

نقدی بر کتاب فهم علم/اجتماعی از چشم‌انداز نظریه کنشگر شبکه

رحمان شریف‌زاده*

چکیده

کتاب فهم علم اجتماعی در نقد رویکردهای پوزیتیویستی به علم اجتماعی و نیز رویکردهای تعیین‌گروانه در علوم اجتماعی چه تعیین‌گرایی زیست‌شناختی چه اجتماعی و چه روان‌شناختی خوب عمل می‌کند. تریگ، در ساحت واقع‌گرایی انتقادی، بسیاری از دوگانگی‌های رایج را به‌خوبی و به‌تفصیل به نقد می‌کشد و با نقد دوگانگی واقع‌گرایی خام/ناواقع‌گرایی تلاش می‌کند در عین‌گذار از روش‌شناسی‌های خام پوزیتیویستی و واقع‌گرایان غیرانتقادی راهی را برای ارزیابی و داوری عقلانی باز کند. با این حال چنانکه خواهیم دید تریگ روش‌شناسی‌اش را خوب نمی‌پرواند؛ او از عینیت و ارزیابی بی‌طرفانه عقلانی دم می‌زند ولی دست‌مایه‌ای در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد. از این گذشته فهمی که از چیستی جامعه و ساختارها و واقعیتهای اجتماعی دارد ممکن است وجه تجربه‌گروانه روش‌شناسی‌اش را به خطر بیندازد. همچنین بعضی از بحث‌های تریگ در حوزه عقلانیت ابهام دارد و در نقد برساخت‌گرایان و نسبی‌گرایان چندان دقیق عمل نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: علم اجتماعی، راجر تریگ، واقع‌گرایی انتقادی، نظریه کنشگر شبکه.

۱. مقدمه

* دکترای فلسفه علم و فناوری، استادیار پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (ایراندک)،
Sharifzadeh@irandoc.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸

کتاب *فهم علم اجتماعی* نوشته راجر تریگ (۲۰۰۰)، با ترجمه شهناز مسمی‌پرست، در سال ۱۳۸۶ از سوی نشر نی به چاپ رسید و در سال ۱۳۹۴ از سوی نشر گل‌آذین تجدید چاپ شد. راجر تریگ استاد فلسفه دانشگاه وارویک انگلستان است و تا به حال آثار متعددی در زمینه‌هایی چون فلسفه علم، عقلانیت، علوم اجتماعی و فلسفه دین و اخلاق به چاپ رسانده است. بعضی از آثار وی، غیر از کتاب فوق، عبارت‌اند از: *عقلانیت و علم: آیا علم می‌تواند همه چیز را تبیین کند؟* (۱۹۹۳)، *عقلانیت و دین: آیا ایمان به عقل نیاز دارد؟* (۱۹۹۸)، *دین و سپهر عمومی: آیا ایمان باید امری خصوصی باشد؟* (۲۰۰۷)، و *موضوعات اخلاقی* (۲۰۰۸).

او در آثارش تلاش می‌کند از هر نوع نسبی‌گرایی اجتناب کند و جایی را برای عقلانیت، و داوری بی‌طرفانه در موضوعات گوناگون علم، دین، اخلاق باز کند. در کتاب *فهم علم اجتماعی* نیز، تریگ در عین دفاع از تمایز علوم اجتماعی از علوم طبیعی، سعی می‌کند از علمی‌بودن و عقلانی‌بودن آن دفاع کند و راه را بر نفوذ نسبی‌گرایی و شکاکیت در علوم اجتماعی ببندد. با این حال این کتاب ویژگی‌های دارد که آن را از بسیاری از کتاب‌های مشابه متمایز می‌کند. مثلاً تریگ در آن حال که می‌خواهد از عقلانیت دفاع کند مواظب است که در دام رویکردهای به‌ظاهر مشابه پوزیتیویستی گرفتار نشود. همچنین این کتاب رویکردهای خاصی را در علوم اجتماعی از جمله رفتارگرایی، زیست‌شناسی اجتماعی، کارکردگرایی، نظریه بازار، و ... را به خوبی به نقد می‌کشد و تلاش می‌کند از بسیاری از دوگانگی‌های رایج گذر کند. در کنار این مزیت‌ها، این کتاب ایرادات و مشکلات جدی‌ای هم دارد؛ چنانکه خواهیم دید در نقد بعضی از مواضع و اندیشه‌ها چندان دقیق عمل نمی‌کند و بعضی از مواضع خود را نیز نمی‌تواند خیلی مستدل و روشن مطرح کند. من در بخش بعد بعضی از مهم‌ترین مزیت‌های این کتاب و در بخش سوم، مشکلات و نقص‌های این کتاب را به بحث خواهم گذاشت. درواقع من این کتاب را در قالب این دو بخش روایت، و نقد خواهم کرد.

این کتاب علی‌رغم مشکلاتی که دارد گامی به پیش است و مطالعه آن می‌تواند بصیرت‌های باارزشی را منتقل کند. خانم مسمی‌پرست، مترجم کتاب، گرچه تلاش کرده معانی بسیاری از جملات را تا جای ممکن به‌درستی منتقل کند اما متن چندان روان نیست و درواقع چندان فارسی نشده است همین ممکن است خواننده را در درک برخی جملات به‌سختی بیندازد و از سرعت مطالعه آن بکاهد.

قبل از اینکه وارد ارزیابی بحث‌های تریگ شویم لازم است که کمی از فضای فکری‌ای که تریگ در آن تنفس می‌کند، یعنی واقع‌گرایی انتقادی بسکار، سخن بگوییم. این کار به فهم بهتر دعاوی تریگ، و دقیق‌تر شدن ارزیابی‌های ما کمک خواهد کرد.

۲. واقع‌گرایی انتقادی بسکار

واقع‌گرایی انتقادی باسکار رویکردی در علم‌شناسی (چه علم طبیعی چه اجتماعی) است که تلاش می‌کند وارد دو مسیر، به زعم آن، مسئله‌ساز واقع‌گرایی (خام یا غیرانتقادی) و ناواقع‌گرایی (non-realism)^۱ نشود بلکه راه میانه‌ای میان این دو جریان پیدا کند؛ این راه میانه واقع‌گرایی انتقادی است. اجازه دهید نخست به اجمال واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی را معرفی کنیم.

متداول است که برای واقع‌گرایی سه مولفه هستی‌شناختی، سمانتیکی و معرفت‌شناختی را در نظر می‌گیرند. واقع‌گرایی هستی‌شناختی معتقد به وجود عالم خارج مستقل از سوژه معرفتی است؛ همین‌جا اشاره کنم که لزوماً کسی که واقع‌گرایی هستی‌شناختی را نمی‌پذیرد به معنای آن نیست که به ایدئالیسم تن داده است. بر ساخت‌گرایان اجتماعی عموماً به وجود چیزی بیرون از ذهن انسان باور دارند با این حال معتقدند که چنانچه انسان و عوامل اجتماعی نبودند جهانی که ما «می‌شناسیم» طور دیگری می‌بود (برای مثال Bloor 1999). واقع‌گرایی سمانتیکی می‌گوید که عبارات علمی بر چیزی در واقع دلالت می‌کنند چه حاوی واژگان دال بر هستومندهای مشاهده‌پذیر باشند چه مشاهده‌ناپذیر. واقع‌گرایی معرفت‌شناختی مدعی است که نظریه‌های علمی، تصویر کم‌وبیش درستی از واقعیت ارائه می‌دهند. به عبارتی دیگر ما از طریق این نظریه‌ها واقعیت را انچنان که هست کشف می‌کنیم و در نتیجه به «معرفت»ی از آن دست می‌یابیم.

اگر به این سه مولفه واقع‌گرایی، یک مولفه روش‌شناختی نیز اضافه کنیم، به راحتی می‌توان مکاتب فلسفی/ اجتماعی‌ای را که ذیل عنوان واقع‌گرایی قرار دارند شناسایی کرد. طبق این مولفه روش‌شناختی، روشی عینی (یا کم‌وبیش عینی فارغ از ارزش‌ها، افراد، و عوامل اجتماعی) برای ارزیابی دعاوی معرفتی وجود دارد یا علی‌الاصول می‌تواند وجود داشته باشد. بسته به اینکه این روش چه باشد می‌توان میان استقراگرایی، پوزیتیویسم، ابطال‌گرایی، برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش تفکیک کرد.

در مقابل، ناواقع‌گرایی هر جریانی است که دست کم یکی از چهار مولفه فوق را نمی‌پذیرد. بنابراین روشن است که طیف گسترده‌ای از جریان‌ها ذیل ناواقع‌گرایی قرار خواهند گرفت: ابزارانگاری، قراردادگرایی، ایدئالیسم، برساخت‌گرایی، رویکردهای تفهیمی، پست‌مدرنیسم، تجربه‌گرایی اولیه، پساساختارگرایی، پراگماتیسم و غیره.

انکار مولفه هستی‌شناختی یا به ایدئالیسم می‌انجامد یا برساخت‌گرایی. انکار مولفه سمانتیکی به ابزارانگاری یا تجربه‌گرایی برساختی کسانی چون ون فراسن ختم می‌شود. انکار مولفه معرفت‌شناسی باز به طیف گسترده‌ای از رویکردها از برساخت‌گرایی، و پراگماتیسم گرفته تا جریان‌های در پست‌مدرنیسم و فلسفه قاره‌ای می‌انجامد. انکار مولفه روش‌شناختی که برای بحث فعلی ما بسیار مهم است به این نتیجه می‌انجامد که یا اصلاً هیچ روشی برای علم وجود ندارد (فایراند را در نظر بگیرید) و یا تکتیری از روش‌ها وجود دارند و تکتیر روش‌ها معمولاً بر اساس تکتیر جوامع، فرهنگ‌ها، زبان و شبکه‌های تفسیری، تبیین می‌شوند (Fleetwood, 2014). در این حالت ما با یک نسبی‌گرایی در حوزه عقلانیت یا یک نسبی‌گرایی روش‌شناختی مواجه خواهیم بود. لازم به ذکر است که نوعی از نسبی‌گرایی (نسبی‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی) را می‌توان نتیجه انکار مولفه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نیز دانست. از این جهت می‌توان گفت که تقابل واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی عبارت است از تقابل مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی.

بسکار (1997) برای اجتناب از دوگانگی واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی و نتیجه آن یعنی مطلق‌انگاری/نسبی‌انگاری، واقع‌گرایی انتقادی را مطرح می‌کند. واقع‌گرایی انتقادی مولفه‌هایی از واقع‌گرایی متداول و ناواقع‌گرایی را در خود دارد با این حال به هیچ کدام از دو رویکرد فروکاسته نمی‌شود، یا دست کم ادعا این است که چنین نمی‌شود.

واقع‌گرایی انتقادی دارای سه مولفه است: واقع‌گرایی هستی‌شناختی، نسبیت معرفتی (Epistemic relativity)، و عقلانیت داورانه (Judgmental rationality). اجازه دهید به ترتیب درباره هر یک چند کلمه‌ای سخن بگوییم.

واقع‌گرایی هستی‌شناختی: در وهله اول بسکار با یک تفکیک کانتی میان نومن و فنومن، معتقد است که جهان نومن مستقل از انسان وجود دارد اما جهان فنومن وابسته به نظریه است. جهان فنومن اقتران پدیده‌ها یا رخدادها (event) و جهان نومن جهان مکانیسم‌هاست. نقد بسکار به هستی‌شناسی پوزیتیویستی این است که این هستی‌شناسی

خود را به رخدادها و پدیده‌های اتمیک محدود کرده و به لایه عمیق و زیرین این رخدادها، یعنی مکانیسم‌ها، ساختارها، و نیروی‌های علی، گذر نمی‌کند (Bahskar, 1998).

نسبیت معرفتی: نسبیت معرفتی به این معناست که هیچ دسترسی مستقیمی به جهان نومن وجود ندارد و هر نظام دانش یا معرفتی، در دورن یک بافت اجتماعی/فرهنگی/زبانی ایجاد می‌شود یا وقوع (situate) می‌یابد. بنابراین بسته به تکرر نظام‌های اجتماعی، نسبیتی میان نظام‌های دانش برقرار است.

با این دو مولفه دیدگاه بسکار در ساحت برساخت‌گرایی اجتماعی قرار می‌گیرد. اما مولفه سوم، خط وی را این جریان جدا می‌کند.

عقلانیت داورانه: در نظر بسکار هرچند نسبیت معرفتی برقرار است اما نسبیت معرفتی مستلزم نسبیت عقلانیت یا نسبی‌گرایی داورانه (Judgmental relativism) نیست. پژوهشگران یا دانشمندان می‌توانند با استفاده از یک سری استدلال‌های بازگشتی (retroductive)^۲ میان نظریه‌های رقیب دست به داوری عقلانی بزنند، و از میان آن‌ها بهترین را انتخاب و بقیه نظریه‌ها را حذف کنند. نظریه انتخاب شده نظریه‌ای است که مکانیسم‌هایی را که رخدادها و پدیدارها معلول آن‌ها هستند توصیف می‌کنند.

به نظرم بیشتر بار اهمیت و مقبولیت واقع‌گرایی انتقادی به دوش عقلانیت داورانه است. و اگر عقلانیت داورانه وضوح و توجیه کافی نداشته باشد، بسکار در بهترین حالت، ما را در نسبیت معرفتی رها خواهد کرد و وضعیت وی بهتر از موقعیت برساخت‌گرایی اجتماعی‌ای چون بلور، بارنز و کالینز، شافر و ... نخواهد بود.

من در اینجا قصد بررسی تفصیلی عقلانیت داورانه بسکار را ندارم.^۳ این کار فراتر از اهداف این مقاله است. به جای آن خود را محدود به استدلالی کلی علیه سازگاری نسبیت معرفتی و عقلانیت داورانه خواهم کرد. چنانکه در ادامه بحث خواهیم دید این استدلال به انجای دیگر علیه دعاوی تریگ در کتاب فهم علم اجتماعی نیز قابل اطلاق است.

فرض کنید یک برساخت‌گرایی اجتماعی به این شکل علیه سازگاری نسبیت معرفتی و عقلانیت داورانه سازگار استدلال کند. استدلال وی می‌تواند دو مقدمه مهم داشته باشد:

۱. عملی کردن عقلانیت داورانه مستلزم وجود معیارهای فراپارادیمی/فرا-فرهنگی/فرانظریه‌ای/فراسیستمی است. وقتی شما می‌خواهید میان چند نظریه/تعبیر/نظام رقیب داوری کنید (چه در علوم طبیعی چه در علوم اجتماعی)، نیاز به معیارهایی است که خود در یک نظریه/تعبیر/نظام خاص متعین نشده باشند. در غیر این صورت انتخاب و

داوری شما در بهترین حالت مصادره به مطلوب خواهد بود. تمام بحث‌های کوون و فایرabend و نیز برساخت‌گرایان اجتماعی در مورد قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها و نبود معیارهای فراپارادایمی در اینجا قابل طرح خواهد بود.

۲. نسبت معرفتی مستلزم این است که هر باور، معیار یا سنج‌ای در یک جامعه یا زبان خاص تعین یافته باشد. بنابراین نسبت معرفتی، وجود معیارهای فراپارادایمی را انکار می‌کند.

به نظر می‌رسد این دو مقدمه ناسازگاری نسبت معرفتی و عقلانیت داورانه را نشان می‌دهند. وقتی که شما می‌خواهید نظریه‌های الف و ب را با هم مقایسه کنید و یکی را بر اساس استدلال‌های عقلانی بر دیگری ترجیح دهید، اولین سوالی که مطرح می‌شود این است که معیارها و منابع معرفتی‌ای که استدلال‌های شما بر آن مبتنی است خود از کجا آمده‌اند؟ چهار پاسخ محتمل وجود دارد: جامعه الف، جامعه ب، جامعه ج یا هیچ جامعه‌ای. اگر برساخته یکی از الف و ب باشد، استدلال‌های شما مصادره به مطلوب خواهد بود: شما با معیارهای یک جامعه نتیجه می‌گیرید که نظریه برساخته آن جامعه بر دیگری برتری دارد. اگر معیارهای شما برساخته جامعه ج باشد، شما دچار تسلسل می‌شوید: اکنون باید استدلال‌های دیگری پیدا کنید که نشان دهند معیارهای ج بر معیارهای الف و ب برتری دارند، و باز این سوال طرح می‌شود که معیارهایی که استدلال‌های آخرتان بر آن‌ها مبتنی است از کجا آمده‌اند؟ از ج؟ از د؟ و... اما اگر معیارهای شما در ارزیابی الف و ب، برساخته هیچ جامعه‌ای نباشد در این صورت به وضوح نسبت معرفتی زیر سوال رفته است.

درواقع مشکلاتی که در بحث روش‌شناسی گریبان‌گیر فیلسوفان علم کلاسیکی چون همپل، پوپر، و لاکاتوش^۴ بود در اینجا گریبان‌گیر بسکار نیز خواهد بود. تفاوت بسکار در این است که وی همزمان از نسبت معرفتی و زمینه‌مند بودن معرفت نیز سخن می‌گوید اما این تفاوت زمانی یک امتیاز خواهد بود که وی بتواند سازگاری آن را با عقلانیت داورانه نشان دهد. بسکار باید بتواند نشان دهد که چگونه نسبت معرفتی به قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی منجر نمی‌شود. وی (۱۹۸۷)، در پاسخ به مسئله ترجمه‌ناپذیری زبان نظریه‌ها و نیم‌بندشدن مفاهیم میان مدافعان نظریه‌های رقیب در علم‌شناسی کوون، تلاش می‌کند با استفاده از مفهوم چندنظر-زبانی (multitheoretic-lingual) یا دو نظر-زبانی (bitheoretic-lingual) از قیاس‌ناپذیری گذر کند. چند یا دو نظر-زبانی بودن به این معناست که پژوهشگران برای ارزیابی دو یا چند نظریه، همه آن نظریه‌ها را بگیرند و بر زبان آن‌ها

مسلط شوند. مثلاً برای ارزیابی فیزیک نیوتن و ارسطو، لازم است که فرد زبان و مفروضات نظری هر دو نظریه را فراگیرد، به یک معنا در هر دو جهان زیست کند. با این حال این کار در بهترین حالت ما از قیاس‌ناپذیری زبانی می‌رهاند نه قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی. به عبارتی دیگر بسکار سازوکار فهم را در اختیار می‌گذارد نه سازوکار ارزیابی و داوری را. با این مقدمه درباره واقع‌گرایی انتقادی بسکار اجازه دهید وارد بحث‌های کتاب فهم علم/اجتماعی تریگ شویم.

۳. نقاط قوت کتاب

این کتاب به نظرم سه ویژگی قابل توجه دارد، نخست اینکه در روش‌شناسی علم اجتماعی در آن حال که تجربه‌گرایی پوزیتیویستی را می‌گوید تلاش می‌کند رویکرد تجربه‌گروانه‌اش حفظ کند و از انتزاع‌گرایی بپرهیزد، همین باعث شده که با مفاهیم یا رویکردهایی که وجه تجربه‌گرایانه علوم اجتماعی را تضعیف می‌کنند، از جمله مفهوم آگاهی کاذب یا ایدئولوژی، سرسازش نداشته باشد. دوم اینکه از بسیاری از دوگانگی‌های رایج در علوم اجتماعی می‌گذرد و تلاش می‌کند راه میانه یا راه سومی را در پیش گیرد. سوم اینکه علی‌رغم اذعان به تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها بر مفاهیم و عناصری تکیه می‌کند که می‌تواند مبنایی برای فهم متقابل فراهم آورد. در این بخش جداگانه این سه موضوع را مطرح خواهیم کرد. این بخش از بحث‌های تریگ، در چهارچوب تلاش‌های بسکار برای نقد واقع‌گرایی خام و نتیجه آن یعنی مطلق‌گرایی، و نیز تلاش برای گذار از دوگانگی واقع‌گرایی-ناواقع‌گرایی می‌گنجد.

۱.۳ روش‌شناسی

این کتاب با بحثی درباره چستی علم آغاز می‌کند. برای اینکه از علم‌بودن علم اجتماعی دفاع کند ناچار است نخست تصورات اولیه ما راجع به علم را به چالش بکشد. بعضی وقت‌ها ما انتظاراتی از علم اجتماعی داریم، مانند فارغ‌ارزش بودن یا داشتن داده‌های ناب، که حتی خود علوم طبیعی نیز نمی‌توانند این انتظارات را برآورده کنند. چنانکه اشاره کردیم تریگ بی‌رحمانه تجربه‌گرایی پوزیتیویسم را می‌گوید (۱۴-۱۹)؛ این تجربه‌گرایی از داده‌های محض که بی‌طرفانه می‌توانند مبنای داوری باشند سخن می‌گوید، از علمی دم می‌زند که به

ارزش‌های انسانی آغشته نشده است، همچنین این تجربه‌گرایی از وحدت علم دفاع می‌کند و معتقد است که علم طبیعی و اجتماعی معیارها و قواعد مشترکی دارند و باید به یک شکل مطالعه شوند. تریگ به کمک فیلسوفان علمی چون کواین و ویتگنشتاین این دعاوی را نقد می‌کند اما نتیجه‌گیری‌های کوون و فایرابند را نمی‌پذیرد. وی (و چنانکه در بحث بسکار دیدیم) نمی‌خواهد از اینکه مشاهده ناب نداریم یا علم تماماً فارغ از ارزش نیست به این نتیجه برسد که نظام‌های علمی قیاس‌ناپذیرند یا به زعم او این نتیجه عجیب‌تر فایرابند را بپذیرد که علم هیچ برتری معرفت‌شناختی‌ای بر جادوگری ندارد. او همچنان پابند یک تجربه‌گرایی تعدیل‌شده است و دل در گرو حقیقت دارد.

همچنین او به تبع وبر و وینچ تمام‌قد از تمایز علوم اجتماعی و طبیعی دفاع می‌کند؛ هرکدام سازوکار و معیارهای خود را دارند چراکه موضوعشان متفاوت است. علم اجتماعی در پی شناخت کنش‌های انسانی معنادار در یک جامعه است. با این حال علم اجتماعی هنوز علم است و از راه تجربه و مشاهده در پی کشف حقیقت‌های راجع به انسان و جامعه انسانی است. وی روش‌شناسی تجربه‌گروانه‌اش را که نه پوزیتیویستی است نه نسبی‌گرایانه و نه ایدئالیستی (وی ایدئالیسم را نتیجه حتمی برساخت‌گرایی اجتماعی می‌داند)^{۶۷} چندان بسط نمی‌دهد و وارد مسائل و دقایق آن نمی‌شود. اما چیزی که برای من جذابیت داشت این بود که تریگ با رویکردها و مفاهیمی که مایه تجربه‌اندکی دارند یا نمی‌توان بررسی تجربی‌شان کرد سر سازگاری ندارد. مثلاً وی آگاهی کاذب را به این دلیل رد می‌کند که نمی‌توان شواهدی را که خود افراد در اختیار می‌گذارند و به آن اذعان می‌کنند تماماً توهم دانست و از دست‌های پشت‌پرده که ذهن‌ها را هدایت می‌کنند سخن گفت: «برای جامعه‌شناسان شناخت عاقلانه این است که این امر را جدی بگیرند که افراد مورد بررسی ایشان دعاوی‌ای در مورد واقعیت می‌کنند» (۶۷). همچنین وی فراگیر دانستن ایدئولوژی به شیوه مارکسیستی را با دلایل مشابهی رد می‌کند. این نوع رویکردها نه تنها خودشکن‌اند (همواره می‌توان گفت که شما هم اسیر یک ایدئولوژی هستید) بلکه بنیاد باور و کنش ما بر حسب شواهد را نابود می‌کند: «درواقع این نظر که همه چیز ایدئولوژیکی است باوری بسیار مخرب است، که درست اساس دلایل ما را برای باورکردن یا انجام دادن نشانه می‌گیرد» (همان). این ادعای جدی گرفتن خود کنشگران مورد مطالعه این تصور را به ذهن می‌رساند که لابد تریگ از رویکردهای تجربی-توصیفی در علوم اجتماعی مانند مردم‌روش‌شناسی (ethnomethodology) دفاع می‌کند، با این حال وی در چند جا

مردم‌روشن‌شناسی را به این خاطر نقد می‌کند که در سطح توصیف و فهم باقی می‌ماند و وارد ارزیابی عقلانی پراکتیس‌ها نمی‌شود (۱۳۹-۱۴۰). تریگ هم می‌خواهد مردم (مثلاً یک قبیله) را آنچنان که هستند بفهمد و بشناسد (این توصیف را مردم‌روشن‌شناسی می‌تواند در اختیار نهد) ولی در این سطح باقی نمی‌ماند بلکه می‌خواهد ارزیابی کند که آیا باورها و کنش‌های آن‌ها عقلانی است یا نه: «هرچند لازم است از تحمیل فرض‌هایمان بر آن‌ها بی‌مناک باشیم، خطرناک است که بگوییم این تمام آن چیزی است که می‌تواند روی دهد» (۱۴۲). چنانکه در قسمت واقع‌گرایی انتقادی دیدیم بحث‌های بسکار نیز در نسبت معرفتی و ارزیابی داورانه به ترتیب به این دو محله فهم (و توصیف) و ارزیابی دلالت دارند. تریگ اخطار می‌دهد که ماندن در سطح توصیف و فهم ما را در ورطه نسبی‌گرایی فلج می‌کند (همان). با این حال تریگ وارد اتهام‌زنی‌های عقلانیت نمی‌شود، وی نمی‌خواهد به راحتی باورمنداها به باورهایی که در نظر ما غیرعقلانی‌اند را به بی‌خردی متهم کند (۱۵۴-۱۵۶). اما چگونه هم باورها و کنش‌های افراد یک قبیله (مثلاً کنش رقص باران و باور به اینکه چنین کاری منجر به بارش باران می‌شود) را ارزیابی عقلانی کنیم و هم از اتهام بی‌خردی و ناعقلانیت پرهیزیم؟! تریگ به چنین سؤالی این‌گونه پاسخ می‌دهد: «ما این جرئت را نداریم که فرض کنیم تمام باورهای غیرعلمی باید نادرست باشند یا اینکه معتقدان به آن‌ها ... بی‌خردند». این پاسخ به نظرم حاوی دو نکته مجزاست. نکته اول این است که به نظر وی دامنه باورهای درست از دامنه باورهای علمی گسترده‌تر است. بومیان یک قبیله می‌توانند دارای دانش درستی باشند که از راه علم به دست نیآورده‌اند و نتوان به شیوه علمی آن‌ها را توجیه کرد. دادن نوعی حقیقت به طب بومی یا طب سنتی در چهارچوب همین نکته قرار می‌گیرد. اما نکته مهم‌تر این است که به نظر می‌رسد وی میان «باور عقلانی» و «باورمندی عقلانی» فرق می‌گذارد. یک باور ممکن است غیرعقلانی باشد اما شما به شکل خردمندانه‌ای به آن باور داشته باشید. وی در جایی می‌گوید «عقلانیت مفهومی نسبی است. آنچه باورکردنش عقلانی است وابسته به آن چیزی است که از پیش می‌دانستید» (۱۵۷). بنابراین یک باور گرچه ممکن است غیرعقلانی باشد (مانند باور به اینکه رقص باران منجر به بارش باران می‌شود) اما در زمینه‌ای خاص (باتوجه به باورهای پس‌زمینه) این باور ممکن است به شکل خردمندانه‌ای پذیرفته شود. به عبارتی دیگر در آن زمینه خاص این باور عقلانی جلوه می‌کند از این‌رو افراد قبیله به باوری معتقدند که عقلانی جلوه می‌کند و

در نتیجه باورمندی آن‌ها را می‌توان خردمندانه دانست. در بخش انتقادات، نکاتی را راجع به این نکته اخیر مطرح خواهم کرد.

۲.۳ گذر از دوگانگی‌ها

یکی از قدیمی‌ترین و چالشی‌ترین مسائل علوم اجتماعی این است که آیا فرد بر جمع تقدم دارد یا جمع بر فرد. این پرسش دو وجه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد؛ آیا این افراد هستند که جامعه را می‌سازند یا جامعه افراد را می‌سازد، و آیا در مطالعه جامعه باید نخست سراغ افراد برویم یا سراغ جامعه. اگر شما معتقد باشید که جامعه چیزی جز خود افراد نیست شما به تعبیر خود کتاب یک فردگرا هستید و اگر معتقد باشید که جامعه چیزی بیش از افراد است شما از جمع‌گرایی (یا کل‌گرایی) دفاع می‌کنید. تریگ وارد هیچ‌کدام از این دو مسیر نمی‌شود. وی نه فردگرایی را می‌پذیرد نه کل‌گرایی را. فردگرایی را نمی‌پذیرد چراکه به نظر وی با توسل صرف به افراد نمی‌توان پیچیدگی‌های جامعه را توضیح داد، اینکه افرادی قصد کردند که با هم زندگی کنند و دارای اراده و آگاهی هستند برای فهم سازوکار جامعه کفایت نمی‌کند (ص ۸۵). چراکه می‌بینیم که افراد از جانب چیزهایی که خود از جنس فرد نیستند احساس فشار می‌کنند. آن‌ها از نهادهای اجتماعی یا به یک معنا ساختارهای اجتماعی صحبت می‌کنند که تا حدی آگاهی و قصدهای آن‌ها را شکل می‌دهند. همچنین وی کل‌گرایی یا ساختارگرایی دورکیمی را نیز نمی‌پذیرد چراکه این دیدگاه انگیزه‌ها، قصدها و آگاهی‌های انسانی و نیز تلاش آن‌ها برای تغییر و ساخت جامعه را نادیده می‌گیرد. انسان‌ها مقهور و زندانی ساختار نیستند بلکه در ارتباطی دوسویه با آن هستند. از این رو وی برای فهم جامعه نه سراغ تبیین‌های روان‌شناختی صرف می‌رود و نه تبیین‌های اجتماعی صرف (۹۱). با هیچ‌کدام نمی‌توان دیگری را فهمید و هیچ‌کدام به دیگری قابل فروکاست نیستند (۲۲۳-۲۲۸). تریگ از این جهت چنانکه اشاره می‌کند با رویکرد ساختاربندی (structuration) گیدنز که درصدد گذر از دوگانگی ساختار-عامل است همدلی دارد. همچنین وی به دلایل مشابهی از دوگانگی تعیین‌گرایی ژنتیکی-تعیین‌گرایی اجتماعی (۲۳۶) خارج می‌شود. به نظر وی نمی‌توان تمام ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های جامعه از جمله اخلاق، دین، نهادهای گوناگون، سیاست و غیره را بر اساس ژنتیک تبیین کرد و جامعه را محصول جبری ژنتیک افراد دانست؛ همچنین نباید پذیرفت که ژنتیک هیچ تأثیری ندارد و انسان تماماً برساخته‌ای اجتماعی است. ژنتیک و فرهنگ با هم

تکامل پیدا می‌کنند و همدیگر را برمی‌سازند. مفهوم ژن-فرهنگ که در کتاب به آن اشاره شده (۲۶۱، ۲۷۱) به همین تعامل و پیوستگی این دو مقوله اشاره می‌کند.

تریگ در بحث‌های عقلانیت خود دوگانگی سنت-عقل (۳۳۵) و نیز مطلق‌انگاری-نسبی‌انگاری را کنار می‌گذارد (۱۵۲). آیا انسان در سلطه سنتی است که به ارث برده است یا با عقل خویش تصمیم می‌گیرد و توانایی تغییر دارد؟ آیا عقل انسان می‌تواند از سنت فراتر رود یا نه؟ تریگ هر دو وجه این پرسش را می‌پذیرد. انسان هم محدود به سنت است و هم می‌تواند از آن فراتر رود. سنت هم محدودیت‌هایی دارد که دست و پای انسان را می‌بندد و هم امکاناتی دارد که راهگشاست و کمک می‌کند تا از آن فراتر رویم (۳۲۶). ما نه برده سنت‌ایم و نه کاملاً رها و آزاد از آن. عقل ما تا اندازه‌ای تحت تأثیر سنت است ولی کاملاً با آن متعین نمی‌شود. از این رو امکان مفاهمه بین سنت‌ها، نقد و ارزیابی و فراروی از سنت‌ها بسته نیست. این ما را به بحث نسبی‌گرایی می‌کشاند که از دغدغه‌های اصلی این کتاب است. تریگ زیر بار نسبی‌گرایی نمی‌رود و بارها آن را به مثابه یک نتیجه نامعقول و خطرناک به نقد می‌کشد (در بخش بعد در اینکه وی چقدر در این باره موجه عمل کرده بحث خواهیم کرد). وی همچون بسکار نه مطلق‌انگاری را می‌پذیرد نه نسبی‌گرایی را. چنین نیست که فقط یک راه رسیدن به حقیقت وجود داشته باشد و نیز چنین نیست که همه راه‌ها به یک اندازه حقیقی باشند و هیچ راهی برای داوری و ارزیابی بی‌طرفانه وجود نداشته باشد. بنابراین وی نه پوزیتیویسم را می‌پذیرد که یگانه راه رسیدن به حقیقت را علم تجربی و معیار مضیق تحقیق‌پذیری می‌داند و نه برساخت‌گرایی اجتماعی را راه درستی می‌داند که معرفت را تماماً برساخته اجتماع می‌داند و از نسبییت معرفت‌ها و فرهنگ‌ها دم می‌زند. وی به صراحت می‌گوید علم فقط یکی از راه‌های رسیدن حقیقت است و نمی‌تواند هر آنچه از علم تجربی تهی بود یا با روش‌های آن به دست نیامده بود تهی و خالی از خرد دانست: «خطایی فاحش است که بگوییم یک باور یا علمی است یا نمی‌تواند ربطی به واقعیت داشته باشد» (۱۵۹). پراکتیس‌های خارج از حوزه علم نیز می‌توانند حقیقتی برای گفتن داشته باشند. اما این به معنای آن نیست که همه پراکتیس‌ها به یک اندازه حقیقتی‌اند و هیچ راهی برای فرارفتن از آن‌ها وجود ندارد. از آنجا که امکان فهم و مفاهمه شرط امکان داوری و ارزیابی است تریگ تلاش می‌کند نخست مبنای امکان مفاهمه میان فرهنگ‌ها، جوامع یا نظریه‌ها را به ما نشان دهد. چنانکه قبلاً دیدیم بسکار با استفاده از مفهوم چندنظر-زبانی تلاش داشت تا سازوکار مفاهمه را نشان دهد.

۳.۳ سرشت انسانی: مبنایی برای مفاهمه

تریگ در طول کتاب برای گریز از قیاس‌ناپذیری، ترجمه‌ناپذیری، نسبی‌گرایی و هر چیزی که بین انسان‌ها و فرهنگ‌ها فاصله اندازد، و امکان مفاهمه و داوری نسبتاً بی‌طرفانه میان آن‌ها را از میان ببرد دست به دامن سرشت مشترک انسان‌ها می‌شود (۱۲۴، ۱۶۸، ۱۳۴ و...). تریگ اساساً پذیرش سرشت مشترک انسانی را شرط محقق شدن علوم اجتماعی می‌داند. «ما نمی‌توانیم به جامعه انسانی بدون دریافتی از سرشت انسانی نظر کنیم». در جاهایی نیز این واقعیت را که ما در عمل می‌توانیم همدیگر را بفهمیم گواهی بر وجود سرشت مشترک انسانی می‌داند. «می‌توان استدلال کرد که حتی هنگامی که علوم اجتماعی تفاوت‌های اساسی ظاهری را میان فرهنگ‌ها نشان می‌دهد، به دلیل فهمیدن آن فرهنگ‌ها به واقعیت سرشت انسانی گواهی می‌دهد» (۱۶۸). در اینجا سرشت انسانی دست کم بخشی از علت مفاهمه است و خود وقوع مفاهمه دلیل و شاهدهی برای وجود آن علت. بنابراین پای زیست‌شناسی و زیست‌شناسی اجتماعی به ماجرا باز می‌شود، زیست‌شناسی می‌تواند نشان دهد که چرا ما انسان‌ها دست‌کم نیازها و احساس‌های مشابهی داریم. با این حال وی مواظب است که در دام تعیین‌گرایی ژنتیکی گرفتار نشود، چون زیست‌شناسی به تنهایی نمی‌تواند تفاوت‌ها و پیچیدگی‌های فرهنگ و جوامع را تبیین کند. چنانکه قبلاً اشاره کردیم نه زیست‌شناسی و نه فرهنگ به تنهایی برای فهم جامعه‌ها کفایت نمی‌کنند. اولی مشترکات را می‌بیند ولی تفاوت‌ها را نمی‌بیند دومی صرفاً تفاوت‌ها را می‌بیند و ما را در جهانی با فرهنگ‌های قیاس‌ناپذیر و ترجمه‌ناپذیر رها می‌کند. اینکه در اکثر فرهنگ‌ها زنای با محارم نکوهیده و ممنوع است صرفاً تصادفی نیست، بلکه مبنای زیست‌شناختی دارد و به سرشت تکاملی انسان برمی‌گردد؛ زنای با محارم تداوم نسل را به خطر می‌اندازد. اما این سرشت تکاملی، انسان‌ها را به شکل تعیین‌گروانه مجبور به اجتناب از زنای با محارم نمی‌کند چراکه می‌بینیم در برخی جاها زنای با محارم رخ می‌دهد. در اینجا اراده، آگاهی، فرهنگ و باورهای فرازیستی در کارند، انسان‌ها می‌توانند برخلاف تمایلات و ویژگی‌های زیستی خود عمل کنند. همچنین زیست‌شناسی، انسان را موجودی می‌داند که در پی بقای خویش است، اما می‌بینیم که بسیاری دست به خودکشی می‌زنند یا فداکارانه خود را قربانی دیگران می‌کنند. زیست‌شناسی به تنهایی نمی‌تواند این کنش‌ها را بفهمد. بنابراین زیست‌شناسی لازم است تا مبنایی برای مطالعه و مقایسه جوامع فراهم شود اما کافی نیست. زیست‌شناسی می‌تواند شباهت‌های علوم اجتماعی با علوم طبیعی را نشان دهد و پیونددهنده آن‌ها باشد

بدون آنکه استقلال علم اجتماعی را قربانی کند: «شاید زیست‌شناسی اجتماعی راهی را نشان داده باشد که بتوان علوم اجتماعی را بر علوم فیزیکی بنیان نهاد بدون آنکه به آن فروکاسته شود» (۲۹۴).

۴. ملاحظات انتقادی

این کتاب علی‌رغم ویژگی‌های ارزشمندش، خالی از اشکال نیست. چنانکه قبلاً اشاره کردم، بعضی مواضع‌اش را خوب مستدل نمی‌کند، مفروضات قابل نقدی دارد، و در بعضی نقل‌هایش دقیق و منصف عمل نمی‌کند. من در این قسمت در دو بخش «چیستی جامعه» و «عقلانیت» بعضی از دعاوی تریگ را نقد می‌کنم و برای اینکار از نظریه کنشگر شبکه که جامعه‌شناسی بدیلی را نوید می‌دهد استفاده خواهم کرد.^۶

۱.۴ چیستی جامعه

این ادعای تریگ که نه فردگرایی مسیر درستی است نه کل‌گرایی، سخن بجایی است، مشروط به اینکه افراد را فقط افراد انسانی در نظر بگیریم. تصویری که تریگ از جامعه دارد برآمده از فضای فکری پس از دورکیم است. این سوال که آیا افراد انسانی مقدم‌اند یا ساختارهای اجتماعی، خوب طرح نشده است. جامعه فقط متشکل از انسان‌ها نیست بلکه متشکل از انسان‌ها و غیرانسان‌هاست. جامعه متشکل از انسان‌ها، نهادها، مصنوعات، اشیای طبیعی، و غیره است. فردگرایی به این دلیل پیچیدگی جامعه را نمی‌تواند توضیح دهد چون از قبل خود را از بسیاری از عناصر تهی کرده است. اگر به جای فردگرایی، کنشگرگرایی یا شبکه‌گرایی را قرار دهیم وضعیت به کلی فرق می‌کند. شما نمی‌توانید یک جامعه را بفهمید اگر به مصنوعاتی که افراد در دست دارند و کنشگران علمی‌ای که در شبکه خود دارند توجه نکنید. شما نمی‌توانید مناسبات قدرت را در یک جامعه و بین جوامع بفهمید اگر تکنولوژی را به حساب نیاورید. به همین شکل شما نمی‌توانید از تحول جوامع به سوی آنچه اصطلاحاً مدرنتیه خوانده می‌شود صحبت کنید بدون اینکه میزان کنشگران مصنوعی و علمی‌ای که به جامعه معرفی شده‌اند را دریابید. بنابراین جامعه هیچ‌گاه یک جامعه انسانی صرف نیست که بعد این سوال پیش آید که آیا ساختارها مقدم‌اند یا انسان‌ها. ما در یک

شبکه اجتماعی فنی زندگی می‌کنیم. ساختار و هر آنچه صلب می‌شود و بر انسان فشار می‌آورد چیزی جز پیوند کنشگران انسانی و غیرانسانی نیست (ر.ک: Latour, 2005؛ 1993).

نهادها و ساختارها همگی زنجیره‌های کم‌وبیش صلب از کنشگران هستند که قابل تغییرند و می‌توانند از هم گسیخته شوند. به بیانی لاتوری آن‌ها جعبه‌سیاه‌هایی‌اند که با پرداخت هزینه کافی می‌توان بازشان کرد. سخن گفتن از ساختارهای مشاهده‌ناپذیر که خود همچون یک کنشگر کاملاً مستقل بر انسان اعمال فشار می‌کنند یا کنش‌های وی را متعین می‌کنند راه را برای مطالعه تجربی جامعه می‌بندد. البته تریگ نیز شیء‌انگاری اجتماعی را نقد می‌کند (۳۰۹) چراکه معتقد نیست هستی‌هایی چون ساختار اجتماعی یا واقعیت اجتماعی کاملاً مستقل از انسان باشند و کنش‌های وی را متعین کنند. وی مدعی است که ساختارها و نهادها کاملاً از انسان مستقل نیستند و انسان‌ها می‌توانند آن‌ها را تغییر دهند هرچند بر کنش‌های انسانی اعمال فشار هم می‌کنند. با این حال تریگ چندان وارد بحث ماهیت ساختارهای اجتماعی، چگونگی ساخته‌شدن و تغییر آن‌ها نمی‌شود. در نظریه کنشگر شبکه ساختارها و نهادها و کنش‌های اجتماعی خود بر ساخته عوامل متعدد انسانی و غیرانسانی‌اند و در نتیجه تاریخ‌مندی دارند و قابل تغییرند. فشار ساختارها و نهادها بر اجتماعی، در عمل در شبکه عاملیت‌های انسانی و غیرانسانی آن ساختارها و نهادها بروز می‌یابد. و در نتیجه ما باز شبکه کنشگران انسانی و غیرانسانی آن‌ها را مطالعه خواهیم کرد. در نظریه کنشگر شبکه هیچ موجود غیرتاریخ‌مندی را که نتوان عاملیت آن را بر اساس عاملیت کنشگران داخل شبکه‌اش مطالعه کرد نمی‌توان کنشگر یا عامل محسوب کرد. «روح ملت»، «سوپرارگانسم»، «روح تاریخ» و... را کنشگر به حساب نمی‌آوریم چراکه آن‌ها مطالعه تجربی ما را انتزاعی می‌کنند. ما کنشگرانی چون «دولت»، «کشور»، «حزب» و... را بر اساس شبکه کنشگران آن‌ها می‌فهمیم. وقتی می‌گویید «دولت ایران»، بعد توضیح می‌دهید «آقای روحانی، فلان کابینه و...» من تازه کنشگری دولت ایران را متوجه می‌شوم و می‌توانم کنش‌های آن را مطالعه کنم، می‌دانم به کجا باید بروم و چه چیزهایی را زیر نظر بگیرم. اما وقتی می‌گویید «روح ملت» من نمی‌دانم چه چیزی را باید مطالعه کنم و به کجا بروم. وبر ظاهراً تا حدی بصیرت این نکته را دریافته است وی تلاش می‌کند عاملیت طبقه‌ها و گروه‌ها را بر اساس عاملیت اعضای آن‌ها توضیح دهد (۸۸-۸۹) تریگ این را یک خطر می‌داند و می‌گوید چنین چیزی نمی‌تواند پیچیدگی جامعه را بفهمد (۹۱). هم بصیرت وبر ناقص است هم نقد تریگ. عاملیت را نمی‌توان فقط بر اساس اعضای انسانی توضیح داد.

غفلت از کنشگران غیرانسانی فهم ما از جامعه و علم اجتماعی را فلج می‌کند. دقیقاً به همین دلیل نقد تریگ نیز ناقص است، اگر نتوان عاملیت گروه‌ها، طبقات، حزب‌ها، دولت‌ها و... را بر حسب اعضایشان (اما نه فقط اعضای انسانی‌شان) فهمید چگونه می‌توان آن‌ها را مطالعه تجربی کرد و به تجربه‌گرایی خود تریگ وفادار بود.

تریگ می‌گوید نهادهای اجتماعی و در کل جامعه بر ما فشار می‌آورند. وی می‌گوید «احساس شدید اینکه جامعه بر ما اعمال فشار می‌کند می‌تواند به آسانی به این دید بیانجامد که اثر اجتماعی را نمی‌توان به امر فردی تقلیل داد ... تبیین اجتماعی غیر قابل تحویل به تبیین روان‌شناختی می‌شود...» (۹۱). مشکل این جاست که تریگ فقط انسان‌ها را افراد به شمار می‌آورد. این نکته مهم است که نهادها وضعیت کم‌وبیش صلب‌شده زنجیره‌ای از انسان‌ها و غیرانسان‌هایند، این نهادها تا وقتی برجایند که این زنجیره استحکامش را حفظ کند. چرا مثلاً فکر می‌کنیم که یک دولت توتالیتار بر توده مردم اعمال فشار می‌کند در حالی که می‌دانیم تعداد توده مردم از تعداد انسان‌های شبکه دولت بسیار بیشتر است؟ چون می‌دانیم که شبکه دولت یک شبکه اجتماع‌فنی است؛ غیر از انسان‌ها، تئنگ‌ها، زندان‌ها، رسانه‌ها و ... هم هستند. توده مردم صرفاً جانب انسان‌ها تحت فشار نیست بلکه از جانب شبکه‌ای از کنشگران انسانی و غیرانسانی که به اندازه کافی انسجام و استحکام دارند (که مثلاً ساختار خوانده شوند) تحت فشارند. وقتی غیرانسان‌ها را لحاظ نمی‌کنیم همیشه ماهیت اعمال فشار از سوی ساختار برای ما مبهم باقی می‌ماند. نهاد دولت تا وقتی پابرجاست که زنجیره انسانی-غیرانسانی آن بتواند در برابر نیروهایی که در پی گسستن آن هستند مقاومت کند. غیر از این زنجیره‌ها، سخن گفتن از نهادها و ساختارها معلوم نیست چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

۲.۴ عقلانیت

تریگ در جای جای کتاب از عقلانیت، حقیقت و عینیت دفاع می‌کند. با این حال این عقلانیت و عینیت همانی نیست که پوزیتیویست‌ها در پی آن بودند. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم تریگ، همانند بسکار، نه مطلق‌انگاری پوزیتیویست‌ها را می‌پذیرد نه زیر بار نسبی‌انگاری‌ای می‌رود که نتیجه حتمی دیدگاه کسانی چون کوون، فایرابند، رورتی، بر ساخت‌گرایان اجتماعی (یا جامعه‌شناسان معرفت)، و پست‌مدرن‌ها می‌داند. در این دعاوی تریگ ابهاماتی هست و نیز در نقدش به متفکران فوق چندان دقیق عمل نمی‌کند. من ابتدا

کمی درباره نقدهای نادقیق وی به برساخت‌گرایی سخن خواهم گفت، و بعد مفصل‌تر درباره بحث مهم‌تر و مرتبط‌نسبی‌گرایی -مطلق‌انگاری بحث خواهم کرد.

۱.۲.۴ برساخت‌گرایی

تریگ برساخت‌گرایی را از این جهت نقد می‌کند که منجر به از دست رفتن عینیت و حقیقت می‌شود و نتیجه حتمی آن نسبی‌گرایی است. وی بارها رویکرد برساخت‌گرایانه رورتی، بلور و بارنز را به نقد می‌کشد. تریگ در جایی از رورتی چنین نقل می‌کند:

«ما می‌توانیم با فوکو هم‌آواز شویم که حقوق انسانی و هم‌جنس‌بازی هر دو ساخت‌های اجتماعی اخیرند، ولی فقط در صورتی که با لاتور نیز هم‌آواز شویم که کوارک‌ها هم به همین ترتیب». سپس در نقد وی می‌گوید «این کار به این معناست که ساخت اجتماعی را مسئله فراق‌کنی به وسیله ذهن‌های انسانی، شاید به نحو جمعی از طریق زبان، بدانیم. این شکلی از ایدئالیسم است...» (۳۱۳). خب این نشان‌دهنده عدم آشنایی تریگ با برساخت‌گرایی لاتور است. برساخته‌های لاتوری اصلاً برساخته‌هایی زبانی یا اجتماعی صرف نیستند بلکه برساخت‌هایی اجتماعی-فنی‌اند. ذهن‌های انسانی به‌تنهایی چیزی را نمی‌سازند. برساخت (construction) غیر از جعل (invention) است. فکت علمی نتیجه اتصال شبکه اجتماعی-فنی انسان با شبکه غیرانسان‌هاست؛ بنابراین کنشگرانی غیرانسانی بیرون از ذهن انسان‌ها، میکروب‌ها و غیره، بخشی از برساخت واقعیات‌اند (رک: Latour, 1986).

تریگ در جایی دیگر این بار برساخت‌گرایی بلور و بارنز را به نقد می‌کشد. بارنز و بلور حتی قوانین منطق (چه برسد به معرفت علمی) را برساخته اجتماعی می‌دانند. بارنز می‌گوید: «سرشت قاطع منطق، انطور که هست همچون مجموعه‌ای از رسوم و وضعیت‌های پیچیده از مقاصد معنی دقیقاً تعریف شده و مبتنی بر عرف و کاربرد نهادینه‌شده است» (۶۰). تریگ چنین پاسخ می‌دهد:

در اینجا جامعه‌شناسی شناخت (معرفت) لقمه بزرگتر از ذهنش برمی‌دارد ... اینکه جوامع تناقض را محکوم می‌کنند تصادفی نیست. قانون عدم تناقض مثالی از قانونی منطقی است که چهارچوبی ضروری برای تفکر عقلانی و زبان فراهم می‌کند. شق دیگر نوع متفاوتی از جامعه نخواهد بود بلکه سکوت است (همان).

این نقد تریگ چندان دقیق نیست، بارنز و بلور قوانین منطق را باورهای نهادینه‌شده می‌دانند. قوانین منطق حتی اگر مورد قبول همه باشد ناشی از حقیقتی ضروری نیست بلکه ناشی از این است که این باورها به شکل تاریخی نهادینه شده‌اند. امتناع تناقض و ممنوعیت زنای با محارم هر دو فراگیر و نهادینه‌شده هستند (هرچند اولی جهان‌شمولی بیشتری دارد)، اگر تحول زیستی و اجتماعی ما به گونه‌ای دیگر بود شاید این‌ها نیز فراگیر نبودند. اینکه بگوییم اصل عدم تناقض چهارچوبی ضروری برای عقلانیت است چیزی را ثابت نمی‌کند. از این گذشته، اصل امتناع تناقض میان خود منطق دانان فراگیر نیست. منطق‌دانانی، از جمله گراهام پریست، هستند که از عقلانیت دم می‌زنند و به این اصل هم اعتقادی ندارند.

۲.۲.۴ نسبی‌گرایی و حقیقت

قبلاً گفتیم که تریگ می‌گوید که ما باید در اتهام‌های ناعقلانیت کاملاً محتاط باشیم، با این حال گاهی خود وی خیلی محتاط به نظر نمی‌رسد:

«مخالفت با پارادایم تنگ‌نظرانه‌ی علمی عقلانیت یک چیز است و گسترش دامنه‌ی عقلانیت، طوری که دقیق‌ترین دانشمند علوم اجتماعی نتواند عقلانی‌تر از خرافاتی‌ترین مرد قبیله باشد، چیزی دیگر است» (۱۴۳).

در اینجا دو سوال مهم را می‌توان مطرح کرد عقلانیت چیست؟ و گستره‌ی عقلانیت را چه چیز معین می‌کند؟ به هیچ کدام از این دو سوال که باید برای تریگ خیلی مهم باشد پاسخ روشنی داده نشده است. برای یک پوزیتیویست و برای یک نسبی‌انگار معرفتی این دو سوال پاسخ‌های روشنی دارند. اولی عقلانیت و دامنه آن را با علم تجربی یکی می‌داند، دومی عقلانیت را کاملاً زمینه‌محور و پراکتیس‌محور می‌کند و دامنه آن را به اندازه دامنه تمام پراکتیس‌ها می‌گستراند. پاسخ تریگ که می‌خواهد از این دو جریان گذر کند چیست؟ در جاهای دیگری می‌گوید: «مسئله اصلی باید حقیقت باورها و نه عقلانیت آن‌ها باشد» (۱۵۹). «مردم باورها را به دلایل خوب یا بد حفظ می‌کنند» (۱۶۱). در اینجا نیز مشخص نمی‌کند که حقیقت باورها به چیست و دلایل خوب و بد را چگونه باید مشخص کرد. روشن است که وی نمی‌خواهد صرفاً متوسل به زمینه، شکل زندگی، بافت اجتماعی و غیره شود چراکه این در نظر وی سرایشی نسبی‌گرایی است، همچنین نمی‌خواهد صرفاً به علم متوسل شود چراکه این بازگشت به مطلق‌گرایی است. با این حال وی راه دیگری را پیشنهاد نمی‌دهد و در نتیجه خیلی از بحث‌های وی راجع به عقلانیت در حد شعار و توصیه‌های

هنجاری‌ای مبنی بر اینکه باید عقلانیت داشته باشیم، باید به عینیت پابند باشیم، نباید نسبی‌گرا باشیم و... باقی می‌ماند. خلائی که در بحث عقلانیت داورانه بسکار در رابطه معیارهای فراپارادایمی داشتیم در اینجا به وضوح خود را نشان می‌دهند. منابع معرفتی و معیارهای عقلانیت داورانه کدامند و چگونه می‌توان نشان داد که خود آن‌ها برساخته یک جامعه خاص نیستند؟

البته تریگ می‌تواند به پراگماتیسم روی آورد؛ بگوید عقلانیت را بر اساس سودمندی بفهمیم. افراد قبیله باور ناعقلانی دارند چراکه رقص باران را ابزار مفیدی برای رسیدن به باران می‌دانند در حالی که چنین نیست. اگر چنین است نباید اینقدر رورتنی، پراگماتیست آمریکایی، را بگوید. وی چندین بار مواضع رورتنی را در این کتاب نقد کرده است. وی در جایی (۳۷۰) از رورتنی چنین نقل می‌کند «ما امیدواریم تمایز امر سودمندتر و کمتر سودمند را جایگزین تمایز واقعیت-نمود کنیم».... بعد به رورتنی چنین پاسخ می‌دهد که نمی‌توان از تمایز بود-نمود گذشت چراکه آنچه به نظر یک فرد سودمند می‌رسد ممکن است درواقع سودمند نباشد (همان). تریگ توجه ندارد که درواقع یا درظاهر سودمند بودن اصلاً ربطی به تمایز کانتی بود و نمود ندارد. در اینجا این تمایز برداشته شده است. سودمندی و ناسودمندی بسته به موقعیت و اهدافی که فرد دارد تعیین می‌شود. برای اینکه بفهمیم که آیا رقص باران تاثیر مثبتی در بارش باران دارد یا نه نخست باید موقعیت، زمینه و اهداف و علایق افراد آن قبیله را بشناسیم. در اینجا مردم‌روشناسی کمک می‌کند. بعد در داخل خود آن شبکه، اگر تشخیص دادید که رقص باران، ابزار مفیدی برای رسیدن به باران نیست می‌توانید تلاش کنید تا دیگران را ترغیب کنید (یا به بیان لاتوری علایق آن‌ها را ترجمه کنید) که از این باورشان دست بکشند. اگر تریگ پراگماتیسم را بپذیرد باید به تبع رورتنی از پارادایم معرفت‌شناسی خارج شود. ولی وی چنین نمی‌کند: «فلسفه بدون پشتوانه یک شناخت‌شناسی [معرفت‌شناسی] بنیان‌گرایانه ظاهراً دچار سرگردانی می‌شود» (۱۴۷).

تریگ گرچه دغدغه‌های واضحی دارد اما راهکار روشنی در اختیار ندارد؛ وی نه مطلق‌انگاری را می‌خواهد نه نسبی‌انگاری را، ولی مسیر سوم روشنی پیش نمی‌کشد. این ابهام، گریز وی از نسبی‌گرایی (و نیز مطلق‌گرایی) را دشوار می‌کند. وی نقد نسبی‌گرایی را برای امکان مطالعه و مقایسه بی‌طرفانه فرهنگ‌های مختلف ضروری می‌داند:

«... نسبی‌گرایی هرگونه فهم علمی فرهنگ‌ها را غیرممکن می‌سازد، زیرا مطالعه و مقایسه بی‌طرفانه فرهنگ‌های مختلف غیرممکن می‌شود» (۱۲۷).

نسبی گرا می تواند پاسخ دهد که اولاً نسبی گرایی مطالعه را تسهیل می کند و کمک می کند به شکل بی طرفانه تری یک جامعه یا فرهنگ بیگانه را بشناسید. مردم شناسی که فکر می کند فرهنگ های مختلف نظام های قیاس ناپذیری اند از کسی که فکر می کند تنها یک جامعه یا یک فرهنگ حقیقی است و معیارهای روشنی برای نقد بقیه در اختیار دارد، بی طرفانه تر می تواند فرهنگ ها را بشناسد چرا که مفروضات بدیهی خود را اعمال نمی کند. بنابراین نسبی گرایی امکان فهم و شناخت را نه تنها غیرممکن نمی کند بلکه تسهیل می کند. دقت کنیم که نه قیاس ناپذیری روش شناختی (به عنوان نتیجه نسبی گرایی) مستلزم مفاهیم ناپذیری است نه بالعکس؛ تریگ و بسکار به درستی معیارهایی برای مفاهیم پذیرد ارائه می کنند، این به معنای آن نیست که نشان داده اند که قیاس ناپذیری روش شناختی نیز وجود ندارد. فهم، یک چیز است ارزیابی و داوری عقلانی چیزی دیگر. ثانیاً نسبی گرا می تواند جوامع را از جهات بسیاری با هم مقایسه کند: از جهت باورها، رسوم، ابزارها، و... او فقط از یک جهت (که البته منظور تریگ و بسکار هم همین است) نمی تواند آن ها را مقایسه کند: از جهت حقیقت و کذب. او وارد این نوع ارزشیابی نمی شود چون معتقد است که معیارهای جهان شمولی در اختیار ندارد. اگر تریگ و در کل واقع گرایی انتقادی به دنبال این نوع مقایسه است و نمی خواهد به مطلق گرایی پوزیتیویستی هم برگردد بهتر است به شکلی روشن معیارهایش را مطرح کند. اگر او روی سرشت مشترک انسان تاکید کند (که می کند) و بگوید بر اساس سود و زیان خود انسان ها و اینکه انسان ها در پی بقا یا وضعیت بهتری هستند (و از زیان و درد گریزانند) می توان دست به داوری و ارزیابی زد، پس بهتر است پراگماتیسم را جدی بگیرد و در نقدهایش به رورتنی تجدید نظر کند. آن معرفت شناسی بنیان گرایانه ای که تریگ از آن حرف می زند شاید در نهایت به همان مطلق انگاری دچار آید.

وی همچنین همه نسخه های نسبی گرایی را به بحث نمی گذارد. شاید نسبی گرایی هستی شناختی لاتور راهی برون رفت از مشکلات فوق را پیش روی وی نهد. نسبی گرایی معرفتی فوق (یعنی نسبی گرایی برآمده از برساخت گرایی اجتماعی بلور و بارنز) در مفروضاتی با خود تریگ شریک است. یعنی تفکیک بود و نمود، و یگانگی واقعیت. نسبی گرایان معرفتی معتقدند که معرفت های قیاس ناپذیری از یک واقعیت بیرونی وجود دارند که هیچ معیاری برای داوری میان آن ها وجود ندارد. معرفت ها نمودهایی از یک بود (نومن) بیرونی هستند. لاتور از معرفت در مقابل واقعیت بحث نمی کند، بلکه معتقد است

که آن‌ها واقعیت معرفت‌ها (یا طبیعت فرهنگ‌ها)ی متفاوتی‌اند (Latour, 1993). درست است که آن‌ها از جهت حقیقت و کذب مقایسه نمی‌شوند اما از جهت مهمتری قیاس‌پذیرند: از جهت قدرت و استحکام شبکه‌ای آن‌ها. اگر از کوون، بلور و بارنز پرسیم چه مقایسه‌ای می‌تواند میان نجوم بطلمیوس و نجوم کپرنیک انجام دهد، خواهند گفت که آن‌ها قیاس‌ناپذیرند، یا خواهند گفت که ما چون خود در نظام کپرنیکی هستیم کپرنیک را حقیقی می‌دانیم، لاتور می‌گوید قدرت و استحکام شبکه کپرنیک از بطلمیوس بیشتر است، چراکه متحدان انسانی و غیرانسانی بیشتری دارد و آن‌ها محکم به هم گره خورده‌اند و زنجیره مستحکمی را ساخته‌اند. در اینجا چون ما خود غیرانسان‌ها (یعنی زمین، ستارگان، سیاره‌ها، میکروب‌ها، الکترون‌ها و...) را نیز داخل شبکه می‌دانیم، وجه واقع‌گرایانه‌ای که مد نظر تریگ هست حفظ می‌شود. قدرت شبکه کپرنیک فقط از متحدان انسانی‌اش نمی‌آید بلکه ناشی از متحدان غیرانسانی‌اش نیز است. در مقابل، بطلمیوس بسیاری از متحدانش را از دست داده و بعضی از متحدان غیرانسانی‌اش نقش‌های دوگانه بازی می‌کنند و چندان سرسپرده و وفادار شبکه او نیستند. با این حال بعید نیست که این شبکه پس از مدتی به همت متحدانی جدید، قدرت دوباره‌ای بگیرد. فرق یک ساختمان تازه‌ساز در برابر یک مخروبه این نیست که اولی صادق است و دومی کاذب، بلکه در این است که اولی (دست کم فعلاً) مستحکم‌تر و قوی‌تر از دومی است. البته هزینه‌ای که این کار برای تریگ دارد این است که از واقع‌گرایی انتقادی فاصله بگیرد چراکه در این واقع‌گرایی «یک» واقعیت در مقابل چندین نظام معرفتی که نسبیتی بین آن‌ها برقرار است قرار داده می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

چنانکه مفصل بحث کردیم تریگ به خوبی دیدگاه مطلق‌انگارانه پوزیتیویسم و نیز برخی از دوگانگی‌های رایج در علوم اجتماعی از جمله فردگرایی جمع‌گرایی را به نقد می‌کشد. با این حال، از آنجا بستر معرفتی تریگ واقع‌گرایی انتقادی بسکار است، مشکلات اصلی وی را نیز به ارث برده است. او همانند بسکار می‌خواهد به مدد مفهوم عقلانیت داورانه از مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی گذر کند و راه را برای عقلانیت غیرمطلق‌انگار و غیرنسبی‌انگار باز کند. با این حال وی معیار یا سنجه‌ای برای این عقلانیت داورانه ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد اگر تریگ بخواهد از مشکلاتی که بحث کردیم به سلامت بگذرد ناچار است پراگماتیسم و نیز نظریه کنشگر شبکه را جدی بگیرد. وی گرچه مستقیماً از عمل‌گرایی

سخن نمی‌گوید و در جاهایی عمل‌گرایی رورتنی را نقد می‌کند اما بحث‌هایش دربارهٔ سرشت انسانی و جهی عمل‌گرایانه دارد. توجه به زیست‌شناسی انسان و اینکه چه چیز در جهت حفظ و بقای فرد یا جامعه است، توجهی عمل‌گرایانه است. همچنین نظریه کنشگر شبکه می‌تواند دغدغه تجربه‌گرایانه و نیز واقع‌گرایانه وی را تامین کند بدون اینکه دردسرهای بقیه دیدگاه‌ها را داشته باشد. بر اساس بحث‌هایی که داشتیم می‌توان گفت که این کتاب گامی به پیش است اما نه گامی چندان بلند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ضدواقع‌گرایی (anti-realism) را می‌توان زیرمجموعه ناواقع‌گرایی دانست.
۲. به این معنا که در این نوع از استدلال‌ها ما از معلول‌ها به سوی علت‌ها حرکت می‌کنیم یا باز می‌گردیم. این نوع استدلال معمولاً با استدلال فراروانه (abductive) و استنتاج بهترین تبیین یکی انگاشته می‌شود. با این حال هرچند میان این سه نوع استدلال قرابت‌هایی هست تفاوت‌های مهمی با هم دارند. رک: Chiasson, 2005 و McAuliffe, 2015.
۳. برای بحث‌های تفصیلی‌تر در این زمینه رجوع کند به Isaksen, 2016
۴. بسکار (1987) از توان تبیین‌گری بیشتر (greater explanatory power) به عنوان یک معیار ارزیابی در عقلانیت داورانه سخن می‌گوید. این معیار برگرفته از روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش است (Isaksen, 2016: 250).
۵. و البته برساخت‌گرایان اجتماعی به هیچ وجه چنین ادعایی را نمی‌پذیرند. مثلاً رک: Bloor, 1999: 134-135
۶. نظریه کنشگر شبکه از مهمترین جریان‌های در مطالعات علم و فناوری است که وارد حوزه‌های متعددی از جمله جامعه‌شناسی شده است. نظریه کنشگر شبکه در ابتدا تغییر رویکرد هستی‌شناختی‌ای بود برای مطالعه متقارن عاملیت انسان‌ها و غیرانسان‌ها در نوآوری‌ها علمی و فنی. این نظریه، کنشگر و شبکه را درهم می‌آمیزد و از طریق آن از تقابل‌های ساختارهای کلان-خرد و کل جز اجتناب می‌کند. یک کنشگر با شبکه‌اش و یک شبکه با کنشگرهایش تعریف می‌شود. جهان در نظر کنشگر شبکه یک جهان پوشی است؛ جهانی که کنشگرها از طریق‌های پیوندیافتن‌ها و گسیختن‌ها مدام در حال تغییر هستند. نظریه کنشگر شبکه تقابل‌های کلاسیکی چون شکاف سوژه-ابژه، طبیعت-جامعه، جامعه-افراد، علم-تکنولوژی، را از میان برمی‌دارد؛ رک: Latour, Bruno (2005)؛ و برای یک منبع فارسی در این زمینه: رک: شریف زاده، ۱۳۹۷، مذاکره با اشیا، نشر نی.

کتاب‌نامه

تریگ، راجر (۱۳۹۴). *فهم علم/اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، انتشارات گل‌آذین.

- Bhaskar, R (1998). *The Possibility of Naturalism*, London: Routledge.
- Bhaskar, R.A., 1997 [1975], *A Realist Theory of Science*, London: Verso.
- Bhaskar, R. (1987). *Scientific Realism and Human Emancipation*, London: Verso.
- Bloor, David (1999). 'Reply to Bruno Latour', *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 30, No. 1.
- Fleetwood, Steve (2014). *The Oxford Handbook of Sociology, Social Theory, and Organization Studies: Contemporary Currents*, Edited by Paul Adler, Paul du Gay, Glenn Morgan, and Mike Reed.
- Isaksen, K. Robert (2016). 'Reclaiming Rational Theory Choice as Central: A Critique of Methodological Applications of Critical Realism', *Journal of Critical Realism*, 15:3,
- Latour, Bruno (1987). *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- McAuliffe, William H. B. (2015). How did Abduction Get Confused with Inference to the Best Explanation?, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 51, issue. 3.
- Phyllis Chiasson (2005). Abduction as an Aspect of Retroduction, *Semiotica*, 153 - ¼