

از شرق به غرب

فلسفه‌های جهانیِ نو ظهور

آغازگاه‌های پایانِ استیلای غرب؟

نوشته هایکین پاتومکی

ترجمه امید مهرگان

در عصر پسا استعماری، هر نوع کوشش برای تفکر در باب — یا برپا داشتن — یک جهان‌شهر (cosmopolis) نمی‌تواند هیچ نظام فلسفی غربی خاصی را مسلّم و قطعی فرض بگیرد. پوزیتیویستهای پیرو دیوید هیوم و آدام اسمیت، و نظریه‌پردازان انتقادی مُلهم از کانت، هگل یا مارکس، در این فرضیات هم‌سخن‌اند که (۱) حقیقت دربارهٔ امکانات و بالقوگیهای بشری را می‌توان در متون و کردارهای غربی موجود یافت؛ و (۲) باقی جهان مقید است به این‌که پیرو پیشاهنگی اروپا یا غرب باشد. از این‌رو جهان‌شهر به معنای نوعی نظام غربی خاص در مقیاس جهانی است. در حال حاضر، بخش بزرگی از گفتگوی معاصر در باب جهانی‌سازی، هم (۱) و هم (۲) را پیش فرض می‌گیرد. با این حال، آنان که خارج از غرب هستند نیز واجد متون دینی و فلسفی و کردارهای زیستی خاص خویش‌اند. ممکن است امکانات بشری آنان متفاوت از آن چیزی باشد که در غرب متصور است. مسیرهای رشد و تحول اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی ممکن است، چه‌بسا باید، متفاوت و باز و فاقد نتیجه‌نهایی و قطعی (open-ended) باشد. جهانی‌سازی به منزلهٔ گرد هم آمدنِ بشریت، نیازمند

گفتگویی باز در باب این بنیانهاست. از آن گذشته، این گفتگو در بطن خود حاوی دلالت‌های اخلاقی - سیاسی است، حتی در همان سطح انضمامی و مشخص نهادهایی که حکمرانی جهانی را سازماندهی می‌کنند. رخصت دادن به دیگران برای سخن گفتن، عملی سیاساً خنثی نیست.

این مقاله بیش از هر چیز می‌پردازد به زیربناهای فلسفی گفتگوی جهانی بعد از این. به بیان دقیقتر، پرسش من در این باره است که آیا آن دسته فیلسوفان غربی که در پی الهام و ایده، رو سوی شرق کرده‌اند، عملاً منابع مفهومی سودمندی یافته‌اند یا نه. آیا این منابع می‌توانند به تقویت گفتگوی جهانی یاری رسانند، گفتگویی که در حکم پیش شرط تحقق یک جهان‌شهر مابعد و ضد امپریالیستی است؟ عزیمتگاه من، رئالیسم انتقادی است؛ دستاوردی جدید و عمده در فلسفه غربی و علوم انسانی. آنچه، گاهی کاملاً به درستی و گاهی به نحو سوء تفاهم برانگیز، تداعی‌کننده رئالیسم انتقادی است، آثار ری بَشْکَر (Roy Bhaskar) است. بَسْکَر، به طور فزاینده‌ای به یک چهره پسا استعماری بدل شده است. آثار اوایل دهه ۱۹۹۰ بَسْکَر، کوششی بودند در راستای نوعی «انقلاب ضد پارامیندسی تفکر»، نوعی واسازی و چیرگی برخاستگاه‌های آشفتگی‌آور یونانی فلسفه غربی. بَسْکَر سپس رو به شرق آورد. اثر او، از شرق به غرب [From East to West] (۲۰۰۰)، «سودای نوعی دیالوگ، پل و ترکیب» را میان تفکر رادیکال و آزادی طلبانه غرب و تفکر عرفانی شرق «در سر می‌پروراند». بَسْکَر همچنین ادعا می‌کند که این کتاب «دستاوردی جدید و عمده در رئالیسم انتقادی» است.

در آنچه از پی می‌آید قصد دارم (۱) صحت و اعتبار چرخش استعلایی رئالیسم انتقادی به شرق را مورد بررسی دقیق قرار دهم و به ویژه (۲) اهمیت اخلاقی - سیاسی این چرخش را بکاوم. استدلال می‌کنم که بسیاری از مدعیات هستی‌شناختی استعلایی بَسْکَر ناکام می‌مانند از سازگاری با معیارهای رئالیسم انتقادی، از جمله معیار یا سنجۀ علی (causal criterion) وجود و نتایج معرفت‌شناختی مترتب بر گشودگی (openness) و نسبی‌گرایی. ولی با این حال، هدف بَسْکَر در خصوص نوعی ترکیب (synthesis)، از حیث اخلاقی - سیاسی واجد اهمیت است. آنچه حیاتی است، کوشش برای نقد متافیزیک غربی و ایجاد پیوند با نظام‌های غیر غربی تفکر است، کوششی در جهت ایجاد شالوده‌ای برای گفتگویی جهانی. بَسْکَر به واقع پیشگامانی داشته است. بنا بر استدلال من، ما می‌توانیم از کوششهای اولیه

برخی رادیکالهای فرهنگی غرب نظیر فریدریش نیچه، ژاک دریدا و یوهان گالتونگ نکاتی بیاموزیم. مفاهیم برخاسته از پسا ساختارگرایی و نیز اشکالِ بیشتر گفتگو محورانه (dialogical) جهانی گرایی (globalism) به واقع می توانند سهمی در گشودن فضا برای ماجرایی های کمتر کل گرایفا کنند. درون این فضا، امکان آن هست که عناصر ماندنی و کارآمد آن ترکیبی را که چنین افراطی به دست داده شده، ترجیحاً در متن گفتگویی واقعی با دیگران انضمامی و مشخص، بکاویم و بررسی کنیم. این امکان، که موقتاً به طرق مختلف - ولی با همانندیهایی بنیادین - از سوی بسکر، دریدا و گالتونگ کاویده شده، اخلاق و سیاست جهانی را به مبارزه می طلبد. این چرخشها به سوی شرق را می توان تلویحاً مبین آغازگاههای پایان استیلای فرهنگی غرب دانست. شاید فلسفه های جهانی تازه ای، در حال تکوین و پیشگویی نوعی «دموکراسی بعدی» جهانی اند.

رنالیسم انتقادی

در دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، رام هر (Rom Harre)، بسیاری از مفاهیم کانونی رنالیسم انتقادی را بسط داد.^۱ آثار اولیه او، پایه های نظریه قیاسگرایانه در باب ساختار علم را سست کرد؛ تلقی هیومی یا تلقی مبتنی بر هنجارمندی (regularity) از علّیت را مردود شمرد و مفهومی رنالیستی از ضرورت طبیعی و قدرت و آزادی بشری به دست داد (نک. هر ۱۹۷۰؛ هر و سکورد، ۱۹۷۲). کار هر، تأثیر چشمگیری بر روی بسکر گذاشت که خود زیر نظر هر کار می کرد. به رغم آن که راههای آن دو، بعداً از هم جدا شد، اثر بسکر، نظریه رنالیستی علم (۱۹۷۵) را می توان بسط و بیان جامعتر بسیاری از ایده های هر دانست. ولیکن بسکر، علم رنالیستی را با تلقی مارکسیستی از تولید، تفسیر می کرد. او همچنین تحلیلی انتقادی از روابط میان دیدگاههای استاندارد غربی به علم و جامعه شناسی ادغامی ذره گرا (atomist) / فردگرای کنش را بدان افزود (کاری که بی شباهت به کار نمایندگان مکتب فرانکفورت نبود). متافیزیک غربی، در مورد علوم طبیعی دچار سوء تفاهم شده است. پست پوزیتیویسم، بسیاری از نظریه پردازان انتقادی، و بسیاری از اشکال پسا ساختارگرایی، همگی اصول بنیادین تجربه گرایی پوزیتیویستی هیوم را مسلم فرض کرده اند. بنا بر استدلال بسکر، هستی شناسی کلید فهم درست علوم طبیعی است. «آنچه برای هستی شناسی ضمنی (implicit) رنالیسم تجربی بنیادین و ضروری است، نوعی جامعه شناسی ضمنی است که در

آن، امور واقع (facts) و نقاط اتصالشان در مقام اموری نگریسته می‌شوند که توسط طبیعت داده شده‌اند یا به نحوی خودانگیخته (به نحوی اراده‌باورانه) به دست آدمیان تولید شده‌اند» (بسکر، ۱۹۷۵: ۵۷). هیچ فرض این جامعه‌شناسی ضمنی، معتبر نیست. «شرط هوشمندی فعالیت آزمایشی [experimental یا تجربی] این است که در یک آزمایش، آزمایشگر در حکم عامل علی توالی رویدادهاست و نه عامل علی قوانین علی‌ای که توالی رویدادها او را قادر به فهم آنها می‌سازد» (بسکر، ۱۹۷۵: ۱۲). این بحث، چارچوبی برای سه ایده رئالیسم انتقادی فراهم می‌آورد:

۱. ضرورت طبیعی قوانین علی، مستقل از هر پژوهش علمی یا هر مشاهده تجربی توسط هر انسانی عمل می‌کند (جریان غالب فلسفه علم قادر به تصدیق این تمایز نیست). از این رو، قوای علی واقعی‌ای وجود دارند، حال چه فعلیت یافته باشند چه نه. به بیان دیگر: قلمرو امر واقعی (real) ← قلمرو امر بالفعل (actual) ← قلمرو امر تجربی (emprical)

۲. دانشمندان به واقع از طریق ایجادِ عامدانه نوعی بستار (closure) مصنوعی در آزمایش و بدین ترتیب ایجاد شرایطی برای تحقق پیوستگی و اتصال ثابت (constant conjunction) معلولهای (effects) در جهان تولید می‌کنند. این امر به آنها در تشخیص و درک سازوکارهای مولدی یاری می‌رساند که، به لحاظ علی، در سیستمهای باز نیز اثربخش (efficacious) اند، سیستمهایی که در آنها هیچ نوع پیوستگی یا اتصال ثابتی دست نمی‌دهد.

۳. تولید معلولها به دست دانشمندان، مبتنی بر ابزار پیشاپیش موجود تولید است، ابزاری که هم شامل تسهیلات مادی قابل دسترس و انواع تکنولوژیها می‌شوند و هم امور واقع و نظریه‌ها، مدلها و پارادایمهای از پیش استقرار یافته را دربر می‌گیرند. از آنجا که مدلها و پارادایمها بر شالوده شباهات و استعاره‌ها استوارند، یک علم به نحو عقلانی رشدیابنده نیز باید بنا را بر کاربست نظام‌مند تخیل (Imagination) بگذارد.

[مورد] (۱) مبانی رئالیسم هستی‌شناختی را استقرار می‌بخشد، (۲) تمایز هستی‌شناختی حیاتی میان سیستمهای باز و بسته را؛ و (۳) شرط تحقق نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را. در رئالیسم انتقادی، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی توأم است با ایده امکان مقایسه نظریه‌ها و صدور احکام عقلانی در باب مزیت‌های نسبی هر یک از این نظریه‌ها. این تلقیها همچنین

ایده‌های کلیدی [کتاب] امکان‌پذیری ناتورالیسم (۱۹۷۱) را پیشاپیش اعلام می‌کنند، اثری که در حکم «نقد فلسفی» بسکر «بر علوم انسانی معاصر» است. بسکر در پیروی از اثر درخشان هر و سکورد، تبیین رفتار اجتماعی (۱۹۷۲) استدلال می‌کند که جامعه به لحاظ علّی اثربخش و لذا واقعی است. در جامعه، همه سیستمها باز و بستار مصنوعی غیرممکن است. جامعه از طبیعت برمی‌خیزد ولی، تا اندازه‌ای، کیفیاً متفاوت از آن است. کنشگران اجتماعی واجد قوای علّی [و اثرگذار] اند. این امر برای دانشمندان - و به طور کلیتر برای کنشگران - امکان دخالت و دستکاری در طبیعت را به وجود می‌آورد.^۱

بسکر با تعمیم دادن موارد (۲) و (۳)، استدلال می‌کند که قوای کنشگران اجتماعی را باید با توجه به نظریه علّی ذهن و مدل استحاله‌ای [یا دگردیسی‌یافته] فعالیت اجتماعی (TMSA)* مفهوم‌پردازی کرد. بسکر نشان می‌دهد که، فی‌المثل، مناقشه تبیین / فهم** صرفاً ناشی از پذیرش تلویحی برداشتی نابسنده و پوزیتیویستی از علم است. TMSA بیشتر شبیه نظریه احتمالاً معروف ساختاربخشی (structuration)^۲ نزد گیدنز است. بنا بر استدلال هر دوی آنها، هرمنوتیسینها بر حق‌اند: هیچ نوع هنجارمندی رفتاری تغییرناپذیر وجود ندارد، بلکه جامعه بر شالوده مناسبات معنادار و قصدی (intentional) استوار است ولیکن، علّیت امری مربوط به یکسان‌مانیها یا تغییرناپذیریهای تجربی نیست. هیچ پیوستگی یا اتصال ثابتی در هیچ سیستم باز، چه طبیعی چه اجتماعی، رخ نمی‌دهد. در طبیعت نیز پیوندهای ذاتی وجود دارد. به همین‌سان، در جامعه نیز روابط بیرونی وجود دارد. مکتب تفهم (the verstehen school)، نقادی‌اش را بر شالوده برداشت غلطی از جامعه بنا نهاده است. علم امری مربوط به تغییرناپذیری تجربی نیست، بلکه به قوای علّی، ساختارها و سازوکارها می‌پردازد. علاوه بر این، کنش اجتماعی باید به لحاظ علّی اثربخش باشد و از جهان گسسته نباشد. ساختارهای اجتماعی برای کنش [افراد] ضروری‌اند. از این‌رو،

* Transformational Model of Social Activity

•• Explanation / Understanding (یا به آلمانی Erklären / Verstehen). طرح این تمایز روش‌شناختی، نخستین بار توسط ویلهلم دیلتای فیلسوف آلمانی و به قصد تمایز نهادن میان موضوع و روش علوم تجربی و علوم انسانی صورت گرفت. علوم تجربی که موضوع آن طبیعت است، به یاری اصل علّیت، پدیده‌ها را تبیین می‌کند. ولی در علوم انسانی که موضوع آن انسان و تاریخ است، علّیت مفید فایده نیست. در علوم انسانی، روش هرمنوتیکی و مبتنی بر فرآیند فهم (Verstehen) است. - م.

ساختارهای اجتماعی واقعی هم هستند. پس وجه انتقادی رئالیسم انتقادی کدام است؟ این نظریه، به معنای کانتی کلمه «انتقادی» است.

رئالیسم انتقادی پیش شرطهای معرفت و کردارها را مطالعه و احکام استعلایی صادر می‌کند. علاوه بر آن، رئالیسم انتقادی استدلال می‌آورد که علم از پدیده‌های آشکار و عیان می‌آغازد و به جانب ساختارهای ژرفتری حرکت می‌کند که مولد این پدیده‌ها هستند. در جامعه، روابط معنادار قصدی و کردارهای روزمره و نیز حضور مادی جامعه، توسط ساختارهایی (طی یک فرآیند) تولید می‌شوند که ممکن نیست بی‌واسطه در دسترس کنشگران قرار گیرند. بالعکس، باورهای کنشگران — هرچند به لحاظ علّی اثربخش اند — در برابر خطاهای بنیادین (categorical mistakes)، شیء‌وارگی و رازوارانه ساختن آسیب‌پذیرند؛ ممکن است به انحراف کشیده شوند، سوء تفاهم برانگیز یا اصلاً کاذب باشند. به واقع یک نظریه تبیینی ممکن است توصیف‌کننده پیوندهایی ذاتی میان برخی باورهای کاذب خاص و بازتولید برخی مناسبات اجتماعی خاصی باشد، مناسباتی که به لحاظ تاریخی تصادفی و عَرَضی اند. از دل این ایده، طرح یا شمای‌رهای بخشی تبیینی بیرون می‌آید. رئوس این بحث نخست در امکان‌پذیری ناتورالیسم (بسکر ۸۳-۷۶: ۱۹۷۵) مطرح شد و بعدتر در رئالیسم علمی و رهایی‌بخشی بشری (بسکر ۲۱۱-۱۸۰: ۱۹۸۶) به تفصیل بیان گشت. بر طبق این نظریه، امکان آن وجود دارد که بی‌هیچ دگرگونی (ceteris paribus)، احکام ارزشی را از نظریه‌های تبیینی استخراج کنیم. نتیجه این است: در غیاب ملاحظات مبرم و درجه اول، کردارها و نیز ساختارهای اجتماعی‌ای را که به نظر می‌رسد باورهای کاذب را ضروری می‌سازند تغییر ده (یعنی آنها را پیش فرض بگیر) ^۲.

زمینه: تاکنون هیچ نشانی از شرق نیست

جفری ایزاک (Jeffrey Isaac) در ۱۹۹۰ در مرور همدلانه ولی شکاکانه‌اش بر وضعیت شیگردهای رئالیسم انتقادی اشاره می‌کند به این‌که:

... رئالیستهای انتقادی معاصر دربارهٔ زمینه تاریخی احکامشان چیز چندانی برای گفتن ندارند... منظورم از تاریخی، همان امور جهانی و مبتنی بر الزامات تمدن است که مرتبطاند با این‌که ما چگونه در مقام موجوداتِ واجد قدرت و محدودیت، موقعیت خود را در لحظه غروب، چه مجازی چه حقیقی، سده بیستم تعیین می‌کنیم (۱: ۱۹۹۰).

در واکنش به آن، بسکر در بخش دوم فلسفه و ایده آزادی (۱۹۹۱) - مقاله‌ای در باب ریچارد رورتی و فلسفه «حجّت‌شناسی» (Apologetics) او - نهایتاً دست به زمینه‌پردازی برای رئالیسم انتقادی می‌زند. او تکوین رئالیسم انتقادی را بحران پوزیتیویسم و ظهور متعاقب نظریه انتقادی و پست مدرنیسم^۴ گره می‌زند. بنا بر استدلال بسکر، مجموعه اوضاع تاریخی و زمینه مادی این تحولات فکری بین ۱۹۶۸ و ۱۹۷۶ توسط چهار عامل تعیین شدند: (۱) پایان شکوفایی درازمدت پس از جنگ و گذاری جزئی از [شکل تولید اقتصادی] فوردیسم به یک نظام جدید و منعطف‌تر انباشت [سرمایه]؛ (۲) شکست چپ «در یک دوره طولانی پیکارهای اجتماعی و به ویژه طبقاتی بین‌المللی که صرفاً با شکست امپریالیسم آمریکا در ویتنام تا اندازه‌ای جبران شد»؛ (۳) زایش یا احیای جنبشهای اجتماعی جدید، از جمله جنبشهای دانشجویی، فمینیستی، سبز و غیره؛ دور تازه‌ای در تراکم زمان-مکان، یعنی جهانی‌سازی (بسکر ۴۰-۱۳۹: ۱۹۹۱). ولیکن بسکر معلوم نمی‌کند که این عوامل چگونه واکنشهای گوناگون - انتقادی، پراگماتیستی یا نیهیلیستی - به بحران پوزیتیویسم را شکل داده‌اند.

به واقع این روایت، در مبهم و دوپهلو بودن خود نیز در حکم برداشتی کمابیش مرسوم و درون‌غریبی از ظهور پست پوزیتیویسم و چپ نو است. بسکر با توصیف دوره استعمارزدایی، چیز چندانی ندارد درباره شرایط جهان و مناسبات بین فرهنگی بگوید یا به واقع در این باره که بناست ما «چگونه در مقام موجودات واجد قدرت و محدودیت، موقعیت خود را در لحظه غروب، چه مجازی چه حقیقی، سده بیستم تعیین کنیم». بسکر، چنان که گویی بخواهد این درخواست را پاسخ گوید، تصمیم گرفت رسالت خود را نظریه‌پردازی تاریخ به یاری مفاهیم فلسفی قرار دهد.

چرخش دیالکتیکی: فلسفه قدرتمندتر می‌شود

آثار دهه ۱۹۹۰ بسکر نه تنها بیش از پیش مبهم و دوپهلو شدند، بلکه همچنین آغاز کردند به فاصله‌گیری بیشتر از سنت غربی. روی جلد کتاب فلسفه و ایده آزادی اعلام شده بود که این کتاب جلد اول از سه گانه (تریلوزی) ای است با عنوان فلسفه و کسوف عقل: به سوزن فراتقدی بر سنت فلسفی. جلد دوم بنا بود کانت، هگل و مارکس باشد و جلد سوم، فلسفه و

دیالکتیک رهایی بخشی. آنچه به وجود آمد، چنین بود: دیالکتیک: ضربان آزادی (۱۹۹۳)، شرحی ۴۰۰ صفحه‌ای و نسبتاً پیچیده از تفکر جدید بسکر؛ افلاطون و غیره: مسائل فلسفه و حل آنها (۱۹۹۴)، چکیده‌ای بیشتر قابل فهم از بحثها و استدلال‌ات اصلی بسکر که معطوف به حل مسائل رایج و استاندارد فلسفه غربی‌اند.

هدف کتاب دیالکتیک اینهاست: «۱» غنی‌سازی دیالکتیکی رئالیسم انتقادی؛ ۲) تولید مقدمات نوعی نقد کلیت بخش (totalizing) بر فلسفه غربی؛ و ۳) بسط نظریه‌ای عام در باب دیالکتیک که دیالکتیک هگلی را می‌توان به عنوان موردی جزئی و محدود از آن نشان داد» (بسکر، ۱۹۹۸: xix). این اثر حول چهار مقوله سامان‌دهی شده است (عنصر اول، لبه دوم، مرحله سوم و بُعد چهارم). اینها می‌توانند روند تحول اندیشه خود بسکر را بازتاب دهند - فی‌المثل «عنصر اول» تقریباً با ایده‌های [کتاب] نظریه رئالیستی علم خواناست.

ولیکن آنچه قابل توجه است، شیوه‌ای است که گفتار فلسفی بسکر طی آن به طور ضمنی قدرتها و مسئولیتهای جدیدی را در «رئالیسم انتقادی دیالکتیکی» فرض می‌گیرد. در همان حال که شکل اولیه رئالیسم انتقادی نوعی «فلسفه برای علم و فلسفه علم» [philosophy for and of science] بود، این اثر صرفاً درباره توانا و دگرگون ساختن علوم (اجتماعی انتقادی) است، ولی همچنین به «نظریه‌ای عام درباره دیالکتیک» می‌پردازد. دیالکتیک در تحلیلش از کسانی چون ارسطو، هگل و مارکس درخشان است، مع‌هذا در صدد کار بستِ روش برهان‌آوری استعلایی و دیالکتیکی در بسط نظریه‌ای عام در باب همه چیز، خاصه تاریخ جهانی، آزادی و جامعه خوب، و همچنین ساخت کیهان نیز بر می‌آید. بسکر بعدتر (xx: ۱۹۹۸) این کتاب را با طرح این مدعا خلاصه می‌کند که «نتیجه [کتاب] دیالکتیک این است که خیر اخلاقی، یا به طور خاص تصویری از نوعی جامعه که آزادانه شکوفا می‌شود، در بطن هر نوع کنش یا ملاحظه‌ای آشکارا صادق و درست نهفته است». نتیجتاً چنین می‌نماید که نیاز به علوم (اجتماعی انتقادی) رفته رفته محو می‌شود. به نظر می‌رسد فلسفه به تنهایی برای تشخیص و درمان، البته به استثنای برخی جزئیات، کفایت می‌کند. فلسفه دیگر صرفاً دستیار علوم، از جمله علوم اجتماعی رهایی بخش، و قابله‌ای برای آنها نیست، بلکه در حکم عمل نظرورزانه‌ای است که قادر به کشف حقیقت غایی هر چیزی است.

افلاطون و غیره: مسائل فلسفه و حل آنها (۱۹۹۴) در مقام کوششی معرفی می‌شود

برای عامه‌پسند کردن دیالکتیک، با این حال تمرکزش بر چیز متفاوتی است و ظاهر کمتر نظرورزنه‌ای دارد. همچون دیالکتیک، این کتاب نیز حاوی بحث‌های جذاب و سودمندی در باب علّیت، زمان، مکان و علّیت / آزادی است و مفاهیم بسط‌یافته در آثار اولیه را بیشتر می‌برد. ولیکن، نقطه تمرکز آن، نقد کلّیت‌بخش (totalizing) از فلسفه غرب است. همچون نقّادی دریدا از کلام محوری (logocentrism) غرب، بسکر اظهار می‌کند که از افلاطون بدین سو، تک‌ارزی هستی‌شناختی^۵ (ontological monovalence) — از جمله غیبت «عینیت»، عمق و تغیر — معضلی فلسفی ایجاد کرده است که، از منظر یک رئالیسم انتقادی منسجم، مهم و یاوه است و با این حال نتایج دامنه‌داری در فرآیند ساختاربخشی به جامعه به بار آورده است. به گفته خود بسکر، «پروژه اصلی دیالکتیک و افلاطون و غیره، کوشش برای ایجاد یک انقلاب ضدّ پارمیدسی است که ۲۵۰۰ سال تفکر فلسفی را واژگون می‌سازد، انقلابی که در آن منفیت یا نگاتیویته (غیبت و تغیر)، هستی‌شناسی، ساختار، چندگونگی و عاملیت (agency)، قدم به پیش می‌گذارند».

از غرب به شرق: به سوی رئالیسم عرفانی؟

از نظریه‌ای رئالیستی در باب علم تا رئالیسم علمی و رهایی‌بخشی بشری، آثار بسکر را در ستیز با پوزیتیویسمی توصیف می‌کنند که او آن را به دودمان هیوم نسبت می‌دهد. به رغم آن‌که بسکر همواره منتقد علم‌گرایی‌ای بود که فعالیت‌های علمی را فراسوی ارزش‌گذاری اخلاقی و اجتماعی می‌دانست، قبول داشت که علم‌نهادی بسیار مهم است. از این رو وی بر ضدّ نسبی‌گرایی علمی اقامه دلیل می‌کرد. علم صرفاً مجموعه‌ای از کردارها و اعمال در میان سایر کردارها نیست. علم از توانایی تولید معرفت معتبر و روشنایی بخشیدن به بشریت برخوردار است. او می‌خواست «به ما تکیه‌گاهی انتقادی در علم بدهد» (بسکر ۵-۴: ۱۹۷۹). در دوره دیالکتیک و افلاطون و غیره بسکر به این نتیجه رمیده بود که مسأله‌ای بسیار عمیق‌تر وجود دارد. از منظر صورتی از رئالیسم انتقادی که به لحاظ دیالکتیکی غنی‌تر است، به نظر می‌رسد غیبت‌های اصلی (از جمله غیبت مقوله «غیبت»)، خطاهای بنیادین، شکافها، دوپارگی‌ها و مغالطه‌ها نقش بر سازنده‌ای در معضله یا پروبلماتیک فلسفه غرب بر عهده دارند. بسکر نشان داد که حتی هگل و مارکس نیز گرفتار این گفتار (discourse) بودند، هرچند خود او همچنان بر بسیاری از مفاهیم این نظریه‌پردازان انتقادی متکی ماند. ولیکن

آنچه از توجه وی به دور ماند، روشی بود که او طی آن آغاز کرد به تقویت گفتار فلسفی و برهان‌آوری انتقادی و استعلایی. علم رفته رفته محو می‌شد.

همین‌جا بود که بسکر تصمیم گرفت رو به شرق آورد. نیز همین‌جاست که او برای اولین بار درمی‌یابد که دوری تازه در تراکم زمان-مکان، یعنی جهانی‌سازی، به معنای پسااستعمارگرایی نیز هست. از شرق به غرب: *آدیسه یک جهان* (۲۰۰۰) خود بسکر را همان‌قدر در مقام یک چهره پسااستعماری معرفی می‌کند که در مقام یک گورو با مأموریتی ویژه در جهان:

رسالت او، که متولد ۱۹۴۴ در لندن از پدری هندی و مادری انگلیسی است، آشتی‌دادن متضادهاست. شرق و غرب، مذکر و مؤنث، ین و یانگ، عقل و تجربه، امر واقع و ارزش، ذهن و جسم، بهشت و زمین، متضادهایی‌اند که در این نمونه‌ها تجسم می‌یابند. در کودکی مورد بد رفتاری قرار می‌گیرد و به رغم تربیت مبتنی بر حکمت متعالیه (thesophical) (البته از نوع بودیستی)، کودکی دردناکی را پشت سر می‌گذارد. سرانجام با کمک هزینه تحصیلی آکسفورد از خانه فرار می‌کند تا برخلاف آرزوهای پدرش، فلسفه و سیاست و اقتصاد بخواند. افتخار از پس افتخار به دست می‌آورد ولی با هر پیچ و تاب اساسی در زندگی و تفکرش، از پس زدن هر نوع نظام رنج می‌برد. او به هر آنچه برای خویش تعیین کرده بود دست می‌یابد. سرانجام تا آن اندازه رادیکال و انقلابی می‌شود که ورود او به جرگه فلسفه غربی را ممکن بسازد، تا این‌که ماتریالیسم به یک فلسفه جهانی استعلا پیدا می‌کند. [...] وسیله و هدف روشنگری است، و رهایی‌بخشی بشری جهان‌شمول شرطی است برای بقای کل سیاره.

برخی از بحثهای جدید از شرق به غرب را می‌توان جریان‌ساز دانست، ولو تا اندازه‌ای مبهم باشند. فی‌المثل بسکر قصد ندارد درباره دین فقط از منظر بیرونی یک انسان‌شناس، معناشناس یا جامعه‌شناس بحث کند. بلکه بحث کردن او از دین و مسائل الاهیاتی، از چشم‌انداز یک فرد خودی و محرم است. او تمایز میان رئالیسم هستی‌شناختی و نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را در مورد وجود خدا و معرفت ما درباره خدا به کار می‌بندد. بنابر استدلال او، رئالیسم هستی‌شناختی در خصوص خدا با نسبی‌گرایی تجربی (از جمله معرفتی) تطبیق دارد (۲۰۰۰: ۴۰). به بیان دیگر، تجربه‌های دینی روزمره، که به گفته وی واقعی‌اند و به خدا ارجاع می‌دهند یا به او دست می‌یابند، بر شالوده‌ایزار پیشاپیش موجود تولید معنا شکل می‌گیرند. این تجارب همان اندازه دربردارنده کردارهای زیسته و نهادهایند که دربردارنده

ادراکات پیشاپیش تثبیت شده، نظریه‌ها، مدل‌ها و پارادایم‌های موجود در باب معنا و ماهیت خدا. این امر فراخوانی است به نوعی پلورالیسم دینی رادیکال، بی‌آن‌که شالوده استاندارد اکثر ادیان، یعنی ایمان به خدا، را سست کند.

به طور مشابه بسکر با قرائت ایده‌های شرقیِ فرا دینی نظیر تناسخ، کارما («قانون طبیعی کوانتومی») و موکشا (رهایی از کارما) آن هم از منظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، به آنها معنایی (تأحذی) جدید می‌بخشد. به زعم او، حالات درونی یا قصدی (intentional states) به لحاظ علی و رده‌شناختی تقلیل‌ناپذیر به حالات فیزیکی‌اند و این حالات قصدی، از جمله خردمندیها (reasons)، به لحاظ علی اثربخش‌اند. در نتیجه، این حالات درونی، در مقام خلق و خواهی واقعی، می‌توانند دوباره و دوباره از نو تجسم پیدا کنند. ظاهراً تنها مشکل این بحث این است که زمینه‌مندی (contextuality) عاملیت (agency) و حالات درونی^۶ را نادیده می‌گیرد. از این رو به نظر می‌رسد نقش ماهیت اجتماعی کنشگران در زمینه‌ها را کم‌رنگ می‌کند (هاستلر و ناری، ۲۰۰۰).

با این حال، استدلال بسکر، اعتباری بدیهی به ایده تناسخ می‌بخشد، ولو آن را به نحوی استعاری، در مقام نوعی خردمندیِ واجد اثربخشی علی فهمیده باشد. از این منظر، کارما، یا حضور گذشته، آموزه‌ای درباره غیبت روند آموختن از خطاهای گذشته و فقدان رهایی از الزامات و مقدرات نامطلوب شخصی و/یا اجتماعی است. نتیجتاً، موکشا را می‌توان فرآیند دیالکتیکی و اجتماعاً مشروط آموختن دانست که بالقوه در نهایت به رهایی بخشی / آزادسازی می‌انجامد.

تا اینجا شاید همه چیز رو به راه باشد. ولی بسکر زیاده‌تند می‌رود و زیاده‌بلندپرواز است، و نتیجه در وهله نخست مجموعه‌ای است از گرافه‌گوییها و استدلالهای مغالطه‌آمیز، و سپس شبه‌روایتی در هم برهم که معرّف تنشها و آرزوهای یک جان زیبا (ی‌ناشاد) است، جانی که به نظر می‌رسد خود او بدل بدان شده باشد. بسکر پیشتر در دیالکتیک کمابیش بر لبه توهّم نظرورزان قرار می‌گیرد (برای نقد درخشان خود او از همین توهّم در کتاب نامبرده، بنگرید به ۹۰-۸۹: ۱۹۹۳). ذهنی که به شیوه‌ای درخشان بسیاری از عناصر نظامهای موجود معرفت - و عقاید - را در قالب یک نظام فراگیر، بالنده و دیالکتیکی ترکیب می‌کند، اینک خود را در جایگاهی خداگونه می‌بیند که یا در پایان تاریخ ایستاده است یا مقام انسان دوراندیشی را دارد که «پایان تاریخ» قریب‌الوقوع را (به منزله آزادی و آشتی جویی نهایی)

پیش‌بینی می‌کند. به علاوه، با وجود آن‌که برهان چرخش هستی‌شناختی در فلسفه به خوبی اقامه شده است، به نظر می‌رسد بسکر فراموش می‌کند که خودش هم ممکن است مرتکب مغالطه وجودی (ontic fallacy) شود که این امر به هستی‌شناختی کردن، طبیعی کردن یا ابدی کردن معرفت می‌انجامد (برای این تعریف بنگرید به ۱۴۷: ۱۹۹۷). به واقع، به رغم اظهارات ناظر به عکس این عمل، به نظر می‌رسد او حقیقت درباره حقیقت، وجود و مقولات درست وجود را شیء‌گونه می‌کند، و سپس گرایش می‌یابد به این‌که آن مفاهیم را در قالب نوعی نظام متافیزیکی، تمام‌عیار، تام و فراگیر سازد. علاوه بر آن، اصطلاح «رنالیسم» برای توصیف وجوه بیشتر و بیشتری از جدلهای بسکر، از جمله رنالیسم گرایشی (dispositional)، رنالیسم مقوله‌ای و رنالیسم در خصوص تعالی، امر استعلایی و خدا به کار می‌رود. ناگهان رسالت فلسفه این می‌شود که ساختار مطلق جهان را منکشف سازد. فلسفه دیگر صرفاً نوعی دستیار و قابل به لحاظ جغرافیایی و تاریخی تصادفی برای نظریات و فعالیتهای علمی (انتقادی) ای نیست که توسط تجربه تحت نظارت و مهار قرار گرفته‌اند.

بسکر اوضاع را هرچه بدتر می‌کند و اشاره می‌کند به این‌که او اکنون به وجود انواع موجودات متعالی، از خدایان، آواتارها* و فرشتگان گرفته تا پدیده‌های تله‌پاتیک و فرا معمول باور دارد.

نیروی رانشی رنالیسم انتقادی این است که می‌توان «شرایط استعلایی» ای را کشف کرد که «هم واقعی و هم زیر سیطره دگرذیسی تاریخی‌اند» (بسکر، ۱۰: ۱۹۷۹). رسالت علوم، از جمله علوم اجتماعی، توصیف وجود موجودات، ساختارها و فرآیندها به یاری تخیل است. ولیکن این امر می‌باید در تطابق با معیار علی و تجربتاً نظارت‌یافته هستی و فعالیتها و روندهای علمی انجام شود. بسکر با بصیرتی تمام و در راستای مفهوم باز بودن یا گشودگی سیستم و تاریخ، در دیالکتیک اظهار کرده است که ما حتی نمی‌توانیم بدانیم چه اندازه درباره جهان می‌دانیم (۱۹: ۱۹۹۳؛ همچنین بنگرید به بسکر، ۹۲: ۱۹۷۵). علم احتمالاً فقط اندکی از حقیقت کیهان را منکشف ساخته است — ما نمی‌دانیم چه قدر — ولی یقیناً در انجام این کار، نسبت به ادیان و فلسفه‌های گذشته، بسیار قابل اعتمادتر و موفق‌تر بوده است (مقایسه کنید با بسکر، ۱۹-۱۸: ۱۹۷۵). با این حال، بسکر به نحو فزاینده‌ای در تضاد با منطق تقسیم کار میان

* Avatar، در اساطیر هندی به معنای تجسد یکی از خدایان است. — م.

فلسفه و علم عمل کرده است، آن هم به دلیل مغالطه‌های وجودی بدیهی و روزافزونی و توهم نظرورزانۀ هگلی‌اش که ظاهراً هر لحظه عمیق‌تر می‌شود. همه گامهای بعدی‌اش به نام «رتالیسم» برداشته شده‌اند. مع‌هذا تازه‌ترین روایت او از «رتالیسم» بسیار بیشتر از آن‌که انتقادی باشد، عرفانی است. یقیناً این روایت، چندان در پی بررسی دقیق مغالطه‌ها و شیء‌گونه‌سازیهایی ممکن در خصوص نظامهای شرقی نیست یا همچنین قصد ندارد هیچ‌کدام از ادیان یا فلسفه‌های شرقی را تسلیم هیچ نوع نقد تبیینی کند.^۷

در واقع، به نظر می‌رسد چرخش شرقی بسکر نافی بسیاری از مفاهیمی باشد که او قبلاً بسط داده بود. در همان حال که اوایل استدلال می‌کرد که «معرفت از هیچ (exnihilo) به وجود نمی‌آید» (۱۵: ۱۹۹۵)، اکنون به نظر می‌رسد که او دقیقاً بر وجه «خلق از هیچ» معرفت، اعمال و شاید هم جهان تأکید می‌گذارد (۴۳: ۲۰۰۰). در همان حال که قبلاً استدلال کرده بود که شاخصه رهایی‌بخشی، گذار از مقدرات و الزامات نامطلوب، ناضروری و سرکوبگر، به سوی منابع مطلوب و/یا مورد نیاز و نیروبخش مقدرات، به سوی وضعیتی شکوفنده‌تر است، اکنون به نظر می‌رسد سخنش در این باره است که آزادسازی نهایتاً همان نیروانا، یا فروگذاشتن میل و هماهنگ شدن با خویش و جهان است (مقایسه کنید با ۵۶: ۴۵: ۲۰۰۰).^۸ و چنان‌که گویی در حال انکار نسبی‌گرایی معرفتی است، اظهار می‌دارد که (۱) او ساختار بنیادین جهان را می‌شناسد و (۲) از آنجا که اهداف فرآیند جهانگستر آموختن حاصل شده است، ما خداگونه خواهیم شد، چنان‌که او خودش پیشتر چنین شده بود (۹-۳۶: ۲۰۰۰). شاید هم؟ ولی شاید این دگرگونیهای ذهن مبین کوششی شورمندانه اما غیرانتقادی برای تصرف و از آن خود کردن منابع (نامعین) بودیسم و دیگر ادیان و فلسفه‌های شرقی باشد.

آموختن از چرخشهای قبلی به جانب شرق: نیچه، دریدا، گالتونگ

بسکر نخستین متفکر غربی (رادیکال) ای نیست که در پی ایده‌ها، الهامات، بدیلها و ترکیبهای جدید رو به سوی شرق می‌آورد. موضع انتقادی و نوعی بیگانگی خاص از پیش‌فرضهای غربی، احتمالاً همان عاملی بوده است که کاوش در بدیلهای شرقی را شتاب بخشیده است. این کاوشها اغلب در حکم نشانه‌هایی‌اند از دگرسیاهی جهان‌استعماری و پسااستعماری در حال جهانی‌شدن. برای مدتی دراز، مفاهیم، نظریه‌ها و پارادایمهای غربی

به باقی جهان صادر شده است؛ آنها اغلب در فضای جدید خود دچار استحاله شده‌اند؛ گاهی هم در مسیر عکس پیش رفته‌اند. حتی ایده‌های غربی در باب شرق نیز می‌توانند بدین نحو سر از اینجا و آنجا درآورند (به طور مثال، جوزپه توجی (Giuseppi Tucci) را به یاد آورید که شرق‌گرایی رومانتیک خود را به خدمت ایجاد پیوندهایی میان ایتالیای فاشیست و امپراطوری «ژاپن بودیست» درآورد، حال آن‌که ایده «ژاپن بودیست» تا اندازه زیادی در خود غرب جعل شده است؛ بنگرید به بنوایدز، ۱۹۹۵ و شارف، ۱۹۵۵). ولیکن پس از جنگ جهانی دوم، نقدهای رادیکال از متافیزیک غربی اغلب به کوششهایی گره خورده‌اند برای موجه جلوه دادن فلسفه‌های گفتگویی و جهانی بیشتری، برای گشودن خویش به روی صداهای دیگران در این سیاره مشترک، تا بدین ترتیب به چیز متفاوتی بدل شویم. بسکر در نمی‌یابد که قبل از او هم چرخشهایی به سوی شرق وجود داشته است، او نمی‌خواهد از این کوششهای دیگران چیزی بیاموزد. بحث مختصر زیر درباره روابط دیگر متفکران با نظامهای فکری شرق، به معنای شکستن آن چرخه کارمایی نیاز هست که پیوسته ساختاری ساده از روابط با دیگران غیر غربی را تکرار می‌کند. این بحث همچنین به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا امکان کاوش در ایده‌های شرق و برپا داشتن فلسفه‌های جهانی به شیوه‌ای انتقادیتر وجود دارد یا نه؛ آن هم در متن دیدگاهی مبتنی بر نوعی رئالیسم انتقادی منسجم‌تر.

نتیجه

مقوله شرق (Orient) هم غربی است و هم، به طور کلی، دلبخواهی. این مقوله صرفاً به دیدگاه جغرافیایی ربط ندارد. فی‌المثل از میان تمدنهای اصلی شرق که در قالب ادیان تعریف شده‌اند، می‌توان بسیاری را از این میان انتخاب کرد: بودیسم، کنفوسیوسم، هندوئیسم، اسلام، شینتو و تائوئیسم. همه این ادیان به مکاتب مختلف تقسیم شده‌اند. به لطف مناسبات استعماری و راههای تجاری، کالاها و آدمها و ایده‌های شرق به اروپا راه یافتند. امکان دیدگاهها و جهان‌بینی‌های معتبر دیگر رفته رفته سر برآورد.

در امپراطوری اروپای اواخر سده نوزدهم، جستجوی الهامهای زیبایی‌شناختی و لذتهای کمیاب و غریب شرق عرفانی، رایج بود. نوآوران و رادیکالهای عرصه فرهنگ آن روزگار، به طور پراکنده آغاز کردند به استفاده از شرق در مقام منبع الهام برای آثارشان.

در دهه ۱۸۸۰ موج شور و اشتیاق برای هر آنچه «هندی» است، چه واقعی و چه خیالی، در بریتانیا و فرانسه، دیگر سپری شده بود ولی در آلمان همچنان قدرت داشت (لوپز، ۱۹۶۱). در همین زمان بود که نیچه، پسر یک مبلغ پروتستان، نه تنها نام یکی از اصلیت‌ترین کتابهایش را از پیامبر ایرانی، زرتشت، برگرفت که حدوداً بین ۱۴۰۰ تا ۱۰۰۰ قبل از میلاد می‌زیست (نیچه، ۱۹۶۱) بلکه همچنین آموزه «بازگشت جاودان» اش را بسط داد، آموزه‌ای که آن را «شکل اروپایی بودیسم» می‌خواند (۵۶: ۱۹۶۸، همچنین بنگرید به چان، ۷۰-۵۶۸: ۲۰۰۰). به رغم آن‌که بودیسم امروزه فقط ۳۰۰ میلیون پیرو دارد، در اعصار مختلف، در حکم نیروی دینی و فرهنگی و اجتماعی غالب در بخش اعظم آسیا بوده است. از آن گذشته، ایده‌هایی از هندوئیسم و شیتو نیز به بودیسم راه یافته‌اند (و برعکس). برای نیچه (۱۹۶۸: ۱: ۳۱) ویژگی بودیسم «خواستِ نیستی» است. این نوع بدبینی اکنون تازه دارد در اروپا گسترش می‌یابد. مع‌هذا نیچه بر این باور بود که این سمت و سیری است که اروپا باید بدان رود و نهایتاً خواهد رفت. ولیکن نیچه عقیده داشت که بودیسم، در مقام شکلی از «نیهیلیسم منفعلانه»، را می‌توان به منزله نوعی «نشانه ضعیف» نیز دانست (۱۹: ۱۹۶۸).

از این رو نیچه منتقد بودیسم هم بود. شکاکیت (تجربه گرایانه) هیومی رادیکالیزه شده نیچه، او را به سمت نیهیلیسمی راند که او آن را بر ضد مسیحیت و هر نوع کوشش برای دست‌یافتن به منابع آسایش، ارزش یا ایمانی که فراتر رونده از کنشگران بشری است، به کار بست.^۹ ممکن است زندگی رنج‌بردن باشد، ولی مسأله نه‌گریز از جهان به آغوش نیستی، یا جستجوی نیروانا (آرامش و شادمانی)، بلکه شجاعت و توانایی دست به عمل زدن در همین جهان است، جهان آن‌گونه که هست، بدون خدا.

با این همه، نیچه احتمالاً کوشیده بود تا در آموزه «بازگشت جاودان»، عنصری امیدوارکننده بیابد، دست‌کم به این معنای محدود که نوعی استمرار و پیوستگی در کار هست. اما یقیناً او از این دیدگاه به عنوان فراخوانی ساده‌انگارانه به آموزه‌های بودیسم حمایت نمی‌کرد. هستی چیزی نیست مگر چرخه‌ای مستمر از مرگ و تولد دوباره، ولی برخلاف بودا، نیچه باور نداشت که راه‌گریزی از این چرخه هست:

بیایید این اندیشه را در دهشتناک‌ترین شکل آن ببینیم: وجود آن‌گونه که هست، عاری از معنا یا غایت و با این حال به نحوی پرهیزناپذیر بازگردنده، آن هم عاری از هر نهایی که به نیستی بینجامد: «بازگشت جاودان».

این افراطی‌ترین شکل نیهیلیسم است؛ هیچ (هی معنایی)، تا ابد!

شکل اروپایی بودیسم: انرژی معرفت و قوت این باور را ضروری می‌سازد. این علمی‌ترین همه فرضیه‌های ممکن است. ما غایات نهایی را انکار می‌کنیم؛ اگر وجود غایتی داشت، می‌بایست که این غایت حاصل شده باشد. (۱۹۶۸: ۵۵)

نزد نیچه، آموزه‌های بودیسم، از زندگی و خواست قدرت و مسئولیت ما برای خلق ارزش‌هایمان نیز بیگانه است. مسأله نه رها ساختن خودمان از همه آرزوهای دنیوی و وابستگی‌ها به امور دنیوی، بلکه شجاعانه و مسئولانه دست به عمل زدن و خلق ارزش‌ها در درون همین جهان است، جهانی که در آن همه چیز «جاودانه باز می‌گردد».

سویه نوآورانه این موضوع آن بود که نیچه خود را یک «دیگری اروپایی» تعریف می‌کرد که همزمان داخل و خارج دو تمدن ایستاده است — هرچند اذعان داشت که در نهایت یک اروپایی است. قبل از نیچه، چند تایی فیلسوف غربی مدرن نیز چیزی شبیه به این را اظهار کرده بودند. با این حال، آشکار است که نیچه بسیاری از وجوه متافیزیک غربی را که علناً نقد و محکومشان می‌کرد، پذیرفته بود. نیهیلیسم او، تصویر آینه‌ای پوزیتیویسم بود. تجربه‌گرایی و شکاکیت هیومی بود که برداشت او از معرفت علمی را شکل داده بود. این موضع همچنین مستلزم گسست ریشه‌ای امور واقع از ارزش‌هاست و برای ارزش‌ها هیچ شالوده‌ای باقی نمی‌گذارد مگر اراده معطوف به قدرت (هابرماس، ۲-۲۹۰: ۱۹۷۸). از منظر رئالیسم انتقادی، پایبندی نیچه به پوزیتیویسم هیومی، بحث او در باب بازگشت جاودان را نیز توضیح می‌دهد. پوزیتیویسم نوعی هستی‌شناسی سیستم‌های بسته و رخداد‌های ذره‌ای و نوعی جامعه‌شناسی افراد ذره‌ای را پیش فرض می‌گیرد، افرادی که به نحوی منفعلانه امور واقع موجود را حس و دریافت می‌کنند و پیوستگی‌ها و اتصالات ثابت آنها را ثبت می‌کنند (بسکر ۲۵۰: ۱۹۸۶). چنانچه موجودات واجد هیچ ساختار درونی نباشند و به طرز واقعی (ذاتی) به هم پیوسته نباشند، نهایتاً هیچ چیزی نمی‌تواند تغییر کند. هرآنچه بتواند به یاری ابزار علوم تجربی شناخته شود، باید (پیشاپیش) بالفعل و واقعی و ادراک‌پذیر باشد. در پرتو همین نکته است که باید اظهاراتی از این دست را بفهمیم: «بازگشت جاودان»

علمی‌ترین همه فرضیه‌هاست» و «ما غایات نهایی را انکار می‌کنیم: اگر وجود غایتی می‌داشت، می‌بایست که این غایت حاصل شده باشد».

در پرتو همین نکته است که می‌توانیم بفهمیم چرا مفهوم «بازگشت جاودان» نیچه به واقع مفهومی مدرن و اروپایی است. و به همین سان، قهرمان نیچه، ابر انسان - در عمل، یک فرد مذکر اشراف‌منش - همان کسی است که گفته می‌شود ارزشهای خاص خود را از هیچ (ex nihilo) خلق می‌کند، ولی همچنین آن کسی است که به واقع به نحو مایوسانه‌ای همان اندازه از پدیدارهای هیومی بریده که از جان زیبای هگل.

دریدا

دریدا ۳۰ سال پس از مرگ نیچه، در ۱۹۳۰ در الجزایر به دنیا آمد. در کودکی جنگ جهانی دوم را در شمال آفریقا تجربه کرد. در ۱۹۵۲، درست پیش از سپیده دم جنگ خونین آزادسازی [الجزایر] که نهایتاً در ۱۹۶۲ به الجزایر استقلال از فرانسه را بخشید، به پاریس رفت تا در اکول نورمال سو پریر تحصیل کند.

دریدا در ۱۹۶۲ شروع کرد به انتشار کتاب. بسیاری از تأثیرگذارترین کتابهای نظری‌اش در دوره ۷۲-۱۹۶۷ منتشر شد. در باب نوشتارشناسی (*De La grammatologie* 1967) و آثار دیگر می‌کشیدند استیلای کلام محوری (*logocentrism*) (یعنی رجحان دادن به، یا فرض گرفتن امکان تحقق معنای بی‌واسطه یا وساطت نیافته) در متون فلسفی غرب و دیگر متون را افشا کنند. دریدا به رغم نقادی‌اش از متافیزیک غربی و دلمشغولی‌اش به تفاوت و غیریت (*otherness*)، صرفاً به شالوده‌شکنی - و تحلیل و بحث کردن از - متونی از یونان باستان و فرانسه و آلمان مدرن (به همراه گشت و گذارهایی در انگلستان، به ویژه آکسفورد) پرداخت. آنچه دریدا را در این زمینه جذاب می‌کند، اولاً نزدیکی و همراستایی تنگاتنگی شالوده‌شکنی و مدهیامیکا بودیسم (*Mādhyamika Buddhism*) و ثانیاً کوششهای بعدی اوست برای اتخاذ مواضع اخلاقی - سیاسی در برابر مناسبات میان نفس و دیگری. موهیامیکا بودیسم حدود ۲۰۰۰ سال پیش در هند بنیان نهاده شد و کمی بعد در چین استقرار یافت. در سده‌های پس از آن، در کره و ژاپن شکوفا شد و تا به امروز نیز در تبت به حیات خود ادامه داده است. متفکران مدهیامیکا به ذات‌باوری (*essentialism*) بسیاری از شاخه‌های بودیسم حمله می‌کردند، با این استدلال که معناها عرفی و قاعده بنیاد و دست‌کم به لحاظ

متافیزیکی دلخواهی اند. آنها همچنین استدلال می‌کردند که (حضور) معنا وابسته به متضاد آن (غیبت) است، و به سادگی امکان آن هست که سلسله مراتب موجود در یک متن را واژگونه کرد. بر این مبنا، آنها در جستجوی نیستی، وارد نوعی مارپیچ بازاندیشگرانه (self-reflective) تحلیل و تفکر مبتنی بر نه این / نه آن می‌شدند - و بدین ترتیب روشنگری دینی در فراسوی زبان و مفهومیّت، نهایتاً به نیروانا می‌انجامید (برای جزئیات بنگرید به ژنک - کی، ۱۹۹۳).

همراستایی میان دریدا و مدهیامیکا بودیسم خود پیشتر برهانی است بر ضدّ توصیف رایج دستاوردهای اروپایی / غربی مدرن به عنوان دستاوردهایی یکه و بی‌همتا (لازم نیست یادآوری شود که توصیف خود دریدا صرفاً به عنوان یک «پست‌مدرنیست» نیز توصیف نابجایی است). اما پی‌بردن به این‌که انواع مشابهی از مباحثات در باب زبان و واقعیت در اعصار و مکانهای دیگر وجود داشته است، می‌تواند فضای بارورتری برای تفکر در باب شرق و غرب نیز بازگشاید. اکنون ساده‌انگارانه است تصور این‌که فی‌المثل می‌توان شرق را در قالب مجموعه‌ای از آموزه‌های منسجم ترکیب کرد و سپس مدعی شد که هر چیز غربی عقلانی و خوب می‌تواند ذیل این ترکیب گنجانده شود، همچنان‌که بسکر (۲۰۰۰) اینک در انجام آن می‌کوشد. به واقع رهیافت بسکر تماماً خاطره‌خوش شرق‌گرایی رمانتیک سده نوزدهم را تداعی می‌کند (بنگرید به سعید، ۱۵-۱۱۴: ۱۹۸۵)، به همراه خیال‌پردازیهای آن درباره‌ی فرزاندگی گمشده و آرزوی بازگشت به درامای خشک و بی‌روح و رازهای فراطبیعی دین. ولی دریدا از پیش نهادن یک بدیل تمام‌عیار باز می‌ماند. نیهیلیسم نهفته در پس و اساس‌گرایی (deconstructionism) او گرایش به جلوگیری از بسیاری دعوایهای شناخت دارد و بدین‌سان پایه‌های کردارهای فاضلانه و سیاسی را سست می‌کند. به زعم دریدا تجلّی صرف استعاره‌ها و دیگر عناصر تصویری یا مجازی در یک قطعه نوشته، بسندگی نظری و دعوی حقیقت آن را زیر سؤال می‌برد، با وجود آن‌که هیچ پژوهش علمی قادر نیست بدون شباهات و استعاره‌ها پیش رود (نوریس، ۱۵۰: ۱۹۹۱). دریدا این حس را القا می‌کند که انگار نمی‌تواند (یا نمی‌خواهد) در قرائت متون، از مجموعه‌ای نسبتاً ساده از عملیاتهای و سازنده یا شالوده‌شکن فراتر رود. این کار، خاصه وقتی به عنوان الگویی برای پیروی فرض شود، برای بسیاری از فعالیتهای آرمانهای برحق فلسفه و علوم انسانی، سستی‌آور و تحلیل‌برنده است (هابرماس، ۲۱۰-۱۶۱: ۱۹۸۷؛ برای جزئیات بیشتر بنگرید به نوریس، ۱۹۹۲).

پیداست که دریدا با عدم یکپارچگی‌های نظریه/کنش نیز به نبرد برخاسته است. به نظر می‌رسد واسازی، پایبندی‌های اخلاقی-سیاسی و دخالت‌های عملی خود دریدا را جایز نشمرَد. بنابراین، مدهیامیکا بودیسم یا هر شاخه خاصی از فلسفه، دین یا جهان‌بینی «شرقی» نیز می‌تواند و می‌باید به نحوی مبتنی بر منطق گفتگو، نقد شود اگر که دلایل خوبی برای پذیرش آنها در کار باشد. ولیکن، این نوع مباحثه بینا فرهنگی همچنین الفاکر این نکته خواهد بود که ما به جای اتکا بر مقولات شیء‌گشته و صلب «شرق» و «غرب»، نیازمند شیوه‌های جدیدی برای جایگیری در صحنه مناقشات فلسفی جهانی هستیم، مباحثی نظیر رئالیسم هستی‌شناختی یا امکان تحقق عقل‌گرایی قضاوتی (judgmental rationalism)؛ متفکران و متون کلیدی نظیر دیگنگا (Dignāga) و دریدا؛ و «سته‌های» در دسترسی نظیر مدهیامیکا بودیسم، نشانه‌شناسی ساختارگرایانه، هرمنوتیک تعلیق از نیچه تا هایدگر، می‌توانند در مقام شناساگرهای رابطه‌دار (relational identifiers) عمل کنند.

دریدا به رغم ناتوانی‌اش در فراتر رفتن از متون اروپایی صرف و فرانقید بالقوه سستی‌آورش، از نظر بحث‌های اخلاقی-سیاسی اخیرش در باب مناسبات نفس-دیگری‌گیری دارد. شاید تعجب‌آور باشد، ولی دریدا یک فعال-نظریه‌پرداز بوده است که طی سالها به خاطر شماری دلایل سیاسی مبارزه کرده است، از جمله حقوقی مهاجران الجزایری در فرانسه، ستیز با آپارتاید، و حقوق مخالفان گروه Czech Charter 77. در پی قضیه هایدگر و دو مان (در رابطه با همدلیهایشان با نازی) و تردید و عصبیت روزافزون در خصوص معانی ضمنی و استلزامات سیاسی واسازی‌گرایی، دریدا از دهه ۱۹۸۰ به بعد روند نظام‌مندتری را برای تأمل در فعالیت‌های اخلاقی-سیاسی‌اش پیش گرفته است. این امر، فی‌المثل با بحث در باب فلسفه اخلاق امانوئل لویناس و تأمل در مفاهیمی نظیر عدالت و دموکراسی صورت پذیرفته است. دریدا آنجا که مضامین هایدگری را بسط داده، غرب (Occident) را همواره در تمامیت و روابطش با دیگران در نظر آورده است - دست‌کم از برخی جهات. ولی در نوشته‌های اخیرش است که دریدا به نحو آشکارتری به چهره‌ای اخلاقی-سیاسی بدل شده است و به مفاهیم و مسائلی می‌پردازد که با ارزیابی امکان تحقق نوعی گفتار فلسفی جهانی نیز مرتبط‌اند.

دریدا می‌قبولاند که سیاست و داوریه‌ها هر دو - همچون همه اینهمانی‌های اگو (ego-identities) - اموری زمانمند و فرآیندی‌اند. هر داورى باید مبتنی بر نوعی چارچوب

مفهومی باشد، چارچوبی که همواره چیزی را بیرون از خود می‌راند (در جریان زمانمند فرآیندهایی که به نحوی پیچیده و ساطت یافته‌اند) و بدین ترتیب همه این فرآیندها را نیز منجمد می‌کند. تحلیل اخلاقی - سیاسی دریدا نوعاً بیش از هر چیز به همین تعینات مفهومی عمیقتر می‌پردازد، نه به وقایع، کنشها، فرآیندها و نهادهای سیاسی معاصر. به نظر می‌رسد فرمول محبوب دریدا - البته نه یگانه طرح یا شاکله منطقی - برای منطق کاربردی چنین باشد: «نه تأیید و نه ردِ هم x و هم جز x». دریدا وضعیت متناقض‌نمایی را که از پی می‌آید، «آپوریا» [aporia، سرگستگی] می‌خواند و دوراهه (dilemma) ذاتی‌اش را «تصمیم‌ناپذیری». مع‌هذا او نیز، همچون نیچه، بر این باور است که در لحظه‌ای از زمان، باید مسئولیت صدور حکمی از نظر جغرافیایی و تاریخی مقید را بر عهده گرفت (بنگرید به دریدا، ۱۹۸۸؛ بردزورث، ۱۹۹۶).

این امر پرسشی از این دست را پیش می‌کشد که آیا هیچ شالوده‌ای برای صدور حکم در یک وضعیت انضمامی و خاص وجود دارد یا نه. دریدا می‌گوید وجود دارد. به نظر می‌رسد که کمینه کردنِ خشونتِ تعیناتِ مفهومی نسبت به دیگر (ان) در حکم هدف هنجاربخش بنیادین باشد. نزد دریدا، خود ترم «خشونت» نیز در هم پیچیده، و گذشته از آن، استعاری است، و در برخی موارد به نظر می‌آید هر نوع بیرون‌گذاری (exclusion) مفهومی فی‌نفسه بر سازنده نوعی کنش معطوف به خشونت است. از همین منظر است که دریدا به عدالت و دموکراسی می‌پردازد. عدالت امری است مربوط به مسئولیت فرد در برابر فرد دیگر (the other)، از جمله نفس آینده خود فرد در مقام دیگری (other) و فرآیندی که طی آن فرد دیگر به چیزی متفاوت بدل می‌شود. حقوق بشر و دموکراسی را باید از این حیث فهمید. در حال حاضر، هر نوع ویژگی‌شماری (specification) حقوق یا دموکراسی چیزی را بیرون می‌راند (exclude) و بدین‌سان به جانب خشونت آمیز بودن می‌گراید. نزد دریدا، دموکراسی آینده، این آپوریا را باز می‌شناسد و بنابراین خود را به امکان دگردیسیهای حتی بیشتر از این می‌گشاید و به رفتن در سمت و سوهای دیگر و بدل شدن به غیر خود تن می‌دهد، البته به یاری گفتگو و تعامل با دیگران انضمامی در هر لحظه از زمان. این‌گونه است که دریدا (۸۳-۷۶ و ۴۲-۳۵: ۱۹۹۲) آینده دلخواه اروپا (و به طور عامتر غرب) را به تصور درمی‌آورد.

ولیکن، چرا کمینه کردنِ خشونت که چنین گسترده تصویر شده، در حکم ارزشی غایی

است که احتمالاً تا حد بیرون راندن دیگر ارزش‌های پیش می‌رود و هر چیز دیگری را باید در برابر آن مورد داوری قرار داد؟ حقیقت، رهایی‌بخشی، عدالت یا دموکراسی چه می‌شود؟ به همین‌سان، چندین مشکل نیز از فرانقد غیر رئالیستی دریدا سر بر می‌آورد. تبیین‌های انضمامی تاریخی یا علی‌ناممکن می‌شوند. به رغم این مشکلات به نظر می‌رسد موضع اخلاقی-سیاسی دریدا تلویحاً مبین امکان شکل‌گیری نوعی فضای اخلاقی-سیاسی غیر خنثی‌آمیز است که در درون آن نوعی گفتار فلسفی جهانی باز شکوفا تواند شد.

گالتونگ

گالتونگ نیز همچون دریدا در ۱۹۳۰ به دنیا آمد. او جنگ جهانی دوم را در نروژ تجربه کرد که در ۱۹۴۰ به دست آلمانی‌ها اشغال شد. در اوایل دهه ۱۹۵۰، پس از گذراندن مابقی خدمت نظام و وظیفه در زندان (به عنوان معترض جنگ)، و فقط چند سالی پس از آزاد شدن هند از امپراطوری بریتانیا و متعاقباً ترور گاندی...، گالتونگ همراه آرنه نِس (Arne Naess) فیلسوف، کتابی درباره «فلسفه اخلاق گاندی» نوشت (به زبان نروژی). هرچند گالتونگ و نِس مضامین دینی اندیشه گاندی را کم‌اهمیت جلوه دادند، اخلاق سیاسی گاندی (*Gandhis Politiske Etik*, 1955) در حکم یک حرکت خارق‌العاده جهانی‌گرا از سکونی اسکاندیناویایی، در اوایل دهه بیست زندگی او، بود. با این حال، او که هم فارغ‌التحصیل ریاضیات بود و هم جامعه‌شناسی و در اواسط دهه ۱۹۵۰ در آمریکا نیز تعلیمات بیشتری یافته بود، شتابزده کوشید تحقیقات مدرن درباره صلح را بر شالوده برداشتی پوزیتیویستی از معرفت استوار سازد. برای سالها، تلاش وی متمرکز بود بر اندوختن معرفت علمی و جامعه‌شناختی در باب صلح و ستیز. بسیاری از این تلاش‌ها به شکست انجامید. با آغاز دهه ۱۹۷۰، گالتونگ در مواجهه با دشواریهای آشکار پروژه پوزیتیویستی و ظهور چپ نو، آغاز کرد به بازاندیشی معانی ضمنی و استلزامات ایده‌ها و «آگاهی» گاندی. به علاوه، علی‌رغم رویکرد بی‌طرفانه‌اش به مناقشه پوزیتیویسم در آلمان، کوشید ایده‌هایی از نظریه انتقادی را در نظام فکری خود بگنجانند (بنگرید به مجموعه‌ای از مقالات روش‌شناختی در: گالتونگ، ۱۹۷۷). «در همان حال که او سابق بر این، روش علوم تجربی را به عنوان داور بی‌طرف حقیقت توصیف کرده بود، روشی که به زعم پوزیتیویست‌های متقدم بالقوه واجد توان رهایی‌بخشی بود، اکنون این روش نقیض

محافظه کارانه یک کارگزار و عامل توانمند برای حفظ وضع موجود را بر عهده داشت» (لائولر، ۱۱۸: ۱۹۹۵). گالتونگ دریافت که معرفت نه تنها خنثی و بی طرفانه نیست، بلکه همچنین بر سازنده جهانهای اجتماعی است.

گالتونگ در اواسط دهه هفتاد، پس از سفرهای بسیار و گذراندن مدتی دراز در خارج از اروپا و آمریکای شمالی و ازدواجی دوم با زنی ژاپنی، رفته رفته علوم اجتماعی لیبرالیستی و مارکسیستی، هر دو، را «شیوه‌های غربی بودن» دانست. به زعم گالتونگ، کلی‌گرایی هر دو برخاسته از مسیحیت تبلیغی بود، ولی پایه پای هم‌تایش از خود نشانه‌های خستگی مفرط بروز می‌داد. یک تمدن غربی امپریالیستی (لائولر، ۱۳۰-۱۲۹: ۱۹۹۵). از این‌رو گالتونگ در مقام متفکری جهانی‌گرا نظر به آن چیزی کرد که کیهان‌شناسیهای اجتماعی می‌نامید. رمزهای شناختی (cognitive codes) ای که عمیقاً در بطن «صُورِ تمدنی» خاص گنجانده شده بودند. اینجا بود که گالتونگ، برخلاف نیچه و دریدا، عملاً شروع به مطالعه کیهان‌شناسیهای غیر غربی کرد (توجه داشته باشید که او به دلایل تاریخی و ساختاری، یهودیت و اسلام را در ردیف کیهان‌شناسیهای غربی قرار می‌دهد). در کنار بحثهایی در باب گاندی - کسی که اکنون به منزله ترکیب‌کننده اشتغال ذهن غربی به مهار و دستکاری جهانهای بیرونی (تجربی) و دلمشغولی شرق به انکشاف نفس درونی، نگریسته می‌شد - گشت و گذاری هم در ادیان چین و ژاپن کرد. از آن‌پس چنین استدلال می‌کرد که یک کیهان‌شناسی در حکم ساختاری ژرف است که با توجه به آن می‌توان تحولات درازمدت تمدنها، از جمله غرب (Occident)، را فهمید و توضیح داد.

افزون بر آن، گالتونگ به عنوان دیدگاهی بدیل به صُورِ کلی‌گرا و «مبلغانه» ("missionary") علم غربی، در صدد بسط چیزی برآمد که آن را مدل بودیستی علم می‌خواند. از این‌رو، گالتونگ نه تنها به کاوش در کیهان‌شناسیهای دیگر پرداخت، بلکه همچنین خود را مهتای کاربست سویه‌هایی از آنها به عنوان شالوده‌ای جزئی برای بسط‌دادن نظامهای غیردینی بدیل معرفت ساخت. نزد گالتونگ، این ترکیب به سود پژوهش در باب صلح تمام شد و، همچون دریدا، در صدد کمینه کردنِ خشونت در معانی مختلف آن برآمد (به ویژه بنگرید به این مقاله مهم و بسیار تأثیرگذار در باب خشونت فرهنگی، گالتونگ، ۱۹۹۰؛ همچنین گالتونگ، ۲۷۰-۱۹۶: ۱۹۹۶). ولیکن گالتونگ برخلاف دریدا دیدگاههایی در باب وجوه ایجابی و مثبت صلح نیز مطرح کرده است.

بسیاری از ایده‌های مابعد پوزیتیویستی گالتونگ در کتاب نگاشته سال ۱۹۹۶ و با عنوان صلح به یاری ابزار صلح‌آمیز (*Peace by Peaceful Means*) خلاصه شده است. در دهه ۱۹۹۰، دیالوگ یا گفتگو بدل به مفهوم کلیدی می‌شود - گفتگو میان معرفت‌شناسیها، فرهنگها و تمدنها. این مفهوم همچنین در حکم پاسخ گالتونگ به منتقدانی است که برداشت ساده‌اندیشانه عینی‌گرایی او از ارزشها و «ساخت‌گرایی» ارزش - بنیاد را به چالش گرفته‌اند. بحث گالتونگ در خصوص مدل‌های بهتر و درست‌تر نظم جهانی مبتنی بر نیازهای بشری و مفهوم بیماری/سلامتی (ill/health) [یا ناخوشی/خوشی] است. ولی چه کسی بناست نیازهای بشری و سلامتی را تعریف کند؟ گالتونگ نظرگاه یین/یانگ (yin/yong) (این باور چینی که دو نیروی حیاتی متضاد، یین و یانگ، وجود دارد) را خلاصه می‌کند:

ولی چه کسی بر مبنای چه معیاری [در مورد بیمار بودن یا خوب و سالم بودن] تصمیم می‌گیرد؟ آیا به «ذهنی‌گرایی» میل می‌کنیم (مردم خودشان تعیین می‌کنند که آیا دارند رنج می‌برند یا نه)، یا به عینی‌گرایی (دیگران بر مبنای معیارهای خودشان تصمیم می‌گیرند که مردم باید رنج ببرند)؟ گرایش من به هم این/هم آن و نوعی گفتگوست، یگانه نتیجه‌گیری ممکن که محصول نظرگاه یین/یانگ است (سعادت توأم با رنج است و رنج توأم با سعادت). (1996:8, n.1)

ولیکن گالتونگ نهایتاً شرق - یا دست‌کم وجوه ایجابی‌اش - را همان بودیسم تعریف می‌کند، علی‌رغم آن‌که بودیسم مناسب کاربرد ی - سیاسی نسبتاً محدودی دارد. بودیسم با هیچ نوع امپراطوری گذشته یا دولت موجود در پیوند نبوده است، البته به استثنای ذن بودیسم که در ایدئولوژی امپراطوری ژاپن نقشی بر عهده داشت (بنگرید به شارف، ۱۹۹۵). گالتونگ استدلال می‌کند که شرق در مقام بودیسم، فاقد میل ستیزه‌جویانه غرب به گنجاندن حاشیه در یک مدل جهانگستر رشد و توسعه است (لائولر، ۲۰۰۸: ۱۹۹۵). بودیسم مورد علاقه گالتونگ - ماهایانا بودیسم - نیز فاقد ایمان به خدایی همه‌فراگیر و قادر مطلق است. بودیسم راهی است برای پیوند یافتن و یکی شدن با دیگر مردمان و طبیعت، یعنی هر آنچه هست. ماهیت کارما این است که همه اشیاء جاندار واجد پیوند درونی‌اند. این نکته بی‌شباهت به نقادی دریدا از کلام محوری نیست: ما برساخته معناهایی هستیم که به نحوی ریشه‌ای وساطت یافته و به نحوی زمانمند ناپایدار/متغیرند. معنای ضمنی این

سخن این است که وجودهای ما باید به نحوی ریشه‌ای واجد پیوند درونی باشد، پیوندی که استلزامات اخلاقی دارد.

نزد گالتونگ، ایده‌های بنیادین بودیسم، علاوه بر کارما، عبارت‌اند از: همه چیز در سیلان است؛ تضادهای ظاهری باید ژرف‌اندیشی متأملانه را برانگیزند و نه جستجوی راه‌حل‌ها را؛ زمان غیر خطی است و گرایش به تکرار شدن دارد. اهداف اخلاقی بودیستی در برگیرنده آرامش است در مقام غیبت «آن خشونت (دوکھا dukha) دردناکی که بر جسم و ذهن اعمال می‌شود و خود، به ترتیب، به خشونت فیزیکی و ذهنی برمی‌گردد»، و حضور «لذت یا سعادت (سوکھا sukha)، لذتی که به جسم و ذهن می‌رسد»، و بر سازنده آرامش در معنای مطلق آن، یعنی نیرواناست (گالتونگ ۲: ۱۹۹۶، و در جزئیات بیشتر: ۲۰-۲۱۷).

گالتونگ با آن‌که در جستجوی بدیلی برای شیوه‌های غربی معرفت و وجود است، در برابر آن نوع بودیسم مورد علاقه‌اش، موضع غیرانتقادی ندارد. بودیسم می‌تواند به معنای تقدیرگرایی و فرار باشد؛ بودیسم آن زمان جان می‌گیرد که در جنب آن، دیدگاهی غربی مسائل اجتماعی را تشخیص دهد و کنش مناسب را در راستای تغییر ساختارها سمت و سو بخشد. مع هذا همان‌گونه که لائولر (۲۰۹: ۱۹۹۵) اشاره می‌کند، «همواره دغدغه‌ها نه معطوف به کاوش دقیق و محتاطانه کردارهای فکری واقعی شرق بلکه بر نهادن بدیلی ایدئالیزه شده در برابر جریان اصلی معرفت‌شناسی غربی بوده است.» به واقع درست است که گالتونگ، برخلاف نیچه و دریدا، گفتارها و نظامهای فکری شرقی را مطالعه کرده است، ولی او این موارد را به عنوان نمونه‌های آرمانی (ideal-type) و بسیار گزینشگرانه به سود اهداف خودش به کار می‌برد، خاصه برای یافتن بدیلی صلح‌آمیز در برابر «غرب»ی که خود نیز نوعی نمونه آرمانی است. به بیان دیگر، گالتونگ پیش‌برنده گفتگویی واقعی با شرق در مقام یک دیگری انضمامی و مشخص (شخص یا متن) نیست، بلکه در حال بر نهادن دیگری ایدئالیزه و انتزاعی شده‌ای است که به نظر می‌رسد من دیگر (after ego) نفیس (self) گذشته خود او در مقام یک عالم اجتماعی پوزیتیویست باشد. از منظر رئالیسم انتقادی، مرحله مابعد پوزیتیویستی گالتونگ، مشکل دیگری هم دارد. ظاهراً او در فرآیند گسست از پژوهش پوزیتیویستی در خصوص امور تغییرناپذیر و ثوابت به یاری ابزار تجربی، و اغلب آماری، تحلیل علی را از کف داده است. به بیان دقیقتر، این تحلیل اصلاً وجود نداشته است: پوزیتیویسم ۲۰۰ سال پیش از تعلیم و تربیت گالتونگ در جامعه‌شناسی پوزیتیویستی،

پیوستگیها یا اتصالات ثابت (constant conjunctions) را جایگزین علّیت کرده بود. ولیکن در مرحله مابعد پوزیتیویستی گالتونگ، این امر مشکلات زیادی را برای او به وجود آورد. برداشت رایجی وجود دارد مبنی بر این که طرح یا شمای تشخیص - پیش بینی - درمان او معجزا از واقعیت، بی نهایت هنجارگذار و - شاید به نحوی متناقض نما - و حیانی در مفهوم دینی آن است (بنگرید به لائولر، ۸-۱۲۴: ۱۹۹۵). مشکل اول ظاهراً در همان چیزی است که او «تشخیص» می نامد. تشخیص یا بیماری شناسی گالتونگ به جای آن که مبتنی بر اقدامات نظام مند برای فهم و تبیین علّی وقایع، دوره ها و فرآیندهایی باشد که به نحو انضمامی در زمان و مکان تشخص یافته اند، معطوف است به ردگان شناسی (taxonomy) های توصیفی منشأهای مسائل مرتبط با خشونت (بنگرید به پاتومیک، ۲۰۰۱). در غیاب علوم اجتماعی رئالیستی (مقایسه کنید با سایر، ۲۰۰۰: فصول ۷ و ۸؛ پاتومیک، ۲۰۰۲ فصل ۶)، نقد هنجارگذار و خیالات درباره آینده هر دو پا در هواست - و نیز برای شرح و توصیف دگر دیسی از اینجا به آنجا ناپسند است.

نتیجه گیری: به سوی بنانهادن جهان شهر بر شالوده گفتگو؟

هستند افراد بسیاری که مایل اند «نوعی گفتگو، پل یا ترکیب» میان تفکر غربی و شرقی برقرار سازند - و شاید برخی از آنها مایل باشند وجوه این دوگانگی را نیز به همان نسبت و اساسی کنند. از میان فیلسوفان غربی، دیدگاه نیچه بر بحثهای پسا استعماری تقدّم دارد. از میان نظریه پردازان اواخر قرن بیستم، من علاوه بر بسکر، دریدا و گالتونگ را برجسته کرده ام، کسانی که بنا بر قضاوت من، ایده های مهمی را پیش نهاده اند. از کوششهای نیچه، دریدا، گالتونگ و بسکر چه می توانیم بیاموزیم؟ جالب اینجاست که همه این رادیکالها بیشتر به بودیسم رو آورده اند تا دیگر ادیان و جهان بینی های شرقی. شرق اغلب معادل بودیسم (یا گاه به نحوی فرا فرهنگیتر معادل فلسفه هندی) گرفته می شود، بودیسمی که، هر چند ایده هایی برای بسیاری از نظامهای فکری شرق فراهم آورده است، خود واجد جنبه ها و سطوح گوناگون و، صرفاً در حکم یکی در میان بسیار، است.

با هر چرخش متفاوت به شرق، خطرات و گرهمهای تازه ای آشکار می شود، ولی همچنین امکانات جدیدی گشوده می گردد. نیچه به ما نوعی ظنّ سالم نسبت به ادعاهای بلندپروازانه و پرزرق و برق آموخته است. او همچنین به امکان تحقق همسانیها یا هویتهای جهانی مبهمتر

و از این رو جذابتر اشاره کرده است. مع هذا، فهم نیچه از بودیسم سطحی بود و از آن خود کردن جستجوی نیستی و آموزه بازگشت جاودان، بیش از آن که مدیون کوششی نبوغ آمیز در جهت گفتگویی فرافرهنگی باشد، وامدار منشأهای پوزیتیویستی (هیومی) شکاکیت رادیکال اویند.

دریدا استدلال می کند که معنا همواره به نحو در هم پیچیده ای وساطت یافته است. این امر نه تنها تفسیری گیرا از معنای کارما به دست می دهد بلکه همچنین به ماکمک می کند به ارزش خطوط متنوع و اغلب مبهم نهفته در هر نوع کوشش برای دستیابی به نظامهای فلسفی و جهان بینی های مبتنی بر تفاوت/دیگری پی بریم. از آن گذشته، متون اخلاقی-سیاسی اخیر دریدا، به همراه بحثهایی در باب اروپا و غیریت آن و نیز در باب «دموکراسی آینده»، واجد دلالتهایی ضمنی برای هر نوع تلاش در جهت برپا کردن یک فلسفه جهانی است. به طور خاص، تحلیل دریدا اشاره گر به نیاز به نوعی گشودگی گفتگویی در برابر دیگران است (دیگرانی که خود نیز در جریان شدن قرار دارند). در عوض واژگون سازی صرف مناسبات سلطه و زیردستی، فلسفه های جهانی را باید در فضایی غیر خشونت آمیز مورد بحث قرار داد، فضایی که به مدد درک و شناخت متقابل، و نوید عدالت و دموکراسی واقعی ممکن می گردد، آن هم در متن از درون - به هم - پیوستگی ای دوسویه و عمیق.

بسیاری از قرآنها دریدا (از جمله بسیاری از دعوها و تکذیب کردنها پیوسته خودش) غیر رئالیستی اند و به سادگی می توانند به نیروزدایی از اعمال بینجامند و، در حد نهایی، به گریز به نیستی محض یا بن بست نیهیلیستی ختم شوند. با این حال، این ایده که «دموکراسی آینده» آپوریای وجود را باز می شناسد و بدین سان خود را به روی امکان دگردیسیهای باز و فاقد نتایج نهایی و نیز گفتگو و تعامل سراسر اصیل با دیگران انضمامی می گشاید، ایده بسیار مهمی است. این ایده قادر است تشکیل نوعی شالوده برای خلق و خوی دموکراتیک جهانی بدهد. از سوی دیگر این نکته نیز به همان نسبت اساسی است که دموکراسی جهانی را نمی توان فقط در سطح شدیداً انتزاعی و اسازی گرایشی مورد بحث قرار داد. عدالت و دموکراسی باید به معنای چیزی انضمامیتر، مادیت و بی واسطه تر هم باشند. گالتونگ از اواسط دهه ۱۹۵۰ به بعد سالهایی را صرف وعده کاذب رهایی بخشی مبتنی بر علوم اجتماعی پوزیتیویستی کرد. پس از آن که در نهایت دریافته بود که معرفت نه تنها غیر خنثی و طرفدارانه بلکه همچنین بر سازنده جهانهای اجتماعی است و نیز پس از درک

این نکته که از منظری جهانی، لیبرالیسم و مارکسیسم هر دو محدودیتهایی دارند، رو کرد به کیهانشناسیهای اجتماعی غیر غربی. گالتونگ، برخلاف دریدا، عملاً به مطالعه و بحث از نظامهای فکری شرق با اندکی جزئیات پرداخت. افزون بر آن، گالتونگ توجه خود را صرفاً بر کمینه ساختن خشونت‌هایی که به نحوی انتزاعی و غیر دقیق تعریف شده باشد متمرکز نکرد؛ بلکه همچنین دیدگاههایی را در خصوص دستیابی به صلح ایجابی فراگیر شونده پیشنهاد کرد، از جمله طرحها و نقشه‌هایی برای مدلهایی از دموکراسی جهانی که به نحوی انضمامی و نهادی (institutionally) تشخیص یافته‌اند، نظیر مجمع مردمان ملل متحد (United Nations People's Assembly) (گالتونگ، ۹-۱۵۳: ۱۹۹۹).

ولی گالتونگ نیز محدودیتهای خاص خودش را دارد. در عمل، کاوشهای او در شرق، همچون تک‌گویی‌ای با خود می‌نمایند تا گفتگویی با دیگران انضمامی. علاوه بر آن، فقدان تحلیل علی واقعی، نقشه‌های او را از واقعیت گسلانده است و آنها را بیش از حد هنجارگذار و موعظه‌گونه ساخته است. آنچه نیاز است، علوم اجتماعی رئالیستی و گفتگویی واقعی با دیگران انضمامی است.

در پرتو سفرهای اکتشافی فکری نیچه، دریدا و گالتونگ، چرخش اخیر بسکر به شرق، به نحوی، غیر انتقادی و ناپخته است. همین حالا نیز در ترمهای فلسفی رئالیسم انتقادی، مدعیات اگزیستانسیال گنج‌کننده، مغالطه‌های وجودی فزاینده و بدیهی و توهم‌نظرورزانة هرچه علنی‌تر شده کوشش بسکر برای گنجانیدن رئالیسم انتقادی ذیل ترکیبی نادقیق و مخدوش از «تفکر عرفانی شرق» را عقیم می‌گذارد. از آن بیش، نمونه‌های نیچه، دریدا و گالتونگ گواهی‌اند بر این که چگونه می‌توان به شیوه‌ای انتقادی‌تر «نوعی گفتگو، پل و ترکیب میان» این دو سنت فکری، یعنی تفکر آزادی‌خواه رادیکال غرب و تفکر عرفانی شرق، برقرار ساخت.

به علاوه، این باور که نوعی مفهوم بزرگ یا دالّ اعظم، حتی مفهوم یا دالّ «رئالیسم»، فی‌نفسه قادر است سیاره و بدین ترتیب هستی (های) از درون به هم پیوسته ما را نجات دهد، چیزی جز توهم نیست. حکایت‌های ساده و سراسر است درباره نجات یا قصه‌های پریان روسی در این باره که چگونه قهرمانان معنوی، آن مأموریت مقدّسی را که بشریت فرو گذاره است به او باز می‌گردانند، کاری از پیش نمی‌برند (بنگرید به آنکر، ۱۹۸۷). واسازی این متون خیلی ساده است.

ارزیابی من از نیچه، دریدا و گالتونگ، همچنین نشانگر خطرات ناشی از ساده‌سازیها، شیء‌سازیها و رازورانه‌سازیها در خصوص شرق است. شرق نه واحد بلکه متکثر است. بسیاری از مواضع شرقی پیش گفته، به واقع همتایانی غربی دارند. نیچه نشان داد که علم پوزیتیویستی، به همراه شاخصهای اصلی‌اش، یعنی جستجوی امور تغییرناپذیر در مقام پیوستگیها یا اتصالات ثابتی که دگرگونی نمی‌پذیرند، و گرایش‌اش به تحریف معناها و غایات، به نحو درخوری می‌تواند راه را برای آموزه بازگشت جاودان هموار سازد. از سوی دیگر، از هراکلیتوس بدین سو، این ایده که همه چیز در سیلان است، به دست شماری از فیلسوفان دیالکتیکی مضمون‌پردازی شده است. آنها همچنین به کاوش در امری پرداخته‌اند که مسامحتاً می‌توان آن را معادلِ تفکر بودیستی و دریدایی «نه این / نه آن» دانست. طرح یا شمایِ دیالکتیک چنین است: نه تز، نه آنتی تز، بلکه امکانی سوم یعنی سنتز یا ترکیب. ولیکن، همچنان که بسکر (۴۴-۳۳۶: ۱۹۹۴) در نقد برجسته‌اش بر هگل نشان می‌دهد، سنتز نه یکتا و خطی است و نه - نوعاً - همه سویه‌های تز و نفی آن را حفظ می‌کند. سنتزهای ممکن دیگری وجود دارد، و هر یک از آنها در بر دارنده فقدان یا غیبت برخی سویه‌های ارزشمند تز و نفی آن است. به این معنا، آپوریا برجای می‌ماند: نه تأیید تام و نه رد هم x یا جز x و هم یک سنتز، هیچ‌کدام نمی‌تواند وجود داشته باشد، حتی اگر این سنتز به عنوان دستاورد و تحوّل تعیین‌کننده نگریسته شود.

به عنوان نمونه خدا را در نظر بگیریم. بسکر در *از شرق به غرب*، استدلال می‌کند که به رغم آن‌که خدا واقعی است، دستیابی به او صرفاً به واسطه فرهنگ امکان‌پذیر است. ولی او معلوم نمی‌کند که چرا ما باید باور کنیم خدا واقعی است. تجارب دینی، ولو مشخص و متعین، ممکن است مثل هر تجربه دیگری، کاذب یا نشانگر چیزی غیر از خدا باشند. نیچه، دریدا و گالتونگ نشان داده‌اند که چرخش به جانب شرق، بدون باوری صریح به خدا امکان‌پذیر است. به خوبی می‌دانیم که بودیسم اروپایی نیچه، بر لبه یأس نهفته در نیهیلیسم او ایستاده است. ولیکن گاهی اوقات به نظر می‌رسد که دریدا به امکان تحقق چیزی اشاره می‌کند که معادلِ نیروانا است و با این حال مبین خدا نیست. به زعم گالتونگ، بشریت، بدون هیچ انگاشتی از خدای عالمگیر یا قادر مطلق، عملاً کار خود را بهتر پیش خواهد برد (مع‌هذا، او در شباهتی که میان الوهیت و اصول متعارف (axioms) قائل می‌شود [گالتونگ، ۲۰: ۱۹۹۶] ما را ترغیب می‌کند به این‌که «نظریه‌های مبتنی بر چند خدایی و

وحدت وجودی* را بر نظریه‌های توحیدی و الحادی** ترجیح دهیم». به واقع فراخوان بسکر به پلورالیسم دینی، بی‌آن‌که شالوده‌استاندارد بیشتر ادیان، یعنی ایمان به خدا، راست کند، گامی فراتر از موضوع گالتونگ برمی‌دارد. ولیکن، اگر نه تأیید تام و نه ردّ تام خدا و جز خدا، هیچ‌کدام نمی‌تواند در کار باشد، و اگر دورنماهای سنتزی بهتر در خصوص خدا تیره و مبهم به نظر می‌رسد. مگر در مقام نوعی ممارست بی‌پایان فراگیر [برای وحدت جهانی کلیساها] - لاجرم چنین می‌نماید که هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا گفتگوی فلسفی جهانی ضرورتاً باید بر خدا متمرکز شود. آخرین ولی نه کم‌اهمیت‌ترین نکته‌ای که باید ذکر کنم این است که هرگونه تصوّر پسا استعماری از یک جهان‌شهر باید با موضوعات اقتصاد سیاسی نیز روبه‌رو گردد. از این‌رو هر نوع کوشش رو به جلو در تعیین ویژگیهای شرایط لازم برای تحقق یک گفتگوی جهانی اصیل و شالوده‌هایش، یعنی عدالت و دموکراسی جهانی، ظاهراً باید برخی اصولی علوم اجتماعی مبتنی بر رئالیسم انتقادی را پیش‌فرض بگیرد. علوم اجتماعی قادرند معرفتی را تولید کنند که در سیستمهای باز به لحاظ علیّ اثربخش است، یعنی آنجایی که ساختارها و گره‌های موجود نیز به لحاظ علیّ اثربخش‌اند، مع‌هذا پیش‌بینی‌ها محکوم به شکست‌اند. دموکراسی آینده جهانی ظاهراً باید آپوریا را بازشناسد و بدان‌گردن نهد. ولیکن آنچه به همین اندازه مهم است این است که کوششهای انضمامی برای بنانهادن دموکراسی جهانی، خود باید بر شالوده‌نوعی تحلیل از (باز) تولید کردارهای ارتباطی به لحاظ علیّ اثربخش و ساختارهای اقتصاد سیاسی جهانی، استوار باشد. این امر می‌تواند برای کنشگران معرفت‌رهایی‌بخش و خردمندی عملی به ارمغان آورد، کنشگرانی که از توان، یا دست‌کم توان بالقوه، برای دگرگون کردن ساختارهای سلطه برخوردارند.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

From East to West - Emergent Global Philosophies - Beginnings of the End of Western Dominanc?, in: *Theory, Culture & Society*, (SAGE, London, Thousound Dakes and New Dehli) Vol. 19 (3) : 89 - 111, 2000.

پانوشتهای مؤلف

۱. دوشادوش هر، کسانی چون ماری هس، ماریو بانگ و دیگران نیز در قوام بخشیدن به این ایده‌ها در باب علم، اهمیت داشتند. اصطلاح «رنالیسم انتقادی»، پیش از دهه ۱۹۸۰ وضع نشده بود. برای تاریخچه‌ای مفصلتر در باب رنالیسم انتقادی به همراه بحثی در باب بسیاری از اظهار نظرهای مهمی که به ویژه در علوم اجتماعی توسط نظریه پردازان دیگری غیر بسکر مطرح شده است، بنگرید به پانومکی (فصل ۱، ۲۰۰۲)؛ و برای قرائتهای اساسی رنالیسم انتقادی بنگرید به al Archer et al (۱۹۹۸).
۲. در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰، گیدنز (۱۹۷۹) نشان داد که کنش اجتماعی، معادلی مداخله‌ها و دگرگونیهای علی است. او همچنین تصدیق کرد - با ارجاعاتی گاه به گاه به بسکر - که نظریه‌اش مبتنی بر شکلی از رنالیسم علمی است (فی‌المثل بنگرید به ۲۸، ش. ۳۹، ۱۹۸۶، ۹، ش. ۲۸). من در جایی دیگر استدلال کرده‌ام که هرچند هستی‌شناسی مبتنی بر بسکر و تلقی او از قدرت، توجیه بهتری دارند تا ایده گیدنز در خصوص «ساختار به مثابه قواعد و ستابع»، بسکر توسط شباهت پایبدهای ناتورالیستی («ساختار اجتماعی در مقام نوعی میدان مغناطیسی») و مفهوم سازوکار مولد (به جای آن‌سن اصطلاح «گره علی» [causal complex] را ترجیح می‌دهم) همراه شده است؛ بنگرید به پانومکی (فصل ۴، ۲۰۰۲، ۱۹۹۱).
۳. من در جایی (پانومکی، فصل ۶، ۲۰۰۲، ۱۹۹۲) اشاره کرده‌ام به این‌که بسکر، تمایل به طبیعی کردن (هستی‌شناختی کردن) و بنابراین شیء‌گونه کردن حقیقت دارد. نکته دیگر این‌که او در نظریه‌پردازی اعتبار نسبی انواع کنشهای دگرگون‌کننده، شکست می‌خورد. توجه کافی به دلالت‌های ضمنی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، مبتنی رجحان‌دادن کنش ارتباطی بر کنش استراتژیک و تعهدی راسخ به عدم خشونت است.
۴. دست‌کم تا آنجا که به مکتب فرانکفورت مربوط می‌شود، این برداشت به لحاظ تاریخی غلط است (بسکر، ۱۹۹۱: ۱۴۰، اذعان دارد که «نظریه انتقادی به لحاظ زمانی بر رنالیسم انتقادی و پست‌مدرنیسم، هر دو، مقدم است»). مکتب فرانکفورت در دهه ۱۹۲۰ تأسیس شد و بسیاری از ایده‌ها و مضامین شاخص آن، طی دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بسط داده شد (بنگرید به هلد، ۱۹۸۰).
۵. تکارزی هستی‌شناختی، به عنوان برداشتی مطلقاً پوزیتیو و محصل از واقعیت تعریف می‌شود. اگر غیبتی وجود نداشته باشد، هیچ تکوینی هم وجود نخواهد داشت. بدون غیبت/تکوین، تغییری در کار نخواهد بود. این امر [= تکارزی هستی‌شناختی] می‌انجامد به پنهان کردن ایدئولوژیکی تصادفیت یا احتمال‌پذیری (contingency) هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی وجود و منزوی ساختن پرسشهای وجودی به طور کلی، همان‌گونه که فعلیت‌گرایی هستی‌شناختی، پرسشهای «ذاتی» را منزوی می‌سازد. نتیجه، پوزتیو کردن دوچندان و جزم‌اندیشانه معرفت، و ابدی ساختن وضع موجود است. (بسکر، ۲۵۴-۱۹۹۴).

۶. پانومکی (۱۹۹۱) استدلال می‌کند که کنشگران باید در مقام فصول مشترک پیچیده زمینه‌هایی فهمیده شوند که در آن زندگی می‌کنند. این بدان معنی نیست که هر نوع تجرید جزئی از این زمینه غیرممکن است یا این‌که هیچ ظرفیتی برای بازاندیشی و تأمل در کلیتِ امیال، حالاتِ قصدی و زمینه‌های (چه واقعی، چه تخیلی) شخص وجود ندارد. قوای علی و به لحاظ فرا زمینه‌ای اثربخش افراد بشر نیز بخشی از جامعه‌اند.
۷. فی‌المثل، باور هندو به تناسخ، فراخواننده تبیین انتقادی در خصوص حفظ و تأیید یک ساختار صوری شده و سلسله مراتبی خاص، یعنی نظام کاستی، است.
۸. عامل (agent) های خودآیین و خودسامان‌بخش بسکر که عاری از هراس و میل و آرزویند، به نحو متناقض‌نمایی، به عاملهای اخلاقی ایدئالیزه‌شده ناب و فرشته‌گون کانت شباهت دارند!
۹. نیز می‌توان گفت که نیچه، نقد هگل بر کانت را از نوعی منظر هیومی رادیکالیزه‌شده از نوبه جریان انداخت و لبه تیز آن را به جانب تمام دوگانه‌انگارها میان‌نومنها [اشیاء فی‌نفسه] (جهان مُثُل، اخلاق مسیحی، عقل و غیره) و فنومنها [پدیدارها] (جهانی که توسط علم تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی مدرن توصیف شده) نشانه رفت و برای این کار، اعتبار پدیدارها را دست‌کم به طور موقت و برای اهداف استراتژیک، پیش‌فرض گرفت، به واقع قبل از آن‌که شالوده متافیزیکی آنها را نیز واسازی کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی