

واقع گرایی و عینیت باوری در فلسفه سیاسی: راه برون رفت از بن بست

پساساختارگرایی

دکتر مهدی عابدی* / افسانه شریفی**

چکیده

فلسفه در دهه‌های معاصر دچار چرخش‌ها و دگردیسی‌های بنیادینی گردیده است. یکی از این دگردیسی‌ها، ظهور پساساختارگرایی است. در پساساختارگرایی وجود ابژه‌های بیرونی و عینی شناسائی انکار می‌شود و کنش‌های اجتماعی و حقیقت بیرونی آنها به امور عصری، گفتمانی و زبانی ارجاع و احاله می‌گردد. چنین امری به عرصه فلسفه سیاسی و هویت اجتماعی نیز تسری یافته است و بدین‌سان؛ دفاع از آرمان‌های استعلائی سیاسی و نقد متمرثمرد ایدئولوژی امکان‌ناپذیر می‌گردد و گفتمان‌های نقادانه به گفتمان‌های ذوقی و بازیهای زبانی فرو کاست می‌یابند. در این مقاله واقع‌گرایی و عینیت باوری به مثابه برون‌شویی از بن بست نقدناپذیری در فلسفه‌های پساساختارگرایی معرفی می‌گردند. این مقاله در گام نخست رویکرد رئالیسم انتقادی هیلاری پاتنام و روی باسکار را بررسی می‌کند. سپس می‌کوشد تا بر مبنای آموزه واقع‌گرایی انتقادی برگرفته از فلسفه علوم طبیعی از ابژه اجتماعی نیز دفاع کند. پذیرش کام‌یابی تجربی و عملی یک نظریه علمی، عمدتاً به دو راه تفسیر گردیده است. رئالیست‌ها اعتقاد دارند که در پس کفایت تجربی هر نظریه، باوری هستی‌شناسانه مبتنی بر وجود جهان خارج و تطابق نظریه با آن وجود دارد و آنتی‌رئالیست‌ها، بر عکس معتقدند که باور به یک نظریه، تنها بر اساس کفایت تجربی صورت می‌گیرد. این مقاله با برگرفتن رویکرد نخست، عرصه هویت اجتماعی و فلسفه سیاسی را نیز با الگوی واقع‌گرایانه مطابق‌تر می‌بیند. از این رو، در باور به ابژه اجتماعی، فلسفه سیاسی نیز می‌تواند از موضعی استوارتر به نقادی سیاسی و دفاع از آرمان‌های استعلائی سیاسی بپردازد.

کلید واژه‌ها

واقع‌گرایی، عینیت باوری، رئالیسم انتقادی، فلسفه سیاسی، پساساختارگرایی.

abedimahdi@hotmail.com

* عضو هیات‌علمی و استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاداسلامی واحد اندیمشک

** دانشجوی دکترای تخصصی علوم سیاسی دانشگاه آزاداسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

ایده شالوده‌شکنی، گونه‌ای امتناع از پذیرش ایده ساختار به‌عنوان «هستی در حال حاضر و عیناً موجود» در متن است. شالوده‌شکنی، راهی برای بازگشت به شک‌گرایی و تعدد ساحت‌های فهمی است که کانت به جد کوشید تا با پی‌افکنی فلسفه‌ای تنومند، آن را در هم ریزد. ایمانوئل کانت قصد داشت تا فلسفه را از بند شکاکیت رادیکال کسانی چون هیوم برهاند؛ شکاکیتی که در آن، دستیابی به هر گونه شناخت قاطع و خود-اعتباربخش از دنیای بیرونی ناممکن بود. کانت راهی برای گریز از وضعیت خرد شکاک به بن‌بست رسیده یافته بود. اما ساختار شکنی طرد چنین ایده‌ای بود. البته، ساختارگرایی چون بارت و سوسور، در ورای بوطیقای ساختارگرایی قصد داشتند تا گونه‌ای کانت‌گرایی بدون سوژه استعلایی را تجربه کنند. ساختارگرایی در باور به هویت خود بنیادی که ساخت نامیده می‌شود، تا مرزهایی با رویکرد کانت هم داستان است. آنچه ساختارگرایی را قویاً از فلسفه استعلایی کانت متمایز می‌سازد، در حقیقت آن است که این هویت، فاقد وجهه‌ای استعلایی‌اند. بلکه ویژگی مناسباتی آنها با یکدیگر است که در چنین رویکردی، مدخلیت و اعتبار پیدا می‌کنند. شالوده‌شکنی، هر دو اساس ساختاری و استعلایی این هویت ثابت را درنوردید و آنها را به کل، در قید و بند فراشد خوانش و استراتژی قرائت متن درآورد. در راستای انکار چنین ویژگی‌ای؛ یعنی وجود هویت ثابت بیرون از عرصه زبان و خارج از قلمرو خوانش، پساساختارگرایان باور دارند که فیلسوفان، تنها با نادیده گرفتن یا فرو نشانیدن اثرات برآشوبنده زبان توانسته‌اند نظام‌های فکری گوناگون را حاکم کنند. هدف پساساختارگرایان، همواره افشای این اثرات از راه خوانشی انتقادی است که به شدت، متوجه عناصر استعاری و دیگر تمهیدات مجازی در متون فلسفه بوده و ایشان، آنها را واسازی کرده‌اند. در این راستا، شالوده‌شکنی عبارت است از یادآوری شیوه‌هایی که زبان، از راه گذر آن، طرح و برنامه فلسفه را منحرف ساخته یا دچار پیچش می‌کند. پساساختارگرایان اهتمام دارند تا نشان دهند که فراشد قرائت واسازی شده متن، این فریبکاری را بیشتر عیان می‌کند؛ فریبکاری عناصر «ساختاری‌نما» یا «استعلایی‌نما». شالوده‌شکنی کمک می‌کند تا توهم متافیزیک غرب نسبت به حضور چنین عناصری از سخن فلسفی رخت بریندد. از دید پساساختارگرایان، این توهم، به گونه‌ای می‌نمایاند که گویی خود می‌تواند به نوعی از زبان فراتر رفته، به شناختی دست یابد که به شکل آرمانی از

گزند آسیب‌های زبانی بر کنار باشد. فلسفه، تاکنون کوشیده است تا خصلت متنی و زبان گونه‌اش را کتمان کند اما اکنون، کنش‌سازی دست او را رو کرده است!

درست از همین زاویه است که نوشته‌های فیلسوفانی چون دریدا، بیش از آن‌که با سخن فلسفی هم‌پیوندی و قرابت داشته باشند، دیوار به دیوار نقادی ادبی پیش رفته‌اند. نوشته‌های پساخاتارگرا بر باوری اتکاء می‌کنند که بر اساس آن، شیوه‌های تحلیل سخن ادبی که تاکنون به جز در تحلیل ارزش‌های ادبی و زیبایی‌شناسانه متون ادبی بکارگیری شده‌اند، شیوه‌های غیرقابل صرف‌نظری درخوناش هر گونه متن، اعم از فلسفه، جامعه و ادبیات‌اند از این بابت و بر خلاف دوگانه «ادبیات-فلسفه» که سقراط و افلاطون بر فلسفه تحمیل نمودند، ادبیات دیگر موضعی فرو دست در مقایسه با فلسفه نخواهد داشت؛ و دیگر، آن چنان که افلاطون اراده می‌کرد، نمی‌توان و نمی‌باید شاعران را از «مدینه» بیرون راند! به این ترتیب نظرات سنتی راجع به شکل، عملکرد و ماهیت فلسفه باید کنار گذاشته شود و در راستای نفی نظام تقابل‌های دوگانه، مرجعیت فلسفه در مقابل سخن ادبی نیز می‌بایست نادیده گرفته شود. از این رو، فلسفه، در وهله نخست، نوشتار است و از این بابت، به طرزی اساسی، به سبک و سیاق و صورت زبان است. فلسفه، سنت ادبی-زبانی دارد و بر خلاف پندار فیلسوفان تحلیلی، دایر مدار وضوح نیست، بلکه وابسته به کنش استعاره است.

به باور پساخاتارگرایان، فلسفه گونه‌ای گفتمان است که در ذات، منکر ابهام و گنگی معنایی است. تاریخ فلسفه چیزی نیست جز رشته‌ای از تلاش‌های بی‌فایده اما پی‌درپی برای دست‌رسی به «معیارهای نهایی» وضوح و به دست آوردن معنا. اما همین فلسفه، همواره تلاش کرده تا خود را از قیدهایی که به منظور رسیدن به همین «معیارهای نهایی»، بر دست و پای خود پیچده، رها سازد. هر فیلسوفی که آمده، بنای فلسفی خود را به گونه‌ای بنیاد نهاده است که پراکندگی‌های برخاسته از خصلت زبانی، تاریخی، عصری و گفتمانی بودن خود را با طرح مفهومی موهوم سامان بخشد. افلاطون به مُثُل پناه آورده است، دکارت به کوژیتو، کانت به استعلا، هگل به روح و فیلسوفان تحلیلی به ساختارمنطقی زبان، اما تمامی این تلاش‌ها بیهوده بوده است؛ زیرا فلسفه، ذاتی بی‌بنیاد و سامان‌ناپذیر دارد. بهتر آن‌که گفته شود فلسفه، اساساً فاقد ذات است! مجموعه‌ای است از پراکندگی‌ها و گسست‌ها. سر منشأ این مجموعه ناپیوسته، زبان است. پساخاتارگرایان می‌پندارند، فلسفه نمی‌تواند از بستر خود جدا شود، و کوشش فلسفه در فراتر رفتن از بستر

زبانی، ناگزیر به ندیده گرفتن، کنار گذاشتن، به حاشیه رفتن و سرکوب و خفه شدن همه آن چیزهایی می‌انجامد که در قالب‌های از پیش ساخته‌فهم‌پذیری نمی‌گنجند و از یک‌دست شدن می‌گریزند». چرا که معنا، اساساً و همواره، از هر گونه کوششی برای به چنگ آمدن و درک شدن می‌گریزد؛ زیرا زبان ذاتاً پناهگاه پراکندگی‌ها و بی‌ثباتی‌های معنایی بی‌شمار و تفسیرهای بی‌پایان است.

چنین رویکردی، بسیاری از مفاهیم سیاسی را، مانند حاکمیت، حق، فرد، دولت، قدرت و...، دست‌خوش دگرگونی‌های بنیادین نموده است. چنین است که فی‌المثل، مفهوم «قدرت» نزد فوکو و همان مفهوم نزد توماس هابز، مفهومی به غایت متفاوت پنداشته می‌شود.

ورود مباحث پسامدرنیسم به فلسفه سیاسی، دگرذیسی تمام عباری را در عرصه همین مفاهیم کلاسیک به معرض دید نهاد. پسامدرنیسم بر بی‌ثباتی و اقتضایی بودن بستر ساختاری تعاملات اجتماعی تأکید می‌ورزد و این امر به نوبه خود، به زیر سؤال بردن وجود ارتباط میان دال و مدلول منجر می‌شود. یعنی دو عنصری که، بنا بر فرض، نمادی تشکیل می‌دهند که در یک ساختار زبان‌شناختی، دارای موقعیت ارتباطی ویژه‌ای است؛ زمانی که بازی معنی تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد، یک پارچگی نشانه از بین می‌رود. در جهان مدرن و در عرصه فرهنگ، به دلیل همین سست شدگی روابط دال-مدلول، فرهنگ هر چند ادعای جهان شمولی و مرجعیت ایدئال خود را حفظ کرده، بعد چرخش و بازیابی خود را از دست داده است. با ورود پسامدرنیسم، تصور انسان و جامعه به‌عنوان اموری ثابت و مستمر در هویت و در ساخت‌ها و کارویژه‌ها نفی می‌شود. رسالت پسامدرنیسم انقراض سوژه فردی و کوتاه کردن دست آن از عرصه داوری اجتماعی و سیاسی است. با نفی عقل در تاریخ، چارچوب بسته مطالعات تطبیقی به شیوه سنتی، که نیازمند الگوی مرکزی بوده است، در هم شکسته می‌شود؛ زیرا دیگر الگویی برای مقایسه در کار نخواهد بود. دوگانه‌انگاری سنت و تجدد، همچون دوگانه‌انگاری نیکی و بدی، با بروز آشفتگی و بی‌سامانی ژرف در جهان واقع، رنگ می‌بازد و بدین‌سان، از مطالعات تطبیقی سنتی، «مرکزیت زدایی» می‌گردد. از پس آن سه رسالت پسامدرنیسم، ماهیت «امرسیاسی» رنگ و بویی دیگر خواهد گرفت. معنای پدیدارهای اجتماعی و سیاسی، از این بابت، در چارچوب گفتمان‌ها ساخته می‌شود. واقعیت، عرصه پر ابهام و ظلمتی فرض می‌گردد که در پرتو گفتمان، تعیین، حد و معنا می‌یابد. از آنجا که پدیده‌ها، معنای تاریخی، عصری و گفتمانی می‌یابند، دیگر نمی‌توان از معانی نهایی و

ذاتی امور و هویت سیاسی سخن گفت؛ زیرا جهان عرصه‌ای بی‌تبعیض برای همه ممکنات، هویت و فردیت‌ها خواهد بود. معنای اشیاء، امری خاتمه یافته و واحد تلقی نمی‌شود و همواره در کنار معنا، بخشی از ابهام و تعارض حضور خواهد داشت. از نظر پساساختارگرایان، هویت اجتماعی (و بالطبع هویت سیاسی) به‌طور اتفاقی و تصادفی در عرصه زبان کنار یکدیگر چیده شده‌اند. چنین گردآمدن تصادفی، مدرنیست‌ها را دچار توهم فرض «ذات» کرده است. زبان و کنش‌سازی، این توهم را کنار می‌زند و نشان می‌دهد که استراتژی‌های بهنجارسازی و منع و محدودیت‌ها از طریق مسلم فرض کردن این پندار و طبیعی دانستن آن و نیز دادن وجهه جهان‌شمول به هویت سیاسی تکوین یافته‌اند- در معرض زوال و فراموشی‌اند. اصالت بخشی به زبان و حقایق درون پهنه گفتمان، چندان نمی‌تواند آزادی، دموکراسی و حقوق بشر را تضمین نماید؛ زیرا اساساً به آنها اعتقادی نخواهد ورزید!

پسامدرنیسم به راستی، جباریت دانش و خرد مدرن را نقض کرده و تقابل‌های آن را در هم شکسته است، اما آیا توانسته است در فراسوی این شکست‌ها و گسست‌ها، محملی برای باور به خیرهای اخلاقی سیاسی نیز تدارک بیند؟ آیا کافی است که جهان فلسفه را از باور به ذوات و ارزش‌های جهان‌شمول خالی کرد، اما آن را به اصولی که زمینه حیات انسانی سیاسی و اجتماعی را تضمین نمایند متکی نکرد؟ آیا زبان می‌تواند معمای عدالت را پاسخ گوید؟ آیا واگذاری همه مفاهیم متعالی سیاسی به زبان یا انکار آنها، برای حیات سیاسی مخاطره‌آمیز نخواهد بود؟ آیا آنارشیسم معرفت‌شناختی عرصه سیاست را پالایش می‌کند یا راه را برای روا بودن و اخلاقی فرض شدن هر کنشی هموار می‌سازد؟ پژوهش پیش رو می‌کوشد تا به چنین چالشی بیاندیشد. اگر پساساختارگرایی به بن بست معرفتی در فلسفه سیاسی مبدل شده است، بازگشت به واقع گرایی انتقادی و عینیت باوری بازگرداندن توان نقادانه‌ی فلسفه سیاسی و راه‌رهایش از بن بست بی‌معیاری در فلسفه سیاسی است. چنین امکانی را در سطور بعدی پی خواهیم گرفت.

گفتار اول: واقع‌گرایی و صدق

دیدگاهی در فلسفه که به آن «عینیت باوری»^۱ گفته می‌شود، سابقه‌ای بسیار دراز دامن در فلسفه باستان و حتی در دوران مدرن دارد؛ اگر چه نقطه مخالف تفکر فلسفی مبتنی بر عینیت باوری نیز به موازات خود عینیت باوری، سابقه‌ای طولانی را در تاریخ فلسفه ثبت کرده است. در حقیقت، سوفسطائیان، یا بنیان‌گذاران گونه‌ای خردستیزی فلسفی، حتی پیش از ظهور فلسفه‌های بزرگی چون فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی، از مدافعان طرد و راندن خرد فلسفی بوده‌اند (اروین، ۱۳۸۰: ۹۱-۸۸).

در چارچوب رهیافتی معرفت‌شناسانه^۲، اساس نیاز ما به طرح موضوعاتی چون «عینیت باوری»، در نیازمندی فلسفه به صدق و کذب ریشه دارد (شمس، ۱۳۸۴: ۱۶). مواجهه ذهن با گزاره در عقل متعارف بشری، قهراً یکی از این دو مسیر را پیش رو می‌نهد: تصدیق آن گزاره؛ یا نفی آن. البته، شاید برای بار نخست، هگل چنین روال منطقی را غیر بدیهی شمرد و اساس منطق دیالکتیک خود را بر نفی چنین دوگانه‌ای^۳ بنیاد نهاد. در واقع، این هگل بود که چنین افقی را پیش روی نهاد تا در پرتو آن، بتوان شق سومی از قضاوت را در برابر هر گزاره گشود. قضاوتی که الزاماً دایر مدار نفی- اثبات نباشد (استیس، ۱۳۷۵: ۱۸۱-۱۸۰). با این حال، عقل متعارف همچنان بر همان مسیر پیشین خود، در مواجهه با هر گزاره‌ای، چاره‌ای نمی‌بیند تا در صدق یا کذب آن گزاره تدقیق نماید و آشفتگی خود را التیام بخشد. اگر عرصه معرفت‌شناسی چاره‌ای جز تصدیق یا تکذیب گزاره‌ها نداشته باشد، آنگاه پرسش بنیادین دیگر آن است که خود تأیید یا تکذیب چیست؟

در اینجاست که عینیت باوری، به منزله رویکرد، رهیافت یا نگاهی فلسفی، خود را برای پاسخ به چیستی صدق یا چیستی کذب آماده می‌سازد. باورهای صادق درباره واقعیت پیرامونی - یا آنچه بعدها، به تعبیری عینیت باورانه، آن را «جهان خارج» خواهیم نامید- همان چیزهایی هستند که «معرفت» به واقعیت تلقی می‌شوند. ما درباره باورهای خود، پیش از هر گونه ارزیابی، تنها می‌توانیم ادعای «معرفت» داشته باشیم؛ زیرا روشن نیست این باورها صادق‌اند یا کاذب.

۱- Objectivism

۲- Epistemological

۳- Dichotomy

چنین تمایزی میان «معرفت» و «صرف باور»، به پیروی از افلاطون، در آثار برخی از معرفت شناسان بیان گردیده است. چنین تمایزی، خود منشأ دیگری برای نیازمند بودن فلسفه به صدق و کذب در میان می‌آورد (Moser & Others, ۱۹۸۸: ۱).

اساس طرح پرسش درباره صدق نیز مانند بسیاری از پرسش‌های دیگر در معرفت، تباری شکاکانه دارد (شمس، ۱۳۸۴: ۱۰۲). اما صدق یک گزاره به معنای واقع گرایانه آن از دایره شکاکیت بیرون است. اکنون، با فرض این مقدمات، می‌توانیم تعریف مورد قبول خود را از عینیت باوری به شرح زیر بیان نماییم:

«واقع گرایی علمی نوعی فلسفه علم است که فرض می‌کند جهان مستقل از انسان‌ها وجود دارد، نظریه‌های علمی پخته نوعاً به این جهان ارجاع می‌دهند، و این ارجاع در مواردی که حتی موضوع علم مشاهده ناپذیر است، صورت می‌گیرد. نظریه، بازتاب واقعیت است و نه بالعکس؛ به زبان خود واقع گرایان، آنها می‌خواهند هستی شناسی را مقدم بر معرفت شناسی قرار دهند» (ونت، ۱۳۸۴: ۶۹).

گفتار دوم: از عینیت باوری تا رئالیسم علمی

یکی از مسائل جذاب و مورد علاقه فلاسفه در حوزه مباحث معرفت شناسی، در طول تاریخ، مسئله رئالیسم است. از زمان سقراط، افلاطون، و ارسطو به این سو، این مسئله فلسفی با فراز و نشیب‌های بسیاری روبه‌رو شده است تا آن که در نیمه‌های قرن بیستم و پس از نقدهای وارد شده به پوزیتویسم منطقی، رویکردهای ضد رئالیستی در گرایش‌های مختلف آن قوت یافتند؛ و واقع گرایان را به چاره اندیشی مجدد در عقاید خود واداشتند (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۱۹-۱۴). بنیادی‌ترین مفروض واقع گرایی، پذیرش «صدق» به معنای مطابقت با واقعیت است. از این لحاظ، و همچنان که در سطور پیشین نیز اشاره گردید، دست‌کم می‌توان بر تقدم زمانی مباحث هستی شناختی نسبت به مباحث معرفت شناختی در خصوص موضوع رئالیسم حکم کرد؛ و آن را منطقیاً، مقدم بر طرح موضوع واقع گرایی در حیطة معرفت شناسی صرف فرض کرد. در حقیقت، بدون فرض جهان خارج از ذهن و زبان، نمی‌توان در فلسفه به‌طور اعم و فلسفه سیاسی به نحو اخص، به وجود منابع عینی و بیرون از هویتات و حقایق سیاسی قابل دفاع پی برد.

چالش‌های واقع‌گرایانه و فلسفه‌هایی که هر یک به گونه‌ای در مقابل آن صف‌آرایی می‌کنند، در مبادی هستی‌شناسانه، به روزگاران کهن باز می‌گردد، اما غلبه نسبی رویکرد رئالیستی بر فلسفه‌های رقیب، بیشتر ناشی از کامیابی‌های علم تجربی در روزگار جدید است (منصوری، ۱۳۸۴: ۳۶). پرسشی که مطرح است این است که چه تفسیری از پذیرش این نظریه‌ها را می‌توان ارائه داد. مدافعان موضع رئالیستی اعتقاد دارند که پذیرش کامیاب بودن این نظریه‌ها، حاکی از مطابقت آن با جهان واقع است. اما درست بر خلاف چنین تفسیری، برداشت مخالفان واقع‌گرای علمی، سوبیه دیگری را نشانه می‌رود:

«تمام همت مخالفان رئالیست‌ها بر نشان دادن این است که نمی‌توان صدق نظریه‌های علمی را پذیرفت. به این ترتیب، هدف علم نزد دسته دوم، تنها «کفایت تجربی» نظریه‌ها است، ولی نزد رئالیست‌ها چیزی از این بیشتر، یعنی رسیدن به حقیقت است» (همان).

به عبارتی دیگر می‌توان چنین پرسشی را در میان آورد که آیا نظریه‌های علمی صادق‌اند یا صرفاً ابزاری برای پیش‌بینی‌اند؟ اگر نظریه‌ها صادق تلقی شوند، می‌توان اعتقاد داشت که هویات نظری نیز که بدان‌ها ارجاع داده شده، محلی از واقعیت و حضور در عرصه جهان بیرونی دارند. در غیر این صورت، نظریه‌ها صرفاً ابزارهای رفع مشکلات کاربردی در فهم و استخدام طبیعت خواهند بود. به عنوان شاهدی تاریخی برای اهمیت هستی‌شناسانه مسئله، می‌توان به اختلاف مدل کپرنیکی و بطلمیوسی اشاره کرد. در واقع، مدل کپرنیکی، از لحاظ کفایت تجربی، تفاوتی با مدل بطلمیوسی نداشت، اما با این وجود، ساز و کاری که دو نظریه برای منظومه شمسی معرفی می‌کردند، دو عالم متفاوت بود: یکی خورشید مرکزی؛ و دیگری زمین مرکزی. هرچند اوزیاندر، متکلم لوتری، در مقدمه‌ای بر کتاب *در گردش افلاک کپرنیک*، نوشت: کپرنیک به دل-خواه خود، مدلی برای پیش‌بینی مواضع ستارگان ارائه کرده است و این که آیا سیارات، عملاً به گرد خورشید می‌گردند، چندان اهمیتی ندارد. اما همین اشاره وی، اهمیت پرسش‌های هستی‌شناسانه را نشان می‌دهد؛ چرا که طی نامه‌ای به کپرنیک، کوشید تا او را نسبت به عرضه منظومه خورشیدی مرکزی خود، به عنوان یک فرضیه محض که برای آن، تنها حقیقتی ریاضی اعتبار می‌شود، تشویق کند (لازی، ۱۳۷۷: ۵۰).

در حقیقت، پذیرش کامیابی تجربی و عملی یک نظریه علمی، عمدتاً به دو راه تفسیر گردیده است. رئالیست‌ها اعتقاد دارند که در پس کفایت تجربی هر نظریه، باوری هستی‌شناسانه مبتنی

بر وجود جهان خارج و تطابق نظریه با آن وجود دارد و آنتی رئالیست‌ها، بر عکس معتقدند که باور به یک نظریه، تنها بر اساس کفایت تجربی صورت می‌گیرد و باقی موارد مذکور، ویژگی‌هایی هستند که ما اعتقاد داریم و تمایل داریم که نظریه‌ها واجد آن باشند. از جمله چنین فلاسفه‌ای، ون فراسن^۱ است که چنین باوری را در مقابل رئالیسم مطرح می‌سازد (Fraassen, ۱۹۸۰) اما باید خاطر نشان کرد که به رغم باور ون فراسن، پذیرش نظریه، علاوه بر ابعاد معرفتی، ابعاد علمی نیز دارد. اعتقاد به صدق یک نظریه، بر خلاف آنچه ون فراسن باور دارد، وارد کردن یک بار متافیزیکی اضافی است. رئالیست، با ادعای اعتقاد به صدق یک نظریه، خود را در وضعیتی می‌بیند که گویی می‌توان به پرسش‌های بیشتری پاسخ داد و تصویری کامل‌تر از جهان اطراف ارائه نمود. در راستای تحکیم مواضع رئالیستی، رئالیست‌ها براهین متعددی را ارائه نموده‌اند. یکی از این براهین، «برهان معجزه نبودن»^۲ است. چنین استدلالی که مبتنی بر خوش‌بینی رئالیستی استوار است، اعتقاد دارد که بهترین تبیین برای توفیق علم این است که بپذیریم احکام موجود در نظریه‌های علمی بالغ، نوعاً ارجاع دهنده و تقریباً صادق‌اند. به زبانی دیگر، پذیرش صدق یا حتی صدق تقریبی نظریه‌ها، بهترین تبیین برای کفایت تجربی و توفیق نظریه‌ها، در حوزه پدیده‌های مشاهده‌پذیر است. در حقیقت، صورت‌بندی ساده این برهان چنین است:

الف) نظریه‌های علمی کامیاب هستند (توفیق تجربی دارند).

ب) اگر نظریه‌های علمی کفایت تجربی دارند، یا مطابقت با واقع خواهند داشت؛ یا معجزه‌اند.

ج) از آنجا که فرض معجزه بودن منتفی است، پس نظریه‌های علمی ارجاع دهنده به واقع هستند.

چنین صورت‌بندی ساده شده‌ای، البته نمی‌تواند مصون از تعرض تند آنتی‌رئالیست‌ها قرار گیرد. به همین دلیل، نظریه پردازان رئالیست کوشیده‌اند تا تقریرهای پیچیده‌تری از رئالیسم، مبتنی بر برهان «معجزه نبودن» ارائه دهند. از جمله کوشیده‌اند تا در کنار این برهان، از مدل برهانی دیگری به نام «تصادف کیهانی نبودن»^۳ نیز بهره برند.

۱- Van Fraassen

۲- Non-Miracle Argument

۳- Non-Coincidence

افرادی مانند هیلاری پاتنم^۱ اعتقاد دارند که رئالیسم، نسبت به دیدگاه ابزار انگارانه^۲، چیزهای کمتری را بدون تبیین و صرفاً به صورت اتفاقی، رها می‌کند. لذا هر چند پذیرش رئالیسم، در مقابل ابزارانگاری، الزام آور نیست، اما شهوداً معقول‌تر و مقبول‌تر است؛ در واقع، دلایل پذیرش رئالیسم از همان نوع دلایلی است که در انتخاب نظریه‌های علمی به کار برده می‌شوند (Pillos, ۱۹۹۹: ۷۳). اما آنتی‌رئالیست‌ها این گونه استدلال کرده‌اند که نمی‌توان از کفایت تجربی صرف نظریه‌ها، صدق آنها را نتیجه گرفت؛ چرا که تاریخ علم سرشار از مصادیق و شاهد مثال‌هایی است که چنین پندار رئالیستی را آشکارا نقض می‌کنند.

در راستای تلاش آنتی‌رئالیست‌ها برای ردّ براهین واقع‌گرایانه، ون فراسن با طرح دیدگاه خود موسوم به «تجربه‌گرایی بر سازنده»، در تلاش است تا بدیل قابل قبولی برای رئالیسم در نظر آورد (هوشیار، ۱۳۸۴: ۵۱). به اعتقاد ون فراسن، واقع‌گرایان بر این باورند که نظریه‌های علمی، «تصویری که از عالم ارائه می‌دهند، تصویری درست و حقیقی است، به جزئیات آن وفادار است و هویتی که در علم مفروض گرفته می‌شود، واقعاً وجود دارند و پیشرفت‌های علم، حاصل اکتشافات است، نه جعل و ابداع» (Fraassen, ۱۹۸۰: ۶-۷).

به باور وی، واقع‌گرایان اعتقاد دارند که هدف علم، ارائه گزارش لفظاً صادقی است از چگونگی عالم، به کمک نظریه‌هایش (هوشیار، ۱۳۸۴: ۶۱). اما دشواری در آنجاست که هر نظریه علمی، حاوی واژه‌های نظری و واژه‌های مشاهداتی به صورت توأمان است. بنابراین نباید تصور کرد واژه‌های مشاهداتی، صرفاً گزاره‌هایی برای تعریف کردن واژه‌های نظری خواهند ساخت (کارناپ، ۱۳۷۵: ۴۰۷-۳۳۷).

در تصحیح پاره‌ای از مدعیات واقع‌گرایانه، فیلسوفانی، مانند اندرو گلیپر، گونه‌ای بسنده‌تر از واقع‌گرایی را به نمایش گذاردند که در آن، علاوه بر رفع موانع معرفت‌شناختی واقع‌گرایی محض یا خام، بتوان ضمن پاسخ به مدعیات ضد رئالیست‌ها، طرح قابل قبول‌تری از واقع‌گرایی را نیز ارائه نمود. «واقع‌گرایی انتقادی»^۳ بخشی از چنین پیشنهادی است.

۱- Putnam

۲- Instrumentalist

۳- Critical Realism

«واقع گرایی انتقادی مدعی است که قوانین علّی، استعداد اشیاء را که در ساختارهای شان نهفته است بیان می‌کند، نه پیوندهای ثابت و پایدارشان را که در خارج از آزمایش‌ها کمیاب‌اند. بنابراین تفسیرهای پوزتیویستی درباره علم نادرست‌اند» (Collier, ۲۰۰۲).

رویکرد انتقادی این نوع رئالیسم، افق‌های جدیدتری را بر روی فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی گشوده است. چنانچه در تقریر کلیر ملاحظه شد، خنثی نبودن تبیین و ویژگی انتقادی آن، تبیین رئالیستی را از رئالیسم خام، مجزا ساخته است. رویکرد انتقادی، حتی در فلسفه علوم اجتماعی و حتی در هویت اجتماعی، به هستی‌ها و هویت‌های مستقل از ذهن انسانی توجه می‌دهد. در رویکرد «فردگرایی روش شناختی»، دانیل لیتل ناچار است هویت اجتماعی را هویتی واقعاً موجود به حساب آورد تا پایه‌های نظریه اجتماعی خود را استوار سازد (لیتل، ۱۳۸۱: ۳۱۶-۳۱۱). پاره‌ای از فیلسوفان علم، مانند رُوی بسکار^۱، در این خصوص، از «طبیعت گرایی انتقادی»^۲ و یا گاه «استعلایی»^۳ سخن گفته‌اند. رویکرد انتقادی به نقش فعالی نیز که نظریه‌پرداز در تبیین دارد، اشاره می‌کند و از این حیث، به مباحثی که دوئم در «نظریه بار بودن مشاهده» پی افکنده، بی‌شبهت نیست (گیلیس، ۱۳۸۱: ۱۶۲). یک تفسیر واقع‌گرای انتقادی درباره علم، طبیعت گرایی را تحویل ناپذیر تلقی می‌کند.

رئالیسم در مواجهه با نحله‌های رقیب و انتقادات جدّی ایشان، بارها خود را بازسازی کرده است. بنابراین می‌توان گذاری از «رئالیسم خام»^۴ به «رئالیسم انتقادی» را در طول تاریخ فلسفه علم، در دهه‌های گذشته دنبال نمود. بنا بر تقریر رئالیسم خام، باید گفت:

«معرفت ما دقیقاً منطبق با جهان خارج است. به‌عنوان نمونه، رئالیست‌های خام در باب ادراک حسی می‌گویند که ما اموری از اشیاء را احساس می‌کنیم؛ این اشیاء هم در خارج دقیقاً همان گونه هستند که ما احساس می‌کنیم. به‌عبارت دیگر، اعتقاد به این سخن، بدین معناست که معرفت حسی ما کاملاً منطبق بر چهره حسی عالم است و هر اوصافی که از اشیاء در ادراک

۱- Roy Bhaskar

۲- Critical Naturalism

۳- Transcendental Realism

۴- Naive Realism

می‌یابیم، در خارج هم وجود دارند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۰). بر این اساس، اصلی‌ترین آموزه رئالیسم خام، تناظر یک به یک معرفت با عالم خارج است.

توفیق رئالیسم خام بیشتر در عرصه علوم تجربی بوده است. از این رو، ذهن بسیاری از دانشمندان علوم تجربی بر مبنای رئالیسم خام کار می‌کند و بسیاری از آنها، هنوز بر این گمان باطل کار می‌کنند که نظریه‌های علمی، توصیف تحت اللفظی عالم‌اند. تنها در زمینه‌هایی از قبیل فلسفه علم، درباره این گمان چون و چرا می‌شود. نیوتن - که آغازگر علم طبیعی نوین و فلسفه مکانیکی طبیعت بود؛ و علم مکانیک را به درجه‌ای از ظرافت و پیچیدگی رساند که چارچوب تفکر علمی جهان غرب شد - مدام این شعار را تکرار می‌کرد که «فرضیه نمی‌سازم». نیوتن که یکی از ماهرترین و بی‌نظیرترین فرضیه‌سازان در دوارن تاریخ علم بود، چنین گمان می‌کرد که فرضیه نمی‌سازد و در فلسفه مکانیکی، فرضیه جایگاهی ندارد. گویا نیوتن هم با این فرض کار می‌کرد که نظریه‌هایش، کاملاً به صورت تحت اللفظی‌اند و در این میان، خلاقیت نقشی ندارد (وستفال، ۱۳۷۹: ۲۵۲-۲۵۱).

رئالیست‌های خام، توصیف کامل از عالم را امکان‌پذیر می‌دانند و بر عکس رئالیسم انتقادی، دست‌کاری در فرآیند آزمایش را تجویز نمی‌نمایند؛ زیرا برای معرفت، وصف ایدئالی قائل‌اند که در آن، معرفت می‌تواند کاملاً بر عالم منطبق گردد. چنین باوری در خصوص معرفت علمی، ریشه‌های کهن دارد. فرانسیس بیکن، فی‌المثل، اعتقاد داشت که می‌توان به کل حقایق علمی، در مدتی کوتاه دست یافت. وی تنها گمان داشت که برای نوسازی کل علوم و انقلاب علمی به فهرستی نیازمند است که در آن، کلیه مسائل مربوط به دانش، مشتمل بر تمام علل و حقایق، فراهم گردد. آنگاه در مدتی کوتاه، می‌توان به کل حقایق علمی دست یافت! (باترفیلد، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

در هم داستانی با رئالیسم خام، پوزیتیویست‌های منطقی^۱ نیز شریک و سهیم‌اند؛ زیرا مبادی مشترکی را با رئالیسم خام در ذهن پرورانیده‌اند.

در چنین بزنگاهی، رویکرد ابزار انگاری به مثابه بدیلی جدی برای رئالیسم خام طرح می‌گردد. از منظر ابزار انگاری، تا آنجا که به نظریه‌های علمی مربوط است، سخن از تطابق نظریه

۱- Logical Positivists

با واقعیت خارجی نیست، بلکه از این زاویه، نظریه‌های علمی صرفاً ابزارهایی مفیدند که دانشمندان، آنها را به خاطر اهداف علمی خاصی ساخته‌اند و به هیچ‌رو، توصیف عالم خارج از ذهن نیستند. در اینجا، می‌توان از چهره‌ای مانند ارنست ماخ^۱ یاد کرد که تأکید دارد آنچه علم موظف به تأسیس آن است، «صرفه جویی در اندیشه» است و نه تطابق با واقعیت (Mach, ۱۸۹۳: ۵۸۹). در مواجهه با این چالش‌ها و نیز برخی دیگر از چالش‌های رو در روی فلسفه رئالیسم خام، چنانچه گفته شد، دیدگاه موسوم به رئالیسم انتقادی، به صورت یکی از مدل‌های پرتوان بدیل ظاهر می‌گردد. وجه تشابه این دیدگاه رئالیستی با رئالیسم خام، در باور به جهان خارج است. بر طبق این مدل، به‌دست آوردن معرفت در باب جهان خارج امکان‌پذیر است و از این‌رو، نوعی رئالیسم است. برخی از اصول کلی رئالیسم انتقادی را می‌توان در موارد زیر صورت‌بندی کرد:

- ۱- جهان خارج از ذهن ما به‌طور مستقل وجود دارد.
- ۲- معرفت به این جهان، آن‌گونه که هست، امکان دارد.
- ۳- معرفت معتبر به جهان خارج، تنها از طریق تأملات انتقادی بر تجاربی که از جهان داریم به دست می‌آید (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲: ۶۰).

رئالیسم انتقادی اعتقاد دارد که ما به خود عالم، آن‌گونه که هست، دسترسی داریم. یعنی بر خلاف رویکرد ابزارانگاران، معرفت صرفاً جنبه‌ی توصیفی ندارد. در امتداد سنت رئالیستی، هیلاری پاتنم تقریری مشابه از رئالیسم انتقادی را با توصیف «هم‌گرایی معرفت علمی» بیان می‌دارد (پاتنم، ۱۳۸۲: ۱۴).

او تصدیق می‌کند که رئالیسم، مستلزم تداوم نظری میان انقلاب‌های مفهومی است؛ باید ثبات دلالت مدلول را تشخیص داد؛ و حداقل، بتوان تا حدی برای نظریه‌های گذشته، از منظر نظریه‌های بعدی، مدلولی تعیین کرد و آنها را به عنوان حالات حدی از نظریه‌های بعدی در نظر گرفت. در خصوص واژه‌های نظری و مشاهداتی، دیدگاه پاتنم در تعارض با تفسیر تحت‌اللفظی مورد نظر ون‌فراسن از گزاره‌های علمی قرار نمی‌گیرد، اما تقریر ون‌فراسن را برای فهم مفاهیم

۱- Ernest Mach

غیر مشاهدتی کافی نمی‌داند. وی، همچنین رأی خام اندیشانه پوزیتویستی را برای فهم جهان خارج، وافی به مقصود نمی‌داند (همان).

پاتنم اعتقاد دارد که در خصوص گزاره‌ها و واژه‌های نظری، تنها راه به وجود آمدن آنها و موجه بودن طرح آنها در عرصه معرفت علمی، تناظر این واژه‌ها و گزاره‌ها، حداقل با بخشی از واقعیت است. این، درست بر خلاف رویکردی است که فایرابند (Feyraband, ۱۹۷۵) و تا حدی تامس کوهن (Kuhn, ۱۹۷۰) در پیش می‌گیرند. فایرابند، بر خلاف پاتنم، اعتقاد دارد که واضع یک اصطلاح علمی یا متخصصی که آن را به کار می‌گیرد، قوانین اساسی را به عنوان حقایق کما بیش ضروری درباره مدلول واژه یا اصطلاح علمی خود فرض می‌کند. بنابراین هر گاه قائل شویم که چیزی مطابق آن توصیف دقیق واقع نمی‌شود، پس باید بگوییم که چنین چیزی اصلاً موجود نبوده است. فی‌المثال، اگر در مدل اتمی پیشنهادی بور، هیچ چیزی مطابق با توصیف دقیق بور- رادرفور از الکترون در واقع نباشد، پس «الکترون» به معنایی که در نظریه بور- رادرفور استعمال شده، بر چیزی دلالت نمی‌کند. علاوه بر این، اگر توصیف نظری از الکترون در دو نظریه متفاوت باشد، اصطلاح الکترون، دو معنای متفاوت در دو نظریه خواهد داشت. در مجموع، فایرابند نتیجه می‌گیرد که چنین اصطلاحی نمی‌تواند دلالت و معنای مشترکی را در نظریه‌های متفاوت داشته باشد. فایرابند می‌کوشد تا از این تقریر، بر ضد رأی رئالیستی استدلال کند؛ رأیی که معتقد است اتفاق نظر تئوری‌های علمی، حتی در بخشی از واژه‌های نظری، نمی‌تواند جز مطابقت این دیدگاه‌ها با جهان واقع، تبیین دیگری داشته باشد. بعدها خواهیم گفت که رورتی می‌خواهد در گوشه‌ای دیگر از معرفت فلسفی، برون‌شوی دیگری برای معضل رئالیستی بیابد، اما به اعتقاد شارح آثار پاتنم، کارولینگ هارتز، در مقاله پاتنم چه باید گفته باشد؟، لازم نبود رورتی مسیری پراگماتیستی را برای خروج از معضله رئالیسم تجویز نماید؛ کافی بود که رأی تقلیل‌گرایانه خود را در خصوص تحویل‌پذیری واژگان نظری به هویت‌های مشاهداتی تعدیل می‌نمود (Hattz, ۱۹۹۱) البته پاتنم تلاش کرده است تا با پی‌آمدهای تقلیل‌گرایی، در دفاع از موضع رئالیستی خود، کلنجر رود، اما به اعتقاد کارولینگ، همین پاشنه آشیل، در نهایت، تبیین پاتنم از رئالیسم انتقادی را مخدوش می‌سازد (Putnam, ۱۹۸۳).

حتی برخی از شارحان پاتنم، به دلیل همین رأی تحویل گرایانه او، شباهت‌هایی را میان فلسفه انتقادی وی و فلسفه انتقادی کانت در نظر آورده‌اند. از جمله، درموت موران که پاتنم را به ویژگی پراگماتیسی متّصف ساخته اما در عین حال، اعتقاد دارد که وی (پاتنم) از سال ۱۹۷۶، مسیری موازی را میان آنچه وی «رئالیسم درون‌گرا»^۱ نامیده، از یک سو، و «ایدئالیسم استعلایی کانتی» از سوی دیگر، آغاز کرده است (Moran, ۲۰۰۰: ۶۵).

به رغم مشاجرات جدّی میان فیلسوفان علم معتقد به واقع گرایی علمی و دیگرانی که از مواضع ضد واقع‌گرایانه بهره می‌جویند، دشوار بتوان مفروض‌های جدید معرفت علمی را بر شانه‌های آنتی‌رئالیسم استوار ساخت. حتی این دیدگاه نیز وجود دارد که به رغم بخش‌های معرفت‌شناسانه‌ای که آنتی‌رئالیست‌هایی چون تامس کوهن، در آرای خود تقریر کرده‌اند، می‌توان ریشه‌هایی از واقع‌گرایی را در پس زمینه آثار این فیلسوفان جست‌وجو کرد (مقدم حیدری، ۱۳۸۴: ۱۰۷). هر چند کوهن با ارائه این دیدگاه که وقوع انقلاب‌های علمی، ما را منع می‌کند که برای هویات به کار گرفته شده در نظریات علمی، وجود واقعی در نظر بگیریم، و به تبع آن، برای نظریه‌های علمی برخوردار از آن هویات، بحث از تطابق با واقعیت را مطرح نماییم، اما دست‌کم می‌توان وی را از دو جنبه، رئالیست به شمار آورد. اول آن‌که کوهن، وقوع اعوجاج در نظریات علمی را نشان دهنده مقاومت جهان در برابر نظریه‌های ارائه شده می‌داند؛ امری که نشان دهنده اعتقاد او به رئالیسم هستی‌شناختی است؛ و دیگر آن‌که هر چند او به تصریح، دستیابی و حتی نزدیک شدن به معرفت حقیقی را غیر ممکن می‌داند، اما از آنجا که وی رویکرد فلسفی خود را در باب علم، از تاریخ اخذ کرده و به وجود تاریخ علمی مطابق با واقع، قائل بوده است، یقیناً از لحاظ معرفت‌شناختی، در حوزه تاریخ، رئالیست خواهد بود. از این رو، کوهن غیر واقع‌گرا، بی آن‌که قصد داشته باشد، ما را به سوی گونه‌ای واقع‌گرایی تاریخی سوق می‌دهد. کوهن اعتقاد دارد که «اگر تاریخ به‌عنوان چیزی بیش از یک وقایع‌نگاری یا داستان، در نظر گرفته شود، می‌تواند تحوّلی اساسی در تصوّری که ما اکنون از علم داریم، ایجاد کند» (Kuhn, ۱۹۷۰: ۱)

۱- Internal Realism

گفتار سوم: نقد معرفت‌شناختی به واقع‌گرایی

الف) چیستی صدق

تقریباً از دو قرن گذشته به این سو، مسأله چیستی صدق بیشتر مورد مناقشه و چالش بوده است. در این خصوص، برخی از معرفت‌شناسان، تعریف سنتی یعنی نظریهٔ مطابقت را پذیرفته‌اند؛ و گروه‌های دیگری نیز به مناقشه در آن پرداخته‌اند و در این راستا، به تئوری‌های جدیدی از قبیل «تلائم»، «عمل‌گرایی»، «نظریهٔ معنایی»، «نسبیت‌گرایی» و نظریات «تقلیل‌گرایانه» روی آورده‌اند (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۱). در این راستا، همچنان که گفته شد، تئوری مطابقت^۱ بیشتر مورد تأکید رئالیست‌ها قرار گرفته است. این رویکرد، یکی از معروف‌ترین تئوری‌های صدق است که به عنوان نظریهٔ کلاسیک، مقبول بسیاری از متفکران شرق و مغرب زمین قرار گرفته است. افلاطون در رسالهٔ سوفیست، ارسطو در متافیزیک، عموم فلاسفهٔ مدرسی و منطق‌دانان قرون وسطایی و نوافلاطونیان و رواقیان و پاره‌ای از فیلسوفان معاصر غرب، چون راسل و ویتگنشتاین متقدم، معتقد به این تئوری بودند و جورج ادوارد مور، استین، پوپر و تارسکی نیز بر این دیدگاه تأکید داشتند (ارسطو، ۱۳۷۲: ۱۱۹). به‌رغم قوت و بساطت منطقی و سازگاری دورنی نظریهٔ مطابقت، این تئوری به دلیل داشتن ابهامات فراوان، در وضعیت کنونی نمی‌تواند برطرف‌کنندهٔ نیاز باشد. فی‌المثال، آژ دوکویچ، در باب ابهام مفهوم مطابقت‌چنین رایی را می‌پروراند (دوکویچ، ۱۳۷۴: ۳۷-۳۶).

لورنس جانسون، در کتاب تمرکز بر صدق، سعی می‌کند تا ضمن بررسی تئوری‌های صدق، پاسخ‌هایی را که در راستای فهم ماهیت و معیار صادق بودن قضایا هستند، بررسی نماید. وی معتقد است که «صدق» واژه‌ای است که به معنای مختلف و بر چیزهای متنوعی اطلاق می‌شود. چنان‌که ما واژهٔ صادق و کاذب را هم به یک «باور» نسبت می‌دهیم و هم به یک دوست، اما در این دو کاربرد، تفاوتی آشکارا به چشم می‌خورد (Johnson, ۱۹۹۲). جانسون، در فصل دوم کتاب خود، به بررسی دیدگاه ایدئالیست‌ها دربارهٔ صدق و کذب می‌پردازد و ارتباط آنها را با مفهوم «واقعیت ایده‌آل» نشان می‌دهد (Ibid, Chapter Z).

۱ - Correspondence Theory

اکنون سخن بر سر آن است که بر فرض امکان‌پذیری شناخت؛ و بر فرض این‌که «تصدیق» را بر اساس تطابق موضوع معرفت با ماده‌آگاهی تلقی کردیم، چگونه می‌توانیم از موجه بودن باور خود اطمینان حاصل نماییم؟ در اینجا، یکی از موضوعات هم‌پیوند با رئالیسم، مسئله «مبناگری» است که بخش‌هایی از آن، می‌تواند در تحکیم ایده‌رئالیستی به کار آید.

مبناگری، واجد تقریرهای متفاوت است؛ از جمله، تقریر «باور موجه» که توسط گلدمن صورت‌بندی گردیده است (گلدمن، ۱۳۸۱). از نظر گلدمن، باور موجه، باوری است که محصول یک فرآیند شناختی قابل اعتماد باشد. اما حالتی را می‌توان تصور کرد که فردی، دلایل محکمی دارد که بر مبنای آنها، مجموعه‌ای از باورهایش، محصول یک فرآیند شناختی غیر قابل اعتماد است، در حالی که فرآیند مذکور، واقعاً قابل اعتماد است. در این حالت، این‌گونه باورها را به لحاظ شهودی موجه نمی‌دانیم.

در باور موجه نیز توجیه - که همان استدلال، دفاع یا مجموعه‌ای از دلایل است که می‌تواند در حمایت از آن باور ارائه شوند- حاکی از درون‌مایه‌ای مضمّر و غیر آشکار از گونه‌ای رئالیسم باوری است. از این رو، آموزه رئالیستی دایر مدار گونه‌ای «مبناگری» است (مک‌گرو، ۱۳۸۲).

اما ظاهراً، بدیل‌هایی نیز برای تبیین چیستی باور موجه از سوی برخی دیگر از فیلسوفان ارائه گردیده است. برای مثال، نقطه مقابل رویکرد مبناگرانه، دیدگاه درون‌گرایانه است که از آن به «اصالت هم‌بستگی»^۱ یاد می‌شود. لورنس بنجور^۲، که یکی از مدافعان چنین دیدگاهی است، اعتقاد دارد که توجیه (تصدیق باور موجه)، نه از باورهای پایه موجود در ساختار معرفتی شخص، بلکه از خلال کل مجموعه اعتقادی بیرون می‌آید (عظیمی دخت شوکتی، ۱۳۸۴: ۹). از نظر اصحاب اصالت هم‌بستگی، وجود هر گونه باور پایه‌ای که در توجیه‌پذیری خود مدیون مجموعه‌ای از باورهای شخص نباشد، نفی می‌گردد. از نظر اینان، وجود دور در مجموعه باورها مقبول است؛ و در حقیقت، در چنین حلقه دوری است که «توجیه‌پذیری» زاییده می‌شود، البته مشروط بر این- که حلقه دور، به اندازه کافی طولانی باشد (Temple, ۱۹۱۴: ۴۳).

از نظر بنجور، موجه بودن یک باور بدین معنا است که در اعتقاد ورزیدن خود مسئولانه عمل کنیم؛ و مسئولانه اعتقاد ورزیدن به این است که تنها به تمام آن باورهایی معتقد باشیم

۱- Coherence Theory

۲- Laurence Bonjour

که دلیل مناسبی برای صدق آنها در دست داریم. این رویکرد، تا حد بسیاری «فعال» و «سوژه‌محور» است (عظیمی دخت شوکتی، ۱۳۸۴: ۱۴). در رویکرد اصالت هم‌بستگی، به‌وضوح، چرخش آشکاری به فلسفه «سوژه» مشاهده می‌شود. موجه بودن یک باور تا حد چشم‌گیری، نه بر اساس اسطوره تطابق، بلکه بر مبنای پنداشت فاعل شناسا یا سوژه از موجه بودن قابل تفسیر است و این تا حدّ زیادی، از آموزه رئالیستی فاصله می‌گیرد. هر چند در شکل انتقادی آموزه رئالیسم، ذهن خودمختاری بیشتری دارد، اما اساس این خودمختاری برای کشف تطابق معرفت عملی با واقع است نه برای خلق آن. از آنجا که رئالیسم، درست بر خلاف نومیالیسم^۱ و ایده الیسم، به معنای اعتقاد به تحقق حقایق خارجی، صرف نظر از ادراک ما و با قطع نظر از وجود مُدرک انسانی است، به‌ویژه با خودمختاری «سوژه» که عمیقاً آموزه‌ای ایدئالیستی است، دست‌کم در تقریر از «باور موجه» فاصله می‌گیرد. این تمایز، نه تنها در رئالیسم علمی اهمیت دارد که حتی در رئالیسم عرفی^۲ نیز منشأ تفاوت مبنایی میان رئالیسم و فلسفه‌های دیگر است. رئالیسم عرفی بر این اعتقاد است که انواع اشیای فیزیکی و عرفی که به طور رایج، قابل مشاهده‌اند، به طور عینی و مستقل از ذهن وجود دارند. رئالیسم عرفی، بُرهانی برای اثبات جهان، به عنوان موجودات خارج از ذهن، است (عارفی).

پال موزر، در مقاله واقع‌گرایی، عینیت و شک‌گرایی، با اِثکای مجدد بر رئالیسم هستی‌شناختی، درصدد ترسیم دیدگاهی درباره سرشت متعلق معرفت است. پال موزر، در این مقاله نوعی رئالیسم را به نام «رئالیسم معتدل» مطرح می‌کند که می‌تواند به عنوان معارضه جدّی شک‌گرایانه در قبال «رئالیسم معتدل» تلقی شود (Devitt, ۱۹۸۴: ۲۳۴). استدلال موزر آن است که واقع‌گرایی، اشکال و اندازه‌های گوناگون دارد. از این رو، اندکی جداسازی آنها از یکدیگر سودمند است. وی، با تفکیک دو مفهوم «واقع‌گرایی حداقلی» و «واقع‌گرایی علمی»، سخن خود را ادامه می‌دهد.

جیمز هریس، در کتاب بر ضد نسبی‌گرایی، می‌کوشد تا ضمن بررسی ریشه‌های نسبیت‌گرایی، به ویژه در حوزه فلسفه علم، نشان دهد که این فلسفه تا چه میزان می‌تواند برای معرفت علمی زیان‌بخش باشد (موزر، ۱۳۸۲).

۱- Nominalism

۲- Common Sense Realism

در این راستا، فیلسوفان نامدار نیز در لیست اتهامی مروّجین نسبیت گرایی هریس قرار می‌گیرند. به گفته هریس، کواین یقیناً یکی از مهم‌ترین شخصیت‌ها در موج جدید نسبیت گرایی است و مجموعه آثار وی، یکی از جدی‌ترین چالش‌ها را در قبال معرفت‌شناسی سنتی مطرح نموده است. دیدگاه کواین در این باره که «هیچ گزاره‌ای، مصون از بازنگری^۱ نیست»، به طرد گزاره‌های پایه و میناگرایی می‌انجامد. وی بدین ترتیب، دیدگاه کل گرایی^۲ را مطرح می‌کند که بر اساس آن، معیارهای معرفتی در شبکه‌ای از باورها تحقق می‌یابند. پی‌آمد این نگاه آن است که هیچ گاه نمی‌توانیم به صدق یک گزاره، اعتقاد مطلق داشته باشیم. کواین گزاره‌های منطقی و گزاره‌های مربوط به واقع را تلفیق می‌کند و تمام گزاره‌های مربوط به هستی‌شناسی را به گزاره‌های زبان شناختی تحویل می‌دهد. کواین، با از میان بردن تفاوت میان منطق و واقعیت، تمایز میان محتوا و ساختار را انکار می‌کند و از این راه، دیدگاه اساسی در معرفت‌شناسی کلاسیک را تضعیف می‌کند؛ در دیدگاه معرفت‌شناسی کلاسیک، چنان مرسوم است که شیوه‌هایی عام و فراگیر برای صورت‌بندی و ساختارمند نمودن^۳ تجربه انسان وجود دارد (Harris, ۱۹۹۲) در عین حال، تامس کوهن نیز با طرح موضوع «قیاس ناپذیری»^۴، مسلماً یکی از عوامل رشد و توسعه نسبیت گرایی در فلسفه علم معاصر بوده است (Ibid, Chapter Z). فرآیند انقلاب علمی، از بحث انگیزترین جنبه‌های نظریه کوهن به شمار می‌آید. از آنجا که بررسی دیدگاه کوهن بدون تبیین مفهوم پارادایم، عقلانیت، علم عادی^۵، فرآیند انقلاب علمی و قیاس ناپذیری ممکن نیست، لذا هریس هر یک از این مفاهیم را توضیح می‌دهد. کوهن، پارادایم‌های رقیب را نه تنها ناسازگار، بلکه قیاس ناپذیر می‌داند. به عقیده وی، هیچ بحث بی طرفانه و عینی میان پارادایم‌های رقیب ممکن نیست. پس از ارائه دیدگاه‌های کوهن، نقدهایی از آن به عمل آمد و کوهن کوشید تا به آنها پاسخ دهد، اما نقادان، به هر حال، قبول اصل قیاس ناپذیری کوهن را نسبیت گرایانه جلوه می‌دهند؛ زیرا قبول یک پارادایم یا نظریه به حسب تعهد پیشین هر شخص به پارادایم، امری نسبیت است و پاسخ‌های کوهن کمک چندانی به مقبولیت

۱- Revision

۲- Holism

۳- Structuring

۴- Incommensurability

۵- Normal Science

دیدگاه وی نمی‌کند (Kuhn, ۱۹۷۰). از این رو، کسانی مثل پوپر، در مواجهه با همین تنگناهای موجود، رئالیسم غیر جزمی خود را پی افکنده‌اند (Harris, ۱۹۹۲) پوپر - که نسبی‌گرایی را بزرگ‌ترین بیماری فلسفی عصر ما می‌پندارد - اساس معرفت‌شناسی خود را بر روش انتقادی و ابطال بنا کرده است.

وی، این مطلب را به دو ضمیمه‌ای که در سال ۱۹۶۱ بر کتاب جامعه‌باز و دشمنان آن، و به قصد انتقاد از نسبی‌گرایی افزوده، آورده است (ابطحی، ۱۳۸۲). اهمیت موضوع این مساله نزد پوپر، با بررسی اثر دیگر او، واقع‌گرایی و هدف علم، در سویه‌هایی دیگر خود را روشن‌تر می‌سازد (پوپر ۱، ۱۳۶۴: ۳۵). وی بر آن است که روش علمی، به هیچ یک از سه معنای جزمی زیر وجود ندارد:

- ۱- هیچ روشی [جزمی] برای اکتشاف نظریه علمی وجود ندارد.
- ۲- هیچ روشی [جزمی] برای یقین پیدا کردن به صحت یک فرضیه (اثبات) وجود ندارد.
- ۳- هیچ روشی [جزمی] برای تعیین نسبت به استعمال یا احتمال درستی یک فرضیه وجود ندارد.

پوپر بر آن است که در تاریخ نوین غرب، به لحاظ معرفت‌شناختی، گونه‌ای خوش بینی ویژه در مورد قدرت شناخت انسان وجود داشته است؛ مبنی بر این که انسان می‌تواند حقیقت را تشخیص دهد و به علم و معرفت دست یابد. آنچه این خوش‌بینی را حمایت می‌کرد، این عقیده بود که اساساً حقیقت امری آشکار است؛ و اگر هم گاهی در حجاب رود، در نهایت خود را آشکار خواهد کرد؛ و اگر خود را هویدا نسازد، انسان توانایی دارد که حجاب را از آن برگیرد و آن را مشاهده کند. به اعتقاد پوپر، این گرایش معرفت‌شناختی غلط، در عین این که الهام بخش یک انقلاب عقلی و اخلاقی بزرگ در تاریخ شده است، به نتایج مصیبت‌باری هم منجر گردیده و شالوده هر گونه تعصب و جزم‌اندیشی را تشکیل داده است؛ به این صورت که حقیقت، مفسران رسمی پیدا کرده، برخی منابع معرفت‌دارای حجیت و قدرتمند شده‌اند و به تدریج، لازم آمده است که مردمان، حقیقت را آن گونه درک کنند که این منابع تعیین می‌کنند و اگر چنین نکنند، خودشان متهم می‌شوند که دشمن حقیقت‌اند؛ و یا گرفتار و دست‌آویز توطئه حقیقت‌ستیزها هستند (پوپر، ۱۳۷۲).

در گریز از جزم اندیشی علمی، یکی از استراتژی‌های پوپر برای رهایی از رویکرد جزمی در معرفت علمی، قائل بودن به شاکله حدس‌آلود تئوری‌های علمی است. در بینش پوپر، نظریه‌ها صرفاً حدس‌هایی هستند که نه بر اساس دلایل اثباتی شکل گرفته‌اند، بلکه حدسی در معرض انتقاد می‌باشند. به تعبیر خود او، «نمی‌دانیم، بلکه حدسی را پیشنهاد می‌کنیم و البته اگر علاقه‌مند به مساله هستید، بر آن خرده بگیرید». البته توجه داریم که نباید این حدس را به طور جزمی، صادق دانست و آن را بیان مطلق و همیشگی و تخلف ناپذیر واقعیت علمی دانست (پوپر، ۱۳۶۸: ۱۰).

فلسفه نقادی پوپر، دریچه‌ای غیر جزمی بر واقع‌گرایی است که خود او، با تمسک به اصل ابطال پذیری، آن را گشوده است و معیار نقد پذیری را برای کل عقلانیت و کل معرفت پیشنهاد داده است. وی می‌گوید هنگامی که کتاب *منطق اکتشاف علمی* را می‌نگاشته، فردی واقع‌گرا بوده است، ولی جرأت نمی‌کرده تا به تفصیل از آن بحث کند؛ زیرا متوجه نبوده که واقع‌گرایی، گر چه موضعی متافیزیکی است و فاقد وصف «آزمون پذیری»، ولی به صورت عقلانی، همواره به آنچه فلاسفه از آن به‌عنوان «دنیای خارج» طرح کرده‌اند باور داشته و معتقد بوده است که این مباحث، به‌طور عقلانی، قابل بحث و گفت‌وگوی انتقادی‌اند (پوپر، ۱۳۶۹: ۱۸۸۳). رأی پوپر آن است که خود «واقع‌گرایی»، نه قابل اثبات است نه ابطال. واقع‌گرایی، مثل عموم نظریه‌ها، اثبات پذیر نیست اما در عین حال، موضعی بحث‌انگیز و قابل انتقاد است. پیشنهاد پوپر آن است که واقع‌گرایی را می‌توان به‌عنوان تنها فرضیه معقول پذیرفت؛ همچون حدسی که در برابر آن، گزینه معقولی پیشنهاد نشده است. وی اصرار دارد که نمی‌خواهد این نتیجه‌گیری، جزمی باشد ولی معتقد است که نوع برهان‌هایی که برای واقع‌گرایی ارائه شده است، آشکارا دچار خطا هستند؛ زیرا غالب آنها، نتیجه جست‌وجو کردن اشتباه آمیز برای دست یافتن به یقین یا بنیان‌های محکمی است که چیزهایی را بر روی آنها بنا کنند (همان، ۶۴). چنان‌که از نوشته‌های پوپر برمی‌آید، وی صراحتاً از واقع‌گرایی دفاع می‌کند؛ خود را ملزم و مؤمن به آن می‌داند. او از شک‌گرایی و نسبی‌گرایی گریزان است و ایدئالیسم را مردود می‌شمارد، اما درصدد تقریر گونه‌ای از واقع‌گرایی غیر جزمی است؛ مدلی از واقع‌گرایی که بر اساس رهیافت‌ها در کتاب حدس‌ها و ابطال‌ها متلائم باشد؛ و همچنان که

گفته شد، علاوه بر اثبات وفاداری او به آزاداندیشی و طرد جزم گرایی، بتواند نشان گر تعهد وی به اساس هستی شناسانه واقع گرایی نیز تلقی گردد (پوپر، ۱۳۷۴: ۶۴).

ب) واقع گرایی و چالش‌های نوین

فلسفه‌های پسامدرن رقیبان اصلی واقع گرایی در جهان جدیدند. بنیان این فلسفه‌ها بر نفی سوژه مدرک و عصری دانستن ابژه اجتماعی و حتی گاه انکار جهان واقع است. آلن سوکال و ژاک برمونت در اثر جنجالی خود یاهوهای مُد روز سعی دارند تا نشان دهند که بسیاری از مدعیات پسامدرن‌ها بر خواسته از کاربردهای نادرست علم و اضمحلال بینش عمیق فلسفی است. این کتاب در عین حال متضمن دفاعی جانانه از واقع گرایی علمی نیز هست.

سوکال و ژان برک مونت، در این اثر ضمن اشاره به دلایل خود برای نشر چنین کتابی در همان جملات آغازین، در مواجهه‌ای درشت و تلخ، بررسی انتقادی اندیشه‌هایی را آغاز می‌کنند که به باور ایشان، روشنفکرهای سرشناس روزگار، با کاربرد نادرست مفاهیم و اصطلاحات علمی، آنها را ساخته و پرورانیده‌اند:

«نشان می‌دهیم روشنفکرهای سرشناس، چون لاکان و کریستوا و ایریگره و بودریار و دلوز، مفاهیم و اصطلاحات علمی را بارها نادرست به کار برده‌اند؛ این نویسنده‌ها، یا آرای علمی را یکسره در بافت معنایی دیگری به خدمت گرفته‌اند... و یا در برابر خواننده‌های غیر علمی خود، به خاصه خرجی اصطلاحات علمی فراوانی پرداخته‌اند و به ربط این کار با موضوع و یا حتی به معنای این واژه‌ها توجهی نداشته‌اند» (سوکال و برمونت، ۱۳۸۴: ۹-۷۹).

در این راستا، سوکال و برک مونت جدّ بلیغ داشته‌اند تا این کاربردهای ناصحیح از علوم را در گفتار نویسندگان موسوم به پسامدرن نشان دهند. فی المثل، از کاربردهای ناصحیح مفهوم «توپولوژی»، در آثار ژاک لاکان (همان، ۱۴-۱۳). در روان‌کاوی! یاد می‌کنند؛ و یا کریستوا را در کاربردهای مضحک ریاضی! متهم می‌سازند (همان، ۳۸). اما اساس آنچه حضور کتاب سوکال و برک مونت را در نوشتار ما ضروری ساخته، بیش از آن‌که به کاربرد نادرست علوم نزد فیلسوفان پسامدرن مربوط باشد، (که البته همین کاربرد نادرست مفاهیم علمی، خود ناشی از نوع بینش اصحاب پسامدرن به معرفت علمی است) نقد اساس آن چیزی است که به تعبیر سوکال و برک

مونت، «نسبیت باوری معرفتی» نامیده می‌شود. خود این دو مؤلف، بخشی از اهداف خود را در نگارش اثر خویش، با این زبان بیان می‌دارند:

«هدف دوم کتاب، نسبیت باوری معرفتی است؛ یعنی عقیده‌ای که علم نوین، چیزی بیشتر از «اسطوره» یا «روایت» یا «سازه اجتماعی» در میان دیگر اسطوره‌ها یا روایت‌ها یا سازه‌های اجتماعی نیست. این عقیده، دست‌کم وقتی آشکارا بیان شد، در جهان انگلیسی زبان، گسترش بسیار بیشتری پیدا کرده است تا در فرانسه. ما، افزون بر برخی از کاربردهای نادرست علم (مانند ایریگره)، چند آشفستگی را که در حلقه‌های پسامدرن‌گرا و مطالعات فرهنگی رواج دارد، کالبد شکافی می‌کنیم؛ مانند به کار گرفتن آراء و عقاید مطرح در فلسفه علم برای نسبیت باوری افراطی، چون تعیین نارسایی نظریه به یاری شواهد؛ نظریه بار بودن مشاهده» (همان، ۶۸-۵۷).

می‌توان ادعا کرد که سوکال، مسیر خود را در نقد نسبیت باوری، به رادیکال‌ترین و عملی‌ترین آشکال‌نشان داد! وی، همچنان که اشاره شد، مقاله‌ای موهوم در نشریه^۱ به طبع رسانید و بلافاصله، برای خود نیز رذیه‌ای به نشریه ارسال کرد. سوکال درصدد نشان دادن آن بود که در علم، با بی‌مبنایی و نسبیت باوری تام نمی‌توان هیچ سنگی را بر سنگ دیگر نهاد. البته وی به این مقدار بسنده نکرد. در کتاب یاوه‌های مد روز، در فصولی به دفاع مبسوط از واقع‌گرایی علمی می‌پردازد. در فصل چهارم همین کتاب با عنوان میان پرده: عینیت باوری معرفتی در فلسفه علم، محاجه‌ای تمام‌عیار را با اساس معرفت‌شناختی پسامدرن به نمایش می‌گذارد. او نیز همچون بسیاری دیگر از فیلسوفان واقع‌گرای علم، محاجه خود را با نقد تامس کوهن آغاز می‌کند. او از گسترش روز افزون نسبیت باوری، با عنوان «روح زمان» نسبیت باورانه یاد می‌کند (همان، ۱۴). در همان جا نیز فایراند را مخاطب قرار می‌دهد. در این رابطه، البته واقع‌گرایی چون پوپر نیز از دسترس نقادی او در امان نیستند اما به نظر می‌رسد معضله اصلی سوکال و برک مونت، فایراند باشد. به تعبیر سوکال و برک مونت، مشکل اصلی در مواجهه با فیراند آن است که «باید بدانیم کجاها سخن او را جدی بگیریم». به اعتقاد سوکال و برک مونت، قلب اشتباه یا استدلال نادرست نسبیت باورانه فایراند، در این است که او، وجود

۱- Social Text

قواعد ثابت و همگانی که موجب هدایت علم می شوند انکار می کند. به تعبیر سوکال و برک مونت، از نگاه فایرابند، همه چیز رو است!

«این تصور که علم می تواند و می باید طبق قواعد همگانی و ثابتی هدایت شوند، هم غیر واقع گرایانه است و هم زبان بار» (همان، ۹۷).

فایرابند، به تفصیل از قواعد همگانی و ثابتی که فیلسوفان پیشین گمان می کردند که با آنها می توانند جوهره روش علمی را توضیح دهند، انتقاد می کند. قانون مند کردن روش علمی، هر چند هم مانع پیدایش برخی قواعد، آن هم با اعتبار کم و بیش کلی، بر پایه تجربیات پیشین نشود، بی اندازه دشوار یا حتی ناممکن است. اگر فایرابند خود را به نشان دادن محدودیت های قانون مند کردن کلی و همگانی روش علمی محدود می کرد و برای این محدودیت ها، نمونه هایی تاریخی ارائه می داد، می توانستیم با او موافقت کنیم، اما او بسیار از این فراتر می رود:

«همه روش شناسی ها، محدودیت خاص خود را دارند و تنها قاعده ای که بر جا می ماند آن است که همه چیز رواست» (Feyrabend, ۱۹۷۵: ۲۹۵).

سوکال و برک مونت، در مواجهه خود با نسبییت باوران، به مباحث نظری بسنده نمی کنند، بلکه پی آمدهای عملی چنین دیدگاهی را نیز نقد می کنند. در واقع، دفاع از رئالیسم را بخشی از رسالت اخلاقی یک دانشمند نیز در نظر می آورند. به ویژه، از این که آراء پسامدرن، به گروه های آموزشی فلسفه در اروپا یا به گروه های آموزشی ادبیات در آمریکا محدود نیست، اظهار تأسف می کنند:

«به گمان ما، این آراء بیشترین آسیب را به جهان سوم زده اند. - جایی که بیشترین جمعیت جهان را دارد و روشن گری، که دورانش به سر آمده، هنوز به آنجا نرسیده است - میراناندا، بیوشیمی دان هندی که در جنبش های «علم برای مردم» کار می کرد و اکنون در ایالات متحده، جامعه شناسی علم می خواند، داستانی را تعریف می کند که درباره خرافات سنتی ودایی است. این خرافات، شیوه ساخت و ساز بناهای مقدس را تعیین می کند و هدف آن، بیشینه کردن «انرژی مثبت» است (Ibid, ۲۹۶).

در پایان، اشاره می کنند که روشنفکران (منظور، اصحاب پسامدرن است) به هنگام بیماری شدید، ناگزیر می شوند علم غربی را به کار برند؛ و در عین حال، از مردم عادی بخواهند باور و پای بندی خود را به خرافات، از دست ندهند؛ و به همین آسانی، به تزویر و ریا تن در دهند!

(سوکال و برمونت، ۱۳۸۴: ۱۲۱). مواجهه واقع‌گرایانه سوکال و برک مونت، در فصل هفتم کتاب، با اصحاب پسامدرن، مواجهه‌ای رویاروتر و تمام‌عیارتر است. در این فصل، با عنوان «میان پرده: نظریه آشوب و «علم پسامدرن»، بیش از هر کس دیگر، گریبان لیوتار گرفته می‌شود؛ فیلسوفی بحث انگیز که روایت علم را تنها روایتی قابل طرح در میان سایر روایات و سازه‌های اجتماعی فرض می‌کند (همان، ۱۳۲). سوکال و برک مونت، فصل هفتم کتاب خود را با لحنی کنایه آمیز آغاز می‌کنند:

«انسان، در نوشته‌های پسامدرن، بارها با این ادعا روبه‌رو می‌شود که پیش‌رفت‌های کم و بیش تازه علم، نه تنها نگرش ما را به جهان تغییر داده بلکه دگرگونی‌های ژرف فلسفی و معرفت‌شناختی نیز به همراه آورده است؛ به بیان کوتاه، خود ماهیت علم دگرگون شده است» (لیوتار، ۱۳۸۱).

نویسندگان، بلافاصله به سراغ کتاب وضعیت پسامدرن می‌روند و البته در آغاز، هم‌دلانه می‌کوشند تا ضمن هم‌داستانی با لیوتار، دواعی و اظهارنظرهای او را پیرامون فیزیک اتمی و فیزیک کوانتومی بیان کنند. اما تنها صفحاتی از طرح مجدد مباحث لیوتار می‌گذرد که سوکال و برک مونت، به نظریه «آشوب» حمله‌ور می‌شوند.

«نظریه آشوب چه می‌گوید؟ پدیده‌های فیزیکی بی شماری هستند که قوانینی جبرباورانه بر آنها فرمان می‌رانند. این پدیده‌ها، دراصل پیش‌بینی پذیرند، این بدان معنا است که دو سامانه که از قانون‌های یک‌سان پیروی می‌کنند ممکن است در یک لحظه، در وضعیت‌های بسیار متفاوتی قرار گیرند...» (سوکال و برمونت، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

پی‌گیری تقریر سوکال و برک مونت از نظریه آشوب، بسیار پیچیده و نیازمند سطح بالایی از دانش فیزیک و ریاضیات عالی است، اما در پایان، علاوه بر چالشی در عرصه فیزیک، به برون‌شویی در فلسفه فیزیک و در مقامی عام‌تر، به عرصه فلسفه عام و معرفت‌شناسی نقب می‌زند. خطاهای ناشی از کاربرد نادرست واژگان ریاضی و فیزیکی و مغالطات متعدد در توابع و معادلات خطی که لیوتار برای پی‌ریزی مبانی وضعیت پسامدرن، از آن بهره جسته است، اساس مناقشه او را در ناکارآمدی «پیش‌بینی پذیری» به مثابه پاشنه آشیل واقع‌گرایی در هم می‌ریزد. به دلیل همین بهره‌گیری‌های ناروا، غالباً با نویسندگان پست‌مدرنی روبه‌رو می‌شویم که نظریه‌های آشوب را انقلابی در برابر مکانیک نیوتن دیده، مکانیک نیوتنی را «خطی» دانسته‌اند

(همان منبع، ۱۵۴). در مجموع، آلن سوکال و ژان برک مونت در کتاب خود، کوشیده‌اند تا ضمن آن‌که به تعریض و کنایه، برخی از زوایای فریبکارانه و صرفاً مطابق با ژست فلسفی روزگار بودن پسامدرنیسم را نشان دهند، با سویه‌هایی البته نه چندان بدیع، در تحکیم مبانی خردگرایی رئالیستی، تقریرهای تازه‌تری را نشان دهند. البته تلاش سوکال و برک مونت، بیش از آن‌که مجاهده‌ای معرفت‌شناسانه و فیلسوفانه باشد، محاجه‌ای با ابزار دانش تجربی است و شاید از این منظر، در برابر نقدهای بنیادین فلسفه‌های ضد رئالیستی، رخنه پذیر باشد.

فیلسوفان رئالیست، نوعاً از هجمه روشنفکرانه مواجهات پسامدرنیسم لطمه دیده‌اند. کاربرد به شدت متداول سخن فلسفی پسامدرن، فضای فلسفی دهه‌های گذشته را چنان به سلطه آورده بود که کمتر فیلسوفی، گستاخی لازم را برای طرح مدعیات کلاسیک معرفت‌شناختی در خود می‌یافت. در این میان و در مقام دفاع از واقع‌گرائی انتقادی، کارل ریموند پوپر نیز سهم به سزائی داشته است.

پوپر در مواجهه ادبیات رادیکال، تند، و روشنفکرانه جریان‌های رایج ضد رئالیستی، موضعی محکم اتخاذ می‌کند:

«من سال‌هاست که علیه مدهای روشنفکرانه در علم، و حتی بیشتر از آن، علیه مدهای روشنفکرانه در فلسفه، استدلال کرده‌ام. به اعتقاد من، متفکری که آموزه‌هایش به مد زمانه مبدل می‌شود، عمدتاً در زندان مادی که رواج داده اسیر می‌گردد؛ و در نظر من، آزادی، اعم از آزادی سیاسی و آزادی ذهن و روشن‌اندیشی، اگر نگوئیم بزرگ‌ترین، لااقل یکی از بزرگ‌ترین ارزش‌هایی است که زندگی می‌تواند به ما ارزانی بدارد» (همان، ۱۶۰).

مخاطره‌ای که پوپر، در ادامه سخن خود، آن را بخشی از بیماری فلسفی معاصر می‌شمارد، تحقیر خرد و علم و تخطئه عقلانیت در چارچوب دیدگاه‌های علمی و شبه علمی است:

«امروزه، توسل به دانش تخصصی و حجیت متخصصان در حوزه علم تجربی و تحقیر علم و عقلانیت در حوزه فلسفه، به صورت یکی از مدهای رایج درآمده است. غالباً این تحقیر علم و عقلانیت، محصول یک نظریه نادرست درباره علم و عقلانیت است؛ نظریه‌ای که از علم و عقلانیت، در قالب تخصص‌گرایی، متخصصان، و افرادی که نظرشان حجت شمرده می‌شود، سخن می‌گوید. اما علم و عقلانیت، به واقع، ربط چندانی به تخصص‌گرایی و توسل به نظر متخصصان ندارند. این گونه مدهای روشنفکری، به عکس، معمولاً مانعی در برابر این هر دو به

شمار می‌آیند؛ زیرا درست همان گونه که روشنفکری که آموزه‌هایش به مد زمانه بدل شده، زندانی مُد خویش است، متخصص نیز زندانی تخصص خود است، و آزادی از مُدهای روشنفکرانه و تخصص گرایی‌هاست که علم و عقلانیت را امکان پذیر می‌سازد» (پوپر، ۱۳۸۴: ۲۷).

جالب آن که پوپر، دفاع خود از عقلانیت [رئالیستی] را صرفاً مسیری فلسفی و علمی ارزیابی نمی‌کند، بلکه چنین دفاعیه‌ای را نشأت گرفته از بن مایه اخلاقی دیدگاه خود می‌داند؛ دیدگاهی که خود وی آن را «عقلانیت انتقادی» می‌نامد (همان، ۲۸-۲۷). پوپر، آشکارا نگرانی خود را از وضعیتی معرفت شناختی که فلسفه، و اساساً زندگی اجتماعی روزگار ما، با آن دست به گریبان است، بیان می‌کند و آن، دفاع گسترده از رهیافت‌های غیر عقلانی است. شیوه‌ای که در آن، آموزه‌های غیر عقلانی به عنوان امور مقبول پذیرفته می‌شوند و البته، چنین رویکردی، به طور قطع، خود را در پناه فلسفه معاصر نگاه می‌دارد و از مُدهای روشنفکرانه معاصر بهره می‌جوید.

«یکی از نگران کننده‌ترین جنبه‌های حیات فکری زمانه ما، شیوه‌ای است که در آن، از رهیافت‌های غیرعقلانی، به نحو گسترده دفاع می‌شود؛ و شیوه‌ای که در آن، آموزه‌های غیر عقلانی، به عنوان امور مقبول پذیرفته می‌شوند. یکی از مؤلفه‌های عقل ستیزی جدید، نسبی‌گرایی است (این نظریه که حقیقت، با زمینه معرفتی ما نسبت دارد؛ زمینه‌ای که از آن انتظار می‌رود به نحوی، چارچوبی را که در درون آن قادر به فکر کردن هستیم، معین نماید؛ این که حقیقت ممکن است از یک چارچوب به چارچوب دیگر تغییر کند) و به خصوص، آموزه عدم امکان مفاهمه میان فرهنگ‌ها، نسل‌ها، یا دوره‌های مختلف تاریخ، حتی درون علم، حتی درون فیزیک» (همان، ۳۱).

بیان پوپر بی درنگ ما را به یاد رویکردهایی می‌اندازد که با اصالت بخشیدن به «گفتمان»، «زبان»، «فرهنگ» و «ارزش‌های فردی»، معرفت را یک‌سره به چنین اموری حواله می‌دهند و آن را فاقد پایگاه معین و محصلی در معرفت شناسی می‌پندارند. «نظریه تحلیل گفتمانی» آشکارا چنین وجهه همتی دارد (همان، ۸۵-۸۴). دیدگاهی که در آن، معرفت به اموری از جنس غیر معرفت تحویل می‌پذیرد و خود، از اصالت می‌افتد. البته، نسبی‌گرایی، چنان که معلوم است، صرفاً به رویکردهای پسامدرن ختم نمی‌شود، بلکه در عرصه خود مدرنیسم هم، کسانی چون کوهن، فایرابند و تا حدودی دوئم، از بوطیقای نسبی‌گرایی حمایت کرده‌اند.

پوپر، اساس معضله نسبی گرایی را در مغالطه «فهم ناپذیری» می‌بیند و در جای خود، ریشه چنین پنداری را در پایگاه معرفت‌شناختی این مغالطه می‌داند. بر اساس آموزه نسبی گرایی، «مدافعان نسبی گرایی، در برابر ما، معیارهایی برای فهم متقابل قرار می‌دهند که بسیار سخت‌گیرانه است؛ و هنگامی که ما از احراز چنین معیارهایی ناتوان بمانیم، مدعی می‌شوند که فهم، غیر ممکن است» (همان، ۸۵). قصد پوپر، مقابله با نسبی گرایی در عام‌ترین معنای این کلمه است. خصومت پوپر در محاجه ضد نسبی گرایانه‌اش، در وهله نخست مقابله با آن چیزی است که وی آن را «اسطوره چارچوب»^۱ می‌نامد. افسانه‌ای که به نحو گسترده، به خصوص در آلمان، پذیرفته شده است. این اسطوره، از آلمان به آمریکا هجوم برده و در میان روشنفکران این کشور رواج نام پیدا کرده و زمینه‌ساز برخی از شکوفاترین مکتب‌های فلسفی گردیده است. وی، آنگاه این اسطوره را در قالب عبارات زیر، صورت‌بندی می‌کند:

«بحث عقلانی یا متمر ثمر، تنها در صورتی امکان پذیر است که شرکت کنندگان در بحث، در یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند، یا لاقلاً، بر این شرط، برای ادامه بحث بر سر چنین چارچوبی، توافق کرده باشند» (همان، ۸۶).

به باور پوپر، چنین مفروضی، اگر چه بدیهی و به ظاهر منطقی می‌آید، نه تنها نادرست است که در عین حال، گزاره‌ای شر آفرین بوده که اگر در سطح وسیعی مورد قبول قرار گیرد، وحدت دنیای بشر را متزلزل می‌سازد و تا حدّ زیادی، احتمال خشونت و جنگ را افزایش می‌دهد. به همین دلیل، پوپر خود را موظف به مقابله با آن می‌بیند. مراد وی از «چارچوب»، مجموعه‌ای از فرض‌های اساسی یا اصول بنیادین است؛ یعنی یک چارچوب فکری. ضروری است که این چارچوب را از برخی رویکردهایی که ممکن است پیش شرط یک بحث باشند تمیز داد. پوپر، با این باور به مناقشه بر می‌خیزد که فهم، صرفاً در چارچوبی واحد منتج و متمر ثمر خواهد بود. به باور وی، هر چند مفاهیم میان دو چارچوب متفاوت، به دشواری ثمربخش خواهد بود، اما اگر ثمربخشی آن را به کلّ انکار نماییم، نتایجی فاجعه‌بار در نظر و عمل رخ خواهد داد. پوپر، برای تفهیم بیشتر، داستانی را نقل می‌کند. به‌رغم ملال آور بودن چنین نقل قولی، لازم می‌بینیم تا عیناً، داستان نقل شده او و تقریر معرفت‌شناسانه پوپر از این داستان را روایت نمایم:

۱- The Myth of Framework

«هرودوت، پدر تاریخ نگاری، داستان جالبی را، هر چند ترسناک، از داریوش اول، شاهنشاه ایران، نقل می‌کند که می‌خواست به یونانیانی که در قلمرو وی زندگی می‌کردند، درسی بدهد. سنت یونانیان آن بود که مردگانشان را می‌سوزاندند. داریوش، چنان‌که در تاریخ هرودوت می‌خوانیم، یونانیانی را که در سرزمین او می‌زیستند احضار کرد و از آنان پرسید به چه بهایی حاضرند گوشت پدرانشان را پس از درگذشتشان بخورند؟ آنان پاسخ دادند که همه ثروت روی زمین نمی‌تواند آنان را به چنین کاری ترغیب کند. داریوش، سپس کالایان‌ها را که پدرانشان را می‌خوردند، احضار کرد و در حضور یونانیان، که مترجم به همراه خویش داشتند، از آنان پرسید که در برابر چه بهایی، حاضرند اجساد پدرانشان را پس از مرگ بسوزانند؟ آنان با صدای بلند ضجه برآوردند و از او درخواست کردند که چنین عمل شنیعی را متذکر نشود. من حدس می‌زنم داریوش قصد داشته است صدق چیزی نظیر اسطوره چارچوب را نشان دهد. در حقیقت، مطلب این‌گونه بیان شده که میان دو گروه، حتی با کمک مترجم نیز غیر ممکن بوده است. این یک مورد حادّ از «تقابل» بود و این اصطلاحی است که میان معتقدان به اسطوره چارچوب، بسیار رواج دارد؛ اصطلاحی که احتمالاً آنان به این دلیل مایل‌اند به کار برند که توجه ما را به این واقعیت جلب کنند که «تقابل»، به ندرت به یک بحث متمرکز می‌انجامد» (همان، ۸۸).

پوپر، بر عکس چنین برداشت نسبی گرایانه‌ای، می‌کوشد تا «اسطوره تفاهم» را جای‌گزین «اسطوره چارچوب» نماید. در واقع، تمام تلاش پوپر آن است که نشان دهد عمل فهم متقابل، به چیزهایی ثابت، بیرون از ذهن افراد و بیرون از «چارچوب» مورد باور ایشان ارجاع می‌گردد: «فرض کنید تقابلی که به وسیله داریوش شاه ترتیب داده شده واقعاً همان‌گونه که هرودوت نقل کرده، واقع شده باشد. آیا واقعاً این تقابل بی‌فایده است. من منکر بی‌ثمر بودن آنم. درست است که ظاهراً هیچ تفاهم متقابلی به دست نیامد و داستان نشان می‌دهد که ممکن است در برخی موارد نادر، با شکافی پرنشاندنی روبه‌رو باشیم، اما حتی در این قبیل موارد نیز نمی‌توان تردید داشت که هر دو گروه، به شدت از تجربه خویش تکان خورده‌اند، و چیز تازه‌ای آموخته‌اند. این نکته نشان می‌دهد که امکان تقابل متمرکز، حتی بدون گفت‌وگو و بحث، در میان مردمی که عمیقاً به چارچوب‌های متفاوتی دل‌بسته‌اند، وجود دارد. اما نمی‌باید بیش از حد انتظار داشته باشیم...» (همان، ۸۹).

پوپر، آنگاه نتیجه می‌گیرد که شکاف میان چارچوب‌های مختلف، یا میان فرهنگ‌های متفاوت، همواره به دلایل منطقی پرشدنی است. نظریهٔ پوپر آن است که این شکاف را معمولاً می‌توان پر ساخت. از دید پوپر، منطقی، نه اسطورهٔ چارچوب را تثبیت می‌کند و نه نقیض آن را. این تلاش ما به منزلهٔ یک عملیات اخلاقی است که می‌تواند مفاهمه را در چارچوب‌های متفاوت امکان‌پذیر سازد (همان، ۹۱).

پس از این، دفاع پوپر از مواضع رئالیستی خود، صبغهٔ فلسفه سیاسی می‌گیرد. به باور وی، ابداع بحث عقلانی یا نقادانه، هم زمان با برخی از این برخوردهای فرهنگی بوده است؛ و این بحث، همراه با ظهور نخستین دموکراسی‌های ایونی، به صورت یک سنت پابرجا گردید. البته پوپر در کتاب دیگر خود، جامعهٔ باز و دشمنان آن، مبدوطاً نسبت میان باور به عقلانیت و دموکراسی را به مثابه بخشی از ایدهٔ اصلی اثرش پرورانیده است، اما در اسطورهٔ چارچوب، برای این مدعا، دلایل دیگری نیز طرح می‌کند. پوپر، موانع روان‌شناختی پذیرش رئالیسم و گفت‌وگوی نقادانه را نیز بررسی می‌کند. به باور وی، بحث‌های نقادانه جدی، همواره ممکن است دشوار باشند. عناصر غیر عقلانی انسانی، نظیر مسائل شخصی، همواره ممکن است در بحث‌ها وارد شوند. بسیاری از مشارکت‌کنندگان در یک بحث عقلانی، یعنی نقادانه، به سختی می‌توانند این نکته را هضم کنند که می‌باید آنچه را ظاهراً غریزهٔ بدانان آموخته؛ یعنی برنده شده در بحث، به دست فراموشی بسپارند (همان، ۱۰۱).

به باور پوپر، گرایش روان‌شناختی به نسبی‌گرایی، از نوعی سرخوردگی ناشی از امیدواری بیش از حد به قدرت عقل ناشی می‌شود؛ یعنی بیش از حد به نتیجهٔ یک بحث خوش‌بین بودن. او، آنگاه به گرایش دیگری اشاره می‌کند که به رشد اسطورهٔ چارچوب مدد رسانیده است و آن، همانا نسبی‌انگاری تاریخی یا فرهنگی است. به باور پوپر، ریشه‌های چنین نوع از نسبی‌انگاری، در شیوهٔ تاریخ‌نگاری هرودوت قابل جست‌وجو است. به نظر می‌رسد که هرودوت، نخست از مشاهدهٔ بسیاری از آداب و رسوم و نهادهایی که در کشورهای خاورمیانه با آنها مواجه شد، دچار شگفتی شده است. به باور پوپر، هرودوت در تلهٔ نسبی‌انگاری نیفتاد اما بعد از او، کسانی از این نسبی‌گرایی مثبت فرهنگی که مروج تساهل و تسامح و احترام به آداب و رسوم دیگران است، به تلهٔ نسبی‌گرایی معرفتی و اسطورهٔ چارچوب در افتادند (همان، ۱۰۳-۱۰۲). فی‌الجمله، دفاعیهٔ پوپر از رئالیسم و ردیه‌ای او بر نسبی‌گرایی، علاوه بر داشتن درون‌مایه‌های

معرفتی، چنان‌که خود او اذعان می‌کند، وصف اخلاق‌گرایانه نیز دارد. ما، بعدها در همین کتاب، به تفصیل از رسالت اخلاقی یا اخلاقی‌تر بودن باور به رئالیسم سخن خواهیم گفت.

گفتار چهارم: رئالیسم، علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی

گذار دشوار ما، از این پس، بازسازی مدل واقع‌گرایانه فلسفه علم، در حوزه‌های علوم اجتماعی و به‌طور خاص، فلسفه سیاسی است. می‌دانیم که این گذار، مخاطره‌آمیز است، اما اگر از پاره‌ای وسواس‌های علمی صرف نظر گردد و درون‌مایه اصلی این گذار، که عبارت است از تبیین معقول رئالیستی علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی، مد نظر قرار گیرد، می‌توان با برخی تسامح‌های نظری و روشی، از این گذار به سلامت عبور کرد. ما، ارجاع به عینیت‌باوری و واقع‌گرایی در عرصه فلسفه سیاسی را برجسته خواهیم ساخت و نشان خواهیم داد که اگر، نه آن‌گونه که رئالیست‌های علمی به قوت از هویت علمی در جهان خارج دفاع می‌کنند، با میزانی بیشتر از تسامح، هویت اجتماعی متعین و محصلی را در علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی، که خارج از عرصه زبان، امکان حضور دارند، مبنا قرار دهیم، آنگاه امکان دفاع از فلسفه سیاسی غیر زبان‌زده فراهم خواهد آمد.

پیرامون هویت اجتماعی اعتباری در عوالم انسانی (غیرطبیعی)، سخنان فراوانی وجود دارد. بدیهی است که بخش قابل ملاحظه‌ای از هویت اجتماعی، اعتباری و قراردادی‌اند. بخش معظمی از فیلسوفان سیاسی، از دو قرن پیش به این سو، در بسط این معنا کوشیده‌اند که مفاهیمی چون دولت، حکومت، جامعه، فرهنگ و ...، محصول اعتبارات یا قراردادهای اجتماعی هستند. توماس هابز، به ویژه در اثر معروفش لویاتان، دولت را جانبداری مصنوعی فرض می‌گیرد که درست معادل ماشین‌های زمان خود هابز، واجد اوصاف مکانیکی یک دستگاه مصنوع بشر، کار می‌کند (هابز، ۱۳۸۰). هابز و بسیاری دیگر، البته بی‌التفات به مبادی معرفتی کلام و اندیشه خود، اساس «اعتباریات» را در علوم اجتماعی بنیاد نهادند. این اساس تا همین امروز نیز در میان عالمان علوم اجتماعی، همچنان مبنایی پُر رونق در فهم جامعه و انسان است. اعتباری بودن بسیاری از مفاهیم مندرج در علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی از جمله آزادی، فرهنگ،

جامعه، استبداد، خود مفهوم قدرت سیاسی و...، چنان بدیهی به نظر می‌رسد که مناقشه در خصوص آن، امری عبث و بی حاصل است.

اما آیا علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی، کاملاً از «امر واقع» خالی است و عرصه‌ای یک‌دست و بی رقیب برای جولان امور اعتباری است؟ آیا هویت انسانی منطبق بر امر واقع وجود ندارند؟ آیا علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی صرفاً از مفاهیم انتزاعی محض ارتزاق می‌کنند یا دست کم می‌توان پاره‌ای از هویت انسانی را غیر اعتباری پنداشت؟ پاسخ‌های ممکن به این پرسش، بسیار پیچیده و غامض‌اند و نحوه‌های متنوعی از پاسخ‌گویی را در پیش روی می‌گذارند. برگر و لوکمان در کتاب نامدار خود، ساخت اجتماعی واقعیت، که در واقع رساله‌ای در باب جامعه‌شناسی معرفت است، به تدقیق در پاسخ به این دست از پرسش‌ها کوشیده‌اند و تلاش کرده‌اند تا به پاسخی «میانه» دست یابند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵). به اعتقاد این دو، جامعه را می‌توان به منزله واقعیت عینی فهم کرد، همچنان که باید آن را به منزله واقعیتی ذهنی نیز شناسایی نمود. البته، تلاش معظم این دو در کتاب مورد بحث، بیشتر آن است که رابطه میان تولید معرفت و آگاهی، و مهم‌تر از این دو، «واقعیت» را در نسبت میان اندیشه و ساخت اجتماعی جست‌وجو نمایند. به ویژه، تلاش کتاب معطوف است به بررسی آن دسته از مفاهیم اجتماعی که به نسبت میان «شناسایی» و «نسبیت اجتماعی» واقعیت می‌پردازند:

«..... [این‌که] چگونه مفهوم آزادی در یک جامعه، به صورت امری مسلم فرض شده است و در جامعه‌ای دیگر مسلم فرض نشده است؛ چگونه ممکن است این واقعیت برای فردی یا جماعتی دیگر به دست فراموشی سپرده شود و چگونه «واقعیت» آن در یک جامعه محفوظ بماند؟ ... آنچه در نظر راهبی تبتی واقعی است، شاید در نظر پیشه‌وری آمریکایی واقعی نباشد و...» (همان، ۹۹).

محور استدلال برگر و لوکمان در واقعی بودن یا عینی بودن جامعه، استناد به ساخت فیزیولوژیک و بعضاً روانی آدمی است. این استدلال، البته ساده، قدیمی و در عین حال، همچنان قابل طرح است. به باور برگر و لوکمان، فرآیند «تکوین نفس» در جریان محیط طبیعی و انسانی امری عینی و واقعی است. خصلت نفس، به منزله فرآورده‌ای اجتماعی، محدود به ترکیبی نیست که فرد آن را به مثابه نفس یا خویشتن تشخیص می‌دهد، بلکه محدود است به تجهیزات روان‌شناختی جامعه‌ای که همچون ضمیمه‌ای بر آن ترکیب خاص به کار می‌رود. بنابراین ناگفته

پیداست که ارگانیسم و حتی مهم‌تر از آن، نفس را می‌توان جدا از زمینه اجتماعی خاصی که در آن شکل گرفته است، چنان‌که باید و شاید شناخت (همان، ۷۷).

زمینه‌ای که برگر و لوکمان را در ترسیم جامعه به مثابه واقعیتی عینی یاری رسانیده است، مباحث مربوط به انتقال جامعه پذیری از نسل والدین به کودکان است. عینیت دنیای نهادینه شده برای کودکان، در ابتدای مرحله آغازین اجتماعی شدن آنها، به منزله یک «امر واقعی» درک می‌گردد. به عبارت دیگر، جهان اجتماعی به منزله واقعیت جهان طبیعی رویاروی کودک قرار می‌گیرد. تنها به این طریق است که صورت‌بندی‌های اجتماعی، به عنوان دنیای عینی، می‌تواند به نسلی جدید منتقل شود. کودک، در مراحل آغازین اجتماعی شدن، از تمییز میان عینیت پدیده‌های طبیعی و عینیت شکل‌بندی‌های اجتماعی، کاملاً ناتوان است. حتی زبان، که مهم‌ترین ماده اجتماعی شدن انگاشته می‌شود، در نظر کودک، امری جدا نشدنی از ذات چیزها جلوه می‌کند؛ و او نمی‌تواند مفهوم قراردادی بودنش را بفهمد. هر چیزی برای کودک، همان است که نامیده می‌شود، و ممکن نیست که چیز دیگری نامیده شود. همه نهادها، به همین نحو، یعنی به صورتی مسلم فرض شده، تغییر ناپذیر و بدیهی جلوه می‌کنند. بنابراین هر نهاد دنیایی به مثابه واقعیت عینی به تجربه درمی‌آید (همان، ۸۹-۸۸).

برگر و لوکمان، از این استدلال به نفع «عینی بودن» جامعه بهره می‌گیرند:

«نهادهای اجتماعی به منزله حقایق عینی و تاریخی، به صورت رویدادهایی انکارناپذیر در برابر فرد قرار می‌گیرند. نهادها، با واقعیت پای برجایشان، بیرون از وجود «او»، چه بخواد و چه نخواهد، وجود دارند. «او» نمی‌تواند آنها را نابود و نیست بخواد. آنها قدرت فشار آورنده‌ای بر او دارند؛ هم به خودی خود، به اعتبار حقیقت وجودیشان، و هم از طریق ساز و کارهای کنترلی که معمولاً به مهم‌ترین آنها پیوسته است. اگر فرد از هدف نهادها یا طریق عملشان سر در نیاورد، چیزی از واقعیت عینی آنها کاسته نمی‌شود» (همان، ۸۹).

در واقع، همان گونه که در رئالیسم علمی، جهان خارج، صرف نظر از امکان معرفت ما بدان، وجود دارد- مثلاً حتی زمانی که ما امواج رادیویی را نمی‌شناختیم، این امواج موجود بودند- جهان اجتماعی نیز صرف نظر از خودآگاهی یا غفلت ما نسبت به آنها، وجود عینی دارند. البته در اینجا، این وجود عینی، مصنوع خود ما، نهادهای ما، کنش‌های ما و اعمال ارادی یا تصادفی

ما است؛ اما در جهان طبیعی، عینیت، هم مستقل از ذهن ما وجود دارد و هم خارج از صنع، قرارداد، عمل، یا کنش ما.

عینی بودن امر اجتماعی، گاه برای برخی فیلسوفان آن چنان برجسته است که از یگانگی و یکسانی عینیت اجتماعی و عینیت طبیعی، یکسانی روش شناخت این دو عرصه را نتیجه گرفته‌اند. آلن راین، با در نظر گرفتن چنین ویژگی‌ای، نسبت به حل مسائل روش‌شناسانه در علوم اجتماعی، خوش بینی زایدالوصفی دارد:

«حل مسائل روش‌شناسانه ویژه علوم اجتماعی برای عالمان این علوم، همان قدر میسر است که حل مسائل روش‌شناسانه ویژه فیزیک‌دان‌ها؛ مبانی معرفت‌شناختی این دو شاخه نیز دلیلی ندارد که متفاوت باشند و منطق تفسیرشان نیز لاجرم یکی است» (راین، ۱۳۸۲: ۱۸).

آلن راین، در جای دیگری تلاش دارد تا مطابق آنچه را در رئالیسم علمی، تفکیک میان واژه‌های نظری و مشاهداتی است، در عرصه علوم اجتماعی بازآفرینی نماید (همان منبع، ۱۰۳). چنین احتجاجی برای راین بدان معنی است که وی به لحاظ هستی‌شناختی، هویت واحدی را در واقعیت اجتماعی و واقعیت تجربی احراز می‌نماید. او از دورکیم نقل قول می‌کند که بر آن بود، در عالم اجتماعی (جامعه‌شناختی) نیز وضع یکسانی موجود است و در آنجا نیز می‌توان با تمهید مقدماتی طولانی، احتجاج ورزید که «نیروهای اجتماعی» واقعیت دارند و یا به تعبیر دورکهایم، «شیء‌اند». او، از زیگفرید نادل نقل می‌کند که اصرار می‌ورزید که «ساختمان اجتماعی» مقبول وی، اوصاف تجربی رفتار جمعی را واجد است و صرف یک مرکب وهمی و مفید که دانشمندان بر ساخته باشند نیست (همان).

البته میان داده‌های مشهود تجربی و مرکبات نامشهود تئوری، حتی با معیار عقل عرفی، تفاوت وجود دارد. اما چنین تمایزی، همچنان که رئالیست‌های انتقادی نیز پاسخ داده‌اند، نمی‌تواند مانع از تبیینی رئالیستی باشد. شاید به دلیل عدم وضوح واژه‌های مشاهداتی است که دانیل لیتل، علی‌رغم تلاش برای ارائه الگوی تبیینی تجربی، تبیین‌های تئوریک را رکن علوم اجتماعی می‌داند؛ زیرا به اعتقاد وی، تبیین‌های استقرایی که در علوم طبیعی، اثربخشی و استحکام بیشتری دارند، در علوم اجتماعی دارای قدرت متوسطی از تبیین‌گری می‌باشند (لیتل، ۱۳۸۱: ۱۴). نیازمندی علوم اجتماعی به واژه‌های تئوریک، عرصه دانش‌های اجتماعی را بیشتر نیازمند تحویل‌پذیری ساخته است.

از این منظر، هویت اجتماعی چاره‌ای ندارند جز آن که به نقاط عزیمت جزئی‌تری تقسیم شوند؛ زیرا بر خلاف واژه‌های تئوریک در دانش‌های طبیعی، مانند فیزیک، واژه‌های مشاهده‌تی الزاماً ارجاع دهنده به هویت عینی مستقل از مناسبات انسانی نیستند، بلکه هویت اجتماعی، دست آخر لازم دارند تا به هویت فردی انسان تحویل داده شوند؛ زیرا، همچنان که گفته شد، اگر چه هویت اجتماعی واقعی‌اند، اما واقعیتی مصنوع بشرند. از این رو، واژه‌های نظری علوم اجتماعی چاره‌ای جز اندراج در واژگان فردگرایانه نخواهند داشت. بدین‌سان، علوم اجتماعی برای تعریف واژگان نظری خود چاره‌ای جز تمییز کردن این واژگان نخواهد داشت؛ و از این روست که لیتل اعتقاد دارد: «تبیین اجتماعی همواره محتاج بیان مبانی خُرد است» (همان، ۲۷)

برای وضوح بیشتر، به ناچار باید مقایسه‌ای میان مثال‌های علم طبیعی با علوم اجتماعی انجام داد. فرض کنید مفهوم ترکیب دو ماده در علم شیمی، چگونه با مفهوم ترازهای الکترونی مولکول‌ها، اتم‌ها، الکترون‌ها، پوزیترون‌ها و... پیوند می‌خورد. در شیمی تجزیه، می‌توان مستقلاً از ترکیب دو اتم نئیدروژن با اکسیژن سخن گفت، بدون آن که در عرصه این دانش، نیازی به طرح مفاهیم شیمی هسته‌ای وجود داشته باشد؛ مثلاً نیازمند به طرح مفهوم الکترون، کوارک و... نیستیم. اما برای مثال، در جامعه‌شناسی سیاسی، مفهوم «رفتار حزبی» در نهایت نیازمند تمییز شدن به مفهوم «رفتار»، «منش»، «کاراکتر»، و «شخصیت» است؛ دست‌کم اگر نه به لحاظ روش شناختی، به لحاظ امکان انتقال آن به غیر یا در مقام یاد دادن آن مفهوم، چنین است. در مثال نخست، مفهوم ترکیب مولکولی مفهومی به نسبت کلان و غیر مشاهده‌تای است که نیازمند اندراج در مفهوم به نسبت خردتر، یعنی اتم، الکترون و... نیست. اما در مثال دوم، مفهوم غیر مشاهده‌تای «رفتار حزبی»، در نهایت امر چاره‌ای ندارد جز آن که در مفاهیمی خردتر مندرج گردد؛ مفاهیمی مانند «فرد»، «روان» و...

در این باره، حتی برخی از فیلسوفان پا را فراتر نهاده و به تحویل‌پذیری گزاره‌های مشاهده‌تای کلان به خرد در علوم اجتماعی، بسنده ننموده‌اند. آموزه فیزیکیالیسم - که تمامی قوانین علی‌را، از جمله قوانین شیمی، هواشناسی، و یا جامعه‌شناسی، به منزله اجزای مقدم یک نظام یگانه علم می‌پندارد - به یک‌پارچه سازی و متحدالشکل کردن زبان و دستگاه نحوی همه دانش‌ها معتقد است. در پرتو تقریری فیزیکیالیستی، واژه‌های نظری علوم اجتماعی، به دلیل آن که در نهایت، به نقاط عزیمت تبیین مادی تبدیل می‌شوند، می‌توانند از عینی بودن بهره‌مند گردند (نوبرات،

۱۳۷۴: ۷۰-۳۲۷). تحویل پذیری فیزیکیالیستی را می‌توان به منزله آخرین علاج برای اتهام ذهنی بودن هویت اجتماعی به کار برد؛ چرا که مفاهیمی همچون قدرت، دانش، جامعه، حزب، تحول اجتماعی، و اساساً هر مفهومی را در علوم اجتماعی، چه به صرافت و چه به تکلف، می‌توان در نهایت به پدیداری فیزیکیالیستی ارجاع داد. البته چنین تحویل پذیری و ارجاعی چندان مورد استقبال دانشمندان علوم اجتماعی قرار نمی‌گیرد، بلکه ایشان معتقدند که بدون ارجاع واژه‌های نظری در علوم اجتماعی، همچنان می‌توان هویت اجتماعی را عینی و واقعی، اما مصنوع بشر فرض کرد.

تلقی هویت اجتماعی به منزله اعیان ثابت و خارجی، طیف وسیعی از نظریه‌های اجتماعی از کلاسیک تا مدرن را در بر می‌گیرد. دورکهایم اعتقاد داشت که واقعیت اجتماعی، از بیرون خود را بر ما تحمیل می‌کند و به میزان بالایی از اجبار، در مورد آن وجود دارد. او به ما تعلیم می‌دهد که واقعیت‌های اجتماعی را مانند اشیاء مورد ملاحظه قرار دهیم. با این تعلیم، وی می‌کوشد تا تحلیل جامعه شناختی را از آنچه می‌توانیم نظریه پردازی بنامیم، متمایز سازد. واقعیات اجتماعی، به آن معنی عینی هستند که مانند اشیاء هستند؛ و با تفکر ما به گونه‌ای دیگر، آنها تغییر نمی‌کنند. دورکهایم نمونه‌هایی از واقعیت اجتماعی را که به این معنی، نسبتاً به وضوح اشیاء می‌باشند نام می‌برد. از جمله، حقوق را نام می‌برد که در قوانینی که در کتاب‌ها ترتیب داده شده، و یا شواهد آماری که در موردی، فی‌المثل خودکشی، آمده، نمایان است. واقعیت اجتماعی، تا زمانی که تجسم خارجی و یا وجه ممیز نیابد، نمی‌تواند بدین سان مورد قبول قرار گیرد؛ فقط اگر هستی‌ای بیرون از ما داشته باشد، می‌تواند خود را بر ما تحمیل نماید. تحقیق علمی باید در جهت تعداد محدودی از واقعیت‌ها که به طور واضح تعریف شده‌اند، هدایت گردد و تعریف واقعیت‌ها به وسیله مفاهیم پیشین ما کارساز نیست. به‌عنوان مثال، ما می‌توانیم جرم را با رجوع به بعضی قوانین اخلاقی تعریف کنیم و بگوییم جرم، آن چیزی است که مخالف اخلاق می‌باشد، ولی اخلاق از جامعه‌ای به جامعه دیگر - اگر نگوییم از فردی به فردی - متغیر است. با وجود این، تمامی جامعه‌ها، نظامی حقوقی یا حداقل قوانینی دارند و اشکال گوناگونی از مجازات‌ها را، در صورتی که آن قوانین نقض گردند، اعمال

می‌کنند. اینجاست که ما ویژگی بیرونی جرمی را می‌یابیم که ما را قادر ساخته است تا آن را واقعیت اجتماعی تلقی کنیم؛ این واقعیت که جرم مجازات می‌شود (کرایب، ۱۳۸۲: ۷۰-۶۸). تقریر دور کهیم از «واقعی بودن» هویت اجتماعی، تقریری ساده و قابل خدشه است؛ چرا که دچار این مغالطه گردیده است که «واقعی بودن هویت اجتماعی» را با «نفس بودن آن» یکی پنداشته است. کسی، وجود هویت اجتماعی را انکار نمی‌کند؛ آنچه برخی را بر سبیل انکار هویت اجتماعی قرار می‌دهد، انکار استقلال هویت اجتماعی است، نه نفس حضور آنها در زندگی جمعی آدمیان. مسئله واقع گرایی در علوم اجتماعی، آن چنان مورد مناقشه است که بسیاری از کسانی که در علوم طبیعی واقع گرا هستند، چنین استدلال می‌کنند که وابستگی جامعه به انگاره‌ها، یک علم الاجتماع واقع گرایانه را امکان ناپذیر می‌سازد. همچنین اگر معناگرایی حقیقت داشته باشد، مهم‌ترین انگاره‌ها، تأثیر تکوینی خواهد بود و نه علی. از این رو، در میان واقع گرایان، فقط پاتنم (Putnam, ۱۹۷۵) و بوید از واقع گرایی در مورد انواع اجتماعی حمایت می‌کنند. بنابراین، بسیاری از واقع گرایان قبول دارند که واقع گرایی مناسب علوم اجتماعی نیست.

الکساندر ونت، در مقام یک روش شناس در عرصه علم سیاست و روابط بین الملل، می‌کوشد تا با استناد به آرای روی باسکار، به سه نوع تفاوت میان «انواع اجتماعی» و «انواع طبیعی» اشاره کند (۴۹-۴۸: Bhaskar, ۱۹۷۹). البته خود ونت نیز مورد چهارمی را به این موارد می‌افزاید (ونت، ۱۳۸۴: ۱۰۲). این تفاوت‌ها، به اختصار عبارت‌اند از:

- ۱- انواع اجتماعی، از نظر زمانی- مکانی، نسبت به انواع طبیعی خاص‌ترند؛ زیرا ارجاع به برخی مکان‌ها و دوره‌ها، معمولاً بخشی از تعریف آنهاست.
- ۲- موجودیت انواع اجتماعی، بر خلاف انواع طبیعی، وابسته به باورها، مفاهیم و نظریه‌های درهم پیچیده‌ای است که کنش‌گران دارند.
- ۳- موجودیت انواع اجتماعی، بر خلاف انواع طبیعی، همچنین وابسته به رویه‌های انسانی است که آنها را از یک جایگاه به جایگاهی دیگر می‌برند. [به دیگر سخن] انواع اجتماعی تابع باور کنش هستند. این مؤید نکته قبلی است؛ یعنی این که انواع اجتماعی، مستقل از انسان‌ها نیستند.

۴- بسیاری از انواع اجتماعی، بر خلاف انواع طبیعی، هم ساختار درونی دارند و هم بیرونی، و این به معنای آن است که نمی‌توان آنها را صرفاً به شکل تقلیل‌گرایانه‌ای مورد مطالعه قرارداد که واقع‌گرایان، از آن برای تبیین انواع طبیعی استفاده می‌کنند» (همان، ۱۰۵-۱۰۶).

بر اساس چنین تفاوت‌هایی، ونت یادآور می‌شود که تجربه‌گرایان و پسا اثبات‌گرایان کاملاً اطمینان دارند که چنین تمایزهایی میان انواع یا هویت طبیعی با انواع یا هویت اجتماعی، مانع از کاربرد واقع‌گرایی در عرصه علوم اجتماعی می‌شود؛ زیرا به باور ایشان، انواع اجتماعی فاقد ساختار درونی مشترک مستقل از ذهن/گفتمان هستند. ساختاری که بنیان واقع‌گرایی در علوم طبیعی است. در پاسخ، واقع‌گرایان نیز به سه استدلال متوسل می‌شوند. نخست آن‌که تأکید بر نقش نیروهای مادی در تکوین انواع اجتماعی، به واقع‌گرایان در علوم اجتماعی اجازه می‌دهد از استدلال‌های واقع‌گرایان در علوم طبیعی، در مورد چگونگی به دام انداختن واقعیت استفاده کنند. ونت، برای مثال، اشاره می‌کند که در مورد آن دسته از انواع اجتماعی که به شکلی مستقیم‌تر شامل اشخاص می‌شوند، مانند دولت‌ها یا استادان دانشگاه، بنیان مادی عبارت است از خصوصیات تکوین یافته ژنتیکی نوع بشر. اگر این خصوصیات مادی وجود نداشتند، نه دولت‌ها بودند و نه استادان. در واقع، اگر انسان‌ها، بر مبنایی مادی، تمایل نداشتند چیزها را «این» و «آن» بنامند، یعنی ارجاع دهند، اصلاً چیزی به عنوان انواع اجتماعی وجود نداشت. ما، پیش از این نیز استدلالی مشابه را با عنوان آموزه «فیزیکالیسم» بررسی کردیم. البته، واقع‌گرایان کمتر به کاربرد این استدلال مادی‌گرایانه تمایل دارند.

استدلال دوم ونت برای ارایه تبیین واقع‌گرایانه از علوم اجتماعی، آن است که با درجاتی پایین‌تر، انواع اجتماعی نیز مانند انواع طبیعی، خود سامان بخش‌اند (همان، ۱۰۷-۱۰۶). ونت به این منظور، تمایز میان حاکمیت تجربی و حقوقی دولت‌ها را مثال می‌زند. توانایی یک گروه بر کنترل و اداره یک سرزمین (حاکمیت تجربی)، در طول تاریخ، ملاحظه اصلی در شناسایی آن از سوی دیگران به عنوان یک دولت (حاکمیت حقوقی) بوده است. این دقیقاً چیزی است که نظریه علی ارجاع پیش‌بینی می‌کند. در نهایت، ونت استدلال می‌کند که اگر چه انواع یا هویت اجتماعی، از جمعی که به آنها شکل داده، از لحاظ ذهنی و گفتمانی مستقل نیستند، اما معمولاً از ذهن و گفتمان افرادی که می‌خواهند آنها را تبیین کنند، مستقل هستند (همان، ۱۱۱). به

باور ما، این پاسخ، یکی از بهترین و کم خدشه‌ترین تقاریر ممکن برای دفاع از واقع‌گرایی در علوم اجتماعی است؛ و مغالطه سوژه - اُبژه را به خوبی نشان داده، پاسخ می‌دهد.

هویات اجتماعی در دو مقام اعتبار دارند. در مقام وجودی یا «ثبوتی» که عبارت‌اند از برساخته‌هایی ذهنی، گفتمانی، قراردادی، که البته پایه‌ها و سنگ‌بناهای مادی و فیزیکی‌الیستی نیز دارند؛ و از سوی دیگر، در مقام اُبژه شناخت نیز به عنوان واقعیتی پسینی در برابر ذهن شناساگر، اعتبار دارند. در مقام دوم، واقعیات اجتماعی، عینی، فراگفتمانی و مستقل‌اند و بالطبع می‌توانند موضوع شناخت واقع‌گرایانه قرار گیرند (مقام اثباتی). کسانی که ادعا می‌کنند انواع اجتماعی، هرگز تمایز میان فاعل شناسایی و موضوع شناخت را تامین نمی‌کنند، به طور ضمنی بر آن اند که دانشمندان حرفه‌ای یا غیر حرفه‌ای می‌توانند جهان را باز نمایند، اما به این معنا نیست که آن بازنمایی‌ها صحیح است یا به آنها کمک می‌کنند تا موفق شوند. افراد، به انواع اجتماعی شکل نمی‌دهند، جمع است که آنها را تأسیس می‌کند، و بنابراین انواع اجتماعی، به عنوان فاکت‌های عینی، در برابر افراد قرار می‌گیرند. ونت نتیجه می‌گیرد که در مجموع، هستی‌شناسی زندگی اجتماعی با واقع‌گرایی علمی هماهنگی دارد. انواع اجتماعی، به درجات مختلف، مبنی بر زمینه‌های مادی هستند و پدیده‌هایی خود-سازمان بخش می‌باشند که توانایی‌ها و استعدادهایی ذاتی دارند که مستقل از اذهان و یا گفتمان کسانی است که آنها را می‌شناسند (همان، ۱۱۳).

مجموعه این احتجاجات نشان داد که واقع‌گرایی می‌تواند گزینه‌ای قابل دفاع در عرصه علوم اجتماعی باشد؛ زیرا هویات اجتماعی و انسانی، به میزانی قابل قبول - دست کم در مقام اُبژه شناخت- دارای وصف عینی و مستقل از ذهن، زبان و گفتمان هستند. اگر هویات اجتماعی بتوانند موضوع شناخت واقع‌گرایانه قرار گیرند، دشوار بتوان از ارجاع افراطی آنها به ذهن، زبان و گفتمان دفاع کرد. در واقع، رئالیسم، در سطوح هستی‌شناختی، از وجود مستقل از ذهن این هویات دفاع می‌کند؛ و در سطوح معرفت‌شناختی، از امکان شناسایی عینی‌گرایانه این هویات. در اینجا، بهره‌ای که فلسفه سیاسی از طرح موضوع واقع‌گرایی می‌برد، بهره‌ای غیر مستقیم است. دغدغه رئالیستی در روزگار ما، گریبان بسیاری از فیلسوفان سیاسی را گرفته است. برای مثال، آدام سوپفت، تمایز خود را از انواع دیگر فیلسوفان سیاسی، در اهتمام به واقع‌گرایی

می‌بیند؛ به‌ویژه در تقابل خود با فیلسوفان پسامدرن که باور به خرد و واقعیت را باوری از مد افتاده می‌پندارند:

«این امر، مرا از نوع دیگری از فیلسوفان متمایز می‌کند، یعنی فیلسوفان پسامدرن که علاقه من به صدق و خرد را شدیداً از مد افتاده می‌دانند. پسامدرنیسم در شکل‌ها و لباس‌های متنوعی ظاهر می‌شود، اما وقتی در سیاست به کار گرفته شود، متضمن شک در ایده وجود چیزی به نام صدق است و نیز متضمن بی‌اعتقادی به خرد، به‌عنوان قوه‌ای است که برخلاف تصور، «برساخته اجتماعی» است، نه آن‌که شالوده‌ای واقعاً مستقل یا عینی برای ارزیابی و نقد جامعه باشد. از آنجا که بعضی از پسامدرن‌ها، درباره ایده صدق در علوم مانند فیزیک و زیست‌شناسی تردید دارند، اصلاً حیرت‌انگیز نیست که در مورد این رأی که می‌توان این مقوله را بر ادعاهای علم سیاست نیز اطلاق کرد، محتاط هستند» (سوئیفت، ۱۳۸۵: ۲۰).

در فلسفه سیاسی، هر چند مناقشه بر سر شیوه‌های اثباتی شناخت نیست و فلسفه مسیر خود را به طور قطع از چنین شیوه‌هایی جدا کرده است، اما آموزه واقع‌گرایی، حداقل زمینه‌های پذیرش بسیاری از مفاهیم مانند آزادی، حقوق بشر، دموکراسی، توزیع قدرت، حقیقت سیاسی و ... را فراهم می‌کند. اسلحه واقع‌گرایی در عرصه فلسفه سیاسی، برای مصاد با آن دسته از دیدگاه‌ها به کار می‌آید که به بهانه گفتمانی، بین الاذهانی، ذهنی و زبانی بودن مفاهیم متعالی مانند «حقوق بشر» و «دموکراسی»، ارائه درکی محصل و مابه‌الذات دربارۀ این امور را ناممکن می‌شمارند. اگر هویت مورد بحث در فلسفه سیاسی هویتی واقعی باشند، مناقشه بر سر نحوه احراز و شناسایی این هویت است، نه بر سر اصل وجود داشتن یا حقانیت آنها. و تصور کنید که این دو دسته مناقشه، هر یک چه پی‌آمد متفاوتی را برای فلسفه سیاسی و کنش سیاسی خواهد داشت. اهمیت «الزام سیاسی» که به دقت، در بخش‌هایی از فلسفه سیاسی مورد تدقیق واقع می‌شود، دائر مدار پذیرش عینیات و هویت مستقل از ذهن سیاسی است. اگر فلسفه سیاسی چرخش غیر رئالیستی خود را تا آستانه ناباوری به چنین هویتی ادامه دهد، مشروعیت سیاسی در فلسفه سیاسی تبیینی خردپذیر نخواهد داشت. بر عکس، فلسفه سیاسی چاره‌ای نخواهد داشت جز آن‌که خود «قدرت» را به مثابه مفهومی «اصیل» و غیر قابل ارجاع، منشأ تمام ساخت‌های حقوقی، اخلاقی و اجتماعی در عرصه سیاست فرض نماید. چنین چیزی را جان هورتن، در اثر خود با نام الزام سیاسی، بخشی از آنارشیسم فلسفی و جامعه‌شناختی در

مفهوم «الزام سیاسی» لقب می‌نهد (هورتن، ۱۳۸۴: ۲۳۰-۲۲۴). پرهیز از این آنارشسیسم فلسفی، مستلزم باور به هویت عینی و قابل بحث در عرصه زندگی سیاسی آدمیان است؛ هر چند خود این اعیان مستقل از گنش اُبژه‌های شناسایی در مقابل دیدگان فلسفه سیاسی حاضر باشند و فلسفه سیاسی پس از اطمینان و باور به وجود آنها، بر سر چگونگی شناسایی‌شان مناقشه ورزد.

از این رو، مسأله اساسی در اینجا، عینی بودن و خارجی بودن حقایق و داده‌ها و استقلال آنها از روش مطالعه و ناظر بیرونی است. جهان بیرونی، جهان کم و بیش متصلب و شکل یافته‌ای است که خود را بر آگاهی و اندیشه انسان تحمیل می‌کند و در نتیجه، معرفت ما محصول بازتاب‌های بیرونی است. در این دیدگاه، تأکید می‌شود که واقعیات عینی و بیرونی، به طور مستقل و بدون نیاز به رجوع به «خود فهمی»های انسان‌ها قابل مطالعه‌اند. به علاوه، خود فهمی‌ها، زبان روزمره و آگاهی‌های بلاواسطه انسان‌ها، مبهم و ارزش‌گذارانه هستند و نمی‌توان واقعیات عینی را در آنها بازدید. پس باید به جای زبان و خود فهمی‌ها، زبان علمی، دقیق و شفاف را به کار برد که مفاهیم عام و مشترک میان علماء را در بر داشته باشد و واقعیت عینی را به روشنی منعکس سازد. بنا بر این فرض مهم و اساسی، عینی گرایی، جدایی میان زندگی اجتماعی و سیاسی و زبان آن زندگی است؛ زبان صرفاً وسیله بازتاب واقعیات عینی به شمار می‌رود و از خود قدرتی ندارد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۲).

بر عکس، به هنگام طرح مرکزیت بخشی به زبان، یا در رویکرد اصالت زبان و سایر فلسفه‌های ضد اُبژه (و البته ضد سوژه)، فرض اساسی آن است که کردارهای اجتماعی، بلکه اساساً هویت اجتماعی، به اشکال گوناگون و به وسیله «زبان»، گفتمان و فهم‌های گفتمانی تجسد می‌یابند. پس در مقابل نظریه بازتاب، نظریه سازندگی زبان و گفتمان مطرح می‌گردد. از این رو، میان زبان و کردار ما وحدتی هست؛ هر چند زبان، خود در متن کردارهای اجتماعی، شکل و معنا می‌یابد. درست به همین دلیل، کردارهای اجتماعی فاقد معنایی اصیل هستند که می‌باید آن را با ارجاع به زبان درک کرد؛ یا این‌که باور داشت اساساً معنای اصیلی در کار نیست، بلکه هر معنایی که هست، در پرتو قدرت زبان و گفتمان تشکیل می‌شود. در پاره‌ای از موارد، موضوع از این نیز فراتر می‌رود و زبان، تنها وسیله‌ای برای بازیابی معنایی شمرده نمی‌شود، بلکه خود، تشکیل‌دهنده معنا و واقعیت به حساب می‌آید. در چنین

دیدگاه‌هایی، زبان آیینی بازنمایی اعیان نیست، بلکه خود زبان به منزله کرداری است که به واسطه آن، شیوه زندگی و معنای خاص در جهان تحقق و تعیین می‌پذیرد. «ما از طریق زبان سخن نمی‌گوییم، بلکه زبان از طریق ما سخن می‌گوید». زبان کاملاً در اختیار ما نیست، بلکه سابق بر ماست. از این دیدگاه، زبان و معنای بین‌الذهانی، پیش‌فهم‌های مبهمی را تشکیل می‌دهند که در متن آنها، خودفهمی‌های آگاهانه شکل می‌گیرد و زندگی اجتماعی، به‌طور کلی، به وسیله این معنای و پیش‌فهم‌ها تشکیل می‌شود (همان، ۱۴-۱۳). برجستگی و ظهور زبان، به معنای افول سوژه انسانی است. به سخن دیگر، سلطه عقلانیت جای خود را به سلطه ضد سوژه زبان و گفتمان می‌دهد. گفتمان، همچون قدرت اجتماعی عمل می‌کند و انسان را به زیر سلطه در می‌آورد. در نتیجه، دیگر نمی‌توان به‌طور کلی از علوم انسانی، به معنای گذشته، سخن گفت. بنابراین، چنین علومی ممکن نیستند. آنچه ممکن است، باستان‌شناسی گفتمان-هایی است که موضوعات، مفاهیم و نظریات در هر علمی و یا به سخن دیگر، صورت و محتوای عرصه خودآگاه انسان در هر حوزه‌ای را تعیین می‌کند (Deryfus & Rabinow, ۱۹۸۲, part ۱) بنابراین، اتخاذ موضوع گفتمانی، به معنی نفی عینیت معنای عینی بیرونی و امور متعین است.

نتیجه گیری

عینیت باوری در فلسفه سیاسی، راه بازگشت از بن بست پساساختارگرایی است. ما اعتقاد داریم که چنین بازگشتی، مسیر فلسفه سیاسی را اخلاقی‌تر می‌کند. شاید به همین دلیل است که مارک تیمونس، فلسفه رئالیستی پاتنم را که به گونه‌ای «رئالیسم درون‌گرا»^۱ خوانده می‌شود، نوعی عینیت باوری اخلاقی فرض می‌کند (Timmons, ۱۹۹۱: ۳۲۷). تیمونس اشاره می‌کند که پاتنم، در سال‌های اخیر (سال‌های نشر مقاله)، از گونه‌ای نگاه پراگماتیستی نسبت به «حقیقت» و «عقلانیت» دفاع کرده تا به دو راهه‌هایی^۲ از جمله دو راهه «واقعیت-ارزش»^۳ پایان دهد:

۱- Internal Realism

۲- Dichotomies

۳- Fact-Value

«به‌ویژه، اگر دیدگاه متافیزیک عمومی و معرفت‌شناسی ما بتواند از واقع‌گرایی پراگماتیستی پاتنم بهره‌مند شود، همچنین اگر دیدگاه اخلاقی ما از چنین واقع‌گرایی بهره برد، به‌ویژه آن بخش‌هایی از اخلاق که مرتبط با وجود و طبیعت فاکت‌های اخلاقی هستند..... در حقیقت، پاتنم می‌خواهد نشان دهد که نقاط عزیمت واقع‌گرایی اخلاقی از اصول اخلاقی منشأ می‌گیرند» (Ibid).

او، در ادامه خاطر نشان می‌سازد که نسخه عینیت باوری اخلاق گرایانه پاتنم، از اصول کلی وی در خصوص عینیت باوری پیروی می‌کند. از سوی دیگر، رئالیسم پراگماتیستی پاتنم نیز دو سرچشمه دارد؛ مطلق‌انگاری (و نه جزم‌انگاری) و فیزیکیالیسم که مجموعاً، مدل خاص پاتنم از عینیت باوری را ترسیم کرده‌اند. تقریر پاتنم از امر واقع، «ایدئالیزه شده مقبولیت عقلانی است» (Ibid, ۳۷۷) در مجموع، رویکرد واقع‌گرای پراگماتیستی پاتنم در حوزه اخلاق، گونه‌ای ترکیب‌بندی میان عینیت باوری اخلاقی و درون‌گرایی اخلاق باورانه است (Ibid, ۳۸۳) عینیت اخلاق نزد پاتنم امری پذیرفته و قابل طرح است. در فلسفه سیاسی، بارها نیازمند باور به عینیت اخلاقی شده‌ایم. راولز، در تئوری‌های خود در تقریر امر «عدالت»، به شدت محتاج باوری عینی‌گرایانه از امر اخلاقی است. البته وی در نهایت به ایدئالیسم پناه می‌برد و آن را در سایه امری استعلایی^۱ جست‌وجو می‌کند. شاید اگر راولز روایت عینیت باورانه پاتنم را در ذهن داشت و یا بدان التفات می‌نمود، تقریر عدالت به منزله انصاف را از مسیری واقع‌گرایانه طی می‌کرد، نه آن‌که به فلسفه نوکانتی پناه برد (Rawls, ۱۹۸۴) البته، شاید تقریر ایدئالیستی راولز از مفهوم عدالت و امعان نظر وی به امر استعلایی، دلایل دیگری داشته است، که قطعاً چنین بوده است. اما به گمان ما، فلسفه سیاسی با فرض اعیان اخلاقی و اعیان اجتماعی، شایسته‌تر می‌تواند از مواضع اخلاقی در سیاست دفاع کند. در مجموع، این پژوهش نشان می‌دهد که به دلایل متعدد، ایده شالوده‌شکنی را نباید در ساحت فلسفه سیاسی رها ساخت. این پژوهش تا حدی نشان می‌دهد که عقلانیت، پشتوانه در هستی‌شناسی دارد، با معرفت‌شناسی مورد باور ما متلائم است و سرانجام، در عمل نیز به صرفه‌تر و اخلاقی‌تر است. این اثر تلاشی بود تا اولاً نشان دهد که چگونه می‌توان از بن

۱- Transcendental

بست نقد ناپذیری و نسبیت باوری خلاصی یافت و آن را اصیل هر دعوای فلسفی‌ای ندید؛ ثانیاً فلسفه سیاسی در صورت چرخش‌های زبانی و پساساختارگرایانه، چگونه از رسالت خود باز می‌ماند. نتیجه اساسی ما از نگارش چنین پژوهشی، فراهم آوردن زمینه‌ای دیگر برای نقادی سیاسی بود. دغدغه سخن ما، مقید ساختن فلسفه به انضباط عقل گرایانه در عرصه فلسفه سیاسی است؛ آنجایی که پای آرمان و یوتوپیا در میان است و آنجا که حضور مفسده انگیز «قدرت»، نیازمندی ما را به انضباط عقل گرایانه، دو چندان می‌سازد. همچنین ما نگران اصالت یافتن کنش‌های ذوقی و مؤسس بر اصالت زبان هستیم والا، هر سخن فلسفی‌ای می‌تواند نمک ادبیت و ارزش‌های ذوقی را چاشنی خود سازد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- ابطحی، عبدالحمید (۱۳۸۲). واقع‌گرایی غیر جزمی در فلسفه انتقادی پوپر، *مجله ذهن*، شماره ۱۴، تابستان.
- ارسطو (۱۳۷۲). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
- اروین، ترانس (۱۳۸۰). *تفکر در عهد باستان*، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی. تهران: انتشارات قصیده.
- استیس، والترترنس (۱۳۷۵). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، جلد اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برگر، پترل و لوکمان، توماس (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت و رساله‌های در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). *دولت و جامعه مدنی (گفت‌وگوهای جامعه‌شناسی سیاسی)*. قم: کتاب ویژه مجله نقد و نظر.
- پاتنام، هیلاری (۱۳۸۲). *رنالیسم چیست؟* ترجمه حمید طالب و ابوالحسن حسنی، *مجله ذهن*، شماره ۱۴، تابستان.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۴). *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات خوارزمی.

- _____ (۱۳۷۲). **واقعیت گرایی و هدف علم**، ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۶۸). **حدس‌ها و ابطال‌ها**، ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۶۹). **جستجوی ناتمام**، ترجمه ایرج علی‌آبادی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۴). **شناخت عینی**، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴). **اسطوره چارچوب: در دفاع از عقلانیت**، ترجمه علی پایا. تهران: انتشارات طرح نو.
- _____ (۱۳۸۳). **پوزیتیویسم منطقی**. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۹). **تئوری‌های صدق**، مجله **ذهن**، شماره ۱.
- _____ (۱۳۷۴). **مسائل و نظریات فلسفه**، ترجمه منوچهر بزرگمهر. مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
- _____ (۱۳۸۲). **فلسفه علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات صراط.
- _____ (۱۳۸۴). **یاوه‌های مد روز**، ترجمه جلال حسینی. تهران: انتشارات بازتاب نگار.
- _____ (۱۳۸۵). **فلسفه سیاسی: راهنمای مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران**، ترجمه پویا موحد. تهران: انتشارات ققنوس.
- _____ (۱۳۸۴). **آشنایی با معرفت‌شناسی**. تهران: انتشارات طرح نو.
- _____ (۱۳۸۴). **اصالت همبستگی لورنس بنجور و معرفت‌شناسی باور تجربه**، **مجله حوزه و دانشگاه**، سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان.
- _____ (۱۳۸۲). **نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم، کرایب، یان** (۱۳۸۲). **قائم‌نیا، علیرضا** (۱۳۸۲). **دو نوع رئالیسم: خام و انتقادی**، **مجله ذهن**، شماره ۱۴، تابستان.
- _____ (۱۳۸۲). **نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم، کرایب، یان** (۱۳۸۲). **قائم‌نیا، علیرضا** (۱۳۸۲). **دو نوع رئالیسم: خام و انتقادی**، **مجله ذهن**، شماره ۱۴، تابستان.
- _____ (۱۳۸۱). **چپستی باور موجه**، ترجمه مسعود الوند، **مجله ذهن**، شماره ۹.
- _____ (۱۳۸۱). **فلسفه علم در قرن بیستم**، ترجمه حسن میاندراری. تهران: انتشارات سمت.
- _____ (۱۳۷۷). **درآمدی تاریخی به فلسفه علم**، ترجمه علی پایا. تهران: انتشارات سمت.

- لیتل، دانیل (۱۳۸۱). **تبیین در علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات صراط.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۱). **وضعیت پسامدرن**، ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: نشر نی.
- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۸۴). ریشه‌های واقع‌گرایی در نگرش غیر واقع‌گرایانه تامس کوهن، **مجله حوزه و دانشگاه**، سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان.
- مک‌گرو، تیموثی (۱۳۸۲). دفاعی از مبنای کلاسیک، ترجمه مرتضی فتحی زاده، **مجله ذهن**، شمارگان ۱۶-۱۵، پاییز و زمستان.
- منصوری، علیرضا (۱۳۸۴). بررسی‌های معجزه‌نبودن در دفاع از رئالیسم علمی، **مجله حوزه و دانشگاه**، سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان.
- موزر، پال (۱۳۸۲). واقع‌گرایی، عینیت‌گرایی و شک‌گرایی، ترجمه مرتضی فتحی، **مجله ذهن**، شماره ۱۴، تابستان.
- نویراث، آتو (۱۳۷۴). فیزیکیالیسم، ترجمه علی مرتضویان، **فصلنامه ارغنون**، سال دوم، شمارگان ۸ و ۷، پاییز و زمستان.
- هورتن، جان (۱۳۸۴). **الزام سیاسی**، ترجمه محمد سلامی و دیگران. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- هوشیار، یاسمن (۱۳۸۴). ون فراسن و تجربه‌گرایی بر سازنده، **مجله حوزه و دانشگاه**، سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان.
- وستفال، ریچارد (۱۳۷۹). **تکوین علم جدید**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و رضا صفائی. تهران: انتشارات طرح‌نو.
- ونت، الکساندر (۱۳۸۴). **نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل**، ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل وزارت امور خارجه.

(ب) منابع انگلیسی

- Bhaskar, R. (۱۹۷۹). **The Possibility of Naturalism**. Atlantic Highlands, NJ: Humanities press.
- Collier, Andro (۱۹۹۴). **Critical Realism**. Rutledge Encyclopedia of philosophy.
- Deryfus, H. and Robino, P. (۱۹۸۲). **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Harvester press.
- Devitt, Michal, **Realism and Truth**. Princeton University Press.
- Feyrabend, P. (۱۹۷۵). **Against Method**. Chicago: University of Chicago Press.

- Frassen, van (۱۹۸۰). **The Scientific Image**. Oxford: Clarendon Press.
- Harris James (۱۹۹۲). **Against Relativism: A Philosophical Defense of Method**. LaSalle Illinois: Open Court Press.
- Hattz, C. (۱۹۹۱). "What Putnam Should Have Said", **Journal of Erkenntnis**, Vol. ۳۴, No. ۳۹.
- Johnson, Lawrence E. (۱۹۹۲). **Focusing on Truth**. London: Rutledge.
- Kuhn. S. Thomas (۱۹۷۰). **The Structure of Scientific Revolution**, (۲ed). Chicago: University Press.
- Mach, Ernest (۱۸۹۳). **The Science of Mechanics**. Open Court.
- Moran, Dermot (۲۰۰۰). "Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two Internal Realist", **Journal of Syntheses**, Vol. ۱۲۳, No. ۱, April.
- Moser, P. and Mulder Dwayne H (۱۹۸۸). **The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction**. Oxford University Press.
- Pillos, (۱۹۹۹). **Scientific Realism: How Science Tracks Truth**. Rutledge.
- Putnam, Hilary (۱۹۸۳). **Pluralism and Reason**. Cambridge: Cambridge University Press.
- (۱۹۷۵). **Mind, Language and Reality**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John (۱۹۸۵). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy and Public Affairs**, Vol. ۱۴.
- Temple, William (۱۹۱۴). **Studies in the Spirit and Truth of Christianity**. London: Macmillan.
- Timmons, Mark (۱۹۹۱). "Putnam's Moral Objectivism", **Journal of Erkenntnis**, Vol. ۳۴, No. ۳, May.