

فلسفهٔ امروزیین علوم اجتماعی

با نگرش چندفرهنگی

براین فی

ترجمهٔ

خشایار دیهیمی

فرهنگ نشر نو

با همکاری نشر آسیم

فهرست

۱	مقدمه: نگرشی چندفرهنگی به فلسفه علوم اجتماعی
	۱ آیا باید همان کس یا از همان کسان باشی تا آن کس را بشناسی؟
۱۵	۱.۱ «من» محوری
۲۱	۲.۱ شناختن و تجربه مشترک
۲۹	۳.۱ شناختن و بودن
۴۲	۴.۱ شناختن و معنا
۴۶	۵.۱ جمع‌بندی
	۲ آیا برای آنکه خودمان باشیم نیازمند دیگران هستیم؟
۵۱	۱.۲ اُتمیسم
۵۵	۲.۲ «خویشتن»
۶۸	۳.۲ خویشتن و دیگران
۸۱	۴.۲ جمع‌بندی
	۳ آیا فرهنگ و جامعه ما، ما را آنی می‌کند که هستیم؟
۸۵	۱.۳ کل‌گرایی
۹۱	۲.۳ تفاوت و عضویت در گروه

۹۳	فرهنگ	۳.۳
۱۰۸	جامعه	۴.۳
۱۱۳	تعیین شدگی و عاملیت	۵.۳
۱۱۷	جمعبندی	۶.۳

۴ آیا افراد در فرهنگهای مختلف در جهانهای مختلفی زندگی می‌کنند؟

۱۲۳	پرسپکتیویسم	۱.۴
۱۳۱	نسبی‌گرایی	۲.۴
۱۴۱	استدلال بر اساس ترجمه	۳.۴
۱۵۱	جمعبندی	۴.۴

۵ آیا باید فرضمان این باشد که دیگران موجوداتی عقلانی‌اند؟

۱۵۷	عقلانیت باوری	۱.۵
۱۶۳	دلایل و علتها	۲.۵
۱۶۷	توضیحات دلیلی و اعمال غیرعقلانی	۳.۵
۱۷۷	عقلانیت در توضیحات دلیلی	۴.۵
۱۷۹	اصل انسانیت	۵.۵
۱۸۸	جمعبندی	۶.۵

۶ آیا باید فهم ما از دیگران طبق ضوابط و ملاکهای خود آنها باشد؟

۱۹۱	تاویل‌گرایی	۱.۶
۲۰۳	علیت	۲.۶
۲۱۰	توانش	۳.۶
۲۱۶	نقد	۴.۶
۲۲۶	جمعبندی	

۷ آیا معنای رفتار دیگران همانی است که خود از آن مُراد می‌کنند؟

۲۳۳	قصدگرایی	۱.۷
۲۴۲	هرمنوتیک گادامری	۲.۷
۲۵۱	دو بُعد معنا	۳.۷
۲۵۸	جمعبندی	۴.۷

۸ آیا فهم ما از دیگران اساساً تاریخی است؟

۲۶۳	۱.۸	قانونیت باوری
۲۷۰	۲.۸	قوانین در علوم اجتماعی
۲۸۲	۳.۸	نابسندگی توضیحات قانون بنیاد
۲۸۸	۴.۸	تاریخیت باوری
۲۹۲	۵.۸	نابسندگی توضیحات تکوینی
۲۹۶	۶.۸	جمعبندی

۹ آیا ما داستانها را زندگی می‌کنیم یا فقط آنها را می‌سراییم؟

۳۰۱	۱.۹	رنالیسم روایتی
۳۲۲	۲.۹	برساخت‌گرایی روایتی
۳۲۹	۳.۹	روایت‌گرایی
۳۳۳	۴.۹	جمعبندی

۱۰ آیا ما می‌توانیم درکی عینی از دیگران داشته باشیم؟

۳۳۷	۱.۱۰	عینیت باوری
۳۴۶	۲.۱۰	خطاپذیری باوری
۳۵۹	۳.۱۰	هم‌ذهنی انتقادی
۳۶۶	۴.۱۰	پاسخگویی
۳۷۲	۵.۱۰	جمعبندی

۱۱ نتیجه‌گیری: از فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی چه می‌توان آموخت؟

۳۷۷	۱.۱۱	فراسوی دوگانه‌انگاریهای زیانبار
۳۸۵	۲.۱۱	تعامل‌گرایی
۳۹۶	۳.۱۱	توانایی جلب و عطف توجه و درگیر شدن
۴۰۷	۴.۱۱	جمعبندی

۴۱۷	کتابشناسی
۴۳۱	نمایه

مقدمه:

نگرشی چندفرهنگی به فلسفه علوم اجتماعی

این کتاب نگرش و رویکردی تازه به فلسفه علوم اجتماعی دارد، نگرش و رویکردی که حول محور تجربه سهیم بودن در جهانی شکل گرفته است که در آن افراد تفاوت‌های زیادی با هم دارند. بهترین نام برای این نگرش «چندفرهنگی» است، زیرا اعتقاد به اصالت تعدد فرهنگ‌هاست که توجه ما را به سمت فرصت‌ها و خطرهای جهانی پر از تفاوت‌ها می‌کشد. فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی سؤال‌های تازه‌ای مطرح می‌کند و مفاهیم تازه‌ای را برای بررسی مسائل ذاتی در پژوهش درباره انسان‌ها به کار می‌گیرد؛ همچنین این فلسفه سؤال‌ها و مفاهیم قدیمی‌تر در فلسفه علوم اجتماعی را در پرتوی تازه قرار می‌دهد.

چرا ما نیازمند فلسفه علوم اجتماعی تازه‌ای هستیم؟ در سرتاسر بخش اعظم تاریخ فلسفه علوم اجتماعی سؤال اساسی این بوده است: آیا علوم اجتماعی «علمی» هستند، یا می‌توانند باشند؟ دانشمندان علوم اجتماعی از نظر تاریخی همواره در پی طرح این ادعا بوده‌اند که ردای علم به تن علوم اجتماعی برانده است و الگوی پژوهش‌هایشان را از علوم طبیعی می‌گرفته‌اند. در نتیجه، فلسفه علوم اجتماعی سنتاً مشتمل بر ارزیابی توفیق علوم اجتماعی از این جهت بوده است، یعنی ارزیابی اینکه علوم اجتماعی از چه جهاتی شبیه علوم طبیعی است و از چه جهاتی شبیه آن

نیست. اما اگرچه این نگرش بصیرتها و بینشهای مهمی به پژوهش درباره انسانها بخشیده است، اکنون دیگر فیلسوفان علوم اجتماعی یا پژوهشگران این علوم را مسحور نمی‌کند. نگرش تازه‌تری لازم است که با دل‌بستگیهای فرهنگی و فکری جاری تناسب بیشتری داشته باشد.

یکی از دلایل اینکه مسئله علمی بودن پژوهشهای اجتماعی دیگر مسئله مهم و فوق‌العاده حائز اهمیتی نیست این است که بسیاری از علوم طبیعی خودشان هم دیگر آن حرمت و تقدسی را ندارند که زمانی داشتند. در اکثر فلسفه‌پردازیهایی پیشین درباره پژوهشهای اجتماعی آنچه مضمیر بود این پیش‌فرض بود که علوم طبیعی متر و مقیاسی است که همه کوششهای شناخت‌شناسانه بایستی با آن سنجیده شوند. اما در حال‌وهوای فکری موجود، علوم طبیعی این مقام ممتازشان را از دست داده‌اند. دلایل این امر پیچیده است: علوم طبیعی شامل سوءاستفاده حکومتها و صنایع از «دانش بزرگ‌مقیاس»^۱ در حوزه‌هایی چون تسلیحات هسته‌ای شده‌اند؛ خطرهای تکنولوژی نشأت‌گرفته از علوم طبیعی است، خطرهایی که خبر از فاجعه‌های زیست‌محیطی می‌دهند؛ آگاهی شایع از صورتهای متفاوت شناخت و دانستن؛ و تصویر تا حدودی دل‌سردکننده و ناخوشایندی که علوم از انسانهایی ترسیم می‌کنند که در جهانی زندگی می‌کنند که نسبت به آنها سرد و بی‌اعتناست. اما از نظر فلسفی افول و ورشکستگی علم در مقام پارادایم یا الگوی فعالیت فکری بستگی زیادی به مرگ پوزیتیویسم و، ملازم با آن، ظهور پرسپکتیویسم داشت.

ما در فصلهای آتی با تفصیل بیشتر به کندوکاو و پژوهش درباره پوزیتیویسم و پرسپکتیویسم خواهیم پرداخت، زیرا یکی از هدفهای اصلی ما در این کتاب بررسی و رها کردن گریبان خود از مسائلی خواهد بود که پرسپکتیویسم به آنها دامن زده است. فعلاً همین قدر باید گفت که پرسپکتیویسم، در تقابل با پوزیتیویسم، که علم را روش اعلا و مثالی

مشاهده مستقیم «واقعیت» می‌داند، تأکید می‌کند که هر نوع تلاش شناخت‌شناسانه - از جمله علم - از منظر خاصی صورت می‌گیرد و در نتیجه منافع و دل‌بستگی‌های سیاسی و فکری خاص در آن دخیل است. بنا بر پرسپکتیویسم ما نمی‌توانیم هیچ چیزی، و فراتر از همه «واقعیت» را «مستقیماً» مشاهده کنیم و به بطنش راه ببریم. هر مشاهده‌ای مشاهده از پرسپکتیو و منظر خاصی است. حتی در علوم طبیعی اکنون دیگر تأثیر دیدگاهها و منظرهای نظری و فرهنگی جای تردید ندارد.

در نظر بسیاری، پرسپکتیویسم فقط ایستگاهی بین‌راهی در سفرمان از پوزیتیویسم به نسبی‌گرایی بوده است. چون هر عمل در جهت شناخت، ضرورتاً در پرسپکتیو یا منظر خاصی رخ می‌دهد، نسبی‌گرایی مدعی می‌شود که هیچ بنیان عقلانی برای داوری در مورد رجحان یک پرسپکتیو یا منظر بر پرسپکتیو یا منظر دیگری وجود ندارد. مثلاً بسیاری از اروپاییها و امریکاییهای مُدرن ممکن است طبّ غربی را برای درمان بیماریها بسیار برتر از وودو^۱ بدانند. اما این رجحان دادن بر مبنای معیار ارزیابی بی‌طرفانه و خنثایی نیست. معیارهایی که برای ارزیابی اعتقادات و اعمال مورد استفاده قرار می‌گیرند خودشان وابسته به پرسپکتیو یا منظر وسیعتری هستند؛ بنابراین در پُربهادادن به طبّ غربی آنچه گفته می‌شود این است که طبّ غربی بهتر از وودو با درکها و مفاهیم و پیش‌فرضهای اروپاییها و امریکاییها جور در می‌آید (که البته جای شگفتی نیست، چون طبّ غربی بر حسب همین درکها و مفاهیم و پیش‌فرضها شکل و قالب گرفته است!). از پرسپکتیو یا منظری کمتر علمی ممکن است وودو رجحان داشته باشد.

در دیدگاه نسبی‌گرایانه، علم فقط یک پرسپکتیو یا منظر در میان شماری از پرسپکتیوها یا منظرهای ممکن است، که نه بدتر و نه یقیناً بهتر از بقیه است. آری، علم در «غرب» نگرش مرجح است، زیرا در آنجا

۱. Voodoo؛ آیینی مرکب از اعتقادات مسیحی و اعتقادات جادویی و سحری افریقاییان که در میان اهالی کارائیب رایج است. -م.

هژمونی به دست آورده است و در فرایند به دست آوردن این هژمونی آلترناتیوهای بسیاری را به خاموشی کشانده است. اما این فقط نشان می‌دهد که کسانی که در غرب هستند دستاوردهایی از آن نوع را که علم مقدور و ممکن کرده است ارجح می‌نهند (خصوصاً کنترل تکنیکی طبیعت را). اما این به هیچ‌روی ثابت نمی‌کند که علم ذاتاً روش برتر شناخت و دانستن است.

نسبی‌گرایی آن مقام و موقع شاخص سنتی علم را با ویران کردن ادعاهای آن در مورد خاص بودنش متزلزل می‌کند. همچنین نسبی‌گرایی ایمان به علم را به شیوه‌ای دیگر هم ساقط می‌کند. نسبی‌گرایی درک و فهمی دقیق از نقش قدرت سیاسی در شکل دادن به افکار و اعمال ما به ما می‌دهد - از جمله شکل دادن به ساختار و نظامی که در آن زندگی می‌کنیم (در این زمینه نامه‌های گرامشی [۱۹۷۱] و فوکو [۱۹۷۷ و ۱۹۸۱] شاخصند). این مسئله تصادفی نیست. چون تغییر ساختار و نظامی به ساختار و نظامی دیگر را نمی‌توان عقلاً توجیه کرد، پس چنین تغییراتی باید از طُرُق فوق عقلانی پدید آمده و تحکیم شده باشند. بنابراین، فردی پوزیتیویست ممکن است گمان کند دانشمندان صرفاً از آن‌رو در قدرتند که اندیشه‌هایشان درست یا صادق است (یا چنین به نظر می‌آید)، یا از آن‌رو که آنها شیوه‌ای را به کار می‌گیرند که بیشترین احتمال رسیدن به حقیقت را در بر دارد. اما چون ما می‌دانیم که ارزیابی‌های مبتنی بر حقیقت - ارزش بایستی در پرسپکتیو یا منظر خاصی صورت گیرند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا این پرسپکتیو یا منظر خاص و نه آن یکی است که مسلط شده است؟ و چون نمی‌توان نشان داد که پرسپکتیو یا منظر خاصی صادقتر یا بهتر است مگر آنکه به معیارهایی برای ارزیابی متوسل شویم که خودشان در دل پرسپکتیو یا منظر خاصی جای دارند، علت‌هایی سوای تطبیق داشتن با معیارهای خاصی از ارزیابی باید در کار باشند. این است دلیل اینکه چرا برخی پژوهش‌های اخیر علمی توجهشان را معطوف مکانیسم‌های فوق عقلانی کرده‌اند که از طریق آن مکانیسم‌ها سنت علمی

تنفیذ و تحکیم می‌شود. بنابراین در نظر نسبی‌گرایان «هژمونی» علم (اگر این واژه و اصطلاح فرسوده گرامشی را به کار گیریم) نشان‌دهنده تفوق عقلی و فکری آن نیست، بلکه صرفاً قدرت برخی گروه‌ها را در تسلط بر نهادهای سیاسی و فکری نشان می‌دهد.

نتیجه نهایی این تمرکز توجه بر قدرت، رسوا و مفتضح شدن ناگزیر علم است. در نسبی‌گرایی افراطی، میان علم و تبلیغ [سیاسی] فرق زیادی نمی‌ماند؛ اما حتی در نسبی‌گرایی معتدل، اعتقادات شناخت‌شناسانه پایه‌ای، از جمله اعتقادات علمی، ضرورتاً غیر عقلانی هستند. اما این امر سبب می‌شود هر تلاشی برای معین کردن اینکه پژوهش اجتماعی شبیه علوم طبیعی است یا می‌تواند باشد یا نه تلاشی عبث باشد - تلاشی که پیش‌فرضش این است که علوم طبیعی نمونه عالی فعالیت عقلانی هستند. از این جهت نسبی‌گرایی این اعتماد را که علوم طبیعی می‌توانند تصویری صادق از جهان مادی به دست دهند متزلزل کرده است، چه رسد به اینکه بخواهند الگویی برای شناخت مطمئنی از جهان انسانی به دست دهند. در واقع، نسبی‌گرایی خود مفاهیمی چون حقیقت، صدق، و مطمئن و قابل اتکا را در سایه تردید انداخته است. در نتیجه، اشتغال ذهنی، به مسئله نسبی‌گرایی جای دل‌بستگی به خصلت علمی علوم انسانی را گرفته است. در نظر پیروان نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی «چیز خوبی» است (دست‌کم در پرسپکتیو و از منظر اروپاییها و امریکاییهای مدرن!). نسبی‌گرایی در وهله نخست شیوه‌ای برای سخن گفتن از دیگرانی را فراهم می‌آورد که با ما متفاوت هستند و از این رو ما را نسبت به این تفاوتها حساس می‌کند. چون ما از ساختار و نظام خاص خود به جهان می‌نگریم و در آن زندگی می‌کنیم، دیگران بایستی «واقعیت» را به نحوی متفاوت از ما تجربه کنند. از این جهت منظور از نسبی‌گرایی محافظت خویش از قوم‌مداری^۱ است (یعنی این دیدگاه که همه کاملاً عین ما هستند). در وهله دوم، چون ما پایه

آیا باید همان کس [یا از همان کسان] باشی تا آن کس را بشناسی؟

۱.۱ «من» محوری

ما همه سخنانی از این قبیل گفته‌ایم یا شنیده‌ایم که: «نمی‌توانی بدانی چه‌جور بود، آنجا نبودی!»؛ «هیچ نمی‌فهمیدم چه حالی داشتی تا اینکه خودم همان حال شدم!»؛ «فقط یک زن می‌تواند بداند زن بودن و تنها در شب در خیابانی غریبه راه رفتن یعنی چه!»؛ و «من هرگز واقعاً نخواهم دانست شوالیه بودن در دوره جنگهای صلیبی چه حال‌وهوایی داشت». این بیانه‌ها – و بیانهای بیشماری شبیه اینها – حاوی نطفه تزی هستند که بسیاری امروزه آن را بدیهی می‌دانند و بسیاری دیگر آن را چون کشف بزرگی جار می‌زنند – کشفی که ما را از این اعتقاد تنگ‌نظرانه خواهد رهانید که همه درست مثل خود ما هستند. این تز شامل این ادعاست که برای فهم شخص یا گروهی دیگر آدم باید همان شخص (یا شبیه همان شخص) یا عضو همان گروه باشد. (بعضاً در این تز قید «واقعاً» را هم می‌گذارند، مثلاً در جمله «برای آنکه کسی دیگر را واقعاً درک کنی باید همان دیگری باشی»). بنابراین، برای آنکه (واقعاً) زنان را درک کنی، باید زن باشی؛ یا برای آنکه (واقعاً) کاتولیکها را درک کنی، باید خودت کاتولیک باشی. من این تز را «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی»

نام می‌دهم. (نام فنی این تز شناخت‌شناسی خودی^۱ است: برای شناختن دیگر خودیها خودت هم باید خودی باشی.)

این تز نمونه‌ای از موضع فلسفی عامتری است که «من» محوری خوانده می‌شود. «من» محوری در واقع این نظریه است که کسی بر هیچ چیز آگاه نیست مگر تجربه‌ها، حالات، و اعمال خودش. اگر «کس» را در معنای تنگ و محدود یک شخص واحد در نظر بگیریم، آنگاه تز «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» تبدیل به این ادعا می‌شود که فقط خود آدم می‌تواند خودش را بشناسد. اگر «کس» را در معنای وسیعتر همه افراد یک گروه خاص در نظر بگیریم، آنگاه تز «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» تبدیل به این تأکید می‌شود که فقط افراد گروهی خاص می‌توانند اعضای آن گروه را درک کنند.

لازم است تا در همین ابتدای کار این تز «من» محورانه را هم در صورت تنگ و محدود و هم در صورتهای وسیعترش مورد بررسی قرار دهیم، زیرا اگر این تز صادق و درست باشد پژوهش علمی در مورد انسان را از بیخ‌و‌بن ویران می‌کند و بدین ترتیب لفظ «علوم اجتماعی» لفظی خواهد شد ناساز که در دل خود تناقضی دارد. این امر دلیلی دوگانه دارد. نخست، علم نیازمند آن است که همه پدیده‌ها در اصل و اساس برای واری و تحلیل در دسترس همه پژوهشگران باشند؛ اما اگر فقط کسانی که شبیه هم هستند بتوانند همدیگر را درک کنند، آنگاه سدی در برابر پژوهشگرانی قد علم خواهد کرد که شبیه افراد مورد پژوهش نیستند. ثانیاً، چون شما فقط قادر به درک آنهایی هستید که شبیه شما هستند، شما حتی قادر به درک یافته‌های پژوهشگرانی نخواهید بود که شبیه شما نبوده‌اند. در هر دو شق، امکان داشتن شناخت مشترک اصیل میان افراد مختلف نیست. همه ما از نظر شناختن در دام جهانهای کوچک همگن خود گرفتار

می‌آییم و همه برای همدیگر رازهایی سر بسته می‌شویم — شرایطی که اساساً کفر دانش و علم است.

اگر تز «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» صادق و درست می‌بود به کلی و از بیخ و بن هر آن چیز دیگری را که می‌خواهم در باقی کتاب مطرح کنم ضایع می‌کرد؛ برای همین است که نخست به همین تز می‌پردازم. علاوه بر این، این تز سؤالات فوق‌العاده جالبی را پیش می‌آورد که ربط خاصی به جهان چندفرهنگی دارند، و بنابراین نقطه شروع جالبی است.

بحثمان را با تأمل در این مورد آغاز کنیم که چه چیزی شما را شخصاً آنی می‌کند که هستید. مثلاً چه چیزی اساساً شما را از دیوار، ویروس، یا بوته گوجه‌فرنگی متفاوت می‌کند؟ پاسخ شما به این سؤال ممکن است با این یادآوری آغاز شود که هیچ‌یک از این چیزها فکر نمی‌کنند یا احساس و تخیل ندارند؛ هیچ‌یک از آنها از محیطشان یا از نظر و گرایششان نسبت به محیطشان آگاهی ندارند. خلاصه، هیچ‌یک از آنها تجربه ذهنی ندارند. آنچه شما را از آنها متمایز می‌کند این است که شما ذهن و آگاهی دارید. در واقع، توانایی آگاه شدن برای که یا چه بودن شما اساسی است.

چیز غریب در مورد آگاهی این است که شما تنها کسی هستید که عملاً آگاهی‌تان را دارید؛ فقط شما احساس خودتان را تجربه می‌کنید یا آن چیزی را که می‌بینید می‌بینید. ممکن است به دیگران بگویید چه احساسی می‌کنید یا چه می‌بینید (یا چه اعتقاد یا چه تمایلی دارید)، اما باید برای توصیف حالات ذهنی خودتان از کلمات استفاده کنید، و چگونه می‌دانید که منظور شما هم از به کار بردن کلماتی معین همان منظوری است که دیگران به هنگام استفاده از همان کلمات دارند؟ ممکن است بگویید توپ قرمزی را می‌بینید، اما چگونه می‌توانید بدانید دیگران هم وقتی می‌گویند «قرمز» همان چیزی را می‌بینند که شما می‌بینید؟ ظاهراً راهی برای پاسخ دادن به این سؤال وجود ندارد، زیرا نه آنها درک حسی رنگی شما را دارند نه شما درک حسی رنگی آنها را. علاوه بر این، آنها نمی‌توانند اندیشه‌های

شما و احساسهای شما را مشاهده کنند، و شما هم بالعکس مال آنها را نمی‌توانید مشاهده کنید. پدیده‌های ذهنی نامرئی هستند؛ آنها در «درون» رخ می‌دهند، جایی که هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند برود. فلاسفه کلّ این مطلب را چنین بیان کرده‌اند که هر کس دسترسی استثنایی به حالات و فرایندهای ذهنی خودش دارد.

هردوی این ملاحظات – یعنی هم اینکه حیات ذهنی امری اساسی در کیستی ماست و هم اینکه ما دسترسی استثنایی به حیات ذهنی خودمان داریم – ظاهراً ملاحظات پیش‌پاافتاده و پذیرفته همگان و فارغ از بحث و جدل هستند. اما، اگر آگاهی امری اساسی در کیستی یک شخص است، و اگر فقط آن شخص دسترسی اصیل به این آگاهی دارد، پس به نظر می‌رسد باید نتیجه گرفت که فقط آن شخص می‌تواند خودش را بشناسد (با این فرض که برای شناختن کسی باید حالات آگاهی آن شخص را شناخت – فرضی معقول و پذیرفتنی با توجه به اینکه حالات آگاهی امری اساسی در هویت اشخاص هستند). این نتیجه‌گیری نسبتاً شگفت است، و در واقع به این می‌ماند که گفته باشم هر تصویری از علمی مربوط به انسانها به کلی ناممکن است. بنابراین از مقدماتی نسبتاً بی‌ضرر نتیجه‌ای به شکل طبیعی به دست آمده است مبنی بر اینکه علوم اجتماعی دوزوکلک است.

روایت کمتر رادیکالی از همین آموزه را در نظر بگیرید که بیشتر جامعه‌شناختی است تا روانشناختی. تجربه من عمیقاً شکل گرفته از این واقعیت است که مذکر، کاتولیک (سابق)، امریکایی، و از طبقه متوسط هستم. به دلیل این خصوصیات نگاه من به جهان نگاه ویژه‌ای است، و مردم با من رفتار خاصی دارند. مثلاً تربیت کاتولیکی من به من این نظر را بخشیده بود که من هبوط کرده‌ام و نیازمند آنم که چیزی جز خودم یا جهان طبیعی مرا نجات دهد؛ این تربیت کاتولیکی سبب شده بود برخی تمنیات و رفتارها را بد بدانم، و مرا به سمت (تلاش برای) سرکوب آنها سوق داده بود؛ حتی بدن من از مقررات خاص کاتولیکی (مثلاً زانو زدن) شکل گرفته بود. حتی وقتی که بعداً در سنین بالاتر در برابر این تربیت کاتولیکی

واکنش نشان دادم، در واقع هنوز داشتم به میراث کاتولیکی ام واکنش نشان می‌دادم، و بدین ترتیب این میراث همچنان در کار شکل دادن من بود؛ و تا روزی که بمیرم چنین خواهد بود.

این مطلب به شکلی بدیهی به نظر درست و صادق می‌آید که من تا حد زیادی به دلیل تعلّم به گروههایی که متعلّق به آنها هستم آن چیزی و آن کسی هستم که هستم (و در بسیاری موارد تعلّق من به این گروهها خارج از اختیار من بوده است). اگر من در گینه نو به دنیا آمده و پرورش یافته بودم آنگاه کسی جز آنچه اکنون هستم می‌بودم: نه تنها توصیفم از جهان متفاوت بود، بلکه آن را به گونه‌ای دیگر تجربه می‌کردم. من آن وقت شخص دیگری می‌بودم که در جهانی متفاوت از جهان فعلی ام می‌زیستم. اگر مطلب را تعمیم بدهیم، هویت هر کسی از جهاتی بسیار مهم حاصل آن جهان اجتماعی و فرهنگی است که در آن می‌زید.

این بدان معناست که در جهان متنوع اجتماعی و فرهنگی، اشخاص واقعاً به کلی با هم فرق دارند. در جایی که این تفاوت‌های اجتماعی عمیق هستند، اشخاص باید اساساً با هم متفاوت باشند. یک زن مسلمان پاکستانی که در حلبی آبادهای لاهور زندگی می‌کند و جوه مشترک بسیار اندکی با مرد پروتستان سفیدپوست مرفّهی دارد که در سنت جان وود در لندن زندگی می‌کند. جهانهای آنها چندان متفاوت است و چنان متفاوت شکلشان داده است که به نظر بدیهی می‌آید که آنچه در موردی یکی صادق است در مورد دیگری صادق نباشد.

اگر کسی این آموزه هویت اجتماعی اشخاص را با این آموزه تلفیق کند که آدم باید تجربه معینی داشته باشد تا آن تجربه را درک کند، حاصلش برای علوم اجتماعی ویران‌کننده خواهد بود. اگر هویت کسی حاصل گروه اجتماعی‌اش است، و اگر فقط اشخاصی با هویت مشابه می‌توانند تجربه معینی را داشته باشند، و اگر شخص باید تجربه معینی را داشته باشد تا آن تجربه را درک کند، پس فقط افرادی که عضو طبقه یا گروه خاصی هستند می‌توانند تجارب اعضای آن گروه یا طبقه را درک کنند. فقط امریکاییان

سیاهپوست واقعاً می‌توانند بدانند امریکایی سیاهپوست بودن یعنی چه، و بنابراین فقط امریکاییان سیاهپوست می‌توانند بگویند امریکایی سیاهپوست بودن یعنی چه. همین مطلب در مورد گروه‌های دیگر هم صادق است: پژوهش ثمربخش دربارهٔ طبقهٔ کارگر فقط به دست کسانی انجام‌پذیر است که خودشان عضوی از طبقهٔ کارگر باشند؛ فقط مورخان انگلیسی می‌توانند تاریخ خوبی دربارهٔ انگلستان بنویسند؛ فقط زنان می‌توانند اعمال، احساسات، و روابط زنان را توصیف کنند و شرح دهند. هر گروهی باید دانشمند علوم اجتماعی گروه خودش باشد.

این اندیشه که هر گروه باید دانشمند علوم اجتماعی گروه خودش باشد در جهانی نظیر جهان ما که آگاهی‌های حادّی از تفاوت‌های قومی، مذهبی، جنسی، ملی، و طبقاتی موجود میان مردم دارد جاذبه‌ای خاص پیدا می‌کند. از گزارش‌های علمی و تاریخی غالباً برای توجیه یا نقد ترتیبات سیاسی و اجتماعی خاص استفاده می‌شود و بنابراین این گزارش‌ها غالباً سلاح‌هایی می‌شوند در مبارزات ایدئولوژیکی کسانی که می‌کوشند هویت خاص خودشان را تثبیت کنند و به فرهنگ و جامعهٔ خود ارج و قرب ببخشند. علاوه بر این، چنین گزارش‌هایی غالباً تجسّم‌بخش توصیفات جبهه‌گیرانه و متعصبانه از گروه‌ها یا انواع خاصّی از مردم هستند؛ کتاب‌های تاریخ و مردم‌شناسی بیشماری فحش و بدویراه‌نثار آن جنبه‌هایی از زندگی مردمان که متمایزشان می‌کند کرده‌اند و این جنبه‌ها را یا به مسخره گرفته‌اند یا نادیده انگاشته‌اند. در نتیجه، گروه‌ها دلشان می‌خواهد که فقط اعضای خودشان توضیح دهند که آنها کیستند، زیرا باورشان این است که فقط آدمیانی از نوع خودشان می‌توانند تجربه‌ها، احساسات، و اعمالشان را به درستی درک کنند.

آموزه‌هایی که من بحثشان را می‌کردم – یعنی اینکه فقط کسی که تجربه‌ای خاص دارد آن تجربه را درک می‌کند، و هر گروه بایستی دانشمند خودش را داشته باشد – روایت‌هایی از همان‌تر «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» هستند. این‌تر «من» محورانه آشکارا در حال حاضر رواج

زیادی دارد. این امر تا حدودی ناشی از سرشت چندفرهنگی زندگی سیاسی و اجتماعی معاصر است که در آن بر تفاوت‌های میان گروه‌ها تأکید می‌شود (و در واقع با شور و شدت و حدت بر آن پافشاری می‌شود). اما در عین حال این امر از اعتقادات خاصی در مورد تجربه و شناخت هم نشأت می‌گیرد - اعتقاداتی که از نظر شهودی بی‌اشکال به نظر می‌آیند. اما سؤال این است که آیا این تز صادق و درست است یا نه. من در باقی فصل خواهم کوشید نشان دهم از چه جهات باریک و محدودی این تز صادق است و از چه جهات بسیار مهمتری صادق نیست.

۲.۱ شناختن و تجربه‌ی مشترک

فعالاً اجازه دهید فرض کنیم این تز درست و صادق است و شما در واقع باید همان کس باشید تا آن کس را بشناسید. در این حالت ما به چه دل بسته‌ایم؟ برای درک این تز، تعریف دقیق‌تری از «شناختن» [یا «دانستن»]^۱ باید ارائه کرد. «شناختن» [یا «دانستن»] می‌تواند به معنای «قادر بودن به تعیین هویت» باشد (مثلاً در جمله «من می‌دانم که آنها عضو پارلمان هستند»؛ در مقابل، «شناختن» [یا «دانستن»] می‌تواند به معنای «قادر بودن به توصیف کردن و توضیح دادن» باشد (مثلاً در جمله «من می‌دانم چرا دولتهای ایتالیا اینقدر ناپایدار هستند»؛ یا «شناختن» [یا «دانستن»] می‌تواند به معنای «داشتن تجربه‌ای همانند» باشد (مثلاً در جمله «می‌دانم زاییدن بچه یعنی چه، من هم مادر هستم»). آن مفهومی از «شناختن» [یا «دانستن»] که آشکارا با تز «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» جور درمی‌آید بدیهی است که همین معنای سوّم «شناختن» [یا «دانستن»] است: اگر من کس دیگری را فقط وقتی می‌شناسم که همان تجربه‌های آن دیگری را داشته باشم، پس طبیعی است که نتیجه بگیرم برای شناختن کسی من باید با آن دیگری همسان باشم. بنابراین فعالاً فرض کنیم که

«شناختن» [یا «دانستن»] به معنای «داشتن تجربه‌ای همانند» است (بعداً این تعریف از «شناختن» [یا «دانستن»] را مورد سؤال قرار خواهیم داد، خصوصاً زمانی که به علوم اجتماعی ربط می‌یابد).

اندکی تأمل آشکار می‌کند که اگر «شناختن» [یا «دانستن»] را به معنای «داشتن تجربه‌ای همانند» بگیریم، آنگاه در نهایت حداکثر چیزی که شخص می‌تواند بشناسد خودش است. حال می‌گوییم چرا. طبیعت تجربه تا حدودی حاصل طبیعت شخصی است که تجربه می‌کند. مثلاً تجربه دیدار از آشویتس علی‌القاعده برای یک نفر یهودی متفاوت از یک نفر غیریهودی است؛ در واقع، علی‌القاعده حتی این تجربه برای یهودی‌ای که والدینش در اردوگاه مرگ درگذشته‌اند با یهودی‌ای که هیچ‌یک از بستگانش در قتل‌عام یهودیان از میان نرفته‌اند متفاوت است. تجربه‌ها تا حدودی از آنچه می‌توان فرضیات تعبیری مشخص در مورد موقعیتی خاص نامید شکل می‌گیرند؛ یعنی، تجربه‌ها از انتظارات، خاطرات، اعتقادات، تمنیات، و پیشداوریهای فرهنگی که در ساخته شدن آن تجربه نقش دارند شکل می‌گیرند. زمانی که زنی ریزجثه در تاریکی شب از خیابان شهر عبور می‌کند تجربه‌اش بسیار متفاوت از مرد مشت‌زن قوی‌هیکلی است که در آن تاریکی از همان خیابان عبور می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم چون تجربه‌های شما ضرورتاً متفاوت از تجربه‌های من و هر شخص دیگری هستند، و چون بنا بر فرض اولیه‌مان «شناختن» [یا «دانستن»] را به معنای «داشتن تجربه‌ای همانند» گرفته‌ایم، پس شما نمی‌توانید هیچ‌کس دیگری را جز خودتان بشناسید.

آیا نمی‌توان از این نتیجه‌گیری بدین ترتیب پرهیز کرد که شما شخص دیگری شوید و بنابراین تجربه‌های او را داشته باشید؟ جان هاوارد گریفین^۱ در کتاب سیاه چون من^۲ (۱۹۶۱) می‌گوید که چگونه صورتش را سیاه کرد و در هیئت مردی سیاه‌پوست در اواخر دهه ۱۹۵۰ در جنوب

1. John Howard Griffin

2. *Black Like Me*

آیا باید همان کس [یا از همان کسان] باشی تا آن کس را بشناسی؟ ۲۳

امریکا دست به گشت‌وگذار زد. سفیدها با او چنان رفتار می‌کردند که گویی سیاهپوست است و مصرانه از او می‌خواستند از آب‌خوریهای مخصوص سیاهان آب بخورد، عقب اتوبوس بنشیند، و به نشانه تمکین محض چشمش را پایین بیندازد. گریفین این کار را کرد چون فکر می‌کرد که تنها با سیاهپوست شدن در چشم دیگران، و در نتیجه تجربه سیاهپوست بودن است که می‌تواند بداند در امریکای قائل به تفکیک نژادی سیاهپوست بودن چه معنایی دارد. آیا این راهی برای داشتن تجربه‌های همانند دیگران و راهی برای شناختن آنان نبود؟

بی‌آنکه بخواهم از ارزش تلاشهای گریفین بکاهم، پاسخم به این سؤال بی‌تردید منفی است. زیرا فرقی نمی‌کند که گریفین چه اندازه واقعاً سیاهپوست می‌نمود، واقعیت این است که او سیاهپوست نبود و نمی‌توانست همان تجربه سیاهان را در جنوب داشته باشد. یک دلیلش این است که گریفین می‌دانست که هر لحظه اراده کند می‌تواند صورتش را بشوید و دوباره سفید شود. مسئله دیگر این است که او کلاً در جهان سفیدها پرورش یافته بود و حسّی که به خودش داشت ناشی از این پرورش بود. نهایت چیزی که گریفین می‌توانست بداند و بشناسد این بود که سفیدی است که تظاهر به سیاه بودن می‌کند، تظاهری که هر زمان اراده می‌کرد می‌توانست کنارش بگذارد. (تصوّر کنید که او را در جاده‌ای پرت عده‌ای بیشعور متوقف می‌کردند تا «کاکاسیاهی را بچرانند». سیاهپوست واقعی از پوست سیاهش جدایی ندارد، اما گریفین — اگر اوضاع ناجور می‌شد — می‌توانست هویت واقعی خود را آشکار کند و مثلاً بگوید «من هنرپیشه‌ای هستم که نقشم را برای بازی در یک فیلم تمرین می‌کنم...» آگاهی بر این توانایی اساساً تجربه آزار نژادی را تغییر می‌دهد. تظاهر کردن به اینکه x هستی، و بدانی که تظاهر می‌کنی که x هستی، زمین تا آسمان با x بودن فرق دارد.

با فرض اینکه شما به معنی واقعی کلمه نمی‌توانید دیگری شوید، آیا امکان این هم نیست که به قدر کافی شبیه دیگران شوید تا بتوانید همان

تجارب آنان را داشته باشید؟ شاید شما تینس باز نباشید و نتوانید مستقیماً درک کنید بازی کردن در ویمبلدون چه حالی دارد. اما شاید مشت زن باشید؛ آیا ممکن نیست بدین ترتیب شما تجربه مشابهی از رقابت رویاروی با دیگران در مسابقه‌ای ورزشی داشته باشید و بدین ترتیب غیرمستقیم درک کنید بازی کردن در ویمبلدون یعنی چه و چه حالی دارد؟ اما مشکل اینجاست که شما چیزی بیش از صرفاً یک مشت زن هستید؛ شما ممکن است مرد و سفیدپوست باشید؛ کاتولیک سابق باشید؛ کالیفرنایی‌ای از پدر و مادری ایرلندی و آلمانی باشید که یکی از آنها بسیار خشن بوده است؛ بلندقد باشید؛ از طبقه متوسط باشید؛ در بریتانیا به دانشگاه رفته باشید؛ و به همین ترتیب الی آخر. همه این عوامل بر نگاه و احساس شما تأثیر خواهند گذاشت. از جمله بر درک و حس شما از رقابت قهرمانی؛ تجربه شما از ویمبلدون ممکن است کاملاً متفاوت از تجربه من یا هر شخص دیگری باشد. به معنای دقیق کلمه، خصلتهای شخصی بیشماری تجربه شما را شکل می‌دهند؛ هرچه این خصلتها بیشتر به حساب آیند مجموعه تجارب بالقوه همانند کوچکتر خواهد شد. نهایتاً این مجموعه چنان تنگ خواهد شد که عملاً فقط یک عضو از طبقه شما را در خود جای خواهد داد، و آن همان خود شما هستید. فقط شما هستید که همه آن جزئیات مربوطی را دارید که تجارب شما را آنی می‌کند که هستند، بنابراین نهایتاً فقط شما هستید که می‌توانید تجارب خودتان را داشته باشید. بنابراین اگر «شناختن» [یا «دانستن»] به معنای «داشتن تجربه همانند» باشد، پس فقط شما هستید که می‌توانید خودتان را بشناسید.

اما وضعیت حتی از این هم محدودکننده‌تر است. شما فقط در یک زمان معین (مثلاً زمان t) آنچه هستید که هستید. لحظه t که گذشت شما دیگر متفاوت از آنچه در زمان t بودید می‌شوید (تا حدودی به دلیل تجربه‌ای که در زمان t داشته‌اید). از زمان معینی از زندگی‌ام من و همسرم بچه‌دار شدیم. این تجربه اساساً مرا دگرگون کرد: من به این موجود کوچک وابسته بودم و این موجود کوچک به من وابسته بود، به نحوی که

مرا به نسلهای آینده (و نسلهای گذشته) مربوط می‌کرد، ربطی که پیش از آن نداشتم. همچنین بچه‌دار بودن مرا به نحوی آسیب‌پذیر کرده بود که برآشفته‌ام می‌کرد: در هر لحظه چیزی خارج از کنترل من می‌توانست به این موجودی که این همه دوستش داشتم آسیب برساند. این تغییرات در من از این لحاظ دائمی هستند که وقتی بچه من بزرگ شد و آدم بالغ مستقلی شد باز در من از میان نخواهند رفت: این بچه همیشه بچه من خواهد بود، و درک و حس من از خودم همیشه این واقعیت را انعکاس خواهد داد. پیش از تولد او تجربه، یعنی درک و حس من از جهان به کلی متفاوت از تجربه و درک و حس فعلی من از جهان بود. بی‌تردید این‌گونه تجربه‌های دگرگون‌کننده در زندگی شما هم رخ داده است.

آنچه شما در زمان t تجربه می‌کنید فقط در همان زمان بخصوص است که می‌توانید تجربه‌اش کنید و نه در زمانی بعدتر (مثلاً $t+1$). تجارب شما در زمان $t+1$ کاملاً متفاوت از تجارب شما در زمان t است چون شما در این دو زمان متفاوت بوده‌اید. بنابراین درک و حس من از روابطم با پدر و مادرم در سی‌سالگی به کلی متفاوت از درک و حس من از آن در ده‌سالگی‌ام است. در واقع، در سی‌سالگی آن درک و حسی را از پدر و مادرم ندارم که در ده‌سالگی داشتم (علتش تا حدودی خود همان تجارب دوره ده‌سالگی‌ام، و تا حدودی دیگر تجاربم پس از آن دوران است). همان‌گونه که تاماس وولف نوشته است: «نمی‌توانی دوباره به خانه بازگردی.»

آیا می‌توان بر این مشکل به‌سادگی با به‌خاطرآوردن آنچه در گذشته تجربه کرده بودید و تجدید آن تجربه از این طریق غلبه کرد؟ نه. چگونگی به‌خاطرآوردن تجربه‌ای در گذشته سخت از تجارب بعدی تأثیر می‌گیرد. فکر کنید ایام تحصیل در مدرسه را بلافاصله پس از فارغ‌التحصیلی چگونه به یاد می‌آوردید و از آن یاد می‌کردید و آن را با یادی که اکنون از آن ایام دارید مقایسه کنید. تصویری که در آن زمان از آن ایام داشتید بی‌تردید با تصور امروزی شما متفاوت است، زیرا حس اهمیت دادن شما

به مطلب در نتیجه آنچه از آن زمان تاکنون تجربه کرده‌اید فرق کرده است. (درست همین دیروز یادداشتی را در دفترچه خاطرات ده سال پیشم درباره خاطره‌ای از دوران کودکی‌ام می‌خواندم؛ از میزان تفاوت یاد و خاطره فعلی‌ام از همان واقعه با یادداشتی که ده سال پیش در مورد آن نوشته بودم سخت یگه خوردم.) یادآوری و خاطره با تعبیر و تفسیر همراه است، و تعبیر و تفسیر معنا و اهمیت مطلب را عوض می‌کند، و میزان و معنا و اهمیتی که به مطلبی می‌دهید ناشی از فهم و علائق جاری شماست. بنابراین، یادآوری نمی‌تواند راهی برای دسترسی مستقیم به تجارب گذشته باشد (ما مفهوم تفسیر و تعبیر را به شکلی کاملتر در فصلهای ۶ و ۷ و ۹ دنبال خواهیم کرد).

اما همه اینها حکایت از این دارد که اگر «شناختن» به معنای «داشتن تجربه همانند» باشد، پس چون شما نمی‌توانید در زمان $t+1$ همان تجاربی را داشته باشید که در زمان t داشتید، و نمی‌توانید به خاطره‌تان هم در زمان $t+1$ برای تجدید تجربه‌تان در زمان t اعتماد کنید، در زمان $t+1$ نمی‌توانید حتی خود زمان t ‌تان را هم بشناسید!

پس اگر تر «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» صادق باشد، یگانه کسی که شما می‌توانید بشناسید خودتان هستید، آن هم خودتان فقط در لحظه حاضر. شما نمی‌توانید خودتان را آنچنان که در گذشته بودید، حتی در گذشته بسیار نزدیک، بشناسید. اما این نتیجه‌گیری فوق‌العاده دردسرافزین است: یعنی بدان می‌ماند که بگوییم که هیچ‌کس نمی‌تواند شما را بشناسد، حتی خودتان (با این فرض که شما موجودیتی دارید که فراتر از زمان حال بسط می‌یابد). این تر که «باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی» در خود منفجر می‌شود: این تر خود را به صورت گزارشی عرضه می‌کند از اینکه شناختن کسی به چه معناست، اما بدینجا ختم می‌شود که رسیدن به چنین شناختی ناممکن است. پس یک جای کار عیب دارد.

شاید تعریف ما از «شناختن» زیاده از حد باریک و دقیق بوده است.

شاید به جای «داشتن تجربه همانند» باید تعریف ما از «شناختن»، «داشتن تجربه مشابه» باشد. اگر «شناختن» را به این نحو تعریف کنیم شاید دیگرانی (از جمله خود شما در زمانی بعدتر) که شباهت کافی به شما دارند بفهمند که شما بودن چه شکلی است و بنابراین بتوانند شما را بشناسند. ممکن است به نظر بیاید که این شبیه همدلی باشد که وقتی کسی به قدر کافی به شما نزدیک است می‌تواند همان احساس را داشته باشد و بنابراین تجارب شما را درک کند.

اما «به قدر کافی نزدیک» در اینجا به چه معناست؟ زن برده سیاهپوستی که دخترش را بر اثر بیماری از دست می‌دهد ممکن است خیلی خوب احساس برده‌داری سفید را که او هم دخترش را بر اثر بیماری از دست داده است درک کند، هرچند عملاً از همه جهات دیگر هیچ نوع نزدیکی به هم ندارند. در اینجا به نظر می‌آید افراد کاملاً متفاوت از هم می‌توانند تجارب مشابهی داشته باشند.

اما آیا این مثال نشان نمی‌دهد که فقط باید «همان کس» را برحسب داشتن تجربه‌ای از همان نوع تعریف کرد (همان‌طور که زن برده سیاهپوست و برده‌دار سفیدپوست از این نظر که هر دو شاهد مرگ فرزندشان بوده‌اند «همان کس» هستند)؟ اما در چه سطحی از تعمیم باید «نوع تجربه» را مشخص کرد؟ از جهاتی مهم مرگ فرزند دو مادر بایستی از موقعیتهای اجتماعی متفاوت و آینده‌های احتمالی متفاوت فرزندان هر یک شکل گرفته باشد؛ اما اگر این عوامل را نادیده بگیریم تا شباهتهای تجربه‌های آنان در کانون توجه قرار گیرد، پس باید مبنایی برای گرفتن این تصمیم داشته باشیم.

این مبنا نمی‌تواند صرفاً این باشد که اگر از نظر عینی دو واقعه یکی هستند، پس می‌توان فرض کرد که این دو تجربه تقریباً یکی هستند. افراد مختلف از وقایع یکسان و مشابه تجربه‌های متفاوتی دارند: مادری بی‌اعتنا که فرزندش را نمی‌خواسته است نمی‌تواند همان درک و تجربه‌ای را از مرگ فرزندش داشته باشد که مادری عاشق فرزند خویش دارد. علاوه بر