. این امر اقتضا می‌کند که انسان‌ها عاملان متجسمی باشند که قادر به دخالت عمدی در جهان، کنترل پیامدهای دخالت‌های‌شان، و نیز قادر به داخل شدن در گفت‌وگویی انتقادی درباره نحوه تفسیر آن نتایج باشند.

ویژگی‌های متمایز رئالیسم انتقادی همچون نظریه علم، به این ترتیب، عبارت‌اند از:

(یک) علم را کرداری اجتماعی و دانش علمی را محصولی اجتماعی تلقی می‌کند؛

(دو) هستی مستقل موضوع‌های دانش علمی را تصدیق می‌کند؛

(سه) روایتی از آزمایش و اکتشاف علمی به منزله کردارهایی که هم

مادی و هم اجتماعی‌اند دارد که به سبب آن‌ها ویژگی (یک) و (دو)

تأیید می‌شود.

در مقابل آن، کوهن، فیرآبند و روایت‌های ساخت‌گرایانه از علم ویژگی اجتماعی علم را تصدیق می‌کنند، ولی در دفاع از روایتی منسجم از واقعیت مستقل موضوع‌های شناخت علمی مشکلات زیادی دارند. از سوی دیگر، روایت‌های تجربه‌گرایانه از علم برای بعد اجتماعی کار علمی جایی ندارند یا کم دارند، گرچه هیچ‌یک نمی‌توانند واقعیت مستقل موضوع‌های شناخت علمی را کاملاً تصدیق کنند. در بهترین شرایط، آن‌ها محدود به منظری از واقعیت‌اند که آن را جریانی از رویدادهای «سطحی» و علم را ثبت خلاصه آن‌ها می‌داند.

رنالیسم و علم اجتماعی

ولی آیا این روایت رنالیستی از علم هیچ رابطه‌ای با علوم اجتماعی دارد؟ آیا به عنوان الگویی برای علوم اجتماعی قابل قبول‌تر از برنامه پوزیتیویستی است؟ در این جا، کاملاً می‌توانیم اختلاف نظرهای فراوانی میان رنالیست‌ها بیابیم. رام هاره (یکی از تأثیرگذارترین حامیان رویکرد رنالیستی به علم طبیعی) فردگرایی روش‌شناختی را در علوم اجتماعی قویاً می‌پذیرد، و واقعیت ساختارهای اجتماعی را انکار می‌کند. رنالیست انتقادی برجسته آندرو گلی پر استدلال کرده است که چون در علوم اجتماعی محصور یا کنترل کردن آزمایش غیرممکن است، و استفاده از اندازه‌گیری و سنجش کنار گذاشته می‌شود (Collier 1994: 162)، آن‌ها نمی‌توانند به معنای کامل کلمه علم باشند. گلی پر اصطلاح «شناخت‌وارها» (epistemoids) را برای توصیف رشته‌های علم اجتماعی که نه چندان علمی‌اند وضع می‌کند (نکته به Collier 1984: فصل ۴). در مقابل، بنتون استدلال کرده است (1981) که از آن جا که ما تنوع را میان علوم طبیعی متفاوت تصدیق می‌کنیم دلیلی ندارد که مرزی میان علم طبیعی و اجتماعی بکشیم.

ولی روی باسکار از موضع دیگری طرفداری می‌کند، که آن را «طبیعت‌گرایی انتقادی» می‌خواند (Bhaskar 1998). این رویکرد جوهر اصلی نقد تفسیرگرایانه، یا هرمنوتیکی از روایت پوزیتیویستی «طبیعت‌گرایی» را (یعنی، در این زمینه، نقشه بررسی جامعه براساس الگوی علوم طبیعی) می‌پذیرد. با این همه، او می‌گوید که برخلاف، و حتی به دلیل، تفاوت‌های اساسی میان موضوع‌های طبیعی و اجتماعی شناخت (دانش)، هنوز می‌توان علمی از جامعه به همان مفهوم علوم طبیعی داشت، ولی نه لزوماً علمی به همان شکل آن‌ها و با کاربست همان روش‌ها.

نوع شناختی که می‌توان کسب کرد، و روش‌های کسب آن، بر مبنای

موضوع رشته علمی متفاوت است. پس یک معنای ضمنی رئالیسم این است که پاسخ به پرسش «آیا علم جامعه ممکن است؟» منوط به آن است که «جامعه» چه جور چیزی باشد. ولی چگونه می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم بدون آن‌که ابتدا علمی اجتماعی داشته باشیم که این را به ما بگوید؟ بتون (1977) این مسئله را با تحلیل کردن نظریه‌پردازی تبیینی چهره‌های فراگیر در سه سنت رقیب علم اجتماعی حل و فصل می‌کند. در هر مورد وی فرض‌های رئالیستی کلیدی را می‌یابد. هر سه (مارکس، وبر و دورکیم) به وجود واقعیت‌های اجتماعی مستقل از باورهای افراد، به تفاوت میان ساختارهای اجتماعی و اشکال ظاهری آن‌ها، و بنابراین به پژوهش اجتماعی علمی به منزله فرایند خطاپذیر توضیح نموده‌ها برحسب واقعیت‌های اجتماعی سازنده آن‌ها، گردن نهاندند. با این حال، نظریه‌های شناختی که آنان در چارچوب آن‌ها به تأمل می‌پرداختند و کار تبیینی شان را براساس آن‌ها توجیه می‌کردند غالباً برخی یا همه این تعهدات رئالیستی را مخفی کرده یا آشکارا طرد می‌کرد. این مطلب به‌خصوص در مورد وبر صدق می‌کند، که فردگرایی روش شناختی‌اش که خود واضح آن بود کار عملی تبیینی‌اش را در جامعه‌شناسی به گونه‌ای سیستماتیک تحت الشعاع قرار می‌داد. گفته می‌شود که هر یک از این سنت‌های پژوهشی در نتیجه تأثیر احکام معرفت‌شناسانه نامناسب (احکام فردگرایانه روش شناختی، احکام تجربه‌گرایانه، احکام ایده‌آلیستی سوپزکتیو (ذهنی)، و غیره) دچار انحراف‌ها و تناقض‌هایی شده است. فلسفه رئالیستی می‌توانست نقش وردست مناسبی در ارائه معرفت‌شناسی‌ای ایفا کند که برای حرکت‌های رئالیستی که پیش از آن در سطح کار پژوهشی بنیادی صورت گرفته بود مناسب‌تر بوده، و بتواند از مشروعیت آن حرکت‌ها دفاع کند.

سرآغاز کار باسکار (1979، 1998) سرآغاز شک‌ورزی درباره استراتژی‌های موجود در علوم اجتماعی بود. در واقع از نظر او آن‌چه باید تثبیت می‌شد دقیقاً این بود که آیا مطالعه علمی جامعه امکان‌پذیر است یا

نه. در ابتدا، کار تبیینی موجود در علم اجتماعی مسئله مورد بحث را مطرح می‌کند (به شیوه‌ای که استفاده از این استراتژی در رابطه با علوم طبیعی مطرح نمی‌کند). رویکرد باسکار به پرسش «آیا جامعه از آن‌جور چیزهایی است که می‌توان آن را به‌طور علمی بررسی کرد؟» باید، مانند قبل، بر برهان فراتجربی متکی شود. هرچند که این‌بار مقدمات این برهان‌ها کنش‌ها و کردارهای اجتماعی رایج است. او با چیزهایی آغاز می‌کند که تصور می‌شود توصیفات بی‌مناقشه آن‌هاست و می‌پرسد که جامعه انسانی و عاملیت (agency) اجتماعی باید چگونه باشد تا آن‌ها امکان‌پذیر شوند. به نوبت، پاسخ به این پرسش‌ها به او یک هستی‌شناسی اجتماعی می‌دهد که براساس آن می‌تواند به بررسی این مطلب پردازد که آیا علم چنین چیزهایی امکان دارد یا نه. همان‌طور که خواهیم فهمید، این امر ما را به زمینه بحث داغ و آشنای مسئله «ساختار / عاملیت» در نظریه‌ای اجتماعی می‌رساند.

هستی‌شناسی اجتماعی: ساختار و عاملیت

مثال‌هایی که پیش از این به کار بردیم، مثال کسی که چکی را نقد می‌کند یا کسی که دانشجویست، به‌منزله سرآغاز عمل خواهند کرد. هر دو کنش، آن‌گونه که توصیف شد، تنها به شرطی ممکن‌اند که عامل در مجموعه‌ای از روابط نهادی قرار داشته باشد، که پیش از و مستقل از کنش‌های آنان موجود باشد. برای کسانی که می‌خواهند چکی را نقد کنند باید اقتصادی پولی، نظامی بانکی و از این قبیل موجود باشد، ولی در عین حال آنان باید به‌عنوان دارنده حساب در آن نظام جای گرفته باشند (گفتن ندارد که باید در حساب‌شان پول داشته باشند یا دارای تسهیلات اعتباری باشند!) این از آن‌جور نکاتی است که ساختارگرا ممکن است عنوان کند. با این‌همه، این نیز درست است که بدون افراد و فعالیت‌های آنان چیزهایی مانند حساب‌های بانکی، چک‌ها، بانک‌ها و

اقتصاد نمی‌توانند موجود باشند. نهادها مستقل از فعالیت‌های مردم وجود ندارند بلکه، برعکس، آن‌ها چیزی نیستند مگر نظم‌هایی در الگوبندی کلی فعالیت‌ها. این از آن‌جور نکاتی است که فردگرای روش‌شناختی ممکن است عنوان کند. امکان سوم می‌تواند ترکیبی از دو نظرگاه رقیب باشد. باسکار به دیدگاه دیالکتیکی پیتر برگر و همکارانش اشاره می‌کند (نک‌به مخصوصاً Berger and Luckman 1967). در این روایت، جامعه پیامد عمل فردی است، که سپس نسبت به افراد واکنش نشان می‌دهد. ولی باسکار این روایت را نیز رد می‌کند، زیرا تداوم ساختارهای اجتماعی را به‌عنوان هم‌شرایط و هم‌پیامدهای عمل انسانی، یا تداوم افراد را به‌عنوان هم‌محصولات و هم‌شرایط امکان ساختارهای اجتماعی تأیید نمی‌کند. در روایت خود باسکار، جامعه و اشخاص «سطوح» متمایزاند - هر دو واقعی، ولی متقابلاً وابسته و در تعامل با یکدیگراند.

به این ترتیب، این راه‌حلی مسئله ساختار / عاملیت متضمن تعهدی نسبت به واقعیت ساختارهای اجتماعی است، که همچون روابط میان عاملان اجتماعی به سبب اشغال جایگاه‌های اجتماعی توسط آنان درک می‌شود. ساختارها از نظر علی مؤثرند، به این معنا که هم‌کنش‌هایی را میسر می‌سازند که در غیر این صورت غیرممکن بودند (نقد کردن چک، درجه گرفتن و از این قبیل)، و هم‌کنش‌هایی را ناگزیر می‌سازند (برگشتن چک، تحمیل سیاست‌های تعدیل ساختاری بر حکومت‌های جهان سوم، به اجرا در آوردن ضرب‌العجل برای مقاله و غیره). برای کامل کردن این توصیف از ساختار اجتماعی، باسکار مدلی را بسط می‌دهد که «الگوی دگرگونی کنش اجتماعی» می‌نامد. بنابراین توصیف، تنها از رهگذر فعالیت‌های عاملان اجتماعی است که ساختارهای اجتماعی حضور خود را حفظ می‌کنند (بازتولید می‌شوند)، اما عامل فردی یا جمعی نیز ممکن است ساختارهای اجتماعی را اصلاح و یا دگرگون کند. پیامد کنش

اجتماعی در بازتولید و یا دگرگونی ساختارهای اجتماعی چه بسا ناخواسته باشد، مانند وقتی که کارمندان به سرکار می‌روند تا زندگی خود را تأمین کنند، ولی با انجام دادن این کار در عین حال به بازتولید مناسبات سرمایه‌دارانه تولید کمک می‌کنند بدون آن‌که (معمولاً) به طور خاص خواسته باشند این کار را انجام دهند. یا چه بسا قصدی باشد، مانند مورد جنبش اجتماعی یا بسیج سیاسی ثمربخش. نکته اساسی در این توصیف از رابطه میان ساختارهای اجتماعی و عاملان انسانی این است که آن‌ها به لحاظ هستی‌شناختی از یکدیگر متمایزاند. این نکته توصیف باسکار (و بیشتر رنالیست‌های انتقادی) را از آنچه مارگارت آرچر رویکردهای «حذف‌گرایانه» (elisionist) می‌خواند (مانند «ساختاربندی» (structuration) آنتونی گیدنز) که ساختار / عاملیت را باهم مضمحل می‌کند متمایز می‌سازد (See M. Archer 1995; M. Archer *et al.* 1998, ch. 14; A Giddens in G.A. Bryant and O. Jarry 1997; See also R. Stones 1996: ch.4; I. Craib 1992).

این بحث‌ها و مفاهیمی که به دست می‌دهند در برابر تمایلات فردگرایانه روش‌شناختی و تجربه‌گرایانه که واقعیت ساختارهای اجتماعی (غیرقابل مشاهده) را رد می‌کند مؤثراند. با وجود این، تلقی باسکار (1998, 1979) از جامعه به منزله فعالیت پیوسته میان عاملان انسانی که از روی قصد عمل می‌کنند و ساختارهایی اجتماعی که آنان بازتولید یا دگرگون می‌کنند به نظر می‌آید هم تجسم انسانی، و هم ارزش مواد غیرانسانی، فرایندها، موجودات زنده و غیره را که در حیات اجتماعی انسانی شرکت دارند نادیده می‌انگارد. انجام دادن چنین کاری صراحتاً مستلزم پذیرفتن هستی‌شناسی اجتماعی کمابیش متفاوت، و بنابراین مستلزم منظر بسیار متفاوتی از رابطه میان علوم طبیعی و اجتماعی است. چنین چرخشی در برخی از کارهای بعدی باسکار قابل تشخیص است.

طبیعت‌گرایی و محدوده‌های آن

در این زمینه اصطلاح «طبیعت‌گرایی» کلاً به معنای این دیدگاه است که می‌توان یک بررسی علمی از زندگی اجتماعی داشت، به همان معنایی از علم که در علوم طبیعی است. باسکار، همان‌طور که دیدیم، طبیعت‌گرایی را می‌پذیرد، ولی توصیف‌اش از ساختار اجتماعی و عاملیت مستلزم برخی تفاوت‌های بنیادی هستی‌شناختی و تفاوت‌های دیگر میان طبیعت و جامعه، همراه با پیامدهایی در مورد امکان شناخت ما از آن‌ها، است. به این دلیل است که موضع او «طبیعت‌گرایی انتقادی» نامیده می‌شود. پس، نخست، تفاوت‌های مربوط چیستند، و با این حال چگونه می‌توان از امکان علمی اجتماعی دفاع کرد؟

باسکار سه محدودیت هستی‌شناختی، یکی رابطه‌ای و یکی معرفت‌شناختی برای طبیعت‌گرایی فهرست می‌کند. محدودیت‌های هستی‌شناختی مربوط به تفاوت‌های فرضی میان ساختارهای اجتماعی و طبیعی‌اند. ساختارهای اجتماعی فقط به دلیل فعالیت‌های عاملان به موجودیت خود ادامه می‌دهند (وابسته به فعالیت)، در حالی که این محدودیت در مورد ساختارهای موجود در طبیعت صدق نمی‌کند. ساختارهای اجتماعی وابسته به مفهوم‌اند، بدین معنا که توسط کنشگران، به صرف باورهای‌شان درباره آن‌چه انجام می‌دهند، باز تولید می‌شوند (ولی، همان‌طور که در بالا دیدیم، باز تولید ساختارها چه بسا بخشی از الگوی باورهایی را که دلایل کنشگر برای عمل‌اش هستند تشکیل ندهد، و معمولاً نمی‌دهد). سرانجام، ساختارهای اجتماعی برخلاف ساختارهای طبیعی، فقط به‌طور نسبی پایداراند («وابسته به زمان - مکان» اند). محدودیت رابطه‌ای برای طبیعت‌گرایی از این امر ناشی می‌شود که علم اجتماعی خود کرداری اجتماعی است، و بنابراین بخشی از موضوع خودش است. این امر تمایز میان بعد ناگذرا (موضوع‌های مستقلاً موجود شناخت) و بعد گذرا (فرایند اجتماعی تولید شناخت) را در مورد علمی

که می‌خواهند اجتماعی باشند ناپایدار می‌سازد. محدودیت معرفت‌شناسانه برای طبیعت‌گرایی عبارت از عدم امکان محصور یا کنترل کردن آزمایش در علوم اجتماعی است. این آن چیزی است که به نظر گلی‌یر سدی قاطع در برابر بررسی علمی جامعه است (Collier 1994:162). اگرچه این ترمینولوژی متفاوت است، بیشتر این محدودیت‌های مربوط به طبیعت‌گرایی موارد نسبتاً شناخته شده‌ای در بحث‌های ضد طبیعت‌گرایی در سنت هرمنوتیکی‌اند (که پیش‌تر در فصول ۵ تا ۷ با آن مواجه شدیم). گلی‌یر و بنتون (Benton 1981; Collier 1994: ch. 8) گفته‌اند که باسکار تضادی بسیار قوی میان واقعیت طبیعی و اجتماعی برقرار می‌کند. به‌عنوان مثال، بنتون گفته است که تعهد باسکار به وابستگی‌کنشی ساختارهای اجتماعی چیزی نمانده است که تمایز هستی‌شناختی خاص خود را میان ساختار و عاملیت تضعیف کند. تبیین علمی اجتماعی غالباً مفهوم نیروهای اعمال نشده را به کار می‌گیرد. دولت-ملت‌های مدرن، به‌عنوان مثال، ظرفیت وسیعی برای استفاده از خشونت به منظور حفظ نظم در اختیار دارند. این قدرت، با این حال، به‌ندرت به کار می‌رود - دست‌کم تا حدی به این دلیل که اشخاص مخالف می‌دانند که آن موجود است. بنتون در عین حال می‌گوید وابستگی مکانی-زمانی ساختارهای اجتماعی خاص آن‌ها نیست. علوم طبیعی تاریخی مانند زمین‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی، و نیز علوم تکوینی غالباً به ساختارهای کاملاً گذرا ولی طبیعتاً موجود می‌پردازند. تز وابستگی به مفهوم نیز می‌تواند گمراه‌کننده باشد. بیشتر زندگی اجتماعی معمولی و یکنواخت است، و شامل فعالیت بدنی و نه اندیشه آگاهانه یا معنای نمادین است. بخشی مهم از دانش جامعه‌شناختی - مانند پیوندهای تثبیت‌شده میان طبقه اجتماعی و اشتغال، از یک طرف، و احتمال مرگ زودرس و بیماری مزمن، از طرف دیگر - اشاره به مکانیسم‌های علی در جامعه است که مستقل از اطلاع آگاهانه عاملان انسانی عمل می‌کند.

نظر بنتون این بود که تضاد شدیدی که باسکار میان هستی‌شناسی اجتماعی و طبیعی قائل بود تا حدی بر مبنای آن بود که وی علوم «پایه» مانند فیزیک و شیمی را پارادایم علم طبیعی تصور می‌کرد. علوم طبیعی مانند هواشناسی، زیست‌شناسی تکاملی و زیست‌شناسی تکوینی در ویژگی‌های زیادی با علوم اجتماعی سهیم‌اند، و علوم اجتماعی خود دارای موضوع‌های بسیار متنوعی‌اند. واضح به نظر می‌رسد که هستی‌شناسی اجتماعی شدیداً ضد طبیعت‌گرایانه مانعی جدی برای پیشرفت برنامه‌های پژوهشی به‌منظور پاسخ دادن به پرسش‌هایی مانند رابطه میان فرایندهای اجتماعی-اقتصادی و دگرگونی اکولوژیکی است، جایی که تشریک مساعی در امتداد مرز اجتماعی / طبیعی ضروری است (see Benton 1991).

باری، از نظر باسکار، هستی‌شناسی اجتماعی اصولاً طبیعت‌گرایانه او و بحث‌های وابسته همچنان می‌توانند برای دفاع طبیعت‌گرایانه از رویکردی علمی به زندگی اجتماعی مهار شوند. از بعضی لحاظ، این بدان خاطر است که در جهان اجتماعی جانشین‌ها یا جبران‌کننده‌هایی برای نبود ویژگی‌هایی که مطالعه علمی طبیعت را میسر می‌سازند موجوداند. از بعضی لحاظ، او می‌گوید که علم اجتماعی فقط به دلیل تفاوت‌های میان امر اجتماعی و امر طبیعی امکان‌پذیر است.

وابستگی ساختارهای اجتماعی به مفهوم و به فعالیت کار علمی اجتماعی را، به جای آن‌که محدود کنند، میسر می‌سازند. این بدین دلیل است که باورهایی که کنشگران دربارهٔ حیات اجتماعی شان دارند به منزلهٔ منبعی برای تفکر علمی اجتماعی در دسترس قرار دارد. این بعد هرمنوتیکی حیات اجتماعی، از نظر باسکار، سرآغاز ضروری برای علم اجتماعی است. با این‌همه، ایده‌های فهم متعارف کنشگران اجتماعی مرجعیت نهایی تلقی نمی‌شود. بحث‌های نظری (از جمله، مخصوصاً، استفاده از بحث‌های فراتجربی) و شواهد تجربی می‌تواند منجر به

توصیف‌هایی از ساختارهای اجتماعی شود که با توصیف‌های کنشگران عادی متفاوت است، یا حتی در تناقض با آنهاست. این امر که ساختارهای اجتماعی فقط به‌طور نسبی دوام می‌یابند واقعی بودن‌شان را مانع نمی‌شود، و نیز مانعی برای آن‌که موضوع پژوهش علمی شوند نیست چه در طی دوره زمانی‌شان، چه در محدوده‌های مکانی رخدادشان. این‌که علم اجتماعی می‌تواند خود را موضوع بررسی‌اش قرار دهد بعد گذرا-ناگذرا را محو نمی‌کند. علم اجتماعی فقط بخشی از، و نه کل، موضوع علوم اجتماعی است، و هنگامی که در دست بررسی است همچنان می‌توان آن‌چه را بررسی می‌شود از فرایند بررسی آن متمایز کرد. حتی می‌توان گفت که خصلت خودارجاعی (self-referential) جامعه‌شناسی از بازتابندگی روش‌شناختی سودمندی حمایت می‌کند که در علوم طبیعی کمتر هویدا است (این مطلب در رویکردهای فمینیستی به شناخت علمی اجتماعی از همه شدیدتر مورد تأکید قرار می‌گیرد - نک به فصل ۹).

محدودیت معرفت‌شناختی، که ناشی از رخداد ضروری پدیده‌های اجتماعی در سیستم‌های باز است، و پیامد عدم امکان محصور یا کنترل کردن آزمایش، موضوعی بغرنج‌تر است. همان‌طور که دیدیم، همه رنالیست‌های انتقادی بر این تصور نیستند که می‌توان بر آن محدودیت فائق شد. پاسخ باسکار جست‌وجو یا جانشین‌هایی در علم اجتماعی برای نقش آزمایش‌ها در علوم طبیعی است. وقوع بحران‌ها در نظم اجتماعی یک تشابه است، که در طی آن ساختارهایی که در اوقات عادی مخفی‌اند آشکار می‌شوند. مثالی در این مورد می‌تواند اعتصاب معدنچیان انگلیسی در ۱۹۸۴ باشد. پذیرش فراگیر پلیس به‌عنوان نیروی خنثی برای حفظ نظم اجتماعی به دلیل استفاده پلیس از نیروی فیزیکی گسترده بر ضد معدنچیان اعتصاب‌کننده مورد تردید قرار گرفت. مع‌هذا، هرچند این امر برای معدنچیان، که آماج عملیات پلیس بودند، و حامیان‌شان کاملاً

بدیهی بود، ولی به هیچ وجه توافقی عام نبود. به طور کلی، بحران‌های اجتماعی و سیاسی گرایش دارند، به جای آن‌که اختلاف‌نظرها را حل و فصل کنند، تفسیرهای متضاد از جهان اجتماعی را در دو قطب مخالف قرار دهند.

بدیل دیگر آزمایش کاربرد استدلال‌های فراتجربی است. کردارهای اجتماعی روزمره را براساس توصیف‌های پذیرفته شده می‌توان برحسب شرایط امکان‌شان، و برحسب توجیه ساختارهای اجتماعی زیربنایی که به آن طریق بنا شده، تحلیل کرد. باسکار آن را تفسیری معقول از کاپیتال مارکس می‌داند که عمدتاً متضمن استدلال‌هایی است که از تجربه‌ها و فهم‌های افراد درگیر فعالیت اقتصادی تا روایتی از ساختارها و پوش‌های زیربنایی سرمایه‌داری ادامه می‌یابد (Bhaskar 1979, 1998: 65). باری، به نظر می‌آید که این بدیل حاکی از نقش بسیار محدودی برای تحقیق تجربی در علوم اجتماعی است. بر همین قیاس، بدینی کلی‌پر در مورد امکان علم اجتماعی حقیقتاً علمی براساس این دیدگاه او بنا شده که اندازه‌گیری و تحلیل آماری جانشینی برای عدم امکان آزمایش نیست. باری، روشن است که چرا او بر این باور است، و دلایل محکمی می‌توان برای استفاده غیرپوزیتیویستی و رئالیستی انتقادی از تحلیل آماری در علوم اجتماعی ارائه کرد (به عنوان مثال، نک به Levitas and Guy 1996).

رنالیسم انتقادی و رهایی بشر

رنالیسم انتقادی در طول دهه ۱۹۷۰ در دوره‌ای شرح و بسط یافت که مارکسیسم (به هر تعبیر) در میان عالمان علوم اجتماعی قویاً نمایندگانی داشت. مارکسیسم یکی از معدود رویکردها به علم اجتماعی است که تعهدات فلسفی آشکاراش با طرح‌های اصلی رنالیسم انتقادی سازگاری دارد. این پرسش مطرح است که ارتباط پیوسته با ایده‌های مارکسیستی تا چه اندازه در رنالیسم انتقادی مضمّن است، و تا چه اندازه این ارتباط صرفاً

پدیده‌ای محتمل است. باری، دست‌کم در روایت روی باسکار، ارتباطی ضروری میان فلسفه رئالیستی انتقادی و سیاست‌رهایی‌بخش برقرار است. از این لحاظ (اگرچه نه لزوماً از لحاظ دیگر)، روایت باسکار از رئالیسم مشابه نظریه اجتماعی هابرماس است (نکته فصل ۷). هر دو ارتباطی نزدیک میان شناخت و جامعه و رهایی انسان، یا رهایی از سلطه می‌یابند. در واقع، پیوند میان شناخت و رهایی به وسیله دو متفکر بر مبنایی نهاده شده که بسیار به هم پیوسته است (برای بحثی کامل از روابط میان رئالیسم انتقادی، نظریه انتقادی، و رویکردهای هرمنوتیکی به نظریه اجتماعی به Outhwaite 1987 نگاه کنید).

در بحث باسکار (See Bhaskar 1979, 1998: 69-91 and Collier 1994: ch.6)، مفهوم کلیدی مفهوم «نقد تبیینی» است. پارادایم موردی این مطلب نقد مارکس از شکل دستمزد (در جلد ۱، فصل ۱۹ کاپیتال) است. مارکس فهم متعارف از قرارداد روزمزدی را مبادله مقدار معینی کار به ازای مبلغی پول تلقی می‌کند. از آن‌جا که کارگر و کارفرما عاملان آزادند، دلیلی برای تردید در این فرض طبیعی نداریم که این مبادله در کل مبادله‌ای میان دو چیز هم‌ارز است، و بنابراین عباراتی مانند «کار روزانه منصفانه به ازای پرداخت روزانه منصفانه» دست‌کم گاه توصیف‌های به‌جایی‌اند. هرچند که وضعیت و پیامد این رابطه کارفرما و کارگر زیر لوای سرمایه‌داری آن است که محصول کار کارگر را کارفرما برای کسب سود می‌فروشد، در حالی که آن دستمزد فقط نیازهای معیشتی کارگر را فراهم می‌کند. سرمایه‌دار ثروتمند می‌شود، حال آن‌که کارگر فقیر می‌ماند.

تحلیل مارکس از این مطلب آن است که آنچه مبادله می‌شود کار نیست بلکه نیروی کار (قابلیت کار کردن) است. استفاده کارفرما از این قابلیت متضمن بیرون کشیدن ارزشی بیشتر از آن چیزی است که به اسم دستمزد پرداخت می‌شود، و این رابطه بهره‌کشی از رهگذر مناسبات قهری قدرت و سلطه پدید می‌آید که مشخصه فرایند تولید است. آنچه

به نظر می آید، به عنوان رابطه‌ای مبادله‌ای، معامله‌ای میان عاملان آزاد و برابر باشد، به عنوان رابطه‌ای تولیدی، قهری و استثمارگرانه است. مارکس می‌گوید ایده‌هایی که از طریق آن‌ها سرمایه‌داری توجیه می‌شود، مانند آزادی و برابری، موجه بودن خود را صرفاً از بازنمایی‌های روابط مبادله‌ای بازار جدا از روابط غیرآزادانه و نابرابر تولید می‌گیرند، روابطی که مبادله‌های بازار بر آن‌ها مبتنی‌اند. به این ترتیب شکل دستمزد گمراه‌کننده است: باورهای نادرستی را درباره روابط واقعی مردم موجب می‌شود. ولی، نکته مهم‌تر آن است که این باورهای نادرست عملاً از رهگذر خود آن روابط ایجاد می‌شوند و، به عنوان توجیه‌های ایدئولوژیکی، سهمی در حفظ روابط جبری‌ای دارند که خودشان آن‌ها را مخفی کرده‌اند.

بنابراین، این موردی است که در آن (اگر نظریه مارکس درست باشد) ساختار روابط اجتماعی موجب باورهای نادرست عاملان می‌شود. از آن‌جا که بهتر است، اگر هیچ چیز تغییر نکند، مردم باورهای درست داشته باشند تا نادرست، بهتر آن است که، اگر هیچ چیز تغییر نکند، این ساختار روابط به جای آن‌که امکان تداوم یابد محو یا دگرگون شود. به طور خلاصه، تبیین مارکس به ما امکان می‌دهد که یک داوری ارزشی منفی درباره علل پدیده‌ای که وی توضیح می‌دهد بکنیم. این بحث، مانند تصور هابرماس از وضعیت آرمانی گفتار (فصل ۷)، می‌کوشد زمینه‌ای عینی برای داوری‌های ارزشی انتقادی فراهم کند، و به این ترتیب طرح‌هایی بخش تغییر اجتماعی را موجه می‌سازد.

در مورد مفهوم نقد تبیینی باسکار، گام اصلی در بحث مزبور این ادعاست که، اگر هیچ چیز تغییر نکند، بهتر است باورهای درست داشت تا نادرست. قابل قبول است که موقعیت‌هایی برای شخص پیش می‌آید که بهتر است حقیقت را نداند، ولی این‌ها به دلیل برخی شرایط استثنایی پیش می‌آید که بر این فرض طبیعی که طرفدار داشتن باورهای درست

است می‌چربد. این را که این فرضِ حامیِ حقیقت صرفاً دلبخواهی یا ذهنی نیست می‌توان از طریق تفکر درباره‌ی شرایط امکان خود فعالیت‌های ارتباطات زبانی اثبات کرد. اگر فرضِ طبیعیِ طرفدارِ راستگویی وجود نمی‌داشت، چنین فعالیت‌هایی نمی‌توانست دوام بیاورد (این در عین حال همان است که هابرماس در توصیف‌اش از «کاربردشناسی pragmatics» گفتار می‌گنجاند). پس، رفتار کسی که به شرکت در کاربرد زبان ادامه می‌دهد، ولی هنجارِ راستگویی را انکار می‌کند حاکی از عدم انسجام منطقی است.

البته، به‌درستی می‌توان گفت که تنها مشکل یا مشکل عمده‌ی سرمایه‌داری پدید آوردن باورهای نادرست نیست. به جای آن، می‌توان عبارت «اگر هیچ‌چیز تغییر نکند» را در نظر گرفت و گفت که فواید سرمایه‌داری بر اثر جانبی نامناسب‌اش در پدید آوردن اندکی باورهای نادرست می‌چربد.

یک راه مقابله با اعتراض‌هایی از این دست گسترش دامنه‌ی ایده‌ی نقد تبیینی است تا پیامدهای زبان‌بار (مثلاً) سرمایه‌داری را آشکار سازد. این مسیری است که باسکار (1986) و گُلی پر (1994: ch. 6) در پی می‌گیرند. به گفته‌ی آنان درست است که داشتن باورهای نادرست (اگر هیچ‌چیز تغییر نکند) چیز بدی است، ولی حصول باورهای حقیقی درباره‌ی سرکوب دیگری (بهره‌کشی و از این قبیل) نیز به هیچ‌وجه لزوماً رهایی در پی نمی‌آورد. در واقع گاه شخص را می‌توان صرفاً از طریق زندگی کردن با باورهای نادرست سرکوب کرد - به‌عنوان مثال، این‌که شخصی به‌وسیله‌ی والدین‌اش در خردسالی، بدون محبت، رها شده در صورتی که فی‌الواقع آن شخص ربوده شده است. در چنین موردی، صرف یافتن حقیقت می‌تواند به خودی خود رهایی بخش باشد. هرچند که به‌طور کلی‌تر، مانند موردی که از مارکس گرفته شده، باورهای نادرست فقط یک جنبه از سیستم قدرت‌اند. ولی این حاکی از این امکان است که نقد تبیینی را

می‌توان برای ساختن استدلال‌هایی به کار برد که طرفدار دگرگونی‌های اجتماعی به دلایلی غیر از تمایل به گسترش باورهای نادرست‌اند.

گلی‌پر و باسکار هر دو این خط فکری را در جهت روایتی از اخلاقِ مشخصاً رئالیستی و عقل عملی به‌طور کلی به کار می‌برند. بحث دربارهٔ این ایده‌ها به‌طور عمیق از حد این کتاب خارج است، ولی سرنخ‌هایی را می‌توان به دست داد. صریح‌ترین بسط مفهوم نقد تبیینی نشان دادن این موضوع است که نظامی فراگیر از روابط اجتماعی موجب ناکامی نیازهای انسانی خاصی می‌شود:

بسط دادن نقد‌هایی بخش از خطای شناختی به نیازهای ارضا نشده واضح می‌سازد که باور نادرست تنها زنجیری نیست که ما را مجبور می‌سازد، زنجیرهای دیگری هستند که به لحاظ مشکلات مبرم انسانی اهمیت‌شان شدیداً بیشتر است. دهقانانی که توانایی مالی برای خرید محصولات غذایی که خود می‌پرورند ندارند، کارگران بی‌کار، بی‌خانمان‌ها، زنان ضعیف و مظلوم، زندانیان شکنجه شده، همه ممکن است دقیقاً بدانند چه چیز آن‌ها را آزاد می‌سازد، ولی قدرت تصاحب آن را نداشته باشند (Collier 1994: 191).

بحث این است که اگر بتوان نشان داد که این امر واقعاً درست است که ناکامی در برآوردن نیاز را ساختار اجتماعی معینی موجب می‌شود، آنگاه، اگر هیچ چیز تغییر نکند، آن ساختار باید دگرگون و یا نابود شود. همان‌طور که در مورد نقد تبیینی ساختارهای اجتماعی که موجب باورهای نادرست می‌شوند دیدیم، مقدمه‌ای ارزشی در این برهان ملحوظ است، و آن این است که، اگر چیزی یک نیاز باشد، آنگاه ناکام گذاشتن آن اگر بتوان (اگر هیچ چیز تغییر نکند) از این ناکامی اجتناب کرد خطاست. گلی‌پر می‌پذیرد که گفتن این که چیزی یک نیاز است عملاً در تناقض با خود نیست، ولی برآورده نشدن آن عملاً در تناقض با خود

است، بلکه به تصور او اصلاً «بی‌معناست» (مگر، البته، اولویتی اصلی وجود داشته باشد).

این رویکرد رنالیستی به ارزش‌ها کُلی‌پر را به شکلی از رنالیسم اخلاقی متوجه می‌کند، که براساس آن عدم توافق اخلاقی تبدیل به مسئله‌ای (عمدتاً؟) دربارهٔ واقعیت‌ها می‌شود، و نتایج اخلاقی را می‌توان مستقیماً از دانش علمی اجتماعی گرفت. یک مزیت این رویکرد آن است که باعث اجتناب از آن نوع نسبی‌گرایی اخلاقی می‌شود که گفت‌وگو را میان دیدگاه‌های اخلاقی متفاوت غیرممکن یا بی‌فایده می‌نمایاند. این رویکرد عدم توافق اخلاقی را پذیرای بحث عقلانی می‌کند، بدیلی مرجح بر قهر و خشونت.

به هر حال، قابل بحث است که این رویکرد حل و فصل عقلانی چنین اختلاف‌نظرهای اخلاقی را بیش از حد ساده می‌نمایاند. نخست، در حالی که بسیاری (ولی نه همه) ممکن است بپذیرند که نیازهای انسانی اگر هیچ چیز تغییر نکند باید برآورده شود، این احتمالاً به این دلیل است که ما فقط در صورتی چیزی را نیازی انسانی به حساب می‌آوریم که فکر کنیم باید برآورده شود. یعنی، ارزش‌گذاری پیش از پذیرش این «واقعیت» که چیزی یک نیاز است در آن مستتر است. دوم، حتی اگر این مشکل را بتوان حل کرد، در سیستم‌های باز همه چیز هرگز همان‌طور باقی نمی‌ماند! غالباً برطرف کردن موانع برآوردن یک نیاز انسانی باعث ناکامی در جای دیگر می‌شود. فرایندی از تغییر اجتماعی رهایی‌بخش که هزینه‌ای در بر نداشته باشد ممکن است یافت نشود. از میان بردن فقر یا حفظ محیط زیست چه‌بسا متضمن کاهش آزادی‌های فردی از بعضی لحاظ باشد، و از این قبیل. مسائل مربوط به اولویت‌ها در ارضای نیازها و خواست‌ها مطرح می‌شوند، و سنت‌های اخلاقی گوناگون چه‌بسا چنین مسائلی را به گونه‌ای متفاوت ببینند، به شیوه‌هایی که صرفاً با توسل به واقعیت‌ها نتوان آن‌ها را حل و فصل کرد.

مع هذا، حتی اگر، برخلاف رئالیسم اخلاقی، بپذیریم که اختلافات غیرقابل حل و دائمی در چشم انداز اخلاقی کاملاً امکان دارد، باز هم مهم است تشخیص دهیم تا چه حد اختلاف نظر اخلاقی همیشه منوط به اختلاف نظرها درباره موضوعات واقعی است، اگرچه هرگز تعیین یافته آنها نیست. این کافی است تا گفت و گوی اخلاقی مستدل را هم ممکن و هم ارزشمند سازد. به عنوان مثال، کسانی هستند که فکر می کنند بازارهای آزاد رشد ثروت کلی اجتماعی را تسهیل می کنند، به این ترتیب فقرا وضع شان بهتر از آنی می شود که در غیر این صورت می بود و این به خاطر اثرات trickle down | افزایش ثروت ثروتمندان اثر اقتصادی مطلوبی بر زندگی دیگران دارد | است. دست کم برخی از این مردم واقعاً بر این باوراند که فقر چیز بدی است. هر چند که اگر شواهد علمی اجتماعی این باشد که، در صورت نبود سیاست های حکومتی توزیع مجدد ثروت، بازارهای آزاد فقرا را فقیرتر می کند، آنگاه طرفداران بازارهای آزاد باید دلایل دیگری برای باورشان بیابند، یا آن را رها کنند.

مسئله اولویت ها و موازنه ها (trade-offs) در هر طرح پیشنهادی رهایی بخش مشکل دیگری با تکیه بر نقد تبیینی مطرح می سازد. همان طور که آندرو سایر (2000: chs. 7, 8) گفته است، این شکل برهان در اصل منفی است: دلایلی ارائه می دهد که چرا ساختار اجتماعی موجود باید دگرگون یا محو شود. باری، در چنین برهان هایی این فرض نهفته است که شکلی ممکن از جامعه می تواند پدید آید که موجب ناکامی در ارضای نیازها نگردد، باورهای نادرست برای بازتولید اجتماعی ضروری نباشد و از این قبیل. این فرض باید واضح و موجه شود. به عبارت دیگر، برای تنظیم کردن برهانی رضایت بخش به منظور دگرگونی جامعه در جهت رهایی لازم است نشان داده شود که به شکل بدیل و مرجحی (قابل فهم تر، ارضاکننده تر و غیره) از زندگی اجتماعی می توان دست یافت. مقدار قابل ملاحظه ای از تألیفات مربوط به سنت رئالیستی انتقادی را

می‌توان تلاش برای مواجهه با این چالش تعبیر کرد. «لذت‌گرایی بدیل» از کیت ساپر (نکبه 1998 و Soper 1990) و اثر مری ملور (1992)، پیترو دیکنز (1996، 1992)، جان اُنی (1993)، تد بتون (1993) و بسیاری دیگر ایده‌های رنالیستی انتقادی را به کار برده‌اند تا دربارهٔ آینده‌های ممکن بیندیشند - غالباً سعی در پیوند دیدگاه‌های فمینیستی، سبزها و سوسیالیستی با یکدیگر داشته‌اند (نیز نکبه گروه بررسی قرمز-سبز Red-Green Study Group (1995).

برای مطالعه بیشتر

مجموعه‌ای عالی و جامع (اگرچه سنگین!) که مسائل اصلی موجود در این فصل، و بیشتر از آن را در برمی‌گیرد اثر زیر است:

Edited by M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie, *Critical Realism: Essential Readings* (1998).

بهترین مقدمهٔ این سنت که واضح، بامزه و در دسترس کامل است اثر زیر است:

A. Collier, *Critical Realism* (1994)

Possibility of Naturalism (1998) اثر باسکار بیانیهٔ کلاسیک در مورد کاربرد رنالیسم انتقادی در علوم اجتماعی است. در حالی که اثر آوت ویت *New Philosophies of Social Science* (1987) روابط میان رنالیسم انتقادی و رویکردهای فلسفی دیگر را بررسی می‌کند. اثر سایر *Method in Social Science* (1992) تألیفی عالی در مورد پیامدهای روش‌شناختی رنالیسم انتقادی است و اثر اخیرش *Realism in Social Science* (2000) خصوصاً برای رویارویی پیگیرش با جریان‌های پست‌مدرن در علم اجتماعی، و برای بسط بیشتر مسائل مهم اخلاقی در علم اجتماعی انتقادی و رهایی‌بخش ارزشمند است.

فمینیسم، شناخت و جامعه

مقدمه: عینیت و تنوع فرهنگی

از زمان آغاز نظریه اجتماعی مدرن در روشنگری، تنشی میان الگوی متداول شناخت (علمی) عینی، از یک طرف، و تشخیص تنوع تاریخی و فرهنگی الگوهای باور، از طرف دیگر، وجود داشته است. پارادایم علم مکانیکی، که به گالیله و نیوتن مربوط می‌شد، و به پدیده‌هایی که به‌طور عینی قابل سنجش بود می‌پرداخت، و جهانی را نشان می‌داد که تابع قوانینی بود که با روابط ریاضی قابل تعیین بود، به گونه‌ای فراگیر به‌عنوان مدلی برای اخلاق «علمی»، قانون و حکومت برگزیده شده بود. اگرچه طرفداران شناخت‌شناسی‌های رقیب - تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان و کانتی‌ها - در بسیاری مسائل با یکدیگر متفاوت بودند باز هم در تعهدات موضوعی مهمی سهیم بودند، مخصوصاً باورشان به عینیت و عمومیت شناخت و روش علمی. این باور را به شکل چهار گزاره زیر می‌توان خلاصه کرد:

(الف) مفاهیم علم باید در طی زمان و مکان عموماً کاربردپذیر باشد.

(ب) کار علم نباید بی طرفانه باشد، به این معنا که هدف‌اش باید شناخت جهان آن‌گونه که هست باشد، و نه آن‌طور که پژوهشگران ممکن است بخواهند باشد.

(ج) بنابراین ویژگی‌های شخصی پژوهشگران نباید در ارزیابی دعاوی شناختی که آنان می‌کنند مطرح باشد، و نهادهای علم باید طوری طراحی شوند که این امر را تضمین کنند. (به‌عنوان مثال، بدون ذکر نام نویسنده مقالات نشریه و درخواست‌های پژوهشی را داوری کردن).

(د) استانداردها، یا معیارهایی که در چارچوب آن‌ها دعاوی شناختی رقیب ارزیابی می‌شوند باید عام باشد، و بنابراین باید نسبت به مواضع رقیبی که ارزیابی می‌شوند بی‌طرف باشند. استدلال، مشاهده و آزمودن آزمایشی استانداردهایی هستند که از همه بیشتر مورد توجه‌اند.

با این‌همه، متفکران گوناگونی مانند فرگوسون، هردر، منتسکیو، روسو، ویکو و ولتر نیز به تفاوت‌های عمیق میان تفسیرها و ارزش‌هایی که در فرهنگ‌های مختلف معمول بود کاملاً آگاه بودند. آنان غالباً نظرگاه بیگانه‌ای فرهنگی را به مثابه وسیله‌ای برای نشان دادن غیرعقلانی بودن و بی‌عدالتی‌های جامعه‌های خودشان به کار می‌بردند (برای مثال، نک به نامه‌های ایرانی منتسکیو). در اوایل قرن نوزدهم این مطلب مورد تأیید بود که، در جامعه واحد، تفاوت در جایگاه اجتماعی و تجربه‌های اجتماعی شیوه‌های متفاوتی از تفکر را شکل می‌دهد. فوئرباخ، مارکس و انگلس این دریافت را شرح و بسط بیشتر داده و به گونه‌ای نظام‌مند به جامعه‌شناسی شناخت تبدیل کردند.

برای کسانی که تنوع فرهنگی را جدی گرفتند، این موضوع چالشی را در خصوص طرح شناخت عینی و عام جهان اجتماعی پیش کشید. ولی، از

آنجا که فرهنگ‌های دیگر نیز راه‌های متفاوتی برای فهم طبیعت داشتند، پذیرش تنوع فرهنگی نیز می‌توانست منزلت خاص دانش علمی طبیعی غربی را مورد تردید قرار دهد. چگونه شخص می‌توانست از این نتیجه بگریزد که معیارهای علمی عینیت و عمومیت خود محصول و ویژگی تمدنی خاص بوده، که به لحاظ تاریخی و جغرافیایی محدود بوده است (جامعه‌مدرن غربی)؟ چه توجیهی می‌توانست برای تحمیل این اشکال تفکر بر فرهنگ‌های اساساً متفاوت وجود داشته باشد؟ این، البته، مضمون مکرر کتاب ماست!

کاربرد واژه «تحمیل» در جملهٔ ماقبل آخر بند آخر گواه اهمیت این مسئله است. آنچه در نظر اول مسئلهٔ گزینش مجموعه‌ای از باورها - باورهای مربوط به علم غربی، یا مربوط به فرهنگی دیگر - می‌نماید تبدیل به مسئله‌ای بسی فراتر از این می‌شود. علم مدرن صرفاً مجموعه‌ای از باورهای قابل اعتماد و اصول روش‌شناختی نیست، بلکه بخشی از ابزار پیچیدهٔ قدرت است، ابزاری که «فرهنگ‌ها» را در بر می‌گیرد، و کشاورزان جهان سوم، بومیان، جنگل‌های منطقهٔ استوایی، جو فوقانی، زنان باردار، بیماران، کارگران صنعتی، مصرف‌کنندگان غذاهای کنسروی و دستگاه‌هایی با تکنولوژی برتر، اقلیت‌های قومی و منحرفان جنسی - یعنی، همهٔ ما آدمیان، و بخش‌های بزرگی از جهان غیرانسانی را نیز شامل است. این شبکهٔ بسیار پیچیده و ناهمگن قدرت هم آرایش نسبتاً پیچیده و متنوعی از مواضع «فرو دست» تولید می‌کند و هم در تنش با آنهاست. این مواضع، نیز، روابط و فعالیت‌های انجام شده را توسط کسانی که آن مواضع را اشغال کرده‌اند تداوم می‌بخشند، روابطی که می‌توانند بدیل‌هایی برای اشکال مسلط شناخت و فهم فراهم کنند. تلاش‌های چنین گروه‌های فرو دست برای خودمختاری، رهایی، یا حتی صرفاً بقای خود ضرورتاً متضمن تلاش‌هایی برای بازتعریف خود و روابطشان با جهان اطراف

خود بر ضد جهان‌بینی مسلط، از جمله اعتبار «علمی» اش، است. اخلاق ملایم و تسلی‌بخش تنوع فرهنگی صمیمانه، که رهیافت‌های نسبی‌گرایانه به دانش و عقلانیت عموماً ادعای آن را دارند، هنگامی که در مورد چنین معضلات مربوط به دانش و قدرت به کار گرفته شود بسنده نیست. برای گروه‌های فرودست، مقاومت در مقابل سلطه باید مبارزه با اشکال دانش را که بدون استثنا شریک چنین رژیم‌هایی است در بر بگیرد. این اشکال دانش، تا آن‌جا که غرب مدرن مدنظر است، عموماً مرجعیت علم را مهار کرده است. به طوری که، برای مثال، زیست‌شناس برجسته آلمانی ارنست هکِل در ۱۸۶۵ می‌توانست بگوید:

ارجحیت گسترده‌ای که نژاد سفید در تنازع بقا بر نژادهای دیگر داشته است به سبب انتخاب طبیعی است، انتخاب طبیعی کلید همه ترقیات در فرهنگ، کلید کل به اصطلاح تاریخ است، همان‌طور که کلید منشأ انواع در قلمرو زیستی است. این ارجحیت بدون شک در آینده هرچه بیشتر شاخص می‌شود، طوری که باز هم نژادهای کمتری از انسان‌ها قادر خواهند بود، با گذشت زمان، با نژاد سفید در تنازع برای بقا مبارزه کنند (Haeckel, 1883: 85).

استفاده هکِل از ایده‌های داروینی برای توجیه شرکت امپریالیسم‌های غربی در نژادکشی به هیچ‌وجه استثنایی نبود. در واقع، این متن در زمانی نوشته شده که نظرات هکِل نسبتاً لیبرال و ترقی‌خواهانه بوده، و نظرات مشابهی در بریتانیا و قدرت‌های دیگر غربی ابراز می‌شده است. چنین شواهدی به وضوح عینیت و بی‌طرفی ارزشی تخصص علمی را، مدت‌ها قبل از ظهور فن‌علم (technoscience) نظامی-تجاری مدرن، مورد تردید قرار دادند. از نظر آنان که در سوبه گیرنده این دانش‌اند، پذیرش روادارانه و نسبی‌گرایانه آن به عنوان صرفاً یکی از بی‌شمار گفتمان‌های قیاس‌ناپذیر ناقص می‌نماید.

پس، چه چیز چالش در خوری را تعیین می‌کند؟ اگر بپذیریم که پاسخ نسبی‌گرایانه چنین نخواهد کرد، آنگاه سه بدیل فراگیر را برای آن می‌توان لحاظ کرد. اولی، به یک تعبیر، پذیرش روایت «علم خوب» (good science) است که میراث روشنگری است، و به کار بستن آن بر ضد دعاوی شناختی خاصی که قابل اعتراض به نظر می‌آیند. بنابراین، به عنوان مثال، می‌توان برخلاف هکل استدلال کرد که استفاده فراگیر او از مفهوم انتخاب طبیعی برای دربرگرفتن نژادکشی با ملاک‌های علمی تحقیق مجاز شمرده نمی‌شود، یا این‌که فرض او از «پیشرفت» به عنوان پیامد انتخاب متضمن ورود غیرمجاز ارزش‌ها به «علم» اوست. بنابراین، این نوع انتقاد برداشت خاص معمول از علم را می‌پذیرد، ولی آن را برای نقد «علم بد»، یا «سوءاستفاده» از علم به کار می‌برد.

نوع دوم چالش پذیرش این مطلب است که کل دعاوی شناختی، از جمله دعاوی علمی، مبتنی بر منافع و ارزش‌های فلان گروه اجتماعی است. از آن‌جا که هیچ تکیه‌گاه «ارشمیدسی» نداریم، که میان چنین دعاوی رقیبی بی‌طرف باشد و از آن‌جا بتوان نزدیک بودن نسبی‌شان را به حقیقت ارزیابی کرد، فقط می‌توانیم به ارزش‌ها و طرح‌هایی بپردازیم که الهام‌بخش آن‌هاست. باورها باید بر مبنای منتهی شدن‌شان به جامعه‌ای عادل و درست تأیید و یا رد شوند. ولی این کار فقط پرسش‌های دیگری را درباره‌ی مقام و معنای این توسل به ارزش‌ها مطرح می‌سازد. آیا آن‌ها عموماً معتبرانند؟ چه چیز باید «عدالت» محسوب شود؟

نوع سوم چالش با سلطه علم غربی و روابطش بر مبنای قدرت جایگاه مرکزی را به استعاره «چشم‌انداز» (perspective)، یا «دیدگاه» (point of view) می‌دهد. الگوهای باور با جایگاه‌های اجتماعی به طریقی مرتبط‌اند که مشابه با رابطه میان نمای از یک منظره و آن مکان فیزیکی است که از آن‌جا نظاره می‌شود. با این‌همه، شیوه‌های متفاوتی برای در نظر گرفتن این استعاره وجود دارد، و نتیجه آن‌ها مواضع نسبتاً متفاوتی در

شناخت‌شناسی است. در مورد نماهای یک منظره، چشم‌اندازهای متفاوت را که از مکان‌های متفاوت به دست می‌آیند می‌توان به سادگی ناقص ولی در سازگاری متقابل با نوعی مفهوم ترکیبی از شکل واقعی و طبیعی زمین تلقی کرد. این مفهوم را سپس می‌توان برای پیش‌بینی این‌که آن منظره از نظرگاه‌های متفاوت چگونه دیده می‌شود به کار برد. به عنوان راهی دیگر، و به شیوه‌ای رایج‌تر، مفاهیم «چشم‌انداز» و «دیدگاه» به کار می‌رود تا، در غیبت هرگونه دسترسی مستقیم و مستقل از چشم‌انداز به شکل واقعی و طبیعی زمین، نشان‌دهنده نماهای متفاوت و بالقوه متضاد با جایگاه‌های متفاوت در جامعه باشد. این مطلب را نیز می‌توان برای دفاع از نسبی‌گرایی مربوط به نماها یا چشم‌اندازهای قیاس‌ناپذیر اختیار کرد. ولی در عین حال می‌تواند به دفاع از این دعاوی پردازد که برخی دیدگاه‌ها نمایی بهتر از دیگران ارائه می‌دهند. در این فصل بیشتر از همه با این کاربرد استعاره «دیدگاه» سروکار خواهیم داشت.

تنگناهایی که در این تلاش‌های گوناگون برای یافتن مبنایی معتبر برای چالش‌هایی بر ضد دستگاه مسلط دانش و قدرت وجود دارد به شیوه‌های بسیار پیچیده در محدوده‌ای از جنبش‌های اجتماعی مدرن مورد پژوهش قرار گرفته است - جنبش‌های هم‌جنس‌بازان، جنبش کارگری، جنبش زنان، مبارزات با معلولیت، مبارزات ضداستعماری و ضدنژادپرستی، و به طریقی نسبتاً متفاوت در جنبش‌های مربوط به محیط زیست و حقوق حیوانات و جنبش رفاه. رویکردی مؤثر به بررسی جنبش‌های اجتماعی (نک به Eyerman and Jamison 1991) جایگاهی محوری به عملکرد شناختی آن‌ها نه تنها در تعریف جنبش‌ها و هویت‌های اعضای‌شان، بلکه در دگرگون کردن فرهنگ گسترده‌تر می‌دهد: «از نظر ما، جنبش‌های اجتماعی حاملان ایده‌های جدیداند، و غالباً خاستگاه نظریه‌های علمی و منشأ تمام حوزه‌های علمی، و نیز هویت‌های سیاسی و اجتماعی جدید بوده‌اند» (Eyerman and Jamison 1991:3).

محور توجه ما در بقیه این فصل حول چگونگی مطرح شدن و فهم مسائل نسبی‌گرایی و منزلت دعاوی شناختی رقیب در جنبش فمینیستی معاصر دور خواهد زد، ولی باید به خاطر سپرد که هم رابطه‌ها و هم شباهت‌های اساسی وجود دارند که این انواع گوناگون مبارزه اجتماعی و سیاسی را در برمی‌گیرد.

علم سیاست فمینیستی و شناخت اجتماعی

تمام مبارزات گسترده‌ی رهایی‌بخش متضمن چالش‌هایی با باورهای تثبیت شده است. نمونه مبارزه طولانی برای آزادی حق رأی زنان را در بریتانیا در طول بخش آخر قرن نوزدهم و نزدیک به اوایل قرن بیستم در نظر بگیرید. مبارزان حق رأی مجبور بودند در برابر قدرت مردان در خانه، در کلیسا، در دادگاه‌ها و زندان‌ها و در خیابان‌ها بایستند. طرفداران حق رأی برای زنان و مردان حامی آنان مجبور بودند رویاروی خشونت و دشنام صریح، و نیز اشکال زیرکانه‌تر اعمال فشار بایستند، ولی یک جنبه مبارزه در تمام این حوزه‌ها نیاز به چالش با باورهای مردسالارانه درباره ماهیت زنان و جایگاه مناسب آنان در جامعه بود.

ایدئولوژی «قلمروهای مجزا ولی مکمل»، که خدا و طبیعت مقرر کرده‌اند، مستلزم آن بود که زنان خود را به قلمروی مربوط به خانه، کارخانه، بارداری و پرورش بچه، و برای زنان با منزلت بالاتر، آمیخته با امور خیریه، محدود کنند. اگرچه این مسئله زنان طبقه کارگر را از انجام دادن کار شاق با دستمزد پایین در کشاورزی، صنعت، خدمت خانگی و به‌عنوان کارگر خانگی مزدبگیر منع نمی‌کرد، آنان را از ورود به تحصیلات بالاتر، یا شرکت در انتخابات، مؤکداً منع می‌کرد. همان‌طور که هریسون (1978) خاطر نشان می‌سازد، طب «علمی» آشکارا به کار گرفته شد تا پشتوانه نظری برای آرمان مخالف حق رأی فراهم کند. زنان اسیر عاطفه و نه عقلی قلمداد می‌شدند، به لحاظ فیزیکی ضعیف‌تر از مردان به حساب

می آمدند، و بیش از حد درگیر وظایف مربوط به باروری بودند که توجه شان به موضوعات سیاسی جلب شود. حتی فعالیت زنان در راه حق رأی علامتی آسیب شناختی محسوب می شد:

فیزیولوژیست ها نامه هایی عالمانه ولی عجیب در دسامبر ۱۹۰۸ به تایمز نوشتند و رفتار طرفداران حق رأی برای زنان را در میتینگ های عمومی به شیوع تارانتیسم (Tarantism) (نوعی رقص) نسبت دادند که مشابه جنون رقاصی در قرون وسطاست. تی. کلی شاو، علاوه بر آن، اضافه می کند که این پدیده مشابه «خشم انفجار آمیز ناشی از صرع» است (Harrison 1978: 67).

نظر مشابه کارشناس پزشکی هشدار می دهد بر ضد این کار احمقانه بود که به زنان اجازه داده شود مراحل تحصیلی عالی تر را بپیمایند. لیندا برک درباره دکتر ای. اچ. کلارک، استاد هاروارد، سخن می گوید که نظرش آن بود که عادت ماهانه چنان خسارتی به فیزیولوژی زنان وارد می آورد که فشار اضافه تحصیل برای سلامتی مضر می شود (Birke 1986: 27).

اخیراً، فمینیسم «موج دوم» چالش با باورهای مردسالارانه ای را از سر گرفته که عالمانه تر از این ها نیست. داروینیسیم اجتماعی، که مجدداً در سال های ۱۹۷۰ تحت نام «سوسیوبیولوژی» (زیست شناسی اجتماعی) ظاهر شد، تفاوت های میان «سرمایه گذاری» مردانه و زنانه در تولید مثل را به کار برد تا سلطه مردانه، پدرسالاری و قانون تبعیض جنسی را هم طبیعی و هم ناگزیر جلوه دهد (نک به Caplan 1978؛ Rose؛ Goldberg 1974؛ Rose and Rose 2000). سریالی تلویزیونی (کالبدشکافی ۱۹۸۴ و همکاران؛ Rose and Rose 2000). سریالی تلویزیونی (کالبدشکافی میل جنسی) که در کانال ۴ در نوامبر و دسامبر ۱۹۹۸ در بریتانیا به نمایش درآمد با اطمینان اعلام کرد که «علم» در قالب نظریه سرمایه گذاری والدین این واقعیت کذایی را توضیح می دهد که مردان بیش از زنان روابط جنسی خارج از زناشویی دارند. چنین چیزی در ژن های آنان برنامه ریزی شده

است! بعداً پذیرفته شد که ممکن است یک خلاف قاعده آماری در این «واقعیت» وجود داشته باشد که باید توضیح داده شود. آخر اگر در سرشت زنان است که وفادار باشند پس کسانی که مردان بی قید با آنان رابطه دارند چه کسانی اند؟ همان طور که هیلاری رُوز به اختصار چالش مطرح شده توسط دترمینیسم (جبرگرایی) زیست‌شناختی نور را بیان می‌کند:

در اوج مبارزه جنبش فمینیستی برای بیرون آوردن زنان از طبیعت به فرهنگ، انبوهی از سوسیوپولوژیست‌های برجسته یا کم‌اهمیت، حامیان آنان در رسانه‌ها و سیاست‌مداران راست جدید با شور و شوق به تلاش فرهنگی و سیاسی برای بازگرداندن زنان به جایی که از آن جا آمدند پیوستند (Rose 1994: 19).

با این همه، علم کاملاً عملی مردانه نیست (نک به فصل ۴ این کتاب و ارجاعات مربوط). دانش‌پژوهی فمینیستی اخیر به بازنگری بیشتر نقش برجسته‌ای پرداخته که زنان در علوم طبیعی از هنگامی که توانسته‌اند موانع سر راه آن تخصص‌ها را بردارند ایفا کرده‌اند (نک به ch.2: Harding 1991؛ و Rose 1994: ch. 5-8). در علوم رفتاری و اجتماعی در حوزه‌هایی همچون رفتارشناسی نخستی‌ها، انسان‌شناسی فرهنگی (Maccormack and Strathern 1980) جامعه‌شناسی، و تاریخ زنان نیز سهم برجسته‌ای داشته‌اند، ولی نه ضرورتاً به عنوان پژوهشگرانی که به گونه‌ای خودآگاهانه فمینیست باشند. (H. Rose 1994: ch. 3) روایت ارزشمندی از نابرابری در تأثیر فمینیسم در میان کشورهای مختلف، و در حوزه‌های مختلف پژوهش ارائه می‌کند).

اما قدرت دگرگون‌کننده پژوهش آشکارا فمینیستی در علوم اجتماعی به طرز کاملاً شگرفی از اواخر ۱۹۶۰ در جامعه‌شناسی مشاهده شده است. پیوند میان فمینیسم «موج دوم» و بازسازی گسترده برنامه کار

پژوهشی جامعه‌شناختی از آن موقع توجه‌برانگیز بوده است (اگرچه، البته، ناتمام است). مباحثه جاری میان مارکسیست‌ها و نووبری‌ها در خصوص نظریه‌پردازی درباره طبقه اجتماعی و قشربندی و تبیین آن‌ها با بحث و گفت‌وگو و دلایل فمینیستی به آشفتگی کشانده شده است. هر دوی این سنت‌ها طبقه را به شغل و تقسیم کار مربوط کردند، ولی هر دو به شیوه‌های خاص خودشان نتوانستند ویژگی جنسیتی آن تقسیم کار را، هم در حوزه اقتصادی گسترده‌تر و هم در حوزه مربوط به خانه، تشخیص دهند. فمینیست‌هایی که در رشته مطالعات فرهنگی اند تولید و بازتولید هویت‌های جنسی شده را در نمایش‌های فرهنگی و رسانه‌ای بررسی کرده‌اند، در حالی که برنامه‌های پژوهشی جدید درباره روابط صمیمانه و ساخت و تنظیم اجتماعی عواطف توسط نویسندگان فمینیست و گی (هم‌جنس باز) آغاز شده است. فمینیست‌ها همچنین در مورد تردید قرار دادن روش‌های مرسوم جمع‌آوری داده‌ها در جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی در صف مقدم بوده‌اند. آنان بر رابطه گفت‌وگویی میان پژوهشگران و موضوع مورد پژوهش تأکید کرده، و بازاندیشی درباره روابط قدرت را که در کار تحقیقاتی موجود است و پیامدهای اخلاقی را که از آن‌ها ناشی می‌شود دنبال کرده‌اند (به عنوان تعدادی مثال نک به Morgan و Ramazonoglu 1992؛ Hammersley 1992, 1994؛ Gelsthorpe 1992 and Stanley 1993). در خلال این فرایند، مرزهای رشته‌ای نیز شکسته شده و یا دگرگون گشته‌اند، همان‌طور که در طی شکل‌گیری حوزه متمایز میان‌رشته‌ای مطالعات زنان چنین شده است.

بنابراین کاملاً واضح است که کار فمینیستی در برخی رشته‌های علمی از صرف جمع‌آوری اطلاعات جدید واقعی بسی پیش‌تر رفته است. پارادایم‌های نظری اصلی و برنامه‌های پژوهشی به چالش کشیده و دگرگون شده، و بدیل‌هایی مطرح شده است. به علاوه، دگرگونی این رشته پرسش‌هایی را در مورد روش، در مورد رابطه دانش

با موضوع‌اش - پرسش‌هایی درباره‌ی ماهیت خود این رشته - مطرح می‌کند. از نظر برخی نویسندگان فمینیست این امر این پرسش فلسفی را مطرح می‌کند: آیا دانش خود ممکن است به جنسیت مربوط باشد؟ آیا ممکن است فهمی از چستی دانش (شناخت) که به گونه‌ای متمایز زنانه، یا فمینیستی، باشد - شناخت‌شناسی‌ای فمینیستی - یافت شود؟

فمینیسم و شناخت‌شناسی

متمایز کردن سه رویکرد به این موضوع در پی کتاب تأثیرگذار ساندررا هاردینگ مسئله علم در فمینیسم (1986) رایج شده است: آنچه او «تجربه‌گرایی فمینیستی»، «شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی»، و پست‌مدرنیسم فمینیستی می‌نامد. بر مبنای روایت هاردینگ، تجربه‌گرایی فمینیستی مشخصاً موضع آن فمینیست‌هایی است که کوشش کرده‌اند تا به پژوهش علمی (اجتماعی یا طبیعی) دست یابند. این فمینیست‌ها تصدیق می‌کنند که علم تصویر غلطی از زنان ارائه داده و به آنان بی‌حرمتی کرده، ولی بر این باوراند که این کار ذاتی علم نیست. بلکه، این عمل پیامد ناتوانی علم مردسالار در تبعیت از هنجارهای پژوهش علمی است: مسئله خود علم نیست، بلکه «علم بد» است. فمینیست‌ها باید کوشش کنند به علم وارد شوند و به اصلاح نقص و سوگیری ناشی از تصویر غلطی که در حال حاضر از ایشان وجود دارد پردازند. بعداً در همین فصل این رویکرد را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد، ولی پیش از آن می‌توان پرسید که آیا اصطلاح «تجربه‌گرایی فمینیستی» واقعاً عمق چالش با رویکردهای غالبی را که فمینیست‌هایی عنوان کرده‌اند که در رشته‌هایی همچون جامعه‌شناسی، تاریخ و انسان‌شناسی فرهنگی به کار مشغول‌اند در برمی‌گیرد یا خیر.

شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی

نوع دوم رویکرد به مسئله فمینیسم و شناخت «شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی» است. این رویکرد از مناقشه‌هایی ناشی شد که در اواخر سال‌های ۱۹۷۰ در میان فمینیست‌هایی در جریان بود که دلمشغولی‌شان «مردانگی» علوم طبیعی، و مخصوصاً زیست‌شناسی بود، علمی که از همه بیشتر با تعریف زنان به منزله مقوله‌ای «طبیعی» مربوط می‌شد. کارهای پیشگام جین فلاکس، ساندر هاردینگ، نانسی هارتساک، هیلاری رُوز و دیگران از فعالیت‌های مبارزاتی و اشکال جدید فهم که جنبش‌های زنان ایجاد کرده، به‌ویژه ارزیابی مجدد تجربه زنان به عنوان منبعی برای مطرح کردن انتقادی شناخت زیست‌پزشکی متعارف، کمک گرفته است. ولی شناخت‌شناسی از منظر جدید در عین حال این منبع فهم‌های جدید را با سنت‌های دیگر کار نظری ترکیب کرده است، مخصوصاً با شرح و بسط فمینیستی نظریه روان‌کاوانه روابط ابژه‌ای (object relations)، و ماتریالیسم انسان‌گرایانه مارکس جوان، که مارکسیست مجارستانی گئورگ لوکاچ، و آلفرد زون-رتل آن را بسط داده‌اند.

ماتریالیسم فمینیستی نانسی هارتساک

شاید کامل‌ترین آمیزه این تأثیرات را در کار نانسی هارتساک (1983a, b) بتوان یافت. وی از سنت انسان‌گرایانه مارکسی تعبیر ماتریالیستی رابطه میان اشکال شناخت را، از یک طرف، و روابط و کردارهای اجتماعی را، از طرف دیگر، می‌گیرد. در آن سنت مارکسی که او از آن کمک می‌گیرد، تقسیمات اجتماعی مبنای هستی‌شناسی‌ها و شناخت‌شناسی‌های متفاوت و متضاداند (نه صرفاً باورهای واقعی متفاوت یا متضاد). زون-رتل گفته بود که تقسیم میان کار فکری و یدی، که در سرمایه‌داری مدرن تشدید شده، مبنای تفکر انتزاعی علم مدرن، و نیز انتزاعی شدن ایدئولوژی‌های سلطه‌گر اجتماعی و سیاسی سرمایه‌داری

بوده است. لوکاج مفهوم مارکسی رابطه میان ایده‌ها و تقسیمات اجتماعی را به صورت «فراروایتی» تاریخی شرح و بسط داده بود. بر این اساس، تجربه طبقه کارگر که موجب می‌شود به کالایی «شیء مانند» تبدیل شود با توانایی اش بر سوژه و کارگزار تاریخ بودن تضادی بنیادین دارد، و سرانجام منجر به دگرگونی شدید آگاهی و انقلاب سوسیالیستی می‌شود. اعتقاد لوکاج به این که آزادی طبقه کارگر بازنمایی آزادی همه گروه‌های ستم‌دیده و استثمار شده و به یک معنا متضمن آزادی آنهاست موجب شد که او طبقه کارگر را طبقه‌ای «جهانی» ببیند، که نقش انقلابی شان نقطه اوج تاریخ انسانی است. از آن جا که آگاهی طبقه کارگر از این لحاظ بیشترین کلیت را داشت، و چشم‌انداز برترش تمام تاریخ را در برمی‌گرفت، نتیجه آن می‌شد که شناخت موجود در آن برتر از باورهای «بورژوایی» رقیب بود.

این روایت از شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه رادیکال را هارتساک به شکلی انتقادی تأیید می‌کند. وی نقد مارکسی را از ایدئولوژی سلطه‌گر سرمایه‌داری و نظریه‌های آکادمیکی که آن را اصلاح کرده و شرح و بسط دادند می‌پذیرد. براساس این نظریه‌ها، مفاهیم کلیدی مقولات مجرد مبادله بودند، و ریشه در تجربه روابط بازار داشتند. با این وصف، تجربه کارگران مزدبگیر مرد در لوای سرمایه‌داری مبنایی برای فهمی متفاوت و رقیب از واقعیت، هم اجتماعی و هم طبیعی، به دست می‌دهد. این امر ناشی از شرکت بی‌واسطه کارگران در سطح بنیادی‌تر فعالیت اجتماعی - تولید کالاهایی که در بازار مبادله می‌شود - است. این فعالیت تولیدی از جداسازی کار فکری جلوگیری کرده، جنبه‌های فکری و یدی کردار را جمع کرده، با جهان طبیعی درگیر شده، و نسبت به تفاوت‌های کیفی آگاهی ایجاد می‌کند (برخلاف اهتمام صرفاً کمی سرمایه‌داران به پول و منفعت).

با این همه هارتساک، مانند لوکاج، تصدیق می‌کند که تجربه و آگاهی کارگران تابع قدرت سرمایه است، به قسمی که این آگاهی متفاوت، یا این

شکل فهم، تنها به شکلی متناقض و ناقص پدید می‌آید. برعکس، آن صورتی بالقوه از فهم است، درست همان‌طور که بازنمایی لوکاچ از آگاهی انقلابی کارگران یک آرمان‌گرایی بود، که براساس تعبیر شخصی لوکاچ از تاریخ به آنان «نسبت داده می‌شد». ولی از دیدگاه هارتساک شناخت متفاوت کارگران به دلیل دیگری محدود و ناقص بود: سنت مارکسی دریافت‌اش را از رابطه میان تقسیمات اجتماعی و شناخت تا نتیجه منطقی‌اش نمی‌کشاند. تقسیم میان سرمایه و کار، میان کار یدی و فکری در وهله اول تقسیمات کار مردانه است. در مقولات این سنت که از جنسیت غفلت می‌ورزد سهم زنان از تقسیم کار اجتماعی از نظر افتاده است. درست همان‌طور که مارکسیسم سرشت محدود و تحریف شده شناخت مبتنی بر مبادله در بازار را از دیدگاه کارگرانی که به تولید می‌پردازند نشان داده بود، آنچه اکنون لازم بود بر ملاکردن محدودیت‌ها و تحریف‌هایی بود که در نظریه مارکسی از دیدگاه نقش متمایز زنان در «تولید مثل» وجود داشت.

در این جا سه مرحله متمایز در بحث هارتساک پدید می‌آید. باید نشان داد که زنان، واقعاً، جایگاه متمایزی را در تقسیم همه‌جانبه کار در جامعه اشغال می‌کنند. دوم باید نشان داد که چرا و چگونه این جایگاه متمایز می‌تواند مبنایی را برای شیوه مشخصاً زنانه، یا فمینیستی، شناختن و تجربه کردن جهان بسازد. سوم باید نشان داد که این شناخت چیزی بیش از شناخت صرفاً متفاوت، بلکه شناختی برتر، با زمینه بهتر، یا معتبرتر است. تنها اگر این دعوی سوم موفق شود این رویکرد می‌تواند شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) محسوب شود.

در باب تقسیم کار جنسی، هارتساک حضور دو جنبه زنان را هم در کار دستمزدی و هم در کار خانگی خاطر نشان می‌کند. زنان در مقام کارگران دستمزدی در تجارب کارگران مرد در فرایندهای کار تولیدی سهم‌مند، ولی در عین حال در خانه، بیرون از سیستم کار دستمزدی،

تحت سلطه مردانه نیز کار می‌کنند. در این جا آنان به کاری مشغول‌اند که مربوط به ضروریات حیات، توان‌بخشی جسمی و روانی، و فعالیت‌های تولید مثلی مربوط به بارداری و پرورش کودکان است. اگرچه هارتساک مدعی است که تقسیم کار جنسی بخش مهمی از سازمان عمومی کار اجتماعی انسانی است، ولی تحلیل‌اش را به جوامع طبقاتی غرب محدود می‌کند. او می‌پذیرد که، حتی این‌جا، تفاوت‌های بسیاری در تجارب زندگی تک‌تک زنان موجود است. او به ویژگی تجارب زنان هم‌جنس‌باز و رنگین‌پوست نیز حساس است. به هر حال، دغدغه‌اش این است که در زندگی زنان خصایص عامی را شناسایی کند که با این تفاوت‌ها برخورد داشتند و نیز کردارهای نهادینی را مورد توجه قرار دهد که چه بسا زمینه‌ساز چشم‌اندازی مشخصاً زنانه یا فمینیستی باشد.

یک دلیل آن‌که به تصور هارتساک تقسیم کار جنسی خصیصه‌ای آن‌چنان مهم از سازمان اجتماعی است این است که، از نظر او، این تقسیم به گونه‌ای کاملاً اجتماعی ساخت نیافته است. اگرچه همه زنان بچه به دنیا نمی‌آورند، هیچ مردی (دست‌کم تاکنون) بچه به دنیا نیاورده است. این واقعیت مربوط به تفاوت‌های بدنی میان جنس‌هاست، و هارتساک سخن از تقسیم کار «جنسی» (sexual)، نه «جنسیتی» (gender)، می‌گوید به این منظور که بر صورت‌بندی و نتایج‌اش در جنسیت‌بخشی به تقسیم کار اجتماعی، و نیز بر ابعاد دیگر تجربه حیاتی تأکید کند. ولی این امر هم‌سنگ با پذیرش این موضوع نیست که «زیست‌شناسی تقدیر است»: کارکردهای بدنی و تفاوت‌های جنسی تا حدی «معین»‌اند، ولی در عین حال موضوعات تغییر و تقویت از رهگذر روابط و کردارهای اجتماعی به شیوه‌های مختلف‌اند.

این مطلب پیشاپیش ما را به مرحله دوم بحث منی‌کشاند: «شیوه شناخت» متفاوتی که مربوط به جایگاه زنان در تقسیم کار اجتماعی است. این در هم‌بافتگی جنبه‌های اجتماعی و جسمی نقطه‌ضعف هرگونه

دوگانگی محض زیست‌شناسی و جامعه را نشان می‌دهد، و بنابراین حاکی از شکلی منسجم‌تر و کل‌گرایانه‌تر از شناخت است. کار زنان در محیط خانه شامل پرورش مهارت‌هایی است که انضمامی بودن، تفاوت کیفی، امور مادی بنیادی و ضروریات زندگی را، که غالباً در نظام ارزشی فرهنگی وسیع‌تر خوار شمرده می‌شود، و مردان از آن‌ها اجتناب می‌ورزند، تأیید می‌کند. تجارب جسمی زنان - قاعدگی، شیردادن، همخوابگی، زایمان - احساس ضعیف‌تری از حدود جسمی شان نسبت به آنچه در مورد مردان است به آن‌ها می‌دهد، و به این ترتیب احساس پیوستگی بیشتری با جهان اطراف شان را میسر می‌سازد. سرانجام، در بارداری و پرورش کودک فعالیت تولید مثل زنان با اشتغال مردان به تولید مادی کاملاً متفاوت است. تولید مثل متضمن انتقال از جنین، که به منزله تکه‌ای از بدن خود شخص تجربه می‌شود، به شکل‌گیری موجودی مستقل است. این فرایندی است که لایه‌های بسیار متفاوت و یگانه‌ای از تجربه و ارتباط را به خدمت می‌گیرد.

هیلا ری ژوز: دست، مغز و قلب

روایت هیلا ری ژوز از شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه (1983, 1994) وجوه تشابه زیادی با تأکید هارتساک بر تقسیم کار دارد. ژوز هم رویکرد مارکسی را به نقد می‌کشد، به این دلیل که توجه خود را در تقسیم کار صرفاً به تقسیم فکری / یدی محدود کرده، و کار عاطفی را - کار مراقبت و پرورش که عمدتاً به زنان اختصاص یافته - مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهد (از این رو عنوان مقاله پیشروانه‌اش این است: «دست، مغز و قلب»). ژوز می‌گوید که کار مراقبت به‌طور بالقوه اندیشه و احساس، ابعاد جسمی و فرهنگی، استقلال و وابستگی، را به نحوی می‌آمیزد که تضادهای ریشه‌دار میان طبیعت و فرهنگ، خرد و عاطفه و خود و دیگر را تضعیف می‌کند. این امر در زندگی زنان مبنایی بالقوه برای عقلانیتی متفاوت با

عقلانیت قطبی‌کننده، انتزاعی و مخرب جهان مردسالار پدید می‌آورد. علاقه خاص رُوز به علوم او را به ایجاد پیوندهایی میان این اندیشه‌های مربوط به کارِ مراقبت زنان و رویکردهای متمایز در انسان‌شناسی، روان‌شناسی و زیست‌شناسی در پیوست با پژوهشگران فمینیست هدایت کرد (Keller 1983, 1985; Merchant 1980; Carson 1962)؛ نیز نک به فصل ۴ این کتاب). این پژوهشگران نیز تمایل دارند دوبارگی‌های استوار میان ذهنی و عینی، خرد و عاطفه، امر طبیعی و امر انسانی، را متزلزل ساخته، و برنامه‌های پژوهشی ناتحویل‌گرایانه و کلی‌تری را در علم نشان دهند.

در این جا شرطی مهم را باید توضیح داد. نه هارتساک و نه رُوز هیچ‌یک در پی گرامی‌داشت کار پرستاری و تولید مثل زنان آن‌چنان‌که در حال حاضر در جوامع مردسالار و سرمایه‌دار نهادینه شده نبودند. رُوز به تفاوت‌های میان مراقبت از کودکان، خویشان بیمار یا سالخورده، و مواظبت از شوهران یا شریک‌های زندگی اشاره کرده، و بر سرشت متناقض بسیاری از این نقش‌های مراقبتی زمانی که تحت شرایطی اجتماعی و فرهنگی به اجرا در می‌آید که با زور آن‌ها را وارونه جلوه داده، بی‌ارزش کرده، و نمی‌تواند آن‌ها را از نظر مالی تأمین کرده یا پاداش دهد، انگشت می‌نهد. هارتساک نکاتی بسیار مشابه را عنوان کرده، و عمل طبقه حاکم مردان را خاطر نشان می‌کند که در مقابل تلاش‌های زنان رنگین‌پوست و زنان طبقه کارگر به منظور چیره شدن بر جداسازی کارخانه از طریق اشتراکی کردن آن مقاومت می‌ورزند.

به این ترتیب، نظریه‌پردازان شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه نمی‌گویند که شناخت فمینیستی که جایگزینی برای شناخت تثبیت شده است پیشاپیش موجود بوده و در تجربه واقعی زندگی زنان کاملاً صورت‌بندی شده است. بلکه استعدادی است که باید از رهگذر تلاش‌های عملی برای اشکال جدید مناسبات اجتماعی تحقق یابد:

اشکال جدید عقلانیت و فهم به نظر می آید که هم از رهگذر این تلاش‌ها ظهور کرده و هم در خدمت تأمین منابع برای آنهاست. پس رابطه‌ای درونی میان اشکال جدید شناخت، و تلاش برای آزادی از روابط اجتماعی ظالمانه و تخریب شده وجود دارد. از این لحاظ، شناخت‌شناسی‌های مبتنی بر دیدگاه را می‌توان بسط دادن و عمیق کردن پیشینیان‌شان در سنت‌های هگلی و مارکسی محسوب کرد. مع‌هذا، آن میراث گذشته پرسش‌هایی جدی درباره رابطه میان نظریه پردازان فمینیست که آن نیروی رهایی‌بخش را در زندگانی عادی زنان شناسایی می‌کنند و شرح و بسط می‌دهند و تجربه مشترک متناقض و تحریف شده خود آن زنان نظریه‌پرداز مطرح می‌سازد. هارتساک و روزه دو پاسخ‌های واضحی به این مسئله دارند: خاستگاه اصلی برای نظریه‌پردازی باید اشکال دانش و تجربه‌ای باشد که از رهگذر فعالیت خود جنبش اجتماعی فمینیستی گسترده‌تر ایجاد می‌شود. و نیروهایی که آنان برای دانشی رهایی‌بخش تشخیص می‌دهند نمی‌تواند هیچ مبنایی مگر صورت‌بندی ذهنی تجربه بیگانه ناشده در قلب تناقضات جاری داشته باشد:

تا چه حد کار مراقبت کردن زنان بخشی از آن چیزی است که هیلاری لند و من نوع دوستی اجباری نامیده‌ایم؟ زیرا مراقبت، چه با دستمزد چه بی دستمزد، مانند اشکال دیگر کار، عمدتاً به شکل بیگانه شده‌اش وجود دارد ولی در عین حال درون خودش لحظات کوتاهی از شکلی بیگانه ناشده را در بردارد. در مورد تمام اشکال کار این موضوع اهمیت دارد که تجربه شکل بیگانه ناشده درون شکل بیگانه شده - هرچند به‌طور گذرا - جای دارد، در غیر این صورت ابزاری برای مفهوم‌پردازی - هرچند به صورت تصویری - روابط اجتماعی و فرایندهای کار جامعه‌ای که بر بیگانگی غلبه یافته نداشتیم (Rose 1994: 40).

بعد روان‌شناختی: روابط ابژه‌ای فمینیستی

این روایت‌های ساختاری-اجتماعی از تجربیات متفاوت زندگی مردان و زنان، همراه با پیامدهایی که برای شیوه‌های جنسیت‌یافته دانستن دارند، با روایت‌هایی از رشد شخصیت جنسیت‌یافته که از سنت «روابط ابژه‌ای» در روان‌کاوی گرفته شده تکمیل می‌شوند (see Craib 1989, e.p. chs 8-10) این رویکرد بر فرایند شکل‌گیری شخصیت از مرحله بسیار ابتدایی - غالباً پیش از تولد - متمرکز است و به روابطی که در واقعیت وجود دارند نقشی اساسی می‌دهد ولی در عین حال، و اغلب به گونه‌ای مهم‌تر، به روابطی نقش اصلی را می‌دهد که در تخیل میان شخصیت در حال رشد و شخص (یا کسانی) که نقش اصلی را در مراقبت ایفا می‌کنند وجود دارد. در واقع، این‌جا ما با کار مراقبتی زنان مواجه‌ایم که در قلب تعبیر هیلاری رُوز از شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه قرار دارد، ولی از نگاه نوزاد و کودکی که دریافت‌کننده این مراقبت است.

در روایت فمینیستی نظریه روابط ابژه‌ای (Nancy chodorow 1978)، معروف‌ترین نظریه پرداز آن است) تأکید بر تفاوت‌ها در تضادهای درونی است که باید توسط پسران و دختران برطرف شوند تا حسی مستقل و (کم و بیش) باثبات از خود به دست آورند. در جایی که مراقب اصلی یا تنها مراقب مادر است، دختر بچه تدریجی‌تر و با تضاد کمتری مراحل رشد را به سوی استقلال بزرگسالی می‌پیماید، و هویت زنانه را که برای نقش مادری در آینده لازم دارد از طریق هم‌ذات‌پنداری با مادر می‌آموزد. در مقابل، پسران لازم است در مرحله‌ای ابتدایی هم‌ذات‌پنداری اولیه خود را با مادر رها کنند چه که این شرطی است برای آموختن هویت متمایز مردانه آنان. به علاوه، خود این کار به دلیل نبود پدر در بیشتر مواقع، هم به معنای فیزیکی و هم عاطفی، مسئله‌ساز می‌شود. پسران به جای آن‌که هویت جنسی را بی‌میانجی در محیط انضمامی و عملاً موجود خانگی بیاموزند، همان‌گونه که برای دختران امکان‌پذیر است، باید مردانگی را به

نحوی آگاهانه‌تر، و بر مبنای الگویی انتزاعی‌تر و قالبی‌تر از نقش بیرونی پدر در حوزه عمومی بیاموزند.

هویت مردانه حاصل هویتی است که آکنده از تناقضات درونی است، و نیازمند مرزهای قاطعی میان خود و دیگر است که دفاعی است در مقابل اسیر شدن به وابستگی دوران کودکی به مادر و هم ذات‌پنداری با او. در وهله اول، این من (اگو) در وضعیت تدافعی خود را از مادر متمایز کرده، و به طور ضمنی، از زنان به طور کلی، خود را متمایز می‌کند، ولی، در وهله بعد، از «دیگران» تعمیم‌یافته‌تر: نژادها و فرهنگ‌های متفاوت، و طبیعت نیز خود را متمایز می‌کند. تمایلی به پرهیز کردن از احساسات شدید، و بی‌ارزش کردن محیط انضمامی واقعی خانگی به نفع جهان عام «انتزاعی» وجود دارد.

نانسی هارتساک و جین فلاکس (1983) از این شرح و بسط فمینیستی نظریه روابط ابژه‌ای کمک گرفتند. هارتساک اشاره به نوعی شکاکیت می‌کند، و آن را فرضیه‌ای تجربی تلقی می‌کند، و همان‌طور که دیدیم، آن را با مباحثی که از نظریه اجتماعی ماتریالیستی گرفته ترکیب می‌کند. این موضوع در کار اولیه فلاکس اهمیت بیشتری می‌یابد. او از این موضوع استفاده می‌کند تا به پژوهش درباره شیوه‌هایی بپردازد که سنت‌های (مردانه) حاکم در فلسفه، از جمله شناخت‌شناسی، مسائلی مانند تقابل میان خود و دیگری، طبیعت و فرهنگ، سوژه و ابژه و از این دست را به مثابه مسائلی جهان‌شمول درباره شناخت انسانی و هستی انسانی مطرح کرده‌اند، در حالی که در واقعیت آن‌ها از تنگناهای روان‌شناختی به طور خاص مردانه ناشی می‌شوند.

این‌جا مسئله تعمیم دادن بیش از حد مطرح می‌شود، همان‌طور که در مورد روایت‌های ساختاری-اجتماعی از شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه مطرح است. با وجود این، رویکرد روابط ابژه‌ای با روان‌کاوی فرویدی معمول‌تر از این جهت متفاوت است که کمتر جبرگرایانه است. این

رویکرد کار کلینیکی را مبنایی برای توصیف تنگناها و استراتژی‌ها و منابع موجود که افراد در مسیر رشد شخصیتی با آنها مواجه می‌شوند قرار می‌دهد، ولی جای قابل ملاحظه‌ای برای هر کس باز می‌گذارد تا مشکلات را به اشکالی منحصر به فرد برطرف کرده و یا با آنها مقابله کند. بنابراین، توصیف انتزاعی هویت مردانه و زنانه را به منزلهٔ سنخ‌های آرمانی، طوری که بیشتر افراد در نقاط متفاوتی در طول پیوستار میان این دو جای داشته، ولی مردان معطوف به قطب مردانه، و زنان به قطب زنانه‌اند، بهتر می‌توان درک کرد. انحراف دیگر این رویکرد از روان‌کاوی معمول‌تر این است که انواع متفاوتی از شکل‌گیری شخصیت جنسیت‌یافته را ممکن می‌داند در صورتی که وظایف مربوط به مراقبت به گونه‌ای متفاوت تخصیص داده شود، و در صورتی که مردان، به‌ویژه، نقش عمده‌تری در کار مراقبت ایفا کنند، و زنان فرصت‌های بیشتری در حوزهٔ عمومی خارج از محیط خانوادگی بلافصل داشته باشند. بدین ترتیب، روایت روان‌کاوانه، مانند روایت‌های ساختاری-اجتماعی شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه، رابطه‌ای نزدیک میان امکان انواع جدید فهم و مبارزه برای انتقال روابط اجتماعی به مسیرهای رهایی‌بخش را مفروض می‌داند. جزئیات تحلیل‌های اجتماعی یا روان‌شناختی این روایت‌های نظریهٔ مبتنی بر دیدگاه هرچه باشد، آن‌ها نماهایی مشخصاً همگرا در باب سرشت اشکال متفاوت فمینیستی شناخت به‌دست می‌دهند. آن‌ها انضمامی بودن، توجه به تفاوت کیفی و پیچیدگی را به درگیری انتزاعی با روابط صرفاً کمی ترجیح می‌دهند؛ آن‌ها منتظر حل دوگانگی‌های انتزاعی اندیشهٔ مردانهٔ غربی (طبیعت و فرهنگ، سوژه و ابژه، خرد و عاطفه، بدن و ذهن) به نفع برداشت‌های کل‌گرایانه و زمینه‌مند از وابستگی اشیا بوده؛ و نیز ادغام مجدد شناخت را با تجربهٔ زندگی روزمره توصیه می‌کنند. سرانجام، آن‌ها بر رابطهٔ میان این اشکال متفاوت شناخت و مبارزات گروه‌های اجتماعی فرودست (در وهلهٔ اول، ولی نه به‌طور منحصر به

فردی، زنان) در برابر سلطه اجتماعی، محرومیت و تحقیر اجتماعی تأکید دارند. به طور خلاصه از نظر هارتساک:

تجربه پیوستگی و رابطه - با دیگران، با جهان طبیعی، رابطه ذهن با بدن - مبنایی هستی شناختی برای بسط دادن سنتزی (ترکیبی) اجتماعی که مسئله ساز نباشد فراهم می کند، سنتزی اجتماعی که نیاز به عمل کردن از طریق انکار بدن، حمله به طبیعت، درگیری مرگ آور میان خود و دیگری نداشته باشد، سنتزی اجتماعی که به هیچ یک از آن اشکالی که مردانگی انتزاعی به خود می گیرد وابسته نباشد (Hartsock 1983b: 246).

به این طریق شناخت شناسی از منظر فمینیستی هم تبیینی از ویرانی اجتماعی و بوم شناختی فن علم مدرن ارائه می دهد و شکلی متفاوت از فهم را مسلم می گیرد که با رهایی از سلطه اجتماعی مربوط است، و هم رابطه هماهنگ جدیدی را با بقیه جهان طبیعی ارائه می دهد. این الگوی فراگیر اندیشه به این دعوی اگو-فمینیستی پیوسته است که ارتباط خاصی میان منافع جنسیتی زنان و حمایت از طبیعت وجود دارد (این موضوع درون جنبش فمینیستی عمیقاً مورد اعتراض است؛ کتاب های فراوانی در این زمینه موجود است، ولی، به ویژه، نک به Biehl 1991; Shiva 1989; Salleh 1994; Plumwood 1993; Mies & Shiva 1993, Mellor 1992, 1997; (Salleh 1996; Melloer 1996; Soper 1995: ch.4 Jackson 1995).

تأمل در دیدگاه فمینیستی

ولی، همچنان می توان پرسید، چه چیز شناخت شناسانه ای در این باره وجود دارد؟ در این جا برخی دلایل قوی ارائه شد که باید انتظار داشت که زنان به خاطر جایگاه شان در تقسیم کار اجتماعی و نحوه ای که شخصیت شان را محقق می سازند جهان را به گونه ای متفاوت با مردان

درک کنند. همچنین چه بسا متقاعد شویم که شیوه متفاوت فهم ایشان به منظری از جامعه‌ای برابرتر، دوسویه‌تر و مهرآمیزتر مربوط می‌شود که با طبیعت در صلح و آرامش است. ولی آیا هیچ‌کدام از این‌ها دلایلی برای پذیرش درستی اندیشه فمینیستی به ما می‌دهد؟ چرا باید به آن به مثابه روایتی از نحوه بودن جهان اعتباری بیشتر از تولیدات علم متعارف داد؟ آیا قطعاً همین موفقیتی که علم و تکنولوژی در تضمین سلطه اجتماعی و نیز مهار کردن طبیعت به دست آورده شاهدهی بر قدرت شناخت آن است؟ شرکت‌کنندگان اصلی در این بحث به‌طور محسوسی در نحوه پاسخ دادن به این مجموعه از پرسش‌ها تغییر موضع داده‌اند، و اختلاف عقیده بسیار است. آن‌چه می‌توان پاسخ از دیدگاه «کلاسیک» تصور کرد این است که دیدگاه متمایز زنان / فمینیستی از خودش نظر برتری می‌دهد. دیدگاهی که این نظر از آن پدید می‌آید آن چیزی است که این حق را به آن می‌دهد که «حقیقی» (یا «معتبرتر»، «کمتر نادرست») دانسته شود. مثلاً در روایت اولیه هارتساک استعاره‌های «سطوح»، «عمق» و «دامنه دید» به کار می‌رود تا مزیت دیدگاه زنان را تأیید کند:

اگر واقعیت سلطه طبقاتی در سطح شناخت‌شناسانه تولید ظاهر شود، کدام سطح شناخت‌شناسانه می‌تواند فهم سلطه نظام‌مند زنان را برای ما میسر سازد؟ استدلال من این است که سلطه یک جنسیت بر دیگری تنها در سطحی به مراتب عمیق‌تر قابل دیدن است، سطح شناخت‌شناسانه‌ای که با تولید مثل مشخص می‌شود. از این‌رو، به جای آن‌که، همراه مارکس، استدلال کنم که واقعیت را باید دو سطحی دانست می‌گویم که واقعیت را باید سه لایه‌ای درک کرد (Hartsock 1993b: 9-10).

این اصطلاحات مربوط به موقعیت طبیعی با استعاره اصلی دیدگاه سازگاراند، اگرچه جالب است که مکانی را که از آن‌جا می‌توان انتظار

بهترین نما را داشت و ازگون می‌کنند: نه از بالای ساختار اجتماعی، بلکه از تونل زدن از میان پایه‌هایش. معمول‌ترین توجیه برای این مطلب آن است که نمایی که از بالا می‌توان داشت قطعاً با فریب‌ها و خودفریبی‌هایی که سلطه اجتماعی آن را ضروری می‌سازد وارونه جلوه می‌کند. در عین حال این بازتاب نظر ویکو متفکر رنسانس است که می‌گوید ما آن‌چه را خودمان آفریده‌ایم می‌فهمیم. زنان و کارگران گروه‌هایی اجتماعی‌اند که جامعه را ساخته‌اند، و از این‌رو آن را به گونه‌ای می‌فهمند که گروه‌های حاکم، که صرفاً وابسته به آن چیزی‌اند که دیگران آفریده‌اند و یا چیزی را که دیگران ساخته‌اند تصرف می‌کنند، نمی‌توانند بفهمند.

این رویکرد از منظر فمینیستی «کلاسیک» است و به شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه مارکسی لوکاچ از همه نزدیک‌تر است، و هر دو مشکلات یکسانی دارند. همچنین شدیدترین تضاد را با شناخت‌شناسی «سنتی» (مانند رویکردهای تجربه‌گرایانه و کانتی که در فصل‌های قبلی این کتاب به آن‌ها پرداختیم) دارد که بر آن است پرسش‌های مربوط به حقیقت و خطا از هویت کسانی که این دعاوی مربوط به حقیقت را می‌کنند مجزاست. ذکر کردنی است که انگیزه این گفته دقیقاً آن بود که قدرتمندان را از حق‌شان برای تعیین آن‌چه باید شناخت محسوب شود محروم کند (به شرط ج) در فهرست صفحه ۲۶۲ توجه شود)، و بنابراین در نیت‌اش مساوات طلب بود.

مسئله اصلی برای دیدگاه کلاسیک، چه مارکسی چه فمینیستی، این است که نظریه‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد تا دیدگاه مرجح را شناسایی کرده، گروهی که آن دیدگاه را دارند توصیف کرده، و ممتاز بودن اشکال شناخت‌شان را به منزله شناخت بهتر توجیه کند، خود نیازمند توجیه شدن است. نظریه‌پردازان دیدگاهی (standpoint) باید درباره تغییر تاریخی، تقسیم کار جنسی، شکل‌گیری هویت‌های جنسیت یافته، و از این قبیل، پیش از بنا نهادن شناخت‌شناسی‌ای که برحسب آن دعاوی

راجع به حقیقت باید ارزیابی شود و به مثابه ابزاری برای بنا نهادن آن شناخت‌شناسی، دعاوی شناختی کنند. به عبارت دیگر، این عمل دُوری است. نظریه‌پردازان دیدگاهی لزوماً آنچه را نظریه‌های‌شان در صدد اثبات‌اش برآمده‌اند فرض می‌گیرند.

این برهان برهانی صریح و قانع‌کننده است. ولی، شاید بیش از حد قانع‌کننده است! نظری انتقادی به شناخت‌شناسی‌های سستی آشکار می‌سازد که آن‌ها، نیز، بر فرض‌هایی - درباره‌ی ماهیت ذهن انسانی، اعتبار شکل‌های معینی از خردورزی، رابطه‌ی خود‌اندیشنده با جهان خارجی، قابل اطمینان بودن تجربه‌ی حسی، و غیره - تکیه می‌کنند. این فرض‌ها، مانند فرض‌های شناخت‌شناسی دیدگاهی، جای سؤال و بحث دارند، و نیازمند توجیهی مستقل‌اند.

پس، تا این‌جا، به نظر می‌آید که نظریه‌های دیدگاهی وقتی پای اتهام دُوری بودن به میان آید بدتر از شناخت‌شناسی‌های تثبیت شده‌تر نیستند. دوگزینه‌ی اصلی برای رویارویی با این موقعیت موجود است. یکی از آن‌ها اتخاذ موضعی نسبی‌گرایانه در مورد خود شناخت‌شناسی‌ها، و پذیرفتن این مطلب است که دلیل شایسته‌ای برای پذیرش یکی به جای دیگری وجود ندارد، بنابراین گزینش صرفاً مسئله‌ی ترجیح‌ذهنی (براساس ارزش‌های سیاسی، منافع اجتماعی، شیر و خط کردن، یا هر چیز دیگر) است. این کار ما را به انتقادات پست‌مدرنیستی از شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه، و، درواقع، از شناخت‌شناسی به معنای دقیق کلمه راهبری می‌کند. کمی بعد به این انتقادات باز می‌گردیم تا آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم.

راه دیگر رویارویی با دُوری بودن اقداماتی به منظور پی‌ریزی رویکردهایی به نظریه‌شناخت در فرض‌های پیشین این است که ببینیم آیا می‌توان دلایل مناسبی برای ترجیح یک مجموعه از فرض‌ها و شناخت‌شناسی‌ای که به آن منجر می‌شود در مقابل شقوق دیگر یافت.

برای این‌که این کار ممکن باشد، باید نوعی زمینه مشترک میان شناخت‌شناسی‌ها، مبنایی برای این‌که بتوانند با یکدیگر گفت‌وگو کنند، وجود داشته باشد (یعنی آن‌ها نباید کاملاً قیاس‌ناپذیر باشند - نک به صفحه ۷۴). در واقع دو مشخصه بسیار اساسی وجود دارد که نظریه‌پردازان از منظر فمینیستی و شناخت‌شناسی‌های سنتی در آن اشتراک دارند. یکی تعهد به انسجام منطقی است، تعهد به مبادرت ورزیدن به ساخت نظریه به نحوی که از تناقض درونی پرهیز شود. دیگری تعهد به رئالیسم غیرنسبی‌گرایانه است: به عبارت دیگر، تعهد به این رأی که جهانی مستقل از اندیشه ما وجود دارد، که برخی اندیشه‌های مربوط به آن قابل اعتمادتر، و نسبت به بقیه به حقیقت نزدیک‌تراند، و این‌که عاقلانه است راه‌هایی برای بازگویی این تفاوت بیندیشیم.

با التفات به این‌که شناخت‌شناسی‌های سنتی و مبتنی بر دیدگاه این ویژگی‌های مشترک را دارند، می‌توانیم شروع به ارزیابی امتیازات نسبی‌شان کنیم. از آن‌جا که هر دو پای‌بند انسجام‌اند، می‌توانیم، مثلاً، ملاحظه کنیم هر یک چگونه مطابق با آن عمل می‌کنند. همان‌طور که در فصول ۲ و ۳ دیدیم، شناخت‌شناسی تجربه‌گرایانه که برای دفاع از عقلانیت علم به کار می‌رود با آنچه مشخصه‌های اجتناب‌ناپذیر تبیین علمی به نظر می‌رسد - نقش ارزش‌ها و علایق در انتخاب نظریه، وابستگی شواهد تجربی به نظریه، نقش هستی‌های مشاهده‌ناپذیر، و از این قبیل - ناسازگار است. در مقابل، شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی روایتی اجتماعی - تاریخی از فرایندهای جنسیت‌یافته تولید شناخت (دانش) ارائه می‌دهد که به طرزی آشکار با شناخت‌شناسی‌اش ناسازگار نیست. این حوزه بی‌تردید حوزه بحث و جدلی است که می‌تواند بسیار گسترش یابد، ولی نظریه‌های مبتنی بر دیدگاه فمینیستی ظاهراً به خوبی از عهده برمی‌آیند.

تعهد مشترک به رئالیسم مبنایی دیگر برای ارزیابی

شناخت‌شناسی‌های رقیب فراهم می‌کند. شناخت‌شناسی‌های سنتی و شناخت‌شناسی‌های مبتنی بر دیدگاه فمینیستی راه‌هایی برای تشخیص میان دعاوی شناختی با اعتبار کمتر یا بیشتر ارائه می‌دهند، و معمولاً این کار را برحسب رویه‌هایی انجام می‌دهند که به منظور رسیدن به باورهایی با اعتبار بیشتر و نه کمتر دنبال می‌شود. در هر یک از شناخت‌شناسی‌ها نظریه‌ای در مورد شناخت به‌طور ضمنی موجود است که همچون فرایندی است که به وسیله آن باورهای مربوط به واقعیت پدید آمده و ارزیابی می‌شوند. در فصول ۲ و ۳ روایتی را که تجربه‌گرایان از این فرایند به‌دست داده‌اند مورد بحث قرار دادیم، و در آغاز این فصل (ص ۲۶۱) ویژگی‌های اصلی مشترک در همه شناخت‌شناسی‌های سنتی را در چهار نکته خلاصه کردیم. هم‌اکنون می‌توانیم شناخت‌شناسی‌های مبتنی بر دیدگاه فمینیستی و سنتی را به لحاظ تعهد مشترک‌شان به این‌که می‌توانند تولید شناخت (دانش) معتبر را توجیه کرده و قواعدی برای آن فراهم کنند باهم مقایسه کنیم.

دربارهٔ عمومیت آشکار مفاهیم علم چه می‌توان گفت؟ این موضوع در علم طبیعی معاصر به هیچ‌وجه بی‌مناقشه نیست، ولی در علوم تاریخی و اجتماعی، به دلایلی که در فصول ۵ تا ۷ مورد بحث قرار گرفت، از این هم بیشتر مسئله‌برانگیز است. واضح است که اشکال زندگی اجتماعی انسان و رسوم فرهنگی‌شان از جایی به جایی و از زمانی به زمانی متفاوت است. و به تبع آن علوم اجتماعی و تاریخی نیاز به شرح و بسط نظریه‌هایی دارند که نسبت به این ویژگی و تفاوت حساس باشند. مع‌هذا، به‌منظور تشخیص تفاوت داشتن دست‌کم برخی مفاهیم که فرهنگ‌های متفاوت مورد مقایسه را در برگیرد ضروری است. این‌که به برخی مفاهیم اساسی مربوط به همگانی‌های بشری (مانند تولد، مرگ، کار، جنس) نیاز داریم تا بتوانیم دربارهٔ فرهنگ‌های دیگر چیزی بفهمیم قابل دفاع است (نک‌به فصل ۶، ص ۱۸۶).

شناخت‌شناسی فمینیستی چنین همگانی‌های بشری (تفاوت‌های جنسی، عشق مادری، نحوه‌ای از تقسیم کار اجتماعی، و غیره) را مسلم می‌انگارد، ولی در عین حال می‌گوید که فرایندهای اجتماعی-فرهنگی با آنها می‌آمیزند تا ایجاد تنوع و ویژگی کنند. در مقابل، توجه عمده تجربه‌گرایی، خردباوری (عقل‌گرایی) و شناخت‌شناسی کانتی به جهان‌شمولی بخشی از تبیین مشکلی است که علوم طبیعی با ویژگی و تفاوت دارند. تلاش در کاربری دانش علمی انتزاعی و عام و دانش تکنولوژیکی در موقعیت‌های انضمامی بسیار متفاوت (پروژه‌های بزرگ سدسازی و کشاورزی مربوط به انقلاب سبز نمونه‌هایی‌اند که به خوبی بررسی شده‌اند) غالباً پیامدهای اجتماعی و اکولوژیکی ناخواسته و فاجعه‌آمیزی پدید می‌آورد.

توجه به عینیت میان تأثیرگذارترین شناخت‌شناسان مبتنی بر دیدگاه و شناخت‌شناسی سنتی مشترک است؛ به این مفهوم که هر دو می‌پذیرند که جهانی خارجی وجود دارد که به سبب سرشت‌اش باورهای ما موجه یا ناموجه‌اند. مع‌هذا، به‌طور محسوسی در توصیف مطلوب‌ترین شرایط رسیدن به باورهای معتبر یا موجه متفاوت‌اند. در مدل تجربه‌گرایانه، همان‌طور که دیدیم، داوری‌های ارزشی باید از علم کنار گذاشته شوند. منتقدان تجربه‌گرایی تردید دارند که چنین چیزی امکان‌پذیر باشد. شناخت‌شناسان از منظر فمینیستی می‌گویند که این عمل حتی مطلوب هم نیست: ارزش‌های سیاسی و اخلاقی الهام‌بخش مبارزات مربوط به جنبش‌های اجتماعی‌ای می‌شوند که برای رشد شناخت ضروری‌اند. این نکته همچنین پای‌بندی شناخت‌شناسان سنتی را به بی‌ربط بودن هویت‌های شخصی یا اجتماعی نسبت به علم به چالش می‌کشد: بعضی چیزها فقط از بعضی دیدگاه‌ها، یا «مواضع سوژه» قابل رؤیت‌اند.

پس، چه کسی درست می‌گوید؟ در فصل ۲ دیدیم که کانون توجه تجربه‌گرایی طرح‌ریزی معیارهایی است که بدان وسیله می‌توان شناخت

اصیل (باور موجه، و غیره) را از شناخت کاذب («شبه علم»، و غیره) جدا کرد، و نیز نقش تعیین کننده آزمون پذیری را به وسیله مشاهده و آزمایش در توجیه شان از این مطلب مورد ملاحظه قرار دادیم. از نظر آنان، تأکید بر کنترل کیفیت در علم است. همان طور که ما نیز (در فصل ۳، ص ۷۷-۸۱) دیدیم، این تأکید، همراه با منظر بسیار کوتاه بینانه تجربه گرایان (و پوپر) از عقلانیت، باعث شد که آنان عقلانیت موجود در فرایندهای تولید ایده ها و فرضیه های علمی جدید را نادیده انگارند. این موضوع از نظر تجربه گرایان مسئله «روان شناسی» است، از نظر پوپر مسئله «نظرپردازی ها»ی تخیلی. با این همه، منتقدان تجربه گرایی نشان داده اند که کشف و بسط استعاره ها، کاربرست معیارهای مربوط بودن، موجه بودن و غیره فرایندهای عقلانی اند که در تولید نظریه های علمی وجود دارند. بدون این فرایندها، هیچ نظریه یا دعوی شناختی ای موجود نخواهد بود که از رهگذر آزمایش و مشاهده آزموده شود! می توان این نکته را گفت که آن ها برای آن که علم را فعالیت انسانی پویا و خلاق تلقی کنیم دارای اهمیتی مطلق اند.

در مقابل، شناخت شناسی از منظر فمینیستی و روایت های جامعه شناختی علم که به آن مربوط است محدودیت های «فردگرایی انتزاعی» را که شناخت شناسی های سنتی در آن مشترک اند نمایش می دهند: تولید دانش فرایندی کاملاً اجتماعی است. به علاوه، شناخت شناسی های مبتنی بر دیدگاه فمینیستی امکانات بالقوه را برحسب تجربه ها، چشم اندازها و معانی فرهنگی گوناگونی شرح می دهند که برای کار خلاقانه در علم در دسترس است، کاری که با طرد عمومی زنان و گروه های دیگر از شرکت مؤثر در تولید دانش کنار گذاشته شده و یا منع شده است.

از این رو، شناخت شناسی فمینیستی در نحوه ای که فرایندهای تولید دانش را فهمیده و برای بهبود آن ها پیشنهاد می دهد بنی بهتر از رقبای

سنتی‌اش عمل می‌کند (این مطلب به موضعی که ساندرهااردینگ بسط می‌دهد نزدیک است (1991: ch. 6)). ولی این امر همچنان موضوع ارزیابی و آزمودن دعاوی شناختی رقیب را آن هنگام که تولید شده‌اند پشت سر می‌گذارد. آیا شناخت‌شناسان سنتی در تأکید بر بی‌طرفی ارزشی، جهان‌شمولی، غیرشخصی بودن، و آزمون تجربی برای این جنبه از علم (گاه «مقام داوری» در مقابل «مقام گردآوری» نامیده می‌شود) بر حق‌اند؟ نخست، باید توجه کرد که این تمایز به آن وضوحی که گاه وانمود می‌شود نیست: در فرایند خلاقانه طرح‌ریزی نظریه یا فرضیه «آزمون»‌های زیادی، غالباً به شکل «آزمایش‌های فکری»، روی می‌دهد (نک به یادداشت‌های داروین (Darwin 1987) برای مثالی غیرعادی از این فرایند بلندمدت «آزمایش و خطا»ی ذهنی). دوم، تفاوت‌های مهمی میان رشته‌های علمی گوناگون با توجه به آنچه باید «مدرک» محسوب شود وجود دارد. آنچه شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی با وضوح بسیار عرضه می‌کند شیوه‌ای است که همانا یک جامعه را می‌توان بر مبنای تجربه زندگی و فعالیت اجتماعی مردمی که در موقعیت‌های متفاوتی درون آن قرار گرفته‌اند بسیار متفاوت مشاهده کرد. تجربه شخص «معلولی» که مبادرت به استفاده از وسایل حمل و نقل عمومی می‌کند شبیه تجربه خواندن دماسنج در آزمایشی علمی نیست. این آخری تجربه‌ای است که اصولاً به وسیله مشاهده‌کنندگان «معمولی» تکرارپذیر است، بی‌توجه به آن‌که آنان کیستند، یا این‌که آزمایش در کجا انجام می‌شود. برعکس، تجربه شخص معلول در رابطه با راه دستیابی به وسایل حمل و نقل به ناچار معین و خاص است. اعتبار پایگاه آن تجربه از آن لحاظ که شناختی راجع به جامعه می‌دهد از هویت و خصوصیات آن سوژه خاص تجربه مایه می‌گیرد. دقیقاً این جنبه از نقش مدرک و تجربه در کار علمی تاریخی و اجتماعی است که شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی درک می‌کند.

با این همه، تمام مدارکی که دانشمندان علوم اجتماعی و مورخان به کار می‌برند مثل این‌ها نیست. قسمت بیشتر آن‌ها به وسیله بوروکراسی‌های دولتی، پیمایش‌های افکار عمومی، پروژه‌های پژوهشی کمی گسترده و غیره فراهم می‌شود. به علاوه صحت، اعتبار و اهمیت نظری‌شان در معرض بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. شناخت‌شناسی کلاسیک در مورد تدارک قواعد برای هدایت این بحث مسلماً از شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی برتر است. در مورد این بحث مطالب گفتنی زیاد است، بیشتر از آنچه در این جا بگنجد، ولی اگر، به عنوان مثال، خواست شناخت‌شناسی سنتی را در مورد گمنامی و غیر شخصی بودن در نظر بگیریم، این شناخت‌شناسی دلایل قانع‌کننده‌ای برای آن دارد. توجیه این قواعد (در این جا این پرسش را که آیا آن‌ها واقعاً در مؤسسات علمی واقعی پی گرفته می‌شوند یا خیر کنار می‌گذاریم) این است که آن‌ها (گمنامی و غیر شخصی بودن) زمینه‌ای برای ارزیابی دعاوی شناختی فراهم می‌کنند که کیفیت شواهد و برهان را در آن زمینه می‌توان مستقل از قدرت و منزلت سلسله‌مراتب‌هایی که میان شرکت‌کنندگان در بحث وجود دارد مورد ملاحظه قرار داد.

وانگهی، روش بنیادی‌تر دیگری هم برای تحقق این هدف موجود است. و آن این است که بحث و گفت‌وگوی علمی را به شیوه‌هایی مجدداً نهادی کنیم که در دسترس گستره متنوع‌تر و کلی‌تری از شرکت‌کنندگان قرار گیرد، و در عین حال در مقابل سلسله‌مراتب‌های قدرت و منزلت موجود مقاومت ورزد. اگر شرکت کردن همگی به طور برابر محترم و ارزشمند شمرده شود، آنگاه پوشش گمنامی و غیر شخصی بودن دیگر چندان تعیین‌کننده نیست. این موضوع با طرح شرکت فزاینده زنان در فعالیت اصلاح شده علم که در میان حامیان اصلی به اصطلاح «تجربه‌گرایی فمینیستی» و شناخت‌شناسی دیدگاهی مشترک است موافق است. همچنین با ایده هابرماس در مورد «وضعیت آرمانی گفتار» نزدیکی

جالبی، اگرچه فقط تا حدی، دارد (نک به فصل ۷). البته تفاوت مهم این است که ایده «دیدگاه» حاکی از این احتمال است که گوناگونی چشم اندازها حتی در مساوات طلبانه ترین گفت وگوها باقی خواهد ماند. ملاحظات بالا دست کم یک راه را نشان می دهد که در آن دعاوی شناخت شناسی از منظر فمینیستی را می توان توجیه کرد. ولو این که در حین کار موضوع بحث عوض شده است. رویکردی که در این جا توجیه می شود رویکرد مبتنی بر دیدگاه کلاسیک نیست، چه که خود دیدگاه نیست که توجیه کننده چشم اندازی است که ارائه می دهد. توجیه پذیری شناخت شناسی فمینیستی صرفاً و فقط به خاطر این که از چشم انداز زنان، یا فمینیست ها، به آن دست یافته اند نیست. بلکه، موضعی که به آن رسیده ایم این است که شناخت شناسی فمینیستی به خوبی با شناخت شناسی های سنتی قابل قیاس است، و بینش ها و امکاناتی برای اصلاح مطرح می کند که از نظر شناخت شناسی های سنتی غیر قابل تصور است. این مطلب را می توان با ارائه دلایل و ذکر شواهد (برای مثال، درباره فعالیت عملی علم معاصر) نشان داد. از هیچ کس انتظار نمی رود که این استدلال ها را صرفاً به خاطر آن که فمینیست ها آن ها را بیان کرده اند بپذیرد، ولی، در عین حال، فقط تصادفی هم نیست که فمینیست ها آن ها را شرح و بسط داده اند. نظریه مبتنی بر دیدگاه فمینیستی تبیین هایی (آزمون پذیر) از این واقعیت (برحسب تقسیم جنسی کار، رشد شخصیت جنسیت یافته، و از این قبیل) ارائه می دهد.

این مطلب ما را به مسیر «تجربه گرایی فمینیستی» ساندر هاردینگ برمی گرداند (صفحات ۲۷۲-۲۷۱). پیشتر گفتیم که دگرگونی هایی که پیشاپیش فمینیست هایی به آن ها دست یافتند که در برخی رشته های علوم اجتماعی مشغول به کاراند به نظر می رسد که بسیار گسترده تر از آن چیزی است که این واژه تا حدی موهن به آن اشاره می کند (نک به Holmwood 1995). معانی ضمنی رویکرد دیدگاهی «بازبینی شده» که هم اکنون مورد

بحث قرار گرفت آن است که مبارزه بر ضد «علم بد» نباید محدود به نشان دادن سوگیری‌ها و خطاهای واقعی باشد، بلکه می‌تواند به چالش بسیار گسترده‌تری با برنامه‌های پژوهشی متداول، مفاهیم آن‌چه «شواهد خوب» محسوب می‌شود، شیوه‌های روش‌شناختی، روابط اجتماعی و اشکال نهادی، رابطه کار علمی با جنبش‌های اجتماعی مردمی، و نیز با دستیابی برابر به کار علمی برای گروه‌هایی که سابقاً کنار گذاشته شده یا حاشیه‌ای بودند بسط یابد.

فمینیسم پست-مدرن

تاکنون آن‌چه مورد بحث قرار دادیم شیوه‌ای بود که شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی را می‌توان برحسب آن‌چه با تجربه‌گرایی فمینیستی و شناخت‌شناسی‌های سنتی شریک است توجیه کرد. با این‌همه، دوره‌ای که در طی آن شناخت‌شناسی از منظر فمینیستی توسعه می‌یافت همچنین ناظر بر طوفان اندیشه ضدروشنگری که به «پست-مدرنیسم» معروف است بود. برخی فمینیست‌ها، از جمله تعدادی از آنان که مشغول تولید شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه‌اند، جذب برخی موضوعات پست-مدرن شدند. در برخی موارد آنان از آن‌چه به تصورشان بینش‌های مهمی بود که روایت‌های فمینیستی پست-مدرنیسم مطرح می‌کردند کمک گرفتند، در حالی که به رویکرد دیدگاهی (بازبینی شده) محکم چسبیده بودند، در صورتی که دیگران خود را خیلی نزدیک‌تر به پست-مدرنیسمی می‌دانستند که با تعهدات اصلی شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه ناسازگار تلقی می‌شد. این بحث بسیار پیچیده است، و بسیاری مسائل حل نشده باقی می‌مانند.

بسیاری از مسائلی که پست-مدرنیسم مطرح می‌سازد با مسائلی که روایت‌های فمینیستی پست-مدرنیسم مطرح می‌سازند یکی است، و از آن‌جا که در فصل ۱۰ با جزئیات بیشتری از پست-مدرنیسم روبه‌رو

خواهیم شد، این امر بحث بسیار محدود ما را در مورد انتقادات پست‌مدرنی فمینیستی از شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه در این جا توجیه می‌کند. با اهمیت‌ترین این انتقادات از نظر تعداد دوتا هستند. اولی از اعترافی که هارتساک در سخنرانی نخستین‌اش دربارهٔ رویکرد دیدگاهی می‌کند آغاز می‌شود. و آن این بود که تأکید بر تودهٔ عوام زنان خطر نادیده گرفتن یا مخفی کردن تفاوت‌های برجسته میان تجربیات زندگی زنان در موقعیت‌های اجتماعی متفاوت را در پی دارد: سفید و سیاه، ناهم‌جنس‌خواهان و هم‌جنس‌بازان، طبقهٔ متوسط و طبقهٔ کارگر، مستعمره‌نشین و مستعمره شده و غیره. این بازشناسی تفاوت درون مقولهٔ «زن» با تأکیدی که از طرف برخی گروه‌های زنان شده که می‌گویند جنبش فمینیستی به آن جا رسیده که فقط منافع زنان غربی طبقهٔ متوسط سفیدپوست تحصیل کرده را بازمی‌نماید اهمیت اخلاقی و سیاسی بیشتری پذیرفته است. متعاقب آن پرداختن به تنوع هویت‌های اجتماعی با دعاوی بسیار کلی‌تری تلاقی می‌کند که پست-مدرنیست‌ها در مورد چندپارگی و بی‌ثباتی هویت‌ها، و شکست ضروری زبان در ارجاع به هر مقولهٔ مشخص یا عام - مانند «زن» - می‌کنند. برخی فمینیست‌ها با ارائهٔ فمینیسمی بازنگری شده که نسبت به تفاوت حساس بوده به مسئلهٔ تأکید بر تنوع پاسخ داده‌اند، و این موضوع را با اتحاد گسترده‌تر گروه‌های سرکوب شده و استثمار شده پیوند داده‌اند (Harding 1986, 1991, 1998). دیگران «واسازی» گستردهٔ مقولهٔ خود «زن» را اختیار کرده‌اند که با مخالفت پست-مدرنیستی با «ذات‌گرایی» موافق است برای یک بحث رئالیستی انتقادی عالی از ضد ذات‌گرایی پست-مدرن (نک به Sayer 2000: ch.4). البته دشوار بتوان از این موضوع سر درآورد که چگونه ممکن است با واسازی مقولهٔ «زن» فمینیست باقی ماند.

دومین مضمون پست-مدرنیستی بسیار مربوط که منتقدان فمینیست شناخت‌شناسی دیدگاهی اختیار کرده‌اند طرد خود شناخت‌شناسی بود:

ترک هرگونه تلاشی برای ارزیابی دعاوی شناختی، و حتی ترک مفهوم واقعیتی مستقل که شناخت بتواند از آن حاصل شود. تا حدی، همان‌طور که خواهیم دید، این شکل نسبی‌گرایی افراطی از نوعی خوانش (تردیدبرانگیز) از نظریه زبان‌شناختی فردینان دوسوسور نشئت گرفته (نک به فصل ۱۰)، و تا حدی هم از برداشت فوکو از دعاوی مربوط به حقیقت («رژیم‌های حقیقت») نشئت گرفته که آن‌ها را به‌طور اجتناب‌ناپذیری به استراتژی‌های قدرت یا سلطه مربوط می‌دانست. از نظر منتقدان نظریه دیدگاهی، این نظریه در پذیرش میراث روشنگری که تعهد به حقیقت و عینیت است به عقلانیت علمی «مردسالارانه» بسیار نزدیک بود. آنچه لازم بود، علم بهتر، یا شناخت صحیح‌تر، نبود زیرا این امر فقط منجر به «رژیم» دیگری از «حقیقت» می‌شد. به جای آن، نظریه دیدگاهی باید جای خود را به برخوردی مثبت با تنوع فرهنگ‌ها و فهم‌ها بدهد، بدون آن‌که سعی کند حقیقت هیچ‌یک را ثابت کند. محدودیت‌های این طرد رئالیسم را هیلاری ژوز شرح می‌دهد:

آنچه «چرخش زبانی» نامیده می‌شود دلیل خوبی برای سپاسگزار بودن از پست‌مدرنیسم است که در واقع حامی فمینیسم در متوجه کردن ما به ساخت دانش (شناخت) و ممزوج شدن آن با قدرت بوده است، ولی حق‌شناسی با خود هیچ‌گونه تعهد ضروری به طرد دعاوی صدق به همراه ندارد. در حالی که مورخ می‌تواند علم طبیعی را همچون داستان قرائت کند، و دانشمندان را با مسائل‌شان درباره دعاوی صدق واژگون شده ولی نه حل شده رها کند، دانشمندی طبیعی و / یا فمینیستی که درگیر کوشش‌های مربوط به سلامتی است باید واقع‌بین باشد، باید به «واقعیت‌های قطعی» توجه کند (Rose 1994: 81).

برای مطالعه بیشتر

آثار ساندر ا هاردینگ (1986) *The Science Question in Feminism* و *Whose Knowledge?*
 (1991) *Whose Science?* هم‌اکنون، همراه با اثر هیلاری رُوز "Hand, Heart and
 Brain" (1983) و اثر نانسی هارتساک (1983b) *Money, Sex and Power* اظهارات
 کلاسیک محسوب می‌شوند. اثر اخیر هیلاری رُوز *Love, Power and Knowledge*
 (1994) راهنمایی عالی برای این بحث‌هاست. برای مطالعه بیشتر درباره
 شناخت‌شناسی فمینیستی و پست-مدرنیسم نک به Hilary Rose (1994; ch4) و
 Sandra Harding (1986, 1991: Pts 2 and 3) و L.J. Nicholson (1990) و Kate
 Soper (1991, 1995) و S. Lovibond (1989) و G. McLennan (1995).

پسا - ساختارگرایی و پست - مدرنیسم

مقدمه

پیدا کردن راهی از میان رویکردها و ایده‌های مختلفی که بتوان آن‌ها را در زیرعنوان‌های این فصل فهرست کرد دشوار است. «پسا-ساختارگرایی» نسبتاً سراسر است به این معنا که می‌توان آن اصطلاح را محدود به کار آن متفکرانی کرد که در آغاز به نوعی ساختارگرا تلقی می‌شدند و / یا کارشان از آن موضع به مجموعه نامشخص و پیچیده‌ای از مباحثات بسط پیدا کرد. این اصطلاح کسانی را، از جمله فوکو، لاکان، و دریدا - مورخ ایده‌ها، روان‌کاو و فیلسوف - در بر می‌گیرد. اصطلاح «پست - مدرنیسم»، علاوه بر ایده‌های این متفکران، ایده‌های جامعه‌شناسان فرانسوی بودریار و لیوتار و روان‌شناس اجتماعی آمریکایی کینت جرگین، و نیز شمار بیشتری از روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان کمتر شناخته شده را در بر می‌گیرد. ایده‌های پست - مدرنیستی در بسیاری از رشته‌ها - جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، تاریخ، ادبیات و علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - مؤثر بوده و تا حدی در آگاهی

عمومی، دست‌کم از طریق استفاده از اصطلاح «پست-مدرن»، وارد شده است، اما بسیاری از مردم بیرون از محیط دانشگاه‌ها اسمی از پسا-ساختارگرایان نشنیده‌اند.

در عین حال واضح نیست که اصطلاح «پست-مدرن» حاکی از چه چیز است. آیا سبکی از معماری، از ادبیات و هنر، شکلی از فرهنگ معاصر، شکلی از جامعه، شکلی از هویت شخصی یا چیز دیگری است؟ و آیا می‌توان عملاً از فلسفه پست-مدرن سخن گفت، یا این فلسفه نوعی تناقض‌گویی است؟

ساده‌ترین راه رسیدن به این ایده‌ها آن است که به سراغ برخی ایده‌های ساختارگرایی برویم، جنبشی که محیط دانشگاهی فرانسه را در سال‌های ۱۹۶۰ فراگرفت. این ایده‌ها را می‌توان با رویکردهایی که پیش از این در این کتاب بررسی کردیم پیوند داد. ساختارگرایی را می‌توان تاحدی بسط مکتب معرفت‌شناسی فرانسوی دانست که در فصل ۴ بررسی شد، و رئالیسم انتقادی از آن پدید آمد (فصل ۸). ساختارگرایی با رشته‌های مختلفی برخورد دارد: انسان‌شناسی (لوی-استراوس ۱۹۶۶ و ۱۹۶۸)، تاریخ و تاریخ ایده‌ها (فوکوی نخستین ۱۹۷۰ و ۱۹۷۲)، ادبیات (کالر ۱۹۷۵)، اشکال تحلیل که امروزه مطالعات فرهنگی دانسته می‌شود (بارت ۱۹۶۷)، روان‌کاوی (لاکان ۱۹۶۸) و (از طریق مارکسیسم آلتوسر) جامعه‌شناسی (آلتوسر ۱۹۶۹).

آنچه در میان همه این مؤلفان مشترک بود تأکیدی - غالباً تأکید بیش از حدی - بر ساختارهای شالوده‌ای و ناچیز شمردن سوژه کنشگر، یا حتی کنار گذاشتن شدیدتر اهمیت سوژه کنشگر بود. اغلب قدرت عاملیت به ساختار نسبت داده می‌شد: مردم به وسیله کتاب‌ها خوانده می‌شدند یا به وسیله زبان به سخن می‌آمدند، و نه برعکس. این موضع در تضاد کامل با آن مواضعی است که در فصول مربوط به رویکردهای تفسیری دیدیم؛ گفته می‌شود که موضوع واقعی هر علم اجتماعی افراد و

مقاصدشان نیست بلکه ساختارهای شالوده‌ای است که آن مقاصد و معانی را تولید می‌کند و به یک معنا خود افراد را خلق می‌کند. به علاوه، غالباً گفته می‌شود که دسته‌ای از متفکران بزرگ در واقع آدمیان را از «مرکزیت» خارج کردند: گاليله نشان داد که زمین مرکز کیهان نیست، داروین نشان داد که انسان مرکز آفرینش نیست، مارکس نشان داد که آدمیان اساس جامعه‌شان نیستند و فروید نشان داد که افراد سوژه‌های فعال معمولی نیستند بلکه محصول انگیزه‌های ناخودآگاه‌اند.

الگوی این کار از زبان‌شناسی گرفته شد، و بعداً در نظریه‌های دیگر از جمله مارکسیسم و روان‌کاوی راه پیدا کرد. این الگو نظریه‌ای بود که فردینان دوسوسور (1959)، چهره‌ای شاخص در چرخش زبانی در تفکر غربی، آن را شرح و بسط داد. پیرو همین جریان، گفته می‌شود که سوسور نشان می‌دهد آدمیان سخنگویان زبان‌شان نیستند بلکه به یک معنا آنان به وسیله زبان‌شان به سخن درمی‌آیند. سوسور که در طی سال‌های نخستین قرن بیستم کار می‌کرد مجموعه‌ای از تمایزات روش‌شناختی برقرار کرد که منجر به بسط زبان‌شناسی علمی شد، او استدلال می‌کرد که چنین تحولی تا زمانی که زبان‌شناسی خود را با کنش‌های گفتاری فردی و تاریخ زبان مشغول کند نمی‌تواند رخ دهد. کنش‌های گفتاری فردی ("parole") به‌طور ساده بیش از آن متغیراند که بتوانند ما را قادر بر فهم یا تبیین چیزی درباره زبان ("langue") به منزله کل کنند، و زبان به واسطه کنش‌های گفتاری فردی دگرگون نمی‌شود، بنابراین نمی‌توان با تمرکز بر آن‌ها فهمی از تاریخ زبان به دست آورد.

سوسور به منظور شناسایی ساختار زبان مراحل چندی را می‌پیماید. مرحله نخست مشابه تقلیل پدیدارشناسانه‌ای است که در فصل ۵ مورد بحث قرار دادیم. این فرض فهم متعارف را کنار می‌گذاریم که واژه‌ها به‌طور طبیعی به طریقی به اشیا می‌رسد که به نظر می‌رسد به آن‌ها ارجاع دارند پیوسته‌اند: ارتباطی ضروری میان واژه «دست» و آن چیزهای گوشتی

عنکبوتی در انتهای بازوی من که برای تایپ دست نوشته‌ام آن‌ها را به کار می‌برم وجود ندارد. بلکه، این ارتباط قراردادی است - گویی انگلیسی زبان‌های نخستین می‌پذیرند که این آن چیزی است که «دست» به آن اشاره دارد؛ البته ما عملاً با کسی مذاکره نمی‌کنیم - به زبان انگلیسی سخن گفتن و قراردادهای آن را به کار بردن پیشنهادی است که اگر در انگلستان زاده شویم و بخواهیم با کسان دور و برمان سخن گویم نمی‌توانیم از آن امتناع ورزیم. زبانی که به آن سخن می‌گوییم پیش از تولد ما وجود داشته و بعد از مرگ ما تداوم می‌یابد، و ما در مقام افراد تأثیری بر ساختار شالوده‌ای آن نداریم.

جداسازی زبان از مرجع‌هایش این امکان را برای سوسور فراهم کرد که ساختاری شالوده‌ای از نشانه‌ها و قواعدی که بر ترکیب نشانه‌ها حاکم است شناسایی کند. نشانه ترکیبی است از دال - عنصری مادی، علائمی بر تکه‌ای کاغذ یا صدایی که شخص به هنگام صحبت در می‌آورد - و مدلول - مفهوم یا ایده‌ای که این علائم یا صداها به آن پیوسته‌اند. مهم است که به یاد بیاوریم که این مفهوم، و نه شیء، است که مدلول واقع می‌شود و نیز این‌که این رابطه قراردادی است.

از نظر ساختارگرایان، علم وقتی علم می‌شود که چارچوب نظری مفهومی منسجمی پدید آورد که ساختارهای شالوده‌ای را شناسایی کند. ساختار زبان از نشانه‌ها و قواعدی تشکیل می‌شود که بر ترکیب نشانه‌ها حاکم است. معنای نشانه نه با اشیای خارجی که به آن‌ها اشاره می‌کند بلکه به واسطه روابطش با نشانه‌های دیگر تعریف می‌شود.

به گفته سوسور این روابط را می‌توان در دو بعد تجزیه و تحلیل کرد. بعد نخست، همنشینی (syntagm) محور افقی است و از قواعدی تشکیل می‌شود که حاکم بر شیوه‌هایی است که براساس آن‌ها نشانه‌ها در پی یکدیگر می‌آیند. سوسور درباره کوچک‌ترین واحدهای زبان سخن می‌گوید، از این‌رو می‌توانیم بگوییم که در انگلیسی صدای b نمی‌تواند

(فکر می‌کنم) در پی صدای h بیاید ولی عکس آن ممکن است (برای مثال، در واژه «abhor»). بعد دوم محوری عمودی است که شامل نشانه‌هایی است که می‌توانند به دلیل مشابهت در صدا یا معنا جایگزین یکدیگر شوند. بنابراین در جمله «دست‌هایم بر روی میز است»، «پاها» می‌تواند جایگزین «دست‌ها» شود، یا، اگر صاحب مقداری پول افریقای جنوبی باشم، "r" می‌تواند جایگزین "h" در "hands" شود و rands (واحد پول افریقای جنوبی) می‌تواند بر روی میز باشد. لوی-استراوس انسان‌شناس سعی کرد زبان‌ها و فرهنگ‌ها را برحسب تقابل‌های دوتایی (binary oppositions) -دست/پا یا h/r- توضیح دهد در جایی که یک اصطلاح می‌تواند جانشین اصطلاح دیگر شود ولی هر دو نمی‌توانند باهم به کار روند. به‌زعم او مغز انسانی از طریق ایجاد چنین تقابل‌هایی عمل می‌کند و این شیوه اصلی آدمیان در نظم دادن به جهان‌شان است. اگرچه امروزه بسیاری چنین ایده‌ای را باور ندارند، می‌ارزد که قرابت آن را با تفکر دیالکتیکی مورد توجه قرار دهیم.

همچنین در فصل ۶ با مفهوم زبان و قواعد در رابطه با پیتروینچ و ویتگنشتاین مواجه شدیم، ولی به هیچ‌وجه واضح نیست که این دو نظام نظری باهم سازگار باشند، و به نظر می‌آید که سوسور به بهترین نحو توضیح‌دهنده ساختاری ژرف‌تر از وینچ، در زیر سطح گزاره‌های قصدی که وینچ به آن‌ها می‌پرداخت، است. هر دو در این معنی شریک‌اند که برای یک واژه، یا یک نشانه، تعریف مطلق وجود ندارد. از نظر سوسور، معنای نشانه در رابطه‌اش با نشانه‌های دیگر، در میان واژه‌ها و نه در خود واژه‌ها، نهفته است. خواهیم فهمید که ایده تفاوت به تدریج که به سوی پسا-ساختارگرایی به پیش می‌رویم هرچه بیشتر اهمیت می‌یابد.

تکرار کنیم: بیشتر ساختارگرایان معنای متقنی از «علم» را می‌پذیرند، و آن را ساختن «ابژه‌ای نظری» یا درک نظری ساختاری شالوده‌ای تعریف می‌کنند. از این‌رو کار دانشمند شرح دقیق جزئیات این ساختار تا حد

ممکن است. ملاک علمی بودن یا نبودن نظریه‌ای خاص نه در رابطه مفاهیم‌اش با واقعیت تجربی است (آن‌گونه که برای پوزیتیویسم است)، و نه به نسبتی است که معانی فردی یا فرهنگی را درمی‌یابد (آن‌گونه که برای رویکردهای تفسیری است) بلکه در انسجام دقیق منطقی ساختار آن است. علم در مورد مفاهیمی است که واقعیت‌های تجربی را شناسایی می‌کند، نه در مورد خود واقعیت‌های تجربی. در این‌جا نیز ایده‌آلیسم چرخش زبانی در فلسفه را داریم، ولی این‌جا نظریه است، و نه زبان به معنای دقیق کلمه، که جهان را خلق می‌کند.

چنین رویکردی، به خالص‌ترین صورت‌اش، نمی‌تواند برای مدتی طولانی ادامه یابد. آدمی می‌تواند انواع نظریه‌های دقیق منطقی بسازد ولی چنین نتیجه نمی‌شود که آن‌ها به دلیل دقیق و منطقی بودن درست‌اند، چه که در این صورت بسیاری از افراد مبتلا به پارانویا دانشمندان برجسته‌ای به حساب خواهند آمد. بسط رئالیسم انتقادی (نک به فصل ۸) در بریتانیا این ایده‌ها را به فلسفه‌ای ارتدوکس‌تر نزدیک کرد، در حالی که بسط فرانسوی آن چیزی بسیار متفاوت پدید آورد.

پسا-ساختارگرایی: حرکت به سوی دال

پسا-ساختارگرایی آمیزه‌ای از رشته‌ها را در یک‌جا جمع می‌کند، که دغدغه اصلی‌شان عمدتاً زبان است. می‌توانیم بسط سوسوری روان‌کاوی لاکان را برای نشان دادن شیوه‌ای که این عمل روی می‌دهد ملاحظه کنیم. لاکان ادعا می‌کند که به فروید اصیل بازگشته است، درست همان‌طور که آلتوسر ادعای بازگشت به مارکس اصیل را دارد، مقصد هر یک از آنان آشکار ساختن بنیاد یک علم است - به ترتیب روان‌کاوی و مارکسیسم. به خاطر آورید که بنیاد هر علمی لحظه اکتشاف یا خلق موضوع نظری آن علم است - در مورد روان‌کاوی ناخودآگاه، در مورد مارکسیسم شیوه تولید.

این جا جای ارائه چکیده‌ای از مکتب روان‌کاوی نیست، ولی ارائه ایده‌ای از آنچه منظور فروید از ناخودآگاه بود اهمیت دارد، زیرا بسیاری از نظریه‌پردازان پسا-ساختارگرا آن را در جهان‌بینی خود جذب کرده‌اند. از نظر فروید (Freud 1982) ناخودآگاه از ایده‌های غیرقابل قبول تشکیل شده است، نه احساسات یا خاطرات، که ظاهراً بسیاری بر این تصوراند. این ایده‌ها به این دلیل غیرقابل قبول‌اند که یا تهدیدی شخصی را موجب می‌شوند (ممکن است من در مقام یک کودک افکاری دربارهٔ قتل مادرم داشته باشم، ولی برای من اعتراف به آن‌ها دشوار است زیرا احساس می‌کنم برای حفظ حیات‌ام به مراقبت مادرم وابسته‌ام) یا آن‌که از نظر اجتماعی قویاً مورد نکوهش‌اند (مثلاً، در مورد احساسات جنسی نسبت به والدین‌ام). این ایده‌ها به درون ناخودآگاه واپس زده می‌شوند جایی که آن‌ها جهانی غریب را تشکیل می‌دهند که قوانین منطق بر آن حاکم نیست، و در طول زمان متحول نمی‌شوند بلکه دائماً به انواعی از شیوه‌های غیرمنطقی، از جمله تداعی معانی و همخوانی اصوات که حاکم بر روابط روی محور جانشینی در نظریهٔ سوسوراند، با یکدیگر در ارتباط‌اند.

لاکان می‌گوید که ناخودآگاه مانند زبان ساخته می‌شود، ولی در روایت او از نظریهٔ سوسور این دال است که اهمیت دارد، یعنی آن چیزی که بیان‌کننده یا انتقال‌دهندهٔ معناست. نظریهٔ فروید دربارهٔ کارِ رؤیا و تداعی آزاد را می‌توان نظریه‌ای از جایگزینی بی‌پایان تلقی کرد - تنها یک تفسیر رؤیا در روان‌کاوی وجود ندارد بلکه باز تفسیری مداوم همچنان‌که از یک دال به دال دیگر نقل مکان می‌کنیم وجود دارد، لغزشی میان دال‌های متفاوت بر طبق همه‌گونه تداعی‌های غیرمنطقی صورت می‌گیرد که برخی از آن‌ها از طریق صنایع ادبی استعاره و کنایه فهمیده می‌شوند (Lacan 1968).

کسانی که با ادبیات و روان‌کاوی بیگانه‌اند ممکن است چندان چیزی

از این موضوع دستگیرشان نشود، ولی می‌توان آن را حدوداً به‌طور ساده با ایده‌های آشناتری بیان کرد تا بعداً بتوان ایده‌های ناآشنا را مورد تأکید قرار داد. لاکان ادعا می‌کند که زبان جهان را برای ما تعریف و تعیین می‌کند - نمی‌توانیم فراتر از زبان به واقعیتی بیرونی دست یابیم. ما نظریه‌پردازان دیگری را که چنین عقایدی داشتند مورد بحث قرار داده‌ایم، ولی همه آنان به نوعی ایدهٔ عقلانیت برای توجیه این‌که ما چگونه می‌توانیم فرهنگ‌ها و کنش‌ها را بفهمیم متکی بوده‌اند. لاکان می‌گوید که ما نمی‌توانیم این کار را انجام دهیم - می‌گوید که زبان نه فقط به کمک قواعد بلکه با هرگونه تداعی و لغزشی کار می‌کند که منشأش در ناخودآگاه است. وضعیت «طبیعی» کاربرد زبان آدمی (که برحسب تناقض‌گویی است) «سالاد کلمات» فرد اسکیزوفرنی است (و اسکیزوفرنی چونان استعاره غالباً در نوشته‌های پست-مدرن تکرار می‌شود). از نظر لاکان، روش‌گریز ما از این شکل افراطی آشفتگی از رهگذر تثبیت امیال‌مان است که در وهلهٔ اول از طریق رشد امیال جنسی که فروید شرح داده است رخ می‌دهد.

این شیوهٔ تفکر دربارهٔ هویت به‌طور خاص به رگهٔ غنی‌ای از کارهای فمینیستی در روان‌کاوی منجر شده است، که هم ایده‌های فهم متعارف و هم ایده‌های پیچیده‌تر نظری را در مورد امیال جنسی و هویت جنسیتی مورد تردید قرار می‌دهد (برای شرحی مناسب از رویکردهای گوناگون نک به Minsky 1996) و به تأکید گذاشتن بر بی‌ثباتی و چندگانگی هویت منجر شده است. آنچه ساختارگرایی را به پسا-ساختارگرایی تبدیل می‌کند حرکتی است که از شرح منسجم ساختارها به تأکید بر قدرت دال‌ها صورت گرفت. در هر حال، برای داده‌های اصلی فلسفی پسا-ساختارگرایی باید به کار میشل فوکو بپردازیم، که به دریافت قطعی‌تری از هویت منجر شده است، و بیشتر از همه، باید بر آثار ژاک دریدا متمرکز شویم.

فوکو: ساخت سوژه

فوکو آشکارا تحت تأثیر کار نیچه، فیلسوف آلمانی اواخر قرن نوزدهم / اوایل قرن بیستم بود که گاه با عنوان «اگزیستانسیالیست» از او نام برده می‌شود. ولی فلسفه نیچه نه به سادگی در کنار فلسفه دیگران زیر آن عنوان قرار می‌گیرد، و نه با روند کلی فلسفه غرب به سادگی سازگار می‌شود. وی تاریخی را بسط می‌دهد که «تبارشناسی» می‌نامد و تحول در آن‌جا فرایندی آرام یا دیالکتیکی به جلو تلقی نمی‌شود بلکه مجموعه‌ای از تغییر جهت‌های ناپیوسته تصور می‌شود؛ آلتوسر روایت مارکسیستی تاریخ را بر این اساس از نو تفسیر کرد (Althusser 1969; Althusser and Balibar 1970) و فوکو تاریخی ساختارگرایانه از ایده‌ها شرح و بسط داد (Foucault 1972) که در آن این‌گونه تصور می‌شود که ساختارهای ایده‌ها («اپیستم‌ها») هنگامی که تمام مواضع موجود درون ساختار قبلی اشغال شده جایگزین یکدیگر می‌شوند. این کار گستره‌ای از مطالعات پدید آورده که به نام «تحلیل گفتمان» معروف است (اگرچه برخی بیشتر به زبان‌شناسی وام دارند تا به فوکو) و شیوه تفکر دیگری درباره هویت و سوژکتیویته ایجاد کرده است. این کار در آغاز برحسب سوژه فردی که محصول گفتمان خاصی است تعبیر می‌شد، ولی فوکو و مفسران‌اش آن را به روایت پیچیده‌تری تبدیل کردند که در آن سوژکتیویته یا هویت محلی پنداشته می‌شود که در آن‌جا گفتمان‌های مختلف در محل «بخیه» (suture) گرد هم می‌آیند. در این‌جا استعاره به هم بخیه شدن کناره‌های زخم است - تمثیلی مربوط به جراحی که هم معنای دقت را در جراحی واقعی می‌رساند و هم معنای شکاف را، فاصله بین واژه‌ها که برای ایجاد معنی در زبان‌شناسی ساختارگرایانه حیاتی است. این موضوع رویکردهای تفسیری را که در فصول قبل مورد بحث قرار گرفتند وازگون می‌سازد - خلق سوژه فردی تابع گفتمان خاص یا گفتمان‌های خاصی است. در طرح آلتوسری این تابعیت مربوط به

شیوه‌های تولید یا دستگاه‌های ایدئولوژیکی است. در هر دو مورد بهره‌برداری از واژه «سوژه» (شخصی که فاعل (subject) کنش است و شخصی که تابع (subjected) چیزی است) استراتژی مطلوبی برای این نوع رویکرد است.

جنبه دیگر فلسفه نیچه که در کار فوکو به وضوح آشکار است واژگونی دریافت متعارف و مبتنی بر روشنگری از رابطه میان دانش، قدرت و آزادی است. رابطه متعارفی که، دست‌کم در فهم عرفی غربی، عمیقاً ریشه دوانده این است که دانش آزادی ما را در رابطه با جهان طبیعی و در رابطه با خودمان افزایش می‌دهد. هرچه بیشتر بدانیم بیشتر قادر بر انجام دادن امورایم. دیدیم که نظریه پردازان مکتب فرانکفورت این دریافت را به پرسش کشیدند، و اظهار داشتند که تحول علوم مدرن فرایندی دیالکتیکی است که متضمن آزادی و سلطه است. از نظر نیچه این امر در وهله اول فرایند سلطه بود و فوکو در مجموعه‌ای از بررسی‌هایش این راه را برگزید و شیوه‌ای را بررسی کرد که گفتمان‌های علمی در مورد منحرفان به کار گرفته می‌شد: دیوانه‌ها، مجرمان و کسانی که امروزه، در قرون نوزده و بیست، آنان را منحرفان جنسی می‌نامیم (Foucault 1973, 1977, 1979).

در این مطالعات، اپیستم‌ها، گفتمان‌های کلان، نیستند که سوژه‌ها را خلق می‌کنند بلکه گفتمان‌های علوم اجتماعی مانند جرم‌شناسی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، نظریه‌های بیماری روانی و تمایلات جنسی‌اند که سوژه‌ها را خلق می‌کنند. آن‌ها انواع متفاوتِ شخص را که به یک اعتبار پیش از این وجود نداشته جدا، طبقه‌بندی و تعریف می‌کنند. برای مثال، اگرچه مسلماً همیشه مردمی بوده‌اند که در فعالیت‌های همجنس‌بازی که در بعضی جوامع قابل مجازات بوده و در برخی نبوده شرکت می‌کرده‌اند، تنها با پیشرفت علم روان‌شناسی (مخصوصاً روان‌کاوی) و پیشرفت گفتمان‌های مدرن پزشکی در مورد تمایلات

جنسی بوده که «همجنس‌باز» به منزله نوعی شخص با ساختار شخصیتی و سبک زندگی به اصطلاح خاص ظاهر شد.

پیشرفت قسمت اعظم دانش را در علوم اجتماعی به این نحو می‌توان نگریست و کار فوکو منشأ مطالعات بسیار تحت عنوان "governmentality" است که موضوعاتی را مطرح می‌کند که زمانی تحت عنوان جامعه‌شناسی حرفه‌ها مطرح می‌شد. فوکو و دانشجویانش اثری خاص منتشر کردند که این مطلب را به خوبی تصویر می‌کند^۱. این کتاب بررسی اعتراف و محاکمه یک دهقان فرانسوی قرن نوزدهم به نام پی‌یر ریوییر است که با تبر تعدادی از اعضای خانواده‌اش را کشته بود. آنچه بررسی [پرونده] را طولانی می‌کند بحث‌هایی میان حرفه روان‌پزشکی نوخاسته و صنف وکلا بر سر بد بودن یا دیوانه بودن ریوییر است. بحث بر سر چیزی نیست که بتواند براساس نوعی معیار بیرونی یا مطلق در خارج از هریک از گفتمان‌های متضاد ثابت شود و هر دو را بتوان با آن معیار سنجید. بلکه یکی از آن دو او را مسئول [قتل] می‌داند که باید به خاطر جرم‌هایش مجازات شود، در حالی که دیگری، براساس همان داده‌ها، او را مردی دیوانه می‌داند که به هرگونه مداوایی که در دسترس باشد نیاز دارد. سپس آنان با قدرت به مبارزه بر سر حوزه قضایی هر حرفه می‌پردازند البته حرفه جدید روان‌پزشکی تهدیدی برای صنف کاملاً تثبیت شده وکلا است (Foucault 1978b)

یک شیوه اندیشیدن درباره فوکو این است که او به رابطه میان خرد و بی‌خردی پرداخته است، و به‌طور مدام نحوه‌ای را کاویده است که اولی دومی را ایجاد می‌کند - نحوه‌ای که علوم و عقل ضرورتاً مستلزم ضد خود، «غیر علم» و بی‌خردی، اند، نحوه‌ای که امر عقلانی مستلزم امر «غیر عقلانی» است. با معیار سیاسی این موضوع به‌طور ساده به صورت

۱. بررسی یک پرونده قتل، زیر نظر میشل فوکو، ترجمه مرتضی کلانتریان، نشر آگاه.

اندیشیدن دربارهٔ این‌که چگونه طرد گروه‌های اجتماعی صورت می‌گیرد بیان می‌شود، و ما غالباً علم و عقل و آنانی را که دارای قدرت‌اند - نژاد سفید، مردان - در یک طرف در کنار یکدیگر می‌یابیم، و، در سوی دیگر، آنانی را که بدون قدرت‌اند - گروه‌های قومی غیرسفید و زنان، هنرها و احساسات - می‌یابیم. گویی که چنین اندیشه‌ای غالباً دیالکتیک انعطاف‌ناپذیری را ایجاد می‌کند - دو سوی مخالف وجود دارد ولی هیچ درهم‌تنیدگی یا جنبشی وجود ندارد؛ این موضوع را بعداً بار دیگر مورد ملاحظه قرار خواهیم داد. برخلاف آن چیزی که در نظریه‌های هویت و سوژکتیویتهٔ مربوط به کار لاکان بسط یافته است، این‌جا تأکید کمتر بر چندگانگی هویت‌ها و بیشتر بر اشکال انعطاف‌ناپذیر هویت ساخته شده گذاشته می‌شود - استعاره‌های تکنولوژیکی غالباً به کار می‌روند (Craib 1998).

یکی از مضامین اصلی کار فوکو شیوه‌ای است که نظم اجتماعی در جهان مدرن کمتر بر قدرت و نظارت بیرونی و بیشتر بر انتظام درونی فرد متکی است. ما را وادار نمی‌کنند که به شیوه‌ای خاص عمل کنیم، اما ما خودمان را وادار می‌کنیم که به آن شیوه رفتار کنیم. ما عاملان کم و بیش آزاد در انتخاب نظریهٔ انتخاب عقلانی یا هر نظریهٔ دیگر از رویکردهای تفسیری نیستیم - برعکس خود این ایده‌های انتخاب و آزادی تابعیت ما را تضمین می‌کنند.

دریدا و واسازی

امروزی‌ترین فیلسوف پسا-ساختارگرایی ژاک دریدا است. تأثیر او فراگیر است، واضح‌تر از همه شاید در فلسفه و مطالعات ادبی ولی با تأثیری ضمنی یا آشکار بر تقریباً تمام علوم اجتماعی به جز اقتصاد و روان‌شناسی شناختی. روح فلسفهٔ او غالباً نمایان‌تر از عین عبارت آن یعنی «واسازی» است؛ اگرچه این اصطلاح امروزه تقریباً در حلقه‌های دانشگاهی زیانزداست.

دریدا از همه بهتر در سنت نیچه و هایدگر (فیلسوف دیگر آلمانی که عموماً آگزیستانسیالیست نامیده می‌شود) قرار گرفته است. کانون کار او بار دیگر زبان و شیوه‌ای است که زبان به جهان ما و تجربه ما مربوط می‌شود. شیوه ما در ورود به این فصل از رهگذر تفسیر لاکان از سوسور، و ارجحیتی است که او به دال می‌دهد، ولی به یاد خواهیم آورد در حالی که لاکان از حرکت مداوم در میان دال‌ها در طول، اگر دلتان بخواهد، زنجیره دلالتی آگاه بود، در عین حال می‌گفت نقاطی وجود دارد که در آن‌جا حرکت ثابت و قطعی است. از نظر دریدا هیچ نقطه ثابتی وجود ندارد: او فیلسوف غیاب (absence) است. و آن چیزی که گفتیم استراتژی روش‌شناختی برای سوسور بود برای دریدا فقط می‌تواند چیزی شود که فرضی متافیزیکی خوانده می‌شود، اگرچه او بی‌تردید این را انکار خواهد کرد، چه که متافیزیک جرمی است که فقط دیگران مرتکب می‌شوند.

کسان دیگری که مرتکب متافیزیک می‌شوند شامل تقریباً همه اشخاصی‌اند که سهمی در فلسفه غرب دارند، و آن فرض متافیزیکی که دریدا از آن انتقاد می‌کند این است که نوعی حضور (presence) نهایی وجود دارد که مدلول است. یک بار دیگر ایده‌ای را می‌یابیم که با لاکان تجربه کردیم، این‌که هنگامی که تلاش می‌کنیم معنایی نهایی به واژه‌ای بدهیم کاری بی‌پایان (و دایره‌وار) را در پیش گرفته‌ایم، کار پرسه‌زدن پیرامون دال‌ها. برای نشان دادن این موضوع، دریدا برخی مفاهیم را «زیر پاک‌کن» می‌گذارد، عادت ناراحت‌کننده نوشتن مفهوم و گذاشتن ضربدری (X) بزرگ بر روی آن. معنا همواره جای دیگری است، هرگز در واژه‌هایی که به کار می‌بریم نیست؛ همواره غایب است، ولی بیشتر فلاسفه معنایی را فرض می‌کنند یا در جست‌وجوی معنایی‌اند که حاضر است.

دریدا مجموعه انتقاداتی را شرح و بسط می‌دهد که در مورد فلاسفه‌ای است که به گمان او به خاطر فرض کردن حضور در دو سطح مقصراند (Derrida 1973, 1976, 1978). سطح اول نقدی بر آوامحوری

(phonocentrism) است، انتقاد از ارجحیت دادن به زبان گفتاری به جای زبان نوشتاری - سوسور در این کار مقصر شناخته می‌شود. گفتار می‌تواند هویت خویشتن (self-identity) را به نحوی بنماید یا تصور کند که نوشتار نمی‌تواند - هنگامی که صحبت می‌کنم بر این تصورام که خود واقعی‌ام را نشان می‌دهم؛ تنها هنگامی که پشت میز تحریرام می‌نشینم و سعی می‌کنم بنویسم است که آغاز به پرسش از آنچه می‌گویم می‌کنم. اگر دانشجویی در کلاس از من بپرسد که منظور دریدا از «آوامحوری» چیست، می‌توانم پاسخ کوتاهی بدهم که احساس می‌کنم کافی است: «منظور او ارجحیت دادن به زبان گفتاری بر زبان نوشتاری است.» با وجود این، هنگامی که به صفحه مانیتورام نگاه می‌کنم و سعی می‌کنم این ایده را شرح دهم از خود می‌پرسم که آیا این واقعاً همان چیزی است که منظور اوست - منظور او نمی‌تواند این باشد که زبان نوشتاری به لحاظ تاریخی مقدم بر گفتار است، یا این که نوشتار در نوعی سلسله‌مراتب مفهومی بالاتر از گفتار است، زیرا دقیقاً این نوع سلسله‌مراتب است که او مورد اعتراض قرار می‌دهد. یا آن که من نقطه‌ضعفی در بحث او یافته‌ام؟ و از این قبیل.

سطح دوم نقدی از «لوگوس‌محوری» (logocentricity) یا کلام‌محوری است، باور غالب به حضور، به چیزی که کلمه به آن دلالت می‌کند، قسمی معنای پایدار و محدود. اندیشه‌ی لوگوس‌محور یا معنامدار در جست‌وجوی بنیان شناخت است، کاری که هوسرل از طریق تقلیل پدیدارشناختی انجام می‌دهد، یا در جست‌وجوی غایات شناخت است، همان‌طور که مثلاً هگل هنگامی که می‌گفت پیشرفت اندیشه به پایان تاریخ، تمامیت‌بخش نهایی، ختم می‌شود این کار را انجام می‌داد. و همین‌طور در جست‌وجوی اصلی است که ایده‌ها را بتوان حول آن در یک سلسله‌مراتب تنظیم کرد. از نظر دریدا زبان استعاری است و ما هرگز نمی‌توانیم از استعاره فرار کنیم. راه برون‌رفت از آن وجود ندارد.

واسازی، اصطلاحی که امروزه بسیار فراتر از محدوده‌های

پسا-ساختارگرایی به کار می‌رود، متضمن تردید کردن در و برملا کردن مداوم مفاهیم ناآشکار یا آشکار حضور و تمرکز بر بازی استعاره‌ها، بازی زبان، است. مؤلف وسیله‌ای می‌شود که از رهگذر آن استعاره‌ها خود را بازتولید کرده و گسترش می‌دهند. از این‌رو تلاش من برای تبیین آثار دریدا در این‌جا احتمالاً نمی‌تواند به هدف خود برسد، زیرا، به عبارت دقیق‌تر، اثری برای تبیین وجود ندارد، هیچ معنای نابی در آن‌جا در کتاب‌هایش نیست که من یا هر کس دیگر بتواند به آن دست یابد. تمام آنچه می‌توانم انجام دهم ساختن استعاره‌هایی برای استعاره‌های او در بازی بی‌پایان متون یکی بعد از دیگری است. مفهوم مشخصاً دریدایی در نقد ادبی مفهوم «بینامتنیت» (intertextuality) است - متون ادبی که دربارهٔ یکدیگر و براساس یکدیگر نوشته می‌شوند و تفسیری مدام میان آن‌هاست. معنای واحد یا حتی یک مجموعه معنای واحد در مورد یک رمان، یا نظامی فلسفی یا حتی نظریه‌ای علمی وجود ندارد. اگر بخواهیم می‌توانیم کتاب راهنمای کامپیوترمان را همچون شعر بخوانیم. میدان ساروپ فقید همهٔ این مطالب و مطالب دیگران را خلاصه می‌کند: با واسازی تغییر جهتی پدید می‌آید که از «این‌همانی‌ها به تفاوت‌ها، از وحدت‌ها به گسست‌ها، از هستی‌شناسی به فلسفهٔ زبان، از شناخت‌شناسی به بلاغت و از حضور به غیاب است (Sarup 1993: 59).

پست‌مدرنیسم: نابود کردن فلسفه

پسا-ساختارگرایی ما را در وضعیتی غریب رها می‌کند: غیاب، تفاوت، گسیختگی و بلاغت. هیچ‌یک از این‌ها به شناخت مربوط نمی‌شوند، شناختی که دل‌مشغولی هر فیلسوف دیگر و هر موضع فلسفی‌ای است که تاکنون در این کتاب ملاحظه کردیم. با وجود این، دیوید وست اظهار می‌دارد که هنوز مقداری ناهمخوانی در کار فوکو و دریدا وجود دارد. هر دوی آنان همچنان به سنت‌هایی که از آن‌ها انتقاد

می‌کنند وابسته‌اند، و دریدا به‌ویژه از عدم امکان رها کردن این سنت آگاه است. وست می‌گوید که دریدا از همه بهتر در اقتباسی از جمله ساموئل بکت خلاصه می‌شود: فلسفه غرب «نمی‌تواند ادامه یابد، باید ادامه یابد» (West 1996; Beckett 1965) - پارادوکسی که آدورنو به آن اعتراف دارد و شاید از موضع خودش در اواخر حیات‌اش چندان دور نباشد.

پست-مدرنیسم از این پیش‌تر می‌رود و تلاش برای بنیاد نهادن یا تثبیت کردن بنیادهایی برای شناخت را یکسر رها می‌کند، و جای پرسش است که آیا اصلاً می‌توان آن را فلسفه تلقی کرد. قابل بحث است که آیا باید آن را جامعه‌شناسی شناخت معاصر تلقی کرد یا نه، زیرا این مواضع از رهگذر تحلیل‌هایی از تغییرات اجتماعی سریعی پدید آمد که به‌نظر می‌رسد جزء جدایی‌ناپذیر سرمایه‌داری متأخر یا مدرنیته متأخر یا پست-مدرنیته است. این سه شیوه متفاوت توصیف جوامع غربی معاصر پیامدهای متفاوتی دارند، ولی باهم متناقض نیستند. اصطلاح «سرمایه‌داری متأخر» توجه را به پیوستگی‌هایی جلب می‌کند که با جوامع قرن نوزدهم دارد، نحوه‌ای که جهانی شدن معاصر را می‌توان جلوه متأخر مناسبات تولید سرمایه‌داری محسوب کرد؛ در واقع یکی از مباحثات این است که پست-مدرنیسم را می‌توان به بهترین نحو ایدئولوژی سرمایه‌داری متأخر تلقی کرد (Harvey 1990; Jameson 1991)، بحثی که بعداً به آن باز می‌گردم.

دو نظریه پرداز برجسته پست-مدرنیسم هستند که چیزهایی برای گفتن دارند که اهمیت فلسفی دارد. هر دو سابقاً مارکسیست بودند و کار یکی را، ژان بودریار، می‌توان به گونه‌ای آشکارتر از دیگری که می‌خواهم نخست به او پردازم - ژان-فرانسوا لیوتار (1984) - نوعی شرح و بسط مارکسیسم تفسیر کرد. هر دو با ایده‌هایی از تغییر اجتماعی رادیکال سروکار دارند که جهان تجربه را تکه‌تکه کرده (به یاد بیاورید، پست-مدرنیسم همان‌قدر با ادبیات و علوم انسانی سروکار دارد که با

علوم اجتماعی) و اغلب گفته می‌شود که اسکیزوفرنی و تقلید هزلی یا نقیضه (pastiche) استعاره‌های مورد علاقه پست-مدرنیستی‌اند. هیچ چیز مسلم نیست، هیچ چیز به قدر کافی ثابت نمی‌ماند که مورد شناسایی قرار گیرد، چیزی به منزله شناخت به هر معنای علمی، فلسفه به هر معنای کلیت‌ساز، وجود ندارد؛ تفکر عقلانی شاید موجود باشد ولی تقدیمی بر امر غیرعقلانی ندارد و سرانجام در امر غیرعقلانی ادغام می‌شود. همان‌طور که خواهیم دید، تلاش به منظور تفکر عقلانی اغلب با سرکوب سیاسی هم‌سنگ دانسته می‌شود.

از نظر لیوتار رشد سریع اطلاعات است که این تغییر را به همراه می‌آورد. امروزه قدرت از تملک اطلاعات یا دانش و نه تملک سرمایه نشئت می‌گیرد، و از آن‌جا که دانش بسیار وسیعی در دسترس است، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که کسی صاحب حقیقت است. وی از مفاهیمی کمک می‌گیرد که ما در فصول مربوط به جامعه‌شناسی تفسیری با آن مواجه شدیم - مفهوم ویتگنشتاین از بازی‌های زبانی و مفاهیم متعلق به روایت - تا بتواند جهانی از بازی‌ها و روایت‌های همپوش را با کانونی بی‌ثبات تصویر کند که در آن امکان یافتن یک «روایت بزرگ» یا «فراروایت» که همه روایت‌ها و بازی‌ها را بتوان با آن بیان کرد وجود ندارد. کتاب اصلی او وضعیت پست‌مدرن (1984)، اندیشه واقعی سیال و زبانی، و نه جهانی از ابره‌ها یا ساختارها، را تصویر می‌کند که ما از یک بازی زبانی به بازی زبانی دیگر حرکت می‌کنیم. به نظر می‌رسد توصیف مارکس از تأثیرات بازار سرمایه‌داری - «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» - هم‌اکنون کل واقعیت را توصیف می‌کند. مع‌هذا همان‌طور که اشاره من به ویتگنشتاین و مارکس باید نشان داده باشد، بیانه‌های جدی پایان فلسفه (یا هر چیز دیگر) با خود تا حد زیادی آنچه را ظاهراً پایان یافته است به همراه می‌آورد.

بودریار (1975) به هیچ‌وجه چیز زیادی به مارکس اضافه نمی‌کند.

آبشخور او مارکسیسم و نظریه‌های سرمایه‌داری مصرفی است (که جایگزین سرمایه‌داری مبتنی بر تولید بود) و در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم شایع شد. حال، از نظر بودریار، جامعه پست-مدرن مدت زیادی است که تولید را پشت سر گذاشته است. آنچه هم‌اکنون اهمیت دارد بازتولید است. ما از نسخه‌برداری از ابژه واقعی (عصر رنسانس) به بازتولید ابژه واقعی (سرمایه‌داری مصرفی) و سپس به بازتولید خود فرایند نسخه‌برداری حرکت کرده‌ایم - این امر ما را به واقعیت مجازی (hyperreal)، یعنی خود پست-مدرن، می‌رساند. ما در جهانی از تصاویر، جهانی از رونوشت‌ها (کپی‌ها)، زندگی می‌کنیم که امر واقعی را - هرچه که باشد - همراه با حقیقت و هر چیز دیگری که ممکن است اشاره به ثبات داشته باشد فرسنگ‌ها پشت سر می‌گذارد. فقط سطح ظاهری می‌ماند، بدون هیچ واقعیت زیربنایی. بودریار به خاطر این گفته‌اش مشهور، و یا بدنام، است که جنگ خلیج [فارس] واقعاً رخ نداد. این البته برای عراقی‌هایی که خیال می‌کردند مرده‌اند اسباب آرامش بود. همتای روان‌شناختی آن اثر کینت جرگن (Gergen 1991) است. وی می‌گوید که هویت‌های پست-مدرنی بی‌نهایت سیال‌اند، بنابراین ما می‌توانیم آن چیزی باشیم که می‌خواهیم.

سیاست پسا-ساختارگرایی و پست-مدرنیسم

پیش از اقدام به بررسی این رویکردها با معیارهای فلسفی، نگاهی به آن مواضع فلسفی خواهیم کرد که در پیوند با این رویکردهاست. شگفت‌آور نیست که نظریه‌هایی که تأکید بر حرکت، سیالیت و پیچیدگی تناقض‌آمیز واقعیتی دارند که تا حد زیادی زبانی یا نمادین محسوب می‌شود، بتوانند با گستره‌ای از مواضع سیاسی مربوط باشند.

هر دو موضع روشنگری و عقلانیت و علم را نمایانگر سلسله‌مراتب و

سرکوب می‌دانند. به گونه‌ای بسیار ساده‌انگارانه علم، شناخت، عقلانیت، حضور، هویت، سلسله‌مراتب، سلطه، مردان سفیدپوست اروپایی همه در کنار هم در یک سوی‌اند، و واسازی، غیاب، تفاوت، زنان، اقلیت‌ها، مستعمره‌نشینان پیشین در سوی دیگراند. این کار آشکارا بس ساده‌انگارانه است، به خصوص وقتی به یاد بیاوریم که گفتمان‌هایی که به تشکیل جنبش‌های آزادی‌بخش ملی و اغلب پیروزی مستعمره‌نشینان ختم شد و نیز جنبش‌هایی که فمینیسم و مبارزاتی را برای برابری نژادی ایجاد کرد همه گفتمان‌های عقلانی‌روشنگری‌اند.

پسا-ساختارگرایی، به صورت بزرگداشت تفاوت، می‌تواند به چند-فرهنگ‌گرایی بینجامد، نوعی نسبی‌گرایی سیاسی یا موضعی که شبیه آن چیزی است که پیش از این به کار پتر وینچ مربوط کردیم، ولی آن‌چه وینچ، در تحلیل نهایی، موفق به پرهیز از آن شد: این‌که ما نمی‌توانیم میان فرهنگ‌های متفاوت داوری کنیم، بلکه فقط باید از این تفاوت بهره‌مند شویم. اگرچه این‌که آیا دامنهٔ چنین بهره‌مندی‌ای به فرهنگ ناسیونال سوسیالیسم در آلمان گسترش یابد یا به فرهنگ آن کسانی که رسم ختنه کردن زنان را دارند مسئلهٔ دیگری است. اگر هیچ حضوری، حقیقتی، اخلاقی وجود نداشته باشد که بتوان دربارهٔ آن بحث کرد، دشوار است بفهمیم چگونه می‌توان قتل عام یهودیان، یا سرکوب زنان یا اقلیت‌های قومی، را محکوم کرد. اگر مفاهیم پست-مدرنیستی یا پسا-ساختارگراییانهٔ حقیقت یا اخلاق را برگزینیم، آن‌گاه نتیجهٔ تناقض‌آمیز آن عجز ما از اثبات این مطلب خواهد بود که سلسله‌مراتبی را که مطرود می‌دانیم بدتر یا ظالمانه‌تر از غیاب سلسله‌مراتبی‌اند که توصیه می‌کنیم: آن‌ها صرفاً متفاوت‌اند.

این استدلال‌های در دفاع از بزرگداشت تفاوت را می‌توان روایت دیگری از لیبرالیسم چپ تفسیر کرد که در نظریهٔ سیاسی اروپایی از پایان جنگ جهانی دوم ظهور کرده است. به منزلهٔ دفاعی نه‌چندان قوی از

رواداری متقابل - اگرچه بسیاری از پست‌مدرنیست‌ها ممکن است با این موافق نباشند.

سرانجام پست - مدرنیسمی انتقادی وجود دارد که می‌تواند به مکتب فرانکفورت متصل شود، مخصوصاً با کارهای اخیر آدورنو. واسازی مدام دعاوی شناخت و حقیقت را می‌توان نقد امر اثباتی، نقد سلطه، دانست، و طرد فراروایت‌ها را می‌توان معادل با طرد نظریه‌های تمامیت‌خواه و پیوند آن‌ها با تمامیت‌خواهی (توتالیتاریانیسم) توسط آدورنو دانست. ولی آن فقط یک جنبه از عقل دیالکتیکی نظریه انتقادی است، و این ما را به مباحث فلسفی درباره این مواضع هدایت می‌کند.

پساها به چه کاری می‌آیند؟

هوشمندانه‌ترین نقد فلسفی پسا - ساختارگرایی و پست - مدرنیسم از هابرماس (1990) است، و بیشتر آن‌چه در این جا گفته می‌شود شرحی بر بحث‌های اوست. در فصل ۱ گفتیم که هر دو مکتب اصلی اندیشه فلسفی متضمن سازماندهی مجدد رادیکال و دموکراتیک جامعه است - آن‌چه هابرماس پروژه رهایی‌بخش روشنگری می‌نامد. او مانند پیشینیانش در مکتب فرانکفورت به این امر آگاه بود که این پروژه می‌تواند به ضد خود بدل شود، ولی نکته اصلی کارش تأکید بر پروژه رهایی‌بخش به مثابه پروژه‌ای ناتمام بود نه آن‌که از گرایش به سلطه انتقاد کند. در حالی که هابرماس تلاش می‌کند هر دو سوبه را با هم حفظ کند و روشنگری را پروژه‌ای ناتمام تلقی کند، متفکران مورد بحث در این فصل به نظر می‌آید آن را رها کرده‌اند.

مشکلی که تلاش در رها کردن مجموعه‌های وسیع و پیچیده اندیشه پیش می‌آورد این است که انجام‌پذیر نیست. نمی‌توان تصور کرد که اندیشه‌های نو از هیچ کجا ظاهر شوند، و نقد روشنگری تنها می‌تواند از درون روشنگری ظاهر شود و مبتنی بر اصول روشنگری باشد. برای

مثال، همه متفکرانی که بحث‌های آنان در این فصل مطرح شد از مواضع خود دفاع می‌کنند؛ به عبارت دیگر آنان عقل را به خدمت می‌گیرند، همان عقلی که آن را نقد می‌کنند، و به این نحو آنان قاطعانه درون سنتی جای می‌گیرند که از آن انتقاد می‌کنند، در حالی که اندیشه‌های سیاسی بنیادینی که برخی از آنان حامی آن‌اند - مفاهیم دموکراسی، رواداری، چند-فرهنگ‌گرایی، برابری جنسی - از همه این‌ها می‌توان از درون آن سنت‌هایی که آنان مورد انتقاد قرار می‌دهند دفاع کرد و در بسیاری موارد این ایده‌ها از همین سنت‌ها زاده شده‌اند.

فرایند اندیشه دیالکتیکی حاکی از آن است که نمی‌توان درباره‌ی غیاب فکر کرد بدون آن‌که درباره‌ی حضور نیز فکر کرد، نمی‌توان در وجود فراروایتی تردید کرد مگر با طرح فراروایتی که به نحو مضحکی امکان وجود خودش را منکر است. خود فرایند تفکر به سوی پیوند دادن موضوعات و بررسی روابط آن‌ها با یکدیگر در حرکت است، و در نهایت معطوف به فهم کلیتی از موضوعات می‌شود. در متن این کتاب، تفکر ما را از جهان اعیان خارجی، علوم طبیعی، به سوی سطوحی چند از آگاهی و اندیشه‌ی آدمی، و سپس به ایده‌هایی از ساختارهای اجتماعی زیربنایی هدایت کرد. به نظر می‌رسد متفکرانی که در این فصل مورد بحث قرار گرفتند همه این‌ها را به کار می‌برند تا به فضایی پرتاب شوند که هیچ‌یک از این‌ها در آن‌جا مطرح نیستند، ولی می‌توان به نقطه‌ی خیز نظر کرد و آن‌ها را به کل فرایند برگرداند.

نقطه‌ی خیز همان قاعده‌ی روش‌شناختی‌ای است که سوسور به کمک آن زبان را به صورت موضوعی برای پژوهش علمی درآورد: زرها کردن این ایده که زبان دارای مدلولی است. حال می‌توان کاملاً پذیرفت که نشانه‌ها معنای‌شان را از روابط‌شان با یکدیگر می‌گیرند و نیز به چیزی بیرون از خودشان اشاره می‌کنند. انکار این امر انکار تجارب روزمره‌ای است که خود حیات را امکان‌پذیر می‌سازد. این‌که واژه «خوراک» برچسب

متداولی است که به چیزهایی که می‌خوریم می‌زنیم، و این که معنای آن به وسیله نظام نشانه‌ای متداولی که «خوراک» بدان تعلق دارد تعریف می‌شود، غیرقابل تردید است. همچنین این واقعیت تردیدناپذیر است که «خوراک» اشاره به چیزهایی بسیار واقعی مانند نان و پنیر در آشپزخانه من دارد که بدون آن‌ها زنده نخواهم بود. این‌ها امکانات ناسازگاری نیستند.

به نظر می‌رسد ما این‌جا از دو شیوه کاربرد زبان (احتمالاً دو شیوه از میان شیوه‌های بسیار) سخن می‌گوییم: ابزاری و شعری. کتابچه راهنمایی که مخصوص آبگرمکن سیستم حرارت مرکزی خانه من است به زبانی ابزاری نوشته می‌شود. می‌توان آن را چونان شعر از نو خواند، ولی تردید دارم که آن شعر ارزش ماندگاری داشته باشد، و خواندن آن به این نحو هنگامی که آبگرمکن خراب می‌شود کاربردی ندارد. از طرف دیگر، ممکن است بتوان رومنو و ژولیت را چونان مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها خواند که به ما می‌گوید هنگامی که عاشق‌ایم چگونه رفتار کنیم، ولی احتمال بیشتر آن است که این کار شخص را بی‌روح یا ابله نشان دهد. ولی هر دو کاربرد زبان بخشی ضروری از هستی آدمی است. برخی کاربردهای زبان، و به‌ویژه کاربرد زبانی برخی فلاسفه، این دو را به نحوی تقریباً برابر باهم ترکیب می‌کند.

این امر قابل دفاع است که پسا-ساختارگرایان و پست-مدرنیست‌ها بعد ویژه‌ای را از تجربه معاصر در جهان غرب یافته‌اند که حقیقت، زیبایی، شناخت و از این قبیل را انکار می‌کنند. توصیف تغییرات اجتماعی توسط لیوتار و بودریار جامع و عمیق نیست، ولی احساس تکه تکه شدن، احساس چرخش سر با سرعت تغییر، احساس غیرقابل کنترل بودن و احساس قطع رابطه را ایجاد می‌کند که به گونه‌ای نظری در کار آنان به وضوح نشان داده می‌شود. آنچه آنان انجام نداده‌اند و نمی‌توانند انجام دهند فهم تغییرات ساختاری عمیق‌تری در جامعه است که این تجارب را

تولید می‌کند. از این لحاظ که آنان فقط پاره‌ای از واقعیت معاصر را دریافته‌اند می‌توانیم کارشان را ایدئولوژی‌های فلسفی تلقی کنیم.

برای مطالعه بیشتر

بهترین مقدمه برای ساختارگرایی هنوز کار فردریک جیمسون است: *The Prison* (1972) *House of Language*. برای پیدایش پسا-ساختارگرایی و پست-مدرنیسم، به اثر میدن ساروپ (Madan Sarup) نگاه کنید: *Introductory Guide to Post-Structuralism and Post-Modernism* [ترجمه‌ای از این اثر را نشر نی به قلم محمدرضا تاجیک چاپ و منتشر کرده است]. همچنین به اثر دیوید وست (David West) (فصول ۶ و ۷: 1996) *An Introduction to Continental Philosophy* رجوع کنید و نیز به اثر یان کرایب (فصول ۸ و ۹ و ۱۰: 1992) *Modern Social Theory* نگاه کنید. ترجمه فارسی: *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، ج ۲، آگاه (تهران ۱۳۸۲).

برای متون ساختارگرایی دست اول به آثار زیر مراجعه کنید:

Course in General Linguistics (1959) by Saussure

[دو ترجمه از این کتاب به فارسی چاپ شده است: کورش صفوی و نازیلا خلخالی] *Elements of Semiology* (1967) by Barthes

[عناصر نشانه‌شناسی، ترجمه مجید محمدی، ۱۳۷۰].

Structural Anthropology (1968) by Lévi-Strauss

متون ساده‌ای از پسا-ساختارگرایی یا پست-مدرنیسم وجود ندارد، ولی در دسترس‌ترین آن‌ها اثر میشل فوکو (1977) *Discipline and Punish* و جلد اول *History of Sexuality* (1978 a)، [هر دو اثر را سرخوش و جهان‌دیده ترجمه کرده‌اند و نشر نی منتشر کرده است]. و نیز اثر لیوتار (1984) *The Post-Modern Condition* است؛ [ترجمه حسینعلی نوذری، نشر گام نو، ۱۳۸۰] اگر فکر می‌کنید شجاع‌اید اثر بودریار (1985) *The Mirror of Production* و نیز اثر دریدا (1973) *On Grammatology* را امتحان کنید.

نتیجه: در دفاع از فلسفه

در طول این کتاب، ما شماری از مواضع فلسفی متفاوت ولی مربوط به هم را شرح دادیم، و مواضع گوناگون خودمان را به بحث گذاشتیم؛ اکنون زمان برگشت به این مواضع و مباحثات و بررسی آنها است به نحوی که (امیدواریم) نکات مبهم را به یکدیگر پیوند دهد و بر مهم‌ترین مضامینی که می‌خواهیم روشن شوند تأکید کند. شاید در ابتدا مهم باشد برخی نکات بسیار عمومی را در مورد بحث فلسفی مطرح کنیم. چارلز تیلور فیلسوف معاصر در اثرش در باب تلقی‌های مدرن از خود یا نفس (Taylor 1991) به سلطه فزاینده تفکر ابزاری بر جهان مدرن اشاره کرده است، و یکی از چیزهایی که می‌توانیم از بحث‌های فلسفی مطرح شده در این کتاب بیاموزیم این است که حیات فکری چیزی بیش از ابزاری بودن صرف است. از این گذشته، بحث ما راجع به امور صرفاً به این منظور نیست که کارآمدترین روش انجام دادن کاری، یا نیل به مقصدی عملی، را بیابیم. ما در باب ارزش‌ها نیز به بحث می‌پردازیم، درباره آن نحوه زندگی که «خوب» یا مطلوب است. اگر آن شیوه بررسی جهان را که در کار آدورنو یا

گادامر یا آلدِر مک‌ایتایر یافت می‌شود اختیار کنیم و آن را با روایت‌های خشن‌تر نظریه انتخاب عقلانی مقایسه کنیم می‌توان درک کرد که ما چه می‌گوییم.

مباحثاتی که این‌جا مطرح شدند حامل ارزش‌های خاصی اند. یکی ملاحظه پیچیدگی پژوهش‌های علمی و فلسفی است، چه در علوم طبیعی چه در علوم اجتماعی. بسی آسان است بگوییم علوم اجتماعی به هیچ‌وجه مشابه علوم طبیعی نیستند و نپرسیم که آن‌ها چه چیزهای مشترکی ممکن است داشته باشند و تفاوت‌ها در کجا ممکن است باشد؛ بسی آسان است موضع متداولی را در باب علوم طبیعی و اجتماعی اتخاذ کنیم، و از تفکر درباره تأیید تصورات مان با دلایل و شواهد پرهیزیم. بسی آسان است که موضعی تفسیرگرایانه یا پدیدارشناسانه را برگزینیم بدون آن‌که پرسیم چگونه تفسیر می‌کنیم، چگونه می‌فهمیم مردم به ما چه می‌گویند. آیا باید آن‌چه را می‌گویند بی‌چون و چرا بپذیریم؟ آیا باید گزاره‌های آنان را در زمینه وسیع‌تری قرار دهیم؟ و... و بسی آسان است که موضعی تفسیرگرایانه برگزینیم بدون آن‌که پرسش‌های هستی‌شناسانه دشواری را درباره ماهیت واقعیت اجتماعی مطرح کنیم. منظور از همه این مطالب آن است که در خود اندیشیدن ارزشی هست، در تشخیص نکات ظریف، ژرفاها و تناقضات ایده‌هایی که به کار می‌بریم، و جهانی که می‌کاویم، در عدم پرهیز از مسائل دشوار به این دلیل که پاسخ روشنی ندارند.

ما تصویری پیچیده از علوم اجتماعی، البته مشترکاً، عرضه کردیم، ولی در عین حال جداگانه نیز درباره آن‌ها به بحث پرداختیم - آن‌ها با روش‌هایی متفاوت، با اشکال متفاوتی از شناخت و با معیارهای متفاوتی که با آن‌ها آن شناخت سنجیده می‌شود کار می‌کنند. مهم‌تر از آن، خود جهان اجتماعی پیچیده است، حاوی تعدادی موضوعات متفاوت است که به سادگی در حوزه هیچ نوع علم اجتماعی قرار نمی‌گیرد - اقتصاد،

تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی همه تعامل آدمیان را، از چشم‌اندازهای متفاوت و با مقاصد متفاوت، بررسی می‌کنند. در عین حال آدمی موضوعی است برای زیست‌شناسی و علوم طبیعی دیگر که شناخت خاص خود را از جهان اجتماعی تولید می‌کنند.

در فصول ۲ و ۳ رویکرد پوزیتیویستی به علم طبیعی را شرح دادیم و شیوه به کار بردن چنین رویکردی را توسط عالمان علم اجتماعی، که مثال کلاسیک آن دورکیم است، بررسی کردیم. دشوار بتوان عملکرد این نوع پژوهش را دوستانه حل کرد - این یکی از روش‌هایی است که با آن درمی‌یابیم در جامعه چه می‌گذرد؛ اگرچه ضرورتاً آنچه را می‌گذرد توضیح نمی‌دهد. به لحاظ تاریخی، چنین مطالعاتی راهنماهای مهمی برای اصلاحات سیاسی و بهبود مشکلات اجتماعی است، و پژوهش‌های اجتماعی که با روش‌های پوزیتیویستی سامان یافته همچنان نقش خود را باید ایفا کنند.

نقد پوزیتیویسم که در فصول ۳ و ۴ بررسی شد به این نتیجه ختم نمی‌شود که پژوهش‌های پوزیتیویستی بی‌فایده‌اند یا این‌که شناختی که تولید می‌کنند به نحوی نادرست است. بلکه بدان معناست که باید در مورد توضیح اطلاعاتی که تولید می‌کنند مراقب باشیم. برای نمونه، پژوهشی را که در جامعه بریتانیا ارتباطی را میان جنس و بیماری روانی آشکار می‌کند - این‌که زنان بیشتر متمایل به افسردگی و مردان متمایل به اسکیزوفرنی‌اند - نباید به این صورت تلقی کرد که علتی زیستی را برای بیماری روانی ثابت کرده که در مردان و زنان متفاوت است. این داده‌ها نقطه شروع‌اند. همه زنان به بیماری افسردگی و همه مردان به بیماری اسکیزوفرنی مبتلا نمی‌شوند، از این‌رو چه‌بسا متغیرهایی روانی موجود باشند که باید به حساب آیند. چه‌بسا تفاوت‌های فرهنگی در نحوه‌ای که مردان و زنان ناخرسند توسط خانواده‌های‌شان و متخصصان پزشکی و سایر متخصصان مشاهده می‌شوند موجود باشد. به عبارت دیگر، تحقیق

درباره آن چه از بررسی پوزیتیویستی می آموزیم ما را به سوی نظریه پردازی تفسیرگرایانه هدایت می کند، ولی بدون آن بررسی چیزی نداریم که به تفکر درباره اش پردازیم. و البته می توانیم مطالعات دیگری را طرح ریزی کنیم که بتواند راهنمایی در مورد بسندگی نظریه پردازی تفسیری مان باشد.

همواره اهمیت دارد که مسائل را به صورت سیاه و سفید ببینیم. شاید هنوز گرایش هایی در میان دانشجویان و جمع های گسترده تر موجود باشد که فکر می کنند علوم طبیعی شناختی تولید می کند که به نوعی مطلقاً و مشخصاً، در همه مکان ها و زمان ها، حقیقی است. متأسفانه، برخی عالمان علم طبیعی به نظر می رسد چنین فرضی دارند، ولی هیچ یک از عالمان علم طبیعی که سخنان شان ارزش شنیدن دارد چنین شأن مطلق را برای آن چه ارائه می دهند قائل نیستند: شناخت، چه از طریق علوم اجتماعی تولید شود چه از طریق علوم طبیعی، همواره موقتی است، همواره آماده مورد تردید قرار گرفتن و مورد پژوهش بیشتر قرار گرفتن است.

امروزه، مخصوصاً در میان جامعه شناسان، معمول است که فرض را بر این گیرند که، از آن جا که می توان نشان داد که شناخت علمی به نحوی مطلق یا نهایی نیست و ارزش های فرهنگ پیرامون اش بر آن تأثیر می گذارد، تفاوتی میان شناخت علمی و شیوه های دیگر بررسی جهان نیست. برخی روایت های پیشرفته این دیدگاه در فصل ۴ مورد بررسی قرار گرفتند و ما در آن جا گفتیم که دلیل روشنی وجود دارد که نمی توان هر چیز را در گفتمان یا فرهنگ جذب کرد. فرهنگ معاصر ما دیدگاه خاص خود را از جهان طبیعی دارد ولی آن جهان طبیعی موجودیتی دارد که مستقل از دیدگاه ما است. قوانین جاذبه پیش از نیوتن موجود بودند، و در آینده نیز همچنان ماندگاراند حتی اگر تمام بشریت به طور ناگهانی با نوعی بیماری جدید و عجیب نابود شوند.

گفتیم که این نوع مسئله در حال حاضر از همه بهتر در تحول رئالیسم انتقادی فهمیده می‌شود. در تمایزاتی مانند تمایزات میان ابعاد گذرا و ناگذرای شناخت. وجود فعالیت علمی حاکی از وجود واقعیتی ناگذرا است، وجود سطوح متفاوتی از واقعیت مستقل از دریافت‌های ما؛ و نیز حوزه‌ای گذرا وجود دارد، حوزه‌ای فرهنگی که، همان‌طور که سنت‌گرایان خاطر نشان می‌کنند، بر ماهیت پژوهش‌ها و تبیینات علمی اثر می‌گذارد. با توجه به آن‌چه به نظر می‌رسد سلطه فزاینده مباحثات سنت‌گرایانه و ساخت‌گرایانه در علم اجتماعی باشد، شاید این یکی از نکات بسیار مهم باشد که باید در این جا مطرح کنیم. اساساً، این نکته‌ای است که مبتنی بر بحث واقعی فلسفی است. نه مبتنی بر پژوهش تجربی هیچ رشته یا علمی، بلکه از طریق تأمل در آن‌چه دانشمندان انجام می‌دهند.

در فصل ۵ هنگامی که به سراغ سنت‌های تفسیری رفتیم، آن‌ها را دارای موضعی معرفی کردیم که می‌گوید هرچه قدر پوزیتیویسم به منزله فلسفه علوم طبیعی بسنده یا نابسنده باشد، در هر حال علوم اجتماعی متفاوت است. سنت‌های تفسیری معمولاً این‌گونه به دانشجویان معرفی می‌شده است در حالی که فقط نیمی از آن حقیقت دارد، ولی از نوع انتقاداتی که شرح و بسط دادیم، و منطق مباحثات خود آنان، باید روشن شده باشد که چیزی بیش از ابعاد فرهنگی یا استدلالی فهم در کار است. آن نظریه پردازانی که به گفته ما عقلانیت ابزاری را به خدمت گرفتند تلویحاً وجود جهان خارجی واقعی را می‌پذیرند، جهانی که مستقل از مفاهیم ماست، مفهومی که بر اساس سطح فهم متعارف وجود دارد. برای مثال، از نظر پراگماتیست‌ها اعتبار شناخت ما از آن جاست که برای نیل به مقاصدمان در این جهان، آزمون تجربی روزمره و بازنگری شناخت کارآمد است. تمایزگذاری و بر میان معنا و بسندگی علمی حاکی از آن است که چیزی بیش از اعتبار فرهنگی و انسجام تبیین در کار است؛ پدیدارشناسان با تجربه‌ای اساساً حسی آغاز می‌کنند که به وسیله آگاهی

تولید نمی‌شود بلکه آگاهی بر روی آن کار می‌کند.

هنگامی که به سراغ رویکردهای هرمنوتیکی پرطول و تفصیل‌تر برویم، که مرجعیت فرهنگ‌ها یا سنت‌ها یا اجتماعات را مبنایی برای شناخت می‌دانند، علوم طبیعی هرچه بیشتر بی‌ربط می‌شوند و شاید آسان‌تر است که کل شناخت را محصول گفتمان بدانیم. ولی حتی این‌جا مشکلاتی در این رویکردها وجود دارد، یا مفاهیمی ضمنی وجود دارد که نشان می‌دهد چیزهای بیشتری باید به حساب آورده شوند. برای مثال، وینچ تولد، مرگ و روابط جنسی را نقاط اتصال میان فرهنگ‌ها می‌داند و این نقاط مشترک دلالت بر آن دارد که چه‌بسا بتوان حوزه‌های شناخت فرافرهنگی ساخت، و اگر تولید را هم به این فهرست اضافه کنیم این مطلب اهمیت بیشتری می‌یابد. اگر گفته‌های چارلز تیلور، و اشارات ضمنی خود وینچ، را بپذیریم، مثلاً این گفته آنان را که قوم آزانده در فراهم کردن هویت‌های باثبات برای حیات فردی اعضای فرهنگ‌شان توانا تراند در حالی که جوامع غربی در فهم جهان فیزیکی و نظارت بر آن توانا تراند، آنگاه، اصولاً، باید معیارهای مشترکی باشد که این داورها را امکان‌پذیر سازند. و آن معیارهای مشترک باید با همهٔ مسائلی که در این کتاب مطرح شد درگیر شود.

هرمنوتیک گادامر و تفکر دیالکتیکی او عموماً دلالت بر آن دارد که می‌توان آن‌قدر بحث کرد تا در مورد ماهیت جهان و شناخت به توافق رسید، و ما به زودی به این مطلب بازخواهیم گشت. در حال حاضر مطلب ما مفهوم ضمنی دیگری از این مواضع است. ما از طریق بررسی مباحثات فردگرایانهٔ ویر و پراگماتیست‌ها و نظریهٔ انتخاب عقلانی به این مواضع رسیدیم، ولی غیر از ویر بقیه همگی به وجود چیزی فراتر از فرد اشاره می‌کنند؛ این چیز می‌تواند فرهنگ یا سنت یا اجتماع باشد که در مقابل آن، در مورد گادامر، فرد کاملاً بی‌اهمیت است. با این‌همه، حوزهٔ سومی وجود دارد که جامعه‌شناسان از قرن نوزدهم تا به حال با آن سروکار داشته‌اند و

ما پیش از این در بحث از پوزیتیویسم در جامعه‌شناسی به آن اشاره کرده‌ایم: «واقعیت‌های اجتماعی» وجود دارند، یا به روایت‌های دیگر «جامعه» یا «ساختار اجتماعی»، چیزی است که، مانند فرهنگ، پیش از فرد است، ولی، برخلاف فرهنگ، به زبان یا ایده‌ها مربوط نیست. شاید این موضوع قابل دفاع باشد که پوزیتیویسم کنت و دورکیم، و جنبه‌های ابزاری کار مارکس، لازم بودند تا وجود چنین حوزه‌ای شناسایی شود، و ما در فصل ۷ در بررسی نظریه انتقادی و تحولات بعدی کار هابرماس با آن مواجه شدیم. هابرماس تناقض و مبارزه‌ای را شناسایی می‌کند که میان دو چیز است، یکی چیزی که می‌توانیم آن را به طرزی ناقص حوزه فرهنگ، حوزه ارزش‌ها و شیوه‌های تفکر درباره جهانی بنامیم که اعضای جامعه در آن سهیم‌اند و در کنار یکدیگر با درجه‌ای از آزادی با آن سروکار دارند، و دیگری نظام اجتماعی است، یعنی ساختار اجتماعی که مبتنی بر عقلانیتی ابزاری است.

درواقع، هابرماس شیوه پیچیده و دقیقی از تفکر درباره رابطه میان علوم طبیعی و اجتماعی ارائه می‌دهد، که هر یک دارای منشأیی متفاوت در علایق شناختی‌اند، ولی هر یک در نقاط گوناگون همپوشی دارند: علوم اجتماعی در بعضی موارد مشابه علوم طبیعی‌اند، و علوم طبیعی البته به همان فرهنگی مربوط‌اند که علوم اجتماعی، ولی هابرماس وجود قلمروهای مختلفی را مفروض می‌گیرد، و اساس کار را بر آن چیزی می‌گذارد که قبل از او انجام گرفته است. منسجم‌ترین توجیه فلسفی درباره ایده «جامعه‌ای متفاوت با فرهنگ را می‌توان در رئالیسم انتقادی یافت.

پیش از این تمایز میان ابعاد گذرا و ناگذرای شناخت را متذکر شده‌ایم؛ رئالیسم انتقادی همچنین در مورد وجود انواع مختلفی از هستی‌ها در جهان اجتماعی سخن می‌گوید - اگر بخواهید می‌توانید بگویید هستی‌شناسی «متنوعی» از جهان اجتماعی وجود دارد. جهان تنها از یک نوع چیز ساخته نشده است، و شماری از سطوح مختلف موجود

است؛ آن چه می بینیم کمتر از آن چیزی است که وجود دارد، در حالی که از نظر بیشتر رویکردهای تفسیری آن چه می بینیم همان است که می فهمیم. در فصل ۱، درباره پیوند نزدیک میان فلسفه و سیاست سخن گفتیم. در طول مباحثات مان این پیوند در موارد گوناگون ظاهر شد. بحث نظریه انتقادی و رئالیسم انتقادی این است که می توان مبنایی برای گفت و گوی اخلاقی و سیاسی یافت، اگرچه مبنایی که هریک از آن دفاع می کنند متفاوت است. رئالیسم انتقادی به نیروی محرک بنیادین سنت تجربه گرایانه نزدیک تر است، و می گوید که هرچه شناخت ما از جهان اجتماعی تزلزل ناپذیرتر باشد مباحثات اخلاقی و سیاسی ای که می توانیم شرح و بسط دهیم تزلزل ناپذیرتر است. نظریه انتقادی یک شکل از ایده خود عقلانیت را به منزله مبنای بحث اخلاقی به کار می برد. می توان گفت که اولی بیشتر ریشه در آن چه هست دارد و دیگری در آن چه می تواند باشد، ولی هر دو علوم اجتماعی را به نحوی انتقادی می دانند.

علوم اجتماعی را به نحو دیگری نیز، بر مبنای شناختی که نشان دهنده منافع گروه اجتماعی خاصی است، سیاسی گویند. دیدیم که گئورگ لوکاج مارکسیست برهان اش این بود که طبقه کارگر به دلیل موضع اجتماعی و جهان شمولی منافع اش قادر است شناخت برتری تولید کند، و، نیز در نیمه اول قرن بیستم، کارل مانهایم جامعه شناس (1936) همین ادعا را در مورد «روشنفکران آزاد» داشت. در این کتاب، در فصل ۹، ادعایی مشابه را توسط برخی فمینیست های معاصر مورد بحث قرار دادیم. واضح است که علوم اجتماعی ممکن است دغدغه های برخی گروه ها را، مانند زنان، اقلیت های قومی و جنسی و دیگران، پنهان کند و یا نادیده گیرد، و نیز این اهمیت دارد که تجربه و شناخت آنان از زندگی شان باید به حساب آورده شود. چنین شناختی نمی تواند صرفاً به این دلیل که از گروهی خاص نشئت گرفته است شناختی برتر شمرده شود، همان قدر که نمی تواند به دلیل آنکه از همان گروه خاص نشئت گرفته است فروتر شمرده شود.

تجربه و ایده‌های نشست‌گرفته از این گروه‌ها لزوماً باید در مباحثات ما درباره آن‌چه می‌دانیم و چگونه آن را می‌دانیم گنجانده شود.

اهمیت این مباحثه شاید مهم‌ترین پیام این کتاب باشد، و ما را در سیاست دووجهی و نگرش دووجهی به فلسفه‌ای که در پسا-ساختارگرایی و پست-مدرنیسم یافت می‌شود وارد می‌کند. توصیف و ست از نگرش دریدا به فلسفه - «فلسفه نمی‌تواند ادامه یابد و باید ادامه یابد» - به نظر ما کاملاً دقیق است. دریدا پیش‌فرض‌هایی را در بحث وارد می‌کند که از آن‌ها انتقاد می‌کند؛ تقریباً مانند کسی است که در کنار جاده‌ای راه می‌رود در حالی که وجود پاهایش را انکار می‌کند. یکی از چندین پارادوکس پسا-ساختارگرایی این است که علاقه بسیاری از دانشجویان را به مباحث فلسفی مجدداً برمی‌انگیزاند و یکی از بحث‌های جالب‌تر را در فلسفه معاصر موجب شده است، یعنی بحث با هابرماس. نگرش بعضی پست-مدرنیست‌ها، با این‌همه، نگران‌کننده‌تر است. آنان تمایل دارند که جامعه‌شناس یا روان‌شناس اجتماعی و نه فیلسوف باشند و می‌خواهند بگویند که آن نوع بحث فلسفی که در این کتاب انجام شد دیگر مطرح نیست. این امر متضمن این بحث است که بحث کردن موردی ندارد، این موضعی خود-انکارکننده است. در حالی که دریدای فیلسوف کاملاً به پیامدهای متناقض موضع خود آگاه است و تلاش می‌کند که با آن‌ها دست و پنجه نرم کند، کینت جرگن روان‌شناس اجتماعی یا بعضی از جامعه‌شناسان شناخت علمی که در فصل ۴ درباره آن‌ها مطالبی گفته شد راضی به نظر می‌رسند که از موضعی دفاع کنند که منکر امکان وجود بحث یا فایده‌مندی آن است. تلاش برای محو کردن مسائل فلسفی در تحلیل‌های جامعه‌شناختی آن‌چه را در فصل ۲ مقام گردآوری و مقام داوری نامیدیم خلط می‌کند؛ این یک، یعنی مقام داوری، ایده‌ها را از زمینه اصلی‌شان خارج می‌سازد و در معرض آزمون، از جمله آزمون بحث، قرار می‌دهد.

یکی از دستاوردهای هابرماس این است که عمل بحث را به وسط صحنه فلسفی تا آنجا که به علوم اجتماعی مربوط است کشانده است و مباحثات مربوط به زندگی خوب و جامعه عادل را دوباره به نظریه اجتماعی وارد کرده است. ساختار بحث‌های اهل دیالکتیک و اصحاب هرمنوتیک نشان می‌دهد که نه ما می‌توانیم از فراروایت‌ها پرهیز کنیم، و نه می‌توانیم از پیچیدگی امر جزئی پرهیز کنیم. آن‌ها هر دو این ایده را که در فلسفه یونانی یافت می‌شود زنده نگه می‌دارند، این ایده که در خود بحث چیز خوبی برای اجتماع و فرد وجود دارد، و این مهم است که علوم اجتماعی این بینش را حفظ کنند. هیچ‌یک از بحث‌هایی که در کتاب ذکر کردیم پایان نیافته است، و پاسخ‌هایی به بحث‌های خود ما وجود دارد که باید باز هم درباره آن‌ها بیندیشیم. از این‌رو بر مسائل فراگیرتر تکیه کردیم، بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، بر اخلاق و سیاست و نه بر الفبای تکنیکی که گاه به منزله فلسفه در رشته‌های تجربی پذیرفته می‌شوند. با توجه به پاره‌پاره شدن بسیار مشهور تجربه و بحث در جهان معاصر، خود این عمل‌کنشی سیاسی است که ما از پرداختن به آن خرسندیم.

واژگان

- activity dependence** وابسته به فعالیت
از نظر رئالیست‌های انتقادی، ساختارهای اجتماعی اگر فقط به صرف فعالیت افراد وجود داشته باشند وابسته به فعالیت‌اند.
- actor-network theory** نظریه کنشگر-شبکه
رویکردی به فهم فعالیت علمی بر مبنای مشاهده دقیق فعالیت آزمایشگاهی، تأکید بر شرکت فعالانه موضوع، ابزار، مواد و از این قبیل در ساختن دانش علمی.
- affective action** کنش عاطفی
مقوله‌ای وبری: کنش بر مبنای احساس-شکلی از کنش اجتماعی معنادار ولی نه کاملاً عقلانی. نیز ← کنش سستی؛ کنش معطوف به ارزش، کنش ابزاری.
- bridge principle** اصل رابط
از نظر پوزیتیویست‌ها، گزاره‌ای که مفهومی نظری را با پدیداری قابل مشاهده و سنجش تعریف می‌کند.
- causal adequacy** بسندگی علی
مقوله‌ای وبری: در صورتی تبیینی در سطح علی بسند، است که موقعیت مشابهی بتوان یافت که در آن علت مورد نظر حضور نداشته باشد، و معلول مربوط رخ ندهد. نیز ← بسندگی معنایی.

سیستم بسته closed system

از نظر رئالیست‌های انتقادی، موقعیتی که در آن جا طرز کار ساز و کاری علی را می‌توان مستقل از تأثیرات خارجی مطالعه کرد. سیستم‌های بسته در طبیعت نادراند، و آزمایش‌های علمی کوشش‌هایی به منظور آفرینش ساختگی آن‌هاست. نیز ← سیستم باز.

علاقه شناختی cognitive interest

هابرماس سه «علاقه شناختی» را مطرح می‌سازد که آدمیان برای جست‌وجوی دانش در آن‌ها شریک‌اند: علاقه فنی، عملی و رهایی‌بخش.

عقلانیت ارتباطی communicative rationality

از نظر هابرماس، آن‌گونه از عقلانیت که در بحث آزاد وجود دارد جایی که مردم در پی آن‌اند که یکدیگر را درک کنند نه آن‌که یکدیگر را متقاعد به انجام دادن کاری کنند. عقلانیت ارتباطی ملاکی ارائه می‌دهد که از طریق آن می‌توان جامعه‌ها را مورد داوری و انتقاد قرار داد. این امر مستلزم کنش‌های گفتاری ارتباطی (communicative speech acts) است: گفته‌هایی که به منظور درک کردن و درک شدن است. نیز ← عقلانیت کارکردی؛ وضعیت آرمانی گفتار؛ عقلانیت ابزاری؛ کنش‌های گفتاری اجرایی.

وابسته به مفهوم concept dependence

از نظر باسکار، ساختارهای اجتماعی وابسته به مفهوم‌اند اگر تداوم‌شان فقط به صرف وجود عاملانی باشد که مفهومی از آن‌چه انجام می‌دهند دارند. او این را محدودیتی هستی‌شناختی برای طبیعت‌گرایی می‌داند.

تأیید (گرایی) confirmation(ism) → testability

نیز ← آزمون‌پذیری.

ساخت‌گرایی، ساختمان‌گرایی constructionism, constructivism

طیفی از رویکردها که آن‌چه را همگان اشیای مستقل و واقعی تصور می‌کنند «ساخت‌ها»ی اجتماعی یا فرهنگی تلقی می‌کنند. برخی ساخت‌گرایان دامنه این رویکرد را به جهان طبیعی می‌کشانند.

قراردادگرایی conventionalism

این نظر که باورهای علمی در حال حاضر پذیرفته شده پیامد تصمیم‌های مورد توافق و قراردادهاست. این رأی به نسبی‌گرایی و برنامه قوی در جامعه‌شناسی علم وابسته است.

نظریه اجماع اخلاقی consensus theory of ethics

این رأی که داوری‌های اخلاقی از رهگذر عقلانیت ارتباطی حاصل می‌شوند.

context of discovery **مقام گردآوری**

فرایندهایی، مثل فرایندهای اندیشه، که در ایجاد یا ابداع ایده‌ها یا فرضیه‌های علمی جدید دخالت دارند. بحث‌هایی مطرح است دربارهٔ این که آیا این فرایندها عقلانی اند یا نه.

context of justification **مقام داوری**

فرایندهایی که به آزمون و ارزیابی کردن ایده‌ای، نظریه‌ای یا فرضیه‌ای به محض بسط یافتن مربوط می‌شوند. نیز ← مقام گردآوری.

critical realism **رنالیسم انتقادی**

رویکردی هم به فلسفه علم طبیعی و هم علم اجتماعی. این رویکرد حاکی از آن است که جهانی مستقل از باورهای ما در مورد آن وجود دارد، و نیز علوم طبیعی و اجتماعی هر دو به بررسی ساختارهای زیربنایی می‌پردازند.

deconstruction **واسازی**

مفهومی پسا ساختارگرایانه که بیشتر از همه با دریدا در پیوند است؛ این مفهوم اشاره به تحلیل نظام مند متن‌ها دارد که نشان می‌دهد آن‌ها چگونه هدف‌شان را «می‌سازند» و وانمود می‌کنند که به نوعی «حضور» معلوم - واقعیتی خارجی، یا بنیادی قطعی برای دانش - دلالت می‌کنند.

deduction **قیاس**

یا استنتاج، برهانی را قیاسی گویند که در آن نتیجه ضرورتاً از مقدمه‌ها حاصل شود.

dialectics, the dialectic **دیالکتیک**

شیوه تفکری که عموماً با هگل و مارکس پیوند دارد. روایت هگلی بر آن است که فلسفه از رهگذر استدلال و تضاد به سوی دانشی مطلق از جهان پیش می‌رود. از نظر مارکس دیالکتیک فرایندی است که از رهگذر آن جامعه‌ها به سوی کمونیسم پیش می‌روند.

dualism **دوگانه‌انگاری**

گرایشی به دیدن جهانی تقسیم شده به دو قطب متضاد: عقل و عاطفه، فرهنگ و طبیعت، بدن و ذهن و از این قبیل.

eco-feminism **اکو-فمینیسم**

موضعی فمینیستی که می‌گوید زنان، به دلیل ماهیت زیست‌شناختی‌شان، رشد روانی‌شان، یا جایگاه‌شان در تقسیم کار به طبیعت نزدیک‌تراند، و برای دفاع از آن در مقابل بهره‌کشی مردسالارانه در موقعیت بهتری از مردان قرار دارند. این اصطلاح پیوندی نزدیک با شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه فمینیستی دارد.

emancipatory interest

علاقه‌رهای بخش

شکل سوم از علائق شناختی هابرماس. این علاقه‌ای انسانی به از میان بردن بدفهمی‌ها و تحریف‌های نظام‌مند در دانش‌مان از جهان و مناسبات‌مان با یکدیگر است. ظهور، قدرت نوظهور، خاصیت نوظهور

emergence, emergent power, emergent property

هنگامی که اجزا با یکدیگر ترکیب می‌شوند و هستی‌های پیچیده‌تری به وجود می‌آید، خواصی دارند که از نظر کیفیت متمایز از خواص اجزای ابتدایی است. این پدیده را «ظهور» می‌نامند، و خواصی که به این نحو «ظاهر می‌شوند» «خواص نوظهور»، یا «قدرت‌های نوظهور» - سطحی‌نو از سازمان‌یافتگی - می‌نامند.

empiricism

تجربه‌گرایی

اصطلاحی بسیار فراگیر، که تعیین‌کننده آن رویکردهایی به شناخت‌شناسی است که جایگاه اصلی را در کسب دانش و آزمون آن به تجربه می‌دهند.

Enlightenment, the

روشنگری

دوره‌ای که کمابیش قرن هیجدهم را در اروپای غربی در بر می‌گیرد و در طول آن فلسفه و علم مدرن - که شامل علوم اجتماعی هم می‌شود - پدیدار شد.

epistemes

اپیستمه‌ها

مفهومی فوکویی: اپیستمه ساختار زیربنایی گفت‌مان است، مفاهیمی بنیادین که تمام تفکر دوره‌ای خاص در چارچوب آن‌ها تعیین می‌شود.

epistemological break

گسست معرفت‌شناختی

اصطلاحی که در سنت فرانسوی در مورد شناخت‌شناسی تاریخی به کار می‌رود و اشاره به فرایند دگرگونی ریشه‌ای در چارچوب مفهومی حوزه یا رشته‌ای از دانش است، فرایندی که در آغاز از رهگذر آن حوزه‌ای از دانش به صورت یک علم پدیدار می‌شود.

epistemology

شناخت‌شناسی

پژوهش فلسفی در ماهیت و گستره دانش انسانی، که به جداسازی دانش از باور، پیش‌داوری و از این قبیل می‌پردازد. شناخت‌شناسی مشخصاً به ایجاد معیارهایی می‌پردازد که از طریق آن‌ها دانش ناب از صرف باور، پیش‌داوری یا ایمان جدا می‌شود. نیز - شناخت‌شناسی بر مبنای دیدگاه.

explanatory critique

نقد تبیینی

مفهومی که برخی رئالیست‌های انتقادی به کار می‌برند تا بر پیوند منطقی نزدیک میان

برخی صورت‌های تبیین اجتماعی و گزینش دیدگاهی انتقادی و هنجارین در رابطه با پدیده مورد تبیین تأکید گذارند.

explanatory and observational understanding فهم تبیینی و مشاهده‌ای

مقولات وبری: فهم مشاهده‌ای اشاره به درک آتی آن چیزی است که شخص مشاهده شده انجام می‌دهد، و فهم تبیینی دلایل یا مقاصدی را که در کنش دخیل است درمی‌یابد.

falsification (ism) → testability ابطال (گرایی)

نیز ← آزمون‌پذیری.

functionalism کارکردگرایی

منظری از جامعه به صورت مجموعه بخش‌ها، که وجود هر یک پشتیبان بقیه است؛ شکل‌های افراطی تبیین کارکردگرایانه برای توضیح موجودیت نهادی اجتماعی اشاره به کارکردهایی می‌کنند که آن برای نهادهای دیگر انجام می‌دهد. کارکردگرایی شکلی از کل‌گرایی است.

functional rationalism عقلانیت کارکردی

مفهومی از هابرماس در اشاره به صورتی از عقلانیت ابزاری برای حفظ نظام اجتماعی و مستعمره کردن زیست-جهان، آن پهنه‌ای از زندگی که در آنجا تصمیم‌ها از رهگذر عقلانیت ارتباطی گرفته می‌شود.

hermeneutic/hermeneutic circle هرمنوتیک / دور هرمنوتیکی

هرمنوتیک علم تفسیر و درک است، که سرآغازش در تفسیر متون مقدس بوده است. همان‌طور که در اندیشه دیالکتیکی است، در این‌جا نیز کل اهمیت دارد و فرایند تفکر در حال حرکت از جزء به کل و بالعکس در نظر گرفته می‌شود.

holism کل‌گرایی

توضیح پدیده‌های اجتماعی به کمک کل اجتماعی و نه جزء.

hyperreality واقعیت مجازی

توصیف بودریار از جهان پست‌مدرن که، به گفته او، در آن‌جا واقعیت و ما تابع رونوشت‌های بیش از پیش سریع از رونوشت‌های رونوشت‌ها هستیم.

idealism ایده‌آلیسم

در فلسفه معمولاً به وضعی در هستی‌شناسی اطلاق می‌شود که براساس آن ماهیت (غایی) واقعیت «آرمانی»، یا «روحانی» تلقی می‌شود، و جهان مادی مجموعه گمراه‌کننده‌ای از «نمودها» می‌شود. در نظریه اجتماعی استفاده گسترده‌ای از این

اصطلاح برای اشاره به آن رویکردهایی می‌شود که نقش اول را در توضیح زندگی اجتماعی به آگاهی، فرهنگ یا «گفتمان» می‌دهند.

ideal speech situation وضعیت آرمانی گفتار

آرمان هابرماس از جامعه‌ای عقلایی و دموکراتیک که در آن‌جا همه به‌طور برابر به بحث و گفت‌وگوی آزاد و اطلاعات مربوط دسترسی دارند و به حرف همه توجه می‌شود. معیاری آرمان‌شهری که به وسیله آن جامعه‌های موجود را می‌توان ارزیابی کرد.

ideal type سنخ آرمانی

مفهوم اصلی روش‌شناختی وبر: بازسازی عقلانی پدیده‌ای یا فرایندی اجتماعی که سپس می‌توان آن را با واقعیت تجربی مقایسه کرد.

ideology ایدئولوژی

«ایدئولوژی» در کاربرد امروزی‌اش اشاره به مجموعه‌ای منظم‌تر تحریف شده از ایده‌های مربوط به واقعیت است؛ ایده‌ها به نفع طبقه یا گروه اجتماعی معینی تحریف می‌شوند. آلتوسر این اصطلاح را در مقابل «علم» به کار می‌گیرد. اکثراً در سنت مارکسیستی به کار می‌رود.

individualism فردگرایی

کوشش برای توضیح پدیده‌های اجتماعی به وسیله کنش‌های افراد - معمولاً در تقابل با کل‌گرایی.

induction استقراء

نوعی از برهان که از شواهد گذشته پیوندهای منظم می‌پذیرد که چنین پیوندهایی در آینده نیز ادامه خواهند یافت. این امر مطلقاً ضروری نیست، اگرچه تمایل داریم فرض کنیم که چنین است.

instrumentalism → theory

instrumental rationality/action عقلانیت/کنش ابزاری

نحوه‌ای از توصیف «کنش عقلانی معطوف به مقاصد عملی» وبر. ایده‌ای اساسی در رشد اقتصاد. نظریه پردازان مکتب فرانکفورت آن را به‌طور انتقادی برای اشاره به این بعد اندیشه‌ی روشنگری به کار می‌گیرند که سلطه بر طبیعت و آدمیان را به بار می‌آورد.

interpretivism تفسیرگرایی

نامی که اختصاص به رویکردهایی دارد که تفسیر کنش‌های انسانی و محصولات فرهنگی را محور قرار می‌دهند.

intertextuality بینامتنیت

مفهومی که با دریدا آغاز شد. به شیوه‌ای اطلاق می‌شود که متون دائماً به یکدیگر متکی‌اند و از هم کمک می‌گیرند، و اشاره به نبود هیچ‌گونه متن «اصلی» یا «نهایی» می‌کند.

intransitive dimension بعد ناگذرا

اصطلاحی فنی در فلسفه رئالیستی انتقادی، که برای اشاره به موضوع‌های واقعی دانش علمی به کار می‌رود، موضوع‌هایی که تصور می‌رود وجود دارند و مستقل از باورهای ما دربارهٔ آن‌ها عمل می‌کنند.

language game بازی زبانی

مفهومی که از آثار ویتگنشتاین پدید آمد و زبان (و با بسط آن فرهنگ) را به صورت بازی‌ای توصیف می‌کند که پیرو مجموعه قواعدی است. این استعاره را جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان به کار گرفته‌اند.

langue/parole زبان / گفتار

فردینان دو سوسور میان «لانگ»، ساختار زیربنایی زبان، که موضوع علم زبان‌شناسی است، و «پزل» - کنش‌های گفتاری فردی که برای مطالعه علمی بیش از اندازه ناپایداراند تمایز قائل شد. نیز ← ساختارگرایی.

laws (scientific) قوانین (علمی)

از دید تجربه‌گرایی قوانین توالی‌های منظم پیشامد، یا «تقارن‌های دائمی» اند. مشکلاتی که در این دیدگاه است منجر به روایت رئالیستی انتقادی باسکار از قوانین علمی همچون «تمایلات» ساز و کارهای علی شد - که ممکن است به شکل نظام‌های قابل مشاهده بیان بشود یا نشود.

life-world زیست-جهان

اصطلاحی که پدیدارشناسان به کار می‌برند تا به توصیف جریان تجربه‌ای پردازند که آگاهی از رهگذر آن اشیای قابل شناسایی را می‌سازد؛ اصطلاحی که هابرماس به کار می‌گیرد تا آن گستره‌ای از زندگی را شرح دهد که زیر سلطهٔ عقلانیت ارتباطی است و در تقابل با آن گستره‌ای است که زیر سلطهٔ نظام اجتماعی و عقلانیت کارکردی است.

logic منطق

در فلسفه، این اصطلاح به معنی مطالعه و طبقه‌بندی اشکال برهان است که به وسیلهٔ آن‌ها می‌توان از مقدمات استنتاج‌های معتبری کرد. منطق مستقیماً به درستی یا نادرستی گزاره‌ها نمی‌پردازد، بلکه به روابط میان آن‌ها می‌پردازد. یک شیوهٔ خلاصه

کردن این مطلب این است که بگوییم منطقی درباره قواعد به کارگیری صحیح واژه «بنابراین» است. نیز ← به قیاس؛ استقرا؛ قیاس محتمل؛ استدلال فراتجربی.

logocentrism لوگوس محوری

یا کلام محوری اصطلاحی که فیلسوف پست مدرن دریدا وضع کرده تا اتکای فلسفه غربی را بر لوگوس - نیروی برهان منطقی و عقلانی - شرح دهد. نیز ← آوا محوری.

materialism ماتریالیسم

ماتریالیسم در فلسفه موضعی در هستی‌شناسی است، که بر طبق آن سرشت (بنیادی) جهان فیزیکی، یا مادی، است؛ زندگی ذهنی به خاصیتی نوظهور تعبیر می‌شود که از ترکیبات پیچیده ماده پدید می‌آید.

meaningful action/meaningful social action کنش معنادار / کنش معنادار اجتماعی

از نظر وبر، موضوع واقعی جامعه‌شناسی: کنش معنادار کنشی است که کنشگر به آن معنایی اسناد می‌دهد. کنش معنادار اجتماعی کنشی است که معطوف به افراد دیگر است.

meaning adequacy بسندگی معنایی

از نظر وبر، تبیینی بسنده است که معنادار باشد - اگر براساس معیارهای فرهنگی که در آن رخ می‌دهد عقلانی باشد، اگر روایتی باورکردنی باشد.

meta-narrative فراروایت

اصطلاحی که لیوتار به کار می‌گیرد تا نظریه‌های مطلق یا عامی را شناسایی کند که در جهان پست مدرن دیگرپذیرفتنی نیستند، جایی که تکنولوژی مدرن اطلاعاتی به این معناست که تمام روایت‌های مربوط به جهان مورد چالش قرار می‌گیرند و نسبی‌اند.

metaphysics متافیزیک

جاه‌طلبانه‌ترین شاخه فلسفه، که به ارائه بازسازی نظام‌مندی از کلیت دانش انسانی، بر مبنای بنیادهایی قاطع، می‌پردازد.

narratives روایت‌ها

این ایده که آدمیان حیوانات روایت‌گراند و زندگی‌هایشان را به صورت روایتی که مدت‌ها در سنت‌های تفسیری موجود بوده است می‌فهمند؛ در این متن این اصطلاح را در کار فیلسوف آیسیدر مک‌ایتتایر و روان‌شناس جروم برونر بااهمیت می‌یابیم.

naturalism طبیعت‌گرایی

در فلسفه (دست‌کم!) سه معنی کاملاً متمایز به این اصطلاح داده می‌شود. نخست، در فلسفه اخلاق، طبیعت‌گرایی به این معناست که داور اخلاقی را می‌توان از

گزاره‌هایی واقعی استنتاج کرد (نیز ← نقد تبیینی). معروف‌ترین دیدگاه فلسفی، در مورد این مسئله، دیدگاه ضدطبیعت‌گرایی است. دوم، این اصطلاح را می‌توان برای اشاره در مورد آن رویکردهایی به علوم اجتماعی استفاده کرد که الگوبیش‌ان علوم طبیعی است. سومین استفاده فلسفی این اصطلاح برای توصیف دیدگاه‌هایی از ماهیت انسانی و جامعه است که آن‌ها را، به منظور فهم اجمالی، درون «طبیعت» قرار می‌دهد نه در تقابل با آن. به‌عنوان مثال دیدگاه‌های تکاملی داروین آدمیان را نوعی پستاندار نخستی تکامل یافته در میان بسیاری دیگر می‌داند.

normal science

علم متعارف

نیز ← انقلاب علمی.

object relations psychology

روانشناسی روابط اژه‌ای

رویکردی روان‌کاوانه که ارجحیت را به درونی کردن روابط اجتماعی اولیه می‌دهد و نه به انگیزه‌هایی مثل انگیزه جنسی.

ontology

هستی‌شناسی

نظریه‌ای عام درباره این‌که چه نوع چیزهایی یا جوهرهایی در جهان وجود دارند، معمولاً به‌عنوان یک جنبه از نظام متافیزیکی ارائه می‌شود. استفاده عادی‌تر این اصطلاح اشاره به گستره‌ای از هستی‌ها و روابطی است که درون حوزه‌ای خاص از دانش یا تخصص‌گرایی علمی پذیرفته می‌شود.

ontological individualism

فردگرایی هستی‌شناختی

موضعی که ماکس وبر به آن عقیده داشت و آن این بود که فقط افرادند که در جهان وجود دارند، نه جامعه‌ها یا طبقات اجتماعی یا هستی‌های جمعی دیگر. وبر بر آن بود که اگر مردم باور داشته باشند که جامعه‌ها وجود دارند و براساس آن عمل کنند آن‌گاه می‌توانیم آن‌ها را موجود تلقی کنیم، ولی همه فردگرایان هستی‌شناختی تا این حد پیش نمی‌روند.

open system

سیستم باز

در فلسفه رئالیستی انتقادی به کار می‌رود تا وضعیت (معمولی) امور را مشخص کند آن هنگام که سازوکارهای علی چندی به کنش متقابل با یکدیگر می‌پردازند. نیز ← سیستم بسته.

paradigm

پارادایم

از نظر تامس کوهن، چارچوب نظریه علمی مشترک و باورهای فهم متعارف مشترک درباره عملکردهای علمی که ضروری است تا علم پا به عرصه وجود گذارد. نیز ← انقلاب علمی.

paradigm/syntagm

جانشینی / همنشینی

محوری که در راستای آن فردینان دوسوسور ساختار زبان را تحلیل کرد. همنشینی اشاره به قواعدی است که تصریح می‌کند چه نشانه‌ای می‌تواند در پی چه نشانه‌ای بیاید - زنجیره همنشینی. پارادایم یا زنجیره جانشینی اشاره به قواعدی است که تعیین می‌کند کدام نشانه‌ها می‌تواند جانشین کدام نشانه‌ها در همان مکان در زنجیره همنشینی بشود. نیز - نشانه؛ ساختارگرایی.

perfect market

بازار کامل

مدلی که اقتصاددانان مطرح کرده‌اند و بر این فرض بنا شده که هر کس در بازار شناخت کامل از شرایط بازار، میزان ترجیح‌های شخصی، دارد و می‌تواند برای تحقق آن ترجیح‌ها تصمیم‌های خردمندانه بگیرد.

performative speech acts

کنش‌های گفتاری اجرایی

هائرماس کنش‌های گفتاری اجرایی را که هدفشان ترغیب شخص برای انجام دادن کاری است در مقابل کنش‌های گفتاری ارتباطی که هدفشان فهمیدن است قرار می‌دهد.

phenomenological reduction

تقلیل پدیدارشناختی

از هوسرل - عمل «در پرانتز گذاشتن» آنچه درباره چیزی می‌دانیم و توضیح اعمال آگاهی به وسیله آنچه سرانجام به شناخت‌اش می‌رسیم.

phonocentrism

آوامحوری

از دریدا - مورد استفاده‌اش توضیح اهمیتی است که به گفتار در مقابل نوشتار در فلسفه غربی داده می‌شود. نیز - لوگوس محوری.

post-modernism

پست - مدرنیسم

برچسبی که از هنرها آغاز شد؛ برخی ادعا می‌کنند که شکلی از جامعه معاصر است، و جای بحث دارد که آیا فلسفه پست‌مدرن می‌تواند وجود داشته باشد زیرا پست‌مدرنیست‌ها احتمال مفید بودن فراروایت‌ها را انکار می‌کنند. پست‌مدرنیسم بر تفاوت، گسیختگی، دگرگونی، تقلید هزلی، و امر غیرعقلانی تأکید می‌کند.

post-structuralism

پسا - ساختارگرایی

پسا - ساختارگرایی به لحاظ تأکید بر گسیختگی، تفاوت و غیره، مشابه پست - مدرنیسم است، ولی پیشینه فلسفی نسبتاً محکم‌تری دارد بدین معنی که از نقد فلسفه غرب پدید آمد، و به این ترتیب برخلاف خودش، در موضوع‌هایش سهیم است. پسا - ساختارگرایی کلام محوری و آوامحوری فلسفه غرب - جست‌وجوی بنیادهای قطعی برای دانش - را محکوم می‌کند.

pragmatism پراگماتیسم

فلسفه‌ای که در آمریکا پدید آمد و در آن دعاوی شناختی در پیوند با کنش‌ها در نظر گرفته می‌شوند. به طرز ناقص آن چیزی درست است که به کار آید.

problematic پروبلماتیک

اصطلاحی که در شناخت‌شناسی تاریخی به کار می‌رود تا شیوه‌ای را مشخص کند که مفاهیمی که رویکرد یا سستی علمی را ایجاد کرده‌اند با یکدیگر پیوندی متقابل می‌یابند، و تعیین می‌کنند که چه پرسش‌هایی را می‌توان پرسید، چه اشیایی را می‌توان دید، و نیز اصطلاحی است که ناپرسیدنی یا «نادیدنی» را می‌رساند. نیز ← گسست معرفت‌شناختی؛ مانع معرفت‌شناختی.

rational choice theory نظریه انتخاب عقلانی

نظریه‌ای اجتماعی که فرض می‌کند پدیده‌های اجتماعی را می‌توان به دلیل انتخاب‌های عقلانی افراد فهمید. نیز ← فردگرایی هستی‌شناختی؛ عقلانیت ابزاری؛ بازار کامل.

rationalism عقلانیت

موضعی شناخت‌شناسانه که می‌گوید دانش از راه کاربرد خرد انسانی ایجاد می‌شود.

realism رئالیسم

این اصطلاح مجموعه بسیار پیچیده‌ای از کاربردهای مربوط به فهم متعارف و کاربردهای عملی دارد. در این کتاب منظور ما این دیدگاه است که (برخی) چیزها که باورهای درباره‌شان داریم مستقل از آن باورهایند و اصولاً قابل شناخت‌اند.

reflexivity بازاندیشی

یا تأمل محققاً و بزرگی همه موجودات آگاه، توانایی بر خود را موضوع شناخت قرار دادن، یا "reflection".

relativism نسبی‌گرایی

به خام‌ترین شکل‌اش، این باور که همه دیدگاه‌ها وابسته به زمینه‌اند و دارای ارزشی برابرند. هیچ معیاری مستقل از زمینه وجود ندارد که به وسیله آن بتوان میان دیدگاه‌های مختلف داوری کرد.

retroduction قیاس محتمل / قیاس مشکوک / فرض توضیحی

شکلی از برهان استنتاجی که با نوعی پدیده، یا الگو، آغاز می‌کند، و این پرسش را مطرح می‌کند «چه نوع فرایند، ساز و کار، میانجی‌گری، و از این قبیل، اگر موجود باشد، نتیجه‌اش این پدیده خواهد بود؟» نتایج منطقاً ضروری نیستند، ولی فرایندی

عقلانی برای طرح تبیین‌های داوطلب عرضه می‌کند. نیز ← قیاس.

rules, rule-following قواعد، پیروی از قواعد

پیتر وینچ فلسفه زبان ویتگنشتاین را مبنایی برای این بحث‌اش قرار می‌دهد که فرهنگ‌ها را، مانند زبان‌ها، می‌توان مجموعه‌ای از قواعد تلقی کرد و نیز این‌که کار دانشمند علوم اجتماعی شرح و بسط این قواعد و شیوه‌های پیروی از آن‌هاست. مفهوم قواعد ضمنی برای اتنومتدولوژی و جامعه‌شناسی آنتونی گیدنز نیز محوری است. ویتگنشتاین چهره‌ای اصلی در چرخش زبانی فلسفه قرن بیستمی است.

scientific revolution انقلاب علمی

تامس کوهن این اصطلاح را برای اشاره به دگرگونی بنیادینی در باور و نظریه علمی پذیرفته شده به کار می‌برد (نیز ← پارادایم). این چارچوبی برای پژوهش‌های آینده است و مسائلی را طرح می‌کند که باید بررسی شوند. کوهن این را «علم متعارف» می‌نامد و آن را صورتی از حل معما می‌داند. ناتوانی در حل معماها می‌تواند منجر به انقلابی دیگر و پارادایمی نو شود.

sign; signifier/signified نشانه؛ دال / مدلول

سوسور زبان را به‌عنوان ساختاری از نشانه‌ها تحلیل می‌کند. نشانه تشکیل می‌شود از دال - صدا یا علامت موجود بر صفحه کاغذ، عنصری مادی، و مفهوم - که عنصر مادی به آن می‌پردازد. نشانه اشاره به شیء نمی‌کند بلکه به ایده‌ای مربوط می‌شود، و معنایش را از رابطه‌اش با نشانه‌های دیگر می‌گیرد. سوسور چهره‌ای اصلی در چرخش زبانی فلسفه قرن بیستمی است.

standpoint epistemology شناخت‌شناسی مبتنی بر دیدگاه

این برهان که برخی منزلت‌های اجتماعی می‌توانند نوع مطلوب‌تری از شناخت را نسبت به بقیه تولید کنند. مارکسیست‌ها آن را در مورد پرولتاریا به کار می‌برند و اخیراً فمینیست‌ها نیز آن را به کار می‌برند. نیز ← شناخت‌شناسی

strong programme in the sociology of science برنامه قوی در جامعه‌شناسی علم

رویکردی که در پی تبیین‌های جامعه‌شناختی باورها به صورت کاملاً مستقل از درستی یا نادرستی فرضی آن‌هاست.

structuralism ساختارگرایی

جنبشی که در طول دهه ۱۹۶۰ در علوم اجتماعی و فلسفه پدید آمد. در ساختارگرایی علم تعیین‌کننده ساختارهای زیربنایی پدیده‌های مورد مطالعه فرض می‌شود.

symbolic interactionism مکتب کنش متقابل نمادین

رویکردی در محدوده‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی که بر مبنای فلسفه پراگماتیک بنا شده است. نیز ← پراگماتیسم.

tacit knowledge شناخت ضمنی

شناخت تلویحی قواعد زندگی اجتماعی. این شناخت همیشه به صورت آشکار در نمی‌آید. نیز ← قواعد، پیروی از قاعده.

testability آزمون‌پذیری

همه‌گونه رویکردهای تجربه‌گرایانه و رئالیستی‌ترین رویکردها به شناخت‌شناسی در این رأی شریک‌اند که دعاوی شناختی باید در معرض اصلاح باشند. بسیاری برهان عقلانی را بخشی از این می‌دانند، ولی برخی تأکید بیشتر بر آزمون‌پذیری تجربی می‌کنند. بعضی به شواهد تأییدکننده اهمیت می‌دهند (تأییدگرایان)، ولی درستی گزاره هیچ‌گاه به طور یقین به این شیوه ثابت نمی‌شود (← استقرا). این سبب پیدایش برهان ابطال‌پذیری می‌شد: به طور قطع نمی‌توان ثابت کرد که چیزی درست است، ولی می‌توان ثابت کرد که نادرست است. گزاره علمی با آزمون‌پذیری اش مشخص می‌شود.

theory نظریه

تلاش برای توضیح پدیده‌ها با رفتن به فراسوی تبیین‌های فهم متعارف و روزمره، و فراسوی تجربه حسی مستقیم‌مان.

traditional action کنش سنتی

یکی از مقولات کنش عقلانی از نظر وبر - کنشی که بر مبنای سنت است. در واقع چنین کنشی شکل بسیار عقلانی ندارد.

transcendental argument استدلال فراتجربی

برهانی قیاسی که در آن مقدمات شرح نوعی فعالیت است و نتیجه حکمی است در این باره که وضع باید چگونه باشد تا آن فعالیت روی دهد. شکلی از برهان که رئالیست‌های انتقادی به کار می‌برند. نیز ← قیاس.

transitive dimension بعد گذرا

در فلسفه رئالیستی انتقادی، ویژگی‌هایی از عاملان انسانی، عملکردهای اجتماعی و ابزار مفهومی‌شان که در تولید شناخت درگیراند، و در تقابل با «موضوع‌ها» بی‌اند که مورد شناخت‌اند. نیز ← بعد ناگذرا.

transformational model of social action مدل گشتاری کنش اجتماعی

این نظر باسکار که ساختارهای اجتماعی و عاملیت فردی متقابلاً وابسته‌اند، ولی نباید

با هم خلط شوند، یا با هم پیش روند. کنش اجتماعی فقط به صرف وجود ساختارهای اجتماعی ممکن است، ولی ساختارهای اجتماعی نیز به همین صورت فقط به صرف کنش‌های افراد تداوم می‌یابند. به‌طور کلی، کنشگران فردی ساختارهای اجتماعی را باز تولید کرده یا تغییر می‌دهند، ولی این لزوماً، یا حتی معمولاً، هدف آن‌ها به هنگام عمل نیست.

فهم، فهم مشاهده‌ای و تبیینی

understanding, observational and explanatory understanding

مفاهیم وبر - دانشمندان علوم اجتماعی باید مقصدشان فهم تبیینی کنش انسانی باشد. فهم مشاهده‌ای فهمیدن آن چیزی است که کنشگر انجام می‌دهد. در حالی که فهم تبیینی فهمیدن این است که چرا کنشگر آن کار را انجام می‌دهد.

value freedom

رهایی از ارزش

وبر می‌گوید که جامعه‌شناسی رها از ارزش ممکن است، ولی تنها در محدوده‌های معین. دانشمندان علوم اجتماعی در بند ارزش‌های فرهنگ و دوره تاریخی‌اش و تعهدش به ارزش‌های علم اجتماعی است. نیز ← کنش معطوف به ارزش.

value-oriented action

کنش معطوف به ارزش

نوع دیگر کنش عقلانی از نظر وبر. انتخاب ارزشی خود عقلانی نیست، ولی به مجرد آن‌که انتخاب انجام شد کنش‌هایی که در پی آن ارزش صورت می‌گیرد عقلانی‌اند.

verstehen

فهم همدلانه

واژه آلمانی برای **understanding**: گاه به غلط به همدلی ترجمه می‌شود؛ مستلزم درک زبان و فرهنگ کنشگر مورد بررسی است.

کتاب شناسی

- Abel, P. (ed.) (1991) *Rational Choice Theory*. Aldershot: Edward Elgar.
- Andreski, S. (1974) *The Essential Comte*. London: Croom Helm.
- Adorno, T. W., Frenkel Brunswik, E., Levinson, D. J. and Sanford A. N. (1950) *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.
- Adorno, T. W. (1967) *Prisms*. London: Neville Spearman.
- Adorno, T. W. (1973) *Negative Dialectics*. New York: Seabury Press.
- Adorno, T. W. (1974) *Minima Moralia*. London: New Left Books.
- Adorno, T. W. and Horkheimer, M. (1969) *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press.
- Althusser, L. (1969) *For Marx*. London: Allen Lane.
- Althusser, L. and Balibar, E. (1970) *Reading Capital*. London: New Left Books.
- Andrews, M., Sclater, S. D., Squire, C. and Treacher, A. (forthcoming) *Lines of Narrative*. London: Sage.
- Atherton, M. (ed.) (1999) *The Empiricists*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Archer, M., Bhaskar, R., Collier, A., Lawson, T. and Norrie, A. (eds) (1998) *Critical Realism: Essential Readings*. London and New York: Routledge.
- Ayer, A. J. (1946) *Language Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Bachelard, G. (1964) *The Psychoanalysis of Fire*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bachelard, G. (1968) *The Philosophy of No*. New York: Orion.
- Barthes, R. (1967) *Elements of Semiology*. London: Jonathan Cape.
- Barnes, B. (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, B. (1982) *T. S. Kuhn and Social Science*. London: Macmillan.
- Barnes, B. and Bloor, D. (1982) 'Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge', in M. Hollis and S. Lukes (eds), *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 21-47.
- Barnes, B. and Shapin, S. (eds) (1979) *Natural Order: Historical Studies in Scientific Culture*. London: Sage.
- Baudrillard, J. (1985) *The Mirror of Production*. St Louis, MO: Telos Press.
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beckett, S. (1965) 'The Unnamable' in *Three Novels by Samuel Beckett*. New York: Grove Press.
- Beer, G. (1983) *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Elliot and Nineteenth Century Fiction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Benton, T. (1977) *The Philosophical Foundations of the Three Sociologies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Benton, T. (1980) 'Lecourt: The Case of Lysenko', *Radical Philosophy* 24, 30-42.

- Benton, T. (1981) 'Realism and Social Science', *Radical Philosophy* 27, 13-21.
(Reprinted in M. Archer *et al.* (eds) (1998) *Critical Realism: Essential Readings*.
London and New York: Routledge).
- Benton, T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism*. Basingstoke: Macmillan.
- Benton, T. (1991) 'Biology and Social Science', *Sociology* 25, 1-29.
- Benton, T. (1993) *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*.
London: Verso.
- Benton, T. (1995) 'Science, Ideology and Culture: Malthus and *The Origin of Species*'
in Amigoni, D. and Wallance, J. (eds) *Charles Darwin's Origin of Species: New
Interdisciplinary Essays*. Manchester: Manchester University.
- Berger, P. and Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. London: Allen
Lane.
- Bernal, J. D. (1939) *The Social Function of Science*. London: Routledge & Sons.
- Bhaskar, R. (1975, 1997) *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1989) *Reclaiming Reality*. London and New York: Verso.
- Bhaskar, R. (1979, 1998) *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead: Harvester
Wheatsheaf.
- Bhaskar, R. (1986) *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.
- Biehl, J. (1991) *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston, MA: South End.
- Birke, L. (1986) *Women, Feminism and Biology*. Brighton: Harvester Wheatsheaf.
- Birke, L. (1994) *Feminism, Animals and Science: The Naming of the Shrew*.
Buckingham: Open University Press.
- Bloor, D. (1991) *Knowledge and Social Imagery*. University of Chicago Press.
- Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism: Perspectives and Methods*. Englewood
Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Brown, J. R. (1994) *Smoke and Mirrors: How Science Reflects Reality*. London and New
York: Routledge.
- Bruner, J. (1987) 'Life as Narrative', *Social Research* 34(1), 11-34.
- Bryant, G. A. and Jarry, D. (eds) (1997) *Anthony Giddens: Critical Assessments*.
London: Routledge.
- Bynum, W. F., Browne, E. J. and Porter, R. (1981) *Dictionary of the History of Science*.
London and Basingstoke: Macmillan.
- Callon, M. (1986) 'Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of
the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay', in Law, J. (ed.), *Power, Action
and Belief: A New Sociology of Knowledge?* London: Routledge & Kegan Paul,
196-233.
- Callon, M. and Latour, B. (1992) 'Don't Throw the Baby out with the Bath School!',
in A. Pickering (ed.) *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*.
University of Chicago Press, 343-68.
- Caplan, A. (ed.) 1978 *The Sociobiology Debate*. New York: Harper Row.
- Carling, A. (1986) 'Rational Choice Marxism', *New Left Review* 186: 24-62.
- Carnap, R. (1966) *Philosophical Foundations of Physics*. New York and London: Basic
Books.
- Carson, R. (1962) *Silent Spring*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

- Chalmers, A. F. (1999) (3rd edn) *What is this Thing Called Science?* Buckingham: Open University Press.
- Chodorow, N. (1978) *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.
- Cioffi, F. and Borger, R. (1970) 'Freud and the Idea of a Pseudo-Science', in Borger, R. and Cioffi, F., *Explanation in the Behavioural Sciences*. Cambridge University Press.
- Collier, A. (1989) *Scientific Realism and Socialist Thought*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Collier, A. (1991) 'The Inorganic Body and the Ambiguity of Freedom', in *Radical Philosophy* 57, 3-9.
- Collier, A. (1994) *Critical Realism*. London: Verso.
- Collin, F. (1997) *Social Reality*. London and New York: Routledge.
- Collins H. M. (1985) *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. Beverly Hills: Sage.
- Collins, H. M. (1996) 'Theory Dopes: A Critique of Murphy', in *Sociology* 30(2), 367-73.
- Collins, H. M. and Yearley, S. (1992a) 'Epistemological Chicken', in Pickering, A. (ed.), *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. University of Chicago Press, 301-26.
- Collins, H. M. and Yearley, S. (1992b) 'Journey into Space', in Pickering, A. (ed.), *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. University of Chicago Press, 369-89.
- Collins, P. H. (1991) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London and New York: Routledge.
- Couvalis, G. (1997) *The Philosophy of Science: Science and Objectivity*. London: Sage.
- Craib, I. (1976) *Existentialism and Sociology*. Cambridge University Press.
- Craib, I. (1989) *Psychoanalysis and Social Theory: the Limits of Sociology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Craib, I. (1992) *Modern Social Theory*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Craib, I. (1997) *Classical Social Theory*. Oxford University Press.
- Craib, I. (1998) *Experiencing Identity*. London: Sage.
- Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics: Linguistics and the Study of Literature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Darwin, C. (1987) *Charles Darwin's Notebooks 1836-1846*. Ed. Barrett, P. H., Gautrey, P. J., Herbert, S., Kohn, D. and Smith, S. London and Cambridge: BM (NH) and Cambridge University.
- Delanty, G. (1997) *Social Science: Beyond Constructivism and Realism*. Buckingham: Open University Press.
- Derrida, J. (1973) *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*. London: Routledge & Kegan Paul.
- De Saussure, F. (1974) *Course in General Linguistics*. London: Fontana/Collins.
- Descartes, R. (1641, 1931) 'Meditations on First Philosophy', in *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1. London: Dover.

- Desmond, A. and Moore, J. (1992) *Darwin*. Harmondsworth: Penguin.
- Dewey, J. (1939) *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy* (ed. J. Ruttner). New York: Modern Library.
- Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Dickens, P. (1992) *Society and Nature*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Dickens, P. (1996) *Reconstructing Nature: Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. London and New York: Routledge.
- Dilthey, W. (1961) *Meaning in History: W. Dilthey's thoughts on history and society*. Edited and introduced by H. P. Pickman. London: Allen & Unwin.
- Durkheim, E. (1895, 1982) *The Rules of Sociological Method*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1896, 1952) *Suicide*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, E. (1912, 1982) *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.
- Easlea, B. (1980) *Witch-hunting, Magic and the New Philosophy*. Brighton: Harvester.
- Easlea, B. (1983) *Fathering the Unthinkable: Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Race*. London: Pluto.
- Elliott, G. (ed.) (1994) *Louis Althusser: A Critical Reader*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
- Engels, F. (1949) *Dialectics of Nature*. London: Lawrence & Wishart.
- Etsioni, A. (1995) *The Spirit of Community*. London: Foutana.
- Evans Pritchard, E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford University Press.
- Eyerman, R. and Jamison, A. (1991) *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Feyerabend, P. K. (1975) *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.
- Feyerabend, P. K. (1978) *Science in a Free Society*. London: New Left Books.
- Feyerabend, P. K. (1981) *Problems of Empiricism. Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge University Press.
- Flax, J. (1983) 'Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious', in S. Harding and M. Hintikka (eds), *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel.
- Flax, J. (1990) *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1973) *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*. London: Allen Lane.
- Foucault, M. (1978a) *The History of Sexuality*, vol. 1. London: Allen Lane.
- Foucault, M. (ed.) (1978b) *I, Pierre Riviere... A Case of Parricide in the Nineteenth Century*. London: Sage.
- Freud, S. (1982) *The Interpretation of Dreams*. Harmondsworth: Penguin.
- Fuller, S. (1993) *The Philosophy of Science and its Discontents*, 2nd edn. New York: Guilford.

- Gadamer, H-G. (1989) *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Gelsthorpe, L. (1992) 'Response to Martyn Hammersley's Paper "On Feminist Methodology"', *Sociology* 26(2), 213-18.
- Gergen, K. (1991) *The Saturated Self*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Gilbert, N. and Mulkay, M. (eds) (1984) *Opening Pandora's Box: A Sociological Study of Scientists' Discourse*. Cambridge University Press.
- Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goffman, E. (1968) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- Goldberg, S. (1974) *The Inevitability of Patriarchy*. New York: Morrow.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Greenfield, S. (1997) *The Human Brain: A Guided Tour*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Grint, K. and Woolgar, S. (1997) *The Machine at Work*. Cambridge: Polity Press.
- Gutting, G. (1989) *Michel Foucault's Archaeology and Scientific Reason*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1984) *Theory of Communicative Action*, vol. 1. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1986) *Knowledge and Human Interests*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1987) *Theory of Communicative Action*, vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1990) *Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Hacking, I. (1983) *Representing and Intervening*. Cambridge University Press.
- Haeckel, E. (1883) *The Pedigree of Man and other Essays*. London: Freethought.
- Halfpenny, P. (1982) *Positivism and Sociology*. London: Allen & Unwin.
- Hall, S. and Du Gay, P. (1996) 'Introduction: Who Needs Identity?' in Hall and Du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hammersley, M. (1992) 'On Feminist Methodology', *Sociology* 26, 187-206.
- Hammersley, M. (1994) 'On Feminist Methodology: A Response', *Sociology* 28, 293-300.
- Hanson, N. R. (1965) *Patterns of Discovery*. Cambridge University Press.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Associations.
- Haraway, D. (1992) *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. London: Verso.
- Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, S. (1991) *Whose Science? Whose Knowledge?* Buckingham: Open University Press.
- Harding, S. (1998) *Is Science Multi-Cultural?* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Harding, S. and Hintikka, M. (eds) (1983) *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel.
- Harré, R. (1970) *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan.
- Harré, R. (1972) *The Philosophies of Science*. Oxford University Press.
- Harré, R. (1986) *Varieties of Realism*. Oxford: Blackwell.

- Harré, R. and Madden, E. H. (1975) *Causal Powers*. Oxford: Blackwell.
- Harrison, B. (1978) *Separate Spheres*. London: Croom Helm.
- Harrison, B. and Lyon, E. S. (1993) 'A Note on Ethical Issues in the Use of Auto-biography in Sociological Research', in *Sociology* 27(1), 101-9.
- Hartsock N. C. M. (1983a) 'The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism', in S. Harding and M. Hintikka (eds), *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel.
- Hartsock N. C. M. (1983b) *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. London: Longman.
- Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hayek, F. A. (1949) *Individualism and Economic Order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hegel, G. W. F. (1807, 1977) *The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory*. London: Hutchinson.
- Hammersley, M. (1992) 'On Feminist Methodology', in *Sociology* 26(2), 187-206.
- Hempel, C. G. (1966) *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hesse, M. (1966) *Models and Analogies in Science*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.
- Hoffe, O. (1994) *Immanuel Kant*. New York: State University of New York.
- Hollis, M. and Lukes, S. (1982) *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Holmwood, J. (1995) 'Feminism and Epistemology: What Kind of Successor Science?', *Sociology* 29: 411-28.
- Honderich, T. (ed.) (1999) *The Philosophers*. Oxford University Press.
- hooks, b. (1981) *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston, MA: South End Press.
- Horkheimer, M. (1972) *Critical Theory*. New York: Herder & Herder.
- How, A. (1995) *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*. Aldershot: Avebury.
- How, A. (1998) 'That's Classic! A Gadamerian Defence of the Classic Text in Sociology', *Sociological Review* 46(4), 828-48.
- Husserl, E. (1930-39, 1965) *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper Torchbooks.
- Irwin, A. (1994) 'Sociology Row Erupts at BA', *The Times Higher*, 16 September, 44.
- Irwin, A. (1995) *Citizen Science*. London: Routledge.
- Irwin, A. and Wynne, B. (eds) (1996) *Misunderstanding Science?* Cambridge University Press.
- James, W. (1975) *The Meaning of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jackson, C. (1995) 'Radical Environmental Myths: A Gender Perspective', *New Left Review* 210, 124-40.
- Jackson, C. (1996) 'Still Stirred by the Promise of Modernity', *New Left Review* 217, 148-54.
- Jameson, F. (1972) *The Prison House of Language*. Princeton University Press.

- Jameson, F. (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Jasanoff, S., Markle, G. E., Petersen, J. C. and Pinch, T. (eds) (1994) *Handbook of Science and Technology Studies*. Beverley Hills and London: Sage.
- Kant, I. (1953) *Prolegomena to any Future Metaphysics*. Manchester University Press.
- Keat, R. (1971) 'Positivism, Naturalism and Anti-Naturalism in the Social Sciences', *The Journal for the Theory of Social Behaviour* 1, 3-17.
- Keat, R. and Urry, J. (1975) *Social Theory as Science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Keller, E. F. (1983) *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*. New York: Freeman.
- Keller, E. F. (1985) *Reflections on Gender and Science*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Körner, S. (1990) *Kant*. Harmondsworth: Penguin.
- Kuhn, T. S. (1959) *The Copernican Revolution*, New York: Random House.
- Kuhn, T. S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Lacan, J. (1968) *Speech and Language in Psychoanalysis*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lakatos, I. (1970) 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes', in Lakatos, I. and Musgrave, A. (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Lakatos, I. and Musgrave, A. (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Lash, S., Szerszynski, B. and Wynne, B. (1996) *Risk, Environment and Modernity*. London: Sage.
- Latour, B. (1987) *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1988) *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life*. Princeton University Press.
- Lassman, P. (1974) 'Phenomenological Perspectives in Sociology', in Rex, J. (ed.), *Approaches to Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul, 125-44.
- Laudan, L. (1996) *Beyond Positivism and Relativism*. Boulder, CO: Westview.
- Law, J. (ed.) (1986) *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* London: Routledge & Kegan Paul.
- Law, J. (ed.) (1992) *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London: Routledge.
- Lear, D. (1972) 'Misunderstanding *Verstehen*'. *Sociological Review* 20, 29-38.
- Lecourt, D. (1975) *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. London: New Left Books.
- Lecourt, D. (1977) *Proletarian Science? The Case of Lysenko*. London: New Left Books.
- Lefebvre, H. (1968) *Dialectical Materialism*. London: Jonathan Cape.

- Lenin Academy of Agricultural Sciences of the USSR (1949) *The Situation in Biological Science (Proceedings for 1948)*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lévi-Strauss, C. (1966) *The Savage Mind*. Chicago University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1968) *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin.
- Levitas, R. and Guy, W. (eds) (1996) *Interpreting Official Statistics*. London: Routledge.
- Lewis, D. J. and Smith, R. L. (1980) *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology and Symbolic Interaction*. University of Chicago Press.
- Lewontin, R. and Levins, R. (1976) 'The Problem of Lysenkoism' in Rose and Rose (eds) 1976b, op. cit., 32-64.
- Little, D. (1991) *Varieties of Social Explanation*. Boulder, CO: Westview.
- Longino, H. E. (1990) *Science as Social Knowledge*. Princeton, N.J.: Princeton University.
- Lopez, J. (1999) *The Discursive Exigencies of Enunciating the Concept of Social Structure: Five Case Studies*. Unpublished PhD thesis, University of Essex.
- Lovibond, S. (1989) 'Feminism and Postmodernism', *New Left Review* 178, 5-50.
- Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lukes, S. (1973) *Durkheim*. Harmondsworth: Penguin.
- Lyons, J. (1977) *Chomsky*. London: Fontana.
- Liotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester University Press.
- MacAdams, D. P. (1993) *Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*. New York: Morrow.
- MacIntyre, A. (1974) 'The Idea of a Social Science', in B. R. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Blackwell, 112-30.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- MacKenzie, D. (1990) *Inventing Accuracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marcuse, H. (1960) *Reason and Revolution*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marcuse, H. (1968) *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969) *Eros and Civilisation*. London: Sphere Books.
- Marcuse, H. (1970) *Five Lectures*. New York: Beacon Press.
- Marx, K. and Engels, F. (1975) *Collected Works, Vol. 3*. Moscow: Progress.
- Marshall, G. (1997) *Repositioning Class: Social Inequality in Industrial Societies*. London: Sage.
- Marx, K. (1970) *Capital, Volume I*. London: Lawrence & Wishart.
- May, T. and Williams, M. (eds) (1998) *Knowing the Social World*. Buckingham: Open University Press.
- McCormack, C. and Strathern, M. (eds) (1980) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press.
- McLellan, G. (1995) 'Feminism, Epistemology and Postmodernism', *Sociology* 29, 391-409.
- McMylor, P. (1994) *Alisdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London: Routledge.
- Mead, G. H. (1938) *Mind, Self and Society*. Chicago University Press.

- Merchant, C. (1980) *The Death of Nature*. London: Wildwood, Morgan & Stanley.
- Merleau-Ponty, M. (1974) *The Prose of the World*. London: Heinemann.
- Mellor, M. (1992) *Breaking the Boundaries*. London: Virago.
- Mellor, M. (1996) 'Myths and Realities: A Reply to Cecile Jackson', *New Left Review* 217, 132-7.
- Mellor, M. (1997) *Feminism and Ecology*. Cambridge: Polity.
- Merton, R. K. (1938/1970) *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. New York: H. Fertig.
- Merton, R. K. (1968) *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, NJ: Free Press.
- Merton, R. K. (1973) *The Sociology of Science*. University of Chicago Press.
- Mies, M. and Shiva, V. (1993) *Ecofeminism*. London and New Jersey: Zed.
- Minsky, R. (1996) *Psychoanalysis and Gender: An Introductory Reader*. London: Routledge.
- Morgan, D. and Stanley, L. (1993) *Debates in Sociology*. Manchester and New York: Manchester University.
- Mulkay, M. (1979) *Science and the Sociology of Knowledge*. London: Allen & Unwin.
- Murphy, R. (1994) 'The Sociological Construction of Science Without Nature', *Sociology* 28: 957-74.
- Murphy, R. (1997) 'On Methodological Relativism and Parochial Empiricism: A Reply to Collins', *Sociology* 31, 801-6.
- New, C. (1994) 'Structure, Agency and Social Transformation', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 24: 187-205.
- New, C. (1996) *Agency, Health and Social Survival*. London and Bristol: Taylor & Francis.
- Newton-Smith, W. (1981) *The Rationality of Science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nicholson, L. J. (ed.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge.
- Oakley, A. (1998) 'Gender, Methodology and People's Ways of Knowing', *Sociology* 32, 707-37.
- O'Hear, A. (1989) *An Introduction to the Philosophy of Science*. Oxford: Clarendon.
- Oldroyd, D. R. (1986) *The Arch of Knowledge*. London: Methuen.
- O'Neill, J. (1993) *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*. London: Routledge.
- O'Neill, J. (1998) *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*. London: Routledge.
- Outhwaite, W. (1987) *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. London: Macmillan.
- Outhwaite, W. (1994) *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Pearce, F. (1989) *The Radical Durkheim*. London: Unwin Hyman.
- Pharies, D. A. (1985) *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign*. Philadelphia: J. Benjamins.
- Pickering, A. (1984) *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. University of Chicago Press.
- Pickering, A. (ed.) (1992) *Science as Practice and Culture*. University of Chicago.
- Pinch, T. (1986) *Confronting Nature: The Sociology of Neutrino Detection*. Dordrecht: Reidel.

- Pinker, S. (1997) *How the Mind Works*. Harmondsworth: Penguin.
- Plumwood, V. (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Popper, K. (1957) *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. (1963) *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. (1968) *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Putnam, H. (1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1980) *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Radder, H. (1998) 'The Politics of S. T. S.', *Social Studies of Science* 28, 338-44. *Radical Science Journal* (1974-83) London.
- Ramazanoglu, C. (1992) 'On Feminist Methodology: Male Reason Versus Female Empowerment', *Sociology* 26, 207-12.
- Ramsey, M. (1992) *Human Needs and the Market*. Aldershot: Avebury.
- Red-Green Study Group (1995) *What on Earth is to be Done?* Manchester: Red-Green Study Group.
- Rees, R. (1960) 'Wittgenstein's Builders', *Proceedings of the Aristotelian Society* 20, 171-86.
- Rex, J. and Moore, R. (1967) *Race, Community and Conflict*. Oxford: Institute of Race Relations and Oxford University Press.
- Rickert, H. (1962) *Science and History: A Critique of Positivist Epistemology*. New York: Van Nostrand.
- Rock, P. (1979) *The Making of Symbolic Interactionism*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Rorty, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rose, H. (1983) 'Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences.' *Signs* 9(1), 73-90.
- Rose, H. (1994) *Love, Power and Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Rose, H. and Rose, S. (1969) *Science and Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Rose, H. and Rose, S. (1976a) *The Political Economy of Science*. London: Macmillan.
- Rose, H. and Rose, S. (1976b) *The Radicalisation of Science*. London: Macmillan.
- Rose, H. and Rose, S. (eds) (2000) *Alas, Poor Darwin*. London and New York: Harmony, Jonathan Cape.
- Rose, S. (1997) *Lifelines: Biology, Freedom, Determinism*. Harmondsworth: Penguin.
- Rose, S., Kamin, L. J. and Lewontin, R. C. (1984) *Not in our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. Harmondsworth: Penguin.
- Runciman, W. G. (1972) *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge University Press.
- Rustin, M. (1994) 'Incomplete Modernity: Ulrich Beck's Risk Society', *Radical Philosophy* 67, 3-12.
- Ryle, G. (1963) *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin.
- Sacks, O. (1986) *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*. London: Pan. Ital. Title.
- Salleh, A. (1994) 'Nature, Woman, Labour, Capital: Living the Deepest Contradiction', in M. O'Connor (ed.), *Is Capitalism Sustainable?* New York: Guilford.

- Salleh, A. (1996) 'An Ecofeminist Bioethic and What Post-Humanism Really Means', *New Left Review* 217, 138-47.
- Sarup, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Post-Modernism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Sayer, A. (1992) *Method in Social Science*. London: Routledge.
- Sayer, A. (2000) *Realism and Social Science*. London: Sage.
- Sayers, J. (1982) *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives*. London: Tavistock.
- Shapin, S. and Schaffer, S. (1985) *Leviathan and the Air Pump*. Princeton University Press.
- Schutz, A. (1962-6) *Collected Papers* (2 vols). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1972) *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann.
- Science as Culture* (1987-) London.
- Sen, A. (1977) 'Rational Fools: a critique of the behavioural foundations of economic theory', *Philosophy and Public Affairs* 6, 317-44.
- Shiva, V. (1989) *Staying Alive*. London and New Jersey: Zed.
- Soper, K. (1981) *On Human Needs*. Brighton: Harvester.
- Soper, K. (1989) 'Feminism as Critique', *New Left Review* 176, 91-112.
- Soper, K. (1990a) *Troubled Pleasures*. London: Verso.
- Soper, K. (1990b) 'Feminism, Humanism and Postmodernism', *Radical Philosophy* 55, 11-17.
- Soper, K. (1995) *What is Nature?* Oxford: Blackwell.
- Soper, K. (1998) 'An Alternative Hedonism' (interview with T. Benton), *Radical Philosophy* 92, 28-38.
- Stanley, L. and Wise, S. (1983) *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Stanley, L. and Wise, S. (1992) *Breaking out Again: Feminist Epistemology and Ontology*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. (1988) *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- Tanesini, A. (1998) *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, C. (1985) 'Rationality' in *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stones, R. (1996) *Sociological Reasoning: Towards a Post-modern Sociology*. London and Basingstoke: Macmillan.
- Wainwright, H. (1994) *Arguments for a New Left*. Oxford: Blackwell.
- Weber, M. (1904-5, 1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
- Weber, M. (1922, 1947) *The Theory of Social and Economic Organisation*. New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1915, 1951) *The Religion of China*. New York: Free Press.
- Weber, M. (1921, 1952) *Ancient Judaism*. New York: Free Press.

- Weber, M. (1921, 1958) *The Religion of India*. New York: Free Press.
- Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Webster, A. (1994) 'University-Corporate Ties and the Construction of Research Agendas'. *Sociology* 28, 123-42.
- Werskey, G (1978) *The Visible College*. London: Allen Lane.
- West, D. (1996) *Introduction to Continental Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Wilson, B. (ed.) (1970) *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Winch, P. (1970) 'Understanding a Primitive Society', in B. Wilson (ed.), *Rationality* Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958, 1997) *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wolff, K. H. (1978) 'Phenomenology and Sociology', in Bottomore, T. B. and Nisbet, R. (eds) *A History of Sociological Analysis*. London: Heinemann, 499-556.
- Wynne, B. (1996) 'SSK's Identity Parade: Signing-up, Off-and-On', *Social Studies of Science* (special issue on the politics of SSK) 26, 357-91.
- Yearley, S. (1995) 'The Environmental Challenge to Science Studies', in Jasanoff, S., Markle, G. E., Petersen, J. C. and Pinch, T. (eds) (1994) *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage.

نمایه

ارسطو ۱۹۴	آبل ۱۶۶
استدلال فراتجربی ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۲۹ -	آدورنو، تئودور ۱۰۵، ۲۰۴، ۲۰۷،
۲۳۳	۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۳۱۲،
استقراء، مسئله ۴۸	۳۲۱، ۳۱۶
اسمیت، نیوتن ۱۲۴	آرچر، مارگارت ۲۴۷
اقتصاد مارجینالیست ۱۶۴	آزمایش علمی ۲۳۱-۲۳۴، ۲۳۹-۲۴۱،
اکو-فمینیسم ۱۲۸	۲۴۸، ۲۵۲
اندروز ۱۹۷	آزمون تجربی ۳۸-۴۸، ۵۱-۵۳، ۷۱-
انسان‌شناسی فلسفی ۲۱۶-۲۱۷	۷۴
انگلس ۱۰۴-۱۰۶، ۲۰۵، ۲۶۲	آکویناس، تامس ۱۹۴، ۱۹۸
اوانز پرچار، ای. ای. اوانز ۱۸۶-۱۸۷	آلتوسر، لویی ۱۱۴-۱۱۷، ۱۷۴، ۲۹۸،
اوری، جان ۱۷۰-۱۷۱، ۲۲۴	۳۰۲، ۳۰۵، ۳۳۶
ایدئولوژی ۲۱۰-۲۱۴	آوامحوری ۳۰۹-۳۱۰، ۳۴۰
ایده‌آلیسم ۲۱، ۲۱۷	آیر، آ. ج. ۳۸
ایرمان ۲۶۶	
ایسلی، برایان ۱۲۸	ابطال (-گرایی) ۵۱
	ابزارگرایی ۷۵، ۱۶۷، ۱۷۰
بارت ۲۹۸	اتنومتدولوژی ۱۷۲، ۱۸۴، ۳۴۲
بازاندیشی ۲۶، ۷۷، ۱۲۵، ۱۴۷-۱۴۸،	اجتماع‌ها ۱۹۴-۱۹۷
۲۲۶، ۲۷۰، ۳۴۱	ارزش‌های غایی - ارزش‌ها
بازتابندگی ۱۳۵-۱۳۶، ۲۵۱	انتخاب‌های ارزشی ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۸۶

پدیدارشناسی ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۷،
۲۰۶، ۲۲۰ تقلیل پدیدارشناختی

۱۶۱، ۱۶۳، ۳۱۰

پراگماتیسم ۳۱، ۱۴۸، ۱۶۷، ۱۶۸-
۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۱۶، ۲۱۹

۳۴۳، واژگان

پروبلماتیک ۱۱۳-۱۱۵

پسا-ساختارگرایی ۲۹۷، ۳۰۱-۳۰۴

۳۰۸، ۳۱۱-۳۱۹، ۳۲۹، ۳۴۰

پست-مدرنیسم ۳۳-۱۳۵

پوپر، کارل ۳۹، ۵۱-۵۲، ۹۹-۱۰۳

۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴

پوزیتیویسم ۳۱، ۳۷، ۵۴-۵۶، ۶۱-

۶۷، ۹۵، ۹۸-۹۹، ۱۰۲، ۱۴۷

۱۵۰، ۱۶۷، ۱۷۳

پیرس ۷۹

پیروی از قاعده ۳۱، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴-

۱۸۵، ۱۹۷، ۲۰۱، ۳۴۳

پیش‌داوری ۱۹۹، ۲۰۰

پیکرینگ ۱۲۵، ۱۴۰

پینچ ۱۲۵

پینکر، س. ۶۸، ۸۰

پی‌یرس، سی. اس. ۱۶۷

تبیین علمی ۳۷، ۴۹-۵۰، ۶۲، ۶۵،

۷۶، ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۱، مدل قانون

فراگیر - ۳۹، ۴۸-۵۲، ۶۱-۶۲، ۷۶

تبیین کارکردی، کارکردگرایی ۷۶،

۸۱-۸۲، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۷۲، ۱۷۴

تجربه‌گرایی ۲۰، ۲۹-۳۰، ۳۷-۴۰،

۴۳، ۴۴، ۴۹، ۶۵، ۶۸، ۷۱، ۷۴

۷۶، ۸۰، ۹۳-۹۵، ۹۹، ۱۰۳

تجربه‌گرایی فمینیستی ۲۷۱، ۲۹۱،

بازی‌های زبانی ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱،
۳۱۳

باسکار، ژوی ۱۱۷، ۲۲۴-۲۳۴، ۲۴۰-

۲۵۹، ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۴۳

بافت‌های معنایی ۱۶۳

براون ۱۲۴

بعد گذرا ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۵۱، ۳۴۳

بعد ناگذرا ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۸

۳۲۷، ۳۴۳، واژگان

برک، لیندا ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۶۸

برگر، پیترو ۱۶۴، ۱۷۷، ۲۴۶

برنال، جی. دی. ۱۰۸

برنامه قوی در جامعه‌شناسی شناخت

۱۱۸، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۰

۳۳۲، ۳۴۲

برنز، بری ۱۲۴

برونو، جروم ۱۹۶، ۲۰۲، ۳۳۸

بسندگی علی ۱۵۷-۱۵۸، ۱۸۵، ۳۲۵

← دلیل‌ها و علت‌ها

بسندگی معنایی ۱۵۷، ۳۳۱

بک، اولریش ۱۳۵

بکت، ساموئل ۳۱۲

بلور، دیوید ۱۲۴

بلومر ۱۶۹

بتون، تد ۳۴-۳۵، ۸۱، ۲۲۴، ۲۴۳-

۲۴۴، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۹

بودربار، ژان ۲۹۷، ۳۱۲-۳۱۹، ۳۳۵

بیر ۸۱

پارادایم ۱۱۹-۱۲۳، ۱۸۹

پاراسلسیوس ۱۲۸

پارسونز، تالکوت ۱۷۳

پالی، و. ۹۴

- دوسوسور، فردینان ۲۳۸، ۲۹۵، ۲۹۹-
 ۳۰۱، ۳۰۹-۳۱۰، ۳۱۷، ۳۳۷،
 ۳۴۲، ۳۴۰
- دیالکتیک، عقلانیت دیالکتیکی ۲۰۳-
 ۲۰۸، ۳۰۸، ۳۳۰، ۳۳۳
 دیکنز، پیتر ۲۵۹
 دیلتای ۱۴۹، ۱۹۸
 دیویی، جان ۱۶۷
- ذات‌گرایی ۲۹۴
- رنالیسم ۳۱-۳۲، ۸۷-۸۸، ۹۳، ۱۴۳،
 ۲۲۴، ۲۲۵-۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۳-
 ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۱-۲۴۴، ۲۵۲-
 ۲۵۳، ۲۵۷-۲۵۹، ۲۸۶، ۲۹۵،
 ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸،
 ۳۳۳، ۳۴۱ رنالیسم انتقادی ۳۱، ۹۹،
 ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۷۳
 راک، پل ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۷
 رابیل، گ. ۲۲
- روشن‌نگری ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۸-۲۰۹،
 ۲۲۵، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۹۵، ۳۰۶،
 ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۳۴، ۳۳۶
- روابط ابژه‌ای، روان‌شناسی ۱۲۹-۱۳۰،
 ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۳۹
- روان‌کاوی ۳۸، ۴۴، ۱۲۹، ۱۷۲، ۲۱۲،
 ۲۱۵، ۲۲۰-۲۲۱، ۲۷۹-۲۸۱، ۲۹۸-
 ۲۹۹، ۳۰۲-۳۰۶
- روایت‌ها ۱۹۴-۱۹۷، ۲۰۲، ۲۲۲، ۳۱۳،
 ۳۱۵، ۳۳۳، ۳۳۷ ← فراروایت
 رُوز و رُوز ۶۸
 رُوز، هیلاری ۸۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۶-
 ۲۷۹، ۲۹۵، ۲۹۶
- ۲۹۳-۲۹۲
 تحلیل / روش تطبیقی ۱۵۸
 تز تصدیق‌ناپذیری ۱۹۲
 تفسیرگرایی ۱۵۴، ۲۲۳
 تفکر دیالکتیکی ۲۰۴-۲۰۷، ۳۰۱، ۳۲۶
 تقلیل‌گرایی ۸۷، ۱۶۱
 تیلور، چارلز ۱۹۲-۱۹۳، ۲۱۹، ۳۲۱،
 ۳۲۶
- جرگن، کینت ۲۹۷، ۳۱۴، ۳۲۹
 جنبش علم رادیکال ۱۰۹
 جهانی شدن ۲۰۶، ۳۱۲
 جیمز، ویلیام ۱۶۷
 جنبش علم رادیکال ۱۰۹
 جیمسون ۲۶۶
- چامسکی، نوام ۶۸
 چرخش زبانی ۳۲، ۱۷۲
 چودورو، نانسی ۱۲۹
- داروین، چارلز، داروینیسیم ۴۳، ۷۳،
 ۷۹، ۹۰، ۹۴، ۹۸، ۲۲۸-۲۲۹،
 ۲۹۰، ۲۹۹، ۳۳۹
 داگلاس، جک ۱۷۳
 دریدا، ژاک ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۰۸-۳۱۲،
 ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۷-۳۳۸، ۳۴۰
 دکارت ۱۹، ۲۱-۲۲
 دلیل‌ها و علت‌ها ۱۷۰
 دوآنگاری (دوآلیسم) ۲۱-۲۲، ۱۳۴،
 ۱۳۶-۱۴۰
 دورکیم ۲۳، ۵۶-۶۰، ۸۸، ۱۷۳، ۲۰۰،
 ۲۳۸، ۲۴۴، ۳۲۳، ۳۲۷
 دور هرمنوتیکی ۱۹۹

- روسو ۲۶۲
 روشنگری ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۸-۲۰۹
 رهایی ۲۵۲-۲۵۹، ۲۶۳
 رهایی از ارزش ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۵
 ریز، راش ۱۸۹
 زبان‌شناسی ساختارگرا ۳۰۵
 زون-رتل، آلفرد ۲۷۲
 زیست‌شناسی اجتماعی ۲۶۸
 زیست-جهان ۲۲۰، ۳۳۵، ۳۳۷
 زیمل ۲۰۰
 سایر، کیت ۲۵۹
 ساخت (ساختمان)‌گرایی ۲۱، ۱۳۴-
 ۱۴۶
 ساختارها، ساختارگرایی ۳۲-۳۳،
 ۲۴۵-۲۵۲، ۲۹۷-۳۰۲
 ساختارهای اجتماعی ۱۴۹
 ساخت‌گرایی اجتماعی ۱۶۹
 ساروپ، میدن ۳۱۱، ۳۱۹
 ساکس، اولیور ۶۸-۶۹
 سایر، آندرو ۲۵۸
 سین ۱۶۶
 سنت ۱۹۴، ۱۹۷-۲۰۱
 سنخ‌بندی ۱۶۲-۱۶۳، ۱۷۵
 سنخ‌های آرمانی ۸۵، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۳،
 ۱۷۷، ۲۸۱
 سن سیمون ۵۴
 سوزه ۳۰۵-۳۰۶
 سیاست اجتماعی ۶۱-۶۱، ۱۰۰-۱۰۱
 سیستم‌های باز ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۷
 سیستم‌های بسته ۲۳۹-۲۴۱، ۲۴۲
 شاپین ۱۲۵
 شاختل، ارنست ۱۳۱
 شافر ۱۲۵
 شانتال موفه ۱۱۶
 شرایط دستی ۱۷۴
 شکاکیت ۲۲، ۱۳۶، ۱۴۵
 شکسپیر ۱۹۹
 شکل‌های زندگی ۱۸۵-۱۸۹، ۱۹۷
 شناخت ضمنی ۹۷
 شناخت‌وارها ۲۴۳
 شوئن‌برگ ۲۱۲
 شوتس، آلفرد ۱۶۱-۱۶۴، ۱۷۵-۱۷۷
 شیوه تولید ۱۷۴، ۳۰۲
 طبیعت‌گرایی ۹۸-۹۹، ۲۴۳، ۲۴۸-
 ۲۴۹، ۳۳۲، ۳۳۸-۳۳۹
 طبیعت‌گرایی انتقادی ۲۴۳-۲۵۲
 طرح پژوهشی ۱۲۳-۱۲۵
 عقلانیت ← نظریه انتقادی؛ عقلانیت
 دیالکتیکی؛ عقلانیت کارکردی؛
 عقلانیت ابزاری ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۰،
 ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۹۷، ۲۱۰،
 ۲۲۰، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۴۱
 قواعد؛ پیروی از قاعده
 عقلانیت کارکردی ۲۲۰
 عقل‌گرایی ۱۹
 علاقه تکنیکی ۲۱۵-۲۱۷
 علاقه رهایی‌بخش ۲۱۵، ۳۳۴
 علاقه عملی ۲۱۵
 علایق انسانی ۲۱۴، ۲۱۸
 علایق شناختی ۲۱۵
 علم اخلاق ۲۵

قوانین علمی، قوانین طبیعت ۳۹، ۴۴،
۴۷-۴۹، ۵۱، ۷۱، ۸۵، ۲۳۱-۲۳۲،
۲۴۱

قوم‌نگاری ۲۶، ۱۳۷
قیاس محتمل ۷۹، ۲۲۸
قیاس‌ناپذیری ۷۴، ۱۲۱-۱۲۲

کارکردگرایی ۱۱۰، ۳۳۵
کارلینگ ۱۶۶
کارناپ ۳۸
کالر ۲۹۸
کالون ۱۴۰

کالون، میشل ۱۴۰، ۱۴۵
کالینز ۱۲۵-۱۲۶، ۱۴۰
کانت، امانوئل ۷۰

کل‌گرایی ۱۷۲-۱۷۳، ۳۳۵-۳۳۶
کلی‌پیر، آندرو ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۵-
۲۵۷

کنت، اگوست ۵۴

کنش سنتی ۱۵۱، ۳۳۱، ۳۴۳
کنش عاطفی ۱۵۱، ۳۳۱
کنش عملی ۱۵۲

کنش متقابل نمادین ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶-
۳۴۲، ۱۷۷

کنش معنادار ۱۵۰-۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۶،
۱۸۵، ۲۰۱، ۳۳۸

کوهن، تامس ۱۱۸-۱۲۴، ۱۴۵، ۱۸۹،
۲۴۱-۲۴۲، ۳۳۹، ۳۴۲

کیت، راسل ۱۷۰-۱۷۱، ۲۲۴

گادامر، گئورگ-هانس ۱۸۰، ۱۹۷-
۲۰۴، ۲۱۸-۲۱۹، ۳۲۲، ۳۲۶

گارفینکل، هارولد ۱۶۳، ۱۸۳

علم متعارف ۱۱۹، ۱۲۴، ۲۸۳
علوم ۲۹، ۳۷-۱۰۰، ۱۰۴-۱۴۶،
۲۲۷-۲۴۳، ۲۶۱-۲۶۷

عینیت ۳۹، ۵۶، ۶۱، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۶،
۱۲۶، ۱۲۹-۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۸۵،
۱۹۸، ۲۶۱، ۲۶۳-۲۶۴، ۲۸۸، ۲۹۵

فاکس کِلیر، ایولین ۱۲۸
فایده‌گرایی ۵۳، ۱۶۵

فراروایت ۱۸۷، ۳۱۳، ۳۳۸
فردگرایی روش‌شناختی ۲۳

فردگرایی هستی‌شناختی ۱۶۸، ۳۴۱
فرگوسون ۲۶۲

فروید ۲۲۱، ۲۹۹، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۴
فلاکس، جین ۲۷۲، ۲۸۰

فلسفه اخلاق ۲۵، ۲۷
فلسفه زبان ۱۸۱

فمینیسم پست-مدرن ۲۹۳

فمینیسم ۳۲، ۳۴، ۱۳۰ - و
معرفت‌شناسی ۲۸، ۳۲، ۲۶۷-۲۶۹
- و علم ۱۲۶-۱۳۴، ۱۴۶، ۲۶۱-
۲۶۹

فوئرباخ ۲۶۲

فوکو، میشل ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۲۹۵،
۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۴-۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۹

فهم ۱۵۴، ۱۸۶-۱۹۴

فهم تبیینی ۱۵۵، ۳۳۵، ۳۴۴

فهم تفسیری ۱۵۴-۱۵۶

فهم مشاهده‌ای ۱۵۵، ۳۳۵، ۳۴۴

فیرآبند، پی.کی. ۱۲۲-۱۲۳، ۲۴۱-۲۴۲

قراردادگرایی ۷۳

قوانین عام ۱۵۶

- گافمن ۱۷۰
 گالیله ۲۹۹، ۲۶۱
 گرامشی، آنتونیو ۱۷
 گروه مطالعاتی سبز-قرمز ۲۵۹
 گرین فیلد ۸۰
 گسست معرفت شناختی ۱۱۴، ۳۴۱
 گفتمان ۳۲، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۶، ۳۰۵،
 ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۳۶
 گیدنز، آنتونی ۲۷، ۱۶۳
 گیدنز، آنتونی ۲۴۷، ۳۴۲
 لانور، برونو ۷۶، ۱۳۶-۱۴۵
 لاکاتوش، ایمره ۱۲۳-۱۲۴
 لاکان ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۰۸-
 ۳۰۹
 لاکلو، ارنست ۱۱۶
 لاکمن، تامس ۱۶۴، ۱۷۷
 لانگینو ۱۲۴
 لسینگ ۱۸۰
 لوپز ۸۱
 لوکاج، گئورگ ۳۲
 لوگوس محوری ۳۱۰
 لوی، ا.ج. ۱۰۸
 لوی-استراوس ۲۹۸، ۳۰۱
 لیت، دیانا ۱۵۴، ۱۷۷
 لیسنکو ۱۰۸
 لیوتار، ژان-فرانسوا ۲۹۷، ۳۱۲-۳۱۳،
 ۳۱۸-۳۱۹، ۳۳۸
 ماتریالیسم ۲۱
 مارشال، گوردن ۲۰۳
 مارکس ۲۷، ۸۸، ۱۰۴-۱۰۷، ۱۱۴-
 ۱۱۵، ۲۰۰-۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۷
- ۲۴۴، ۲۵۲-۲۵۵، ۲۶۲، ۲۷۲
 ۲۸۳، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۳۳
 مارکسیسم ۲۸، ۳۴، ۳۸، ۱۰۴، ۱۰۹،
 ۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۵۹، ۱۷۴
 ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۵۲
 ۲۷۴، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۲
 مارکوزه، هربرت، ۱۰۵، ۲۰۴، ۲۰۷،
 ۲۱۱-۲۱۲
 مانهایم، کارل ۳۲۸
 متافیزیک ۱۶، ۳۸، ۸۷، ۹۵-۹۸، ۳۰۹
 میرتن ۱۰۹-۱۱۰
 مرتن، آر.کی. ۱۱۰-۱۱۲
 میرچنت، کارولین ۱۲۸
 مرلوپوتتی ۱۶۱
 معرفت شناسی تاریخی ۱۱۲-۱۱۳، ۱۴۵
 معرفت شناسی مبتنی بر «دیدگاه» ۳۲
 مک آدامز، دن پی. ۱۹۶
 مکانیسم های علی ۸۲، ۲۴۰-۲۴۱،
 ۲۴۹
 مک ایستایر، الیاس ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۰،
 ۱۹۴-۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۲،
 ۳۲۲، ۳۳۸
 مک کلینتاک، باربارا ۱۳۲
 مک کنزی ۱۲۵
 میلور، مری ۲۵۹
 منتسکیو ۲۶۲
 مندل، گرگور ۴۵-۴۶، ۷۵
 منطق ۲۳
 منطق صوری ۲۵
 موانع معرفت شناختی ۱۱۳
 موتزارت ۲۱۲
 مورفی ۱۲۶
 مید ۱۶۹، ۱۷۶

- والاس، آلفرد راسل ۹۸، ۲۲۹
 وبر، ماکس ۸۵، ۸۸، ۹۶، ۹۸، ۱۰۹-
 ۱۱۰، ۱۴۸-۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۰،
 ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۴۴، ۲۲۵-
 ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۶-۲۳۹، ۲۴۳-۲۴۴
 ورسکی ۱۰۷
 وست، دیوید ۳۱۱-۳۱۲، ۳۱۹
 وضعیت آرمانی گفتار ۲۱۷، ۲۵۴، ۲۹۱،
 ۳۳۲، ۳۳۶
 ولپرت ۱۲۶
 ولتر ۲۶۲
 وولگار ۱۴۵
 ویتگشتاین، لودویگ ۳۱، ۱۷۹-۱۸۰،
 ۱۸۲، ۱۸۴-۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۸،
 ۳۰۱، ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۴۲
 ویکو ۲۶۲، ۲۸۴
 وینچ، پیترو ۳۱، ۹۸، ۱۸۰-۱۹۶، ۱۹۸،
 ۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۷، ۲۱۹، ۳۰۱،
 ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۴۲
 هابرماس، یورگن ۹۸، ۱۰۱-۲۰۲،
 ۲۰۴، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۲۳-۲۵۳، ۲۵۵-۲۹۱،
 ۳۱۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۴-
 ۳۳۷، ۳۴۰
 هاراوی، دونا جی. ۱۳۳-۱۳۴
 هارثساک، نانسی ۲۷۲-۲۷۸، ۲۸۰-
 ۲۸۳، ۲۹۴، ۲۹۶
 هاردینگ، ساندرا ۲۷۱-۲۷۲، ۲۹۰،
 ۲۹۲، ۲۹۶
 هاره، رام ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۴۳
 هال دین، بی. اس. ۱۰۸
 هاو. آلین ۱۹۹، ۲۰۱
 هایدگر ۳۰۹
- مینسکی ۳۰۴
 ناخودآگاه ۳۰۲
 نسبی‌گرایی ۳۲، ۹۹، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۵،
 ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۷
 نسبی‌گرایی اخلاقی ۲۶، ۵۳
 نشانه، دال /مدلول ۳۰۰-۳۰۱، ۳۴۲
 نظریه‌های علمی ۷۶-۹۱، ۲۲۷-۲۲۸؛
 مدل فرضیه‌ای-استنتاجی ۸۱-۹۱؛
 استعاره در ۷۹-۸۱، ۲۲۷-۲۲۸
 نظریه انتخاب عقلانی ۳۱، ۱۴۸، ۱۶۴-
 ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۵-۱۷۷، ۲۱۶،
 ۳۰۸، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۴۱
 نظریه انتقادی ۹۶، ۱۰۵، ۲۰۳-۲۰۴،
 ۲۰۶، ۲۱۴-۲۱۸، ۲۲۲، ۲۵۳،
 ۳۱۶، ۳۲۷، ۳۲۸
 نظریه ساختاربندی ۱۶۳، ۱۷۲
 نظریه شناخت «اپیستمولوژی» ۱۹
 نظریه کنشگر-شبکه ۱۳۷
 نظریه مبادله ۱۶۵
 نفی ۲۰۶
 نقد نسبیتی ۲۵۳-۲۵۶، ۲۵۸، ۳۳۴،
 ۳۳۹
 نوربات، اتو ۳۸
 نیچه ۲۰۹، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۰۹
 نیدهام، جی ۱۰۸
 نیروهای نوظهور ۲۳۷
 نیوتن ۴۳-۴۴، ۴۶-۴۸، ۱۲۴، ۳۲۴
 وادینگتون، سی. ایچ. ۱۰۸
 واسازی ۲۹۴، ۳۰۸، ۳۱۰-۳۱۱، ۳۱۵-
 ۳۱۶، ۳۳۳
 واقعیت‌های اجتماعی ۵۸-۶۲، ۱۷۳

۳۳۳، ۳۱۰، ۲۲۲	۲۶۲
همپل ۸۳	هرمنوتیک ۱۰۴، ۱۷۹، ۱۹۷-۱۹۸،
هنسن، ان. آر. ۶۹، ۷۹، ۲۲۸	۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۶،
هورکهایمر، ماکس ۱۰۵، ۲۰۴، ۲۰۷،	۲۲۰، ۲۲۲، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۵:
۲۲۲، ۲۱۴-۲۱۳، ۲۰۹	هریسون ۲۶۷
هوسرل، ادموند ۱۶۰-۱۶۱، ۳۱۰، ۳۴۰	هس ۷۹
هوندریچ، ت. ۲۰	هستی شناسی ۲۱، ۴۴، ۸۶، ۱۲۰
هیوم، دیوید ۴۸	هسه، مری ۲۲۴، ۲۲۸
	هکيل، ارنست ۲۶۴-۲۶۵
	هکینگ ۱۲۴
پیرلی ۱۴۰	هگل ۳۱، ۱۶۸، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۶،
یونگ، کارل ۱۹۶	



منتشر شده است:

علوم اجتماعی

- آینده سوسیالیسم (مجموعه مقالات) سوئیزی، مکداف ترجمه ناصر زرافشان
اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو ویراستار برایان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
انسان اجتماعی نوشته رالف دارندرف، ترجمه غلامرضا خدیوی
باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات) نوشته باقر پرهام
بن‌لادن: حقیقت ممنوع نوشته ژان - شارل بریزار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
پایان دموکراسی نوشته ژان - ماری گنو، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
پدیده جهانی شدن نوشته فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
پسامدرنیسم در بوتۀ نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ نوشته داریوش آشوری
تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی ای.ک. هانت / سهراب بهداد
تکوین دولت مدرن نوشته جانفرانکو پوجی، ترجمه بهزاد باشی
جامعه‌شناسی شهر نوشته یانکل فیالکوف ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
جامعه‌شناسی هنر نوشته ناتالی هینیک ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
جامعه‌ی نمایش گی دُبور، ترجمه‌ی بهروز صفدری
جان‌لاک و اندیشه آزادی نوشته دکتر فرشاد شریعت
جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم) نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
جهان‌پس از ۱۱ سپتامبر (استراتژی امپریالیسم در هزاره سوم)، گردآوری و ترجمه احمد سیف
جهان واقعی دموکراسی نوشته سی. بی. مک‌فرسون، ترجمه دکتر علی معنوی
جهانی شدن با کدام هدف؟ نوشته مکداف، سمیر امین و... ترجمه ناصر زرافشان
جهانی کردن فقر و فلاکت (مجموعه مقالات) گردآوری و ترجمه احمد سیف
چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی

- حق مردم در خودبسندگی غذایی
برتران هرویو، ترجمه بهروز صفدری
- درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی
نوشته الکس کالینیکوس، ترجمه اکبر معصومیگی
- زمینه‌ی تکامل اجتماعی (۱) نوشته میتروپولسکی و دیگران، ترجمه ناصر زرافشان، علی افشاری
- زمینه‌ی تکامل اجتماعی (۲) نوشته میتروپولسکی و دیگران، ترجمه ناصر زرافشان، علی افشاری
- سرمایه‌داری در عصر جهانی شدن
سمیر امین / ناصر زرافشان
- سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر
ماکس رافائل / علی اکبر معصومیگی
- شاخه زرین
جیمز جرج فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند
- شهرنشینی در ایران
نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
- فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)،
ترجمه فیروزه مهاجر و سحر سجادی
- فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها
نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
- فهم نظریه‌های سیاسی
نوشته توماس اسپریگنز، ترجمه فرهنگ رجایی
- قرارداد اجتماعی
نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن ترجمه مرتضی کلانتریان
- قوم لر (پژوهشی درباره پیوستگی قومی و پراکندگی لرها در ایران) سکندر امان‌اللهی بهاروند
- کوچ‌نشینی در ایران (پژوهشی درباره ایلات و عشایر)
سکندر امان‌اللهی بهاروند
- گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (۲ جلد)
کارل مارکس / باقر پرهام و احمدتدین
- مانیفست پس از ۱۵۰ سال
نوشته لئو پانیچ، کالین لیز، ترجمه حسن مرتضوی
- مثلث سر نوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها)
نوم چامسکی، ترجمه هرمز همایون‌پور
- مدرنیته سیاسی
نوشته موریس باربیه، ترجمه عبدالوهاب احمدی
- مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی
استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمه علی معنوی
- منش فرد و ساختار اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی)
گرت، رایت میلز / اکبرافسری
- نظریه اجتماعی کلاسیک
نوشته یان کرایب، ترجمه شهناز مسمی‌پرست
- نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)
یان کرایب، ترجمه عباس مخبر
- «همیشه» بازار (سیری در روابط اجتماعی بازارهای ایران)
نوشته مینا جباری

با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران:

۱. برگزیده مقالات ارائه شده به اولین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران:

جلد یکم: آسیب‌های اجتماعی و روند تحول آن در ایران

جلد دوم: اعتیاد و قاچاق مواد مخدر

جلد سوم: پرخاشگری و جنایت

جلد چهارم: خودکشی

جلد پنجم: روسپیگری، کودکان خیابانی و تکدی

جلد ششم: مسائل و جرایم مالی - اقتصادی و سرقت

۲. مسائل اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

۳. آسیب‌های اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

حقوق

- اندیشه‌های حقوقی، فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
- اصول روابط بین‌الملل (ویراست چهارم) نوشته هوشنگ عامری
- بشریت و حاکمیت‌ها (سیری در حقوق بین‌الملل) شمیلیه - ژاندرو / مرتضی کلانتریان
- بررسی یک پرونده قتل زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
- حقوق بین‌الملل خصوصی نوشته دکتر محمد نصیری
- نقش زور در روابط بین‌الملل نوشته آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان
- یک‌رای داوری و دو نقد رنه - ژان دوپویی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان

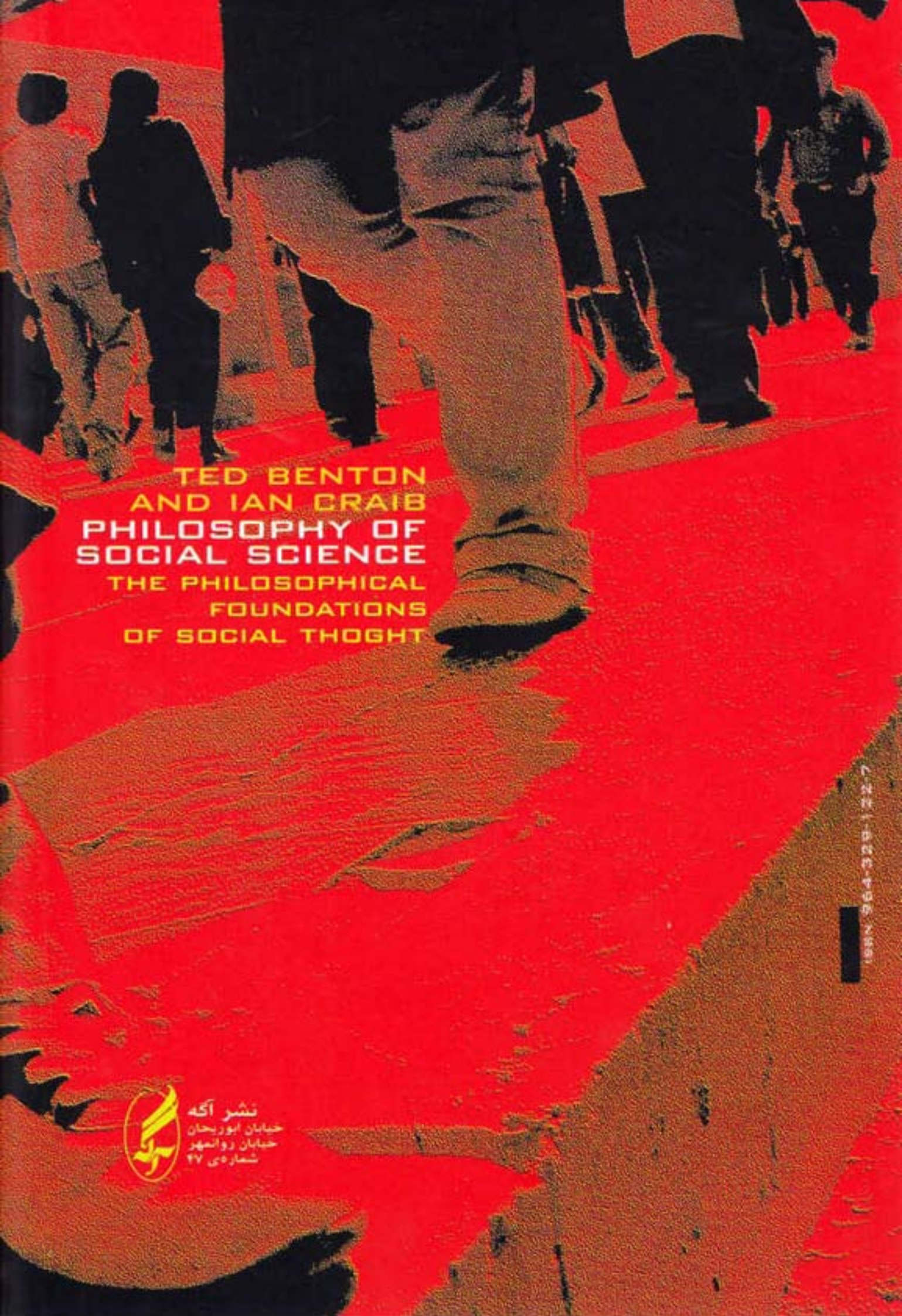
فلسفه

- استقرار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
- تاریخ فلسفه در قرن بیستم نوشته کریستیان دولا کامپانی، ترجمه باقر پرهام
- تبارشناسی اخلاق نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
- جهان‌بینی علمی نوشته برتراند راسل، ترجمه حسن منصور
- چنین گفت زرتشت نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
- حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام
- درآمدی به ایدئولوژی نوشته تری ایگلتون، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی
- در دفاع از «تاریخ و آگاهی طبقاتی» گئورگ لوکاخ، ترجمه حسن مرتضوی
- دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ کارل مارکس / حسن مرتضوی

پل کارتلیج، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	دموکریتوس
ترجمه سیروس آراین پور	روشن نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...)
نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری	غروب بت‌ها
نوشته میرعبدالحسین نقیب‌زاده	فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم
نوشته میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی	فلسفه هنر از دیدگاه مارکس
نوشته شاهرخ حقیقی	گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم)
تری ایگلتن، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	مارکس و آزادی
آصفه آصفی	مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز)
نوشته ژان هیپولیت، ترجمه باقر پرهام	مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل
ادوارد سعید، ترجمه محمد افتخاری	نشانه‌های روشنفکران
میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام	نظم گفتار (درس افتتاحی در کلژ دو فرانس)
نوشته حسینعلی نودری	نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت
فریدریش نیچه / ابوتراب سهراب و عباس کاشف	واگنر در بایرویت، نیچه علیه واگنر
ریموند پلنت، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی	هگل (درباره فلسفه)
میلان زنوی / محمود عبادیان	هگل جوان: در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری
بارت، مندلسزون، کانت... / سیروس آراین پور	یک بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟
دکتر محمد خوانساری	منطق صوری (جلد ۱ و ۲)

تاریخ

نوشته طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیع کدکنی	آفرینش و تاریخ (۲ جلد)
نوشته فیلیپ حتی، ترجمه ابوالقاسم پاینده	تاریخ عرب
گروتروود هارتمن، ترجمه حسن مرتضوی	سازندگان دنیای کهن
ترجمه دکتر محمدعلی موحد	سفرنامه ابن بطوطه (۲ جلد)
اریک هابسبام، حسن مرتضوی	عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱
نوشته ن. گومی‌لی‌یف، ترجمه ایرج کابلی	کشف خزرستان



**TED BENTON
AND IAN CRAIB
PHILOSOPHY OF
SOCIAL SCIENCE
THE PHILOSOPHICAL
FOUNDATIONS
OF SOCIAL THOUGHT**



نشر آگه
خیابان ابوریحان
خیابان روانمهر
شماره ۲۷