

## از حقیقت هیچ گریزی نیست



## گفت‌وگو با روی باسکار

کریستوفر نوریس

برگردان:

مانیا بهروزی

خرداد ۱۳۹۹

## گفت‌وگو با روی باسکار

کریستوفر نوریس<sup>1</sup>

ترجمه: مانیا بهروزی

**یادداشت مترجم:** روی باسکار و رهیافت او به فلسفه‌ی علم که با نام رئالیسم انتقادی شناخته می‌شود، برای علاقمندان به مباحث فلسفی در ایران چندان ناآشنا نیستند.<sup>2</sup> اگر تحولات فلسفه را صرفاً در بستر سیر تاریخی فلسفه دنبال کنیم، می‌توان گفت پیدایش رئالیسم انتقادی نیز پیش از هر چیز پاسخی بود به مختصات تاریخی فلسفه در در نیمه‌ی دوم قرن بیستم: رهیافت‌های متعارف فلسفی در این دوره عمدتاً حامل پیش‌فرض‌های تجربه‌گرایانه و (نو)پوزیتیویستی بودند؛ و آنهایی هم که علیه پوزیتیویسم شوریدند، به‌رغم توسل به برخی پیش‌انگاشت‌های ایده‌آلیستی، همچنان قادر به گسست کامل از انگاره‌های تجربه‌گرایانه نبودند، ضمن اینکه وجه‌مشترک همه‌ی آنها فقدان هستی‌شناسی بود. از این منظر، رئالیسم انتقادی در ساده‌ترین بیان تلاشی نظری برای احیای رئالیسم و به‌روزرسانی آن (با تاکید بر جایگاه ویژه‌ی هستی‌شناسی) بود. اما مساله صرفاً به اینجا ختم نمی‌شود. چون نحوه‌ای که باسکار پروژه‌ی عظیم فکری-فلسفی خویش را پی گرفت، همزمان تلاشی بود برای پیوند زدن فلسفه با رهایی بشر و دانش رهایی‌بخش. در این مسیر باسکار و همراهان بعدی‌اش کوشیدند دامنه‌ی تفکر فلسفی را به فراسوی بن‌بست‌های تاریخی فلسفه و کلیشه‌های بازدارنده‌ی آن (برای پیوندیابی فلسفه با نیازهای تاریخی بشر) گسترش دهند. این جهت‌گیری یکی از خصلت‌های مهمی است که به دستگاه فلسفی باسکار قابلیت ویژه‌ای برای بازاندیشی و تقویت بنیان‌های اندیشه‌ی مارکسی اعطا می‌کند؛ افزون بر این، با نظر به اینکه در سیر تاریخی اندیشه‌ی مارکسیستی، رویکرد پوزیتیویستی عمدتاً بر رویکرد دیالکتیکی غالب شده است، رئالیسم انتقادی

<sup>1</sup>Roy Bhaskar Interviewed. *Questions by Christopher Norris. The Philosophers' Magazine, Issue 8, 2012.*

این گفت‌وگو در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ انجام گرفته است.

<sup>2</sup> فروغ اسدپور در کتابچه‌ی اینترنتی «[رئالیسم انتقادی](#)» (نشر آلترناتیو، تیر ۱۳۹۰) معرفی فشرده‌ای از مضمون فاز نخست پیدایش رئالیسم انتقادی عرضه کرد و سپس در کتابچه‌ی «[رئالیسم انتقادی و تصریح شالوده‌های فلسفی مارکسیسم](#)» (کندوکاو - بهمن ۱۳۹۳) اهمیت فلسفی باسکار برای اندیشه‌ی نظری چپ مارکسیستی را برجسته ساخت {نسخه‌ی بازبینی‌شده‌ای از این دو دفتر (بازنشر توسط سایت فضا و دیالکتیک) در [اینجا](#) و [اینجا](#) قابل دسترسی است}. با این حال، رئالیسم انتقادی از مسیرهای دیگری هم به فضای فکری ایران راه یافت، که نوع خوانش و اهداف آنها اغلب در تناقض با آرمان باسکاری دانش رهایی‌بخش قرار دارد. در بخشی از مقدمه‌ی ترجمه‌ی زیر به سابقه‌ی ورود رئالیسم انتقادی به فضای فکری ایران پرداخته‌ام:

روی باسکار: «[دیالکتیک، ماتریالیسم و نظریه شناخت](#)»؛ برگردان: مانیا بهروزی، کارگاه دیالکتیک، دی ۱۳۹۷.

دیالکتیکی باسکار سازوبرگی فلسفی برای بازگشت به شالوده‌های دیالکتیکی دستگاه نظری مارکس و گسترش آن فراهم می‌آورد.<sup>3</sup>

فلسفه‌ی باسکار به ما امکان می‌دهد با در نظر گرفتن لایه‌مندی جهان واقعیت و حضور درهم‌تنیده -ولی غیر هم‌ارز- سازوکارهای علیتی، درباره‌ی پیچیدگی واقعیت به‌شیوه‌ای پیچیده بیان‌دیشیم، به‌جای آن‌که در دام تقلیل‌گرایی، جبر‌گرایی، غایت‌گرایی، نسبی‌گرایی و یا بازی‌های فریبنده‌ی زبانی فروبغلتیم. و به‌همین خاطر است که رئالیسم انتقادی چشم‌اندازهای پویا و نویدبخشی برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای گشوده است.

باسکار در متن دیگری<sup>4</sup> روایت بسیار فشرده‌ای از مولفه‌های اصلی رئالیسم انتقادی عرضه می‌کند. در این گفتگو اما پرسش‌های دقیق کریستوفر نوریس و پاسخ‌های نسبتاً مبسوط باسکار، به ما امکان می‌دهد تصویر دقیق‌تری از روند پیدایش و پویای رئالیسم انتقادی و مضامین کانونی آن به‌دست بیاوریم.<sup>5</sup>

م.ب. / خرداد ۱۳۹۹

\* \* \*

**سوال:** شما از حدود ۲۵ سال پیش مشغول اندیشیدن و نوشتن در باب موضوعات فلسفه‌ی علم بوده‌اید. می‌توانید بگویید چه عاملی شما را به این حوزه سوق داد و چرا همچنان برای شما یک دغدغه‌ی محوری باقی مانده است؟

**باسکار:** من برای تحصیل در رشته‌ی ترکیبی «فلسفه، سیاست و اقتصاد» (PPE) در آکسفورد یک بورس تحصیلی گرفتم و به هر سه حوزه به یک اندازه علاقه‌مند شدم. اما از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ چنین به نظر می‌رسید که مهم‌ترین مسأله‌ی پیش روی بشر، معضل فقر جهانی است. همچنین در نظر من، تئوری اقتصادی موضوعیت (relevance) چندانی برای پاسخ به این مسأله نداشت. بنابراین، برای نوشتن پایان‌نامه‌ی دکترا پرسش از موضوعیت نظریه‌ی اقتصادی برای کشورهای توسعه‌نیافته را محور پژوهش‌ام قرار دادم؛ پاسخ این پرسش، اگر آن پایان‌نامه نوشته می‌شد، قاعدتاً چنین بود که موضوعیت نظریه‌ی اقتصادی برای این جوامع چیزی بسیار اندک یا احتمالاً صفر است. اما برای تشریح این شهود لازم بود که به موضوعاتی در فلسفه‌ی علوم اجتماعی و - فراتر از آن - به فلسفه‌ی علم بازگردم. من دریافتم که فلسفه‌ی علوم اجتماعی تحت سلطه‌ی اختلاف‌سخت بین پوزیتیویسم و هرمنوتیک قرار دارد و چنین به نظر می‌رسید که همه‌ی

<sup>3</sup> برای مثال، متن زیر برخی از قابلیت‌های رئالیسم انتقادی برای مفصل‌بندی سازنده با نظریه‌ی مارکسی را تشریح می‌کند:

جانانان جوزف: «در دفاع از رئالیسم انتقادی»؛ برگردان: آیدین ترکمه، فضا و دیالکتیک، تابستان ۱۳۹۷.

<sup>4</sup> روی باسکار: «رئالیسم انتقادی چیست؟»؛ برگردان: مانیا بهروزی، کارگاه دیالکتیک، شهریور ۱۳۹۷.

<sup>5</sup> شرح مختصری درباره‌ی زندگی باسکار در مقدمه‌ی مطلب زیر آمده است:

روی باسکار: «دیالکتیک، ماتریالیسم و نظریه شناخت»؛ برگردان: مانیا بهروزی، کارگاه دیالکتیک، دی ۱۳۹۶.

آنها تحت سلطه‌ی فلسفه‌ی علم تجربه‌گرا قرار گرفته‌اند. کمابیش در همین زمان، یک بحث نظری بسیار جدی و موشکافانه وجود داشت که توسط کون، فایرآبند، لاکاتوش و غیره برپا شده بود. این بحث را بسیار برانگیزاننده یافتم. این نظریه‌پردازان، راست‌کیشی‌های متعارف تجربه‌گرایانه را درخصوص آنچه من بعد گذرا یا معرفت‌شناختی علم<sup>6</sup> می‌نامم، زیر سوال می‌بردند. ولی آنها درباره‌ی هستی‌شناسی، یعنی نظریه‌ی هستی، جز اشاراتی تلویحی، چیزی برای گفتن نداشتند. یعنی آنها اساساً هستی‌شناسی تجربه‌گرا را دست‌نخورده باقی گذاشتند؛ و بنابراین، قادر نبودند شهود عقلانی یا بینش‌های منطقی خود را حفظ کنند. من برخی سرخ‌ها درباره‌ی یک هستی‌شناسی بدیل ممکن را در آثار افرادی چون رام هره (Rom Harré)، که در مسیری رئالیستی حرکت می‌کردند، یافتم. آنها با این‌که در مورد بُعد گذرا فی‌نفسه چیز زیادی نمی‌گفتند، ولی نسبت به مدل قیاسی و نام‌گرایانه‌ی توضیح<sup>7</sup>، انتقادات زیادی داشتند. آنها به‌طور ضمنی بسندگی راست‌کیشی هیومی، همپلی (Hempelian)<sup>8</sup> و پوپری را زیر سوال می‌بردند. آنچه من در کتاب «یک نظریه‌ی رئالیستی علم» و دیگر آثار مرتبط انجام دادم این بود که ضرورت نظریه‌هایی را که بر تجربه‌گرایی و ضد تجربه‌گرایی حاکم بودند را به چالش بکشم. این کار را مشخصاً با برجسته‌سازی و پردازش مجدد هستی‌شناسی و دادن محتوا و شکل جدید معینی به آن انجام دادم. به‌واقع، کل کارهای بعدی من، از رساله‌ی یادشده درباره‌ی هستی‌شناسی نشات گرفته است. باید اضافه کنم که طی حدود یک سال، من مشغول تدریس اقتصاد بودم، ولی موضوع پژوهش خود را به فلسفه تغییر داده بودم. دو سال بعدی، حامل چرخشی به سمت بدل‌شدنم به یک فیلسوف تمام‌وقت بود؛ حوزه‌ای که به‌زودی دریافتم عشق راستین زندگی من است.

**سوال:** ممکن است بگویید چه چیزی وجه‌تمایز رئالیسم انتقادی از سایر معرفت‌شناسی‌های رئالیستی و دیگر فلسفه‌های علم رئالیستی است؟

**باسکار:** پاسخ‌دادن به این پرسش خود مصاحبه‌ی مفصل مجزایی را می‌طلبد. اما می‌کوشم حرفم را خلاصه کنم: نخست آن‌که، رئالیسم انتقادی از یک روش استدلالی استعلایی<sup>9</sup> استفاده کرده است که بیشتر

<sup>6</sup>transitive or epistemological dimension of science

<sup>7</sup>deductive, nomological model of explanation

<sup>8</sup>. کارل گوستاو همپل (Carl Gustav Hempel) از چهره‌های شاخص پوزیتیویسم منطقی که درعین حال بعدها منتقد این گرایش نیز بوده است. وی در آلمان زاده شد و در رشته‌های ریاضیات، فیزیک و فلسفه تحصیل نمود. در جوانی مدتی در برنامه‌ی هیلبرت برای اصل موضوعی کردن ریاضیات فعالیت کرد. در سال ۱۹۲۹ به حلقه‌ی برلین پیوسته که عمدتاً در زمینه فلسفه‌ی علم فعالیت می‌کرد و اعضای آن انگیزه‌ها و برنامه‌هایی مشابه حلقه‌ی وین داشتند. همپل در سال ۱۹۳۷ به آمریکا مهاجرت کرد و همراه با کارنپ در شکل‌گیری شاخه‌ی آمریکایی فلسفه‌ی تحلیلی مؤثر بود. همپل در میان آن دسته از فیلسوفان علم جای دارد که بیشترین بحث‌ها را پیرامون «تبیین علمی» انجام داده‌اند. از نظر اکثر فیلسوفان علم، تبیین یا توضیح علمی یکی از مهم‌ترین هدف‌های فعالیت دانشمندان است، چرا که علم به توصیف امور بسنده نکرده، بلکه به تبیین آنها می‌پردازد. هدف فلاسفه، ارائه‌ی مدلی برای تبیین است که با تبیین‌های رایج در علم هم‌خوانی داشته باشد و احیاناً بتواند تبیین‌های مناسب را از نامناسب‌ها جدا کند. دو مدلی که همپل برای تبیین علمی عرضه کرد، محل بحث‌های فراوانی بوده است. صورت‌بندی کلاسیک وی از تبیین علمی مبتنی بر فرم و ارائه‌ی شمای مختلف است که اساسی‌ترین آن‌ها، شمای «قیاسی - قانونی» و «استقرایی» است (برگرفته از ویکی‌پدیا /م).

<sup>9</sup>transcendental method of argument

فلسفه‌های علم از آن استفاده نکرده‌اند؛ در ادامه، استدلال استعلایی به یک استدلال دیالکتیکی تبدیل شد که نیروی پیشران آن نقد درون‌ماند<sup>10</sup> بود. دوم آن که، رئالیسم انتقادی حاوی گزاره‌های مختلفی درباره‌ی هستی‌شناسی، ضرورت هستی‌شناسی، و مکان یا شکل خاص هستی‌شناسی – این که علم، سرشت جهان را پیش‌انگاشت خود دارد – بود، که به‌طور تصریحی به آنها می‌پرداخت. معلوم شده بود که فلسفه‌های علم رقیب، به‌طور ضمنی حامل نوعی هستی‌شناسی پنهان بودند یا تلویحا نوعی هستی‌شناسی متمایز (عموما هیومی) را پیش‌انگاشت خود داشتند، که برای سرشت واقعی هستی و خصلت حقیقی علم تماما نابسند بود. آن هستی‌شناسی که من به نفع آن استدلال می‌آوردم، نوعی از هستی‌شناسی است که بر مبنای آن، جهان [کلیتی] ساختارمند، تمایز یافته (differentiated) و در حال تغییر است. و بر این مبنای علم به‌سان فرآیندی در حرکت دیده می‌شود که در هر لحظه از زمان می‌کوشد لایه‌های هرچه ژرف‌تر و بنیادی‌تری از واقعیت را فراچنگ آورد؛ لایه‌هایی که برای ما ناشناخته‌اند و شاید حتی به‌طور تجربی بازنمودی نداشته باشند.

بدین ترتیب، این تلاش منجر به ایجاد جهان‌بینی تماما جدیدی گردید و سپس این جهان‌بینی به حوزه‌های متنوعی انتقال یافت: به فلسفه‌ی علوم اجتماعی، به اخلاق، تا حد اندکی به سیاست، به دیگر شاخه‌های فلسفه، به تاریخ فلسفه، و بالاتر از همه به حوزه‌ی دیالکتیک.

در کنار محتوای تز خاص مورد بحث در هر مرحله‌ی مشخص از توسعه رئالیسم انتقادی، نکته‌ی سومی هم وجود دارد: رئالیسم انتقادی، به‌تمامی نسبت به آنچه که می‌توانیم آن را سرشت واقعیت بنامیم، انتقادی بوده است؛ این دید انتقادی نه نسبت به ماهیت واقعیت مطلق، یا ساختار مطلق هستی (انتقادی بودن نسبت به آن به‌معنای آن می‌بود که خود را در جایگاه خدا یا خالق جهان قرار دهیم)، بلکه نسبت به سرشت واقعیت اجتماعی بالفعل و اینک موجود بوده است. به‌بیان دیگر، رئالیسم انتقادی نسبت به فهم‌های ما از واقعیت اجتماعی و طبیعی انتقادی بوده است. رئالیسم انتقادی همواره معرفت‌شناسی‌ها، تزه‌های فلسفی و غیره را به‌سان بازتاب‌هایی از جامعه‌ای که در آن تولید شده و دوام یافته‌اند، در نظر گرفته است. و این تزه‌ها تا جایی که گمراه‌کننده باشند، به اغتشاشات ژرف مقوله‌ای و خطاهای اساسی درون‌زاد ساختار خود واقعیت اجتماعی اشاره می‌کنند. پس، طبیعی بود که بین کسانی که تحت تأثیر رئالیسم انتقادی قرار گرفته‌اند و سوسیالیست‌های چپ، جریان‌ات مارکسیستی و سایر جریان‌های مهم انتقادی، از دهه‌ی ۱۹۷۰ تا دهه‌ی ۱۹۹۰، نوعی هم‌هویتی و هم‌سویی پدید بیاید.

بنابراین، می‌توانم بگویم سه خصلت عمده در مورد رئالیسم انتقادی عبارتند از: خصلت استعلایی و دیالکتیکی آن؛ محتوای تزه‌های خاص آن؛ و سرانجام این که نسبت به سرشت خود واقعیت، و در وهله‌ی نخست واقعیت اجتماعی، رویکردی انتقادی دارد؛ با این تبصره که واقعیت اجتماعی همچنین شامل تأثیر

<sup>10</sup>immanent critique

انسان‌ها بر دنیای طبیعی‌ست؛ دنیایی که انسان‌ها در آن جای گرفته‌اند و در حال حاضر ویرانی بسیاری در آن ایجاد می‌کنند.

**سوال:** شما تغییرات [مشهود در] روند کار پژوهشی‌تان، از زمان انتشار نخستین کتاب‌تان (یک نظریه‌ی رئالیستی علم - ۱۹۷۵) تا امروز، را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

**باسکار:** فکر می‌کنم با نگرستن به مسیر 25 سال گذشته، چهار نقطه‌ی عطف عمده در کارم وجود داشته است و اینک در تلاش برای شروع پنجمین مورد هستم. این نقاط عطف را می‌توان با کتاب‌هایی معین پیوند داد: «رئالیسم استعلایی» که با کتاب «یک نظریه‌ی رئالیستی علم» معرفی شد؛ «طبیعت‌گرایی انتقادی»<sup>11</sup>، که اولین بار در کتاب «امکان طبیعت‌گرایی» معرفی گردید. ارائه‌ی مفهوم «انتقادات تبیین‌گر»<sup>12</sup> و نیز رد «قانون هیوم»، که با انتشار کتاب «رئالیسم علمی و رهایی بشر»<sup>13</sup> انجام گرفت؛ و سرانجام «چرخش دیالکتیکی» که با کتاب «دیالکتیک: نبض آزادی»<sup>14</sup> آغاز گردید و در کتاب «افلاطون و غیره»<sup>15</sup> بازیابی و بازگویی شد. اکنون اجازه بدهید تا ویژگی‌های بارز این تحول را به‌طور فشرده بیان کنم:

«یک نظریه‌ی رئالیستی علم»، هستی‌شناسی را بار دیگر برجسته می‌سازد؛ به‌نفع ضرورت و تقلیل‌ناپذیری آن در هر برداشت و روایتی از علم استدلال می‌کند؛ و شکل یا بافتاری کاملاً متفاوت به آن می‌بخشد. این اثر، مشخصاً علیه مغالطه‌ی معرفتی (epistemic fallacy) استدلال می‌آورد؛ علیه این اندیشه که می‌توان هستی را به دانش [درباره‌ی هستی] فروکاست. در مقابل، رئالیسم انتقادی استدلال می‌کند که هستی یک مقوله‌ی کاملاً تقلیل‌ناپذیر و ضروری است.

«امکان طبیعت‌گرایی» علیه دوگانه‌گرایی‌ها و انشعابات‌ی که بر علوم انسانی معاصر آن دوره حاکم بود، استدلال می‌کند - البته رویکرد دوگانه‌گرایی تا امروز هم، به‌جز نزد رئالیسم انتقادی و جریان‌ات فکری مرتبط با آن، تداوم داشته است. اما این دوگانه‌گرایی‌ها چه بودند؟ آنها عبارت بودند از دوگانه‌گرایی‌ها میان پوزیتیویسم و هرمنوتیک؛ بین جمع‌گرایی و فردگرایی؛ بین ساختار و عاملیت (agency)؛ بین عقل و علت (cause)؛ بین ذهن و بدن؛ بین فاکت (تجربی) و ارزش. در هر حالت، طبیعت‌گرایی انتقادی به‌نفع موضع فرارونده‌ی (sublating) سومی استدلال می‌آورد که می‌تواند این قطب‌ها و تقابل‌های آشکار را آشتی دهد؛ موضعی که می‌تواند این دو سرحد افراطی را به‌سان حالت‌های خاص در بطن دیدگاه فرارونده‌ی عام‌تری جای دهد. بر همین اساس، رئالیسم انتقادی در مقابل پوزیتیویسم و هرمنوتیک، به‌نفع یک طبیعت‌گرایی انتقادی مبتنی بر یک فلسفه‌ی رئالیستی علم استدلال می‌کند؛ در برابر جمع‌گرایی و فردگرایی - به‌طور مشابه - به‌نفع یک رابطه‌گرایی استدلال می‌کند - یعنی مفهوم‌پردازی و برداشتی از جامعه که اساساً از خصلتی رابطه‌ای برخوردار است، برداشتی که جامعه را نه ظرفی حاوی مجموعه‌های افراد، و نه به‌منزله‌ی

<sup>11</sup>The Possibility of Naturalism

<sup>12</sup>explanatory critiques

<sup>13</sup>Scientific Realism and Human Emancipation

<sup>14</sup>Dialectic: the pulse of freedom

<sup>15</sup>Plato etc.

مجموعه‌ای از افراد مجزا تلقی می‌کند، بلکه روابط میان افراد را برجسته می‌سازد. در مخالفت با دوگانگی مربوط به ساختار و عاملیت، رئالیسم انتقادی به‌نفع چیزی موضع می‌گیرد که من آن را الگوی دگرگون‌ساز فعالیت اجتماعی<sup>16</sup> نامیده‌ام، که به‌معنای همسان‌گرفتن ساختار یا عاملیت نیست، بلکه ویژگی‌های متمایز و وابستگی متقابل آنها را ردیابی می‌کند؛ این الگو، همان‌گونه که مارگارت آرچر و همکارانش نشان داده‌اند، با موضعی که آنتونی گیدنز در نظریه‌ی ساختاربندی (structuration) مطرح کرده تفاوت دارد، اگرچه با آن مرتبط است. در الگوی گیدنز، ساختار اساساً همواره گرایش به فروپاشی در عاملیت دارد؛ در حالی که در الگوی من، عاملیت‌ها خود حاوی مؤلفه‌های طبیعی و سایر مؤلفه‌های شاید استعلایی هستند که قابل فروکاستن به ساختارهای اجتماعی نیستند. چهارمین دوگانگی که علیه آن استدلال کرده‌ام، تقابل آشکار بین عقل و علت‌ها (causes) بود؛ در اینجا استدلال من متکی بر برداشت ویژه‌ی من از علیت تعدی/آگاهانه (intentional causality) است، که به‌موجب آن علت‌ها درحقیقت به‌طور علی قابل توضیح و اثرگذار (efficacious) هستند. در برابر ماتریالیسم خام و ایده‌آلیسم خام، که انسان‌ها را از پیکریافتگی در جهان مادی جدا می‌کنند، من به‌نفع چیزی استدلال می‌کنم که آن را یک ماتریالیسم نیروهای نوپدید [برآیندی] همزمان<sup>17</sup> توصیف و سرشت‌نمایی کرده‌ام که در آن ذهن همچون نیرویی نوپدید [از دل] ماده تلقی می‌شود. و سرانجام، من علیه قطبیت و تضاد شدید بین فاکت‌ها و ارزش‌ها (values) استدلال کرده‌ام. بین فاکت‌ها و ارزش‌ها یک ارتباط متقابل دیالکتیکی وجود دارد، که به‌موجب آن ما هرگز در یک بافتار عاری از ارزش قرار نمی‌گیریم. ارزش‌ها همواره الهام‌بخش پراتیک اجتماعی و گفتمان فاکت‌محور (factual) ما و برانگیزاننده‌ی آنها هستند؛ اما درعین حال، خود فاکت‌ها همانا مولد نتیجه‌گیری‌های سنجش‌گرانه هستند. این رویکرد، راه را برای ردکردن اعتبار قانون هیوم هموار کرد. حقیقت و واقعیت (factuality)، خودشان هنجار (norm) هستند؛ اما این هنجار، پیش‌فرض [مشترک] همه‌ی گفتمان‌های فاکت‌محور است و براساس آن می‌توانیم به نتیجه‌گیری‌های سنجش‌گرانه‌ی دیگری برسیم.

چهارمین پیشرفت فکری عمده در رئالیسم انتقادی، چرخش دیالکتیکی است که تصور می‌کنم بعد از گام نخست بنای این نظریه، رادیکال‌ترین و مهیج‌ترین پویای آن بوده است. این گام، مشخصاً با انتشار کتاب «دیالکتیک: نبض آزادی» برداشته شد. این رویکرد به دیالکتیک، دو مفهوم زیر را مطرح می‌سازد که فکر می‌کنم بسیار حیاتی‌اند: یکی مفهوم غیاب (absence)، که بنا بر آن دیالکتیک به‌صورت بازگشتی (recursively) تعریف می‌شود. بدین ترتیب که دیالکتیک برحسب غایب‌سازی قیده‌های [حاکم] بر نارسایی‌های غایب‌ساز<sup>18</sup> تعریف می‌شود؛ و اگر به‌طور مشابه قیده‌ها و نارسایی‌ها نیز از منظر [مفهوم] غیاب درک شوند، دیالکتیک را می‌توان به‌منزله‌ی غایب‌سازی غیاب در غیاب غایب‌ساز<sup>19</sup> تعریف کرد.<sup>20</sup> من مفهوم غیاب را به‌لحاظ هستی‌شناختی، منطقی و معرفت‌شناختی، مقدم بر مفهوم حضور (presence) تلقی می‌کنم. هستی‌ایجابی (positive being) نمی‌تواند بدون هستی سلبی/منفی (negative being) وجود داشته

<sup>16</sup>transformative social practice

<sup>17</sup>synchronic, emergent powers materialism

<sup>18</sup>absenting constraints on absenting ills

<sup>19</sup>absenting absence on absenting absence

باشد. و دلالت‌های کاملی که از این دیالکتیکی‌سازی هستی‌شناسی حاصل می‌شود واقعاً بسیار بنیادی‌اند و چشم‌اندازی از یک «جامعه‌ی خوب» را پیش‌انگاشت خود دارند؛ [چشم‌اندازی] که به‌طور ضمنی در هر کنش یا اظهارنظر تک‌تک انسان‌ها حضور دارد. دومین نوآوری اساسی در این کتاب، ارائه‌ی مفهوم حقیقت به‌سان امری هستی‌شناختی و نیز مطلق بود. یعنی، تلقی حقیقت به‌منزله‌ی یک دوگانگی گویا/بیان‌گر (expressive) و وجودی (ontic)، و همچنین به‌منزله‌ی امری توامان معرفت‌شناختی و اجتماعی.

پنجمین چرخش یا نقطه‌ی عطف در روند توسعه‌ی رئالیسم انتقادی که اکنون در حال کار بر روی آن هستیم، معنایی‌ست که به‌میانجی آن بالاترین مرتبه‌ی ساختار مقوله‌ای (categorical structure) در هر حوزه‌ای از واقعیت یا نفس هستی، می‌تواند دلالت‌هایی برای پراتیک روزانه‌ی ما داشته باشد.

**سوال:** کار شما همیشه واجد یک مضمون اخلاقی و سیاسی نیرومند بوده؛ خصوصاً در کتابی مانند «رئالیسم علمی و رهایی بشر». می‌توانید در همین رابطه توضیح دهید که چرا فکر می‌کنید دفاع از یک درک رئالیستی از علم در برابر گرایش ضد رئالیستی شاخصی که بسیاری از جریان‌های فکری معاصر را متأثر ساخته، اهمیت زیادی دارد؟

**باسکار:** فکر می‌کنم سه دلیل عمده برای این امر وجود دارد. اول از همه، این استدلال است که فاکت‌ها را می‌توان از ارزش‌ها استخراج کرد. این مساله امکان می‌دهد که اخلاق و سیاست اصولاً به رشته‌هایی قابل اطمینان (decidable disciplines) تبدیل شوند. در ادامه‌ی این نگرش، استدلال دوم من آن است که اخلاقیات (morality) و علوم اخلاقی، از جمله علوم سیاسی، واجد یک بُعد ناگذرا (intransitive dimension) هستند؛ یعنی، این علوم به باور من از ابژه‌هایی واقعی برخوردارند که کار دانشمندان اخلاق تحقیق درباره‌ی

---

<sup>20</sup> ترجمه‌ی این فراز به فارسی کار دشواری‌ست و بعید می‌دانم حق مطلب ادا شده باشد. اما با نظر به نقش تعیین‌کننده‌ی مفهوم غیاب در دیالکتیک باسکاری، شاید ترجمه‌ی فراز مرتبطی از کتاب «دیالکتیک: نبض آزادی» (p. 164, 1993) بتواند این نارسایی را تاحدی جبران کند:

«دیالکتیک به‌منزله‌ی رهیافتی اساساً حاوی تضاد (contradiction) و به‌سان نیروی پیشران تغییر در سپهرهای مفهومی و اجتماعی مشخصاً توسط هگل و مارکس (و سنت مارکسیستی) برجسته گردید و طی بیش از یک قرن پیکار طبقاتی، جنگ، وابستگی‌های درونی جهانی (global intra-dependencies)، رهایی نسبی ملل استعمارزده، رهایی نسبی زنان و مباحث مربوط به حقوق بشر حضور چشم‌گیری داشته است. رخ‌دادن همه‌ی این روندها را می‌توان در درون بافتاری تلقی کرد که من آن را به عنوان مناسبات قدرت (یا مناسبات ارباب-بندگی) استعمار، سلطه، ستم، سرکوب و کنترل خصلت‌بندی کرده‌ام؛ فارغ از آن که مستقیم یا غیرمستقیم توسط قوه‌ی قهر، توجیه ایدئولوژیک، و/یا سازوکارهای مراقبتی-کنترلی (surveillance) تداوم یافته باشند. بنابراین، در اینجا از یک سو با دیالکتیک، به‌منزله‌ی منطق تغییر مواجهیم، و از سوی دیگر، با دیالکتیک به‌مثابه‌ی نقد درون‌ماندِ هگلی که وابسته به آشکارسازی ناسازگاری‌های نظریه-کردار (practice) است (و حاکی از فقدان بعدی قابلیت کلی‌سازی universalizability است). پس، همچنین با موضوع (درون‌مایه‌ی) وحدت نظریه و کردار در خرد مطلق (absolute reason) سروکار داریم. اما تغییر مستلزم نفی دگرگون‌ساز (transformative negation) و لذا مستلزم غایب‌سازی (absenting) است، که عمدتاً معطوف به قیده‌ای تحمیل‌شده بر آرزوها، خواسته‌ها، نیازها، و علایق/منافع است. شاخص‌ترین این قیده‌ها آنهایی هستند که از طریق (ازخلال) مناسبات قدرت جریان می‌یابند. پس به تعریف دیالکتیک به‌منزله‌ی غایب‌سازی می‌رسیم. و چون همه‌ی نارسایی‌ها را می‌توان همچون غایب‌ها و همه‌ی غایب‌ها را نیز همچون قیده‌ها تلقی کرد، پس دیالکتیک را می‌توان همچنین به‌سان غایب‌سازی قیده‌ها تعریف کرد.»



آنهاست. این امر امکان نقد عقلانی آن چیزی که من اخلاقیاتِ بالفعلِ موجود<sup>21</sup> می‌نامم را فراهم می‌آورد. سومین استدلال من در ضرورت دفاع از درک رئالیستی از علم آن است که به باور من حقیقت عبارتست از بالاترین حقیقت و این که از این اندیشه می‌توان دلالت‌هایی بسیار بنیادی استخراج کرد.

**سوال:** رئالیسم انتقادی اکنون یک جنبش فکری کاملاً وسیع و میان‌رشته‌ای است که نمایندگان در شاخه‌های مختلف علوم فیزیکی، اجتماعی و انسانی دارد. آیا می‌توانید قدری درباره‌ی تاریخ این جنبش فکری برای ما بگویید؟ و این که چرا با وجود رشد روزافزون شاخه‌های تخصصی و تخصص‌گرایی در سپهر آکادمیک، رئالیسم انتقادی به چنین توفیقی دست یافته است؟

**باسکار:** وقتی من کارم را شروع کردم، افرادی که تحت تأثیر دیدگاه من قرار گرفته بودند، در زندگی دانشگاهی‌شان غالباً به حاشیه رانده می‌شدند. آنها برای انتشار مقالات مبتنی بر [آموزه‌های] رئالیسم انتقادی با مشکلات جدی مواجه می‌شدند و من به‌زودی دریافتم که در حال انجام نوعی مکانیسم پشتیبانی تک‌نفره از کسانی هستم که تحت تأثیر آرای من قرار گرفته بودند. با انتشار آثاری از تد بنتون (Ted Benton)، راسل کیت (Russell Keat)، جان آری (John Urry) و دیگران این وضعیت اندکی تعدیل شد و رئالیسم انتقادی در مسیر آن قرار گرفت که به تدریج شهرتی علمی کسب کند. با این وجود، هنوز هم احساس انزوا و جدافتادگی وجود داشت. سپس، در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ چهار نفر از ما (تد بنتون، اندرو گلی‌یر، ویلیام اوثویت<sup>22</sup> و من) گردهم آمدیم و شروع کردیم به بحث درباره‌ی موضوعات مهم فلسفه، که امتداد این بحث‌ها سرانجام به بحث و بررسی مشکلات و نارسایی‌هایی رسید که - از دید ما - وضعیت سیاست دچار آن بود. از دل این جلسات، جنبش «کنفرانس‌های رئالیسم و علوم انسانی»<sup>23</sup> زاده شد: از سال 1983 ما کنفرانس‌های سالانه‌ای برگزار کردیم که خصلت مشخصه‌ی آنها دوستی و انگیزش فکری، همبستگی و لذت وافر بود. فضای حاکم بر این کنفرانس‌ها واقعاً به‌دور از چشم‌داشت ارتقای شغلی، جاه‌طلبی و منفعت‌جویی، مجادلات پرتنش، و نظایر آن بود؛ بلکه در عوض، یک حس واقعی رفاقت و میل به کاوش در حقیقت بر آنها غالب بود.

این کنفرانس‌ها به تدریج هرچه بزرگ‌تر شدند و به‌میانجی آنها رئالیسم انتقادی در رشته‌های مختلفی - نظیر جامعه‌شناسی، اقتصاد، زیست‌شناسی، و حتی در فیزیک - شروع به رشد کرد و به ایالات متحده، اروپای قاره‌ای و دیگر کشورهای جهان راه یافت. برخی ژورنال‌های علمی، مانند «فلسفه‌ی رادیکال»، با رئالیسم انتقادی همدلی داشتند و از طریق آنها پژوهش‌گران این نحله‌ی نوپا با سهولت بیشتری می‌توانستند مقالات‌شان را به چاپ برسانند. سپس، در حدود سال ۱۹۹۵ تصمیم گرفتیم مرکزی را برای رئالیسم انتقادی تاسیس کنیم که سرانجام در سال ۱۹۹۷ در قالب یک موسسه‌ی خیریه (charity) به ثبت رسید.

<sup>21</sup>actual existing moralities

<sup>22</sup>Andrew Collier and William Outhwaite

<sup>23</sup>Conferences of Realism and Social Sciences

ما وبسایت خودمان را راه‌اندازی کردیم و حدود سی‌هزار نفر از سراسر جهان در نشریه‌ی اینترنتی ما (فهرست باسکار) را مشترک شده‌اند.

فکر می‌کنم پژوهش‌گران رئالیسم انتقادی به‌طور فزاینده‌ای اهمیت شبکه‌سازی و همبستگی متقابل را درک می‌کنند. این جنبش، بسیار رادیکال و هنوز تا حدودی پراکنده است؛ و از دید من دلایل عمیقی برای این امر وجود دارد، زیرا وقتی جامعه‌ای تحت سلطه‌ی عقل ابزاری (و شئی‌شدگی، بیگانگی، و مناسبات ارباب-بندگی) باشد، ماهیت و ساختار مقوله‌ای چنین جامعه‌ای خصلتی غیررئالیستی خواهد داشت. و خصلت غیررئالیستی بودن، از هر نوعی که باشد، همیشه با جریانی سطحی از واقعیت اجتماعی پشتیبانی خواهد شد. پس، [مواضع] رئالیست‌های انتقادی همیشه با آنچه در جامعه پدیدار می‌شود مغایرت خواهند داشت. بنابراین، در انزوا ماندن ما یا رانده‌شدن ما به حاشیه، پیش از هر چیز پیامدی است از سرشت خود این واقعیت اجتماعی. با این همه، ما در حال شکل‌دادن به یک جنبش مقاومت در برابر این ساختار مقوله‌ای هستیم، که در هماهنگی و هم‌گامی با ساختارهای مقوله‌ای ژرف‌تر قرار دارد؛ ساختارهای مقوله‌ای بدیلی که ساختارهای مقوله‌ای غیررئالیستی موجود آنها را مبهم، تیره‌وتار و مسدود می‌سازند.

**سوال:** مفهوم لایه‌مندی (stratification) در اندیشه‌ی خود شما و بیشتر کارهایی که توسط همکاران تان در جنبش رئالیسم انتقادی (CR) انجام می‌شود اهمیت ویژه‌ای دارد. این مفهوم ناظر است بر نیاز به فهم و درکی پیچیده و تمایز یافته از لایه‌ها (strata) یا سطوح مختلف واقعیت؛ لایه‌هایی که برخی از آنها قدرت علیتی خود را کاملاً مستقل از مداخلات انسانی اعمال می‌کنند، حال آن‌که برخی دیگر از آنها تحت‌تأثیر نوع مشاهده یا آزمایشی که ما انجام می‌دهیم قرار می‌گیرند. ممکن است کمی بیشتر درباره‌ی این جنبه از اندیشه‌تان توضیح بدهید و اینکه چگونه با مباحث اخلاقی پیوند می‌یابد؛ مثلاً با دامنه‌ی انتخاب مسئولانه در موضوعات تحقیقات علمی-کاربردی.

**باسکار:** فکر می‌کنم مارکس در جایی خاطر نشان کرد که کل علم بی‌معنی خواهد بود، اگر امکان تمایز بین ذات و پدیدار وجود نداشته باشد؛ [یعنی] معنادار بودن علم وابسته به وجود این احتمال است که آنچه ما درباره‌ی واقعیت طبیعی یا هر شکل دیگری از واقعیت می‌اندیشیم ممکن است اشتباه باشد.

بنابراین، مفهوم لایه‌بندی از پیش برای تحقق ایده‌ی نقد، ضروری است. منظورم از نقد عبارتست از نقد برخی از انواع فهم یا تأمل - یا نقد سرشت سطحی از واقعیت، از جمله واقعیت اجتماعی - به‌لحاظ توصیف نادرست آنها از سطح بنیادی‌تر، ژرف‌تر یا خودمختارتری از واقعیت. این خصلت برای مفهوم نقد یا به‌طور کلی استدلال‌ورزی، ضروری است.

علاوه بر این، پیشرفت علم، فرآیندی از لایه‌مندی مداوم دانش را آشکار ساخته است، به‌موازات تلاش ما برای فراچنگ‌آوردن لایه‌های ژرف‌تر و گسترده‌تری از واقعیت. این ویژگی، فاکتی بدیهی در خصوص ماهیت فرآیند علمی‌ست، که حفظ و تصدیق آن تنها به‌واسطه‌ی نوع معین از هستی‌شناسی رئالیستی امکان‌پذیر است؛ هستی‌شناسی‌ای که در آن خود جهان به‌سان جهانی لایه‌مند تلقی شود.

با کنار هم گذاشتن این دو نکته، درمی‌یابیم که تکانه‌ی انتقادی در علم عبارتست از افسون‌زدایی (demystification). از طرفی، هنجار اصلی مورد توجه من در دوره‌ی اخیر عبارتست از آزادی انسان. آزادی بشر وابسته به آن است که انسان‌ها حقیقتِ واقعیتِ پیرامونِ خویش را درک کنند و در جهت این حقیقت عمل کنند؛ بنابراین، ضروری‌ست که علم و فلسفه به رهایی بشر معطوف گردند. این امر به حوزه‌ی موضوعات اخلاقی در قلمرو تحقیقات علمی راه می‌برد. زیرا ما تا آن مرحله که موجوداتی کامل و آزاد باشیم، فاصله‌ی بسیار زیادی داریم، یعنی از تحقق کامل پتانسیل‌های خود بسیار دوریم. و از آنجا که تحت سلطه‌ی یک جامعه‌ی سرمایه‌داری قرار داریم که شئی‌وارگی، خودبیگانگی، دوگانه‌باوری، توهم، و خطای مقولاتی بر آن غالب‌اند، و همه‌ی این‌ها در شیوه‌های مختلفِ کاربستِ عقل ابزاری و مجموعه‌ی پیچیده‌ای از مناسبات ارباب-بندگی تجلی می‌یابند، هر آن چه که تحت نام علم تجربی تولید می‌شود می‌باید با قیدها و محدودیت‌هایی ضروری همراه گردد. برای مثال، امروزه مردم به‌حق نگران آن هستند که دانش علمی دخیل در تحقیقات مهندسی ژنتیک مورد سوءاستفاده قرار بگیرد. دلایل بسیار خوبی در دست داریم که باور داشته باشیم بسیاری از یافته‌های دانش علمی در واقع معطوف به کاربست‌هایی فجیع و نفرت‌انگیز خواهند بود.

وضعیت یادشده، این پرسش مهم را ایجاد می‌کند که ما نمی‌توانیم علم را در یک خلاء فکری یا اخلاقی تحت پیگرد و بازخواهی قرار دهیم. برای اصلاح «علم بد»، ممکن است نیازمند نوعی از نظام اخلاقی (morality) باشیم؛ اما چنین اخلاقی، تنها به‌نام یک هنجار بالاتر، یعنی آزادی حقیقی، قادر است [انحراف] علم را اصلاح کند. و خود این هنجار توسط بالاترین هنجار، یعنی «حقیقت بنیادی»<sup>24</sup>، هدایت می‌شود.

**سوال:** در مقابل دیدگاه شما، برخی از نظریه‌پردازان فرهنگی امروزی - نظیر فرانسوا لیوتار - چنین خواهند گفت که ما وارد عصری شده‌ایم که ایده‌ی دانش علمی نوعی جهش دراماتیک را پشت سر گذاشته است؛ یا همانا یک تغییر پارادایم بزرگ (به تعبیر توماس کون). بر این اساس، لیوتار استدلال می‌کند که علم پسامدرن دیگر معطوف به ارزش‌های قدیمی مانند حقیقت، صحت، دقت نظری، قدرت توضیحی علی و غیره نیست. در عوض، علم پسامدرن نگران اطمینان‌ناپذیری (undecidability)، عدم قطعیت، کرانه‌های اندازه‌گیری دقیق، و طیف وسیعی از دیگر موضوعات بابِ روز است، که اغلب از بافتار مکانیک کوانتومی و نظریه‌ی میدان اقتباس می‌شوند. نظر شما درباره‌ی این استدلال چیست؟

**باسکار:** فکر می‌کنم این تصور آشنا که اندیشه‌ی پست‌مدرن ذاتاً خود-ویرانگر (auto-destructive) است، اساساً صحیح باشد. چرا که اگر دقیق‌تر نگاه کنیم، مگر طیف متفکران پسامدرنیسم چه کاری انجام می‌دهند، به‌غیر از طرح برخی داعیه‌های حقیقت درباره‌ی عدم قطعیت؟ وانگهی، به‌نظر می‌رسد که آنها در مورد حقیقت ادعاهای خود بسیار مطمئن هستند. بنابراین، گفتمان خود آنها در عمل به‌هیچ‌وجه حاوی این

<sup>24</sup>fundamental truth

پیش‌فرض نیست [و از این نظر، در تضاد با داعیه‌ی آنهاست] که حقیقت دیگر یک ارزش بنیادی نیست و یا ارزشی سپری شده است.

اما از دید من آنچه آنها به‌واقع انجام می‌دهند این است که تأثیر واقعی فیزیک معاصر را بر بنیادی سوژه‌محور (subjectivise) قرار می‌دهند [سوژه‌مند می‌کنند]. فیزیک معاصر در واقع حاوی دلالت‌هایی اساسی برای نحوه‌ی درک ما از مفاهیم رویدادها، چیزها و غیره است. برای مثال، ما باید بین مفهوم کلاسیکی یک «رویداد جمعی» (mass event)، در معنای توده یا مجموعه‌ای از رویدادها، و مفهوم کوانتوم-مکانیکی یک «رویداد» به‌سان یک توده یا یک مجموعه، همچون توزیع و گستره‌ای در فضا، یا توالی و جریان‌ی در زمان تمایز قایل شویم. این امر، در مقایسه با انگاره‌ی مکانیک کلاسیک نیوتنی از یک رویداد به‌منزله‌ی امری نقطه‌ای، اتمیستی و غیره، سازگاری به‌مراتب بیشتری با انگاره‌ی متعارف (و عقل‌سلیمی) ما از یک رویداد دارد.

و همچنین می‌باید برداشت خود را در مورد یک چیز (thing) مورد بازبینی قرار دهیم. چرا یک «چیز» را در قالب یک توپ بیلارد یا یک ماده‌ی فشرده‌ی جامد مدل‌سازی می‌کنیم؟ حال آنکه، چنین چیزهایی در واقع وجود ندارند؛ ما می‌دانیم که یک توپ بیلارد سرشار از فضاهای خالی است و در غیر این‌صورت نمی‌تواند وضعیت خود را حفظ کند.

با حرکت به‌سمت قلمرو زیست‌شناسی درمی‌یابیم که زیست‌شناسان از ایده‌ی یک ارگانیسم به‌منزله‌ی موجودی منفرد (اگر مایلید، مانند یک توپ بیلارد بزرگ) هرچه دورتر می‌شوند و در حال نزدیک‌شدن به این نقطه هستند که مفهوم ارگانیسم را به‌منزله‌ی موجودی با جایگاه خاص خویش در دل بافتار اکولوژیکی‌اش<sup>25</sup> درک نمایند.

اصولاً خطای این‌دست استدلال‌های تفکر پسامدرنیستی در آن است که تأثیر حقیقی اندیشه‌ی علمی معاصر را در قالبی سوژه‌محور قرار می‌دهند (سوژه‌مند می‌کنند).

**سوال:** آیا شما فکر می‌کنید که نظریه‌ی کوانتوم مشکلاتی را برای یک رویکرد رئالیستی به فلسفه‌ی علم ایجاد می‌کند؟

**باسکار:** همان‌طور که گمان می‌کنم قبلاً نشان داده‌ام، فقط رئالیسم انتقادی می‌تواند تأثیر واقعی مکانیک کوانتومی را - از طریق مضمون‌پردازی و برجسته‌سازی مفاهیمی چون غیاب و غیره، و نیز با گسست از تصورات اتمیستی درباره‌ی هستی - بازشناسی کند. فقط کسانی نگران یافته‌های نظریه‌ی کوانتوم خواهند بود که به برخی از پیش‌فرض‌های معمولاً تلویحی اتمیستی برآمده از هستی‌شناسی تجربه‌گرا وابستگی داشته باشند.

<sup>25</sup>in its ecological niche

**سوال:** مایلم دیدگاه شما را در مورد «برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی شناخت»<sup>26</sup> بدانم؛ چون این رویکرد در موضوعات مهم متعددی با رئالیسم انتقادی دچار اختلاف و تنش شده است.

**باسکار:** آنچه رئالیسم انتقادی انجام می‌دهد آن است که این امکان را برای ما ایجاد می‌کند تا دلالت‌های متقابل رئالیسم هستی‌شناختی در بُعد ناگذرا، نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی در بُعد گذرا یا بُعد اجتماعی علم، و عقل‌گرایی قضاوتی<sup>27</sup> در جنبه‌ی ذاتی (intrinsic aspect) علم را حفظ کرده و درباره‌ی آنها استدلال بیاوریم. این بدان معناست که بین این تلقی که دیدگاه‌های علمی ما ناظر به دنیاهای واقعی به‌طور عینی موجود هستند، و این درک که باورهای ما درباره‌ی آنها تابع همه‌ی انواع تعین‌های تاریخی و غیره هستند، تضاد و تناقضی وجود ندارد. درعین حال، در هر یک از حوزه‌های گفتمانی یک [امکان] درست یا نادرست در خصوص موضوع مورد بحث وجود خواهد داشت، که امکان عقل‌گرایی قضاوتی را در جنبه‌ی هنجاری علم تعریف می‌کند.

من فکر می‌کنم بسیاری از اعتراضات در «برنامه‌ی قوی جامعه‌شناسی دانش»، قضاوت‌گرایی (judgmentalism) و رئالیسم را اشتباه می‌گیرند. رئالیسم، قضاوت‌گرا نیست و در واقع رئالیسم شرط امکان برای یک برنامه‌ی قوی در فلسفه‌ی علم است. این برنامه‌ی قوی می‌خواهد توضیح بدهد که همه‌ی باورها و اعتقادات به‌طور علیتی تولید می‌شوند. من با این مسئله مشکلی ندارم؛ اما بحث من آن است که برخی از باورها به‌طور علی از حقیقت موضوع تولید می‌شوند؛ حال آن‌که سایر باورها در اثر توهم، پیش‌داوری، تعصب و خرافات ایجاد می‌شوند که ساختارهای عمیق‌تر را از هواداران حامی این باورها پنهان می‌دارند. و از این رو، نمی‌توان یک هم‌ارزی و مقارنه‌ی هنجاری<sup>28</sup> بین باورهای درست و باطل برقرار کرد. فکر می‌کنم با مفصل‌بندی (articulating) تمایز بین رئالیسم هستی‌شناختی، نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی و عقل‌گرایی قضاوتی و با فهم تفاوت بین رئالیسم هستی‌شناختی و [رئالیسم] معرفت‌شناختی (مضحک است که نسبت‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در بهترین حالت داعیه‌ای درباره‌ی تاریخ‌مندی جهان هستند)، و با فهم تفاوت بین عقل‌گرایی قضاوتی و قضاوت‌گرایی، امکان نزدیکی و تفاهم بین بهترین جامعه‌شناسان دانش و رئالیسم فراهم می‌گردد.

**سوال:** شما اغلب تأثیر قوی رام هره (Rom Harré) و حتی نقش سازنده‌ی او در شکل‌گیری اندیشه‌تان را بازشناسی و تصدیق کرده‌اید. ولی همین اواخر شما دو نفر یک مباحثه‌ی عمومی نسبتاً شدید داشته‌اید که حاکی از آن است که خود شما اینک سازگاری چندانی با مباحث موجود در فلسفه‌ی علم ندارید. آیا این برداشت را تایید می‌کنید؟

**باسکار:** فکر می‌کنم همیشه بین هره و من تفاوت اندکی وجود داشته است؛ بدین معنا که موضع هره جایی در نیمه‌ی راه بین ایده‌آلیسم استعلایی و رئالیسم استعلایی واقع است. او در آثاری مانند «اصول تفکر

<sup>26</sup>the strong programme in the sociology of knowledge

<sup>27</sup>judgmental rationalism

<sup>28</sup>normative parity

علمی»<sup>29</sup> از نقش اساسی ای که مدل‌ها ایفا می‌کنند صحبت کرده است. [در نظر او] مدل‌ها نه تنها نقشی کاوش‌گرانه (heuristic) به تخیل در علم بخشیده‌اند، بلکه به نوعی سطح عمیق‌تری از واقعیت ناشناخته برای علم را بازتاب داده‌اند. اما از آنجا که او فقط بسندگی هستی‌شناسی هیومی و همپلی را زیر سؤال برد و نه ضرورت آن را، و نیز به این دلیل که او -همانند رئالیسم استعلایی- صریحاً موضوع هستی‌شناسی را برجسته ساخت (حال آن که رئالیسم استعلایی با تکیه‌ی رادیکال بر استدلال طرح‌شده در کتاب «یک نظریه‌ی رئالیستی از علم»، در دفاع از هستی‌شناسی و علیه مغالطه‌ی معرفتی موضع گرفت)، کار او همیشه دچار تنش‌ها و نارسایی‌های خاصی بوده است.

از آنجا که هره به نفع رئالیسم استعلایی، به قدر کافی از ایدئالیسم استعلایی فاصله نگرفت، طبعاً قابل انتظار بود که وقتی درباره‌ی موضوعاتی در فلسفه‌ی علم اجتماعی شروع به نوشتن کند، به‌ناچار برخی از دوگانه‌باوری‌های کانتی را تکرار نماید. بنابراین، ما اکنون در فلسفه‌ی رام هره شاهد یک دوگانه‌سازی بین دو نوع از موجودات هستیم: بین ایزه‌های مادی یا مولکول‌ها (آن‌گونه که خود او گاهی آنها را می‌نامد) از یک‌سو؛ و مردم و گفتمان‌های آنها، از سوی دیگر. من فکر می‌کنم این دوگانه‌گرایی اساساً به ناکامی پیشین‌وی در تمایزگذاری بین رئالیسم استعلایی و ایدئالیسم استعلایی برمی‌گردد. باید اضافه کنم که رام هره و من دوستان خیلی خوبی هستیم - و از حدود ۳۰ سال پیش تاکنون درگیر مباحثه بوده‌ایم، بی‌آنکه هیچ‌گونه لطمه‌ای به دوستی ما وارد شود. ما هر دو از استدلال‌های خوب لذت می‌بریم [استقبال می‌کنیم].

**سوال:** غالباً باعث تعجب من می‌شود که بیشتر مباحثات اصلی در فلسفه‌ی علم را می‌توان به مسیر واقع‌بینانه‌تری کشاند، اگر تحولات تاریخ و فلسفه‌ی فناوری مورد توجه قرار گیرند. آیا فکر می‌کنید رئالیسم انتقادی در چنین جهتی در حال حرکت است؟

**باسکار:** استدلال‌های اولیه به نفع و درباره‌ی هستی‌شناسی، از طریق مفهوم نقد درون‌ماند (immanent critique) حفظ شده‌اند. بنابراین، من به آن دسته از فعالیت‌های انسانی توجه کردم که نزد گفتمان شناختی فلسفه از بیشترین اعتبار برخوردار بودند. و این‌ها نوعاً عبارت بودند از چیزهایی که تجربه و فعالیت تجربی نامیده می‌شوند. اما به همان سان، من می‌توانستم به فعالیت‌های عادی و معمولی مانند تعمیر دوچرخه به‌عنوان اموری که تداوم‌بخش این هستی‌شناسی رئالیستی استعلایی، انتقادی و دیالکتیکی هستند، توجه نشان دهم.

برای مثال، چگونه می‌توانیم یک فنجان قهوه با شکر درست کنیم، مگر با این تصور که شکر در مقایسه با عمل ما برای یافتن آن، از یک هستی مستقل ناگذرا برخوردار است؟ چطور می‌توانستم گفت‌وگوی خودم با شما را به‌طور معناداری درک نمایم، مگر آن که فرض کرده باشم آنچه شما می‌گویید، مستقل از فهم من از آن، دارای معنا و [قابلیت] فهم‌پذیری (intelligibility) است؟ بنابراین، من با تمام این چرخش [موضوعی] بسیار هم‌دلی دارم. فکر می‌کنم هرچه ما به‌طور ژرف‌تری به درون همه‌ی اشکال تجربه‌ی بشری برویم،

<sup>29</sup>Rom Harré: *Principles of Scientific Thinking*

هستی‌شناسی ما و درک ما از انسان‌ها در دنیایی که در آن زندگی می‌کنند، عمق و وسعت بیشتری خواهند یافت.

**سوال:** آیا ممکن است سه یا چهار کتابی را نام ببرید که بیشترین تأثیر را در فلسفه‌ی شما داشته‌اند؟

**باسکار:** می‌ترسم که جواب من احتمالاً کمی پیش پا افتاده به نظر برسد. بسیار خوب، کتاب‌هایی که بیش از همه بر کار من تأثیر گذاشته‌اند عبارتند از: «نقد خرد ناب» (کانت)؛ «پدیدارشناسی ذهن» (هگل)؛ نوشته‌های اولیه، میانی و برخی از آثار متاخر مارکس. قبلاً هم به اهمیت کار نویسندگانی چون لاکاتوش، کون و فایرآبند اشاره کردم. باید خاطرنشان کنم که فیلسوفانی که بیش از همه آنها را ستایش کرده‌ام عبارتند از: افلاطون، ارسطو، کانت و هگل. این‌ها از قضا همان نویسندگانی هستند که من با آنها بیشتر از همه وارد جدل نظری و فلسفی شدم. بنابراین، جدال‌های فلسفی من با آنان غالباً شکل غیرمستقیمی از ستایش و تمجید هستند.

**سوال:** آیا می‌خواهید از متفکرانی نام ببرید که از نظر شما تأثیر مضر بر شیوه‌ی امروزی فلسفیدن به‌جای گذاشته‌اند؟ اگر نقش‌های ما برعکس می‌شد و شما از من این سؤال می‌پرسیدید، من ویتگنشتاین را نامزد می‌کردم و در ادامه، درباره‌ی انواع آموزه‌های دل‌چسب ویتگنشتاینی داد سخن می‌دادم که وقتی کسی به آنها برمی‌خورد، اثر رخوت‌آمیزی بر ذهن (*mind-numbing effect*) به‌جای می‌گذارند.

**باسکار:** خُب، فکر می‌کنم [من هم] از ویتگنشتاین صحبت خواهم کرد! او یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم است، اما از دید من وی تأثیر مصیبت‌باری<sup>30</sup> هم داشته است. همان‌طور که مشهور است، او [در روند فکری‌اش] دو مرحله را سپری کرد: مرحله‌ی اول شکلی بسیار جدی (*vigorous*) و زیبا از عقل عملی بود؛ ولی مرحله‌ی دوم، شکل یک ایده‌آلیسم استعلایی بود. تصور می‌کنم مصیبت‌بارترین تأثیر ویتگنشتاین، زبان‌مندکردن (*linguistify*) معیار مهمی از فلسفه است که من آن را بازاندیشی (*reflexivity*) می‌نامم. این امر به‌قدری مهم بود که باعث شد فلاسفه از زبان به‌عنوان وسیله‌ی شاید اجتناب‌ناپذیر بیان و فهم ما از جهان آگاه شوند - و در همین راستا زبان را در جایگاه موضوع تحقیق قرار دهند.

اما اکنون مغالطه‌ی زبانی (*linguistic fallacy*) تقریباً به یک راست‌کیشی (ارتدوکسی) تبدیل شده است. مغالطه‌ی زبانی ناظر بر این ایده است که می‌توان هستی را برحسب زبان ما درباره‌ی هستی تحلیل یا تعریف کرد. [حال آن‌که] زبان تنها بر اساس مختصات ماتریسی قابل فهم است که در آن سرشت انسانی برحسب لایه‌مندی شخصیت<sup>31</sup>، تعاملات بین فاعلان انسانی<sup>32</sup>، ساختار اجتماعی و تعاملات مادی ما با طبیعت تعریف می‌شود. زبان به‌واقع فقط یک پارادایم مناسب (*fitting paradigm*) برای تعاملات ما با طبیعت است. ولی الگوی خوبی برای ساختار اجتماعی نیست. و حتی بسیاری از ابعاد تعاملات ما با یکدیگر، غیرزبانی (*non-linguistic*) هستند. فکر می‌کنم تنها با قراردادن زبان در بافتار یک کلیت انسانی و اجتماعی،

<sup>30</sup>baneful influence

<sup>31</sup>stratification of the personality

<sup>32</sup>transactions between human agents

که دنیای طبیعی و ابعادی از هستی که شاید فقط به طور جزئی یا کم فروغ از آنها آگاه باشیم را در بر بگیرد، می توان برخورد منصفانه و درخوری (justice) نسبت به زبان داشته باشیم. برای مواجهه ای شایسته و منصفانه با زبان، باید از مغالطه‌ی زبانی گسست کرد. و بنابراین، شاید برای فهم عظمت واقعی ویتگنشتاین، باید غیر ویتگنشتاینی بود.

**سوال:** برخی از فیلسوفان معتقدند که مجادله‌ی رئالیست‌ها در مقابل ضد رئالیست‌ها مساله‌ای است که هرگز حل و فصل نمی‌شود یا به سرانجام مناسبی نمی‌رسد، زیرا این مجادله‌ای است شامل دو دیدگاه کاملاً متفاوت نسبت به جهان و شاید مجادله‌ای بین دو نوع کاملاً متفاوت از خلق و خوی فلسفی عجین شده<sup>33</sup> در هر یک از آنها؛ به گونه‌ای که طرفین همیشه از اهداف متنافری صحبت خواهند کرد، بی‌آنکه دریابند طرف مقابل چگونه ممکن است بتواند به چنین موضع‌گیری گزافی (extravagant) باور پیدا کند. در همین رابطه، مورد کسی مثل هیلاری پوتنام<sup>34</sup> وجود دارد که به نظر می‌رسد یک راست از یک اردوگاه به دیگری جهیده بود و اخیراً دوباره در نیمه راه بازگشت است و تمامی راهکارهای استدلالی حامی هر دو طرف را باز تولید کرده است. بنابراین، برای شکاک‌ی مانند ریچارد رورتی آسان است که این دستاویز را همچون شاهده‌ی برای اثبات این ایده که کل این مباحثه همانند بسیاری از مباحثات کلاسیک فلسفی بی‌فرجام (non-starter) است، به کار گرفته و چنین نتیجه بگیرد که ما باید از این مباحثه دست بکشیم و در عوض چیز بهتری برای اشتغال ذهنی مان بیابیم. واقفم که کتاب خود شما در مورد رورتی سرنخ‌های زیادی راجع به پاسخ شما به آسیب‌شناسی و تشخیص او ارائه می‌دهد. ولی مایلم واکنش شما را در خصوص این خط فکری پسا-فلسفی در حال گسترش، بشنوم.

**باسکار:** یکی از مواردی که اغلب سعی کردم نشان بدهم این است که استدلال‌هایی که علیه هستی‌شناسی طرح می‌شوند، در واقع هستی‌شناسی را پیش‌انگاشت خود دارند. شما می‌توانید این را در مورد هابرماس که ضدیت آشکاری با هستی‌شناسی دارد مشاهده کنید؛ کسی که در خلق [مفهوم] «علاقه‌ی دانش‌بنیاد»<sup>35</sup> به پیش‌بینی و کنترل، قطعاً یک نظریه‌ی هیومی از علیت، همچون پیوندی ثابت (constant conjunction) یا نظم و ترتیب تجربی (empirical regularity) را پیش‌انگاشت خود دارد؛ همان‌طور که اندیشه‌ی همپلی-پوپری درباره‌ی توضیح/تبیین (explanation) به منزله‌ی امری قیاسی و نام‌گرایانه را نیز پیش‌فرض می‌گیرد. پس، مساله بر سر رئالیست بودن یا غیر رئالیست بودن نیست؛ بلکه مساله آن است که شما می‌خواهید به کدام نوع از رئالیسم پای بند باشید: صریح یا ضمنی (tacit). کسی که رئالیست نباشد، خواه ناخواه یک هستی‌شناسی و یک رئالیسم را پنهان می‌کند. .... نمی‌توانید امور دنیایی را پیش ببرید، مگر این‌که در عمل به طور ضمنی رئالیست باشید. و من خاطر نشان می‌کنم که کل ساختار مقوله‌ای عقل استعلایی، دیالکتیکی و انتقادی را می‌توان از دل هر گونه اظهار نظر و یا کنشی در جهان (فارغ از میزان اهمیت آنها) آشکار ساخت. این مسلماً ادعای بسیار بزرگی است: استدلال من آن است که رئالیسم انتقادی،

<sup>33</sup> ingrained philosophical temperament

<sup>34</sup> Hilary Putnam

<sup>35</sup> knowledge constitutive interest



در شکل‌های استعلایی و دیالکتیکی‌اش، تنها شکلی از فلسفه است که می‌تواند رویکردی درخور و منصفانه (justice) نسبت به ساختار مقولاتی جهان اتخاذ کند و به‌همین ترتیب، قادر است ضرورت ارزش‌شناختی<sup>36</sup> مواضع معین، استدلال‌ها، کنش‌ها و پاسخ‌هایی را که در زندگی روزمره به‌کار می‌بندیم، به‌طور درخور و منصفانه‌ای بازشناسی کند. از این منظر، پویش و تحول فلسفه را می‌توان پیشرفتی در خودآگاهی تلقی کرد؛ یعنی همچون پیشرفتی در فهم ما از آنچه که انجام می‌دهیم، وقتی کارهایی را انجام می‌دهیم که نسبت به آنها معمولاً ناآگاه/ناهویشیار (unconscious) هستیم.

**سوال:** نظر شما در مورد جریان سیاسی «کار نوین» (New Labour) و چشم‌انداز هرگونه احیای سوسیالیستی واقعی چیست؟ نسبت رئالیسم انتقادی با چنین تحولات وسیع‌تر سیاسی و اجتماعی-فرهنگی را چگونه باید ارزیابی کرد؟

**باسکار:** فکر می‌کنم این موضوع را باید در این بافتار [تاریخی] درک کرد که سرمایه‌داری در مبارزه با سوسیالیسم واقعا موجود (آن‌گونه که نامیده می‌شد) اساساً پیروز شده است؛ سال ۱۹۸۹ در واقع سال مهمی بود که در آن پیروزی قاطع در برابر سوسیالیسم به‌سبک شوروی آشکار گردید. حزب «کار نوین» (New Labor) فقط بخشی از سازش جهانی با این واقعیت است. سرمایه‌داری به‌خودی‌خود ویرانگر محیط‌زیست ماست؛ و صادقانه بگویم، اگر سرمایه‌داری با یک انقلاب سرنگون نشود، من چشم‌انداز بسیار ناچیزی می‌بینم که بشریت طی قرن بیست‌ویکم بتواند بقای خود بر این سیاره را حفظ کند. انقلابی که از آن یاد کردم، درعین حال بسیار صلح‌آمیزتر و عمیق‌تر از تحولی خواهد بود که به سرنگونی سوسیالیسم شوروی انجامید؛ انقلابی است که منابع و جنبه‌های دیگری از هستی ما - از جمله هستی معنوی و فرهنگی ما- را بازیابی کرده و آنها را در چهارچوب یک برنامه‌ی گذار امکان‌پذیر<sup>37</sup> جای خواهد داد و این‌ها را به روشی غیرخشونت‌آمیز انجام می‌دهد. بدون سرنگونی سرمایه‌داری از این طریق، همان‌طور که گفتم، من به‌هیچ‌رو چشم‌انداز روشنی برای آینده‌ی بشر نمی‌بینم.

فکر می‌کنم ما نیازمند آنیم که دریابیم چه چیزی در ساختارهای مقولاتی سطحی ناظر بر جوامع فعلی نادرست‌اند؛ و این ساختارهای مقولاتی همان‌هایی هستند که در آنها سرمایه‌داری، سوسیالیسم، جریان «کار نوین» و غیره همگی با وزن‌های برابر هم‌زیستی دارند. آنچه لازم است، تحول انقلابی بسیار ژرف‌تری است که شاید در تصور کنونی هیچ یک از ما ننگند.

**سوال:** یک روایت کنونی فلسفه‌ی ضد رئالیسم بر آن است که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم دلیل و برهان کافی برای داعیه‌ی وجود حقایق استعلایی عینی<sup>38</sup> به‌دست بیاوریم. نزد رئالیست‌ها، چنین درکی، برای مثال با نظر به ریاضیات، آشکارا نادرست است؛ زیرا حقیقت در چنین موضوعاتی هیچ ربطی به دانش فعلی ما یا

<sup>36</sup>axiological necessity

<sup>37</sup>a programme of feasible transition

<sup>38</sup>objective transcendental truths

حتی دامنه‌ی نهایی دانش بشری ندارد. مایلم موضع شما را در این باره بدانم؛ و اینکه اصولاً رئالیسم انتقادی در برابر این گونه دیدگاه‌های تخصصی‌تر ضد رئالیستی چه حرفی برای گفتن دارد.

**باسکار:** بنا بر استدلال من، حقیقت چهار جنبه/وجه دارد: اول، اعتماد (fiduciary)، که جنبه‌ی ذاتی علم یا دانش است - گفتن این که چیزی حقیقی/درست (true) است، به معنای آن است که بگوییم: «به من اعتماد کن؛ و بر مبنای این حرف، عمل کن». کاملاً بدیهی است که ما باید یک مفهوم عملی/شدنی (workable) از حقیقت داشته باشیم تا بتوانیم در دنیایی که تنها درک محدودی از آن داریم، زندگی کنیم. این یک ضرورت عمل‌گرایانه<sup>39</sup> است. هر قدر این جنبه از حقیقت با قوت بیشتری توسط سایر جنبه‌های حقیقت پشتیبانی گردد، قوت و استحکام بیشتری خواهد داشت.

وجه دوم حقیقت ناظر بر آن است که حقیقت همانا به‌طور ایجابی قابل اثبات<sup>40</sup> است؛ یعنی دومین جنبه‌ی حقیقت، وجه معرفت‌شناختی آن است. در دنیایی که در آن برای رویارویی با هر مسأله‌ی مشخص می‌باید به شیوه‌ای معین، و نه هر شیوه‌ی دل‌خواهی، عمل کنیم، هیچ‌گیزی از انگاره‌ی بهترین دلایل ممکن برای عمل کردن به شیوه‌ای معین (به‌جای شیوه‌های دیگر) وجود ندارد.

حال به مفهومی می‌رسیم که در پس دو مفهوم نخست نهفته است، یعنی این اندیشه که حقیقت مطلق است. گفتن این که چیزی حقیقی/درست است، همانند آن است که بگوییم این همان روشی‌ست که واقعیت برقرار است [عمل می‌کند]. این امر برای هر تصویری از کنش آگاهانه/عامدانه (intentional) و لذا برای هر تصویری که ما به‌منزله‌ی انسان می‌توانیم داشته‌باشیم مطلقاً ضروری<sup>41</sup> است. چرا که نیت‌مندی/قصدیت (intentionality) دو چیز را پیش‌انگاشت خود دارد: یکی، باور (belief)؛ و دیگری، جهت‌گیری (orientation) برای عمل به آن باور به شیوه‌ای معین. به بیان ساده‌تر، انسان‌ها بدون باورهایشان، انسان نیستند. بنابراین، تعهد به باورها به‌سان اندیشه‌هایی که تبیین‌گر (expressive) واقعیت هستند، خصلت استعلایی هر نوع زندگی اجتماعی است.

اکنون باید پرسید: در پشت حقیقت یک گزاره‌ی علمی یا اخلاقی اثبات‌شده (well attested) چه چیزی نهفته است - مثلاً در پس این گزاره‌ی تجربی که زمردها طول موج معینی از نور را منعکس می‌کنند. در اینجا گزاره‌ای از مرتبه‌ی بالاتر جای دارد؛ یعنی حقیقت آن حقیقت؛ یا واقعیتی که آن حقیقت را خلق می‌کند. در خصوص گزاره‌ی مربوط به زمردها این واقعیت عبارت‌ست از ساختار اتمی بلور و ماهیت طول‌موج نوری که به شکلی مشخص منعکس می‌گردد. برای مثال، آنچه گزاره‌ی «اگر سقراط یک انسان است، باید بمیرد» را حقیقی/درست می‌سازد آن است که سرشت انسان‌ها فانی و میراست. این گزاره‌ی اخیر در سطح بالاتری قرار دارد. و همین حقیقت سطح بالاتر (higher level truth) است که حقیقت تعمیم‌بخشی

<sup>39</sup>pragmatic necessity

<sup>40</sup>warrantedly assertable

<sup>41</sup>absolutely indispensable

کلی/جهان شمول<sup>42</sup> را پایه‌گذاری می‌کند [بنا می‌نهد]؛ و این همان نوع گزاره‌ای‌ست که در مفهوم‌پردازی مطلق حقیقت<sup>43</sup> بیان می‌گردد.

بنابراین، حقیقت در این سطح بالاتر، همان واقعیت است، و این همانا واقعیت است که واقعیت‌های دنیوی (mundane realities) را که در برداشت/مفهوم‌پردازی مطلق حقیقت بدان‌ها استناد می‌کنیم [متوسل می‌شویم]، پایه‌گذاری می‌کند یا آنها را تشکیل می‌دهد. و همانا برداشت مطلق از حقیقت است که برداشت‌های معرفت‌شناختی یا اجتماعی ما از حقیقت را پشتیبانی می‌کند. پس، راه‌گریزی از هستی‌شناسی وجود ندارد. و تنها راه‌حل برای همه‌ی اشکال شکاکیتی که کل سنت معرفت‌شناسی تجربه‌گرا ایجاد کرده (که ضد رئالیسم مورد اشاره‌ی شما را هم شامل می‌شود)، دیدن این مساله است که تمام آنچه ما در علم یا اخلاقیات یا هر شکل دیگری از حیات می‌کوشیم انجام دهیم، طرح داعیه‌های خطاپذیر<sup>44</sup> درباره‌ی جهان است؛ داعیه‌هایی که اگر درست/حقیقی باشند، درستی آنها به دلیل سرشت واقعی هستی‌ها، موجودات و چیزهاست، یعنی به دلیل سرشت واقعی جهان، کاملاً مستقل از داعیه‌های ما [درباره‌ی آن]. و این سرشت واقعی هستی‌ست که تعمیم‌های تجربی کلی اثبات‌شده یا دیگر داعیه‌های گزاره‌مند<sup>45</sup> اثبات‌شده درباره‌ی جهان را شالوده‌گذاری می‌کند؛ تعمیم‌ها و داعیه‌هایی که بدون آنها هرگونه علم، گفتمان، کنش و قصدیتی امکان‌ناپذیر می‌بود. از حقیقت هیچ‌گیزی نیست.

**سوال:** در پایان، می‌توانید بگویید که اکنون بر روی چه موضوعی کار/فکر می‌کنید و موضوع کتاب بعدی شما چیست؟

**باسکار:** در حال حاضر مشغول تحقیق برای شناسایی راهی هستم که بتوانیم منابع نهفته در سنت‌ها و جهان‌بینی‌های غیرغربی را بازیابی کنیم. بر روی کتابی به نام «شرق و غرب» کار می‌کنم<sup>46</sup>، که در کنار یک مؤلفه‌ی نظری، حاوی مؤلفه‌ای‌ست که به لحاظ فرم همه‌پسندتر (popular) است و در واقع شکل یک زمان را می‌گیرد. این موضوع ارتباط نزدیکی دارد با یکی از پاسخ‌های قبلی‌ام؛ چون به‌باور من اگر بخواهیم از منابع فرهنگی و معنوی‌ای برخوردار شویم که برای ایجاد یک بدیل حقیقی در برابر سنت‌های برآمده از سرمایه‌داری و فراروی از این سنت‌ها و غیره بدان‌ها نیاز داریم، می‌باید علاوه بر سنت‌های غربی، سنت‌های برآمده از شرق را نیز مورد استفاده قرار دهیم. سنت فلسفی آکادمیک معاصر، برآمده از منابع یونانی و سنت‌های مسیحی‌ست؛ اما با نگاهی به فلسفه‌ی باستانی هندو، بودیسم، مکتب کنفوسیوس، اسلام و غیره، که همزمان بازگشتی‌ست برای واکاوی در خاستگاه‌ها و ریشه‌های مسیحیت، محتملاً به منابعی برای تحقق پتانسیل حقیقی بشر و نجات سیاره‌ی زمین دست خواهیم یافت.

<sup>42</sup>truth of the universal generalisation

<sup>43</sup>the absolute conception of truth

<sup>44</sup>fallible claims

<sup>45</sup>propositionalised claims

<sup>46</sup> این کتاب سرانجام با عنوان زیر منتشر گردید:

Roy Bhaskar (2000): *From East To West: Odyssey of a Soul*; Routledge, 2000.

این تحقیق، همچنین با احساس دیگری در من پیوند دارد: این که حس می‌کنم فلسفه‌ی غربی نه تنها به سنت‌های بسیار محدودی تکیه زده است، بلکه در حالتی تقریباً دسترس‌ناپذیر<sup>47</sup> [برای عموم] هم قرار گرفته است. من از این تناقض آگاهم که [در آثارم] به شکلی نسبتاً دسترس‌ناپذیر درباره‌ی رهایی انسان سخن گفته‌ام. بنابراین، در حال نوشتن داستانی هستم که امیدوارم به‌طور عام [برای همگان] قابل دسترسی باشد؛ گو اینکه این کتاب توسط آثار نظری‌ام پشتیبانی می‌شود.

\* \* \*

[kaargaah.net](http://kaargaah.net)

---

<sup>47</sup>*inaccessible mode*