

# نسیبی گرایسی

برگردان: زهیر باقری نوع پرست

مجموعه مقالات ترجمه شده

# نسبی گرایسی

برگردان: زهیرباقری نوع پرست

## نسبى گرایی

مجموعه مقالات ترجمه شده

برگردان: زهیر باقرى نوع پرست

طراحی جلد و صفحه آرایی: صفا قاسمى

زمستان ۱۳۹۵

---

[m.z.bagheri.noaparast@gmail.com](mailto:m.z.bagheri.noaparast@gmail.com)

- ۵ نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاق
- ۱۰ آیا اخلاق «شرایط» می‌شناسد؟ نقد نسبی‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی
- ۱۷ نسبی‌گرایی اخلاقی غیرقابل فهم است
- ۲۵ نسبی‌گرایی اخلاقی و شوونیسم فرهنگی
- ۳۷ چرا کودکان ما فکر میکنند واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارد؟
- ۴۳ هفت کاری که به عنوان نسبی‌گرا در اخلاق نمی‌توانید انجام دهید
- ۴۸ نسبی‌گرایی در اخلاق، علم و ایدئولوژی: بررسی نگرش مارکس
- ۵۹ چرا نسبی‌گرایی جذاب است؟
- ۶۵ سازه‌ی اجتماعی چیست؟
- ۸۷ ابطال نسبی‌گرایی
- ۹۶ پرفسور نقیضه - نقدی به فمینیسم پست مدرن جو دیت باتلر
- ۱۲۳ جواب‌های هوی است؛ نقدی بر آلن بدیو
- ۱۳۰ بازگشت فلسفه به دنیای واقعی
- ۱۳۵ فلسفه پست مدرن و حقیقت در گذر (نقد و بررسی کتاب «حقیقت» نوشته جان کاپوتو)
- ۱۴۲ معرفی کتاب «نسبی‌گرایی اخلاقی» نوشته استیون لوکس
- ۱۴۶ روزنامه‌نگاران و واقعیت عینی
- ۱۵۲ مناظره «پس از نسبی‌گرایی: چگونه از پست‌مدرنیسم فراتر برویم؟»
- ۱۶۸ مناظره «پس از پایان حقیقت»
- ۱۸۶ مناظره «محدودیت جهان من؛ چرخش زبانی در فلسفه»

# نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاق

پیتر جان کریفت

نسبی‌گرایی اخلاقی معمولاً سه مدعا دارد: اخلاق تغییر می‌کند، ذهنی و فردی است. بنابراین برای نسبی‌گرا اخلاق با گذر زمان تغییر می‌کند. همچنین هیچ چیز خوب یا بدی وجود ندارد، افکار ما است که چیزی را خوب یا بد می‌کند. اخلاق فردی است یعنی برای هر کس تفاوت می‌کند. مطلق‌گرایی اخلاقی بر این باور است که اصول اخلاقی تغییرناپذیر، عینی و جهانی وجود دارند. در ادامه به نقد نسبی‌گرایی فرهنگی که از موضع مورد اقبال نسبی‌گرایان اخلاقی است، می‌پردازیم.

## نسبی‌گرایی فرهنگی

نسبی‌گرایی فرهنگی مدعی است انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان دریافته‌اند که نسبی‌گرایی اخلاقی نه تنها یک نظریه نیست بلکه یک واقعیت تجربی است. جوامع و فرهنگ‌های متفاوت ارزش‌های اخلاقی متفاوتی دارند. در فرهنگ اسکیمو کشتن افراد مسن از نظر اخلاقی مجاز است، ولی در آمریکا این کار غیراخلاقی است. می‌توان مثال‌های زیادی از این قبیل تفاوت‌ها یافت.

دکارت در کتاب تأملات خود اشاره می‌کند که هیچ ایده عجیبی وجود ندارد که فیلسوفی به صورت جدی به آن فکر نکرده باشد. به همین ترتیب می‌توان گفت که هیچ عمل عجیبی وجود ندارد که دست‌کم یک جامعه آن را مجاز نشمرده باشد. به عنوان مثال، نسل‌کشی یا آدم‌خواری.

نسبی‌گرایی فرهنگی بر این باور است که هر کسی که فکر کند که ارزش‌های اخلاقی در نسبت با فرهنگ‌ها تعیین نمی‌شود صرفاً به واقعیت‌های موجود فرهنگ‌های متفاوت توجه ندارد.

برای دریافتن مغالطه منطقی این استدلال باید به پیش‌فرض ناگفته آن نگاهی بیندازیم. این پیش‌فرض از این قرار است: درست‌کاری اخلاقی یعنی تبعیت از ارزش‌های موجود در فرهنگ هر شخص. به عبارت دیگر از نظر آن‌ها همیشه کار درست این است که از ارزش‌های

فرهنگ خود پیروی کنید. تنها در صورتی که این پیش فرض را بپذیریم می توانیم به این نتیجه برسیم که درست و غلط اخلاقی در فرهنگ های مختلف متفاوت است. یا آنچه که در یک فرهنگ درست است در فرهنگ دیگری غلط است. ولی این پیش فرض در واقع همان چیزی را که نسبی گرایی فرهنگی قرار است اثبات کند است فرض گرفته است. مطلق گرایی اخلاقی با این ایده که تبعیت از ارزش های فرهنگی همواره کار صحیحی است مخالف است. مطلق گرایی اخلاقی استاندارد فرافرهنگی دارد که می تواند به واسطه آن تمام ارزش های موجود در یک فرهنگ را نقد کند. به همین دلیل است که مطلق گرایی اخلاقی می تواند پیشرو و رادیکال باشد، در حالی که نسبی گرا تنها می تواند نسبت به وضع موجود محافظه کار باشد، چرا که هیچ استانداردی فراتر از فرهنگ خود ندارد. تنها مطلق گرایی اخلاقی است که می تواند به هیتلر یا صدام حسین بگوید «تو و تمام نظم اجتماعی ات اشتباه و تبه کارانه و لایق از بین رفتن است» نسبی گرایی اخلاقی تنها می تواند بگوید «هر کسی نظری دارد، و من از نظر شما متنفرم و نظر خودم را ترجیح می دهم، همین».

دومین اشتباه منطقی طرفداران نسبی گرایی فرهنگی در اخلاق، ابهام در استفاده از «ارزش ها» است. مطلق گرایی اخلاقی بین نظرات ذهنی در مورد ارزش ها و ارزش های صحیح عینی تمایز قائل می شود. همانطور که بین نظرات ذهنی و حقایق عینی در مورد خدا، زندگی پس از مرگ، خوشبختی، اعداد، زیبایی تفاوت قائل می شود. ممکن است اثبات برخی از این مواردی که نام برده شد، یا یقین یافتن در مورد آنها، یا اینکه نسبت به همه آنها معرفت پیدا کنیم کاری دشوار یا غیرممکن باشد. ولی این به معنای غیرواقعی بودن آنها نیست.

در استدلال نسبی گرایی فرهنگی ابهام اصلی بین ارزش ها و نظر در مورد ارزش ها است. فرهنگ های متفاوت ممکن است در مورد آنچه که به لحاظ اخلاقی ارزشمند است و آنچه که نیست نظرات متفاوتی داشته باشند، همانطور که ممکن است در مورد اینکه بعد از مرگ چه اتفاقی می افتد اختلاف نظر داشته باشند. ولی این بدان معنا نیست که آنچه واقعا در یک فرهنگ درست است در یک فرهنگ دیگر واقعا اشتباه است، همانطور که افراد در

فرهنگ‌های متفاوت باور دارند که پس از مرگ اتفاق‌های متفاوتی برای آن‌ها می‌افتد ولی به این معنا نیست که واقعا همه آن اتفاق‌ها بعد از مرگ می‌افتد. اگر شخصی صرفا باور داشته باشد که جهنم وجود ندارد اثبات نمی‌کند که جهنم وجود ندارد و او نیز به آنجا نمی‌رود. اگر واقعا چنین بود ساده‌ترین و بهترین راه برای رستگاری صرفا این بود که دیگر به جهنم باور نداشته باشیم. به همین ترتیب، چون یک نازی فکر می‌کند که نسل‌کشی درست است اثبات نمی‌کند که نسل‌کشی درست است، مگر اینکه تنها چیزی که می‌تواند به ما بگوید چیزی خوب است یا بد فکر کردن ما باشد. بنابراین نتیجه نسبی‌گرا در پیش‌فرض آن هم موجود است، اینکه فکر کردن ما چیزی را خوب یا بد می‌کند. این مغالطه دوم این رویکرد است.

یک مشکل دیگر در استدلال نسبی‌گرای فرهنگی وجود دارد. به نظر می‌رسد که تمام نقطه ضعف‌هایی که یک استدلال می‌تواند داشته باشد نسبی‌گرای فرهنگی دارد. این رویکرد حتی واقعیت‌های مورد نظرش را به درستی عنوان نمی‌کند. در واقع فرهنگ‌ها در زمینه ارزش‌ها کاملا متفاوت نیستند، حتی در صورتی که ارزش را با نقطه نظر در مورد ارزش‌ها یکی بگیریم. هیچ فرهنگی وجود نداشته است که به خواسته نیچه باور داشته باشد یا آن را آموزش دهد: تمام ارزش‌ها را دوباره ارزیابی کنید. تفاوت‌هایی در تأکیدها وجود داشته است، به عنوان مثال اجداد ما شجاعت را بیش از ما ارزشمند می‌دانستند، در حالی که ما شفقت را بیش از آن‌ها ارزشمند به شمار می‌آوریم. ولی هرگز چیزی مبنی بر ادعای نسبی‌گرای فرهنگی وجود نداشته است. سعی کنید جامعه‌ای را تصور کنید که در آن عدالت، صداقت، شجاعت، خرد، امید و کنترل خویش شر اخلاقی در نظر گرفته شوند. در عین حال خودخواهی بی حد و مرز، بزدلی، دروغ‌گویی، خیانت، اعتیاد، و ناامیدی ارزش‌های اخلاقی به حساب بیایند.

چنین جامعه‌ای را نمی‌توان روی زمین یافت. تنها جامعه‌ای که می‌تواند این چنین باشد جامعه جهنم است. البته تفاوت‌هایی در مورد ارزش‌ها بین فرهنگ‌ها وجود دارد. ولی در پس اختلاف‌نظرهای موجود در مورد ارزش‌های کوچک‌تر، همیشه توافق بر اصول ابتدایی اخلاق



وجود دارد.

در پس اختلاف نظر بر سر به کارگیری ارزش‌ها در شرایط متفاوت - به عنوان مثال مجازات اعدام باید باشد یا نه - همواره توافق در مورد ارزش‌ها وجود دارد - به عنوان مثال، قتل بد است چون حیات بشر خوب است. اختلاف نظر بین فرهنگ‌ها و افراد تنها در صورتی ممکن است که توافقی‌های اخلاقی عمیق‌تری بر اساس پیش‌فرض‌های مشترک اخلاقی وجود داشته باشد. نسبت ارزش‌های اخلاقی به قوانین فرهنگی مانند نسبت مفاهیم به واژگان است. هنگامی که به یک کشور خارجی می‌روید، در ابتدا شوکه می‌شوید. زبانی که آن‌ها بدان سخن می‌گویند کاملاً متفاوت است. ولی در پس این واژگان متفاوت شما مفاهیم مشترکی پیدا می‌کنید. و این همان چیزی است که ترجمه از یک زبان به زبان دیگر را ممکن می‌سازد. به همین ترتیب در پس قوانین اجتماعی متفاوت، قوانین اخلاقی مشترکی وجود دارد.

\*این متن، ترجمه گزیده‌ای از نقد گرفت به گونه‌های متفاوت نسبی‌گرایی است.

# آیا اخلاق «شرایط» می‌شناسد؟ نقد نسبی‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی

پل بوقوسیان

## تعریف نسبی‌گرایی اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی چیست؟ در زمانه ما ایده نسبی‌گرایی اخلاقی برای بسیاری جذابیتی فراوان دارد. نسبی‌گرایی اخلاقی به گونه‌های متفاوت مطرح شده است که می‌توان آن‌ها را به دو گونه اصلی تقسیم کرد. یکی از آن‌ها «نسبی‌گرایی فراگیر» و دیگری «نسبی‌گرایی مطلق‌انگار». این دو گونه نسبی‌گرایی مهم‌ترین گونه‌های نسبی‌گرایی هستند.

نسبی‌گرایی فراگیر را در فیزیک می‌توان یافت. یکی از درس‌هایی که از گالیلو آموختیم این است که «حرکت مطلق نداریم»، یا به عبارتی نمی‌توانیم به طور کلی بگوییم یک جسم در حال حرکت است یا نیست. گالیلو نشان داد که همیشه باید یک «زمینه» یا «چارچوب» معرفی کرد و بر اساس آن متحرک بودن اجسام را سنجید. بنابراین چیزی به نام «حرکت مطلق» نداریم. هرگاه از ما بپرسند این جسم حرکت می‌کند باید بگوییم «نسبت به چه چیزی؟» نکته این است که هیچ حقیقت مطلق در مورد حرکت اجسام وجود ندارد و حرکت اجسام تنها نسبت به زمینه‌ای معنادار است.

همچنین هیچ یک از این زمینه‌ها نسبت به دیگری برتری ندارد، چرا که اگر این اصل عدم برتری را اضافه نکنیم، در واقع می‌گوییم معیارهای زیادی برای حرکت وجود دارد ولی این مورد بیش از دیگر موارد مهم است یا این مورد برتر است و بنابراین نسبی‌گرایی را بی‌معنا کرده‌ایم.

اینشتین در مورد همزمانی نیز درسی مشابه به ما داد. قبل از «نسبیت خاص اینشتین»، به شکل مطلق می‌گفتیم که دو واقعه ممکن است در آن واحد رخ بدهند یا ندهند، یا سؤال بپرسیم آیا این دو رویداد همزمان هستند یا خیر؟ «نسبیت خاص اینشتین» نشان می‌دهد که تنها می‌توانیم در مورد همزمانی دو رویداد نسبت به مکان و زمانی خاص سخن بگوییم نه به صورت مطلق. هیچ یک از این زمینه‌های ارجاع مکان و زمان نسبت به دیگر زمینه‌های ارجاع مکان و زمان برتری ندارند و بنابراین همه آن‌ها با هم برابر هستند.

حال ممکن است بخواهیم از همین مدل استفاده کنیم و بگوییم که در موارد اخلاقی، هیچ

واقعیت مطلق در مورد اینکه «خوب» و «بد» چیست وجود ندارد، بلکه خوب و بد تنها نسبت به زمینه‌ای وجود دارد. بنابراین وقتی ما بگوییم «دزدی اشتباه است» نسبی‌گرا به ما می‌گوید این را به صورت مطلق نمی‌توانی بگویی، باید بگویی «دزدی نسبت به زمینه الف اشتباه است» و این زمینه‌ای که تو می‌گویی برتری یا ترجیحی برای تعیین درست بودن اخلاق نسبت به دیگر زمینه‌ها ندارد، یا به عبارتی همه این زمینه‌ها با هم برابر هستند.

## اما و اگرهای نسبی‌گرایی در اخلاق

چه چیز در این گونه نسبی‌گرایی جذاب است، نسبی‌گرایی‌ای که به ما می‌گوید هیچ واقعیتی برای تعیین درست و غلط اخلاقی به صورت مطلق نداریم و تنها واقعیت‌های نسبی وجود دارد و همه این‌ها با هم برابر هستند؟ یکی از دلایل جذابیت این نسبی‌گرایی اخلاقی، دشواری‌های پاسخ به این سؤال است که این واقعیت‌هایی که درست و غلط اخلاقی را به صورت مطلق تعیین می‌کنند از کجا می‌آوریم و چگونه می‌توان به آن‌ها دست یافت؟ یا چگونه می‌توانیم بدانیم که این واقعیت‌ها کدام هستند؟ چرا که در سرتاسر زمین، افراد، جوامع و فرهنگ‌های متفاوت به نتایج متفاوتی در زمینه اخلاقی رسیده‌اند و اختلاف نظر در مورد موارد اخلاقی بسیار شایع است.

فرض کنید با شخصی در زمینه‌ای اخلاقی اختلاف نظر پیدا کرده‌اید و او به شما می‌گوید اثبات کن که من اشتباه می‌کنم، تفاوت این اختلاف نظر با اختلاف نظر بر سر امور واقع مانند شکل

زمین، مشهود است. در زمان‌های تاریخی متفاوت افراد با شواهد متفاوتی که در اختیار داشته‌اند شکل کره زمین را به گونه‌های مختلف معرفی کرده‌اند ولی اگر شواهد موجود را به افراد عصر حاضر نشان دهیم نمی‌توان تصور کرد که در پذیرش صاف نبودن زمین دچار مشکلی باشند.

این گونه نسبی‌گرایی را باید جدی گرفت و نقد و بررسی کرد و در صورتی که آن را جدی

نگیریم می‌توانیم به بدفهمی‌های زیادی در زمینه اخلاق دامن بزنیم.

## شرایط و استانداردهای اخلاقی

نسبی‌گراها موارد اخلاقی را وابسته به دو زمینه می‌دانند؛ «شرایط» و «استانداردهای اخلاقی». این دو دیدگاه و نتایجی که می‌دهند بسیار متفاوتند. وقتی شما موارد اخلاقی را نسبت به «شرایط» در نظر می‌گیرید «نسبی‌گرای مطلق‌انگار» هستید و وقتی موارد اخلاقی را نسبت به کدهای اخلاقی در نظر می‌گیرید «نسبی‌گرای فراگیر» هستید. این دو نگرش بسیار متفاوت هستند و هر یک به اعمالی کاملاً متفاوت از دیگری می‌انجامند.

وقتی ما اخلاقی بودن امری را نسبت به شرایط تعیین می‌کنیم، در واقع می‌گوییم که نباید به صورت مطلق گفت عملی اشتباه است، بلکه همیشه باید گفت اعمال ما نسبت به زمینه‌ای اشتباه یا درست هستند. نقطه قوت این نگرش این است که انسجام دارد و در برخی موارد قابل دفاع است. در چه مواردی اشتباه یا درست بودن عملی وابسته به شرایط است؟ مثلاً ممکن است ماشین شخصی کنار جاده خراب شده باشد، آیا ما باید برای کمک به او بایستیم یا خیر؟ می‌توان گفت اینجا درست یا اشتباه بودن بستگی به شرایط دارد، بستگی دارد به اینکه آیا شخص دیگری برای کمک به آن‌ها هست، شرایط آن‌ها چقدر وخیم است، اگر شما کمک نکنید به آن‌ها آسیبی می‌رسد یا خیر، و مثلاً ممکن است خود شما در همان لحظه لازم باشد برای موردی اورژانسی به بیمارستان بروید یا خیر. بنابراین در چنین موردی نمی‌توان گفت هر وقت ماشینی کنار جاده متوقف شده بود شما باید برای کمک بایستید، بلکه به برخی ملاحظات بستگی دارد. این مثالی است از موردی که درست یا اشتباه بودن اخلاقی، بستگی به «شرایط» دارد.

مثال دیگر، آداب معاشرت است که به «شرایط» وابسته است. مثلاً اینکه بعد از غذا خوردن در رستوران باید انعام داد، آیا باید با سر و صدا غذا خورد یا خیلی آهسته و بدون سر و صدا، در برخی فرهنگ‌ها اگر شما بدون سر و صدا غذا بخورید میزبان ناراحت خواهد شد،

چرا که به معنای این است که غذا خوشمزه نبوده است. در بسیاری از موارد آداب معاشرت درست و غلط وابسته به فرهنگ است.

ولی امور اخلاقی بسیار زیادی وجود دارند که در هیچ موردی قابل دفاع نیستند، مثلاً اگر شخصی بگوید اشتباه یا درست بودن آزار کودکان برای تفریح بستگی به زمینه دارد باید به او گفت خیر به هیچ زمینه‌ای بستگی ندارد و همیشه اشتباه است. بنابراین هیچ «شرایطی» وجود ندارد که بتوان بر اساس آن، این عمل را اخلاقی دانست.

نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه داشت این است که نسبی کردن شرایط، از تعهد به واقعیت‌های مطلق نرماتیو فارغ نمی‌شود. انگیزه «نسبی‌گرایی فراگیر» این بود که نمی‌دانیم واقعیت‌های مطلق از کجا می‌آیند. ما واقعیتی داریم که آزار کودکان برای لذت هیچ‌گاه درست نیست، این یک «واقعیت مطلق» است؛ معما این است که این واقعیت مطلق از کجا می‌آید؟ همچنین در مواردی که شرایط را در نظر می‌گیریم و موارد اخلاقی را با نظر به آن‌ها نسبی می‌کنیم (مثل کمک کردن به افرادی که ماشین آن‌ها کنار جاده خراب شده است)، بر چه اساسی می‌گوییم کمک کردن به آن‌ها در این شرایط لازم است و در آن شرایط لازم نیست، بر اساس چه واقعیتی به این نتیجه می‌رسیم؟ بنابراین اگر همانند «نسبی‌گرایی فراگیر» سوال این باشد که «واقعیتی عینی که به ما نشان بدهد درست و غلط از کجا می‌آید؟» در موارد نسبی شده به شرایط هم این مشکل وجود دارد. چه واقعیتی به ما نشان می‌دهد که در شرایط خاصی این کار درست است و در شرایط دیگری غلط؟ به همین دلیل است که اکثر نسبی‌گرایان، اخلاقی بودن امور را به «کدهای اخلاقی» وابسته می‌کنند نه به «شرایط». به عبارت دیگر، وقتی موارد اخلاقی را بر حسب شرایط نسبی می‌کنید، درست یا غلط بودن عمل اخلاقی، فارغ از کدهای اخلاقی شما و وابسته به شرایط هستند. بنابراین همچنان به واقعیت‌های عینی در مورد اخلاق که در این مورد «شرایط» است متعهد خواهید شد، و از آن جهت عینی هستند که به شما می‌گویند در این شرایط چه کاری باید انجام بدهید فارغ از اینکه «کدهای اخلاقی» خود شما چه باشند. از این رو، وقتی درست و غلط بودن را به شرایط وابسته کنید، «نسبی‌گرایی مطلق‌انگار» هستید.

## کدهای اخلاقی نسبی‌گرایی فراگیر

«نسبی‌گرایی فراگیر» به دنبال این است که واقعیتی وجود داشته باشد که درست و غلط را بر اساس کدهای اخلاقی شما تعیین کند و کاری که می‌کند این است که «کدها یا استانداردهای اخلاقی» معرفی می‌کند که بر اساس آن‌ها درست و غلط تعیین می‌شود و علاوه بر این، بر اساس تعهد نسبی‌گرایانه‌اش، باید اضافه کند که هیچ یک از این کدها و استانداردهای اخلاقی نسبت به دیگر کدها و استانداردها برتری ندارد.

مثلاً گیلبرت هارمن یکی از نسبی‌گرایان معاصر در اخلاق است که نسبی‌گرایی اخلاقی قابل دفاع را گونه‌ای می‌داند که در آن، شما بر اساس کدهای اخلاقی که خودتان قبول کرده‌اید و به شما می‌گویند که چه باید انجام دهید و چه نباید انجام دهید عمل می‌کنید. حال اگر شما بگویید که درست و غلط اعمال ما به کدهای اخلاقی وابسته هستند و همه کدها، هم‌ارزش هستند، از هرگونه تجویز مطلق با موفقیت فرار کرده‌اید، چرا که هر آنچه انجام می‌دهید بر اساس کدهای اخلاقی خود شما درست یا غلط بودنش تعیین می‌شود. این گونه نسبی‌گرایی از مطلق‌انگاری رها شده است و تا اینجا موفق بوده است.

ولی مشکل این است که این رویکرد اخلاق را به عنوان یک موضوع قابل بررسی منتفی می‌کند. فرض کنید بر سر تحصیل دختران اختلاف نظر داریم، برخی فکر می‌کنند از نظر اخلاقی درست است که دختران درس بخوانند و برخی بر این باورند که درس خواندن دختران به لحاظ اخلاقی اشتباه است. این اختلاف موضع را با توجه به آنچه نسبی‌گرا می‌گوید باید به شکل این دو گزاره نوشت: «با توجه به کدهای اخلاقی گروه اول، درس خواندن دختران به لحاظ اخلاقی درست است» و «با توجه به کدهای اخلاقی گروه دوم، درس خواندن دختران به لحاظ اخلاقی غلط است». همه این دو گزاره را صحیح می‌دانند، چرا که این دو گزاره توصیفی هستند و به ما می‌گویند هر کد اخلاقی چه چیزی را تجویز می‌کند، کسی بر سر اینکه این گروه درس خواندن دختران را تجویز می‌کند و آن گروه درس خواندن دختران را تجویز نمی‌کند اختلاف نظر ندارد. هر کسی با هر نگاه اخلاقی که دارد

می‌تواند با گزاره‌های نسبی‌گرا در این شکل موافقت کند، چرا که هیچ اثری از باید و نباید اخلاقی در آن‌ها نیست و صرفاً کدهای متفاوت دو گروه را برای ما توصیف می‌کنند. علاوه بر این، باید به یاد داشت که نسبی‌گرا به این ایده هم التزام دارد که هیچ کد اخلاقی بر کد اخلاقی دیگری برتری ندارد. بدین ترتیب با «نسبی‌گرایی فراگیر» هیچ اثری از بحث اخلاقی باقی نمی‌ماند و بحث اخلاقی بی‌معنی خواهد شد.

تنها گونه نسبی‌گرایی اخلاقی که حداقل بحث اخلاقی را از بین نمی‌برد و آن را حفظ می‌کند نسبی کردن موارد اخلاقی نسبت به شرایط است. همانطور که پیش‌تر نشان داده شد، نسبی کردن برحسب شرایط شما را همچنان به تعهد به واقعیت‌های مطلق تعیین‌کننده درست و غلط امور اخلاقی وا می‌دارد. بنابراین اگر به هرگونه قضاوت اخلاقی باور داشته باشید، به واقعیت‌ها یا قضاوت‌های مطلق اخلاقی متعهد هستید، این طبیعت موضوع اخلاق است که نمی‌توان همه تعهدها را نسبی کرد. نتیجه بسیار جالب توجه این بحث این است که تا زمانی که به گفتمان اخلاقی اهتمام دارید، به هر گونه گفتمان اخلاقی، شما به وجود حقیقت‌های مطلق اخلاقی متعهد هستید.



# نسبی گرایی اخلاقی غیرقابل فهم است

جولین بیلارد

تنوع باورها و روش‌های زندگی واقعی قابل توجه در مورد ما انسان‌هاست. آنچه از نظر مورمون‌ها درست و معقول است ممکن است برای مارکسیست‌ها یا مائوری‌ها منجرکننده باشد. آرتک‌ها انسان‌ها را به دلایلی که امروز برای ما کاملاً غیرقابل قبول است قربانی می‌کردند و هیچ شکی نیست که انسان‌های آینده ممکن است به همین شکل نسبت به برخی از اعمال ما متعجب شوند یا احساس انزجار کنند. به خاطر چنین دلایلی، برخی به این نتیجه می‌رسند که حقیقتی عینی در مورد اخلاق وجود ندارد. آن‌ها می‌گویند که اختلاف نظر را به بهترین وجه می‌توان این‌گونه توضیح داد که چندین حقیقت نسبی اخلاقی متفاوت و غیرقابل جمع وجود دارد، که به شکلی توسط باورهای یک جامعه تعیین می‌شوند، و این تنها گونه حقیقت اخلاقی موجود است. بنابراین برای آرتک‌ها «قربانی کردن انسان‌ها به لحاظ اخلاقی مجاز است» صحیح است هرچند برای ما غلط است. بنابراین به طور کلی، حکم اخلاقی الف به صورت نسبی صحیح است به شرط آنکه اعضای جامعه ب به آن باور داشته باشند. (همین ایده اصلی را می‌توان به شکل دیگری پروراند. به عنوان مثال برخی نسبی‌گرایان ممکن است بگویند، حکم اخلاقی الف به صورت نسبی صحیح است اگر استانداردهای جامعه ب بر آن دلالت داشته باشند، فارغ از اینکه اعضای جامعه ب به آن باور داشته باشند یا خیر. من این جزئیات را نادیده می‌گیرم چرا که در مورد نکته‌ای که می‌خواهم بگویم تفاوتی ایجاد نخواهند کرد).

در مقاله حاضر، این برهان عدم توافق اخلاقی را مورد بررسی قرار خواهم داد و آنچه را که به نظرم جدی‌ترین مشکل نسبی‌گرایی اخلاقی است ارائه خواهم کرد: و آن این است که نمی‌توان فهمید نسبی بودن حقیقت‌های اخلاقی چه معنایی می‌تواند داشته باشد. و از آنجایی که ما هیچ ایده‌ای نداریم که آن چه معنایی می‌تواند داشته باشد، نسبی‌گرایی اخلاقی نه می‌تواند تبیین خوبی برای واقعیت اختلاف نظرهای اخلاقی عمیق و بادوام باشد و نه می‌توان با هیچ نوع دیگری از استدلال از آن حمایت کرد. بنابراین اگر عدم توافق اخلاقی، شاهی علیه عینیت حقیقت اخلاقی باشد، تنها می‌تواند شاهی بر پوچ‌گرایی اخلاقی باشد: یعنی این ایده که هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد.

## تناقض آمیز بودن

برهان بر نسبی‌گرایی اخلاقی بر اساس تنوع اخلاقی، آن گونه که این برهان مطرح شده، متقاعد کننده نیست. اگر صرف این واقعیت که افراد یا گروه‌ها بر سر یک ایده اختلاف دارند، دلیلی کافی برای این میبود که آن ایده ارزش صدق عینی ندارد، در این صورت، هیچ حقیقت عینی‌ای در مورد عمر جهان یا علل اوتیسم وجود نمی‌داشت. نسبی‌گرایان به این امید که بتوانند از خود در برابر این استدلال نقضی محافظت کنند، معمولاً ادعا می‌کنند که این اختلاف نظرها به شکلی با اختلاف نظرهای اخلاقی متفاوتند. به عنوان مثال جسه پرینتز مدعی است که اختلاف نظرهای علمی را می‌توان با مشاهدات و اندازه‌گیری‌های بهتر حل و فصل کرد، و هنگامی که دانشمندان با شواهد یا دلایل مشابه مواجه می‌شوند، با هم توافق می‌کنند ولی در مورد متفکرانی که بر روی قواعد اخلاقی متفاوت کار می‌کنند، مسئله از این قرار نیست.

اما حتی اگر این تمایز را تصدیق کنیم، همچنان محل تردید است که اختلاف نظر اخلاقی، دلیل خوبی برای پذیرفتن نسبی‌گرایی اخلاقی باشد. از این گذشته، در فلسفه هم همانند اخلاق اختلاف‌نظرهای عمیق و به ظاهر غیرقابل حلی وجود دارد. به عنوان مثال، برخی فیلسوف‌ها فکر می‌کنند که حالت‌های ذهنی مثل درد یا میل صرفاً حالت‌های جسمی هستند، برخی دیگر از فیلسوف‌ها این را رد می‌کنند، با این حال هر دو گروه نسبت به مشاهدات و دلایلی که نظر طرف مقابل را پشتیبانی می‌کنند، آگاهی دارند. بنابراین، آیا باید بگوییم که هیچ حقیقت عینی در مورد چگونگی ارتباط حالت‌های ذهنی با دنیای جسم وجود ندارد؟ این کاملاً بعید به نظر می‌رسد. از همین رو، بسیاری از فیلسوف‌ها این ادعای نسبی‌گرایی اخلاقی را رد می‌کنند که حقیقت‌های اخلاقی به باورهای موجود در یک جامعه وابسته‌اند. آیا می‌توان نتیجه گرفت که در مورد خود نسبی‌گرایی اخلاقی، تنها حقیقتی نسبی و نه حقیقتی عینی وجود دارد - یعنی اینکه بگوییم نسبی‌گرایی اخلاقی از دیدگاه جسه پرینتز صحیح است و دیدگاه ضدنسبی‌گرایی نیز از منظر من به همان اندازه صحیح است؟

گمان می‌کنم که شمار اندکی از نسبی‌گرایان اخلاقی مایلند که این گونه نسبی‌گرایی «سطح بالاتر» را بپذیرند. آن‌ها فکر می‌کنند که هرچند فیلسوف‌های گرفتار جهالت با آن‌ها مخالف هستند، اما حقیقت‌های اخلاقی، جز این نیست که نسبت به جامعه‌ای خاص نسبی «هستند» - این یک امر واقع عینی در مورد واقعیت است که هیچ امر واقع اخلاقی عینی وجود ندارد بلکه تنها امور اخلاقی نسبی وجود دارند. اما این موضع به نحو نگران‌کننده‌ای متزلزل است که نسبی‌گرایان بر اساس استدلالی به نسبی‌گرایی معتقد بشوند که خود وابسته به این اصل است که چنانچه اختلاف نظر خاصی در مورد موضوع الف وجود داشته باشد، پس حقیقتی عینی در مورد الف وجود ندارد. اگر اصل مذکور درست باشد، این امر واقع که چنین اختلاف نظری در مورد نتیجه‌ی نسبی‌گرایانه آن‌ها وجود دارد، نشان می‌دهد که این نتیجه خود نه به شکل عینی، بلکه تنها به صورت نسبی صحیح است. بنابراین اگر استدلال این نسبی‌گرا درست باشد، با توجه به ضابطه‌های خودش، نباید باور داشته باشد که نتیجه آن به نحو عینی صحیح است؛ اما اگر خود را محق بداند که نتیجه آن را باور داشته باشد، باید گفت که استدلالش معتبر نیست.

آیا این امر چاره‌پذیر نیست که اعتقاد به نسبی بودن حقیقت اخلاقی باید ناقض خود باشد، و اینکه آن حقیقت مربوط به حقیقت اخلاقی نیز خود صرفاً به صورت نسبی صحیح باشد؟ خوشبختانه نیازی نیست که اعتنای زیادی به این سؤال داشته باشیم، چرا که فکر می‌کنم مشکل اصلی نسبی‌گرایی اخلاقی این نیست که غلط، غیرمحتمل یا ناقض خود است، بلکه در حقیقت نامعقول است. منظورم این است که هیچ مفهوم معقولی از حقیقت وجود ندارد که بتوان از آن برای صورت‌بندی این نظر استفاده کرد که حقیقت اخلاقی برحسب استانداردها یا باورهای یک جامعه خاص نسبی است.

## حقیقت و باور

اجازه بدهید این ایراد را با بیان برخی امور بدیهی در مورد حقیقت روشن کنم. نخست، یک

گزاره تنها در صورتی صادق است که چیزها را آنچنان که واقعا هستند بازنمایی کند. این گزاره که من جورابه‌های آبی پوشیده‌ام تنها در صورتی صادق است که من واقعا جوراب پایم باشد و جوراب‌ها واقعا آبی باشند.

همین اصل کلی، بی‌تردید، در مورد گزاره‌های اخلاقی نیز برقرار است. فرض کنید که من بگویم خودکشی غیراخلاقی است، با این حال در واقعیت عینی «چنان چیزی» به عنوان اشتباه اخلاقی وجود نداشته باشد. یعنی فرض کنید که هر کاری که هر کس انجام می‌دهد از نظر اخلاقی اشتباه نباشد، هرچند ممکن است برخی از اعمال به نظر ما اشتباه بیایند. در آن صورت، فرضیه من در مورد غیراخلاقی بودن غلط است، چرا که ویژگی‌ای را به اعمال خاصی اطلاق می‌کند که هیچ چیز آن ویژگی را ندارد. این مانند آن است که من بگویم که جوراب‌های من را برادرزاده بابانوئل ساخته است. هیچ چیزی ویژگی ساخته شدن توسط برادرزاده بابا نوئل را ندارد، و هر گزاره‌ای که جوراب‌های من را با این ویژگی ارائه کند غلط است.

آن‌هایی که به نسبی‌گرایی اخلاقی علاقه دارند ممکن است اعتراض کنند که من صرفا یک مفهوم عینیت‌گرایانه‌ای از حقیقت را پیش فرض گرفته‌ام: مفهومی که آنچه را درباره جهان گفته می‌شود یا اندیشیده می‌شود مرتبط می‌سازد به آنگونه که جهان مستقل از این افکار واقعا وجود دارد. آنچه آن‌ها در عوض در ذهن دارند، مفهوم دیگری از حقیقت است - مفهومی که متضمن چنان رابطه‌ای بین دیدگاه‌های ذهنی یا بازنمایی‌ها و چیزی مستقل از این دیدگاه‌ها نیست.

من می‌پذیرم که مفهومی عینی از حقیقت را پیش فرض گرفته‌ام ولی جایگزین آن چیست؟ آیا مفهومی از حقیقت داریم که متضمن چنین رابطه‌ای نباشد؟ مطمئنا افراد گاهی می‌گویند که گزاره‌ای برای شخصی صحیح است ولی برای دیگری نیست - یه این معنی که این گزاره برای شخص اول صحیح «به نظر می‌رسد» ولی برای شخص دوم صحیح به نظر نمی‌رسد. ولی همانطور که اگر چیزی طلا به نظر بیاید، نوعی از طلا نیست، چیزی که به نظر صحیح بیاید نوعی از حقیقت نیست. آنچه در این گونه سخن گفتن مراد می‌شود

(اگر در اصل، چیزی مراد شود) صرفاً باور است. اینکه گفته می‌شود برای برخی از بچه‌ها بابا نوئل در قطب شمال زندگی می‌کند صحیح است، در واقع شکل دیگری از گفتن این است که آن‌ها این چنین باور دارند. ولی باور داشتن چنین چیزی را واقعیت نمی‌بخشد. به همین شکل، اگر نسبی‌گرایی اخلاقی صرفاً این مدعا باشد که آنچه برای عده‌ای از نظر اخلاقی صحیح به نظر می‌آید (آنچه آن‌ها در مورد اخلاق باور دارند) برای دیگران غلط به نظر می‌آید، درست است ولی از نظر فلسفی بدیهی است، و با عینی‌گرایی در مورد حقیقت اخلاقی سازگار است. همچنین باید توجه داشت که نسبی‌گرایی اخلاقی را به این شکل بدیهی تفسیر کردن نمی‌تواند با استدلال از طریق اختلاف نظر مورد حمایت واقع شود. جان کلام آن استدلال این بود که نسبی‌گرایی اخلاقی توضیح خوبی برای اختلاف نظرهای اخلاقی‌ای است که مشاهده می‌کنیم. با این حال، این ادعا که برخی گزاره‌های اخلاقی برای برخی صحیح «به نظر می‌آیند» و به نظر برخی غلط، این واقعیت اختلاف نظر اخلاقی را که گمان می‌رود توسط نسبی‌گرایی تبیین شده است، تنها «بازگویی میکند» و نمی‌تواند آن را تبیین کند. (شاید برخی چیزها خود-تبیینگر باشند، ولی اختلاف نظر اخلاقی چنین نیست.)

بنابراین، این نوع نامآشنای حقیقت وجود دارد که به چگونگی واقعیت، فارغ از باورها و ادراکات مردم، وابسته است و گونه‌ای ساختگی هم هست که چیزی بیش از باور نیست. نظریه نسبی‌گرایی حقیقت اخلاقی به وضوح منکر این است که گزاره‌های اخلاقی - به معنای نامآشنای آن - هرگز بتوانند صادق (یا کاذب) باشند؛ ولی اگر نسبی‌گرایی به شکل دوم (گونه ساختگی) تفسیر شود، به بی‌معنایی یا بی‌مایگی سقوط خواهد کرد. نسبی‌گرا به گونه‌ای از حقیقت، در جایی بین حقیقت نامآشنا و ساختگی، نیاز دارد: نه صرفاً «ظاهری» از حقیقت، و نه حقیقتی وابسته به «واقعیت عینی». اما چنین چیزی وجود ندارد. حداقل من نمیتوانم تصور کنم این گونه خاص حقیقت چه خواهد بود، و نسبی‌گرایان به شکل عجیبی در مورد این مسئله اساسی سکوت می‌کنند.

## راه سومی وجود ندارد

به یاد داشته باشید که نسبی‌گرایی اخلاقی دو عنصر دارد: انکار هر گونه حقیقت اخلاقی عینی، و ادعای گونه‌های دیگر از حقیقت اخلاقی. فرض کنید که اختلاف نظر اخلاقی، در مورد حقیقت عینی هر کد اخلاقی، تردیدهایی را برانگیزد. آیا می‌توان نتیجه گرفت که کدهای اخلاقی به معنای دیگری حقیقت دارند؟ نه، چرا که شاید به این معنا باشد که گزاره‌های اخلاقی «به هیچ» معنایی حقیقت ندارند. ممکن است اختلاف نظر افراد ناشی از این باشد که در فرهنگ‌های اخلاقی متفاوتی فرهنگ‌پذیر شده‌اند، اما همه باورهای اخلاقی یا استانداردهای همه فرهنگ‌ها صرفاً غلط است. بنابراین برهان مبتنی بر اختلاف نظر ممکن است برهانی بر پوچگرایی باشد نه نسبی‌گرایی اخلاقی.

نسبی‌گرایان چگونه می‌خواهند تز ایجابی خود را استوار سازند، یعنی این ادعا را که گزاره‌های اخلاقی گاهی صادقند، بدون این که به نحو عینی صادق باشند؟ من هیچ استدلال قانع‌کننده‌ای برای این سراغ ندارم. در مقابل، نسبی‌گرایان تمایل دارند به جای آن، برای تز سلبی خود به تفصیل استدلال کنند، یعنی این ادعا که اخلاق به نحو عینی صادق نیست، گویی این به تنهایی برای نتیجه نسبی‌گرایانه‌شان کافی است. بنابراین پریتنز می‌گوید که «قضایوت‌های اخلاقی بر احساسات بنا نهاده شده‌اند»، و «عقل نمی‌تواند به ما بگوید چه ارزش‌هایی را برگزینیم» و حتی اگر چیزی به نام ذات بشر وجود داشته باشد، کارایی ندارد، چرا که این واقعیت صرفاً که ما ذات ویژه‌ای داریم باب این سؤال را همچنان باز می‌گذارد که آیا آنچه طبیعی است به لحاظ اخلاقی خوب است یا خیر. حال بیایید با همه این‌ها موافقت کنیم، و به خاطر [پیشبرد] بحث بپذیریم که دیدگاه مذکور، تردیدی واقعی در مورد حقیقت عینی ارزش‌های اخلاقی به وجود می‌آورد. در نبود هر گونه دلیل موجه برای گونه خاصی از حقیقت که گمان می‌رود در جایی بین باور صرف و بازنمایی دقیق واقعیت عینی قرار بگیرد، چرا باید فکر کنیم که داوری‌های اخلاقی را به عنوان حقیقت لحاظ کنیم، به «هر» معنایی از این حقیقت که می‌خواهد باشد؟ چرا صرفاً به این

بیان اکتفا نکنیم که همه قواعد اخلاقی غلطند؟ معقول به نظر می‌آید که فیلسوفی که در مورد استدلال اخلاقی این گونه می‌اندیشد، باورهای اخلاقی را همان گونه بنگرد که خداناباوران باورهای دینی را می‌نگرند - به عنوان باورهای غلط.

به گمان من دلیل اینکه فیلسوفان اندک شماری حاضرند این نتیجه پوچ‌گرایانه را بپذیرند این است که آن‌ها نیز، مانند اغلب مردم، باورهای اخلاقی استوار خود را دارند. به عنوان مثال آن‌ها فکر می‌کنند که به لحاظ اخلاقی اشتباه است که به کودکان تجاوز کنند و بنابراین نمی‌خواهند بگویند که این باور «غلط» است. آن‌ها چگونه می‌توانند بر باور خود پابرجا بمانند و در عین حال باور داشته باشند که باور آن‌ها حقیقت ندارد؟ این مصالحه ناخوشایند قابل اعتنا نیست. اگر هیچ حقیقت اخلاقی «عینی» نداشته باشیم، حقیقت اخلاقی نوع دیگری نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد.



# نسبی گرایی اخلاقی و شوونیسم فرهنگی

جرالد لانگ

نظرات مختلفی در مورد نسبی‌گرایی اخلاقی وجود دارد. برخی آن را پادزهری از موعده گذشته و روح‌افزا برای امپریالیسم و تکبر فرهنگی محسوب می‌کنند. برخی دیگر آن را چون علامتی خودویرانگر و مردد در راستای انصاف و عدالت فرهنگی می‌دانند. ماهیت هیجان‌آور و پرفشار معمول در مورد این مسائل نشان‌دهنده این است که بسیاری از ما نسبت به آن‌ها مردد هستیم. ممکن است نتوانیم میان دو جبهه تصمیم بگیریم: با وجود آن که ممکن است از امپریالیسم و شوونیسم فرهنگی متنفر باشیم، در عین حال ممکن است تعهدات اخلاقی سنگینی داشته باشیم که باور داریم کاربردشان فراتر از مرزهای فرهنگی و سیاسی است که ما مستقیماً با آنها در تماس هستیم. آنچه به نظر انکارناپذیر می‌آید این است که لجن‌پراکنی و اذیت و آزار مانعی بر سر راه اندیشه‌ورزی دقیق و موشکافانه است. چشم اندازه‌های نسبی‌گرایی باید به شکلی واقع‌بینانه‌تر مورد بحث قرار بگیرند.

این مقاله قصد دارد کمکی کوچک به آن تکلیف دشوار باشد. هدف من این است که چستی نسبی‌گرایی اخلاقی را روشن کنم و سپس برخی از مزایای مفروض آن را نقادانه مورد بررسی قرار دهم؛ به ویژه این پیشنهاد که مزیت نسبی‌گرایی این است که موجب اجتناب از شوونیسم فرهنگی می‌شود.

## تعریف نسبی‌گرایی اخلاقی

بر اساس نسبی‌گرایی اخلاقی، داوری‌های اخلاقی به «زمان و مکان» خود وابسته هستند. نسبی‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که کاربرد ادعاهای اخلاقی را به جوامع، فرهنگ‌ها یا سبک‌های زندگی وابسته می‌داند. چند نکته در مورد این تعریف قابل بررسی است. اول این که منظور از «کاربرد» چیست؟ نسبی‌گرا پاسخی دو قسمتی ارائه می‌کند. نخست، و بدون هیچ مناقشه‌ای باید گفت که شرایط محدودکننده‌ای برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی وجود دارد. در برخی شرایط یا اوضاع، داوری‌های اخلاقی بی‌معنا هستند یا نابه‌جا هستند یا به هدفشان نمی‌رسند. دوم این که شرایط محدودکننده برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی،

خصوصیتی فرهنگی دارد.

نسبی‌گرایی این واقعیت آشکار را انکار نمی‌کند که داوری‌های اخلاقی میان فرهنگی پیشرفته هستند. این را انکار نمی‌کند که رسوم فرهنگی دیگر ممکن است نامزدی کاملاً مناسب برای ارزیابی اخلاقی به نظر برسند. اما این امر را انکار می‌کند که داوری‌هایی که ما در مورد فرهنگ‌های دیگر می‌کنیم تأثیرگذاری معمول خود را دارا هستند. نسبی‌گرایی می‌گوید که هر فرهنگی تنها پاسخ‌گوی معیارهای خودش است، بنابراین، داوری یک فرد خارجی در مورد یک فرهنگ بیگانه به محدوده‌ی خارج از تأثیرگذاری داوری‌های اخلاقی قدم نهاده است. پس، نسبی‌گرایی و رای این ایده می‌رود که داوری‌های اخلاقی خارج از زمینه خود به خوبی عمل نمی‌کنند و عنوان می‌کند که صادرات داوری‌های اخلاقی به طور کلی غیرمجاز هستند.

نظر دوم در تعریفم از نسبی‌گرایی مربوط به جوامع، فرهنگ‌ها و سبک‌های زندگی است که از نظر نسبی‌گرایی، داوری‌های اخلاقی در آن‌ها کاربرد دارند. اگر قرار باشد نسبی‌گرایی مایه یا قوت نقد داشته باشد، باید در جایگاهی باشد که بتواند فرهنگ‌هایی را که قرار است داوری‌های اخلاقی به نسبت آن‌ها باشند، کران‌بندی (demarcation) کند. ما باید بدانیم یک فرهنگ کجا پایان می‌یابد و از کجا فرهنگی دیگر آغاز می‌شود تا بتوانیم مشخص کنیم ادعاها و قضاوت‌های مورد نظر ما حقیقتاً کاربرد دارند یا نه. این الزام، خود به پرسش‌های بسیار دشواری می‌انجامد، پرسش‌هایی درباره اینکه چگونه می‌توان ویژگی‌های منحصر به فرد سبک‌های زندگی یا فرهنگ‌های مرتبط را جدا کرد و تشخیص داد. ما مجبوریم که پرسش‌هایی این‌چنینی را پاسخ دهیم: «ما» که هستیم؟ «آن‌ها» که هستند؟ هنگامی که از روی «صندلی راحتی» فیلسوف به این پرسش‌ها می‌پردازیم، بسیار دشوار به نظر می‌رسند.

البته معیارهایی برای کران‌بندی میان فرهنگ‌ها وجود دارد که فیلسوف می‌تواند این معیارها را از تاریخ‌نگار یا انسان‌شناس قرض بگیرد. این معیارها شامل مرزهای جغرافیایی، تاریخ سیاسی، زبان و دین مشترک می‌شود. علاوه بر این، این معیارها اغلب به طور غیرتصادفی

با هم جفت و جور می‌شوند. برای قصد بحث، بگذارید فرض کنیم که نسبی‌گرا می‌تواند معیارهای زمخت ولی کاربردی کران‌بندی فرهنگی را به هم وصله‌پینه کند. هنوز هم برخی محدوده‌های خاکستری یا مرزهای فرهنگی رخنه‌دار وجود خواهند داشت که باید با آن‌ها دست و پنجه نرم کرد، ولی نسبی‌گراها اعتراض خواهند کرد که پروژه‌ی آن‌ها، کم و بیش، به طور مایوس‌کننده‌ای نامعین نیست. نسبی‌گراها شاید حق داشته باشند که چنین خوش‌بین باشند و شاید حق نداشته باشند، اما مسائل فلسفی دیگری پیش رو است که قصد دارم این مسائل را مورد کاوش قرار دهم.

## نسبی‌گرایی و تنوع اخلاقی

نسبی‌گرایی چه جذابیتی دارد؟ چه چیزی آن را به دکترینی جذاب تبدیل می‌کند؟ یکی از مزایای نسبی‌گرایی که بی‌درنگ به ذهن‌خطور می‌کند این است که نسبی‌گرایی می‌تواند شکل‌گیری کدهای اخلاقی بشر را بهتر از نظریه‌های غیرنسبی‌گرا تبیین کند. نسبی‌گرایی به نظر می‌تواند به طور خاص پاسخ‌گوی تنوع فرهنگی رادیکالی باشد که میان جوامع و فرهنگ‌ها وجود دارد.

بی‌شک تنوع زیادی در کدهای اخلاقی وجود دارد و این هم بدون تردید درست است که این تنوع اخلاقی در تفاوت‌های فرهنگی گسترده‌تر حاصل می‌شود. نوعاً تربیت طبقه متوسط رو به بالا در بریتانیای عهد و بکتوریا نسبت به تربیت‌های نوعی محصول فرهنگ سامورایی ژاپن در قرن‌های میانه یا فرهنگ رم باستان یا گروه‌های هیپی کالیفرنایی در دهه ۶۰، از منظر تعهدات اخلاقی نتایجی با تفاوت‌های فاحش پدید می‌آورد. نسبی‌گراها می‌توانند بگویند که بهترین توضیح برای این تفاوت اخلاقی، منشاء فرهنگی یا اجتماعی باورهای اخلاقی است. چنان که جی. ال. مکی بیان می‌کند: «برای توضیح تفاوت‌های واقعی در قواعد اخلاقی، استفاده از فرضیه‌ای که این تفاوت‌ها را بازتاب دهنده سبک‌های زندگی می‌داند به مراتب بهتر از آن فرضیه دیگر است که این تفاوت‌ها را بیانگر ادراکات

می‌داند؛ ادراکاتی از ارزش‌های عینی که بیشترشان به طور جدی ناقص و به صورت ناصحیح تغییر شکل یافته‌اند.» (مکی، ص ۳۷)

## یافتن جایگاهی برای هنجار

حتی اگر تصویر توضیحی ارائه شده در بالا چندان مشکلی نداشته باشد، این دفاع از نسبی‌گرایی ناتمام است زیرا تا این جا چیزی در مورد توجیه اخلاقی گفته نشده است. اگر این ادعا که «باورهای اخلاقی ما تنها کارکردی از امور تصادفی یا ویژگی‌های تربیتی ما، یا ویژگی‌های منحصر به فرد فرهنگی که ما در آن بزرگ شده‌ایم هستند» صحیح بود، این نتیجه که باورهای ما از نظر اخلاقی قابل قبول هستند به دست نمی‌آید. و نشان‌دهنده موجه بودن آن‌ها نخواهد بود. نسبی‌گرایی، مانند دیگر نظریه‌های فلسفی در مورد اخلاق، به این می‌پردازد که مردم چگونه «باید» فکر کنند یا چگونه «باید» رفتار کنند. نیاز به بررسی صحیح «باید» اخلاقی، آن چیزی است که نسبی‌گرایی را به نظریه‌ای هنجاری تبدیل می‌نماید.

ماهیت هنجاری نسبی‌گرایی در صورتی آشکار می‌شود که من در مجکوم کردن اعمال فرهنگی دیگر، قضاوتی ناسنجیده داشته باشم. نسبی‌گرایی مرا تصحیح خواهد نمود. نسبی‌گراها به من خواهند گفت که من نباید فکر کنم که مردم یک فرهنگ دیگر از نظر اخلاقی به من پاسخگو هستند.

اما این واقعیت که نسبی‌گرایی باید به عنوان نظریه‌ای هنجاری در نظر گرفته شود، باید در تطابق با آن چیزی باشد که اکثر افراد آن را به عنوان تساهل تمام عیار آن تلقی می‌کنند: این امر مبتنی بر این است که نسبی‌گرایی هر قاعده‌ی اخلاقی را تا زمانی می‌پذیرد که بتوان آن قاعده را به فرهنگی که آن را حفظ می‌کند، مرتبط کرد. من اکنون در مورد این مسئله بیشتر توضیح می‌دهم.

## «اینجا این جور است، ما اینجا این جور کارها را انجام می‌دهیم»

در نظر بگیرید که دو فرد «الف» و «ب» بحثی اخلاقی در مورد ختنه زنان دارند. «الف» که نسبی‌گراست دوست دارد از رسم ختنه زنان در فرهنگ‌هایی که این رسم در آن‌ها شایع است دفاع کند. «ب» که نسبی‌گرا نیست مخالفت‌های معمول با آن را بیان می‌کند؛ ختنه زنان موجب آسیب جسمی به آن‌ها می‌شود، موجب منع آن‌ها از داشتن تجربه لذت جنسی می‌شود و با این کار جنسیت زنانه را دچار اشکال می‌نماید و غیره. علاوه بر این، «ب» می‌گوید چون این رسم در فرهنگ دیگری اجرا می‌شود، اعتراض‌ها به ختنه زنان قدرت اخلاقی خود را از دست نمی‌دهند. برای «الف»، این هیچ اهمیت و ارتباطی ندارد.

حال «الف» در پاسخ چه خواهد گفت؟ در ابتدا، او ممکن است این پاسخ را عرضه کند: خب، این چیزی است که آنان به آن باور راسخ دارند. در این وقفه، «ب» بی‌درنگ این اتهام را وارد خواهد کرد که موضوع بحث این بوده است که آن‌ها باید چه باوری داشته باشند. «الف»، به عنوان یک نسبی‌گرای کارکشته باید این نکته را در نظر بگیرد چرا که در غیر اینصورت ماهیت ذاتاً هنجاری فلسفه اخلاق را درک نکرده است.

آیا «الف» می‌تواند این کار را بکند؟ بله. او می‌تواند استدلال کند که توجیهات اخلاقی باید در جایی به پایان برسند. او ممکن است به این اشاره کند که این ارجاع «ب» به آنچه که مردم انجام می‌دهند و آنچه که باید انجام دهند، کمکی به او نمی‌کند. چرا که بالاخره زمانی، آنچه آنان انجام می‌دهند و آنچه آنان باید انجام دهند با هم مرتبط شوند. یک ویژگی محتمل و کلی توجیه اخلاقی از نظر «الف» این است که پایانه نهایی توجیه اخلاقی در این جمله جلوه‌گر شده است: «ما اینجا این جور کارها را انجام می‌دهیم».

## نسبی‌گرایی: برخی محاسن

هنگامی که نسبی‌گرایی با این نوع توجیه اخلاقی تجهیز شود، با یک سری ویژگی‌های

جذاب دوباره ظاهر می‌شود. اول این که اگر چنان که پیش‌تر گفته شد شکافی میان آنچه که انجام می‌دهیم و آنچه که باید انجام دهیم وجود داشته باشد، این شکاف باید به شکلی پر شود. زنجیره توجیحات برای باورهای اخلاقی ما باید دیر یا زود به پایان برسد. و ایستگاه نهایی انتخاب شده توسط نسبی‌گرایی برای توجیحات اخلاقی با واقعیات عمیق در مورد تنوع تجربه‌ی اخلاقی انسانی هماهنگی دارد. به نظر می‌رسد این امر از جمله مزایای آن باشد.

دوم، حسن دیگر نسبی‌گرایی این است که نشان می‌دهد که اکثر عاملان اخلاقی باوجدان و عاقلان درستکار در زمان‌های مختلف و در سراسر فرهنگ‌ها به طور مایوس‌کننده‌ای راجع به باورهای اخلاقی‌شان در اشتباه نبوده‌اند. نسبی‌گرایی به ما راهی ارائه می‌دهد که با آن از متهم کردن اعضای فرهنگ‌ها و جوامعی که با ما تفاوت‌های زیادی دارند اجتناب کنیم. آیا ما واقعاً می‌خواهیم سامورایی‌های ژاپنی قرون میانه را به دلیل تعهد داشتن به ارزش‌ها و رسومی که بسیار با ما تفاوت داشته‌اند متهم کنیم؟ آیا اگر فکر کنیم که از آن‌ها بهتر می‌دانیم شوونیستی نیست؟ آیا به طور ضمنی این فرض پیشینی و قابل اعتراض را پذیرفته‌ایم که فرهنگ ما بهتر یا عقلانی‌تر از فرهنگ آن‌هاست؟ و آیا این واقعیت مبتنی بر شانس که ما زنده‌ایم و آن‌ها نیستند تنها دلیلی نیست که ما به واسطه‌ی آن می‌توانیم از زیر بار اتهام شوونیسم در ارزیابی دیگر جوامع و فرهنگ‌ها در برویم؟

سوم، ایستگاه پایانی توجیه مشخص شده توسط نسبی‌گرا - «اینجا این‌جوری کارها را انجام می‌دهیم» - این ایده را در خود دارد که ما تنها می‌توانیم از جایی که در آن قرار گرفته‌ایم و چنان که شکل گرفته‌ایم، عمل کرده و فکر کنیم. هیلاری پاتنم این نکته را این‌گونه بیان نموده است که ما فقط بر مبنای باورهای خود می‌توانیم حرکت کنیم (پاتنم، ص ۱۶۱). ما نمی‌توانیم برای ارزیابی این که آیا داریم راه درست را طی می‌کنیم بیرون از خودمان گام بگذاریم. اگر چنین باشد، نسبی‌گرایی شایستگی این را دارد که دکترینی معقول و انسانی در نظر گرفته شود نه دیدگاهی بی‌پشتوانه و بی‌اعتنا به تفاوت‌ها که برخی از پیروان تفکر عامه‌پسند می‌خواهند ما را وادار به پذیرش آن کنند.

## شوونیسیم اخلاقی و از خود راضی بودن اخلاقی

بیا باید نگاهی نزدیک‌تر به محاسن دوم و سوم داشته باشیم. این محاسن، یکی این ادعا است که نسبی‌گرایی از شوونیسیم فرهنگی اجتناب می‌کند و دومی این ادعا است که توجیه نسبی‌گرایانه، بازتابی از این واقعیت است که ما فقط می‌توانیم بر مبنای باورهای خود پیش برویم. من این دو را به ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهم.

ابتدا، اتهام شوونیسیم. غیرنسبی‌گراها ممکن است پاسخی دو قسمتی به آن ارائه دهند. اول این که داورهای اخلاقی هنگامی که به طور صادقانه بیان شده باشند، هدفشان این است که حقیقت داشته باشند. این جنبه‌ای آشنا و کاملاً کلی از تجربه‌ی اخلاقی ماست. حتی کشمکش‌های ما در مورد مسائل بسیار پیچیده یا مناقشه‌برانگیز اخلاقی - سقط جنین، عدالت اجتماعی، مهندسی ژنتیک، حقوق حیوانات - کشمکش‌هایی برای رسیدن به دیدگاهی صحیح در مورد این مسائل است.

به عبارت دیگر، داورهای اخلاقی ما بیان‌گر باورها هستند نه رویکردها یا تمایلات. هنگامی که می‌گویم ختنه زنان اشتباه است، من صرفاً «رویکردی منفی» را نسبت به آن ابراز نمی‌کنم. من این باور را بیان می‌کنم که ختنه زنان نادرست است. به طور مشابه، هنگامی که می‌گویم زمین گرد است من «رویکردی مثبت» نسبت به این گزاره که زمین گرد است ابراز نمی‌کنم. من این باور را ابراز می‌کنم که زمین گرد است. اگر زمین در واقع صاف باشد یا اگر ختنه زنان در واقع درست باشد، داورهای اخلاقی من نادرست هستند و در صورتی که این واقعیات برایم توضیح داده شوند باید دست از این باورها بکنم. وقتی داورهای اخلاقی می‌کنیم، قصدمان این است که به حقیقت برسیم، اما این نباید ما را به سمت عدم تساهل، غیرقابل انعطاف بودن، خودپرستی و از خود راضی بودن هدایت کند. از آنجایی که همواره این امکان وجود دارد که شکافی میان آنچه ما پاسخ‌های درست و غلط به سؤالات اخلاقی تلقی می‌کنیم و آنچه در واقع درست و غلط است وجود داشته باشد، پیامد تعهد ما به یافتن حقیقت باید فروتنی و ملاحظه‌کاری باشد نه عدم تساهل،



نخوت یا کله‌شقی. هنگامی که این اظهار نظر که «من شنیده‌ام که تو دیدگاه‌های قوی سیاسی داری» به ای. جی. پی. تایلور تاریخدان گفته شد، او پاسخ داد که «نه، اعتقادات افراطی [دارم که] به طور ضعیفی [به آن‌ها] پایبندم.» ضرورتاً تناقضی در ترکیب اعتقاد و دوراندیشی وجود ندارد.

حال، در بخش دوم پاسخ، قصد من رسیدن به حقیقت در داوری‌های اخلاقی است، من ادعا نمی‌کنم که به عنوان بخشی از استدلال برای حقیقت آن داوری‌های اخلاقی، من برتر از تو هستم یا به فرهنگی تعلق دارم که برتر از مال تو است. آنچه من می‌گویم این است: این رسوم یا کارها نادرست هستند و این‌ها دلایل من برای باور داشتن به اشتباه بودن آن‌ها هستند. اگر معلوم شود که این رسوم یا کارها در فرهنگ خودم هم در حال رخ دادن هستند، رأی من به همین شدت خواهد بود. (اگر چنین نباشد، من به درستی مستحق اتهام عدم انسجام یا ریاکاری خواهم بود.)

بدون تردید، اغلب این طور است که افکار شوونیستی نمونه‌های نکوهش اخلاقی میان فرهنگی را توضیح داده یا حداقل همراهی می‌نمایند. این ضرورتاً به این معنا نیست که شوونیسم جنبه‌ای از نکوهش اخلاقی میان فرهنگی است. باید از چنان رفتار خودپسندانه‌ای آگاه باشیم و هرگاه که رخ داد آن را تقبیح کنیم. اما هنگامی که نسبی‌گرایی بر منع همه‌جانبه تبادل اخلاقی میان فرهنگی اصرار می‌ورزد، آشکار می‌کند که بیش از حد جزمی است. با ورای دسترس قرار دادن داوری‌های اخلاقی میان فرهنگی، امکان شوونیسم افزایش می‌یابد. به جای پذیرش نسبی‌گرایی باید آمادگی این را داشته باشیم تا نشانه‌های شوونیسم و خودپسندی را به صورت موردی بررسی کنیم.

چنین کاری می‌تواند از خامت شوونیسم بکاهد. حال در مورد این نکته که تنها می‌توانیم بر اساس نظر خود پیش برویم، بحث کنیم. این ادعا را در واقع می‌توان به دو صورت در نظر گرفت. یک راه با استفاده از پرسش‌های بعدی پاتنم آشکار می‌شود: قرار است از چه کسی پیروی کنیم؟ از یک فرد دیگر؟ اینجا ایده این است که اگر در نظر داشته باشیم که ما به طور کلی با داوری کردن سر و کار داریم، در این حالت باید مسئولیت آن داوری‌ها را

بپذیریم. چنین کارهایی را نمی‌توان به افراد دیگری محول کرد. ادعای نسبی‌گرایی فراتر از این ایده است. نسبی‌گرایی به ما می‌گوید که دلیل این که باید به عمل مطابق خواسته خود راضی باشیم این است که بر اساس باور خودمان است. اما آیا نسبی‌گرایی در این حالت، شوونیستی یا خودپسندانه به نظر نمی‌رسد؟ اگر نسبی‌گرایی را رد کنیم، مشکل یافتن آرامشگاهی برای «باید» اخلاقی باقی خواهد بود. اما این مشکل را نمی‌توان با راه‌های قدیمی حل نمود. اگر نقایص آشکاری در نسبی‌گرایی وجود داشته باشد یا ابهاماتی در آن نهفته، اوضاع بدتر است. باید به پای تخته طراحی برگشته و با مشکل به گونه‌ی دیگری دست و پنجه نرم کنیم.

## کوتاه نظری تاریخی و اخلاقی

ظنی طولانی وجود داشته است که نسبی‌گرایی فرد را قادر می‌سازد تا از داوری‌های اخلاقی ساده‌لوحانه تاریخی اجتناب نماید و این امر، دلیل دل‌بستگی افراد به آن است. این استدلال را در نظر بگیرید:

- قوانین در مورد فرصت‌های برابر باید اجرا شوند.
  - قدرت یک داوری اخلاقی به طور ذاتی وابسته به «زمان و مکانی خاص» نیست.
  - بنابراین، امپراطور نرو می‌بایست قوانین فرصت‌های برابر را به کار می‌گرفت.
- برای این استدلال بیابید تصور کنیم که ما با شماره یک موافق هستیم. (اگر موافق نیستید به مورد دیگری فکر کنید). غیر نسبی‌گرا قرار نیست با شماره دو بحث کند. (البته چنان که خواهیم دید او می‌تواند گاه با آن مخالفت کند). آیا در نتیجه، غیر نسبی‌گرا باید شماره سه را بپذیرد؟ به نظر عجیب یا حتی ساده‌لوحانه است که پیشنهاد کنیم نرو بایستی چنان سیاست‌هایی را تصویب می‌نمود. این امر منتهی به پرسش‌هایی در مورد شماره دو خواهد شد. شاید قوانین فرصت‌های برابر «برای زمان و مکان خاص» هستند.
- اما غیرنسبی‌گرا می‌تواند با رد کردن تفسیر نسبی‌گراها از شماره دو، شماره سه را رد

کند. این روشن است که قوانین فرصت‌های برابر تنها زمانی بامعناست که در چارچوب اخلاقی‌ای باشد که عموماً لیبرال است. به عبارت دیگر، تعهد داشتن به قوانین فرصت‌های برابر، انتهای خط بسیاری از تعهدات اخلاقی اساسی بیشتری است که باید قبل از این که آغاز چنان قوانینی منجر به رسیدن به نکته‌ای هوشمندانه شود، به منصفه ظهور رسیده باشند. این بدان معنا نیست که نیروی اخلاقی قوانین فرصت‌های برابر وابسته به «زمان و مکان» خاصی است. این بدین معناست که پیش از آن که قوانین فرصت‌های برابر ایده‌ای هوشمندانه و کارآ به نظر برسند، کارهای اخلاقی بسیاری صورت گرفته است. به عبارت دیگر نکته این است که به یک معنا قوانین فرصت‌های برابر وابسته به زمان و مکان هستند اما این معنایی نیست که بتواند نسبی‌گرایی را مورد حمایت قرار دهد. تنها نکته‌ای در مورد اولویت‌های اخلاقی است. نمی‌توان پیش از راه‌رفتن دوید.

## حقیقت اخلاقی و سرزنش

آخرین نکته‌ای که به آن می‌پردازم، مسئله سرزنش کردن است. به نظر اشتباه می‌رسد که افراد دیگر فرهنگ‌ها را به دلیل باورها و اعمالی که با معیارهای ما قابل اعتراض یا حتی انزجارآور به نظر می‌رسند، سرزنش کنیم. به این دلیل که ممکن است این فرصت تأمل در مورد باورها و اعمالشان، به گونه‌ای که آنان را در مسیر حقیقت قرار دهد، نداشته‌اند. به هر حال برای ما الان آسان است که کار کردن کودکان، بردگی، قربانی کردن انسان و نداشتن حق رأی را محکوم کنیم. چه چیزی ممکن است برای ما چالش‌برانگیز باشد؟ اما برای متفکران اولیه، شاید تلاش و ایثار لازم برای روبه‌رو شدن با واقعیت‌های ناخوشایند و منافی که مبتنی بر آن واقعیت‌ها به دست می‌آمد، وظیفه‌ای هرکول‌وار بود. امکان دیگر این است که ترکیب فرهنگی و روانی این افراد به گونه‌ای بوده باشد که اصلاً فکر کردن به برخی انتخاب‌ها برای آنان غیر ممکن بوده باشد. غیر نسبی‌گرا می‌تواند و باید این نکات را بپذیرد. باید به گونه‌ای به این موارد پرداخت که ما را صرفاً با تأکید فراوان روی

درستی یا نادرستی یک باور یا عمل یا با این سؤال که آیا درست است که افرادی که چنان باورهایی را دارند یا چنان اعمالی را انجام می‌دهند سرزنش کرد، دوباره به سمت نسبی‌گرایی سوق ندهد.

تحسین یا تقبیح ساکنان دوره‌های تاریخی دیگر باید به فرصتهایی که آنان برای اکتشاف و کار بست امور اخلاقی در زمان خود داشته‌اند حساس باشد. شاید برای افرادی که در جوامعی بسیار متفاوت با ما زندگی می‌کنند رسیدن به حقیقت بسیار پرهزینه یا شاید غیرممکن باشد. بنابراین، شاید عجیب باشد که آنان را سرزنش کنیم یا بدتر این که به گذشته نگاه کرده و آنان را مسخره نماییم. شاید برخی تجار برده، روحانیان آزتک یا بارون‌های فئودال در پارامترهای اخلاقی در دسترسشان به طور محدودی از نظر اخلاقی قابل تحسین بوده باشند همان‌طور که در بسیاری از امور نامرتب به اخلاق تحسین‌برانگیز بوده‌اند. بی‌شک انتظار داریم که نسل‌های آینده چنین احترامی را نسبت به ما نشان دهند. زیرا ما هم به احتمال زیاد در رسیدن به حقیقت به طور جامع ناکام خواهیم ماند. (ما فقط می‌توانیم بر اساس خودمان عمل کنیم، یادتان هست؟)

هیچ یک از این موارد نمایاگر این امر نیست که چیزی به عنوان حقیقت اخلاقی وجود ندارد و نمی‌تواند این ادعا را که ساکنان آن دوره‌ها در رسیدن به حقیقت شکست خورده‌اند مغشوش نماید. به طور خلاصه، غیرمجاز بودن یک کار یا عمل اخلاقی تنها یکی از عواملی است که باید هنگام در نظر گرفتن سرزنش قابل قبول اعضای دیگر فرهنگ‌ها مورد بررسی قرار گیرد. هزینه‌ها و فرصت‌های تأمل و عمل اخلاقی به همان اندازه اهمیت دارند.

چرا کودکان ما فکرمی کنند  
واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارد؟

جاستین مک برایر

اگر متوجه بشوید که مدارس ما به کودکان می‌آموزند که نادرست بودن کشتن افراد برای تفریح یا تقلب در آزمون‌ها صحیح نیست چه می‌گویید؟ آیا متعجب می‌شوید؟ من متعجب شدم. به عنوان یک فیلسوف، می‌دانستم که بسیاری از دانشجویان به واقعیت‌های اخلاقی باور ندارند. با این که هیچ تحقیق ملی این پدیده را اندازه‌گیری نکرده است، استادهای فلسفه‌ای که با آن‌ها صحبت کرده‌ام عنوان می‌کنند که اکثریت دانشجویان سال اول در کلاس‌های درس آن‌ها ادعاهای اخلاقی را صرفاً نقطه نظراتی می‌دانستند که صحیح نیستند یا در نسبت با یک فرهنگ صحیح هستند.

مسئله این بود که نمی‌دانستم این نگرش از کجا نشأت می‌گیرد. با توجه به اینکه برخی افراد در حلقه‌های آکادمیک خود پیرو نسبی‌گرایی اخلاقی هستند، طبیعی است که برخی بر این باور باشند که خود فیلسوف‌ها را باید ملامت کرد. ولی این چنین نیست. مثال‌های تاریخی از فیلسوف‌هایی وجود دارد که گونه‌ای از نسبی‌گرایی اخلاقی را تصدیق می‌کردند، از زمان پروتاگوراس که اعلام کرد «انسان معیار سنجش همه چیز است»، و برخی دیگر که وجود هر گونه واقعیت اخلاقی را انکار می‌کنند. ولی چنین موجوداتی نادر هستند. گذشته از این، اگر دانشجویان با این دیدگاه نسبت به اخلاق به دانشگاه وارد می‌شوند، خیلی بعید است که رویکرد آن‌ها نتیجه تدریس اساتید فلسفه دانشگاه‌ها باشد. پس این نگرش از کجا نشأت می‌گیرد؟

چند هفته پیش، من متوجه شدم دانش آموزان پیش از اینکه به آستانه آموزش عالی برسند در معرض این تفکر قرار می‌گیرند. هنگامی که به مدرسه پسران رفته بودم، دو تابلوی آزاردهنده در تابلو اعلانات مدرسه دیدم. به روی آن‌ها نوشته شده بود:

واقعیت (فکت): آنچه که در مورد موضوعی صحیح است و می‌توان آن را آزمود و اثبات کرد

عقیده: اندیشه‌ها، احساسات و باورهای شخص

به این امید که تنها این دو تعریف اشتباه باشند، به خانه رفتم و «واقعیت در برابر عقیده» را در گوگل جستجو کردم. تعریف‌هایی که به صورت آنلاین یافتیم اساساً همانند همان تعریف‌هایی

بود که در کلاس پسر م نصب شده بود. استانداردهایی که اکثر مدارس در آمریکا به کار می‌برند لازم می‌دانند که دانش‌آموزان بتوانند تفاوت بین واقعیت و عقیده، و قضاوت مدلل در یک متن را شناسایی کنند. همچنین مرکز نظارت بر مفاد درسی مدارس در اینترنت صفحه‌ای مملو از لینک‌هایی به تعاریف، برنامه‌های درسی و امتحان دارد تا از اینکه دانش‌آموزان می‌توانند تفاوت بین واقعیت و عقیده را تشخیص بدهند مطمئن شوند.

مشکل این تمایز چیست و چگونه این نظر که واقعیت‌های اخلاقی عینی وجود دارد را تضعیف می‌کند؟

اول اینکه تعریف واقعیت بین حقیقت و اثبات در حال نوسان است - این دو مشخصاً ویژگی‌های متفاوتی هستند. برخی چیزها حقیقت دارند حتی اگر کسی نتواند آنها را اثبات کند. به عنوان مثال، ممکن است در جای دیگری از جهان حیات وجود داشته باشد با اینکه هیچ کس نتواند آن را اثبات کند. خیلی از چیزهایی را که زمانی اثبات کردیم بعدها مشخص شد غلط بوده‌اند. به عنوان مثال زمانی بسیاری از مردم باور داشتند زمین صاف است. در هم آمیختن حقیقت (که یکی از ویژگی‌های جهان است) با اثبات (که یکی از ویژگی‌های ذهن ماست) اشتباه است. علاوه بر این اگر واقعیت‌ها به اثبات نیاز داشته باشند، آنگاه واقعیت‌ها به شخص وابسته می‌شوند. اگر چیزی را بتوانم اثبات کنم برای من واقعیت خواهد بود، و اگر شما نتوانید آن را اثبات کنید برای شما واقعیت نخواهد بود. در آن صورت  $E=MC^2$  یک واقعیت برای فیزیکدانان است ولی نه برای من.

ولی نکته دوم و بدتر این است که به دانش‌آموزان می‌آموزند که مدعاهای انسان‌ها دو نوع هستند، یا واقعیت هستند یا عقیده. به آن‌ها امتحان‌هایی داده می‌شود که در آن باید مدعاها را در یکی از این دو گروه دسته‌بندی کنند ولی نمی‌توانند هیچ مدعایی را در هر دو گروه بگذارند. ولی اگر واقعیت‌ها حقیقت دارند و عقیده من چیزی است که به آن باور دارم، آنگاه بسیاری از مدعاها مشخصاً هر دو خواهند بود. به عنوان مثال، من از پسر م درباره این تمایز پرسیدم. او با اعتماد به نفس گفت که واقعیت‌ها چیزهایی هستند که حقیقت دارند در حالی که عقاید چیزهایی هستند که ما به آن‌ها باور داریم. پس از آن ما این مکالمه را داشتیم:

من: بر این باورم که جورج واشنگتن اولین رئیس جمهور آمریکا بود. آیا این یک واقعیت است یا یک عقیده؟

پسرم: یک واقعیت است

من: ولی من به آن باور دارم و تو گفتی اگر کسی به چیزی باور داشته باشد آن چیز عقیده نامیده می‌شود.

پسرم: بله ولی این درست است.

من: پس هم واقعیت است و هم یک عقیده؟

بی تفاوتی در چهره‌اش گویای همه چیز بود.

دوگانه بین واقعیت و عقیده چگونه به اخلاق مرتبط می‌شود؟ پاسخ به این پرسش را پس از بررسی تکالیف پسرم یافتیم (و دیگر نمونه‌های تکالیف درسی آنلاین). از کودکان خواسته می‌شود که واقعیت‌ها را از دیدگاه‌ها جدا کنند، و بدون استثنا همه مدعاها در مورد ارزش‌ها به عنوان عقیده نام‌گذاری شده بودند. در ادامه تستی را که از بین سؤال‌های موجود در کاربرگ آنلاین «واقعیت در برابر عقیده» بخوانید: آیا آنچه که در ادامه می‌آید واقعیت است یا عقیده؟

کپی کردن تکالیف درسی اشتباه است.

فحش دادن در مدرسه رفتار نامناسبی است.

همه انسان‌ها برابر خلق شده‌اند.

محافظت از کشورمان در برابر تروریسم ارزش قربانی کردن برخی از آزادی‌های فردیمان را دارد.

مصرف نوشیدنی‌های الکلی برای افراد زیر ۲۱ سال اشتباه است.

گیاه‌خواران از افرادی که گوشت می‌خورند سالم‌تر هستند.

جای قاچاقچیان مواد مخدر زندان است.

پاسخ این‌ها چیست؟ کاربرگ این مدعاها را به عنوان عقیده دسته‌بندی می‌کند. توضیحی که ارائه می‌کند این است که این‌ها مدعاهایی در مورد ارزش‌ها هستند و این چنین مدعاهایی واقعیت نیستند. این ادعا به شکل کسالت‌باری تکرار می‌شود: هر مدعایی که در آن از واژه‌های خوب، درست، غلط و غیره استفاده شده باشد واقعیت نیست.



خلاصه آن که مدارس ما به دانش‌آموزان یاد می‌دهند که مدعاها یا واقعیت هستند و یا عقیده و همه مدعاها یا اخلاقی و ارزشی در دسته دوم قرار می‌گیرند. لب مطلب: واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارند. و اگر واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارند، حقیقت‌های اخلاقی نیز وجود ندارند.

این تناقض در برنامه درسی مشهود است. به عنوان مثال، در ابتدای سال تحصیلی، پسران لیستی از حقوق و مسئولیت‌های دانش‌آموزان را به خانه آورد. اگر در آن زمان درس تمایز بین عقیده و واقعیت را خوانده بود، ممکن بود متوجه شود که حقوق دیگر دانش‌آموزان بر چیزی بیش از یک عقیده استوار نیستند. بر اساس برنامه مدرسه، قطعاً صحیح نبود که با همکلاسی‌ها به شکل‌های به خصوصی رفتار کنید - این یعنی این مدعا یک واقعیت است. به همین شکل، اینکه او مسئولیتی دارد واقعاً حقیقت ندارد - چرا که در آن صورت یک گزاره ارزشی را حقیقی معرفی کرده‌اید. اینکه در امتحان‌های دانشگاه‌ها زیاد تقلب می‌شود حیرت‌آور نیست: اگر ما به مدت ۱۲ سال به دانش‌آموزان خود یاد بدهیم که هیچ واقعیتی در اشتباه بودن تقلب وجود ندارد نمی‌توانیم بعدها آن‌ها را برای انجام این کار ملامت کنیم.

البته در دنیای بعد از مدرسه که بزرگسالان باید از تعقل و معرفت اخلاقی خود برای رفتار مناسب در جامعه بهره بگیرند عواقب وخیم‌تر است. اینجاست که وجود واقعیت‌های اخلاقی لازمه سازگاری است. اگر اشتباه بودن کشتن یک کاریکاتوریست که ما با او مخالف هستیم حقیقت نداشته باشد، چگونه می‌توانیم از این رویداد خشمگین شویم؟ اگر حقیقتی در مورد اینکه چه چیزی خوب، ارزشمند یا درست است وجود نداشته باشد، چگونه می‌توانیم افراد را به خاطر جنایت علیه بشریت محکوم کنیم؟ اگر حقیقت ندارد که همه انسان‌ها برابر خلق شده‌اند، چرا باید به یک سیستم سیاسی که به شما بیش از دیگران سود نمی‌رساند، رأی دهید؟

مدارس ما چیزهای شگفت‌انگیزی بر سر کودکان ما می‌آورند. و هنگامی که از دانش‌آموزان می‌خواهند با یکدیگر برخورد انسانی داشته باشند و تکالیف مدرسه شان را به راستی و درستی انجام دهند، آن‌ها به نوعی در حال آموزش استانداردهای اخلاقی هستند. ولی در همان حال، برنامه درسی کودکان را به پذیرش دو دسته باورهای متناقض وا می‌دارد. ابتدا به آن‌ها گفته می‌شود واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارند در حالی که جمله بعدی به آن‌ها

می‌گوید باید چگونه رفتار کنند.

ما می‌توانیم بهتر عمل کنیم. کودکان ما لایق شالوده‌سازگار فکری هستند. واقعیت‌ها چیزهایی هستند که حقیقت دارند. عقاید چیزهایی هستند که ما به آن‌ها باور داریم. برخی از باورهای ما حقیقت دارند. برخی دیگر از باورهای ما حقیقت ندارند. برخی از باورهای ما با شواهدی پشتیبانی می‌شوند، برخی دیگر اینچنین نیستند. مدعاهای ارزشی مانند دیگر مدعاها هستند: یا صحیح هستند یا غلط، یا شواهدی برای آن‌ها وجود دارد یا ندارد. دشواری کار در این نیست که حقیقت دست کم برخی از مدعاهای اخلاقی را تشخیص دهیم بلکه باید با دقت شواهد را بررسی کنیم تا دریابیم که کدام یک از مدعاهای اخلاقی رقیب درست است. این کار دشواری است. ولی نمی‌توانیم از مسئولیت‌هایی که به واسطه انسان بودنمان برای ما به وجود می‌آید طفره برویم چون دشوار هستند. این کار اشتباه است.

هفت کاری که  
به عنوان نسبی‌گرا در اخلاق  
نمی‌توانید انجام دهید  
گرگ کوکل

خب تصمیم گرفته‌اید در اخلاق نسبی‌گرا باشید. بسیار خوب! چه چیزی بهتر از اینکه هر کاری که فکر می‌کنید درست است را انجام دهید؟ چه چیزی بدتر از اینکه به کسی اجازه بدهید به شما بگوید چه کاری را باید انجام دهید و چه کاری را نباید انجام دهید؟ علاوه بر این، نسبی‌گرایی یکی از راحت‌ترین نگرش‌هایی است که می‌توان نسبت به جهان اتخاذ کرد: تنها کافی است دیگران را به حال خود بگذاری و از دیگران هم بخواهی که در قبال تو چنین کنند، و دیگر هیچ‌گاه نباید نگران باشی که آیا اعمال درست هستند یا غلط. در واقع، به عنوان نسبی‌گرا در اخلاق هفت کار را نمی‌توانید انجام دهید. صرفاً از قواعدی که در ادامه می‌آید پیروی کنید و برای همیشه از شر مطلق‌ها رها خواهید شد!

قاعده اول: نسبی‌گراها نمی‌توانند دیگران را به انجام کار نادرست متهم کنند

نسبی‌گرایی نقد رفتار دیگران را غیرممکن می‌سازد، چرا که نسبی‌گرایی نهایتاً وجود «کار نادرست» را نفی می‌کند. به عبارت دیگر، اگر بر این باور هستید که اخلاق چیزی بیش از تعریف شخصی نیست، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توانید اعمال دیگران را مورد قضاوت قرار دهید. نسبی‌گراها حتی نمی‌توانند نسبت به نژادپرستی بر مبنای اخلاق اعتراضی داشته باشند. این قضاوت که «آپارتاید اشتباه است» توسط شخصی که به غلط و درست باوری ندارد چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چه توجیهی برای مداخله در آپارتاید می‌تواند داشته باشد؟ مطمئناً حقوق بشر نمی‌تواند توجیهی باشد، چرا که چیزی به عنوان حق نمی‌تواند وجود داشته باشد. نسبی‌گرایی غایت حق انتخاب داشتن است چرا که انتخاب همه را قبول می‌کند - حتی انتخاب نژادپرست شدن.

قاعده دوم: نسبی‌گراها نمی‌توانند در مورد مسئله شر چیزی بگویند

وجود شر در جهان یکی از عمده‌ترین نقدهایی است که متوجه استدلال‌های وجود خداوند است.

استدلال آن‌ها این است که اگر خدا قدرت مطلق دارد و خوبی مطلق است، پس نباید شر وجود داشته باشد. ولی از آنجایی که شر وجود دارد، یکی از این سه سناریو باید درست باشد: خدا قدرت مقابله با شر را ندارد، خدا خوب نیست و به مسئله شر کاری ندارد، یا خدا اصلاً وجود ندارد. البته برای اینکه هر یک از این استدلال‌ها را پیش ببرید، باید به شر باور داشته باشید، ولی نسبی‌گراها نمی‌توانند به وجود شر باور داشته باشند. در واقع هیچ چیز نمی‌تواند شر نامیده شود، چرا که با پذیرش وجود شر باید گونه‌ای از استاندارد اخلاقی را بپذیرید.

قاعده سوم: نسبی‌گراها نمی‌توانند کسی را سرزنش کنند یا تمجید کسی را بپذیرند

تمجید و سرزنش در نسبی‌گرایی کاملاً بی‌معنا خواهند بود، چرا که استاندارد اخلاقی که بتوانیم بر مبنای آن قضاوت کنیم که چه چیزی باید محکوم شود و چه چیزی مورد تمجید قرار گیرد وجود ندارد. بدون مطلق‌ها، هیچ چیزی نمی‌تواند به صورت مطلق بد، تراژیک یا مستوجب سرزنش باشد. هیچ چیزی هم به صورت مطلق خوب، قابل احترام یا مستحق تمجید نیست. همه این موارد در افق پوچی اخلاقی قرار می‌گیرد. آن‌هایی که ادعا می‌کنند نسبی‌گرا هستند در این مورد معمولاً عدم انسجام دارند (می‌خواهند مورد سرزنش قرار نگیرند ولی پذیرای تمجید هستند)، پس مواظب باشید!

قاعده چهارم: نسبی‌گراها نمی‌توانند ادعا کنند که چیزی ناعادلانه و غیرمنصفانه است

در نسبی‌گرایی، عدالت و انصاف دو مفهومی هستند که مطلقاً هیچ معنایی ندارند. اول اینکه این واژه‌ها خودشان معنایی نخواهند داشت؛ هر دو این واژه‌ها بر مساوات بر اساس استاندارد واقعی مبتنی بر اینکه چه چیزی درست است استوار هستند و همان طور که تا بدینجا چند بار گفتیم، نسبی‌گراها نمی‌توانند به غلط و درست باوری داشته باشند. دوم اینکه چیزی به عنوان احساس گناه وجود ندارد. عدالت بر مجازات گناهکار یا خاطی دلالت دارد، و احساس

گناه به سرزنش وابسته است، که همانطور که نشان دادم وجود ندارد!

قاعده پنجم: نسبی‌گراها نمی‌توانند اخلاق خود را بهبود ببخشند

با نسبی‌گرایی بهبود اخلاقی غیرممکن است. مطمئناً نسبی‌گراها می‌توانند اخلاق فردی خود را تغییر دهند، ولی هیچ‌گاه نمی‌توانند شخصی اخلاقی باشند. اصلاح اخلاقی به نوعی قاعده عینی برای عمل وابسته است. ولی این قاعده دقیقاً چیزی است که نسبی‌گراها انکارش می‌کنند. اگر راه بهتری وجود نداشته باشد، بهبودی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. علاوه بر این انگیزه‌ای هم برای بهبود وجود نخواهد داشت. نسبی‌گرایی انگیزه اخلاقی را که باعث می‌شود افراد از خود فراتر بروند از بین می‌برد چرا که چیزی به عنوان فراتر برایشان وجود ندارد. چرا باید نقطه نظر اخلاقیات را عوض کنی، اگر دیدگاه فعلی‌ات منافع شخصی‌ات را تأمین می‌کند و در حال حاضر احساس خوبی داری؟

قاعده ششم: نسبی‌گراها نمی‌توانند بحث معنادار اخلاقی داشته باشند

نسبی‌گرایی بحث در مورد اخلاق را بی‌معنا می‌کند. چیزی برای بحث کردن باقی نمی‌گذارد. بحث اخلاقی یعنی مقایسه مزایای یک دیدگاه با دیدگاهی دیگر تا متوجه بشویم کدام دیدگاه بهتر است. ولی اگر اخلاقیات کاملاً نسبی هستند و همه دیدگاه‌ها به شکلی یکسان برابر هستند، در آن صورت هیچ‌یک از روش‌های فکر کردن بر دیگر روش‌ها برتری ندارد. در این صورت هیچ‌یک از مواضع اخلاقی را نمی‌توان ناکارآمد، غیرعقلانی، غیرقابل قبول یا حتی وحشیانه خواند. در واقع، اگر مناظره‌های اخلاقی تنها در صورتی که اخلاقیات عینی باشد معنادار باشد، آنگاه نسبی‌گرایی تنها می‌تواند در سکوت به حیات خود ادامه دهد. حتی نمی‌تواند بگوید «تحمیل اخلاق خود به دیگران اشتباه است».

قاعده هفتم: نسبی گراها نمی‌توانند رواداری و مدارا را ترویج کنند

در آخر، رواداری و مدارا در نسبی‌گرایی وجود ندارد، چرا که تعهد اخلاقی به رواداری این قواعد را نقض می‌کند. اصل رواداری اغلب به عنوان یکی از فضیلت‌های اصلی نسبی‌گرایی بررسی می‌شود. اخلاقیات فردی هستند، بنابراین باید نظرات متفاوت را به واسطه قضاوت نکردن رفتارها و منش آن‌ها روا بداریم. ولی باید مشخص باشد که این اصل به واسطه تناقض ناکام می‌ماند. اگر قواعد اخلاقی وجود نداشته باشد، قاعده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که مدارا را به عنوان یک اصل اخلاقی طلب کند. در واقع، اگر هیچ مطلق‌ی در اخلاق وجود نداشته باشد، اصلاً چرا باید مدارا کرد؟ اگر به نفعتان است و اخلاق فردی شما اجازه می‌دهد چرا اخلاق خود را به دیگران تحمیل نکنید؟ فقط اطمینان حاصل کنید در صورتی که می‌خواهید این کار را انجام دهید سکوت کنید.

# نسبی‌گرایی در اخلاق، علم و ایدئولوژی: بررسی نگرش مارکس

گزارشی از سخنرانی برایان لایتر در دانشگاه وین



پرسش اصلی درباره رابطه افکار مارکس با نسبی‌گرایی این است که چه مفاهیمی از اخلاق یا علم وجود دارند که مارکس آن‌ها را ایدئولوژیک نمی‌داند؟ ایدئولوژی را به معنای منفی که مارکس به کار می‌برد به کار می‌برم، یعنی ایده‌هایی که منافع طبقه‌ای به خصوص را تضمین می‌کنند و عینی نیستند.

اخلاق از منظر مارکس معمولاً به عنوان بخشی از ابرساختار ایدئولوژیک جامعه در نظر گرفته می‌شود. بگذارید مختصری در مورد چهارچوب جامعه و تحولات تاریخی از منظر مارکس بگویم. مارکس جامعه را در هر زمان مشخصی از منظر تاریخی به سه قسمت تقسیم می‌کند. بخشی از آن مناسبات بنیادی جامعه است که به نیروهای تولید اشاره می‌کند - همه وسایلی که افراد به واسطه آن‌ها آنچه که برای زنده ماندن نیاز دارند را تولید می‌کنند. یکی از پیش فرض‌های مهم مارکس این است که نیروهای تولید در روند تاریخی رشد خواهند کرد و این افزایش، نقشی کلیدی در تبیین تغییر جامعه بازی می‌کند. برخی از ابعاد نیروهای تولید تغییر چندانی نمی‌کنند. مثلاً نیروی انسانی مدت زمانی طولانی است که نیروی تولید اولیه بوده و رشد بسیار کمی داشته است. ما انسان‌ها نسبت به دو هزار سال پیش قدری بلندتر و قوی‌تر شده‌ایم. ولی آنچه مهم است گونه‌های متفاوت تکنولوژی است که در کنار نیروی انسانی قدرت تولید را افزایش می‌دهد. در سده نوزدهم، با شروع انقلاب صنعتی قدرت تولید افزایش فوق‌العاده‌ای داشت. مارکس مانند بسیاری دیگر از متفکران آرمانشهری در سده نوزدهم، بر این باور بود که نیروی تولید آنچنان رشدی خواهد کرد که فراوانی محصولات خواهیم داشت و هر آنچه که بخواهیم در اختیار ما قرار خواهد گرفت. و بعد روابط تولید را داریم. یکی از خصوصیات سرمایه‌داری این است که افراد حق مالکیت دارند و می‌توانند محصولات خود را بفروشند و برخی افراد حق مالکیتی که دارند بسیار بیشتر از کاری است که انجام می‌دهند. برخی در کارخانه‌ها، نرم‌افزارهای کامپیوتری و دیگر تکنولوژی‌ها حق مالکیت دارند که آن‌ها را قادر می‌سازد ثروت تولید کنند. ولی در سیستم فئودالیسم افراد نسبت به نیروی کار خود حق مالکیت نداشتند و امکان فروش آن را نداشتند. فئودال‌ها حتی نسبت به نیروی کار افراد نیز حق مالکیت داشتند. در نهایت ابرساختار ایدئولوژیک را داریم.

مارکس به گونه‌های متفاوت - همه این تعریف‌ها با هم همخوان نیستند - ابرساختار ایدئولوژیک را تعریف می‌کند. از نظر او این ابرساختار حاوی ایده‌های اخلاقی، دینی، قانونی و سیاسی است، گاهی مارکس بر این باور است که ایده‌های دیگر اقتصاددانان نیز در این ساختار جای دارد. از منظر فلسفه حقوق این پرسش وجود دارد که چگونه می‌توان قانون را در این ساختار قرار داد. مشکل این است که قانون تا حدود زیادی تشکیل‌دهنده روابط تولید است، بنابراین نمی‌تواند به صورت کامل جزئی از ابرساختار ایدئولوژیک باشد. ولی در اینجا می‌خواهیم در مورد اخلاق و علم صحبت کنیم.

در کتاب «نظریه تاریخ کارل مارکس»، کوهن به خوبی اشاره می‌کند که نمی‌توان گفت که علیت صرفاً از پایین به سمت بالا در ساختاری که مارکس در نظر می‌گیرد حرکت می‌کند. میزان پیشرفت نیروهای تولید از نظر تبیینی بنیادین است، ولی ابرساختار ایدئولوژیک بر روابط تولید تأثیر می‌گذارد و روابط تولید تأثیری علی بر نیروهای تولید می‌گذارند. از نظر مارکس می‌توانید روابط تولید را تبیین کنید. دقیقاً به این دلیل که توزیع حق مالکیت امکان افزایش نیروهای تولید موجود را فراهم می‌کند. بنابراین ما روابط تولید را تبیین می‌کنیم. نقش ابرساختار ایدئولوژیک مشروعیت بخشیدن و حفظ روابط تولید موجود است. بگذارید مثال آمریکا را بزنم. کشوری که شدیداً سرمایه‌داری است. چرا حق مالکیت در آمریکا در بحث‌های حقوقی و قانونی اینقدر مهم هستند؟ چون اگر به حق مالکیت اعتقاد داشته باشید، باید به حق مالکیت سرمایه‌داری که نیروهای تولید بسیاری را در اختیار دارد احترام بگذارید. حق مالکیت در آمریکا به عنوان امری محوری در اخلاق و آزادی و دیگر ارزش‌ها مطرح می‌شود. ابرساختار ایدئولوژیک کمک می‌کند تا روابط تولید مشروعیت پیدا کنند و تثبیت شوند. در نظریه مارکس، پس از این دوران ما وارد فازی انقلابی می‌شویم که در آن رابطه منظم و منسجم بین سه بخش جامعه برقرار نیست. بنابراین وقتی نیروهای تولید به شکلی رشد می‌کنند که روابط تولید موجود لرزان می‌شود، وارد فاز انقلابی می‌شویم. وقتی سرمایه‌داران اولیه نیاز داشتند به نیروی انسانی دست یابند، می‌توانستند آن را با پرداخت دستمزد به دست بیاورند، بنابراین با سیستم فئودالی و روابط تولید موجود در آن

درگیر می‌شدند. در سیستم فئودالی افراد اجازه نداشتند نیروی کار خود را به فروش برسانند. بنابراین برای اینکه سرمایه‌داران بتوانند به سرمایه‌داری خود مشغول باشند، می‌بایست روابط تولید را تغییر می‌دادند و از تکنولوژی‌هایی که امکان تولید را افزایش می‌دادند، نهایت بهره را می‌بردند. این توضیح مختصری از تصویر مارکس از جامعه بود.

بنابراین، برای مارکس اخلاق در ابرساختار ایدئولوژیک قرار دارد. ایدئولوژی شامل گونه‌ای اشتباه یا باور غلط است. مارکس همچنین بر این باور است که علم اصیل ایدئولوژیک نیست. از نظر خود مارکس نظریه ماتریالیسم تاریخی علمی بود، و او توانسته بود قوانین تاریخ را کشف کند. او معتقد است نظریه خودش، فیزیک نیوتن یا فرگشت داروین ایدئولوژی نیستند. حال پرسش این است که چرا علم جزیی از ابرساختار ایدئولوژیک نیست؟ به این سؤال خواهیم پرداخت.

مارکس نظریه اخلاقی ندارد. منظور نظریه‌ای است که به صورت سیستماتیک به بررسی «خوب» و «درست» پرداخته باشد و به لحاظ عقلانی از آن دفاع کرده باشد. این گونه نظریه‌های اخلاقی مورد علاقه وی نبودند و دلیل این عدم علاقه هم روشن است: از نظر او اخلاق متناسب با فعالیت انقلابی است. ولی به طور کلی مارکس نقطه نظرهایی اخلاقی دارد. کافی است مقدار کمی مارکس بخوانید تا متوجه شوید که او راجع به خیلی چیزها خشمگین است، مثلاً شرایط زندگی مردم در سرمایه‌داری صنعتی. یک پرسش این است که آیا مارکس بر این باور است که نقطه نظرهای اخلاقی خود او نیز ایدئولوژیک هستند؟ اگر نه، چرا؟ پرسش دیگر این است: آیا جوامع کمونیستی چیزی شبیه به اخلاق خواهند داشت، هنجارهایی غیررسمی که بر روابط بین فردی حاکم هستند؟ احتمال اینکه جوامع کمونیستی در آینده چنین اخلاقی داشته باشند زیاد است، هرچند شاید با آنچه که ما اکنون اخلاق می‌نامیم خیلی متفاوت باشد. اگر چنین باشد، می‌توانیم بپرسیم آیا اخلاق جوامع کمونیستی ایدئولوژیک هستند یا خیر؟ من می‌خواهم استدلال‌هایی ارائه کنم و بگویم نه، دیدگاه اخلاقی مارکس و حزب کمونیست که قرار است از نظر مارکس تشکیل شود ایدئولوژیک نیستند. همچنین علم نیز ایدئولوژیک نیست.

شخصی که تحت تاثیر ایدئولوژی است از آگاهی کاذب رنج می برد. همانطور که از عنوان «آگاهی کاذب» برمی آید نوعی از آگاهی است که حاوی اشتباهاتی است. آنچه که باید بدان پردازیم این است که چه نوع اشتباهاتی مد نظر است. اجازه بدهید مشاهده‌ای درباره فرم آگاهی انجام دهم. مشاهده اول این است که فرم آگاهی می تواند هم ضمنی باشد هم صریح، یعنی افراد می توانند گونه‌ای از آگاهی داشته باشند بدون اینکه بتوانند به شکل کامل آن را به زبان بیاورند، ولی با این حال در سخنانی که به زبان می آورند آن را نمایان می سازند. این مسئله را همواره در شبکه‌های تلویزیونی آمریکا می بینید. اخبار گویای شبکه‌های تلویزیونی آمریکا افراد فقیر را بدقبال یا بدبخت توصیف می کنند. توصیف افراد فقیر به عنوان «بدبخت» نشان دهنده گونه‌ای از آگاهی ضمنی است. یعنی فقر انسان فقیر را به عنوان یک رویداد بد طبیعی توصیف می کنند، به جای اینکه آن را نتیجه تصمیمات مستقیمی بدانند که در امور سیاسی و اقتصادی گرفته می شود. بنابراین، آگاهی ضمنی فقر را تصادفی توصیف می کند، و نه عمدی. ولی برخی از آمریکایی‌ها به شکل صریح به این ایدئولوژی التزام دارند. مثلاً لیبرترین‌ها به شکل صریح عنوان می کنند که فقر را به درستی باید یک بدقبالی در نظر گرفت، چرا که فقرا در بدست آوردن آنچه که جامعه سرمایه‌داری ارائه می کند بازمانده‌اند و این ایراد نیست، چون ما به سیستمی نیاز داریم که با توجه به محدودیت‌های بشر و دیگر عوامل، بهروزی ما را تا حد ممکن افزایش دهد.

آگاهی شامل باورهایی است. با توجه به این که برخی از این باورها ممکن است غلط باشند - در حالی که امیال و گرایش نمی توانند غلط یا صحیح باشند - هدف اصلی در بحث آگاهی کاذب و ایدئولوژی «باورها» هستند. نهایتاً اینکه آگاهی به طور معمول مبتنی بر شبکه‌ای گسترده از باورها و گرایش‌ها و امیال شکل گرفته است. آنچه مشخص نیست این است که چرا اگر باور غلطی در یک شبکه باورهای شخصی وجود داشته باشد، باید همه باورهای شبکه مذکور را ایدئولوژیک در نظر بگیریم. به نظر من مارکس به گونه‌ای می نویسد که گویی از نظر او چنین است. حدس من این است که این یکی از آن چیزهایی است که از هگل اقتباس کرده است. هگل واقعا بر این باور بود - آن چنان که در «پدیدارشناسی روح» توضیح

می‌دهد - که محتوای گونه‌های آگاهی آنقدر به یکدیگر نزدیک و وابسته‌اند که کل آگاهی مانند یک بسته است و به محض اینکه یک تناقض بروز پیدا می‌کند، تمام بسته را از بین می‌برد. مارکس فرم آگاهی را از هگل اقتباس کرده است. تأثیر هگل بر مارکس شگرف است. تنها تفاوت نظریه تاریخ مارکس با هگل در این است که مارکس در نظریه تاریخ خود خدا ندارد، و نیروی تولید و رشد را با واقعیت عریان هگل جایگزین می‌کند و از نظر مارکس تبیین نهایی تاریخی را باید با پیشرفت نیروهای تولید انجام داد و نه با تغییر ایده‌ها. حال ببینیم چگونه باور اشتباهی در ایدئولوژی وجود دارد. کتابی از ریموند گویس به نام «ایده نظریه انتقادی» در سال ۱۹۸۱ به چاپ رسیده است. در این کتاب، گویس سه مفهوم ایدئولوژی را از یکدیگر متمایز می‌کند. در اینجا من به دو مفهوم از این کتاب می‌پردازم. یکی از گونه‌های ایدئولوژی را ایدئولوژی معرفت‌شناختی می‌نامد. مشخصه معرفتی یک باور از دو جهت می‌تواند بررسی شود، اول از جهت توجیه یک باور، و دوم صدق و کذب یک باور. گویس به طور مشخص این دو خصیصه را بر نمی‌شمارد، ولی این دو خصیصه معرفتی باورها هستند. گویس عدم وجود شواهد تجربی برای باورها و خلط باورهای توصیفی و هنجاری را از جمله مصادیق ایدئولوژی معرفت‌شناختی برمی‌شمارد. وقتی شواهد تجربی کافی برای یک باور وجود نداشته باشد نمی‌توانیم باور را توجیه کنیم، و هنگامی که باورهای توصیفی و هنجاری را با یکدیگر خلط می‌کنیم در مورد شواهد مرتبط برای توجیه یک باور سردرگم می‌شویم. به نظر من مشکل گویس این است که خود او در مورد مقوله‌هایی که معرفی می‌کند دچار اشتباه شده است. اگر باور اشتباهی داشته باشیم ایدئولوژی معرفت‌شناختی معنادار است، چرا که صدق و کذب باورها مطرح است. ولی مسئله این است که اشتباه خود یک مفهوم معرفت‌شناختی است. اگر چنین باشد جنبه معرفت‌شناختی ایدئولوژی جایی برای دیگر جنبه‌های ایدئولوژی باقی نمی‌گذارد، چرا که ایدئولوژی حاوی گونه‌ای از اشتباه است. آنچه گویس بدان نیاز دارد محدود کردن مقوله معرفت‌شناختی ایدئولوژی تنها به مواردی است که توجیه یک باور مد نظر است. مثلاً وقتی گفته می‌شود که فقرا به خاطر بداقبالی فقیر هستند، اینجا اشتباه در ارجاع به واقعیت رخ داده است. فقر به عنوان کارکرد طبیعت

معرفی می شود و نه محصول یک سیستم اقتصادی سیاسی. این گونه اشتباه‌ها، اشتباه در مورد توجیه یک باور نیستند. مثال بسیار مهمی که گویس بررسی می‌کند باور داشتن به این است که منفعت یک طبقه یا گروه منفعت عمومی است. این باور غلط است، و مشکل آن در توجیه آن نیست، بلکه صرفاً باور غلطی است.

حال بگذارید اشتباه در توجیه یک باور را بررسی کنیم. فرض کنید دونالد ترامپ به اشتباه باور دارد که او باما یک مسلمان اهل کنیا است. در آمریکا تقریباً ۲۴ میلیون نفر هستند که چنین باوری دارند. باور دونالد ترامپ غلط است. باور دونالد ترامپ باور غلطی از منظر معرفت‌شناختی خواهد بود. اگر علاوه بر این او باور داشته باشد که drudge report تنها منبع معتبر در اینترنت است (خبرگزاری راست‌گرای افراطی آمریکا) و باور غلط خود در مورد او باما را از این سایت بدست آورده باشد آنگاه دونالد ترامپ باور غلطی در مورد توجیه باور دارد و این مصداق ایدئولوژی معرفت‌شناختی خواهد بود. من در ادامه می‌خواهم در مورد باورهای غلط صحبت کنم، به خصوص باور غلط در مورد اینکه چه چیزی به نفع شخص است. اشتباه در مورد منفعت خود در مفهوم ایدئولوژی مارکس نقشی محوری بازی می‌کند. در نظر داشته باشید که این بدان معناست که واقعیت‌هایی در مورد منفعت وجود دارد. واقعیت‌هایی وجود دارد که شرایطی به خصوص به نفع اشخاص هست یا نیست. من فکر نمی‌کنم این پیش‌فرض برای خود مارکس مشکلی داشته باشد. مارکس منفعت و بهر روزی را عینی می‌داند. به عبارتی مارکس بر این باور بود که واقعیت‌هایی در مورد اینکه چه چیزی برای مردم خوب است وجود دارد، که به امیال افراد وابسته نیست. واقعیت‌هایی در مورد اینکه انسان‌ها چگونه هستند و در چه شرایطی می‌توانند شکوفا شوند وجود دارد. بدین معنا مارکس ارسطویی است، هگل هم از این منظر ارسطویی بود و مارکس این نگرش را از هگل اقتباس کرد.

گونه دیگری از ایدئولوژی که گویس مطرح می‌کند مفهوم پیدایشی ایدئولوژی است. گونه‌ای از آگاهی به واسطه پیدایش یا منشاء تاریخی آن ایدئولوژیک یا غلط است. در این مورد او به تصور مکتب فرانکفورت در مورد ایدئولوژی ارجاع می‌دهد که ایدئولوژی را می‌توان به عنوان توجیه عقلی جمعی در نظر گرفت. یعنی سیستم باورهای شخص بنا به دلایلی که

نمی‌تواند آن‌ها را شناسایی کند پذیرفته شده‌اند. اگر این افراد انگیزه‌ها و دلایل خود را برای باور به این سیستم برشمارند، متوجه خواهند شد که دلیلی وجود ندارد که بخواهند این ایدئولوژی را بپذیرند. فرانکفورتی‌ها این ایده را از فروید اقتباس کرده‌اند. فروید ایدئولوژی در مورد انگیزه‌ها را در مورد شخص مطرح کرد و فرانکفورتی‌ها علاقه داشتند این ایده را به ایدئولوژی‌های اجتماعی بسط بدهند.

به نظر من ایدئولوژی از منظر مارکس را چنین باید مطرح کرد. ایدئولوژی مجموعه باورهایی است که به اشتباه منفعت یک طبقه را به عنوان منفعت همه مطرح می‌کند و دوم اینکه افرادی که چنین باورهای اشتباهی دارند، از اینکه چگونه به این باورهای اشتباه رسیده‌اند ناآگاهند. بخش دوم اشاره به جهل نسبت به پیدایش یک باور دارد و نقشی ضروری در حفظ باورهایی که به اشتباه منفعت یک طبقه را منفعت عمومی اعلام می‌کند بازی می‌کند. بگذارید یک مثال ساده بزنم. در آمریکا شاخه‌ای درون حزب جمهوری خواه وجود دارد که از خود جمهوری خواهان راست‌گراتر هستند و خود را تی پارتی (tea party) می‌نامند. اعضای تی پارتی در آمریکا بر این باور هستند که دریافت مالیات کم از افراد به نفع همه است، حتی طبقات متوسط و محروم - بخش عمده اعضای تی پارتی از این طبقات هستند. تی پارتی توسط بیلونرها حمایت مالی می‌شود ولی این ثروتمندان در پس تصویر هستند. ولی پیاده نظام این حزب اغلب افراد طبقه متوسطی هستند که به این باور رسیده‌اند که مالیات کم باعث می‌شود دولت در زندگی دخالت کمتری کند و آزادی بیشتر شود. اعضای تی پارتی در مورد منفعت خود دچار اشتباه هستند. مالیات کم به نفع طبقات متوسط و محروم نیست، چرا که این طبقات به بیمه‌های اجتماعی و درمانی، حقوق بازنشستگی، مدرسه‌های عمومی و غیره نیاز دارند و تنها در صورتی می‌توان این خدمات را فراهم کرد که مالیات بیشتری از ثروتمندان اخذ شود. اعضای تی پارتی در مورد اینکه چه سیاست‌هایی به نفع آن‌ها است دچار اشتباه هستند، اشتباه آن‌ها این است که نمی‌دانند به چه شکل به این باور رسیدند که مالیات کم به نفع آن‌ها است. آگاه نیستند که چه میزان از پروپاگاندا توسط طبقه حاکم باعث شده است به این باور غلط برسند. آگاه نیستند که تی پارتی ساخته یک گروه بیلونرها است. اگر

اعضای تی پارتی متوجه شوند که در واقع برای تبلیغ و جا انداختن منفعت ثروتمندان مورد استفاده قرار گرفته‌اند، ممکن است دست از ایدئولوژی خود بردارند.

حال که تصور مارکس در مورد ایدئولوژی مشخص شد بگذارید بررسی کنیم که چگونه ممکن است اخلاقی غیرایدئولوژیک داشته باشیم، و چگونه ممکن است علم ایدئولوژیک نباشد. مارکس با مشخص کردن ایدئولوژی امکان بررسی اخلاق و علم غیرایدئولوژیک را فراهم می‌کند. اخلاق ایدئولوژیک نیست مادامی که منفعت اقتصادی طبقه‌ای به خصوص را منفعت عمومی معرفی نکند و پذیرش این ایده‌های اخلاقی با مخفی کردن سرمنشاء آن - که منفعت یک طبقه خاص را تبلیغ می‌کند - همراه نباشد. بنابراین اگر نظامی اخلاقی عنوان کند که آنچه مطرح می‌کند به نفع یک طبقه خاص است، ایدئولوژیک نیست. نظریه‌های علمی نیز مادامی که به لحاظ پیدایشی به نفع طبقه به خصوصی باشند و این را پنهان نکنند، ایدئولوژیک نیستند. به جز اقتصاد (که از نظر مارکس شبه علم بود)، بقیه شاخه‌های علم رابطه‌ای بین یافته‌های خود و منفعت طبقه حاکم برقرار نمی‌کنند.

فرض کنید علوم تجربی‌ای که داریم به خاطر منفعت طبقه حاکم شکل گرفته‌اند. این ایده خیلی هم غیرقابل تصور نیست. اعضای طبقه سرمایه‌دار علاقه بسیاری به علمی دارند که قوانین طبیعی را کشف می‌کنند. اگر علم خوبی نداشته باشید نمی‌توانید نفت استخراج کنید، نمی‌توانید از منابع طبیعی استفاده کنید مگر اینکه با مهندسی و فیزیک و شیمی معتبر پشتیبانی شود. بنابراین سرمایه‌داران به تشویق علوم تجربی علاقه دارند. حال فرض کنید که این یک واقعیت است که علوم تجربی ما توسط سرمایه‌داران تأسیس شده و همچنان توسط آن‌ها مورد حمایت قرار می‌گیرد، این واقعیت اعتبار نتایج علمی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. چرا که پذیرفتنی بودن یافته‌های علمی به معیارهای معرفت‌شناختی وابسته است. مورد پذیرش بودن نظریه‌های فیزیک و شیمی از منظر معرفت‌شناختی به اینکه سرمایه‌داران به نظریه‌های قابل اتکایی در فیزیک و شیمی علاقه دارند وابسته نیست. بنابراین علوم از ایدئولوژیک بودن محفوظ می‌مانند.

حال قضاوت‌های اخلاقی چطور؟ اگر قضاوت‌های اخلاقی‌ای که در جامعه وجود دارند صرفاً



نماینده منافع یک طبقه به خصوص هستند و ما متوجه این نکته پیدایشی نشویم، آنگاه آن قضاوت‌های اخلاقی ایدئولوژیک خواهند بود، چرا که قضاوت‌های اخلاقی قرار است منافع همه را در نظر بگیرد. افراد زیادی در آمریکا عنوان می‌کنند مالکیت خصوصی اصلی اخلاقی است که منفعت همگان را حفظ می‌کند. اگر متوجه منشاء این باور بشوند - که توسط سرمایه‌داران که رسانه‌های جمعی را در اختیار دارند تبلیغ می‌شود تا حدی که این باور به عنوان یک نکته بدیهی بین مردم جا می‌افتد - نمی‌توانند این باورها را قبول کنند، چرا که پذیرش این باور وابسته به پروپاگاندايي است که مالکیت خصوصی را به نفع همه معرفی می‌کند.

اخلاق حزب کمونیست که مد نظر مارکس بود چطور؟ مارکس به طور پیوسته اخلاق کمونیستی را به عنوان اخلاقی وابسته به یک طبقه معرفی می‌کند. او عنوان نمی‌کند که کمونیسم به نفع همه است. نظرات اخلاقی مارکس را می‌توان نتیجه‌گرایی رفاهی نامید. یعنی او تصویری از بهرروزی بشر دارد و می‌خواهد آن را افزایش دهد، و کمونیسم بهرروزی بشر را تا حدی افزایش می‌دهد که سرمایه‌داری توان آن را ندارد. ولی آنچه مهم است این است که این اخلاق به صورت علنی منفعت طبقات خاصی را در نظر دارد. در مانیفست حزب کمونیست، مارکس جنبش طبقه کارگر را به نفع اکثریت می‌داند. مارکس از «سوسیالیست‌های حقیقی» سخن می‌گوید (که این سخن می‌توانیست در مورد هابرماس باشد) و آن‌ها را مسخره می‌کند چرا که عنوان می‌کنند سوسیالیسم به نفع همه انسان‌هاست. او هم‌چنین سوسیالیست‌های آرمانشهری را نقد می‌کند، چرا که عنوان می‌کنند می‌خواهند شرایط همه را بهبود بخشند، حتی افرادی که بیشترین منفعت را در حال حاضر دارند. در حالی که مارکس واقع‌گرایانه بر این باور است که در جریان انقلاب کمونیستی طبقه حاکم به قتل خواهند رسید یا اموالشان مصادره خواهد شد و غیره. از نظر مارکس بایدهای اخلاقی جنبش کمونیستی منافع اکثریتی که در مقابل طبقه حاکم قرار دارند را نمایندگی می‌کند، بنابراین چنین اخلاقی به گفته مارکس به نفع طبقه حاکم نیست. این اخلاق ایدئولوژیک نیست چرا که مقبولیت آن وابسته به باور غلط در مورد آن نیست و طبعاً در مورد منشاء این دیدگاه اخلاقی چیزی پنهان نشده است. این بدان معناست که اخلاق جنبش کمونیستی با اخلاقی که در جامعه کمونیستی باید

شکل بگیرد یکسان نیست. در جامعه کمونیستی ما روابط تولید متفاوتی داریم، همه افراد در تمام نیروهای تولید مالکیت دارند و منفعت می‌برند و اخلاق چنین جامعه‌ای نمی‌دانیم چیست تا زمانی که به این جامعه برسیم. ولی هرچه باشد ایدئولوژیک نیست، به دو دلیل: اول که در چنین جامعه‌ای چیزی به نام طبقه وجود ندارد، و دوم اینکه به نفع همه است (چرا که همه عضو یک طبقه خواهند بود).

افزایش نیروی تولید در سده نوزدهم باعث شد بسیاری از متفکرین - از جمله مارکس - به این باور برسند که فراوانی محصولات و تولیدات به ارمغان خواهد آمد. برای ما که در این دوره زندگی می‌کنیم خیلی سخت است تغییرات در میزان تولید، مثلاً آنچه در فاصله ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ در اروپا رخ داد، را درک کنیم. مارکس یکی از آرمان‌گرایان این دوره است که این واقعیت او را به شدت تحت تأثیر قرار داد. اشتباه بسیار جدی مارکس - جدای از نظریه ارزش کار او که غلط است و باید به همراه بسیاری از آنچه مارکس به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از هگل اقتباس کرد کنار گذاشته شود - پیشگویی او بود. او بر این باور بود که سرمایه‌داری وفور نعمت را به زودی به ارمغان خواهد آورد، در حالی که هنوز راه درازی تا آن دوران داریم. دلیل اینکه مارکس فکر می‌کرد انقلاب‌های کمونیستی در کشورهای سرمایه‌داری آن دوران رخ خواهد داد این بود که این کشورها را پیش‌تاز در پیشرفت تولید می‌دانست. او در مورد روند تغییر به شدت خوش‌بین بود. لنین، مائو، استالین، کاسترو و دیگر پیروان مارکس در فهم و خواندن مطالب مارکس بی‌کفایت بودند. اگر بگوییم استالین مارکس را نفهمید خیلی جای تعجب ندارد، لنین مورد جالب‌تری است چرا که پخته نبود، ولی با این حال آنچه که کاملاً در نوشته‌های مارکس مشهود است را ندید. حتی خواننده معمولی «مانیفست کمونیست» هم در خواهد یافت که روش‌های تولید سرمایه‌داری برای افزایش نیروی تولید انسان ضروری هستند و تنها به وسیله وفور نعمتی که تنها سرمایه‌داری آن را ممکن می‌سازد، کمونیسم می‌تواند شکل بگیرد. بنابراین اگر مائو، استالین و لنین مارکس را درست خوانده بودند، اولین کاری که باید می‌کردند برقراری روابط تولید سرمایه‌داری بود.

# چرا نسبی گرایی جذاب است؟

تیموتی ویلیامسون

تیموتی ویلیامسون (متولد ۱۹۵۵) فیلسوف بریتانیایی و استاد دانشگاه آکسفورد است. زمینه‌های تخصص وی شامل معرفت‌شناسی، منطق، فلسفه زبان و متافیزیک می‌شود. وی در حال حاضر استاد دانشگاه آکسفورد است.

نسبی‌گرا، کسی است که از گفتن «من اشتباه می‌کنم، حق با توست» یا «حق با من است، تو اشتباه می‌کنی» پرهیز می‌کند و بر این باور است که هر شخصی نقطه نظر خود را دارد و هر نقطه نظری از منظر همان نقطه نظر صحیح است ولی از نظر دیگر دیدگاه‌ها صحیح نیست و چیزی فراتر از این دیدگاه نمی‌تواند درست و غلط بودن نظرهای ما را مشخص کند.

نسبی‌گرا نافی وجود هر گونه حقیقت مطلق است. تغییر دادن دیدگاه برخی از اشخاص بسیار دشوار و گاهی غیرممکن است ولی این دلیل نمی‌شود که آن‌ها در اشتباه نیستند. به طور کلی وقتی شخصی نمی‌خواهد دیدگاه اشتباه خودش را تغییر دهد مشکل خودش است ولی در صورتی که این افراد بخواهند بر اساس باورهای اشتباه خود عمل کنند و برای دیگران در دسر درست کنند، دیدگاه آن‌ها به مشکلی برای همه تبدیل خواهد شد.

در برخی از زمینه‌ها نسبی‌گرایی به شکلی همه‌گیر پذیرفته شده است، از جمله می‌توان به دیدگاه افراد در مورد آثار ادبی، هنری و سینما اشاره کرد. به عنوان مثال قضاوت‌هایی از این دست که دلیلی ندارد بگوییم شکسپیر بهتر از دیگر نویسندگان است، برای اکثر ما آشنا هستند. یکی از دلایل رواج نسبی‌گرایی در زمینه‌هایی مانند ادبیات این است که معرفی معیار یا سنجش علمی برای اینکه کدام یک از دو نویسنده یا اثر بهتر هستند بسیار دشوار است. ولی دست نیافتن به معیار سنجشی علمی به این معنا نیست که حقیقتی در این مورد وجود ندارد.

دیوید هیوم چیزی شبیه به یک سنجش تجربی-علمی برای آثار ادبی معرفی کرد. از نظر او آثار ادبی که در گذر زمان مورد احترام باقی می‌مانند و ارزش آن‌ها صرفاً به دوره ای کوتاه محدود نمی‌شود، آثاری ارزشمند هستند. ولی برخی نویسندگان از یاد می‌روند، نادیده گرفته می‌شوند یا آثار آن‌ها خوانده نمی‌شود و کسی نمی‌تواند از ارزشمند بودن یا نبودن این آثار آگاه شود.

به عنوان مثال نویسندگانی زن در غرب تا مدت‌ها به فراموشی سپرده شده بودند و به تازگی توجهی دوباره به آثار آن‌ها شده است. در صورتی که چنین توجهی به آثار این زنان نمی‌شد شاید دیگر هرگز خوانده نمی‌شدند. بنابراین معیار هیوم با اینکه می‌تواند به ما کمک کند ولی نمی‌تواند چندان قابل اتکاء باشد. در مورد آثار ادبی، مانند دیگر زمینه‌ها، همیشه احتمال دارد قضاوت یا باور ما اشتباه از آب در بیاید. حتی بهترین قضاوت‌های ممکن در زمینه ادبیات نیز الزاماً با حقیقت یکی نیست و ممکن است اشتباه از کار در بیاید. هرچند این احتمال وجود دارد که شخصی با توانایی‌های داوری پخته‌تر، نسبت به دیگرانی که چنین توانایی را ندارند به باورهای درست‌تری برسد ولی باید به یاد داشت که بهترین قضاوت‌ها نیز الزاماً با حقیقت یکی نیستند.

با توجه به اینکه معیاری مطلق برای سنجش ارزش آثار ادبی یا هنری به دست نیامده است این پرسش مطرح می‌شود که حقیقتی که نمی‌توان به آن دست یافت چه اهمیتی دارد؟ در این موارد باید بین آنچه حقیقت دارد و آنچه نسبت به آن معرفت داریم تمایز قائل شویم. ندانستن چیزی، به معنی نبود حقیقت درباره آن نیست. به عنوان مثال هیچ کس نمی‌داند که در سیاره‌ها یا کهکشان‌های دیگر حیات وجود دارد یا خیر ولی این دلیل نمی‌شود که هیچ جای دیگر حیات وجود نداشته باشد.

ویلیامسون با فیلسوف‌های عمل‌گرایی (پراگماتیست) مخالف است. به عنوان نمونه ویلیام جیمز - از پیشگامان عمل‌گرایی - بر این باور بود که مفید بودن، حقیقت را تعیین می‌کند. یعنی هر باوری که مفید باشد حقیقت دارد. ولی این دیدگاه قابل قبول نیست. سالیان دور، دقیقاً در جایی که شما نشسته‌اید، دایناسوری راه رفته است یا نرفته است.

از آنجایی که دانستن یا ندانستن این نکته فایده‌ای برای ما ندارد بنابراین از نظر جیمز حقیقت هم نمی‌تواند داشته باشد. این در حالی است که فایده‌مندی این باور ارتباطی با یکی از این دو واقعیت که این دایناسور اینجا راه رفته بوده یا نه ندارد، حتی سؤال عجیبی مانند اینکه آیا در این نقطه دایناسوری راه رفته است یا خیر، معنادار است ولی شاید اهمیت نداشته باشد یا امکان پاسخ گفتن به آن را نداشته باشیم. اینها را نباید با هم اشتباه گرفت.

چرا نسبی‌گرایی این قدر جذاب شده است؟ ویلیامسون بر این باور است که برخی افراد می‌ترسند با پذیرش این موضع که برخی باورها غلط و برخی دیگر صحیح هستند و افراد گاهی در اختلاف نظرها به روشی منطقی به نتیجه تن نمی‌دهند این اختلاف نظر به جنگ قدرت تبدیل شود و هر که قدرتمندتر است، فارغ از اعتبار استدلال‌هایش بتواند نظرش را بر دیگری تحمیل کند.

یکی از دلایل جذابیت نسبی‌گرایی این گمان است که با پرهیز از سخن گفتن در مورد حقیقت مطلق می‌توان مانع تحمیل نظرات با تکیه بر قدرت شد. در واقع نسبی‌گرا مدعی است بین حقیقت مطلق و جزم‌گرایی رابطه مستقیمی وجود دارد. ولی این اشتباه است، می‌توان به وجود حقیقت مطلق باور داشت بدون این ادعا که یقیناً به آن دسترسی پیدا کرده‌ایم.

برخی دیگر با توجه به سابقه استعماری غرب که تلاش داشته که ارزش‌های خود را به دیگران تحمیل کند به این نتیجه رسیده‌اند که ارزش‌های غربی صرفاً متعلق به غرب هستند و نه جهانی و به همین دلیل به نسبی‌گرایی روی آورده‌اند. ولی نباید فراموش کرد که افرادی که غرب سعی داشته ارزش‌هایش را به آن‌ها تحمیل کند نسبی‌گرا نبودند. افراد تحت استعمار دیدگاه خود را داشتند و این دیدگاه را صرفاً دیدگاهی بین دیدگاه‌های دیگر نمی‌دانستند و آن‌ها هم همان اندازه که غربی‌ها به ارزش‌های خود پایبند بودند، به ارزش‌های خودشان پایبند بودند.

ولی از آن جایی که غربی‌ها قدرت نظامی قوی‌تری داشتند توانستند دست کم در مواردی ارزش‌های خود را به کشورهای استعمارزده تحمیل کنند. نسبی‌گرایی به استعمارزدگان کمکی نخواهد کرد و جلوی استعمارگرایی را نیز نخواهد گرفت چرا که تحمیل ارزش‌ها توسط استعمارگر نه توسط استدلال در یک اختلاف نظر که با زور انجام می‌شود. بنابراین با گفتن اینکه نظر آنها درست است و نظر ما هم درست است نمی‌توانیم جلوی تحمیل ارزش‌ها را بگیریم، در حالی که یکی از اهداف مهم نسبی‌گرایان این است.

یکی از دلایلی که افراد به نسبی‌گرایی در اخلاق روی می‌آورند این است که از گذشته تا به حال و همچنین در کشورها و فرهنگ‌های متفاوت، تنوع بسیار زیاد اخلاقی وجود دارد.

ولی بنا نهادن نسبی‌گرایی بر اساس این تنوع تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی قابل دفاع نیست. با نگاه تاریخی به علم درمی‌یابیم که تنوعی که علم از گذشته تا به حال داشته است بسیار بیشتر از اخلاق است. علمی که ما امروز به آن دست یافته‌ایم با علم یونان باستان تفاوت‌های بنیادین دارد. این در حالی که است که تفاوت اخلاق در یونان باستان با اخلاق در جوامع امروزی بسیار کمتر از تفاوت علم در این دو دوره است.

آیا می‌توان گفت که نسبی‌گرایی اخلاقی مطلقاً صحیح است؟ اگر شخصی نسبی‌گرایی را به حوزه اخلاق محدود کند و عنوان کند که نسبی‌گرایی اخلاقی مطلقاً صحیح است خود را نقض نکرده است. چرا که نسبی‌گرایی اخلاقی دیدگاهی درباره درستی یا نادرستی چیزی نیست. نسبی‌گرایی اخلاقی در واقع دیدگاهی در مورد دیدگاه‌هایی است که درست و غلط برای خود معرفی می‌کنند. بر همین اساس اشتباه است که فکر کنیم نسبی‌گرایی اخلاقی ما را به مدارا یا رواداری دعوت می‌کند چرا که نسبی‌گرایی اخلاقی هیچ چیزی در مورد درست و غلط‌های اخلاقی نمی‌گوید و حاوی هیچ گونه پیام اخلاقی نمی‌تواند باشد.

تنها نتیجه نسبی‌گرایی اخلاقی این است که هیچ حقیقت مطلقى در اخلاق وجود ندارد. برخی از نسبی‌گرایان از این نکته آگاه هستند و مدارا یا رواداری را جزئی از نسبی‌گرایی به حساب نمی‌آورند و از افتادن در تله این اشتباه فرار می‌کنند. ولی این افراد در تله‌ی دیگری گیر می‌افتند. نسبی‌گراها دیدگاه اخلاقی خود را دارند مثلاً می‌خواهند بگویند که «تجاوز بد است».

بیان کردن قضاوت‌های اخلاقی یا داشتن باورهای اخلاقی بر عدم تقارنی بین یک سری از دیدگاه‌های اخلاقی و دیدگاه‌هایی که با آنها در تعارض هستند دلالت دارد. برای اینکه بتوانیم به این عدم تقارن متعهد باقی بمانیم باید برای دیدگاه اخلاقی خود حقیقت قائل باشیم. بنابراین تله دومى که نسبی‌گرا در آن گیر می‌افتد این است که عدم تقارن آنها را به سخن گفتن در مورد حقیقت دیدگاه‌های اخلاقی وادار می‌کند.

مشکل اصلی نسبی‌گرایی این است که نمی‌توان آن را به شکلی منسجم ارائه کرد. فیلسوفی که اغلب به عنوان یک نسبی‌گرا در مورد حقیقت از او یاد می‌شود نیچه است. ولی حتی

نیچه هم باورهای خود را در مورد چگونگی امور داشت و نظراتی را که با نظرات خودش همخوان نبودند عمیقاً اشتباه می‌دانست. صرف داشتن اندیشه - هر اندیشه ای - شما را به عدم تقارنی میان افراد همفکر و ناهمفکر با شما متعهد می‌کند.

اگر قرار باشد دیدگاهی داشته باشید (هر دیدگاهی) یعنی به شکلی خاص به مسائل نگاه می‌کنید و این یعنی پذیرفتن اینکه دیدگاه مخالفی وجود دارد. ممکن است نسبی‌گرا بخواهد از این تله نیز فرار کند. تنها راه پیش روی او این است که به هیچ دیدگاهی تعهد نداشته باشد، حتی خود نسبی‌گرایی!

نسبی‌گرایی را نمی‌توان به صورت منسجمی ارائه کرد، حال سؤال اینجاست که چرا باید برای رد کردن دیدگاهی چنین فاقد انسجام، وقت صرف کرد. ویلیامسون اشاره می‌کند که در جوامع امروزی از نسبی‌گرایی بسیار استقبال شده است. درست است که این استقبال ناشی از سردرگمی است ولی همین سردرگمی‌ها می‌توانند تأثیرگذار باشند. به عنوان مثال این روزها افراد بسیاری می‌گویند هر کسی دیدگاه خودش را دارد و همه دیدگاه‌ها ارزش یکسانی دارند.

این افراد فراموش می‌کنند که این خود یک دیدگاه است و باید با این دیدگاه که «برخی دیدگاه‌ها از دیگر دیدگاه‌ها برتر هستند» ارزش یکسانی داشته باشد! سردرگمی‌هایی که نسبی‌گرایی به بار می‌آورد می‌تواند در مسئولیت‌پذیری و عمل اخلاقی افراد تأثیرگذار باشد. نسبی‌گرایی چیزی جز قانع شدن به شعاری بی‌مایه به این بهانه که به وسیله آن می‌توانیم با یکدیگر در صلح زندگی کنیم نیست. اختلاف نظر یکی از بنیادی‌ترین مسائل بشر است و برای بررسی آن به رویکردی عمیق‌تر نیاز است.

\*این متن برگرفته از گفت و گویی بین تیموتی ویلیامسون و نایجل واربرتون است.



# سازه‌ی اجتماعی چیست؟

پل ای. بوقوسیان

## درآمدی بر مقاله بوقوسیان

سازه‌گرایی یکی از دیدگاه‌های فلسفی متأخر است که تأثیر بسیاری در عرصه‌های مختلف فکری و علمی به جا گذاشته است. سازه به معنای طرحی است که انسان آن را می‌ریزد و ساخته دست اوست. سازه‌گرایی هم شکل فردی دارد و هم شکل اجتماعی. در حالت فردی، سازه‌هایی مورد نظرند که افراد مختلف به گونه‌های مختلف آن‌ها را می‌سازند. سازه‌گرایی اجتماعی به سازه‌هایی توجه دارد که در شرایط اجتماعی و فرهنگی ساخته می‌شوند. مقاله حاضر، با همین شکل اجتماعی سازه‌گرایی سروکار دارد.

سازه‌گرایی اجتماعی می‌تواند به نحو بنیادی، مدعی آن شود که واقعیت‌های مادی مانند ستارگان، درختان و غیره نیز ساخته شرایط اجتماعی انسان‌ها هستند. یعنی انسان‌ها بر حسب نیازها و علایق انسانی خویش، آن‌ها را شکل داده‌اند؛ در حالی که ممکن است حیوانات همین چیزها را به صورت واقعیت‌های متفاوتی، متناسب با نیازهای خاص خویش، مشاهده کنند. اما سازه‌گرایی همواره در این سطح بنیادی یا متافیزیکی حضور ندارد بلکه ممکن است نه در سطح واقعیت‌ها بلکه در سطح معرفت انسان‌ها که در علوم جلوه‌گر شده‌اند، مورد نظر قرار گیرد. در این حالت، سازه‌گرایی شکل معرفت‌شناختی دارد و مقصود آن خواهد بود که مفاهیم مطرح در علوم مانند کوارک در فیزیک یا هوش و شخصیت در روانشناسی، سازه‌اند و نباید آن‌ها را تصویر آینه‌ای از واقعیت دانست. بر این اساس، تحول در مفاهیم علمی، به معنای ظهور سازه‌های جدید متناسب با نیازهای نوین اجتماعی خواهد بود. سازه‌گرایی در هر دو صورت متافیزیکی و معرفت‌شناختی خود، اندیشه بشری را مبتلا به نسبی‌گرایی می‌کند. همان‌طور که نویسندگان اظهار کرده است، اگر تأثیرآفرینی شرایط اجتماعی و فرهنگی در علم‌ورزی انسان‌ها مورد نظر

باشد، کسی این تأثیر را انکار نمی‌کند. اما هنگامی که این تأثیرآفرینی چنان دامن‌گستر در نظر گرفته شود که واقعیت مستقل چیزها یا ارزش صدق معرفت انسانی را مورد تردید قرار دهد، در اینجا است که نسبت‌گرایی خطرناک آشکار می‌گردد و جایی برای دانش باقی نمی‌گذارد.

نویسنده کوشیده است با نسبت‌گرایی به عنوان لازمه سازه‌گرایی اجتماعی به معارضه برخیزد. یکی از استدلال‌های مطرح شده علیه نسبت‌گرایی این است که فرد معتقد به این دیدگاه، همچون هر معتقد دیگری، دیدگاه خود را به دیگران توصیه می‌کند و این حاکی از آن است که نوعی ثبات و درستی برای آن لحاظ کرده است. دلیل دیگر این است که صرف بودجه‌های گزاف پژوهشی، به خصوص در علوم پایه که کاربرد فوری یا قابل پیش‌بینی ندارند، نشانگر آن است که انسان‌ها به کشف واقعیت‌ها توجه دارند.

هر چند سازه‌گرایی در پی آن است که واقعیت‌های جهان یا مفاهیم و گزاره‌های علمی را به کمک ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی دچار نسبت کند، اما با همین اقدام، خود ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی را نیز دچار نسبت بنیادی می‌کند. در اصل، باید گفت که سازه‌گرایی، نخست، نسبت در ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی لحاظ شده و سپس از آنجا به عرصه علم و اندیشه سرایت یافته است. به همان اندازه که نسبت‌گرایی در عرصه علم و اندیشه، مهلک معرفت است، در حیطه ارزش‌ها نیز مهلک اصول پایدار اخلاقی تواند بود. نقد نویسنده به نحو اساسی معطوف به عرصه علم و اندیشه است اما نقد سازه‌گرایی اجتماعی به عرصه ارزش‌ها و اخلاق نیز قابل تسری است. اما این محتاج فراز دیگری از بررسی است.

امروزه صحبت در مورد سازه‌ی اجتماعی بسیار متداول است. اما سازه‌ی اجتماعی به چه معناست و چه اهمیتی دارد؟ ایده‌ی مرکزی روشن به نظر می‌رسد. اگر بگوییم که چیزی

به لحاظ اجتماعی ساخته شده است، داریم بر این تأکید می‌کنیم که آن امر به جنبه‌های امکانی خویشتن اجتماعی ما وابسته است. یعنی اگر ما آن را نمی‌ساختیم، وجود نمی‌داشت؛ و لازم هم نبوده که ما آن را، حداقل در شکل کنونی آن، بسازیم. اگر ما نوع دیگری از جامعه را داشتیم و از نیازها، ارزش‌ها و منافع متفاوتی برخوردار بودیم، ممکن بود چیز دیگری بسازیم یا این چیزی را که ساخته ایم، به شکل متفاوتی بسازیم. تقابل اجتناب‌ناپذیر میان «ساخته ما» با شیء‌ای است که به طور طبیعی موجود است؛ چیزی که به طور مستقل از ما وجود دارد و ما در شکل دادن به آن شرکت نکرده‌ایم. در این صورت بسیاری چیزها، و واقعیت‌هایی در مورد آن‌ها، وجود دارند که بر اساس این ایده‌ی مرکزی، به صورت اجتماعی ساخته شده‌اند: به طور مثال، پول، شهروندی و روزنامه‌ها. هیچ کدام از آن‌ها بدون جامعه وجود نمی‌داشتند و در صورتی که ما انتخاب دیگری می‌نمودیم، به شکل دیگری ساخته می‌شدند.

اما، همان طور که ایان هکینگ در تک‌نگاشت اخیرش با عنوان سازه‌ی اجتماعی از چه؟ (۱۹۹۹) به درستی بیان کرده است، صحبت از سازه‌ی اجتماعی نه تنها برای اقلام مادی (چیزها، انواع و واقعیت‌ها) به کار می‌رود، بلکه در باب باورهای ما در مورد آن‌ها هم مطرح است. سازه‌ی اجتماعی زنان پناهنده (۱۹۹۲) نوشته‌ی هلن موسا را در نظر بگیرید. روشن است که هدف این نیست که بر این واقعیت آشکار تأکید شود که برخی از زنان، متعاقب برخی وقایع اجتماعی، پناهنده می‌شوند. بلکه ایده این است که نشان داده شود که چگونه یک باور خاص توسط نیروهای اجتماعی شکل گرفته است: این باور که یک نوع شخص خاص، یعنی زن پناهنده، وجود دارد که سزاوار است مورد توجه خاص قرار گیرد.

اما بحث در مورد سازه‌ی اجتماعی باور، نیازمند توضیح بیشتر در مورد همان ایده‌ی مرکزی است. زیرا به طور بدیهی درست است که هر باوری که داریم ضرورتاً لازم نبود داشته باشیم و در صورتی که با آنچه هم اکنون هستیم تفاوت داشتیم، ممکن بود آن را نداشته باشیم. این باورمان را که زمانی دایناسورها در زمین زندگی می‌کردند در نظر بگیرید. روشن است که ما به طور اجتناب‌ناپذیری به این باور نرسیده‌ایم. ممکن بود ما هرگز این مسئله را مورد بررسی قرار ندهیم. ممکن بود در طی بررسی آن، به دلایل مختلف، به نتایج متفاوت برسیم: ممکن بود

به حقیقت علاقه‌ای نداشته باشیم؛ ممکن بود برای رسیدن به این نتیجه به حد کافی باهوش نمی‌بودیم؛ ممکن بود هرگز به شواهد مرتبط بر نمی‌خوردیم (فسیل‌ها را نمی‌یافتیم).

این مشاهدات، مفاهیم ملال‌آور مختلفی را فراهم می‌آورند که بر اساس آن‌ها ممکن بود هر باوری وابسته به واقعیت‌های تصادفی در مورد ما باشد. سؤال اصلی، هنگامی که تمام این عوامل در نظر گرفته شوند، در مورد نقش اجتماع است؛ به این معنا که با مسلم در نظر گرفتن هوش ما و مفروض انگاشتن علاقه‌ی ما به این مسئله و خواستمان که حقیقت را در مورد آن دریابیم و با فرض قرار گرفتن در معرض شواهد مرتبط، آیا هنوز هم برای توضیح باورمان به وجود دایناسورها در گذشته، باید به ارزش‌های اجتماعی تصادفی متوسل شویم؟ اگر پاسخ «بله» باشد، یعنی اگر این حقیقت داشته باشد که جامعه‌ی دیگری که تنها ارزش‌های اجتماعی متفاوتی با ما داشته، به باوری متفاوت و مغایر می‌رسید، در این صورت می‌توانیم بگوییم که باور ما در مورد دایناسورها سازه‌ی اجتماعی است.

بنابراین، مهم است که میان یک ادعای سازه‌گرایانه که هدفش چیزها و واقعیت‌هاست، از یک سو، با ادعایی که هدفش باورهاست، از سوی دیگر، تمایز قائل شویم زیرا اینها ادعاهایی متمایز هستند و نیاز به اثبات‌های متمایزی دارند. اولی به این ادعای متافیزیکی می‌رسد که چیزی به دلیل این که ما آن را خلق کرده‌ایم واقعی است؛ و دومی به این ادعای معرفتی می‌رسد که تبیین صحیح در مورد این که چرا ما باور خاصی داریم باید مرتبط به نقشی باشد که آن باور در زندگی اجتماعی ما بازی می‌کند و به طور خاص مربوط به شواهدی نیست که به عنوان دلیل در حمایت از آن اقامه شده است. هر یک از این ادعاها در نوع خود جالب است.

اگر نشان داده شود که چیزی در مفهوم اول، به طور اجتماعی ساخته شده است، به این معنا خواهد بود که برای کنار گذاشتن آن لازم نیست قوانین طبیعی را زیر پا بگذاریم (البته این بدان معنا نیست که چنین کاری آسان خواهد بود، منتهن را در نظر آورید). اگر نشان داده شود که یکی از باورهای ما در مفهوم دوم، به طور اجتماعی ساخته شده است، به این معنا خواهد بود که می‌توانیم بدون ترس از غیرمنطقی بودن، دست از آن برداریم: اگر باوری

را داشته باشیم نه به این دلیل که شواهد کافی برای حمایت از آن وجود دارد بلکه به این دلیل که به سود یک هدف اجتماعی تصادفی است، در این صورت اگر ما آن هدف اجتماعی را دنبال نکنیم، باید بتوانیم آزادانه آن باور را رد کنیم.

در مورد هر شق طبقه‌بندی مذکور، آثار مهمی نوشته شده است که در نظر من مهم‌ترینشان راجع به موضوعات جنسیت و نژاد بوده است. سیمون دوبوآر (جنس دوم، ۱۹۵۳) و پس از او دیگر محققان فمینیست نشان داده‌اند که نقش‌های جنسیتی، اموری اجتنابناپذیر نیستند بلکه محصول نیروهای اجتماعی می‌باشند. آنتونی آپیا (فرد رنگ آگاه: اخلاق سیاسی نژاد، ۱۹۹۶، همراه با امی گاتمن) به ویژه به طور قدرت‌مندی نشان داده است که چیزی فیزیکی یا زیست‌شناختی منطبق با طبقه‌بندی‌های نژادی که نقشی گسترده در زندگی اجتماعی ما بازی می‌کنند وجود ندارد و وجود این طبقه‌بندی‌ها بیشتر مرهون کاربرد اجتماعی‌شان است تا شواهد علمی.

برخی از دیگر ادعاها بیشتر مناقشه‌برانگیز بوده‌اند. مری بویل استدلال کرده است که باور ما به اسکیزوفرنی سازه‌ای اجتماعی است (اسکیزوفرنی: توهمی علمی؟، ۱۹۹۰). او ادعا می‌کند که دلایل کافی وجود ندارد که نشانه‌هایی که به طور معمول تحت این بیماری رده‌بندی می‌شوند همه علایم تنها یک بیماری باشند و بنابراین، جستجو برای علت‌شناسی آن با استفاده از نوروشیمی محکوم به شکست است. شاید حق با او باشد: درک ما از بیماری‌های روانی به حتم در دوران کودکی‌اش به سر می‌برد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد شواهد روزافزونی وجود دارد که نشانه‌های مرتبط با اسکیزوفرنی پیش از آغازشان قابل‌پیش‌بینی هستند و این وضعیت به شدت ارثی است. این واقعیت‌ها در مقابل رویکرد بویل قرار دارند. در یک برنامه‌ی پژوهشی در حال گسترش، آمیزه مورد انتظاری از هر دو دسته آثار پژوهشی مهم و قابل‌بحث را می‌یابیم. آنچه باید مورد تأکید قرار گیرد این است که گرچه برخی از ادعاهای مربوط به سازه‌های اجتماعی ممکن است از نظر تجربی مناقشه‌برانگیز باشند، اما الگوهایی که این سازه‌ها نمونه‌های آنها هستند، به هیچ وجه از نظر فلسفی مناقشه‌برانگیز نیستند. هم این فکر انتزاعی که برخی چیزها توسط جوامع ساخته شده و هم این فکر

که برخی باورها بیشتر مرهون ارزش‌های اجتماعی هستند تا وابسته به شواهدی که از آنان حمایت می‌کنند، به اندازه خود عقل قدیمی هستند. پس این تصور رایج که سازه‌گرایان اجتماعی ضدعقلگرا، ضدواقعیت‌گرا و ضدعینیت‌گرا هستند، از کجا آمده است؟ پاسخ این است که این امر از خود صورت ادعاها یا از کاربرد آنها در این یا آن موضوعی که از نظر تجربی قابل بحث است، نشأت نیافته است. بلکه از خواست برخی نظریه‌پردازان برجسته در این سنت برای گسترش دادن بحث سازه‌ی اجتماعی به همه چیزها، به ویژه به واقعیت‌های مورد مطالعه و داعیه‌های دانشی نشأت یافته از علوم طبیعی، سرچشمه می‌گیرد. اگر بخواهیم راهمان را در میدان جنگ گل‌آلودی که این نبرد معروف دانش‌ها در آن جریان دارد بیابیم، توجه به برخی تمایزات بسیار کمک خواهد نمود. من بحث را با ادعا در مورد چیزها و واقعیت‌ها شروع می‌کنم.

## چیزهای ساخته‌ی اجتماع

پول، شهروندی و روزنامه از سازه‌های اجتماعی آشکار هستند زیرا، به طور روشنی، نمی‌توانستند بدون اجتماع، موجودیت داشته باشند. به همین بداهت، هر چیزی که می‌توانست به طور مستقل از جامعه وجود داشته باشد - یا وجود داشته است - سازه‌ی اجتماعی محسوب نمی‌شود. نمونه‌ها: دیناسورها یا زرافه‌ها یا ذره‌های بنیادین که همه‌ی مواد از آنها ساخته شده‌اند و فیزیکدانان آنها را «کوارک» می‌خوانند. اگر این چیزها قبل از آن که جوامع وجود داشته باشند، وجود داشته‌اند، چه طور ممکن است سازه‌ی اجتماعی باشند؟ با وجود این، وقتی برخی از مهم‌ترین متون در ادبیات سازه‌ی اجتماعی را مطالعه می‌کنیم، به‌منی از ادعاها را می‌یابیم که درست همین ادعا را دارند که اموری همچون نمونه‌های مذکور که مستقل از ذهن و جامعه‌اند، سازه‌های اجتماعی هستند.

کتاب اندرو پیکرینگ، ساختن کوارک‌ها (۱۹۸۴) را در نظر بگیرید. آن چنان که از عنوان هم پیداست، به نظر می‌رسد که پیکرینگ بر این عقیده است که کوارک‌ها که در دهه‌ی

۱۹۷۰ تحت عنوان «مدل استاندارد» مطرح شدند، به طور اجتماعی ساخته شده‌اند. زبان خود متن هم گویای همین است: «... واقعیت کوارک‌ها حاصل کار فیزیک‌دانان ذره‌ای بود...» اما چطور چنین چیزی ممکن است؟ اگر کوارک‌ها وجود دارند (و ما به دلیل مقاصد موجود خود فرض می‌گیریم که وجود دارند) آنها می‌بایست پیش از وجود جوامع انسانی موجود بوده باشند. پس چه طور ممکن است آن‌ها سازه‌ی اجتماعی باشند؟

شاید پیکرینگ به آن چه می‌گوید اعتقاد ندارد و شاید قصدش این است که صرفاً ادعایی در مورد باور ما در مورد کوارک‌ها مطرح کند تا این که حرفی در مورد خود آن‌ها زده باشد؛ این مطلبی است که در فرصت مناسب در مورد آن بحث خواهیم نمود. اما خواه پیکرینگ چنین ادعایی کرده باشد یا نه، به نظر می‌رسد که اینگونه ادعاها به وفور در اطراف و اکناف وجود دارند. در اینجا برای نشان دادن یک نمونه دیگر، به نظرات برونو لاتور و استیو وولگار در موضوع واقعیت‌های مورد مطالعه‌ی علوم طبیعی توجه کنید (زندگی آزمایشگاهی: سازه‌ی اجتماعی واقعیت‌های علمی، ۱۹۷۹، صص ۱۸۲-۱۸۰):

«ما نمی‌خواهیم بگوییم که واقعیات وجود ندارند یا چیزی به نام واقعیت نیست... حرف ما این است که «موجود بودن» (وجود داشتن) معلول کار علمی است نه علت آن.»

اما به آسانی نمی‌توان از این فکر سردرآورد که واقعیات‌های مربوط به ذره‌های بنیادین یا دایناسورها معلول نظریه‌پردازی‌های علمی هستند. چه طور ممکن است که نظریه‌پردازی‌های علمی موجب شده باشد که وجود دایناسورها در گذشته یا وجود کوارک‌ها در حال حاضر حقیقت پیدا کند؟ البته، علم باور ما را به وجود دایناسورها یا کوارک‌ها محقق نموده است. چون به آن باور داریم طوری رفتار می‌کنیم که گویی کوارک‌ها و دایناسورها وجود دارند. اگر به خودمان اجازه دهیم که از زبانی آرایه‌دار استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم که در جهان ما دایناسورها و کوارک‌ها وجود دارند؛ همان طور که می‌توانیم بگوییم که در جهان هملت شکسپیر، افلیا غرق می‌شود. اما در کل، چیزی که می‌توانیم به طور منسجم در این باره بگوییم این است که علم این را محقق ساخته که ما باور داشته باشیم که دایناسورها



و کوارک‌ها وجود دارند. هیچ کس با این مخالفتی ندارد. اما با وجود همه‌ی شواهد در حمایت از این‌ها، این باورها هنوز ممکن است اشتباه باشند و تنها چیزی که آن‌ها را حقیقی می‌سازد این است که در جهان خارج واقعا دایناسورها در گذشته وجود داشته یا کوارک‌ها موجود باشند. بهیقین، علم نمی‌تواند اینها را بسازد؛ در بهترین حالت، آنان را کشف می‌کند. دیدگاه‌های عرضه شده در این جا به «ایده‌آلیسم استعلایی» رد شده‌ی ایمانوئل کانت باز می‌گردد. در تصویر کانتی (یا حداقل در خوانش رایج آن)، جهانی در خارج، مستقل از ذهن انسان وجود دارد؛ بنابراین، لازم نیست آن قدر پیش برویم که بگوییم ما جهان را خلق نموده‌ایم. اما این جهان به خودی خود بدون ساختار است: به چیزها، انواع چیزها یا واقعیات تقسیم نشده است. ما با فکر کردن در مورد جهان به یک شیوه خاص یا داشتن یک رشته باورهای خاص، ساختار را به جهان تحمیل می‌نماییم.

دو راه مختلف برای درک ادعای کانتی که ما ساختار را بر جهان تحمیل می‌کنیم وجود دارد. در مورد اول، با فکر کردن در چارچوب مفاهیم مشخصی مانند «کوه» و باور به این که کوهها وجود دارند، به معنای دقیق کلمه، انواع خاصی از چیزها را به وجود می‌آوریم. در مورد دوم، ساختار به طور کامل از طرف ماست: این ادعا که کوهها وجود دارند، تنها یک طریقه برای فکر کردن در مورد این است که چه چیزی بر اساس طرح‌واره‌ی مفهومی یا بازی زبانی ما حقیقت دارد. حتی تلاشی صورت نمی‌گیرد که ادعا کنیم چیزها در واقعیتی مستقل از ذهن چگونه هستند.

راه اول، که ادبیات لاتور و پیکرینگ نزدیک به آنند، به طور ناامیدکننده‌ای عجیب و غریب است. چه طور ممکن است ذهن، جهان را به انواع مختلف تراش و شکل دهد؟ چه طور ذهن می‌تواند چیزها را بیافریند و به آن‌ها مشخصاتی اعطا نماید؟ و چه اتفاقی می‌افتد وقتی جهان توسط دو جامعه‌ی مختلف به دو روش مغایر تراش خورده باشد؟ برخی از ما به روح غیرمادی باور داریم و برخی دیگر نه. آیا جهان خارج، هم شامل روح غیرمادی است و هم نیست؟

اما، ریچارد رورتی، در نوشته‌هایی که بسیار توسط سازه‌گرایان اجتماعی نقل می‌شود، پیشنهاد کرده است که بحث در مورد سازه‌ی اجتماعی واقعیت‌ها و انواع در صورتی که طبق

مورد دوم درک شود، کاملاً متقاعد کننده است:

یک دلیل این که مسئله‌ی واقعیت مستقل از ذهن چنان مورد تنفر و گمراه کننده است، مبهم بودن مفهوم «استقلال» است. [منتقدان من] گاه [می‌نویسند] که فیلسوفانی مانند من که به «واقعیت مستقل از ذهن» باور ندارند باید این را انکار کنند که کوه‌ها پیش از آن که مردم ایده‌ی «کوه» را در ذهن یا کلمه‌ی «کوه» را در زبانشان داشته باشند، وجود داشتند. اما هیچ کس چنین چیزی را انکار نمی‌کند. هیچ کس فکر نمی‌کند که سلسله‌هایی از علت و معلولی وجود دارند که طی آن‌ها کوه‌ها بر اثر افکار یا کلمات به وجود آمده‌اند... مشروط به این که بحث در مورد کوه‌ها سودمند باشد، که هست، یکی از روشن‌ترین حقایق در مورد کوه‌ها این است که آن‌ها پیش از آن که ما در موردشان بحث کنیم وجود داشته‌اند. اگر به این باور نداشته باشید احتمالاً نمی‌دانید که چطور در بازی‌های زبانی که کلمه‌ی «کوه» را به کار می‌برند شرکت کنید. اما به کار بردن آن بازی‌های زبانی، ارتباطی به این مسئله ندارد که آیا واقعیت، مشتمل بر واقعیت کوه‌ها، به خودی خود، جدای از شیوه‌ای که انسان‌ها به طور معمول برای توصیف آن در نظر می‌گیرند، وجود دارد یا نه.

رورتی توصیه می‌کند که سازه‌گرایان اجتماعی خود را از این ادعا دور کنند که ما با صحبت در مورد کوه‌ها سبب وجود آن‌ها می‌شویم. طبق نظر رورتی، شیوه‌ی مناسب مطرح کردن این نکته چنین است: برای ما سودمند است که شیوه‌هایی از سخن گفتن را بر دیگر شیوه‌ها ترجیح دهیم. یکی از شیوه‌هایی که کاربرد آن برای ما سودمند است، این است که طبق آن کوه‌ها مستقل از انسان‌ها وجود دارند. اما، هیچ شیوه‌ای از سخن گفتن وجود ندارد که در خصوص نحوه وجود خود چیزها، از شیوه‌های دیگر سخن گفتن، رساتر باشد زیرا هیچ طریقه‌ای وجود ندارد که چیزها به خودی خود آنگونه باشند. آنچه هست تنها این است که ما در مورد این که چیزها چگونه‌اند، به چه نحوی سخن می‌گوییم؛ به اضافه این واقعیت که برخی از این نحوه‌های سخن گفتن، برتر از برخی دیگرند. بنابراین، صحیح است

که بگوییم ما کوه‌ها را نمی‌سازیم؛ این ادعایی است که مجوز آن را از شیوه‌ی بحثی که برای ما سودمند است گرفته‌ایم. البته این بدان معنا نیست که کوه‌ها، به صورت حقیقت مسلم، مستقل از ذهن انسان‌ها وجود دارند؛ هرگز معنا ندارد که بگوییم چیزی حقیقت مسلم است. تنها چیزی که ما می‌توانیم به طور ملموس در موردش حرف بزنیم این است که چه چیزی مبنی بر این یا آن شیوه‌ی بحث حقیقت دارد؛ شیوه‌ای که اتخاذ برخی از آن‌ها برای ما سودمنداند.

این امر، به هر حال، چنانکه بسیاری از منتقدان آن را خاطر نشان ساخته‌اند، دیدگاهی غیرممکن است (به ویژه «سخن آخر» توماس نیگل (۱۹۹۷) و نقد برنارد ویلیامز از آن را در «نقد کتاب نیویورک تایمز» (۱۹۹۸) ببینید). اول این که حتی رورتنی هم نتوانست خود را از تعهد به این ایده دور کند که برخی ادعاها به سادگی حقیقت دارند و حقیقت داشتن آن‌ها بسته به این یا آن روش بحث نیست؛ او به سادگی خود را به این دیدگاه ناپذیرفتنی متعهد می‌کند که تنها آن نوع ادعایی به سادگی حقیقت دارد که ادعایی در مورد شیوه‌های سودمند بحث است که ما اتخاذ کرده‌ایم، نه ادعاهایی که به طور مستقیم در مورد کوه‌هاست. در غیر این صورت، او نمی‌تواند به سادگی ابراز کند، چنان که این کار را کرده است، که برای ما سودمند است که در مورد کوه‌ها بحث کنیم؛ مگر در صورتی که بپذیرد که برای ما سودمند باشد که در مورد این بحث کنیم که بحث در مورد کوه‌ها سودمند است و این به تسلسلی بی پایان منجر می‌شود.

دوم، اگر ما این دیدگاه را بپذیریم که در مورد این که چه چیزی حقیقت دارد هیچ مرجع قدرتی به جز سودمندی سخن گفتن در مورد آن نداشته باشیم و اگر، چنان که رورتنی می‌پذیرد، علم، جهانی از پیش ساخته را که انباشته از کوه‌ها و زرافه‌هاست کشف می‌کند؛ در این صورت، هیچ چشم‌اندازی برای او وجود ندارد که بتواند از طریق آن به طرح این دیدگاه خاص خودش پردازد که جهانی از پیش ساخته و انباشته از کوه‌ها و زرافه‌ها وجود ندارد. او نمی‌تواند هر دوی اینها را با هم داشته باشد ولی داشتن هر دوی این دیدگاه‌ها چیزی است که نظریه‌ی او می‌طلبد.

## باور ساخته‌شده توسط اجتماع

اگر ملاحظات پیشین صحیح باشند، بحث در مورد سازه‌ی اجتماعی نمی‌تواند به طور متقاعدکننده در باب «واقعیت‌های» مورد مطالعه‌ی علم استفاده شود؛ اما آیا اگر آن را در مورد «باور» نسبت به واقعیت‌های مذکور که آن علوم تولید کرده‌اند استفاده کنیم، وضع بهتر خواهد بود؟

مسئله این نیست که آیا علم یک کسب و کار اجتماعی است. البته که چنین است. علم به طور جمعی توسط انسان‌هایی هدایت می‌شود که همراه با ارزش‌ها، نیازها، علایق و تعصباتی وارد آن می‌شوند. و این امور ممکن است رفتار آنها را به شیوه‌هایی بنیادی تحت تأثیر قرار دهد: یعنی ممکن است نوع سؤالاتی را که به آن علاقه نشان می‌دهند تعیین کند، یا نوع استراتژی پژوهشی که روی آن حساب می‌کنند، یا آنچه که تمایل به سرمایه‌گذاری روی آن هستند و از این قبیل موارد را مشخص نماید.

دیدگاه معمول البته این است که هیچ یک از این‌ها، در صورتی که آن ادعا به طور کافی با شواهد واقعی حمایت شده باشد، در باورپذیر بودن یک ادعای خاص اهمیتی ندارد. ممکن است کپلر به دلیل دلمشغولی‌هایش به امور مذهبی و علم الغرائب به حرکت سیارات علاقه‌مند شده باشد، و تا جایی که من می‌دانم، ممکن است او به شدت در پی رسیدن به نتیجه خاصی بوده باشد. اما تا زمانی که ادعای نهایی او که سیاره‌ها در مدارات بیضی‌شکل حرکت می‌کنند می‌توانست توسط شواهدی که او برای آن فراهم آورده بود توجیه شود، نه اهمیتی دارد که او چطور به این مسئله علاقه‌مند شده و نه این که از قبل چه انتظاری در مورد نتیجه داشته است.

این دیدگاه (کپلر) به هر روی مطرح شده است و خواهان توجه ماست و تنها راه برای رد آن باطل کردن شواهدی است که در حمایت از آن اقامه شده است. این سخن بی‌ربطی است که بگوییم اگر کپلر چنان دلمشغولی‌هایی را که ما با او در آن‌ها سهیم نیستیم نداشت، چنان پژوهشی را انجام نمی‌داد یا این که او انگیزه‌های فراتر از شواهد برای امید به رسیدن به نتیجه‌ای خاص را داشته است.

اگر بخواهیم این نکته را به گونه‌ی دیگری بیان کنیم، معمول آن است که میان آنچه فیلسوفان علم «زمینه‌ی کشف» و «زمینه‌ی توجیه» می‌خوانند تمایز قائل شویم و بر آن باشیم که گرچه نقش ارزش‌های اجتماعی در زمینه‌ی کشف، پذیرفتنی است اما این پذیرفتنی نیست که ارزش‌ها در زمینه‌ی توجیه، نقشی داشته باشند. سازه‌گرایان اجتماعی، این تمایز را در مورد دانش انکار می‌کنند؛ از نظر آنان ساده‌لوحانه است که فرض بگیریم ارزش‌های اجتماعی ممکن است وارد یکی از این دو زمینه بشوند، اما لازم نباشد که وارد زمینه‌ی دیگر هم بشوند.

خب، ارزش‌های اجتماعی چه طور می‌توانند وارد زمینه‌ی توجیه شوند؟ در این جا یک سازه‌گرا ممکن است چهار شیوه‌ی متمایز برای اعلام این نظر داشته باشد. گرچه هر چهار مورد را می‌توان در ادبیات یافت، اما آن‌ها همیشه به طور کافی از هم متمایز نشده‌اند. در مورد اول، یک سازه‌گرا ممکن است بر این باور باشد که توجیه به عهده شواهد واقعی نیست بلکه ارزش‌های اجتماعی موجود در پس‌زمینه‌ی آن‌ها این کار را انجام می‌دهند. ممکن است تعجب آور باشد که کسی به طور جدی چنین نظری داشته باشد، اما برخی سازه‌گرایان سخنانی دارند که جز این خوانشی ندارد. این یک مورد است (کنث گرگن، «سنجش‌گری‌های فمینیست از علم و چالش معرفت‌شناسی اجتماعی» در کتاب تفکر فمینیست و ساختار علم، ویرایش مری گرگن، ۱۹۸۹): اعتبار گزاره‌های نظری در علوم به هیچ وجه تحت تأثیر شواهد واقعی نیست.

اما هر کس واقعا بپندارد که به طور مثال می‌توان معادلات مکسول را با توسل به باورهای سیاسی یا اجتماعی خود مکسول، یا هر فرد دیگری، توجیه نمود، مشخص می‌شود که کاملا موضوع توجیه ادعاهای علمی را اشتباه فهمیده است. یک فقره اطلاعات، با بالابردن احتمال حقیقی بودن یک باور خاص، آن را توجیه می‌کند. باید پذیرفت که این ایده در مورد توجیه، بدون مشکل نیست اما اگر بخواهیم آن را به طور قطع رد کنیم، کاملا روشن است که کسی نمی‌تواند قوانین بنیادی الکترومغناطیس را با توسل به اعتقادات سیاسی یا علایق کاری یا هر چیز مشابهی توجیه کند.

اگر کسی واقعا مصمم باشد که به چنین رویکردی اعتقاد داشته باشد، مسیر تاحدی بهتر،

که مورد دوم از چهار گزینه ذکر شده در بالاست، این خواهد بود که استدلال کند که گرچه ارزش‌های اجتماعی، باورهای ما را توجیه نمی‌کنند، اما راه ما برای رسیدن به باورها این نیست که ببینیم عوامل توجیه کننده آنها چیست بلکه ما به واسطه علایق اجتماعی خاص خود به باورهایی نایل می‌شویم.

این دیدگاه که در واقع، راه مرسوم (ارتدکس) میان افرادی است که به عنوان دانشمندان «مطالعات علم» شناخته می‌شوند، از این امتیاز برخوردار است که سخنی بیهوده در مورد توجیه بیان نمی‌کند اما به سختی می‌توان آن را دیدگاهی موجه تر دانست. این دیدگاه، در اغماض‌گرانه‌ترین خوانش، از جامعه‌شناسی دانش سرچشمه گرفته است.

دیدگاه مورد نظر از یکی از متون بنیان‌گذار مطالعات علم، یعنی دانش و تصویر اجتماعی (۱۹۷۷) نوشته دیوید بلور نشأت گرفته است. استدلال بلور تقریباً این است: اگر بخواهیم توضیح دهیم که چرا برخی باورها در یک زمان مشخص به عنوان دانش پذیرفته می‌شوند، نباید در این فکر باشیم که کدام یک از آن باورها درست و کدام یک غلط است. اگر می‌کوشیم که توضیح دهیم چرا برخی به این نتیجه رسیده‌اند که باوری درست است، این اهمیت و ربطی ندارد که ما بدانیم آن باور از صدق برخوردار نیست. این یکی از «اصول تقارن» جامعه‌شناسی دانش است: گزاره‌های درست و غلط را، در بررسی این که چطور باور به درستی آن‌ها به وجود آمده، متقارن (علی السویه) در نظر بگیر.

امکان دارد که بتوانیم نقاط مثبت و منفی این اصل را مورد بحث قرار دهیم ولی به طور کلی به نظر صحیح می‌رسد. اما همان‌طور که ایان هکینگ به درستی بر آن تأکید می‌کند، این یک سخن است که بگوییم (در بررسی پیدایش باورها) باورهای درست و غلط باید متقارن در نظر گرفته شوند و سخن کاملاً متفاوتی است که بگوییم باورهای موجه و غیرموجه باید متقارن در نظر گرفته شوند. هنگام توضیح این که چرا باوری را داریم، پذیرفتنی است که درست یا غلط بودن آن را نادیده بگیریم، اما پذیرفتنی نیست که وجود یا عدم وجود شواهد را در باور به آن نادیده بنگاریم. به دلیل نامعلوم، این تمایز هرگز توضیح داده نشده است، اما به نظر می‌رسد که بلور و همکارانش فکر می‌کنند که این دو اصل هم‌مرده اند و هر دو برای

بررسی جامعه‌شناسی دانش، لازمند. بلور هر دو را در بنیان موضوع وارد می‌کند:

[جامعه‌شناسی دانش] نسبت به درست یا غلط بودن، معقول یا غیرمعقول بودن، موفقیت یا شکست بی‌طرف است. اما با فرض این که برهانی برای شکاک بودن در مورد خود دلیل خوب برای باور وجود ندارد (و چگونه چنین برهانی می‌تواند وجود داشته باشد که بی‌درنگ خود را نقض نکند؟) یکی از علت‌های ممکن برای باور من بر آنچه باور دارم این است که شواهد خوبی برای آن دارم. هر چارچوب تبیینی که اصرار دارد، نه تنها باورهای درست و غلط بلکه باورهای موجه و غیرموجه را نیز علی‌السویه در نظر بگیرد، باید به ما توضیح ارائه دهد که چرا شواهد برای باور، به منزله یکی از علت‌های بالقوه آن، کنار گذاشته شده است. و باید این توضیح را بدون زیر سؤال بردن خودش به عنوان دیدگاهی که به سبب موجه بودنش ارائه شده انجام دهد.

البته این بدان معنا نیست که باورهای علمی باید با استفاده از شواهد الزام‌آوری که برای آنها جمع‌آوری شده‌اند توضیح داده شوند؛ تاریخ علم انباشته از مثال‌هایی - به عنوان نمونه مجموعه‌خوانی (شناخت شخصیت از روی شکل کاسه‌ی سر) - است که هرگز شواهد خوب برایشان وجود نداشته است. صرفاً باید بر این تأکید کنیم که باور علمی گاه باید با شواهد الزام‌آور توضیح داده شود و تاریخ و جامعه‌شناسی علم (که به درستی طرح‌ریزی شده‌اند) لازم نیست در رد آن دخالت داشته باشند.

این ما را به مورد سوم می‌رساند که مفهوم ملایم‌تری است در این خصوص که چگونه ارزش‌های اجتماعی ممکن است برای توجیه باور علمی ضروری باشند. در این حالت، نظر بر آن است که گرچه شواهد می‌توانند برای تبیین چرایی باور به دیدگاهی خاص نقش داشته باشند، هرگز برای تبیین آن کافی نیستند. هرگونه شواهدی که داشته باشیم، همواره باوری را که بر اساس آن شواهد قبول کرده‌ایم، به صورت ناقص متعین می‌کند. چیز دیگری باید شکاف میان آنچه برایش شواهد داریم و آنچه واقعاً به آن باور داریم را پر کند و آن چیز با ارزش‌ها و علایق پس‌زمینه آن متفکر فراهم می‌گردد.

این ایده که شواهد علمی، نسبت به نظریه‌هایی که بر اساس آن شواهد به آن‌ها باور داریم، تعیین ناقص دارند، تأثیر چشمگیری بر فلسفه‌ی علم - حتی در حلقه‌های غیرسازه‌گرایانه - گذاشته است. این ایده در شکل مدرنش از آرای فیزیکدان و فیلسوف فرانسوی پیر دوئم در اوایل قرن بیستم سرچشمه می‌گیرد. فرض کنید که یک مشاهده‌ی آزمایشی با نظریه‌ای که به آن باور دارید، ناهم‌خوان است: به طور مثال، نظریه می‌گوید که درجه به ۱۰ می‌رسد و درجه از روی صفر تکان نمی‌خورد. آنچه دوهم می‌گوید این است که این امر نظریه را رد نمی‌کند زیرا پیش‌بینی مشاهداتی، صرفاً بر اساس نظریه انجام نمی‌شود بلکه علاوه بر آن، مبتنی بر استفاده از فرضیه‌های جانبی در مورد کار کردن دستگاه‌های آزمایشگاهی هم هست. در صورت مواجه شدن با نتایج ناسازگار آزمایشی، چیزی باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد، اما تا آن موقع ممکن است ندانیم که چه چیزی: شاید نظریه و یا شاید فرضیه‌های جانبی باید مورد تجدیدنظر قرار گیرند. شاید اصلاً ادعا این باشد که واقعا نتایج ناسازگار ثبت کرده‌ایم؛ شاید صرفاً دچار توهم دیداری گشته‌ایم. دوئم استدلال کرد که عقل نمی‌تواند به تنهایی تصمیم بگیرد که کدام تجدیدنظرها مورد نیاز است و در نتیجه تصحیح باور در علم نمی‌تواند به طور محض موضوعی عقلانی باشد؛ چیز دیگری هم باید در آن دخالت کند. آنچه سازه‌گرای اجتماعی بر این نظر می‌افزاید همانا امور اجتماعی است. این استدلالی هوشمندانه است که البته دشواری‌هایش را برای بلندمدت پنهان نمی‌کند. آیا واقعا حقیقت دارد که هرگز نمی‌توانیم در پاسخ به نتایج ناسازگار، تجدید نظر در یکی از نظریاتمان را به تجدید نظر در نظریه‌ای دیگر ترجیح دهیم؟ مثال دوئم در مورد یک ستاره‌شناس را در نظر بگیرید که دارد با تلسکوپش به آسمان نگاه می‌کند و شگفت‌زده می‌شود که ستاره‌ی جدیدی را در کهکشان مورد مطالعه خود پیدا می‌کند. در مواجهه با این کشف، ستاره‌شناس، طبق نظر دوئم، ممکن است یا نظریه‌اش در مورد کائنات را مورد تجدید نظر قرار دهد یا نظریه‌اش در مورد چگونگی کارکرد تلسکوپش را. و اصول عقلانی تثبیت باور، در این انتخاب به او کمکی نمی‌کنند.

اما، این ایده که در نگاه به آسمان از طریق تلسکوپ، همان قدر داریم نظریه‌مان در مورد



کائنات را می‌سنجیم که نظریه‌مان در مورد تلسکوپ را حرف بیهوده ای است. نظریه در مورد تلسکوپ از طریق آزمایش‌های ستاره‌شناختی متعدد اکنون مورد قبول است و با تعداد زیادی از دیگر چیزهایی که در مورد لنزها، نور و آینه‌ها می‌دانیم انطباق دارد. این موجه نیست که هنگام مواجهه با مشاهده‌ای غیرمنتظرانه در آسمان، پاسخ منطقی این باشد که به تجدیدنظر در مورد تلسکوپ‌ها پردازیم!

نکته این نیست که شاید هرگز لازم نباشد که نظریه‌مان را در مورد تلسکوپ‌ها مورد تجدیدنظر قرار دهیم؛ مطمئناً می‌توان شرایطی را تصور نمود که دقیقاً نیاز به تجدیدنظر در نظریه‌مان در مورد تلسکوپ‌ها باشد. بلکه نکته این است: چنین نیست که هر شرایطی که در آن پیش‌فرضی در مورد تلسکوپ‌ها وجود دارد، شرایطی باشد که چنان تجدیدنظری را طلب کند. پس، این سخن مردود است که در چگونگی عکس‌العمل نشان دادن به نتایج ناسازگار، ملاحظات عقلی به تنهایی نمیتوانند معیار تصمیم باشند.

اما، در چهارمین و آخرین شیوه‌ای که ارزش‌های اجتماعی و باورها به هم گره می‌خورند، نظر بر آن نیست که امر اجتماعی باید برای پر کردن شکافی که امر عقلانی آن را خالی گذاشته مورد استفاده قرار گیرد؛ بلکه نظر بر این است که امر عقلانی خود اساس امری اجتماعی لحاظ شود. بر اساس این شیوه‌ی فکری، دلیل خوب برای باور داشتن به چیزی، تنها در وضعیتی نسبی در ارتباط با عوامل اجتماعی متغیر قرار دارد: جدایی صریح میان امر عقلانی و امر اجتماعی واهی است.

در حال حاضر، این تنها تفسیر مؤثر در خصوص رابطه‌ی بین امر اجتماعی و امر عقلانی در حلقه‌های سازه‌گرایانه است. این نظر به نسبی کردن دلایل خوب برحسب شرایط اجتماعی مختلف می‌انجامد که بر اساس آن، اطلاعات معینی می‌توانند در برخی شرایط اجتماعی و در برخی فرهنگ‌ها دلیل خوبی برای توجیه یک باور قلمداد شوند اما در شرایط یا فرهنگی دیگر چنین نباشند. این نظر به خوبی در این متن بیان شده است (بری بارنز و دیوید بلور، «نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی و جامعه‌شناسی دانش»، ۱۹۸۱): «... این ایده بی‌معناست که بگوییم برخی استانداردها یا باورها واقعا عقلانی هستند، متمایز از آن‌هایی که صرفاً به طور

محلی عقلانی محسوب میشوند.»

اما این تفسیر غیرممکنی در مورد دلایل باورهاست، چنان که افلاطون دیرزمانی پیشتر آن را دریافت (تئتوس او را ببینید). اگر، چنان که این نظر پیشنهاد می‌کند، همه‌ی دلایل برای باورها و ابراز عقیده‌ها به طور قاطع به چشم‌اندازهای پس‌زمینه‌ای مختلف وابسته باشند، آنگاه ما نمی‌توانیم به طور منسجم خودمان را در حال باور داشتن و ابراز هیچ چیزی ببینیم. راه‌های زیادی برای نشان دادن این امر وجود دارد، اما شاید آشکارترین آنها این باشد: حتی خود نسبی‌گرا نمی‌تواند چنان رویگری نسبت به دیدگاه خود اتخاذ نماید. زیرا مطمئناً نسبی‌گرا فکر نمی‌کند که نسبی‌گرایی در مورد دلایل، تنها نسبت به چشم‌انداز خود او توجیه‌پذیر است. اگر چنین بود چرا دارد نظرش را به ما که چشم‌انداز او را قبول نداریم توصیه می‌کند؟

وقتی چیزی را باور می‌کنیم، آن را باور می‌کنیم چون فکر می‌کنیم که دلایلی برای حقیقت‌داشتن آن وجود دارد؛ دلایلی که فکر می‌کنیم به حد کافی کلی هستند که حتی برای افرادی که چشم‌انداز ما را ندارند می‌توانند موجه باشند. به این دلیل است که خود را در توصیه‌ی آن به دیگران محق می‌دانیم. دشوار است بتوان شیوه‌ای برای فکر کردن در مورد باور و ابراز عقیده متصور شد که امکان چنین کلیتی را منع می‌کند.

## مرجعیت فرهنگی علم

نه یک سازه‌گرایی کلی در مورد اشیا و واقعیت‌ها که علوم طبیعی آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد و نه سازه‌گرایی که در آن، دلایل باور توسط آن علوم فراهم شده، هیچ یک چندان باورپذیر نیستند. اهمیت این امر در چیست؟ دو دیدگاه مخالف را در ادامه می‌بینید. رورتی («جنگ‌های علمی جعلی»، ماهنامه آتلانتیک، ۱۹۹۹):

جنگ‌های علمی تا حدی محصول یک تقابل عمیق و طولانی میان نهادها هستند اما اغلب آن‌ها ترفندهای رسانه‌ای‌اند؛ روزنامه‌نگاران متفکران را تهییج می‌کنند که یکدیگر را شیطانی قلمداد کنند. شیطانی قلمداد کردن شاید در برانگیخته و

فعال نگاه داشتن متفکران مفید باشد اما نباید آن را چندان جدی گرفت.

در مقابل رورتنی، نلکین را داریم:

نظریه‌های جاری در مورد علوم، در ظاهر، تصویر عینیت علمی غیرخودخواهانه را مورد سؤال قرار می‌دهند و مرجعیت علمی را تضعیف می‌نمایند. این اتفاق در زمانی می‌افتد که دانشمندان در تلاشند معصومیت از دست‌رفته‌شان را بازیابند و به عنوان حقیقت‌جویان پاک و نالوده درک شوند. جنگ‌های علمی در این مورد است. من فکر می‌کنم نلکین نظرش درست‌تر است. همان طور که سازه‌گرایان خیلی خوب می‌دانند اگر ما با مفاهیم سازه‌گرایانه از علم متقاعد شده بودیم، چندان اهمیتی به علم نمی‌دادیم. اهمیت فرهنگی علم مشتمل بر چه چیزهایی است؟ البته این موضوعی گسترده است، اما به نظر من دو عامل مرکزی وجود دارد. مورد اول و مهم‌تر این است که در موضوعات مربوط به باور، ما به علم احترام می‌گذاریم. دشوار بتوان در اهمیت این کار اغراق نمود؛ زیرا انعکاس آن را می‌توان در آمادگی ما برای تدریس آن به کودکان در مدرسه‌ها دید یا در پذیرش شواهد در دادگاه‌ها و در مبتنی کردن سیاست‌های اجتماعی بر آن مشاهده نمود. دوم، ما پول زیادی صرف تحقیقات پایه‌ای علمی می‌کنیم؛ تحقیقاتی که به نظر نمی‌رسد سود کاربردی فوری داشته باشند.

رویکرد خونسردانه رورتنی مبتنی بر این فکر است که هیچ یک از این دو دسته فعالیت، پیش‌فرضهای فلسفی جالبی ندارند و در نتیجه نمی‌توانند نسبت به نقد سازه‌گرایانه آسیب‌پذیر باشند (احتمال دارد که در نگارش خطایی صورت گرفته باشد و مقصود این باشد که آسیبی به سازه‌گرایی نمی‌رساند). اما این اشتباه به نظر می‌رسد. برای این که چنان ملاحظه و احترامی معنادار باشد، باید احتمال بدهیم که علم تجربی، چنان دانشی را ارائه می‌کند که همه، گذشته از تعهدات سیاسی یا ایدئولوژیک گسترده‌شان، دلیلی برای باور به آن دارند. اما این امر فوراً با تنزی سازه‌گرایانه در مورد دلایل باور، در هر کدام از تعبیرات موجودش، مورد چالش قرار می‌گیرد.

اگر به اختصاص هزینه‌های فراوان در مورد علوم پایه نظر کنیم، یعنی سرمایه‌گذاری روی

علمی بدون هیچ سود کاربردی قابل پیش‌بینی؛ در این صورت، مستدل به نظر می‌رسد که گفته شود حتی فلسفه گرانمایه تری پیش‌فرض این کار قرار گرفته است، زیرا نه تنها باید این را بپذیریم که علم تجربی، دانشی را ارائه می‌کند که همه دلیلی برای باورداشتن به آن دارند بلکه این را نیز باید قبول کنیم که دانشی حقیقی یا نزدیک به حقیقت از ساختار یک واقعیت موجود مستقل ارائه می‌نماید. زیرا اگر بپرسیم چرا با وجود مشکلات اجتماعی زیادی که داریم، ده‌ها بیلیون دلار برای ساخت یک شتاب‌دهنده‌ی ذره‌ای صرف می‌کنیم تا ذرات کوچک را به هم بکوبد به این امید که ذرات کوچک‌تری آزاد شوند که هرگز آنان را ندیده‌ایم اما نظریه‌ها آنها را پیش‌بینی کرده‌اند، چه چیزی می‌تواند پاسخی قانع‌کننده‌تر از این باشد که انجام این کار به ما کمک می‌کند که بنیاد اساسی و پنهان جهان را درک کنیم و این هزینه ارزشش را دارد؟ اگر فکر کنیم که کاوش در وجود چنان بنیاد پنهانی، بی‌معنا است یا حتی اگر وجود داشته باشد، بی‌معناست که دانش را قادر به کاوش آن بدانیم، در نتیجه چه معیاری برای صرف چنان پول‌هایی وجود دارد، در حالی که می‌شد همان پول را صرف چاره کردن ایدز یا فقر نمود؟ (برای تصریح: من نمی‌گویم که پژوهش برای حقیقت‌های بنیادی بر هر ملاحظه‌ی دیگری برتری دارد؛ بلکه این را می‌گویم که انسجام آن به عنوان یک هدف برای معنابخشی به اهمیتی که به علوم پایه می‌دهیم لازم است.)

## نتیجه‌گیری

تفکر سازه‌گرایانه‌ی اجتماعی در بهترین نمونه‌های آن، مانند آثار دوبوآر یا آپایا، این نکته را روشن می‌کند که آن دسته از اعمال اجتماعی که ما آن‌ها را به طور نادرست ضروری تلقی کرده‌ایم، اموری امکانی‌اند. این کار با اعتماد به قوانین استاندارد استدلال خوب علمی انجام می‌شود. اما تفکر مذکور وقتی تلاش می‌کند به یک متافیزیک کلی یا نظریه‌ای کلی در مورد دانش تبدیل شود، راهش را گم می‌کند. در مورد اول (یعنی به عنوان متافیزیک


کلی)، این تفکر به سرعت به گونه‌ی ناممکنی از ایده‌آلیسم تنزل می‌یابد. در مورد دوم (یعنی به عنوان نظریه‌ی ای کلی)، جایگاهی در تاریخچه‌ی طولانی تلاش‌های حل و فصل نشده برای نسبی کردن ایده‌ی عقلانیت پیدا می‌کند. سازه‌گرایی چیز جدیدی برای افزودن به این دیدگاه‌های بی‌اعتبار تاریخی ندارد؛ در واقع دیدگاه‌های سازه‌گرایانه مبهم‌تر و سردرگم‌کننده‌تر از هم‌رده‌های سنتی‌شان هستند. دشواری در فهم این نکته است که چرا چنین کاربردهای کلی سازه‌ی اجتماعی، افراد زیادی را وسوسه نموده‌اند.

بی‌شک یکی از منابع جذابیت، در کارآمدی آن‌هاست. اگر از ابتدا بدانیم که هر دانشی تنها به این دلیل دانش شمرده می‌شود که ارزش‌های اجتماعی تصادفی، آن را پذیرفته‌اند، در نتیجه هر ادعایی در مورد دانش را می‌توان در صورت نداشتن آن ارزش‌هایی که به اصطلاح به آنان وابسته است رد کرد. لازم نیست وارد جزئیات پیچیده این بحث بشویم.

اما این امر تنها سؤال اصلی را به تأخیر می‌اندازد. چرا این ترس از دانش وجود دارد؟ چرا نیاز به محافظت در برابر اظهارات آن داریم؟ هکینگ در مورد برخی فمینیست‌های می‌نویسد که در میان آن‌ها، به طور مثال، کسانی هستند که: «...عینیت و حقیقت انتزاعی را به عنوان ابزارهایی می‌دانند که علیه آنان مورد استفاده قرار گرفته‌اند. آنان ما را به یاد این اصطلاح قدیمی می‌اندازند: زنان ذهنیت‌گرا هستند، مردان عینیت‌گرا. آنان بحث می‌کنند که خود همان ارزش‌ها و کلمه‌ی «عینیت»، حقه‌ی بزرگ اعتماد هستند. برخی استدلال می‌کنند که اگر عینیت قرار باشد مورد حفاظت قرار گیرد، بایستی عینیتی باشد که در پی نقطه نظرات چندگانه است.» (ص ۹۶)

هکینگ اعتراف می‌کند که نمی‌داند آیا باید با این فکر موافقت کند یا نه. اما او باید بداند. هر نگرانی مشروعی در این جا وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را به این نحو بیان کرد که عینیت و حقیقت انتزاعی، ابزارهای سرکوب و ظلم هستند. این مشاهدات، می‌توانند ما را در این حد محق کنند که بگوییم زمانی وجود داشته که این مفاهیم به عنوان ابزار ظلم مورد استفاده قرار گرفته‌اند. هیچ کس نمی‌خواهد با این امر مخالفت کند. اما این واقعیت که مفهومی می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد و قرار گرفته است، به سختی

می‌تواند مبنایی برای این باشد که خود آن مفهوم را گناهکار بدانیم. آیا باید به مفهوم آزادی ظنین باشیم زیرا نازی‌ها بر سردر آشویتز نوشتند: «کار آزادی می‌آورد»؟ دیدگاه شهودی حاکی از آن است که حالتی وجود دارد که در آن، چیزها مستقل از آرای انسانی وجود دارند، و این که ما به شیوه‌ی معقول و عینی قادر به رسیدن به باور در مورد چگونگی وجود چیزها هستیم؛ شیوه‌ای که همهٔ افراد قادر به درک شواهد مرتبط را، گذشته از چشم‌انداز ایدئولوژیک آن‌ها، وادار به باور به آن امر می‌کند. این ایده‌ها هر قدر هم دشوار به نظر برسند، اشتباه است که فکر کنیم فلسفه‌ی سازه‌گرایانه اخیر، هیچ‌گونه دلیل خوبی برای رد آن‌ها هویدا نموده است.



ابطال نسبی گزایی  
جان سرل

روایت‌های مختلفی از نسبی‌گرایی وجود دارد، سه نمونه آن عبارتند از نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی مفهومی و نسبی‌گرایی معرفتی. در این نوشته تنها به یک روایت از نسبی‌گرایی نظر دارم؛ نسبی‌گرایی در مورد درستی (truth). به عنوان یک صورت بندی اولیه، نسبی‌گرایی در مورد درستی را به صورت زیر تعریف می‌کنم:

نسبی‌گرایی نظریه‌ای است مبنی بر این که درستی (یا نادرستی) هر گزاره همواره وابسته است به انواع معینی از نگرش‌های روان شناختی از جانب شخصی که درستی آن گزاره را بیان می‌کند، به آن باور دارد یا در مورد درستی آن داوری می‌کند.

این تعریف تا حدی مبهم است اما فکر می‌کنم به قدر کافی روشن باشد. گزاره‌ای که من بیان می‌کنم، تنها در نسبت با علایق یا دیدگاه من درست است. بنابراین، بر حسب نسبی‌گرایی با این تعریف، یک گزاره ممکن است از نظر من درست و از نظر شما نادرست باشد.

از این رو، نسبی‌گرایی، چیزی بیش از یک ادعای نحوی است حاکی از این که اظهارات به صورت «الف درست است» اظهارات ارتباطی در لباس مبدل‌اند. ممکن است گفته شود که چنین اظهاراتی، هر چند در شکل دستوری ظاهری خود، به صورت

موضوع-محمول یک موضعی بیان می‌شوند. در واقع، اظهارات ارتباطی دومی موضعی‌اند. یعنی به صورت «a is f» نیستند بلکه به صورت aRb هستند. به طور مثال، حامیان نظریه مطابقت در خصوص درستی چنین ادعایی دارند.

بر اساس نظریه مطابقت، اظهار «الف درست است اگر و تنها اگر الف» با واقعیتی مطابقت دارد. این گزاره، روایتی ارتباطی از درستی ارائه می‌دهد اما به نحوی که من مفهوم نسبی‌گرایی را بکار می‌برم یا به نحوی که مدعیان نسبی‌گرایی به طور استاندارد نسبی‌گرایی را می‌فهمند، نمی‌توان آن را روایتی از نسبی‌گرایی در مورد درستی دانست. با این تفسیر، نسبی‌گرایی در مورد درستی، در برابر مطلق‌گرایی در مورد درستی قرار دارد. من مطلق‌گرایی را دیدگاهی تعریف می‌کنم که بر اساس آن، شمار فراوانی از ادعاهای درستی وجود دارد که درستی آنها به هیچ وجه به احساسات و نگرش‌های کسانی که آن ادعاهای درستی را بیان یا اظهار می‌کنند، وابسته نیست. من از روی عمد، کلمه «مطلق‌گرایی» را به کار می‌برم زیرا درستی،



اغلب ناراحت کننده است، به این معنا که درستی‌های فراوانی وجود دارند که ما به آنها باور نداریم یا آنها را نمی‌پذیریم، مانند این سخن درست که کسانی که ما بسیار دوست می‌داریم، همگی خواهند مرد.

یک شیوه ابطال استاندارد - و به نظر من قاطع - در مورد نسبی‌گرایی وجود دارد. این ابطال به این نحو بیان می‌شود: شما نمی‌توانید نسبی‌گرایی را بدون نفی آن حتی اظهار کنید. تصور کنید که شما می‌گویید:

- هر درستی، در نسبت با علایق و زاویه دید شخصی قرار دارد که آن ادعای درستی را بیان می‌کند.

- هیچ درستی معتبر جهانشمولی وجود ندارد.

- هیچ درستی مطلق وجود ندارد.

به نظر می‌رسد که در هر موردی شما باید خود ادعا را از قلمرو کاربرد آن مستثنی کنید. اما در این صورت، شما از ادعای خود دست می‌شوید زیرا نظر بر این بوده که این ادعا در کاربرد خود جهانشمول است. گزاره شماره ۱ به این نحو فهمیده می‌شود که اگر من آن را بپذیرم، در این صورت، نباید هیچ ادعای درستی را که علاقه‌ای به قبول آن ندارم بپذیرم. اما چه چیزی مرا از این اندیشه باز می‌دارد که علاقه‌ای به قبول گزاره شماره ۱ ندارم؟

مشکل در مورد گزاره‌های ۲ و ۳ حتی از این نیز واضح‌تر است. آیا گزاره ۲ به این نحو فهمیده می‌شود که در مورد خودش کاربرد داشته باشد یا نه؟ در هر دو حال، شما گرفتار عدم انسجام هستید. اگر بگویید که هیچ درستی معتبر جهانشمولی وجود ندارد، بجز این درستی که هیچ درستی معتبر جهانشمولی وجود ندارد، در این صورت، شما به یک استثنا رخصت داده‌اید و هیچ دلیلی نیاورده‌اید که چرا استثنای دیگری وجود ندارد. اما گر بگویید که هیچ درستی معتبر جهانشمولی وجود ندارد و این سخن را شامل خود این ادعا نیز بدانید که هیچ درستی معتبر جهانشمولی وجود ندارد، در این صورت، دچار تناقض گویی شده‌اید زیرا اظهار کرده‌اید که ادعای مذکور به صورت جهانشمول هم معتبر است و هم نیست. چنین برهان‌هایی قاطع به نظر می‌رسند و نمی‌فهمم که یک نسبی‌گرا چگونه می‌تواند

به آنها پاسخ دهد. تا همین اواخر، حامیان نسبی‌گرایی اغلب نوجوانان یا افراد تحت تاثیر نیچه یا کسانی بودند که از جرگه اهل اندیشه بیرون بودند. اخیراً نسبی‌گرایی چون بخشی از پسامدرنیسم در نظر گرفته شده است. چرا نسبی‌گرایان نگران عدم انسجام موضع خود نیستند؟ نمی‌دانم، اما فکر می‌کنم دلیل آن این است که آنان چنین می‌اندیشند که واجد بینش والایی هستند که دامن آن فراتر از دسترس این نگرانی‌های منطقی است.

این بینش باید با خصیصه زاویه دید در مورد همه ادعاهای دانشی مواجه شود. نکته این است که همه ادعاها از دیدگاهی خاص یا زاویه دید معینی مطرح می‌شوند و هیچ زاویه دید برتر یا مسلطی وجود ندارد که بتوان از آن در مورد سایر زاویه‌های دید داوری کرد. تمام نسبیتی که آنها می‌خواهند، نسبیت در مورد زاویه‌های دید است و این واقعیت که داوری کردن به این صورت که «هر داوری دارای زاویه دید است» خود نیز زاویه دید خاصی دارد، به نظر آنها ابطال قاطعی نسبت به موضع خودشان نیست.

به نظر من، موقعیت نسبی‌گرایی وخیم‌تر از آن است که خود نسبی‌گرایان یا هر کس دیگری عنوان کرده است. مسئله تنها این نیست که نمی‌توان نسبی‌گرایی را به صورتی منسجم بیان کرد، مسئله این است که اگر کسی یک نسبی‌گرای منسجم باشد، نمی‌تواند هیچ سخنی را به نحو منسجم به زبان آورد. تصور کنید که می‌خواهید بگویید «باران می‌بارد» یا این که «دو به اضافه دو می‌شود چهار» یا این که «دنور مرکز کلرادو است» یا هر سخن دیگری. اگر نسبی‌گرا باشید، چگونه می‌توانید این سخنان را به زبان آورید؟ تصور کنید که می‌گویید (الان، اینجا) باران می‌آید. در تعبیر معمول، شما دارید می‌گویید که «باران می‌بارد»، در برابر این که «باران نمی‌بارد». یعنی، سخن شما عرصه‌ای از فضای امکان‌ها را در بر می‌گیرد و بنابراین، عرصه‌های دیگری را مستثنی می‌کند. وقتی شما می‌گویید که باران می‌بارد، چنین مقصودی دارید. اما اگر شما نسبی‌گرا باشید، چطور می‌توانید چنین مقصودی داشته باشید؟ تصور می‌رود که مقصود شما از این سخن که «باران می‌بارد» این باشد: درست است که باران می‌بارد اما این درستی نسبت به دیدگاه من است. پس این از نظر من درست است اما ممکن است از نظر شما درست نباشد. این معنا

از درستی در مورد باران در مورد هر چیز دیگر نیز مطرح است. بنابراین، به طور مثال، اگر من بگویم « $۲ + ۲ = ۴$ » مقصود واقعی من این است، «درست است که  $۲ + ۲ = ۴$  اما این درستی نسبت به دیدگاه من است. پس این از نظر من درست است، اما ممکن است از نظر شما درست نباشد.»

همین شیوه در مورد سایر موارد نیز مطرح است. اما اکنون ما بی‌درنگ در برابر این قانون منطقی با مشکل مواجه می‌شویم: به ازای هر گزاره الف، این گزاره درست است اگر و تنها اگر ب، در حالتی که به جای الف عبارتی را قرار دهید که معرف آن گزاره است و به جای ب خود گزاره را قرار دهید. بنابراین، اگر مثال معروفی را که در این خصوص مطرح می‌شود در نظر بگیریم: «برف سفید است درست است» اگر و تنها اگر برف سفید باشد. این قانون را گاه «حذف نقل قول» می‌خوانند زیرا جمله یا گزاره‌ای که در سمت راست به صورت نقل قول آمده، در سمت چپ نیز می‌آید، در حالی که علامت نقل قول برداشته شده و بنابراین حذف نقل قول شده است.

مشکل این است که حذف نقل قول، نه تنها درستی بلکه خود باران و هر چیز دیگر را بر حسب من نسبی می‌کند. بنابراین، اکنون باید بگویم:

باران می‌بارد، اما تنها نسبت به دیدگاه من.

و این سازوار است با

باران نمی‌بارد، نسبت به دیدگاه شما.

وقتی که شما فرض می‌گیرید که درستی نسبت به من مطرح است آنگاه به سبب حذف نقل قول، به هرگونه چیزی که در اصل بتواند اسناد داده شود، تنها نسبت به من چنین خواهد بود. نسبت درباره درستی بی‌درنگ حاکی از نسبییت هر واقعیتی خواهد بود.

بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی هستی‌شناختی (دیدگاهی مبنی بر این که هر چیزی وجود دارد تنها نسبت به احساسات و نگرش‌های من وجود دارد) موضع بینابینی تحت عنوان نسبی‌گرایی درستی یا نسبی‌گرایی معناشناختی وجود ندارد. نسبی‌گرا باید این فکر را کنار بگذارد که وقتی می‌گوید باران می‌بارد، این مقصود را داشته باشد که واقعا باران می‌بارد، در برابر این که

باران نمی‌بارد، زیرا تنها از نظر اوست که باران می‌بارد و ممکن است در واقع نبارد. نسبی‌گرا چالش خود را با این بینش آشکار آغاز کرد که جهان واقعی تنها از دیدگاه‌های مختلف قابل توصیف است. تصویر اولیه این بود که جهانی واقعی وجود دارد، اما بازنمایی ما از آن همواره بر حسب یک دیدگاه نسبی است، زیرا هر بازنمودی از دیدگاه معینی است و تصور می‌رفت که این تنها به نسبی‌گرایی مربوط به درستی منجر شود، نه مربوط به واقعیت. اما اکنون او باید ایده اصلی خود را نیز واگذار کند که جهانی واقعی وجود دارد که می‌تواند از این یا آن دیدگاه توصیف شود، زیرا اگر درستی بر حسب دیدگاه او نسبی است، در این صورت، حذف نقل قول، جهان واقعی را به دیدگاه وی وابسته می‌سازد. خب مگر او آماده پذیرش این امر نیست؟ آیا این درست همان چیزی نیست که نسبی‌گرا باید طلب کند؛ این که هر واقعیتی تنها نسبت به دیدگاه او وجود دارد؟ آیا این موضع منسجمی است؟

من اینگونه فکر نمی‌کنم. درست همان گونه که موضع منسجم نسبی‌گرایی معناشناختی یا نسبی‌گرایی درستی در حد فاصل بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی هستی‌شناختی وجود ندارد، به همین قیاس، موضع منسجم نسبی‌گرایی هستی‌شناختی فراتر از من - آئینی (solipsism) تام نیز وجود ندارد. دلیل این امر آن است که افراد واجد دیدگاه و خود دیدگاه‌های آنان نیز اکنون باید بر حسب دیدگاه‌ها نسبی شوند.

اگر به آغاز بحث برگردید و تعریف اصلی ما را از نسبی‌گرایی ملاحظه کنید، مطلب این بود که درستی را تنها نسبت به افراد و دیدگاه‌های آنان تعریف کنیم. سپس ما دریافتیم که نسبیت درستی، حاکی از نسبیت واقعیت است. اما فرض اصلی در پس تعریف ما این بود که به واقع افرادی با دیدگاه‌های مختلف وجود دارند و این یک فرض مطلق بود. اکنون ما در می‌یابیم که نسبی‌گرایی، وجود مطلق هیچ چیز، حتی افراد و دیدگاه‌های آنان را نیز روا نمی‌دارد. بنابراین وقتی که نسبی‌گرا می‌گوید، تو و من هر دو با دیدگاه‌هایمان وجود داریم و ممکن است دیدگاه تو این باشد که باران نمی‌بارد، هر چند از دیدگاه من باران می‌بارد، باید منظورش این باشد «تو و دیدگاهت تنها می‌توانید از دیدگاه من وجود داشته باشد».

قضیه از چه قرار است؟ فکر می‌کنم ماجرا به شرح زیر است. نسبی‌گرا مایل است همه سخنان را به بیان ترجیح‌ها فروبکاهد. بنابراین، الگوی مورد نظر، به طور مثال، این است که گزاره «شکلات خوشمزه است» که من آن را بیان می‌کنم، لازم نیست با گزاره «شکلات خوشمزه نیست» که تو بیانش می‌کنی، ناسازوار باشد. زیرا ممکن است منظور من این باشد که شکلات از نظر من خوشمزه است و مقصود شما این باشد که شکلات از نظر شما خوشمزه نیست؛ و این مواضع با هم سازوارند. خوشمزه بودن شکلات تنها نسبت به ذائقه‌ها وجود دارند. حال چرا همه سخنان نمی‌توانند بر این قیاس باشند؟ چرا «باران می‌بارد» نمی‌تواند به این معنا باشد که «از نظر من باران میبارد» و با «از نظر شما باران نمی‌بارد» سازوار باشد، درست همان گونه که در مورد مزه شکلات گفته شد؟ پاسخ کاملاً ساده است.

نسبیت خوشمزه بودن شکلات تنها هنگامی معنا دارد که وجود مزه و خوب بودن یا بد بودن چشیدن آنها را به طور مطلق فرض گرفته باشیم. هنگامی که شما می‌گویید شکلات خوشمزه است، این نسبی است (ما فرض می‌کنیم که شما آن را چنین در نظر دارید). اما وقتی می‌گویید که شکلات از نظر شما خوشمزه است و به این ترتیب نسبت ادعای نخست را مشخص می‌کنید، ادعای نسبت خود نمی‌تواند نسبی باشد. اگر نسبی باشد، نمی‌تواند زمینه ساز نسبی بودن ادعای نخست باشد. نکته ژرفی در اینجا وجود دارد که می‌خواهم آن را به طور کامل تصریح کنم: نسبت مورد نظر، یعنی نسبت بر حسب ترجیح‌ها، نگرش‌ها و غیره، تنها هنگامی معنا دار است که چیزی باشد که خود آن نسبی نباشد. می‌توان به طور معنا دار گفت که عبارت «شکلات خوشمزه است» بر حسب نظر من درست است، اما تنها به این دلیل که وجود من و مزه‌ای که شکلات برای من دارد، مطلق باشند. هیچ یک از اینها نمی‌تواند نسبی باشد.

برای این که لغزیدن نسبی‌گرایی در عدم انسجام را ملاحظه کنید، اجازه دهید گام‌های زیر را طی کنیم.

• فرض کنید که همه درستی‌ها نسبت به ترجیح‌های اظهار کنندگان درستی مطرح باشند. اگر الف به اظهار ب می‌پردازد، ب تنها نسبت به علایق الف درست است.

- از طریق حذف نقل قول، اگر درستی نسبی باشد، آنگاه واقعیت نسبی است.
- اگر واقعیت نسبی باشد، برحسب وجود افراد و ترجیح‌های آنان نسبی است.
- اگر هر چیزی نسبی باشد، آنگاه وجود افراد و ترجیح‌های آنان خود نیز نسبی است.

نسبت به چه چیزی نسبی‌اند؟

دو احتمال وجود دارد. یا می‌گوییم:

(الف) افراد و ترجیح‌های آنان تنها نسبت به افراد و ترجیح‌ها وجود دارند

یا می‌گوییم:

(ب) از دیدگاه من، که تنها دیدگاهی است که من به آن دسترسی دارم، افراد و ترجیح‌ها تنها

نسبت به من وجود دارند.

اجازه دهید هر یک از این حالات را بررسی کنیم: نخست (الف) را در نظر بگیریم.

گزاره ۱. باران می‌بارد

باید به این صورت تعبیر شود

گزاره ۲. باران می‌بارد اما تنها نسبت به ترجیح ۱.

اما البته گزاره ۲ نیز مانند گزاره ۱ نسبی است. آن را تنها می‌توان به این صورت

تعبیر کرد

گزاره ۳. گزاره ۲ درست است اما تنها نسبت به ترجیح ۲.

یعنی، باران می‌بارد نسبت به ترجیح ۱، اما تنها نسبت به ترجیح ۲.

اما گزاره ۳ خود نیز باید نسبی باشد، چنان که با گزاره زیر بیان می‌شود

گزاره ۴. گزاره ۳ درست است اما تنها نسبت به ترجیح ۳.

پس، باران می‌بارد نسبت به ترجیح ۱، نسبت به ترجیح ۲، اما تنها نسبت به ترجیح ۳.

خود به خود این تسلسل به طور بی‌پایان ادامه می‌یابد. چرا این تسلسل باطل است؟ زیرا

توان بیان گزاره‌ای در مورد هر چیزی را غیرممکن می‌سازد. برای هر گزاره نسبی‌گرایانه

باید همواره گزاره‌ای در پس آن باشد که تفسیر نسبی‌گرایانه آن را موجب

می‌شود، اما آن گزاره دیگر نیز به همین قیاس نیازمند تفسیر نسبی‌گرایانه است، همان

طور که در مورد گزاره اصلی نیز چنین بود.

پس بگذارید امکان ب را بررسی کنیم.

اگر درستی برای من، نسبت به ترجیح‌های من مطرح باشد و بنابراین هر چه وجود دارد، تنها نسبت به ترجیح‌های من وجود دارد، در این صورت، تو و ترجیح‌های تو تنها نسبت به ترجیح‌های من وجود دارید. این من - آیینی (solipsism) است. من - آیینی من منسجم است، اما نتیجه‌اش ناممکن شدن هر اظهاری به هر کس دیگری است زیرا کس دیگری وجود ندارد و زبانی همگانی نیز وجود ندارد که بتوان چیزی گفت. من - آیینی تو، بی‌درنگ توسط من ابطال می‌شود. اما این به سبب آن است که وجود من، مطلق است و بر حسب هیچ ترجیحی نسبی نیست؛ خواه ترجیح من یا هر کس دیگری.

نسبی‌گرایی سازوار این را ناممکن می‌سازد که بتوان چیزی گفت زیرا پایانی نیست و تسلسل بی‌پایان باطلی از نسبی‌گراییها به سوی نسبی‌گرایی‌ها برقرار است. راه فرار از این معضل - که به صورت ضمنی در دیدگاه اول شخص نسبی‌گرا وجود دارد - اصرار بر سر این است که نسبی‌گرایی در وجود و ترجیح‌های نسبی‌گرا به فرجام می‌رسد. اما این نیز گونه‌ای از من - آیینی است زیرا هر کس دیگری تنها نسبت به وجود و ترجیح‌های او وجود دارد.

اما چرا یک نسبی‌گرا نمی‌تواند در حالت دموکراتیک‌تر قرار بگیرد؟ چرا او در میانه راه نایستد و بگوید، «بسیار خوب، آنچه از نظر من درست است، نسبت به ترجیح‌های من درست است و آنچه از نظر تو درست است، نسبت به ترجیح‌های تو درست است، اما همه ما برابر آفریده شده‌ایم، بنابراین هر یک از ما حقی برابر نسبت به ترجیح‌های خود دارد.» مشکل این پاسخ در آن است که انکار صریح نسبی‌گرایی است. این گونه‌ای از مطلق‌گرایی است زیرا بیانگر آن است که افراد و ترجیح‌های آنان دارای وجودی مطلق و غیر نسبی‌اند. اما در این صورت، اگر افراد و ترجیح‌های آنان وجود مطلقى دارند، چرا همه چیزهای دیگر مانند کوه‌ها و آبشارها، باران‌های استوایی و اعداد اول چنین نباشند. اگر فرض من بر این باشد که شما وجود مطلقى دارید، در این صورت چرا نباید لباس شما، خانه شما، ماشین شما، سگ شما و بسیاری چیزهای دیگر چنین نباشند؟

پرفسور نقیضه  
نقدی به فمنیسم پست مدرن جودیت باتلر  
مارتانوسباوم



مدتی طولانی است که فمینیسم آکادمیک در آمریکا برای دستیابی به عدالت و برابری برای زنان، اتحادی نزدیک با مبارزه عملی داشته است. نظریه پردازان، نظریه فمینیستی را صرفاً واژه‌هایی شیک بروی کاغذ نمی‌دانند؛ نظریه با پیشنهادهایی برای تغییرات اجتماعی مرتبط است. از این رو پژوهشگران فمینیست با بسیاری از پروژه‌های عینی از جمله اصلاح قانون تجاوز؛ جلب توجه نسبت به مشکلات خشونت خانگی و آزار جنسی و تصحیح قوانین مرتبط به آن؛ بهبود فرصت‌های اقتصادی و آموزش زنان؛ به دست آوردن مزایای بارداری برای کارگران زن؛ راه‌اندازی کمپین علیه بردگی جنسی زنان و دختران؛ تلاش برای برابری سیاسی و اجتماعی همجنس‌گراها در گیر شده‌اند.

برخی از نظریه‌پردازان به طور کلی دنیای آکادمیک را رها کرده‌اند، در دنیای سیاست عملی احساس راحتی بیشتری می‌کنند، جایی که می‌توانند به این مشکلات به شکل مستقیم بپردازند. آن‌هایی که در دنیای آکادمی باقی مانده‌اند مکرراً آکادمیک بودن از نوع تعهد به مسائل عملی را مسئله آبرو و شرافت خود برشمرده‌اند و با توجه دائمی به شرایط عینی زنان در نوشته‌هایشان همواره بدن‌ها و مبارزه‌های واقعی را مورد توجه قرار می‌دهند. به عنوان مثال نمی‌توان یک صفحه از نوشته‌های «کاتارین مک کینون» را خواند بدون آنکه با مسائل واقعی تغییرات نهادی و قانونی درگیر نشد. اگر با پیشنهادهای او مخالف باشید - بسیاری از فمینیست‌ها با آن‌ها مخالف هستند - چالشی که نوشته‌های او ایجاد می‌کند یافتن راهی دیگر برای حل مسئله‌ای است که به شکل واضحی ترسیم شده است.

فمینیست‌ها در برخی موارد درباره آنچه که بد است، و اینکه چه چیزهایی برای بهبود شرایط لازم است با هم اختلاف نظر داشته‌اند؛ ولی در این موضوع که شرایط زنان اغلب ناعادلانه است و قانون و عمل سیاسی می‌تواند به عادلانه‌تر شدن آن بینجامد توافق دارند. مک کینون که سلسله مراتب و فرمان‌برداری را در تمامیت فرهنگ ما بومی شده می‌داند، به تغییر از طریق قانون متعهد و محتاطانه خوش‌بین است - قانون داخلی تجاوز و آزار جنسی و قانون حقوق بشر بین‌المللی. حتی نانسی چودروف که در کتاب «بازتولید مادری» از تکرار مقوله‌های جنسیتی ستمگرانه در بزرگ کردن کودکان گزارشی یأس برانگیز می‌دهد، استدلال

می‌کند که امکان تغییر این شرایط وجود دارد. زنان و مردان می‌توانند تصمیم بگیرند، با فهم عواقب ناخوشایند این گونه عادت‌ها، از این پس به شکل دیگری عمل کنند؛ و تغییر در قوانین و نهادها می‌توانند به تحقق چنین تصمیم‌هایی کمک کنند.

نظریه فمینیستی همچنان در بسیاری از نقاط جهان به همین شکل است. به عنوان مثال در هند، فمینیست‌های آکادمیک خود را وارد مبارزات عملی کرده‌اند و نظریه‌پردازی فمینیستی قرابت نزدیکی با تعهدهای عملی مانند سواد خواندن و نوشتن زنان، اصلاح قوانین نابرابر ارضی، تغییرات در قانون تجاوز (که در هند امروز اغلب اشکالاتی که نسل اول فمینیست‌های آمریکایی مورد هدف قرار دادند را داراست)، تلاش برای به رسمیت شناخته شدن آزار جنسی و خشونت خانگی توسط جامعه دارد. این فمینیست‌ها می‌دانند که وسط واقعیت خشن ناعادلانه زندگی می‌کنند؛ نمی‌توانند بدون اینکه این مسائل را کمابیش به صورت روزانه مورد توجه قرار دهند، در نوشته‌های نظری خود و در فعالیت‌های بیرون از کلاس‌های درس با وجدان خود کنار بیایند.

هرچند، در آمریکا، اوضاع در حال تغییر است اما می‌توان وقایع غم‌انگیزی را همچنان مشاهده کرد. نه تنها نظریه فمینیستی توجه نسبتاً کمی به مبارزات زنان خارج از آمریکا دارد (این نکته همیشه خصیصه‌ای دلسرد کننده بوده است). بلکه مسئله‌ای مزورانه‌تر از کوته‌فکری در آکادمی آمریکا برجسته شده است. این مسئله عبارتست از چرخشی کامل از ابعاد واقعی زندگی به سمت گونه‌ای از سیاست سمبولیک و کلامی که تنها ارتباطی سست با موقعیت واقعی زنان واقعی دارد.

به نظر می‌آید گونه‌ی متفکران فمینیست سمبلیک متأخر، بر این باورند که استفاده از واژگان به شکلی واژگون، در مقاله‌های آکادمیک با ابهامی متکبرانه و انتزاعی موهن، روش فعالیت در سیاست فمینیستی است. باور آن‌ها بر این است که این اداهای سمبلیک خود شکلی از مقاومت سیاسی هستند؛ و بنابراین نیازی نیست با مسائل آشفته‌ای مانند قانون‌گذاران و جنبش‌ها درگیر شوید تا جسورانه عمل کرده باشید. علاوه بر این، فمینیسم جدید به اعضای خود می‌گوید که جای بسیار کمی برای تغییرات کلان اجتماعی وجود دارد، و شاید

اصلا جایی نداشته باشد. همه ما کم و بیش زندانیان ساختار قدرت هستیم که هویت ما را به عنوان زنان تعریف کرده است؛ ما هرگز نمی‌توانیم این ساختارها را به شکل کلان تغییر دهیم، و هیچ‌گاه نمی‌توانیم از آن‌ها فرار کنیم. تنها کاری که می‌توانیم به انجام آن امید داشته باشیم این است که درون ساختارهای قدرت فضایی پیدا کنیم تا قدرت را در سخنان خود به سخره بگیریم، تحقیر کنیم و از آن سرپیچی نماییم. از این رو سیاست کلامی سمبلیک، علاوه بر اینکه به عنوان گونه‌ای از سیاست ملموس و عینی ارائه می‌شود، به عنوان تنها نوع سیاستی که در واقع ممکن است برشمرده می‌شود.

این تغییرات تا حدود زیادی مرهون مطرح شدن اخیر افکار پست مدرن فرانسوی است. بسیاری از فمینیست‌های جوان - وابستگی محسوس آن‌ها به این یا آن متفکر فرانسوی هر چه که باشد - تحت تأثیر این ایده به شدت فرانسوی قرار گرفته‌اند که روشنفکر به وسیله سخن گفتن بلواگران سیاست‌ورزی می‌کند، و این یک نوع عمل سیاسی قابل توجه است. بسیاری نیز از نوشته‌های میشل فوکو (به غلط یا درست) این ایده جبری را استنتاج کرده‌اند که ما زندانیان ساختار همه‌گیری هستیم، و جنبش‌های اصلاح‌طلبانه در زندگی واقعی معمولاً به ارائه خدمت به ساختار قدرت به روش‌های جدید و پر از توطئه منجر می‌شود. بنابراین، چنین فمینیست‌هایی در این ایده که استفاده واژگون از واژگان هنوز برای روشنفکران فمینیست در دسترس است تسلی پیدا می‌کنند. محروم از امید به تغییرات بزرگ‌تر و پایدارتر، ما همچنان می‌توانیم مقاومت خود را با بازسازی مقوله‌های زبانی انجام دهیم و بنابراین در حاشیه خویشتنی قرار بگیریم که توسط قدرت شکل می‌گیرند.

یک فمینیست آمریکایی بیش از دیگران در شکل‌گیری این تغییرات نقش داشته است. به نظر بسیاری از پژوهشگران جوان «جودیت باتلر» کسی است در حال حاضر فمینیسم را تعریف می‌کند. او که فلسفه خوانده است، خیلی اوقات (بیشتر توسط افراد در حوزه ادبیات تا فیلسوف‌ها) به عنوان متفکر برجسته‌ای در زمینه جنسیت، قدرت و بدن به حساب می‌آید. در حالی که به این فکر می‌کنیم که چه اتفاقی برای سیاست فمینیستی سبک قدیمی و واقعیت‌های مهمی که به آن متعهد بود افتاده است، به نظر ضروری می‌آید که نوشته‌ها

و تأثیر باتلر را بررسی کنیم، و استدلال‌هایی که باعث شده است بسیاری موضعی شبیه به انزوا و آرامش‌گرایی اتخاذ کنند را بررسی کنیم.

بررسی ایده‌های باتلر دشوار است، چرا که فهمیدن اینکه این ایده‌ها چه هستند دشوار است. باتلر شخص بسیار باهوشی است. در گفت‌وگوهای عمومی، او ثابت کرده است که می‌تواند با وضوح سخن بگوید و فهم سریعی نسبت به آنچه که به او گفته می‌شود دارد. هرچند، سبک نوشتاری او سنگین و نامفهوم است. نوشته‌های او مملو از ارجاع به دیگر نظریه‌پردازان است، که از سنت‌های فکری متفاوتی می‌آیند. علاوه بر فوکو، و توجه اخیر او به فروید، کارهای باتلر به شدت به افکار لوئی آلتوسر، نظریه‌پرداز لژیون فرانسوی مونیک ویتینگ، انسان‌شناس آمریکایی گیل روین، ژاک لکان، جان لانگشاو آستین، و فیلسوف زبان آمریکایی سول کریپکی متکی هستند. کمترین چیزی که می‌توان گفت این است که همه این چهره‌ها با یکدیگر توافق ندارند؛ بنابراین مشکل اولیه‌ی خواندن نوشته‌های باتلر سردرگمی ناشی از این است که استدلال‌های او با توسل به مفاهیم و دکترین‌های متناقض بسیاری به یکدیگر وصل شده‌اند. اغلب هیچ شرحی از اینکه چگونه تناقض‌های ظاهری قرار است حل شوند، ارائه نمی‌شود.

مشکل دیگر شیوه‌ی ارجاع به دیگر نویسندگان است. ایده‌های این متفکران هیچ‌گاه به اندازه کافی توصیف نمی‌شوند تا شخص غیرمتخصص نیز بتواند متن را بخواند (اگر با مفهوم بازخواست آلتوسری آشنایی نداشته باشید چندین فصل کتاب‌های او را نخواهید فهمید) یا به شخص متخصص نیز توضیح داده نمی‌شود که این ایده‌های دشوار چگونه فهم شده‌اند. بسیاری از نوشته‌های آکادمیک او که به دیگر نویسندگان ارجاع داده می‌شوند به دانش قبلی خواننده از مواضع و دکترین‌های به خصوصی را پیش‌فرض می‌گیرد. ولی هم در سنت فلسفه تحلیلی و هم در سنت فلسفه قاره‌ای، نویسندگان آکادمیک که برای مخاطب متخصص می‌نویسند به شکل متداول اعلام می‌کنند که ایده شخصیت‌هایی که به آن‌ها اشاره می‌کنند پیچیده هستند و تفسیرهای متعددی از آن‌ها شده است. بنابراین آن‌ها معمولاً مسئولیت پیش‌بردن تفسیر به خصوصی را از بین تفسیرهای رقیب برعهده می‌گیرند، و سعی

می‌کنند با استدلال نشان دهند چرا آن شخص را به این شکل تفسیر کرده‌اند، و چرا تفسیر خودشان از دیگر تفسیرها بهتر است.

ما هیچ یک از این‌ها را در کارهای باتلر نمی‌یابیم. تفسیرهای متفاوت اصلاً مورد توجه قرار نگرفته‌اند - حتی در ارتباط با فوکو و فروید، در حال ارائه تفسیری به شدت مناقشه برانگیز است که مورد تأیید بسیاری از پژوهشگران نخواهد بود. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که این خصیصه نوشتاری را نمی‌توان به شکلی معمول توضیح داد، که این نوشته‌ها برای مخاطبان متخصص است که تمایل دارند جزئیات یک موضع آکادمیک مبهم و سری را به بحث بگذارند. نوشته‌های او برای اقناع چنین مخاطبینی به شدت سطحی است. همچنین مشخص است که هدف نوشته‌های باتلر مخاطب‌های غیرآکادمیک که مایل هستند با بی‌عدالتی‌های واقعی دست و پنجه نرم کنند نیستند. چنین مخاطبانی با آش شور نوشتار باتلر، با حس فهمیدگی درون‌گروهی به‌خصوصش، و نسبت بسیار بالای نام‌ها به توضیح‌ها گیج خواهند شد.

پس باتلر با چه کسی سخن می‌گوید؟ به نظر می‌آید که او گروهی از نظریه‌پردازان فمینیست جوان در آکادمی را خطاب قرار داده است که نه دانشجوی فلسفه هستند، و نه برایشان مهم است که آلتوسر و فروید و کریپکی واقعاً چه گفته‌اند، و نه بیگانه‌هایی هستند که به آگاهی در مورد ماهیت پروژه‌هایشان و اقناع شدن نسبت به ارزش آن نیازی داشته باشند. این مخاطبان مفروض، به نظر می‌آید به طور قابل ملاحظه‌ای سربراه هستند. نسبت به ندای غیب متن باتلر تابع هستند، با زنگاری از انتزاع، خواننده فرضی چند سؤال مطرح می‌کند، و هیچ استدلال یا تعریف مشخصی از اصطلاحات را طلب نمی‌کند.

عجیب‌تر اینکه از خواننده فرضی توقع می‌رود به دیدگاه نهایی خود باتلر در مورد مسائل، کاری نداشته باشد. بخش بسیار زیادی از جمله‌های باتلر در هر یک از کتاب‌هایش - به خصوص جملات پایان هر فصل - پرسش هستند. گاهی اوقات پاسخی که پرسش مطرح شده دارد مشهود است. ولی اغلب مسائل خیلی نامشخص هستند. از بین جملاتی که پرسشی نیستند، بسیاری از جملات با «فکر کنید...» یا «می‌توان پیشنهاد کرد...» شروع می‌شوند - بدین شکل باتلر هیچ‌گاه به خواننده دقیقاً نمی‌گوید که آیا با دیدگاهی که توصیف می‌کند موافق

است یا خیر. زبان سردرگم‌کننده در کنار سلسله مراتب از جمله ابزار کاری او هستند، زبان سردرگم‌کننده‌ای که از نقد طفره می‌رود چرا که ادعاهای مشخص خیلی کمی می‌کند. به دو نمونه توجه کنید:

«اینکه عاملیت یک سوژه انقیاد خود را پیش فرض می‌گیرد به چه معناست؟ آیا عمل پیش فرض گرفتن شبیه عمل دوباره گماشتن است، یا انقطاعی بین قدرت پیش فرض گرفته شده و قدرت انقیاد یافته وجود دارد؟ در نظر بگیرید که در همان عملی که به وسیله آن سوژه شرایط انقیاد خود را بازتولید میکند، سوژه آسیب‌پذیری گذرای خود را که به آن شرایط، به خصوص پیشامد تجدید آن‌ها را با نمونه نشان می‌دهد.»

و

«چنین پرسش‌هایی را نمی‌توان اینجا پاسخ گفت، ولی مسیری از تفکر را نشان می‌دهند که احتمالاً بر پرسش از وجدان مقدم هستند، یعنی همان پرسشی که اسپینوزا، نیچه و اخیراً جورجو آگامبن را به خود مشغول کرده است: ما چگونه باید میل به میل تشکیل دهنده بودن را بفهمیم؟ با تغییر جایگاه وجدان و بازخواست در چنین رویکردی، سپس می‌توانیم به این سؤال دیگری را اضافه کنیم: چگونه چنین میلی نه تنها توسط قانون به صورت مفرد، بلکه توسط انواع مختلف قوانین مورد استثمار قرار می‌گیرد به شکلی که ما تسلیم انقیاد می‌شویم تا بتوانیم معنایی از بودن اجتماعی مان را حفظ کنیم؟»

چرا باتلر ترجیح می‌دهد به سبک سربه‌سرگذار و خشم‌درآوری بنویسد؟ این سبک قطعاً ناشناخته نیست. برخی از افراد در سنت فلسفه قاره‌ای - البته مطمئناً نه همه آن‌ها - تمایل تأسف‌آوری دارند که به فیلسوف به عنوان ستاره‌ای که دل همه را می‌رباید نگاه کنند، و اغلب این کار را با مبهم سخن گفتن - نه به عنوان یک شخصی که با دیگران به شکلی برابر بحث می‌کند - انجام می‌دهند. به هر حال، هنگامی که ایده‌ها به شکلی مشخص بیان می‌شوند، ممکن است از مؤلف اثر جدا شوند: می‌توان آن سخن را با خود برد و به بررسی آن پرداخت. ولی هنگامی که سخن اسرارآمیز و مبهم باقی می‌ماند (البته، هنگامی که این چنین به آن‌ها نگاه نشود) مخاطب به مرجع سخن وابسته باقی می‌ماند. متفکر

تنها به خاطر کاریزمای متورمش مورد توجه قرار می‌گیرد. شخص در هوا معلق می‌ماند، و مشتاق حرکت بعدی است. هنگامی که باتلر این «جهت برای اندیشیدن» را دنبال می‌کند، چه خواهد گفت؟ لطفاً به ما بگو اینکه عاملیت یک سوژه انقیاد خود را پیش فرض بگیرد چه معنایی دارد؟ (تا جایی که من میتوانم بینم، هیچ پاسخ مشخصی در کار نیست). این گونه گمان می‌رود که ذهنی اینچنین اندیشمند در مورد هیچ چیز سخن سبکی نخواهد گفت؛ بنابراین منتظر می‌مانیم، در اوج حیرت، تا در نهایت این کار را انجام دهد.

بدین شکل گنگ‌نویسی هاله‌ای از اهمیت درست می‌کند. همچنین کارکرد مرتبط دیگری هم دارد. خواننده را به زور وادار می‌کند از آنجایی که نمی‌تواند بفهمد چه خبر است، بپذیرد که حتماً سخن مهمی گفته شده است و افکار پیچیده‌ای در جریان است، در حالی که در واقع اغلب مفاهیم ساده یا حتی نخ‌نمایی مطرح می‌شوند، که آنچنان سطحی و بی‌پشتوانه بررسی شده‌اند که نمی‌توانند بعد جدیدی به فهم ما ببخشند. هنگامی که خوانندگان کتابهای باتلر جرأت خود را برای اینگونه فکر کردن جمع می‌کنند، متوجه می‌شوند که ایده‌هایی که در این کتاب مطرح شده‌اند سطحی هستند. وقتی مفاهیم به کار رفته توسط باتلر را به وضوح و مختصر عنوان کنیم، مشخص می‌شود که استدلال زیادی در آن وجود ندارد، به جای خاصی نمی‌رسند و سخنان جدیدی نیستند. بنابراین ابهام در سخن می‌تواند فضای خالی پیچیدگی واقعی تفکر و استدلال را پر کند.

سال گذشته باتلر، به خاطر جمله‌ای که در ادامه می‌آید، جایزه سالانه مسابقه بدنویسی را که توسط مجله «فلسفه و ادبیات» ارائه می‌شود را دریافت کرد.

«گذار از شرح ساختاری که در آن سرمایه روابط اجتماعی را به اشکال نسبتاً همسانی ساختار می‌بخشد به دیدگاهی از هژمونی که در آن روابط قدرت امکان تکرار، انحراف، و بازگویی هستند پرسش از بی‌دوامی را به درون تفکر ساختار وارد می‌کند، و تغییری از گونه‌ای از نظریه آلتوسری که تمامیت‌های ساختاری را به عنوان ابژه‌های نظری در نظر می‌گیرد به شکلی که در آن بینش نسبت به احتمالات مشروط ساختار مفهومی تجدید شده از هژمونی که با استراتژی‌های مشروط در بازگویی قدرت محدود شده است را آغاز می‌کند».

در حالی که باتلر می‌توانست بنویسد «رویکرد مارکسیستی، که بر سرمایه به عنوان نیروی مرکزی ساختار بخش به روابط اجتماعی تمرکز می‌کند، عملکرد این نیرو را به شکلی متحد در همه جا به تصویر می‌کشد. در مقابل، رویکردهای آلتوسری، بر قدرت متمرکز می‌شوند، و عملکرد آن نیرو را گوناگون و متغیر بر اثر گذر زمان در نظر می‌گیرند.» به جای اینکه این گونه بگوید، گونه ای از گزاره‌گویی را ترجیح می‌دهد که باعث می‌شود خواننده آنقدر انرژی صرف رمزگشایی از نوشته او کند که انرژی کمی برای بررسی صدق ادعاهای او برایش باقی بماند. ویراستار مجله با اعلان این جایزه، عنوان کرد «احتمالاً ابهام اضطراب‌برانگیز چنین سبک نوشتاری باعث شده است پرفسور وارن هجز، استاد دانشگاه ارگون جنوبی، جویدیت باتلر را به عنوان یکی از ده نفر باهوش بروی کره زمین تحسین کند.» (از قضا، اینگونه بدنویسی به هیچ عنوان در بین نظریه‌پردازان کوپیر که باتلر با آن‌ها مرتبط است رواج ندارد. به عنوان مثال، دیوید هالپرین از رابطه فوکو و کانت، و درباره همجنس‌گرایی یونانی با دقتی فلسفی و تاریخی می‌نویسد).

باتلر در دنیای ادبیات به خاطر فیلسوف بودن خود پرستیژ کسب کرده است؛ بسیاری از علاقه‌مندان به او سبک نوشتار او را دلیل بر عمق فلسفی آن‌ها بر می‌شمارند. ولی باید پرسید که آیا این نوشته‌های او اساساً به سنت فلسفه متعلق است، یا اینکه شباهت بسیار زیادی به سنت‌های دشمن فلسفه یعنی سفسطه و بلاغت تعلق دارند؟ از زمانی که سقراط فلسفه را با آنچه که سوفسطایی‌ها و اهل فن بلاغت انجام

می‌دادند تمایز بخشید، فلسفه تبدیل به گفتگویی بین انسان‌های برابر شده است که استدلال‌های موافق و مخالف با یکدیگر رد و بدل می‌کنند بدون اینکه با مبهم‌گویی تردستی کنند. سقراط بدین شکل عنوان کرد که فلسفه برای روح احترام قائل است در حالی که روش‌های فریب‌دهنده دیگر تنها نشان‌دهنده

بی‌احترامی است. یک روز بعد از ظهر که از نوشته‌های باتلر خسته شده بودم به پیش‌نویس پایان‌نامه یکی از دانشجویانم در باب دیدگاه «دیوید هیوم» در مورد هویت فردی پرداختم. حالم سرجایش آمد. با غرور و لذت پیش‌خودم فکر کردم چقدر واضح نوشته است. و هیوم



چه روح دلپذیر و شگرفی است: چه مهربانانه به شعور خواننده احترام می‌گذارد، حتی وقتی به قیمت برملا کردن عدم اطمینان خود تمام شود.

ایده اصلی باتلر اولین بار در کتاب «آشفتگی جنسیتی» او در سال ۱۹۸۹ معرفی شد و در دیگر کتاب‌های او تکرار شده است. این ایده عبارت است از اینکه جنسیت، تصنعی اجتماعی است. ایده‌های ما درباره اینکه زن و مرد چه هستند بازتاب دهنده هیچ امر جاودانی‌ای در طبیعت نیستند. در عوض، این ایده‌ها از عرف‌های نهفته در قدرت روابط اجتماعی ما نشأت می‌گیرند.

البته این ایده چیز جدیدی نیست. طبیعت‌زدایی از جنسیت در آثار افلاطون وجود داشته است، و توسط جان استوارت میل ترقی پیدا کردند. جان استوارت میل در کتاب «کنیزک کردن زنان» می‌نویسد «آنچه در حال حاضر طبیعت زنان نامیده می‌شود به طور برجسته‌ای امری مصنوعی است». جان استوارت میل متوجه شد که ادعاهایی که در مورد طبیعت زنان مطرح می‌شود از سلسله مراتب قدرت گرفته می‌شوند و به آن ختم می‌شوند: زنانگی آنچنان ساخته می‌شود که به نهضت در انقیاد نگه داشتن زنان خدمت کند، یا آنطور که میل خود می‌گوید «ذهن‌های آن‌ها را به بردگی بکشانند.» لفاظی در مورد طبیعت، چه درباره خانواده چه درباره فتودالیسم، به نهضت برده‌داری خدمت می‌کند. «انقیاد زنان به مردان یک عرف جهانی است، هرگونه عزیمت از آن طبیعتاً غیرطبیعی به نظر می‌آید - ولی آیا هرگز نوعی از سلطه‌گری وجود داشته است که برای سلطه‌گران غیرطبیعی به نظر بیاید؟»

میل را به سختی بتوان اولین سازه‌گرایی اجتماعی نامید. ایده‌هایی مشابه در مورد جنسیت، حرص، آز، و دیگر مشخصه‌های زندگی ما در تاریخ فلسفه از زمان یونان باستان فراگیر بوده‌اند. به‌کارگیری ایده‌های آشنای سازه‌گرایی اجتماعی در مورد جنسیت توسط جان استوارت میل نیاز داشتند و هنوز هم نیاز دارند که بسط بسیار بیشتری پیدا کنند؛ اظهارنظرهای راهنمایی‌بخش او نتوانستند به حد کفایت باشند که به نظریه جنسیت بینجامند. بسیار قبل‌تر از آنکه باتلر مطرح شود، فمینیست‌های زیادی به مطرح کردن چنین رویکرد کمک کردند.

کاتارین مک کینون و آندرا دورکین در آثاری که در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ به چاپ رساندند استدلالشان بر این بود که فهم عرفی از نقش‌های جنسیتی راهی برای اطمینان حاصل

کردن از تسلط مردان در روابط جنسی است، همانطور که در فضای عمومی چنین است. آن‌ها ایده اصلی جان استوارت میل در مورد فضایی از زندگی که فیلسوف و یکتاتوربایی (میل) سخن کمی درباره آن گفته بود را به کار گرفتند. (نه اینکه هیچ نگفته باشد: در سال ۱۸۶۹ جان استوارت میل متوجه شده بود که کوتاهی در جرم تلقی کردن تجاوز درون ازدواج، زن را به عنوان ابزاری برای بهره مردان تعریف می‌کرد و شأن انسانی زن را نفی می‌کرد). پیش از باتلر، مک کینان و دورکین فانتزی فمینیستی سکسوالیته طبیعی چکامه‌ای زنان که تنها نیاز به «رهایی بخشی» داشت را مورد توجه قرار داده بودند؛ و برای اینکه نیروهای اجتماعی آنقدر عمیق هستند که ما نباید تصور کنیم به ایده‌ی «طبیعت» دسترسی داریم استدلال‌هایی ارائه کرده بودند. پیش از باتلر، آن‌ها بر راه‌هایی که در آن ساختارهای قدرت مردسالار نه تنها زنان را به انقیاد در می‌آوردند و به حاشیه می‌راندند، بلکه حتی افرادی که تصمیم به روابط همجنس می‌گرفتند نیز چنین می‌شدند تأکید کردند. آن‌ها متوجه شدند که تبعیض علیه همجنس‌گرایان راهی برای تقویت نقش‌های جنسیتی متعارف که به صورت سلسله‌مراتبی مشخص شده‌اند است؛ و بنابراین از نظر آن‌ها تبعیض علیه همجنس‌گرایان نوعی تبعیض جنسی است.

پیش از باتلر، نانسی چودروف - روانشناس - به شکل دقیق و قانع‌کننده‌ای نشان داد که چگونه تفاوت‌های جنسیتی بین نسل‌های متفاوت خود را تکرار می‌کنند: استدلال او این بود که همه جا حاضر بودن مکانیسم‌های تکرار ما را قادر می‌سازد که بفهمیم که چگونه چیزی که مصنوعی است می‌تواند با این حال تقریباً همه جا حاضر باشد. پیش از باتلر، آنا فاستو استرلینگ - بیولوژیست - با نقدهای خود به کارهای تجربی که ظاهراً از طبیعی بودن تمایز عرفی جنسیت پشتیبانی می‌کردند، نشان داد که روابط قدرت اجتماعی به چه میزان عمیقی عینیت دانشمندان را زیر سؤال برده است: «افسانه جنسیت» (۱۹۸۵) عنوان مناسبی برای یافته‌های او در بیولوژی آن زمان بود. (دیگر بیولوژیست‌ها و نخستین‌شناسان نیز به این اقدام مهم کمک کرده بودند). پیش از باتلر، نظریه‌پرداز سیاسی سوزان مولر اوکین نقش قانون و تفکر سیاسی در تعیین سرنوشت زن در خانواده را توضیح داده بود؛ و این پروژه

نیز توسط تعدادی از فمینیست‌ها در حقوق و فلسفه سیاسی پیگیری شد. پیش از باتلر، تبیین مهم انسان‌شناختی گیل روبین از انقیاد تحلیلی ارزشمند از روابط بین سامان‌دهی اجتماعی جنسیت و عدم تقارن قدرت ارائه داد.

پس کارهای باتلر چه چیزی به این حجم از نوشته‌های مفصل اضافه می‌کند؟ کتاب‌های «آشفستگی جنسیتی» و «بدن‌هایی که مسئله می‌شوند» شامل هیچ استدلال تفصیلی علیه ادعاهای بیولوژیک مبنی بر تفاوت «طبیعی» نیست، هیچ تبیینی از مکانیسم‌های تکرار جنسیت، و هیچ تبیینی از شکل‌گیری قانونی خانواده ارائه نمی‌دهد؛ همچنین شامل تفصیلی بر امکان تغییرات قانونی نیست. پس باتلر چه چیزی ارائه می‌کند که ما نمی‌توانیم به صورت کامل‌تر در نوشته‌های فمینیست‌های دیگر بیابیم؟ یک ادعای نسبتاً جدید از او عبارت است از این که هنگامی که ما مصنوعی بودن تمایزهای جنسیتی را تشخیص می‌دهیم، و از فکر کردن درباره آن‌ها به شکلی که واقعیت طبیعی مستقلاً را بیان می‌کند، متوجه خواهیم شد که هیچ دلیل محکمی وجود ندارد که گونه‌های جنسیتی باید دو تا باشند (که با جنس بیولوژیک مرتبط هستند)، میتوان سه یا پنج یا بی‌شمار جنسیت داشته باشیم. باتلر عنوان می‌کند: «هنگامی که وضعیت ساخته شده جنسیت به شکل رادیکال مستقل از جنس تثوریزه می‌شود، خود جنسیت تصنعی شناور می‌شود».

از نظر باتلر، از این مدعا نمی‌توان نتیجه گرفت که ما آزادیم که جنسیت‌ها را آزادانه اختراع کنیم؛ چند محدودیت برای آزادی ما وجود دارد. او تأکید دارد که ما نباید به شکل ساده‌باورانه‌ای خیال کنیم که خویشتن آغازینی پشت جامعه وجود دارد، که آماده است به شکل خالص و رهایی‌یافته بروز کند: «هیچ خویشتنی پیش از همگرایی که بتواند یکپارچگی را قبل از ورودش به تعارض در زمینه اجتماعی حفظ کند وجود ندارد.» با این حال باتلر ادعا می‌کند که می‌توانیم مقوله‌هایی که به نوعی جدید هستند را به وسیله نقیضه مقوله‌های قدیمی خلق کنیم. بنابراین شناخته‌شده‌ترین ایده او - تصور او از سیاست به عنوان اجرای نقیضه گونه - از مفهوم آزادی محدود برگرفته شده است. این آزادی هنگامی رخ می‌دهد که تشخیص دهیم ایده‌های ما درباره جنسیت بیش از آنکه توسط نیروهای بیولوژیک شکل

بگیرند، توسط نیروهای اجتماعی شکل گرفته‌اند. ما به تکرار ساختارهای قدرتی که در آن‌ها متولد شده‌ایم محکوم هستیم، ولی دست کم می‌توانیم آن‌ها را به سخره بگیریم؛ و برخی از این شکل‌های تمسخر سرپیچی از نرم‌های اصلی هستند.

ایده جنسیت به عنوان اجرا ایده مشهور باتلر است، بنابراین ارزش این را دارد که قدری بر آن متمرکز شویم و با دقت بیشتری آن را بررسی کنیم. او در کتاب «آشفته‌گی جنسیتی» این ایده را به صورت شهودی و بدون استناد به پیشنهاد نظری آن مطرح می‌کند. بعدها او ارجاع این مفهوم به اجرای شبه‌تئاتری را انکار کرد و ایده اش را به نظریه کنش گفتاری «جان لانگشاو آستین» مرتبط ساخت. مقوله زبان شناختی «انشائی» آستین، مقوله‌ای از پاره‌گفتارهای زبان شناختی هستند که به خودی خود به عنوان عمل و نه بیانیه کارکرد دارند. هنگامی که در شرایط مناسب اجتماعی من می‌گویم «من ده دلار شرط می‌بندم»، یا «متأسفم»، یا «بله» (در مراسم عروسی)، یا «من این کشتی را فلان می‌نامم»، من یک شرط‌بندی، عذرخواهی، ازدواج یا نام‌گذاری را گزارش نمی‌کنم، در حال اجرای آن‌ها هستم.

مدعای مشابه باتلر در مورد جنسیت مشخص نیست، چرا که «اجراهای» مورد نظر وی شامل اشارات، لباس، حرکت، عمل و زبان می‌شود. نظریه آستین که در واقع به تحلیلی تخصصی از گونه خاصی از جملات محدود می‌شود، در واقع برای پیشبرد ایده‌های باتلر مناسب نیستند. البته با وجود اینکه او به شدت خوانش‌هایی که ایده او را به تئاتر تشبیه می‌کنند را رد می‌کند، به نظر می‌آید مرتبط کردن سرپیچی تئاتر زنده [۱] و جنسیت، نظرات او را بسیار بیش از ارتباط آستین و نظراتش روش می‌کند.

تلقی باتلر از آستین هم پذیرفتنی نیست. او ادعای عجیبی دارد که مراسم ازدواج یکی از مثال‌های آستین در مقوله «انشائی» است و این یعنی «دگرجنس‌سازی پیوند اجتماعی فرمی مورد بارزی از آن کنش‌های گفتاری است که آنچه که می‌نامند را به ارمغان می‌آورند». ازدواج به سختی برای آستین بیش از شرط‌بندی یا نام‌گذاری کشتی یا قول دادن یا معذرت‌خواهی مورد بارزی است. آستین به خصوصیات فرمال پاره‌گفتارهای به خصوصی علاقه‌مند است، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که محتوای این جملات

برای استدلال‌های او اهمیتی داشته باشند. معمولاً تلاش برای یافتن نکات مهم در مثال‌های روزمره‌ای که فیلسوف‌ها انتخاب می‌کنند کار اشتباهی است. آیا باید از اینکه ارسطو برای قیاس عملی از مثال غذاهای کم‌چرب استفاده کرده است به این نتیجه برسیم که «مرغ» محور فضیلت‌های ارسطویی است؟ یا استفاده جان رالز از سفر در زمان در بحث عقل عملی‌اش به این معنی است که نظریه عدالت او می‌خواهد برای همه ما مرخصی فراهم کند؟

این عجایب به کنار، ظاهراً نکته باتلر این است: هنگامی که ما به شکلی جنسیت زده عمل میکنیم یا سخن می‌گوییم، صرفاً آنچه که در جهان ما ماندنی شده است را گزارش نمی‌کنیم، بلکه به صورت فعال در حال شکل بخشیدن به آن، تکرار و تقویت آن هستیم. هنگامی که به گونه‌ای رفتار کنیم که گویی طبیعت نر و ماده وجود دارد، ما در خلق این افسانه اجتماعی که این طبیعت‌ها وجود دارند نقش بازی کرده ایم. این مقوله‌ها هیچ‌گاه جدای از اعمال ما وجود ندارند؛ ما همیشه آن‌ها را بوجود می‌آوریم. در عین حال، با انجام این اجراها به شکلی نسبتاً متفاوت، یعنی نقیضه‌گونه، شاید بتوانیم در حد کوچکی از ساخته شدن آن جلوگیری کنیم.

بنابراین در این دنیای محدودیت‌یافته توسط سلسله مراتب تنها مکان موجود برای عاملیت ما انسان‌ها، فرصت‌های کوچکی است که برای مخالفت با نقش‌های جنسیتی - هرگاه که اتفاق می‌افتند - وجود دارد. وقتی من متوجه می‌شوم که نقش جنسیتی خودم را تکرار می‌کنم، می‌توانم آن را برگردانم، آن را مسخره کنم، و قدری متفاوت آن را انجام دهم. چنین اجراهای نقیضه‌گونه و واکنشی‌ای، از نظر باتلر، هیچ‌گاه سیستم بزرگتر را بی‌ثبات نمی‌کنند. او به فکر جنبش‌های گسترده برای مقاومت یا کمپین اصلاح سیاسی نیست؛ تنها به فکر اعمال فردی است که توسط گروه کوچکی از بازیگران آگاه انجام می‌شود. همانطور که بازیگران با سناریوی ضعیف می‌توانند آن را با اجرای عجیب خود به سخره بگیرند، با جنسیت نیز می‌توان چنین کرد: سناریو بد باقی می‌ماند، ولی بازیگران یک مقدار خیلی کمی آزادی دارند. این همان زمینه‌ای است که که باتلر در کتاب «گفتار آزاردهنده» خود، امیدواری نقیضه‌گونه می‌نامد.

تا بدین جا بحث‌های باتلر، با وجود اینکه این ایده‌ها نسبتاً آشنا هستند، باورکردنی و حتی جالب است، هرچند از همین حالا دیدگاه محدود او در مورد امکان تغییر، انسان را مغشوش می‌کند. ولی باتلر به این مدعاهای باورپذیر درباره جنسیت دو ادعای دیگر که قوی‌تر و شدیدتر هستند اضافه می‌کند. مدعای اول اینکه انسان عاملی در پس نیروهای اجتماعی یا قبل از اینکه نیروهای اجتماعی خویشان ما را بسازند وجود ندارد. اگر این تنها معنا باشد که بچه‌ها در دنیایی جنسیت‌زده متولد می‌شوند که تقریباً بدون وقفه نر و ماده را تقلید می‌کند، این ادعا قابل باور است ولی شگفت‌انگیز نیست: مدتی است که آزمایش‌ها نشان داده‌اند که نحوه‌ای که بچه‌ها در بغل گرفته می‌شوند یا با آن‌ها صحبت می‌شود، نحوه‌ای که احساسات آن‌ها توصیف می‌شود، به شکل عمده‌ای توسط جنسی که والدین برای فرزندانشان در نظر می‌گیرند شکل می‌گیرد. (اگر والدین فکر کنند بچه پسر است او را در بغلشان بالا پایین می‌اندازند، اگر فکر کنند دختر است او را بغل می‌کنند؛ اگر والدین فکر کنند بچه دختر است گریه او ترس تفسیر می‌شود، اگر پسر باشد گریه کردن او خشم تفسیر می‌شود). باتلر علاقه‌ای به این واقعیت‌های تجربی ندارد، ولی مدعای او را پشتیبانی می‌کنند.

هرچند اگر منظور او این است که بچه‌ها کاملاً خنثی به دنیا می‌آیند، یعنی بدون هیچ گونه گرایشی و بدون هیچ توانایی که به معنایی مقدم بر تجربه جامعه جنسیت زده باشد، به سختی باورپذیر است و پشتوانه تجربی یافتن برای آن بسیار دشوار است. باتلر هیچ گونه پشتوانه تجربی‌ای ارائه نمی‌کند، و ترجیح می‌دهد در سطح انتزاع متافیزیکی باقی بماند. (البته، اثر فرویدی اخیر او ممکن است حتی این ایده را رد کند: این اثر با همراهی فروید پیشنهاد می‌کند که دست کم برخی گرایش‌ها و تکانش‌های پیش-اجتماعی وجود دارند، هرچند این ایده مانند دیگر ایده‌ها در آثار وی پرورش نیافته است). علاوه بر این، چنین انکار اغراق شده‌ای از عاملیت پیش-فرهنگی نیاز به یادآوری برخی از منابعی که چادوروف و دیگران به کار می‌برند تا تغییر اجتماعی به سمت بهتر شدن را نشان دهند را خاطر نشان می‌کند.

باتلر در نهایت می‌خواهد بگوید که ما گونه‌ای از عاملیت، و توانایی برای ایجاد تغییر و مقاومت داریم. ولی این توانایی از کجا می‌آید، اگر ساختاری در شخصیت وجود ندارد که

تماما توسط قدرت خلق نشده است؟ پاسخ دادن به این پرسش برای باتلر غیرممکن نیست، ولی مطمئنا هنوز پاسخی نداده است، به گونه‌ای که بتواند آن‌هایی که باور دارند انسان‌ها دست کم یک سری میل‌های پیش-فرهنگی دارند را قانع کند - برای غذا، برای راحتی، برای مهارت شناختی، برای بقا - و اینکه این ساختار موجود در شخصیت در تبیین رشد ما به عنوان عامل‌های سیاسی و اخلاقی تعیین کننده است. خواننده دوست دارد شاهد پرداختن باتلر به قوی ترین گونه‌های این دیدگاه باشد، با شفافیت و بدون جارگون، که دقیقا چرا و کجا این دیدگاه را رد می‌کند. همچنین خواننده دوست دارد سخنان باتلر در مورد بچه‌های واقعی را بشنود، که به نظر ساختاری برای میل و تلاش دارند که از آغاز دریافت فرم‌های فرهنگی آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ادعای قوی دومی باتلر این است که خود بدن، و تمایز بین جنس‌ها به طور خاص، خود سازه‌ای اجتماعی است. از نظر او نه تنها بدن به شکل‌های زیادی توسط نرم‌های اجتماعی که مرد و زن چگونه باید باشند شکل می‌گیرد؛ بلکه این واقعیت که تمایزی دوتایی بین جنس‌ها اساسی قلمداد می‌شود، و در سازماندهی جامعه مهم است، خود یک ایده اجتماعی است که در واقعیت جسمانی موجود نیست. این دقیقا به چه معناست و چقدر باورپذیر است؟ باتلر با بررسی خلاصه نوشته‌های فوکو در مورد هرمافرودیت‌ها به ما تأکید مضطربانه جامعه بر مقوله‌بندی هر انسان به درون یک جعبه را نشان می‌دهد، حال چه فرد در یک جعبه جا بگیرد چه جا نگیرد؛ البته نشان نمی‌دهد که موارد غیرقابل تعیین بسیار زیادی وجود دارد. حق با اوست وقتی تأکید می‌کند که ممکن بود ما دسته‌بندی‌های متفاوت زیادی از گونه‌های بدن درست می‌کردیم، که ضرورتا بر تمایز دودویی به عنوان برجسته‌ترین تمایز تأکید نمی‌کرد؛ همچنین تا حدود زیادی حق با اوست وقتی تأکید دارد که مدعاهای تفاوت جنسی بدنی که ظاهرا بر اساس تحقیق‌های علمی بنا نهاده شده‌اند فرافکنی‌های تعصب‌های اجتماعی است - هرچند باتلر هیچ چیزی در این جا ارائه نمی‌کند که حتی به تحلیل بیولوژیک دقیق فاستو استرلینک نزدیک باشد.

با این حال گفتن اینکه قدرت تمام آنچه که بدن است زیادی ساده است. ممکن بود

بدن ما، بدن یک پرنده، یا یک دایناسور یا یک شیر می‌بود، ولی نیست؛ و این واقعیت انتخاب‌های ما را شکل می‌دهد. فرهنگ می‌تواند برخی از ابعاد وجود بدنی ما را شکل ببخشد یا شکل آن‌ها را تغییر دهد، ولی تمام ابعاد آن را شکل نمی‌بخشد. همانطور که سکستوس امپریکوس در گذشته دور اشاره کرد برای انسانی که به واسطه گرسنگی و تشنگی سختی می‌کشد غیرممکن است با استدلال بتوان او را قانع کرد که سختی نمی‌کشد. این نکته واقعیت مهمی برای فمینیست‌ها هم هست، چرا که نیازهای غذایی زنان (و نیازهای به خصوص آن‌ها هنگامی که باردار هستند یا شیر می‌دهند) موضوع مهم فمینیستی است. حتی در جایی که تفاوت جنسی مطرح است، مطمئناً خیلی ساده انگارانه است که همه چیز را به پای فرهنگ بنویسیم؛ فمینیست‌ها نباید به بیان سخنان کلی تمایل داشته باشند. به عنوان مثال، زنانی که می‌دوند یا بسکتبال بازی می‌کنند، در استقبال خود در از بین بردن افسانه عملکرد ورزشی زنان که محصول فرضیه‌های مردسالارانه بود حق داشتند؛ ولی همچنین در مطالبه تحقیق‌های تخصصی به روی بدن زن‌ها نیز حق داشتند. تحقیق‌هایی که فهم ما را از نیازهای تمرینی و آسیب‌های ورزشی زنان ارتقا داده است. به طور خلاصه: آنچه فمینیسم نیاز دارد، و گاهی به آن دست می‌یابد، مطالعه‌ای دقیق از تأثیر متقابل بین تفاوت‌های بدنی و سازه‌های اجتماعی است. سخنان انتزاعی باتلر که بر فراز تمام این موضوع‌ها شناور است هیچ یک از چیزهایی که نیاز داریم را ارائه نمی‌کند.

فرض کنید جالب‌ترین ادعاهای باتلر تا بدین جا را بپذیریم: اینکه ساختار اجتماعی جنسیت همه جا حاضر است، ولی می‌توانیم با اعمال شورش و نقیضانه خود در برابر آن‌ها مقاومت کنیم. دو پرسش قابل توجه باقی می‌ماند. در برابر چه چیزی و بر چه اساسی باید مقاومت کنیم؟ اعمال مقاومت چه شکلی خواهند بود و توقع داریم به چه هدفی برسند؟

باتلر چندین واژه به کار می‌برد از آنچه که به نظر او بد است و بنابراین ارزش مقاومت دارند: سرکوب‌گر، مطیع کردن، ستم‌پیشه. ولی هیچ‌گونه بحث تجربی از مقاومت بدان شکل که مثلاً در کتاب بسیار خوب جامعه شناختی بری آدام «بقای سلطه» (۱۹۷۸) ارائه می‌شود، که به بررسی مطیع کردن سیاه پوست‌ها، یهودی‌ها، زنان، گی‌ها و لژیون‌ها و گونه‌های



مبارزه‌شان با قدرت اجتماعی که به آن‌ها ستم می‌کند می‌پردازد نمی‌یابیم. اگر ما شک داشته باشیم که در برابر چه چیزی باید مقاومت کنیم، باتلر هیچ تبیینی از مفاهیم مقاومت و ستم که به ما کمکی کند ارائه نمی‌کند.

باتلر از این حیث از فمینیست‌های سازه‌گرای اجتماعی پیشین فاصله می‌گیرد، افرادی که همه از ایده‌هایی مانند نبود سلسله مراتب، برابری، شأن انسانی، خودمختاری، و غایت برشمردن به جای وسیله، استفاده کردند تا مسیری برای سیاست واقعی نشان دهند. همچنین او میل کمتری به توضیح هر گونه مفهوم نرماتیو ایجابی دارد. البته مشخص است که مانند فوکو، باتلر به شدت با مفاهیم نرماتیوی مانند شأن انسانی یا غایت برشمردن انسانیت مخالف است چرا که این مفاهیم را ذاتا دیکتاتوری می‌داند. از نظر او باید صبر کنیم و ببینیم مبارزه سیاسی خودش چه چیزی را بالا می‌آورد، و نه اینکه از پیش برای مشارکت‌کنندگان چیزی را تجویز کنیم. او می‌گوید که مفاهیم نرماتیو جهانی تحت علامت همسانی استعمار می‌کنند.

این ایده که صبر کنیم تا ببینیم چه به دست می‌آوریم - در یک کلام، این انفعال اخلاقی - در کارهای باتلر قابل باور به نظر می‌آیند چرا که او به شکل ضمنی خوانندگان خود را افرادی با ذهنیت شبیه به خود در نظر می‌گیرد که با او (تا حدودی) در مورد آنچه که بد است موافق هستند - تبعیض علیه گی‌ها و لژیون‌ها، رفتار نابرابر و سلسله مراتبی با زنان - و (تقریباً) با او در مورد اینکه چرا بد هستند موافق هستند (آن‌ها عده‌ای از انسان‌ها را تحت امر گروهی دیگر از انسان‌ها در می‌آورند و افراد را از آزادی‌هایی که باید داشته باشند منع می‌کنند). ولی این فرض‌ها را کنار بگذارید، نبود بعد نرماتیو به مشکلی اساسی تبدیل می‌شود.

سعی کنید مثل من فوکو را در دانشکده‌های حقوق معاصر تدریس کنید، به سرعت درخواهید یافت که براندازی به سرعت اشکال گوناگونی پیدا می‌کند، که همه آن‌ها با سلیقه باتلر و متحدانش همخو نیستند. یکی از دانشجویان باهوش لیبرترین به من گفت، چرا نمی‌توانم این ایده‌ها را برای مقاومت در برابر ساختار مالیات به کار ببرم، یا علیه قوانین ضدتبعیض، یا شاید حتی برای پیوستن به نیروهای شبه نظامی؟ دانشجویانی که به آزادی کمتر علاقه دارند ممکن است به اجرای سرپیچی از طریق مسخره کردن سخنان فمینیستی در کلاس

روی بیاورند، یا پوستره‌های انجمن‌های دانشجویان گی و لزیبن رشته حقوق را پاره کنند. این چیزها اتفاق می‌افتد. این اعمال شورشی و نقیضه‌گونه هستند. پس چرا این اعمال شجاعانه و خوب نیستند؟

خب پاسخ‌های خوبی برای این پرسش‌ها وجود دارد، ولی نمی‌توانید این پاسخ‌های خوب را در آثار فوکو یا باتلر بیابید. برای پاسخ دادن به آن‌ها لازم است بحث کنید انسان‌ها چه آزادی‌ها و فرصت‌هایی را باید داشته باشند، و نهادهای اجتماعی چگونه باید رفتار کنند تا انسان‌ها به عنوان غایت در نظر گرفته شوند و نه عنوان وسیله - به طور خلاصه، نظریه نرماتیو عدالت اجتماعی و شأن انسانی در این بحث مدنظر است. اینکه گفته شود باید در رابطه با نرم‌های جهانی خود فروتن باشیم و آمادگی یادگیری از تجربه‌های انسان‌های تحت ستم را داشته باشیم یک حرف است. اینکه گفته شود ما به هیچ نرمی نیاز نداریم حرف دیگری است. فوکو، برخلاف باتلر، دست کم نشانه‌هایی از کلنجار رفتن با این مشکل را در آثار متأخر خود نشان داد؛ و همه آثار وی سرشار از حس نیرومندی است برای نمایان کردن تار و پود ستم اجتماعی و آسیبی که از آن به بار می‌آید.

در تحلیل‌های باتلر، عدالت به عنوان یک فضیلت شخصی دقیقاً دارای ساختار جنسیت است: درونی یا طبیعی نیست، و توسط اجزای مکرر به وجود می‌آید (یا همانطور که ارسطو گفته است ما با انجام کاری آن را یاد می‌گیرم)، گرایش‌های ما را شکل می‌دهد و برخی دیگر از گرایش‌های ما را سرکوب می‌کند. این اجزای آیینی، و سرکوب‌های مرتبط به آن، توسط سازمندی قدرت اجتماعی تقویت می‌شود؛ همانطور که کودکانی که از شریک شدن در زمین بازی خودداری می‌کنند کشف خواهند کرد. علاوه بر این، سرپیچی نقیضه‌گونه از عدالت در همه جای سیاست حاضر است همانند زندگی شخصی. ولی تفاوت مهمی وجود دارد. به طور کلی ما اجرای سرپیچی را دوست نداریم، و فکر می‌کنیم که جوانان باید از داشتن این نگرش بدبینانه به نرم‌ها بر حذر داشته شوند. باتلر نمی‌تواند به شکلی کاملاً ساختاری یا فرآیندی تبیین کند که چرا سرپیچی از نرم‌های جنسیتی یک خیر اجتماعی است در حالی که سرپیچی از نرم‌های عدالت یک شر اجتماعی است. باید به یاد داشته

باشیم که فوکو آیت الله (خمینی) را مورد تحسین قرار داد، و چرا که نه؟ کاری که آیت الله انجام داد نیز مقاومت بود و البته هیچ چیزی در متن‌های فوکو وجود ندارد که به ما بگوید این مقاومت ارزش کمتری از مقاومت برای رسیدن به حقوق و آزادی‌های مدنی دارد. بنابراین، خلأیی در قلب مفهوم سیاست باتلر وجود دارد. این خلأ می‌تواند رهایی‌بخش باشد، چرا که خواننده آن را با نظریه نرماتیو برابری انسان‌ها و شأن انسانی پر می‌کند. ولی اشتباه نشود: برای باتلر، مانند فوکو، سرپیچی سرپیچی است، و در اصل به هر جهتی می‌تواند برود. سیاست توخالی ساده‌لوحانه باتلر برای آرمان‌هایی که برایش مهم هستند خطرناک است. به ازای هر یکی از دوستان باتلر که مایل هستند با اجرای سرپیچی سرکوب‌گری نرم‌های جنسیتی دگرجنس‌خواهانه را نشان دهند، چندین نفر وجود دارند که دوست دارند با اجرای سرپیچی تمکین مالیاتی، عدم تبعیض، یا برخورد مؤدبانه با همکلاسی‌هایشان را مورد تحقیر قرار دهند. در مقابل چنین افرادی ما باید بگوییم که تو نمی‌توانی صرفاً در برابر هر چه که خواستی مقاومت کنی، چرا که نرم‌های برابرنگرانه، نزاکت و شأن انسانی وجود دارد که به ما می‌گویند این کارها بد هستند. ولی برای این منظور باید این نرم‌ها را بیان کنیم - و این کاری است که باتلر از انجام آن خودداری می‌کند.

هنگامی که باتلر ما را به سرپیچی فرامی‌خواند دقیقاً چه می‌کند؟ به ما می‌گوید که اجراهای نقیضه‌گون داشته باشیم، ولی به ما اخطار می‌دهد که رؤیای فرار از ساختار ستمگر صرفاً یک رؤیا است: درون این ساختارهای ستمگر است که ما فضای کوچکی برای مقاومت پیدا می‌کنیم و این مقاومت نمی‌تواند امید به تغییر شرایط کلی را داشته باشد. در این جا آرامش‌گرایی خطرناکی نهفته است.

اگر باتلر صرفاً می‌خواهد به ما نسبت به خطر رؤیاپردازی در مورد دنیایی دلپذیر که در آن جنس هیچ مشکلی جدی‌ای به بار نخواهد آورد، هشدار دهد، خیلی اخطار هوشمندانه‌ای است. ولی مکرراً از این فراتر می‌رود. از نظر او ساختارهای نهادی که به حاشیه راندن لزبین‌ها و گی‌ها در جامعه ما، نابرابری ادامه دار زنان را تضمین می‌کند هیچ‌گاه به شکل اساسی تغییر نخواهد کرد: بهترین امیدی که داریم تحقیر این ساختارها و یافتن فضای کوچک آزادی فردی

درون آن هاست. « با نامی آزاردهنده خوانده شده و حیاتی اجتماعی یافتیم. و از آنجا که به ناچار وابسته به موجودیتم هستیم، چون خودشیفتگی‌ای خاص هر اصطلاحی را که وجود می‌بخشد در بر می‌گیرد، من به سوی در آغوش کشیدن اصطلاحاتی که مرا آزار می‌دهند هدایت می‌شوم زیرا آنان از نظر اجتماعی مرا می‌سازند». به عبارت دیگر: نمی‌توانم از ساختارهای تحقیرکننده فرار کنم مگر اینکه وجود نداشته باشم، بنابراین بهترین کاری که می‌توانم بکنم مسخره کردن و استفاده از زبان انقیاد به شکل گزنده است. در آثار باتلر، مقاومت همیشه به شکلی فردی تصور می‌شود، کم و بیش خصوصی است، و شامل هیچ گونه عمل غیر-نقیضه‌ای، عمومی و سازماندهی شده برای تغییرات قانونی یا نهادی نمی‌شود.

آیا مثل این نیست که به یک برده بگوییم نهاد برده‌داری هیچ گاه تغییر نخواهد کرد، ولی می‌توانی راه‌هایی برای مسخره کردن و سرپیچی علیه آن پیدا کنی و بدین وسیله آزادی فردی خود را در آن اعمال سرپیچی محدود پیدا کنی؟ ولی واقعیت این است که نهاد برده‌داری را می‌توان تغییر داد، و تغییر کرد - ولی نه توسط افرادی که دیدگاهی باتلر-مانند در مورد امکان‌های موجود اتخاذ کردند. تغییر نهاد برده‌داری به این خاطر بود که افراد به اجراهای نقیضه‌گونه رضایت ندادند: آن‌ها دگرگونی اجتماعی را مطالبه کردند و تا حدودی نیز آن را بدست آوردند. همچنین این یک واقعیت است که ساختارهای نهادی که زندگی زنان را شکل می‌دهند تغییر کرده‌اند. قانون تجاوز با اینکه هنوز کاستی دارد ولی دست کم بهبود یافته است؛ قانون آزار جنسی وجود دارد، که قبلاً وجود نداشت؛ ازدواج دیگر به معنای اعطای کنترل شاهنشاهی مرد بر بدن زن نیست. این‌ها توسط فمینیست‌هایی تغییر کرد که اجرای نقیضه‌گونه را به عنوان پاسخ خود برنگزیدند، و بر این باور بودند که قدرت جایی که بد باشد باید در برابر عدالت تسلیم شود و خواهد شد.

باتلر نه تنها از چنین امیدی پرهیز می‌کند، بلکه از غیرممکن بودن آن نیز لذت می‌برد. او با فکر کردن به مدعای غیرقابل تغییر بودن قدرت و از تصور آیین‌های سرپیچی برده‌ای که متقاعد شده است باید چنین باقی بماند هیجان زده می‌شود. او به ما می‌گوید - طبق ایده مرکزی کتاب «زندگی روان پریش قدرت» است - همه ما ساختارهای قدرتی که به

ما ستم می‌کنند را اروتیک می‌کنیم، و بنابراین تنها درون مرزهای ساختار قدرت لذت جنسی می‌یابیم. به نظر می‌آید که به همین دلیل است که او اعمال جنسی سرپیچی نقیض‌گونه را به هر گونه تغییر نهادی یا پایدار ترجیح می‌دهد. تغییر واقعی چنان ریشه روان ما را از ریشه در می‌آورد که رضایت جنسی را غیرممکن می‌کند. لیبدوهای ما ساخته نیروهای برده‌ساز بد هستند، و بنابراین ضرورتاً به لحاظ ساختاری سادومازوخیستی هستند.

وقتی یک استاد قدرتمند دارای تصدی در دانشگاهی لیبرال باشید اجرای نقیض‌گونه خیلی هم بد نیست. ولی این همان جایی است که تمرکز باتلر بر امر سمبلیک، و بی‌توجهی متکبران‌اش به وجه واقعی زندگی، تبدیل به ناینایی مرگباری می‌شود. برای زنانی که گرسنه هستند، بی‌سواد هستند، از حقوق شهروندی محروم هستند، کتک خورده‌اند، به آن‌ها تجاوز شده است، اجرای مجدد شرایط گرسنگی، بی‌سوادی، محرومیت، کتک خوردن یا تجاوز هر چقدر هم نقیض‌گونه باشد اروتیک یا رهایی‌بخش نیست. چنین زنانی غذا، مدرسه، رأی دادن، و یکپارچگی بدن خود را ترجیح می‌دهند. دلیلی وجود ندارد که باور کنم آن‌ها میلی «سادومازوخیستی» برای بازگشت به شرایط بد داشته باشند. اگر برخی از افراد نمی‌توانند بدون شهوت‌انگیزی سلطه زندگی کنند، به نظر غم‌انگیز می‌آید، ولی واقعا به ما ربطی ندارد. ولی وقتی یک نظریه‌پرداز بزرگ به زنان درمانده می‌گوید که زندگی تنها می‌تواند بندگی به ما ارائه کند، دروغی رنج‌آور می‌گوید، و دروغی که شر را نوازش می‌کند - به واسطه قدرت بخشیدن به آن، بیش از آنچه که واقعا قدرت دارد.

آخرین کتاب باتلر، «گفتار آزاردهنده»، که تحلیل او در مورد مناقشه‌های قانونی در مورد پورنوگرافی و گفتار بیزارجویانه است، نشان می‌دهد که آرامش‌گرایی او دقیقاً تا چه اندازه است. چرا که حالا مایل است بگوید حتی جایی که تغییر قانونی ممکن است، و حتی در جایی که تغییر قانونی رخ داده است، دوست دارد از بین برود، تا بدین وسیله بتواند فضایی که در آن افراد تحت ظلم هستند را حفظ کند تا بتوانند آیین‌های نقیض‌گونه سادومازوخیستی خود را اجرا کنند.

«گفتار آزاردهنده» به عنوان اثری در زمینه قانون آزادی بیان، کتاب بسیار بدی است. به نظر

می‌آید که باتلر هیچ گونه آگاهی از رویکردهای نظری عمده به متمم اول قانون اساسی آمریکا ندارد، و هیچ گونه آگاهی‌ای از گستره زیاد مواردی که چنین نظریه‌ای باید بررسی کند، نشان نمی‌دهد. او ادعاهای حقوقی مضحکی می‌کند: به عنوان مثال، او می‌گوید تنها گونه‌ای از بیان که به عنوان بیان محافظت نشده در نظر گرفته می‌شود، بیانی است که پیش‌تر به عنوان رفتار تعریف شده است و نه بیان. (در واقع، گونه‌های زیادی از بیان وجود دارد، از تبلیغ غلط یا گمراه کنند تا اظهارات افتراآمیز تا هرزگی آنچنان که در حال حاضر تعریف می‌شوند، که هیچ گاه ادعا نشده است که عمل هستند و نه بیان، و به هر حال شامل محافظت متمم اول قانون اساسی آمریکا نمی‌شوند.) باتلر حتی به اشتباه ادعا می‌کند که هرزگی به عنوان هم ارز «واژگان ستیزه» قضاوت می‌شوند. اینچنین نیست که باتلر استدلالی برای پشتیبانی خوانش بدیع خود از گستره زیاد مصادیق بیان محافظت نشده داشته باشد که تبیین متمم اول قانون اساسی باید آن‌ها را تحت پوشش قرار دهد. او صرفاً متوجه نشده است که گستره زیادی از مصادیق وجود دارد، یا اینکه دیدگاه او دیدگاه حقوقی‌ای که به طور گسترده پذیرفته شده باشد نیست. افرادی که به رشته حقوق علاقه دارند نمی‌توانند استدلال‌های او را جدی بگیرند.

ولی بگذارید از مباحث باتلر در مورد گفتار بیزارجویانه و پورنوگرافی هسته دیدگاه او را بیرون بکشیم. نتیجه این می‌شود: منع قانونی گفتار بیزارجویانه و پورنوگرافی مشکل‌زا هستند (هرچند در پایان او به شکل مشخص با آن‌ها مخالفت نمی‌کند) چرا که فضایی که در آن افراد آسیب دیده از گفتار بیزارجویانه می‌توانند مقاومت خود را اجرا کنند را می‌بندد. به نظر می‌آید که باتلر با گفتن این سخن منظورش این است که اگر درون سیستم قضایی به این تخطی رسیدگی شود، فرصت‌های کمتری برای مخالفت غیررسمی وجود خواهد داشت؛ و همچنین شاید اگر این تخطی به دلیل غیرقانونی شدنش کمتر رخ دهد فرصت‌های کمتری برای مخالفت با وجود این تخطی خواهیم داشت.

خب بله. قانون چنین فضاها را می‌بندد. گفتار بیزارجویانه و پورنوگرافی موضوع‌های به شدت پیچیده‌ای هستند که ممکن است فمینیست‌ها به شکل معقولی با یکدیگر اختلاف

نظر داشته باشند. (با این حال باید نظرات رقیب به دقت بیان شوند: آنچه باتلر از مک کینون عنوان می‌کند اصلاً دقیق نیست، او عنوان می‌کند که مک کینون از قوانین علیه پورنوگرافی حمایت می‌کند - و به رغم اینکه مک کینون مشخصاً این قضیه را انکار کرده است - و این به معنای گونه‌ای از سانسور است. باتلر هیچ‌جا اشاره نمی‌کند که آنچه مک کینون در واقع از آن حمایت می‌کند یک عمل مدنی است که در آن زنان به خصوصی که از طریق پورنوگرافی آسیب دیده‌اند می‌توانند از سازندگان و توزیع‌کنندگان آن شکایت کنند.) ولی استدلال باتلر دلایلی فراتر از موارد گفتار بیزارجویانه و پورنوگرافی دارد. به نظر می‌آید نه تنها از آرامش‌گرایی در چنین زمینه‌هایی حمایت می‌کند، بلکه از آرامش‌گرایی حقوقی بسیار کلی‌تر نیز حمایت می‌کند - و البته یک نوع لیبرترینیسم رادیکال را نیز حمایت می‌کند. دیدگاه او چنین شکلی دارد: بگذارید همه چیز از ضوابط ساخت و ساز ساختمان گرفته تا قوانین ضد تبعیض و قوانین تجاوز را کنار بگذاریم چرا که این قوانین فضایی را که در آن مستأجرین آسیب‌دیده، قربانیان تبعیض، و زنانی که مورد تجاوز می‌توانند مقاومت خود را به مرحله اجرا در آورند، می‌بندد. این همان استدلالی نیست که لیبرترینیست‌های رادیکال برای مخالف با ضوابط ساخت و ساز ساختمان یا قوانین ضد تبعیض به کار می‌برند؛ حتی آن‌ها هم تجاوز را خط قرمز می‌دانند. ولی نتیجه‌های آن‌ها همگرایی دارد.

اگر باتلر پاسخ بدهد که استدلال او تنها شامل بیان می‌شود (و هیچ دلیلی در متن برای چنین محدودیتی داده نشده است، با توجه به اینکه بیان آسیب‌رسان با عمل آسیب‌رسان همسان‌سازی شده است)، آنگاه ما می‌توانیم در عرصه بیان به این مدعاها پردازیم. بگذارید از شر قوانین علیه تبلیغات دروغ و مشاوره پزشکی بدون مجوز رها شویم، چرا که در غیر اینصورت فضایی که در آن مشتریان مسموم شده و بیماران قطع عضو شده می‌توانند مقاومت خود را اجرا کنند را بسته ایم! اگر باتلر چنین بسط‌هایی را در نظر خود نمی‌پذیرد، باید استدلالی ارائه کند که موارد خود را از دیگر موارد جدا کند، و مشخص نیست که دیدگاه او اجازه چنین تمایزی را می‌دهد یا خیر.

عمل سرپیچی برای باتلر آنقدر جذاب و سکسی است که فکر اینکه ممکن است جهان

جای بهتری شود هم خواب بدی است. برابری چقدر کسالت‌آور است! بدون بردگی هیچ لذتی وجود ندارد. بدین شکل انسان‌شناسی بدبینانه و اروتیک او سیاست فاقد حس مسئولیت اخلاقی آنارشیستی او را پشتیبانی می‌کند.

هنگامی که آرامش‌گرایی موجود در نوشته‌های باتلر را بررسی می‌کنیم، راهنمایی برای فهم وجد تأثیرگذار باتلر نسبت به لباس زنانه‌ای که مردان همجنس‌گرا می‌پوشند و مبدل‌پوشی به عنوان پارادایم‌های مقاومت فمینیستی بدست می‌آوریم. از نظر پیروان باتلر، دلالت رویکرد او به مبدل‌پوشی این است که چنین اعمالی راه‌هایی برای زنان هستند تا شجاع و شورشی شوند. من از اینکه باتلر تلاشی برای انکار چنین خوانش‌هایی انجام داده باشد بی‌خبر هستم.

ولی این جا چه خبر است؟ زنی که مردماند لباس می‌پوشد به سختی چیز جدیدی است. در واقع حتی هنگامی که این زن پدیده جدید بود - یعنی در سده نوزدهم میلادی - او از منظر دیگری قدیمی بود، چرا که در دنیای لزیب‌ها استریوتایپ‌ها و سلسله مراتب موجود در جامعه نر-ماده را تکرار می‌کرد. ممکن است به نیکی بپرسیم سرپیچی نقض‌گونه در این زمینه چه می‌تواند باشد، و چه گونه‌ای از پذیرش طبقه متوسط در رفاه مطرح است؟ آیا سلسله مراتب در مبدل‌پوشی همچنان سلسله مراتب نیست؟ و آیا واقعا حقیقت دارد (همانطور که به نظر می‌رسد زندگی روان‌پریش قدرت نتیجه می‌گیرد) سلطه و انقیاد نقش‌هایی هستند که زنان باید در تمامی عرصه‌ها بازی کنند، و اگر انقیاد نشد، باید به سلطه مردماند روی بیاورند؟

به طور خلاصه، مبدل‌پوشی برای زنان نسخه‌ای قدیمی است - همانطور که خود باتلر به ما می‌گوید. با این حال او می‌خواهد ما به این نسخه به دید «سرپیچی» نگاه کنیم و به واسطه اداهای سمبلیک و آگاهانه‌ی مبدل‌پوش آن‌ها را احیا کنیم؛ ولی دوباره باید در مورد نو بودن آن‌ها شک کنیم، و حتی در مورد مفید بودن آن. نقیضه آن‌در آن دو کین (در رمان او به نام مرسی) از فمینیستی نقیضه گو و باتلرمانند را در نظر بگیرید که با نگرش اعتماد به نفس آکادمیکش می‌گوید: «این ایده که اتفاقات بد رخ می‌دهند هم تبلیغاتی و هم ناکافی است - برای درک زندگی یک زن، لازم است که ابعاد پنهان یا مبهم لذت را که اغلب در درد و انتخاب یا تحت فشار بروز می‌یابند بپذیریم. باید خود را برای درک نشان‌های سری



تربیت کنیم: لباس‌هایی که معنایشان از لباس بودن فراتر است یا آرایه‌های موجود در گفتگوهای معاصر یا شورش نهفته در پس اطاعت ظاهری. هیچ قربانی‌ای وجود ندارد. شاید نشانه‌های کمی وجود دارد یا ظاهر انعطاف‌ناپذیر اطاعت و پیروی سطحی عمیق‌تر را که انتخاب در آن رخ می‌دهد می‌پوشاند».

در نثری متفاوت از باتلر، این نقل قول دووجهی، نویسنده نوشته‌های باتلر را نشان می‌دهد، نویسنده‌ای که از شیوه متخلفانه خود لذت می‌برد در حالی که چشمان تئوریک خود را از رنج‌های مادی زنانی که گرسنه هستند، بی سواد هستند، هتک حرمت شده‌اند یا کتک خورده‌اند دور می‌کند. هیچ قربانی‌ای وجود ندارد. صرفاً نارسایی علامت‌ها وجود دارد.

باتلر به خوانندگان خود پیشنهاد می‌کند که این تمسخر زیرکانه از اوضاع موجود، تنها راه مبارزه‌ای است که زندگی ارائه می‌کند. نه چنین نیست. گذشته از اینکه زندگی راه‌های بسیار دیگری برای انسان بودن در زندگی شخصی فراتر از نرم‌های سنتی سلطه و بردگی ارائه می‌کند، راه‌های بسیاری برای مقاومت نیز ارائه می‌کند که به صورت خودشیفته‌گونه‌ای برای مطرح کردن خود تمرکز نمی‌کند. چنین راه‌هایی فمینیست‌های دارای نقش در ساخت قوانین و نهادها (البته افراد به جز فمینیست‌ها را هم شامل می‌شود) را درگیر می‌کند، بدون اینکه به اینکه یک زن چگونه بدن خود را نمایش می‌دهد و طبیعت جنسیت زده‌اش چیست توجه زیادی کند: به طور خلاصه، آن‌ها درگیر کار کردن برای دیگرانی هستند که رنج می‌برند.

مهم‌ترین تراژدی در نظریه جدید فمینیستی آمریکا از دست رفتن معنای تعهد عمومی است. از این جهت، فمینیسم درگیر با خود باتلر به شدت آمریکایی است، و جای تعجب ندارد که اینجا (در آمریکا) به شهرت رسیده است، جایی که افراد طبقه متوسط موفق ترجیح می‌دهند به موفقیت خود فکر کنند تا فکر کردن به شکلی که شرایط مادی دیگران را بهبود ببخشد. هرچند، حتی در آمریکا هم برای نظریه پردازان ممکن است خود را به منافع عمومی وقف کنند تا چیزی از طریق آن تلاش به‌دست بیاورند.

بسیاری از فمینیست‌ها در آمریکا همچنان به شکلی نظریه‌پردازی می‌کنند که تغییرات ملموس را پشتیبانی می‌کند و به شرایط اغلب افراد تحت ستم مرتبط است. با این حال به شکل

فزاینده ای از طیف فرهنگی و آکادمیک به سمت لاس زدن بدبینانه که توسط نظریه پردازی باتلر و پیروانش ارائه می شود متمایل شده اند. فمینیسم باتلری از جهات بسیاری خیلی راحت تر از مکاتب قدیمی فمینیسم است. فمینیسم باتلری به دختران جوان با استعداد می گوید نیازی نیست به دنبال تغییر قانون باشند، گرسنگان را سیر کنند، یا با اتکا به نظریات سیاسی ملموس و عینی، به (نهادهای) قدرت حمله ببرند. آن ها می توانند در امنیت محوطه دانشگاه خود سیاست ورزی کنند، در سطح سمبلیک باقی بمانند، و از طریق بیان و ادا نسبت به قدرت قیافه سرپیچی به خود بگیرند. نظریه او می گوید که از طریق عمل سیاسی این تقریباً تمام آن چیزی است که در دسترس ما است، و آیا واقعاً این جذاب و سکسی نیست؟

البته، به همین شکل این سیاستی امیدوارانه است. به افراد می گوید که می توانند همین الان بدون اینکه امنیت خود را به خطر بیندازند کاری شجاعانه کنند. ولی این شجاعت تماماً ادا و اطوار است، و مادامی که ایده آل باتلر این اداهای سمبلیک را واقعاً تغییر سیاسی بداند، صرفاً امیدی دروغین ارائه میکند. زنان گرسنه با این ایده آل سیر نمی شوند، زنان مضروب پناهی پیدا نمی کنند، زنان مورد تجاوز واقع شده در آن عدالت نمی یابند، گی ها و لژیون ها از طریق آن محافظت حقوقی پیدا نمی کنند.

نهایتاً در قلب کار و کسب شاد و شنگول باتلری یأس وجود دارد. امید بزرگ، امیدی برای جهانی با عدالت واقعی، جایی که در آن قانون و نهادها از برابری و شأن انسانی همه شهروندان محافظت می کند، کنار گذاشته شده است، و حتی شاید به خاطر اینکه به لحاظ جنسی کسالت آور است، طرد شده است. آرامش گرایی شیک جو دیت باتلر پاسخی جامع به دشواری های پیش روی تحقق عدالت در آمریکا است. ولی پاسخ بدی است. با شر همکاری می کند. فمینیسم بیش از این مطالبه می کند و زنان استحقاق بهتر از این ها را دارند.

Living theatre [۸]

جوابِ های هوی است  
نقدی بر آرن بدیو

جیمز الکساندر

خواندن بررسی مروری فیلسوفی شناخته شده درباره یک فیلسوف شناخته شده دیگر همواره جالب است. راجر اسکرتن در «ضمیمه ادبی تایمز» در ۳۱ اوت ۲۰۱۲ یک بررسی مروری در باره کتاب «ماجرای فلسفه فرانسوی» آلن بدیو (متولد ۱۹۳۷) به چاپ رساند. بدیو یکی از روشنفکران فرانسوی «چپ نو» است که دیرتر از زمانی به عرصه آمد که بتواند در کتاب «اندیشمندان چپ نو» نوشته اسکروتن در دهه ۱۹۸۰ مورد بحث قرار گیرد و بنابراین اسکروتن در تاریخ مذکور به بررسی اندیشه او پرداخت.

مقاله نقد اسکروتن در مورد این کشکول مقالات و بررسی‌های نه چندان جدید، نمونه‌وار است، و نیازی نیست که من به تکرار مطالب آن پردازم. او توجه ما را به «متافیزیک نامفهوم»، «مباحث غریب ریاضی»، «نحو آشفته»، «سیاست انقلابی»، و «اندیشناکی در مورد عظمت خویش» بدیو جلب می‌کند. او به وضوح با هر چه بدیو مطرح کرده مخالف است و در این مورد بسیار جدی است، هر چند جانب ادب را مراعات می‌کند. اما فکر می‌کنم سه نکته قابل ذکر در مورد بدیو وجود دارد که اسکروتن از آنها سخنی به میان نیاورده است. نخست این که بیش از حد جانب ادب را مراعات کردن خطاست. بدیو در خور درستی است. البته، به جای مخالفت، در واقع ممکن است بهتر باشد که برخوردی قلدرانه‌تر صورت گیرد: به اصطلاح جان بولیش، «جواب‌های هوی است». از این رو، به روشنی می‌توان گفت که بیشتر مطالب بدیو خزعبلات است. تنها باید بر آنها خندید. فیلسوف استرالیایی، دیوید استاو، زمانی گفت که مزیت بزرگ زبان انگلیسی این است که سخنان نامربوطی که فیلسوفان می‌توانند در زبان یونانی، آلمانی و فرانسوی اظهار کنند، اساساً در زبان انگلیسی قابل بیان نیست. (البته فلسفه‌ای که به زبان انگلیسی تقریر می‌شود، مشکلات خاص خود را دارد؛ که نمونه بارزش ملال‌آور بودن آن است.) بدیو می‌گوید که فیلسوفان فرانسوی در قرن بیستم به دنبال چیزی در فلسفه آلمان رفتند. می‌توان گفت که آنان در فقدان یک امپراتور خودی، تصمیم گرفتند که جامعه‌ی امپراتوری را از آلمانی‌ها بربایند؛ اما امپراتور آلمانی فلسفه، مارتین هایدگر، جامعه‌ای نداشت. از این رو، آنان در عوض، بی‌جامگی فقدان جامعه‌ها را ربودند، و هم اکنون آن بی‌جامگی را با غرور بر تن می‌کنند؛ و در صورتی که کسی بخواهد با «هوی»

به آنها پاسخ دهد، برآشفته می‌شوند.

## (ضد) دیالکتیک بدیو

دومین نکته قابل ذکر این است که باید توضیح داد که چرا کسانی بدیو را جدی می‌گیرند. کتاب‌های او به زبان انگلیسی، احتمالاً به این دلیل خوانده می‌شوند (وقتی خوانده شوند) که افراطی‌ها همچنان جایگاه برتری در ادبیات مدرن دارند. این واقعیت نیز وجود دارد که ما انگلیسی‌زبان‌ها دوست داریم که روشنفکرانمان نام‌های بیگانه داشته باشند. البته، هیچ یک از این دلایل، نمی‌تواند توضیحی بر محبوبیت بدیو در فرانسه باشد؛ محبوبیتی که فکر می‌کنم باید رابطه‌ای با عناصر سنت دیرینه روشنفکری فرانسوی، یعنی «مرکزیت» -سلطه پاریس- و «یقین» -سلطه اندیشه‌ها- داشته باشد. بعید به نظر می‌رسد که کسی در بیرون از فرانسه بتواند توضیح بیشتری در این مورد فراهم آورد و بعید به نظر می‌رسد که کسی در فرانسه بخواهد توضیحی برای آن فراهم آورد زیرا وضع در آنجا به همان صورتی که هست طبیعی است. (در فرانسه، بیلچه بیلچه نیست؛ خیر، آن وسیله‌ای برای ایجاد حفره در تاسیسات است، و تنها می‌تواند توسط کسی که مجوزی از سازمانی دارد مورد استفاده قرار گیرد.)

حیله روشنفکرانه بدیو در «ماجرای فلسفه فرانسوی» حیل‌های زیرکانه است، زیرا او با دیالکتیک، بازی دیالکتیکی می‌کند. منظور من از این تعبیر آن است که او همان روش خودبسند، تحولی، دیالکتیکی را می‌پذیرد که هگل فلسفه خود را با آن سامان داد؛ اما سپس، به شیوه هگلیان جوان کلاسیک، در عین حال که آن را حفظ می‌کند، به آن وفادار نمی‌ماند. چنان که او می‌گوید: «دیالکتیک، یعنی تقدم عمل، پیش از هر چیز به معنای تأیید عینیت تاریخی گسیختگی‌هاست» (ماجرای فلسفه فرانسوی، ترجمه برونو باستیلز، ص ۱۷۳). تاریخ دیگر چرخه‌های هگلی نیست که در آن تزاها با آنتی‌تزاها در تضاد هستند و سنتزها را به وجود می‌آورند، که آنها به نوبه خود، تزاها جدیدی می‌شوند: اینجا چرخه مذکور فرو می‌شکند. پس بدیو در نهایت، در مورد دیالکتیک، هم خر را می‌خواهد و هم خرما را؛

و او با هلهله فراوان، همچنان با این شیوه پیش می‌رود. بحث کردن با کسی که چنین دوپهلوی عمل می‌کند ناممکن است، زیرا اگر بر اساس پیوستگی تاریخ استدلال کنی، او به عدم پیوستگی اشاره خواهد کرد، و اگر بر اساس ناپیوستگی استدلال کنی، او تو را به استعلا متهم خواهد کرد. و استعلا غیرقابل قبول است، چنان که بدیو به ما می‌گوید: «در برابر وسوسه چاره‌ناپذیر استعلا مقاومت کنید؛ نزدیکی هرج و مرج را تاب آورید» (ص ۳۴۰). در شگفتی که آیا شاگردان بدیو این نکات را در می‌یابند؟ مطمئناً نه. به حتم آنها تنها می‌ایستند و هورا می‌کشند.

## افلاطون‌گرایی بدیو

نکته سومی که باید بیان کرد - و این ممکن است قدری تعجب‌آور باشد - این است که نکات مثبتی هم می‌توان در مورد بدیو گفت. به یقین، «بودن و رخداد» (۲۰۰۱) اسفبار است، و «نظریه سوژه» (۱۹۸۲) از آن هم بدتر است. او در خصوص همه نگرانی‌هایی که اسکروتن وی را به آنها متهم می‌کند، محکوم است. او هر زمان که به لاکان اشاره می‌کند باید به سکوت واداشته شود و به سبب ارجاع‌های احمقانه‌ای که به ما می‌دهد، باید به انبار سپرده شود. اما در آثار وی یک یا دو کتاب جالب وجود دارد، یا باید بگوییم، یک یا دو کتاب که حاوی نکات جالبی هستند. من بخش‌هایی از کتاب «مانیفست برای فلسفه» (اولی نه دومی) را ستایش کردم، که داعیه‌ای بسیار شجاعانه و جالب در مورد جایگاه فلسفه داشت؛ بخش‌هایی از «این قرن» (۲۰۰۵)، که نوعی تاریخ توقیف‌کننده در قرن بیستم را مطرح می‌کند که تنها فرد عجیب و غریبی همچون بدیو می‌تواند آن را به رشته تحریر در آورد؛ و بخش‌هایی از «فراسیاست» (۱۹۹۸)، که برخی از مفروضات چپ‌نو را در مورد سیاست، روشن‌تر از ژیتزک، رانسیر، یا هر کس دیگری که قادر بر این کار باشد، بیان کرده است. و فکر می‌کنم دلیل دیگری نیز وجود دارد که چرا از بدیو باید دفاع کرد. به طور خلاصه، این از آن رو است که بدیو افلاطون‌گرا است. و فکر می‌کنم که این امر، او و ما را قادر می‌سازد که چیزی را در حوزه اندیشه افراطی ببینیم

که در غیر این صورت، چنین آشکارا روشن نمی‌شد.

افلاطون‌گرایی بدیو در فهم وی و فهم این که چرا او جالب توجه است، اهمیت زیادی دارد. زیرا تقریباً هر کس دیگری در جبهه چپ، طرفدار پروتاگوراس است؛ یعنی به نوعی نسبی‌گرا است. اما فیلسوفی وجود دارد که قصد دارد به تفصیل (هر چند البته نه به روشنی) در مورد واژگانی چون «حقیقت»، «واقعیت» و «امر کلی» قلم بزند. او همچون افلاطون، به وجود چیزها «باور» دارد، و بنابراین از آنچه به آنها باور دارد دفاع می‌کند، البته در مقایسه با نسبی‌گرایان که از چیزهایی دفاع می‌کنند که در ظاهر به آنها باور ندارند، کمتر حيله‌گر است. در این خصوص نکته‌ای وجود دارد که باید به آن پرداخت. او مطمئناً به فلسفه باور دارد. او در یکی از کتاب‌هایش به ویتگنشتاین به سبب «ضد» فلسفه بودنش حمله می‌کند. من این کتاب را نخوانده‌ام، اما فکر می‌کنم بد نیست که به جای بیان ضعیف و رقیق از افلاطون‌گرایی - بیانی صریح و دقیق از آن داشته باشیم. از همان بیان ضعیفی حرف می‌زنم که به‌طور مثال در کتاب‌های ملال‌آور دامت در باره فرگه - شاهد آن بودیم.

اگر این سخنان درست باشد، فلسفه بدیو در مورد واحدهای ریاضی، مالارمه، و می ۱۹۶۸ جالب است، زیرا بدیو مصمم است که افلاطون را کنار نگذارد. اما دیدگاه خود من در این مورد آن است که افلاطون‌گرایی اختصاصی بدیو، خود، آخرین کوشش برای دفاع از امر غیرقابل دفاع است.

گاه افلاطون‌گرایی او به ورطه فیثاغورس‌گرایی بی‌پرده‌ای سقوط می‌کند. یک فیثاغورسی تا جایی وسواس عددی دارد که رخصت می‌دهد فکر او، و خود واقعیت، توسط آنها ساختمان شده باشد. یونگ فیثاغورسی بود؛ هگل نیز چنین بود - البته هیچ یک به این امر اذعان نکردند. (برادر من که در ۸ اوت ۲۰۰۸ از داوچ کرد نیز چنین بود. من نیز چنین‌ام.) بدیو در این مورد تا حدی مرموز است: اما ما، به‌طور مثال، در میابیم که او پیوسته در مورد «یگانه»، «دوگانه» و «چندگانه» اندیشه می‌کند. آنچه او در مورد اینها می‌گوید قابل درک نیست، اما جنبه‌هایی از گرایش ذهن وی را به ما نشان می‌دهد.

## سیاست بدیو

کار بدیو در خصوص سیاست تحیرآور است: تظاهر می‌کند که با امر سیاست سروکار دارد، اما در واقع قبول نمی‌کند که با چیزی به‌جز البته ۱۹۱۷ (انقلاب کمونیستی)، ۱۹۶۸ (جنبش دانشجویی کارگری)، و «اصل موضوعه ازلی» برابری سروکار داشته باشد. این جدایی حاکی از آن است که او می‌تواند برای هر کسی که در مورد لیبرالیسم تردید دارد، جذاب باشد. اندیشه بدیو، مانند بیشتر اندیشه‌های افراطی، هنگامی که به نقد لیبرالیسم می‌پردازد، جالب است و در غیر این صورت، تنها کمدی است.

این سخن پیش پا افتاده‌ای از اندیشه افراطی است که لیبرالها نظم موجود سرمایه و دموکراسی را توجیه می‌کنند. روایت ظریف این نقد از لیبرالیسم - که به طور مثال توسط اندرسون هنگامی که در مورد جان رالز می‌نویسد مطرح شده است - این است که لیبرالها با توسل به اصول استعلایی خیالی، این نظم را توجیه می‌کنند. از این رو، نقد مذکور وابسته به این سخن است که لیبرالها دلخواهانه دو جهان را به هم مرتبط می‌کنند، که یکی از آنها وجود ندارد و چیزی در مورد جهان کنونی ما نمی‌گوید، هر چند که برای توجیه اعمال ما در این جهان مورد استفاده قرار می‌گیرد. بسیار عالی. اما افراطیون یا حامیان سوسیالیسم که این نقد را مطرح می‌کنند، در مورد طرح‌های پیشنهادی خودشان، با دشواری رام نشدنی تری روبرو هستند. زیرا اگر تنها یک جهان وجود دارد، و هیچ جهانی از اصول اخلاقی استعلایی وجود ندارد، چرا ما باید کاری به‌جز دفاع از نظم موجود انجام دهیم؟ توجیه انقلاب از کجا می‌آید؟

بدیو نمی‌تواند چنین چیزی بگوید، زیرا او منکر آن است که توجیه انقلاب، استعلایی است (حتی افلاطون او درون ماندگار است - حقایق ازلی در این جهانند، نه بیرون از آن). اما بدیو همچنین منکر آن است که بتوان توجیه انقلاب را درک کرد، زیرا که آن درون ماندگار است. تنها چیزی که او می‌تواند بگوید این است که انقلاب «از-ناکجا-آمده» است؛ امکان «گسیختگی» است؛ امکان ظهور «امر جزئی» است. فکر می‌کنم این نوع اندیشه، که البته احمقانه است، تنها می‌تواند در قفسه‌ها به حیات خود ادامه دهد، چرا که وابسته به نقد موثری از لیبرالیسم است



و «به نظر می‌رسد» که جایگزینی برای آن باشد (هر چند که در واقع احمقانه است.) تا جایی که لیبرالیسم وضع موجود را توجیه می‌کند، مردم پیوسته خواهند پرسید که جایگزین لیبرالیسم چیست؛ و بدیو، همراه با نگری، هاروی، و بقیه، به پختن نان برای ما در اجاق دیالکتیک، یا خوردن آن، یا هر دو ادامه خواهند داد.

بدیو در «ماجرای فلسفه فرانسوی»، به ما می‌گوید که او ستایشگر چه چیزی در هر فیلسوف دیگری است: «تمایل به فلسفه، ذائقه پایدار برای نظام، اصول مرکزی چالش لاکانی، نظریه امر واقع نام‌ناپذیر، الزامی بودن افلاطون‌گرایی، حتی دفاع از انقلاب» (ص ۳۰۸). آیا باید این خصایص فلسفی ستودنی را جدی گرفت؟ در خصوص اولین مورد، یعنی تمایل به فلسفه، بله؛ در مورد دوم، من حتی با صدای رساتری خواهم گفت، بله؛ در مورد سوم، مطلقاً نه؛ در مورد چهارمی، نه، زیرا هیچ معنایی ندارد (حتی بودیست‌ها و مسیحی‌ها نیز نامی برای آن دارند)؛ در مورد پنجمی، بله، همراه با هر گونه تعدیل لازم؛ و در باب آخرین مورد، نه، مگر تنها در صورتی که «انقلاب» را به عنوان یک بازی تئوریک با مهره‌های شیشه‌ای تعریف کنیم که توسط بازیگرانی انجام می‌شود که در کوه خیالی موسوم به «اکول نرمال سوپریر» زندگی می‌کنند.

# بازگشت فلسفه به دنیای واقعی

کریسپین استارول

وقتی در اوایل دهه ۱۹۸۰ دانشجوی دانشگاه جان هاپکینز بودم، در تیم غیررسمی سافتبال (بازی شیبه به بیسبال) استتلی فیش، نظریه پرداز ادبی پست مدرن، بازی می کردم. یاد می آید که یک بار که او داور بازی بود، یکی از دوستانم که زننده ضربه بود، مایک، که الان استاد برجسته در دانشگاه ییل است، به یک مورد داوری اعتراض کرد. فیش با خوش خلقی خاطر نشان نمود که آنچه صحیح یا خطا شمرده می شود واقعیتی عینی، خارجی یا طبیعی نیست، بلکه عملی تفسیری است و براساس این عمل، هر چه داور تصمیم بگیرد واقعی است: اگر او آن را خطا بخواند، خطاست. (مایک، بنابراین آن ضربه خطا بود!)

روز بعد، او مثال صحیح و خطا در بازی را به نظریه ادبی از تفسیر و در نهایت به واقعیت گسترش داد: آنچه در این حوزه ها حقیقی یا نادرست است آن چیزی است که مورد تأیید اجتماعات تفسیرکننده است. او ابراز نمود که قانون، فلسفه و علم نیز عملهایی این چنین هستند.

فیش در سیر تکامل فکری اش، از خوانش دقیق (close reading) «بهشت گمشده» به رویکردی به تفسیر از متن رسیده است که از پساساختارگرایی فرانسوی مانند ژاک دریدا بهره برده است. او با پرورش این دیدگاه که حقیقت به جای آنکه به واقعیتی بیرون از زبان اشاره کند، مبتنی بر عمل زبانی است، تبدیل به یکی از پیشگامان «پست مدرنیسم» شده است.

اولین بار، در یکی از سمینارهای فیش، آثار ریچارد رورتی - یک پست مدرنیست عمده دیگر که بعدها مشاور پایان نامه من شد - را مطالعه نمودم. رورتی، به طور متقاعدکننده ای از خودش در برابر اتهام نسبی گرایی دفاع می کرد - من این را به واسطه ساعتها صرف وقت در دفتر او و تلاش اش برای ثابت کردن این امر می دانم - ولی با وجود این او بر این باور باقی ماند که سخن گفتن در مورد جهان، یا حقیقت بی فایده است. او صراحتاً می گوید تلاش برای توصیف واقعیت خارج از عمل زبانی یا تلاش برای توصیف واقعیت آن چنان که هست، مضحک یا نشدنی است.

وقتی به کندوکاو عمیق موضوع می پردازیم، استدلال رورتی شبیه به استدلال فیلسوف انگلیسی-ایرلندی قرون هفده و هجده میلادی، جورج بارکلی، است. بارکلی دیگران را به این

چالش فرا خواند که شیئی غیر ادراک شده بیاورند و نتیجه گرفت که بودن و ادراک شدن یکی هستند. در دوره آموزش عالی ام، من خودم را یک واقع‌گرای تمام‌عیار می‌دانستم و خودم را به عنوان مدافع جهان خارج در برابر استادانم قلمداد می‌کردم. رورتی بارها و بارها مرا به چالش کشید که شیئی توصیف نشده را برایش توصیف کنم یا در مورد چیزی خارج از زبان سخن بگویم. او، طبق گفته خودش، وجود جهان خارج را انکار نمی‌کرد بلکه صرفاً اعتقاد داشت که ابراز این که چی‌هایی خارج از زبان وجود دارند خود یک عمل زبانی است.

هنگام درس خواندن همراه با فیش و رورتی، نداشتن احساس نزدیک شدن به پایان بسیار سخت بود: پایان رشته‌های خود آنها - که به طور مثال رورتی، خود، به روشنی اعلام نمود - و تقریباً پایان خیلی از چیزهایی که به باور آنها تاریخ انقضایشان مدت‌هاست به سر رسیده است: حقیقت عینی، معانی معین، ارزشهای مطلق و جهان مادی خارجی. این موارد مسلماً برای دانشجوی دکتری که تلاش داشت زیر نظر آنها موضوعی برای پایان نامه اش برگزیند تحیر و سرگردانی به بار می‌آورد.

یکی از فیلسوفان تحلیلی برجسته نسل من، تیموتی ویلیامسون، همین را درباره استاد راهنمای خودش در دانشگاه آکسفورد، مایکل دامت، که اکنون فوت کرده است، می‌نویسد: «دامت به طور فوق‌العاده‌ای واقع‌گرایی شدید در پایان نامه من را تحمل می‌نمود، که به معنای پیش‌فرض گرفتن بیهودگی حاصل عمر دامت بود و او مباحث دیگر را با این پیش‌فرض ادامه می‌داد.» ضدواقع‌گرایی دامت از رورتی محدودتر و فنی‌تر بود، اما خیلی به یکدیگر نزدیک بودند (به طور مثال، هر دوی آنها تحت تأثیر ویتگنشتاین بودند). دامت باور داشت که حقیقت به جای اینکه به واقعیت‌های خارجی دلالت داشته باشد، درون عمل زبانی ما توجیه خود را پیدا می‌کند. فکر می‌کنم آنچه من و ویلیامسون هر دو برای انجامش تلاش کردیم، این بود که برای ادامه دادن راهی پیدا کنیم یا حداقل بتوانیم با بولدوزر مسیر خروجی را از میان آنچه به نظر بن بست می‌رسید، بسازیم.

به نظر می‌آید که دوران طلایی رورتی و فیش در دهه ۸۰ متعلق به زمانهای دوردست بوده است و گویی واکنشی شدید در جریان است. کارهای اخیر در فلسفه شامل گونه‌های متفاوت

واقع‌گرایی در مورد جهان است؛ این ایده که واقعیت حاصل آگاهی یا ساختارهای مختلف ادراکی بشر یا زبان یا اجتماعات تفسیرگر نیست، بلکه به طور مستقل وجود دارد. می‌توانیم بگوییم که ما جهان را نمی‌سازیم، جهان ما را می‌سازد. با وجود آنکه برای دهه‌ها یا حتی قرن‌ها فلسفه بر بازنمایی‌ها یا توصیفات ما از جهان، آگاهی بشری و سیستم‌های فرهنگی متمرکز بوده است، اکنون بسیاری به بررسی ویژگی‌های بیرونی جهان که محتوای تجربه ما و زمینه عمل اجتماعی ما را تشکیل می‌دهند روی آورده‌اند.

بیاید این دوران بعد از پست مدرنیسم را پست پست مدرنیسم بخوانیم - به طور خلاصه پُپم. گونه‌های متفاوتی از این تعهد دوباره به جهان در میان متفکران رشته‌های مختلف وجود دارد که شامل واقع‌گرایی تأملی اشخاصی مانند گراهام هرمان Graham Harman یا جین بنت Jane Bennett؛ برونی‌گرایی در فلسفه ذهن به سردستگی اندی کلارک Andy Clark و مارک رولندز Mark Rowlands و نوماده‌گرایی رُزی برایدوتی Rosi Braidotti و کران باراد Karen Barad؛ روانشناسی شناختی و یکی مک کیب Viki McCabe؛ دفاع لی اسمولین Lee Smolin فیزیکدان از واقعیت زمان و انسان‌شناسی برونو لاتور Bruno Latour می‌شود. برخی از انگیزه‌ها برای واقع‌گرایی بوم شناختی بوده‌اند: تغییرات آب و هوا فقط در ذهن ما یا توصیفات ما نیست، بلکه موقعیتی در جهانی واقعی است که نیازمند تغییرات فیزیکی جهانی واقعی است. موارد دیگر سیاسی هستند: دفاع از حقیقت عدالت، یا اهمیت شرایط اقتصادی مادی و درمان بدنهای انسان‌های فیزیکی و من فکر می‌کنم همگام با اینکه تجربه ما از بسیاری جهات با واسطه یا به طور مجازی حاصل می‌شود، مشخصاً حسرت محیط مادی قدیمی را می‌خوریم که همواره در دسترس مان بوده و هنوز هم هست و هر آنچه ما روی صفحه مانیتور کامپیوتر می‌بینیم کاملاً به آن وابسته است. ایده‌ها همواره شاخص حسرت‌ها هستند.

برای من، قسمت بزرگی از انگیزه‌ام یافتن راهی برای ادامه دادن به نوشتن و کار فلسفی بود. من در حدود سال ۱۹۹۰ در ذهن خودم دیگر علاقه و انگیزه‌ای نداشتم ولی دلیلی وجود ندارد که علاقه‌ام در جهان واقعی را از دست بدهم. نسل متفکران بعد از پُپم باید راهی برای

ادامه دادن پس از دوره پایان می‌یافتند. دوران پس از دوران پایان، عصر پُیم است. اما «پست» همواره خود نشانه حس زوال و پایان بوده و امیدوارم و فکر می‌کنم که دوران پژوهش ما تنها بعد از چیزی نباشد بلکه به خودی خود چیزی باشد و اهمیت داشته باشد.

فلسفه پست مدرن و حقیقت در گذر  
نقد و بررسی کتاب «حقیقت»  
نوشته جان کاپوتو

تیم کرین

کتاب جان کاپوتو یکی از کتاب‌های مجموعه‌ی جدید نشر پنگوئن است که تحت عنوان «فلسفه در گذر» چاپ می‌شوند. موضوع «گذر» چند بعد دارد: ناشر عنوان می‌کند که نویسندگان از «وسایل متعدد حمل و نقل در نقطه شروع خود بهره می‌برند»، و این کتاب‌ها از این ایده برای بازنمایاندن برخی از ابعاد وضعیت فعلی خود فلسفه بهره می‌برند (یکی از استعاره‌های اصلی کتاب کاپوتو این است که حقیقت همواره در حال گذر است). علاوه بر این توصیف ناشر از این کتاب‌ها به عنوان «سفر-حجم» نشان می‌دهد که از خوانندگان توقع می‌رود در چه مکان‌هایی آن‌ها را مطالعه کنند (در حال سفر). کتاب‌های دیگری نیز در این مجموعه به چاپ خواهند رسید - از بری دیتون درباره «خوشتن»، از سوزان نیمن «چرا بزرگ شویم؟» و اثری از ژیزک همیشه در صحنه با عنوان «رخداد».

حقیقت چه ارتباطی به وسایل حمل و نقل دارد؟ پرفسور کاپوتو بر این باور است که «زندگی معاصر، که مشخصه آن سیستم‌های حمل‌ونقل و مدرن - که ما به وسیله آن‌ها تقریباً می‌توانیم به همه جا سفر کنیم - و سامانه اطلاعاتی - که تقریباً همه چیز می‌تواند به وسیله آن‌ها به درون ما سفر کند - است که تکثر بسیار بیشتری از زندگی در گذشته دارد». این واقعیت که در سفرهای واقعی یا مجازی با مناظر متفاوت زیادی از واقعیت مواجه می‌شویم ظاهراً ایده‌های عصر روشنگری یا مدرن حقیقت را تهدید می‌کند. در حالی که مدرنیسم به «یک داستان بزرگ وجود دارد که همه پدیده‌ها را پوشش می‌دهد» متعهد است، سفر و تکنولوژی معاصر آگاهی ما درباره «تفسیرهای رقیب و متعدد درباره جهان» را افزایش داده است. این ادعا در قلب مفهوم پست مدرن از حقیقت قرار دارد که کاپوتو از آن دفاع می‌کند.

از منظر یک سنت فلسفی که با ارسطو آغاز می‌شود، مفاهیم حقیقت و واقعیت با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند: هرگاه موفق بشویم بگوییم که امور جهان واقعا چگونه هستند حقیقت را به زبان آورده‌ایم. بنابراین، طبیعی است که بین حقیقت و واقعیت تمایز قائل شویم: آنچه ما می‌گوییم حقیقت دارد یا غلط است، ولی واقعیت بیرون از ما قرار دارد چه چیزی درباره آن بگوییم یا نگوییم. تفسیرهای متعددی از واقعیت ممکن است وجود داشته باشد، ولی همه آن‌ها نمی‌توانند حقیقت داشته باشند. آن‌هایی که فکر می‌کردند خورشید دور



زمین می‌چرخد یک تفسیر داشتند، اشتباه آن‌ها بعدها نشان داده شد. بنابراین صرف این واقعیت که تفسیرهای متعددی از جهان وجود دارد این ایده که برخی از این تفسیرها حقیقت دارند و برخی از آن‌ها غلط هستند را تهدید نمی‌کند. وجود تکثری از دیدگاه‌ها به طور کامل با باور به حقیقت به معنای ارسطویی آن قابل جمع است. ولی باور داشتن به این معنا از حقیقت با این باور که تنها یک حقیقت درباره جهان وجود دارد یکی نیست؛ ممکن است تفسیرهای حقیقی متمایزی وجود داشته باشد، همانطور که ممکن است تفسیرهای غلط متعددی وجود داشته باشد. باور داشتن به حقیقت به این معنا نیست که یک داستان یا فراروایت - به تعبیر ژان فرانسوا لیوتار - بزرگ وجود دارد. همچنین این به معنای باور داشتن به یقین نیست: می‌توانیم در مورد موضوعی خاص به حقیقت دسترسی پیدا کنیم بدون آنکه از آن یقین داشته باشیم.

کاپوتو از همه این موارد کاملاً آگاه است، و واقعاً مخالف آن‌ها نیست. از آنجایی که او قبول دارد که صرف داشتن یک تفسیر مساوی با حقیقت داشتن آن تفسیر نیست، حتماً فکر می‌کند چیزی وجود دارد که تفسیرها باید به آن پاسخگو باشند. او این چنین فکر می‌کند: برخی از تفسیرها از برخی دیگر از تفسیرها محتمل‌تر هستند، و تبیین ما از حقیقت باید این نکته را در نظر بگیرد. بنابراین او باید موافقت کند که صرف این واقعیت که چندین تفسیر از واقعیت وجود دارد - و ما می‌توانیم با آن‌ها در حمل و نقل واقعی یا اینترنتی مواجه شویم - نمی‌تواند تهدیدی برای این ایده باشد که تفسیرهای حقیقی آن تفسیرهایی هستند که به ما می‌گویند امور در واقع به چه شکل هستند.

بنابراین استعاره حمل‌ونقل برای نقطه شروع گمراه‌کننده است، و راه مناسبی برای روشن کردن موضوع‌های اصلی کتاب کاپوتو نیست. یکی از این موضوع‌ها این است که فیلسوف‌ها سؤال‌های مهم را طرد کرده‌اند چرا که بیش از اندازه نگران صدق گزاره‌ها و مدعاها بوده‌اند. کاپوتو می‌گوید «حقیقت نمی‌تواند محدود به گزاره‌ها باشد»، ایده‌ای عمیق‌تر از حقیقت وجود دارد که «حقیقت مدعاها نیست، بلکه حقیقت به عنوان چیزی که می‌توان به آن عشق ورزید، برای آن زندگی کرد یا جان داد» است.

البته حق با کاپوتو است که ما ایده حقیقت را برای چیزهایی به جز گزاره‌ها به کار می‌بریم. ما از دوستان حقیقی سخن می‌گوییم، از حقیقی زندگی کردن، از حقیقت - در کنار خوبی و زیبایی - به عنوان ابژه جستجوی خرد، و غیره. این ایده‌ها را نمی‌توان به آسانی به شکل حقیقت در گزاره‌ها در آورد. تلاش برای این کار مانند این است که به گفته جان کیتس - شاعر سده نوزدهم انگلیسی - مبنی بر اینکه زیبایی حقیقت است با اشاره به اینکه گزاره‌های حقیقی زیادی وجود دارند که زیبا نیستند انتقاد کنیم.

مثال عمده کاپوتو از حقیقت غیرگزاره‌ای، حقیقتی است که تفکر مذهبی آن را نشانه رفته است (او حوصله افرادی که دین را به عنوان مجموعه‌ای از گزاره یا دگما می‌دانند را ندارد). دین از نظر او «قلب جستجوگر خستگی‌ناپذیر در میان جهانی رازآلود است». متأسفانه این ایده آنقدر سؤال ایجاد می‌کند که به کار بردن آن در بحث‌هایی که خصوصاً درباره ماهیت یا نقش‌های اجتماعی و شناختی دین هستند را بسیار دشوار می‌کند. کاپوتو عنوان می‌کند «اگر شما به این مفهومی که منظورم است دین ندارید، تنها جستجویی که شما انجام می‌دهید در مرکز خرید است». در مواجهه با این انتخاب، هر شخص اهل فکری خود را به عنوان دیندار در مفهوم کاپوتو دسته‌بندی خواهد کرد. ولی این هیچ چیزی به ما درباره مثلاً تفاوت اروپای سکولار و آمریکای مسیحی نمی‌گوید، با اینکه بسیاری از ساکنین هر دو این قاره‌ها به همین معنا دیندار به حساب می‌آیند.

موضوع اصلی دیگر کاپوتو مفهوم کلی پست مدرن او از حقیقت است، که آن را به حقیقت‌های گزاره‌ای و حقیقت به معنای عمیق‌تر به کار می‌برد. هرچند او گاهی عنوان می‌کند که پست مدرنیسم واکنشی به برخی وقایع خاص تاریخی است - به عنوان مثال، نسل‌کشی‌های سده بیستم - و از سخن گفتن از «زمانه پست مدرن ما» خوشحال است، در واقع دیدگاه اصلی او این است که «بهترین حالت این است که مدرن و پست مدرن را به عنوان شیوه‌های متفاوت فکری که می‌توانیم هر جا و هر زمانی پیدا کنیم در نظر بگیریم». این به نظر درست می‌آید: این ایده که دیدگاه‌های متفاوت درباره جهان، اندیشیدن به شکل یکپارچه درباره جهان را تهدید می‌کند دست کم به قدمت سخن پروتاگوراس است

مبنی بر اینکه انسان معیار سنجش همه چیز است. دلایلی که کاپوتو برای پست مدرنیسم خود ارائه می‌کند می‌توانستند در هر زمانی در تاریخ اندیشه بشر مطرح شوند. بنابراین بهتر است به پست مدرنیسم به عنوان تصمیم برای سخن گفتن و فکر کردن به شکلی خاص بیندیشیم و نه کشفی درباره جهان یا تفکر. پست مدرنیسم منشی نسبت به جهان است که دربرگیرنده احتیاط معرفتی و شک‌گرایی نسبت به هرگونه تلاشی است که عنوان می‌کند «بالاخره چه خبر است».

به‌هرحال اگر واقعا می‌توانیم برای سخن گفتن در سبک پست مدرن تصمیم بگیریم، پس می‌توانیم تصمیم بگیریم در این سبک سخن نگوییم. می‌توانیم وجود بی‌نظمی را شناسایی کنیم ولی می‌توانیم تلاش کنیم تا جایی که می‌توانیم نظم پیدا کنیم. می‌توانیم بفهمیم که ابهام، بی‌نظمی، تکثر معانی، عدم وضوح، چندین دیدگاه و همه این‌ها وجود دارد؛ ولی می‌توانیم تصمیم بگیریم تا حد توان ثبات معنا را کشف کنیم، و بهترین راه‌ها را برای ارزش‌گذاری بین پرسپکتیوهای متفاوت در جهان یکسان پیدا کنیم. گاهی اوقات به نظر می‌رسد کاپوتو با این قضیه موافق است. در بحثی مؤثر در مورد تفسیر، او بر اینکه تمام حقیقت به تفسیر وابسته است به این معنا که ما همیشه باید اموری که می‌خواهیم بفهمیم را انتخاب و مفهوم‌مند کنیم تاکید می‌کند: هیچ حقیقت بدون پیش فرضی وجود ندارد. ولی با این حال، او تأکید دارد، برخی از تفسیرها از برخی دیگر تفسیرها بهتر (محتمل‌تر) هستند. بهتر بودن همیشه مسئله بهتر بودن برای هدفی است. اگر ما به زیرسؤال بردن برخی از یقین‌ها یا دگماهای سنتی علاقه‌مند باشیم، آنگاه ممکن است تأکید پست مدرن بر ابهام و تکثر را جذاب بیابیم. ولی اگر می‌خواهیم تلاش کنیم بفهمیم امور واقعا چگونه هستند، آنگاه می‌خواهیم که گستره تفسیرهای محتمل را به شکل‌های دیگری محدود کنیم. کیهان‌شناسان فرضیه شک‌گرایانه برتراند راسل مبنی بر اینکه هستی پنج دقیقه پیش خلق شده است را بررسی نمی‌کنند؛ ولی فیلسوفی که به معرفت‌شناسی و بنیان‌های معرفت علاقه دارد ممکن است این فرضیه را بررسی کند.

اگر بدین شکل نگاه کنیم، واقعا چیزی تحت عنوان نقد پست مدرن به ایده عصر روشنگری

حقیقت وجود ندارد. ایده عصر روشنگری حقیقت - در مقابل آن چیزهایی که در عصر روشنگری فکر می‌کردند حقیقت دارد - صرفاً ایده ارسطو است: هنگامی که امور واقع را گزارش می‌کنیم حقیقت را گفته‌ایم. نقدی که کاپوتو توصیف میکند نقد به این ایده نیست بلکه نقد به این ایده‌ها هستند: تفسیر بدون زمینه، یقین مطلق، دگماتیسم، مرجع نهایی اخلاقی یا معرفت‌شناختی، و یک فراروایت بزرگ. ولی شخصی که تمایز بین حقیقت در مورد واقعیت و خود واقعیت را می‌پذیرد مجبور نیست هیچ یک از این ایده‌های مشکوک را بپذیرد. آنهایی که مایل به یافتن امور واقع در حوزه‌ای به خصوص هستند سعی می‌کنند پرسش‌های بحث را وضوح ببخشند و تفسیرهای خطا، بی ربط یا آشفته از این پرسش‌ها را کنار بگذارند. با این کار، آن‌ها نباید فرض کنند که تنها یک داستان نهایی درباره واقعیت وجود دارد. پست مدرنیست‌های کاپوتو علاقه چندانی به شفاف‌سازی و مقوله‌بندی ندارند. آن‌ها نسبت به تلاش سیستماتیک برای دسته‌بندی جهان بدبین هستند؛ کاپوتو این نوع تفکر را به عنوان تفکر «سطلی» رد می‌کند. بنابراین تنها کاری که در واقع می‌توانند انجام دهند دنبال کردن دمی است که سگ پست مدرن در حال تکان دادن است: چرا که به ازای هر تلاش برای شفاف‌سازی، دسته‌بندی یا مقوله‌بندی بعدی از جهان یا تجربه، پست مدرنیست‌ها می‌توانند به واسطه بازی با کلمات یا تفسیرهای زیادی و مبتکرانه به ما نشان دهند چگونه بر دسته‌بندی‌هایی استوار هستند که خود در معرض چالش شک‌گرایانه قرار دارند. کاپوتو تأیید می‌کند که می‌توان همین سخن را در مورد دسته‌بندی دوره‌های پست مدرن و مدرن نیز گفت. گاهی اوقات عنوان می‌شود که مشکل پست مدرنیسم این است که خود را نقض می‌کند. اگر ادعا کنید که تمام حقیقت وابسته به دیدگاه است، از کدام دیدگاه این سخن را می‌گویید؟ اگر این سخن از دیدگاه پست مدرن زده شود، پس هیچ خواسته جهانی‌ای از ما ندارد؛ ولی اگر این یک مدعای جهانی است، پس دست کم یک حقیقت وجود دارد که به یک دیدگاه به خصوص وابسته نیست. کتاب کاپوتو مشکل این نقد را نشان می‌دهد. از نظر او پست مدرنیسم هیچ گونه دکترینی را ارائه نمی‌کند، بلکه یک منش است: به دنبال پیچیدگی، پارادوکس، تناقض و ابهام بگرد و نسبت به تمام تلاش‌ها برای مقوله‌بندی سیستماتیک و

جهانی مشکوک باش. مشکل این نوع پست مدرنیسم این نیست که خود را نقض می‌کند، بلکه برای آن‌هایی که با تناقض و ابهام هیجان زده نمی‌شوند هیچ انگیزه‌ای برای پذیرش آن ایجاد نمی‌کند.

بنابراین به شکلی پارادوکسیکال، کاپوتو به خوبی رویکرد پست مدرن به حقیقت و واقعیت را شفاف ساخته و دسته‌بندی کرده است. کتاب شیوا و قابل خواندن او راهنمای بسیاری خوبی به نگرش مشترکی بین گروه خاصی در فلسفه اروپای قاره‌ای است. بی‌توجهی او به دیگر زمینه‌های فلسفه ناامید کننده است - هیچ اشاره‌ای به کتاب حقیقت و صداقت (۲۰۰۲) برنارد ویلیامز، که بحثی نافذ است در مورد هدف حقیقت و با برخی از موضوع‌های کاپوتو مرتبط است، نمی‌کند.

کتاب کاپوتو همچنین به شکل زنده‌ای کوتاه‌نظرانه است: به عنوان مثال کاپوتو خاطرنشان می‌کند «شخصیت‌های برجسته پست مدرن دریدا، فوکو، لیوتار و دولوز» توسط طرفداران نوع جدیدی از ماده‌گرایی و واقع‌گرایی مورد حمله قرار می‌گیرند. نقد آن‌ها به این پست مدرن‌ها این است «نمی‌توانند از طریق آنچه که در فیزیک و ریاضیات معاصر می‌گذرد فکر کنند». از نظر کاپوتو این نوع جدید ماده‌گرایی و واقع‌گرایی توسط کنتن میاسو فیلسوف جوان فرانسوی هدایت می‌شود. موضع کنتن میاسو جالب توجه است، ولی خیلی عجیب است (و برای مخاطب موردنظر کاپوتو همراه کننده است) که کاپوتو اشاره خاصی به میاسو می‌کند در حالی که ماده‌گرایی واقع‌گرا که به علم توجه دارد در بخش زیادی از فلسفه سده بیستم انگلیسی زبان فراگیر بوده است، و در آثار فیلسوفانی مانند کواین و دیوید لوئیس با جزئیات بسیاری مورد بررسی قرار گرفته است.

اگر قرار است پست مدرنیسم به ما نشان دهد که چگونه تمام نگرانی‌ها و تعهدهای ما کوتاه‌نظرانه هستند، پس نباید خیلی جای تعجب باشد که خود پست مدرنیسم مانند دیگر فلسفه‌ها کوتاه‌نظرانه است. افراد در حال سفری که کتاب جان کاپوتو را می‌خوانند باید شک‌گرایی پست مدرنی را نسبت به پست مدرنیسم کاپوتو اتخاذ کنند؛ و می‌توانند نگرش خود را با خواندن کتابی کمتر پست مدرن، مانند کتاب سایمون بلک برن با عنوان «حقیقت: راهنمایی برای سرگشتگان» (۲۰۰۵) تعدیل کنند.

معرفی کتاب «نسبی‌گرایی اخلاقی»  
نوشته استیون لوکس

رابرت سگال

گونه‌های متفاوتی از نسبی‌گرایی وجود دارد. نسبی‌گرایی مفهومی، وجود معیاری عینی برای ارزیابی باورهای متفاوت درباره جهان را انکار می‌کند. نسبی‌گرایی ادراکی، که رادیکال‌تر است، امکان ارزیابی عینی تجربه‌های متفاوت از جهان را انکار می‌کند. نسبی‌گرایی اخلاقی وجود معیار عینی برای ارزیابی انواع نرم‌ها را نفی می‌کند.

همچنین گونه‌های متفاوتی از ضدنسبی‌گرایی وجود دارد. جهانی‌گرایی موضعی است که در آن ادعا می‌شود که مفاهیم، ادراک‌ها و اخلاقیات ما انسان‌ها بیش از آنکه متنوع باشند یکسان هستند. به عنوان مثال، همه فرهنگ‌ها مخالف قتل هستند، هرچند ممکن است قتل را به شکل‌های متفاوتی تعریف کنند. مطلق‌گرایی برخلاف جهانی‌گرایی، وجود تنوع را تأیید می‌کند ولی بر این باور است که مفاهیم، ادراک‌ها یا اخلاقیات موجود یکی از فرهنگ‌ها صحیح است و بقیه اشتباه هستند. شاید بتوان به طور کلی گفت، مطلق‌گرایی در سده نوزدهم بیش از سده بیستم متداول بود. در سده بیستم نسبی‌گرایی اخلاقی حکمفرما شده است.

جهانی‌گرایی در اواسط سده بیستم، در واکنش به نسبی‌گرایی ظهور کرد. یکی از مطلق‌گرایان ادراکی و مفهومی، انسان‌شناس سرشناس فریزر بود، که از نظر او نژاد انسان از دوره جادو به دوره دین و سپس به دوره علم رفته است. نیاکان دیندار یا جادوگر ما، از نظر او دنیا را کاملاً اشتباه می‌فهمیدند.

یکی از نسبی‌گرایان - که در همه زمینه‌ها نسبی‌گرا بود - انسان‌شناس سده بیستم ملویل هرسکویتس بود. از نظر او حتی ادراک واقعیت‌های جهان خارج به واسطه فرهنگی که در آن بزرگ می‌شویم متفاوت است، به شکلی که ادراک زمان، فاصله، وزن، اندازه و دیگر واقعیت‌ها به واسطه عرف‌های گروهی که به آن متعلق هستید تعیین می‌شود.

برجسته‌ترین نسبی‌گرای مفهومی و ادراکی دوران معاصر کلیفورد گریتر انسان‌شناس بود. ولی با وجود کارهای تأثیرگذار او، نسبی‌گرایی ادراکی و شناختی جای خود را به جهانی‌گرایی داده است. همانطور که ارنست گلنر - فیلسوف - مرتباً تأکید می‌کرد، علم جهان را برای همه تبیین می‌کند. تحقیقی توسط برنت برلین و پل کی - هر دو انسان‌شناس هستند - نشان داد که همه افراد ادراک یکسانی از توالی رنگ‌ها دارند و بدین شکل نسبی‌گرایی ادراکی را

نفی کردند. ولی در زمینه اخلاق، نسبی‌گرایی همچنان پابرجا است.

استیون لوکس، فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی انگلیسی، نویسنده چندین کتاب کوتاه و یک کتاب عظیم (با عنوان امیل دورکیم در سال ۱۹۷۲)، همان طور که در گذشته پذیرفته شدن نسبی‌گرایی شناختی را زیر سؤال برد (در مقاله خود در سال ۱۹۸۲)، پذیرفته شدن نسبی‌گرایی اخلاقی را زیر سؤال می‌برد. نقطه شروع نسبی‌گرایی اخلاقی، واقعیت غیرقابل انکار تنوع اخلاقی است. ولی در مرحله بعد نسبی‌گرایی باید جایگاهی عینی برای ارزیابی این تنوع را نیز نفی کند. نسبی‌گرایان اخلاقی بر این باور هستند که هیچ جایگاهی عینی و فراتر از یک فرهنگ وجود ندارد که بتوان از آن طریق فرهنگ دیگری را نقد کرد.

لوکس، نسبی‌گرایی اخلاقی را در کارهای هرودوت شناسایی می‌کند، البته من به شخصه هرودوت را مطلق‌گرای اخلاقی می‌دانم. لوکس، ریشه‌های نسبی‌گرایی اخلاقی مدرن را در آثار جیامباتیستا ویکو و حتی بیشتر از آن در آثار یوهان هررد می‌داند. هررد منبع الهام نسبی‌گرایی فرانتس بوئاس و شاگردانش هرسکوویتس، روث بندیکت، و ادوارد سایپر است. هررد همچنین منبع الهام نسبی‌گرایی آیزایا برلین (اگر آنچنان که توسط لوکس فرض شده است واقعا نسبی‌گرا باشد) و برونیسلاو مالینوفسکی است.

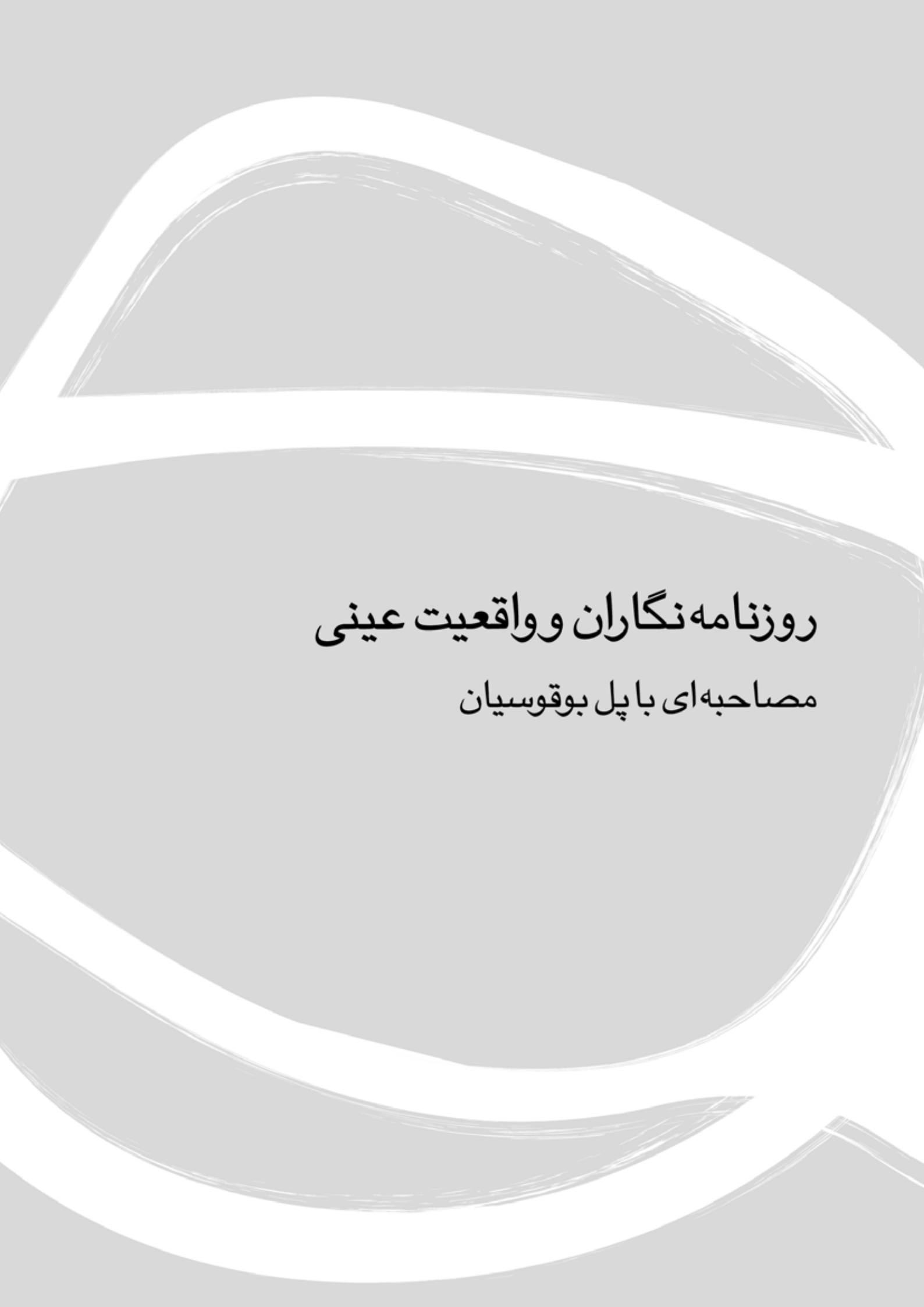
همانطور که لوکس نشان می‌دهد دفاع از نسبی‌گرایی اخلاقی به طرز شگفت‌آوری دشوار است. به عنوان مثال، ازدواج مبتنی بر خواستگاری ممکن است به نظر ما آزادی فردی را نقض کند ولی برای افرادی که بدین شکل ازدواج می‌کنند ممکن است جایگزینی برای قرار عاشقانه گذاشتن باشد. شرایط خاص ممکن است اخلاقیات متفاوتی را به ما دیکته کند، همانطور که در رمان «طاعون» آلبر کامو می‌بینیم. اختلاف نظر بر سر اخلاقیات ممکن است در واقع اختلاف نظر در مورد واقعیت‌ها باشد. لوکس از ریچارد برنت فیلسوف مثالی می‌آورد. جامعه‌ای که در آن، کودکان پدر و مادرهای خود را که پا به سن می‌گذارند می‌کشند تا زندگی پس از مرگ بهتری برای آن‌ها فراهم کنند. تنفر ما از این کار، عدم باور ما به زندگی پس از مرگ را به عنوان پیش‌فرض خود دارد.

لوکس اخلاقیات را به ارزش‌ها گره می‌زند و دیدگاه‌های کثرت‌گرایان ارزشی از هررد،



فیشته، ماکس وبر، تا ساموئل هانتینگتون - نویسنده کتاب برخورد تمدن‌ها - را بررسی می‌کند. ارزش‌ها به تفاوت‌های فرهنگی غیرقابل جمعی تبدیل می‌شوند، به عنوان مثال فرهنگ آلمانی در مقابل فرهنگ فرانسوی، یا فرهنگ غربی در مقابل فرهنگ اسلامی. از نظر هانتینگتون، این ارزش‌ها اساساً دینی هستند. برای نسبی‌گرایان، هرگونه توسل به حقوق بشر جهانی، مانند اعلامیه حقوق انسان و شهروند، به طرز خجالت‌آوری قوم‌مدارانه است. لوکس جایگزین‌هایی برای نسبی‌گرایی فرهنگی را خاطر نشان می‌کند. یک واکنش، که بیش از هر چیز در دین دیده می‌شود، این است که ما متقاعد شویم که اخلاقیات ما درست است و اخلاقیات دیگران اشتباه است. این بازگشت به مطلق‌گرایی است. واکنش پست مدرن رد کردن فرهنگ‌های همگن و نگاه کردن به فرهنگ‌ها به عنوان اجتماع تصادفی چیزها است.

لوکس موافق است که ممکن است «چندین بهترین راه برای زندگی برای انسان‌ها» وجود داشته باشد، و با این کار او مطلق‌گرایی را رد می‌کند، ولی او بر این باور است که معیارهایی جهانی باقی می‌مانند، که از امر مطلق کانت و غایت انسانی ارسطو گرفته می‌شوند، و می‌توان از آن‌ها برای قضاوت استفاده کرد. لوکس نگران فراگیری نسبی‌گرایی اخلاقی است، که با چندگانگی فرهنگی گره خورده است، ولی مطمئناً در عمل هیچ کس نسبی‌گرا نیست. وقتی در شرایط قرار می‌گیریم، همه ما مطلق‌گرای اخلاقی هستیم.



روزنامه نگاران و واقعیت عینی  
مصاحبه‌ای با پل بوقوسیان

پل بوقوسیان دکترای فلسفه خود را در سال ۱۹۸۷ از پرینستون گرفت. پس از فعالیت به عنوان دانشیار دانشگاه میشیگان و دانشیار مدعو پرینستون، به دانشگاه نیویورک رفت و از سال ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۴ مدیر بخش فلسفه این دانشگاه بود. وی در حال حاضر استاد فلسفه در دانشگاه نیویورک است و حوزه‌های پژوهشی او شامل معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن و فلسفه زبان است. او مقالات متعددی پیرامون موضوعات مختلف نگاشته و کتابش با عنوان «ترس از دانش: علیه نسبی‌گرایی و سازه‌گرایی» (انتشارات دانشگاه آکسفورد) در سال ۲۰۰۶ به چاپ رسیده است.

در این مصاحبه بحث اصلی در مورد این خواهد بود که آیا می‌توان لغت «نسل‌کشی» را برای قتل دسته جمعی ارمنی‌ها در امپراتوری عثمانی در اوایل قرن بیستم به کار بست یا نه. خچیگ مرادیان - برای روزنامه‌نگاران که حداکثر تلاششان را برای منصف و بی‌طرف بودن می‌کنند، گاهی اوقات مرزهای بین عینیت و تعادل اخلاقی به‌نظر روشن نمی‌رسد. در تلاش برای ارائه دو سوی داستان، برخی روزنامه‌نگاران موضع بینابینی «طلایی» را اتخاذ می‌کنند. قضیه نسل‌کشی نظام‌مند و اخراج ارمنیان از امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۱۵ یک نمونه بارز از چنین امری است. این یک واقعیت تاریخی به خوبی مستند شده است که اغلب در قالب «عثمانی‌ها می‌گویند» یا «ارمنی‌ها می‌گویند» ارائه می‌شود. نظر شما در این باره چیست؟

پل بوقوسیان - وقتی مدارکی که در دسترس همه است به‌طور قطع چیزی را مشخص نمی‌کند، مطرح کردن دو طرف بحث درست است. مثلاً مطرح کردن نظرات متقابل در مورد این که آیا مهبانگ نظریه درستی برای پیدایش جهان است صحیح به نظر می‌رسد. ولی ارائه هر دو طرف درباره اینکه آیا زمین صاف است، هلوکاست رخ داده یا سیگار کشیدن منجر به سرطان می‌شود نامناسب است، گرچه در هریک این موارد می‌توانید افرادی را در دو طرف بحث پیدا کنید.

با این حال، بسیاری از روزنامه‌نگاران ارتباط خود را با دانش عینی از دست داده‌اند. آن‌ها فکر می‌کنند: خب، چه کسی باید تصمیم بگیرد که آیا موضوعی قطعاً با شواهد ثابت شده است یا نه؟ آیا اشخاص زیادی را دو طرف بحث ۱۹۱۵ نمی‌بینم؟ آیا این نشان‌دهنده آن

نیست که موضوع به‌طور قطع با مدارک موجود حل نشده است؟ این پاسخ سردرگمی است. فقط به این دلیل که افراد زیادی گزاره‌ای را نامعلوم می‌دانند، گزاره نامعلوم نمی‌شود. تنها چیزی که گزاره‌ای را نامعلوم می‌کند، کیفیت مدارک است. درباره‌ی اینکه چه کسی راجع به کیفیت مدرک تصمیم می‌گیرد، پاسخ این است که اگر سؤال فنی بوده و نیاز به تخصص ویژه‌ای برای ارزیابی داشته باشد، پس به‌طور قطع باید متخصص تصمیم بگیرد. اما اگر از آن دست سؤال‌هایی باشد که روزنامه‌نگاران مسؤل ارزیابی آن باشند، پس آن‌ها باید پس از کاوشی درخور، تصمیم بگیرند.

احتمالاً درباره‌ی ارمنیان قضیه از هر دو نوع است، چرا که جنبه‌های فنی نیز دارد. سردرگمی‌هایی که حول واژه «نسل‌کشی» وجود دارد، موضوع را پیچیده‌تر می‌کند. اما اگر این لغت را کنار بگذارید و به سادگی بپرسید: آیا برنامه‌ای متمرکز برای حذف ارمنه از شرق ترکیه در سال‌های افول امپراتوی عثمانی وجود داشت؟- هر شخص با حداقل میزان آگاهی از شواهد به این نتیجه می‌رسید که بله، وجود داشت.

خ.م- برخی روزنامه‌نگاران در غرب به من گفته‌اند که وقتی صحبت از کشتار ارمنه می‌شود از به‌کارگیری واژه‌ی «نسل‌کشی» خودداری می‌کنند، نه به این دلیل که شک دارند آنچه برای ارمنیان اتفاق افتاده نسل‌کشی بوده، بلکه از روی آگاهی به این که استفاده از چنین واژه‌ای ممکن است احساسات بسیاری از شهروندان ترکیه را جریحه‌دار کند. در این رابطه چه فکر می‌کنید؟

پ.ب- هر بار که ما چیزی را به کسی می‌گوییم، نه تنها چیزی را که در نظرمان صحیح است، بلکه تأثیرات احتمالی آن بر مخاطبان را هم در نظر می‌گیریم. اول اینکه محدودیتی برای تمایل به تعدیل کردن آنچه می‌خواهیم بگوییم به منظور پرهیز از آسیب زدن به احساسات دیگران وجود دارد. به نظر من نسل‌کشی و پاکسازی نژادی دو مورد از این محدودیت‌ها هستند. و دوم آنکه تأکید بر این قضیه برای یک خبرنگار کمی عجیب و غریب به نظر می‌رسد. تصور بر این است که وظیفه روزنامه‌نگار این است که به‌طور شفاف درباره‌ی حقایق ناخوشایند برای قدرتمندان سخن بگوید.

خ.م- شما حین یکی از مباحثات خود در سالزبورگ اظهار کردید که نمی‌توان به این دلیل که واژه «نسل‌کشی» در دهه ۱۹۴۰ وجود نداشته و بعدها خلق شده است، انهدام جمعی آرامنه در امپراتوری عثمانی ۱۹۱۵ را «نسل‌کشی» حساب نکنیم. می‌توانید این بحث را باز کنید؟

پ.ب- استدلال‌هایی از این دست دربرگیرنده یک سردرگمی پیش‌پاافتاده درباره رابطه میان زبان و واقعیت هستند. به‌طور کلی، آن‌ها فرض می‌گیرند که یک مفهوم تنها در صورتی می‌تواند به یک رویداد اطلاق شود که در زمان وقوع رویداد، افرادی وجود داشته‌اند که از پیش آمادگی اطلاق آن مفهوم به آن رویداد را داشته‌اند.

حال من کتمان نمی‌کنم که برخی مفاهیم از این دست وجود دارند. برای مثال، فرض می‌کنم که هیچ‌چیزی نمی‌تواند یک تاج‌گذاری یا یک انتخابات شمرده شود، مگر آن که کسی آماده توصیف آن باشد. البته ضرورتی نداشت واژه «تاج‌گذاری» در زمان تاج‌گذاری وجود می‌داشت، ولی واژه‌ای برای ابراز این مفهوم می‌بایست وجود می‌داشت. فهم این که یک رویداد چگونه می‌تواند تاج‌گذاری یک شاه محسوب شود خیلی سخت است، مگر زمانی که دست‌کم افرادی باشند که آمادگی توصیف‌اش را داشته باشند. می‌توان به نمونه‌های مشابه دیگری هم فکر کرد.

با این وجود تنها چند مفهوم و فکت از این دست وجود دارد. مثلاً من می‌توانم به درستی بگویم که ۶۵ میلیون سال قبل دایناسورهایی روی زمین بوده‌اند، هرچند که ۶۵ میلیون سال پیش کسی وجود نداشت که مفهوم «دایناسور» را داشته باشد یا به کار ببرد. یا در مثالی دیگر، می‌توانم بگویم که در مراحل ابتدایی جهان، همه‌چیز فرمی بسیار گرم و گازی داشتند، هرچند کسی نبوده که درکی از آن مواد تشکیل‌دهنده داشته باشد.

پس به‌طور کلی این درست نیست که تمام مفاهیم از این نوع باشند که فقط در صورتی بتوان به رویدادها اطلاقشان کرد که افرادی در آن زمان باشند که بتوانند مفهوم را به رویداد مرتبط کنند. بعضی مفاهیم این‌گونه‌اند و بعضی نه. به‌طور خاص، مفهوم سازمان ملل از نسل‌کشی این‌گونه نیست. تمام آن‌چه برای نسل‌کشی خواندن یک رویداد نیاز است، آن است که کسی از قصد برای انهدام برخی اعضای یک گروه نژادی خاص عمل کند، و یکی

از دلایل عمده‌اش این باشد که آن‌ها صرفاً اعضای آن گروه بوده‌اند. و این به وضوح قصدی است که یک نفر می‌تواند داشته باشد، حتی اگر کسی در آن لحظه وجود نداشته باشد که برداشتی از مفهوم نسل‌کشی داشته باشد.

خ.م- در یک سخنرانی شما گفتید که «استدلال بد دیگری برای سرباززدن از کاربست عبارت «نسل‌کشی» به ۱۹۱۵ این‌گونه پیش می‌رود: معاهده سازمان ملل درباره‌ی نسل‌کشی، که این واژه را برای نخستین بار و به وضوح تعریف کرده، در سال ۱۹۴۸ تصویب شد. معاهدات عطف به ماسبق نمی‌شوند. بنابراین معاهده در کنار مفهومی که تعریف می‌کند، نمی‌تواند به اتفاقات ۱۹۱۵ تعمیم یابد.» پس از آن ادامه دادید که این موضوع که «مفهوم نسل‌کشی به وقایعی که پیش از معرفی لغت رخ داده‌اند می‌تواند اطلاق شود یا نه کاملاً با این سؤال که آیا معاهده قانونی که می‌تواند برای آن وقایع به کار برده شود پیش از استفاده از آن به تصویب رسیده متفاوت است.» می‌توانید توضیح دهید که چطور ممکن است یک مفهوم قانونی را از معاهده‌ای که در آن مطرح شده جدا کرد؟

پ.ب- می‌توانم از قانونی یاد کنم که استفاده از اتومبیل در پارک را ممنوع می‌کند. این عمل، مفاهیم «اتومبیل» یا «پارک» را مبدل به یک مفهوم قانونی نمی‌کند. مفاهیم روزمره‌ای هستند که در بستری قانونی ظاهر می‌شوند، همان‌طور که در سایر بسترها. به‌همین نحو معاهده سازمان ملل هم گونه مشخصی از آسیب جمعی را تعریف می‌کند و برای افرادی که آن را نقض می‌کنند، بازداشت و مجازات در نظر می‌گیرد. خود مفهوم مبتنی بر یک آسیب جمعی است که شرایط مشخصی دارد. آن‌گونه از آسیب‌های جمعی می‌تواند به وضوح پیش از کسانی که درباره آن صحبت می‌کنند و نسبت به تدوین قانون برای اداره‌ی آن تلاش می‌کنند، وجود داشته باشد.

خ.م- برخلاف واژه‌های «اتومبیل» یا «پارک»، عبارت «نسل‌کشی» پیش از آن استفاده نشده بود و با ابداع آن توسط لمکین، در معاهده سازمان ملل به‌عنوان عبارتی قانونی مورد استفاده قرار گرفت. ممکن است برخی بگویند که این می‌تواند عبارت و معاهده را جداناپذیر کند. عده‌ای هم ممکن است بگویند بله، نسل‌کشی رخ داده اما اگر معاهده نتواند با نگاه به

گذشته اعمال شود، چطور شما می‌توانید عبارتی را که برای اولین بار در معاهده ذکر شده، عطف به ماسبق کنید؟

پ.ب- یک مفهوم تنها به این دلیل که در بستر یک قانون معرفی شده، قانونی نمی‌شود. مفهوم «نسل‌کشی» یک تعریف دارد: نوع مشخصی از قتل است. قتلی که با انگیزه مشخصی رخ داده است. «قتل» یک مفهوم قانونی نیست، تنها معنی «منجر به مرگ» را می‌دهد. «قصد» یک مفهوم قانونی نیست، بلکه مربوط به وضعیت ذهنی کنش‌گر است. بنابراین با چه منطقی «نسل‌کشی» یک مفهوم قانونی است؟ بله، می‌تواند به‌طور قانونی استفاده شود، اما هر مفهوم دیگری هم می‌تواند. و بله، اگر قانونی که در آن از این عبارت استفاده می‌شود، پس از به‌وقوع پیوستن یک رویداد تصویب شده باشد، معمولاً به رویداد مورد بحث اطلاق نمی‌شود. اما این بدان معنی نیست که مفهوم نمی‌تواند اطلاق شود.

خ.م- تاریخ‌دان ترکیه‌ای، هلیل برکتای، در مصاحبه‌ای که با او در اکتبر سال گذشته داشتم گفت: «در ۱۹۱۵ چنین معاهده‌ای وجود نداشته، چنین قانونیتی وجود نداشته، و همچنین تجربه انسانی و تفکری که به چنین معاهده‌ای ختم شود نیز وجود نداشته است. منظور من آن نیست که در آن زمان افرادی نبوده‌اند که نسبت به این پاک‌سازی نژادی اعتراض کنند، بلکه می‌گویم یک جریان جامع، جهانی و فراگیر ضد نسل‌کشی وجود نداشته است و در آن زمان دولت‌مردان، سیاست‌مداران، سرداران-شامل سرداران عضو اتحادیه- کارکردی نداشتند.» درباره این معضل روش‌شناختی که پرفسور برکتای مطرح می‌کند، چه فکر می‌کنید؟

پ.ب- من معضل روش‌شناختی‌ای نمی‌بینم. بگذارید بگویم که مشاهدات او به‌شدت صحیح است. سؤال این است که چه چیزی از آن استنباط می‌شود. این استنباط نمی‌شود که آن اتفاق نسل‌کشی نبوده، با توجه به تعاریفی که بعده‌ها مصوب شد. همان‌طور که برداشت نمی‌شود که موجوداتی که ۶۵ میلیون سال قبل بر زمین می‌زیسته‌اند دایناسور نبوده‌اند، چون آن مفهوم هنوز مدون نبوده است. همچنین استنباط نمی‌شود که آنچه در ۱۹۱۵ اتفاق افتاد ناخوشایند نبوده است.

مناظره

«پس از نسبی گرایی:

چگونه از پست مدرنیسم فراتر برویم؟»



«همه چیز نسبی است» شعار عصر ما در هنر، اخلاق و علم است. آیا این بدین معناست که ما دیگر با باورها و معنا ارتباط نداریم؟ آیا باید به وادی امن حقایق مطلق بازگردیم؟ یا این دوران جدید نسبی‌گرایی، دوران آزادی و ماجراجویی ماست؟ آیا اصلاً راهی برای فکر کردن فراتر از دوگانه مطلق‌گرا و نسبی‌گرا وجود دارد؟ در ادامه مناظره‌ای در این راستا را با هم می‌خوانیم. سایمون بلکبرن استاد فلسفه دانشگاه کمبریج؛ ماکیلا ماسیمی فیلسوف علم و هیلاری لوسن از فیلسوفان منتقد رئالیسم در این مناظره شرکت دارند.

مجری: سایمون با تو شروع کنیم، نسبی‌گرایی را از نظر خودت توضیح بده، و اینکه پس از نسبی‌گرایی چه چیزی خواهیم داشت و آیا جایگزینی برای نسبی‌گرایی وجود دارد؟

سایمون بلکبرن: نسبی‌گرایی با ایده‌ای نسبتاً جذاب شروع می‌کند، در واقع ایده‌ای صحیح. این ایده این است که افراد متفاوت جهان را به شکلی متفاوت می‌بینند، از مقوله‌های متفاوتی استفاده می‌کنند، و به نتایج متفاوتی می‌رسند. این درست است و کسی نباید با این مخالفت کند. ولی نسبی‌گرایی از این ایده فراتر می‌رود و می‌گوید ما باید با دیدگاه‌های متفاوت مدارا کنیم، و این اغلب صحیح است. البته این هم محدودیت‌هایی دارد، مشخص نیست که چرا باید با همه دیدگاه‌ها مدارا کنیم، ولی این درست است که با نظرات زیادی باید مدارا کنیم. این هم مشکلی ندارد. ولی این دو نکته با گونه‌ای به خصوص از عینیت‌گرایی قابل جمع هستند. مثال استاندارد آنی که در این زمینه زده می‌شود طراحی نقشه است. اگر نقشه یک منظره یا منطقه را بخواهید طراحی کنید می‌توانید به شکل‌های بسیار متفاوتی این کار را انجام دهید. می‌توانید آنچه که می‌خواهید در نقشه طراحی شود را انتخاب کنید، می‌توانید برخی از چیزها را نادیده بگیرید، یا در نقشه خود بر نکات دیگری تأکید کنید، هیچ نقشه صحیح واحدی از یک منظره وجود ندارد. با این حال، نقشه‌های غیرصحیح از هر منظره‌ای نیز وجود دارند، نقشه‌هایی که در آن صخره وجود دارد در حالی که در منظره صخره‌ای وجود ندارد، یا نقشه‌ای که در آن جاده کشیده شده در حالی که جاده‌ای وجود ندارد. این‌ها نقشه‌هایی غلط هستند. چرا که قواعدی بر نقشه کشیدن حاکم هستند.

بسیاری از فیلسوف‌ها، چه رئالیست باشند چه نباشند، گمان می‌کنند که زبان این‌چنین است، زبان قواعدی دارد ولی اگر با توجه به قواعد زبان واژه‌ها و توصیف‌های به خصوصی را انتخاب کنید، برخی از آن‌ها غلط و برخی دیگر صحیح هستند. اگر در منظره طبیعی صخره‌ای وجود نداشته باشد و شما صخره‌ای روی نقشه بکشید، نقشه غلط است. نسبی‌گرایی سعی می‌کند از این ایده جذاب که دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که وقایع را توصیف می‌کنند فراتر بروند، تا دیدگاهی در مورد حقیقت ارائه کنند. آن‌ها سعی می‌کنند بگویند حقیقت من، حقیقت تو، و حقیقت او وجود دارد. خب فرض کنید من بگویم شکار روباه خیلی بد است و باید ممنوع شود و بعد راجر اسکروتن می‌گوید شکار روباه بخشی از سبک زندگی بریتانیایی است، خیلی خوب است و باید قانونی باشد و تشویق شود. اینجا دو دیدگاه اخلاقی مخالف داریم. در اینجا نسبی‌گرا می‌گوید حالا هرچی! راجر اسکروتن حقیقت خودش را دارد و سایمون بلکبرن حقیقت خودش را دارد و این دو با هم تفاوت دارند چرا باید به این اختلاف توجه کنیم؟ این دیدگاه تا زمانی که خود شما نباید قضاوتی داشته باشید مشکلی ندارد. ولی برای من که مثلاً می‌خواهم کمپینی راه بیندازم تا شکار روباه را ممنوع کنم مطلوب نیست، برای راجر هم که می‌خواهد کمپینی راه بیندازد تا شکار روباه را قانونی نگه دارد مطلوب نیست. چون من و راجر مسئولیت قضاوت را پذیرفته‌ایم و دیدگاهی در مورد این مسئله داریم. البته ممکن است افراد به دیدگاه‌های متفاوتی برسند، ولی در این مسئله کسی که می‌آید می‌گوید «حالا هرچی» کمکی به بحث نمی‌کند. آلودگی صوتی نسبی‌گرایانه صرفاً موجب حواس‌پرتی می‌شود، نه استدلالی به نفع یا علیه شکار روباه ارائه می‌کند و نه استدلالی که بتوانیم به کمک آن اختلاف نظرهایمان را حل کنیم. همچنین راه سومی هم پیدا نمی‌کند. ممکن است کسی راه سومی پیدا کند و مثلاً بگوید شکار روباه را یک هفته درمیان ممنوع کنید. این دیدگاه سوم مشارکت در بحث است هرچند احتمالاً نه من و نه راجر را خشنود نخواهد کرد. بنابراین حتی در دیدگاه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی هم نسبی‌گرایی مطلوب نیست چه رسد به علم که فرآیندهای بسیار قوی‌تر و پذیرفته شده‌تری برای رسیدن به یک دیدگاه در مورد موضوعی خاص دارد. در مورد فاصله زمین تا خورشید یک

دیدگاه صحیح وجود دارد یا مثلا در مورد طول عمر زمین. البته در مقایسه با اخلاق، علم عینیت بیشتری دارد، همچنین توافق بیشتری بر سر اینکه چگونه به قضاوتی واحد برسیم وجود دارد ولی در اخلاق چنین نیست. با این حال باید مسئولیت قضاوت کردن را بپذیریم، شما تنها زمانی می‌توانید آلودگی صوتی نسبی گرایانه ایجاد کنید که مسئله مطرح شده برایتان مهم نباشد و نمی‌خواهید به آن بپردازید و نگاهی خداگونه به یک اختلاف نظر دارید و می‌گویید این‌ها این جور فکر می‌کنند و آن‌ها آن جور. اینجا شاهد یک واژگونی جالب توجهی هستیم. نسبی‌گرا با ایده مدارا شروع می‌کند، و این هم خوب است چون ما به مدارا به دید مثبتی نگاه می‌کنیم، و سپس این رویکرد خداگونه و فاصله‌دار به بحث را اتخاذ می‌کند و می‌گوید این‌ها حقیقت خودشان را دارند و آن‌ها حقیقت خودشان را دارند. او در واقع موضعی ارباب‌منشانه اتخاذ می‌کند و می‌گوید هر چه این دو با هم بر سر آن اختلاف نظر دارند و بحث می‌کنند به من ربطی ندارد و من نباید در مورد آن موضعی اتخاذ کنم. وقتی در یک بحث بگویید این شخص این نظر را دارد و آن شخص آن نظر را دارد، مشارکتی در بحث ندارید بلکه این صرفاً یک تبصره‌ای ارباب‌منشانه در مورد دیدگاه‌های افراد در بحث است. بنابراین گمان می‌کنم نسبی‌گرایی با نکته‌های زیبایی شروع می‌کند و در پایان به درون باتلاق فرود می‌رود و آنقدری که در ابتدای امر به نظر می‌رسید جذابیت ندارد.

ماکیلا ماسیمی: در ادامه صحبت‌های سایمون می‌خواهم قدری در مورد نسبی‌گرایی در علم صحبت کنم. علاوه بر نسبی‌گرایی در اخلاق یا زیبایی‌شناسی یا دیگر مثال‌هایی که به ذهن می‌رسد مثلا بعضی‌ها از مزه ریواس خوششان می‌آید بعضی‌ها خوششان نمی‌آید یا مثلا مواردی که افراد اختلاف نظر دارند که یک یک خوب چه خصوصیتی دارد که یک اختلاف نظر واقعی است و مسئله این نیست که حق با چه کسی است بلکه افراد ذائقه متفاوتی دارند. ولی وقتی به علم می‌رسیم بحث در مورد نسبی‌گرایی قدری پیچیده‌تر می‌شود. از نظر شهودی علم عینی و صحیح است. علم برای همه ما مهم است، در علم سرمایه‌گذاری می‌کنیم چون باورمان این است که علم قرار است نظریه‌های صحیح

ارائه بدهد و توصیفی صحیح از جهان ارائه کند. بنابراین اگر در مورد علم نسبی‌گرا باشید ممکن است دو نکته را بخواهید بررسی کنید. می‌توانید در مورد حقیقت در علم نسبی‌گرا باشید. مثال معروفی که ارائه می‌شود نسبی‌گرایی معرفتی نامیده می‌شود. نسبی‌گرایان معرفتی ادعا می‌کنند که هیچ هنجار جهانی برای خردورزی وجود ندارد و هیچ استاندارد جهانی برای گونه‌های حصول معرفت وجود ندارد. مثال کلاسیک ریچارد رورتی است که در مواجهه بلارمین و گالیله می‌گوید آیا باید به این نتیجه برسیم که وقتی بلارمین نتایج علمی گالیله را نفی کرد غیرعلمی، متعصب و غیرمنطقی بوده است؟ خب این یک روش برای فکر کردن به نسبی‌گرایی در مورد حقیقت است و بگویید بلارمین و گالیله دیدگاه‌هایی کاملاً متفاوت در مورد شیوه علم‌ورزی داشتند و سیستم‌ها و اصول معرفتی متفاوتی داشتند. بلارمین بر گواهی کتاب مقدس اتکا کرد در حالی که گالیله بر گواهی تلسکوپ اتکا کرد. با استفاده از این روش‌های متفاوت آنها به نتیجه‌هایی متفاوت در مورد آنچه صحیح یا غلط است رسیدند. این یک شکل از نسبی‌گرایی است. گونه‌های دیگری از نسبی‌گرایی در فلسفه علم وجود دارد که به آن نسبی‌گرایی مفهومی می‌گویند. این دیدگاه می‌گوید اینگونه نیست که جهانی در آن بیرون مستقل از ذهن وجود داشته باشد، نمی‌توانید فکر کنید که الکترون، دی‌ان‌ای و کهکشان‌هایی وجود دارند که همیشه وجود داشته‌اند و ما تنها باید با نظریه‌های خوب خود آنها را کشف کنیم. ما درباره جهان به روشی فکر می‌کنیم که مفاهیم خود را به جهان اعمال می‌کنیم و جهان را مقوله‌بندی می‌کنیم و این مقوله‌بندی‌ها محصول تاریخ فرهنگی ماست. پس ما درباره الکترون و کهکشان‌ها فکر می‌کنیم چون این تاریخ فرهنگی موفق را پرورانده‌ایم ولی دلیلی ندارد که فکر کنیم واقعیتی مستقل از ذهن وجود دارد. این گونه دیگری از نسبی‌گرایی است. این نسبی‌گرایی در مورد صحت نظریه‌ها نیست، بلکه نسبی‌گرایی در مورد آنچه که وجود دارد است؛ جهان و ابژه‌هایی که مستقل از ذهن وجود دارند. حالا یکی از پرسش‌ها این است که آیا جایگزینی برای نسبی‌گرایی وجود دارد یا خیر؟ مشخصاً جایگزین‌هایی برای نسبی‌گرایی وجود دارد. یکی از آنها رویکردی برجسته در فلسفه علم معاصر است که پرسپکتیویسم علمی نامیده می‌شود. در این دیدگاه عنوان

می‌شود که همه ما همچنان می‌توانیم به مفهوم حقیقت و اینکه جهانی آن بیرون مستقل از ذهن وجود دارد پایبند باشیم و در عین حال درسی از نسبی‌گرایی بگیریم. آن درس این است که نظریه‌های علمی ما همواره از دیدگاهی به خصوص در تاریخ فرهنگی به خصوصی مطرح می‌شوند. بنابراین به این نکته توجه می‌کنیم که هر یک از ما انسانی هستیم که دیدگاهمان در تاریخ فرهنگی به خصوصی واقع شده است. به گمان من این دیدگاه می‌تواند جایگزینی برای رئالیسم و نسبی‌گرایی باشد.

هیلاری لاسون: صد و بیست سال از نگارش شاخه زرین فریزر می‌گذرد. او در این کتاب دیدگاه‌های دینی و جادویی طیف گسترده‌ای از قبایل و گروه‌های انسانی را جمع‌آوری کرد. او اولین شخصی بود که چنین کاری کرد. وقتی این کتاب چاپ شد تاثیر زیادی بر عموم مردم گذاشت. چرا که هنگامی که مقوله‌بندی آن دیدگاه‌های دینی را کنار هم گذاشت تنوع و تفاوت دیدگاه‌ها را نشان داد. هر یک از این فرهنگ‌های متفاوت بر این باور بودند که دیدگاه خودشان صحیح است. هنگامی که این کتاب برای اولین بار چاپ شد او مسیحیت را در این کتاب بررسی نکرد ولی در چاپ‌های بعدی او مسیحیت را به عنوان یک دیدگاه در کنار دیگر دیدگاه‌هایی که مطرح کرده بود قرار داد و این کار با خشم زیادی مواجه شد. در مورد اوائل سده نوزدهم صحبت می‌کنیم. نسل فریزر تاثیر بسیاری از این اثر پذیرفتند، و متوجه شدند دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه متفاوتی در مورد اخلاق و دین وجود دارد. این اثر بی‌معنایی این ادعا که هر یک از این دیدگاه‌ها، حتی دیدگاهی که متعلق به ماست، به شکلی مطلق صحیح است را مشخص کرد. نسبی‌گرایی به دیگر زمینه‌ها هم تسری پیدا کرد و زبان‌گزین‌بندی بود. زبان یک پرسپکتیو است و ما از طریق زبان می‌بینیم. در واقع کتاب دوم ویتگنشتاین «پژوهش‌های فلسفی» ابتدا قرار بود «ملاحظات در مورد شاخه زرین فریزر» نامیده شود. پس از جنگ دوم نسبی‌گرایی از اخلاق، دین و زبان به علم هم رسید. کوهن رویکردی به علم ارائه داد که ما در پارادایم‌هایی علم‌ورزی می‌کنیم که در آینده تغییر می‌کنند. فایر‌بند این دیدگاه را پیش برد و دیدگاهی رادیکال ارائه کرد. ما الان اینجا هستیم،

در گونه‌ای از عصر پست مدرن زندگی می‌کنیم که از خصوصیات فرهنگی، زبانی و تاریخی پرسپکتیو خود آگاه هستیم. نسبی‌گرایی مشکلی دارد و مشکل آن خیلی سراسر است و هر دانشجوی سال اولی فلسفه با آن آشنا می‌شود. و آن این است که این ایده که حقیقتی وجود ندارد پارادوکسیکال است، یا حداقل چنین به نظر می‌آید. چون اگر حقیقتی وجود نداشته باشد، اینکه حقیقتی وجود ندارد هم حقیقت دارد. بنابراین اینکه حقیقتی وجود ندارد نمی‌تواند دیدگاهی قابل دفاع باشد. به نظر من این مخمصه فعلی ماست و فکر نمی‌کنم بتوانیم از آن طفره برویم. نمی‌توانیم در مورد اینکه از نسبی‌گرایی خوشمان می‌آید یا نمی‌آید صحبت کنیم، یا اینکه از رئالیسم خوشمان می‌آید یا نمی‌آید، ما باید تلاش کنیم شرایط خودمان را بفهمیم چرا که تمام رشته‌های دانشگاهی و تمام روش‌های اندیشه ما را تحت تأثیر خود قرار داده است. دو فیلسوف مهم صد سال گذشته یعنی ویتگنشتاین در فلسفه تحلیلی و دریدا در فلسفه قاره‌ای بر این باور بودند که نمی‌توانیم از رابطه خود با جهان صحبت کنیم چرا که نمی‌توانیم داستانی کلی در مورد اینکه جهان چگونه است ارائه کنیم. در نتیجه این امر، آن‌ها از عنوان کردن هر گونه سخن کلی در مورد وجود بشر امتناع کردند؛ آنچه از نظر آن‌ها متافیزیک بود. این موضع آن‌ها بود. من فکر می‌کنم موضع آن‌ها اشتباه بود چرا که ما نمی‌توانیم از ارائه یک پرسپکتیو کلی امتناع کنیم. حتی برای فهمیدن ویتگنشتاین یا دریدا باید دیدگاهی را به آن‌ها نسبت دهیم تا بتوانیم متن‌های آن‌ها را بفهمیم. ما باید با داستان کلی خود در مورد جهان سر و کله بزنیم و ببینیم شامل چه چیزهایی می‌شود. خود من تلاشی در این راستا انجام داده‌ام. داستان کلی که من مطرح کرده‌ام از نظر خودم مستحکم است و به ما کمک می‌کند بفهمیم چرا در این مخمصه هستیم و چه کاری می‌توانیم انجام دهیم. من بر این باورم که جهان باز است و ما به نحوی آن را می‌بندیم. من گمان نمی‌کنم که جهان از ذراتی تشکیل شده که بتوانیم جواب نهایی را کشف کنیم. در دیدگاه من ما جهان را با بستن می‌فهمیم. البته من بر این باور نیستم که رویکرد من حقیقت است، به شکلی که گویی من به این حقیقت دسترسی پیدا کرده‌ام و تکلیف همه ما مشخص شده است و نیازی نیست دیگر فکر کنیم. البته که من چنین فکر نمی‌کنم. رویکردهای دیگری از اینکه

انسان بودن یعنی چه وجود دارد و آن‌ها ارزش خودشان را دارند و ما را قادر می‌سازند کارهایی کنیم. ولی من فکر می‌کنم ما نمی‌توانیم از تلاش برای ارائه چهارچوب امتناع کنیم و به این معنی رویکرد نسبی‌گرایانه که می‌گوید نمی‌توانیم هیچ چهارچوبی داشته باشیم اشتباه است. بلکه باید دوباره با اینکه جایگاه متافیزیکی ما چیست سر و کله بزنیم.

مجری: می‌خواهم این فرضیه که نسبی‌گرایی اشتباه است را بررسی کنیم و می‌خواهم از سایمون و ماکایلا به طور خاص بپرسم آیا به نظر نمی‌رسد که نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و دموکراسی را بسط داده باشد؟ این‌ها بخش مهمی از فرهنگ مدرن لیبرال ما هستند. چرا شما فکر می‌کنید یک مشکل است؟

سایمون بلکبرن: ابتدا بگذارید بگویم مرور هیلاری در مورد فلسفه سده بیستم را تحسین می‌کنم. خیلی خوب بود. فقط می‌خواهم بگویم که نسبی‌گرایی در تاریخ فلسفه بسیار کهن است و یکی از مواضع اصلی‌ای بود که افلاطون به خصوص در کتاب ته‌توس به آن پرداخت. افلاطون آن استدلالی که هیلاری به آن اشاره کرد را ابداع کرد. در آن مکالمه نسبی‌گرا می‌گوید چیزی به نام حقیقت وجود ندارد و سقراط در پاسخ می‌گوید خب تو چنین می‌گویی، پس برای تو حقیقت دارد که چیزی به نام حقیقت وجود ندارد ولی مطمئناً برای من حقیقتی وجود دارد که چیزی به نام حقیقت وجود دارد. بنابراین این مسئله بسیار قدیمی است و افلاطون هم با سوفسطایی‌ها که نسبی‌گرایان عصر او بودند کلنجار می‌رفت. بگذارید به یک اتفاق نظر اشاره کنم. هیچ انسان عاقلی وجود پرسپکتیوهای متفاوت را انکار نمی‌کند و نمی‌گوید روش‌های متفاوتی برای مقوله‌بندی جهان وجود ندارد. مثال شاخه زرین مثال بسیار خوبی برای این مورد است. برخی بر این باورند که همه ادیان درون این کتاب غلط هستند بنابراین پیروان آنها هر چه دوست داشته‌اند گفته‌اند. فریزر دریافت که افراد هر چه می‌خواستند می‌گفتند یا هر چه فرهنگشان دوست داشت می‌گفتند. من با ماکایلا موافقم و فکر نمی‌کنم علم اینچنین است. نسبی‌گرایی که می‌خواهد چیزی بیشتر از این

بگویند که راه‌های متفاوتی برای نگاه کردن به امور وجود دارد، می‌خواهد در مورد حقیقت حرف بزند می‌گوید تنها حقیقت تو، حقیقت من و حقیقت آنها وجود دارد. این یک اشتباه است. یک راه برای دیدن اشتباه این دیدگاه را هیلاری به خوبی شرح داد. چرا که فرار از مسئولیت قضاوت و اتخاذ موضع است. در نهایت این می‌تواند به این معنا باشد که افراد دیگر انسان باقی نمی‌مانند. چرا که انسان‌ها قرار است دیدگاه و نظرانی داشته باشند، مثلاً باوری در مورد طول عمر کره زمین داشته باشیم و نسبی‌گرایی نمی‌تواند مجوزی برای نگرنداری دیدگاه‌ها به شکلی نامنظم باشد. یکی از خوبی‌های علم این است که پیشرفت آن تا حدودی در گرو فهمیدن اشتباه‌های قبلی آن است. من فکر می‌کنم همه ما باید به علم احترام بگذاریم و آن را تحسین کنیم. بنابراین گمان می‌کنم در حوزه علم قطعاً مسئله اقتدار وجود دارد. اقتدار در دیگر حوزه‌ها مانند اخلاق و زیبایی‌شناسی موضوع بحث‌های زیادی است و الان نمی‌خواهم به آن بپردازم.

ماکیلا: می‌خواهم در ادامه صحبت سایمون در مورد تکثر دیدگاه‌ها صحبت کنم. چگونه می‌توانیم تکثرگرا باشیم بدون اینکه ضرورتاً نسبی‌گرا باشیم و به چالشی که هیلاری ارائه می‌کند پاسخ دهیم؛ چالش کوهن و فایرآبند در علم. پرسش این است که چگونه می‌توان پس از کوهن و فایرآبند نسبی‌گرا نبود، اگر حق با کوهن و فایرآبند باشد علم به حقیقت نزدیک نمی‌شود بلکه شامل دوره‌های علم نرمال، بحران و انقلاب می‌شود و چیزی به نام حقیقت که علم در حال نزدیک‌تر شدن به آن است وجود ندارد. برای پاسخ به این چالش فکر می‌کنم فکر کردن به مثال طراحی نقشه مفید است. به این فکر کنید که نقشه متروی لندن به چه شکلی متروی لندن را بازنمایی می‌کند. می‌توانید به تمام انتزاعی که در طراحی نقشه مطرح است فکر کنید. هر ایستگاه به صورت یک نقطه بازنمایی می‌شود و خطوطی که این نقطه‌ها را در نقشه به هم وصل می‌کند با فاصله واقعی این نقطه‌ها انطباق ندارد. ولی آیا این به این معناست که چیزی به نام متروی لندن وجود ندارد؟ صرفاً چون ما یک نقشه به خصوص که از یک دیدگاه نشأت می‌گیرد درست کرده‌ایم؟ مطمئناً



نه، مسلماً متروی لندن وجود دارد، آن ایستگاه‌ها وجود دارند و فکتهایی آن بیرون وجود دارند. مسئله این است که معرفت ما نسبت به متروی لندن همیشه از یک پرسپکتیو است که تصویری غیردقیق یا انتزاعی شده از واقعیت به ما ارائه می‌کند ولی با این حال بازنمایی واقعیت‌هاست. می‌توانیم به پارادایم‌های کوهنی فکر کنیم. لازم نیست به پارادایم‌های کوهن بدین شکل فکر کنیم که هر پارادایم برشی متفاوت از ابره‌های متفاوت است بلکه صرفاً پرسپکتیوهایی هستند که به وسیله آنها علم‌ورزی می‌کنیم. و این کاری است که دانشمندان همیشه انجام می‌دهند. وقتی در علم مدل می‌سازیم، مثلاً مدلی می‌سازیم که دی‌ان‌ای را بازنمایی کنیم، سیستم هدف را با انتزاع بازنمایی می‌کنیم ولی این به این معنا نیست که دی‌ان‌ای وجود ندارد یا اینکه در مورد وجود دی‌ان‌ای می‌توانیم نسبی‌گرا باشیم. دلیلی ندارد که پذیرفتن پرسپکتیوها به نفی وجود جهان عینی مستقل از ذهن بینجامد.

مجری: هیلاری! سایمون و ماکیلا از حقیقت علمی دفاع می‌کنند. آیا از نظر تو علم مفید، ضروری و حقیقی نیست؟

هیلاری: اینها سؤال‌های متفاوتی هستند. به نظر من علم مفید است ولی جهان را آنگونه که هست توصیف نمی‌کند. مشکلی در مورد مثال نقشه که به کار برده شد وجود دارد. بدون شک صحیح است که ما نقشه‌های زیادی از جهان داریم. در واقع می‌توان گفت در اصل بی‌نهایت روش برای طراحی نقشه مکانی مانند لندن داریم. هر نقشه‌ای می‌تواند فایده‌هایی داشته باشد و از منظرهایی به خصوص هر نقشه می‌تواند غلط یا درست باشد ولی من فکر نمی‌کنم این به این دلیل است که آنطور که سایمون و ماکیلا می‌خواستند بگویند حقیقتی اساسی وجود دارد - حقیقت علمی - که به نحوی فراتر از همه این نقشه‌هاست، چون واقعیت این شکلی است. من فکر نمی‌کنم بتوان به چنین چیزی دست یافت. متوجه نمی‌شوم چگونه می‌توان به حقیقتی که در هیچ یک از این پرسپکتیوها نیست دست یافت، چگونه می‌توان گفت این حقیقت شامل چه چیزهایی می‌شود؟ اگر می‌توانیم به این

حقیقت دسترسی پیدا کنیم چرا نمی‌توانیم مستقیماً به آن دسترسی پیدا کنیم؟ فکر می‌کنم بهتی که به خاطر اثر فریزر در زمینه اخلاقی و دینی بوجود آمد در اینجا به خاطر چالش علم همان بهت بوجود می‌آید. علم تا حدود زیادی دین معاصر ماست. علم چهارچوب خود را دارد که بسیار قدرتمند و مفید است. موافقم نقشه علم مفید است. ولی این به این معنا نیست که این نقشه با جهان یکی است. وقتی در یک ایستگاه لندن ایستاده‌اید و نقشه مترو لندن را در دست دارید و به آن نگاه می‌کنید، این نقشه هیچ شباهتی به تجربه حضور در مترو ندارد، یک چیز کاملاً متفاوتی است. و این چنین نیست که چیزی در جهان خارج وجود دارد که باعث می‌شود این نقشه صحیح باشد بلکه این نقشه روشی برای در دست گرفتن جهان است. اگر به جهان این شکلی نگاه کنید می‌توانید کارهای زیادی با آن انجام دهید. می‌توانید از یک ایستگاه به ایستگاه دیگری بروید. به این معنا کار می‌کند ولی به این معنا نیست که این نقشه خود جهان است. هیچ‌گاه خود جهان نخواهد شد فارغ از اینکه چقدر تلاش کنید و آن را تصحیح کنید، به آن اضافه کنید و پیچیده‌ترش کنید هیچ‌گاه شبیه خود جهان نخواهد شد ولی به شما اجازه می‌دهد در جهان کارهایی را انجام دهید. بینش نسبی‌گرایی که صد سالی هست شروع شده - به این معنا که پرسپکتیوهای متفاوتی داریم - صحیح است. ولی نسبی‌گرا نمی‌تواند در مورد موضع خود رئالیست باشد، یعنی نمی‌تواند بگوید من فهمیده‌ام چه خبر است و هر شخصی پرسپکتیو متفاوتی دارد و با آن از آنچه در جهان خارج وجود دارد صحبت می‌کند چرا که این موضع نیز یعنی اینکه می‌توان توصیفی کلی از امور ارائه داد. من فکر نمی‌کنم این ممکن باشد. معمای فلسفی که به نظر من باید به آن پردازیم این است که چگونه ممکن است که ما داستان‌ها و رویکردهای خود به جهان را داریم که دقیق و قوی هستند و به ما امکان می‌دهند کارهایی انجام دهیم با اینکه نمی‌توانیم به خود جهان دسترسی پیدا کنیم.

مجری: هیلاری وقتی من از مترو استفاده می‌کنم می‌خواهم در اسرع وقت به خانه برسم و می‌خواهم مطمئن باشم که نقشه اصطلاحاً کار می‌کند. می‌خواهم بگویم که آیا خود

نسبی‌گرایی هم غلط نیست، آیا این خطر وجود ندارد که نسبی‌گرایی را به عنوان یک حقیقت مطلق ارائه کنیم؟

هیلاری: این دقیقا همان نکته ای است که من بهش اشاره کردم. من فکر میکنم نسبی‌گرایی غلط است و دیدگاه من این است که باید سعی کرد با مشکل درونی نسبی‌گرایی مواجه شد. ولی من فکر نمی‌کنم می‌توانیم این مشکل را با بازگشت به رویکردی پیش نسبی‌گرایانه حل کنیم، و گمان کنیم که می‌توانیم به بخش‌هایی از حقیقت دسترسی پیدا کنیم و بگوییم که علم با فرهنگ و تاریخ و زبان تفاوت دارد و حقیقت است. این باور دینداران در ۱۸۹۰ بود و فکر نمی‌کنم که الان بر حقیقت آن افزوده شده باشد. ولی نکته‌ای که گفتم می‌خواهی نقشه متروی لندن کار کند، بله و می‌توانیم حتی نقشه بهتری از متروی لندن به دست بیاوریم همانطور که می‌توانیم دستگاه چمن‌زن بهتری به دست بیاوریم. ولی این به این معنا نیست که یک دستگاه چمن‌زن حقیقی آن بیرون وجود دارد. دستگاه چمن‌زن حقیقی چه می‌تواند باشد؟ نمی‌توان از یک دستگاه چمن‌زن حقیقی و درست صحبت کرد. می‌توانیم دستگاه چمن‌زن بهتری داشته باشیم، تندتر باشد می‌توانیم انواع دستگاه چمن‌زنی داشته باشیم. آنچه مهم است این است که دستگاه‌های چمن‌زنی بر اساس طراحی انجام شده کار خود را انجام دهند. ولی دستگاه چمن‌زن حقیقی نداریم. به همین شکل من فکر می‌کنم زبان برای اینکه مفید باشد به حقیقت اتکا ندارد. می‌توانیم چهارچوب‌هایی داشته باشیم و آنها را بهبود ببخشیم و دقیق‌ترشان کنیم ولی نیازی به این ایده‌ها نداریم که روزی به حقیقت دسترسی پیدا می‌کنیم یا این حقیقت در زبان ما بازنمایی می‌شود.

مجری: در بحران‌ها ما به حقایق اخلاقی نیاز داریم. ولی آیا ارجاع به عقل سلیم یا حقیقت مشترک ارجاع به شرایط موجود ندارد، یا یک تخیل اقتدارگرایانه در مورد معرفت مشترک بین انسان‌ها نیست؟

سایمون: خب البته باید خیلی مراقب بود و من کاملا موافقم. افراد گاهی اسیر چشم‌بندهایی می‌شوند و نمی‌توانند خارج از مقوله‌های خود فکر کنند، حال هر پرسپکتیوی که این

چشم‌بندها مهیا کنند. این خطری است که همه ما باید نسبت به آن آگاه باشیم. می‌خواهم به نکته‌ای در صحبت‌های هیلاری که به نظرم نگران کننده است اشاره کنم. مطمئن نیستم متوجه حرفش می‌شوم یا نه. ابتدا اجازه بدهید به تفاوت بین حقیقت و کنار آمدن یا حقیقت و سودمندی بیان کنم. ریچارد رورتی از عبارت نسبی‌گرایی یا نسبی‌گرا برای توصیف خودش خوشش نمی‌آمد ولی اغلب افراد می‌گویند او نسبی‌گرا بود و من هم چنین نظری دارم. رورتی سخنانی می‌گفت از قبیل اینکه کنار آمدن همه چیز است نه کپی کردن، این شعار او بود و رویکرد جایگزین عمل‌گرایانه او بود. بنابراین علم و دیگر چیزها به ما کمک می‌کنند با شرایط خود کنار بیایم ولی این کار را با ارائه حقیقت انجام نمی‌دهند. این دیدگاه اشتباه است، تعارض بین کنار آمدن و کپی کردن بدین شکل کار نمی‌کند. فرض کنید جدول محاسباتی که جذر و مد را اندازه‌گیری کرده‌اند دارید، با توجه به این جدول، کشتی خود را حرکت می‌دهید و به شما اجازه می‌دهد که با شرایط کنار بیایید، چرا چنین است؟ چون این جدول محاسباتی این چنین می‌گوید. این جدول به شما اجازه می‌دهد کنار بیایید چون به عمق واقعی آب در شرایط متفاوت اشاره دارد. پس تعارضی بین آموزش کنار آمدن و داشتن توصیفی صحیح از آنچه که توصیف می‌کنید وجود ندارد. به همین شکل وقتی دکتری تشخیص می‌دهد استخوان من شکسته است بدون شک فرآیندهایی را برای من مهیا خواهد ساخت تا بتوانم کنار بیایم، مثلاً پای من را آتل‌بندی کند، ولی آتل‌بندی کار می‌کند چون استخوان شکسته دارم، اگر استخوان شکسته نداشته باشیم آتل مناسب نیست. همه مداخله‌ها مانند آتل برای پای شکسته نیستند، برخی از آنها ممکن است به فاجعه ختم شوند. بنابراین ما مطمئناً علم را برای این می‌خواهیم که به ما این امکان را بدهد کنار بیاییم ولی به ما این امکان را می‌دهد که کنار بیاییم چون صحیح است، نقشه مترو هم همچنین است. من نمی‌توانم توقع داشته باشم «کاونت گاردن» را بین «کینگ کراس» و «یوستن» بیابم. چرا نه؟ چون «کاونت گاردن» در یک خیابان و بین این دو ایستگاه نیست؛ «کاونت گاردن» در «خیابان مرلوبن» که «کینگز کراس» و «یوستن» را به هم وصل می‌کند قرار ندارد. این یک حقیقت در مورد لندن است، یک حقیقت در مورد جغرافیای

لندن است. این حقیقت همواره حقیقت خواهد داشت. شاید انسان‌ها دیگر به خطوط صاف اهمیتی ندهند، به لندن اهمیت ندهند، یا اصلاً دیگر در لندن زندگی نکنند. ولی تا زمانی که در لندن زندگی کنند این حقیقتی در مورد کاونت گاردن است. برنارد ویلیامز می‌گفت پس از جنگ جهانی شخصی می‌پرسد در حیرتم مورخان چه چیزی در مورد جنگ جهانی خواهند گفت. پرسش خیلی خوبی است. و دیگری در پاسخ می‌گوید یک چیزی که مورخان نخواهند گفت این است که بلژیک آلمان را اشغال کرد.

ماکیلا: در ادامه صحبت‌های سایمون می‌خواهم بگویم مشخصاً یکی از چالش‌های نسبی‌گرایی این است که توضیح دهد چرا علوم موفق هستند. مسلماً به هر میزان که دلمان می‌خواهد می‌توانیم مدل‌هایی از جهان ارائه کنیم ولی تنها برخی از آنها کار خواهند کرد. دقیقاً مثل نقشه مترو، برخی از نقشه‌ها کار خواهند کرد و برخی دیگر کار نخواهند کرد. به نظرم نسبی‌گرا یک تبیین بدهکار است که چرا برخی از این مدل‌ها کار می‌کنند و برخی دیگر کار نمی‌کنند. به نظرم اگر باور نداشته باشید که واقعیت جهان مشخص می‌کند چرا بعضی از مدل‌ها صحیح و برخی از مدل‌ها غلط هستند هیچ‌گاه نخواهیم توانست مشخص کنیم چرا علم موفق داریم.

هیلاری: خب فکر می‌کنم داریم به اصل مشکل می‌رسیم، یعنی اینکه ما فکر می‌کنیم آن بیرون چیزی وجود دارد. البته من فکر نمی‌کنم که آن بیرون هیچ چیزی نیست. یک جهانی وجود دارد. فقط فکر می‌کنم جهان به صورت دسته بندی شده نزد ما نمی‌آید. آن بیرون چیزی هست، کاری که زبان انجام می‌دهد این است به تعبیر من جهان باز را به بخش‌هایی تقسیم می‌کند که ما می‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم تا کارهایی انجام دهیم. چالش اصلی برای من این است که نشان دهم رویکرد من که به ظاهر بسیار عجیب است رویکردی درست است - چگونه ممکن است نظریه‌های ما مؤثر باشند ولی حقیقت نداشته باشند - یعنی می‌توان نظریه‌های علمی داشت که قوی هستند و می‌توان آن‌ها را بهبود بخشید بدون اینکه به مفهوم حقیقت ارجاعی داشته باشد. باید نشان دهم که چگونه

بدون این ایده که جهان بدین شکل یا بدان شکل وجود دارد می‌توانیم رویکردهایی به جهان ارائه کنیم و آن‌ها را بهبود ببخشیم. اگر به ستاره‌ها نگاه می‌کردید بدون آنکه بدانید ستاره‌ها چه هستند، به آن‌ها به شکل یک گل رز یا چتر نگاه می‌کردید. ولی بین شکلی که من تصور می‌کنم و آنچه آن بیرون وجود دارد ارتباطی وجود ندارد. می‌توانم به بی‌نهایت شکل این ستاره‌ها را قالب‌بندی کنم. ولی اینکه ارتباطی بین این قالب‌ها و آنچه آن بیرون وجود دارد برقرار نیست دلیل نمی‌شود که قالب‌های ما مفید نباشند. در مورد این مثال خاص، این قالب‌بندی‌ها به ما اجازه می‌دهد سفر کنیم. بنابراین برای اینکه بگوییم یک نظریه مفید است نیازی به رسیدن به حقیقت نداریم. من باید بیشتر روی نظریه‌ام کار کنم تا مشخص کنم که چگونه می‌توانیم نظریه‌های علمی را بهبود ببخشیم بدون اینکه به حقیقت و واقعیت ارجاعی داشته باشد. ولی چالش من برای شما این است که این حقیقتی که شما از آن صحبت می‌کنید چیست؟ نمی‌توانید به آن ارجاع کنید، قبول دارید که پرسپکتیوهای متفاوتی وجود دارد چگونه است که این چیزی که علم می‌نامید توانسته از زبان ما فراتر برود، از فرهنگ و تفکر ما فراتر برود و به شکلی به جهان آنچنان که هست رسیده باشد.

مجری: قرار است بگوییم که می‌توانیم با گونه‌ای از حقیقت علمی بر نسبی‌گرایی فائق بیاییم. چرا حقیقت‌های علمی؟ و چه کسی این حقایق را تعیین می‌کند؟ ماکیلا: من کاملاً با هیلاری موافقم. شکی نیست که در تاریخ ما شخصی به آسمان اشاره کرد و تصمیم گرفت که چند ستاره را دب اکبر بنامد. ما از این نام‌گذاری استفاده می‌کنیم و مثلاً برای سفر کردن مناسب است. آیا این به این معناست که ما ستاره‌ها را درست می‌کنیم؟ برخی از فیلسوف‌ها مانند نلسون گودمن که در ۱۹۷۰ کتابی نوشت چنین نظری دارند. بین او و هیلاری پاتنم مناظره‌ای شکل گرفت در مورد اینکه آیا ما ستاره‌ها را می‌سازیم یا نه. به نظر من رئالیست می‌تواند کاملاً با آنچه تو گفتی موافقت کند، درباره اینکه ما چگونه طبیعت را در قالب‌بندی‌های خود برش می‌دهیم، ولی از نظر متافیزیکی بی‌تأثیر است،

یعنی اگر ما به این شکل یا بدان شکل ستاره‌ها را قالب‌بندی نمی‌کردیم به این معنا نبود که ستاره‌ای وجود نمی‌داشت. فیزیکِ ستاره‌ها و ترکیب اتمی ستاره‌ها را ما نمی‌سازیم.

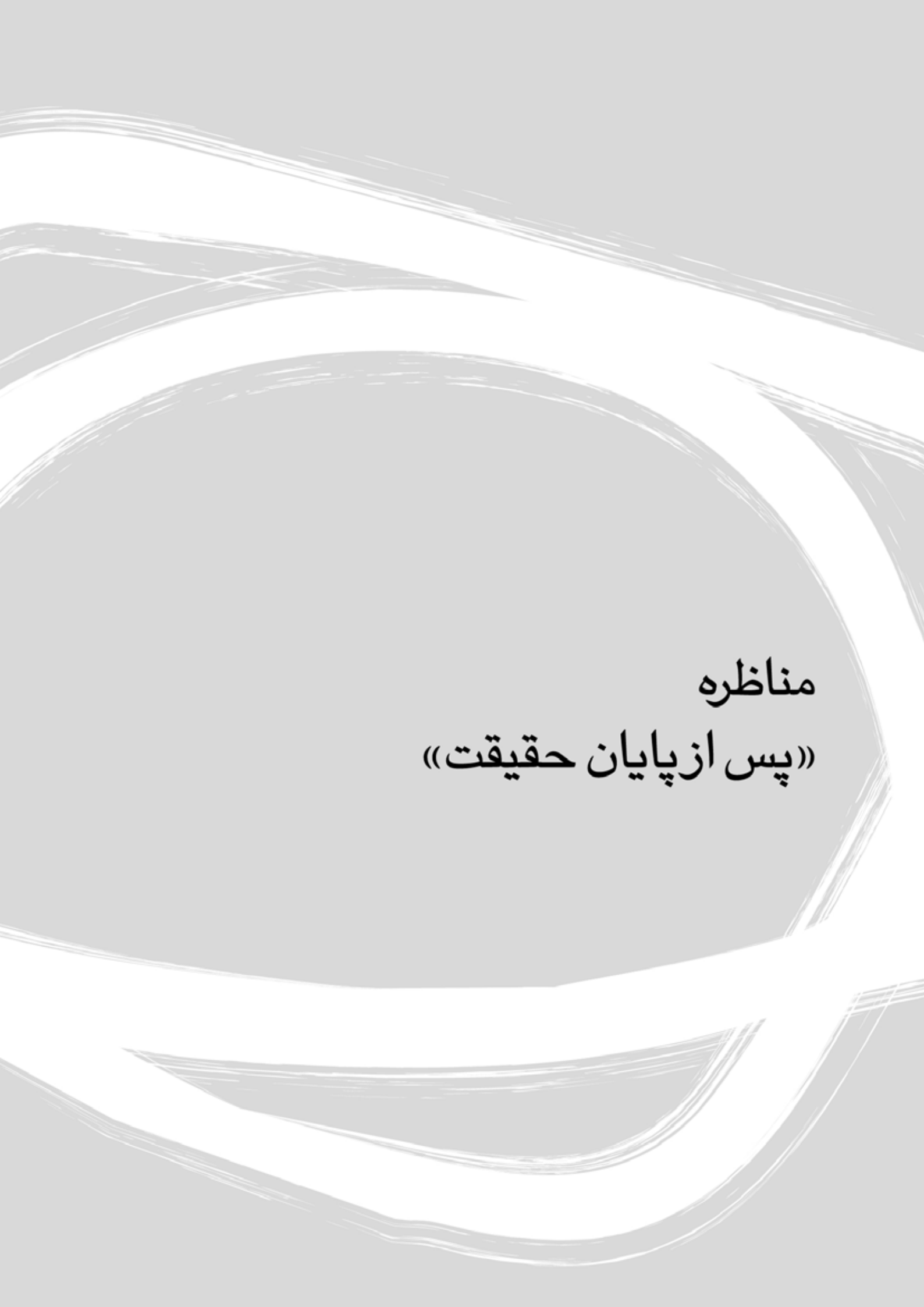
هیلاری: من نمی‌گویم ما آن‌ها را می‌سازیم. شما می‌خواهید بگویید که اگر رئالیست نباشید هر چیزی ممکن است مثلاً شاید اصلاً آن بیرون چیزی وجود نداشته باشد. این صحیح نیست. سؤال من این است که چه جور چیزهایی آن بیرون وجود دارد؟ آن بیرون چیزهایی وجود دارد و کارکردها را محدود می‌کند، من با این موافقم. ولی فکر نمی‌کنم آنچه آن بیرون است شبیه زبان ما است. زبان ما آن را دسته‌بندی می‌کند، به اتم‌ها، نیروها، و این جور چیزها. من فکر نمی‌کنم آن بیرون اتمی وجود داشته باشد، بلکه این روشی است که ما به وسیله آن، آن چه آن بیرون وجود دارد را فهم می‌کنیم.

مجری: سایمون آن بیرون چه چیزی وجود دارند؟ چه حقایقی وجود دارند؟

سایمون: به نظر من باید خیلی دقت کرد و بین فکت‌ها و چیزها تمایز قائل شد. اگر از من بپرسید آن بیرون چه چیزی وجود دارد، اگر منظورتان این باشد که چه چیزهایی آن بیرون وجود دارند، خواهم گفت ما که در این اتاق هستیم، همه شما آن بیرون هستید. نمی‌دانم «اینجا» چه معنایی دارد ولی اگر منظور جایی که من نشسته‌ام منظور باشد، شماها از من جدا هستید و کاردیف شهری است که از من جدا تر است. اینها همه آنها چیزهایی هستند که آن بیرون وجود دارند و همه شما به این باور دارید، حتی هیلاری؛ امیدوارم.

هیلاری: من فکر می‌کنم راه‌های زیاد دیگری وجود دارند که می‌توانیم توصیفش کنیم.

سایمون: با این حال این که شهری آن بیرون وجود دارد، صحیح است.



مناظره  
«پس از پایان حقیقت»



حقیقت چیست، آیا می‌توانیم ماهیت آن را تحلیل کنیم و آیا نیاز داریم فهم خود از حقیقت را بازنگری کنیم یا خیر. در مناظره‌ای که پیش رو دارید، این پرسش که یکی از بزرگ‌ترین پرسش‌های فلسفه است با حضور هیلاری لاسون (فیلسوف منتقد رئالیسم)، هانا داسن (استاد دانشگاه کینگز کالج) و جان سرل (استاد دانشگاه بارکلی) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هیلاری لاسون: عنوان این مناظره پس از پایان حقیقت است. من با بازگو کردن استدلال‌های متعارف در مورد رئالیسم و حقیقت شروع نخواهم کرد. در عوض بدیهی فرض خواهم کرد که رئالیسم شکست خورده و هیچ نظریه مناسبی ارائه نشده است که بگوید زبان چگونه به واقعیت مرتبط است، یا چرا واقعیتی مستقل را توصیف می‌کند و هیچ احتمال عقلانی برای بروز چنین نظریه‌ای وجود ندارد. در عوض می‌خواهم تمرکز کنم بر اینکه چه باید بکنیم و جایگزین چه می‌تواند باشد. به نظر من، داشتن چنین نظری جنجال‌برانگیز نیست. تأثیرگذارترین فیلسوف‌های صد سال گذشته ویتگنشتاین و دریدا هر دو چنین نظری داشتند. یعنی بر این باور بودند که امکان توصیف واقعیت به شکلی مستقیم از طریق زبان وجود ندارد. واکنش ویتگنشتاین پرهیز از سخن گفتن از رابطه زبان و واقعیت به طور کلی بود و دریدا نیز به روش خود سعی کرد از پاسخ گفتن امتناع ورزد؛ با ارائه یک سری توصیف که سپس آن‌ها را یکی پس از دیگری و اساسی کرد تا کسی نتواند موضع او را به صورت مشخص تعیین کند. به نظر من هر دو این واکنش‌ها به شکست رئالیسم اشتباه است، من فکر نمی‌کنم گفتن اینکه «ما نمی‌توانیم توصیفی از واقعیت ارائه کنیم، بنابراین سرمان را در شن فرو خواهیم کرد» پاسخی با دوام باشد. ما باید سعی کنیم نظریه‌ای ارائه دهیم. به نظر من وظیفه اصلی ما در فلسفه، در سده بیست و یکم، این است که تلاش کنیم نظریه‌ای غیررئالیست ارائه کنیم که در آن توضیح دهیم چگونه است که حتی با اینکه نمی‌توانیم حقیقت عینی را توصیف کنیم یا به آن دسترسی پیدا کنیم، ولی می‌توانیم در دنیا به شکلی مؤثر دخالت کنیم و کارهایی را به شکل بسیار دقیق انجام دهیم. به این معنا مشکل ما دقیقاً عکس مشکل کانت است. کانت می‌گفت ما می‌دانیم معرفت وجود دارد، مسئله این

است که دریابیم معرفت چگونه ممکن است. به نظر من مخمسه معاصر دقیقاً برعکس است. به واسطه پرسپکتیویسم و نسبی‌گرایی فرهنگی و دیگر جریان‌ها متوجه شده‌ایم که معرفت عینی ممکن نیست. باید بررسی کنیم چگونه می‌توانیم نظریه‌ای داشته باشیم که بتواند توضیح دهد که ما چگونه قادریم همه کارهای قابل توجهی را که می‌توانیم، انجام می‌دهیم و در دنیا دخالت کنیم. من تلاش کرده‌ام چنین رویکردی را ارائه کنم، بنابراین تعجب‌برانگیز نیست که بشنوید من بگویم این نظریه قوت‌هایی دارد. من فکر می‌کنم به ما کمک می‌کند نحوه دخالت در جهان را تبیین کنیم. در یک جمله بخواهم بگویم استدلال من این است که جهان باز است و از پیش به چیزها و ذرات تقسیم نشده است که ما بتوانیم آن‌ها را نام‌گذاری کنیم، بلکه جهان باز است و ما آن را می‌بندیم، و این بستن جهان باز است که چیزهای به خصوص را به وجود می‌آورد. ولی گاهی سخن من مورد سوءتفاهم واقع شده است و گمان شده سخن من به این معناست که می‌توانیم هر چه می‌خواهیم بسازیم. من اصلاً چنین فکر نمی‌کنم، بلکه فکر می‌کنم محدودیت‌های زیادی برای بستن‌هایی که می‌توانیم بسازیم وجود دارد. فکر می‌کنم می‌توانیم داستان و روایت‌هایی در مورد جهان بسازیم و شکست هر یک را نظاره‌گر باشیم و سعی می‌کنیم به هر یک از این شکست‌ها با ارائه رویکردی بهتر واکنش نشان دهیم. تا جایی که جایگزینی برای حقیقت مطرح است، در هر مدلی یا روایتی می‌توانیم آن مدل یا روایت را پالایش کنیم. خصیصه این امر این است که به نظر می‌رسد به حقیقت نزدیک‌تر می‌شویم. وقتی بین دو مدل انتخاب می‌کنیم، وقتی تصمیم می‌گیریم به این که جلوی من است به عنوان میز نگاه کنیم یا مجموعه‌ای از اتم‌ها، مسئله قضاوت مطرح است. ما نمی‌توانیم به لحاظ تجربی به انتهای این مسئله برسیم و تصمیم بگیریم کدام یک صحیح است. به جای تمرکز بر حقیقت باید تشخیص دهیم کدام یک از این بستن‌های جهان باز برای ما مفید است و امکان بهبود جامعه را فراهم می‌کند و ما را قادر می‌سازد در جهان دخالت کنیم.

جان سرل: لازم است بین دو معنای عینی و ذهنی تمایزی مشخص برقرار کنید. یک معنا معرفت‌شناختی است و معرفت‌شناسی با معرفت سر و کار دارد. دیگری به معنای انتولوژیک

است که انتولوژی با وجود سر و کار دارد. در معرفت‌شناسی با مدعاها سر و کار داریم. برخی از مدعاها می‌توانند صحیح یا غلط و مستقل از گرایش‌های ما باشند. به عنوان مثال قانون جهانی گرانش نیوتن. دیگر مدعاها به عواطف و احساسات ما بستگی دارند. مثلاً این ادعا که رمبراند بهترین نقاش جهان بوده است. این تمایز بین عینی و ذهنی به لحاظ معرفت‌شناختی است. زیربنای این تمایز، تمایزی بین گونه‌های وجود است. برخی از چیزها مانند کوه‌ها و مولکول‌ها، فارغ از اینکه ما چه فکر می‌کنیم وجود دارند و برخی دیگر از چیزها مانند درد، قلقک، و خارش برای وجود داشتن به احساسات و عواطف حیوان‌ها و انسان‌ها وابسته هستند. دسته اول به لحاظ انتولوژیک عینی هستند و دسته دوم به لحاظ انتولوژیک ذهنی هستند. سردرگمی بزرگ در سخنان هیلاری این بود که چون همه مدعاهای ما عنصری از ذهنیت انتولوژیک دارند - هر چه باشد زبان یک سازه انسانی است - معرفت عینی معرفت شناختی از قلمروی عینی انتولوژیک نداریم. بدون پیش‌فرض گرفتن گونه‌ای از رئالیسم نمی‌توانید با دنیا سر و کار داشته باشید. برای اینکه این بحث را داشته باشیم من باید فرض کنم که واقعا داریم بحث می‌کنیم، من در کالیفرنیا هستم و شما در بریتانیا هستید. این‌ها مدعاهای صحیحی هستند که من عنوان می‌کنم. البته این صحیح است که برای اینکه من در کالیفرنیا باشم و شما در بریتانیا باشید، باید دسته بندی به خصوصی صورت گرفته باشد و در این دسته بندی عنصری از ذهنیت انتولوژیک وجود دارد. ولی نکته اصلی را تکرار کنم: هیچ چیزی در این عنصر ذهنیت انتولوژیک وجود ندارد که باعث بشود ما رویکرد عینی معرفت‌شناختی نداشته باشیم. حقیقت عینی قطعاً در مورد عرصه‌هایی که به لحاظ انتولوژیک ذهنی باشد یا عنصری از انتولوژیک ذهنی را شامل شود وجود دارد. هیلاری گفت که پرسپکتیویسم رئالیسم را باطل کرده است. این سخن اشتباه بزرگی است. پرسپکتیویسم تنها می‌گوید که همه مدعاهای معرفتی از دیدگاه به خصوصی مطرح می‌شوند و رئالیسم می‌گوید که واقعیتی انتولوژیک وجود دارد که می‌توانیم به آن معرفت پیدا کنیم و مدعاهای معرفت‌شناختی عینی در مورد آن مطرح کنیم. هیچ عدم انسجامی بین رئالیسم و پرسپکتیویسم وجود ندارد. بنابراین نه تنها امکان حقیقت عینی را داریم، بلکه بدون پیش‌فرض گرفتن

حقیقت عینی نمی‌توانیم کنار آمدن با جهان را آغاز کنیم. بگذارید به نکته دیگری اشاره کنم. هیلاری به درستی گفت که جهان باز است و می‌توانیم به هر روشی که دلمان می‌خواهد آن را دسته‌بندی کنیم و به ما بستگی دارد چگونه می‌خواهیم آن را دسته‌بندی کنیم. می‌توانیم آنچه جلوی هیلاری است را میز بنامیم یا آن را یک گروه مولکولی بنامیم. اشتباه این است که فکر کنیم این دو توصیف با هم قابل جمع نیستند، این دو توصیف کاملاً با هم قابل جمع هستند. می‌توان گفت هم میز است و هم مجموعه‌ای از مولکول‌ها. در نظر داشته باشید که هر دو این مدعاها رئالیسم را پیش‌فرض می‌گیرند. پیش‌فرض می‌گیرند که جهان به شکلی وجود دارد که مستقل از دسته‌بندی‌های ما است. هرچند دسته‌بندی‌هایی که ما انجام می‌دهیم برای امکان سخن گفتن در مورد آن ضروری است. رئالیسم، پیش‌فرض اکثر گفت‌وگوهای قابل فهم است. شما به تعمیرگاه زنگ می‌زنید تا ببینید که آیا ماشین شما تعمیر شده است یا نه، به همسر خود تلفن می‌کنید و می‌پرسید چه ساعتی برای شام به خانه می‌رسد. تمام این‌ها واقعیتی مستقل از ذهن را پیش‌فرض می‌گیرند. دسته‌بندی این واقعیت به ذهنیت انسان‌ها وابسته است، ولی از عنصر ذهنیت در دسته‌بندی واقعیت نمی‌توانید نتیجه بگیرید که نمی‌توانید مدعاهای عینی معرفت‌شناختی در مورد واقعیت داشته باشید.

هانا داسن: ایده عینیت این است که یک واژه ممکن است واقعا یک ابژه را بازنمایی کند. می‌خواهم توضیح بدهم که چرا فکر می‌کنم این ایده‌ای جنون‌آمیز است، با تکیه بر رشته خودم که تاریخ است. گاهی مورخان می‌خواهند بگویند که تاریخ بازنمایی صحیحی از گذشته است. مثلاً کتابی در مورد انقلاب فرانسه ممکن است بازنمایی انقلاب فرانسه باشد. برای من روشن شد که این یک شیوه تفکر در مورد حقیقت خنده‌دار است. وقتی معلم تاریخم از همه در مدرسه پرسید که بگویند در یک جلسه به خصوص چه اتفاقی افتاده است، هر یک از ما روایتی کاملاً متفاوت ارائه کردیم. یکی از تعداد سرودهایی که خوانده شد صحبت کرد، یکی دیگر از شعر رابرت فراست که خوانده شد صحبت کرد. روشن شد

که به تعداد افرادی که در آن اتاق بودند حقیقت وجود داشت. سپس روشن شد که حقیقت پدیده‌ای متکثر است، باید گزینشی و تفسیری باشد. حتی اگر ممکن بود که با همه افراد در آن کلاس مصاحبه کنیم تا همه چیزهایی که روی داده است را به دست بیاوریم، و تاریخی کلی یا تجربه‌ای کامل به دست بیاوریم، آن روایت با این واقعیت عجیب که «در زمان بودن به چه معناست» قابل جمع نخواهد بود. راهی وجود ندارد که یک بازنمایی با واقعیت قیاس‌پذیر باشد. این یک نقد علیه حقیقت عینی است. نکته دیگری که می‌توان به طور خاص در مورد تاریخ گفت این است که فکت‌ها چه می‌شوند؟ مورخ‌ها فکت‌ها را دوست دارند، آیا بستری از فکت‌ها وجود ندارد که مورخان بتوانند همواره به آن‌ها اتکا کنند؟ آنچه من می‌خواهم در پاسخ به آن بگویم این است که فکت‌ها خود مفروض هستند و توسط انسان‌ها بیان می‌شوند. رولان بارت به روشی خارق‌العاده در مورد این فرآیند سخن می‌گوید، تاریخ داخل چشم هر مورخی که سخنی در مورد تاریخ می‌گوید جای می‌گیرد. پس ممکن است در یک کتاب تاریخ بخوانید که جنگ داخلی به خاطر مسائل دینی شروع شد. ولی آنچه باید گفته شود این است که «من فکر می‌کنم جنگ داخلی به خاطر مسائل دینی شروع شد». نکته دیگری که می‌توان در مورد فکت‌ها گفت این است که فکت‌ها مقوله‌های زبانی هستند و درون زبان قرار گرفته‌اند و زبان نیز خودش با فرهنگ پیوند خورده است. بنابراین اگر به این فکت فکر کنید که زنان در این کشور در سال ۱۹۲۸ حق رأی پیدا کردند، مفهوم زن در آن زمان تصادفی است و در طول زمان تغییر کرده است، بنابراین خود این فکت‌ها نیز در معرض چالش و تغییر قرار دارند. من فکر می‌کنم عینیت به این دلایل مشکلاتی دارد. ولی با این حال نمی‌خواهم شک‌گرایی پست مدرن را بپذیرم و بگویم که می‌توان هر چیزی گفت. فکر می‌کنم واقعیت به روشی آنچه می‌توانیم بگوییم را محدود می‌کند و به ما اجازه می‌دهد برخی از سخن‌ها را بگوییم و جلوی برخی دیگر از سخنان ما را می‌گیرد. مورخ‌ها در رابطه با این مسئله، هالوکاست را مطرح می‌کنند. بحث‌های بسیار گسترده و مشروعی درباره هالوکاست وجود دارد؛ مثلاً چرا اتفاق افتاد و میزان تقصیر آلمان‌ها در آن به چه میزان بود. ولی فکتی وجود دارد که تعداد زیادی از آدم‌ها کشته

شدند. برای همین است که به عنوان مثال در آلمان انکار هالوکاست غیرقانونی است و دیوید اروینگ در آن کشور به خاطر انکار هالوکاست محاکمه شد و ریچارد اوانز با ارائه شواهد تاریخی اثبات کرد که نگرش اروینگ به تاریخ اشتباه است. بنابراین من فکر می‌کنم که خیلی مهم است که به مفهوم حقیقت پایبند بمانیم، نه فقط به دلایل متافیزیکی که پرفسور سرل به آنها اشاره کرد، بلکه به دلایل اخلاقی و سیاسی نیز باید این کار را کرد. ما نباید اجازه داشته باشیم گذشته را بازنویسی کنیم، همانطور که اجازه نداریم هالوکاست را از تاریخ حذف کنیم یا ما بریتانیایی‌ها نباید اجازه داشته باشیم که امپریالیسم و برده‌داری را از تاریخ خودمان را حذف کنیم. همانطور که نمی‌توان سوءاستفاده جنسی از کودکان را از تاریخ حذف کرد. این مطالب را نمی‌توان پنهان کرد باید گفته شوند و مفهوم حقیقت روشی اساسی است برای اینکه قدرت را به پاسخگویی وادار کنیم.

مجری: هانا با اینکه بین دو دیدگاه می‌خواستی تعادلی ایجاد کنی، به نظرم در انتها تجربه‌گرایی در مورد فکت‌ها را اتخاذ کردی. شاید به خاطر پیش‌زمینه ات در تاریخ است. حالا بحث را پیش ببریم. هیلاری برای مدت زیادی صبور نشسته ای، ولی گمان می‌کنم به مطالب زیادی می‌خواهی پاسخ بدهی. بگذار سؤالی از تو بپرسم. از جان سرل شنیدیم که انواع به خصوصی از حقیقت وجود دارند، معرفت‌شناختی و انتولوژیک و شاید تو عمدا تمایز بین این دو را تیره و تار می‌کنی تا نظر کلی‌ات را بیان کنی.

هیلاری: نه، البته که من این را نمی‌پذیرم. چون فکر می‌کنم این ایده حقیقت انتولوژیک یک گونه خاصی از فانتزی است. مشکل به نظر من این است وقتی اینقدر تفاوت دیدگاه داریم چگونه می‌توانیم راهی پیدا کنیم تا گفت‌وگوی خوبی داشته باشیم.

مجری: می‌توانم پرسش را به شکل متفاوتی برایت مطرح کنم. چون من فیلسوف نیستم، و مورخ هستم، و وقت زیادی را صرف بررسی آنچه که هانا به آن‌ها به عنوان فکت ارجاع

داد و همچنین تفسیر آن واقعیت‌ها می‌کنم. ریچارد اوانز در یکی از کتاب‌هایش «در دفاع از تاریخ» در مورد رویدادها آنچنان که واقعا روی دادند صحبت می‌کند، معرفت مورخ نسبت به آنچه که واقعا روی داد بخش مهمی از کار مورخان را تشکیل می‌دهد. مورخ با آرشیو و منابع سر و کار دارد و سپس با چهارچوب‌های متفاوتی کار می‌کند؛ لیبرالیسم، مارکسیسم، پست مدرنیسم. تا این چهارچوب‌ها را به آن منابع و آرشیو اعمال کند. آیا از پیش فرض‌هایی که این دستگاه‌ها بر مبنای آن‌ها بنا شده‌اند نیز ناخشنودی؟

هیلاری: علت اینکه می‌خواستیم از بحث عبور کنم این است که اگر موضع غیررئالیستی اتخاذ کنیم - همانطور که من چنین موضعی دارم - یکی از مشکلات این است که عواقب آن را بررسی کنیم. چون اغلب در مورد آن سوءتفاهم وجود دارد. یکی از سوءتفاهم‌ها این است که با اتخاذ این موضع محدودیتی برای آنچه که می‌خواهی بگویی وجود ندارد. فکر می‌کنم جان در واقع به این موضوع اشاره کرد که این اشتباهی است که من مرتکب شده‌ام. من اصلا چنین چیزی نمی‌گویم. محدودیت‌هایی برای آنچه که می‌توانیم بگوییم وجود دارد. به این معنا که اگر روایت‌هایی ارائه کنیم - به تعبیر من بستن‌هایی ارائه کنیم - که برای دخالت در جهان مؤثر نباشند، به عنوان شکست آن رویکرد در نظر گرفته می‌شود. از آن جایی که ما خود را در شبکه‌ای پیچیده از بستن‌های گذشته - اغلب درون سیستمی به خصوص - می‌یابیم، برای اتخاذ تصمیم فضای بسیار محدودی برای مانور داریم. در مورد جزئیات مثال هالوکاست صحبت کنیم، من می‌گویم اگر از وقوع هالوکاست به عنوان یک فکت صحبت کنیم کمکی به ما نمی‌کند. می‌توان این دیدگاه که هالوکاست روی نداده است را اتخاذ کرد، به این معنا که می‌توانیم داستانی بسازیم که در آن داستان هر آنچه در هالوکاست مطرح است توطئه است، کوره‌های آدم‌سوزی آشویتس ساختگی هستند، و تمام جهان درگیر یک توطئه برای ارائه این رویداد است. ولی اگر بخواهید در روایت خود انسجام داشته باشید، حفظ این نگرش برای شما سخت‌تر و سخت‌تر خواهد شد. تا جایی که به کارگیری آن روایت به صورت منسجم برای زندگی خود و شرایط خودتان نیز سخت‌تر و

سخت‌تر خواهد شد. بنابراین دلیل انتخاب این قضاوت - اینکه بگوییم انکار هالوسکاست غلط است - این است که چنین نگرشی به جهان عواقب زیادی برای ما دارد که مطلوب ما نیست. من فکر نمی‌کنم که می‌توان از راه رسید و در تلاش برای پایان دادن به مسئله‌ای بگوییم که ما اقتدار حقیقت را با خود داریم و هرآنچه می‌گوییم صحیح است. گویی جای خدا را گرفته‌ایم و می‌توانیم بگوییم این رویداد به این شکل بوده است. من فکر نمی‌کنم این پایان کار باشد و شخصی که با شما اختلاف نظر دارد را متقاعد نمی‌کند. فکر می‌کنم فرض گرفتن حقیقت ما را پیش نمی‌برد، چرا که جهانی وجود دارد که نمی‌توانیم به آن دسترسی پیدا کنیم.

مجری: به عنوان یک مورخ من در مورد هالوکاست یا تاریخ چین چیزی را فرض نمی‌گیرم، بلکه آرشیو بزرگی را ارائه می‌کنم.

هیلاری: بله شما راه خود برای تفسیر این مستندات را دارید. این مستندات به تنهایی هیچ چیز نمی‌گویند. مسئله این است که روایت شما در مورد این مستندات چیست و چگونه آن‌ها را روایت می‌کنید. یکی می‌تواند بگوید این مستندات تقلبی هستند، یا واقعی نیستند، به شکل متفاوتی تفسیر شده‌اند، یا من به این مستندات اعتماد ندارم. و شما قادر نخواهید بود بگویید نه این مستندات سخن من را یک بار برای همیشه اثبات می‌کنند. هرچند تو می‌خواهی این امکان را داشته باشی که آن‌ها را یک بار برای همیشه اثبات کنی.

جان: من فکر می‌کنم بدون پیش‌فرض گرفتن رئالیسم اصلاً نمی‌توان این بحث را فهمید. همه این اصطلاحات مانند مستندات، بستن، سیستم، انسجام پیش‌فرض گرفته‌اند که چیزی مستقل از آوایی که از دهان ما خارج می‌شود وجود دارد و آنچه می‌گوییم یا با آن‌ها مطابقت دارند یا ندارند. یک ضدرئالیست دارای انسجام فکری باید توان سخن گفتن از مستندات تاریخی با عینیت معرفت‌شناختی را انکار کند. ولی مشخص است که می‌توانیم بگوییم



مستندات وجود دارند. دست گذاشتن بر اشتباه اساسی نگرش هیلاری کار سختی است، ولی من فکر می‌کنم می‌توانم به آن اشاره کنم. اشتباه این است که گفته می‌شود: از اینکه هر یک از دیدگاه‌های ما یک پرسپکتیو است، همه نظرات از دیدگاه به خصوصی مطرح می‌شوند، همه نظریه‌ها در سیستمی هستند به این نتیجه برسیم که عینیت معرفت‌شناختی غیرممکن است. این نتیجه به دست نمی‌آید، از این فکت که هر مدعا پرسپکتیو به خصوصی است نمی‌توان نتیجه گرفت که حضور من در کالیفرنیا و حضور شما در بریتانیا حقیقت عینی ندارد. این‌ها حقیقت‌های عینی معرفت‌شناختی هستند و می‌توانیم به عنوان فکت به آن‌ها معرفت داشته باشیم.

مجری: هیلاری پیش‌فرض رئالیسم از نظر تو چه مشکلی دارد؟

هیلاری: من حرفه فلسفی خود را با این ایده آغاز کردم که باید برای زبان پایه‌ای پیدا کنم و ببینم بر چه چیزی بنا شده است. هرچه بیشتر در این مسئله کاوش کردم بیشتر به ناتوانی انسان در دست یافتن به این پاسخ آگاه شدم، دقیقاً به همان شکلی که ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی سعی کرد رئالیسم زبانی را بنا کند ولی به این نتیجه رسید که غیرممکن است. آنچه من الان می‌گویم به طور خاص نوآورانه نیست، ویتگنشتاین در حدود ۱۹۱۵ به این نتیجه رسید، و شرایط ما واقعا از آن زمان پیشرفت نکرده است. پرسش این است که پس از فهمیدن اینکه از درون زبان نمی‌توانیم در مورد رابطه زبان و واقعیت صحبت کنیم، چه باید کرد؟ پیش‌فرض گرفتن اینکه واقعیتی عینی وجود دارد که می‌توانیم آن را توصیف کنیم به نظر من یک فانتزی نامعقول است. یکی از دلایلی که ما این فانتزی را داریم این است که به نظر می‌رسد جایگزینی برای آن وجود ندارد. بنابراین نکته‌ای که جان به آن اشاره کرد این است که باید واقعیت عینی را پیش‌فرض بگیریم. در غیر اینصورت مکالمه غیرممکن است. من فکر نمی‌کنم حق کاملاً با اوست، فکر می‌کنم پیش‌فرضش این است که سعی می‌کنیم در مورد واقعیت عینی چیزی بگوییم. من این را

قبول دارم، ولی فکر نمی‌کنم که واقعیتی عینی باید وجود داشته باشد.

هانا: هیلاری من می‌خواهم از تو بپرسم چه چیزی بستن جهان بهتر و بدتر را متمایز می‌کند؟ اگر می‌پذیری که محدودیت‌هایی برای بستن جهان وجود دارد و برخی از آن‌ها بهتر و برخی بدتر هستند - به تعبیر خودت - معیارش چیست؟ آیا چنین نیست که آن‌هایی که بهتر هستند با واقعیت انطباق بیشتری دارند؟

هیلاری: معیارهای زیادی برای تعیین بهتر بودن یک بستن وجود دارد. گاهی ممکن است یک معیار برای بهتر بودن آن داشته باشید، مثلاً برای سلامت من بهتر است یا مثلاً برای نظریه پردازان بهتر است یا مثلاً برای موفقیت شغلی بهتر است یا برای یک گفت‌وگوی جالب بهتر است. به روش‌های متعددی می‌توانیم بستن مفید را تشخیص بدهیم. به نظر من کودکان، همانطور که پدر و مادرها خوب می‌دانند، در استفاده از بستن زبانی مناسب برای به دست آوردن چیزی که می‌خواهند تبحر دارند. این خیلی به حقیقتی که آن بیرون وجود دارد ربطی ندارد، آنها صرفاً از زبان به عنوان یک ابزار برای به دست آوردن چیزی که می‌خواهند استفاده می‌کنند. این کاری است که ما نیز می‌کنیم، ما از زبان استفاده می‌کنیم تا نتایجی که می‌خواهیم را به دست بیاوریم. یکی از این نتیجه‌هایی که به دست می‌آوریم نتیجه‌ای است که درون چهارچوب تخیل کردن وجود جهان عینی و پالایش توصیف‌هایمان به دست می‌آید. این صرفاً یکی از روایت‌ها است؛ که روایت خیلی خوبی هم است و در شرایط بسیاری آن را می‌پذیرم ولی این رویکرد متافیزیکی استعلایی که گویی واقعیتی وجود دارد که همه چیز سعی دارد به آن اشاره کند را نمی‌پذیرم.

جان: به نظر من اشتباه این است که فکر کنیم گزینه‌هایی که داریم دوتا است. یا ذهنیت‌گرایی مطلق یا آنچه که هیلاری به شکلی رازآلود واقعیت متافیزیکی استعلایی می‌نامد. من نمی‌دانم این اصطلاح یعنی چه. آنچه من می‌دانم این است که من در

کالیفرنیا هستم، دو تا شست دارم، چانه دارم، این‌ها بخشی از جهان عینی هستند. نکته مهمی که باید به آن توجه کرد و در سخنان هیلاری و هانا وجود داشت این است که پرسپکتیویسم به شکل بی‌اهمیتی صحیح است. همه چیزهایی که گفته می‌شود از یک پرسپکتیو است، همه دسته‌بندی‌ها نشان‌دهنده یک ترجیح پرسپکتیوی است. اشتباه این است که فرض کنیم به این دلیل معرفت عینی غیرممکن می‌شود. این چنین نیست. ما مدعاهای عینی زیادی داریم که حتی برای برقراری این بحث ضروری هستند. ما بحث‌های زیادی داشتیم که من چگونه کامپیوترم را روی میزم قرار دهم، آیا باید رو به پنجره باشم یا رو به دیوار، و اینجور چیزها. من مثال‌های بی‌اهمیت انتخاب می‌کنم، چون پیش‌فرض آن‌ها این است که چیزها به شکلی هستند که از دسته‌بندی ما مستقل هستند. یک سوءتفاهم نسبت به ویتگنشتاین وجود دارد که باید آن را تصحیح کنم. ویتگنشتاین نگران این بود که هیچ جایگاه غیرزبانی وجود ندارد که بتوان از طریق آن رابطه بین زبان و واقعیت را بررسی کرد. این درست است، این نکته بسیار مهمی در پژوهش‌های فلسفی است. ولی این به معنای انکار رئالیسم نیست. چیزها به شکلی هستند که تعیین می‌کنند سخنانی که من می‌گویم صحیح هستند یا غلط هستند. اگر من بگویم من الان لباس قرمز به تن دارم، این غلط است، من لباس قرمز به تن ندارم. من عمدتاً مثال‌های پیش‌پافتاده انتخاب می‌کنم. نکته مهمی که ویتگنشتاین به آن اشاره می‌کند این است که جایگاهی غیرزبانی که بتوانیم از آنجا رابطه بین زبان و واقعیت را بررسی کنیم وجود ندارد ولی این به معنای نفی رئالیسم به معنای پیش‌پافتاده‌ای که بیان کردم نیست.

هانا: می‌خواهم برای متقاعد کردن هیلاری به پذیرش پرسپکتیو رئالیسم تلاش کنم. دو گونه رئالیسم خفیف معرفی می‌کنم که دوست دارم نظر شما را درباره آن بدانم. اولی نگرشی در سده هفدهم بود که در حال حاضر به رئالیسم علی شناخته می‌شود. در این نگرش ادراک ما از جهان، ادراک جهان به آن شکلی که هست نیست. یعنی جهان را به شکل اتم‌ها و الکترون‌ها - یا از هر چه که ساخته شده - ادراک نمی‌کنیم. آئینه کاملی بین آنچه که

ما می‌دانیم و آن بیرون وجود دارد نداریم، با این حال رابطه ای علت و معلولی وجود دارد. چیزهایی آن بیرون وجود دارند که علت شکل‌گیری ادراک یا افکار به خصوصی در ما هستند، اگر این را بپذیری به گونه‌ای از رئالیسم پایبند هستی. گونه دیگری از رئالیسم که برای من خیلی جالب است و توسط سلی هزلینگر پرورش یافته رئالیسم انتقادی است. ایده او این است که جهان آن بیرون وجود دارد ولی روشی که آن را برش می‌دهیم، و خصیصه‌هایی از جهان که پررنگ می‌کنیم کاملاً دلخواهی است. مثالی که او می‌زند، روش تمایزی است که بین زن و مرد قائل می‌شویم. چرا برای ما اینقدر مهم است که جنس یک شخص را خصیصه‌ای پررنگ معرفی کنیم؟ او در مورد زبان فنلاندی می‌گوید که در آن زبان ضمیر «او» داریم که به انسان‌ها ارجاع می‌دهد، و افراد به صورت منظم بین زن و مرد تقسیم نمی‌شوند.

مجری: در زبان چینی نیز واژه ای داریم که هم به مرد و هم به زن ارجاع دارد، ولی باید بگویم که این قضیه باعث نشده سکسیسم یا سیاست‌های جنسیتی در چین تغییری کنند.

هانا: مشخصاً این برای تغییرات کافی نیست، ولی می‌تواند شروع خوبی باشد.

مجری: ما این ایده که آیا می‌توان واقعیت عینی داشت را بررسی کردیم. هیلاری، اگر دیدگاه تو را بپذیریم، و تو تأکید داری که دیدگاه تو به این معنا نیست که هر چیزی را هر جوری که بخواهیم می‌توانیم تفسیر کنیم. دیدگاه تو چه توانایی‌هایی به ما می‌دهد که در گذشته نمی‌توانستیم داشته باشیم؟

هیلاری: من فکر می‌کنم در واقع رئالیسم خطرناک است. چرا که شما را تشویق می‌کند تصور کنید پاسخی وجود دارد.

مجری: پاسخی به چی؟

هیلاری: رئالیسم این تصور را ایجاد می‌کند که پاسخ‌هایی وجود دارند. گاهی ممکن است پاسخ بزرگی باشد و شخصی بگوید که من واقعیت را دریافته‌ام، جهان این شکلی است. یا می‌تواند یک پاسخ کوچک باشد. مثلاً به شست خود اشاره کند و بگوید این یک شست است.

مجری: چرا گفتن اینکه این یک شست است خطرناک است؟

هیلاری: چون این فقط یک شست نیست، مجموعه از مولکول‌ها هم هست، همچنین مثالی در یک گفت‌وگو است.

مجری: هیچکس نمی‌گوید که این فقط یک شست است.

هیلاری: البته، مسئله این است که چه چیزی پشت این رویکرد قرار دارد. اگر پیش‌فرض این است که پشت همه این توصیف‌ها چیزی وجود دارد، این محدودیتی در مورد روش تفکر ماست. تمام مثال‌هایی که شنیدیم، مثلاً اینکه جان الان در کالیفرنیا است، این‌ها شست‌های من هستند، این چانه من است، این‌ها محدودیت‌هایی برای آنچه که می‌توانیم بگوییم است. ما تمام این‌ها را می‌توانیم به بی‌نهایت شکل توصیف کنیم.

مجری: هیلاری، آیا آنطور که جان پیشنهاد کرد، ما آزادییم بگوییم که لباس جان قرمز است؟ در حالی که اکثر ما خواهیم گفت لباس او آبی و سفید است.

هیلاری: روش‌های بستن در بستر فرهنگ‌ها قرار دارند و ما در آن فرهنگ‌ها بزرگ شده‌ایم و این بستن‌ها را یاد می‌گیریم. اگر کودکان از واژگان به شکلی که ما می‌خواهیم استفاده نکنند، آن‌ها را اصلاح می‌کنیم. درون هر روایت به خصوصی چیزهایی به عنوان درست و چیزهایی به عنوان غلط در نظر گرفته می‌شوند. خوب در شرایط فعلی، بله لباس جان به

نظر قرمز نمی‌آید، و این در چهارچوب زبانی است که ما استفاده می‌کنیم و به کار می‌بریم. غیررئالیسم این نیست که من می‌توانم هر چه دلم خواست از خودم در بیارم، بلکه این‌ها روش‌هایی برای نگرش به جهان است که شما را قادر می‌سازد کاری انجام دهید. تصور کردن اینکه یک محدودیت نهایی وجود دارد، جلوی روش‌هایی از اندیشه که مفیدتر هستند را می‌گیرد. هیچ امتیازی در باور به این فانتزی‌های متفاوتی وجود ندارد، چرا می‌خواهید این نگرش را حفظ کنید؟ من فکر می‌کنم این نگرش خیلی خطرناک است. در تاریخ بشر انسان‌ها دائما در حال جنگیدن هستند، دعوا می‌کنند، با یکدیگر مخالف هستند، به خاطر اینکه فکر می‌کنند به پاسخ صحیح دست یافته‌اند. هر تروریستی فکر می‌کند حق با اوست، به حقیقت دست یافته، من فکر می‌کنم رئالیسم اساسا خطرناک است.

مجری: اشاره کنم که آرتور بالفور نخست وزیر بریتانیا کتابی در دفاع از شک فلسفی نوشت ولی با این حال این نگرش مانع از سرکوب ایرندهای توسط او نشد. این نشان می‌دهد که می‌توان هر دوی این‌ها را در آن واحد داشت. جان سرل، تو نظرات هیلاری را شنیدی، نظرت چیست.

جان: من حتی برای یک لحظه هم فکر نمی‌کنم که با انکار رئالیسم از تروریسم رها خواهیم شد. به نظرم یک تروریست به نظریه فلسفی احتیاجی ندارد. ولی در کل رئالیسم به نکته‌ای اشاره می‌کند که صحیح است، جهانی وجود دارد که ما درباره آن جهان با یکدیگر سخن می‌گوییم و ارتباط برقرار می‌کنیم. ما می‌توانیم چیزهایی در مورد آن جهان بگوییم، که به لحاظ معرفت‌شناختی به صورت عینی غلط یا صحیح هستند. در واکنش به آن، هیلاری چندین بار گفت که می‌توانیم توصیفی جایگزین از جهان داشته باشیم. صدالبته. هیچ تعارضی بین رئالیسم و اینکه بی‌نهایت تفسیر ممکن است وجود ندارد. رئالیسم عنصر واقعیت را معرفی می‌کند. بسیاری از چیزهایی که می‌خواهیم درباره آن‌ها صحبت کنیم، مثلا اینکه در انتخابات بریتانیا چه کسی پیروز شد، چرا پیروز شدند، آیا هالوکاست وجود

داشت و غیره، همه عنصری از ذهنیت انتولوژیک را در خود دارند. عنصری از تفسیر در آن‌ها وجود دارد ولی با این حال می‌توان مدعاهای غلط و صحیح از منظر عینیت را بررسی کرد. مثال هالوکاست مثال خیلی خوبی است، چرا از بقیه مثال‌ها بهتر است؟ چون به نظر خیلی مسخره می‌آید که کسی بتواند این واقعیت وحشتناک که در اروپای مرکزی در اواسط سده بیستم رخ داد را انکار کند. هیلاری گفت خب می‌توانید روایتی بسازید که در آن هالوکاست وجود نداشته باشد. مشکل صرفاً این نیست که حفظ انسجام چنین روایتی خیلی پیچیده است، مشکل اصلی این است که آن روایت غلط است. گفتن اینکه هالوکاست روی نداد صرفاً غلط است. من با هانا موافقم. انواع تفسیر ممکن است، ولی واقعیت‌های عینی معرفت‌شناختی وجود دارند، حتی در قلمروهایی که به لحاظ انتولوژیک ذهنی هستند.

هانا: می‌خواهم به سخن هیلاری در مورد خطر رئالیسم اشاره کنم. جان نیز به خطرات ضد رئالیسم اشاره کرد، به خصوص در زمینه سیاست. یک کتاب خارق‌العاده‌ای نوشته شده در مورد روسیه تحت ریاست پوتین، با این عنوان که هیچ چیز صحیح نیست و همه چیز ممکن است. در این کتاب مطرح می‌شود که پوتین و نزدیکانش به چرند گفتن افتخار می‌کنند و از آن به عنوان روشی برای کنترل اجتماعی استفاده می‌کنند. پروپاگاندايي که به عنوان پروپاگاندا شناخته می‌شود و می‌توانیم تأثیرات آن را ببینیم. یا حتی در آمریکا اصطلاحی درست شده است: «سیاست پسا حقیقت». ایده مطرح شده در این اصطلاح آن است که برایتان مهم نیست آنچه در مورد رقیب خود می‌گویید دروغ است، تنها توقع دارید که تأثیر دروغی که می‌گویید زیاد باشد. این موقعیت بسیار خطرناکی است.

هیلاری: اگر ضد رئالیسم این باشد خیلی خطرناک است. ولی من فکر می‌کنم ضد رئالیسم به این معنا نیست که چیزی به نام دروغ گفتن وجود ندارد. دروغ گفتن یعنی گفتن چیزی که به نظر شخصی که آن را می‌گوید صحیح نیست. می‌دانید چه زمانی دروغ می‌گویید، چون چیزی می‌گویید که از نظر شما صحیح نیست و این مستقل از این پرسش است که

آیا واقعیت مستقل و عینی وجود دارد. من فکر نمی‌کنم این نقد که هر کس هر چه می‌خواهد می‌گوید را بتوان به ضد رئالیسم نسبت داد. من نمی‌خواهم دروغ‌گویی را ترویج کنم. برقراری ارتباط وقتی ممکن است که حداقل در اکثر موارد پیش‌فرض ما این باشد که افراد دروغ نمی‌گویند. ولی این خیلی فرق دارد که بگوییم در نتیجه این نکته ما باید به فانتزی واقعیت عینی نهایی متعهد شویم.

جان: من نمی‌توانم از تکرار کردن یک سخن برای چندمین بار پرهیز کنم. از عبارت «واقعیت نهایی» استفاده می‌کنید و آن واقعیت را تقسیم‌بندی می‌کنید، این‌ها ادعاهایی نیستند که رئالیست‌ها مطرح می‌کنند. من فکر می‌کنم جهان آن‌گونه که ما تقسیم‌بندی می‌کنیم، تقسیم‌بندی می‌شود. ما جهان را به مقوله‌های گیاه و حیوان تقسیم‌بندی می‌کنیم، می‌توانیم تقسیم‌بندی‌های دیگری داشته باشیم. هانا به کتاب سلی در مورد جنسیت اشاره کرد، این‌ها مثال‌های خوبی از مقوله‌بندی‌های سیال هستند. این واقعیت که مقوله‌بندی‌های جایگزین وجود دارد و مفهوم واقعیت نهایی چندان کاربردی برای ما ندارد حقیقت دارد. ولی ما مفهوم مفیدی نسبت به اینکه چیزها به چه شکلی هستند داریم، و می‌خواهیم باورهایمان به چیزها - آنچنان که هستند - منطبق باشد. این چیزی است که دروغ‌گویی را ممکن می‌سازد. به نظر من وقتی هیولاری می‌گوید نمی‌خواهد دروغ‌گویی را مجاز کند بازی را واگذار کرده است. دروغ‌گویی بد است چون تلاشی عمدی برای انتقال سخنی است که گوینده به غلط بودن آن باور دارد. یعنی ما نمی‌توانیم از مفهوم گفتن چیزی که به آن باور نداریم سر در بیاوریم، مگر اینکه مفهوم غلط بودن را داشته باشیم. همچنین نمی‌توانیم مفهوم غلط بودن را داشته باشیم مگر اینکه مفهوم حقیقت را داشته باشیم. و اگر چیزی وجود نداشته باشد که به واسطه آن غلط و صحیح معنا دار باشد، این‌ها نیز ممکن نیستند. اشتباه این است که فکر کنیم اگر این را بپذیریم یک بسته متافیزیکی به نام واقعیت نهایی که معلوم نیست یعنی چه را هم باید بپذیریم. یا باید بپذیریم جهان از قبل برای ما دسته‌بندی شده است. نه! جهان، به صورت تقسیم‌بندی شده نزد ما نمی‌آید، ما باید آن را تقسیم‌بندی کنیم. هیچ



کاربرد برای واقعیت نهایی وجود ندارد، حداقل من کاربرد برای آن سراغ ندارم. ولی به محض اینکه مقوله‌های موجود در مقوله‌بندی خود را معرفی کنید، آنگاه ممکن است - البته نه همیشه - مشخص شود که چیزها به گونه‌ای عینی وجود دارند؛ عینیت انتولوژیک. و درون آن قلمرو می‌توانید مدعاهای عینی معرفت‌شناختی مطرح کنید. این رئالیسم است و من نمی‌دانم چگونه کسی می‌تواند این را انکار کند. رئالیسم به تواضعی می‌انجامد که بسیاری از مدعاهای ما در مورد واقعیت باید مورد بررسی قرار بگیرند تا مشخص شود آیا با چیزها آنچنان که وجود دارند مطابقت دارد یا خیر.

مناظره

«محدودیت جهان من؛  
چرخش زبانی در فلسفه»

مناظره پیش رو در رابطه با نقش زبان در فلسفه است. رویکردی که در تاریخ فلسفه به چرخش زبانی معروف است مورد بررسی قرار می‌گیرد. آیا زبان می‌تواند ما را به واقعیت نزدیک کند؟ آیا چرخش زبانی موفق بوده است؟ آیا فلسفه باید بر زبان تمرکز کند یا این مسیر اشتباه بوده است؟ در این مناظره، جان سرل فیلسوف ذهن و زبان و استاد دانشگاه بارکلی، مایکل پاتر استاد منطق دانشگاه کمبریج و هیلاری لاوسن فیلسوف ضد رئالیست به مناظره می‌پردازند.

مایکل پاتر: برای من جالب بود که در مقدمه این مناظره عنوان شد که چرخش زبانی در فلسفه، زمان به خصوصی رخ نداد. چرا که بعضی از مورخان فلسفه بر این باورند که این چرخش در ۱۸۸۴ رخ داد، زمانی که فرگه کتابی در مورد اینکه اعداد چه هستند منتشر کرد. او در آن کتاب عنوان کرد که راه صحیح برای پاسخ گفتن به اینکه اعداد چه هستند این است که بررسی کنیم بینم وازگانی که برای اعداد به کار می‌روند به چه شکلی به کار می‌روند. این پرسش که اعداد چه هستند تنها در صورتی که درست مطرح شود می‌تواند پاسخی مناسب دریافت کند. این چرخش که در ۱۸۸۴ رخ داده است بیش از آنکه مهم باشد، به نظر من اجتناب‌ناپذیر بود. می‌توانیم به کانت و دیگر فیلسوفان پیش از فرگه اشاره کنیم که رابطه بین تفکر و واقعیت برایشان جالب توجه بود. از نظر من این پرسشی است که دو وجه دارد؛ آیا تفکر و واقعیت ساختاری مشابه دارند؟ ایدئالیست کسی است که می‌گوید تفکر و واقعیت به شکلی اجتناب‌ناپذیر یکی هستند و نمی‌توان بین تصور ما از واقعیت و واقعیت آنچنان که هست تفاوتی قائل شد. رئالیست هم شخصی است که این مدعا را نفی می‌کند. این پرسش قابل فهمی است که سال‌هاست بر سر آن بحث شده است. ولی اگر فاصله‌ای بین تفکر و زبان نبینیم آنگاه بحث رئالیست و ایدئالیست بر سر این خواهد بود که آیا می‌توان ساختار جهان را از طریق ساختار زبان دریافت؟ من می‌توانم با یک ایدئالیست مناظره کنم ولی کسی که فکر می‌کند ساختار زبان راهنمای قابل اتکایی برای فهم ساختار جهان است، دیوانه است. نمی‌توانم با کسی که این چنین فکر می‌کند، بحث کنم. به

نظر، فیلسوف‌ها باید نسبت به فاصله بین زبان و تفکر آگاه باشند. صرفاً کافی است یکی از زبان‌های غیراروپایی را یاد بگیریم تا متوجه بشویم که می‌توانیم با ساختار زبانی بسیار متفاوتی حرف‌هایی مشابه بزنیم. دوست دارم ببینم دیگر شرکت‌کنندگان در مناظره چه می‌گویند، ولی به نظر من چرخش زبانی بیش از آنکه مهم بوده باشد اجتناب‌ناپذیر بود.

هیلاری لوسن: به نظر من رویکرد «چرخش زبانی» گمراه نبود. چرا که به ما اجازه داد تا از فانتزی رمانتیکی که به ما می‌گوید می‌توانیم جهان را به روشی خنثی و عینی توصیف کنیم، رها شویم. ما انسان‌ها از ابتدا قربانی این گونه فانتزی‌ها بوده‌ایم. چه در شکل خدایان، ارواح، نیروها یا تاریخ. ما انواع و اقسام فانتزی‌ها را در مورد واقعیت نهایی جهان داشته‌ایم. چرخش زبانی که می‌توان آن را در ابتدای سده بیستم قرار داد، قرار بود واقعیت نهایی را برای ما برملا کند. به نظر من چرخش زبانی با نشان دادن اینکه زبان خنثی نیست امری مثبت بود. ولی این ایده که می‌توانیم به خود زبان یک عینیت خنثی اطلاق کنیم و به گونه‌ای از زبان دسترسی پیدا کنیم که دقیق و صحیح است، مثبت نبود. پس از چند سال از رؤیای برتراند راسل برای بنا کردن فلسفه بر بنیان‌های مستحکم چهارچوب منطقی و تبدیل کردن فلسفه به علم، ویتگنشتاین مشکل این ایده را نمایان ساخت: نمی‌توانیم از درون زبان رابطه بین زبان و واقعیت را مشخص کنیم. باید به شکلی بیرون از زبان بایستیم تا نحوه کارکرد آن را توصیف کنیم. یک واکنش - هم در رویکرد تحلیلی و هم رویکرد قاره‌ای - امتناع از بیان هر سخنی در مورد واقعیت نهایی بود. ویتگنشتاین در اثر دومش از بیان سخنان کلی در مورد واقعیت پرهیز می‌کند و دریدا نیز کاری مشابه انجام می‌دهد. هرچند من فکر می‌کنم که این هم اشتباه است. اگر بخواهیم تلاش کنیم در مورد تعیین بازی زبانی یا تعیین‌ناپذیر بودن معنا سخن بگوییم، تنها در صورتی می‌توانیم چنین کنیم که بدانیم دریدا و ویتگنشتاین چه گفته‌اند. ما نیاز به یک چهارچوب کلی داریم تا بتوانیم بفهمیم چرخ زدن ویتگنشتاین در بازی‌های زبانی به چه معناست. فلسفه در مخصمه‌ای گیر کرده و به نظر من باید سعی کنیم راه‌هایی ارائه کنیم تا بتوان توانایی مداخله در جهان به روش‌های مؤثر و

قدرتمندتر را فراهم کنیم بدون اینکه بخواهیم بگوییم واقعیت در نهایت به چه شکل است.

جان سرل: واقعیت این است که من در بخش زیادی از رویکرد چرخش زبانی زندگی کردم، هم به عنوان یک دانشجو و هم به عنوان استاد در دانشگاه آکسفورد و روایتی که به عنوان چرخش زبانی (توسط هیلاری لاوسن) ارائه شد برای من به عنوان چرخش زبانی قابل تشخیص نبود. بگذارید به شما بگویم برای افرادی که درون چرخش زبانی بودند، این چرخش به چه شکل بود. اول اینکه من فکر می‌کنم دوره‌ای فوق‌العاده در تاریخ فلسفه بود و مانند رویکردهای بسیار دیگری که از تب و تاب آن کاسته شد، محدودیت‌هایی داشت که به برخی از آن‌ها اشاره خواهم کرد. اول از هر چیز یکی از خصوصیات خارق‌العاده این رویکرد این بود که فلسفه به دیالوگ تبدیل شد. برخلاف فلسفه قاره‌ای و فلسفه سده نوزدهم که مانند سخنرانی‌های احساسی و کم‌معنا بود، چرخش زبانی بر اساس گفت‌وگو بنا نهاده شده بود.

خصیصه دومش دغدغه نسبت به شفافیت بود. ویتگنشتاین اغلب به خاطر ابهام در نوشتارش مورد نقد قرار می‌گیرد. ولی من فکر می‌کنم اگر نوشته‌هایش را دقیق بخوانید متوجه می‌شوید که خیلی تلاش کرده شفاف بنویسد و مدعاهای بسیار مهم و روشنی را مطرح می‌کند. البته معلم‌های من در

آکسفورد - آستن و استراسون - هر دو وسواس زیادی برای شفافیت داشتند و تزه‌های خیلی دقیقی ارائه کردند. هرچند باید جنبش‌های فلسفی را با توجه به نتایج آن قضاوت کرد، و من فکر می‌کنم برخی از نتایج چرخش زبانی خیلی قابل توجه بودند. یکی از این نتایج این است که ما تصور خیلی بهتری از «برقراری ارتباط» در زبان‌های انسانی داریم و این نتیجه نوشته‌های ویتگنشتاین، آستن و چند فیلسوف دیگر است. خود من هم تا حدود زیادی در این سنت کار کرده‌ام. نظریه‌های بررسی کاربرد زبان به شکلی پیش رفته است که به شکل‌گیری رشته زبان‌شناسی منجر شده است. علاوه بر این من فکر می‌کنم در

کارهای خودم نشان داده‌ام که می‌توانیم تصویری عمیق‌تر از ماهیت جامعه، پول، مالکیت، دولت، ازدواج، دانشگاه و سمینارهای فلسفی به دست آوریم؛ اگر به آن‌ها به شکلی نگاه کنیم که زبان آن‌ها را تأسیس می‌کند. زبان واقعیت پدیده‌های فیزیکی اتمی را تأسیس نمی‌کند. ولی می‌توانیم با در نظر گرفتن و بررسی نقش زبان به عنوان تأسیس کننده جامعه به ماهیت آن بهتر پی ببریم. علاوه بر این، مشکلات به خصوص فلسفی وجود داشتند که با وسواس مطالعه زبان بهبود یافتند یا پیشرفت کردند. اشاره کردن به همه آن موارد زمان زیادی می‌برد. البته فرگه پدر چرخش زبانی بود ولی علاوه بر منطق و فلسفه ریاضی فرگه‌ای، نتایج بسیار دیگری از چرخش زبانی به دست آمد. بگذارید در مورد محدودیت روش چرخش زبانی صحبت کنم. یک اشتباه رایج در روش مطالعه زبان وجود دارد. یک وسوسه دائمی وجود داشت که بین آنچه که واقعا علت یک پدیده بود با آنچه که ما آن را به درستی علت آن پدیده می‌نامیم، تمایزی قائل نمی‌شدند. مثال‌هایی می‌توان زد که این دو از هم جدا هستند. تمرکز بر جنبه ارتباطی زبان باعث شده است تمایز بین واقعیت و زبانی که برای توصیف واقعیت به کار می‌بریم نادیده گرفته شود. هرچند باید بگویم دوره بسیار فوق‌العاده‌ای بود و من را یاد سخن کولریج در مورد انقلاب فرانسه می‌اندازد که می‌گفت زنده بودن در آن دوران مبارک بود ولی جوان بودن در آن دوران خیلی دشوار بود.

مجری: بهترین نوع پرسشی که یک فیلسوف می‌تواند در مورد زبان پرسد چیست؟ ما دیگر باور نداریم که دسترسی مستقیم به واقعیت یا حقیقت داریم، شما فیلسوف‌ها چگونه می‌توانید ما را برای مطرح کردن پرسش‌های مطلوب در مورد زبان راهنمایی کنید؟

جان سرل: فکر می‌کنم دو پرسش که در واقع بخش‌هایی از یک پرسش واحد هستند مطرح شد. اول اینکه رابطه بین واقعیت و زبان چیست، سؤال بسیار پیچیده‌ای است که پاسخی ساده نمی‌توان به آن داد. اینجا به صورت خیلی ساده می‌گویم زبان ما به تعدادی تصویر در ذهن مرتبط است و آن تصاویر واقعیت را بازنمایی می‌کنند. پرسش دوم که در واقع همان

پرسش از زاویه‌ای دیگر است ماهیت معناست. ماهیت معنا چیست؟ چندین کتاب درباره هر دوی این پرسش‌ها نوشته‌ام اما سعی نمی‌کنم آن‌ها را اینجا خلاصه کنم. ولی به نظر من، این دو پرسش‌هایی بسیار مهم هستند.

هیلاری لاوسن: من کاملاً با این سخن موافقم. ولی مسئله این است که چگونه به این پرسش‌ها می‌پردازید و چه نتیجه‌ای از آن می‌گیرید. همانطور که از ابتدا گفتم تشخیص اهمیت زبان خیلی مهم است و من با توصیف جان از چرخش زبانی موافقم - هرچند من در آن دوران نبودم - این پروژه هیجان‌انگیز و جالب توجه و گامی جدید برای فلسفه بود. ولی در مورد این مدعا که بررسی زبان ممکن است به ما کمک کند بفهمیم در نهایت زبان چگونه عمل می‌کند و یا بتوانیم رابطه آن با جهان را توصیف کنیم؛ به نظر من، ویتگنشتاین در کتاب رساله منطقی فلسفی به خوبی نشان داد که چنین کارهایی ممکن نیست. حال که چنین چیزی ممکن نیست، پرسش این است که ما چه باید بکنیم و معنای توانایی ما برای برقراری ارتباط و توصیف واقعیت چیست؟ ما نمی‌توانیم رویکردی نهایی به زبان پیدا کنیم همچنین نخواهیم توانست پاسخی برای نحوه ارتباط زبان با واقعیت پیدا کنیم. و این مسئله‌ای است که فلسفه باید به آن پردازد. ولی آنچه که ویتگنشتاین دوم انجام داد و در سنت قاره‌ای هم شاهد آن هستیم، امتناع از این پرسش است. ما نمی‌توانیم بفهمیم ماهیت رابطه بین زبان و واقعیت چیست پس تسلیم می‌شویم و فلسفه را به درمان تبدیل می‌کنیم یا به واسازی متداوم واژگانمان مشغول می‌شویم. به نظر من این خیلی مفید نیست. می‌فهمم چرا خودشان را درون این پازل خودارجاعی قرار داده‌اند، ولی به نظر من باید به شکل بهتری به این مسائل پرداخت. باید بررسی کنیم زبان، چگونه کارهایی که می‌تواند انجام دهد را انجام می‌دهد. نمی‌توانیم جهان را به صورت عینی توصیف کنیم، زبان را نیز نمی‌توانیم به صورت عینی توصیف کنیم.

مجری: هیلاری منظور تو این نیست که روش‌های غیرزبانی برای دسترسی به جهان وجود

دارد. روش‌هایی که ما به آن‌ها بی توجه هستیم و باید زمان بیشتری را صرف آن‌ها کنیم.

هیلاری: زبان خودش یک واژه است، بین واژگان دیگر و ما نمی‌خواهیم بیش از اندازه روی یک واژه به عنوان واژه کلیدی تمرکز کنیم. در پاسخ به پرسش، من فکر نمی‌کنم راه جایگزینی برای سخن گفتن در مورد جهان بدون استفاده از زبان داشته باشیم ولی من رویکرد خودم را در پاسخ به این دارم. من می‌گویم فرآیند بستن جهان، مسئول شکل‌گیری هویت امور است و زبان هم بخشی از فرآیند بستن است. این داستان من است، مطمئن هستم رویکردهای دیگری هم وجود دارد. ولی کاری که باید بکنیم این است که - با اینکه می‌دانیم هیچ نظریه نهایی صحیحی وجود ندارد - چهارچوب‌های نظری فراهم کنیم.

مایکل پاتر: می‌خواهم بین پرسش‌های کوچک و پرسش‌های بزرگ تمایز قائل شوم. به نظر من بنیان‌های نظری برای این تمایز وجود دارد. دو نکته متفاوت وجود دارد. اول اینکه آیا به کار بردن فلسفه زبانی می‌تواند به حل مشکلات کوچک کمکی کند. نکته دوم پرسش‌های بزرگی هستند که هیلاری در مورد آن صحبت کرد؛ ماهیت رابطه ما و جهان. در مورد پرسش‌های کوچک، وقتی می‌گوییم پرسش‌های کوچک، آن‌ها را کوچک خطاب نمی‌کنیم تا آن‌ها را ناچیز بشماریم. این‌ها تنها به این معنا پرسش‌های کوچکی هستند که پرسش‌های بزرگ را خطاب قرار نمی‌دهند. با این حال مشخص کردن برخی از این پرسش‌های کوچک ارزش بسیار زیادی دارد. جان در مقدمه خود به صورت خلاصه به برخی از آن‌ها اشاره کرد. من فکر می‌کنم در صد سال گذشته در فلسفه از این روش استفاده کرده‌اند و با بررسی پرسش‌های کوچک سوءتفاهم‌های بسیاری را از بین برده‌اند. مطالبی که افراد در موردشان سردرگم بودند ولی الان اگر مقاله‌های مناسب را بخوانید - که ما خواندن این مقاله‌ها را برای دانشجویان خود مقرر می‌کنیم - از سردرگمی‌ها کاسته می‌شود.

مجری: مایکل ممکن است یک مثال کوتاه و قابل فهم برای حضار بزنی؟



مایکل: به نظرم مثالی کلاسیک که به اوائل شکل گیری این موضوع بر می‌گردد مقاله برتراند راسل در سال ۱۹۰۵ است. در این مقاله راسل نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به یک باره از شر معمای سخن گفتن از چیزهایی که وجود ندارند خلاص شد. مثلاً اسب بال‌دار، کوه طلایی یا پادشاه فعلی فرانسه. معما این است: چگونه می‌توان در مورد چیزی که وجود ندارد صحبت کرد. برخی حتی پس از راسل سعی کرده‌اند بگویند، از آنجایی که تو در مورد پادشاه فعلی فرانسه چیزی گفته‌ای - پادشاهی که وجود ندارد - باید یک پادشاه فعلی تخیلی فرانسه وجود داشته باشد. راسل در یک شاهکار ظریف منطقی نشان می‌دهد که راهی برای تبیین چنین گفتارهایی وجود دارد به شکلی که وسوسه فکر کردن در مورد چیزی که وجود ندارد از بین می‌رود.

مجری: می‌شود بگویید راسل چگونه این کار را انجام داد؟

مایکل: بله، راسل نشان داد که چگونه می‌توان جمله‌ای که به نظر می‌آید به ابژه‌های ناموجود ارجاع دارد را تحلیل کرد و به مجموعه‌ای از جمله‌ها تقسیمش کرد تا به آن ابژه ناموجود ارجاع نمی‌دهد. بنابراین «پادشاه کنونی فرانسه طاس است» که مثال استاندارد است را تحلیل کرد. این جمله به این شکل در می‌آید

دست کم یک پادشاه کنونی فرانسه وجود دارد  
در نهایت یک پادشاه کنونی فرانسه وجود دارد  
هر یک از پادشاهان کنونی فرانسه طاس است

عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» در این تحلیل به ابژه‌ای ارجاع ندارد.

هیلاری: من قبول ندارم که راسل به عمق مسئله رسید. راه حل او به خاطر چهارچوبی است که برپا شده بود، چهارچوبی که در آن ارجاع مطرح است. این یک چهارچوب است، این کارکرد زبان نیست، یکی از کارکردهای زبان است ولی می‌توان مشکلات زیادی برای

آن پیدا کرد، همانطور که ویتگنشتاین این کار را کرد. ولی به این معنا نیست که مقاله راسل مفید نبود. بلکه به ما نشان می‌دهد که اگر زبان را به این شکل به کار ببریم، یکی از روش‌هایی است که می‌توان به نتیجه رسید را برگزیده‌ایم.

جان: پرسش اصلی مجری این بود که آیا روش‌های دیگری برای دسترسی به واقعیت به جز زبان وجود دارد یا خیر. برای من مشخص است که پاسخ به این پرسش مثبت است. من چهار سگ داشته‌ام به نام‌های فرگه، لودویگ، راسل، و حالا تارسکی. تارسکی هر روز به واقعیت دسترسی دارد بدون اینکه به واژگان دسترسی داشته باشد. او چگونه این کار را می‌کند؟ او این کار را از طریق ادراک و عمل انجام می‌دهد. نکته خارق‌العاده در مورد انسان‌ها این است که ادراک و عمل ما با اجزای زبانی انباشته شده است در حالی که سگ‌ها چنین نیستند. با این حال پدیده‌ای به نام ادراک وجود دارد که پیش از زبان روی می‌دهد و بخش زیادی از زبان را تنها با توجه به رابطه‌اش با ادراک و عمل می‌توان فهمید. من با هیلاری موافقم که موضوع -محمول تنها یک نوع کاربرد زبان است، ولی یک فرم زبانی هم هست. اگر می‌خواهیم در مورد اینکه زبان چگونه عمل می‌کند صحبت کنیم ارجاع دادن یکی از اجزای ضروری زبان است. زبان تنها شامل ارجاع دادن نمی‌شود، ولی بخشی کاملاً ضروری است.

مجری: اگر ابتدا ادراک داریم و سپس زبان، چرا فیلسوف‌ها به زبان می‌پردازند، چرا مستقیماً به ادراک نمی‌پردازند، اگر ادراک ارتباط مستقیم‌تری با واقعیت به شما می‌دهد؟ با این فرض که فیلسوف‌ها باید به رابطه بین زبان و واقعیت پردازند.

جان: چون چیزهای زیادی وجود دارد که فراتر از توانایی‌های ادراکی ما هستند. اغلب علوم طبیعی فراتر از ادراک ما هستند. ولی نکته دوم که برای این بحث به خصوص ما جالب توجه است. بسیاری از تجربه‌های ما را تنها می‌توان در شکلی تجربه کرد که زبان داشته باشیم. ممکن است من رنگ قرمز را بینم یا احساس درد کنم بدون اینکه زبان داشته

باشم، ولی بررسی روابط علت و معلولی یا بسیاری از چیزهای دیگر، مثلاً احساس اضطراب در نظام سرمایه‌داری - که دوستان من مدعی تجربه آن هستند - نیاز به زبان دارد. باور کنید سگ من از این اضطراب رنج نمی‌برد، برای چنین تجربه‌هایی باید زبان داشت. در مورد انسان‌ها، تجربه و زبان با یکدیگر چفت شده‌اند و بررسی آن بسیار هیجان‌انگیز است.

هیلاری: فکر می‌کنم حق کاملاً با جان است وقتی اشاره می‌کند که در بررسی زبان، چیزی بیش از ادراک مطرح است. با این حال من می‌گویم فرآیندی که در ادراک روی می‌دهد مشابه فرآیندی است که در زبان روی می‌دهد. زبان نیز مانند ادراک بخشی از فرآیند بستن است. من فکر می‌کنم بستن در سطح ادراک و سطح زبان روی می‌دهد و در پاسخ به پرسش تو باید بگویم که به نظر من سؤال اصلی این است که چگونه جهانی را می‌سازیم که به ما امکان می‌دهد به صورت مؤثر در آن دخالت کنیم.

مایکل: اگر هیلاری پرسش بزرگی می‌خواهد، یک پرسش بزرگ این است که ما چه تفاوتی با حیوان‌ها داریم. مشخص‌ترین تفاوت ما با حیوان‌ها زبان است، تفاوت‌های دیگری هم داریم، ولی مطمئناً یکی از تفاوت‌ها به زبان مرتبط است. در جاهای متفاوت در مورد زبان گونه‌های دیگر جانداران می‌خوانیم، مثلاً زبان دلفین‌ها یا زبان سگ‌ها، ولی در هر موردی که نگاه می‌کنیم می‌بینیم اطلاق زبان به این آواها مشکلاتی دارد به خصوص وقتی هیچ گونه جاننداری به غیر از انسان نتوانسته به هیچ عنوان چیزی شبیه به ساختارهای گرامری که ما داریم را دارا باشد. بسیاری از جانداران آوایی برای ارجاع به چیزهای به خصوصی دارند. ما جاندارانی هستیم که می‌توانیم آوای بسیار زیادی را به هم مرتبط کنیم تا افکار جدیدی را مطرح کنیم به شکلی که همه در این اتاق می‌توانند آن‌ها را بفهمند حتی بدون اینکه چیزی شبیه به آن شنیده باشند. این توانایی مرتبط کردن آواها به یکدیگر یکی از تفاوت‌های انسان‌ها با حیوان‌هاست، و از نظر من این پرسشی به اندازه کافی بزرگ است.

جان: من کاملاً موافقم. این یکی از خصیصه‌های اساسی زبان این است که دارای توانایی

تولیدی است. ما می‌توانیم سخنانی که قبلا هرگز نشنیده‌ایم را بدون هیچ تلاشی متوجه بشویم. ولی یکی دیگر از خصیصه‌های قابل توجه زبان انسان‌ها این است که ما واقعیتی را می‌سازیم و این واقعیت را به عنوان یک واقعیت موجود بازنمایی می‌کنیم. پول، مالکیت خصوصی، دولت، ازدواج و دانشگاهها؛ همه اینها فکت‌هایی در جهان هستند و می‌توانیم توصیف‌های غلط و صحیح از آنها ارائه کنیم. ولی همه آنها با بازنمایی به عنوان واقعیت موجود خلق شده‌اند. این به نظر من پدیده‌ای مطلقا خارق‌العاده است. تا جایی که می‌دانم هیچ حیوان دیگری این توانایی را ندارد.

مجری: من با تمایزی بین جهان در آنجا و زبان در اینجا شروع کردم. با توجه به آنچه که جان سرل الان گفت به نظر می‌آید که این تمایز من خیلی ساده است و زبان صرفا نمی‌تواند واقعیت را بازنمایی کند. جان در مورد تولید زبان از طریق بازنمایی آن صحبت کرد. اگر این صحیح باشد، آیا هیچ واقعیتی وجود ندارد قبل از اینکه سخنی بگوییم؟

جان: اگر این سوال جدی است در جواب باید بگویم البته که قبل از سخن گفتن واقعیتی وجود دارد. ما این را با توجه به تاریخ جهان می‌دانیم، جهان میلیاردها سال قبل از اینکه کسی سخنی بگوید وجود داشته است.

هیلاری: من فکر نمی‌کنم به همین سادگی باشد. اگر زبان، واقعیت به خصوص ما را می‌سازد، نمی‌توانیم هیچ یک از توصیف‌های کلی خود را ممتاز برشماریم. این زبانی که جان به آن اشاره کرد که «ما می‌دانیم که میلیاردها سال پیش جهان وجود داشته» نظریه‌ای است که درون زبان مطرح می‌شود و خصوصیات چهارچوبی‌ای که زبان به ما می‌دهد را داراست. پس نمی‌توانیم هر گاه تصمیم گرفتیم پیمان را از زبان بیرون بگذاریم و بگوییم که واقعیت‌مان را خودمان می‌سازیم و بعد در مورد واقعیت‌های علمی که می‌خواهیم صحبت کنیم، بگوییم این محدودیت‌ها وجود ندارد.

مایکل: البته، ولی نباید از اینکه برخی از چیزها به بازنمایی ما از جهان وابسته است به این نتیجه رسید که همه چیز به ما بستگی دارد. ممکن است بتوانیم انتخاب‌هایی بین طرح‌واره ذهنی که برای فهم جهان به کار می‌بریم داشته باشیم. طرح‌واره ذهنی ما در طول زمان تغییر کرده است، مثلاً جان اشاره کرد کنفرانس‌های فلسفه هزاران سال پیش وجود نداشتند. ما مفاهیم زیادی داریم که افراد در گذشته نداشتند. ولی با این حال، با توجه به هر مفهومی که داریم به جهان پاسخ‌گو هستیم. جهان ما را محدود می‌کند. زبان ما را محدود می‌کند و می‌تواند ما را رهایی ببخشد، ولی جهان ما را محدود می‌کند.

هیلاری: من کاملاً موافقم. ولی این به این معنا نیست که می‌توانیم قسمتی از زبان را برتر بشماریم، بخشی که به ما امکان می‌دهد بگوییم در نهایت واقعیت چیست. رویکردی نسبی‌گرا که در آن پرسپکتیوهای متفاوتی نسبت به جهان داریم و این دیدگاه‌ها با واقعیت بی‌ارتباط هستند، کاملاً بی‌معناست. معمای فلسفه این است که چگونه می‌توان گفت روایت‌های ما از جهان چنان مؤثرند، با وجود این که با خود جهان یکی نیستند و هرگز یکی نخواهند بود.

مایکل: این یکی از پیشرفت‌هایی است که ما داشته‌ایم. افسانه‌ای در ابتدای سده بیستم پرورش یافت که می‌توان ذره‌های اساسی واقعیت را یافت و می‌توان همه چیزهای دیگر را از آن ذره‌های اساسی ساخت. در حال حاضر، به ندرت بتوان فیلسوفی را یافت که چنین فکر کند. این پیشرفت است، ما اکنون متوجه هستیم چرا چنین رویکردی نمی‌تواند موفق باشد.

جان: ببینید من یک سری از پدیده‌ها را که به واسطه زبان تأسیس شده‌اند برشمردم، اینها نه تنها به واسطه زبان بازنمایی می‌شوند بلکه وجود آن‌ها به زبان وابسته است. آن‌ها شامل پول، مالکیت خصوصی، دولت و غیره می‌شوند. ولی این در مورد همه چیز صحیح نیست. فراموش نکنیم که صدمیلیارد ستاره مانند خورشید ما وجود دارد، و صدمیلیارد کیهان وجود

دارد. ما نمی‌توانیم با قطعیت بگوییم که همه کهکشان‌ها موجود را کشف کرده‌ایم، ولی کهکشان‌ها واقعیت‌هایی هستند که کاملاً مستقل از بازنمایی ما وجود دارند. این به این معنا نیست که ما می‌توانیم آن‌ها را مستقل از زبان خود توصیف کنیم. من کاملاً با ویتگنشتاین موافقم که هیچ دیدگاه غیرزبانی وجود ندارد که ما بتوانیم در آنجا بایستیم و از آنجا رابطه بین واقعیت و زبان را بررسی کنیم و ما همیشه در زبان گرفتار هستیم. ولی با اینکه ما در زبان گرفتار شده‌ایم، آن طرفِ زبانِ ما واقعیتی وجود دارد که می‌توانیم آن را بازنمایی کنیم.

هیلاری: جان، مشکل این است که من نمی‌دانم تو چگونه می‌توانی چنین چیزی بگویی. چون تو برای گفتن آن از زبان استفاده می‌کنی، و وقتی می‌گویی میلیون‌ها ستاره آن بیرون وجود دارند به نظر می‌آید به طریقی از زبان خارج شده‌ای و می‌توانی آن را به شکلی که در نهایت وجود دارد توصیف کنی. به شکلی که فکر می‌کنی در مورد پول و دیگر مثال‌ها صحیح نیست. ولی من متوجه نمی‌شوم چگونه می‌توانی واقعا تمایزی بین گونه‌های متفاوت کاربرد زبان قائل شوی که گویی کاربرد علمی زبان به شکلی از مشکلاتی که بقیه زبان با آن مواجه است فرار می‌کند.

جان: ما رابطه‌ای علت و معلولی بین خودمان و جهان نجومی داریم و جهان نجومی از طریق زبان با ما ارتباط برقرار نمی‌کند، بلکه برعکس ما از زبان استفاده می‌کنیم تا بتوانیم این جهان نجومی را مقوله‌بندی کنیم. وقتی به جهان پول و مهمانی‌ها می‌پردازیم با یک سری تبدلات علت و معلولی در جهانی که مستقلاً وجود دارد سر و کار نداریم. بلکه با واقعیتی سر و کار داریم که وجود دارد چون ما آن را به عنوان واقعیتی موجود بازنمایی می‌کنیم. این تمایز اساسی است، الان در مورد علوم طبیعی صحبت نمی‌کنم، تمایزهای عقل سلیمی در مورد کنار آمدن با واقعیت است.

مایکل: من با جان موافقم.

هیلاری: این مفهوم که بخش‌هایی از زبان با تعاملات انسانی سر و کار دارند و بنابراین کارکردی از خود زبان است و بخش‌های دیگری از زبان وجود دارند که به نحوی با چهارچوب‌های انسانی سر و کار ندارند ولی این امکان را دارند که جهان را مستقیماً توصیف کنند به نظر من سردرگمی است. روشی که به وسیله آن جهان را توصیف می‌کنیم - چه خانه‌ها و چه جوامع، واحدهای پول یا اتم‌ها و مولکول‌ها - بخشی از چهارچوب زبانی هستند و همگی خصیصه‌ای دارند که از خصیصه زبانی پیروی می‌کنند.

مجری: برنامه فلسفه زبان برای آینده چیست؟

مایکل: در مورد اینکه چگونه باید فلسفه را پیش برد، به نظر من به هر شکلی که فلسفه کار کند. علت اینکه همچنان در مورد چرخش زبانی صحبت می‌کنیم این است که کار می‌کرد. چرخش زبانی تنها ابزار در جعبه ابزار فلسفه نیست، اگر تمایزی بین مشکلات بزرگ و کوچک در فلسفه ایجاد کنید، همانطور که گفتم حل کردن بسیاری از مشکلات کوچک مفید است. گمان می‌کنم گلایه هیلاری این است که فیلسوف‌ها بیش از اندازه روی مشکلات کوچک تمرکز کرده‌اند و مشکلات بزرگ را فراموش کرده‌اند. مطمئن هستم که در سطح توصیفی بسیاری از آن‌ها چنین کرده‌اند. ولی یکی از دلایل آن این است که همه ما نوابغی در حد ویتگنشتاین نیستیم. اغلب ما باید با هر چه که داریم پیش برویم و اگر بتوانیم یک پرسش کوچک را پاسخ بگوییم بهتر از این است که هیچ پرسشی را پاسخ نگوییم. فلسفه حرفه‌ای یک گروه بسیار بزرگ است، هزاران فیلسوف آکادمیک داریم که می‌خواهند به مشکلاتی رسیدگی کنند و فلسفه را به عنوان رشته‌ای زنده نگه دارند. بسیاری از مشکلاتی که آن‌ها بررسی می‌کنند، مشکلاتی هستند که بیرون از حلقه‌های آکادمیک فلسفه با ارزش تلقی نمی‌شوند. اگر نتیجه این می‌شد که هیچ‌کس با پرسش‌های بزرگ سر و کار نداشته باشد، خیلی بد می‌شد، موافقم. امیدوارم برخی از افراد چنین کنند. من خودم تمایلی ندارم وارد این دریای بزرگ شوم چون می‌دانم که دریای بزرگی است و افراد بزرگی قبل از من در آن غرق شده‌اند.

هیلاری: به نظر من نمی‌توان به پرسش‌های کوچکی که مایکل به آن‌ها ارجاع می‌دهد، پاسخ گفت مگر اینکه قبل از آن، یک چهارچوب بزرگ برای پاسخ گفتن به آن‌ها انتخاب کنید. بنابراین یک پرسش کوچک را می‌توان به روش‌های بسیار زیادی پاسخ گفت و این به چهارچوب کلی‌ای که دارید بستگی دارد. بنابراین به عنوان مثال، من در چهارچوبی کار می‌کنم که در آن با «ارجاع» سر و کار ندارم، این باعث می‌شود بسیاری از پرسش‌های کوچک بی‌ارتباط باشند.

مایکل: هیلاری تو از مفهوم ارجاع استفاده می‌کنی، من به تو با استفاده از واژه «هیلاری» ارجاع می‌دهم.

هیلاری: نه، این فهم تو از کاربرد این واژه توسط من است. مفهوم خودت از ارجاع را تحمیل می‌کنی، برای این کار باید تصور خودم از زبان را تعریف کنم که شامل ارجاع نمی‌شود. تو نمی‌توانی بگویی که نه این کاربرد تو اینچنین است. روش‌های متفاوتی برای نگاه کردن به مسائل وجود دارد، ارجاع در سنت فرگه‌ای وجود دارد ولی نهایی نیست. من فکر نمی‌کنم بدون بررسی آن چهارچوب بزرگ‌تر بتوان سؤال‌های کوچک را پاسخ گفت. برای همین فکر می‌کنم باید چهارچوب بزرگ‌تر را بررسی کنیم. من قبول دارم که این کار خیلی سختی است، همانطور که گفتم ویتگنشتاین این مسئله را چند سال پس از طرح رؤبای راسل مطرح کرد. به عنوان فیلسوف ما باید با این مشکل سر و کله بزنیم تا یک چهارچوب پیدا کنیم که کار کند. باید چهارچوبی پیدا کنیم که کارکرد زبان و رابطه زبان با جهان را تبیین کند بدون اینکه فرض کنیم این داستان نهایی است. ما چگونه می‌توانیم این کار را انجام بدهیم؟ به نظر من این هدف نهایی فلسفه است. فیلسوف‌ها باید تلاش کنند چهارچوب‌هایی مفید ارائه کنند، و افراد بتوانند با استفاده از آن‌ها در جهان دخالت کنند. ولی بدون این ایده که فیلسوف‌ها روزی با پاسخ نهایی نزد ما خواهند آمد. می‌توانیم دانشگاه‌ها را تعطیل کنیم و بگوییم همه چیز تمام شده است چون نمی‌توانیم حلش کنیم.



جان: یک پرسش بزرگ وجود دارد که هم در فلسفه و هم در زندگی به طور کلی پرسشی بسیار مهم است. این پرسش آنقدر بزرگ است که خجالت می کشیم آن را به طور واضح بیان کنیم چون نمی دانیم چگونه آن را برای دانشجویان خود تبیین کنیم. پرسش این است: در نتیجه بررسی هایی که در سیصد سال اخیر انجام شده است، علاوه بر به کار بردن انواع روش های خارق العاده تجربی ما تصور بسیار خوبی از اینکه جهان چگونه کار می کند داریم. حتی فهمیدن ماهیت کوانتوم مکانیکی ترکیب های شیمیایی که به زبان بستگی ندارد هم باید در زبان بازنمایی شود. جهان از ذرات فیزیکی و نیرو تشکیل شده است و ما نیز درون این جهان تکامل یافته ایم. این تصویری از جهان به عنوان یک جهان بدون ذهن و هدف است. ولی حالا به ما نگاه کنید، ما انسان ها و واقعیت ما انسان ها. پرسش اصلی در فلسفه این است که چگونه می توانیم از واقعیت جهانی سخن بگوییم. زبان، هشیاری، اراده آزاد، جامعه، هنر، اخلاق و توانایی ما برای شرکت در بحث فلسفی را چگونه می توانیم در واقعیت اساسی جای بدهیم؟ نه تنها باید نشان دهیم که چگونه در این جهان فیزیکی قرار گرفته اند بلکه باید نشان دهیم چگونه پیامد طبیعی این واقعیت اساسی هستند. ما بیش از آنی می دانیم که خود را به جهل بزنیم. ما بیش از اندازه درباره چگونگی کارکرد جهان می دانیم. وظیفه اصلی فلسفه این است - من و بسیار از دیگر فیلسوف ها تمام عمر خود را صرف آن کرده ایم و به پاسخی نهایی نخواهیم رسید ولی پیشرفت های چشمگیری می کنیم. می توان از پیشرفت های بزرگی که از مواجهه با این پرسش ها بدست آمده مثال های زیادی زد. همانطور که مایکل گفت با بررسی پرسش های به خصوص و کوچک در نهایت مجموعه ای از پاسخ های بسیار مهم را داریم. یک عده فیلسوف نمی توانند بگویند ما باور نداریم اتم هیدروژن یک الکترون دارد، آنها هر چه می خواهند می توانند فکر کنند، اتم هیدروژن یک الکترون دارد.

