

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

A Mistake About Causality In Social Science

Author: Alasdair Macintyre

Source: Philosophy, Politics and Society, (Second Series) A COLLECTION EDITED BY PETER LASLETT and W. G. RUNCIMAN, Fellows of Trinity College, Cambridge, 1964

اشتباهی درباره مفهوم «علیت» در علوم اجتماعی

نویسنده: السدیر مک اینتایر

مترجم: مرتضی قدمگاهی

لینک در ترجمان: <http://tarjomaan.com/archives/3656>

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



یک سخن مشهور از هیوم این است که «خطا در دین خطرناک است، اما در فلسفه، صرفاً موجب خنده می‌شود». این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد که «خطاهای فلسفی» هم می‌توانند خطرناک باشند.

I

رابطه باورها^۱ با اعمال^۲ چیست؟ آیا آنچه که آدمی بدان معتقد است، در عمل، جایگزینی برای رفتارش خواهد شد؛ به گونه‌ای که تفاوتی را در زندگی اجتماعی او ایجاد کند؟ یا آنچه که انسان بدان باور دارد، فارغ از آن چیزی است که بدان عمل می‌کند؟ پاسخ به پرسش‌های مذکور، شاید در بادی امر، تاحدّ زیادی متعارض با آنچه باشد که به صورت مرسوم و معمول وجود دارد. آنچه در این باره مرسوم است، لغزشی است از یک اشتباه جدلی و بحث‌برانگیز به سوی مجموعه‌ای از سخنان سطحی و غیر جدلی. پارتو، وبر در آثار اولیه خود و مارکس، همگی بر آنند (به ویژه پارتو و مارکس) که باورها، ذاتاً از مقولات درجه دوّم و امور ثانوی، یعنی برساخته زندگی اجتماعی هستند که به صورت مستقل و جداگانه‌ای به پیش رانده می‌شوند، یا (چنانکه در آثار اولیه وبر ملاحظه می‌شود) ایده‌ها، نقشی مستقل و اساسی در زندگی اجتماعی دارند.

همه افراد یاد شده دارای موضعی یک‌سویه و متعصبانه هستند که در اینجا به بررسی صحت و سقم هر یک از آنها خواهیم پرداخت. پارتو، هر از گاهی مدعی شده است که باور، اگر از صلاحیت کافی برخوردار نباشد، نمی‌تواند به خط‌مشی^۳ بینجامد؛ «یک چینی، یک مسلمان، یک کالونیست، یک کاتولیک، یک کانتی، یک هگلی، یک ماتریالیست، همگی به نحوی از انجام دزدی و سرقت خودداری می‌کنند؛ اما هر کدام توضیحی متفاوت برای نحوه رفتار و خط‌مشی خود دارند». اما پارتو در ادامه دارای لحنی ملایم‌تر است؛ برای مثال، او از طریق توصیف یک شخصیت اجتماعی آشوبگر به دنبال آن است تا به تبیین مباحث موجود در فلسفه اخلاق بپردازد. وبر در آثار اولیه خود مقولاتی را پیش می‌کشد تا بر اساس آن، انعکاس منحصرأ اقتصادی نظام پروتستانیسم را نشان دهد؛ آثار بعدی وبر، نشان دهنده آن است که وی تنها یک سر این زنجیر علی را مورد بررسی قرار داده است. جهات دیگر این زنجیر، همچنان جای تحقیق دارد. بارزترین نمونه این یکسویگی علی، استحاله مفهوم مارکسی از «مناسبات تولید در زندگی مادی، به عنوان تعیین‌کننده اصلی فرایندهای زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری» است که در نامه‌ای از انگلس به بلوخ عنوان شده است؛ «برطبق مفهوم ماتریالیستی از تاریخ، عنصر

^۱ Beliefs

^۲ Actions

^۳ conduct



غایی و تعیین کننده نهایی در تاریخ، عبارت از عنصر تولید و بازتولید زندگی واقعی انسان‌هاست. با این حال، این نکته را نه من و نه مارکس، هیچ یک بیان نکرده‌ایم. با وجود این، اگر کسی بخواهد این عنصر را صرفاً به عنصر اقتصادی تقلیل دهد، در واقع او با این کار، گزاره اصلی ماتریالیستی از تاریخ را به یک عبارت انتزاعی بی‌معنی حواله داده است.^۴

الگوی کلی در همه مثال‌هایی که ذکر شد، یکسان است. چه الگویی که بر تأثیر ایمان و باور بر زندگی عملی تأکید دارد و چه الگویی که به عدم ارتباط میان رفتار و باور عقیده دارد. نگرش اصلی این است که به وسیله مثال نقض، باید به تعیین صحت یک الگو پرداخت تا اصلی‌ترین مفاهیم آن با کنار هم قرار گرفتن، بتوانند تعامل‌گرایی^۴ را آسان کنند. باورها و ایده‌ها بر روی زندگی اجتماعی تأثیر می‌گذارند و نیز زندگی اجتماعی بر روی باورها و ایده‌ها اثر می‌گذارند. این همان علیت دو سویه^۵ است.

درباره ملاحظات تجربی که جامعه‌شناسان نیز از آن چنین استنباطی دارند، جای چندان بحثی نمی‌ماند. اما درباره مفاهیم و تصوّراتی که حقایق از پیش تعیین شده‌ای را به ذهن مخاطب القاء می‌کنند چگونه؟ به راستی مفاهیم و تصوّراتی که ذهن این متفکران گوناگون به بیرون می‌پراکند، کدام است؟ در اینجا دست کم با دو عنصر سروکار داریم که شایان ذکر و توجه بیشتری است.

نخست، نگرشی است که بر اساس آن، باور و عمل از پدیده‌های اجتماعی جدا و مستقل هستند. نگرش دوم نیز بر آن است که رابطه علی در همه چیز برقرار است. دانشمندان اجتماعی معمولاً عادت دارند که پژوهش‌های خود را بر مبنای غیر فلسفی پیاده کنند. از همین روی، گه‌گاه جامعه‌شناسان، شگفت زده می‌شوند که چگونه نتایج تحقیقات آنها با تحلیل هیوم و روش میل، همسان می‌شود. این همسانی برای نقل قولی که پیش از این از پارتو بیان کردم، صادق است – باید گفت که هر چند مصونیت از سرقت ممکن است شامل حال هر باوری بشود، اما هیچ باوری را نمی‌توان مدام از سرقت مصون داشت. چرا که هیچ باوری به لحاظ علی، مصون از سرقت نیست. و بر نیز برای پیوند علی میان پروتستانیسیم و سرمایه‌داری، از روش «تفاوت»^۶ میل استفاده می‌کند. وی نشان داد که در چین و هند، همه شرایط بروز سرمایه‌داری همانند اروپا مهیا بوده است، به جز پروتستانیسیم. اما در چین و هند، سرمایه‌داری به وجود نیامد. بنابراین دلیل موجهی داریم که بگوییم پروتستانیسیم، علت سرمایه‌داری است.

^۴ interactionism

^۵ two-way causation

^۶ Difference



اما اگر نگرش هیومی به علیت را بپذیریم و از آن برای کندوکاو درباره رابطه باور و عمل استفاده کنیم، به نتایج ارزشمندی دست خواهیم یافت که بدون آن، عمل و باور را به صورت دو پدیده جداگانه خواهیم پنداشت، در حالی که همین علیت می‌تواند به رابطه حواس پنج‌گانه انسانی نیز وارد شود. ارتباط میان این دو دستگاه مفهومی، توضیح دهنده این مسئله است که چرا اعتقاد به جدایی دو مفهوم باور و عمل، اعتقاد به جدایی همه مفاهیم انسانی را در پی خواهد داشت.

از نظر هیوم (یا آنچه که مهر هیوم بر آن خورده است)، برای آنکه چیزی علت چیز دیگر باشد، آن دو چیز باید داری یکپارچگی ارتباطی باشند. اگر الف به صورت مداوم بر ب مقدم باشد و ب به صورت یکنواخت الف را دنبال کند، در نتیجه الف علت ب است. از این جمله چنین برمی‌آید که در روابط علی، هیچ‌گونه الزام و ضرورتی نهفته نیست. الف علت ب است، اما ب نیز می‌تواند علی السویه و علی الاحتمال علت الف باشد یا ج نیز می‌تواند علت هر کدام از این دو باشد. همه پیوستگی‌های علی دارای یکپارچگی و انسجام هستند و ما تنها می‌توانیم به این نکته پی ببریم که پیوستگی‌های علی از نظر ظاهری چگونه عمل می‌کنند. بنابراین بر مبنای دیدگاه هیوم، ما هیچ‌گاه نباید از نیافته‌های خود شگفت‌زده شویم، چرا که حق نداریم انتظارات و تصورات پیشین خود را که اکنون ممکن است ناکارآمد واقع شود، بر آنها وارد کنیم. هر چیزی می‌تواند به لحاظ علی با هر چیز دیگری در ارتباط باشد. از چنین نتیجه متناقض‌نمایی که توسط نظریه پردازان اجتماعی دنبال می‌شود، دست کم اگر بدان معتقدند و آنگونه که در جامعه‌شناسی کلاسیک به کار رفته است، می‌توان نتیجه گرفت که باورها و اعمال، دو پدیده کاملاً مجزاً و جداگانه‌اند.

اگر باور و عمل به لحاظ علی با هم رابطه داشته باشند (آنگونه که مد نظر هیوم است)، آنگاه می‌توان به صراحت اذعان داشت که باورهای انسان با اعمالی که از او سر می‌زند، در ارتباط است. اگر به علتی که در پس عملی نهفته است، نظری بیندازیم، دیگر از پنداشت‌ها و تصورات پیش‌داورانه درباره آنچه که بدان نظر می‌افکنیم، خبری نخواهد بود. هر باوری می‌تواند علت یک عمل باشد. مردی را فرض کنید که بر روی گل‌های رزی که در باغچه‌اش کاشته است، اسپری حشره‌کش می‌افشاند. عمل این مرد را می‌توان اینگونه تفسیر کرد: «او این کار را انجام می‌دهد، چون باور دارد که حشرات برای گل رز مضر هستند». این نمونه‌ای از تصدیق علیت هیومی است. قضاوت ما برای ساختن یک گزاره درباره مثال بالا، تنها زمانی می‌تواند درست باشد که بتوانیم یک رابطه پیوسته و یکدست را میان عقیده مضر بودن حشرات و عمل افشاندن حشره‌کش مشاهده کنیم؛ البته می‌توانیم این یکدستی و پیوستگی را در میان دیگر اجزای این عمل نیز بیابیم. عمل افشاندن حشره‌کش، ممکن است که علی السویه با این باور در ارتباط باشد که لگه‌های خورشیدی، علت کساد بازار است و یا اینکه پاپ، ضد مسیح است! اما در این مورد فقط این باور که حشرات برای گل رز مضر هستند، می‌تواند



ارتباط علی رخ دهد. می‌توانیم شاخصه غیر عقلانی چنین نتیجه‌گیری‌هایی را بیرون کشیم و نیز مشخص کنیم که چرا ارتباط علی دو مورد ذکر شده، غیر عقلانی است.

مورد اول، درباره مردی است که برای سلامتی گل‌های رُز خود، نگرانی جدی دارد همان‌گونه که از نگرانی‌های مرد در مثال قبلی سخن گفتیم. علاوه بر این باغچه گل رُز او آکنده از حشرات است، اما او تنها به افشاندن حشره کش در باغچه یا کارهایی از این قبیل اکتفا نمی‌کند. اگر بخواهیم در اینجا از دیدگاه هیوم وارد شویم باید پرسیم آیا این مرد باور ندارد که حشرات برای گل رُز ضرر دارند؟ چرا که دست زدن به اقدامی مانند استفاده از حشره کش به معنی عدم اعتقاد به مضر بودن حشرات است. علاوه بر این حتی اگر به چنین نتیجه‌ای برسیم درمی‌یابیم که رابطه پیوسته و مداومی میان باور و عمل در این مورد وجود ندارد و بنابراین باید گفت که اثرات علی یک باور در این مورد، بر عمل آن مقدم نیست.

شاید این آخرین برهان خلف^۱ برای این دیدگاه باشد که باور و عمل با هم رابطه دارند. اگر نمونه دوم را قدری دقیق‌تر بشکافیم و آن را به صورتی توصیف کنیم که مدنظر من است، دیگر ابهامی درباره این پرسش که آیا او اعتقاد ندارد که حشرات برای گل رُز مضر هستند، وجود نخواهد داشت. اگر یک مرد نگران باغچه گل رُز خود باشد و بداند که باغچه‌اش آکنده از حشرات گوناگون است و از هیچ حشره‌کشی هم استفاده نکند، بدین معنی است که وی عقیده‌ای به مضر بودن حشرات برای گل رُز ندارد. چرا که عمل استفاده نکردن از حشره کش تحت تأثیر باور وی از حشرات است و این باور سبب می‌شود که نشانه بیرونی از رفتار را مشاهده نکنیم. باور این شخص باعث می‌شود که عمل او در یک مسیر خاص قرار می‌گیرد.

این مثال کافی است تا بدانیم که باورها و اعمال، دو پدیده جدا از هم نیستند و نمی‌توانند چیزی ورای رابطه - حتی اگر نتوانیم بگوییم دقیقاً طابق النعل به النعل^۲، ولی به صورت موازی - واژه و معنا باشد. رابطه باور و عمل به این دلیل دقیقاً همانند [رابطه] واژه و معنا نیست که چون ما می‌توانیم به صورت جداگانه درباره واژه‌ها و معناها صحبت کنیم، ولی باز هم واژه و معنا همانند باور و عمل دو چیز جدا از هم نیستند. و چه بسا واژه‌ها را برای بیان معناها به کار ببریم، همین‌گونه نیز می‌توان عملی را با توجه به باور توصیف کرد (و همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد باورها، اعمال را قابل فهم می‌کند). در ضمن توجه داشته باشید که باورها را گه‌گاه می‌توان فارغ از اعمال لحاظ

^۲ reductio ad absurdum.

^۱ to cite an apt, if not precise, parallel



کرد اما اعمال را هیچ گاه نمی توان جدای از باورها در نظر گرفت. مثال نقضی که من در برابر مثال‌های پیشین (مارکس، وبر، پارتو) آوردم، بر اساس همین گزاره است.

آنچه که گفتیم می تواند به وسیله نظریه هیوم تعیین شود اما درباره مردی که نگرانی جدی درباره سلامتی گل‌های رز خود دارد و می داند باغچه‌اش را حشرات پر کردند و از هیچ حشره کشی هم استفاده نمی کند با این حال باور دارد که حشرات برای گل مضر هستند، چه می توان گفت. البته چنین مواردی امکان پذیر است و حقیقت این است که در بسیاری از موارد می توان باور و عمل را آشکارا از هم جدا کرد. اما درباره این مثال، یک توضیح شفاف و صریح باید گفته شود؛ کسی که باور و عمل او، طیف‌های مشابه را در بر نمی گیرند، از عنصری به نام فاعلیت تهی است و اگر دارای مشخصات دیگری هم باشد، نمی توان بر آن عنوان فاعل عقلانی اطلاق کرد. چنین شخصی خودش را از دایره انسان‌های فاعل معمولی برون افکنده است و در نتیجه نمی توان وی را به عنوان یک مثال یا شاهد پذیرفت. شاید در اینجا این اعتراض وارد شود که این ادعای من، بسیار قوی است و البته قوی است. همه فاعلان عقلانی در پاره‌ای از زمان‌ها متناقض عمل می کنند و من تا اینجا این تناقض را به بحث نکشادم و درباره کسی که عقیده و عملش با هم در تضاد است، سخنی نگفتم.

چنین حالتی بستگی به میزان تناقض دارد. اگر تناقض یا دیگر حالات پریشانی ذهن غالب شود و یک فرد بگوید که وی به فلان و بهمان، باور دارد، اما اعمال او کاملاً با باورهایش متفاوت باشد، می توانیم بگوئیم که با چیزی به نام اعتراف به ریاکاری و یا حداقل خودفریبی مواجه‌ایم؛ حالتی که در آن یک فرد واقعاً به آنچه که می گوید بدان باور دارد، بدان باور ندارد. اگر در سوی دیگر تناقض، اعمال نسبت به باورها از شدت کمتری برخوردار باشد، می توانیم فردی که چنین شیوه‌ای را در پی می گیرد به عنوان فاعل متناقض لحاظ کنیم. به این دلیل که رابطه میان باور و عمل، مشروط نیست بلکه منطقی است. زمانی که هیوم فصیحانه می پرسد چگونه یک عمل می تواند به صورت منطقی با یک باور در ارتباط باشد، در حالی که یک باور می تواند به صورت منطقی به دیگر باورها وصل باشد و از دل آن، یک شیوه منطقی برون آید؟ پاسخ وی این است که اعمال، باورها را بیان می کنند بنابراین اعمال وسطه‌ای برای باورهای ما می باشند تا بتوانیم آنها را همسو یا ناهمسو با اعمال مان بکار ببریم. اعمال همانند بیان، به قلمرو گزاره‌ها، مفاهیم و عقاید مربوط می شوند و رابطه میان باور و عمل، خارجی و مشروط نیست بلکه داخلی و مفهومی است.

با توجه به این دیدگاه ارسطو که نتیجه عملی قیاس منطقی یک عمل خواهد بود، ما می توانیم مسئله را دریابیم. در دکتترین قیاس منطقی عملی ارسطو، مقدمه کبری این است که چیزی برای یک شخص خوب یا مناسب یا خوشایند باشد (به این معنی است که خشکبار برای



هر انسانی مناسب است - مثالی که خود ارسوط از آن استفاده می کند؛ مقدمه صغری این است که یک ادعا به وسیله ادراک تضمین می شوند (یعنی اینجا مقداری خشکبار وجود دارد)؛ و نتیجه این دو مقدمه وقوع یک عمل را نشان می دهد (یعنی کسی خشکبار را می خورد). بنابراین یک عمل از مقدماتی پیروی می کند که به صورت نظری در قیاس منطقی ارسطو وجود دارد. در همین مورد است که یک شخص اثرات گسترده قیاس منطقی را می پذیرد، اما به نتیجه آن پایبند نیست. چنین شخصی می داند که باد گرم به معنای آمدن باران است و با آن که در آن لحظه در حال وزیدن است از گفتن اینکه باران خواهد بارید، امتناع می ورزد. برای چنین موردی دو احتمال وجود دارد. یا اینکه آن شخص فکر می کند که باید مقدمه دیگری بر بحث اضافه شود یا آنکه وی نمی داند که در سر خود چه می گذرد. اگر به احتمال اول قائل باشیم، باید به دنبال باورها و نشانه های اضافی برای آن شخص بگردیم. یعنی اینکه این شخص می اندیشد که باد گرم چه بسا با دیگر عوامل آب و هواشناختی در ارتباط باشد. در مورد دوم که شخص باوری را بر زبان می آورد، اما نمی تواند بر اساس آن عمل کند می توانیم به باورهای دیگر او رجوع کنیم. گفتن اینکه خشکبار برای انسان خوب است و در اینجا هم مقداری خشکبار وجود دارد اما شخص نمی تواند آن را بخورد می توانیم. فکر کنیم یا این شخص می خواهد گرسنه بماند یا از سمی بودن خشکبار هراس دارد و یا اینکه صغری و کبری را در ذهن خود پرورانده است. چه ما این دلایل را بیان کنیم یا باز به آن شخص این برچسب را بزنیم که قادر نیست سخنان خودش را بفهمد، در هر دو مورد اگر موضوع اثبات مقدمات یا انکار نتیجه باشد، در هر صورت این شخص غیر صریح است: یعنی اینکه ما از سخنان و بیانات او نمی توانیم چیزی سر در بیاوریم و نیز از اعمال او.

گفتنی است که من خودم را با بحث های پیشین، به هیچ حوزه ای از تشخیص باور و عمل متعهد نمی کنم. الزامی ندارد که میان موضع من و یک تحلیل رفتارشناسانه از باور من، تناظر فرضیه ای^۹ و مقولاتی^{۱۰} وجود داشته باشد. من می توانم توجیحاتی برای درست بودن این عبارت بیاورم که X به P باور دارد، در اینجا الزام این است که X با یک قاعده مشخص کاری انجام دهد یا در پی عملی باشد. اما گزاره پیشین، با این گزاره کاملاً تفاوت دارد که X به P باور دارد، به این معنی که X به شیوه های معینی عمل می کند یا رفتاری را انجام می دهد. باز هم باید به این نکته توجه داشت که باورها و اعمال، دارای ساختار همسان نیستند که بتوان یکی را بر دیگری فروکاهید. مثال های متعدد دیگری می توان آورد که در آن باور و عمل با هم ارتباط نداشته باشند. باورها می توانند درست یا نادرست، محتمل یا نامحتمل و غیره باشند. اما اعمال دارای چنین شرایطی نیستند؛ اعمال یا مفید هستند یا غیر مفید، ارادی هستند یا غیر ارادی و غیره. اما

^۹ hypothetical

^{۱۰} categorical



باورها دارای چنین صفاتی نیستند. گستره‌ای از صفت‌ها را بدون تناسب منطقی می‌توان هم به عمل هم به باور نسبت داد. این صفات شامل عقلایی و غیر عقلایی، پیچیده و ساده و صفاتی از این قبیل است. در اینجا می‌توانیم یکی از خطاهای هیوم را آشکار سازیم که چنین فرض کرده است که یک عمل، صرفاً یا عقلایی است یا غیر عقلایی، یا شناخت‌پذیر و یا شناخت‌ناپذیر است. اما باید گفت که یک عمل می‌تواند بر حسب باورهای فاعل، بسیار پیچیده و حتی غیر عقلایی باشد. حال پرسش اساسی این است که مجموعه این بحث‌ها چه ارتباطی با جامعه‌شناسی دارد؟

اگر به ابتدای بحث باز گردیم که جامعه‌شناسانی چون وبر، انگلس و پارتو الزام خاصی به نقش ایده‌ها در زندگی اجتماعی و رابطه آن با اعمال نشان دادند، جریان بحث روشن می‌شود. اهمیتی ندارد که آنها چقدر بازخورد حقیقی نظریات خودشان را مشاهده می‌کردند، بلکه آنچه مهم است، اینست که آنها با شاخص‌های منطقی اشتباهی به گردآوری نظریات‌شان پرداختند. اگر نظریات آنها را دوباره آزمون کنیم و یک مثال عملی مشخص بیاوریم که وبر از آن با عنوان رابطه پروتستانیسیم با سرمایه‌داری نام می‌برد، می‌توانیم کاستی‌های منطقی آن را بهتر نشان دهیم. وبر خود در تبیین این رابطه، دچار دو نوع ابهام منطقی می‌شود (در اینجا به ناگریز باید بگوییم که تأکید من بر نقد وبر و این اثر خاص او، کلاسیک بودن و درخشش کیفی همیشگی این اثر است). برای مثال، وی از آنچه که به لحاظ علی، به پروتستانیسیم ربط می‌دهد، با عنوان روح سرمایه‌داری (سرمایه‌داری) نام می‌برد؛ مفهومی که بیان‌کننده تضاد نگرش‌های سرمایه‌داری با فعالیت‌های سرمایه‌داری است. در واقع نمی‌توان نگرش^{۱۱} را جدای از فعالیت در نظر گرفت؛ این یکی از خطاهای وبر است. یک نگرش، دقیقاً یک تمایل طبیعی به انجام یک کار خاص و به سبک خاص است، بنابراین زمانی که درباره روح سرمایه‌داری و علل آن صحبت می‌کنیم، مجموعه‌ای از فعالیت‌ها را در یک مسیر مشخص بررسی می‌کنیم و نه چیز دیگر. علاوه بر این، دو تضادی که وبر، میان تأثیر منطقی دگرترین‌های خاص و تأثیر روان‌شناختی دگرترین‌های خاص برقرار می‌سازد، همواره امکان‌پذیر نیست. مثالی که وی از دگرترین «کارهای خوب»^{۱۲} در پروتستانیسیم مطرح می‌کند شهادی بر این مدعا است.

تقدیر ازلی یک انسان کالونیست، از همان ابتدا به گونه‌ای رقم خورده است که نمی‌تواند چیزی جز اراده مستقیم خداوند را در انجام امور عالم ببیند. به علاوه نه تنها نمی‌تواند آنچه خداوند برایش مقدر کرده را تغییر دهد بلکه نشانه‌های بیرونی برای آنکه چه کسی بهشتی

^{۱۱} attitude

^{۱۲} Good works



خواهد بود و چه کسی جهنمی، برای او وجود ندارد. اما از آنجایی که فشار روانی دانستن این قضیه برای کالونیست‌ها - از تئودور بزا^{۱۳} گرفته تا دیگران - از درجه بالایی از اهمیت برخوردار است، آنها مقرر ساختند تا «کارهای خوب»، به عنوان نشانه و مبنای انتخاب افراد قرار گیرد. از این زمان بود که انجام دادن کارهای نیک و انتخاب آزادانه برای رسیدن به رستگاری^{۱۴} به صورت یک آموزه مستقل مورد توجه قرار گرفت، اگرچه که این دو مفهوم - [یعنی «انتخاب آزادانه اعمال» و «رسیدن به رستگاری»] - ظاهراً فرسنگ‌ها از یکدیگر فاصله داشتند. به عبارت دیگر، به تعبیر وبر اگر فشار روانی مسأله «دانستن» تا بدین حد مورد تأکید و اهمیت قرار داشت، ضرورتاً می‌بایست تا همه دستاوردها و نتایج [به ظاهر] منطقی کالونیسم از هم پاشیده و نابود می‌شد. اما حقیقت آن است که مکتب کالونیسم و خود شخص جان کالون همیشه توصیه به انجام اعمال و کارهای نیک در کتاب مقدس می‌کردند. کالون رهنمون‌های زیر را به پیروانش سفارش می‌کرد: ۱- خداوند دستور به انجام اعمال صالح داده است. ۲- با نهایت توان و در حد اعلاء باید فرامین خداوند را اجرا نمود. ۳- اعمال صالح ارتباط مستقیمی با رستگاری و نگون‌بختی شما دارد. این یک الزام منطقی است نه یک فشار روان‌شناختی که دست به اصلاح یا والایش بزند و مفهوم جایگزین آن در تضاد آن قرار گیرد. علاوه بر این اگر اخلاق را بر مرکز فعالیت‌های کالونیستی وارد کنیم باز هم به لحاظ عقلانی، دکتین وبر از اعتبار ساقط می‌شود. گذار از کالون به تئودور بزا، توسعه در عقلانیت است، به همان اندازه که توسعه از دکارت به اسپینوزا عقلانی بود. پس سخن گفتن از فشارهای روان‌شناختی در اینجا راه بردن به ترکستان است. بنابراین آنچه که وبر از آن با عنوان تأثیر و قدرت ایده‌ها نام می‌برد و بر آن پای می‌فشارد، از عقلانیت به دور است.

با این حال رابطه‌ای که او می‌خواهد در حقیقت میان پروتستانیسم و سرمایه‌داری برقرار کند از نوع عقلانی آن می‌باشد. در واقع وبر ما را با کنش‌های سرمایه‌دارانه به مثابه برآیندی از یک قیاس منطقی عملی آشنا می‌کند که از دل آن، پروتستانیسم برون‌تراویده است. برای آشکارسازی این رابطه منطقی میان باور و عمل، وی به یک دستاورد عظیم دست یافت و از آنجا که این دستاورد به رابطه باور و عمل تأکید داشت، در روش‌شناسی میل،^{۱۵} جایگزین روابط علی و به کلی، سالبه به انتفاء موضوع شده است. ما در اینجا نیازی به واکاوی این سلسله جایگزین‌های علی نداریم. هند و چین قدرتمند نشدند و نتوانستند به اندازه اروپا پیشرفت کنند چون عنصری به نام پروتستانیسم در آنجا غایب بود. پرسش اساسی در اینجا این نیست که آیا بین دو پدیده مجزا رابطه احتمالی وجود دارد یا نه؟ همچنین ارتباط پیوسته

^{۱۳} Theodore Beza (1519 - 1605): جانشیم کالون است و عقیده‌ای را که به سوپرا لاپساریانیسم (برگزیدگی پیش از هبوط) شناخته می‌شود، به ایده تقدیرازلی افزود؛ در این عقیده، مشیت برگزیدگی پیش از سقوط انسان قرار دارد؛ به طوری که وضعیت سقوط کرده انسان، جزئی از برنامه ازلی خداوند است - و.

^{۱۴} Salvation

^{۱۵} John stuart mill



و مداوم نیز در اینجا محلی از اعراب ندارد. این مسئله شاید نشان دهد که چرا با وجود اصلاحاتی که در آثار پایانی وبر رخ داد، اعتقاد راسخی که اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری را به وجود آورد، بسیار شتاب زده بود. نکته پایانی در اینجا این است که کار آماری انجام گرفته قبل و بعد از دست یافتن به همبستگی میان عقاید پروتستانی و کنش سرمایه دارانه در اروپا، با چنین تفسیرهایی جور در نمی آید. اگر تبیین کنم که اعمال شما برآمده از مقدمات فکری شما می باشد، باید بتوانم هم عمل و هم چارچوب های فکری شما را شناسایی کنم. آنچه که ابزارهای آماری نشان می دهد این است که شماری از افراد که پروتستان بودند فعالیت های خاصی را انجام می دادند. بنابراین اطلاعات و تحقیق آماری، نقش مهمی را در چنین نتیجه گیری های جامعه شناختی ایفاء می کند. اما همبستگی آن، کاملاً با آنچه که جامعه شناسی کلاسیک در نظر دارد همخوان نیست. مقایسه میان پیشرفت های اروپا و آسیا نیز یک چیز نسبی و خطایی از همین دست است. اما این نسبت با آنچه که هیوم از آن به عنوان ارتباط علی نام می برد متفاوت است.

II

اگر نقش ایده ها در اتباط با اعمال، علیت هیومی یا تأثیرات هیومی نیست، پس چیست؟ اگر تفکیکی واضح میان حرکت فیزیکی و عمل انسانی قائل شویم، بخشی از ابهام در این مسئله حل خواهد شد. چنین تفکیکی از آن روی واضح و آشکار است که چارچوبی به نام یکسانی^{۱۶} را بر هر دو وارد کنیم. بدین معنی که حرکات فیزیکی دارای یک زمینه و محتوای کاملاً متفاوتی نسبت به اعمال هستند. بنابراین یک انسان ممکن است همزمان دو حرکت فیزیکی مشابه را انجام دهد که کاملاً با یکدیگر متفاوتند، فی المثل نامش را امضاء کند و این امضاء کردن به مثابه پرداخت صورتحساب یا بستن قرارداد هم تلقی شود. اما آیا مردی که هردوی این اعمال را با یک ماهیت خاص انجام می دهد همزمان نامش را هم امضاء نمی کند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که نوشتن نام فرد فی نفسه هیچگاه یک عمل محسوب نمی شود؛ انسان می تواند هم سندی را امضاء کند، هم اطلاعاتی را ارائه دهد و در عین حال قصد فریبکاری و کلاهبرداری هم داشته باشد. همه اینها یک عمل هستند اما نوشتن نام فرد یک عمل نیست. همچنان که اعمال مشابه می تواند از طریق حرکات فیزیکی کاملاً متفاوتی انجام شود. نوشتن بر روی کاغذ، رد و بدل کردن پول یا حتی ادای کلمات ممکن است همگی مانند عمل پرداخت بدهی یک حرکت فیزیکی محض محسوب شود.

^{۱۶} Identity

زمانی که ما درباره «تبیین رفتار انسان» صحبت می‌کنیم در پاره‌ای از مواقع تفکیک میان حرکت فیزیکی و عمل را نادیده می‌گیریم. چرا که هیچ عمل انسانی نیست با حرکت فیزیکی درهم آمیخته نباشد و ما گمان می‌کنیم که برای تبیین رفتار انسان باید به تبیین حرکات فیزیکی وی پردازیم و این دقیقاً بازگشت به همان دیدگاهی است که اعمال انسانی را با توجه به نشانه‌های آن در سازوکار مفهوم علیت هیومی تبیین می‌کند. یعنی علیت هیومی را در حرکات فیزیکی لحاظ می‌کند. اگر از این زاویه، دیدگاه هیوم را بر رفتار انسان حاکم کنیم با توجه به شرایط اصلی علیت هیوم، باید بگوییم که دسته‌بندی اعمال در نظریه هیوم را حذف کرده‌ایم. قصد دارم حرکت خیلی ساده سر تکان دادن را با علیت هیوم توجیه کنم. اگر کسی پرسد چرا سرت را تکان می‌دهی؟ ممکن است داستانی متفاوت ارائه کنم که شرایط اعمال را پیچیده کنم؛ مثلاً بگوییم که بیماری عصبی یا مشکلات عضلانی و یا بعضی نارسایی‌ها در دوران کودکی یا طفولیت دارم. در اینجا این توضیح یکی از شرایط علیت هیوم را بیان می‌کند که در آن با ارجاع به قوانین کلی، عوامل ارتباطی همیشه ثابت را می‌توان یافت. اما برای تبیین لرزش سر ممکن است همیشه عامل عصبی دخیل نباشد و گه‌گاه به دلایل دیگر اتفاق بیفتد. اگر از سوی دیگر، من لرزش سرم را با گفتن اینکه من سوالی پرسیده‌ام و پاسخ آن بله بوده است، تبیین کنم، پس من قطعاً تکان سر را یک عمل به‌عنوان یک عمل تبیین کرده‌ام. در اینجا هدفی که محقق می‌شود، می‌تواند یک حرکت را به یک عمل تبدیل کند. این نحوه ارجاع به هدف یک فاعل، همیشه با ارجاع به شرایط یا وقایع پیشین که واضح یا ناواضح است، انجام می‌پذیرد. اما رابطه بین عمل و شرایط پیشینی آن، همواره یک رابطه مداوم علی برقرار نمی‌کند. اگر من لرزش سرم را به‌عنوان پاسخی به پرسش پیشین، تبیین کنم، قطعاً به تعمیم‌سازی‌ای اشاره نکرده‌ام که در آن، بعضی از رابطه‌های پیوسته میان پرسش و پاسخ برقرار است. به‌همین جهت، هنگامی که یک پرسش مشخص پرسیده شود، هرگز انتظار نمی‌رود که یک پاسخ مشخص نیز بدان داده شود. آنچه باعث می‌شود که یک پرسش به‌عنوان یک تبیین مسئله‌دار از شرایط وقوع یک عمل، تلقی شود نقش اعمال سازمان‌یافته و اجتماعی است که به این پرسش پاسخ می‌دهد؛ به‌عبارت دیگر، پیش‌زمینه تبیین‌های من، پیش از هر چیز ممکن است به‌وسیله قواعد سازمان یافته‌ای از نظم اجتماعی متأثر شده باشد.

اکنون از ایده‌های قوی‌تری نسبت به آنچه پیش از این بیان شد، استفاده می‌کنم. گفته شد که نگرشی هیومی به علیت را نمی‌توان حمل بر رابطه میان عمل و باور کرد. اما بالاخره رابطه میان عمل و باور، از چه چیز تبعیت می‌کند؟ فرض کنید که من معمایی برای خودم طرح کرده‌ام که چرا من سرم می‌لرزد و می‌جنبد. اگر حرکات فیزیکی را پاسخ این معما بدانیم، با ارجاع به کتابی درباره عصب‌شناسی می‌توان به این سوال جواب داد. حصول دانش درباره قوانین عمومی آن موضوع، در اینجا شرط ضروری است و یک فاعل، بر پایه این



قوانین می‌تواند، فی‌المثل با ارائه اطلاعاتی از خود به یک روانشناس، حرکات خود را دقیقاً به همان شیوه‌ای تبیین کند که دیگری می‌تواند. اما اگر مشکل من منوط به حرکت فیزیکی نباشد و منوط به عمل باشد، قضیه کاملاً فرق خواهد کرد؛ در اینجا دیگر کسی نمی‌تواند مشکل من را با ارجاء به یک قانون عمومی بر طرف نماید و در واقع باید گفت کسی جزء خود من نمی‌تواند مشکل من را حل نماید. بلکه در اینجا مهم است که وجوه درست و نادرست چنین شرایطی را بررسی کنیم.

شرایط ویژه‌ای که در آن یک فاعل، از تبیین رفتار خود لذت می‌برد با شخص دیگری که به همین نحو از تبیین لذت می‌برد، یکسان نیست. شاید ما بتوانیم بعضی وقت‌ها، عمل یک شخص را بهتر از خود او ببینیم یا تبیین کنیم. بعضی از مردم نمی‌توانند آشکارا محبت‌ها، حسادت‌ها و یا عطف‌های خود را تبیین کنند. لذا یک شخص نمی‌تواند و نباید که بتواند ویژگی چنین افرادی را به دیگران تعمیم دهد، چرا که عمل یک فرد اساساً با شرایطی که فقط آن فرد در آن قرار دارد شناخته می‌شود. پس سوال اینجا است که نکات مهم درباره تبیین افراد از رفتار خودشان چیست؟ اجازه دهید که در این اینجا سه نکته را متذکر شویم و به توضیح و تشریح هر یک پردازیم. نخستین نکته این که برای آنکه یک عمل آنگونه که روی می‌دهد، توصیف شود، باید از لحاظ اجتماعی قابل تشخیص باشد. این یعنی توضیح واضح‌تر. نکته نهمته در عبارت «قابل تشخیص از لحاظ اجتماعی» در صورت‌بندی خود، به این معنا است که من نمی‌توانم برای خود تشخیص دهم چه چیزی عمل افراد است و چه چیزی نیت و قصد افراد. من تنها می‌توانم یک عمل جدید ابداع کنم، اما سوال اینجاست که اگر بتوانم آن را انجام دهم، در تعامل با دیگران باید چه کنم؟ دلیل آن خیلی ساده است زیرا شرایطی که من دارم و در غالب آن شرایط یک عملی رخ می‌دهد، باید برای دیگران و نیز خودم ملموس باشد. برای قابل لمس بودن یک عمل، باید شرایطی وجود داشته باشد که دقیقاً آن عمل، بتواند با نشانه‌های خاص و اهداف خاص (که اغلب بدیهی هستند) رخ دهد. یعنی توصیف یک عمل، یک تناسب همگانی داشته باشد که در زبان عامیانه بتواند به وصف و فهم درآید. از همین جاست که اگر عملی را برای خودم توصیف کنم، آن توصیف فقط به درد من خواهد خورد. آنچه که من انجام می‌دهم یا می‌توانم انجام دهم باید بتواند جامع عمل به تن کند و من تنها کسی هستم که می‌توانم آن عمل را آنگونه توصیف کنم که نیت‌مند و همه‌فهم شود (البته منظورم این نیست که نیت اعمال را فرمول‌بندی می‌کند). عملی که از یک نیت معطوف و مسبوق تبعیت می‌کند، دنیایی از پاسخ‌ها را ارائه می‌دهد.

بنابراین یک عمل باید تحت یک توصیف رخ دهد و عمل من تحت آن شرایط توصیفی باید برای من ملموس باشد. به این دو نکته باید نکته سومی افزود. پیش از این گفتم که دیگران چه بسا آنچه من انجام می‌دهم را تشخیص دهند و آن‌را با توصیفات خودشان از آن مطابقت دهند. ناگفته نماند که صداقت یک شخص عنصر بسیار تعیین‌کننده‌ای است. آنچه که یک شخص نمی‌خواهد بیان کند، تحت



هر شرایطی نمی تواند مقصود او نیز تلقی شود. شاید این عبارت، پر و بال دادن به عبارت ساده و بدیهی «منظور او» باشد (آنچه روانکاوان بر آن تأکید می کنند بیرون کشیدن همین منظورهای نگفته و نیات پنهان است).

بنابراین جان مایه این دیدگاه آنست که فرد، تنها می تواند کاری را انجام دهد که قادر به توصیف^{۱۷} آن باشد. در اینجا می توانم این قضیه را با آوردن مثال هایی موجه تر نمایم. بدیهی است که کاربرد این نظریه به طور آشکارا در مواردی است که احتمالاً ما آنها را «عمل خود آگاه»، در برابر «عمل ناخود آگاه»، می نامیم. پس در ذهن خود نوع دوم را در نظر بگیرید، یعنی عملی که ناخود آگاه است، و فرض کنید یک برنامه ریز پُرکار که در حین کار محاسباتی خود، در آزمایشگاه، به خواب رفته، ناگهان از جا بر می خیزد و شروع به خوابگردی می کند. او در حالت خواب، بخش های بعدی نواری را که تازه در حال انجام مراحل اولیه آن بوده است را سوراخ کرده و از بین می برد. زمانی که عمل این فرد را توصیف می کنیم بدون تردید می گوئیم که او کار برنامه نویسی را در زمان خوابش انجام داده است. اما کسی که در خواب راه می رود، پرسه می زند و در همین حالت نوارها را پانچ می کند شاید اصلاً نداند که رایانه چیست؟ چه بسا اگر به طور اتفاقی نوار را از طریق الگوی های روی آن، به صورت منظم سوراخ کرده باشد، ما هنگام دیدن نوار، متوجه نشویم که وی کارش را در حالت خواب انجام داده است. اما همین که می فهمیم او خواب بوده است، فوراً می گوئیم تنها الگوهای روی نوار موجب شده است تا او نوار را منطبق با برنامه اش سوراخ کند. آنچه که می بایست ما در تفاوت این دو مورد بگوئیم، آنست که هر دو بر اساس این واقعیت شکل گرفته اند که اولاً توصیفات مذکور «بر اساس برنامه پیش رفته است» و ثانیاً «کار بر روی برخی از قسمت های برنامه خاص» صرفاً برای شخص برنامه ریز امکان وقوع داشته، نه برای هر کسی. بنابراین به نظر می رسد که برداشت ما از چنین عملی، تنها مشروط به شرایط فوق است. اما حال بیایید یک نمونه عمل خود آگاهانه را بررسی کنیم.

یک فرد تنها می تواند کاری را انجام بدهد که توانایی توصیف آن را داشته باشد. اما کودکان اغلب می توانند کارهایی را انجام دهند که در آن لحظه نمی توانند آن را توصیف کنند. یک کودک به ویژه زمانی که یاد می گیرد صحبت کند، می تواند فعالیت های پیچیده ای را انجام دهد بدون آنکه بتواند برای آن، توصیف خاصی را پیدا کند. این مثال، به طور قطع، نیازمند تغییر استدلال است و [الزام وصف یک عمل را به زیر سوال می برد]. نکته این است که یک کودک می تواند فعالیت هایی را یاد بگیرد که در دسترس یا قابل تشخیص برای اطرافیان وی باشد. عمل کودک را می توان به عنوان یک عمل واقعی در نظر گرفت چرا که ما می توانیم آن را بر حسب توصیفات خودمان شناسایی کنیم. همین مثال درباره یک فرد گر و لال نیز صادق است. این یک مثال اساسی می باشد. محدودیت در آنچه که من

^{۱۷} Describe



می‌توانم انجام دهم با محدودیت در آنچه که در دسترس من است، رابطه مستقیم دارد و توصیفات قابل دسترسی برای من، تحت تأثیر گروه اجتماعی است که من به آن تعلق دارم.

این تحلیل مفهومی بی‌شک اهمیت فراوانی برای جامعه‌شناسی دارد. اگر محدودیت‌های عمل، برابر است با محدودیت‌های توصیف آن عمل، در نتیجه برای تحلیل ایده‌های موجود در یک جامعه، باید محدودیت‌هایی که درون هر عمل وجود دارد و الزاماً در ساخت آن جامعه اثرگذار است بررسی شود. تئوری ایدئولوژی تنها یک مفهوم عجین شده با ذهن یک جامعه‌شناس نیست، بلکه تا حد زیادی دغدغه اصلی او با جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. برای شناسایی محدودیت‌های عمل اجتماعی در یک دوره خاص، باید به شناسایی ذخیره توصیفات موجود در آن دوره پرداخت. «خواندن تاریخ» چنان که استوارد هامپ‌شایر^{۱۸} می‌گوید باید به گونه‌ای باشد که «بیموزیم برای توصیف مقاصد و نیت‌های خاص افراد تاریخی، هرچند که اکنون بدیهی به نظر می‌رسد، باید به اوضاع مردمان، در آن روزگار مراجعه کرد و بتوان حروف و واژگان را به گونه‌ای در دهان و ذهنشان گذاشت که در آن دوره حصول چنین معنایی از آن ممکن نبوده است».

نقش توصیفات در عمل فرد و نقش بعدی آن در فهم توصیفات، برای توضیح یک عمل، بسیار پیچیده‌تر از آن است که در چنین مجالی بدان پرداخته شود. من تنها هنگامی از سهم توصیفات خاصی، سخن می‌رانم که امکان وجود یا عدم وجود آن در یک مقطع زمانی مشخص برای یک گروه اجتماعی مشخص مطرح شده باشد. در واقع چنین توصیفات در پیوستگی با عقاید، نگرش‌ها و پروژه‌هایی رخ می‌دهند که به طور مداوم نقل می‌شود، اصلاح می‌شود، مردود می‌شود یا بهبود می‌یابد. تغییرات در اعمال انسان‌ها، به نقد عقلانی در تاریخ بشر متصل است. برای فهم بهتر این مسأله باید جنبه‌های دیگر عمل انسانی را با هم بررسی کنیم.

مسأله دیگری که در عمل انسان باید لحاظ کنیم این است که یک انسان به مثابه یک فاعل، همیشه گزینه‌های جایگزین دارد. با این حال، زمانی که یک فرد، دلایلی را برای انجام یک کار و انجام ندادن کار دیگر دارد (مثلاً در استفاده از تفنگ) ما اغلب به اشتباه او را به عنوان موجودی می‌شناسیم که امکان دیگری ندارد. اما اگر دایره گزینه‌های جایگزین را تا این اندازه محدود کنیم، دیگر نه هیچ انتخابی باقی خواهد ماند و نه هیچ عملی از طریق او انجام خواهد گرفت. به سبب همین نکته است که در تبیین‌های به سبک هیوم، چنان کج فهمی‌هایی صورت گرفته است. ماهیت تبیین با توجه به ارتباط مستمر آن، به این معنی است که شرایط پیشین و وقایع پسین، تنها با مهیا شدن همان زمینه‌ها بوده که امکان وقوع یافته و خواهند یافت و لاغیر. هیچ آلترناتیوی (جایگزینی) در این زمینه وجود ندارد. اما از

^{۱۸} Stuart Newton Hampshire (1914 – 2004)



آنجا که عمل انسانی همواره دارای جایگزین است پس باید گفت تمامی مفهوم یک عمل، با توجه به الگوی هیوم، ابطال شده است. (من به خوبی آگاه هستم که چیزی بیشتر از یک اراده سنتی نیستیم؛ اراده‌ای که برای فرار از چنگال بیرحم تقدیرگرایی به انبوهی از مشکلات درهم تنیده شده سنت پناه برده است. این اراده آزاد تنها از صدقه سر وجود سنت است که می‌تواند ابراز وجود کند).

بنابراین در اینجا شماری از مفاهیم پیش می‌آید که حتی با عطف به ماسبق نیز در رابطه پیوسته علی قرار نمی‌گیرند، اما می‌توان آنرا این گونه مطرح کرد که چرا یک شخص ترجیح می‌دهد که یک کار را به جای یک کار دیگر انجام دهد. بعضی وقت‌ها توضیح اراده یک شخص، نحوه عمل او را نشان می‌دهد، اما از آنجا که بشریت انتخاب یک عمل را بر اساس شرایط خاصی انجام می‌دهد باید به انگیزه‌های آن توجه داشت. توضیح رابطه بین جایگزین‌ها، زمانی مشخص و مهم خواهد شد که بدانیم معیار افراد چیست و چرا آنها برای توصیف رفتار خودشان به این معیار مراجعه می‌کنند و آنرا عقلایی می‌یابند. به عبارت دیگر، رابطه درونی باورها با عمل، به گونه‌ای است که در تبیین قواعد و توافقاتی نهفته است که عمل یک نظم اجتماعی خاص، از آن‌ها پیروی می‌کند، و بنابراین ما نمی‌توانیم ارجاع به عقلانیتی که از طریق این قواعد و توافقات شکل می‌گیرد را نادیده بیانگاریم.

توصیف فعالیت‌ها، همان توصیف انتخاب‌ها است و توصیف انتخاب‌ها، نشان‌دهنده آن است که چرا یک معیار^{۱۹} مشخص، یک رفتار عقلانی خاص را برای یک جامعه مشخص تعریف می‌کند. برای پاسخ به این پرسش باید اضافه کنیم که ماهیت تبیین، در اینجا مهم است که چرا یک معیار مشخص در بعضی جوامع عقلانی است و در برخی دیگر همراه با فعالیت‌های عقلانی رخ می‌دهد. و این بدین خاطر است که ما نمی‌توانیم رفتار اجتماعی را فارغ از هنجارهای عقلانیت آن اجتماع بررسی کنیم. اجازه دهید که این موضوع را از جنبه دیگر بکاویم.

فرض کنید که تیمی از دانشمندان اجتماعی کره مریخ در حال مشاهده رفتار انسان‌ها هستند. آنچه که آنها در حال مشاهده هستند را باید مانند بازی شطرنج توصیف کنیم اما متأسفانه مفهومی بنام بازی در اینجا غایب است. چرا که مریخی‌ها اساساً مفهوم بازی را نمی‌شناسند. بنابراین آنها به قوانین حاکم بر رفتار بازیگران واقعی نمی‌نهند، هرچند که آنها تعمیم‌های آماری بسیاری را درباره حرکت تکه‌های کوچک چوبی که توسط انسان‌ها انجام می‌شود، مورد توجه قرار می‌دهند. اما چه اتفاقی می‌افتد هنگامی که آنها از درک این حرکات انسانی به مثابه یک بازی شطرنج عاجزند؟

^{۱۹} Criteria

بدیهی است که در وهله نخست این گروه جامعه‌شناس، از تمایز میان رفتار بازیگران و حرکت فیزیکی بازیگران عاجز می‌ماند. این بخاطر آن نیست که آنها آنچه را رخ داده اشتباه تبیین کرده‌اند، بلکه بدان خاطر است که آنها نتوانسته‌اند اعمالی که تبیین می‌کنند را تشخیص دهند. ثانیاً، آنها نه تنها از تبیین اعمال قاعده‌مند بازیگران ناکام ماندند، بلکه از توجه به شرایطی که در آن، این قواعد نادیده گرفته شده‌اند نیز غافلند. گروهی از بازیگران شطرنج را در نظر بگیرید که در پایان بازی، بین یک مهره شاه در یک سوی و یک مهره شاه در سوی دیگر و یک مهره سرباز، بازی را ادامه می‌دهند با این باور که کسی که مهره سرباز را به انتهای صفحه برساند، نمی‌تواند مهره دیگری را جایگزین آن کند. برای تبیین این رفتار، ما باید به تبیین آنچه که بازیگران بدان باور دارند بپردازیم و چنین تبیینی خود نیازمند تشخیص نادرستی و تغییرپذیری قواعد بازی شطرنج از جانب طرفین و همچنین میزان آگاهی آنها از قوانین این بازی است. اگر باور بازیگران نسبت به قوانین آن درست بود، دیگر توضیح خاصی را نمی‌طلبند، اما اگر درست نبود، همچنان مسأله‌ای باقی می‌ماند که باید آن را تبیین کنیم، و آن عبارت از این پرسش است که آنها قواعد شطرنج را چگونه یاد گرفته‌اند (در واقع چگونه یاد نگرفته‌اند).

مسأله «قیاس»^{۲۰} در یک نظام اجتماعی، کاملاً روشن است و نیاز به توضیح ندارد. برای تبیین اعمال، در درون این قیاس، باید به شناسایی قواعد و ارتباط آنها با عقاید و باورهای عقلانی، غیر عقلانی، درست و یا نادرست افراد بپردازیم. برای تبیین اینکه چرا یک نفر دست به کاری می‌زند که اگر بدان باور نداشت به گونه‌ای دیگر عمل می‌کرد و تبیین آن عمل نیز چیز دیگری از آب در می‌آمد، باید از همین شناسایی و تشخیص قواعد و روابط بهره جست. بنابراین در هر جامعه‌ای ما تنها قادر به شناسایی آن چیزی هستیم که در آن جامعه در جریان است. اگر ما بتوانیم روش‌های استدلال و نقد در هر جامعه‌ای را بشناسیم، می‌توانیم به شناخت آن جامعه نیز دست بیابیم. این نکته ما را با یکی از عمیق‌ترین تعارضات در هر مکتب جامعه‌شناختی روبرو می‌کند که می‌گوید بحث پیرامون درستی یا عقلانی بودن عقاید نمی‌تواند و نباید توسط جامعه‌شناسان مطرح شود.

چه شده است که چنین رویکردی در نظریه اجتماعی فرو گذاشته شده است؟ پاسخ شاید همین باشد که تأکید بیش از اندازه بر یک نوع زندگی اجتماعی خاص و نادیده گرفتن تنش میان این نوع زندگی با دیگر عوامل، موجب این افتراق شده است.

پیش از این من از نظریه‌ای دفاع کردم که مدعی است محدودیت‌های عمل، باعث محدودیت‌های توصیف می‌شوند؛ در نتیجه تشریح^{۲۱} یک مفهوم اجتماعی منجر به شرح جدی از زندگی اجتماعی می‌شود. نیز این نکته را گفتیم که سهم توصیفات و سهم باورها در یک

^{۲۰} analogy

^{۲۱} delineation



جامعه با گذار زمان تغییر و تحول می‌یابد. براساس این دو نکته می‌توان ادعا کرد که طبقه‌بندی جوامع، بیادآورنده آن چیزی است که برگسون و پوپر از آن یاد کرده‌اند. پوپر و برگسون با تفاوت‌های هرچند اندک به تضاد میان جوامع باز و بسته اشاره می‌کنند، من اکنون در نظر دارم تا دامنه این تقسیم‌بندی را کمی گسترده‌تر کنم؛ به عبارت دیگر می‌خواهم به دو مفهوم جامعه باز و جامعه بسته، مفهوم جامعه سومی را اضافه کنم؛ یعنی جوامعی که در گذشته باز بوده‌اند اما در یک سیر قهقرایی به جوامع بسته، بازپس رفته‌اند. همه جوامع ابتدایی، به ویژه جوامعی که منفک و تک‌افتاده بوده‌اند به تدریج به سمت بسته‌شدن سوق یافته‌اند. این جوامع، دارای عقاید و مفاهیم خاص خودشان بوده‌اند و در یک دایره مفهومی بسته، سیر کرده‌اند (بهترین نمونه برای چنین جوامعی، قبیله جادوگر آزنده است).^{۲۲} اکثر جوامع متأخر، باز هستند چراکه مناسباتی از سنجشگری یا نقد را در خود ایجاد کرده‌اند. اما همچنان جوامع بسیاری وجود دارد که در آنجا کوشش‌های فزاینده‌ای برای بازگشت به این دایره بسته انجام می‌پذیرد. همیشه چیزی یا مفهومی خود-متناقض نما درباره این جوامع وجود دارد؛ برای دانستن اینکه دایره این جوامع چگونه بسته شده است، باید این نکته را به خاطر داشته باشیم که درحقیقت همه آنها «باز» بوده‌اند اما برای تولید نقد عقلانی از روش‌های غیر عقلانی استفاده کرده‌اند.

حاصل آنکه تحلیل یک ایدئولوژی باید در قالب سه بخش انجام گیرد؛ ما ناگزیر به شناسایی چیزهایی هستیم که ایده‌ها و باورهای رایج آنها را شکل می‌دهند، ما نه تنها باید انواع محدودیت‌هایی که این ایده‌ها و باورها بر اعمال‌مان تحمیل می‌کنند را بشناسیم، بلکه می‌بایست نسبت به آنچه که باعث می‌شود یک جامعه، با تاسی از آن به نقد عقلانی یا ممانعت از نقد و ایجاد یک چارچوب مفهومی بسته مبادرت ورزد، آگاهی داشته باشیم. ما باید قادر باشیم که اگر جایی که ایدئولوژی‌مان شدیدترین نقد را نیاز دارد، به توصیف الزامات و کندوکاو آن پردازیم، یعنی مشخص کنیم که چه چیز آن غلط یا غیر عقلانی است. در اینجا بار دیگر لازم است تا به تبیین جامعه‌شناختی خود از هنجارهای عقلانیت‌مان ورود کنیم. اکنون باید کوشید تا از طریق بررسی نمونه‌های خاص‌تر و مثال‌های بارزتر موضوع را روشن کنیم.

III

در خلال سال‌های ۱۹۳۵م تا ۱۹۳۸م چهار اتفاق در روسیه رخ داد. دومین اتفاق از این چهار اتفاق، تکمیل یک پروژه ۵ ساله و سومین اتفاق، شروع این پروژه بود. سازمان استالین -دمکرات‌ترین سازمان اجتماعی در جهان- تصریح کرد که این پروژه، به وسیله بخارین^{۲۳}

^{۲۲} آزنده / Azande صورت جمع کلمه زنده / zande؛ از گروه‌های قومی آفریقای مرکزی-م.

^{۲۳} Bukharin



و رادک^{۲۴} نوشته شده است. همه اعضای دفتر سیاسی لنین به جزء تروتسکی^{۲۵} که اخراج شد و خود استالین، با این پروژه مخالفت کردند اما رادک و بخارین، استالین را قانع کردند که سرمایه‌داری، سبب تمام بدبختی‌های روسیه شده است؛ از جمله مرگ ماکسیم گورکی،^{۲۶} هم ظاهراً به سبب همین اتفاق بوده است. استالین شخصاً مبادرت به نوشتن کتابی فلسفی با عنوان *ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی*^{۲۷} کرد که در بخش اول از فصل پنجم آن، به تفصیل به تاریخ جنبش کمونیسم در اتحادیه جماهیر شوروی و اعضای حزب بلشویک^{۲۸} (C.P.S.U.B) پرداخته شده بود. آنچه که من می‌خواهم اینجا توضیح دهم ارتباطی عمیق با سه نکته یاد شده دارد؛ یعنی در اینجا پرسش اساسی این است که چرا استالین، شخصاً اقدام به نوشتن یک کتاب فلسفی کرده است؟

به عقیده دویچر^{۲۹} این کار بخشی از آفرینش یک تصویر همگانی بوده است. «او به سان یک سوفلور^{۳۰} در دیوان محاکمات کوشید تا در نظر همگان نامرئی جلوه کند، او به بهترین نحو توانست تا پیش از هر چیز نقش یک فیلسوف، تاریخ‌نگار و قانونگذار را بازی نماید». اما باید پرسیم که چرا یک تصویر عمومی در این زمان ضرورت یافت؟ استالین هیچگاه یک نظریه پرداز نبوده است. پاسخ این است که استالین باید به عنوان یک فرد ارتودوکس و راست‌گیش، تمام ویژگی‌های معین از ایده‌ها را به صورت یک جا و جامع در دست می‌گرفت و از این طریق وی نیاز به توضیح این نکته داشت که چرا دیگر دیدگاه‌ها و ایدئولوژی‌های جایگزین فاقد اعتبارند. لذا استالین ویژگی‌های اصلی همه ایدئولوژی‌های معاصر را ترکیب کرد. هر گونه نظریه و دیدگاهی درباره نقش «نظریه» در جامعه با شکست مواجه خواهد شد، اگر نظریه قانع‌کننده‌ای وجود داشته باشد که هم بتواند به نقد خود پردازد و هم به حساب رقبایش برسد. علاوه بر این

^{۲۴} Ra.dek

^{۲۵} Trotsky

^{۲۶} Maxim Gorky

^{۲۷} Dialectical and Historical Materialism

^{۲۸} Communist Party of the Soviet Union Bolsheviks (C.P.S.U.B)

^{۲۹} Deutscher

^{۳۰} سوفلور / *prompter*، به فارسی به معنای «دمنده» است. به فرانسوی "*Souffleur*" از "*soufflé*" می‌آید که معنی آن دم (دمیدن) یا نفس است. به ایتالیایی "*suggeritore*" به معنای فوت‌کننده یا پف‌کننده. اما اصطلاحاً در هنر تئاتر به معنای «سخن‌رسان» است: کسی که از «پشت» صحنه نمایش جمله و عبارت‌های نمایشنامه را به هنرپیشگان یادآوری کند. سوفلور در اغلب موارد در حفره‌ای واقع در جلوی صحنه جای می‌گیرد. از دیگر وظایف او، یادآوری نوبت اجرای هنرمندان است. -م

نظریات اجتماعی، دارای ویژگی‌های دیگری هم هستند که در اینجا باید به توضیح بیشتر آن می‌پردازیم. این ویژگی یک تفاوت آشکار و فاحشی میان علوم انسانی و علوم طبیعی ایجاد می‌کند.

شیوه‌ای که مردم بر اساس آنها در مورد چیزها فکر می‌کنند (منظور از چیزها، «چیزهای» علوم طبیعی است که ابدان انسانی را نیز در برمی‌گیرد) ارتباط یا وابستگی ضروری به ماهیت اشیاء ندارد؛ شیوه‌ای که افراد بر پایه آن درباره دیگران و خودشان می‌اندیشند، بخشی از واقعیت، درباره چیزی است که آنها سعی می‌کنند به شیوه‌های مناسبی بدان بیانندیشند. مفاهیمی که ما از آن برای اندیشیدن استفاده می‌کنیم، بخشی از وجود ما هستند یا برعکس، یعنی در عوض ما از آنها برای تبدیل کردن آن به بخشی از وجود خودمان استفاده می‌کنیم. بدین ترتیب ما بعضاً در نظریه اجتماعی، از مفاهیم، برای فهم هستی کسانی که خودشان را با استفاده از مفاهیم خودشان تعریف می‌کنند استفاده می‌کنیم، اما برای طرح یک نظریه و پروراندن آن، لازم است تا ابزار جدیدی از معرفت‌النفس و فهم از خویشتن را برای مردم جامعه فراهم نمائیم. برای به کار گرفتن یک نظریه در توصیف یک رفتار باید همواره به این نکته توجه داشته باشیم که این نظریه، ممکن است عناصری از رفتار فرد را تغییر دهد. از اینرو نکته‌ای که نظریه‌های اجتماعی برخلاف نظریه‌های فیزیکی باید بدان اهمیت دهند این است که باید راست‌آزمایی و ابطال‌پذیری را در دستور کار خود قرار داد. حال ارتباط این بحث‌ها با استالینسیم چیست؟

اگر نقش «نظریه» تقویت و بیان رفتار فرد بر اساس آن نظریه است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ظهور آن نوع رفتار در افراد، موجب تقویت بقای آن نظریه خواهد شد، و سیستم آن، خود به خود از درون بسته می‌شود. بحث من این است که اندیشه استالینیستی در روسیه از همین طریق به یک سیستم بسته تبدیل شد که دلیل ظهور آن صرفاً تسلط مناسبات خاصی از رفتار بود که توصیف آن در نوع مفاهیم به کار رفته در کتاب استالین وجود داشت. این مفاهیم چه بودند؟ برای فهم جنبه‌های خاص استالینسیم، ما باید این کتاب را در مقابل پیش‌زمینه‌ای که نویسنده و خوانندگان (طبقه مارکسیسم) آن داشتند، قرار دهیم. در ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی، چه عامل منحصر بفرد و بدیعی وجود داشت که موجب غلبه این نظریه شده بود؟

پیش از هر چیز باید گفت نوع خاصی از فرمول‌بندی نظریه مارکسیسم کلاسیک است که یک رابطه دوسویه با افراد این طبقه برقرار می‌کند و یک سازوکار ماتریالیستی ساده را پی‌ریزی می‌نماید. شیوه‌ای که مارکس همیشه از آن اجتناب می‌ورزید و حتی انگلس بعضی وقت‌ها آن را رد می‌کرد. زمانی که استالین می‌گوید «جهان بر طبق قوانین حرکتی ماده توسعه یافته است... این ماده جوهر اولیه‌ای است که از درون آن احساسات، ایده‌ها و طرز فکرها بیرون می‌ریزد و پس از آن است که عنصر دومی به نام ذهن بیرون می‌آید؛ و نیز زمانی که می‌گوید «زندگی اجتماعی مادی یک واقعیت عینی است که خارج از اراده و خواست آدمی در عالم، ساری و جاری است...»



درواقع، یک تصویر کلی از زندگی اجتماعی به ما ارائه می‌دهد که به مثابه یک زنجیره علی مستحکم، زندگی انسان را در جهان، در ید قدرت خود گرفته و سازمان‌دهی می‌کند. برای اینکه این زنجیره‌های علی با الگوی تحلیلی هیوم، تطابق کامل یابد، نه تنها همواره بر رابطه میان عمل و دیگر مفاهیم انگشت می‌گذارد، بلکه تأکید خاصی به رابطه میان ایده و عمل دارد. ایده‌ها هم تأثیرگذار هستند و هم علت، به‌شمار می‌آیند. ایده‌ها همچون علت‌ها، تقویت‌کننده محسوب می‌شوند. ایده‌ها نمی‌توانند آغازکننده یا مانع تغییر شوند، بلکه آنها تنها می‌توانند تسهیل‌کننده یا به تأخیر اندازنده فرآیندی باشند که در حال رخ‌دادن است. «همواره ایده‌های کهن و عمیقی وجود دارد که نیروهای اجتماعی غبار خورده را جانی دوباره می‌بخشد. اهمیت این ایده‌ها بستگی به این حقیقت دارد که از توسعه و پیشرفت یک جامعه ممانعت به عمل آورد. بنابراین در رویارویی با این ایده‌های قدیمی، ایده‌های جدیدی نیز وجود دارند که نیروهای اجتماعی را به سمت توسعه و تحوّل بر می‌انگیزند. اهمیت این نیروها نیز به این خاطر است که رشد و پیشرفت یک جامعه را تسهیل می‌کنند...».

چنان که ملاحظه می‌شود، استالین در وهله نخست، گزاره ناپخته‌ای را مطرح می‌کند که پیش از این سعی کردم اشتباه آن را به اثبات رسانم. اشاره به این نکته کاملاً به بحث‌مان مربوط است که این دیدگاه‌های استالین، امروزه در درون سنت مارکسیستی، مردود اعلام شده‌اند. هر کسی می‌تواند نه تنها به هگل یا کتاب تزهایی درباره فوئرباخ^{۳۱} مارکس ارجاع دهد، بلکه با ماتریالیسم مکانیکی به چالش برخیزد. این چالش در قرن بیستم میلادی در شوروی سابق و به‌وسیله چریک‌های دیبورین^{۳۲} پیگیری شد. این بحث فلسفی هیچ صبغه سیاسی نداشت، فیلسوفان این جریان، از هر دو اوپوزیسیون چپ و راست وجود داشتند. زمانی که استالین به قدرت رسید، بساط این مباحثات فلسفی را برچید. عمده منازعات این دو جناح سیاسی بر سر آزادی اراده انسان بود که میان دومنیکن‌ها^{۳۳} و یسوعیان^{۳۴} صورت می‌گرفت. در کتاب ماتریالیسم و نقد تجربی^{۳۵} از لنین، نظریات استالین متمرکزتر و واقعی‌تر شد. لنین در این کتاب سازوکار نظری معرفت را تفسیر کرد. نظریه‌ای که ظاهراً آن‌را تحت تأثیر اندیشه‌های هگل در کتاب یادداشت‌های فلسفی خود مورد انتقاد قرار داده بود.

^{۳۱} Theses on Feuerbach

^{۳۲} Deborin

^{۳۳} Dominicans

^{۳۴} Jesuits

^{۳۵} Materialism and Empirico-Criticism

ویژگی دوم فلسفه استالین که خاص وی نیز می‌باشد، رها کردن آرام قواعد دیالکتیکی است که به وسیله هگل و انگلس حمایت می‌شد و اصلی به نام «انکار انکار»^{۳۶} را رواج می‌داد. کارکرد این اصل برای همه هگلیان بسیار مهم و ارزشمند است چرا که این اصل بر فقدان نهایت و عدم غایت در همه امور و مفاهیم عالم تأکید می‌کند. بنابراین گرایش به سمت نوشته‌های هگل، میان مفهوم انکار انکار و مفهوم مطلق به وجود آمد. مفهوم مطلق، هرگونه تصویر مفهومی که به وسیله آن بتوان به شناسایی پرداخت را بر اساس روح مطلق نفی می‌کرد. بنابراین زمانی که هگل کمابیش با جامعه شاهنشاهی روسیه موافقت می‌کرد و مفهوم فلسفی خود را بر اساس مفهوم مطلق‌انگاری پی‌ریزی می‌کرد در واقع، اصل انکار انکار را قربانی پیش‌زمینه آن جامعه می‌کرد. باید گفت چارچوب‌های اصلی که محافظه‌کاری را در مقابل قطعیت و مطلق‌انگاری قرار می‌داد، در حقیقت نوعی مفهوم جانبداری را در دل خود باز تولید می‌کرد. استالین با تاسی از همین شیوه و به صورت پنهانی و یک سویه، اقدام به حذف محافظه‌کاری و ایجاد قطعیت و مطلق‌انگاری کرد.

موضوعی که من می‌خواهم از آن بحث کنم این است که استالین‌یسم، یک طرح مفهومی است که ادعا دارد حقیقت قطعی و مطلق، تنها از آن خود اوست، و به همین دلیل، منافی که گروه بلشویک برنامه‌ریزی کرده بودند را بر دیگران ترجیح می‌داد. مارکس، دموکراسی بورژوائی را مذموم می‌شمرد، چرا که اعتقاد داشت کسی نمی‌تواند قدرت سیاسی را توزیع کند، مگر آنکه قبل از آن، قدرت اقتصادی را توزیع کرده باشد. یک جامعه بورژوائی نمی‌تواند به توزیع قدرت اقتصادی بپردازد، چرا که این جامعه، اساساً صنعتی شده است و جامعه صنعتی شده، جامعه‌ای است که در آن تعداد اندکی از افراد، دارای سرمایه و کار هستند و از قدرت تصمیم‌گیری برخوردارند. نتیجه این گزاره این است که جامعه صنعتی نمی‌تواند دموکراتیک باشد. از آنجایی که مارکس، هیچ‌گاه سوسیالیسم را همچون دیگر اشکال افراطی دموکراسی در ذهن خود تجسم نمی‌کرد، تنها می‌توانست تصور کند که چنین نظامی تنها از دل یک جامعه بشدت صنعتی می‌تواند ظهور یابد. زمانی که بلشویک‌ها به قدرت رسیدند عقیده مارکس برای دموکراسی را به ارث بردند (حکومت و انقلاب دو چیز بهم بافته است). اما آنها به ناگزیر مجبور به پذیرش جامعه صنعتی هم شدند. در اثر رویارویی با این تضاد، نظریه آنها با شکست مواجه شد. آنها یا باید امکان عینی سوسیالیسم را می‌پذیرفتند (آنگونه که لنین آن را به صورت سیاست اقتصادی جدید/NEP درآورد) یا باید برای حل مشکل دموکراسی با جامعه صنعتی به دنبال راهی دیگر می‌رفتند، فی‌المثل دموکراسی را با دموکراسی درون حزبی در هم می‌آمیختند (آنگونه که تروتسکی بشدت تمام و در اواخر قرن بیستم با آن مخالفت کرد) یا باید جامعه صنعتی را می‌پذیرفتند و در ظاهر، نام دموکراسی را بر آن اطلاق می‌کردند (همان‌گونه که استالین کرد).

^{۳۶} the negation of the negation



استفاده از مفاهیم مکانیکی بود که استالین را قادر ساخت تا در این راه شیوه خود را به کرسی بنشانند. مفاهیم مکانیکی به شدت در یک جامعه صنعتی برانگیخته می شوند. یک مدیر صنعتی می داند که یک انسان باید همان کاری را انجام دهد که یک ماشین انجام می دهد. از این روی، همه وظایف خاص انسان را می توان به کارکردهای متداول یک ماشین تقلیل داد. اگرچه واژه «دقیقاً» در اینجا بسیار مناسب به نظر می رسد، اما باز شماری از فعالیت های انسانی را نادیده می گیرد و حرکات فیزیکی انسان را در این میان صرفاً به عنوان یک پیامد عادی در انجام کار او در نظر می گیرد. علاوه بر این، تصویر چنین سازوکاری به بهترین نحو ممکن ضرورت وجود یک چهارچوب صنعتی سازی را به تصویر می کشد. مارکس خود به وضوح می دانست که ماتریالیسم مکانیکی میان کسی که به صورت علی دست به کاری می زند با کسی که به نحوی از انحا کاری را انجام می دهد، تمایز قائل است. رابرت اوون^{۳۷} در کتاب *تزهایی درباره فوئرباخ*^{۳۸} از قول مارکس می گوید که «در آموزه ماتریالیسم، انسان محصولی از شرایط و پیشامدهاست، و لذا تغییر آن شرایط و پیشامدها موجب تغییر انسان خواهد شد. اما در این میان، فراموش می شود که این خود انسان بوده که شرایط را تغییر داده است، چرا که یک تعلیم دهنده در ابتدا باید خود تعلیم دیده باشد. معهداً این آموزه، الزاماً جامعه را به دو بخش تقسیم می کند که یکی از این بخش ها جامعه را تعالی می بخشد...». آنچه مارکس می گوید این است که مفاهیم مکانیکی، همه تغییراتی که انسان در قبال هم نوع خود انجام می دهد تا در نهایت آنها به جایگاه مطلوب خود برسند را آشکار می سازد. به عبارت دیگر انسان نمی تواند خود را به عنوان یک موجود مختار و فاعل ما یشاء در نظر گیرد که با خواست خود، دست به انجام چنین تغییراتی زده است. من می توانم دیدگاه های شما را با بحث با شما یا به زور تغییر دهم. در مورد اول، من به کانون های عقلانیت فردی متوسل می شوم و به رابطه بین ما که می تواند از یک قاعده خاصی پیروی کند تأکید دارم. کلیت مفهوم دموکراسی با این مفهوم گفتگوی عقلانی گره خورده است، و یک مفهوم دموکراتیک با ارزش را می توان تا حدودی با ارجاع به کیفیت گفتگوهای عقلانی که افراد، صرف نظر از معیارهای خود بدان می پردازند توصیف نمود. با این حال اگر من عقیده شما را با اعمال زور یا با انواع دستکاری های علی، تغییر دهم این کیفیت را بهم زده ام، در این صورت من شما را به عنوان یک موجود دستکاری شده و خودم را به عنوان یک موجود دستکاری کننده ملاحظه می کنم.

در تنش میان دموکراسی و صنعتی شدن که بلشویک ها با آن مواجه شدند، مفاهیم مکانیکی توانستند نقش مهمی در ایجاد یک تصویر از روابط انسانی ایجاد کنند که در آن دموکراسی با همه کیفیت مطلوب آن، امکان پذیر نبود. بنابراین پدیده ای به نام دموکراسی صرفاً

^{۳۷} Robert Owen

^{۳۸} the Theses on Feuerbach

به يك مفهوم شناور و متغیري بدل شد كه طبق شرايط و الزامات خاص خود، می توانست به گونه ای محقق شود. اما مشكل اصلی در شوروی، وجود بلشویك های كهن بود كه نظریات و اعمال خود را به عنوان يك طرح مفهومی جامع و جایگزین بر جامعه تحمیل می كردند (برحسب آنچه كه درباره مفهوم گسترده عقلانیت گفتیم)، آنها هر گونه خودآگاهی كه منجر به به وجود آمدن جایگزین های غیر استالینستی می شد را مسدود می كردند؛ حتی ترور! ترور، يك دایره بسته در ضدیت با عقلانیت است. گفتگوهای عقلانی، ضرورتاً هیچ تضمینی برای به وجود آوردن يك جایگزین ارائه نمی دهد، چراكه بر اساس ماهیت عقلانیت، باز شدن فضای گفتگوی مداوم، هدفی مهم تر است. بنابراین از آنجاكه استالین توانست خودآگاهی مکانیکی مطلق را به وجود آورد، توانست تمام ردپاهای بحث های عقلانی درباره جایگزین های استالینسم را از میان بردارد.

لیکن كوشش او با شكست مواجه شد. بازگشت به سال ۱۹۸۴ میلادی امکان پذیر نیست اما دانستن اینکه چرا امکان پذیر نیست به ما كمك خواهد كرد تا نه تنها ضرورت ترورها كه ضرورت محاکمات، و نه تنها ضرورت محاکمات كه ضرورت اعترافات را ملاحظه كنیم. بازگشت به سال ۱۹۸۴ میلادی امکان پذیر نیست چرا كه در جامعه صنعتی مدرن، گفتمان عقلانی غیر قابل حذف است. برای کنترل اسباب و لوازمی كه خودآگاهی را محدود می كند، باید به عنصر فاعلیت یا عاملیت مجهز شد. برای آنكه افراد بدانند چه کاری را انجام دهند باید به خودآگاهی وسیع تری نسبت به دیگران دست یابند. از اینجاست كه عنصر عقلانیت شروع به تاخت و تاز می كند. اگر چه سال ۱۹۸۴ میلادی ناممكن است، اما شكاف های آن را می توان به دو شیوه پر كرد. طرح مکانیکی مفاهیم شما بر این نکته تأکید دارد كه همه ایده ها بر يكدیگر تأثیر می گذارند، به ویژه آنكه این ایده ها آینه تمام نمای منافع طبقه بیگانه ما هستند. بنابراین اثبات این گونه رابطه علی میان باورها و اعمال، يك پیوند حیاتی در گفتمان استالینستی برقرار می كند. اگر اعمال، علت ایده ها هستند و ایده های استالینستی منعكس کننده منافع طبقه پرولتاریاست و ایده های غیر استالینستی تعیین کننده منافع طبقه دشمن است، بنابراین باور به ایده های غیر استالینستی به این معنی است كه شما باید اعمال غیر استالینستی انجام دهید. همین پیش زمینه است كه اجازه می دهد از مخالفت با دیدگاه استالین، به طرح يك تجمیع گرایی و مشاركت علیه استالین برسیم. از نظر استالین همه چیز عقلانی است مگر آنكه با این دایره بسته به چالش برخیزد. برای اثبات این مسأله نیز تنها يك راه حل وجود دارد؛ اجازه داده شود كسانی كه مفاهیم جایگزین نظریه استالین را مطرح می كنند، نظریات خود را بیازمایند، اما این افراد نباید از همفكران معاصر او باشند زیرا آنها ناگزیر خواهند بود كه نظریات جایگزین خود را در درون دایره بسته استالینستی ابراز كنند، پس به ناچار به ارجحیت و تفوق استالینسم می رسند. رابطه وقایع سال ۱۹۸۴ میلادی با این بحث كاملاً روشن است. برای آنكه ۱۹۸۴ میلادی را بسازید به عاملان و فاعلان غیر هم فكر نیاز دارید و این عاملان،

دست کم زمانی که در این چرخه بسته قرار می گیرند دیگر گیج نمی شوند؛ به همین جهت می توانند برای این چرخه، خطری جدی محسوب شوند. بر این اساس جای شگفتی ندارد که «بخارین»^{۳۹} و «راکوفسکی»^{۴۰} به وسیله دو تن از سران نظامی شوروی به نام های «یاگودا»^{۴۱} و «یژف»^{۴۲} تحت پیگرد قرار گرفتند.

هسته اساسی این بحث این است که استالینسم، تنها زمانی فهمیده می شود که آن را به عنوان مجموعه ای از ایده ها در نظر بگیریم که بیانگر بن بست های اجتماعی بلشویک ها میان دموکراسی و صنعتی سازی و چگونگی حل شدن این بن بست از سوی استالین هستند. درباره این بحث، دو نکته مهم قابل ذکر است. نخست، این بحث بر عقلانیت اقدامات استالینیستی تأکید می کند که برگرفته از مبانی روش شناختی است که در بخش ابتدایی این مقاله از آن سخن گفتیم. هر چند که این بحث مشکلاتی را در فهم اینکه استالینسم چگونه رفتار خود را که غیر عقلانی بود به نمایش عقلانی درآورد و چگونه یک جامعه باز را به یک جامعه بسته تبدیل کرد، مطرح می کند. نکته دوم آنکه، چنین روش شناسی ای صرفاً یک نقطه آغاز است. من قصد آن را ندارم که نقص بن مایه های دیگر در استالینسم را انکار کنم. آنچه که برای من مهم است و بر آن تأکید دارم، اهمیت دادن به «تشخیص»^{۴۳} به جای «تبیین» است. اما چنان چه کسی روش تشخیص را بپذیرد، دیگر ما به ناگزیر به پذیرش تبیین های گسترده و دراز در ارتباط با استالینسم نخواهیم بود. این شیوه در بردارنده همه تبیین هایی است که درباره استالینسم ارائه شده است و آن را به عنوان یک پرسش نظری لحاظ کرده است و دوم آنکه این روش، استالینسم را به عنوان یک ضرورت برای ترسیم تصویر خداوند توصیف می کند و توصیف های رمانتیک و یا خشونت آمیز روشن فکران از استالینسم و شخصیت او را چندان موجه نمی پندارد. اگر بخش روش شناسی این مقاله صحیح باشد، بنابراین نمی توان اعمال را فارغ از باورها تفسیر نمود و تشخیص داد. همچنین چارچوب و کارکرد باورها در آن دوره، صرفاً بیان کننده نظم یا بی نظمی در جامعه استالینیسمی است، نه علت مقدم بر آنها. مارکس درباره نزدیک بودن انقلاب در جوامع انگلیسی زبان می نویسد؛ «کرامول و مردم انگلیسی زبان فن سخنوری را وام گرفتند. این مردمان، احساسات و پندارهایی که از عهد عتیق به ارث برده بودند را به مثابه بهانه و دستمایه ای برای انقلاب بورژوائی خود برگزیدند. به محض اینکه مردم انگلیسی زبان به هدف خود رسیدند، ویژگی بورژوائی خود را در جامعه انگلیسی مستحیل کردند

^{۳۹} Bukharin

^{۴۰} Rakovsky

^{۴۱} Yagoda

^{۴۲} Yezhov

^{۴۳} identify



اشتباهی درباره مفهوم «علیت» در علوم اجتماعی

ترجمه مرتضی قدمگاهی

نوشته السدير مكائنتاير

و جان لاک متفکر را جایگزین حیقوق نبی^{۴۴} کردند». سخنان مارکس به این معنی نیست که لاک یا حیقوق، صرفاً روساخت بودند، بلکه بدین معنی است که این دو، یک لباس عقلانی بر تن نظم اجتماعی پوشاندند؛ به نحوی که این جامعه جدای از آن لباس بی معنا خواهد بود. ما ناگزیریم که جامعه انگلیس را از طریق حیقوق و لاک بشناسیم. به سبک سخنان مارکس، ما نیز می توانیم با اطمینان ادعا کنیم که «لنین و مردم روسیه نیز فنِ سخنوری را وام گرفتند و احساسات مارکسیستی-لنینیستی را به مثابه بهانه و دستمایه‌ای برای انقلاب خود برگزیدند. به محض اینکه به هدف خود رسیدند، استحاله صنعتی را در جامعه روسیه در پیش گرفتند، و استالین جایگزین مارکس شد».

^{۴۴} Habakkuk