

با آغاز بهار ۹۸ فضا و دیالکتیک دو سال و نیمه شد، با نگاهی به گذشته و تلاش برای ترسیم چشم‌انداز آینده متون منتشر شده در یک سال گذشته در این مجموعه گردآوری شده است ...



درآمد.....	۱
فصل‌نامه‌ی شماره‌ی ۷ بهار ۹۷.....	
رتالیسم انتقادی – دفتر اول.....	۴
نظریه‌پردازی روابط اجتماعی فضایی.....	۴۳
نقد ایدئولوژی معماری در اندیشه‌ی مانفردو تافوری.....	۵۱
برنامه‌ریزی و فوکو: در جستجوی سوییهِ تاریکِ نظریه‌ی برنامه‌ریزی.....	۵۷
فهم تصرف اراضی در افریقا: پرتوی از اقتصاد سیاسی مارکسیسم و جورجیسم.....	۷۵
شبکه‌ها، مرزها، تفاوت‌ها: به سوی نظریه‌ی اوربان.....	۸۴
فصل‌نامه‌ی شماره‌ی ۸ تابستان ۹۷.....	
بومی‌سازی، پوششی برای دگماتیسم: مواجهات ایرانی با حق بر شهر لوفور.....	۹۶
قلمروی مالکیت.....	۱۰۴
در دفاع از رتالیسم انتقادی.....	۱۲۴
در باب سوییهِ دیگر «آگونیسم»: «دشمن»، «بیرون»، و نقش آنتاگونیسم.....	۱۴۸
رتالیسم انتقادی – دفتر دوم.....	۱۶۶
تهران کجا تمام می‌شود؟.....	۲۴۳
تأملی در نظریات متقدم آنری لوفور:.....	۲۵۱
پروبلماتیکِ برنامه‌ریزی:.....	۲۶۱
فصل‌نامه‌ی شماره‌ی ۹ پاییز ۹۷.....	
انقلاب بدون ضمانت؛ اجتماع و سوپژکتیویته در نانسی، لینگیس، سارتر و لویناس.....	۲۶۸
به سوی رویکردی پسااستعماری در مسئله‌ی سکونتگاه‌های غیررسمی.....	۲۸۰
دیالکتیکِ سرمایه: تفسیری اونویی.....	۲۸۹
قلمرویی‌شدن مالکیتِ زمین: فضا، قدرت، و پرکتیس.....	۲۹۷
بازاندیشی غیررسمیت و فقر/ناابرابری شهری: دیدگاهی روش‌شناختی.....	۳۱۵
هستی‌شناسی به مثابه نقد: در باب اجتماع بیکارِ نانسی.....	۳۲۴
پداگوژی نوظهور یا تفکر انتقادی؟.....	۳۳۵
فصل‌نامه‌ی شماره‌ی ۱۰ زمستان ۹۷.....	
تأملاتی در باب سیاست فضا.....	۳۴۰
شهرگرایی و شهرگریزی در اتحاد شوروی.....	۳۵۰

۳۵۶ سکونت، سیاسی است

۳۶۰ تولید اجتماعی فضای شهری

۳۶۶ شهر ماشینی در خدمت رشد: به سوی اقتصاد سیاسی مکان

۳۷۴ ردیابی تفاوت سیاسی

درآمد

امسال فضا و دیالکتیک دومین سال فعالیت خود را پشت سر گذاشت. شاید بتوان رسالت عمده‌ی این نشریه را تلاش جمعی برای فکر کردن دانست. یکی از میانجی‌های فکر کردن، در زمانه و وضعیتی که ما در آن به سر می‌بریم و با بحران تهی شدن تجربه و از آن راه بگریز شدن وضعیت تفکر مواجهیم، ترجمه است. بر همین اساس است که اغلب کارهای فضا و دیالکتیک همچنان بر محور ترجمه پیش رفته‌اند، و کوشش شده با متون نظری در حوزه‌ی علوم انسانی بطور اعم و مطالعات شهری بطور اخص، پیوند برقرار گردد و زبان فارسی با آنها در گفتگو قرار گیرد.

دو پیش فرض به هم پیوسته‌ی این کنش فکری خاص در حوزه‌ی علوم انسانی مدرن عبارتند از: نفی شخصی و خصوصی بودن تفکر؛ و نفی استقلال مفاهیم و معانی از زبان. می‌دانیم زبان سپهری جدا و مستقل از مفاهیم ندارد که بتوان آنها را به میانجی ابزار زبان از سنتی به سنتی دیگر منتقل کرد. زبان صورتی نیست که مفاهیم به مثابه مواد در آن ریخته شده باشند و بشود آن را به اتکای فرهنگ لغات و چینش مکانیکی معادل‌ها، از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل کرد. برعکس، زبان ماده‌ای است که مفاهیم و معانی صور آن هستند. بر این اساس، فهم ما از معانی و مفاهیم امری تاریخی، و در نتیجه مدام در حال سیلان و دگرگونی است. ارتباط ما با جهان به عوامل گوناگونی نظیر شرایط تاریخی، فضای رابطه‌ی ما با عالم هستی، ویژگی‌های اقتصادی-اجتماعی-سیاسی دوران، و نهایتاً سنت‌هایی که در آن پرورش یافته‌ایم بستگی دارد. اگر فهم بالذات سنتی و تاریخی باشد آنگاه تفکر به میانجی ترجمه چیزی نخواهد بود جز گفتگوی یک سنت با سنتی دیگر، و تلاش برای بازآفرینی فهم دیگری در فهمی دیگر. آنجا که پای زبان، سنت، زیست‌جهان و عالم دیگری به میان می‌آید، لاجرم فکر کردن در زهدان یک سنت فکری قرار می‌گیرد و جایگاه آن در نسبت با اندیشه‌های دیگران مشخص می‌شود. بنابراین فکر کردن به میانجی ترجمه پیوند ریشه‌دار و وثیقی با درک سنت‌های فکری دارد، و اساساً اگر بتوان از چیزی به نام ترجمه به مثابه تفکر صحبت کرد، تنها با اتکا به درک جایگاه استقرار آن و رابطه‌اش با سنت معنادار خواهد بود. به این اعتنا ترجمه به عنوان راه امکان برقراری گفتگو با دیگری، علاوه بر ضرورت اشراف بر زبان‌های مبدأ و مقصد، مستلزم درک سنت و عالمی است که مفاهیم و معانی در آنها وقوع می‌یابند. برای کنش فکری ناگزیریم به سراغ متون کلاسیک و آثار اصلی حوزه‌ی پژوهشی خود برویم و با درک سنت‌ها و جهان‌های فکری در تمامیت‌شان، بکوشیم خود را با آنها در نسبت قرار دهیم.

اما اگر کنش ترجمه مستظهر به سنت و فهم آن نباشد، می‌تواند به ابتذال و فکر نکردن مبدل گردد. آنچه به ترجمه اعتبار می‌بخشد و امکان پدید آمدن مازاد را ممکن می‌سازد همین تکیه زدن بر سنت و پرهیز از سطحی‌نگری و شتاب‌زدگی است. محصول ترجمه‌ای که بدون آشنایی با سنت‌ها، جریان‌ها و نسبت‌های میان آنها صورت گرفته، متنی است آشفته که حتی به آستانه‌ی مرافعه‌ی نظریه‌های گوناگون ترجمه در خصوص میزان وفاداری به متن نمی‌رسد و خیلی زود از رمق می‌افتد. در ناآگاهی از سنت و ناآشنایی با موضوع، مترجم فاقد افق انتظار برای استخراج معانی و مفاهیم در یک سنت، و بازآفرینی آن در سنتی دیگر خواهد بود.

باری، شاید فضا و دیالکتیک به عنوان نشریه‌ای مستقل، که در پی فکر کردن و از آن راه داعیه‌دار مرزگذاری با ابتذال بی‌فکری و وقاحت ساختاری پس آن است، یکسره نتوانسته باشد به این دو پیش فرض و داعیه‌ی خود جامه‌ی عمل بپوشد، مع‌ذک همچنان می‌کوشد در این راستا گام بردارد.

در سالی که گذشت ۲۷ متن ترجمه‌ای و تالیفی منتشر شد. می‌توان عمده‌ی این متون را ذیل چهار دسته‌ی کلی قرار داد. بخش زیادی از این متون را می‌توان تحت عنوان نظریه و مطالعات شهری قرار داد؛ در این دسته قلمروهای نظری‌ای همچون سکونت غیر رسمی، تصرف اراضی، مساله‌ی قلمروها و شبکه‌های شهری، نظریه‌ی برنامه ریزی و جز آن، در قالب ترجمه و تالیف، از اندیشمندان و پژوهشگران گوناگونی نظیر نیل برنر، باب جسوپ، کریستین اشمید، نیکلاس بلامی، بنت فلویبر و جز آن منتشر شد. دسته‌ی دوم بطور مشخص مربوط است به تولید فضای لوفوری و سنت‌های تفسیری متکی به آن منظومه‌ی نظری. در این دسته

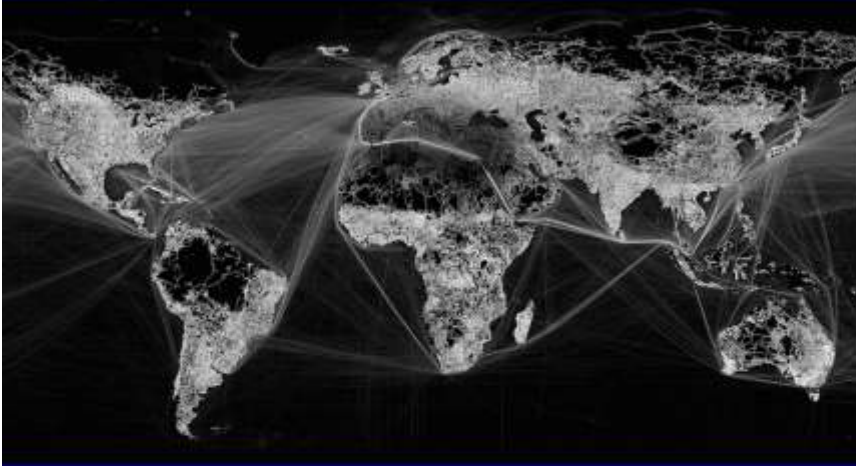
علاوه بر ترجمه‌ی متونی از خود لوفور، آثاری از استوارت الدن، مارک گاتدینر نیز منتشر شدند. دسته‌ی سوم برخی متون انتقادی است که بر مسائل و مشکلات مشخص ایران متمرکزند. از آن جمله می‌توان به نقد استفاده از مفهوم حق به شهر در پژوهش‌های ایرانی، و نیز متنی تحلیلی درباره‌ی شهر جدید پردیس اشاره کرد. دسته‌ی آخر متونی‌اند که محتوای فلسفی، سیاسی یا اقتصادی صرف دارند؛ متونی که به آراء ژان لوک نانسی، روی باسکار و کوزو اونو پرداختند از این جمله‌اند.

در سال گذشته همچنین کوشش‌هایی برای انتشار متون انتقادی در قالب کتاب صورت گرفت. سه مجموعه‌ی «نظریه‌ی برنامه‌ریزی»، «مجموعه دفاتر انتقادی فضا و دیالکتیک»، و نهایتاً «فلسفه، سیاست، شهر» تعریف شدند. به دلیل پیچیدگی موضوع، گستردگی مقالات، کمبود نیروی مترجم حاذق و ... چاپ کاغذی مجلدات نخست دو مجموعه‌ی اول، بر خلاف پیش‌بینی‌ها، در سال ۹۷ اتفاق نیفتاد. امیدواریم در سال جدید جلد نخست از مجموعه‌ی نظریه‌ی برنامه‌ریزی، مجلدات اول و دوم مجموعه‌ی سکونت غیررسمی، و دست کم دو مجلد از مجموعه‌ی فلسفه، سیاست، شهر با عناوین آنری لوفور، و دیوید هاروی، منتشر شوند.

در پایان امیدواریم در سال جدید نیز بتوانیم در راستای تعمیق مطالعات شهری و گشودن امکان‌های جدید برای تفکر در این حوزه، موثر باشیم.

هیئت تحریریه‌ی فضا و دیالکتیک

فروردین ۹۸



فصل
هفتم
بهار ۹۷

مجموعه مقالات:

۱-۷- رئالیسم انتقادی (دفتر اول) - فروغ اسدیپور

۲-۷- نظریه پردازی روابط اجتماعی فضایی-باب جسوپ، مارتین جونز، و نیل برنر - آیدین ترکمه

۳-۷- نقد ایدئولوژی معماری در اندیشه‌ی مانفردو تافوری- پیر ویتوریو اورلی- اسما مهان و ایمان واقفی

۴-۷- برنامه‌ریزی و فوکو: در جستجوی سویه‌ی تاریکِ نظریه‌ی برنامه‌ریزی - بنت فلوبیر و تیم ریچاردسون-

نریمان جهانزاد و هما جلیلی

۵-۷- فهم تصرف اراضی در آفریقا: پرتوی از اقتصاد سیاسی مارکسیسم و جورجیسم- فرانکلین اُبنگ-اُدوم-

ایمان واقفی

۶-۷- شبکه‌ها، مرزها، تفاوت‌ها: به سوی نظریه‌ی اوربان - کریستین اشمید - میلاد دوستوندی

رنالیسم انتقادی – دفتر اول

فروغ اسدپور^۱

درآمد

از فضا و دیالکتیک سپاس‌گزاری می‌کنم بابت بازنشر دو مطلبی که سال‌ها پیش در معرفی رنالیسم انتقادی و در گفتگو با آن به نگارش درآوردم. فضا و دیالکتیک در همین مدت اندکی که از عمرش می‌گذرد خود را به واسطه‌ی کوشندگان جدی و پیکارگرش، همچون منبعی برای نوآوری در بحث‌های مربوط به فضا‌مندی-زمان‌مندی و مفهوم شهریت/اوربانیته در مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه (و تا حدی نوع بس‌آشفته‌ی آن در ایران) شناسانده است. از این بابت به غنای بحث‌های علمی و انتقادی در جامعه‌ی فارسی‌زبان ایران دامن زده است. از آیدین ترکمه که از دوستی و رفاقت صمیمانه‌مان سال‌ها می‌گذرد، به‌خاطر محبت و صمیمیت و جدیت کم‌یابش و همچنین ابتکاری که برای بازنشر این دفترها به کار زد، سپاس‌گزاری می‌کنم. امیدوارم با همین جدیت و گشودگی ذهن به پژوهش و مطالعه ادامه بدهد.

سخنی چند درباره‌ی پیکارهایی که کار را به وادی نظریه کشانید:

می‌خواهم به عنوان مقدمه بر بازنشر دو مطلبی که پیرامون رنالیسم انتقادی نوشته‌ام، از چگونگی آشنایی‌ام با روی باسکار بنیان‌گذار اصلی این فلسفه سخنی چند با خواننده بگویم. روزگار نسبتاً درازی است که با باسکار همنشینی می‌کنم و متأسفانه گمان نمی‌کنم فرصت و زمان اجازه بدهد ژرفای این اقیانوس را پیمایش کنم و یا عطر باغ اندیشه‌ی وی را به تمامی، در اطراف بپراکنم. من مارکس و باسکار را تقریباً به یک اندازه عزیز می‌دارم. مارکس بدون باسکار و باسکار بدون مارکس برای من تصورناپذیر است. هر دوی آن‌ها فیگورهای اندیشمند، متعهد و رزمنده‌ای هستند که وجود مرا برای مدت‌های درازی در تسخیر خود داشته‌اند. آشنایی آغازینم با مارکس از خلال ایدئولوژی «مارکسیسم-لنینیسم» بود. ابتدا در این سوی جهان بود که به تدریج و با احتیاط با خود او آشنایی به‌هم رساندم. همین که از آشنایی نخستینم با وی مدتی گذشت، زیر تاثیر پرسش‌های دشواری که پاسخ به آن‌ها – متأسفانه – از توان من و مارکسیست‌های فارسی‌زبان نسل قبل از خودم بیرون بود؛ همه‌ی کسانی که انواع مجلات و نشریات وزین تئوریک و ادبیات شوریده‌سرشان را با ولع می‌خواندم؛ به ناچار به سمت‌وسوی دیگری گرایش یافتم. سمت‌وسویی که ذهن و جان مرا به انضباط درمی‌آورد و بنیان‌های نیرومندی برای اندیشه و هدف‌های عمل پیش می‌نهد. سمت‌وسویی که شماری از خوانندگان فضا و دیالکتیک نیز شاید برخی از شاخص‌ترین چهره‌های آن را بشناسند: مهم‌تر از همه، اینان هستند که در زیر نامشان را می‌برم: مکتب ژاپنی تفسیر و بازسازی کاپیتال مارکس (از جمله کوزو اونو، تام سکین، رابرت آلبرتون، ریچارد وسترا، جان بل و دیگران) که

^۱ فروغ اسدپور – نویسنده و نظریه‌پرداز مارکسی، که کتاب روشن‌فکران و پروژه‌های ضد‌هژمونیک؛ با نگاهی به آرای هایک و نولیرال‌های ایرانی (نشریه‌ی اینترنتی سامان نو، ۱۳۸۷، و نیز سایت پراکسیس، ۱۳۹۳) را در کارنامه‌ی خود دارد – تا امروز در دو دفتر مجزا به معرفی رنالیسم انتقادی روی باسکار پرداخته است و در واقع شناخت جامعه‌ی فارسی‌زبان با روی باسکار و بعدتر، دیالکتیسیسم‌های نظام‌مند و مکتب مارکسیسم ژاپنی ناشی از تلاش‌های تحسین‌برانگیز او بوده است. او برای آشناکردن جامعه‌ی فارسی‌زبان با این حوزه‌ها در سال‌های گذشته چندین ترجمه را روانه‌ی بازار کرده است: دیالکتیک جدید و سرمایه‌ی مارکس نوشته‌ی کریستوفر جی. آرتور، دیالکتیک و واسازی در اقتصاد سیاسی، نوشته‌ی رابرت آلبرتون، جهانی‌سازی نوشته‌ی تونی اسمیت. او همچنین کتاب منطق سرمایه نوشته‌ی تونی اسمیت را به فارسی برگردانده است که به زودی منتشر می‌شود. به دلیل اهمیت وافر رنالیسم انتقادی در بحث‌های هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی علم اجتماعی، فضا و دیالکتیک تصمیم به بازنشر دو دفتر گرفته است. دفتر اول که در این زمان ارائه می‌شود در واقع پیش‌تر در سال ۱۳۹۰ با عنوان رنالیسم انتقادی از سوی نشر آلترناتیو به صورت اینترنتی منتشر شده است. دفتر دوم نیز که کمی دیرتر در فضا و دیالکتیک بارگذاری می‌شود، در سال ۱۳۹۳ در قالب ویژه‌نامه‌ی برای روی باسکار از سوی نشر کندوکاو به صورت اینترنتی منتشر شده است. فروغ اسدپور مقدمه‌ای نوشته است بر بازنشر این دو دفتر. به خوانندگان پیشنهاد می‌شود ابتدا این مقدمه‌ی روشنگر و بسیار آموزنده را مطالعه کنند و سپس به مطالعه‌ی دفتر اول رنالیسم انتقادی بپردازند که فایل پی‌دی‌اف آن قابل دانلود است.

غول آسا مفهوم سرمایه، صورت‌بندی‌های تاریخی سرمایه‌داری، و همچنین شکل و ماهیت دولت و ایدئولوژی‌های آن را در مراحل مختلف تاریخی رشد و نمو و اضمحلالش، در سطحی نظام‌مند، تحلیل و بحث کرده‌اند؛ تونی اسمیت و بحث‌های جامع و پرجناب در جهانی‌سازی؛ کریس آرتور چهره‌ی یکتای بحث دیالکتیک جدید؛ موشه پوستان این منتقد جدی مارکسیسم سنتی و کوله‌بار مفاهیم جدیدش؛ و به همراه آن‌ها روی باسکار. از این میان مکتب ژاپنی و مکتب رئالیسم انتقادی به دلیل پیش‌گازدن پروژه‌هایی بسیار روشن و مشخص، و در ضمن به دلیل بحث‌های روش‌شناسانه‌شان، باز برای من جایگاه ویژه‌تری نسبت به دیگرانی یافتند که گستره‌ی پژوهش‌های‌شان تا این اندازه بلندپروازانه نبود. پروژه‌ی بازسازی مارکسیسم و یافتن بنیان‌های نیرومندی برای بازاندیشی گذشته، بدون این دو رویکرد روش‌شناسانه اگر نه ناممکن، دست‌کم بسی دشوارتر می‌بود، پروژه‌ای که هنوز به پایان نیامده است.

از آشنایی‌ام با این فیلسوف هندی-بریتانیایی، این فیلسوف خاور و باختر می‌گویم. عجیب آن که مکتب ژاپنی هم به سهم خود خاور و باختر را به هم پیوند زده است و پیوند این دو برای من جذاب است. در روزگار سختی با باسکار آشنا شدم. از دانشکده‌ی پزشکی کپنهاگ گریخته و به دانشکده‌ی جامعه‌شناسی شهر رفته بودم تا با دنیایی سروکار داشته باشم جز آناتومی انسان و بحث‌های دانشجویان پزشکی که از نگاه من به‌غایت غیرسیاسی بودند. اما این‌جا هم آسوده نبودم. «روزگاری بود. روزگار تلخ و تاری بود، بخت ما چون روی بدخواهان ما تیره، دشمنان بر جان ما چیره، شهر سیلی‌خورده هذیان داشت، بر زبان بس داستان‌های پریشان داشت.» روزگاری بود که سخن‌گفتن از مارکس (که در خفا می‌خواندمش به دور از قیل‌وقال کلاس‌های جامعه‌شناسی و استادانی که او و نوشته‌هایش را تا حد زیادی منسوخ می‌دانستند و ناسخ هم وضعیت جدید جهانی بود و زوال تدریجی طبقه‌ی کارگر صنعتی) با ریسک همراه بود. ریسک از دست‌دادن نمره و نیافتن امکان برای بالارفتن از نردبان ترقی دانشگاهی. دانشکده‌ی جامعه‌شناسی هم از جزم‌گرایی‌های مارکسیست‌های نسل کمی پیشین هنوز وحشت‌زده بود. به جز این، اصولاً سخن‌گفتن از مارکس به شکل قدیمی ممکن نبود. در مواجهه با وضعیت جدید، حرف جدیدی در دفاع از مارکس باید گفته می‌شد. کلیشه‌ها و آموزه‌های ایدئولوژیک پیشین که با فروپاشی بلوک به اصطلاح سوسیالیستی از همان اندک اعتبار قبلی هم ساقط شده بودند، هیچ عقل سلیمی را راضی نمی‌کردند چه رسد به جستجوگران حقیقت. فراموش نشود که مارکس هم در دانشکده تدریس می‌شد البته. در کنار ماکس وبر و امیل دورکهم برای مدتها جایگاه ثابتی داشته بود در تئوری اجتماعی کلاسیک. قطعاتی اندک از کاپیتال، فرازهایی از ایدئولوژی آلمانی، تکه‌هایی از مانیفست کمونیستی، برگ‌هایی از هیجدهم برومر، در کنار همه‌ی کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری وبر، به علاوه انبوهی از دیگر نوشته‌های وبر، از جمله بحث‌های مفصلش درباره‌ی روش و تجرید؛ همراه با همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیک از دورکهم و دیانگوس‌های مدرنیته از زیمل و تونیس و دیگران، همه در سال اول و دوم کنار هم بی هیچ تبعیضی خوانده می‌شدند. روش‌شناسی وبر در حالی تدریس می‌شد که درباره‌ی روش‌شناسی مارکس سکوت اختیار شده بود. علت هم روشن بود: مارکس چیز زیادی درباره‌ی روش خود نگفته و نوشته بود. در حالی که مثلاً وبر و دورکهم (به ویژه اولی) در این باره مفصل قلم‌فرسایی کرده بودند. بنابراین نمی‌شد استادان را به تبعیض متهم کرد. بیش از آن‌چه داشتند، نمی‌توانستند بدهند. اما می‌شد انگشت اتهام به سوی‌شان برداشت و آن‌ها را بی‌خبر از بازسازی کاپیتال و روش مارکس دانست، کاری که من همین که با دنیای جدید بازسازی اندیشه‌های مارکس و باسکار آشنا شدم، در انجامش به خود تردید راه ندادم. بحث‌های مربوط به روش‌مندی، علاقه‌ی مرا برمی‌انگیخت و در عین حال سرخورده‌ام می‌کرد. روش وبر به‌نظم سخت مشکوک می‌نمود و البته هم‌زمان بسیار جذاب. استاد وبری هم از انتقاد به مارکسیسم روسی خستگی نمی‌شناخت. پرسش‌های گزنده و البته درست و به جای استادان و هم‌شاگردی‌ها پیرامون سرنوشت سوسیالیسم، تعریف طبقه‌ی کارگر، چیستی سرمایه و محدوده‌ی عمل تاریخی آن، چیستی دولت رفاه در کشورهای شمال و غرب اروپا، جهانی‌سازی، دولت و ارتباط آن با سرمایه، ماهیت جامعه و کنش انسانی همه مناقشه‌انگیز بود. پس از بیرون‌جستن از دهان هیولا، روزهای خاکستری بی‌شماری را سپری کرده بودم و بعد هم فضای پشت سر، به این سوی جهان پرتابم کرده بود تا با انبوهی از پرسش‌های شخصی و جمعی مواجه شوم، به این ترتیب خاکستری بر خاکستری رقم می‌خورد. اگر در مقام بازسازی خود برمی‌آمدم، دو جنگ مغلوبه‌ی افسرده‌ساز بیرحم کارم را ساخته بودند. یکی جنگی بود در حصار، که از چنگش گریخته به این سوی جهان پرتاب شده بودم و دیگری جنگی بود که در آرامش و خونسردی ظاهری اما همراه با هیجان و عصبیت درونی در کلاس‌های درس دانشکده در جریان بود. از همه جهت در تنگنا بودم. لاف‌وگراف و یا بی‌اعتنایی به بحرانی که در بطن وجودم می‌گذشت، بی‌فایده بود. خود را در مقابل برج و باروی تئوریک این سو ناتوان و بی‌دفاع می‌دیدم. در

چنین روزگار تنگدستی و بی‌بضاعتی تئوریک بود که موشه پوستون، رابرت آلبریتون و روی باسکار را شناختم. آن دو تای دیگر همانند برای وقتی دیگر. اما باسکار از کجا سر راهم سبز شد؟ هیچ نمی‌دانم، بیاد نمی‌آورم که چگونه با او آشنا شدم. در کورمال‌رفت‌هایم در یقین‌از دست‌دادن‌هایم به غول برخوردیم. غول دستم را گرفت و من تلوتلوخوران در حالی که اکسیژن کم می‌آوردم با او از کوهپایه بالا رفتم. باید این آشنایی حاصل کنجکاوای شدید فردی‌ام بوده باشد و یا شاید بردن نام متبرکش از سوی آلبریتون. سبب‌ساز هر چه، نتیجه مبارک بود. با خواندن کتاب نخست او پیش خود شادمانه بانگ برآوردیم که وی برای تکمیل مارکس به دنیا آمده است. از آن جا که مطمئن بودم داربست فلسفی محکمی پیرامون مارکس به‌پا می‌کند و (با کمک آلبریتون) پشت و بر را به خاک می‌رساند بر آن شدم که با استاد کلاس روش‌شناسی‌ام بحث‌کردن آغاز کنم. مارگاریته برتیلسون زن سوئدی موقر و بانشاط و فهیمی بود که برای شکست سدهای سدید که جهان مردانه در هر دو قدمی زنان تعبیه کرده، تصمیم گرفته بود از قید خانواده برکنار باشد و از زحمت فرزندزایی چشم‌پوشد تا بالاتر از مردان آکادمیکی قرار بگیرد که بار زندگی‌شان را زانوی خاموش و زحمتکش بی‌هیچ درخشش بیرونی به دوش می‌کشیدند. زن خردمند با شنیدن بحث من پیرامون وبر و روش‌شناسی او، که به میانجی باسکار انجام می‌شد، لبخند اسرارآمیزی گوشه‌ی لب نشاند و با همان نگاه زیرک همیشگی زمره‌کنان بر لب آورد که: بله باسکار فیلسوف بزرگی است و در روزگاری که اساسن باور به علم و جهانی بیرون از ذهن آدمی زیر تازیانه‌ی پسامدرن‌ها حال خوشی ندارد و اوضاع شما مارکسیست‌ها هم تعریفی ندارد، باسکار در راه بازسازی و ساختن مسیر تازه کمک بسیار خوبی به شمار می‌آید.

واقعیت این است که باسکار کمک خوبی است برای مارکسیست‌ها. اگر خوب بخوانیدش دست خالی برنخواهید گشت. به من در کشتی‌گرفتن با استاد وبری‌ام، کمک بزرگی کرد. میانسال مردی همیشه بشاش و خوش‌پوش، که برای مدت‌های مدیدی به عنوان دیپلمات کارکشته و بلندپایه‌ی دولت دانهارک در ترکیه نیز کار کرده و درجه‌ی دکترایش را وقف روش‌شناسی وبر کرده بود. در نخستین جلسه‌ی معارفه در کلاس وبرخوانی، شیرینی ترکی را که با خود از استانبول به سوغات آورده بود به همه تعارف کرد. به من که رسید به ترکی استانبولی دست‌وپاشکسته‌ای با من سخن گفت، پرسید ترک هستی؟ پاسخ مثبت دادم و افزودم که ترک ایرانم البته. رفاقت‌مان حول زبان ترکی و علاقمندی مشترک‌مان به سیر مدرنیته در ترکیه و ایران اصلاً سر نگرفت، از واکنش‌های من به لطیفه‌های ضدکمونیستی‌اش و اصولاً ضدحمله‌های روش‌شناختی ملهم از باسکار و آلبریتون که در آستین داشتم، آزرده خاطر شد و وقتی منابع جدید را علیه نوشته‌های خود او به کار گرفتم، نقض اصول استاد و شاگردی را بر من نبخشید. چندی بعد هنگامی که به تصادف سر یکی از پیچ‌های پلکان دراز و فرسوده‌ی دانشکده‌ی کهنه و مطبوع، پلکانی که زیر پا قژ می‌کردند، به هم برخوردیم، من از سر احترام سلامش دادم اما او خود را به نشنیدن زد و علیکی در پاسخ نیامد. بحث‌های باسکار پیرامون فردگرایی روش‌شناختی و به جز آن، بحث‌های او درباره‌ی تجربدهای علمی در آزمایشگاه (که من از آن برای توصیف روش مارکس هم در برخی مقالاتم بهره برده‌ام)، تفکیکی که قائل می‌شود بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی که نام دیگری تلقی تواند شد برای ایجاد تفکیک بین ابعاد ناگذرا و گذرا در فلسفه‌ی علم، و بحث مربوط به ایزه‌ی شناخت که تا حدودی باید پایدار و نامتغیر باشد تا شناخت از آن ممکن باشد و تغییر یا بهبود شناخت هم؛ همه برای انتقاد از روش پوزیتیویستی وبر مفید واقع شدند. اما باسکار فقط به کار مارکسی‌ها نمی‌آید. باسکار به کار همه‌ی کسانی می‌آید که تردید دارند نسبت به کارآمدی روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی و آنچه که خود او هستی‌شناسی مسطح و تک‌بعدی (مونوالانس) متداول در آن‌ها و مغالطه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی ملازم‌شان می‌نامد، چیزی که نزد وبر هم مشاهده می‌شود. مخلص کلام: خواندن باسکار را به همه‌ی دانشجویان فلسفه، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، روابط بین‌الملل، جغرافیای انسانی و سیاسی، برنامه‌ریزی شهری، مدیریت و نظایر این، و به جز این‌ها، به همه‌ی کسانی توصیه می‌کنم که حس‌شان نسبت به احوال کنونی جهان این است: «از هر طرف که رفته‌ام جز وحشتم نیفزود زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت».

با خواندن مقدمه‌ای که سال‌ها پیش بر متن معرفی باسکار نوشته‌ام خجل شدم از این که با چه اطمینانی وعده کرده‌ام که کتاب‌های اصلی باسکار و از جمله دیالکتیک او را هم به خواننده‌ی علاقمند معرفی خواهم کرد. متأسفانه اوضاع و احوال به گونه‌ای پیش رفت که بیش از باسکار درگیر اقتصاد سیاسی مارکسی شدم و از معرفی رئالیسم انتقادی دیالکتیکی جا ماندم. اما هنوز امیدم را از دست نداده‌ام. امیدوارم به زودی بتوانم به این وعده جامه‌ی عمل بپوشم و چه باک، اگر من هم نتوانم به وعده‌ام عمل کنم، یقین دارم جان‌های متعهد و اندیشمندی که از پس پشت می‌آیند، وظیفه‌ای را که من بر زمین گذاردم برداشته و مامویت را به پایان می‌

رسانند. بگذارید برای پرهیز از به درازکشیدن روایت آشنایی‌ام با باسکار، در پایان اشاره‌ی کوتاهی داشته باشم به این که چرا رئالیسم انتقادی اصولاً مهم است. رئالیسم انتقادی از دیدگاه من یک پایه‌ی جدی هر پروژه‌ی انتقادی و رهایی‌بخش است. رئالیسم انتقادی با نقد تمام ایدئولوژی‌هایی که با یدک‌کشیدن پیشوند «پسا»، کارآمدی علم و روایت‌های بزرگ معطوف به رهایی بشر را مورد تردید قرار می‌دهند، به جبهه‌ی روشنگری جدید جامعه‌گراسوسیالیستی قرن بیست و یکم خوراک تئوریک و معنوی می‌رساند.

به نظر من، اندیشه‌ی انتقادی-رهایی‌بخش در دنیای امروز دو پایه دارد، یک پایه اقتصاد سیاسی مارکس است و بازسازی آن، و دیگری رئالیسم انتقادی دیالکتیکی. اولی در وهله‌ی نخست توضیح می‌دهد مفهوم سرمایه و نظام مقولاتی آن و همچنین روش شناسی مارکس را؛ و در وهله‌ی دوم دیانگوستیزه می‌کند وضع سرمایه‌داری را و به ما از چند و چون عملکرد یا ناتوانی سرمایه، نحوه‌ی فعالیت و یا بازیستادن سازوکارهای آن از عمل می‌گوید. رئالیسم انتقادی دیالکتیکی (و گفتگوی مداوم باسکار با هگل و تمام سنت‌های فلسفی) هم که درگیر نبردهای سرنوشت‌سازی در قلمروی فلسفه‌ی علم، دیالکتیک و تعریف چیستی و چگونگی رهایی بشر بوده و هم‌زمان از نبردهای سرنوشت‌سازی می‌گوید که پیش رو داریم. هر دو رویکرد انبار مهمات منحصربه‌فرد خود را به روی ما باز می‌کنند برای ساختن جهانی دیگر. ناگفته نماند که من هر اندیشه‌ی رهایی‌بخشی را به نوعی مرتبط با این دو رویکرد می‌دانم. از جمله مطالعات مربوط به شهر، جغرافیا و فضا‌مندی را. جذابیت باسکار از دیدگاه مارکسیست‌های برجسته‌ای همچون آلبریتون، وسترا و آرتور و دیگران پنهان نمانده است. آنان در نوشته‌های خود از باسکار به صراحت یاد کرده و از دستگاه فلسفی و مفهومی او برای شالوده‌گذاری درک بازسازی‌گرانه‌ی خود از اقتصاد سیاسی مارکسی بهره می‌برند. باسکار هم در گفتگوی دائمی با مارکس و مارکسی‌ها بوده است. بنابراین دهش و ستان مفیدی بین این دو نحله‌ی نیرومند و پرخنای معاصر؛ اقتصاد سیاسی فلسفی از یکسو و فلسفه‌ی نظام‌مند باسکار که به علم، سیاست، دیالکتیک، و سبک زندگی رهایی‌بخش می‌پردازد، از سوی دیگر؛ در جریان بوده و هست. به‌هم‌پیوستن این دو قاره‌ی اندیشه و بنیان‌گذاشتِ قاره‌ای سوم که سنتزی از این دو باشد، چشم‌انداز پهناوری را برای انسان قرن بیست‌ویکم می‌آورد که در دسترس نسل‌های پیشین نبوده است: زیباترین هماهنگی. برای آن که با جهانی که پیش چشم ما در حال فروریختن است مواجه شویم و در این بیابان برهوت راه نجات بجوییم به این دو پا یا دو بال که در یک پیکره تعبیه شوند، نیاز داریم. ستاره‌ای که به گمان من روشنایی می‌اندازد بر راهی که باید بپیماییم. روشنایی را تصرف کردن باید. وقتی دیگر باید در این باره بیشتر بنویسم.

اگر فرصت داشتم، حتماً به بازبینی هر دو متن نگاشته‌شده در معرفی رئالیسم انتقادی و گفتگوی آن با مارکسیسم (نوشته‌ی دوم) می‌نشستم و بسیاری از فرازها را با توضیحاتی اضافی غنی‌تر می‌ساختم. این هم حسرتی بر انبوه حسرت‌ها. اگرچه در این فاصله رسیدم که برخی تصحیحات جزئی در متن قبلی انجام بدهم. در پایان می‌خواهم اشاره کنم به این نکته که کلیدی‌ترین مفهوم رئالیسم انتقادی، هستی‌شناسی است. مفاهیم مهم دیگری که همگی حول این مفهوم اصلی سازمان یافته‌اند عبارتند از: ساختار، تفکیک و لایه‌مندی سطوح ساختاری، دگربودگی (مثلاً در تمایز هستی‌شناسانه‌ای که بین بعد گذرا و بعد ناگذرا مشاهده می‌شود و ناینهمانی بین وجه شناختی epistemic و وجه وجودی ontic)، کارآمدی فراتجربی سازوکارهای علیتی و هست‌کننده، گشودگی و امرجنس، تمامیتی که هرگز به بستار دست نمی‌یابد، پراکسیس دگرگون‌ساز یا عاملیت و نظایر آن. همین مقولات در بحث باسکار حول چند و چون دیالکتیک به شکل دیگری، به گونه‌ای دیالکتیکی بحث می‌شوند و با ایده‌های نفی، منفیت، شدایند، فرایند، کرائمندی، تضاد، فضا‌مندی، زمان‌مندی، میانجیگری، و دیگر مفاهیم پیچیده‌تر پرورش می‌یابند و بررسی بسنده‌ای از علم به دست می‌دهند که باید به جای خود نوشته شود. من آن روز را انتظار می‌کشم.

رنالیسم انتقادی

دفتر اول

«فروغ اسدپور»

بازنشر در فضا و دیالکتیک

بهار ۱۳۹۷

مقدمه

رئالیسم انتقادی (critical realism) نامی است که به فلسفه علم روی باسکار داده‌اند، چیزی که او خود در آغاز کار رئالیسم استعلایی می‌نامید، اما دیرتر به دلیل رواج یافتن نام رئالیسم انتقادی این نام‌گذاری را پذیرفت. پس از چاپ کتاب «دیالکتیک: نبض آزادی» فلسفه او را رئالیسم انتقادی-دیالکتیکی نیز می‌توان نامید، اما نام عمومی و شناخته‌شده سیستم فلسفی باسکار همان رئالیسم انتقادی است که اینک به جز رئالیسم انتقادی پایه، شامل رئالیسم انتقادی-دیالکتیکی و متارئالیستی هم می‌شود. رئالیسم انتقادی به عنوان فلسفه علم بیش از دو دهه است که در دانشگاه‌های غرب رقیب جدی فلسفه پوزیتیویستی علم و روش شناسی‌های تجربی و متداول محسوب می‌شود. بسیاری از پژوهشگران رشته‌های دانشگاهی، تحقیقات و نظریه‌پردازی‌های خود را بر مبنای فلسفه علم باسکار و تمایزات انجام‌شده توسط او بین قلمرو هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بنا کرده‌اند. باسکار از همان ابتدای کار خویش، علیه فلسفه علم پوزیتیویستی نوشته است و سعی او بر آن بوده است که به طور کلی سنت سوپژکتیویستی را که به مدت سیصد سال در فلسفه غرب رایج بوده است از اریکه قدرت به زیر بکشد و به جای آن فلسفه‌ای مبتنی بر هستی‌شناسی بنیان بگذارد. به بیان برتراند راسل این جنون سوپژکتیویستی که سیصد سال است فلسفه غرب را زیر چیرگی خود دارد باعث مشکلات بسیاری شده است، همان که باسکار نام مغالطه معرفتی (epistemic fallacy) را بدان داده است. مراد از مغالطه معرفتی فروکاستن گزاره‌های هستی‌شناختی به گزاره‌هایی معرفت‌شناختی است. هدف از نوشتار پیش رو معرفی مختصری از فلسفه رئالیستی علم و دستگاه فلسفی باسکار است. این معرفی به ویژه از آن رو اهمیت دارد که رویکردهای غیررئالیستی/غیرماتریالیستی در دهه‌های اخیر در همه‌ی زمینه‌ها رشد چشمگیری داشته‌اند. مثلاً تصور کنید افرادی را که می‌گویند از آن‌جا که زبان متشکل از کلماتی است که تنها در ارتباط با یکدیگر معنا می‌یابند پس زبان در واقع هیچ ارجاعی به دنیای بیرونی نمی‌دهد. در حالی که همه‌ی ما می‌دانیم که زبان می‌تواند به دنیای بیرونی ارجاع بدهد. یا کسی که می‌گوید سرمایه‌داری چیزی نیست مگر درک سوپژکتیو ما از یک سلسله رویدادها و نهادها، یا کسانی که می‌گویند سرمایه‌داری یا سرمایه در همه‌ی طول تاریخ وجود داشته است، زیرا که همواره در طول تاریخ کسانی یافت می‌شده‌اند که خواهان کسب پول اضافی $M-M'$ بوده باشند، یا کسانی که می‌گویند پول چیزی نیست مگر نمادی که «ما انسان‌ها» حول آن به «توافق دست یافته‌ایم» هم‌چون پرچم که «ما انسان‌ها» حول آن به توافق همگانی و ملی دست یافته‌ایم. با چیرگی رویکردهای تجربی و نحله‌های هرمنوتیکی در دانشگاه‌ها در واقع جای خالی بحث‌های توضیحی-انتقادی-رهایی‌بخش با ارجاع به عینیت (objectivity) حس می‌شود، به همین جهت نیز نوعی بازگشت به هستی «طبیعی/اجتماعی» از راه به‌کارگیری فلسفه علم باسکار میسر می‌گردد. قصد من این است که در طول یک

سلسله نوشتارها آرای فلسفی باسکار را به خواننده‌ی فارسی زبان معرفی کنم. برنامه‌ام این است که از نخستین کتاب مهم او به نام «نظریه‌ای رئالیستی درباره‌ی علم» شروع کرده و به تدریج به کتب دیگر او نظیر: «رئالیسم علمی و رهایی بشر»، «امکان نانورالیسم» و در نهایت کتاب مهم باسکار به نام «دیالکتیک، نبض آزادی» برسیم و در پایان اشاراتی به چرخش معنویت‌گرای باسکار داشته باشیم که نه تنها از ارزش کارهای نخستین او نمی‌کاهد، بلکه به آن‌ها غنای خاصی هم می‌بخشد. به جز این، درگیر شدن در یک گفتگوی انتقادی با باسکار و این چرخش شاید بتواند ما را به نوعی (رفع) فراروی محفوظ‌دارنده (aufheben/aufhebung) از او سوق دهد. شاید هم ما را به آن‌جا سوق دهد که در «ماتریالیسم» خود تجدیدنظر کنیم.

اما من در این نوشتار نخستین به معرفی اولین کتاب پراهمیت باسکار «نظریه‌ای رئالیستی درباره‌ی علم» بسنده می‌کنم و تلاش می‌کنم بنیان‌های اندیشه‌ی رئالیستی-انتقادی در فلسفه‌ی علم را تا حدی به تفصیل توضیح دهم. امیدوارم در قسمت‌های بعدی بحث بتوانم به دیگر کتاب‌های او نیز بپردازم. بدین ترتیب نوشته‌ی پیش رو معرفی نسبتاً مفصلی از دستگاه فلسفی باسکار است. قصد من این است که خواننده بدین ترتیب تا حدودی در جریان بحث‌های بسیار گسترده‌ی انجام‌شده در این زمینه قرار گیرد. آنچه که باسکار و کارهای او را پراهمیت می‌کند تمایزی است که بین جهان عینی؛ جهانی که پیش از ما موجود بوده است و ما به درون آن پرتاب شده‌ایم، یا واقعیت بیرون از ذهن و زبان ما؛ و شناخت آن قائل می‌شود. به بیان دیگر باسکار تمایزی بنیادین قائل است بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. بدین ترتیب او معرفت‌شناسی را از شاه‌نشین خود در مباحث فلسفی به زیر کشیده و آن را در رابطه با یک هستی‌شناسی عمیق و لایه‌مند قرار می‌دهد و ادای سهم واقعیت بیرون از ما را به معرفت‌شناسی یادآور می‌شود. تاکید او بر هستی‌شناسی در واقع تاکیدی بر عینیت است. به بیان اندرو کلیر به همین جهت نظریه‌ی او دارای خصلت رئالیستی قوی‌تری است نسبت به دیگر فلسفه‌های رئالیستی که خصلت سطحی دارند، مثلاً رئالیسم تجربی (empiricism) و رئالیسم اسپکیولیستی و نیز نحله‌های غیررئالیستی همچون ایده‌آلیسم و نظایر آن. مدعاهای رئالیسم قوی باسکار پیرامون عینیت را می‌توان در گزاره‌هایی بدین شرح برشمرد:

۱. برخی چیزها واقعی هستند بی این که اصولاً ظاهر شوند.

۲. خطاپذیری شناخت: مدعاهای شناختی/معرفتی همیشه به دلیل امکان کسب دانایی و دانش بیشتر، در معرض انکار و در نتیجه تغییر و رشد و پیشرفت هستند. خواهیم دید که چنین درکی از معرفت‌شناسی نظریه‌ی ابطال‌پذیری پوپر را بی‌اعتبار می‌کند.

۳. گزاره‌های معرفتی می‌توانند دارای خصلت فرایدیداری (transphenomenality) باشند. بدین معنا دانش و شناخت نباید تنها درباره‌ی پدیدارها باشد بلکه می‌تواند و باید در باره‌ی ساختارهای زیرینی باشد که پایدارتر از پدیدارها هستند و آن‌ها را ایجاد یا ممکن می‌سازند. شناخت می‌تواند نه تنها شامل شناخت کنش‌ها، شخصیت‌ها و رویدادهای تاریخی باشد که می‌تواند شناخت از سیستم‌های اجتماعی و نیز مثلاً ساختار مولکولی DNA باشد.

۴. مدعاهای شناخت می‌توانند دارای خصلت ضدپدیداری (counterphenomenality) باشند. منظور این است که پدیدار می‌تواند گول بزند و در تقابل با عینیت و واقعیت زیرین باشد. بدین معنا شناخت از ساختارهای عمیق نه تنها می‌تواند فراسوی پدیدارها برود، نه تنها می‌تواند آن‌ها را توضیح بدهد، بلکه هم‌چنین می‌تواند در تضاد با آن‌ها باشد. در این باره می‌توان برای نمونه به ایدئولوژی مزد منصفانه ارجاع داد که مارکس در کاپیتال تلاش می‌کند تا با توضیح سازوکارهای پس پشت مزد، گول‌زندگی آن را توضیح بدهد. در این راستا به سه مرحله از بحث و کنکاش نیاز هست. ۱. نظریه تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی آدم‌ها را در نظر دارد که فکر می‌کنند هر ساعت کارشان پرداخت شده است. نظریه سعی می‌کند به افراد توضیح بدهد که این ظاهر گول میزند ۲. نظریه سعی می‌کند فراسوی پدیدار برود و مکانیسم‌های برساننده‌ی این تجربه را توضیح بدهد یعنی تجربه را در دستگاه توضیحی خود وارد می‌کند تا برای آن یک استدلال و یک معنا و مفهوم پیدا کند. تجربه بی‌سبب نیست باید توضیح داده شود. ۳. پس از توضیح مکانیسم‌های برساننده حالا روشن می‌شود که تجربه در تضاد با واقعیت است یعنی واقعیت این است که مزدبگیر نه تنها مزد منصفانه‌ای برای هر ساعت کار خود دریافت نکرده است بلکه دارد فریب می‌خورد و ساعاتی کار مجانی نیز انجام می‌دهد که در ظاهر اصلاً هویدا نبود.

به همین دلیل کلیبر رئالیسم باسکار را رئالیسم عمقی می‌نامد و آن را در برابر فعلیت‌یافتگی (actualism) قرار می‌دهد. فعلیت‌گرایان دنبال مدارک و شواهد امپریک یا تجربی هستند، و به این ترتیب تا با چشم خود نمود بیرونی چیزی را نبینند به وجود آن باور ندارند، حتی اگر تاثیراتش را مشاهده کنند. در نتیجه به وجود سازوکارهای برساننده و تبیین ماهیت یک پدیده توجه جدی ندارند. همین بحث را می‌توان به موضوع نرخ نزولی سود تعمیم داد که بسیاری از اقتصاددان‌های سرمایه‌داری مارکس را متهم به این کرده‌اند که یک ادعای غیرعلمی در این باره کرده است. در حالی که گرایش نزولی نرخ سود به دلیل افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه می‌تواند عمل کند بی این که خود را در نابودی به فعلیت پیوسته‌ی سرمایه‌داری نشان بدهد. منظورم این است که گرایش قانونمند نرخ نزولی سرمایه با این که گرایش نیرومندی در بین سازوکارهای سرمایه است اما چون در یک محیط باز عمل می‌کند یقیناً نمی‌توان پیش‌بینی کرد نحوه‌ی عمل و تعامل آن با دیگر گرایش‌ها را. استدلال در این باره با توجه به بحث باسکار، هنگامی که وجود ضدگرایش‌ها را در مقابل گرایش‌ها (به‌عنوان نیروهایی که در جهت مخالف هم عمل کرده و می‌توانند به ایجاد نتایج گوناگون از جمله خنثی‌کردن گرایش اصلی بینجامند) بحث می‌کند، منطقی به نظر می‌رسد.

دلیل این تاکید فراوان بر وجود واقعی جهانی بیرون از ذهن و زبان ما، و نیز بر تمایز بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، حضور آن نوع انسان‌محوری (anthropocentricity) سکولار است که در فلسفه‌های رایج غربی وجود دارد. می‌دانیم که کوپرنیک با اعلام این که جهان به گرد زمین نمی‌چرخد بر انسان‌محوری دینی همه‌ی دیدگاه‌های فلسفی قرون وسطی نقطه پایانی نهاد و این مدعا را به چالش گرفت که گویا انسان اشرف مخلوقات است و همه‌ی کائنات برای خاطر او خلق شده‌اند، خورشید و همه‌ی جهان نیز به همین سبب بر گرد کره‌ی خاکی محل زندگی او می‌چرخند. با ورود داروین و معلوم شدن این موضوع که انسان از «گوهر» دیگری ساخته نشده، بلکه از همان عناصری تشکیل و تکوین یافته است که همه‌ی موجودات دیگر روی کره‌ی زمین نیز از آن‌ها حیات یافته‌اند، این نظر باز هم به نحوی رادیکال تقویت شد. این نیز باز به نوبه‌ی خود ضربه‌ای اصلی بر پیکره‌ی تفکرات قرون وسطایی بود. پس از آن لوتر و بویژه کالوین، با پرده‌پوشی از مسیحیت که بهترین ایدئولوژی‌های ممکن را در اختیار بورژوازی در حال ظهور می‌نهادند، اعلام کردند که خدا را با انسان کاری نیست، خدا انسان را به حال خود گذارده است تا خوشبختی و سعادت‌اش را روی زمین بجوید و خود را از راه تلاش‌های زمینی‌اش رستگار کند و در این راه نیز هرگز به یقین دست نخواهد یافت. بدین ترتیب ایدئولوژی و الهیاتی بسیار رهایی‌بخش برای طبقه‌ی نوپدید بورژوا بوجود آمد تا رها از انقیادهای آسمانی و امر و نهی‌های کشیشان به سامانه‌ی زندگی خود روی زمین بپردازد. در همین راستا برای ایجاد گسست با گذشته‌ی آغشته به سنت و پیشداوری، تجربه‌گرایان اروپایی ذهن انسان را «لوح سپیدی» نامیدند، که نویسنده‌ی آن خود شخص است که همانا تجارب شخصی و اجتماعی خویش را بر آن حک می‌کند. بدین ترتیب انسان یا «سوژه‌ی آزاد منفرد و مستقل امیژه» در مرکز فلسفه‌ی تجربه‌گرا قرار گرفت. آنچه که از سوی کوپرنیک و داروین در شکل آسمانی آن انکار می‌شد حالا به شکلی «زمینی» به قلمرو فلسفه و تفکر بازمی‌گشت. فلسفه‌ی سوژه‌بنیاد، انسان را دوباره به مرکز جهان بازگرداند. از دکارت و هیوم تا کانت، فلسفه‌ی سوژه‌بنیاد، شکل غالب تفکر فلسفی بود. با هگل و مارکس شاهد نوعی بازگشت به عینیت و دیالکتیک بین عین و ذهن هستیم و به‌ویژه در مارکس شاهد سنتز این دو در پراتیک دیالکتیکی تغییر عینیت از راه تلاش‌های سوژه‌های جمعی در تاریخ می‌باشیم. شکست سوسیالیسم واقعاً موجود، پیروزی ظاهری سرمایه‌داری که به نظر می‌رسد در قالب نولیبرالیسم از نو خود را احیا کرده و یک بار دیگر جوانی از سر گرفته، فقدان انسجام نظری و برنامه در جنبش‌های کارگری-سوسیالیستی و دیگر جنبش‌های اجتماعی مترقی و رویگردانی عده‌ی کثیری از روشنفکران از نظریات علمی، موجب بازگشت انواع و اقسام نحله‌های ایده‌آلیستی و فرهنگ‌گرا به دانشگاه‌ها و عرصه‌ی نظریه‌ی اجتماعی گشت که به سهم خود بر مشکلات پیش‌روی به سوی یک آینده‌ی مترقی پس‌سرمایه‌داری افزوده‌اند. برای گسترش میدان نظریه‌ی علمی-انتقادی-رهایی‌بخش و گشودن افق‌های جدید در فعالیت‌های نظری و عملی به نظر می‌رسد که نظریه‌ی باسکار بتواند کمکی باشد برای بازسازی فلسفی و نظری یک جنبش روشنگری نوین سوسیالیستی. معرفی باسکار و آثار ارزنده‌ی او به این معنا نیست که مارکس یا سنت مارکسیستی در زمینه‌ی فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی را به دور انداخته باشیم. موضوع این است که به نظر می‌رسد مارکسیست‌ها بتوانند از دستاوردهای نظری باسکار برای غنی‌تر کردن کوله‌بار نظری و فلسفی خود استفاده کرده و در گفتگویی انتقادی با این نحله‌ی فکری وارد شوند و بدین ترتیب طرفداران این نظریه را نیز با انتقادهای خود به کمبودهای نظریه‌های فلسفی باسکار و سنتزهای این نظریه و مارکسیسم آشنا کنند. باسکار اهمیت دارد زیرا که سعی دارد تا همه‌ی سنت

تاکنونی علم و فلسفه را نقد و بررسی و سپس بازسازی کرده و از آن سنتزی نو به دست بدهد. باسکار اهمیت دارد چون منظر انتقادی شگفت‌انگیزی مقابل دیدگان خواننده می‌گشاید.

درباره سازمان متن

متن پیش رو نخستین قسمت از مطلبی چند قسمتی است که پیرامون معرفی آرای باسکار به نگارش در می‌آید. در این قسمت معرفی بلندی از مفاهیم اصلی باسکار به دست داده می‌شود. در همین راستا تلاش خواهیم کرد تا مفاهیم محوری فلسفه‌ی رئالیستی علم را به تفصیل توضیح دهیم تا درک آنها برای خواننده‌ی ایرانی که با این فیلسوف بزرگ سوسیالیست آشنا نیست ساده تر گردد.

پیش از پرداختن به مباحث باسکار لازم است نکاتی را با خواننده در میان بگذاریم. من تلاش کرده‌ام تا بحث‌های باسکار و نیز کلیه را که او هم پیرامون فلسفه‌ی رئالیستی علم قلم زده است بدون ارائه‌ی پیشاپیش نقد یا سنتزی برای خواننده شرح و توضیح دهیم تا بنیان‌های این فلسفه برای خواننده روشن و شفاف گردد، اما گاه به گاه نیز برای خاطر روشنی‌انداختن بر گستره‌ی مفهوم و کاربردهای نظری آن مجبور بوده‌ام نکاتی تکمیلی یا توضیحی را طرح کنم. بطور کلی کوشیده‌ام با جداکردن قلمروهای مفهومی و ترکیبی-انتقادی از یکدیگر و توضیح هر یک بدون حاشیه‌ی زیاد، تا سر حد امکان مانع آشفتگی ذهن خواننده شوم. دلیل چنین رویه‌ای این است که می‌خواهم خواننده ابتدا نظرات باسکار را بی هیچ میانجی دیگری درک کند و سپس به تدریج پای به وادی ترکیب و نقد مباحث بگذارد. این رویه به ویژه از این رو برای من اهمیت داشته است که می‌دانم باسکار و فلسفه‌ی علم او و در ضمن مباحث انجام‌شده پیرامون او در کشور ما تازگی دارد و موضوعی نیست که در سطح دانشگاه‌ها یا در میان پژوهشگران مسائل اجتماعی و فکری پذیرفته شده یا جا افتاده باشد. به جز این همه‌ی تلاشم را به کار زده‌ام تا در هر بخش از مطلب تا سر حد امکان موضوعات محدودی را در جدایی از یکدیگر طرح کنم با این حال در هر بخش با وجود تلاش نگارنده اصطلاحات و مفاهیم و موضوعات جدیدی طرح می‌شوند و من به شکلی بسیار خلاصه‌وار و مقدماتی به آن‌ها اشاراتی کرده و درمی‌گذرم تنها برای این که در قسمت‌های بعدی نوشته آن‌ها را با تفصیل و توضیح بیشتری شرح دهم. نوشته‌ی پیش رو شامل دو فصل نسبتاً بلند و زیرفصل‌های متعدد کوتاه‌تری است. در فصل اول عمدتاً به توضیح مفهوم هستی‌شناسی و رابطه‌ی آن با رویه‌ی علمی و نیز تفاوت‌های رئالیسم انتقادی با دو نحله‌ی دیگر فلسفی به نام‌های تجربه‌گرایی (امپریسم) و ایده‌آلیسم پرداخته می‌شود؛ در فصل

دوم مفاهیم بیان شده در فصل نخست به نحوی بسیار تفصیلی تر شرح و توضیح داده می‌شوند و در ضمن مفاهیم بیشتری در همین راستا به بحث ورود می‌کنند.

فصل اول: هستی‌شناسی و علم

۱.۱. معنای رئالیسم استعلایی

در این قسمت از بحث ابتدا به معنای تاریخی کلمه‌ی استعلایی در پرتو رابطه‌ی کانت و باسکار می‌پردازم و با به‌پایان‌بردن این بحث در بقیه‌ی متن، فلسفه‌ی علم باسکار را به همان نام آشنای رئالیسم انتقادی می‌خوانم و بعدها هنگامی که مباحث دیالکتیکی او را نیز توضیح دادم آن‌گاه فلسفه‌ی علم او را رئالیستی-دیالکتیکی خواهم خواند. بدین ترتیب امیدوارم این شکل از مرحله‌بندی بحث که همراه با تکامل زمانی کارها و نظرات باسکار پیش می‌رود بتواند خواننده را برای درک مراحل مختلف رشد و دگرگونی نظری باسکار کمک کند. اما در زیر ابتدا باید به این پرسش پرداخت که آیا اصولاً در عصر علوم و انقلابات علمی، هنوز هم نیازی به فلسفه هست و اگر هست توجیه آن را در چه استدلالی می‌توان یافت. سپس به این موضوع پرداخته می‌شود که چرا باسکار در کارهای اولیه‌اش فلسفه‌ی علم خود را از نوع استعلایی می‌نامد. از آن‌جا که این نام به فلسفه‌ی ایده‌آلیسم استعلایی کانت نسب می‌برد به همین جهت نیز در قسمت بعدی مطلب به تشابهات و تفاوت‌های ایده‌آلیسم استعلایی کانت و رئالیسم استعلایی باسکار پرداخته می‌شود.

۲.۱. چرا فلسفه؟

اندريو کليبر به پرسش بالا مبني بر اين که: آیا اصولاً فلسفه لازم است؟ پاسخ مثبت می‌دهد. در همین رابطه می‌افزاید که به لحاظ تاریخی چرخش از سمت ایده‌آلیسم به رئالیسم معمولاً نوعی رویگردانی از فلسفه و توسل به علوم جزئی و خاص بوده است. در همین راستا گفته می‌شود همه‌ی شناخت و دانش نظری که نیاز داریم یا امکان کسب آن هست از راه همین کشفیات و دستاوردهای علوم فراهم می‌شود. کليبر در پاسخ به پرسش بالا می‌نویسد که اولاً بدیل فلسفه، فقدان فلسفه نیست بلکه فلسفه‌ی بد است. انسان نافرستی در واقع فاقد فلسفه نیست بلکه دارای فلسفه‌ای ناخودآگاه است. همان‌طور که گرامشی می‌گوید: هر فردی یک فیلسوف است، اگر چه به شیوه‌ای خودانگیخته و ناخودآگاه، زیرا که حتی در ساده‌ترین تجلیات فعالیت ذهنی، و هم‌چنین در عرصه‌ی «زبان» شاهد به‌کارگیری مفهوم خاصی از جهان هستیم. در صورت پذیرش این مقدمه آن‌گاه می‌توان پرسید که آیا بهتر این است بدون هوشیاری انتقادی و به گونه‌ای نامنسجم و پراکنده فکر کنیم، به بیان دیگر آیا بهتر این است که درگیر مفهومی خودانگیخته، مکانیکی و روزمره از جهان باشیم یا این که بهتر است دارای درکی منسجم، آگاهانه و انتقادی از جهان باشیم و بدین ترتیب در آفرینش تاریخ جهان انسانی دخالتی فعال داشته باشیم و خود را به نحوی منفعلانه در معرض محرکه‌های بیرونی قرار ندهیم، همان‌ها که شخصیت ما را بدون آگاهی ما می‌سازند؟

فلسفه اصولاً به بیان کليبر پراتیکی است که قصد دارد دانش تلویحی موجود در برخی پراتیک‌های انسانی را وضوح بخشد. بدین ترتیب است که باسکار می‌تواند کانت را مورد نقد قرار داده و بگوید که کارکرد فلسفه در واقع تحلیل آن دسته مفاهیمی است که از پیش، اما به صورتی آشفته و نامنظم، وجود داشته‌اند. پراتیک‌هایی که مفاهیم آن‌ها تلویحی هستند می‌توانند معرفتی-ذهنی باشند هم‌چون پراتیک علمی، یا پراتیک‌های غیرمعرفتی باشند هم‌چون سیاست، روابط شخصی، دنیای کار و نیز هنر. هنگامی که فلسفه نگاهش را به سوی پراتیک علمی برمی‌گرداند به علت علاقه‌مندی‌اش به نتایج معرفتی علم نیست بلکه علاقه‌اش در واقع معطوف است به مجموعه مفاهیم تلویحاً موجود در پراتیک علم که برای دانشمندان وضوح بخشی به آن‌ها اهمیتی ندارد و حتی شاید خود ندانند که پراتیک علمی‌شان استوار بر آن مفاهیم و رویه‌های فکری است. به عنوان نمونه باسکار نتایج فلسفی خود درباره‌ی ساختار جهان را از نظریه‌ی نسبیت یا نظریه‌ی کوانتوم یا نظریه‌ی تکامل استنتاج نمی‌کند. تلاش برای انجام چنین چیزی برای فلسفه مخاطره‌آمیز است و سرانجام نیز به بن‌بست برمی‌خورد. هم‌چون نمونه‌ی کانت که قانون‌مندی‌های طبیعی کشف‌شده توسط نیوتون را اصولی ابدی و ازلی خواند. در حالی که امروز می‌دانیم که یافته‌های علمی حقایق ازل و ابدی را بیان نمی‌کنند و خود همواره در معرض تصحیح، بازنگری و بهبود هستند. بدین ترتیب باسکار با مطالعه‌ی اصول تلویحی موجود در پراتیک آزمایش علمی قادر به اخذ نتایج هستی‌شناختی گسترده‌ای شده است. پس فلسفه به‌مانند فعالیتی انتقادی-عقلانی، مستلزم این است که فلسفه‌هایی تلویحاً موجود در پراتیک‌هایمان داشته باشیم که قابلیت وضوح‌بخشی داشته باشند. اما مقصود از این فعالیت فلسفی خودآگاه و انتقادی روشنی‌انداختن محض بر شناخت و دانش تلویحی ما یا ارضای کنجکاوی ما یا برآوردن نیاز ما به خودآگاهی نیست. فلسفه می‌تواند دارای کارکردهای پلمیک در رابطه با پراتیک‌هایی باشد که بر مفاهیم‌شان روشنی می‌اندازد: فلسفه با روشن کردن تضادهای درونی در باورهای تلویحاً موجود در پراتیک به‌واقع نشان می‌دهد که دارای خصلت انتقادی است و در ضمن با روشن کردن مفاهیم پایه‌ای یک پراتیک معین، کارکردی دفاعی نیز دارد زیرا که نشان می‌دهد پراتیک مورد نظر بر خلاف ادعاهای نظریه‌های رقیب در عمل کاری می‌کند که آن‌ها ادعای ناممکن‌بودنش را داشتند. بدین معنا که مثلاً فلسفه‌های رئالیستی مبتنی بر تجربه‌گرایی یا ایده‌آلیسم منکر وجود ساختارهای زیرینی هستند که پراتیک علم در پی کشف آن‌هاست. اما فلسفه‌ی انتقادی با روشنی‌انداختن بر مفاهیم و رویه‌های پراتیک علوم مختلف بطلان نظرات فلسفه‌های رقیب را آشکار می‌کند. در قسمت بعدی به شرح حکایت پسوند استعلایی در عبارت رئالیسم فلسفی باسکار می‌پردازیم.

۳.۱. چرا رئالیسم استعلایی

باسکار در کتاب خود «نظریه‌ای رئالیستی در باره‌ی علم» فلسفه‌ی خود را رئالیسم استعلایی می‌نامد. این پسوند یادآور نحله‌ی فلسفی کانتی است که به نام ایده‌آلیسم استعلایی شناخته می‌شود. باسکار با برگزیدن این پسوند برای فلسفه‌ی علم مورد نظرش در واقع خود را به سنت استعلایی در فلسفه منسوب می‌کند. اما این نسب‌بری رابطه‌ای پرتنش است که حاوی شباهتی اندک و تفاوت‌هایی عمیق و بنیادین است که در ادامه بدان می‌پردازیم. هنگامی که می‌پرسیم چه چیزی باید وجود داشته باشد تا مثلاً الف ممکن

گردد، در این حالت با پرسشی استعلایی مواجه هستیم. به نظر کلیر یکی از شیوه‌های روشنی‌انداختن فلسفه بر روی یک پراتیک معین از زمان کانت تاکنون طرح استدلال‌های استعلایی بوده است. استدلال استعلایی نوعی استدلال رو به عقب یا فرایشت‌نگر است یعنی استدلال‌هایی که از سمت توصیف برخی پدیده‌ها به سمت توصیف آن چیزی می‌روند که امکان ایجاد آن‌ها را فراهم می‌آورد یا این که پیش‌شرط ایجاد و پیدایش آن‌هاست. باسکار می‌پرسد جهان چگونه باید باشد تا فعالیت علمی ممکن شود؟ بدین ترتیب با طرح این پرسش از سوی چیزی که فعلیت دارد - فعالیت علمی - به سوی چیزی اصلی‌تر و زیربنایی‌تر می‌رویم که همانا چنین فعالیت و چنین امکانی را شالوده می‌نهد. چنین استدلال‌هایی معمولاً از سمت پدیده‌ای که اتفاق می‌افتد به سمت ساختاری می‌روند که با دوام است و مبنای ظهور و ایجاد آن پدیده. به نظر کلیر جایگاه استدلال‌های استعلایی در آثار باسکار را می‌توان با نشان‌دادن شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با استدلال‌های استعلایی کانت بحث کرد.

پرسش اولیه‌ی کانت این است: چگونه شناخت و دانش ترکیبی پیش‌داده ممکن است؟ شناختی که به ما چیزی درباره‌ی جهان می‌گوید اما در عین حال مستقل از تجربه‌ی ما است. جوهر کار کانت تمرکز روی چگونه ممکن بودن دانش تجربی است. کانت فکر نمی‌کرد که جهان به خودی خود دارای خصوصیتی باشد که به ما اجازه‌ی ایجاد و خلق مقولات و شناخت غیرتجربی را بدهد به همین جهت بر این باور بود که ذهن ما این شکل مفهومی و مقولاتی و ناتجربی را بر آن تحمیل می‌کند. به نظر باسکار فعالیت علمی موجود در آزمایش‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها نیز همچون پراتیک‌های دیگری که امکان شناخت را برای ما ممکن می‌کنند، فعالیت‌های «ذهنی» ناب نیستند آن‌ها حاوی تعامل عینی نیت‌مند ما با جهان هستند - تعاملی که فقط بخاطر این ممکن است که ما موجوداتی جسمانی هستیم، این که ما دست و پا و چشم و گوش داریم و دارای خصوصیتی هستیم که برای کسب شناخت ضرورت دارند همچون نیروی خرد و خیال، ابزارسازی، و هدفمندی. در ضمن بدین خاطر که مرحله به مرحله از سطح پدیدارها به سطح ساختارهای زیرین می‌رویم موفق به کشف رازهای جهان می‌شویم و با طرح پرسش‌های مناسب جهان را وامی‌داریم تا پاسخی درخور و شایسته به ما ارائه کند. بدین ترتیب می‌بینیم در حالی که استدلال‌های کانت منجر به پردازش نظریه‌ای درباره‌ی قدرت ذهن برای تحمیل یک ساختار معین کلی روی جهان می‌شود استدلال‌های باسکار منجر به نتایجی می‌شود که نه تنها درباره‌ی ذهن و خودمان بلکه درباره‌ی این هم است که جهان چگونه باید باشد. در نتیجه فلسفه‌ی باسکار می‌تواند با مسئله‌ی شیء در خود برخورد کند که همانا همچون شبیحی فلسفه‌ی کانت را تعقیب می‌کرد. این در حالی است که ایده‌آلیست‌های پس از کانت به انکار جهانی مستقل از ذهن شناسندگان رسیدند. باسکار بر این نظر است که جهان چیزی فراها و شفاف نیست بلکه نیازمند کشف‌شدن است و در ضمن رازهایش را به ما نشان خواهد داد. کانت اعلام کرد که مفاهیم، مقولات ترکیبی مستقل از تجربه و متکی به مقولات ذهنی ما هستند بدین معنا ما هستیم که آن‌ها را بر جهان تحمیل می‌کنیم. اما از نظر باسکار آن جنبه‌هایی از جهان که شناخت را ممکن می‌کنند ضرورتاً پیش‌داده نیستند بلکه جنبه‌هایی واقعی از جهان‌اند؛ ساختارهای آن هستند و شناخت‌شان نیز ممکن است. سرانجام این که نظریه‌ی شناخت کانت فراتاریخی و بی‌زمان است، هم در معنای این که قابل کاربرد روی شناخت انسانی بطور کلی است فارغ از مشکلات تاریخی‌اش و هم در معنای این که او باور داشت که کلید حقایق ابدی معینی را یافته است. اما باسکار چنین مدعاهایی ندارد. تجربه و آزمایش علمی پدیده‌ای نسبتاً جدید است. با این که بیشتر فاکت‌های کشف‌شده توسط علم حقیقت دارند اما قبلاً ناشناخته بوده‌اند (زمین دور خورشید می‌چرخید قبل از این که گالیله آن را کشف کند)، شکل علم آزمایشی را نمی‌توان روی شکل‌های پیش‌علمی شناخت بکار برد و «رو به جلو» نیز نمی‌توان از آن‌ها استفاده نمود یعنی چیزهایی را پیش‌بینی کرد که هنوز کشف نشده‌اند. از آن‌جا که ساختار جهان نه شفاف و فراها بلکه ضروری است دانش ما از آن همیشه در معرض خطاپذیری است. در فلسفه و در علم هیچ نظریه‌ای نیست که نتواند در معرض بازبینی و بهبود قرار بگیرد. به نظر باسکار فلسفه باید دو پیش‌فرضی را رد و انکار کند که خصلت اصلی پروژه‌ی فلسفی کانت بودند، یعنی جنبه‌های ایده‌آلیستی و فردگرایانه‌ای که کانت در تحقیقات خود وارد می‌کرد. نکته‌ی اول یعنی رد خصلت ایده‌آلیستی فلسفه‌ی کانت بدین معناست که یک استدلال استعلایی می‌تواند از راه پرسش رو به عقب ما را در برابر ضرورت کشف ساختار جهان قرار دهد و مسئله‌اش نیز سازمان جهانشمول ذهن آدمی و مقولات پیش‌داده‌ی آن نیست. نکته‌ی مربوط به فردگرایی رد و انکار تمرکز کانت روی ذهن فرد انسانی است و عملیات جهان‌شمول و فراتاریخی آن. بدین ترتیب باسکار شناخت را نتیجه‌ی پراتیک‌های اجتماعی تاریخاً معین می‌داند. فلسفه در خطاپذیری خود شبیه علم است؛ با این که مشغله‌ی فلسفه همان جهانی است که علوم درباره‌ی آن

تحقیق می‌کنند تفاوت اینجاست که فلسفه با علوم رقابت نمی‌کند. فلسفه می‌تواند به ما بگوید شرط احتمال فعالیت‌های علمی الف و ب این است که جهان تفکیک‌شده بین لایه‌های س و ش باشد اما نمی‌تواند بگوید که جهان حاوی چه ساختارهایی است یا آن‌ها چگونه از هم متفاوت‌اند این‌ها همه موضوعات تحقیق علمی‌اند. پس از بیان این مقدمات جا دارد که به تعریف علم نزد باسکار و تقابل فلسفه-ی علم او با دیگر فلسفه-های علم بپردازیم.

۴.۱. تعریف علم و دیالکتیک علم

باسکار در کتاب «نظریه‌ای رئالیستی درباره‌ی علم» هدف خود را رشد یک رویکرد نظام‌مند رئالیستی به علم اعلام می‌کند و امیدوار است که بتواند بدیلی جدی در برابر پوزیتیویسم بنهد، همان که از زمان هیوم تاکنون تصویر ما را از علم شکل داده است. در ضمن او امیدوار است بتواند فلسفه‌ی علمی بنا کند که در برابر دو نحله‌ی مخالف یکدیگر در این زمینه ایستاده و سنتزی از آن دو به‌دست بدهد. نحله‌ی نخست کسانی را در بر می‌گیرد که معتقد به نوعی «پردازش اجتماعی» علم هستند که با قدری آسان‌گیری می‌توان نویسندگانی همچون Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend, Toulmin, Polanyi, Ravetz را در این دسته گنجانید. کسانی که روی خصلت اجتماعی علم تأکید دارند و بطور مشخص روی پدیده‌ی تغییر و تکامل علمی متمرکز هستند. نحله‌ی دوم شامل افرادی همچون Scriven, Hanson, Hesse and Harre می‌شود که توجه ما را به سمت لایه‌مندی علم جلب می‌کنند. این دسته روی تفاوت بین توضیح و پیش‌بینی تأکید کرده و روی نقش مدل‌ها در اندیشه‌ی علمی اصرار می‌ورزند. باسکار امیدوار است که بتواند سنتزی از این دو ایستار به‌دست بدهد. در این راستا است که باسکار تعریفی از علم و فرایند دیالکتیک علم بدست می‌دهد تا در پرتو آن وجوه مشخصه‌ی فلسفه‌های پوزیتیویستی علم روشن شود و در ضمن بتواند سنتز مورد نظر خود را ارائه کند. پیش از هر چیز می‌توان گفت که علم از نظر باسکار مصداق جمله‌ی مشهور مارکس است که اگر پدیدارهای جهان همه‌ی واقعیت را تشکیل می‌دادند در این صورت نیازی به علم نمی‌بود. علم به نظر او تلاش سیستماتیکی است برای درک لایه‌مندی جهان. تنها مفهوم یک لایه‌مندی واقعی است که به ما اجازه می‌دهد که ایده‌ی پیشرفت علمی را باور کنیم. شناخت لایه‌های جدید به معنای این است که شناخت از لایه‌های پیشین نیز احتمالاً قابل تصحیح و بهبود است. علم رشد می‌کند یعنی در فرایند گذرای علم لایه‌های جدید و ابعاد جدیدی از واقعیت کشف می‌شوند. بدین معنا دانش و شناخت ما در عین رشد و عمق‌یابی تغییر نیز می‌کند. یعنی این که تصحیح، بازنگری و تغییراتی در سطح دانش قبلی انجام می‌شود همان‌طور که فیزیک نیوتونی قوانین کپلر و گالیله را تصحیح کرد. دانشمند می‌کوشد تا مکانیسم‌های دست‌اندرکار خلق و ایجاد پدیده‌ها را توصیف کند، اما نتایج فعالیت او متعلق به جهان اجتماعی علم و نه جهان ناگذرای چیزهاست. اما به جز این باسکار بر این نظر است که روش کار علمی حاوی دیالکتیکی است که خود از سه مرحله‌ی کلی تشکیل می‌شود.

بدین ترتیب که ابتدا قاعده‌مندی و نظم معینی شناسایی می‌شود، سپس در مرحله‌ی بعدی توضیحی احتمالی برای آن اندیشیده و ابداع می‌گردد، پس از آن واقعیت و صحت توضیح مورد نظر به آزمون گذارده می‌شود. بنا به دیدگاه باسکار مفهوم علم فرایندی همواره در حرکت است و دیالکتیک ذکرشده در بالا دارای هیچ پایانی نیست، دیالکتیکی که هم هستی‌شناختی است و هم معرفت‌شناختی. بدین ترتیب با کشف یک لایه یا سطح نو از واقعیت و توصیف آن به نحوی بسنده، علم بی‌واسطه به سمت برسازی، پردازش، توضیح و تست آن چیزی می‌رود که در این سطح اتفاق افتاده است. این موضوع حاوی استفاده از همه‌ی ابزار و وسایل معرفتی در دسترس و احتمالاً طراحی تکنیک‌های جدید آزمایشی و ابداع ابزار نوینی به منظور گسترش قدرت حواس ما است. هنگامی که توضیح کشف شد، علم به سمت تست توضیحات احتمالی برای آن می‌رود. حال مطابق این تعریف سه سنت از فلسفه‌ی علم را می‌توان از یکدیگر تمیز داد: ۱. سنت رئالیسم تجربی کلاسیک و منطقی ۲. سنت نوکانتی یا طرفداران ایده‌آلیسم استعلایی و ۳. سنت رئالیسم استعلایی یا رئالیسم انتقادی. سه سنت یادشده را به گونه‌ای مختصر در زیر توضیح می‌دهم.

۵.۱. سه سنت در فلسفه‌ی علم

الف. رئالیسم تجربی

تجربه‌گرایی کلاسیک و منطقی که توسط هیوم و پیروان او معرفی می‌شود ابژه‌های شناخت را رویدادهای اتمیستی (بی‌ارتباط و جدا از هم) و توالی آن‌ها در شکل هر گاه الف آن‌گاه ب می‌دانند.

رنالیسم تجربی: این سنت تجربی در همان مرحله‌ی نخست شناخت یا دیالکتیک علم متوقف می‌شود. یعنی به مشاهده‌ی قاعده‌مندی و نظمی معین اکتفا می‌کند. بدین معنا از سطح قاعده‌مندی و نظم ایجادشده در آزمایشگاه یا به بیانی از بستار (closure) به دست‌آمده‌ای که دانشمند آزمایشگاهی موفق به ایجاد آن شده، فراتر نمی‌رود. انتقادی که باسکار به رنالیسم تجربی روا می‌داند این است که متوجه خصلت اجتماعی شناخت علمی نیست یعنی متوجه نیست که پرسش‌های طرح‌شده از سوی دانشمند(ان) و ابزاری که برای گرفتن پاسخ از طبیعت در محیط آزمایشگاهی به کار می‌روند همگی وسایل تولیدی اجتماعاً تولیدشده‌ی پیشین هستند که حالا به شکلی خلاق‌تر برای تولید نتایج علمی جدید مورد استفاده قرار می‌گیرند، در ضمن خلاقیت مامور علیتی یا همان دانشمند آزمایشگاهی را نیز با علیت‌های واقعی دست اندر کار آشفته می‌کنند، بدین معنا متوجه نیستند که دانشمند آزمایشگاهی یا مامور علیتی با خلاقیت خود فضای بسته‌ای ایجاد می‌کند تا قوانین علیتی را در خلال سلسله رویدادهای قاعده‌مند و منظم خود به نمایش بگذارند. تلاش برای کاهش شناخت به دستاوردی فردی از راه تجربه‌ی حسی و درک این‌آخری به‌مانند زمینه‌ی خنثای شناخت و تعریف جهان، منجر به ایجاد هستی‌شناسی اتمیستی و درک رویدادها همچون چیزهایی جدا از هم می‌شود که ارتباط آن‌ها با یکدیگر اصولاً تنها در شکل اتصال ثابت و نامتغیر فرض گرفته می‌شود. بر این اساس ارتباط علیتی بین رویدادها باید چیزی باشد با خصلت فعلیت‌یافته و تصادفی، در حالی که از نظر باسکار این ارتباط علیتی چیزی واقعی (نافاکتوئل و حتی ضدفاکتوئل) و ضروری است.

ب. ایده‌آلیسم استعلایی

فرمول‌بندی این موضع در شکل کلاسیک – هر چند نوع ایستایش – را نزد کانت می‌توان یافت که البته انواع و اقسام دینامیک و به روز آن را هم داریم.

کانت و ایده‌آلیسم استعلایی او بر این نظر است که ابژه‌های شناخت علمی مدل‌ها، سنخ‌های آرمانی نظم طبیعی و نظایر آن هستند. این ابژه‌ها پردازش‌های ذهن آدمی هستند و با این که می‌توانند مستقل از انسان‌های معینی باشند اما مستقل از انسان و فعالیت انسانی بطور کلی نیستند. بر این اساس اتصال رویدادها اگر چه ضروری اما ناکافی است برای این که بتوانیم از ضرورت طبیعی سخن بگوییم. در چنین رویکردی؛ رویکردی که ابژه‌های شناخت را مدل‌پردازی یا تجریدهای ذهن آدمی یا توافقات جامعه-ی علمی (انسانی) می‌داند؛ جهان طبیعی یا به عبارتی نظم آن، پردازش و سازه‌ی ذهن آدمی می‌شود یا در نسخه‌ی مدرن آن ساخت و پرداخت جامعه‌ی علمی قلمداد می‌گردد. این سنت، خواهان حفظ ابژکتیویتی فاکت‌ها است به همین دلیل بر خصلت اجتماعی علم پای می‌فشارد ولی به جز آن اجازه‌ی تفسیر و تاویل آن را نیز می‌دهد و بدین معنا یک بهبود در سنت تجربه‌گرایی است که solipsism (فرضیه‌ای که معتقد است نفس انسان چیزی به جز خود و تغییرات حاصله در آن را نمی‌شناسد، نفس‌گرایی) و phenomenalism (پدیده‌گرایی) در بطن آن نهفته است. اما به هر حال مطابق این رویکرد دانش و شناخت ساختاری است که توسط یک سلسله مدل‌ها و نه یک سلسله قوانین ثابت از پیش داده شده، بدست می‌آید. نقطه قوت این رویکرد این است که جنبه‌ی اجتماعی دانش و علم را در نظر می‌گیرد متوجه است که پردازش توضیحات کاری است که دانشمندان و جامعه‌ی علمی انجام می‌دهند، همان چیزی که باسکار آن را جنبه‌ی گذرای (transitive aspect) شناخت علمی می‌نامد؛ اما این نحله‌ی فلسفی نیز قوانین و ضرورت‌های طبیعی را همچون عرصه‌ای جدا از ذهن آدمی و مستقل از آن نمی‌پذیرد، همان چیزی که باسکار بدان نام بعد ناگذرای (intransitive aspect) شناخت علمی را می‌دهد. بدین ترتیب در هر دو نحله‌ی یاد شده در بالا ابژه‌هایی که ما از آن‌ها شناخت کسب می‌کنیم مستقل از فعالیت انسانی وجود ندارند. اگر چیزهایی هستند که مستقل از فعالیت آدمی وجود دارند (به بیان کانت: چیز یا شیئی در خود) در این صورت هیچ‌گونه شناخت علمی از آن‌ها ممکن نخواهد بود. تا این‌جا باید روشن باشد که سنت نوکانتی‌ها یا طرفداران ایده‌آلیسم استعلایی گام دوم یادشده در دیالکتیک علم را نیز برمی‌دارند.

س. رنالیسم انتقادی

این رویکرد ابژه‌ی شناخت را ساختارها، و مکانیسم‌های هست‌کننده/برسازنده‌ی (generative) پدیده‌ها می‌داند و دانش و شناخت را نتیجه و محصول فعالیت اجتماعی علم می‌داند. می‌توان گفت که رئالیسم انتقادی به دیالکتیک دو سطح یادشده در بالا اهمیت فوق‌العاده زیادی می‌دهد: ابژه‌ی شناخت علمی، ساختارها و مکانیسم‌های برسازنده‌ی پدیده‌هایند و شناخت محصول فعالیت اجتماعی علم است.

این ابژه‌ها [ابژه‌های شناخت] نه پدیده هستند (تجربه‌گرایی) و نه پردازش‌های انسانی تحمیل‌شده بر پدیده‌ها (ایده‌آلیسم)؛ بلکه ساختارهایی واقعی هستند که مستقل از شناخت ما دوام می‌آورند، عمل می‌کنند و مستقل از تجربه‌ی ما و شرایطی که اجازه‌ی دسترسی بدان‌ها را فراهم می‌آورند، وجود دارند. از دیدگاه باسکار هنگامی که این گام سوم نیز برداشته شود، آن‌گاه توجیهی عقلانی و مناسب برای استفاده از قوانین در راستای توضیح پدیده‌ها در سیستم‌های باز خواهیم داشت جایی که هیچ اتصال ثابت و نامتغیری وجود ندارد.

باسکار همان‌طور که گفته شد، موضع فلسفی خود را در تقابل با رویکرد رئالیسم تجربی تعریف می‌کند که ویژگی مشترک هر دو سنت یادشده در بالا است. در حالی که سنت اول تنها به گام نخست در دیالکتیک علم بسنده می‌کند، سنت دوم یعنی نوکانتی‌ها یا همان سنت ایده‌آلیسم استعلایی تنها به گام اول و دوم بسنده می‌کنند در حالی که رئالیسم انتقادی به جز دو گام نخست که حاوی مشاهده‌ی قاعده‌مندی‌های آزمایشگاهی و حرکت خلاق مدل‌سازی است، نیاز به گام سوم هم می‌بیند که طی آن واقعیت و صحت مکانیسم‌های برسازنده‌ی مورد ادعا در معرض آزمون تجربی سختگیرانه‌ای قرار می‌گیرند. همان‌طور که در بالا نیز بیان شد، مفهوم علم نزد باسکار اشاره به فرایندی همواره در حرکت دارد و این دیالکتیک را پایانی متصور نیست. با کشف لایه یا سطحی نو از واقعیت و توصیف آن به نحوی بسنده، آنگاه علم بی‌واسطه به سمت پردازش، توضیح و تست آن چیزی می‌رود که در این سطح اتفاق افتاده است. این موضوع حاوی استفاده از همه‌ی ابزار و وسایل معرفتی در دسترس و احتمالاً طراحی تکنیک‌های نوی آزمایشی و ابداع ابزار نوی گسترش‌دهنده‌ی قدرت حواس ما نیز می‌شود. هنگامی که توضیح کشف شد علم به سمت تست توضیحات احتمالی برای آن می‌رود.

در این مسیر همان‌طور که در بالا به اشاره شد، باسکار تمایزی بین سیستم‌های بسته‌ی آزمایشگاهی و سیستم‌های باز طبیعی انجام می‌دهد.

۶.۱. سیستم بسته و سیستم باز

در این قسمت می‌خواهم به تشریح و توضیح تمایزی پردازم که تاکنون به نحوی تلویحی در طول مطلب بدان اشاره کرده‌ام که همانا تمایز بین سیستم‌های بسته و سیستم‌های باز در فرایند پراتیک علمی است. این تمایز در نظریه‌ی رئالیستی انتقادی علم دارای اهمیت بسیاری است.

سیستم‌های بسته همان‌طور که تا به حال در خلال بحث باید روشن شده باشد، ارجاع به آزمایشگاه و محیط بسته‌ی آن است، جایی که دانشمندان و کادرهای علمی سعی در شناسایی قوانین علیتی و ایزوله‌کردن مکانیسم‌های برسازنده‌ی پدیده‌ها می‌کنند. در این فرایند آن‌ها از وسایل تولید پیش‌تر تولید شده استفاده می‌کنند تا قوانین علیتی رویدادها و مکانیسم‌های برسازنده‌ی پدیده‌ها را در جدایی از محیط باز بیرونی ایزوله کنند و آن‌ها را از راه تاثیراتشان شناسایی نمایند. اما اگر بخواهیم در این زمینه پرسشی استعلایی به شیوه‌ی باسکار طرح کنیم، باید پرسیم: اصولاً آزمایش‌ها چگونه ممکن می‌شوند؟ به بیان کلیر شاید بهتر باشد پیش از این پرسش، پرسش دیگری طرح شود: آیا آزمایش‌ها اصولاً ضرورتی دارند؟ پاسخ کلیر به این پرسش مثبت است. زیرا چنان‌چه تعبیه‌ی آزمایشگاه و انجام آزمایش به ما اطلاعات جدید و مفیدی درباره‌ی شیوه‌ی فعالیت نیروهای طبیعی و شناخت ضرورت‌های طبیعی بدهد لاجرم باید چنین نتیجه گرفت که انجام آزمایش‌ها ضرورت دارند. اما ویژگی سیستم‌های بسته چیست؟ چه اتفاقی در آن‌ها می‌افتد؟ ویژگی سیستم‌های بسته این است که در چارچوب آن‌ها یک محرک علیتی معین همیشه همان تاثیر و همان نتیجه را تولید می‌کند. بدین معنا آزمایش‌ها تکرارپذیرند. یعنی در محیط بسته‌ی آزمایشگاهی یک مکانیسم واقعی علی، ایزوله شده است و بدین معنا می‌توان همچون قانون علیتی هیومی گفت: هر گاه الف اتفاق بیفتد آن‌گاه ب هم به دنبال آن می‌آید. بدین ترتیب ایجاد

سیستم‌های بسته لازمند زیرا که این توالی رویدادهای الف و ب به شکلی طبیعی در جهان بیرون از آزمایشگاه اتفاق نمی‌افتند و به همین جهت ما مجبوریم توالی غیرطبیعی رویدادها را در آزمایشگاه برای خاطر کشف مکانیسم‌های برساننده‌ی طبیعی ایجاد کنیم. بدین معنا حالا می‌توان گفت که آزمایش‌ها از این رو ممکن می‌شوند که مکانیسم‌هایی در جهان بیرونی، در سیستم باز عمل می‌کنند که قابل رویت نیستند و خود را در برابر حواس ما بروز نمی‌دهند اما کشف شدنی‌اند و ایزوله‌شدنی در شرایط مناسب. از راه به‌کارگیری ابزار مناسب و حضور افراد دانشمندی که نظریات و ابزار مناسبی در اختیار داشته باشند ایجاد یک چنین سیستم بسته ای ممکن می‌شود.

بیکن در پیوند با انجام آزمایش‌ها گفته است که این نه تنها به معنای طرح پرسش از طبیعت بلکه همچنین طبیعت را به پرسش گرفتن است. هنگامی که کشف قوانین و علیت‌ها با مشاهده‌ی صرف منفعلانه ممکن نیست باید فعالانه در طبیعت دخالت کرد و طبیعت را به فعالیت‌هایی واداشت که به نحوی خودانگیخته درگیر آن‌ها نمی‌شود. اما پرسش مهم دیگری نیز طرح شده است بدین مضمون: چگونه آزمایش‌ها می‌توانند دانش ما را در باره‌ی طبیعت افزایش دهند هنگامی که آن‌ها خود فرایندهای بسیار ویژه‌ای هستند که توسط انسان‌ها و ایجننت‌های علیتی در آزمایشگاه تولید می‌شوند فرایندهایی که چیزها در آن به نحوی متفاوت از سیستم‌های باز جهان بیرون از آزمایشگاه اتفاق می‌افتند؟ آیا نتایج آزمایش‌ها آن چیزی را به ما می‌گویند که تحت شرایط آزمایش اتفاق می‌افتد؟ اهمیت این پرسش در این جاست که اگر این آزمایش‌ها درباره‌ی نحوه‌ی عمل چیزها در جهان بیرونی در سیستم‌های باز چیزی به ما نگویند در این صورت ارزش معرفتی آن‌ها صفر است و بیشتر از یک حقه‌بازی جالب چیزی نیستند.

حالا پس از توضیحاتی مقدماتی درباره‌ی سیستم‌های بسته و باز باید ببینیم که باسکار چگونه فلسفه‌ی علم خود را در تقابل با رویکرد پوزیتیویستی به علم قرار می‌دهد. رئالیست‌های تجربی همان‌طور که دیدیم علم را به مرحله‌ی مشاهده‌ی توالی رویدادهای ثابت محدود می‌کنند. اما رئالیسم انتقادی باسکار در تقابل با این نظریه‌ی پوزیتیویستی قرار دارد که از هیوم سرچشمه می‌گیرد، همان که توالی ثابت و نامتغیر رویدادها (هر گاه الف آنگاه ب) را شرط علم می‌داند. باسکار قصد دارد نشان بدهد که این توالی ثابت رویدادها نه تنها شرط کافی برای علم و قانون علمی نیست که حتی شرط لازم آن نیز نیست.

باسکار بر این نظر است که در سیستم بسته‌ی آزمایشگاهی، «سوژه»ی آزمایش یعنی شخص آزمایش‌کننده، ماموری علیتی برای پیدایش یک سلسله از حوادث و رویدادها است (یعنی کسی است که مسبب و علت پیدایش یک سلسله از حوادث و رویدادهاست) اما این مامور علیتی همان قانون علیتی‌ای نیست که توالی رویدادها او را قادر به شناسایی‌اش می‌کند (یعنی با این که او اسبابی دارد که توسط آن‌ها می‌تواند سیستم بسته‌ای ایجاد کند و در آن سیستم بسته یک قانون علیتی طی توالی رویدادها خود را به نمایش بگذارد با این حال باید متوجه باشیم که مسبب قانون علیتی مورد نظر دانشمندی نیست که در آزمایشگاه، اسباب و وسایل شناسایی قانون مورد نظر را فراهم می‌کند). پس بدین معنا می‌توان نتیجه گرفت که تمایزی هستی‌شناختی بین قوانین علیتی و ضرورت طبیعی از یکسو و الگوهای رویدادها از سوی دیگر هست.

باسکار بر همین اساس تمایزی بین سیستم‌های بسته و سیستم‌های باز قائل می‌شود. اولی ارجاع می‌دهد به محیط آزمایشگاهی که دانشمندی یا «مامور علیتی» با ایزوله‌کردن یک مکانیسم مشخص طبیعی از دیگر مکانیسم‌ها موفق به شناسایی آن و نحوه‌ی عملش می‌شود. دومی یا سیستم باز به محیط بیرون از آزمایشگاه ارجاع می‌دهد جایی که مکانیسم‌های گوناگونی در ترکیب، تعامل، برخورد و در تقابل با یکدیگر وجود داشته و پدیده‌ها و رویدادهای مختلف جهان را خلق می‌کنند.

در مرکز نظریه‌ی باسکار این گزاره قرار دارد که ما در محیط آزمایشگاه با مکانیسم‌های بادوامی مواجه هستیم که مستقل از رویدادهایی که خلق می‌کنند وجود دارند. معنای این حرف این است که این مکانیسم‌ها بیرون از شرایط بسته‌ی آزمایشگاهی هم وجود دارند و عمل می‌کنند، اما در شرایط بیرونی به سختی می‌توان آن‌ها را شناسایی کرد و به همین جهت نیز شرایط بسته‌ی آزمایشگاهی برای شناسایی آن‌ها لازم است تا بتوانیم قادر به شناخت نحوه‌ی عمل آن‌ها بشویم. زیرا فعالیت مکانیسم مورد نظر در محیط بیرون یا در سیستم باز درآمیخته با فعالیت انبوهی از مکانیسم‌های دیگر است و امکان ایزوله‌کردن آن به راحتی ممکن نیست. بدین ترتیب علت اهمیت تجربه و آزمایش برای علم، چیزی که پوزیتیویسم قادر به توضیحش نیست، این است که

ساختارهای واقعی در بیرون از آزمایشگاه مستقل از الگوی واقعی رویدادها و حتی گاهی در تقابل با آنها عمل می‌کنند [همان ضدپدیداری بودن یا فرآیدیداری بودن علیتها و قوانین و مکانیسم‌ها که کلیر بدانها ارجاع داده بود. تنها بخاطر همین است که انجام آزمایش ممکن است و انجام آن نیز از همین رو اهمیت دارد. در سیستم‌های باز قوانین نمی‌توانند عام و همه‌شمول باشند و اگر هم چنین باشند لزوماً نمی‌توانند به فعلیت درآیند. همین نیز الزام ایجاد سیستم بسته را پیش می‌کشد. سیستم‌های بسته برای کسب دانش و شناخت به شیوه‌ای آزمایش‌گرانه اهمیت دارند اما آنها روی جایگاه هستی‌شناختی قوانین تأثیری ندارند. اتفاقاً تحقیق علمی طبیعت از این رو ممکن است که این قوانین راه خود را می‌روند و بی‌تفاوت به سیستم بسته، در سیستم‌های باز به شکلی مستقل از ما و آزمایش‌های ما عمل می‌کنند.

دانشمندی که عهده‌دار انجام آزمایش است باید بتواند دو کار اصلی و مهم را در حین آزمایش انجام دهد.

۱. باید مراقب باشد که مکانیسم تحت مطالعه در حین انجام آزمایش فعالانه عمل کند.

۲. باید از دخالت‌های بیرونی در عملیات مکانیسم پرهیز کند تا بتواند در شرایطی ایده‌آل بدون مزاحمت‌های بیرونی و دخالت مکانیسم‌های دیگر، مکانیسم مورد نظر را شناسایی و تشریح نماید.

مثلاً در یک آزمایش ساده‌ی الکتریکی برای نمایش قانون اهم، ایجاد سطح مناسبی از مقاومت و اطمینان از این که میدان مغناطیسی جدید به نحوی ناگهانی در نزدیکی مدار دیگری جای نگیرد، اهمیت دارد تا آزمایش مورد نظر به درستی انجام شود. هدف از این آزمایش این است که یک مکانیسم خاص و یگانه اجازه یابد تا در جدایی از دیگر مکانیسم‌ها عمل کرده و تأثیرات خود را آشکار سازد. در یک سیستم باز مکانیسم مورد نظر در حالتی نرمال تحت تأثیر عملیات دیگر مکانیسم‌ها و در تداخل و تقابل با آنها عمل می‌کند. این انعطاف و کنترل در نحوه‌ی آزمایش، خود محصول طراحی آزمایش و دربرگیرنده‌ی یک کار نظری جدی است. در وضعیت آزمایشگاهی چنین است که شخص باید پرسش مشخصی به طبیعت عرضه کند اما باید آن را با زبانی طرح کند که برای طبیعت قابل فهم باشد و بدین ترتیب بتواند پاسخی نامبهم نیز بدان ارائه کند. یعنی داشتن نظریه در این جا مهم است. داشتن نظریه مهم است زیرا تنها بر این اساس است که می‌دانیم کدام وسایل را داریم، دنبال چه می‌گردیم و امکان طرح چه پرسشی را داریم. گفتیم که در طول عمل آزمایش مکانیسم‌ها مستقل از رویدادها و کنش‌های انسانی، و رویدادها نیز مستقل از آزمایش وجود دارند. این سه در واقع تشکیل سه سطح از واقعیت را می‌دهند: قلمرو امر واقعی (domain of real) قلمرو امر به فعلیت درآمده (domain of actual) و قلمرو امر تجربی (domain of empirical).

در قلمرو امر واقعی تنها مکانیسم‌ها حضور دارند. در قلمرو فعلیت، مکانیسم‌ها و امور به فعلیت درآمده هر دو حاضرند اما در قلمرو تجربی مکانیسم‌ها، امور بالفعل و تجارب همگی حضور دارند. در آزمایشگاه و سیستم بسته‌ی آن است که این سه سطح در کنار هم خود را نشان می‌دهند. این سه سطح به نحوی طبیعی از هم جدا نیستند این فعالیت اجتماعی ما است که آنها را چنین از هم جدا می‌کند.

بدین معنا می‌بینیم که نحله‌ی تجربه‌گرا انسان‌محور است. جهان به آن چیزی فروکاسته می‌شود که انسان‌ها تجربه می‌کنند و مفهوم فعالیت پیشین اجتماعی از آن غایب است همان چیزی که برای انجام آزمایش در علم ضرورت دارد. این وضعیت دارای یک پیامد ایدئولوژیک است که گویا آنچه انسان‌ها تجربه می‌کنند بی‌تردید مترادف با خود جهان است. در حالی که می‌دانیم آزمایش‌ها بخشی از جهان هستند و برای تعریف آن نمی‌توانند استفاده شوند. برای این که آزمایش بتواند در کار علمی اهمیت داشته باشد معمولاً بایستی نتیجه‌ی فرایند تولید اجتماعی باشد و به این معنای پایان سفر است و نه آغاز سفر. تنها رئالیست‌های انتقادی هستند که می‌توانند توضیح دهند چرا دانشمندان در ارزیابی آزمایشات به مانند تست نظریه در مرحله‌ی آخر حق دارند. زیرا افراد متخصص تحت شرایطی که دست‌ساز و تحت کنترل هستند قادر به دستیابی به ساختارهای فعال و بادوامی می‌شوند که معمولاً یا از نگاه ما پنهان هستند یا در شکل و شمایل انحرافی حضور دارند و پدیده‌های فعلیت‌یافته‌ی جهان ما را تولید می‌کنند. رئالیسم تجربی به دنبال کاهش امر واقعی به امر بالفعل و امر بالفعل به امر تجربی است و به همین دلیل هم خودانگیختگی توالی‌ها و

فاکتها را فرض اصلی خود قرار می‌دهد در نتیجه بدین شکل دنیای بسته‌ی آزمایش را همچون معنای علم در تمامیت آن فرض می‌کند. البته این گفته بدین معنا نیست که تجارب کمتر از رویدادها واقعی هستند یا رویدادها کمتر از ساختارها واقعی هستند.

به نظر باسکار رئالیسم تجربی از دگمی رنج می‌برد که او آن را مغالطه‌ی معرفتی می‌نامد. این اصطلاح بدین معناست که گویا گزاره‌های مربوط به هستی همیشه می‌توانند به گزاره‌هایی درباره‌ی شناخت ما از هستی فروکاسته شوند. باسکار در ادامه می‌افزاید از آنجا که هستی‌شناسی را نمی‌توان به معرفت‌شناسی کاهش داد این مغالطه در واقع منجر به خلق نوعی هستی‌شناسی تلویحی می‌شود، یعنی یک هستی‌شناسی تجربه‌گرا که در واقع انسان‌محور است، یعنی انسان را به مانند مرکز ثقل جهان و معنای آن قبول دارد. این نیز به نوعی رئالیسم تلویحی می‌انجامد که مبتنی است بر رویدادهای اتمیستی و روابط آن‌ها با یکدیگر، یعنی اتصال‌های ثابت تکرارپذیر و نامتغیر. این یک هم به نوبه‌ی خود منجر به ایجاد نوعی روش‌شناسی می‌شود که کمابیش به نحوی جدی با معرفت‌شناسی علمی، ناسازگار است و باز بدین ترتیب فلسفه‌ی آن نیز با رویه‌ی واقعی علم، ناسازگاری نشان می‌دهد.

باسکار همان‌گونه که گفته شد «جنون سوبژکتیویسم» را به چالش می‌گیرد و در همین رابطه می‌نویسد که مفهوم جهان تجربی مبتنی بر خطایی مقولاتی و منوط به نوعی انسان‌محوری پنهان در فلسفه است که همانا منجر می‌شود به غفلت از پرسش مهم مربوط به شرایطی که تحت آن‌ها تجربه و آزمایش برای علم اهمیت می‌یابند. به طور کلی این درک از فعالیت پیشین اجتماعی غافل است. نادیده‌گرفتن این فعالیت به علت معرفت‌شناسی فردگرایانه‌ای است که طی آن انسان‌ها همچون دریافت‌کننده‌های منفعل فاکت‌ها و اتصال‌های معلوم درک می‌شوند.

برخلاف این نظر باسکار چنین استدلال می‌کند که شناخت، محصولی اجتماعی است که توسط محصولات اجتماعی پیشین تولید می‌شود. در ضمن ابژه‌یی که طی فعالیت اجتماعی علم، به شناختی از آن نائل می‌آییم کاملاً مستقل از انسان‌ها وجود دارد و عمل می‌کند. در همین راستا او بین جنبه‌ی گذرا و جنبه‌ی ناگذرای فعالیت علمی تفاوت قائل می‌شود، چیزی که در بالا به گونه‌ای مختصر بدان اشاره کردم و در زیر آن را با تفصیل بیشتری توضیح می‌دهم.

۷.۱. جنبه‌ی گذرا و جنبه‌ی ناگذرای فعالیت علمی

برشماری دو جنبه‌ی یادشده از فلسفه‌ی علم در بالا، صحبت درباره‌ی دو جنبه از شناخت و نیز دو نوع «ابژه‌ی» شناخت را موجه می‌سازد: یک جنبه‌ی گذرا داریم که طی آن ابژه‌ی شناخت عبارت است از یک علیت مادی یا شناختی که پیش از این به دست آمده است و برای کسب شناخت نو استفاده می‌شود، یک جنبه‌ی ناگذرا نیز داریم که بنا به آن ابژه‌ی شناخت عبارت است از همان ساختارها و مکانیسم‌هایی که مستقل از انسان‌ها و شرایطی که به انسان‌ها اجازه‌ی دسترسی به این ابژه را می‌دهد، وجود دارند.

پس بدین ترتیب باسکار تمایزات خود را با رئالیسم تجربی و ایده‌آلیسم استعلایی روشن‌تر می‌نماید و دو وجه از کار خود را تحت عنوان قلمرو ناگذرا و پایدار شناخت و قلمرو گذرا و ناپایدار شناخت نام‌گذاری می‌کند. در این رابطه در کتاب «نظریه‌ی رئالیستی درباره‌ی علم» می‌نویسد: «انسان‌ها در طول فعالیت اجتماعی خویش دانش و شناختی تولید می‌کنند که محصولی اجتماعی است، یعنی مستقل از فرایند تولید آن و انسان‌های مولد آن وجود ندارند مانند موتورهای ماشین‌آلات، آرمیچر یا کتاب‌هایی که به نگارش در می‌آیند یا کارهای هنری و دستی. این فرآورده‌های دستی و ذهنی ما انسان‌ها خود در معرض تغییرات زمان قرار دارند، این مهارت‌ها و آثار به مرور زمان تغییر می‌کنند و دستخوش دگرگونی می‌گردند». باسکار این دسته از ابژه‌های شناخت را ابژه‌های گذرای شناخت یا مواد خام علم می‌نامد. «جنبه‌ی دیگر شناخت و دانش، کسب دانش و شناخت از چیزهایی است که ابداً توسط انسان تولید نشده‌اند، نیروی جاذبه‌ی خاص عطارد و زمین، سازوکار انتشار و تکثیر نور. هیچ یک از این ابژه‌های شناخت وابسته به فعالیت انسانی نیستند. اگر نژاد انسانی نیز منقرض شود باز این پدیده‌ها و سازوکارهای درونی آنان به حیات خویش ادامه خواهند داد، گرچه دیگر کسی نخواهد بود تا آن‌ها را شناسایی کند» (همانجا). او این دسته از ابژه‌ها را ابژه‌های ناگذرا و پایدار شناخت می‌نامد. به نظر باسکار اگرچه ما می‌توانیم جهانی از ابژه‌های ناگذرا بدون وجود علم تصور کنیم اما نمی‌توانیم علمی بدون ابژه‌های گذرا تصور کنیم. منظور باسکار این است که می‌توان جهانی را تصور کرد که نیروی جاذبه در آن همچنان عمل کند زمین به گرد خورشید بر روال سابق بگردد اما کسی نباشد که قوانین و مکانیسم‌های این جهان را شناسایی کند. در جهانی خالی از وجود انسان،

آن قوانین علیتی که علم اکنون آن‌ها را کشف کرده به حیات خود ادامه می‌دهند اما دیگر کسی نیست تا در آزمایشگاه‌ها یا با وسایل مختلف علمی وجود آن‌ها را شناسایی کند.

پس استدلال کلی باسکار این است که شناخت علمی باید همچون وسیله‌ی تولیدی پیش‌تر تولید شده درک شود و علم همچون فعالیت دائمی اجتماعی در فرایند دائمی تحول. اما هدف علم تولید شناخت از مکانیسم‌های تولید پدیده‌ها در طبیعت است که با هم ترکیب شده و جریان بالفعل و جاری پدیده‌ها در جهان را ایجاد می‌کنند. این مکانیسم‌ها که ابژه‌های ناگذرای پژوهش علمی هستند دوام می‌آورند و کاملاً مستقل از انسان‌ها هستند. گزاره‌هایی که عملیات آن‌ها را به نام «قانونمندی» توصیف می‌کنند، گزاره‌هایی درباره‌ی تجربه و آزمایش نیستند گزاره‌هایی درباره‌ی رویدادها هم نیستند. به عکس، آن‌ها گزاره‌هایی درباره‌ی شیوه‌های عمل چیزها در جهان‌اند که در جهانی بدون انسان نیز عمل می‌کردند، جهانی که در آن هیچ آزمایشی نمی‌بود، جهانی که در آن هیچ و شاید تعداد کمی اتصال نامتغیر رویدادها وجود می‌داشت.

اما از آن‌چه در بالا گفته شد می‌توان بین دو نوع هستی‌شناسی نزد باسکار تمایز قائل شد: هستی‌شناسی علمی و هستی‌شناسی فلسفی. بحث پیرامون درک باسکار از هستی‌شناسی علمی و فلسفی راهگشای بحث پیرامون هستی‌شناسی تجربه‌گرا و پوزیتیویستی خواهد بود.

۸.۱. هستی‌شناسی علمی و هستی‌شناسی فلسفی

گفته شد که باسکار از این رو فلسفه‌ی خود را استعلایی می‌نامد که هم‌چون کانت به طرح پرسش‌هایی استعلایی می‌پردازد. پرسش استعلایی باسکار که او را به سمت مقولات فلسفی می‌کشاند از این قرار است: جهان چگونه باید باشد تا علم ممکن شود؟ و می‌افزاید که چنین پرسشی شایسته‌ی نام هستی‌شناسی است. در ضمن باسکار بین هستی‌شناسی علمی و هستی‌شناسی فلسفی نیز تمایز قائل می‌شود. گزاره‌های دومی (هستی‌شناسی فلسفی) نمی‌توانند مستقل از بررسی‌ها و دستاوردهای علم و هستی‌شناسی آن باشند.

باسکار با نشان دادن این که ابژه‌های علم، ناگذرا و از نوع ویژه‌ای هستند، یعنی از ساختارها و نه رویدادها تشکیل می‌شوند، اعلام می‌کند که قصد او فراهم آوردن یک فلسفه‌ی جدید علم یا یک هستی‌شناسی علمی است. به نظر او هر فلسفه‌ی علمی باید قادر باشد به هر دو جنبه‌ی علم – که در بالا طرح شد – پاسخ داده و آن‌ها را با هم ترکیب کند. یعنی نشان دهد که علم چگونه خود فرایندی گذراست، وابسته به شناخت و دانش پیشین است که در طی فعالیت موثر انسان‌ها برای مطالعه‌ی ابژه‌های ناگذرا – که مستقلاً وجود دارند – تولید شده است. در این راستا او به چند نکته‌ی مهم برای فلسفه‌ی علم اشاره می‌کند. ۱. علم دارای خصلت اجتماعی است. حاصل فعالیت موثر نسل‌های پیاپی انسانی برای شناخت ابژه‌های ناگذرا است. ۲. ابژه‌های اندیشه‌ی علمی مستقل از خود علم هستند. در همین راستا می‌افزاید: «تولید شناخت عملیاتی است غیرخودانگیزه، زیرا تولید شناخت منوط است به تولید شناخت از دل شناخت پیشین که در دسترس قرار دارد (این هم صحنه‌گذاردن روی وجود قلمرو گذرای علم است و این که شناخت واقعیت بیرونی تغییرپذیر است). شناخت به دلیل خصلت ساختارمند ابژه‌ی ناگذرا و فعالیت ساختارهای علیتی چیزها ممکن است (این به معنای صحنه‌گذاردن روی وجود قلمرو ناگذرا و هستی‌شناسانه است که علم به مطالعه‌ی آن مشغول است).

بدین ترتیب هنگامی که می‌گوییم ابژه‌های کشفیات علمی و تحقیقات علمی «ناگذرا» هستند یعنی مستقل از همه‌ی فعالیت انسانی وجود دارند و وقتی می‌گوییم این‌ها ساختارمند هستند یعنی این که از انواع رویدادهایی که به وجود می‌آیند متمایزند؛ در ضمن آن‌ها گزاره‌هایی درباره‌ی رویدادها هم نیستند و همین‌طور سنتز و ترکیب ذهنی پیش‌داده نیز نیستند.

اگر فهم‌پذیربودن فعالیت آزمایشی حاوی این نکته باشد که ابژه‌های درک علمی، ابژه‌هایی ناگذرا و ساختارمند هستند در این صورت می‌توانیم گزاره‌های زیر را فرموله کنیم:

الف. هستی‌شناسی فلسفی ممکن است.

ب. قوانین علیتی جدا از انواع رویدادها وجود دارند و رویدادها جدا از آزمایش‌ها وجود دارند.

ج. احتمال فلسفه‌ای همسو با پراتیک رئالیسم علمی وجود دارد.

موضوع هستی‌شناسی فلسفی مطالعه‌ی همان جهانی است که علم بدان می‌پردازد. هستی‌شناسی فلسفی می‌پرسد جهان چگونه باید باشد تا علم ممکن گردد و فرض‌های اولیه و مقدمات آن همان‌هایی هستند که به طور کلی توسط فعالیت‌های علمی شناخته شده‌اند. روش آن بدین معنا استعلایی است و مقدمات و پایه‌های علمی است و نتیجه‌ی آن ابژه‌ی کنونی تحقیق ما است. به عنوان استدلالی فلسفی می‌توان گفت که برخی مکانیسم‌های مولد یا به عبارتی مکانیسم‌های هست‌کننده باید وجود داشته باشند و عمل کنند تا پدیده‌ها قادر باشند به شکلی عمل کنند که می‌کنند اما نمی‌توان با استدلالات فلسفی گفت که کدام مکانیسم‌ها دست اندر کارند یعنی نمی‌توان مکانیسم‌های واقعی را از راه فلسفه شناخت. کار علم یافتن این مکانیسم‌هاست. هنگامی که دانشمندی به یک چیز یا رویداد یا ساختار و قانون ارجاع می‌دهد یا اظهار نظری می‌کند درباره‌ی چیزی که وجود دارد و یا در رابطه با آن چیز عمل می‌کند، باید این همه را با رویه‌ها و توصیفات انجام دهد و ایده‌ها و مفاهیمی در این راستا به کار می‌گیرد اما وظیفه‌ی فیلسوف بررسی محتوای این مفاهیم است.

کوپرنیک ۶۰۰ سال پیش گفت که جهان گرد انسان نمی‌چرخد، ولی فلسفه هم‌چنان بر این مدار می‌چرخد. در فلسفه‌ی علم به بیان باسکار باید دو انقلاب کوپرنیکی انجام شود: اول، این که فلسفه‌ی علم باید بعد گذرای جهان را مورد تأکید قرار دهد یعنی به این درک برسد که دانش کنونی ما یک نوع تولید اجتماعی است و حاشیه یا زائده‌ای از طبیعت و یا ابداع ما انسان‌ها نیست. دوم، این که بعد ناگذرا باید به رسمیت شناخته شود و در هستی‌شناسی فلسفی تبلور یابد. یعنی فلسفه بپذیرد که جهانی که ما در آن به فعالیت اجتماعی علمی و کسب دانش و شناخت مشغول هستیم مستقل از ما وجود دارد.

حال در فصل دوم به توضیح مفصل‌تر تمایزات فلسفه‌ی رئالیستی علم با دو نحله‌ی تجربه‌گرا و ایده‌آلیسم پرداخته و در ضمن توضیح، تشریح، تعمیق و گسترش مفاهیم کلیدی فلسفه‌ی رئالیستی علم را پیش می‌برم .

فصل دوم: مفاهیم کلیدی رئالیسم انتقادی

۱.۲. تمایزات رئالیسم انتقادی با دیگر سنت‌های فلسفه علم

پیش از این که به تمایزات رئالیسم انتقادی با دیگر سنت‌های فلسفه علم بپردازیم شایسته است که حق مطلب را درباره‌ی سنت تجربه‌گرایی و ایده‌آلیسم استعلایی به جا آوریم و چگونگی تکوین تاریخی این سنت‌ها در فلسفه‌ی علم را قدری از نزدیک بررسی کنیم و پس از بررسی دستاوردها و دشواری‌های این سنت‌ها به بحث اصلی خود پیرامون تمایزات یاد شده در بالا بپردازیم. به همین خاطر ابتدا به میراث تجربه‌گرایی و چگونگی تکوین آن و سپس به میراث ایده‌آلیسم استعلایی و چگونگی تکوین آن می‌پردازیم تا سپس به تقابل‌های رئالیسم استعلایی/انتقادی با آن‌ها برسیم.

الف. میراث تجربه‌گرایی

با این که تجربه‌گرایی زمانی بخشی از یک جنبش رهایی‌بخش فکری بوده است اما بعدها به مانعی بر سر راه اندیشه‌ی علمی و رهایی بشر بدل شد. به بیان کلیر معنای تجربه‌گرایی را شاید بتوان در بستر شکل‌گیری تاریخی‌اش همچون نوعی انکار اقتدار سنت توصیف کرد. انکار قوانین و رسوم تثبیت شده و آموزه‌های مبتنی بر متون قدیمی و مقدس و نظایر آن، شعار بازگشت به «کتاب بزرگ جهان» و قضاوت فردی مشخصه‌ی آن است. این ایستار که بعدها به یکی از خصوصیات روشنگری تبدیل شد بویژه در قرن ۱۷ انگلستان قابل مشاهده است. حالا می‌توان دید که چرا نظریه‌ی لوح سفید برای رادیکال‌ها جذابیت داشت. تجربه‌گرایان بر این نظر بودند که به جای نقد ذره ذره‌ی اتورپته‌های دریافت‌شده همه‌ی آن‌ها باید به سویی جارو شوند تا راه برای «اندیشه‌ورزی مستقل و برای خود» یا خرد خودبنیاد باز شود. اما بغرنجی این رویکرد این است که نه در سیاست، نه در اخلاق، نه در معرفت‌شناسی، و نه در هیچ چیز دیگری در واقع نمی‌توان به نحوی خلاق و مولد فکر کرد مگر این که یک دوره‌ی کارآموزی نسبتاً طولانی در پراتیک‌اندیشیدن، و کلنجاررفتن با اندیشه‌های دیگران را پشت سر گذارده باشیم. در ضمن برای خوداندیشیدن دقیقاً به منظور حل مسائل ایجادشده توسط نظرات دریافت‌شده است. اگر تصورمان این باشد که اندیشیدن مستقل، اگر نه ناممکن، دست‌کم راحت‌تر است، سخت در اشتباهیم. چنین تصویری بر فرض یک وضعیت پاکیزه و ناب، بدون مزاحمت‌های بیرونی استوار است. مثل این می‌ماند که شناگری تصور کند چون مقاومت آب حرکت او را کند می‌کند، بنابراین بدون وجود آب بسیار تندتر می‌تواند شنا کند. در ضمن این روش به نحوی سیستماتیک سرکوب این واقعیت است که ما نحوه‌ی یادگیری از طبیعت و خوانش کتاب بزرگ جهان را از دیگران می‌آموزیم. به این ترتیب تجربه‌گرایی افراد را از یکسو پرازدیکال و از سوی دیگر پرمحافظه‌کار می‌کند. پرازدیکال به دلیل بی‌ارزش کردن مبناهای قدیمی و سنتی اقتدار اما پرمحافظه‌کار به این شکل که شخص به نحوی غیرانتقادی با تجربه‌ی خود (و درک تجربه به طور کلی) برخورد می‌کند و قادر به دیدن این واقعیت نیست که اقتدارهای دریافت‌شده چگونه تجربه و درک ما از تجربه را شکل داده‌اند. بدین ترتیب تجربه‌گرایان تجربه را همچون چیزی اصیل درک می‌کردند و تجربه را خودتوضیح‌گر می‌دیدند. آن‌ها متوجه نبودند که آن‌چه ما تجربه می‌کنیم نه تنها توسط آن‌چه که این‌جا در حال تجربه‌کردنش

هستیم بلکه همچنین توسط آنچه که تابحال فراگرفته‌ایم تعیین می‌شود. در نتیجه تجربه را نوعی اقتدار می‌دیدند بی‌خبر از این که تجربه می‌تواند پیش‌داوری‌های ما را تصدیق کند یعنی ما چیزی را می‌بینیم که یاد گرفته‌ایم ببینیم و در نتیجه آنچه را که یاد نگرفته‌ایم ببینیم، نخواهیم دید.

دیوید هیوم را تجربه‌گرای رادیکال می‌نامند. از نظر لاک درک ساختارهای پشت پدیده‌ها دشوار است اما از نظر هیوم چنین چیزی ناممکن است. چون ما بر اساس تجربه‌های حسی خود باید این ساختارها را استنتاج کنیم، در حالی که تجربه‌ی حسی ما قادر به فراچنگ‌گیری آن ساختارهای زیرین نیست. او با شکاکیت می‌گوید که ما نه تنها نمی‌دانیم که چرا میکروساختار نان چنان است که ما را سیر می‌کند بلکه حتی بر اساس تجربه‌ی گذشته نمی‌دانیم که آیا همین نان که امروز ما را سیر می‌کند باز می‌تواند روزی دیگر موجب سیری شکم ما شود و حس گرسنگی را فروبناشد. برای دانستن چنین چیزی باید بدانیم که نان موجب سلامت بدن ما می‌شود اما برای این که چنین استنتاجی به عمل بیاوریم باید بدانیم آن چیزی که در گذشته علت سلامتی بوده است در آینده هم موجب سلامتی خواهد بود. پرسش‌هایی که او طرح می‌کند بدین منوال‌اند: منظور از قانونمندی علیتی چیست؟ منظورمان چیست وقتی می‌گوییم که رویدادهای نوع الف علت رویدادهای نوع ب هستند؟ خود او می‌گوید که این یک رابطه‌ی نامنقطع فاکت‌های علیتی خاص است. اما منظور چیست وقتی می‌گوییم که در نمونه‌ی معینی الف علت ب است؟ هیوم باز می‌گوید یعنی این که ب به نحوی ثابت و تکرارپذیر به دنبال الف می‌آید و این دو رویداد در توالی یکدیگرند. شاید ما فکر کنیم که چیزی عمیق‌تر پشت این صحنه‌هاست چیزی که شاید نامرئی اما واقعی باشد، چیزی که این دو رویداد را به نحوی علیتی به هم می‌پیوندد. اما هیوم اصرار می‌کند که ما هرگز «ارتباط‌های پنهان» را نمی‌بینیم و هیچ دلیلی برای وجود آن‌ها نداریم. هر کس که مخالف گزاره‌ی رادیکال هیومی است باید بتواند بگوید چه چیزی در آن غلط است و بدیلی در مقابل آن عرضه کند.

مفهوم تجربه‌ی حسی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. چیزی است که از راه حواس درک می‌شود
۲. به نحوی منفعلانه از سوی طبیعت بر ذهن ما حک می‌گردد
۳. ذهن ما پیش از این تجارب حسی و بدون آنها تنها لوحی سفید است
۴. امری فردی است یعنی تجربه‌ی هر فردی می‌تواند بدون ارجاع به تجارب مردمان دیگر درک شود
۵. اتمیستی است. یعنی هر تجربه‌ای تنها به شکل بیرونی به دیگر تجربه‌ها مربوط می‌شود و به همین شکل بدون ارجاع به آن‌ها می‌تواند درک شود.

بدین معنا تجربه‌ی حسی، یک چیز تک‌بعدی مونوالانسی است یعنی تجارب ما در حالت متوالی در زمان وجود دارند و دارای ترکیب ساختاری نیستند (اگر چه می‌توانند الگوهای خطی یا به عبارتی تک‌راستایی باشند). بنابراین تجربه، اگر که می‌خواهد مبنای یک شناخت عینی باشد، باید جنبه‌های فوق را شامل شود، و بدین معنا هیچ چیزی بدهکار اقتدارهای کهنه نباشد.

مغالطه‌ی معرفتی که باسکار بدان می‌پردازد و آن را به چالش می‌گیرد، مبتنی بر همان پرسش هیوم است که می‌پرسد آیا اصولاً ما می‌توانیم چیزی درباره‌ی رابطه‌های ضروری در طبیعت بدانیم و بدان‌ها ببیندیشیم؟

در واقع این مغالطه‌ی معرفتی نه تنها تجربه‌گرایی کلاسیک را شامل می‌شود بلکه همچنین شامل حال کانت، ایده‌آلیست‌های مطلق، شوپنهاور، نیچه، پراگماتیسم، پوزیتیویسم منطقی، فلسفه‌ی زبانی، پسا‌ساخت‌گرایی و به نوعی متفاوت فنومنولوژی اگزیستانسیالیستی (امثال هایدگر) هم می‌شود. یعنی همه‌ی این‌ها به نوعی گزاره‌های مربوط به هستی‌شناختی را به گزاره‌های معرفت‌شناختی فرو می‌کاهند.

مغالطه‌ی معرفتی به نظر کلیر حاوی همه‌ی نکات زیر می‌شود:

۱. پرسش مربوط به هستی چیزی تقلیل داده می‌شود به پرسشی درباره‌ی توانایی ما برای دانستن این که آیا آن چیز اصولاً وجود دارد.

۲. پرسش مربوط به ماهیت یک چیز تقلیل می‌یابد به این که آیا ما اصولاً می‌توانیم دانشی درباره‌ی خود آن چیز داشته باشیم.

۳. این پرسش که آیا الف دارای تقدم علیتی/هستی‌شناختی بر ب است، کاهش می‌یابد به این پرسش که آیا شناخت الف مشروط به شناخت ب است یا خیر.

۴. این پرسش که آیا الف این‌همان با ب است کاهش می‌یابد به این پرسش که آیا شیوه‌ی دانستن الف این‌همان با شیوه‌ی دانستن ب است یا خیر.

حال نوبت آن است که به تکوین و میراث ایده‌آلیسم استعلایی و مدرن پردازیم.

ب. میراث ایده‌آلیسم استعلایی

نوشته‌های هیوم، کانت را واداشت تا به شالوده‌های متافیزیک و معرفت‌شناسی بیندیشد. نتیجه‌ی این اندیشه‌ورزی پیدایش اثری بزرگ و دشوار بود به نام «نقد خرد ناب» که خوانش آن حتی برای فیلسوفان نیز کاری دشوار است. در این کتاب کانت تلاش کرد تا به چالش‌های هیوم پاسخ داده و فراسوی آنها برود. او در این راستا تلاش کرد تا نوعی بازنگری عمیق پیرامون برخی از اصلی‌ترین ایده‌های انسانی راجع به واقعیت و تجربه انجام بدهد. بازنگری‌ای که او نامش را «انقلاب کوپرنیکی در فلسفه» گذارد. اما ابتدا باید دید که معضل کانت چیست و برای همین مهم است که بدانیم که او علم جدید را چگونه درک می‌کرد. از نظر او نیوتون نه تنها قوانین طبیعت را کشف کرد بلکه در رابطه با قوانین طبیعت به یقین دست یافت. اما چنین چیزی بر اساس اصول تجربه‌گرایی هیوم ممکن نیست زیرا قوانین طبیعت بسیار فراتر از تجربه‌ی افراد هستند. تجربه‌گرایی هیوم هیچ منبعی برای پرکردن شکاف بین تجربه و قوانین طبیعت به دست نداد. برای جبران چنین کم‌داشتی، کانت ادعا کرد که بر خلاف گفته‌ی هیوم خرد باید قادر به درک برخی حقایق درباره‌ی طبیعت به‌نحوی پیش‌داده باشد. پس کانت استدلال هیوم را پذیرفت که ما هرگز نمی‌توانیم یک دانش پیشینی از یک موضوع، مستقل از ذهن خود، داشته باشیم. اما کانت بر خلاف هیوم راهی برای آشتی‌دادن تجربه و قوانین طبیعی یافت. او گفت طبیعت کاملاً مستقل از ذهن ما نیست بلکه بخشاً توسط ساختارهای استدراکی ما تشکیل می‌شود. مثلاً مفهوم نیوتونی فضای مطلق اقلیدسی را در نظر بگیریم، از نظر کانت خطوط و سطوح در فضا دارای همان خصوصیات هستند که هندسه ی اقلیدسی تشریح کرده است اما چنین چیزی بدین سبب است که ما مخلوقات چنان هستیم که فضا را به شکل دیگری تجربه نمی‌کنیم. به بیان کانت ما نمی‌توانیم جهان و ایزدها را به شیوه‌ی دیگری درک کنیم زیرا ذهن ما چنان تعبیه شده که باید جهان را به این شکل بازبنمایاند و در واقع مخلوقات از هر نوعی که باشند اگر قادر به تجربه‌ی حسی باشند آن‌گاه در معرض همین وضعیت هستند. در نتیجه می‌توان به ساختار فضا یقین داشت. به همین شکل مقولاتی همچون علت و معلول نیز مقولات متعلق به استدراک انسانی هستند. ما نمی‌توانیم جهان را به شیوه‌ی دیگری مگر در حالت سیستم علیتی مرتبط به هم تجربه کنیم. زیرا که ایده‌ی علیت‌مندی در داخل ساختار استدراک ما جای گرفته است. به همین دلیل است که به‌نحوی مشروع می‌توان یقین داشت که هر رویدادی را علیتی است. البته کانت در کتاب کوتاه‌تری به نام «شالوده‌های متافیزیکی علم طبیعی» به سال ۱۷۸۶ که پژوهش‌های او را لاینیتز است، می‌گوید که علم طبیعی فقط توده‌ی انبوهی از دانش متراکم‌شده روی هم نیست، بلکه منوط است به وجود برخی اصول؛ اما اصولی متافیزیکی که از راه استنتاج از دل تجربه به دست آمده‌اند، چه آن‌ها بخشی از شرایطی هستند که تجربه را ممکن می‌کنند. این شکل از استدلال که چون الف شرط لازم امکان تجربه است، پس باید حتماً به نحوی پیشینی، وجود داشته باشد گاهاً استدلال استعلایی نامیده می‌شود و سلاح مهمی در آتشبار فلسفی کانت به‌شمار می‌آید. اما ایده‌آلیسم مدرن در این راه از کانت هم پیشی گرفت چیزی که در زیر بدان‌ها می‌پردازیم.

س. ایده‌آلیسم مدرن

مارکس در ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد: «زمانی کسی بود که فکر می‌کرد انسان‌ها تنها به این سبب غرق می‌شوند که به نیروی جاذبه باور دارند. اما اگر آن‌ها این ایده را کنار بگذارند و باور کنند که چنین چیزی تنها یک خرافه است آن‌گاه می‌توانند بر خطرات ناشی از شنا در آب غلبه کنند ... این رفیق صمیمی ما از همان نوع فیلسوفان جدید انقلابی در آلمان است».

دیدیم که بنا به نظر کانت و انسان‌بنیادگرایی عمیق موجود در نظریه‌ی شناخت‌شناسی‌اش، جهان بخاطر ما و ساختار ذهنی ما، چنان که ما تجربه‌اش می‌کنیم خود را می‌نمایاند و در واقع همین است که خود را می‌نماید. در بخشی از قرن بیستم این نوع ایده‌ی ایسم که جهان را منوط می‌کند به برداشت‌ها و استدراک‌های معرفتی ما مد روز بود و البته هنوز هم رواج دارد. ایده‌ی ایسم مدرن به این معنا بسیار ایده‌ی آلیست‌تر از زمان برکلی، کانت یا هگل است. این موضع فلسفی، جهان را به معنای قوی‌تری ذهن‌بنیاد می‌بیند، همان چیزی که باسکار آن را سوپرایده‌ایسم می‌نامد. به بیان کلی‌تر خیلی ساده می‌توانید بنویسید: «ابژه‌های دیسکورس وجود ندارند، باشندها یا موجودیت‌هایی که دیسکورس بدان‌ها ارجاع می‌دهد توسط آن و در خود آن تکوین می‌یابند».

«ماهی تنها زمانی ماهی است که به لحاظ اجتماعی این‌گونه طبقه‌بندی شده باشد و آن طبقه‌بندی تنها زمانی مشغله‌اش ماهی است که چیزهای پولک‌داری در دریا زندگی کنند که بتوانند به جامعه برای تعریف خود کمک کنند. می‌دانیم که همانا کلمه‌ی «ماهی» محصولی از عمل مقولات اجتماعاً تولیدشده بر طبیعت است».

جالب این‌جاست که رئالیسم انتقادی و سوپرایده‌ایسم هر دویشان چیزی مرهون کانت هستند و در عین حال هر دو در یک مسیر مخالف او حرکت کرده‌اند. نقد رایج از کانت که به هگل و مارکس برمی‌گردد بدین مضمون است: کانت درست می‌گوید هنگامی که شناخت را همچون محصول فعالیت شناخت‌شناسانه می‌بیند که همانا مواد خام خود را تغییر می‌دهد اما اشتباه می‌کند هنگامی که می‌گوید این کار در ذهن فرد جریان دارد و در همه‌ی افراد نیز شکل یکسانی دارد.

این دو رویکرد «شئی در خود» را متفاوت درک می‌کنند. سوپرایده‌ایست‌ها آن را همچون چیزی می‌بینند که نمی‌توان درباره‌اش حرف زد و شناخت تولیدشده توسط ما (ابژه‌ی گذرا) را تنها ابژه‌ی ممکن شناخت می‌بینند. اما باسکار بر این نظر است که بدون ارجاع به ابژه‌ی ناگذرا نمی‌توان معنای فعالیت تولید دانش و شناخت انسانی را درک کرد. زیرا تولید شناخت متفاوت است از برخی و بسیاری فعالیت‌های دیگر انسانی که آن‌ها نیز محصولات گفتمانی تولید می‌کنند مثل اشعار جوک‌ها و غیره. آن‌ها قصدشان توضیح آن چیزی نیست که در جهان مستقل از ایشان اتفاق می‌افتد، در حالی که منظور شناخت دقیقاً همین است. پس نقطه‌ی عزیمت فرایند تولید شناخت اساساً همان ابژه‌ی ناگذرا است که سپس شناخت ما از آن عمیق‌تر می‌شود. بدین معنا سوپرایده‌ایست‌ها تلاش کرده‌اند تا بررسی تغییر در باورهای انسانی را در چارچوب تغییر منظر و بینش جای دهند که باز نوعی مغالطه‌ی معرفتی است. چون این تغییرات را با ارجاع به ابژه‌ی ناگذرای شناخت توضیح نمی‌دهند. اما به نظر باسکار تغییر در باورها به علت تغییر شناخت ما از ابژه‌ی ناگذرا اتفاق می‌افتد. به همین جهت هم باید گریبان خود را از این مغالطه‌ی معرفتی برهانیم که عبارت است از فروکاستن ابژه‌ی شناخت به عملیات ذهن و توصیفات زبانی.

حال وقت آن رسیده که تمایزات بین رئالیسم انتقادی را با نحله‌های بالا بر بشماریم.

د. تمایزات رئالیسم انتقادی با رئالیسم تجربی و ایده‌ایسم

حال می‌توان تمایزات رئالیسم انتقادی باسکار را بدین ترتیب در رابطه با دیگر سنت‌های فلسفه‌ی علم برشمرد:

برخلاف تجربه‌گرایی، ابژه‌های شناخت ساختارهایند و نه حوادث و رویدادها، و بر خلاف نظر ایده‌ایسم آن‌ها اموری استوار، ثابت و ناگذرا هستند. منظور این است که واقعیت پردازش ذهن اجتماعی یا فردی نیست. واقعیت حاوی ساختارهایی است و کسب شناخت از آن‌ها در علم اهمیت بنیادین دارد. شناخت نیز همچون خود جهان ساختارمند است. مطابق این تعریف، شناخت و جهان، هر دو توامان اموری ساختاریافته هستند. هر دو از یکدیگر تفکیک شده و هر دو نیز تغییرپذیرند. از میان نحله‌های یادشده در بالا تنها رئالیسم انتقادی است که ایده‌ی جهان قانون‌مند و مستقل از انسان را قبول دارد و این مفهوم برای درک علم ضرورت دارد. زیرا دانشمندان به گونه‌ای تلویحی در عمل رئالیست هستند، بدین معنا که در پی کشف ساختارهای زیرین و

مکانیسم‌های برسازنده‌ای هستند که پس پشت پدیدارها عمل می‌کنند. به بیان مارکس چنانچه بین ظاهر امور و باطن آن‌ها تفاوتی نمی‌بود در این صورت علم نیز معنایی نمی‌داشت.

ایده‌آلیسم استعلایی و رئالیسم انتقادی هر دو برخورد تجربی با علم را رد می‌کنند که مطابق آن محتوای علم با فاکت‌های جداافتاده از هم (اقمیستی) و توالی بیرونی آن‌ها تعیین می‌شود. هر دوی این رویکردها توافق دارند که دانش و شناخت بدون فعالیت اجتماعی علمی ممکن نیست. اما رئالیسم انتقادی بر ضرورت این نکته تاکید می‌ورزد که فهم‌پذیری علم از این رو است که نظم کشف‌شده در طبیعت مستقل از انسان‌ها یا به بیانی مستقل از فعالیت انسان‌ها در کل وجود دارد. ایده‌آلیسم استعلایی بر این نظر است که این نظم در واقع توسط انسان‌ها و بخاطر فعالیت معرفت‌شناختی آن‌ها بدست آمده است. تفاوت بین این دو باید روشن باشد. بنا به نظر رئالیسم انتقادی در صورت فقدان علم، باز طبیعت وجود می‌داشت و حاضر بود اما عکس آن ممکن نیست. بنابراین کار علم تحقیق درباره‌ی این طبیعت حاضر است. آن‌چه که در طبیعت کشف می‌شود باید در فکر بیان شود در مفاهیم و نظریه‌های ما متجلی گردد. اما ساختارها و قوانین علمی کشف‌شده در طبیعت به هیچ رو وابسته به فکر آدمی نیستند.

نه تجربه‌گرایی و نه ایده‌آلیسم استعلایی هیچ یک نمی‌توانند نظریه‌ی مربوط به وجود و عمل مستقل ساختارهای علیتی، قانون مندی‌های ایزه‌های تحقیق علم و کشف‌شده توسط آن را قبول کنند و علت آن نیز هستی‌شناسی مشترکشان است. از نظر آن‌ها تجربه‌پذیری جهان امری معرفت‌شناختی است و نباید به آن کارکرد هستی‌شناختی بدهیم. در حالی که از نظر باسکار تجربه‌پذیری جهان خصلت ذاتی آن است.

اما پیش‌تر گفتیم که سنت رئالیسم تجربی با محدودکردن خود به عرصه‌ی تجربه و رویدادها در واقع نوعی هستی‌شناسی تجربی را بنیان می‌نهد که باسکار برای افشای نابسندگی آن تلاش می‌کند.

۲.۲. انتقاد به هستی‌شناسی تجربی

هستی‌شناسی تجربی توسط مقوله‌ی تجربه شکل گرفته است. چه استدلالی می‌توان به میان کشید برای نشان‌دادن نابسندگی آن در رابطه با علم، و از سوی دیگر نشان‌دادن خصلت ناگذرا و کاراکتر ساختار داده‌شده‌ی ایزه‌های شناخت علمی؟ به نظر می‌رسد باسکار بر این باور باشد که فهم‌پذیری تجربه و امکان‌پذیری آزمایش خود مستلزم وجود کاراکتر ساختاریافته و ناگذرای ایزه‌هایی باشد که «دسترس» به آن‌ها از راه آزمایش علمی ممکن شده است و همین هم دلیل نابسندگی یک هستی‌شناسی تجربه‌گراست. رئالیسم تجربی و ایده‌آلیسم استعلایی هیچ یک نمی‌توانند موضوعیت و اهمیت واقعی آزمایش و علم را روشن کنند. روشن است که آزمایش علمی به طور عادی منوط است به فعالیت تجربی/آزمایشی و همچنین ادراک حسی انسان‌ها یعنی منوط است به نقش انسان‌ها به‌مانند مامورین علیتی و همچنین دریافت‌کننده. اما معنای این ادراک حسی چیست؟

الف. تحلیل ادراک

به نظر باسکار، فهم ادراک حسی مستلزم فهم وجود ناگذرای ایزه‌ی ادراک شده است. چون در واقع به علت وجود مستقل چنین ایزه‌هایی است که «ادراک» و اهمیت شناخت‌شناسانه‌ی ادراک معنا می‌یابد. ایزه‌های ادراک فقط در چارچوب رویدادها و شرایط لحظه‌ای محصور نشده‌اند. رویدادها به نحوی منطقی می‌توانند مستقل از آزمایشات باشند. یک دنیا رویداد می‌تواند بی این که تجربه شود، وجود داشته باشد و البته روشن است که این رویدادها در غیاب انسان‌ها درکنشده باقی خواهند ماند. چنانچه در زمان معینی فاقد یک شناخت موثر از رویدادی باشم که درکش نمی‌کنم یا اصولاً برای من غیرقابل درک است، جایز نیست که بگویم چنین رویدادی اصلاً به وقوع نپیوسته است و در ضمن نمی‌توانم بگویم وقوع چنین رویدادی ناممکن است. اظهار چنین چیزی به معنای این است که من از وضعیت کنونی شناخت و دانش خویش به یک مفهوم فلسفی از جهان برسم. اما باسکار درباره‌ی فعالیت تجربی چه می‌گوید؟

ب. تحلیل فعالیت تجربی/آزمایشی

به نظر باسکار، فهم‌پذیری فعالیت تجربی و آزمایشی نه تنها مستلزم یک هستی ناگذرا است بلکه هم‌چنین مستلزم وجود ساختارمند ابژه‌های مورد تحقیق در شرایط تجربی آزمایشگاه نیز است. بگذارید یک بار دیگر متمرکز شویم روی نمونه‌ی محبوب تجربه‌گراها و قوانین علیتی. قانون علیتی در هستی‌شناسی تجربه‌گرا همچون توالی ثابت و تکرارپذیر رویدادها درک می‌شود. می‌دانیم که انسان دانشمند است که دست به آزمایش علمی می‌یازد، به این معنا او مامور علیتی سلسله‌رویدادهایی است که به وقوع می‌پیوندد. منظور از مامور علیتی این است که او با دانش و مهارت و ابزارهایی که در اختیار دارد سلسله‌ای از رویدادها را ایجاد می‌کند. اما مامور علیتی همان قانون علیتی نیست که تحت شرایط ایجادشده در آزمایشگاه از راه سلسله‌رویدادهایی قادر به شناخت آن شده‌ایم. با بیان این نکته دو پیامد مهم در پی می‌آید:

الف. مبنای اصلی قوانین علیتی نمی‌تواند سلسله مراتب رویدادها باشد که در آزمایشگاه تحت نظر مامور علیتی روی داده است. باید بین این دو سطح از فرایند علمی تفاوت قائل شد. ب. تنها زمانی می‌توان یک توجیه رضایت‌بخش برای فعالیت آزمایشی ارائه کرد که آن قانون علیتی که این فعالیت آزمایشی ما را به شناسایی‌اش رهنمون می‌شود بتواند بیرون از آزمایشگاه هم متحقق شود. پس این تولی ثابت دائمی و قابل‌تکرار نه شرط کافی و نه شرط لازم برای وجود قانون علیتی است. این امر به معنای آن است که قوانین علیتی تداوم می‌یابند و حتی تحت شرایطی عمل می‌کنند که می‌توان آن‌ها را «باز» نامید. جایی که نه خبری از توالی ثابت رویدادها و فاکت‌ها هست و نه سلسله‌ی منظم و متعارف رویدادها را می‌توان انتظار داشت. باید توجه داشت که پردازش سیستم‌های بسته در آزمایشگاه‌ها برای علوم مختلف ممکن است (به جز ستاره‌شناسی).

اگر مثلاً یک انفجار اتمی سیاره‌ی ما را نابود کند کسی نمی‌تواند بگوید قانون‌های نیوتون غلط بوده است، اگر چیزی روی سمت گیری و حرکت سیاره‌ای تأثیر بگذارد کسی نمی‌تواند بگوید قانون نسبیت انشتین غلط بوده است. دانشمند آزمایشگاهی در محیط آزمایشگاه به علت انجام یک آزمایش مشخص علمی به توالی رویدادهایی دست می‌یابد و از این راه به وجود یک قانون علیتی پی می‌برد (آثار و پیامدهای قانون را ظاهر می‌کند)، اما از این‌جا نمی‌توان نتیجه گرفت که او قانون علیتی کشف شده را «تولید» هم کرده است یا به بیانی خالق آن است. پس از کشف قوانین، اجازه می‌دهیم که آن‌ها در سیستم‌های باز عمل کنند جایی که هیچ توالی ثابت و دائمی بین رویدادها وجود ندارد، زیرا که در سیستم باز بیرون از آزمایشگاه چندین قانون و مکانیسم علیتی در کنار هم یا در تنش با هم به فعالیت مشغول هستند و در نتیجه شناخت تأثیر یک نیرو، یک مکانیسم، یا یک قانون علیتی به سادگی در حین تعامل آن با دیگر نیروها، مکانیسم‌ها و قوانین علیتی ممکن نیست. برای همین نیز به آزمایشگاه و انجام آزمایش‌های علمی نیاز هست. زیرا در این حالت دانشمند و فرد متخصص از راه ایجاد شرایط کنترل‌شده موفق به انجام آزمایشات معینی می‌شود که از خلال آن‌ها نیروها، مکانیسم‌ها و قوانین خاصی را ایزوله کرده و شیوه‌ی کارکرد و تأثیرات و قدرت آن را جدا از شرایط «باز» بیرونی بررسی می‌کند.

از همین‌جاست که باسکار مغالطه‌ی معرفتی را ویژگی رویکردهای مختلف یادشده در بالا می‌داند، مغالطه‌ی معرفتی یعنی این که شرح و توضیح درباره‌ی هستی به شرحیات و گزاره‌هایی درباره‌ی شناخت فروکاسته شود و یا قلمرو هستی‌شناختی را هم‌چون تحلیلی در قالب اصطلاحات شناخت‌شناسانه فهمیدن. یعنی از منظر مغالطه‌ی معرفتی پرسش‌های مربوط به هستی‌شناسی قابل فروکاستن به اصطلاحات و گزاره‌های شناختی است. هنگامی که کانت استدلال زیر را طرح کرد مرتکب این خطا شد: «مقولات تنها دارای کاربرد تجربی هستند و اگر که بر ابژه‌های در دسترس تجربه، یعنی جهان حسی قابل کاربرد نباشند، معنایی نخواهند داشت» (باسکار ۱۹۷۵). پوزیتیویست‌های منطقی هم مرتکب همین اشتباه شدند هنگامی که با تقلید از هیوم گفتند که اگر گزاره‌ای به نحوی تجربی تصدیق یا تکذیب نشود یا نوعی بازگویی نباشد بی‌معنا خواهد بود. در حالی که از نظر رئالیسم انتقادی می‌توان گفت که آزمایش در وهله‌ی نهایی به نحوی شناخت‌شناسانه تعیین‌کننده و قطعی است بدون این که بگوییم ابژه‌های آن وابسته به چیز دیگری جز شناخت (ذهن و پراتیک انسانی) نیستند. معنای این که قوانین علیتی یک پایه‌ی واقعی مستقل از رویدادها دارند چیست؟ پاسخ این پرسش رشد و پرورش یک هستی‌شناسی است که انسان‌بنیاد نباشد بلکه متشکل از ساختارها و مکانیسم‌های هست‌کننده باشد.

موضع رئالیسم انتقادی و ایده‌آلیسم استعلایی در رابطه با جایگاه هستی‌شناسی قوانین علیتی تمایز بین سلسله‌رویدادهای اتفاقی و ضروری را پیش می‌کشد. ایده‌آلیسم معتقد است که انسان مکانیسم هست‌کننده‌ای بر رویدادها تحمیل می‌کند و قوانین علیتی نوعی ابداع ذهنی است، در حالی که از نظر رئالیست‌ها مکانیسم هست‌کننده باید در طی فعالیت مداوم معرفتی علم همچون چیزی واقعی ایجاد شود.

با توجه به مباحثی که تا به حال انجام شد، می‌توان متوجه تاکید باسکار بر ایجاد تمایز بین مفاهیمی همچون ذات، قوانین، ساختارها، مکانیسم‌های علیتی و نیروهای علیتی شد. در پایین این مفاهیم را از دیدگاه باسکار توضیح می‌دهم .

۳،۲. قوانین علیتی

سگ‌ها می‌توانند عوعو کنند هواپیماها پرواز کنند توپ‌بازی می‌تواند باعث شکستن شیشه‌ی خانه‌ها بشود. عوعوی سگ و پرواز هواپیما و نظایر آن همه تاثیرات قوانین علیتی هستند که در ظاهر قابل‌رویت نیستند. قوانین و نیروهای علیتی نیز به نوبه‌ی خود به ساختار درونی یک چیز نسبت داده می‌شوند. در نظریه‌ی رئالیسم انتقادی می‌توان چهار مفهوم را در این رابطه برجسته ساخت: ساختارها، نیروها، مکانیسم‌های هست‌کننده و گرایش‌ها. تا به حال درباره‌ی گرایش‌ها چیزی نگفته‌ایم حالا نوبت آن است که از گرایش‌ها صحبت کنیم.

دیدیم که چیزها به واسطه‌ی ساختارهایشان دارای نیروهایی هستند. یعنی ساختارها دارای نیروهایی هستند؛ اما این نیروها می‌توانند اعمال بشوند یا نشوند.

مکانیسم اصطلاحی تکنیکی است، اشاره دارد به چیزی واقعی بالا و بر فراز الگوی رویدادها و مستقل از آن. مکانیسم‌ها معمولاً بیش از هر الگوی رویدادی که ایجاد می‌کنند دوام می‌آورند. می‌توان گفت که مکانیسم آن جنبه از ساختار مثلاً اتم اکسیژن است که این اتم به واسطه‌اش می‌تواند با دو اتم هیدروژن ترکیب شود و یک مولکول آب را تشکیل بدهد. DNA همان جنبه‌ای از یک مولکول زنده است که به واسطه‌ی آن مولکول می‌تواند خود را بازتولید و کپی کند، آن جنبه از اقتصاد بازار است که به واسطه‌ی آن این اقتصاد می‌تواند وارد بحران اضافه تولید شود (به نظر می‌رسد که باسکار به ترکیب ارگانیک سرمایه و عملکرد آن ارجاع می‌دهد که سهم سرمایه‌ی ثابت، مثلاً ماشین‌آلات و وسایل تولید را، نسبت به سهم سرمایه‌ی متغیر یا کارگر پیوسته افزایش می‌دهد). آن جنبه از ساختار مغز انسانی است که به واسطه‌ی آن شخص می‌تواند زبان را فرا بگیرد. مکانیسم هست‌کننده هنگامی عمل می‌کند که شرایط مناسبی برای فعالیت آن وجود داشته باشد. همان‌طور که دیدیم آزمایش عبارت است از ایزوله کردن و فعال کردن یک مکانیسم هست‌کننده برای این که بتواند بدون مانع عمل کند اما ممکن نیست که این مکانیسم‌ها در سیستم‌های باز به شکلی ایزوله از دیگر مکانیسم‌ها وجود داشته باشند. عمل آنها در اتصال با دیگر مکانیسم‌های هست‌کننده صورت می‌گیرد و نتیجه‌ای که تولید می‌کنند چندتعیینی و پیچیده است. این جنبه از ضرورت طبیعی را می‌توان در این جمله فراچنگ گرفت: قوانین علیتی در سیستم‌های باز باید همچون گرایش‌ها درک شوند. کلمه‌ی «نیرو» توجه ما را معطوف می‌کند به وجود قدرت‌های اعمال‌نشده و کلمه‌ی «گرایش» توجه ما را معطوف می‌دارد به وجود قدرت‌های اعمال‌شده اما تحقق‌نیافته. رابطه‌ی بین قوانین علیتی، ساختار، مکانیسم هست‌کننده، نیرو و گرایش چیست؟ به نظرم چنین می‌رسد که قوانین علیتی در دل ساختارها وجود دارند، ساختار یعنی هسته‌ی اصلی موجودیت چیزی که دارای مکانیسم‌های هست‌کننده است، مکانیسم‌هایی که در صورت وجود شرایط مناسب عمل می‌کنند. اگر مکانیسمی اعمال اما متحقق نشود گرایش نامیده می‌شود ولی اگر اصولاً اعمال نشود نیرو نامیده می‌شود.

مسیر طبیعت در بیشترین حالت عبارت است از بازی بین گرایش‌های چیزها که اعمال می‌شوند اما به خاطر همزیستی‌شان به نحوی ناکامل تحقق می‌یابند.

مطابق آنچه که پیشتر گفته شد، برای فهم‌پذیربودن یک فعالیت آزمایشی باید بدانیم که قوانین علیتی در سیستم‌های باز، یعنی بیرون از شرایطی که ما را قادر به شناسایی تجربی آنها می‌کنند، وجود داشته و کارآمد هستند. این مسئله به معنای آن است که مکانیسم‌های هست‌کننده یا مولد طبیعی را نمی‌توان صرفاً هم‌چون یک سلسله نیرو بررسی کرد بلکه باید آنها را همچون گرایش‌ها

درک کرد. زیرا در حالی که نیروها قدرت‌هایی هستند که می‌توانند اعمال بشوند یا نشوند، گرایش‌ها عبارت از قدرت‌های بالقوه‌ای هستند که شاید اعمال شوند بی این که به تحقق کامل برسند یا این که دست اندر کار باشند بی این که در نتیجه‌ی خاصی تجلی یابند یا تحقق یابند بی این که ما آن‌ها را درک کنیم. توضیح پدیده‌های جهان تنها با ارجاع به نیروهای بادوام ممکن نیست بلکه همچنین ارجاع به فعالیت‌های تحقق‌نیافته یا تجلی‌نیافته‌ی چیزها هم در این میان مطرح است. گرایش‌ها نمی‌گویند که چه چیزی اتفاق خواهد افتاد بلکه می‌گویند چه چیزی احتمالاً به شیوه‌ی تجلی‌نیافته در حال اتفاق افتادن است، فارغ از این که تأثیرات بالفعل آن را ببینیم یا نبینیم. آن‌ها ما را به سطحی از واقعیت برمی‌کشند که در آن چیزها واقعاً در حال اتفاق افتادن هستند فارغ از نتایج و پیامدهای بالفعل آن‌ها. بدین معنا باید گفت که جهان از چیزها تشکیل شده و نه از رویدادها. بیشتر چیزها ابژه‌هایی پیچیده‌اند و به همین خاطر هم دارای مجموعه‌ای از گرایش‌ها، قدرت‌ها و استعدادها هستند. با ارجاع به این چیزها است که پدیده‌های جهان توضیح داده می‌شوند. یک چنین فعالیت مداومی به نوبه‌ی خود یک ارجاع توضیحی به ذات و طبیعت چیزهاست. گرایش‌ها و نیروهای مختلفی در یک سیستم باز وجود دارند اما همه‌ی آن‌ها لزوماً به تحقق و فعلیت دست نمی‌یابند و درجه و میزان قدرت و تأثیر آن‌ها نیز یکسان نیست. اگر سیستم بسته‌ای داشته باشیم و گرایشی در آن فعال شود در این صورت به تحقق رسیده است اما اگر سیستم ما از نوع باز باشد، این گرایش می‌تواند به دلیل وجود فاکتورهای تعدیل‌کننده یا گرایش‌ها و علل متقابل فعلیت نیابد.

یعنی مکانیسم‌های هست‌کننده موجب ایجاد گرایشی می‌شوند که می‌تواند تحقق یابد یا به نحوی ناکام از تحقق خود باز بماند. موضوع گرایش درباره‌ی انسان‌ها هم صادق است. به نظر باسکار مثلاً ساختارهای ذهنی و روحی و یا شرایط خاصی موجب آن می‌شوند که روحیه‌ی خشم، آزرده‌گی و پرخاشگری در ما تشدید شود اما همه‌ی ما در عین حال یاد گرفته‌ایم که چگونه می‌توانیم این گرایش روحی را بروز داده یا پنهان کنیم. اگر گرایشی تجلی بیرونی نیافت و در نتیجه‌ی خاصی منعکس نشد به این معنا نیست که پس اصلاً وجود ندارد. شرط تحقق گرایش، شرط وجود و فعالیت آن نیست. باسکار سیستم بسته را مانند سیستمی تعریف می‌کند که در آن توالی ثابت رویدادها برقرار است یعنی در چارچوب آن نوعی رویداد الف به نحوی ثابت و قاعده‌مند همراه است با رویداد ب، در این حالت با سیستم بسته مواجهیم. اما اگر سیستمی داشته باشیم که چنین رابطه‌ی علیتی با این قاعده‌مندی خاص در آن حادث نشود، آن‌گاه باید گفت که با سیستم باز روبرو هستیم. در اولی (سیستم بسته) علت یکسان، به تأثیرات یکسانی می‌انجامد و تأثیرات یکسان به علت یکسانی اشاره می‌کنند. رئالیست استعلایی علوم مختلف را همچون تلاش‌هایی برای درک چیزها و ساختارهای در خود می‌بیند یعنی علوم این چیزها و ساختارها را در سطح هستی‌شناختی بررسی می‌کنند بدون ارجاع به شرایط مختلفی که این ساختارها تحت آن‌ها وجود داشته و عمل می‌کنند.

در همین رابطه باسکار می‌گوید در آزمایشگاه یعنی در یک سیستم بسته است که می‌توان یک تناظر یک به یک بین قوانین علیتی و توالی رویدادها ایجاد کرد و شاهد ظهور مکانیسم‌های بادوام طبیعی بود. اما در بیرون از آزمایشگاه در سیستم باز چنین است که آن‌ها در میان مجموعه‌ای از قوانین علیتی دیگر عمل می‌کنند و تنها در نتیجه‌ی تأثیراتی که از خود به جای می‌گذارند می‌توان به حضور آن‌ها پی برد.

به این معنا قوانین، گزاره‌های تجربی نیستند بلکه گزاره‌هایی درباره‌ی شکل‌های خودویژه‌ی فعالیت چیزها در جهان اند و ضرورت وجودی آن‌ها رابطه و پیوندی طبیعی است که مستقل از ما وجود دارد و به این ترتیب قواعدی دست‌ساز انسان و تحمیل‌شده از سوی او نیستند. در این‌جا باسکار تمایزی قائل می‌شود بین ساختارها و مکانیسم‌های واقعی جهان و انواع رویدادهای متحقق‌شده‌ای که آن‌ها پدید می‌آورند. این تمایز به نوبه‌ی خود ایجاد یک تمایز مشابه را بین عواقب و پیامدهای ضروری و اتفاقی نیز موجه می‌کند.

جهان از مکانیسم‌ها و نه رویدادها تشکیل شده است این مکانیسم‌ها با هم ترکیب می‌شوند تا جریان پدیده‌هایی را خلق کنند که وضعیت جاری جهان را تشکیل می‌دهند. آن‌ها واقعی هستند هر چند به ندرت به شکل بالفعل (اکتوئل) متجلی می‌شوند و به ندرت به شکل تجربی توسط انسان قابل شناسایی‌اند. آن‌ها ابژه‌های ناگذرای نظریه‌های علمی‌اند. آن‌ها مستقل از انسان‌ها همچون موجوداتی اندیشمند، ایجت‌های علیتی و دریافت‌کننده‌های رویدادها وجود دارند. آن‌ها غیرقابل‌شناخت نیستند گر چه شناخت

آن‌ها منوط است به آمیزه‌ای از مهارت‌های ذهنی و پراتیک تکنیکی. آن‌ها پردازش‌ها و دست‌سازهای ما نیستند. اما صورت‌های افلاطونی نیز نیستند زیرا که در شکل تجربی برای ما انسان‌ها قابل تجلی هستند.

در این‌جا روشن می‌شود که باسکار درک دیگری از قانون‌مندی و قوانین علیتی به طور کلی دارد درکی که از درک رایج نزد تجربه‌گرای متفاوت است.

ضعف مفهوم هیومی قانون این است که قانون‌ها را به سیستم‌های بسته منوط می‌کند یعنی سیستم‌هایی که در آن‌ها یک توالی ثابت و نامتغیر رویدادها ممکن است. در حالی که قوانین در سیستم‌های باز تنها در شیوهی غیرتجربی و (به فعل درنیامده‌ی نافاکتوتل) قابل تفسیرند یعنی همچون چیزی اشاره‌کننده به فعالیت مکانیسم‌های هست‌کننده و ساختارهای برسازنده‌ی رویدادها، و مستقل از هر گونه توالی معین الگوی رویدادها درک می‌شوند.

اما در انکار و نفی اتمیسم که در رویکرد تجربه‌گرایی محسوس است باسکار مطالب جالب توجهی می‌گوید که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنم.

۴،۲. در نقد اتمیسم

در صورت باور به اتمیسم، همه‌ی علت‌ها (محرکه‌های حرکتی) را باید اموری بیرونی تلقی کنیم. در نتیجه سیستم‌ها را باید فاقد یک ساختار درونی بدانیم، و به این ترتیب آن‌ها را فقط چیزهایی تشکیل‌یافته از خصوصیات عناصر و اعضایشان خواهیم دانست. علت تغییر و حرکت را یک عامل بیرونی خواهیم دانست که بنا به آن، به شیوهی اتمیستی ضربه‌ای از بیرون به یک اتم می‌خورد و آن نیز، ضربه را به اتم کناری خود در فضا انتقال می‌دهد و غیره. در حالی که همه‌ی علت‌ها بیرونی نیستند. بسیاری از علت‌ها مربوط‌اند به فعل و انفعالات درونی یک کلیت. بنا به نظر باسکار چنان‌چه سیستم‌ها فاقد ساختار درونی باشند یعنی تنها متشکل از خصوصیات عناصر تشکیل‌دهنده‌ی خود باشند در این صورت هیچ کنشی از راه دور نمی‌تواند وجود داشته باشد و فاصله هم نمی‌تواند یک عامل کنش باشد. درک من از این گزاره این است که در رویکرد اتمیستی اجزا و عناصری گرد هم می‌آیند و به شکلی تصادفی کنار هم جای می‌گیرند و کلی را تشکیل می‌دهند، کلی که دارای هیچ خودویژگی معینی نیست، بلکه فقط و فقط اثر انگشت این عناصر را بر خود حمل می‌کند، یعنی این که ساختاری از آن خود ندارد که بتواند این عناصر و اجزا را نظم بدهد. در نتیجه همه‌ی کنش‌ها باید با تماس مستقیم و بی‌میانجی انجام شوند. اما از آن‌جا که عناصر اتمیستی کمکی به کنش نمی‌کنند و از آن نیز تاثیر نمی‌گیرند پس این کنش باید عبارت باشد از ارتباط‌گیری خصوصیات یکسان با یکدیگر. انگار که اتم‌ها کنار هم به موازات هم چیده شده باشند، اتفاقی به یکی ضربه‌ای وارد می‌آید و آن نیز ضربه را به کنار دستی خود منتقل می‌کند و به همین ترتیب تا حرکتی ایجاد شود. حرکت مکانیکی است. بنابراین از آن‌جا که تنها خصوصیت این عناصر جایگاه لحظه‌ای آن‌ها در فضا است پس تنها خصوصیتی که می‌توانند به واسطه‌ی آن با یکدیگر ارتباط بگیرند حرکت است؛ یعنی حرکت زمانی آن‌ها در فضا. در این‌جا با یک وضعیت اتمیستی و حرکت مکانیکی روبرو هستیم. بدین معنا که هر علتی یک علت کافی است و در ضمن این علت در حالتی بیرونی نسبت به چیزی است که دستخوش تغییر می‌شود.

اما در سرمشق رئالیسم انتقادی رویدادهای مورد نظر به معنای تغییر در چیزها هستند یعنی دگرگونی جوهرها و نه جابجایی اجسام فیزیکی در زمان و فضا. ماده یا چیزی که دگرگون شده است از قبل وجود داشته است؛ اگر این ماده یا چیز تاحدی دگرگون شود در حین تغییر نیز هنوز تداومش را حفظ کرده است. اما اگر کاملاً دگرگون شود در این صورت دنبال نوع جدیدی از جوهر یا سطح جدیدی از «چیز» می‌گردیم. یک اتم تداوم خود را در طی کنش و واکنش‌های شیمیایی حفظ می‌کند، ژن‌ها تداوم خود را در طی تغییرات انواع حفظ می‌کنند؛ و تاریخاً فیزیک‌دان‌ها گرایش به این داشته‌اند که آن‌چه را که گرایش به حفظ‌شدن نشان داده است همچون «جوهر» درک کنند مثلاً ماده و انرژی.

ذات هیدروژن ساختار الکترون‌های آن است زیرا با ارجاع به آن است که قدرت واکنش شیمیایی آن و نیروهای دخیل در این واکنش‌ها توضیح داده می‌شوند. همه‌ی خصوصیات یک چیز به یک میزان مهم نیستند چون ارجاع به برخی و نه دیگری‌ها است که

نیروهای علیتی آن را توضیح می‌دهند. این‌ها هستند که هویت آن را تشکیل می‌دهند و به ما اجازه می‌دهند که درباره‌ی این و همان چیزی حرف بزنیم که همانا به رغم تغییراتی که از سر می‌گذراند در عین حال دوام نیز می‌آورد.

فقدان وجود ایده‌ی تداوم مادی در حین تغییر منتهی می‌شود به ایجاد هستی‌شناسی رویدادهای اتمیستی که به ایده‌ی تصادفی بودن روابط علیتی می‌انجامد. شاید تحت تاثیر این سرمشق است که رویدادها را همچون اتفاقی می‌بینیم که برای چیزهای منفعل اتفاق می‌افتند. اما رویدادها هم نتیجه‌ی کنش‌گری هستند. شیشه خودبه‌خود خرد نمی‌شود مگر این که مورد اصابت چیزی قرار بگیرد سنجاق خودبه‌خود جذب نمی‌شود مگر این که مغناطیسی وجود داشته باشد یعنی ایجنتی باید وجود داشته باشد و برخی شرایط درونی و بیرونی باید حاضر باشند. محرک‌ها همیشه بیرونی نیستند و علت‌ها همیشه حالت بیرونی و مکانیکی ندارند. شاید ساختار یک میدان یا سازمان یک محیط، آن چیزی باشد که موجب می‌شود رویداد در آن‌جا اتفاق بیفتد. دلیلی وجود ندارد که کل‌ها نتوانند توضیح‌دهنده‌ی اجزای تشکیل دهنده‌ی خود باشند و دلیلی هم وجود ندارد که چرا همه چیز باید یا مانند کل یا جزء دیده شود. بعدها گفته خواهد شد که جوامع، مردم یا ماشین‌ها، کلکتیویته‌ها، و کل‌ها تشکیل‌دهنده‌ی انواع کوچک‌تر و ساده‌تر خود نیستند. در نگرش کلاسیک (فلسفی ملهم از علم نیوتونی) به جهان، کارکرد ماده این بود که فضا را اشغال کند و طبیعی بود این تصور که همه‌ی «چیزها» کمابیش تفکیکی در تراکم ماده محسوب شوند و در نتیجه یا همچون کل دیده شوند یا اجزاء یا هر دوی آن‌ها. اما نیروی جاذبه که از دور عمل می‌کرد قابل جای‌داده‌شدن در این سرمشق نبود و همین موجب انتقاد از کار نیوتون بود زیرا مکانیک نیوتونی چنان بود که از زمان هیوم به بعد توضیح علیت برابر بود با یک توضیح مکانیکی.

منظور ما از گفتن این که چیزی دارای نیرو و قدرتی است برای انجام‌دادن چیز دیگر این است که این چیز دارای ساختاری است که در صورت شرایط مناسب می‌تواند به منصفی ظهور برسد. نسبت‌دادن نیروها به چیزها متفاوت است از نسبت‌دادن پیچیدگی به چیزها چرا که دومی تمایزی ایجاد نمی‌کند بین آن خصوصیات از چیز که برایش اصلی و ذاتی‌اند و آن‌ها که نیستند. زیرا فقط با ارجاع به برخی خصوصیات است که نیروهای علیتی چیزها را توضیح می‌دهیم. بدین ترتیب این خصوصیات اصلی‌اند که هویت آن را تشکیل داده و به ما اجازه می‌دهند که درباره‌ی همان چیز ثابت طی تغییراتی که از سر می‌گذراند حرف بزنیم .

۵.۲. تفسیر و توضیح نرمیک یا قانونمند

موضع رئالیستی-انتقادی قبول ندارد که قوانین شرحیات و توضیحاتی تجربی باشند یا مربوط به رویدادها باشند. به عکس می‌گوید که قوانین، شرحیات نرمیک یا فرمالاکتوتل‌اند که در سیستم‌های باز و بسته عمل می‌کنند و به این معنا بسته‌بودن سیستم برای ایجاد شناخت تجربی و آزمایشی مهم است اما آن‌ها روی جایگاه هستی‌شناختی قوانین تاثیری ندارند، اتفاقاً تحقیق علمی طبیعت ممکن است چون این قوانین راه خود را می‌روند فارغ از سیستم بسته و باز. گرایش‌ها همانطور که گفته شد نیروها و قدرت‌های خامی هستند که می‌توانند تکمیل‌ناشده و تحقق‌نیافته بمانند. تحقق‌نیافته می‌مانند زیرا فاکتورهای تعدیل‌کننده و علیت‌های متقابل در برابر آنها عمل می‌کنند؛ در حالی که در سیستم بسته چنانچه ایجادشان کنیم باید تحقق یابند. اما به هر حال باید دلیلی وجود داشته باشد برای این که چرا وقتی گرایش به حرکت درآورده شد متحقق نمی‌شود. این امر بدین معناست که پس به دلایلی می‌توان مانع تحقق و بروز یک گرایش شد.

در مسیر بحث پیرامون گرایش تحقق‌نیافته دو تله وجود دارد. الف. این که اعمال گرایش تحقق‌نیافته را کنشی بدون نتیجه ببینیم به جای این که آن را همچون کنشی با نتایج جرح‌وتعدیل‌یافته ببینیم. چیزی اتفاق می‌افتد و گرایش تحقق‌نیافته می‌تواند به توضیح آن کمک کند. ب. این که به اعمال گرایش تحقق‌نیافته همچون نمونه‌ی تحقق‌یافته بنگریم. وقتی که دو یا چند قانون با هم برخورد کرده و با هم ترکیب می‌شوند و به نحوی آشکار عملیات یکدیگر را تغییر می‌دهند بدین معنا نیست که در واقعیت همه‌ی آن‌ها تحقق یافته‌اند؛ یعنی نتیجه‌ی بدست‌آمده مجموع کامل علیت‌های دست‌اندرکار نیست. اشتباه چنین نظری این است که گمان می‌کند وقتی یک گرایش بکار افتاد تاثیرش باید به نوعی در جایی ظاهر شود تو گویی وقتی که ما تند می‌دویم لزوماً برنده می‌شویم و نتیجه‌ای حاصل می‌شود. اما کسان دیگری این رویکرد اشتباه را در جهت عکس بکار می‌گیرند و می‌گویند هنگامی که هیچ تاثیری پدیدار نمی‌شود پس هیچ چیزی هم به حرکت در نیامده است و چیزی واقعاً در جریان نیست. نظر اول درست‌تر است

وقتی که شخص در دو جهت مخالف هم کشیده می‌شود واقعیت این است که به هر دو جهت می‌رود. اشتباه این نظر این است که اعمال گرایش را به معنای تحقق کامل آن می‌بیند و نظر دوم اشتباه می‌کند زیرا عدم تحقق گرایش را عدم وجود آن می‌داند. هر دو نظر اعمال گرایش را مترادف با تحقق آن می‌بینند. در حالی که دانشمند هرگز درباره‌ی وجود چیزی که مولد یک تاثیر خاص است در تردید نیست؛ تردید او درباره‌ی چیستی آن چیز است.

موضوع دیگر این است که می‌دانیم مدل ساختار درونی یک اتم یا یک مولکول DNA و یا سیستم خورشیدی ضرورتاً کامل‌تر از ساختار درونی مثلاً یک اتم واقعی نیست. موضوع کمال چیزی نیست که توسط انسان‌ها تعیین شود. اما اگر کسی بدین خاطر امر «تئوریک» را مترادف با یک امر غیرواقعی یا کمتر واقعی درک کند در این صورت گزاره‌های نرمیک درباره‌ی ساختارها، مکانیسم‌ها و گرایشات برآمده از دل این‌ها هم‌چون چیزی «آرمانی یا ایده‌ای» و یا «تجرید محض» ظاهر می‌شوند. زیرا گرایشی که آن‌ها معرفی می‌کنند یا مکانیسمی که آن‌ها توصیف می‌نمایند بندرت در شکل تغییرنایافته و یا جرح و تعدیل‌ناشده پدیدار می‌شود. یعنی از این منظر (منظری که امر تئوریک را مترادف با امر غیرواقعی فرض می‌کند) تئوری دانشمند درباره‌ی یک گرایش ساختارمند و قانون‌مند، امری ایده‌ای است. بدین معنا این نقطه نظر رویدادها را واقعی‌تر از مکانیسم‌ها و ساختارهایی می‌داند که موجب ایجاد آن‌ها شده اند و بر این نظر است که این گزاره‌های قانون‌مند یا نرمیک «واقعی» نیستند زیرا در جهان تجربی قابل‌مشاهده نیستند. این رویکرد می‌گوید که رویدادها واقعی‌تر از مکانیسم‌ها و علل زیرینی هستند که آن‌ها را ایجاد کرده‌اند.

البته شخص محقق و دانشمند در هنگام اعلام گزاره‌ای نرمیک از پیامد آن حرفی به میان نمی‌آورد بلکه از دست‌اندرکاربودن یک مکانیسم فارغ از نتایج آن حرف می‌زند.

گزاره‌های نرمیک، ساختارها و نه رویدادها را بحث می‌کنند، از مولدها و هست‌کننده‌ها می‌گویند و نه آنچه که بر اثر آن‌ها تولید و ساخته شده است. پس گزاره‌ی نرمیک گزاره‌ی آرمانی و ایده‌ای درباره‌ی واقعیت تجربی نیست بلکه گزاره‌ای است که شاید به سهم خود ایده‌ای شده باشد اما مسئله این است که درباره‌ی سطح متفاوتی از واقعیت بحث می‌کند. در این راستا با درک و تصدیق خصلت لایه‌مندی هستی است که می‌توان از قوانین کلی و جهان‌شمولی بحث کرد که در آزمایشگاه و در یک سیستم بسته کشف می‌شوند و به بندرت (اگر اصولاً چنین شود) در حالت تجربی به فعلیت درمی‌آیند و از سوی دیگر حقیقت دارند و قابل تعمیم کلی هستند.

قوانین انواع حوادث را توصیف نمی‌کنند و پیش‌گویی درباره‌ی آن‌ها را هم مشروعیت نمی‌بخشند. به نظر می‌رسد که قوانین باید دست کم تا آن‌جا که به چیزهای معمولی در جهان بر می‌گردد مانند مرزگذاری و تحمیل محدودیت‌هایی روی تیپ‌های کنش ممکن برای یک چیز معین بررسی شوند. من می‌توانم عملیاتی را قطع کنم یا مکانیسم یک ماشین را از کار بیندازم و بدین ترتیب هر پیش‌بینی را غلط از آب در آورم اما نمی‌توانم قوانین حاکم بر عرصه‌ی مکانیک را عوض کنم؛ همان چیزهایی که شیوه عملشان را باید توضیح دهم.

گفتیم که در سیستم‌های باز پیامدها و نتایج می‌توانند تحقق‌نیافته بمانند. قوانین همان‌طور که گفتیم توصیف انواع و الگوی رویدادها نیستند اما رابطه‌ی آن‌ها با جهان روزمره‌ی ما چیست و چیزهایی که ما استدراک می‌کنیم. لحظه‌ای روی جهانی که می‌شناسیم تامل کنیم به نظر می‌رسد جهان ما جهانی باشد که در آن همه‌ی انواع چیزهایی اتفاق می‌افتد و انجام می‌شود که ما قادر به توضیح آن‌ها به اشکال مختلف هستیم اما پیش‌بینی کردن ظاهراً ممکن نیست. قوانین به احتمالاتی می‌انجامند که می‌توانند متحقق نشوند و ضرورت‌های محدودکننده‌ای بر روند حوادث تحمیل می‌کنند که لزوماً قطعی نیستند. این موضوعات را نمی‌توان با گفتن این که شناخت ما ناقص است وصله و پینه کرد بلکه ریشه در طبیعت جهان ما دارند.

برای این که علم ممکن باشد باید جهان از ایجنت‌ها تشکیل شده باشد. ایجنت‌ها ذراتی هستند که مراکز نیرو و قدرت‌اند و نیروها باید هم‌چون گرایش‌ها تحمیل شوند زیرا این ایجنت‌ها دارای قدرت مطلق نیستند. قوانین هم چیزی نیستند جز گرایشات یا شیوه‌های عمل انواع چیزها. منظور از ایجنت چیزی است که بتواند موجب ایجاد تغییری در چیزی بشود که البته این چیز شامل خود آن هم می‌شود. اتم هیدروژن بخاطر ساختار الکترون‌هایش ایجنت است زیرا دارای نیروی ترکیب با اتم کلرین است تا در شرایط

مناسب مولکول اسید هیدورکلرین تولید شود. علم دارای خصلت جهانشمول و غیرتجربی است. مثلاً توجه کنید به قانون دوام انرژی و تعمیم‌بخشی ساده‌ی امپریکی همچون «همه‌ی جعبه‌های افقی قرمز هستند»؛ در حالی که عبارت فوق تا زمانی که دست کم به یک تئوری وصل نشود، می‌تواند به سادگی با مشاهده‌ی حالتی دیگر غلط از آب در بیاید حقیقت مورد اول اما سازگار است با تقریباً هر چیزی که در جهان ابژه‌های مادی و انسانی اتفاق می‌افتد. زیرا که این گزاره‌ها ادعای توصیف جهان را ندارند یعنی نمی‌توانند همچون تعمیم‌بخشی‌های تجربی تفسیر شوند. بلکه باید همچون اصول تئوری‌ها تفسیر شوند. یعنی شرایطی نقض ناشدنی را برای ما بیان می‌کنند. بدین معنا آن‌ها به طرز تجربی بر ما ظاهر نمی‌شوند و یا بالفعل متحقق نمی‌شوند. علم روی انواع کنش محدودیت می‌گذارد اما نمی‌گوید کدام نوع از آن‌ها واقعاً انجام می‌شوند آن‌ها مرزها را می‌گذارند اما نمی‌گویند در داخل این مرزها چه اتفاقی می‌افتد یعنی فاصله‌ای هست بین قوانین علم و پدیده‌های معمولی جهان که شامل تجربه‌ی بالفعل و احتمالی ما هم می‌شود. سر و کار ما در اینجا با این فاصله است.

گفتن این که قوانین مرزهای کنش را تعیین می‌کنند اما در ضمن دیکته نمی‌کنند که چه چیزی در داخل این مرزها اتفاق می‌افتد به معنای این نیست که نتوانیم کاملاً توضیح دهیم که چه چیزی در چارچوب آن‌ها اتفاق می‌افتد. مثلاً بارش باران است که تعیین می‌کند فوتبال در کجا و چه زمانی بازی شود. به ماشین‌آلات فکر کنیم. مثلاً چیزی همچون ماشین‌آلات در معرض قوانین بازار قرار دارند که همانا استفاده از ماشین‌آلات را تعیین می‌کند و از سویی خود ماشین‌آلات و استفاده از آن‌هاست که تعیین می‌کند شرایطی را که تحت آن‌ها قوانین معین فیزیکی کاربرد می‌یابند. پس استفاده از ماشین‌آلات، موضوع کنترل دوگانه است: قوانین ماشین‌آلات و قوانین اقتصاد. بدین معنا با دو لایه از واقعیت روبرو هستیم. قوانین فیزیکی که لایه‌ی اصلی‌تر است و قوانین اقتصادی که لایه‌ی بالاتر است. در این‌جا این لایه‌ی بالاتر اقتصاد است که شرایط و حدود کاربرد قوانین لایه‌ی اصلی‌تر یعنی فیزیک را تعیین می‌کند. این بدین معنا است که قوانین سطح بالاتر فروکاستن به قوانین حاکم بر سطح پایین‌تر واقعیت نیستند. به این معنا باید بگوییم قوانین سطح بالاتر «ریشه» در سطح پایین‌تر واقعیت داشته و از دل آن برآیند (emergence) کرده‌اند. این موضوعی است که در زیر بدان پرداخته می‌شود.

۶.۲. لایه‌مندی و برآیند:

طبیعت دارای لایه‌های مختلفی است و علم نیز به همین دلیل لایه‌مندی شده است یعنی تقسیم گشته است به علوم مجزا از همدیگر: فیزیک، شیمی، بیولوژی، اقتصاد و نظایر آن که به نحوی متقابل غیرقابل فروکاستن به یکدیگر هستند اما به جز این از نظم خاصی برخوردارند. بدین معنا فیزیک اصلی‌تر از شیمی است که آن نیز اصلی‌تر از بیولوژی است که خود اصلی‌تر از علوم انسانی است. این تفکیک و لایه‌مندی علوم به علت تصادف‌های تاریخی نیست مثلاً این که ابتدا کدام علم پیدا شد یا دپارتمان‌های دانشگاهی چطور سازمان داده شده‌اند. اگر چه علم به مثابه نهادی اجتماعی می‌تواند بر اساس یک چنین تصادفاتی هم تقسیم شده باشد اما تقسیمات درونی هم وجود دارد که مبتنی است بر لایه‌مندی واقعی جنبه‌هایی از طبیعت آن چیزهایی که علوم درباره‌شان حرف می‌زنند. یعنی در حالی که همه‌چیز می‌تواند به نوعی توسط فیزیک مطالعه شود و هر ماهیت و جوهر مادی توسط شیمی قابل مطالعه است، اما تنها برخی چیزها هستند که توسط بیولوژی مطالعه می‌شوند (قلمرو نباتی و حیوانی) و تنها برخی موجودات موضوع روانشناسی و غیره هستند. رابطه‌ی بین قلمروهای اصلی‌تر و کمتر اصلی روابط شمول یک‌طرفه هستند: همه‌ی حیوانات از مواد شیمیایی تشکیل می‌شوند اما همه‌ی مواد شیمیایی بخشی از حیوانات نیستند و غیره. یعنی حیوانات از سوی قوانین بشماره‌ی هدایت می‌شوند که قوانین بیولوژیکی نیز در زمره‌ی آن‌ها هستند. به عنوان نمونه حیوان می‌تواند اعمالی را انجام بدهد که مواد شیمیایی تشکیل‌دهنده‌اش قادر به آن نیستند، زیرا حیوان از قوانین بیولوژیکی هدایت‌کننده‌ی ارگانسیم اطاعت می‌کند. البته حیوان قادر به لغو و محو قوانین شیمیایی و فیزیکی نیست، اما به مثابه حیوان دارای نیروهای فعالی است برای انجام دادن آن‌چه که توده‌ی مواد شیمیایی تنها در شکل انفعالی قدرت انجام آن را دارند. هر چیزی که متعلق به لایه‌ی عالی‌تر طبیعت است توسط چیزی بیش از یک قانون هدایت می‌شود یعنی چیزی بیش از یک مکانیسم دست‌اندرکار آن است، زیرا موجودات بیولوژیکی در عین حال موجوداتی فیزیکی هم هستند و نظایر آن. سخت‌گیرانه‌ترین راه برای درک لایه‌مندی طبیعت، لایه‌مندی مکانیسم‌ها است: هیچ مکانیسم بیولوژیکی‌ای نداریم مگر این که انواع شیمیایی آن وجود داشته باشند. اما عکس این قضیه صادق

نیست یعنی نوعی سلسله مراتب یک طرفه در سطح مکانیسمها داریم اما در سطح بالفعل، روابط بین لایه‌ها یک طرفه نیست زیرا آن‌ها همه با هم درمی آمیزند. وجود یک لایه‌ی اصلی‌تر به معنای این نیست که نتایج و تاثیرات آن باید گسترده‌تر از لایه‌های بالایی باشد. مثلاً با این که حیوانات سخت تحت تاثیر قوانین حیات وحش هستند و موجودات بی‌جان در طبیعت از این قوانین تبعیت نمی‌کنند، با این حال همه چیز و همه جا تحت تاثیر قوانین حیات وحش است زیرا حیوانات روی جهان بی‌جان تاثیر می‌گذارند. هر مکانیسمی در یک لایه‌ی متفاوت از طبیعت وجود دارد و هر لایه خود توضیحی برای دیگری است. در قرون وسطی علیت اصلی‌تر، علیت کمتر اصلی را ایجاد می‌کرد اما در عصر مدرن این‌طور فکر نمی‌شود. دو مکانیسم نه متوالی که همزمان هستند، هیچ یک رویداد یا کنش نیستند و هیچ یک نیز علیت کافی برای دیگری نیست. تشخیص این که چطور یک مکانیسم دیگری را توضیح می‌دهد دارای اهمیت بسیاری است، چیزی که می‌توان آن را توضیح عمودی نامید و در ضمن باید آن را متمایز کنیم از شیوه‌های که در آن یک مکانیسم و یک عامل محرک (توضیح افقی) باهم رویدادی را توضیح می‌دهند. در ضمن نباید تصور کنیم که گویا مکانیسمی که توضیح‌دهنده‌ی مکانیسمی دیگر است، آن دیگری را از تاثیر بازمی‌دارد یا آن را به بیانی از میدان بدر می‌کند و بدین ترتیب مکانیسم سطح عالی‌تر از حیطه‌ی بررسی علمی کنار گذاشته می‌شود.

باسکار بر این نظر است که ما هرگز نمی‌توانیم از دانشی که درباره‌ی یک مکانیسم اصلی‌تر داریم، مکانیسم سطح عالی‌تر را پیش‌بینی کنیم. ما همواره ابتدا باید مکانیسم سطح عالی‌تر را کشف کنیم تا بدین ترتیب به پدیده‌ای دست بیابیم که باید توضیح داده شود و در مرحله‌ی بعدی شاهد عمق‌بخشی فزاینده به دانش و شناخت علمی خواهیم بود. باسکار به رابطه‌ی بین یک مکانیسم سطح عالی‌تر و نوع زیرین آن یا نوع اصلی‌تر با اصطلاح‌های ریشه‌مندی (rootedness) و برآیند (emergence) ارجاع می‌دهد. نوع عالی‌تر ریشه در نوع اصلی‌تر دارد و از دل آن برمی‌آید.

نظریه‌های برآیند آن دسته نظریه‌هایی هستند که به رغم تصدیق این موضوع که جنبه‌های پیچیده‌تر واقعیت (زندگی، ذهن) مستلزم وجود انواع کمتر پیچیده (مادی) هستند اما اصرار دارند که آن‌ها دارای خصوصیات و جنبه‌هایی هستند که غیرقابل‌کاهش به سطوح پایینی یا اصلی‌اند یعنی نمی‌توان به آن‌ها در قالب مفاهیمی فکر کرد که شایسته‌ی سطوح کمتر پیچیده است و این به خاطر محدودیت ذهنی ما نیست بلکه به خاطر خصلت و ماهیت درونی لایه‌های برآیند است. حالا برخی تئوری‌های برآیند ادعای نوعی غایت‌مندی یا جهت‌مندی یا هدف نهفته در لایه‌های پایین‌تر را دارند و بدین معنا نظرشان این است که لایه‌های اصلیت‌گرایش به ایجاد لایه‌های بالاتر دارند مثلاً اصل anthropic اما باسکار چنین ادعایی ندارد.

باسکار می‌نویسد فرض کنیم که بتوان ظهور زندگی ارگانیک را در قالب عناصر فیزیکی و شیمیایی توضیح داد، همان که موجودیتهای ارگانیک از دل آن‌ها شکل گرفته و برمی‌آیند و شاید حتی بتوان این فرایند را در آزمایشگاه بازتولید کرد. حالا آیا بیولوژیست‌ها ایژه‌ی تحقیق خود را از دست می‌دهند؟ آیا چیزهای زنده در این صورت دیگر واقعی نخواهند بود؟ آیا درک ما از آن‌ها حالا هم چون یک توهم نمایان می‌شود؟ پاسخ او بدین پرسش‌ها منفی است، زیرا که چیزهای زنده می‌توانند بر موادی که خود از دل آن‌ها برآمده‌اند تاثیر بگذارند و روی آن‌ها کنش انجام دهند. در صورت شناخت مبنای فیزیکی و شیمیایی موجودات بیولوژیکی نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که گویا علم بیولوژی دیگر بی‌فایده است، زیرا هنوز هم شناخت ساختارهای بیولوژیکی و اصول بیولوژیکی برای بررسی هر وضعیت معینی از جهان فیزیکی ضرورت خواهد داشت.

تئوری‌های معطوف به برآیند نظیر تئوری باسکار در دو جبهه می‌جنگند: علیه نظریه‌های دوگانه (دوآلیستی) یا چندگانه‌گرا (پلورالیستی) که ادعای استقلال کامل لایه‌های بالایی از پایینی را دارند و علیه تقلیل‌گرایان که به خنثابودگی لایه‌های بالایی اعتقاد دارند و فکر می‌کنند که می‌توان لایه‌های بالایی را به پایینی‌ها فروکاست و بدین ترتیب تئوری‌های معطوف به موضوع برآیند، نقش لایه‌های بالایی را مورد توجه قرار می‌دهند. باسکار سه نوع تقلیل‌گرایی را در این رابطه از هم تمیز می‌دهد. دو نوع از آن‌ها برای او قابل پذیرش است اگر چه از نظر یک دوگانه‌گرا (دوآلیست) پذیرفته شده نیست و یکی از آن‌ها از نظر او قابل پذیرش نیست اما برای تقلیل‌گرایان فعلیت‌گرا (اکتوئلیست) قابل پذیرش است. ۱. ایده‌ی نخست می‌گوید که قلمروهای سطح پایین یا میکروسکوپی مبنایی برای وجود برخی خصوصیات سطح عالی یا نیروهای سطح عالی ایجاد می‌کنند. مثلاً سازمان عصبی-فیزیولوژیکی موجودات انسانی، مبنایی است برای قدرت تکلم انسان‌ها. ۲. دوم این ایده است که شخص باید بتواند قادر به توضیح

اصول علم سطح بالاتر در قالب‌های علوم سطح پایین‌تر باشد. این امر نیز منوط به این است که دست کم بتوان اصطلاحات دو قلمرو را تا حدودی به یکدیگر ترجمه کرد. ۳. نوع سومی هم هست که مطابق آن گفته می‌شود ما بر اساس شناخت وضعیت‌ها و اصول علوم سطح پایین می‌توانیم قادر به پیشبینی نوع رفتار در قلمرو سطوح بالاتر باشیم. این ادعا از آن اکتونلیست‌های قوی است. بدین معنا رفتار پیچیده‌ی سطح بالا به نفع روابط ساده‌تر سطح اصلی منحل می‌شود.

به جز این استدلال دیگری هم هست که می‌گوید فعالیت‌های علمی که امکان دسترسی به لایه‌های اصلی‌تر را می‌دهند خود متعلق به لایه‌های عالی‌ترند. یعنی در جهان یک اکتونلیست هیچ راهی برای کشف قوانین نیست مگر آن که دانشی قبلی از آن‌ها داشته باشیم. (مثلاً مقولات پیش‌داده‌ی ذهن از نظر ایده‌آلیست‌ها)

باری استدلال باسکار این است که لایه‌ی برآیند نمی‌تواند با توجه به لایه‌هایی که ریشه‌های آن را تشکیل می‌دهند پیش‌بینی یا پردازش شود (بدین معنا باسکار غایت‌گرایی را نفی می‌کند). به عکس تنها وقتی که خود لایه‌ی برآیند خوب توصیف شد می‌توان آن را در قالب‌ها و اصطلاحات یک لایه‌ی اصلی‌تر توضیح داد. فارغ از پیشرفتگی ساختمان عصبی-فیزیولوژیکی، ما هرگز قادر به پیشبینی شعور و آگاهی نیستیم مگر هنگامی که خصلت و ماهیت آگاهی و شعور را به خوبی درک کرده باشیم. پس از این شناخت آن‌گاه می‌توان آن را به نظام‌های معین عصبی-فیزیولوژیکی ربط داده و در پرتو آن‌ها توضیحش دهیم.

در ضمن باسکار علیه این نظر تقلیل‌گرایانه نیز هست که بدو فرایند توصیف لایه‌ی برآیند را می‌پذیرد اما پس از آن اعلام می‌کند که حالا می‌توان توصیف لایه‌ی اصلی‌تر را جای لایه‌ی برآیند گذاشت. به بیان کلی ما به وقت خواندن یک لطیفه یا جوک می‌خندیم، اما این خنده به دلیل جوهری نیست که روی کاغذ به شکل واژه‌ها و جمله‌هایی خاص ترسیم شده است، خیر خنده‌ی ما بخاطر خود جوک است و ویژگی آن که قابل فروکاستن به جوهر و کاغذ نیست.

۷،۲. لایه‌مندی و ترکیب

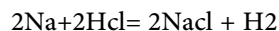
کلیتر در مورد جوک تمایزی قائل شد بین دو شیوه که مطابق آن یک لایه از واقعیت می‌تواند لایه‌ی دیگر را پیشفرض خود بگیرد: البته جوک نوشته‌شده مستلزم وجود واقعیت شیمیایی علائم جوهر و مرکب روی کاغذ هست اما ریشه‌ی آن را نباید در این علائم جست و از دل آن‌ها نیز برنیامده است، یعنی آن‌ها نیستند که جوک را توضیح می‌دهند. اگر بخواهیم توضیحی عمودی برای جوک فراهم کنیم شاید باید به نظریه‌ی فروید در این باره و رابطه‌ی جوک‌ها و فرایندهای مغز رجوع کنیم. بطور کلی مکانیسمی که در یک سطح مشخص وجود دارد سطوح بسیاری را پیشفرض خود دارد؛ شاید همه سطوحی که مبنای آن هستند یا زیر آن قرار گرفته‌اند، اما معمولاً لایه‌ی مورد نظر ریشه در یک یا نهایتاً دو سطح دارد. مثلاً جامعه ریشه در بیولوژی دارد و نه در فیزیک و شیمی، اگر چه واقعیت وجود جهانی را پیشفرض خود دارد که فیزیک و شیمی آن را توضیح می‌دهند. ریشه‌مندی حکایت از رابطه‌ای دارد که یک لایه تنها با لایه زیرین خود رابطه دارد یا گه‌گاه به دو لایه‌ای متصل می‌شود که بی‌واسطه زیر آن هستند. مثلاً می‌توان گفت که روانشناسی به نحوی توأمان در سطوح بیولوژیکی و اجتماعی ریشه دارد. با توجه به این تمایزات می‌توان گفت که بسیاری از لایه‌ها – و نه همه‌ی آن‌ها – نمونه‌هایی از روابط ریشه‌مندی-برآیند و نیز روابط ترکیب-برسازی هستند. ارگانسیم‌های بیولوژیکی مثلاً از مصالح شیمیایی تشکیل شده‌اند زیرا تشکیل و ترکیب‌شان ریشه در شیمی دارد. اما آن‌ها هم‌چنین از دل این مصالح برآیند می‌کنند: یعنی آن‌ها از قوانینی به جز قوانین شیمیایی اطاعت می‌کنند و می‌توانند چیزهایی انجام بدهند که هرگز با تمرکز روی قوانین شیمیایی قابل پیش‌بینی نمی‌تواند باشد. یعنی ارگانسیم‌های بیولوژیکی و مولکول‌هایی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند هر یک توسط مجموعه قوانین خاص خود هدایت می‌شوند: بیولوژیکی و شیمیایی، اما هیچ یک قابل فروکاستن به یکدیگر نیستند. همین موضوع تعمیم می‌یابد به نمونه‌های دیگری از روابط جزئی-کلی مثلاً مردم و جامعه. قوانین رفتار انسانی و فرایندهای اجتماعی از هم متمایزند و ممکن نیست یکی را به دیگری کاهش داد یا یکی را از دیگری استنتاج کرد. هر سطح مستقل از دیگری است یعنی هر سطح دارای مجموعه مکانیسم‌های غیرقابل‌تقلیل و خاص خویش است. علوم متمایز، مفاهیم متمایزی استفاده می‌کنند و قوانین مختلفی را کشف می‌کنند که همانا برای مطالعه‌ی ابژه‌هایشان لازم است. این امر به نحوی بی‌واسطه موجب کنارگذاشته‌شدن دو روش‌شناسی‌ای می‌شود که به نظر تنها بدیل‌های ممکن می‌رسند: اتمیسم که می‌گوید واقعیت تنها وقتی درک می‌شود که به

ریزترین عناصر و ذرات تشکیل دهنده اش استحاله یابد (مثلا اقتصاددانان بورژوا که قوانین اقتصادی را وقتی در تنگنا قرار گیرند با ارجاع به رفتارهای روانشناختی انسان‌های منفرد توضیح می‌دهند یا نمونه‌ی دیگر روانشناسی بورژوازی است که همه چیز را با انگیزه‌های رفتار فردی توضیح می‌دهد) و هلیسم که ادعای متقابل آن دیگری را دارد و بر این نظر است که جزء تنها در پرتو کل است که می‌تواند به نحوی جدی درک شود. هر دوی این رویکردها تقلیل‌گریند. زیرا اولی همه چیز را به اجزای باز هم کوچک‌ترش فرو می‌کاهد و دیگری هر کلی را به یک کل بزرگ‌تر فرو می‌کاهد. اما نظریه‌ی برآیند باسکار به ما اجازه می‌دهد که واقعیت را همچون کل‌های غیرقابل‌تقلیلی ببینیم که هر یک تشکیل می‌شوند از اجزایی که خود کل‌هایی غیرقابل‌تقلیل هستند و باز هر یک اجزایی از کل‌های بزرگ‌ترند. این سلسله‌مراتب ترکیبی دارای مکانیسم‌های معین خویش و نیروهای برآیند خاص خود است در ضمن از آن‌جا که اجزا فقط کارکردهای صرف کل نیستند بلکه شیوه‌ی زیست خاص خود را نیز دارند اصطلاح مناسب برای یک چنین نظریه‌ای اصطلاح «دیالکتیک» است.

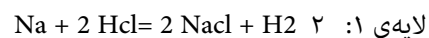
به عنوان جمع‌بند مطالب گفته شده می‌توان گفت: اذعان داریم که جهان مادی پیش از زندگی ارگانیک وجود داشته و ارگانیسم‌های زنده تنها به مثابه چیزهایی متشکل از ماده و در محاصره‌ی آن وجود دارند. به این معنا می‌توان گفت ماده «اصلی» تر از زندگی است و همینطور می‌توان گفت که زندگی اصلی‌تر و زیربنایی‌تر از عقلانیت و خرد است یعنی این که ما حیوانات عقلانی هستیم. این وضع دارای پیامدی است آن هم این که علوم توضیح‌دهنده‌ی لایه‌ی اصلی‌تر و زیربنایی‌تر می‌توانند دارای نوعی تقدم توضیحی بر آن دسته علمی باشند که لایه‌ای کمتر اصلی و زیربنایی را توضیح می‌دهند اما این تقدم توضیحی به معنای این نیست که لایه‌های عالی‌تر یا بالاتر قابل فروکاستن به این لایه‌های اصلی‌تر هستند. برای توضیح رویه‌ی کار علمی که بویژه در پیوند با لایه‌مندی ابژه‌ی مورد مطالعه مورد نیاز است لازم می‌دانم مطالبی در این باره از باسکار نقل کنم.

۸.۲. رویه‌ی کار علمی

ویژگی علم این است که تلاش توضیحی آن را پایانی متصور نیست. وقتی مکانیسمی شناسایی می‌شود و نشان داده می‌شود که پدیده‌های گوناگونی را توضیح می‌دهد آنگاه خود مکانیسم ابژه‌ای برای توضیح می‌شود. باسکار این موضوع را با توضیح لایه‌های گوناگون فرمول زیر توصیف می‌کند. فرمولی که ساختار نمک را توضیح می‌دهد:



با مشاهده‌ی واکنش‌های شیمیایی که در آزمایشگاه ملاحظه می‌شود، مکانیسم‌های دست‌اندرکار این کنش و واکنش‌ها با ارجاع به فرضیه‌ی اتمیک و تئوری ترکیب اتمی، ظرفیت ترکیبی اتم‌ها و پیوندهای شیمیایی توضیح داده می‌شوند. الگوهایی که توضیح‌دهنده‌ی تئوری ظرفیت و ترکیب اتمی هستند به سادگی در دسترس نیستند و قابل مشاهده هم نیستند. هم مفاهیم و هم محتوا در حین فعالیت اجتماعی علم تولید می‌شوند. تئوری خود برای این است که مکانیسم‌های علیتی را توضیح دهد که مسئول رفتار آشکار و قابل‌مشاهده‌ی مصالح هستند. هنگامی که تصدیق شد که پیوندهای شیمیایی بین عناصر اتفاق می‌افتد و قوانین شیمیایی بیرون از آزمایشگاه هم وجود دارند، وظیفه‌ی بعدی علم عبارت است از کشف مکانیسم‌های مسئول پیوندهای شیمیایی و والانس اتمی عناصر. این موضوع توسط تئوری الکترونی در پیوند با ساختار اتم‌ها توضیح داده می‌شود. هنگامی که واقعیت این توضیح تثبیت شد علم به سمت کشف مکانیسم‌هایی حرکت می‌کند که مسئول آن چیزی هستند که در زیر سیستم الکترون‌ها، پروتون‌ها، و نوترون‌ها عمل می‌کنند و بدین ترتیب ما حالا نظریه‌های مختلفی از ساختارهای زیراتمی داریم. رشد و تکامل تاریخی فرایند شیمیایی بالا را می‌توان بدین ترتیب معرفی کرد:



مکانیسم این لایه‌ی اول توسط تئوری زیرین توضیح داده می‌شود.

لایه ۲: تئوری تعداد اتم‌ها و ظرفیت پیوندهای اتمی است که در واقع مکانیسم سطح دوم است و خود توسط تئوری زیر توضیح داده می‌شود:

لایه ۳: تئوری الکترون‌ها و ساختار اتمی که توسط لایه و تئوری زیر توضیح داده می‌شود.

لایه ۴: تئوری‌های رقیب درباره ساختار زیراتمی

باید توجه داشت که نظم تاریخی رشد دانش و شناخت ما از لایه‌ها مخالف نظم وابستگی علیتی آن‌ها در هستی است. در ضمن هیچ پایانی برای این فرایند متوالی کشف و توضیح لایه‌های موثر و عمیق‌تر یعنی لایه‌های توضیحی اصلی‌تر نمی‌توان متصور شد.

پس پیشرفت علم فرایند عمیق‌شدن شناخت ما از طبیعت است. زیر هر مکانیسمی، مکانیسم‌های دیگری یافت می‌شود که توضیح آن‌ها نیز باید کشف شود. استعاره‌ی «عمیق‌ترکاویدن» به این معنا است که ما ابتدا به لایه‌های بالایی دست می‌یابیم. اما در تاریخ علم چنین نیست که لایه‌ی بالایی همیشه باید از سوی علم پیش از دستیابی به لایه‌های اصلی‌تر گشوده شود. ما نمی‌توانیم توضیحی در دست داشته باشیم پیش از این که بدانیم چه چیزی باید توضیح داده شود. ما نمی‌توانیم مکانیسم بالاتر را از مکانیسم پایین‌تر پیشینی کنیم. توضیحات عمودی همچون هر توضیحی دو موضوع می‌طلبند: آنچه که باید توضیح داده شود (explanandum) و آنچه که آن را توضیح می‌دهد (explanator). توضیح مکانیسم بالایی توسط مکانیسم پایینی، بالایی را بی‌اعتبار نمی‌کند. کشف مکانیسم ۲ در جدول بالا موجب این نمی‌شود که مکانیسم ۱ را تنها پدیداری صرف بدانیم. ما همیشه درگیر چندگانگی منظم علوم هستیم. درختی با ریشه‌ها و شاخه‌های مجزا که بازتاب لایه‌مندی واقعی مکانیسم‌های طبیعی، درون و بین ابژه‌های علوم گوناگون هستند. این نظم و پیشرفت علمی به مثابه عمق‌یابی شناخت از طبیعت لایه‌مندی شده هم‌چون علامتی است پیرامون تمایز رئالیسم انتقادی و امپریسیسم از یک سو و تئوری‌های نسبیت‌گرا درباره‌ی ابژه‌ی علوم از سوی دیگر.

هر یک از این نحله‌ها استعاره خاص خود را نیز دارند. از نظر امپریسیسم، علم قطعات جدا از هم شناخت و دانش را جمع‌آوری می‌کند و آن‌ها را در جعبه‌ی ذهن خود انباشت می‌کند. از نظر نسبیت‌گرایی، تغییرات علمی موجب این می‌شوند که جهان را متفاوت ببینیم اما استعاره‌ی رئالیسم انتقادی کاوش عمیق‌تر و کشف و دیدن جنبه‌های اصلیت فرایند است.

قوانین فیزیک و شیمی می‌توانند به نوعی و به جهاتی قوانین بیولوژی را توضیح دهند البته حدود و جهات آن مورد اختلاف است؛ برخی می‌گویند که یک علم کاملاً رشد یافته از ماده می‌تواند همه چیز را توضیح بدهد به نحوی که قوانین بیولوژی (و همین‌طور علوم سطح «عالی‌تر» همچون اقتصاد یا روانشناسی) بتوانند زائد و بی‌مورد شوند مطابق این نظر که می‌توان آن را ماتریالیسم تقلیل‌گرا نامید؛ علوم کمتر زیربنایی تنها به خاطر وضعیت رشدنا یافته‌ی علوم اصلی‌تر وجود دارند و ایده‌آل آن یک علم یگانه از ماده است. برخلاف این نظر دیگران می‌گویند به رغم این که علوم اصلی‌تر و زیربنایی‌تر می‌توانند چیزی درباره‌ی مکانیسم‌های علوم کمتر اصلی توضیح دهند اما آن‌ها نمی‌توانند همه‌ی جنبه‌های آن‌ها را توضیح بدهند و توجیه کنند. قوانین بیولوژی غیرقابل کاهش به قوانین شیمی هستند حتی اگر که شیمی بتواند به ما مثلاً توضیح بدهد که مولکول‌های دی ان ای چرا خود را کپی و بازتولید می‌کنند. این نظر را می‌توان تئوری‌های امرجنس نامید. تئوری باسکار از این نوع است. حیوانات مثلاً هم از قوانین فیزیک و شیمی و هم بیولوژیکی تبعیت می‌کنند و مواد معدنی تنها از قوانین فیزیک و شیمی تبعیت می‌کنند اما قوانین بیولوژیکی رویشان تأثیر دارند. برای تغییر لایه‌ی اوزون باید قوانین اقتصادی را هم در نظر بگیریم. در بحث پیرامون لایه‌مندی طبیعت، شخص باید بیاد داشته باشد که ما با مکانیسم‌ها سر و کار داریم و نه رویدادها. گفتن این که قوانین شیمی، قوانین بیولوژی را توضیح می‌دهند به معنای این نیست که مکانیسم‌های شیمی به نوعی به لحاظ علیتی کارآمدتر هستند و آن‌ها بر قوانین

بیولوژیکی چربیده و آن‌ها را از میدان به در می‌کنند. نسبتی که مکانیسم‌های متفاوت ادای سهم می‌کنند در مسیر رویدادها باز مورد به مورد تفاوت دارد تنها به شکل امپریک با مطالعه‌ی اتصال مشخص در هر مورد می‌تواند کشف بشود، و نمی‌تواند توسط یک تئوری مربوط به لایه‌بندی طبیعت و نظم متعاقب علوم تعیین شود. پس ممکن است که توضیحات افقی (توضیح رویدادها توسط مکانیسم‌ها و علل پیشین) و توضیحات عمودی (توضیح یک مکانیسم توسط دیگری که اصلی‌تر است) ارائه بدهیم و آن‌ها را از هم متمایز کنیم. کلیر در جایی دیگر در کتاب «رنالیسم انتقادی و تفکر سوسیالیستی» گفته است که مفیدترین تفسیر از الگوی زیربنا و روینای جامعه همراه با فرضیه‌ی تقدم توضیحی اقتصاد بر سیاست و ایدئولوژی در واقع تزی است درباره‌ی توضیح عمودی. مکانیسم‌های اقتصادی مکانیسم‌های سیاسی و ایدئولوژیک را توضیح می‌دهند اما مکانیسم‌های اقتصادی همه‌ی رویدادهای تاریخی و ابعاد پیچیده‌ی جغرافیا را توضیح نمی‌دهند.

۹.۲. مشکلات علم در سطوح عالی‌تر

یک جهان لایه‌مندی شده همان‌طور که دیدیم جهانی باز است، جهانی که به نحوی طبیعی و خود به خودی سیستم‌های بسته ایجاد نمی‌کند. اما در عین حال جهانی است که ایجاد سیستم‌های بسته را در برخی سطوح اجازه می‌دهد. هر چه لایه‌ی مورد نظر در سلسله‌مراتب ریشه‌مندی و برآیند «اصلی‌تر و پایین‌تر» باشد، همان‌قدر نیز می‌توان بیشتر به امکان ایجاد یک سیستم بسته دست یافت. زیرا ممکن است که مثلاً یک فرایند شیمیایی را از تأثیرات فرایندهای ارگانیک ایزوله کنیم اما ممکن نیست فرایند ارگانیک را از تأثیرات انواع شیمیایی برکنار داریم زیرا که فرایندهای ارگانیک ریشه در انواع شیمیایی دارند. به عنوان نمونه علمی همچون بیولوژی تکاملی با سیستم‌هایی سر و کار دارد که اساساً و ذاتاً بنا به اصل خود باز هستند زیرا از یکسو باید تغییرات و دگرذیسی‌هایی از نوع «تصادفی» صورت بگیرد و از سوی دیگر محیط است که تعیین می‌کند چه چیزی برای رشد و تکامل «مناسب» است که همانا توسط پروسه‌های اقلیمی و زمین‌شناسانه (meteorological + geogital) و در سطوح دیگر توسط فرایندهای اجتماعی تعیین می‌شود. معمولاً ممکن است که یک سیستم را از فرایندهایی که توسط لایه‌های «بالتر» ایجاد می‌شوند ایزوله کرد اما عکس آن ممکن نیست.

توضیحات عمودی صرفاً بدین معنا نیست که توضیح همیشه از سمت جزء به سمت کل می‌رود بلکه هم‌چنین می‌تواند از سمت کل به سمت جزء هم برود. مثلاً زبان عبارت است از آوا، حروف و همه این‌ها با تغییرات بی‌نهایت. توضیح زبان بطور عمودی نه توسط عناصرش بلکه توسط بیولوژی و جامعه میسر است البته زبان به نحوی هستی‌شناختی برخی عناصر را پیش‌فرض خود دارد اما از آن‌جا که هر یک از آن‌ها را پیش‌فرض خود دارد پس هیچ‌کدام را به طور خاص پیش‌فرض ندارد. این عناصر ارزش خود را یک‌سر از ساختار زبان می‌گیرند. در این معنا، زبان تا سرحد امکان به یک سیستم هلیستی نزدیک می‌شود. (به همین دلیل ساختارهای زبانی می‌توانند هم‌چون الگویی برای درک ساختارهای اجتماعی درک شوند که خطای ساختارگرایان است). نظر کلیر این است که هر نوع «درخت» رئالیستی پدیده‌ها و علوم درختی بسیار شلوغ و درهم است و شاید به نحوی دوبعدی هم نتوان حالات آن‌ها را نسبت به هم نمایش داد زیرا که نظم ترکیبی منطبق با نظم عمودی توضیحات ما نیست. برخی لایه‌ها به نحوی عمودی توسط چیزی بیش از یک لایه توضیح داده می‌شوند: و روابط پیش‌فرضهای هستی‌شناختی اصلاً یک‌طرفه نیستند. اما حالا پس از بیان موضوع لایه‌مند بودن طبیعت و توضیحات افقی و عمودی نوبت آن است که ببینیم به نظر باسکار چگونه می‌توان در سیستم باز با توجه به موضوع لایه‌مندی توضیحاتی ارائه کرد.

۱۰.۲. توضیحات در سیستم‌های باز

باسکار درباره‌ی توضیح در سیستم‌های باز در پرتو ایده‌ی لایه‌مندی طبیعت چه می‌گوید و موضوع لایه‌مندی چه تأثیری در این میان دارد. الگوی توضیح در سیستم باز نزد باسکار را می‌توان با این حروف نمایش داد:

resolution+ redescription+ retrodiction+ elimination

تصمیم‌گیری: فرایند مورد نظر در پرتو عناصر مختلف علیتی که در آن وجود دارند، تحلیل می‌شود.

بازتوصیف: با فرض داشتن پیش‌زمینه‌ی تئوریک درباره‌ی مکانیسم‌های مختلف دست‌اندرکار در سیستم باز مورد نظر می‌توانیم این عناصر علیتی را در پرتو نظریه‌ای که در دست داریم، بازتوصیف کنیم. حالا در موقعیتی هستیم تا این عناصر را در یک توضیح رو به عقب رویدادها بکار بگیریم. اما چون در چارچوب سیستم باز هستیم ممکن است تعداد زیادی علت‌های اجتماعی داشته باشیم که بتوانند تعیین‌کننده‌ی این رویدادها باشند. ما نیاز به محو و حذف برخی از علیت‌ها داریم. مهارت‌های موجود در این فرایند مهارت‌های یک کارآگاه هستند. دانشمند کاربردی در علوم طبیعی دارای مهارت‌های متفاوتی از دانشمند ناب نظری است که در تئوری و آزمایش کارآموزی دیده‌اند و نه در RRRE. مهارت دانشمند کاربردی باید در زمینه‌ی تحلیل شرایط معین به مثابه کل باشد یعنی فکرکردن درباره‌ی سطوح متعدد و متفاوت به یک‌باره، شناسایی ردها و درک معنای آنها، جمع‌آوری تکه‌های مختلف اطلاعات و ارزیابی نتایج ناشی از پیمودن مسیرهای مختلف کنش. تفاوت او با دانشمند ناب تئوریک اینجاست که این دومی از برخی مراحل در سطوح واقعیت چشم می‌پوشد که مسئله‌ی او نیستند. در حالی که دانشمند کاربردی همیشه باید توجه داشته باشد به همه‌ی آن‌چه که از نظر دانشمند ناب بی‌اهمیت است. به همین دلیل هم «تاثیرات جانبی» کشفیات تئورسین‌های ناب در کارخانه‌ها برای طبیعت و سلامتی انسان‌ها مشکل ایجاد می‌کند. برای نمونه می‌توان به کشف فرمول‌ها یا ترکیب‌های جدید شیمیایی یا تولید آزمایشگاهی فراورده‌های شیمیایی اشاره کرد. این کشفیات و ونوآوری‌ها که شاید برای یک کاربرد مشخص مفید واقع شوند به دلیل فقدان قانون‌گذاری در آن زمینه‌ی خاص یا به دلیل فقدان نظارت دولتی و اجتماعی، مورد استفاده‌ی تجاری قرار می‌گیرند و بی‌واسطه به فرایند تولید انبوه یا غیرانبوه وارد می‌شوند؛ بدون این که در باره‌ی خطرات احتمالی آن‌ها برای زیست محیط یا کارگران و تکنسین‌هایی که در کارخانه با آن‌ها سروکار خواهند داشت، به قدر کافی پژوهش شود. سال‌ها بعد از بیمارشدن شمار زیادی از مردم و تحقیقات پدیده دولت‌ها مجبور می‌شوند تا با وضع قوانین و اعمال نظارت‌های سختگیرانه مانع استفاده از آن مواد بشوند. موردی که هم الان در یاد دارم مربوط است به رسوایی استفاده‌ی وسیع از ماده‌ای به نام Asbestos که کارگران ساختمانی بسیاری را به یک نوع سرطان خطرناک ریه مبتلا می‌ساخت. پژوهش در این باره سال‌ها به طول انجامید تا سرانجام استفاده از آن‌ها برای ایزوله‌کردن خانه‌ها در داتمارک ممنوع شد.

سرانجام این که در مرحله‌ی بازتوصیف به نظر می‌رسد که نیازمند نوعی بررسی ناب علمی هستیم درباره‌ی مکانیسم‌های علیتی دست‌اندرکار. البته این می‌تواند در سطوح مختلفی عمل کند و مکانیسم‌های دخیل در سطوح پایین‌تر به جز آن‌ها که بی‌واسطه مشغله‌ی ما هستند نیز می‌توانند موضوعیت داشته باشند زیرا قدرت‌های فعال و در دسترس یک موجودیت در یک سطح مشخص نمی‌تواند تجاوز کند از میزان قدرت‌های انفعالی که در یک سطح پایین‌تر دارای آن‌ها است (مثلاً یک حیوان نمی‌تواند کاری کند که عناصر شیمیایی آن قدرت آن را ندارند).

باید بین دو فراز از فعالیت علمی تفاوت قائل شویم: فراز تئوری، که به واسطه‌ی آن سیستم‌های بسته به مثابه یک وسیله‌ی دسترسی به ساختارهای علیتی دائماً فعال و متدوام جهان، به نحوی دست‌ساز ایجاد می‌شوند، و فراز استفاده از این همه در یک سیستم باز، جایی که نتایج تئوری مورد استفاده قرار می‌گیرند تا پدیده‌های جهان پیش‌بینی شده و توضیح داده شوند. اکتوتلیست‌ها از درک تمایز هستی‌شناختی بین قوانین علیتی و انواع پدیده‌ها، مکانیسم‌های طبیعت و حوادثی که خلق می‌کنند، عاجزند. به خاطر این تمایز هستی‌شناختی است که تئوری هرگز قابل تکذیب و یا بطلان‌پذیر نیست اگر چه ممکن است جهان کنترل‌ناشده رفتار معکوسی از خود نشان دهد و در نتیجه ممکن است همه پیش‌بینی‌های ما غلط از آب در بیایند. هواشناسی نمونه خوب چنین موردی است.

ویژگی سیستم‌های باز این است که دو یا چند مکانیسم به شدت متفاوت احتمالاً با هم ترکیب می‌شوند و تاثیراتی ایجاد می‌کنند، چون ما پیشاپیش نمی‌دانیم که کدام مکانیسم فعال‌تر است پس رویدادها را نیز نمی‌توانیم به نحوی استنتاجی از قبل پیش‌بینی کنیم. مهارت‌های یک دانشمند ناب نیز با نوع مهارت‌های یک دانشمند کاربردی همان‌طور که گفته شد تفاوت دارد. دانشمند کاربردی باید تحلیلی از شرایط به مثابه کل داشته باشد و در سطوح مختلف اندیشه کند؛ در سطوح مختلف و چندگانه به طور همزمان بیاندهد و تکه‌پاره‌های کوچک اطلاعات و داده‌ها را کنار هم بچیند، اما دانشمند ناب به نحوی آگاهانه آن‌چه را که دانشمند کاربردی سعی در جمع‌آوری و محاسبه‌اش دارد، رد می‌کند. دانشمند عملی ابزارگرا و محافظه‌کار است دانشمند ناب و

خالص یک رئالیست است و در بالاترین سطح خود یک انقلابی است. در این مورد به نظرم می‌رسد که شاید بتوان برای روشنی‌انداختن روی موضوع بحث؛ تفاوت بین دانشمند ناب و دانشمند کاربردی یا آن چه در ادبیات اجتماعی به پراتیسین معروف است یا انسان اهل پراتیک کردن نظریه؛ به تفاوت بین مثلاً مارکس و لنین اشاره کرد. علت این دست‌گشودن به سوی نمونه‌های تاریخی که به نحوی سخت‌گیرانه به جهان علوم طبیعی مربوط نمی‌شود این است که هم الان نمونه‌ای حاضر و آماده از این تمایز در قلمرو علوم طبیعی در ذهن ندارم. مارکس خود در مقدمه‌ای که بر کاپیتال جلد یکم نوشته است به وضوح می‌گوید که نمی‌تواند دستور آشپزی بدهد برای طبخ غذای سوسیالیسم به مردمانی که در آینده با آن مواجه خواهند بود. لنین نمونه‌ای یک پراتیسین باهوش است که به غلط یا به درست خود را با این معضل دست به گریبان می‌دید. او نمی‌توانست به آن چه «دانشمند ناب» در کاپیتال نوشته است، اکتفا کند و با دستورعمل‌های آن به ساختن جهانی نو بپردازد. بنابراین هگل می‌خواند تا کاپیتال را بهتر بفهمد (که معلوم نیست چقدر در این راه موفق شده باشد امروز خوشبختانه می‌توان کاپیتال را برای فهم بهتر منطق هگل خواند اشاره‌ام به دیالکتیک سرمایه اثر تام سکین است و بحث‌های کریس آرتور و نظایر آن) درباره‌ی مرحله‌ی خاص سرمایه‌داری آن مقطع، یعنی امپریالیسم مطالعاتی انجام می‌دهد، درباره‌ی وضعیت اقتصادی روسیه‌ی وقت پژوهش می‌کند تا به کمک این مطالعات بتواند در مناقشه‌ی سرمایه‌دارانه یا غیرسرمایه‌دارانه بودن روسیه نظر بدهد. به جز این شکل جدیدی از سازمان سیاسی ابداع می‌کند و ابتکاراتی از این دست که در واقع ترکیبی است از چندین نظریه و جمع‌بندی تجارب تاریخی و ابداع شکل جدیدی از سازمان انقلابی و نظایر آن. این که چه انتقاداتی به او و سنتز نظری عملی‌اش داشته باشیم این‌جا مورد بحث نیست. قصد روشنی‌انداختن بر تفاوت بین دانشمند ناب و دانشمند پراتیک بود.

چند جمله برای پایان‌دادن به این دفتر

در پایان این دفتر تنها می‌توانم بگویم که امیدوارم خواننده توانسته باشد با مرور کوتاه من بر ایده‌ها و نظرات روی باسکار و اندرو کلیر همراه شده و با توجه به فشردگی مطالب بیان‌شده در متن، کلیدی‌ترین بحث‌های باسکار حول فلسفه‌ی علم را هضم و جذب کرده و انسجام درونی مطلب را مفید یافته باشد. خلاصه‌ای از بحث‌هایی که در این دفتر آمد، در دفتر بعدی تکرار خواهد شد تا امکانی فراهم شود برای بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های علم طبیعی و علم اجتماعی.

نظریه پردازی روابط اجتماعی فضایی^۱
 باب جسوپ، نیل برنر و مارتین جونز
 برگردان: آیدین ترکمه

چکیده: این مقاله به دنبال رویکردی است که بتواند مشخصه‌ی چندشکلی و چندوجهی روابط اجتماعی فضایی را بفهمد. نویسندگان که خود پیش‌تر از حامیان چرخش مقیاسی^۲ بودند، اینک هرگونه برتری قائل‌شدن برای تنها یک بُعد از فرایندهای اجتماعی فضایی، اعم از بعد مقیاسی و جز آن، را به پرسش می‌کشند. از دید نویسندگان، باید به قلمروها (Territories)، مکان‌ها (Places)، مقیاس‌ها (Scales)، و شبکه‌ها (Networks) به عنوان ابعادی از روابط اجتماعی-فضایی نگریست که به طور دوسویه برساننده‌ی یکدیگر، و بطور رابطه‌ای درهم تنیده اند.

محدودیت‌های یک‌سویه‌نگری را می‌توان در گرایش‌های روش‌شناختی مختلفی در نظریه‌ی اجتماعی فضایی معاصر مشاهده کرد از جمله: فراموشی نظری و ادعاهای مبالغه‌آمیز درباره‌ی نوآوری مفهومی، استفاده از مفاهیم مغشوش به جای انتزاع‌های عقلانی، بسط افراطی مفاهیم و کاربست نادقیق آن‌ها، پالایش مفهومی تا حد بی‌توجهی به ارزیابی تجربی، و استناد به استعاره‌هایی که با بی‌دقتی تعریف می‌شوند به جای استراتژی‌هایی پژوهشی که به نحوی دقیق تعیین شده باشند. ما مدافع شناختی سیستماتیک‌تر از امر چندشکلی^۳ (یعنی سازماندهی روابط اجتماعی فضایی در شکل‌ها و ابعاد چندگانه) در نظریه‌ی اجتماعی فضایی هستیم.

«چرخش‌های» اجتماعی فضایی متوالی و محدودیت‌هایشان

در ۳۰ سال گذشته چرخش‌های فضایی مشخصی در دیسپلین‌های مختلف رخ داده است. هر یک کوشیدند تا پیش‌فرض‌های فضایی پنهان و اغلب بغرنجی را که در پس پژوهش‌های اجتماعی علمی نهفته اند، آشکار کنند و تبیینی موجه‌تر از روابط اجتماعی فضایی به دست دهند. به طور خاص می‌توان به چهار مقوله‌ی فضایی مشخص اشاره کرد که دانشمندان علوم اجتماعی طی ۳۰ سال گذشته برنهادند: قلمرو، مکان، مقیاس، و شبکه. این مقولات با چرخش‌های فضایی خاصی همبسته‌اند و هر چند مسائل متفاوتی را برجسته و مساله‌دار می‌کنند اما بواقع از حیث نظری و تجربی به شدت درهم تنیده‌اند. فارغ از تفاوت‌های محتوایی، سیاسی، و روش‌شناختی بین نظریه‌پردازان این حوزه‌ها، علاقه به این موضوعات گره خورده است به تلاش برای فهم دگرگونی‌های بزرگ‌مقیاس سازمان اجتماعی فضایی، به ویژه دگرگونی‌های مربوط به بحران فوردیسم در آتلانتیک شمالی، شدت‌یافتن «جهانی‌شدن»، و تغییرساختار جغرافیای موروثی انباشت سرمایه توأم با این جهانی‌شدن، مقررات‌گذاری دولتی، شهری‌شدن [اوربانیزاسیون]، بازتولید اجتماعی، و منازعات اجتماعی فضایی.

برداشت‌های پیشین از مکان به عنوان یک واحد ثابت، پهنه‌ای/مساحتی^۴، مستقل یا خودکفا، و کمابیش یگانه‌ی سازمان اجتماعی فضایی از خلال مطالعات تقسیم فضایی کار و تجدید ساختار اقتصادی محلی و منطقه‌ای در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، به یکسو نهاده شدند. در مقابل، هر چه گذشت، مکان‌ها به عنوان پدیده‌هایی فهمیده شدند که بطور ارتباطی ساخته شده‌اند؛ یعنی به

^۱ این متن تلخیص و ترجمه‌ای است از:

Jessop, Bob, Neil Brenner and Martin Jones (2008): Theorizing sociospatial relations, *Environment and Planning D: Society and Space*, volume 26, pp. 389-401.

^۲ scalar turn

^۳ polymorphy

^۴ areal

مکان به عنوان فرایندهایی چندوجهی^۱ که در مجموعه‌ای گسترده‌تر از روابط اجتماعی قرار دارند نگریده شده‌اند. سپس به این فرض ضمنی توجه شد که قلمرومند کردن قدرت سیاسی [هماره] بر اساس مرزهای ملی و از سوی دولت‌های ملی تقرر یافته بودند. این قلمرومند کردن قدرت سیاسی همچنین در خدمت تعریف جوامع به عنوان موجودیت‌هایی که بر اساس ملیت مرزبندی شده‌اند، بودند. از اواخر دهه ۱۹۸۰ این موضوع درعلاقه‌ی روبه‌رشد به ادعایی بازتاب یافت که اینک خوب می‌شناسیمش: اینکه پیوند وستفالیایی بین قلمروی ملی و حاکمیت^۲ در معرض «نابودی»^۳ بوده است. در نتیجه‌ی این روند بحث‌هایی جدل‌آمیز اما پربار و زاینده، درباره‌ی تغییر قلمرومندی‌های [نحوه‌ی استفاده از قلمروهای] دولت‌بودگی^۴ طرح شد.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ شاهد چرخشی بحث‌انگیزتر در خصوص مقیاس بودیم که به دنبال یافتن راهی بود برای فهم و رمزگشایی نحوه‌ی انتظام‌یابی جدید روابط جهانی، ملی، منطقه‌ای و محلی که از پی تجدید ساختار سرمایه‌دارانه و تقلیل هزینه‌های^۵ دولتی پدید آمده بود. این چرخش به فرایندهای (بالقوه درهم‌تنیده و واگرایی) مقیاس‌سازی و جهش مقیاسی [=تغییر مقیاس] و تأثیرشان بر (باز)‌همایزگذاری سلسله‌مراتبی در میان شکل‌های مختلف درهم‌تنیده‌ی سازماندهی اجتماعی‌فضایی مانند اقتصادهای سرمایه‌دارانه، نهادهای دولتی، رژیم‌های شهروندی و نظام‌های شهری/اوربان پرداخت.

این چرخش، به شکلگیری واژگان و مقولات جدیدی در خصوص مقیاس جغرافیایی یاری رساند؛ واژگانی که پژوهشگران از خلال آنها می‌توانستند فرایندهای گوناگون تغییرمقیاس و پرکنیسی‌های جهش مقیاس را در چشم انداز تاریخی و معاصر مورد بررسی و پژوهش قرار دهند.

اخیراً دانش‌پژوهان بر شبکه‌ها تمرکز کرده‌اند که بر شکل‌های «ریزوماتیک» متقاطع^۶ درهم‌تنیدگی میان‌فضایی تأکید دارند. این پژوهش‌ها به بررسی‌های زنجیره‌های کالایی، وابستگی‌های بین‌شرکتی، نظام‌های حکومتی، روابط بین‌شهری، و جنبش‌های اجتماعی ارجاع می‌دهند. این روند به شکل‌گیری بحث‌های نظری گسترده‌تری درباره‌ی مفهوم‌پردازی جغرافیاهای شبکه‌ای نوپدید و رابطه‌ی‌شان با فورماسیون‌های قلمرویی، مکان‌محور، و مقیاسی پیشین انجامیده است.

این چهار قلمرو پژوهش اجتماعی‌فضایی کوشیده‌اند تا مفروضات پایه‌ای و غیرانتقادی جغرافیای سنتی را به چالش بکشند، چرخش‌های اولیه‌ی قدیمی‌تر را نقد کنند، و یا دگرگونی‌های ساختاری‌تر و بازجهت‌گیری‌های استراتژیک جغرافیاهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی فرهنگی را دریابند. متأسفانه اما حامیان یک چرخش معین اغلب فریفته می‌شوند تا بر یک بعد روابط فضایی تمرکز کنند و نقش دیگر شکل‌های سازماندهی اجتماعی‌فضایی را همچون پیش‌فرض‌ها، عرصه‌ها و محصولات کنش اجتماعی نادیده بگیرند. از این بدتر اینکه برخی پژوهشگران به یک بعد منفرد، اولویتی هستی‌شناختی می‌بخشند و آن را به عنوان تنها مشخصه‌ی ذاتی یک افق اجتماعی‌فضایی (معاصر یا تاریخی) عرضه می‌دارند. دیدگاه‌هایی که برای یک بعد اجتماعی‌فضایی معین تقدم و اولویت قائل می‌شوند، متمایل به این‌اند که گستره‌ی تحلیلی و تجربی آن سویه را چنان بسط دهند که طیف گسترده‌تری از پدیده‌ها را هم شامل شود. بنابراین مفاهیم انتزاعی به دقت تعریف‌شده‌ی قلمرو، مکان، مقیاس و شبکه هر چه بیشتر به صورتی نامشخص و مبهم درآمدند، و حتی می‌توانند به مفاهیمی مغشوش و آشفته بدل گردند.

در تمام این چهار مقوله‌ی اجتماعی-فضایی یک‌سویه‌نگری وجود دارد، البته به انحاء مختلف و با درجات متفاوت. اینها همگی در دام اشتباه‌گرفتن یک جزء (قلمرو، مکان، مقیاس یا شبکه‌ها) با کل (تمامیت سازماندهی اجتماعی‌فضایی) می‌افتند. این دامی است

¹ polyvalent

² sovereignty

³ unbundling

⁴ statehood

⁵ retrenchment

⁶ transversal

که به نحوی انگشت‌ها در قلمروگرایی روش‌شناختی وجود دارد؛ یعنی روشی که تمام ابعاد روابط اجتماعی-فضایی را در چارچوب قلمرومندی می‌گنجاند. این نگاه را می‌توان در رویکردهای دولت‌محور به جهانی‌شدن مشاهده کرد. خطای مشابه دیگر، مکان‌محوری است که مکان‌ها را به سان کل‌های گسسته، کمابیش مستقل و تقریباً همانند برهم‌کنش‌های اجتماعی-اکولوژیک تلقی می‌کند و یا روابط اجتماعی‌فضایی را اساساً بر مبنای واژگان مکان می‌فهمد. در نتیجه نمی‌تواند دریابد که چگونه فرایندهای تولید مکان با ابعاد قلمرویی، مقیاسی و شبکه‌ای روابط اجتماعی‌فضایی به طور برسازنده‌ای درهم‌تنیده‌اند. مقیاس‌محوری نیز مقیاس را مبنایی اساسی می‌انگارد که دیگر ابعاد روابط اجتماعی‌فضایی حول آن سازمان می‌یابند، و یا از سوی دیگر، صرفاً و مطلقاً بر مقیاس تمرکز می‌کند؛ حتا در آن تحلیل‌هایی هم که می‌خواهند این مفهوم خاص [=مقیاس] را بسط و گسترش دهند، [این یک‌سویه‌نگری به چشم می‌خورد]. در آخر، شبکه‌محوری نیز مستلزم تمرکز یک‌بعدی بر پیوندهای افقی، ریزوماتیک، توپولوژیک و متقاطع شبکه‌ها، فضاهای بی‌اصطکاک جریان‌ها، و تحرک‌های تسریع‌شونده است.

از دید ما نظریه‌ی اجتماعی‌فضایی زمانی از همیشه قدرت‌مندتر است که (الف) به جغرافیاهای روابط اجتماعی که به لحاظ تاریخی مشخص‌اند، پردازد و (ب) تحولات زمینه‌ای و تاریخی را در اتصال ساختاری، هماهنگی استراتژیک، و شکل‌های هم‌پیوند، میان ابعاد مختلف این هماهنگی بکاود. در واقع به محض آنکه بکوشیم تا تبیین‌هایی فضا‌مند از پدیده‌های انضمامی-پیچیده ارائه دهیم ضرورتاً درگیر مفصل‌بندی پویای دست کم دو بعد یا بیشتر از میان این چهار بعد خواهیم شد.

در همین راستا دو رشته‌ی نظری و روش‌شناختی در مقابل این گرایش‌های چهارگانه، در حاشیه‌های بحث‌های اجتماعی‌فضایی سر برآورده‌اند و رفته‌رفته اخیراً اهمیت بیشتری کسب کرده‌اند. اول اینکه برخی از پژوهشگران به طور فعالانه و انتقادی آغاز به بررسی دو بعد از روابط اجتماعی‌فضایی یا ابعادی بیشتری از آن کرده‌اند. مثلاً تحلیل شپرد درباره‌ی موقعیت‌مندی درون مکان‌ها، مقیاس‌ها و شبکه‌ها در چارچوب شرایط جهانی‌شدن. دوم اینکه با استفاده‌ی فزاینده از نوواژگانی مواجهیم که بر همپوشانی متقابل دو یا چند بعد اجتماعی‌فضایی دلالت دارند. واژگانی مانند گلوکالیزاسیون^۱، گلوبالیزاسیون^۲، مکان‌های مقیاس‌مند، سیتی‌های چندسته‌ای و ...

چارچوب TPSN

آغازگاه ما برای نظریه‌پردازی چندشکلی در روابط اجتماعی‌فضایی دیدگاهی اکتشافی است که با توجه به تمرکز بر قلمرو (T)، مکان (P)، مقیاس (S) و شبکه‌ها (N)، می‌توان آن را چارچوب TPSN نامید. این‌ها در واقع تنها ابعاد فضایی روابط اجتماعی نیستند بلکه اصلی‌ترین و برجسته‌ترین ابعاد هستند. به نظر می‌رسد برای دوری از فروکاست‌گرایی بتوان از بررسی‌های انتقادی سیستماتیک‌تر درهم‌تنیدگی‌های این ابعاد فضایی مختلف روابط اجتماعی بهره برد. با اتکای بر (الف) تشریح مفاهیمی که برای هر یک از این ابعاد روابط اجتماعی‌فضایی به قدر کافی غنی باشند و (ب) به‌کارگیری‌شان به نحوی که به پژوهشگران این امکان را بدهد که به طور دقیق‌تر بتوانند اهمیت و مفصل‌بندی متفاوت آنها را در زمینه‌های فضایی‌زمانی مشخص بررسی کنند، می‌توان به سوی یک تبیین چندبعدی و چندشکلی حرکت کرد. ناکامی در دنبال‌کردن چنین مسیری می‌تواند به دو نوع متمایز اما متقارن شبه‌فروکاست‌گرایی در تحلیل‌های تک‌بعدی بی‌انجام. هر دو زمانی رخ می‌دهند که چارچوب مفهومی و نظری برای کاوش هر بعد/وجه از یک پدیده پیچیده نسبت به چارچوب‌های پرورانده‌شده برای ابعاد دیگر، از دقت، ژرفا و دامنه‌ی گسترده‌تری برخوردار باشد. در حالت اول، قدرت توصیفی و تبیینی نسبی چارچوب جامع‌تر باعث می‌شود تا دلمشغولی درست در خصوص جزئیات و سازوکارهای مرتبط با ابعاد دیگر از میدان به در شوند. در این حالت با اینکه پژوهشگران دو یا چند بعد فضایی روابط

^۱ globalization

^۲ glurbanization

اجتماعی را تشخیص می‌دهند اما فاقد ابزارهای نظری و تجربی لازم برای بررسی سهم هر یک در ابژه‌ی پژوهش هستند. نوع دوم خطا زمانی رخ می‌دهد که خصیصه‌ی تک‌بعدی تحلیل اجتماعی‌فضایی، حتا از فهم همان بعد از روابط اجتماعی‌فضایی که از همه متمایزتر است عدول می‌کند.

هر دو نوع یک‌سویه‌نگری را می‌توان از لحاظ نظری به چالش کشید. در حالی که هیچ چشم‌انداز ممتاز خداگونه‌ای نسبت به پویایی‌های اجتماعی وجود ندارد اما این بدان معنا نیست که ما نیازی به پروراندن واژگانی غنی و متناسب برای هر یک از این ابعاد روابط اجتماعی‌فضایی نداریم. در واقع این دیدگاه بر اهمیت پروراندن مقوله‌های پیچیده‌تری تاکید می‌کند که بیانگر انواع متفاوتی از مفصل‌بندی/پیوند و عدم مفصل‌بندی میان این چهار بعد هستند تا بتوان توصیف‌هایی اساسی و تبیین‌هایی انضمامی-پیچیده‌تر از ابژه‌های پژوهش معین ارائه داد.

به این ترتیب پژوهشگران می‌توانند جهان اجتماعی را از مدخل‌های مختلفی بکاوند که همچنان کارشان به تحلیل‌هایی پیچیده-انضمامی‌ای ختم شود که در آن‌ها هر سویه، وزن توصیفی و تبیینی مناسب خود را دارد. حرکت ماریچی از حالت انتزاعی-ساده به حالت انضمامی-پیچیده، همچنین باید منطق و پویایی‌ها ترکیب‌های تاریخی امکان‌پذیر TPSN را نیز در نظر بگیرد که با ارجاع به (الف) چشم‌اندازهای قلمرو، مکان، مقیاس، و شبکه‌های پیشین از روابط اجتماعی‌فضایی قدیمی‌تر و (ب) استراتژی‌های نوپدید معطوف به دگرگون‌ساختن چنین چشم‌اندازهایی فهمیده می‌شوند. فعلیت‌یابی امکان‌های اجتماعی‌فضایی خاص در تمام ترکیب‌های TPSN، مستلزم برهم‌کنش‌های مادی میان ساختارها و استراتژی‌های متفاوتی است که از این اصول سازماندهی اجتماعی‌فضایی به شیوه‌های متفاوت و از لحاظ تاریخی و جغرافیایی خاص، استفاده می‌کنند. این فرایند ساختاربندی، محدودیت‌های معینی را بر شکل، ریخت^۱ و خط سیر ترکیب‌های کنونی و آتی TPSN و نیز بر روابط اجتماعی‌فضایی که این ترکیب‌ها به واسطه‌ی آن‌ها میانجی‌گری، تولید و دگرگون می‌شوند تحمیل می‌کند. دیدگاه ما هر گونه هماهنگ‌سازی پیش‌رس تضادها و تعارض‌ها را به واسطه‌ی بدیهی‌فرض‌کردن یک پیکربندی منظم و به طور ابدی بازتولیدپذیر روابط اجتماعی‌فضایی رد می‌کند.

رویکردی استراتژیک-رابطه‌ای به پیکربندی‌های TPSN

ملاحظات که تا اینجا به آن‌ها اشاره شد بر یک رویکرد استراتژیک-رابطه‌ای (یا SRA) مبتنی هستند و در عین حال این رویکرد را بسط می‌دهند. این رویکرد این موارد را مشخص و برجسته می‌کند: (الف) تضادها، تنگناها و تعارض‌هایی را که مشخصه‌ی فورماسیون‌های اجتماعی سرمایه‌دارانه در دوره‌ها، مراحل و تلاقی‌گاه‌های خاص هستند و (ب) کوشش‌ها برای برطرف‌کردن، یا دست کم، حذف این مورد اخیر و در نتیجه تنظیم و حکم‌رانی بر انباشت سرمایه و سلطه‌ی سیاسی. ما همچنین به دنبال آن هستیم تا یک پژوهش نظام‌مندتر را در این خصوص ترویج دهیم که روابط اجتماعی‌فضایی چگونه به سان کل‌هایی از لحاظ استراتژیک منتخب TPSN فهمیده می‌شوند، چگونه در زمینه‌های تاریخی-جغرافیایی خاص به منظور تولید نظم و ترتیب‌ها^۲ و نوآرایی‌های^۳ متمایز چشم‌انداز اجتماعی‌فضایی شامل جغرافیاهای جدید انباشت، قدرت دولتی و هژمونی، برهم‌کنش دارند.

جدول ۱ صورتبندی مفهومی اولیه‌ی چنین پژوهشی را ارائه می‌دهد. این جدول برخی از مختصات تحلیل مرتبط با چارچوب TPSN را در ارائه می‌دهد و نه کاربست‌های انضمامی آن را. مطابق با این جدول، هر یک از این ابعاد می‌توانند هم چون اصلی

^۱ shape

^۲ conjunctures

^۳ orderings

^۴ reorderings

ساختاردهنده در سایر ابعاد – به عنوان عرصه‌های عملیات (– نقش بازی کنند. این جدول نشان می‌دهد که اصول ساختاردهنده صرفاً بر خودشان به کار بسته نمی‌شوند و اینکه مفاهیم پیچیده‌تری را می‌توان با در نظر گرفتن چگونگی تاثیرگذاری اصول ساختاردهنده متفاوت بر حوزه‌های دیگر روابط اجتماعی فضایی پروراند. هر یک از مفاهیم اجتماعی فضایی را می‌توان به سه شیوه در این جدول گنجانده و به کار گرفت.

جدول ۱. فراسوی یک سوپه‌نگری: جهت‌گیری‌های مفهومی

حوزه/عرصه‌های عملیات				اصول ساختاردهنده
شبکه‌ها (N)	مقیاس (S)	مکان (P)	قلمرو (T)	
نظام بین‌دولتی، ائتلاف‌های دولتی، حکومت چندبخشی ^۱	حکومت چندمقیاسی	مکان‌های متمایز در یک قلمروی معین	سرحدات و مرزهای گذشته، حال و نوپدید	قلمرو (T)
حکومت محلی/اوربان، شراکت‌ها	تقسیم کار مرتبط با مکان‌های با مقیاس‌های متفاوت	محل‌ها، محیط‌ها، سیتی‌ها، سایت‌ها، مناطق، لوکالیت‌ها، گلوبالیت‌ها	مرکز-حاشیه، مناطق مرزی، امپراتوری‌ها، نوقرون وسطاگرایی ^۲	مکان (P)
شبکه‌های قدرت موازی، رژیم‌های بین‌المللی غیرحکومتی	هستی‌شناسی عمودی مبتنی بر سلسله‌مراتب تودرتو یا درهم‌پهرم	مقیاس به سان یک پهنه و نه سطح (از محلی به جهانی)، تقسیم فضایی کار (عروسک روسی ^۳)	تقسیم/تفکیک مقیاسی قدرت سیاسی (دولت متمرکز، دولت فدرال و ...)	مقیاس (S)
شبکه‌های شبکه‌ها، فضاهای جریان‌ها،	هستی‌شناسی مسطح با نقطه‌های ورود	شهر/سیتی جهانی، شبکه‌ها، سیتی‌های	اصل-کناره، عواقب نامطلوب (تشعشع)،	شبکه‌ها (N)

¹ multi-area

² Neomedievalism

³ Russian doll

ریزوم	چندگانه‌ی غیرمقیاسی	چند هسته‌ای، سایت‌های درهم‌فرورفته	انبساط و چین‌خوردگی، منطقه‌ی فرامرزی، نظام بین‌دولتی	
-------	---------------------	--	---	--

برای مثال قلمرو را می‌توان به شیوه‌های زیر کاوید و بررسی کرد:

- در خود به عنوان محصول استراتژی‌های مرزی (قلمرو بر قلمرو)
- به عنوان یک اصل ساختاردهنده (یا سازوکاری علی) که بر دیگر حوزه‌های روابط اجتماعی فضایی تاثیر می‌گذارد (ماتریس را به طور افقی بخوانید: قلمرو بر مکان، قلمرو بر مقیاس، قلمرو بر شبکه)
- به عنوان یک عرصه‌ی عملیات ساخت‌یافته که تا حدی به واسطه‌ی تاثیر اصول ساختاردهنده‌ی اجتماعی فضایی دیگر بر پویایی‌های قلمرویی تولید می‌شود (حالا ماتریس را به طور عمودی بخوانید: بر ستون قلمرو تمرکز کنید و این پیوندها را ببینید: مکان بر قلمرو، مقیاس بر قلمرو، و شبکه بر قلمرو).

تشخیص شیوه‌های مختلفی که می‌توان این ابعاد چهارگانه‌ی روابط اجتماعی فضایی را تحلیل کرد، با رجوع به خود و بر حسب روابطشان با همدیگر، برای اجتناب از تحلیل‌های تک‌بعدی فروکاست‌گرایانه ضروری است. چنانچه این ابعاد را بیرون از فرایند تولیدشان در و به واسطه‌ی عاملیت اجتماعی در نظر بگیریم آن‌گاه این خطر وجود دارد که در شکل‌های جدیدی از ساختارگرایی، کارکردگرایی یا بت‌وارگی اجتماعی فضایی فرو بی‌افتیم.

گذار از یک‌سویه‌نگری چیزی نیست جز در وهله‌ی نخست ارائه‌ی تحلیلی اساساً چندشکلی از پدیده‌های اجتماعی فضایی. ماتریس‌هایی از این دست همچنان دوی‌بعدی هستند و یک رویکرد حقیقتاً چندشکلی باید بر این محدودیت نیز چیره شود. حتا فراتر از این، باید مفاهیم و روش‌هایی چهاربعدی را نیز به‌روانیم هر چند نمایش دیاگرامی آن‌ها و به‌کارگیری عملی‌شان همچنان چالش‌هایی جدی باقی می‌مانند.

به سوی یک دستور کار پژوهشی مبتنی بر TPSN

ما امیدواریم نشان داده باشیم که (الف) تحلیل‌های یک‌سویه گمراه‌کننده و ناسودمندند و (ب) اندیشیدن به شکلی چندبعدی می‌تواند مجادلات/بحث‌های معاصر را درون نظریه‌ی اجتماعی فضایی وضوح ببخشد همچنان که قدرت اکتشافی شیوه‌های چندشکلی تحلیل را آشکار می‌کند.

ما استدلال می‌کنیم که رویکرد TPSN پیامدهای مهمی برای تحلیل و به‌ویژه دوره‌بندی جغرافیای تاریخی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه دارد. این رویکرد بیانگر آن است که: (الف) اهمیت نسبی قلمرو، مکان، مقیاس و شبکه‌ها به عنوان اصولی ساختاردهنده برای روابط اجتماعی فضایی با گونه‌های متفاوت فیکس فضایی‌زمانی تغییر می‌کنند (به بیان دیگر، نقش‌های نسبی‌شان در تامین انسجام کلی روابط فضایی‌زمانی در فورماسیون سرمایه‌دارانه و دیگر فورماسیون‌های اجتماعی ممکن است به طور تاریخی و بر مبنای زمینه تغییر کند)، (ب) بحران‌های انباشت و تنظیم را می‌توان بر حسب گسست رو به رشد در میان نمودهای نهادی تاریخی خاص این چهار بعد اجتماعی فضایی به عنوان مبنایی برای انسجام ساختاریافته‌ی سرمایه‌داری بررسی کرد، و (پ) استراتژی‌های حل بحران مستلزم تلاش برای بازساماندهی اهمیت نسبی این چهار بعد و نمودهای نهادی همبسته‌ی‌شان در ارتباط با چرخه‌های سرمایه و

شیوه‌های تنظیم است و (ت) بحران‌ها، کوشش‌ها برای رفع/حل بحران‌ها، و ظهور فیکس‌های فضایی‌زمانی جدید را می‌توان با تغییرها در موثرترین مبادی اجتماعی‌فضایی، ساختارهای سازمانی، و استراتژی‌ها برای پروژه‌های ضدژئومونیک مرتبط ساخت.

افزون بر این طرح‌واره‌ی TPSN را می‌توان به طور کارآمدی در پیوند با حوزه‌ی سیاست ستیزه‌جویانه^۱ به کار بست که به بررسی شکل‌های متفاوت منازعه، مقاومت، بسیج و مبارزه از پایین می‌پردازد. TPSN در این حوزه‌ی پژوهشی جدید می‌تواند دست کم سه نوع کاربرد داشته باشد.

اول می‌توان از این طرح‌واره برای دسته‌بندی تبیین‌های اجتماعی-علمی متفاوت از سیاست ستیزه‌جویانه بهره گرفت. اگر از ماتریس پیشین استفاده کنیم می‌توانیم بر محدودیت‌های گونه‌های مختلف تحلیل تک‌بعدی که در این حوزه شکل گرفته‌اند تاکید کنیم. نمونه‌های مرتبط شامل این موارد می‌شوند: تجلیل از کوچ‌گری (دولوز و گوتاری) به عنوان شکل اصلی مقاومت قلمروزدایی‌شده در برابر قدرت قلمرویی‌ساز دولت (قلمرو بر قلمرو)؛ مفهوم انبوه خلق (هارت و نگری) به عنوان یک نیروی مخالفی شبکه‌ای در برابر فضای هستی‌شناختی مسطحی که گفته می‌شود امپراتوری آن را به وجود آورده است (شبکه به شبکه)؛ فروکاستن سیاست ستیزه‌جویانه به استراتژی‌های جهش/جابجایی مقیاسی در یک نظم مقیاسی سلسله‌مراتبی بدون در نظر گرفتن چندشکلی بودن پدیده‌ی اجتماعی‌فضایی‌ای که چنین سیاستی عموماً در پی دارد (مقیاس بر مقیاس)؛ و شرح مشاهده‌گران از مبارزات اجتماعی صرفاً در چارچوب واژگان محلی (مکان بر مکان). به این ترتیب طرح‌واره‌ی TPSN می‌تواند یک جهت‌گیری روش‌شناختی را برای آن‌هایی فراهم نماید که به دنبال پروراندن مقوله‌های جغرافیایی بسنده برای پژوهش در خصوص سیاست ستیزه‌جویانه هستند.

کاربرد دیگری از طرح‌واره‌ی TPSN در این عرصه می‌تواند استفاده از آن برای رمزگشایی از استراتژی‌ها و تاکتیک‌های عاملان فردی و جمعی، سازمان‌ها و نهادهایی باشد که درگیر سیاست ستیزه‌جویانه هستند. به این ترتیب طرح‌واره‌ی TPSN می‌تواند مبنایی را برای رمزگشایی از فضاها و چندشکلی متنوع ستیز/مبارزه در اختیار بگذارد که به واسطه‌ی گونه‌های متفاوتی از بسیج اجتماعی و در کانتکست‌های تاریخی-جغرافیایی متفاوتی تولید شده اند.

اما کاربرد نمونه‌ی دیگر این است که از این طرح‌واره برای طرح پرسش‌های جدید درباره‌ی برهم‌کنش بین فضاها و سیاست ستیزه‌جویانه و دوره‌ای‌سازی جغرافیایی تاریخی انباشت سرمایه و قدرت دولتی استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

چنان که مشهور است تقریباً دو دهه پیش سوچا از «[لژوم] توجه به فضا در نظریه‌ی اجتماعی انتقادی» سخن گفت. تاملات امروز ما تفسیری دوباره از سخن سوچا پیش می‌نهد. اول اینکه استدلال کردیم فرضیه‌های فضایی همواره در علوم اجتماعی وجود داشته‌اند اما در دهه‌های اخیر شاهد درگیری انتقادی‌تر با این فرض‌ها و استلزام‌های روش‌شناختی‌شان بوده‌ایم. دوم اینکه پیشنهاد کردیم که چنین درگیری‌ای بر خود روابط اجتماعی‌فضایی تمرکز نکرده است بلکه در عوض بر مجموعه‌ای از ابعاد مرتبط اما متمایز از جمله قلمرو، مکان، مقیاس و شبکه‌ها تمرکز کرده است که هر یک به سهم خود به عنوان نقطه‌ای کانونی برای نظریه‌ی اجتماعی‌فضایی تلقی شده‌اند. سوم اینکه ما ضمن اذعان به سهم مهم این تحلیل‌ها گفتیم که کاوش در درهم‌تنیدگی‌های میان ابعاد مختلف روابط اجتماعی‌فضایی در کار آنها مغفول مانده است؛ امری که سبب پدید آمدن کاستی‌های نظری، مخاطرات روش‌شناختی، نقطه‌کوره‌های تجربی فراوانی گشته است. دست آخر مفاهیم و رویه‌های تحلیلی مختلفی را پیشنهاد کرده‌ایم که به واسطه‌ی آن‌ها می‌توان تحلیل استراتژیک-رابطه‌ای چندشکلی فرایندهای اجتماعی‌فضایی را پیش برد.

^۱ contentious politics

از دید ما طرح‌واره‌ی TPSN نه تنها می‌تواند برای تعدیل‌های بعدی نظریه‌ی اجتماعی‌فضایی سودمند باشد بلکه از همه مهم‌تر اینکه می‌توان از آن برای تحلیل دگرگونی‌های تاریخی و نیز معاصر روابط اجتماعی‌فضایی بهره برد. ما برای مثال در کارهای آتی‌مان از این چارچوب برای بازمفهوم‌پردازی مسائلی مانند مسئله‌ی شهری/اوربان، مسئله‌ی منطقه‌ای، توسعه‌ی فضایی نابرابر، تجدید ساختار فضایی دولت، فیکس‌های فضایی‌زمانی، خاص‌بودگی‌های اجتماعی‌فضایی اتحادیه‌ی اروپا، و فراحکومت چندمقیاسی^۱ استفاده خواهیم کرد.

^۱Multiscalar metagovernance

نقد ایدئولوژی معماری در اندیشه‌ی مانفردو تافوری^۱

پیر ویتوریو اورلی

تلخیص و ترجمه: اسما مهان و ایمان وافقی

در ۱۹۷۰، مانفردو تافوری مقاله‌ی بلندی با عنوان «کار فکری و توسعه‌ی سرمایه‌دارانه» در ژورنال *Contropiano*^۲ منتشر کرد. این مقاله در ادامه‌ی متن شناخته‌شده‌تر دیگری به نام به سوی نقد ایدئولوژی معماری که در همان ژورنال و در سال ۱۹۶۹ به طبع رسید و بعدها در کتاب پروژه و اتوپیا منتشر شد، به چاپ رسید.^۳

نکته‌ی جالب توجه اینک مقاله‌ی «کار فکری و بسط سرمایه‌دارانه»ی تافوری در واقع اشاره‌ای به معماری ندارد و بیشتر تاملی فشرده درباره‌ی ماهیت خود کار فکری در بستری است که توسط سیستم سرمایه‌دارانه‌ی تولید به وجود آمده است. اگرچه به سوی نقد ایدئولوژی معماری نقدها و توجهات زیادی را برانگیخت اما «کار فکری و بسط سرمایه‌دارانه» در زیر سایه‌ی این اثر نادیده گرفته شد. با بررسی دوباره‌ی نقد تافوری و استدلال‌هایش درباره‌ی کار فکری، می‌توان گفت که این نقد فقط به معماری و پروژه‌هایش معطوف نبود بلکه بیشتر به مضمون «کار فکری» و به صورت کلی به فرهنگ می‌پرداخت. به همین دلیل در این زمانه‌ی پرآشوب، ارزشش را دارد تا بکوشیم مفهوم کار فکری را در اندیشه‌ی تافوری به عنوان پیش‌ران اصلی استدلال او و همچنین به عنوان گواهی بر رادیکال‌بودن نقدش به ایدئولوژی معماری که بنیانی برای «پروژه‌ی بحران» او پیریزی کرد بازبانی کنیم.^۴

مانفردو تافوری در طول کار مستمر خود برای تاریخ‌مندسازی گسترش مدرنیته‌ی معمارانه از رنسانس تا نو-آوارنگارد در دهه‌ی ۱۹۷۰، اولین اندیشمند در زمینه‌ی تاریخ و نقد معماری است که دریافت دیگر برای روشنفکران/اندیشمندان ممکن نبود از منظر بیرونی به مسأله‌ی تغییرات فرهنگی و اجتماعی نشأت‌گرفته از توسعه‌ی سرمایه‌دارانه بپردازند. در واقع از دید تافوری با توسعه‌ی سرمایه‌دارانه هیچ جایگاه بیرونی‌ای خارج از آن وجود نداشت، چون تمامیت چنین توسعه‌ای توسط واقعیت «کار مزدی» شکل گرفته است که نقش کار فکری را نیز دربرمی‌گیرد. در نتیجه او دریافت که نقد سرمایه‌داری دیگر نه از نقطه‌ای بیرونی بلکه فقط از نقطه‌ای درون سرمایه‌داری می‌تواند تولید شود (منظور او از درون یا جایگاهی درونی این بود که باید از مقوله‌ها و شکل‌هایی برای نقد سرمایه‌داری استفاده کرد که اندیشمندان – آگاهانه یا ناآگاهانه – به واسطه‌ی آن‌ها به شیوه‌ای فرهنگی تأثیرات تولید سرمایه‌دارانه را میانجی‌گری می‌کردند یا در شیء‌واره‌ساختنش مشارکت داشتند). از دیدگاه تافوری و کسانی که بر نقد او تأثیر

^۱ این متن برگردان و تلخیصی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Pier Vittorio Aureli, "Intellectual Work and Capitalist Development: Origins and Context of Manfredo Tafuri's Critique of Architectural Ideology," *The City as a project: A Research Collective* (2011).

پیر ویتوریو اورلی متولد رم و دانش‌آموخته‌ی دکترای معماری از هلند و دکترای برنامه‌ریزی شهری از ونیز است. او در حال حاضر مدرس دپارتمان معماری در AA لندن و همچنین استاد مدعو در دانشگاه ییل است. او مؤسس مجموعه‌ی Dogma و مولف کتاب‌های *The Project of Autonomy* (2008) و *The Possibility of an Absolute Architecture* (2011) است.

^۲ Manfredo Tafuri, "Lavoro intellettuale e sviluppo capitalistico," *Contropiano* 2/70 (1970): 241–281.

لازم به ذکر است که لغت *Contropiano* در زبان ایتالیایی به معنای ضدبرنامه و ژورنال وابسته به گروه‌های دست چپی ایتالیا است.

^۳ Manfredo Tafuri, "Per una Critica dell'ideologia architettonica," *Contropiano* 1 (1969): 31–79; trans. as "Toward a Critique of Architectural Ideology," in K. Michael Hays, ed., *Architecture Theory Since 1968* (Cambridge: MIT Press, 1998), 6–35. Also see; Manfredo Tafuri, *Progetto e Utopia* (Bari: Laterza, 1973), 49–72; *Architecture and Utopia: Avant-garde and Capitalist Development*, trans. Barbara Luigia La Penta (Cambridge: MIT Press, 1976).

^۴ Marco Biraghi, *Progetto di Crisi* (Milan: Marinotti Editore, 2005).

مارکو بیراگی متولد میلان و استاد تاریخ معماری در دانشگاه پلی تکنیک میلان است. او در سال ۲۰۰۵ کتابی با عنوان پروژه‌ی بحران: مانفردو تافوری و معماری معاصر به زبان ایتالیایی منتشر کرده است.

گذاشته بودند، این وضعیت جدید بدین معنا بود که پیش از همه لازم است تا هر گفتمان انتقادی و سیاسی، روشنفکران/اندیشمندان را نیز کارگر تلقی کند و نه همچون «دیگران» (کارگران). او به این ترتیب بدیهی‌انگاری قیومیت اجتماعی و سیاسی نسبت‌داده‌شده به اندیشمندان را زیر سوال برد.

برای فهم صحیح این تغییر رویه، نقد تافوری باید در همان بستر اصلی‌ای قرار داده شود که در آن فرموله شده است؛ یعنی در فضای ایتالیای دهه‌ی ۶۰ که بحث درباره‌ی کار فکری واقعی و نسبتش با وظیفه‌ی سیاسی بالا گرفته بود. این نقد نه تنها برآمده از نقدی پسا-مارکسیستی بر شیء‌وارگی است بلکه می‌تواند در بستر تحلیل‌های اخیر درباره‌ی کار غیرمادی و مرکزیت تولید فرهنگی در پساوردیسم نیز فهمیده شود.

نقد اصلاح‌طلبی

در دهه‌ی ۵۰ و ۶۰ میلادی، یک برنامه‌ی فشرده‌ی مدرنیزاسیون در ایتالیا به اجرا گذاشته شد که منجر به تغییر جغرافیای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن گردید. در مقام مقایسه، این برنامه که در بخش شمالی ایتالیا در دهه‌ی ۶۰ میلادی انجام گرفت، شبیه به آن چیزی بود امریکای دهه‌ی ۳۰ میلادی تجربه کرد: تولید صنعتی و سازماندهی فوردیستی-تیلوریستی کار. این به معنای تغییر سرمایه داری حیاط خلوتی^۱ که بر پایه‌ی انباشت سرمایه استوار بود به سرمایه‌داری ای است که مبتنی بر سیاست «کار مزدی»، نوآوری تکنولوژیک و سازمان‌دهی تولید بر اساس بازسازمان‌بخشی تام و تمام روابط اجتماعی بود. به همین دلیل جمعی از روشنفکران در اوایل دهه‌ی ۶۰ میلادی دریافتند که سرمایه‌داری صرفاً فرآیند گردش و توزیع نامتوازن نیست بلکه همانطور که ماریو ترونتی می‌گوید یک برنامه‌ی سرمایه (واژه‌ای که توسط تافوری در معماری و اتوپیا به صورت گسترده استفاده می‌شود) است: چرخه‌ی جدیدی که در آن ارتباط ارگانیک بین سرمایه‌داری و دولت رفاه پس از جنگ جهانی دوم فرم جدیدی از استیلای سرمایه‌دارانه را ایجاد کرد.^۲ مهمترین تاثیر سیاسی این چرخه‌ی جدید تشکیل نخستین دولت دست چپی ایتالیا در سال ۱۹۶۳ بود که در آن حزب سوسیالیست ایتالیا حضور فعالی داشت. بسیاری از فعالان سیاسی و اندیشمندان چپ‌گرا، ورود چپ‌ها به حکومت – آن هم در کشوری که عضو پیمان آتلانتیک شمالی بود – را نشانی از بسط و گسترش سرمایه‌داری قلمداد کردند: سرمایه‌داری‌ای که اکنون در یک شرایط اجتماعی جدید توانسته همان نیرویی که مخالف خودش بوده را جذب کند.

در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۵۰ و در پی حمله‌ی اتحاد جماهیر شوروی به مجارستان و پروسه‌ی استالین‌زدایی، حزب سوسیالیست ایتالیا اقدام به خروج از اتحاد تاریخی‌اش با حزب کمونیست ورزید و همزمان ارتباط سیاسی‌اش را با دموکرات‌های مسیحی افزایش داد. این تغییر جهت سیاسی سوسیالیست‌ها از اعتقاد آنان به اصلاح‌پذیری سرمایه‌داری و حرکت آن به سوی یک سیستم اقتصادی پایدار و عقلانی برمی‌خواست. سوسیالیست‌ها باور داشتند تولید عقلانی و برنامه‌ریزی‌شده‌ی کاپیتالیستی اگر با اصلاح در حوزه‌ی رفاه کارگران همراه شود می‌تواند ابزاری در خدمت عدالت اجتماعی باشد. بدین ترتیب در نظر این سوسیالیست‌ها ایده‌ی برنامه‌ریزی اقتصادی به معنی مدیریت منطقی و عقلانی تولید صنعتی از طریق طراحی جامع و کامل یک برنامه‌ی رفاه بود. به همین دلیل سوسیالیست‌ها آرام آرام ایده‌ی تضاد طبقاتی را به کناری نهادند تا ایده‌ی اصلاح سیستم تولید به شکل مدیریت علمی نیروهای مولد را پیگیری نمایند. این موضع جدید بسیاری از سیاستمداران و روشنفکران سوسیالیست را به سوی آنچه ایده‌ی غالب سیاسی در ایتالیای دهه‌ی شصت بود کشاند: اصلاح‌طلبی. از آنجاییکه هم نیروهای مترقی سیاسی و هم دولت ایدئولوژی اصلاح‌طلبی را

¹ Backyard Capitalism

² Mario Tronti, "Il piano del capitale," *Quaderni Rossi* 3 (1962): 45–71.

ماریو ترونتی فیلسوف و سیاستمدار ایتالیایی است و به عنوان بنیان‌گذار ایده‌ی اوپرایسم در دهه ۶۰ معرفی می‌شود.

برگزیدند، بسیاری از روشنفکران آزادیخواه و پیشرو به سوی این ایدئولوژی جذب شدند. مدرنیزه کردن نه تنها تبدیل به امری ضروری برای بسیاری از سیاستمدارها و روشنفکران چپ شد، بلکه به شکل ذهنیتی فراگیر در بسیاری از بخش‌های تولید فرهنگی به جریان افتاد. در همین اثناء که اصلاح‌طلبان، عقل‌گرایی را به صورت سرخوشانه‌ای در همه جا جار می‌زدند، توجهات به مباحثی مانند برنامه‌ریزی منطقه‌ای جدید، میراث شهرگرایی سوسیال-دموکرات، و نقش طراحی در تمام جنبه‌های زندگی معطوف شد.^۱ الگوی فرهنگی برای این موج جدید از اصلاح‌طلبان سوسیالیست، ایده‌ی Comunità (کامیونیتی) آدریانو اولیوتی^۲ بود. کامیونیتی تلاشی برای تغییر کارخانه به یک کمپ فرهنگی است که در آن فرآیند تولید به امکانی برای شکل‌دادن به کامیونیتی‌ای با شالوده‌های فرهنگی که به لحاظ اجتماعی پایدار است ارتقاء می‌یابد. در این راستا، اولیوتی نه تنها مدیران، که هنرمندان، طراحان و نویسندگان را به حضور در کارگاه دعوت کرد.^۳ اولیوتی قصد داشت از یک سو ماهیت ذاتاً عقلانی تولید و از سوی دیگر امکان ایجاد یک نظم انسانی و اجتماعی جدید را بر اساس توسعه‌ی صنعتی نشان دهد.^۴

موج جدید تضاد طبقاتی که در ایتالیای دهه‌ی ۶۰ بالا گرفت، کار خود را دقیقاً با انتقاد از ایدئولوژی اصلاح‌طلبانه آغاز نمود. ایدئولوژی‌ای که تولید را در قالب توسعه‌ای علمی و فرآیندی قابل اصلاح پذیرفته بود و گاه حتی آن را می‌پرستید. در نتیجه، اصلاح‌طلبی به‌عنوان شکل سیاسی و فرهنگی جدیدی از قدرت کاپیتالیستی و به‌عنوان متاخرترین چهره‌ی ایدئولوژی سرمایه‌داری مورد حمله قرار گرفت.

مخالفت اصلی با فهم اصلاح‌طلبانه از تولید صنعتی از سوی گروهی از نظامی‌های چپ مطرح شد. این گروه در مجله‌ی Quaderni^۵ Rossi که بعدها نام «the Operaists» (گروه کارگری) را بر خود نهادند گردهم آمده بودند. یکی از ایده‌های اصلی گروه کارگری توسط رانیرو پانتزیری^۶ از جمله رهبران این گروه، فعال سیاسی و مترجم آثار مارکس ارایه شد. به زعم او کارگران نباید تنها درخواست اصلاح اجتماعی روش‌های تولید را داشته باشند بلکه باید امکان اعمال قدرت سیاسی بر فرآیند تولید را نیز برای خود محفوظ بدارند. این متن پانتزیری را که در آن به گونه‌ای جدید از قدرت کارگران اشاره می‌کند، می‌توان به‌عنوان یکی از نخستین متونی که مارکسیسم خودگردان ایتالیایی را معرفی می‌کند در نظر گرفت. مارکسیسم مستقلی که به «کنترل کارگری»^۷ باور داشت. برای کارگران اپراییست^۸ کنترل چالشی بر علیه ماهیت وجودی تولید بود: کار، سازمان‌دهی‌اش، برنامه‌هایش، و جهش‌هایش از نظر توسعه‌ی تکنولوژیکی. این بدان معناست که نقد سرمایه‌داری نه تنها باید معطوف به ابزار گردش و مصرف باشد بلکه بیش از همه باید روش‌های تولید و به بیان دقیق‌تر آنچه پانتزیری «ماشین‌ها» می‌خواند را نیز در تیررس قرار دهد.^۹ ماشین‌ها به زعم پانتزیری

^۱ Manfredo Tafuri, Giorgio Piccinato, "La città territorio: verso una nuova dimensione" in: "Casabella continuità", n. 270, December 1962, 16-25.

^۲ Adriano Olivetti

جنبش کامیونیتی حزب سیاسی با گرایش سوسیالیستی و لیبرال دموکرات است که در سال ۱۹۴۷ در استان پیه مونتیه در شمال ایتالیا و توسط ایده‌های کارآفرینی آدریانو الیوتی از نهضتی فرهنگی به جنبشی سیاسی تبدیل گردید.

^۳ Patrizia Bonifazio, *Olivetti Costruisce: Architettura Moderna a Ivrea* (Milan: Skira Editore, 2006).

^۴ نمونه‌ای از (1959) *L'Avventura*, (1960) *La Notte*, (1964) *Deserto Rosso* and سه‌گانه‌ی میکلا انجلو انتونیونی تحت عنوان دیکانستراکشن سینمایی چنین فرضیه‌هایی است.

^۵ ترجمه‌ی این واژه‌ی ایتالیایی در زبان فارسی دفترچه‌های قرمز می‌باشد و مجله‌ای سیاسی تاسیس‌شده در سال ۱۹۶۱ توسط پانتزیری و ترونتی و نماینده‌ی فکری مارکسیسم خودگردان ایتالیا بود.

^۶ Raniero Panzieri

^۷ Controllo operaio

^۸ Operaist workers

See Raniero Panzieri, Lucio Libertini, "Sette tesi sul controllo operaio," in *Mondo Operaio* (February 1958), republished in *Mondo Operaio: Rassegna Mensile di Politica, Economia e Cultura, Antologia 1952-1964* (Firenze: Luciano Landi, 1965), 880-903.

^۹ Raniero Panzieri, "Sull'uso delle macchine nel Neo-capitalismo," *Quaderni Rossi*, 1 (1961): 53-72.

آن آپاراتوس تکنیکی-اجتماعی‌ای هستند که برای استخراج ارزش اضافی از روابط اجتماعی ضروری هستند. این نقد از یک سو وامدار خوانش مارکس در کتاب‌های گراند‌ریسه و به خصوص بخش چهارم کتاب اول کاپیتال است، جایی که بنیان‌گذار کمونیسم مدرن چندین نوشتار در تاریخ تولید صنعتی دارد. از سویی دیگر این نگاه برآمده از خوانشی مجدد از نقد ایدئولوژی بود. نقدی که به مخالفت با تمام نهادهایی برمی‌خواست که با تایید واقعیت تولید در عمل بنیان اصلی حکمروایی سرمایه‌دارانه را حفظ می‌کردند: نهادهایی مانند دولت و اتحادیه‌ها و حتی خود فرهنگ.^۱ بدین ترتیب او پرابیست‌ها دقیقاً همین نقد «فرهنگ» و بویژه فرهنگ مترقی چپی که در عمل نقش میانجی‌ای ایدئولوژیک را برای استراتژی اصلاح‌طلبانه‌ی سرمایه‌داری بازی می‌کرد را دستمایه‌ی نقد بنیادینشان بر ایدئولوژی قرار دادند. در نتیجه نقد ایدئولوژی از یک سو از مقاومت در برابر اصلاح‌طلبی و به ویژه آن شکل از اصلاح‌طلبی که با رویه‌ای از فرهنگ مترقی بزرگ شده بود حمایت می‌کرد، و از سویی دیگر تلاش کرد تا عملکرد روشنفکران (همان عاملانی که محل نقد اصلی این گروه بودند) را در چارچوب مبارزات طبقاتی بازاندیشی کند.

کار فکری و توسعه‌ی کاپیتالیستی

سردبیران مجله‌ی مارکسیستی Contropiano (ضدبرنامه) که در سالهای ۱۹۶۸ و ۱۹۷۱ به چاپ می‌رسید، این مجله را ادامه‌ی نشریه‌ی کارگری classe operaia (طبقه‌ی کارگر) می‌دانستند. در مقایسه با مجله‌ی پیشین، ضدبرنامه کمتر مضامین مستقیم سیاسی داشت و بیشتر از فرم جستارنویسی پیروی می‌کرد. مجله‌ی ضدبرنامه مرّوج نوع خاصی از فرهنگ طبقه‌ی کارگر بود و بر ایده‌های مرتبط با تضاد [طبقاتی] مانند نقد اصلاح‌طلبی سوسیالیستی پای می‌فشرد. طبق نظر ویراستاران مجله (که در میان آن‌ها می‌توان به آنتونیو نگری اشاره کرد که البته تنها برای یک شماره با این مجله همکاری داشت)، پیشرفته‌ترین سطح مبارزه‌ی طبقاتی دقیقاً همان چیزی است که آن را "مکر ایدئولوژیک" می‌نامیدند. مکر ایدئولوژیک ابزار فرهنگی ظریف و فریبنده‌ای است که از طریق آن سرمایه‌داری خود را درون نهادهای جنبش طبقه کارگر وارد می‌کند.^۲ اما این نقد رادیکال ایدئولوژی به خودی خود هدف نهایی نبود، بلکه بنیانی بود برای تدوین یک ضدبرنامه‌ی (the Contropiano) سیاسی، ضد برنامه‌ای بر علیه برنامه‌ی سرمایه. به باور سردبیران مجله یک ضدبرنامه باید به تصرف آخرین دستاوردهای فرهنگی بورژوازی در مدرنیته توسط طبقه‌ی کارگر بیانید. در این میان از آن خود کردن سنت روشنفکری بورژوازی که ماسیمو کاجاری^۳ آن را «تفکر منفی» می‌خواند اهمیت ویژه‌ای دارد.^۴ از نگاه کاجاری این سنت تفکر منفی از اندیشمندانی مانند نیچه و وبر قوت می‌گیرد. به زعم او این اندیشمندان به ما نشان می‌دهند چگونه ذهنیت بورژوازی بحران ارزش را که از خلال بسط و گسترش مدرنیته (و سرمایه‌داری) بوجود آمده مسأله‌ای غیرقابل‌حل می‌داند. ذهنیت بورژوازی در مواجهه با این بحران لاینحل نه تنها موضعی منفعل اختیار نکرده است بلکه کاملاً برعکس آن را دستمایه‌ای کرده برای ساخت و پرداخت نوعی خواست قدرت فعالانه در گسترش خود سرمایه‌داری. نویسندگان مجله‌ی ضدبرنامه بر آن بودند تا چنین قدرتی – یعنی قدرت تفکر منفی – را در فرهنگ سیاسی طبقه‌ی کارگر بازبندند. این نگاه نیازمند نقدی به‌غایت ریشه‌ای از خود فرهنگ چپ بود. باید نشان داده می‌شد چگونه مقاومت‌های مترقی چپ و ایده‌ی اصلاح سرمایه‌داری سر‌آخر سر از آخور سرمایه‌دارها درمی‌آورد و به اسلحه‌ای کارا برای استیلا بر طبقه‌ی کارگر مبدل می‌گردد. دقیقاً در یک همچنین زمینه‌ای است که تافوری نقد ایدئولوژی معماری خود را پروراند. اگر فورتینی به تافوری آموخت که چگونه در مقابل وسوسه‌ی اصلاح‌طلبی تسلیم

¹ Stephen Wright, *Storming Heaven: Class Composition in Italian Autonomist Marxism* (Pluto Press: London, 2003).

² Mario Tronti, *Operai e Capitale* (Torino: Einaudi, 1966).

³ Massimo Cacciari

ماسیمو کاجاری فیلسوف و سیاستمدار معاصر ایتالیایی است.

⁴ Massimo Cacciari, "Sulla genesi del pensiero negativo," *Contropiano*, 1 (1969): 131–201.

نشود، این بچه‌های مجله‌ی ضدبرنامه بودند که به این تاریخ‌دان رومی نشان دادند چگونه ایده‌ی ضد اصلاح‌طلبی باید به نقد طبقه‌ی کارگر گره بخورد. تافوری در چنین بستری «به‌سوی نقد ایدئولوژی معماری» را نگاشت تا پژواک ایدئولوژیک مستتر در بنیان‌های معماری مدرن را آشکار نماید. به زعم تافوری معماری مدرن و به ویژه انگاره‌های آوانگار آن می‌توانست به پیش شرط‌های ایدئولوژیکی برای توسعه‌ی آتی سرمایه‌داری تبدیل شود. در این راستا، فرهنگ معماری مدرنیستی در طبیعی‌سازی این اثرات و مقبولیت اجتماعی و فرهنگی آن نقش به‌سزایی داشته است.^۱

هر چه فرهنگ معماری بیشتر زمینه‌های گسترش تجربه‌گرایی رادیکال را مهیا می‌کرد، بیشتر و بیشتر ویژگی‌های فرهنگی آن در چرخه توسعه‌ی سرمایه‌داری گرفتار می‌آمد. این دوری باطل بود. زمانی‌که چرخه‌ی جدید توسعه تجربه‌های پیشین را پشت سر می‌گذاشت، آنچه از تولیدات معماری و شهری قبلی برجای می‌ماند چیزی جز «فُرْم‌های بدون آرمان (اتوپیا)» نبود، یعنی فرم‌هایی که دیگر ضرورتی برای اصلاح ندارند. این امر به ویژه در مورد پیشرفت‌های «تکنولوژیکی» در سازه‌ها و سیستم‌هایی مانند موتور ماشین فوردیسم صدق می‌کرد. همچنین همین امر بعدها بهانه‌ای برای نوآوری‌ها و ابتکارات بیشتر شد. به باور تافوری، در این شرایط معماری به چیزی بی‌فایده برای گسترش سرمایه‌داری تبدیل می‌شود و حتی توان ایدئولوژیک «اتوپایی» خود را نیز از دست می‌دهد. تافوری نتیجه می‌گیرد تا آنجا که به مبارزه‌ی طبقاتی مربوط می‌شود، کار بر روی پروژه‌ها و برنامه‌های جدید بی‌فایده است. بلکه آنچه لازم است این است که نقش معمار و برنامه‌ریز به‌طور ریشه‌ای مورد بازاندیشی قرار گیرد تا به‌عنوان کارگر فکری درنظر گرفته شوند. این بدان معنا بود که نقد ایدئولوژی را از سطح پروژه‌های معماری و شهری، به حوزه‌ی اشکال مختلف کار فکری برکشیم. مقاله‌ی «کار فکری و گسترش سرمایه‌داری» چند ماه پس از مقاله‌ی «به سوی نقد ایدئولوژی معماری» منتشر شد تا تلاشی باشد برای ارتقاء نقد ایدئولوژی به حوزه‌ی کار فکری. در این مقاله، تافوری استدلال می‌کند که برای فرارفتن از درک ایدئولوژیک کار فکری، لازم است ارتباط بین چرخه‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری، سازماندهی مجدد اقتصادی که هر چرخه بر تقسیم کار اعمال می‌کند، و نقش روشنفکران به‌عنوان میانجی‌های ایدئولوژیک روشن شود. به گفته تافوری، مهمترین جایی که روشنفکران در نیمه اول قرن بیستم میانجی‌گری کردند این بود که زمینه‌های پذیرش اشکال عمیقاً غیرعقلانی توسعه‌ی سرمایه‌داری را توسط طبقه‌ی متوسط – همان به اصطلاح بورژوازی – پیریزی کردند. درحالی‌که سوسیالیسم و اصلاح‌طلبی سرسختانه از عقلانیت درونی سرمایه‌داری دفاع می‌کردند (تحت حکومت سیاست‌های مترقی)، نظریه‌پردازان بورژوازی مانند جان مینارد کینز^۲ متوجه شدند تنها راه کنترل سرمایه‌داری، بکارگرفتن امور غیرعقلانی بنیادین آن است. این ناعقلانیت مولد و بالقوه‌ی سرمایه‌داری همان تحرکات شورشی طبقه کارگر بود که با تهدید پیاپی سرمایه‌داری، او را مجبور ساخت تا شرایط سازمانی خود را تصحیح و تنظیم کند. در مواجهه با این روند پویا و به خصوص پس از رکود بزرگ سال ۱۹۲۹، سرمایه‌داران متوجه شدند که توسعه‌ی اقتصادی نه تنها نیاز به مدیریت علمی دارد، بلکه مستلزم به‌کارگیری ابتکارات سیاسی، یعنی خواست اعمال قدرت بر توسعه‌ی اقتصادی نیز است. از نظر تافوری اندیشمندانی نظیر وبر، کینز و پیترو شومپیتر^۳ متوجه شدند خواست اعمال قدرت بر رشد سرمایه‌داری، از یک طرف با سویی مثبت سرمایه‌داری (توسعه‌ی اقتصادی) رودررو است و از طرف با سویی منفی (مبارزه طبقاتی) آن. به باور این اندیشمندان نیروی منفی توسعه‌ی سرمایه‌داری نه نتیجه‌ی جنبی توسعه، بلکه یکی از قدرتمندترین عوامل آن است. به زعم تافوری این روش موثر برای مقابله با بحران، دستاورد قابل‌توجهی برای اندیشه بورژوازی است؛ زیرا که نه چون گذشته مبتنی بر ایده‌الیسم بلکه بر به‌کارگیری بحران به‌عنوان ابزاری در خدمت توسعه و قدرت [سرمایه‌داری] استوار است. تافوری به پیروی از ایده‌ی تفکر منفی کاپلاری، انگاره‌ی بحران ارزش وبر را قلب تپنده‌ی سیاست مدرن و موثرترین واکنش به پیامدهای گسترش سرمایه‌داری می‌داند. با وام‌گیری از مثال وبر تافوری نشان می‌دهد کار فکری در دوره‌ی بی‌ثباتی فرهنگی و سیاسی سرمایه‌داری تنها از خلال نفی هر

¹ Naturalizing

² John Maynard Keynes

³ Max Weber, Keynes, and Peter Schumpeter

موقعیت پیشین^۱ (و بنابراین ایدئولوژیک) و تقدس‌زدایی بنیادین از آن و از ابزار تولید می‌تواند معنا داشته باشد. به همین علت است که متخصصان معماری که تافوری را خارج از بستر خاص فرهنگی و سیاسی‌ای که او در آن نقد خود را از ایدئولوژی پروراند تحلیل می‌کنند، چنین نتیجه می‌گیرند که ایده‌های تافوری تنها به «مرگ معماری» می‌انجامد. با بسترمند کردن نگاه نقادانه‌ی تافوری (و با درک این نکته که نقد او در بستر پروژه‌ای معنا می‌یابد که در آن نه خود علم معماری، که رابطه‌ی میان مطالعات فرهنگی و مبارزه طبقاتی محل بحث است)، می‌توان درک کرد که چگونه نتیجه‌گیری منتقدان معماری در مورد پروژه انتقادی تافوری اشتباه (یا حداقل نابالغ) بوده است. در واقع دقت و وسواسی که تافوری برای نشان دادن مشکلات کار فکری در دوره‌ی بسط سرمایه‌داری از خود نشان می‌داد گویای این نکته است که وظیفه اندیشمندان و «معماران به‌عنوان کارگران فکری» از نگاه او بسیار روشن است. به گفته‌ی تافوری، آنچه باید انجام شود (باز) تاریخ‌مند کردن فرآیندها و آشکالی است که از خلال آن ماهیت کار فکری به‌صورت ساختاری درون دوره‌های متناوب اقتصادهای سیاسی مشروط می‌شود. به علاوه در پرتو این درک از پروژه‌ی تاریخی تافوری روشن می‌شود که چگونه علاقه‌ی تافوری به رنسانس، «عقب‌نشینی» از تاریخ معاصر نبود، بلکه یافتن مبدأ پیوند بین معماری به‌مثابه کار فکری و نقش استراتژیک آن در توسعه‌ی ساختارهای قدرت بود که پایه‌ای فرهنگی برای گسترش سرمایه‌داری فراهم می‌کند.^۲

دقیقاً به همین دلیل است که تافوری (همانند فورتینی) تحقیق تاریخی را (که آوانگاردها هیچ وقت زیر بار این تحقیق تاریخی به عنوان پیش‌شرط پروژه‌هایشان نمی‌رفتند) ابزاری به‌غایت قدرتمند برای به پرسش کشیدن اثرات گسترش سرمایه‌داری بر عاملیت فکری می‌پنداشت. تاریخ‌مند کردن ذهنیت‌های فکری بدان معنی است که حوزه‌ای که باید در آن مبارزه‌ی سیاسی کرد، خود حوزه‌ی کار فکری است. یعنی تأمل در ویژگی‌ها و کیفیات آن، در چگونگی تخصصی شدن کار فکری، و در اینکه چگونه در هر چرخه‌ی تولید سرمایه‌داری وظیفه‌ی خاصی را برای نقش اجتماعی روشنفکران و اندیشمندان تعریف می‌کند. به‌زعم تافوری چنین کاوشی می‌تواند شکلی از فهم غیرایدئولوژیک از امکان‌های موجود برای عمل (روشنفکرانه) پیش از انجام آن به‌دست دهد. در این بستر جالب آنکه امروزه کارهای تافوری به‌طور غیرمنتظره (و البته متناقضی) از یکسو بسیار نزدیک به شعارهای نئولیبرالی مانند "کار خلاق" و "طبقه‌ی خلاق" است و از سوی دیگر، یادآور بحث‌های پسا-اوپرپرستی در مورد کار دانشی به‌عنوان مرکز شیوه‌ی تولید پسا-فوردیستی است. اما در حالی که این موقعیت‌ها به‌طور کامل ویژگی مولد علم را پذیرفته‌اند، تافوری بر نقاط حساس در فرهنگ روشنفکری درون توسعه‌ی سرمایه‌داری تمرکز می‌کند. این شکل پرابلماتیک کردن مسأله آنقدر رادیکال است که می‌توان نتیجه گرفت هدف واقعی تافوری نه نقد خواست قدرت آن هم در قالب کلاسیک سیاست حزبی (که هدف نهایی نشریه‌ی ضدبرنامه بود)، بلکه بیشتر نقد "اراده به فهمیدن"^۳ است، یعنی اراده به فهم فرآیندهای تاریخی‌ای که منتهی به ساخت و پرداخت سوبژکتیویته‌ی فکری می‌شوند. تافوری همچنین اراده به فهمیدن را به‌عنوان پادزهری علیه خودشیفتگی معماران و منتقدان خلوت‌گزین و فعالان اجتماعی‌ای می‌داند که پرچم معماری متری را برافراشته‌اند (شاید جالب باشد دوباره تامل کنیم در نقد تافوری به اصلاح‌گران از پایین به بالای معاصر؛ آن فعالان اجتماعی‌ای که در مبارزه‌شان علیه وضعیت هیچگاه از وظایف خود در مبارزه پرسش نمی‌کنند). ورای این‌ها، این اراده به فهمیدن که تافوری هرگز انتهای برایش قائل نبود صرفاً نقش محرک را برای تحقیقاتش بازی می‌کرد. اراده به فهمیدن همانطور که فورتینی می‌گوید احیای تمامیت قدرت فاهمه بود. به تعبیری دیگر اراده به فهمیدن به معنای فرارفتن از فرآیند تخصصی شدن علمی است که اقتصاد سیاسی نوسرمایه‌دارانه‌ی کار و تولید آن را تحمیل می‌کند. تافوری این فرارفتن را نه در زبان بازی‌هایی پیرامون علوم میان‌رشته‌ای یا بینارشته‌ای (دو نوع کار فکری که تافوری آن را به عنوان

¹ A priori

² Manfredo Tafuri, "Project Truth, Artifices," in: *Interpreting the Renaissance: Princes, Cities, Architects* (New Haven, Yale University Press, 2006).

³ Will to understand

آخرین اشکال افسون‌گری ایدئولوژیکی در نظر می‌گیرد که بواسطه‌ی آن سرمایه‌داری تولیدات فرهنگی را اداره می‌کند) بلکه در عمل و در تحلیل‌هایش که طیف گسترده‌ای از حوزه‌های سیاسی، زیبایی‌شناختی، اقتصاد سیاسی و معماری را در یک پروژه انتقادی بکار می‌گرفت نشان داد. پروژه‌های انتقادی که هدفش تعریف شغل خود تافوری در کلیت‌اش به‌عنوان یک روشنفکر بود.

برنامه‌ریزی و فوکو: در جستجوی سویی تاریک نظریه‌ی برنامه‌ریزی^۱

بنت فلویبر و تیم ریچاردسون

برگردان: هما جلیلی و نریمان جهانزاد

چکیده

در این مقاله نشان خواهیم داد که استفاده از نظریه‌ی ارتباطی یورگن هابرماس در نظریه‌ی برنامه‌ریزی مسأله‌دار است. چرا که این رهیافت مانع از درکِ نحوه‌ی اثرگذاری و شکل‌دهی قدرت به برنامه‌ریزی می‌شود. ما براساس تحلیل قدرت میشل فوکو رویکرد بدیلی پیش می‌نهیم که به‌عوض تمرکز بر «چه باید کرد» هابرماس، به «آنچه عملاً رخ داده است» معطوف است. درباره‌ی اینکه چگونه موضع فوکویی با طرح سوالاتی دشوار در مواجهه با [مقولاتی نظیر] مشروعیت^۲، عقلانیت، دانش و فضا‌مندی^۳، برنامه‌ریزی را مسأله‌دار می‌کند، بحث خواهیم کرد. در بخش نتیجه‌گیری خواهیم گفت که فوکو نوعی نظریه‌ی برنامه‌ریزی تحلیلی^۴ پیش می‌نهد، که برای کسانی که در پی فهم و ایجاد تغییرات اجتماعی دموکراتیک از خلال برنامه‌ریزی هستند، نسبت به کار هابرماس، دورنمای بهتری به دست می‌دهد.

۱- مقدمه

در نزد نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی، قدرت به پرسشی اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده است. جان فریدمن در بررسی پیشرفت و تحول نظریه [ی برنامه‌ریزی] تا به امروز، تردید نظریه‌پردازان در خصوص قدرت را به عنوان یکی از بزرگترین مسائل غامض نظریه‌پردازی برنامه‌ریزی شناسایی می‌کند (فریدمن، ۱۹۹۷). او مُصرانه از نظریه‌پردازان می‌خواهد تا مناسبات قدرت را در چارچوب‌های مفهومی خود وارد کنند.

لیکن به منظور نزدیکی بیشتر قدرت به نظریه‌ی برنامه‌ریزی، می‌بایست با دقت در معنای «قدرت» (که مدت‌ها موضوع گفتمان‌های فلسفی بوده است) غور کنیم، چون قدرت را نمی‌توان به سادگی وارد نظریه‌ی برنامه‌ریزی جاری کرد. مسیر پیش رو به قول فریدمن «مسیر دور و دراز»^۵ درآمیختن گفتمان‌های قدرت با «گفتمان‌های گوناگون نظریه‌ی برنامه‌ریزی است که هنوز در آنها

^۱ این متن برگردانی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Bent Flyvbjerg and Tim Richardson, Planning and Foucault: In Search of the Dark Side of Planning Theory, In Philip Allmendinger and Mark Tewdwr-Jones, 2002, Planning Futures: New Directions for Planning Theory, London and New York: Routledge, pp. 44-62.

این متن فصل سوم از کتابی است که پیش‌تر با ترجمه‌ی عارف اقوامی مقدم با مشخصات زیر نیز منتشر شده است:

آلمندینگر و تئودور جونز (۱۳۹۴): دیالکتیک آینده‌ها؛ چشم‌اندازهای نو برای نظریه‌ی برنامه‌ریزی، ترجمه‌ی عارف اقوامی مقدم، انتشارات آزادپیم.

^۲ Legitimacy

^۳ Spatiality

^۴ Analytic planning theory

^۵ the long trek

قدرت جایی ندارد» (فریدمن، ۱۹۹۷). به نظر ما در طی این مسیر، این کارِ نظریِ نوپا و نوظهور چالش‌های دشواری درباب قدرت پیش روی خود خواهد داشت. چه بسا که قدرت به سنگ محک^۱ نظریه‌ی برنامه‌ریزی مبدل شود.

ما در این مقاله چند گام کوچک در این راستا برداشتیم، و دیدیم که یک مشکل حل نشده با یکی از همین نظریه‌های نوظهور و نوپا راه‌مان را سد کرده است. با پارادایمی نوظهور مواجه شدیم که از عقلانیت ارتباطی هابرماسی جدیدی در برنامه‌ریزی سخن می‌گوید (برای مثال اینس، ۱۹۹۵)؛ پارادایمی که به تازگی تلقی‌اش از قدرت مورد نقدِ مستمر قرار گرفته است (به عنوان مثال هاکسلی، ۱۹۹۸؛ هاکسلی و ایفتاشل، ۱۹۹۸).

شاید برخی نظریه‌پردازانِ برنامه‌ریزی بیندیشند که تاکنون این مسیر را بررسیده‌اند و اینکه موانع پیش روی پارادایم هابرماسی رفع شده است. ما مخالفیم. حرف ما در این مقاله این است که برخوردِ نظریه‌ی ارتباطی با قدرت ذاتاً سازشکارانه است.

ادعای ما این است که مسیر وارد کردنِ قدرت [در نظریه‌ی برنامه‌ریزی] می‌تواند از آثار میشل فوکو بهره جوید؛ آثاری که تاکنون هم بسیاری از نظریه‌پردازانِ برنامه‌ریزی بدان رجوع کرده‌اند. استدلال خواهیم کرد که کارِ فوکو واقعی و کارآمدتر [از نظریه‌ی کنش ارتباطی] بوده، و بیشتر از حدِ تصور عام، به نظریه‌ی برنامه‌ریزی مرتبط است.

این مقاله بحث‌های خود را با بررسی برخی از تفاوت‌های مجادله‌آمیز میان هابرماس و فوکو پی می‌گیرد. می‌کوشیم نشان دهیم که نظریه‌ی فوکویی برخلاف قولِ رایج، «صرفاً معطوف به سیاستِ اجبار^۲» نیست (فریدمن، ۱۹۹۷)، بلکه تحلیلی پایدار از قدرت و عقلانیت است که می‌توانیم از آن به اشکال پرباری، در راستای دفاع از تقویت جامعه‌ی مدنی بهره جویم. انگار این تفسیرِ زایا از آثار فوکو، مورد غفلت واقع شده و یا [بالکل] کنار گذاشته شده است؛ امری که به نوبه‌ی خود موجبِ ردّ و انکار پیوندِ نظریه‌های وی با برنامه‌ریزی گشته است.

موضع ما این است که نظریه‌ی برنامه‌ریزی ارتباطی از درکِ نقشِ قدرت در برنامه‌ریزی عاجز است و در نتیجه توانایی چندانی برای کمک به ما در درک آنچه در دنیای واقعی رخ می‌دهد، ندارد؛ همچنین به عنوان اساسی برای کنش و تغییرِ موثر، قوتِ چندانی ندارد. به واسطه‌ی همین نقص‌ها و کاستی‌هاست که ما معتقدیم این رهیافت به نظریه‌پردازی^۳ در برنامه‌ریزی به شدت مساله‌دار است.

ممکن است برخی از نظریه‌پردازان ادعا کنند که کاستی‌های نظریه‌ی ارتباطی را (که از مقایسه‌ی آن با آثار فوکو آشکار شده است) با «استفاده» از نظریه‌ی [خود] فوکو رفع کرده‌اند. اما به باور ما چنین چیزی نمی‌تواند به شکل مُقنعی رخ دهد. مهم‌تر اینکه، علی‌رغم ارجاعاتِ مکرر به فوکو در ادبیاتِ نظریه‌ی برنامه‌ریزی، تاکنون هیچ تحقیقِ استخوان‌داری در موردِ نحوه‌ی بکارگیری کامل کار او در برنامه‌ریزی انجام نشده است.

ما با عنایت به آثار فوکو، برمی‌نهمیم که نظریه‌ی برنامه‌ریزی فوکویی مشخصاً کاستی‌های پارادایم ارتباطی را نشانه می‌رود، و درک و کنشی واقعی و عملی (حقیقت بالفعل^۴ به بیان ماکیاولی، تاریخ بالفعل^۵ به بیان نیچه و فوکو) را ممکن و میسر می‌سازد؛ چیزی که اغلب خواسته‌ی برنامه‌ریزان و نظریه‌پردازانِ برنامه‌ریزی بوده است. این امر مستلزم عطف توجه به سویه‌ی پنهان برنامه‌ریزی، یعنی قلمروی قدرت، است. قلمرویی که نظریه‌پردازانِ برنامه‌ریزی خیلی کم بدان پرداخته‌اند (به عنوان مثال ایفتاشل، ۱۹۹۴؛ فلوپیر، ۱۹۹۶؛ روویز، ۱۹۸۳، مارکوزه، ۱۹۷۶)، و بسیاری از نظریه‌پردازانِ دیگر هم عملکردِ قدرت را چیزی جز سرکوب و اجبار نمی‌دانند.

^۱ acidtest

^۲ politics of coercion

^۳ Theory Building

^۴ Verita effettuale

^۵ Wirkliche Historie

۲- جهش ایمان^۱ هابرماسی- اساسی سست برای نظریه‌ی برنامه‌ریزی

ما در اینجا، در پی تلخیص آثار هابرماس یا ارائه نقدی جامع [از آثار وی] نیستیم. بلکه به تلقی قدرت در نظریه‌های اخلاق گفتمان^۲ و عقلانیت ارتباطی هابرماس می‌پردازیم که شالوده‌های نظری جنبش برنامه‌ریزی ارتباطی را ساخته است. جهان اتوپیا^۳ی هابرماس معطوف است به وضعیت آرمانی گفتار^۴، که در آن روایی و اعتبار داعیه‌ها مبتنی بر اجماع میان شرکت‌کنندگان^۵ برابر است، و اثرات منفی تحریف‌کننده‌ی قدرت از آن زدوده شده‌اند. فریدمن این آرمان «سازمان سیاسی کامل»^۶ را با سمینار دانشگاهی دوره‌ی تحصیلات تکمیلی مقایسه می‌کند (فریدمن، ۱۹۸۷، ص. ۲۶۷).

تعاریف هابرماس از اخلاق گفتمان و عقلانیت ارتباطی و پیش‌شرط‌های رویه‌ای آن‌ها (هابرماس، ۱۹۷۹، ۱۹۸۳، ۱۹۸۵، ۱۹۹۰) مبتنی بر عقلانیت رویه‌ای^۱ است نه عقلانیت محتوایی^۲: «اخلاق گفتمان... رویه‌ای برمی‌نهد که بر پیش‌فرض‌هایی متکی است و برای تضمین بی‌طرفی فرایند داوری [میان گروه‌های متعارض] طراحی شده است» (هابرماس، ۱۹۹۰، ص. ۱۲۲). تا جایی که به رویه یا فرایند مربوط است هابرماس یک اخلاق‌گرای کل‌گرای «از بالا به پایین»^۳ است: قواعد مربوط به فرآیند درست یا رویه‌ی صحیح، به شکل هنجاری از پیش داده شده و مشخص‌اند، یعنی در قالب پیش‌شرط‌هایی [از-پیشی] برای وضعیت آرمانی گفتار. برعکس، در خصوص محتوا، هابرماس یک موقعیت‌گرای از «پایین به بالا»^۴ است: آنچه در یک فرآیند ارتباطی مشخص، درست و برحق است صرفاً توسط شرکت‌کنندگان در آن فرایند تعیین شده است.

چارچوب قانونی و حاکمیتی که هابرماس در آن کار می‌کند با فوکو در تضاد است (۱۹۸۰ الف، ص ۸۷-۸۸)؛ چارچوبی که به نظر فوکو «به هیچ وجه کافی» نیست. فوکو (۱۹۸۰ الف، ص ۸۷-۸۸) درباره‌ی «تحلیل قدرت»^۱ خود می‌گوید که این تحلیل تنها «زمانی می‌تواند برقرار گردد که خود را تماماً از درک قدرت به مثابه امری "قانونی- استدلالی"^۲ برهاند... یعنی از درک قدرت- قانون و قدرت- حاکمیت». در همین ارتباط است که فوکو (۱۹۸۰ الف، ص ۸۹) بحث مشهور «زدن سر شاه» خود را در تحلیل سیاسی مطرح می‌کند و درکی غیرمتمرکز از قدرت را جایگزین‌اش می‌سازد. برای هابرماس، سر شاه همچنان محکم سرجایش است، بدین معنا که حاکمیت به نظرش پیش شرطی است برای تنظیم و کنترل قدرت به وسیله قانون.

کاستی اساسی پروژه‌ی هابرماس، عدم همخوانی میان امر ایده‌آل و واقعیت، میان نیت یا خواسته‌ها و اجرا و تحقق آنها است؛ کاستی‌ای که از درک نادرست قدرت منبعت می‌شود. خود هابرماس اذعان دارد که گفتمان به خودی خود، نمی‌تواند ضامن برقراری شرایط اخلاقی گفتمان و دموکراسی باشد. معذک او جز صحبت کردن در مورد اخلاق گفتمان حرفی برای گفتن ندارد. این موضوع تنگنای اساسی سیاسی در اندیشه‌ی هابرماس است: او اتوپیا^۳ی عقلانیت ارتباطی را برای ما توصیف می‌کند اما در مورد نحوه‌ی رسیدن بدان خاموش می‌ماند. هابرماس خود (۱۹۹۰، ص ۲۰۹) به فقدان «نهادهای اساسی»^۴، فقدان «جامعه‌پذیری اساسی»^۵ و «فقر، سوءاستفاده و تحقیر»^۶ به عنوان موانع تصمیم‌گیری گفتمانی اشاره می‌کند. اما در مورد مناسبات قدرتی که این موانع را

^۱ Leap of Faith^۲ Discourse Ethics^۳ Ideal Speech Situation^۴ participants^۵ Perfect Polity^۶ procedural^۷ Substantive rationality^۸ Universalistic, top-down moralist^۹ Bottom-up Situationist^{۱۰} Analytics of power^{۱۱} Juridico- Discursive^{۱۲} Crucial institutions^{۱۳} Crucial socialization^{۱۴} Poverty, abuse and degradation

ایجاد کرده‌اند چیز چندانی نمی‌گوید. همچنین در مورد اینکه قدرت چگونه باید تغییر کند (تا آن نوع تغییر نهادی و آموزشی، بهبود در رفاه، و تقویت حقوق اساسی بشر که می‌تواند این موانع را کنار بزند، آغاز شود) خاموش است. خلاصه اینکه هابرماس از مناسبات قدرت درک انضمامی ندارد، چیزی که برای تغییر سیاسی لازم و اساسی است.

هابرماس (۱۹۸۷، ص ۳۲۲) به ما می‌گوید که از این موضوع آگاه است که نظریه‌ی کنش ارتباطی سبب شده که او را به عنوان یک ایدئالیست مورد نقد قرار دهند: «پاسخ دادن به این تردید ساده نیست: این که همراه مفهوم کنش-محور نسبت به داعیه‌های اعتبار، پای ایدئالیسم عقل ناب و فارغ از زمینه به میان می‌آید». در اینجا استدلال خواهیم کرد که نه تنها پاسخ دادن به این تردید دشوار است، که ناممکن است. و این ناممکن بودن مشکلی بنیادی در کار هابرماس بوجود می‌آورد.

نیچه (۱۹۶۶: ۱۵ [بند ۸]) می‌نویسد: «در هر فلسفه‌ای لحظه‌ای هست، که در آن "ایقان" فیلسوف به صحنه می‌آید». این نقطه برای هابرماس عبارتست از وضعیت آرمانی گفتار و روایی‌های جهانشمول‌اش که مبتنی بر «جهش ایمان» کیرکگاردی^۱ است. همانطور که اشاره شد، هابرماس می‌گوید اجماع-جویی و رهایی از سلطه، نیروهایی هستند که در گفتگوی انسانی ذاتاً و بطور جهانشمول وجود دارند. او بر همین جنبه‌های خاص تاکید می‌گذارد. سایر فلاسفه و متفکران اجتماعی مهم دقیقاً بر نقطه‌ی مقابل این جنبه‌ها انگشت می‌گذاشتند. ماکیاولی (۱۹۸۴، ص. ۹۶) می‌گوید: «می‌توان در مورد بشر این حکم کلی را بیان داشت: بشر ناسپاس، خائن، دروغ‌زن و فریبکار است». اظهارات کسانی همچون نیچه، فوکو، دریدا و بسیاری دیگر هم بطور مشابه، ولو کمتر رادیکال، این است که ارتباط همیشه از پیش تحت تاثیر و نفوذ قدرت است: به قول فوکو: «قدرت همیشه حاضر است» (۱۹۸۸: ۱۱، ۱۸). به این اعتبار بر اساس دیدگاه این متفکران، کار کردن با مفهومی از ارتباط که در آن قدرت غایب باشد بی‌معناست.

برای پژوهشگران قدرت، ارتباط معمولاً بیشتر از طرق رتوریک غیرعقلانی و حفظ منافع برقرار و تعیین می‌شود تا رهایی از سلطه و اجماع-جویی. در رتوریک، «اعتبار» [یا روایی] از طریق نحوه‌ی ارتباط (برای مثال، شیوایی، کنترل پنهان، توجیه عقلانی یا دلیل-تراشی، کاریزما، استفاده از مناسبات وابستگی میان مشارکت‌کنندگان) تقرر می‌یابد تا از طریق استدلال‌های عقلانی در رابطه با موضوع مورد بررسی. بر این اساس به نظر می‌رسد هابرماس (۱۹۸۷: ۲۹۷-۸) با قرار دادن گفتار «موفق» در گفتگوی انسانی در تقابل با گفتار «تحریف شده» بالکل ساده‌انگار و ایدئالیست است، چرا که موفقیت در رتوریک دقیقاً گره خورده است به تحریف.

اینکه آیا موضع ارتباطی یا رتوریک «درست» است یا نه، در اینجا مهم نیست. موضوع حائز اهمیت این است که یک موضع غیر-ایدئال می‌بایست این واقعیت را در نظر گیرد که هر دو موضع [ارتباطی و رتوریک] ممکن هستند؛ و حتی بطور هم‌زمان هم ممکن هستند. بنابراین در یک زمینه‌ی تجربی-علمی (چیزی که خود هابرماس تلاش بسیار می‌کند تا تعریف‌اش کند) مساله‌ی عقلانیت ارتباطی در برابر رتوریک باید گشوده بماند. مساله باید از رهگذر بررسی انضمامی موضوع در دست بررسی، حل و فصل شود. پژوهشگر باید درباره‌ی نحوه‌ی وقوع ارتباط و نیز نحوه‌ی عملکرد سیاست و دموکراسی پرسش کند. آیا خصلت ارتباط اجماع-جویی و غیاب قدرت است؟ یا اینکه ارتباط اعمال قدرت و رتوریک است؟ چگونه اجماع-جویی و رتوریک، رهایی از سلطه و اعمال قدرت، در نهایت در کنش‌های خاص ارتباط به هم می‌رسند؟

پرسش اصلی مطرح در اینجا این است که آیا می‌توان مثل هابرماس، در ارتباط، میان عقلانیت و قدرت تمایز معناداری قائل شد، آیا می‌توان عقلانیت را جدا از قدرت فهمید. این تصور که می‌شود به این پرسش بطور از-پیشی و غیرتجربی پاسخ داد به همان اندازه بی‌اعتبار است که کسی فکر کند می‌تواند نهایتاً به پرسش دینی در مورد شر یا خیر بودن سرشت بشر پاسخ دهد. پذیرفتن هرکدام از این دو موضع بصورت از-پیشی، و کلی کردن آن و سپس بنا کردن یک نظریه بر رویش (کاری که هابرماس می‌کند) نتیجه‌ای ندارد جز فلسفه‌ای مساله‌دار و نظریه‌ی اجتماعی احتمالی و توأم با گمانه‌زنی. به همین دلیل است که باید هنگام استفاده از نظریه‌ی عقلانیت ارتباطی برای فهم و کنش در خصوص جامعه‌ی مدنی، محتاط باشیم.

¹Kirkegardian leap of faith

بنانهادین عقلانیت و دموکراسی بر روی نوعی جهش ایمان چندان استوار و محکم نیست. به نظر می‌رسد هابرماس در اینجا اصل اساسی خودش را از یاد برده است که مسائل فلسفی باید در معرض تأیید تجربی قرار بگیرند. و دقیقاً از همین منظر است که باید هابرماس را آرمانشهرگرا دانست.

به علاوه هابرماس که اعتبار، حقیقت، عدالت و غیرذلت را محصول «استدلال بهتر» می‌داند، به سادگی مسائل مسائل تعیین مفاهیم نخست، یعنی عدالت و حقیقت، را به مفاهیم دوم یعنی استدلال برتر موکول می‌کند. چنانکه برنشتاین (۱۹۹۲: ۲۲۰) به درستی خاطر نشان می‌کند، «استدلال برتر» و همراه با آن عقلانیت ارتباطی به لحاظ تجربی مفهومی تُهی است: «به لحاظ انتزاعی، تشبث هابرماس به "نیروی استدلال برتر" جذابیت زیادی دارد تا اینکه از خود بپرسم این گزاره چه معنا و پیش‌فرض‌هایی دارد.» مساله در اینجا این است که در موقعیت‌های اساسی معیارهای روشن زیادی برای تعیین اینکه چه چیزی استدلال به حساب آید، چه میزان آن استدلال خوب و درست باشد، و چگونه استدلال‌های گوناگون باید در برابر یکدیگر ارزیابی شوند وجود ندارد. این بدان معنا نیست که نباید در راستای شناسایی استدلال‌ها و ارزیابی‌شان بکوشیم. با این حال همانطور که برنشتاین (۱۹۹۲: ۲۲۱) می‌گوید «هر جامعه‌ای می‌بایست برای مواجهه با تعارضاتی که از طریق استدلال و گفتگو قابل حل نیستند رویه‌هایی داشته باشد- حتی اگر تمام احزاب و گروه‌ها به استدلال و گفتگوی عقلانی پایبند باشند». در جامعه‌ی مدنی واقعی- که در تقابل با انواع ایدئال هابرماس قرار دارد- دقیقاً همین نوع تعارضات است که هم به لحاظ تجربی و هم از نظر هنجاری مورد توجه است.

هابرماس در میان واقعیات و هنجارها، و اثر تازه‌ی دیگرش (۱۹۹۶ الف، ب؛ ۱۹۹۵) کوشیده است که به قدرت پردازد، و هم-هنگام، تحلیل ژرف‌تری از جامعه‌ی مدنی به دست داده است (کارلهدن و رنه، ۱۹۹۶). اما علی‌رغم این تلاش‌ها، رویکرد او به شدت هنجاری و رویه‌ای^۴ باقی می‌ماند، و به پیش‌شرط‌های گفتمان واقعی، ارزش‌های اخلاقی محتوایی و اینکه چگونه عقلانیت ارتباطی باید در جامعه در رویارویی با انبوهی از نیروهای غیرارتباطی تکیه‌گامی بیابد، چندان وقعی نمی‌نهد. هابرماس همچنین به مسائل خاص مربوط به جدایی‌های فرهنگی^۵ و هویت بی‌توجه است. او همچنین به روش‌های غیرگفتمانی برآمده از عقلانیت‌واکنشی^۶ که توسط - به اصطلاح - گروه‌های اقلیت و جنبش‌های اجتماعی جدید به کار می‌رود توجه چندانی ندارد.

اگر بنا بود اخلاق گفتمان هابرماس تحقق یابد، [بازهم] مَهر پایانی بر قدرت نبود، بلکه صرفاً راهی می‌بود برای تنظیم^۷ قدرت. [ضمن اینکه] وقتی [هم] که اجرای واقعی اخلاق گفتمان علیه منافع کنشگران سیاسی و اجتماعی باشد (امری که جزء لاینفک همه‌ی اجتماعات و تصمیمات در خصوص هر مساله‌ای است) با آن مخالفت خواهد شد، خواه این مخالفت بتواند بطور عقلانی توجیه شود یا نه. تعارض اساسی در اینجا این است که برای رسیدن به ارتباط عاری از زور و آزاد^۸ هابرماس، نیاز به زور و اجبار است. در اینجا وفاق باید تحمیل گردد و اجباراً به دست آید. بنابراین، حتی اگر بتوان وجود چیزی که هابرماس (الف: ۴۵۳) آن را «قلمرو عمومی سیاسی تخریب نشده از سوی قدرت»^۹ می‌نامد، تصور کرد، نمی‌توان گفت چنین قلمرویی عاری از قدرت است، چرا که خود همین قلمرو از خلال دست‌یازی و تشبث به قدرت تقرر یافته است. دیدگاه نیچه مبنی بر اینکه اخلاق به لحاظ تاریخی، غالباً از طریق ابزارهای غیراخلاقی ساخته شده است، در مورد اخلاق هابرماس هم مصداق دارد. برای محدود کردن قدرت،

^۱utopian

^۲Non-trivial situations

^۳Between facts and norms

^۴procedural

^۵Cultural divisions

^۶Safeguarding reason

^۷regulate

^۸Non-coercive communication

^۹A political public sphere unsubverted by power

به قدرت نیاز است. حتی برای درکِ نحوه‌ی استقرارِ عمومیت^۱ باید بر اساس تعارض و قدرت بنیدیشیم. هیچ راهی جز این درکار نیست. قدرت شرطِ بنیادیِ درکِ موضوعاتِ مربوط به طرد و شمول، و نیز فهمِ جامعه‌ی مدنی است.

هابرماس از واژگانِ عقلگراییِ روشنگری وام می‌گیرد. واژگان و مقولاتِ عقلگراییِ روشنگری، گرچه برای آغاز لیبرال دموکراسی امری ضروری بود، [اما خود] به مانعی برای حراست از جوامع دموکراتیک و پیشرفتِ آنها بدل شد (رورتی، ۱۹۸۹: ۴۴). تلاش‌های هابرماس برای رسیدن به دموکراسی و عقلانیتِ بیشتر، هر چقدر هم که خیرخواهانه^۲ باشد، نسبت به مناسباتِ اساسیِ قدرت بی-توجه است. و این بی‌توجهی به قدرت مایه‌ی شکست است، چرا که دقیقاً از خلال توجه به مناسباتِ قدرت است که می‌توان به دموکراسی بیشتر دست یافت.

اگر [هم] هدف نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی ایجادِ شکلی از برنامه‌ریزی باشد که به جامعه‌ی آرمانیِ هابرماس (یعنی رهایی از سلطه، دموکراسی بیشتر، یک جامعه‌ی مدنی فربه و نیرومند) نزدیک باشد، قدم نخست درکِ اتوپای عقلانیت ارتباطی نیست، بلکه درکِ واقعیت‌های قدرت است. در اینجا به کار میشل فوکو می‌پردازیم؛ کسی که کوشیده است چنین درکی ارائه دهد.

۳- بسوی فوکو

به عوضِ طفره رفتن یا تلاش برای زدودنِ آثار قدرت از برنامه‌ریزی، رویکردِ بدیل [فوکویی]، قدرت را به مثابه امری اجتناب‌ناپذیر می‌پذیرد، و با درکِ سرشتِ فراگیر آن، بر ظرفیت سازنده و همینطور مخرب آن تأکید می‌گذارد. در این رویکرد بدیل، نظریه مستقیماً با سیاست‌گذاری درگیر می‌شود، سیاست‌گذاری‌ای که در میدانِ منازعات قدرت میان منافع گوناگون، ساخته می‌شود، جاییکه در آن بر سر دانش و حقیقت مجادله می‌شود، و عقلانیتِ برنامه‌ریزی به مثابه کانونِ تعارض برنمایانده می‌شود. این همان چیزی است که فلویبر رئال راسیونالیتهات^۳ یا عقلانیتِ «واقعی» نامیده است (فلویبر، ۱۹۹۶). عقلانیتی که در آن کانون توجه از چه باید کرد به آنچه واقعاً رخ داده است، معطوف می‌شود. در این دیدگاه پذیرفته شده است که «قدرت در عقلانیت لانه کرده است»، و سیالیتِ میان این دو، در درکِ موضوع سیاست‌گذاری اساسی است. به این اعتنا کار کردن با مفهومی از عقلانیت که در آن قدرت غایب است- برای سیاستمداران، مدیران و پژوهشگران به یک اندازه- بی‌معنا و گمراه‌کننده است (فلویبر، ۱۹۹۸، ص ۱۶۴-۱۶۵).

فوکو و هابرماس هر دو متفکرانی سیاسی هستند. تفکر هابرماس در خصوص آرمان‌های سیاسی از قوام و غنای خوبی برخوردار است، اما درکش از رویه‌های واقعی سیاسی دچار ضعف است. تفکر فوکو برعکس در زمینه‌ی آرمان‌های عام و کلی ضعیف است (گفته شده است که فوکو خصم آرمان‌هاست، یعنی آرمان‌هایی که به عنوان پاسخ‌های مشخصی که به پرسش کانتی «چه باید بکنم؟» یا پرسش لنینی «چه باید کرد؟» داده می‌شوند) اما کارش نشان می‌دهد که درکی غنی و پیچیده از سیاست واقعی دارد. هر دوی آنها موافق‌اند که در سیاست باید «جانب عقل را گرفت». اما فوکو (۱۹۸۰ ب) با اشاره به هابرماس و متفکرانی چون او، هشدار می‌دهد که «احترام گذاشتن به عقل‌گرایی به عنوان یک آرمان نباید مانع از تحلیل عقلانیت‌های واقعی‌ای که در کار هستند، گردد» (راچمن، ۱۹۸۸: ۱۷۰).

ایراد اصلی هابرماس بر فوکو، نسبی‌باوریِ فوکوست. بر همین اساس، هابرماس (۱۹۸۷: ۲۷۶) به تندی تاریخ‌نگاری‌های تبارشناسانه‌ی فوکو را به عنوان «علم موهوم نسبی‌باور و رمزی هنجارین^۴» پس می‌زند (تاکید از متن اصلی). چنین انتقادی بر نسبی‌گرایی درست است، اگر مراد از نسبی‌باوری متکی نبودن بر هنجارهایی است که بتوانند بطور عقلانی و جهانشمول و کلی بنا شوند.

^۱publicness

^۲laudable

^۳ RealRationalitat

^۴Relativistic, cryptonormative illusory science

هنجارهای فوکو نظیر هابرماس بنیادگرایانه نیستند؛ بل هنجارهای او در قسمی میل به چالش کشیدن «هر نوع سوءاستفاده از قدرت، حال بانی و قربانی‌اش هر که می‌خواهد باشد» (میلر، ۱۹۹۳: ۳۱۶) و از این راه «تاجای ممکن به عمل نامعین آزادی، نیروی محرکه‌ی جدید بخشیدن» (فوکو، ۱۹۸۴: ب: ۴۶) بیان شده است.

فوکو در اینجا آن دموکرات نیچه‌ای است، کسی که به باورش هر نوع حکومتی (لیبرال یا توتالیتر) می‌بایست در معرض نقد و بررسی واقع گردد؛ نقدی که وابسته و مبتنی بر خواست به زیر سلطه رفتن نباشد، در پی رساندن دغدغه‌ها و مسائل عمومی به گوش عموم مردم باشد، نقدی که از تن دادن به هر چیزی که به هر چه غیرپذیرفتنی است بپرهیزد. به دیده‌ی فوکو هنجارها نمی‌توانند فارغ و مستقل از آن افراد و آن زمینه، یک بنیان جهانشمول داشته باشد. این نوع بنیان‌گذاری مطلوب هم نیست، چرا که متضمن یک جور یکسانی و همشکلی اخلاقی با آن نوع دلالت‌های یوتوپایی-توتالیتری خواهد بود که فوکو در برابرشان در هر شرایطی هشدار می‌دهد، خواه مارکس باشد، خواه روسو یا هابرماس: «جستجوی یک شکل از اخلاق که مورد قبول همگان باشد به این معنا که همه بدان گردن نهند، به چشم من فاجعه‌بار است» (فوکو، ۱۹۸۴: د: به نقل از دریفوس و رابینو، ۱۹۸۶: ۱۱۹). در تحلیل فوکویی چنین اخلاقی نه تنها که موجب تقویت و فربه‌شدن جامعه‌ی مدنی نمی‌شود، که برای‌اش خطرناک هم هست. فوکو، به عوض، بر روی امور شرم‌متمکز می‌شود و محدودیت‌ها و موانع تعهد و وفاداری به دیدگاه‌ها و نظام‌های فکری‌ای را نشان می‌دهد که در مورد اینکه چه چیزی برای بشر خوب و خیر است نسخه تجویز کرده‌اند. او می‌گوید تجربه‌ی تاریخی نشان داده است که این قسم تعهدات و وفاداری‌های سفت و سخت به اجرا و محقق نمودن دیدگاه‌های آرمانشهری‌ای که امر خیر را برای بشر تجویز می‌کردند، جز رنج دستاوردی در تاریخ نداشته است.

به نظر فوکو بستر یا زمینه‌ای که بطور تاریخی و اجتماعی تکون یافته است، و نه کلیات موهوم و ساختگی، موثرترین سنگر علیه نسبی‌باوری و نیهیلیسم را می‌سازد، و همین زمینه، بهترین اساس برای کنش است. به باور فوکو اجتماعیت^۱ و تاریخ ما، تنها بنیانی است که داریم، تنها بنیان صلب و مستحکمی که زیر پای‌مان هست. و همین بنیان تاریخی کاملاً کافی است.

شاید فوکو بیش از هر فیلسوف معاصر دیگری، اهمیت تعیین‌کننده‌ی قدرت در شکل‌دهی و کنترل گفتمان‌ها، تولید دانش و ساخت اجتماعی‌ها را به ما گوشزد کرده باشد. تحلیل وی از قدرت مدرن که نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی اغلب آن را به منزله‌ی سرکوب نهادینه منفی^۲ تفسیر کرده‌اند، به بهترین وجه در بررسی رژیم انضباطی زندان در کتاب مراقبت و تنبیه آمده است (فوکو، ۱۹۷۹). باری، همین برداشت فوکو از قدرت به مثابه امری زایا و محلی، و نه سرکوبگر و سلسله‌مراتبی، است که امکاناتی واقعی برای عاملیت و تغییر بر می‌نهد (مکنی، ۱۹۹۴). درحالی‌که فوکو گفتمان را همچون وسیله یا رسانه‌ای می‌فهمید که مولد و مؤزَع قدرت است، خاطر نشان می‌کرد که این گفتمان در عین حال «یک مانع، سد، نقطه‌ی مقاومت و آغازگاهی برای یک استراتژی تقابلی» هم هست. بنابراین، همانطور که گفتمان موید و مقوی قدرت است، «مضعف و آشکارکننده‌ی آن هم هست، بطوریکه آن را متزلزل می‌کند و امکان ایستادن در برابرش را میسر می‌سازد» (فوکو، ۱۹۹۰: ص. ۱۰۱).

فوکو به ندرت دانش را از قدرت متمایز می‌ساخت و مفهوم [همبسته‌ی] «قدرت/ دانش» برایش اهمیتی اساسی داشت: «ما باید کلی سنتی که به ما اجازه می‌دهد تصور کنیم دانش صرفاً در جایی می‌تواند وجود داشته باشد که مناسبات قدرت به حال تعلیق درآمده‌اند و اینکه دانش فقط خارج از فرمان‌ها، خواست‌ها و منافع آن می‌تواند توسعه یابد، را کنار بگذاریم... ما باید این باور را که می‌گوید قدرت لایعقل می‌سازد، و بر همین اساس، کنارگذاشتن قدرت یکی از شرایط دانش است، رها سازیم. به عوض باید بر اینکه دانش برساخته و فرازآمده‌ی قدرت است مهر تایید بنهیم... باید بپذیریم که قدرت و دانش مستقیماً متضمن یکدیگرند؛ باید بپذیریم که در هر مناسبات قدرتی، یک میدان دانش که ساخته‌ی همبسته‌ی آن قدرت است، وجود دارد (فوکو، ۱۹۷۹: ص. ۲۷). به این اعتبار از نظر فوکو، عقلانیت امری حادثی و محصول مناسبات قدرت است، و نه مقوله‌ای عینی و فارغ از زمینه.

^۱sociality^۲ Negative institutionalized oppression

بنابر رای فوکو «اعطای قدرت و اختیار از سوی قانون^۱» در کار هابرماس ناکافی است. فوکو (۱۹۸۰ الف: ۸۹) می‌گوید «[نظام قضایی] هیچ همخوانی و تناسبی با روش‌های جدید قدرت ندارد؛ روش‌هایی که در همه‌ی سطوح و در اشکالی که از دولت و ساز و برگ‌هایش فراتر می‌روند، بکار گرفته می‌شوند... تحولات تاریخی^۲ ما، ما را فراتر می‌برد و از قلمرو قانون دور می‌سازد». قانون و نهادها (سیاست‌ها و برنامه‌ها) هیچ تضمینی برای آزادی، برابری یا دموکراسی به دست نمی‌دهند. به عقیده‌ی فوکو حتی کل نظام-های نهادی^۳ هم نمی‌توانند ضامن آزادی باشند، حتی اگر با مقصودِ تامین آزادی تقرر یافته باشند. همچنین رسیدن به آزادی از طریق تحمیلیسیستم‌های نظری انتزاعی یا تفکر «صحیح» میسر نیست. فوکو می‌گوید برعکس، تاریخ اثبات کرده است که دقیقاً آن سیستم‌های اجتماعی‌ای که آزادی را به فرمول‌ها و اقداماتِ درمانی‌ای همچون مهندسی اجتماعی (یعنی همچون تخته‌ای که از معرفت‌شناسی مشتق شده است) واگذار کردند چه نمونه‌های هولناکی هستند، و بیشترین سرکوب را در پی داشتند. فوکو (۱۹۸۴ ج: ۶-۳۷۵) می‌گوید: «[مردم] مرا بخاطر اینکه یک نظریه‌ی کلی ارائه نمی‌کنم سرزنش می‌کنند، من اما برعکس، به دور از هر نوع تعمیمی (که هم انتزاعی است و هم محدودکننده) می‌کوشم مسائلی را باز کنم که تاجای ممکن انضمامی و کلی باشند».

آنچه فوکو «وظیفه یا کار سیاسی^۴» می‌خواند عبارتست از نقدِ عملکردِ نهادهایی که خنثی و مستقل به نظر می‌رسند؛ به نقد کشیدن آنهاست به گونه‌ای که خشونت سیاسی‌ای که همیشه خود را بطور ضمنی و پنهان از خلال آنها اعمال می‌کرد، بر ملا و عیان گردد، تا بتوان علیه‌شان جنگید (چامسکی و فوکو، ۱۹۷۴: ۱۷۱). در منظر فوکویی، این رویکردی موثر و کارا برای تغییر نهادی، و از جمله ایجاد تغییر در نهادهای جامعه‌ی مدنی است. فوکو (۱۹۸۸: ۱۸) با ارجاع مستقیم به هابرماس، می‌افزاید:

مساله تلاش برای امحای مناسبات قدرت در آرمانشهری که در آن ارتباطی شفاف بطور تام و تمام تقرر یافته باشد، نیست، بلکه مساله بر سر اعمال [و درونی کردن] حکومت قانون، تکنیک‌های مدیریت، و همچنین اخلاق، اتوس، و کردار و کنش خود، بر خود فرد (one's self) است که به این بازی‌های قدرت امکان می‌دهد که با حداقل سلطه اجرا شوند.

فوکو در اینجا در ارائه‌ی تفاوت‌هایش با هابرماس زیاده‌روی می‌کند. چرا که هابرماس هم معتقد است که وضعیت آرمانی گفتار نمی‌تواند همچون یک امر معمول و متداول در ارتباطات واقعی برقرار گردد. هر دو متفکر ضوابط و قوانین مناسبات واقعی سلطه را حائز اهمیت می‌دانند، اما درحالی‌که هابرماس به قوانین از منظر یک نظریه‌ی جهانشمول گفتمان می‌نگرد، فوکو به دنبال درکی تبارشناسانه از مناسبات واقعی قدرت در بست‌های خاص و مشخص است. به این اعتنا، جهت‌گیری فوکو معطوف به فرونسیس است، درحالی‌که هابرماس به ایستمه نظر دارد. به دیده‌ی فوکو پراکسیس و آزادی از کلیات یا نظریه‌ها برگرفته نشده اند. آزادی یک کنش [یا کردار] است، و ایدئال آن فقدانِ اتوپیاپی قدرت نیست. مقاومت و جدل، برخلاف اجماع، به دیده‌ی فوکو مستحکم‌ترین پایه برای تحقق آزادی است.

هابرماس بر سیاست کلان رویه‌ای^۵ تاکید می‌گذارد، و فوکو بر سیاست خرد محتوایی^۶ تاکید می‌کند، اما هر دو متفقاً از تعریف محتوای واقعی کنش سیاسی^۷ سرباز می‌زنند. این از طریق مشارکت‌کنندگان [= افرادِ درگیر در فرایند] تعریف و تعیین شده است. بنابراین تاجاییکه به محتوای سیاست مربوط است، هم فوکو و هم هابرماس متفکرانی «از پایین به بالا»^۸ اند، منتها درحالی‌که هابرماس در مورد عقلانیت رویه‌ای^۹ در یک قالب اخلاقی «بالا به پایین»^۱ می‌اندیشد، فوکو در مورد رویه و محتوا، هر دو، متفکری

^۱Authorization of power by law

^۲Historical gradient

^۳ Institutional systems

^۴The political task

^۵Procedural macro politics

^۶Substantive micro politics

^۷Actual content of political action

^۸Bottom-up

^۹Procedural rationality

«از پایین به بالا»ست. باین تفصیل، هابرماس می‌خواهد در خصوص رویه‌های مربوط به گفتمان، به افراد و گروه‌ها در جامعه‌ی مدنی بگوید که چگونه در پی امورشان باشند. اما نمی‌خواهد درباره‌ی خروجی و محصول این رویه هیچ چیز بگوید. فوکو اما نه تجویزی برای رویه دارد و نه برای خروجی؛ توصیه‌ی او فقط این است که موثرترین و واقعی‌ترین آغازگاه برای نبرد با سلطه، توجه به تعارضات و مناسبات قدرت است.

به خاطر همین تفکر «از پایین به بالا»ی دوگانه است که فوکو را به عنوان متفکری بی‌توجه به کنش توصیف کرده‌اند. فوکو (۱۹۸۰) در رابطه با چنین انتقادی، به نحوی که می‌تواند متناسب باشد برای کسانی که در بستر نهادی برنامه‌ریزی کار می‌کنند، می‌گوید:

درست است که برخی کسان، همچون افرادی که در بسترهای نهادی زندان مشغول به کارند... امکان ندارد توصیه یا دستورالعملی در کتاب من بیابند که به آنها بگوید «چه باید کرد». اما پروژه‌ی من دقیقاً این است که برنهم آنها «دیگر نمی‌دانند چه باید کرد» و بنابراین کنش‌ها، ژست‌ها، و گفتمان‌هایی که تا آن زمان به نظر بدیهی می‌رسیدند، مساله‌دار، دشوار و خطرناک می‌شوند (میلر، ۱۹۹۳: ۲۳۵).

قول به کنش-محور نبودن فوکو درست است، منتها به این معنی که او از ارائه‌ی راهکار برای کنش تن می‌زند، و مستقیماً خود را از انواع فرمول‌های «چه باید کرد» جهانشمولی که وجه مشخصه‌ی فرایند در عقلانیت ارتباطی هابرماس است، فاصله می‌گیرد. به دیده‌ی فوکو «راه‌حلهایی» از این دست خودشان بخشی از مشکل‌اند.

با این همه، قول به کنش-محور نبودن فوکو گمراه‌کننده است؛ چرا که تحقیقات تبارشناسانه‌ی فوکو فقط با این هدف انجام شده‌اند که نشان دهند امور چگونه می‌توانند به گونه‌ای متفاوت اجرا شوند تا «آنچه ما را کرده است از پیشیند [یا حادثی بودن] متمایز کند، این امکان که دیگر آنچه بوده‌ایم، می‌کردیم، یا می‌اندیشیدیم، نباشیم و نکنیم و نیندیشیم» (فوکو، ۱۹۸۴: ۷-۴۵). بنابراین فوکو خیلی خرسند شده بود از اینکه در شورش‌هایی در برخی از زندان‌های فرانسه، زندانیان در سلول‌هایشان مراقبت و تنبیه^۲ را خوانده بودند. فوکو در مصاحبه‌ای به خبرنگار گفت: «آنها متن را برای سایر زندانیان فریاد می‌زدند». او افزود: «می‌دانم ادعای گزافی است گفتن این حرف، اما این قضیه حقیقتی را اثبات می‌کند (حقیقتی سیاسی و واقعی)؛ حقیقتی که بعد از نوشته شدن کتاب آغاز شد» (دیلون، ۱۹۸۰: ۵). این همان نوع کنش موقعیت‌مندی^۳ است که فوکو بر آن مهر تأیید می‌نهد، و به عنوان یک تبارشناس، خود را به شدت کنش-محور و اهل عمل می‌دانست. همچون «دلالت یا فرشنده‌ی ابزارها، تجویزکننده، روشن‌کننده‌ی اهداف، نقشه‌کش، برنامه و طرح‌ریز، دلالت اسلحه» (ازین، ۱۹۸۵: ۱۴).

ارائه‌ی تبارشناسی انضمامی امکاناتی برای کنش می‌گشاید. این تبارشناسی با توصیف آغاز یک وضعیت مشخص و نشان دادن اینکه این نقطه‌ی آغاز مشخص، هیچ پیوندی به ضرورت تاریخی مطلق ندارد، این امکان را فراهم می‌آورد. تحقیقات تبارشناختی فوکو در مورد زندان‌ها، بیمارستان‌ها و جنسیت معلوم می‌دارد که کنش و کردارهای اجتماعی ممکن است همیشه شکلی بدیل به خود بگیرند، حتی در جایی که هیچ اساسی برای اراده‌باوری یا ایدئالیسم وجود ندارد. با توجه به تمرکز فوکو بر سلطه، درک اینکه چرا این بینش اینقدر مورد استقبال و پذیرش فمینیست‌ها و گروه‌های اقلیت قرار گرفته، آسان است. برای مثال انجام تبارشناسی‌های جنسی و نژادی باعث می‌شود بفهمیم چگونه مناسبات سلطه میان مردان و زنان، و میان افراد مختلف می‌تواند تغییر کند (مک‌نی، ۱۹۹۲؛ بوردو و جگر، ۱۹۹۰؛ فریزر، ۱۹۸۹؛ بن حبیب و کرنل، ۱۹۸۷).

اهمیت و ارزش رهیافت فوکو در تاکیدش بر پویای قدرت است. نخستین پیش‌شرط کنش و عمل، درک نحوه‌ی عملکرد قدرت است، چرا که کنش چیزی نیست جز اجرای قدرت. و بهترین راه دستیابی به چنین درکی، تمرکز بر امر انضمامی و واقعیت مشخص است. فوکو می‌تواند ما را در درک مادی سیاست واقع‌گرا و عقل واقعی یاری رساند، و به ما نشان دهد که ممکن است [معانی]

^۱Top-down

^۲Discipline and punish

^۳Situated action

این‌ها در یک بستر مشخص تغییر کنند. مشکل فوکو این است که از آنجاییکه در کار او آغازگاه ادراک و عمل هر دو در امر جزئی و محلی است، ممکن است شرایط عام و کلی‌تر مربوط به مثلاً نهادها، قوانین و موضوعات ساختاری را نبینیم.

القصد، فوکو و هابرماس در مورد اینکه توجیه عقلانی^۱ و سوء استفاده از قدرت، از مهمترین مسائل عصر ما هستند، با هم همداستان‌اند. نقطه‌ی افتراق آنها راجع است به بهترین شکل درک و برخورد با این مسائل. از منظر تاریخ فلسفه و نظریه‌ی سیاسی، تفاوت بین فوکو و هابرماس در این است که فوکو در سنت خاص‌گرا^۲ و زمینه‌گرایی کار می‌کند که ریشه‌ییش بازمی‌گردد به آراء توسیدیوس، ماکیاولی و نیچه. فوکو یکی از مهمترین طرفداران این سنت در قرن بیستم است. هابرماس برجسته‌ترین طرفدار زنده‌ی یک سنت کل‌گرا و نظریه‌پردازی^۳ است که از سقراط و افلاطون آغاز شد و تا کانت ادامه یافت. از منظر قدرت، ما داریم در مورد تفکر «استراتژیک» در برابر تفکر «اصولی»^۴ حرف می‌زنیم، در مورد جدل در برابر کنترل، تعارض در برابر اجماع.

۴- توانمندسازی فضا

بحث درباره‌ی پتانسیل کامل تحلیل فوکویی در ارتقاء درک ما از سیاست‌گذاری، بدون پرداختن به مقوله‌ی فضا‌مندی^۵ در کار فوکو کامل نخواهد بود. نظریه‌پردازی که از نظریه‌ی گفتمان و قدرت فوکو استفاده کرده‌اند، اغلب این سوبیه‌ی کار وی را نادیده گرفته‌اند. اما دقیقاً همین سوبیه‌ی فضا‌مند فکر فوکو است که کار وی را خصوصاً به کسانی که مشخصاً در فعالیت‌های فضایی نظیر برنامه‌ریزی کار می‌کنند، مرتبط می‌سازد. در مورد اهمیت تلاش فوکو برای «فضا‌مندی عقلانی»^۶ در نوشته‌های دیگری بحث شده است (برای نمونه فلاین، ۱۹۹۳؛ مارکس، ۱۹۹۵؛ کیسی، ۱۹۹۶). با توجه به اهداف بحث ما، در اینجا ضروری است که به اجمال توضیح دهیم که چگونه فوکو فضا را با کارکرد و مکانیسم گفتمان‌ها، و در نتیجه با قدرت، پیوند می‌دهد.

شاید نقدی که فوکو در مراقبت و تنبیه بر سراسربین^۷ جرمی بنتام می‌کند نمونه‌ی بارز این ارتباط [میان گفتمان، قدرت و فضا] باشد (فوکو، ۱۹۷۹). بنتام طرح خود برای سراسربین را در سال ۱۷۹۱ منتشر کرد. هدف ساخت زندانی بود

که طرح آن براساس الگویی نیمه مدور با یک اتاقک بازرسی در مرکز، و سلول‌هایی در اطرافش ریخته شده بود. زندانیان... در سلول‌های انفرادی، به راحتی در معرض دید نگهبانان قرار داشتند. اما زندانیان مراقبین را نمی‌دیدند. با طراحی دقیق یک سیستم روشنایی و با استفاده از مخفی‌گاه‌های چوبی، مقامات از دید زندانیان مخفی بودند. بنا بود کنترل از طریق [القای] این حس همیشگی که زندانیان از سوی چشمان غایب تحت نظرند، حفظ گردد. جایی برای مخفی شدن و یا خلوت کردن وجود نداشت. زندانیان نمی‌دانستند که آیا مشاهده می‌شوند یا نه، اما مجبور بودند که چنین فرض کنند، اطاعت «تنها گزینه‌ی عقلانی» آنها بود (لیون، ۱۹۹۳، ص ۶۵۶-۶۵۵).

فوکو می‌گوید سراسربین فضایی فیزیکی است که عملکردهای فیزیکی‌ای نظیر مراقبت و کنترل زندانیان به میانجی طراحی آن میسر می‌شود، و از این رهگذر گفتمان‌های اجتماعی رایج مدرن در مورد تنبیه، اصلاح و آموزش را امکان‌پذیر می‌سازد (مارکز، ۱۹۹۵، ص ۷۵). به این اعتنا، سراسربین چونان پارادایم شرایط اجتماعی-سیاسی معاصر است، و نشان می‌دهد که چگونه مراقبت و کنترل در تمام ساحت‌های حیات روزمره، و در شهرها بازتولید می‌شود؛ جاییکه «کارخانه‌ها شبیه مدارس، پادگان‌ها، و بیمارستان‌ها هستند، و همه‌ی اینها خود شبیه زندان‌ها» (فوکو، ۱۹۷۹، ص ۲۲۸).

¹rationalization

² particularistic

³ Universalistic and theorizing

⁴Strategic versus constitution thinking

⁵ spatiality

⁶ Spatialisation of reason

⁷ panopticon

به این اعتنا ساخت سراسرین مورد یک جور «مکان-زمان» اجتماعی^۱ است؛ یعنی مجموعه‌ی خاصی از کنش‌ها و دانش‌هایی را ایجاد و ممکن می‌سازد که به فضا و زمان گره خورده‌اند. بدین ترتیب هنجارهای اجتماعی در حیات روزانه جای گرفته‌اند و [از رهگذر این هنجارها] فرد ساخته می‌شود تا به اشکال مشخص [و تعیین شده‌ای] بیندیشد و عمل کند. بر اساس این تحلیل می‌شود فهمید که برای مثال چگونه سیاست‌های برنامه‌ریزی گوناگون، «فضا-زمان» خاص خود را می‌سازند. برای مثال گفتمان‌های آزادی شخصی و جابجایی^۲، ممکن است مستلزم سیاست‌های حمل و نقلی‌ای باشند که مولد و موجب فضاهایی باشد که برای مثال تحت سیطره‌ی حمل و نقل شخصی پرسرعت، و به ضرر سایر اشکال جابجایی باشد. بدین ترتیب انسانی که در عصر مدرن متاخر به سر می‌برد، به عنوان موجودی به شدت متحرک ساخته می‌شود که تمام موانع آزادی حرکت و جابجایی را پس می‌زند. الگوی حیات روزمره هم با حرکت و جابجایی فزاینده وفق می‌یابد، و الگوهای کاربری زمین در راستای تطابق با جریان‌های جدید تغییر می‌کنند. برعکس، گفتمان‌های دسترسی‌پذیری، که بر نیازهای حمل و نقلی کسانی که برای مثال به خودرو دسترسی ندارند، (یا مایل به استفاده از روش‌های جابجایی دیگری [غیر از خودروی شخصی] هستند) تاکید می‌گذارند، به دنبال سیاست‌هایی هستند که امکان جابجایی با خودروی شخصی را محدود سازد. [در این گفتمان‌ها] پیاده‌مدارسازی و آرام‌سازی ترافیک، فضاهای کالبدی را شکل می‌دهند.

اما اگر فضاها بتوانند این گونه ساخته شوند، یعنی در آنها امکان وجود اشکال خاصی از کنترل وجود داشته باشد، پس به شکل‌های دیگری هم می‌توانند ساخته شوند تا در راستای عملکردهای متفاوتی باشند. کراش با استفاده از تحلیل فوکویی نشان داده است که چگونه محوطه‌های معادن در آفریقای جنوبی، که با اصول سراسرین طراحی شده بودند، صرفاً محیط‌هایی برای سرکوب و اجبار نبوده، بلکه «مکان‌هایی برای توسعه و کنش فرهنگ‌های بسیار تقابلی» نیز بودند (کراش، ۱۹۹۴، ص ۳۲۰). بنابراین فضاها را می‌توان به انحاء گوناگون و با افراد مختلف، از خلال منازعات قدرت و تعارض منافع، ساخت. اینکه فضا برساخته‌ای اجتماعی است، و اینکه فضاهای بسیاری می‌توانند در درون یک فضای فیزیکی واحد با هم وجود داشته باشند، موضوع بسیار مهمی است. این نشان‌دهنده‌ی ضرورت بررسی این موضوع است که چگونه گفتمان‌ها و استراتژی‌های ادغام و طرد به فضاهای خاص پیوند خورده‌اند.

شاید در این مقاله مهم‌ترین نکته این باشد که غوررسی در مناسبات قدرت و فضا، اشاره به این دارد که چگونه می‌توانیم نحوه‌ی استفاده از زبان و هم‌رسانی را غنا بخشیم، و یک نظریه‌ی برنامه‌ریزی فضایی متفاوت برنهمیم.

۵- از عقلانیت ارتباطی بسوی تحلیل قدرت

بسیاری از نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی، بویژه جان فارستر، پتسی هیلی و جودیت اینس، در کار هابرماس غور کرده‌اند و از آن در نظریه‌ی برنامه‌ریزی استفاده نموده‌اند. آنها همچنین سودمندی سویه‌هایی از کار فوکو برای درک خرد-سیاست قدرت، و نحوه‌ی اثرگذاری آن بر برنامه‌ریزی در دنیای واقعی، را تایید کرده‌اند. در واقع گویا جان فارستر رهیافت تبارشناسی فوکو را (نحوه‌ی تحلیل قدرت به صورت پیش‌بینی و حادثی، در مقابل نظریه‌های قدرت اش) به عنوان کاری که دوست دارد برنامه‌ریزان بکنند، در نظر گرفته است، و از نوعی «عاملیت منظم حادثی»^۳ فوکویی دفاع می‌کند (فارستر، ۱۹۸۹، ص ۲۳۷). با این حال، کار فوکو بیشتر از این در نظریه یا پژوهش برنامه‌ریزی بسط نیافته است.

دلیل اینکه نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی هابرماس را همسنگر مناسب و مفیدی برای خود یافته‌اند، قابل درک است. هابرماس دست کم شکل بدیلی از عقلانیت در برابر عقلانیت ابزاری مدرن پیش می‌نهد؛ چیزی که برای مثال در رهیافت‌های تکنیکی جدید به برنامه‌ریزی محیطی (وانگ، ۱۹۹۷) مدام تکرار می‌شود، و همچنین در داعیه‌ی نئولیبرال مبنی بر نقش اساسی نیروهای بازار در

¹ Space-time

² mobility

³ Contingent staged agency

شکل دادن به سیاست (هیلی، ۱۹۹۷). کارِ هابرماس پشتمیانِ کوشش‌هایی است که در پی گسست از این ابزارگرایی‌اند. در پارادایم جدید، قدرت به رسمیت شناخته شده، اما به عنوان اثری منفی و تحریف‌کننده که پیامدهای آن را می‌توان از خلال ایجادِ گفتگویی آرمانی، زدود. نگرش هنجاری نظریه‌ی ارتباطی معطوف به وضعیتِ آرمانی در آینده است که در آن مباحثه‌ی انتقادی فارغ از روابط قدرت صورت می‌گیرد. اما همانطور که هابرماس نمی‌تواند در مورد نحوه‌ی رسیدن به این وضعیت آرمانی به ما چیزی بگوید، و صرفاً فرضیاتی را برمی‌کشد بی‌آنکه چشم‌اندازی از تحقق آنها داشته باشد، نظریه‌پردازانِ برنامه‌ریزی‌ای هم که از برنامه‌ریزی ارتباطی هابرماس به عنوان یک امکان واقعی حرف می‌زنند، صرفاً مفهومی نیرومند و غنی پیش می‌نهند بی‌آنکه دورنمایی از تحقق‌اش داشته باشند.

شاید با آگاهی از این مشکل بود که نظریه‌پردازانِ برنامه‌ریزی بر آن شدند استراتژی دیگری اتخاذ کنند و از آرمان‌های هابرماس به عنوان نقطه‌ی مرجع استفاده نمایند، و بدان صرفاً به عنوان یک غایت می‌نگرند. بسیاری از نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی پذیرفته‌اند که آرمان هابرماسی غیرقابل حصول است، و در نتیجه از نظریه‌ی او به شکل‌های متفاوت دیگری استفاده شده است؛ مثلاً به عنوان یک نقطه‌ی اتکا، به عنوان شیوه‌ای برای شناسایی تحریف در ارتباطات در فرایندهای واقعی برنامه‌ریزی، و از آن راه، به عنوان راهنمایی برای حذف برخی ازین تحریف‌ها. این قسم بکارگیری هابرماس در حال شکل دادن بخشی از تحلیل تجربیِ گفتمان در برنامه‌ریزی است و برای مثال در نوشته‌های جان فارستر قابل مشاهده است:

وظیفه‌ی تحلیل‌گران برنامه‌ریزی کار کردن در راستای امکانِ «ارتباطات کاملاً باز» نیست. بلکه هم آنها باید معطوف به اصلاح تحریف‌های غیرضروری‌ای (که برخی سیستماتیک‌اند و برخی نه) باشد که دیگران را ناتوان، منحرف، گیج و گمراه می‌کند: تلاش برای دمکراتیزه کردنِ سیاسیِ ارتباطاتِ روزمره (فارستر، ۱۹۸۹، ص ۲۱).

هابرماس ادبیاتِ پر و پیمانی در مورد قدرت، یا نظریه‌ای از نحوه‌ی عملکرد آن که به کار فهم دقیقِ نحوه‌ی شکل دادنِ قدرت به سیاست‌گذاری و اجراء، و به خودِ عقلانیت، بیاید، به دست نمی‌دهد. هیلی به این خطر که تمرکز بر تحلیل کنش‌های ارتباطی «ممکن است سببِ کوتاه‌نگری محقق نسبت به مناسبات قدرت در میان برنامه‌ریزان، شوراها، شهر و مخاطبان آنها گردد» واقف است (هیلی، ۱۹۹۲، ص ۱۰). او همچون دیگران، با تاکید بر نفوذ قدرت در ارتباط، به این مساله می‌پردازد:

کنش‌های ارتباطی متضمنِ مفروضات و استعاره‌هایی‌اند که از خلال انتقالِ معنا، بر کنش‌ها و رفتارهای افراد تاثیر می‌گذارند. این مفروضات و معانی ممکن است ساختار یا مناسبات قدرت را با خود به همراه آورند. به همین ترتیب، نحوه‌ی ساخته شدن یا مورد استفاده قرار گرفتنِ کنش‌های ارتباطی، می‌تواند به حفظ و یا به چالش کشیدن ساختارهای قدرت یاری رساند (۱۹۹۲، ص ۱۰).

به نظر می‌رسد این استدلال بر اهمیت درک قدرت انگشت‌تایید و تاکید می‌نهد، اما بعدش از آن روی بر می‌گرداند، و می‌رود به سمت درگیر شدن با مکانیسم‌ها و پویایی‌های ارتباط.

هیلی هم این ندیدنِ قدرت را صریحاً مورد تاکید قرار داده است. هیلی هم می‌کوشد که از خلال در هم آمیختنِ شناختِ فوکویی قدرت با عقلانیتِ ارتباطی هابرماسی، مشکلات را حل و فصل نماید. (هیلی، ۱۹۹۳). هدف هیلی ساختنِ قلمرو برنامه‌ریزی آرمانی هابرماسی است، قلمرویی که در آن «مذاکره و گفتگوی عقلانی میان طرفدارانِ حقایق گوناگون و راویانِ داستان‌های مختلف ممکن و میسر باشد... مقصودِ جلوگیری از تعارض از رهگذرِ وفاق و اجماع برآمده از مذاکره است و نه دامن زدن به تعارض» (هیلی، ۱۹۹۳، ص ۱۰۸).

به نظر می‌رسد که نقطه‌ی اتصالِ هابرماس و فوکو مجدداً حذفِ آثار منفی قدرت از فرایند برنامه‌ریزی است. با این حال، هدف هیلی همچون هیلی، توانمندسازی و تقویتِ منافعِ محرومان است، امری که بی‌تردید مستلزم تصدیق مناسبات قدرت و امکان استفاده از قدرت به شیوه‌ای «ایجابی» است. اما نهایتاً نحوه‌ی دستیابی به «تحقیقِ کنشِ ارتباطی هابرماسی» (هیلی، ۱۹۹۳)، که علی‌الظاهر متکی به حذفِ قدرت از نگاهِ برنامه‌ریزان و نظریه‌پردازان است، چندان روشن نیست.

به این ترتیب، هابرماس، تا حد عصبانی کردن بسیاری از کنشگران برنامه‌ریزی، نه مدلی قابل تحقق برای برنامه‌ریزی ارائه می‌دهد و نه توصیفی از واقعیت بالفعل برنامه‌ریزی به دست می‌دهد. و در نتیجه نمی‌تواند برای کسانی که در پی ایجاد تغییرند راهنمایی ارائه کند- او دنیایی را که طالبان تغییر در آن به سر می‌برند، توصیف نمی‌کند. در اینجا، ما با دو تنگنا در پارادایم ارتباطی مواجهیم. اولاً چرا باید پارادایمی در برنامه‌ریزی برنهاده شود که به نوبه‌ی خود مبتنی بر ایدئالیسمی است که حتی خود هابرماس و طرفداران پارادایم اش، قبول دارند که چیزی دست نیافتنی و غیر قابل تحقق است؟ [وفق این پارادایم] گفتگوی انتقادی عاری از قدرت به عنوان جوهره‌ی آنچه برنامه‌ریزی باید باشد برنهاده شده است، و این در حالیست که هنوز هیچ شخص برنامه‌ریزی توفیق عمل در چنین شرایطی را نیافته است، و احتمال دست یافتن به این شرایط هم چندان وجود ندارد. ثانیاً چگونه چنین نظریه‌ای می‌تواند برنامه‌ریزان را کمک کند که کل پیچیدگی‌های دنیای واقعی برنامه‌ریزی را بفهمند، وقتی به ادبیات ارتباط [و نظریه‌ی کنش ارتباطی] محدود شده‌اند و این ادبیات افکارشان را تعیین می‌کند.

مع‌ذک ادبیات عقلانیت ارتباطی، به انحاء گوناگون در گرایش‌هایی نوپا بازتولید شده است: در قالب [جریان‌هایی نظیر] برنامه‌ریزی ارتباطی، همکارانه، تحلیل اجماع-جویانه و نظریه‌پردازی هنجاری، جریان‌هایی که در حال تبدیل شدن به مدل‌های جدید کنش‌اند. خروجی رهیافت‌های جدید اجماع-محور به برنامه‌ریزی هنوز چندان شناخته نشده‌اند و باید دید چه ویژگی‌هایی خواهند داشت، بویژه زمانی که در مباحثات شدیداً پرچالش و جنجالی، که برنامه‌ریزی مشحون از آنهاست و در واقع از آنها خوراک می‌گیرد، به کار گرفته شود.

میشل فوکو رویکرد نظری بدیلی ارائه می‌دهد که عامدانه بر «آنچه واقعاً رخ داده است» متمرکز است و قدرت در کانون‌اش قرار دارد. افزون بر آن، فضا‌مندی کار فوکو امکان ساختن نظریه‌ی برنامه‌ریزی‌ای را می‌دهد که نحوه‌ی پیوند وثیق قدرت و فضا با برنامه‌ریزی را می‌فهمد. رهیافت فوکویی فرایندها و ابزارهای جاری برنامه‌ریزی را مساله‌دار می‌کند، و لزوم درک سرشت دانش، عقلانیت، فضا‌مندی و شمول در نظریه‌ی برنامه‌ریزی را بر اساس توجه و تمرکز بر قدرت پیش می‌نهد.

نظریه‌ی ارتباطی بدون شک، به تمرکز بر سویه‌های ارتباطی برنامه‌ریزی متمایل است. خطر چنین تمرکزی، تاکید بیش از حد بر اهمیت رخدادهای ارتباطی اصلی در برنامه‌ریزی (نظیر گردهم‌آیی‌های عمومی)، و در عین حال ناتوانی از درک اهمیت رویه‌ها و کنش‌های غیرارتباطی است. ارتباط بخشی از سیاست است، اما بخش بزرگی از سیاست خارج از ارتباط اتفاق می‌افتد. رویگردانی از نظریه‌ی هابرماس و رفتن به سوی نظریه‌ی برنامه‌ریزی فوکویی (یا تحلیل برنامه‌ریزی فوکویی)، متضمن پرداختن به تبارشناسی تفصیلی برنامه‌ریزی واقعی و بالفعل در بسترهای گوناگون (آن نوعی که در بالا ذکرش رفت) است؛ رهیافتی که امکان صورت‌بندی مجدد برنامه‌ریزی در پرتو تعارض را می‌دهد. فوکو ما را به سوی کار تجربی متفاوتی می‌برد. بسیاری از این روش‌ها برای پژوهشگران اجتماعی آشنا است، لیکن تفاوت‌های مهمی در رهیافت کلی وجود دارد:

- پژوهشگر به زبان و تحلیل نظری قدرت و تکنیک‌ها و استراتژی‌های آن مجهز شده است که وی را در طی مطالعات هدایت می‌کند؛

- پژوهش مبتنی است بر مطالعات موردی تفصیلی و کاملاً زمینه‌مند؛

- مناسبات میان قدرت و عقلانیت، در کانون توجه قرار دارند؛

- تمرکز فراتر از رویدادهای ارتباطی می‌رود؛

- زبان متعلق به تعارض است و نه ارتباط. رخدادها و فرایندهای برنامه‌ریزی، نه به عنوان مباحثه یا گفتگو، بلکه برای اجرای استراتژی‌ها و تعارضات نوشته شده‌اند.

- در پایان، هیچ پیش‌فرضی در مورد نقش برنامه‌ریز به عنوان تسهیل‌گر یک فرایند عقلانی ارتباطی در کار نیست. این می‌تواند نقش برخی از برنامه‌ریزان باشد، اما دیگران براحتمی می‌توانند انتخاب‌های دیگری برای عمل داشته باشند.

اگر بنا باشد اثرات غیر ارتباطی بر ارتباط درک شوند، حتی در تحلیل رویدادهای ارتباطی، زبان و تحلیل قدرت بایسته است.

۶- نمونه‌های بارز

بحث‌های نظری و تحلیل‌های تفصیلی بیشتر از نوع تحلیل‌های مورد نظر ما را می‌توان را در نوشته‌های دیگر دنبال کرد (به عنوان مثال فلویبر، ۱۹۹۲، ۱۹۹۶، ۱۹۹۸؛ ریچاردسون، ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸). در اینجا فقط به چیزهایی که این نوع تحقیقات مربوط به عقلانیت واقعی سیاست‌گذاری می‌توانند آشکار سازند، می‌پردازیم.

تحقیق بنت فلویبر در مورد برنامه‌ریزی در آلبا، پژوهشی موردی است در مورد برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری در عمل، جایی که عقلانیت متغیر است و بازی‌های قدرت در نقاب عقلانیت فنی پنهان شده‌اند. این تحقیق متمرکز بر پروژه‌ی آلباست؛ برنامه‌ای که با هدف وارد کردن مسائل زیست‌محیطی و اجتماعی در برنامه‌ریزی شهری (از جمله نحوه‌ی کنترل خودرو در شهر- یکی از علل اصلی تخریب هسته تاریخی) انجام گرفت. مشخص شد که برنامه‌ریزان آلبا اشخاصی واقعی هستند که نظیر دیگر کنشگران این نمونه، در راستای دستیابی به اهدافشان، دست به فریب می‌زنند و مباحثات عمومی و تحلیل‌های فنی را دستکاری می‌کنند. نهادهایی که قرار بود به قول خودشان «منافع عمومی» را نمایندگی کنند، مشخص می‌شود که عمیقاً وابسته به دست‌های پنهان قدرت و حفاظت از منافع خاص هستند. پروژه در آلبا اتفاق افتاد، اما می‌توانست در هر جای دیگری باشد. آلبا در تحقیق فلویبر مثل فلورانس برای ماکیاولی است؛ آزمایشگاهی برای درک قدرت. توجه بر روی درامی کلاسیک و جهانشمول است که نشان می‌دهد برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری مدرن چیست و چه می‌تواند باشد؛ نمایش نحوه‌ی اینکه چگونه قدرت عقلانیت را می‌سازد و چطور عقلانیت قدرت را. نمونه‌ی آلبا، به تاسی از دیدگاه‌های ماکیاولی، نیچه، هابرماس و فوکو، به عنوان استعاره و الگویی از مدرنیته و سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی مدرن برنمایانده می‌شود. این تحقیق نشان می‌دهد که چگونه قدرت، گفتگو و رای‌زنی را منحرف می‌سازد، و چطور عقلانیت مدرن در مواجهه با عقلانیت‌های واقعی موجود در متن برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری، آرمانی بیش نیست. نهایتاً تحقیق نشان می‌دهد که چطور گفتگو و کنش ژنربخش می‌تواند با دنبال کردن سنت تقویت دموکراسی و جامعه‌ی مدنی به دست آید؛ سنتی صد ساله که تاریخ موید و مثبت‌اش است.

تحقیق تیم ریچاردسون، عرصه‌های بر سازنده‌ی عقلانیت را بررسی کرده است: مراحل اساسی در فرایند برنامه‌ریزی که چارچوب‌ها و ابزارها در آن ساخته می‌شوند و تصمیمات بعدی را شکل می‌دهند. تحقیق وی در باب فرایند برنامه‌ریزی برای شبکه ترابری اروپایی، این موضوع را مورد بررسی قرار داد که چگونه در گرماگرم بازی قدرت، استفاده از ارزیابی استراتژیک زیست محیطی^۱ (SEA) به ابزاری اصلی برای دستیابی به ادغام و یکپارچگی زیست محیطی تبدیل شد. اما، تکنیک‌های ارزیابی استراتژیک زیست محیطی به سادگی به صورت حاضر و آماده از سوی تحلیلگران سیاست اتخاذ و به شکل عینی در آزمایشگاه‌ها به کار گرفته نشدند؛ بلکه از طریق فرایندهای سیاسی متعارض ساخته شدند، و منافع خاص می‌توانستند به سادگی آنها را تحت تاثیر قرار دهند. بستر سیاسی و نهادی SEA بطور مشخص گستره، زمانبندی، روش شناسی، و نهایتاً آثار آن را شکل داد. در این نمونه SEA بوسیله‌ی گفتمان‌های ادغام [یا یکپارچگی] سیاسی و بازار واحد، سیاست‌های بین- نهادی^۲، و اقدامات گروه‌های ذی‌نفع شکل گرفته بود. بخش زیادی از فرایند سیاست‌گذاری خارج از قلمرو عمومی اتفاق افتاد، و با رخدادهایی غیرگفتمانی، تمرکز ارتباطی ناب را بالکل بلااستفاده کرد [= نشان داد که تمرکز محض بر روی ارتباط ناکارآمد است]. کنش‌های ارتباطی‌ای نظیر استفاده از اسناد توجیهی و استدلال در جلسات، تنها عناصر تاکتیکی‌ای بودند سوار بر عرصه‌ی بسیار بزرگتر پویایی‌های قدرت.

۷- جمع بندی: بسوی سویی تاریک

^۱ Strategic Environmental Assessment

^۲ Inter-institutional politics

نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی (و سایر اندیشمندان مدرنیست) متمایلند که کار فوکو را به عنوان پروژه‌ای سرکوبگر نادیده بگیرند. بحث‌های او درباره‌ی فراگیر بودن قدرت این گونه تفسیر شده است که از زندگی امکان هر گونه توانمندسازی، تغییر و توانمندسازی را گرفته است. اما به نظر می‌رسد چنین تفسیری مبتنی بر خوانشی سطحی از بخش‌هایی از کارهای اصلی او، نظیر مراقبت و تنبیه، صورت گرفته است، و نه بر اساس تلاش برای درک کل پروژه‌ی او. نظریه‌ی قدرت فوکو دقیقاً درباره‌ی سرکوبگری و پذیرش رژیم‌های سلطه‌ای که ما را محدود می‌کنند، نیست، بلکه می‌خواهد از ابزارهای تحلیل برای درک قدرت و رابطه‌اش با عقلانیت و دانش استفاده کند، و دقیقاً از بینش‌های برآمده از این تحلیل برای ایجاد تغییر بهره بگیرد.

اگر بنا باشد برنامه‌ریزان و برنامه‌ریزی را توصیف کنیم، می‌توانیم پژوهش نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی را گریز از قدرت بخوانیم. اما اگر تنها قرار باشد یک چیز از پژوهشگران قدرت بیاموزیم، آن این است که از قدرت گریزی نیست.

می‌خواهیم تاکید کنیم که بینش هنجاری مدرن (بینشی که در کل تاریخ رشته‌ی نظریه‌ی برنامه‌ریزی، بر آن غالب بوده است) چندان در خدمت مدرنیته یا نظریه‌ی برنامه‌ریزی نبوده است. با درک عقلانیت واقعی، و نه عقلانیت هنجاری، بهتر می‌توان بسوی آرمان‌های مدرنیته، دموکراسی و برنامه‌ریزی (مقولاتی که همواره ارزش‌اش را دارند که برایشان جنگید) گام برداشت. شاید عقلانیت هنجاری آرمانی به دست دهد که برای تحقق‌اش بکوشیم، اما راهنمای کم رمقی است برای استراتژی‌ها و تاکتیک‌های لازم برای حرکت بسوی آن آرمان. به نظر ما، این تنگنای آرمانگرایان هنجارمند است، از جمله اکثر نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی: آنها می‌دانند دوست دارند کجا بروند اما نمی‌دانند چگونه بروند.

تمرکز مدرنیته و نظریه‌ی برنامه‌ریزی تماماً معطوف است بر «چه باید کرد». پیشنهاد ما توجه به «آنچه واقعاً انجام شده» است - توجه به حقیقت واقعی^۱. این گونه تصویر بهتری (کمتر آرمانی، و زمینه‌مندتر) از چپستی برنامه‌ریزی به دست خواهیم آورد و همچنین خواهیم دانست که چه استراتژی‌ها و تاکتیک‌هایی به بهبود آن کمک خواهد کرد.

تحلیل فوکویی، بر خلاف هنجارگرایی هابرماسی، نوعی نظریه‌ی برنامه‌ریزی پیش می‌نهد، که برای درک واقعیات برنامه‌ریزی مفیدتر است و برای کسانی که در پی فهم و ایجاد تغییرات اجتماعی دموکراتیک از خلال برنامه‌ریزی هستند، نسبت به کار هابرماس، دورنمای بهتری به دست می‌دهد.

هابرماس به تعارضات به عنوان اموری خطرناک، فاسد کننده، و بالقوه زائل کننده‌ی نظم اجتماعی می‌نگرد که در نتیجه باید کنترل و حل و فصل شوند. برعکس از منظر فوکویی، سرکوب تعارض چیزی نیست جز سرکوب آزادی، چون حق حضور و درگیر شدن در تعارض، بخشی از آزادی است.

چالش فوکویی در نظریه هم قابل بکارگیری است: شاید نظریه‌های سیاسی و اجتماعی‌ای هم که در پی انکار و یکسو نهادن تعارض اند، بالقوه سرکوبگرند. و اگر تعارض نگه‌دارنده‌ی جامعه باشد، دلیل موجهی خواهیم داشت که به ایدئالیسمی که منکر تعارض و قدرت است، این مهم را تذکر دهیم. در حیات اجتماعی و سیاسی واقعی، نفع شخصی و تعارض هیچ‌گاه به آن نوع ایدئال همه-شمول جمعی که هابرماس مطمح نظر دارد، منجر نمی‌شود. در واقع، هر چه یک جامعه دموکرات‌تر باشد، به گروه‌های بیشتری اجازه و امکان می‌دهد که سبک زندگی خاص خود را خودشان تعریف و تعیین نمایند، و تعارض منافعی را که لاجرم میان‌شان ایجاد می‌شود به رسمیت بشناسد. اجماع سیاسی هیچ‌گاه نمی‌تواند منجر به خنثی‌سازی وظایف، سرپرده‌گی‌ها و منافع گروه خاصی گردد. به دیدگاهی در مورد فرهنگ سیاسی متفاوت از نظر هابرماس نیاز است، دیدگاهی که نسبت به تعارض و تفاوت انعطاف و شکیبایی بیشتری داشته باشد، و با تکرار منافع همخوانی بیشتری داشته باشد.

یک دموکراسی قوی ضامن وجود تعارض است. بنابراین فهم دقیق و عمیق دموکراسی و نقش برنامه‌ریزی در آن، باید تعارض و قدرت را در کانون خود قرار دهد، کاری که فوکو می‌کند و هابرماس نه. حرف ما این است که درکی از برنامه‌ریزی که عملی، درگیر

^۱ Verita effeualite

در مناسبات، و معطوف به تعارض است، الگوی بهتری است از آن درکی که گفتمانی، دور از مناسبات و درگیری‌ها، و وابسته به اجماع است.

دستاورد غوررسی در سوبیه‌های تاریک نظریه‌ی برنامه‌ریزی چیزی فراتر از تایید منفی و سرکوبگرانه‌ی ناتوانی ما برای تغییر است. توجه به سوبیه‌های تاریک به ما نشان می‌دهد که می‌توانیم به طور سازنده و فعال برنامه‌ریزی کنیم، امری که بدون توجه به مناسبات قدرت میسر نیست. برنامه‌ریزی لاجرم به قدرت پیوند می‌خورد: واکاوی تعارضات در برنامه‌ریزی، و آگاهی از نحوه‌ی برخورد موثر و واقعی با تعارض، می‌تواند بنیان یک پارادایم برنامه‌ریزی نیرومند و استوار باشد.

منابع

- Benhabib, S. and Cornell, D. (eds.). 1987. *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, R. J. 1992. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bordo, S. and Jaggar, A. (eds.) 1990. *Gender/Body/Knowledge*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Carleheden, M. and Rene, G. 1996. An Interview with Jürgen Habermas. *Theory, Culture and Society* 13(3): 1-18.
- Casey, E. S. 1996. *The fate of place: a philosophical history*. London: University of California Press.
- Chomsky, N. and Foucault, M. 1974. 'Human Nature: Justice versus Power'. In *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. F. Elders. Souvenir: London.
- Crush, J. 1994. Scripting the compound: power and space in the South African mining industry. *Environment and Planning D: Society and Space*, 12: 301-324.
- Dillon, M. 1980. Conversation With Michel Foucault. *The Threepenny review*. Winter/Spring 1980: 4-5.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. 1986. What is Maturity. In *Foucault: A Critical Reader*, ed. D. C. Hoy. Oxford: Blackwell.
- Ezine, J. L. 1985. An Interview with Michel Foucault. In *History of the Present I*: 2-3, 14. First published in *Les Nouvelles littéraires* 17 March 1975: 3.
- Flynn, T. 1993. Foucault's mapping of history. In *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flyvbjerg, B. 1996. The dark side of planning: rationality and "realrationalitat". In *Explorations in planning theory*, eds. S. J. Mandelbaum, L. Mazza and R. W. Burchell. Rutgers: Centre for Urban Policy Research.
- Flyvbjerg, B. 1998. *Rationality and Power: Democracy in Practice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Forester, J. 1989. *Planning in the face of power*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish: the birth of the prison*. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1980a. *The History of Sexuality vol. 1*. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1980b. Postface. In *L'impossible Prison*, ed. M. Perrot. Paris: Seuil.
- Foucault, M. 1981. *Colloqui con Foucault*. Salerno.

- Foucault, M. 1984a. What is Enlightenment? In *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1984b. Politics and Ethics: An Interview. In *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1984c. Le Retour de la morale. In *Les Nouvelles*. 28 June - 5 July 1984: 36-41.
- Foucault, M. 1988. The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. In *The Final Foucault*, eds. J. Bernauer and D. Rasmussen. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fraser, N. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Friedmann, J. 1987. *Planning in the public domain: from knowledge to action*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedmann, J. 1997. *Planning theory revisited*. Nijmegen Academic Lecture. University of Nijmegen, 29/5/1997.
- Habermas, J. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann.
- Habermas, J. 1983. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, J. 1985. Questions and Counterquestions. In *Habermas and Modernity*, ed. R. J. Bernstein. Cambridge. Mass.: MIT Press.
- Habermas, J. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, J. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, J. 1992a. Further Reflections on the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, J. 1995. *Die Normalität einer Berliner Republic*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1996a. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, J. 1996b. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. undated. *On the Relationship of Politics, Law and Morality*. Frankfurt: University of Frankfurt, Department of Philosophy.
- Healey, P. 1992. A planner's day: knowledge and action in communicative practice. *Journal of the American Planning Association* 58 (1): 9-20.
- Healey, P. 1997. *Collaborative planning: shaping places in fragmented societies*. London: Macmillan Press.
- Huxley, M. 1998. The limits to communicative planning: a contribution to the critique of actually existing practice. Paper to Planning Theory Conference. Oxford Brookes University. Oxford. April 1998.
- Huxley, M. and O. Yiftachel 1998. New paradigm or old myopia? Unsettling the communicative turn in planning theory. Paper to Planning Theory Conference. Oxford Brookes University. Oxford. April 1998.
- Innes, J. 1995. Planning theory's emerging paradigm: communicative action and interactive practice. *Journal of Planning Education and Research* 14 (3): 183-190.
- Lyon, D. 1993. An electronic panopticon? A sociological critique of surveillance theory. *Sociological Review* 41 (4): 653-678.
- Machiavelli, N. 1984. *The Prince*. Harmondsworth: Penguin.

- Marcuse, P. 1976. Professional ethics and beyond: values in planning. *Journal of the American Institute of Planners* 42: 264-294.
- Marks, J. 1995. A new image of thought. In Michel Foucault: j'accuse: *New Formations* 25: 66-76.
- McNay, L. 1992. *Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self*. Boston: Northeastern University Press.
- McNay, L. 1994. *Foucault: a critical introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, J. 1993. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster.
- Nietzsche, F. 1966. *Beyond Good and Evil*. New York: Vintage Books.
- Rajchman, J. 1988. Habermas's Complaint. *New German Critique* 45: 163-91.
- Richardson, T. 1996. Foucauldian discourse: power and truth in urban and regional policy making. *European Planning Studies* 4 (3): 279-292.
- Richardson, T. 1997. The trans-European transport network: environmental policy integration in the EU. *European Urban and Regional Studies* 4 (4): 333-46.
- Richardson, T. 1998 forthcoming. Before the pendulum swings again: grounding the new transport realism. *Environmental Politics*.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roweis, S. 1983. Urban planning as professional mediation of territorial politics. *Environment and Planning D: Society and Space* 1: 139-162.
- Wong, C. 1997. Old wine in a new bottle? Planning methods and techniques in the 1990s. Unpublished working paper. University of Manchester.
- Yiftachel, O. 1994. The dark side of modernism: planning as control of an ethnic minority. In *Postmodern cities and spaces*, eds. S. Watson and K. Gibson. Oxford: Blackwell

فهم تصرف اراضی در افریقا: پرتوی از اقتصاد سیاسی مارکسیسم و جورجیسم^۱ فرانکلین اُبنگ-اُدوم^۲ برگردان و تلخیص: ایمان واقفی

چکیده: پژوهش‌های بسیاری در باب تصرف اراضی در افریقا انجام گرفته است. اما کار چندانی برای مقایسه‌ی این پدیده در نقاط مختلف افریقا نشده است. نوشته‌ی حاضر بر دو رویکرد متخالف استوار است؛ رویکرد مارکسی و رویکرد جورجیستی. در اینجا به نسبت میان این دو و ایده‌هایی که برای فهم تصرف اراضی در اختیارمان قرار می‌دهند می‌پردازم. نوشته‌ی پیش‌رو با نقد کارهایی که سعی می‌کند به‌طور خودسرانه بخش‌های «خوب» هر نظریه را جدا کند و با یکدیگر بیامیزد، نشان می‌دهد چگونه افق‌های نظری مختلف می‌تواند در بازمفهوم‌پردازی موضوع تصرف اراضی بویژه در افریقا کمک کنند.

مقدمه

در ۱۷ مارس ۲۰۰۹ مبارزه‌ی ۳ ماهه‌ی مردم ماداگاسکار در مقابل واگذاری نود و نه ساله‌ی ۱/۳ میلیون هکتار از اراضی این منطقه به شرکت کره‌ای دوو به کودتای نظامی مردمی و خلع ریاست جمهوری مارک راوالومانانا^۳ ختم شد. مسئله‌ی تصرف اراضی اما محدود به جزیره‌ی ماداگاسکار نیست. بخش قابل توجهی از تاریخ افریقا با داستان تصرف اراضی گره‌خورده است. برای نمونه در کشور اتیوپی روندهای تصرف اراضی نزاع‌ها و درگیری‌های بسیاری را بوجود آورده که فقط در یک نمونه تعداد ۴۲۰ کشته گزارش شده است. علیرغم از دست رفتن جان‌ها و مال‌های بسیار، قصه‌ی تصاحب اراضی در افریقا به کمک علوم اقتصادی جریان غالب و نهادهای جهانی مسلط و نیز طبقه‌ی نخبگان و دولتمردان افریقا همچنان ادامه دارد.

تحقیقات اخیر نشان می‌دهد تصرف اراضی کشاورزی همچنان با اهداف مختلف و ذیل عناوین متفاوت از قبیل کشاورزی تجاری، کشت گیاهان سوخت زیستی، چشم‌اندازهای توریستی و سوداگری گروه‌های مختلف (اعم از نهادهای حکومتی و منافع خصوصی در مقیاس‌های محلی، منطقه‌ای و جهانی) به پیش می‌رود. اگرچه فرآیند تصرف اراضی در اقصی نقاط جهان در جریان است اما این مسئله در افریقا حادثر از جغرافی‌های دیگر است. با وجود شباهت‌هایی که میان اشکال نوین سلب مالکیت و اسلاف خود مانند

^۱ این متن برگردان و تلخیصی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Obeng-Odoom, Franklin (2015): Understanding Land Grabs in Africa: Insights from Marxist and Georgist Political Economics, *Rev Black Polit Econ*, 42:337-354.

^۲ Franklin Obeng-Odoom

^۳ Marc Ravalomanana

جنبش محصورسازی در اروپا برقرار است، اما تفاوت مشخصی نیز در میان است. سلب مالکیت نوین بر پایه‌ی کشت محصولات کشاورزی جدید، تولیدگندگانی با اهداف و فرآیندهای کار جدید، بازیگران و سوژه‌هایی جدید و بستر حقوقی جدیدی برای تصرف، مصادره و یا تحت فشار قرار دادن مالکان سابق بنا شده است. علاوه بر این باید به دست‌اندازی به قلمروهای جدیدتری مانند حوزه‌های آبی و مناطق حفاظت‌شده‌ی طبیعی اشاره کرد که پیش از این سابقه نداشته است. برای فهم فرآیندهای نوین سلب مالکیت باید به مناسبات و پویایی میان مقیاس‌های جهانی و محلی، فردی و گروهی توجه کرد و این پدیده را در بستر کلان‌تر مناسبات اجتماعی در جامعه قرار داد.

پژوهش‌هایی انجام شده ارقام متفاوتی از میزان اراضی تصرف‌شده به‌دست می‌دهند (از ۲/۵ میلیون هکتار گرفته تا ۵۶ میلیون توسط بانک جهانی و ۲۲۸ میلیون هکتار) و قاطبه‌ی آن‌ها در تخمین قیمت این اراضی به خطا رفته‌اند. پیش‌فرض اقتصاد نئوکلاسیک این است که قیمت کالاها و خدمات بر اساس معادله‌ای تعیین می‌شود که میان خریدار و فروشنده برقرار است. در این رویکرد قیمت در تعادل میان عرضه و تقاضا مشخص می‌شود و این قیمت لاجرم برای هر دو طرف معامله سودآور است. اقتصاد نئوکلاسیک به ما می‌گوید که از خلال این مکانیزم عرضه و تقاضا منابع اقتصادی به بهترین و کارآمدترین روش توزیع می‌شوند. این رویکرد غافل است از اینکه هیچ‌کدام از پیش‌شرط‌هایش در جهان واقعی وجود ندارد و از این‌رو صرفاً بر پایه‌ی مفروضاتی ایده‌آلیستی استوار است و نهایتاً نتایجی غیرواقعی به بار می‌آورد. تاریخ تصرف اراضی در افریقا به ما نشان خواهد داد فرآیندهای اقتصادی پیچیده‌تر از آن چیزی است که اقتصاد نئوکلاسیک تلاش می‌کند به ما القاء کند. به‌عنوان مثال این ایده‌ی فراگیر را در نظر بگیرید که اراضی مکانیزه، بزرگ‌مقیاس و با مالکیت خصوصی به‌لحاظ مدیریتی و محصولات نهایی پرثمرتر خواهد بود. کافی‌ست به مدیریت ضعیف و کاهش محصولات خوراکی در اراضی‌ای که به این شکل تصرف‌شده‌اند رجوع کنید تا ساده‌نگری موجود در این نگاه آشکار شود. یا به اراضی کوچک‌مقیاس مردم بومی در افریقای غربی مراجعه کنید تا به نقش پیشگامانه‌ی ساحل عاج و غنا در تولید جهانی کاکائو پی ببرید. مثال دیگر شیوه‌ی تولید پایدار و وابسته به زنان در گامبیاست که در چنین اراضی‌ای در جریان است.

این یافته‌های میدانی ما را وامی‌دارد تا با تشکیک در علوم اقتصادی جریان غالب به ایده‌ها و نظریات مارکسیستی و جورجیستی روی بیاوریم. به باور من این دو رویکرد انبان نظری آشکارا غنی‌تری برای فهم انتقادی و تحلیل نظام‌مند آنچه به‌صورت واقعی در جریان است به‌دست می‌دهد. این رویکردها مولفه‌های اقتصادی و سیاسی‌ای را که در فرآیندهای اقتصادی دخل و تصرف می‌کنند بر ملا خواهند کرد. از خلال این نظریات ما به چرایی ناکارآمدی بازار آگاه می‌شویم و می‌فهمیم چرا دیگر آشکال غیربازاری تولید، توزیع، تخصیص و مصرف در جریانند. اگر چه رویکردهای مارکسیستی و جورجیستی تا حد زیادی در تقابل با یکدیگر قرار دارند، اما هر دو در یک چیز مشترکند: به چالش کشیدن ایده‌ی برد-برد اقتصاد نئوکلاسیک در تصرف زمین. در ادامه با توضیح ایده‌های کلیدی اقتصاد مارکسیستی و جورجیستی می‌کوشم بستری مهیا کنم تا از خلال آن روایت‌های غالب از مواهب و فوائد تصرف زمین را به چالش کشم.

رویکرد مارکسی

غالباً تصور بر این است که آثار مارکس صرفاً به نزاع طبقاتی میان طبقه‌ی کارگر و سرمایه‌دار محدود شده است. اما مطالعات متاخر نشان می‌دهد مارکس پیوسته از سه نیروی اصلی در تولید سخن می‌گوید؛ زمین، نیروی کار و سرمایه. بر همین اساس او از سه نیروی مختلف یعنی زمین‌داران، سرمایه‌داران و کارگران نام می‌برد که پیوسته در کشمکش و ائتلاف با یکدیگرند. منظور مارکس از زمین تمام عناصر طبیعی‌ست که در زیر زمین (معادن)، روی زمین (خاک، گیاهان و آب) و اتمسفر بالای آن قرار دارد. به باور او در تمام اشکال اجتماع، از جامعه اشتراکی گرفته تا فئودالی و سرمایه‌داری یا سوسیالیسم، پیوندی ناگسستنی میان نیروی کار، زمین (منابع طبیعی) و استفاده از ابزار و تجهیزات برقرارست تا خوراک، پوشاک و نیز مسکن و دیگر ملزومات زندگی تولید و ساخته شوند. علاوه بر این آنچه سازمان سیاسی جامعه را حفظ و بازتولید می‌کند «تولید اضافی» است. در دوران فئودالیسم زمین‌داران

صاحبان اراضی (خاک، جنگ‌ها، معادن، آب‌ها و رودخانه‌ها و ...) بودند و نیرو کار (دهقانان و سرف‌ها) با به‌کارگرفتن قدرت بازوی خود و البته ابزار و وسایل کشاورزی اقدام به کشت محصولات می‌کردند. ویژگی جامعه‌ی فئودالی این بود که دهقانان علاوه بر کشت محصولاتی که برای معیشت خود کفایت می‌کرد محصولات اضافی نیز کشت می‌کردند تا در قالب اجاره‌بها به زمین‌داران بدهند. در سرمایه‌داری اما این تصرف ارزش اضافی شکلی دیگر به خود گرفت. در این نظام سرمایه‌داران صاحب ابزار و سرمایه هستند و کارگران برای زنده‌ماندن نیروی کار خود را در قالب ساعت کاری می‌فروشند. اما سرمایه‌داران تنها به بخشی از ساعت کار آن‌ها حقوق می‌دهند و مابقی را بدون پرداخت از آن خود می‌کنند. این ساعات کار پرداخت نشده همان ارزش اضافی در فرماسیون سرمایه‌داری است.

تا بدین جا تکرار مکررات بود. اما آنچه در متون مارکسیستی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد نسبت سرمایه‌دار و نیروی کار با طبقه‌ی زمین‌دار در نظام سرمایه‌داری است. مارکس به‌طور مشروح درباره‌ی نقش زمین در گراندریسه، جلد سوم کاپیتال و کتاب نظریات ارزش اضافی سخن گفته است. او با طبقه‌بندی آشکال اجاره در قالب سه دسته نشان می‌دهد چگونه زمین‌داران نیز از رابطه‌ی میان سرمایه‌دار و کارگر منتفع می‌شوند. این سه دسته عبارتند از اجاره‌بهای تفاضلی^۱ اول، اجاره‌بهای تفاضلی دوم و اجاره‌بهای مطلق^۲. اجاره‌بهای تفاضلی اول به اختلاف اجاره‌ی اشاره دارد که صاحبان زمین هنگامی که سرمایه‌گذاری‌ای برابر (مانند ماشین‌آلات، تجهیزات حفار، زیرساخت‌ها) در اراضی‌ای با مرغوبیت متفاوت (به‌لحاظ موقعیت، مرغوبیت و حاصلخیزی) می‌شود به‌دست می‌آورند. اجاره‌بهای تفاضلی دوم به اختلاف اجاره‌ی اشاره دارد که صاحبان زمین هنگامی که سرمایه‌گذاری نابرابر در زمین‌هایی یکسان می‌شود به‌دست می‌آورند. در هر دو مورد اگر محصول نهایی (نفت، محصولات معدنی، کشاورزی یا جنگلی) در بازاری رقابتی به‌فروش رسد، ارزش اضافی بیشتری که توسط نیروی کار در زمینی با کیفیت پایین‌تر تولید شده (از خلال قیمت محصول) به سرمایه‌داری منتقل می‌شود که همان محصول را در زمینی با کیفیت بالاتر تولید کرده است. صاحب زمینی که اراضی مرغوب‌تری دارد این ارزش اضافی (یا سود سرشار) را به‌عنوان اجاره‌بهای بیشتر از آن خود می‌کند.

مکانیزم اجاره‌بهای مطلق کاملاً متفاوت و البته مرتبط‌تر به فرآیند تصرف زمین است. در واقع اجاره‌بهای مطلق زمانی موجودیت پیدا می‌کند که فرد سرمایه‌دار سرمایه‌اش را از یک بخش اقتصادی (مثلاً ساخت‌وساز، صنعت یا مالی) به بخش زمین-محور (شرکت‌های کشت و صنعت، انرژی‌های زیستی یا توریسم) سوق دهد. بنابراین اگر سرمایه‌ای به زمینی منتقل شود که پیش‌تر سرمایه‌گذاری در آن انجام شده است دیگر نمونه‌ای از اجاره‌بهای مطلق نخواهد بود. بلکه نمونه‌ای از اجاره‌بهای تفاضلی دوم است. حال اما اگر سرمایه در زمینی جدید سرازیر شود، صاحب زمین برای مهیاکردن دسترسی سرمایه‌داری به اراضی جدید از او اجاره‌ی نخستین استفاده^۳ (اجاره‌بهای مطلق) را می‌گیرد. استفاده از این ایده‌ها متاسفانه تا به امروز محدود به حوزه‌ی معادن و نفت بوده است. در این نوشته تلاش می‌کنم ایده‌ی اجاره‌بها را به موضوع تصرف زمین بسط دهم.

مارکس به ما می‌آموزد که مراحل تولید ارزش اضافی و استثمار کارگر صرفاً در فرایندهای اقتصادی خلاصه نمی‌شود. بلکه مجموعه‌ای فرآیندهای سیاسی، حقوقی و نظامی نیز در کارند تا هر گروه بتواند نفع خود را تضمین کند. مارکس در کتب نزاع طبقاتی در فرانسه و هجدهم برومر لوئی بناپارت نشان می‌دهد چگونه طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقه‌ی زمین‌دار در درهم‌شکستن حقوق قانونی دهقانان برای دسترسی به اراضی فئودالی با یکدیگر متحد می‌شوند و دهقانان را تبدیل به طبقه‌ی کارگر نوظهور می‌کنند. او همچنین آشکار می‌کند که گذر از جامعه‌ی فئودالی به جامعه‌ی سرمایه‌داری با مجموعه‌ای از دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، فرهنگی و نهادی همراه است. این دگرگونی‌ها شامل تبدیل املاک فئودالی به املاکی خصوصی، فروپاشی فرهنگ اشتراکی و گسترش فرهنگ مصرفی، تضعیف قدرت نیروی کار، تثبیت مشروعیت سرمایه و جایگزینی حکمرانی سرمایه-محور به‌جای حکمرانی فئودالی

¹ Differential rent

² Absolute rent

³ One-off

است. همین تغییرات سیاسی-اجتماعی را می‌توان در تصرف اراضی در آفریقا مشاهده کرد. علاوه بر این، تصرف اراضی زمینه را برای گسترش مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی خصوصی‌سازی و تجاری‌سازی به دیگر بخش‌های غیراقتصادی مهیا کرد.

بدین ترتیب مسئله‌ی گذار از شیوه‌های پیش‌سرمایه‌داری به نظام سرمایه‌داری در کانون توجه مارکس بود. او به دنبال کشف تغییراتی بود که از پس این گذار برای روستا و شهر اتفاق می‌افتد. علاقه‌ی وی دریافت نسبت بین کشاورزی پیشاصنعتی و کشاورزی بزرگ‌مقیاس سرمایه‌محور بود. مارکس اشکال پیش‌سرمایه‌داری کار را صرفاً بازه‌ای گذرا می‌دانست که پس از آن طبقه‌ی دهاقین جذب کشاورزی سرمایه‌دارانه‌ی مدرن خواهند شد. او برای نشان دادن رابطه‌ی میان کشاورزی بزرگ‌مقیاس و کوچک‌مقیاس از دو مفهوم «انباشت اولیه» و «انباشت از خلال بازتولید گسترده» استفاده می‌کند. مارکسیست‌های بعدی با الهام از این چارچوب نظری به بسط و تدقیق آن اهتمام ورزیدند. دیوید هاروی اصطلاح «انباشت از خلال سلب مالکیت» را مطرح کرد که در عمل نام دیگری است برای انباشت اولیه. انباشت از خلال سلب مالکیت به فرایندهایی مملو از غارت، فریب و خشونت دلالت دارد. قصد هاروی از نام‌گذاری مجدد به انباشت اولیه تحت نام انباشت از خلال سلب مالکیت روشن کردن این موضوع بوده است که این شکل از انباشت بر خلاف پسوند «اولیه» همچنان پابرجاست و تحت اشکال مختلف ظهور و بروز دارد. هنگامی که به یاد بیاوریم اقتصاددانان نئوکلاسیک انباشت اولیه را پدیده‌ای منسوخ و مرتبط با عصر پیشین می‌دانند، اهمیت این نام‌گذاری مجدد بیش از پیش آشکار می‌شود. برای نمونه این پاره از نوشته‌ی اندیشمند مشهور هرناندو دِسوتو را با هم مرور کنیم:

خلع‌یدکردن مالکان خرد از ابزار معیشتشان، حق مالکیت خصوصی به‌صرف فئودال بودن، غارت اراضی جمعی و این شرایط دیگر ممکن نیست در دوران حاضر تکرار شوند. نگره‌ها تغییر کرده‌اند. دیگر هیچ دولتی به خود اجازه‌ی غارت و برده‌داری و استعمار نمی‌دهد.

با تغییر نام انباشت اولیه به انباشت از خلال سلب مالکیت، دیوید هاروی نشان داد که این پدیده‌ها تا چه پایه همچنان زنده و در جریانند. او همچنین باور دارد که اقتصاد جهانی یک دوره‌ی تغییر از اقتصادی مبتنی بر بازتولید گسترده به اقتصادی مبتنی بر سلب مالکیت را تجربه کرده است. اگر شیوه‌ی نخست در دوران پساجنگ جهانی دوم بر جهان حاکم بود، انباشت از خلال سلب مالکیت با ظهور نئولیبرالیسم در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی بر جهان سیطره یافت. از ویژگی‌های سلب مالکیت می‌توان به «کالایی‌سازی و خصوصی‌سازی زمین» و «مالی‌سازی مبادله و مالیات» اشاره کرد. هاروی اضافه می‌کند انباشت از خلال سلب مالکیت چه از طریق همکاری به‌نتیجه رسد و چه از طریق تقابل، پای نوعی تصرف و کالایی‌سازی در میان است. نکته‌ی قابل توجه آنکه هاروی به پیروی از مارکس انباشت سرمایه را صرفاً واجد سوبیه‌های منفی و تخریب‌گرانه نمی‌دانست. بلکه مفهومی دوجوهی می‌دید؛ از یک‌سو انباشت سرمایه می‌تواند با آوردن سرمایه به زمین ثروت به بار آورد و از این‌رو سیاستی کمک‌کننده برای فقرا باشد (مثلاً با افزایش تعداد مشاغل و بالابردن GDP)، از سوی دیگر این فرآیند می‌تواند در قالب سلب مالکیت ظهور کند، همانطور که ما در تصرف اراضی شاهدش هستیم.

باری پیروان اقتصاد جریان غالب و مدافعان محصورسازی اراضی همواره تصویری مثبت و مترقی از این سلب مالکیت به‌دست می‌دهند. آن‌ها می‌خواهند ما باور کنیم که تصرف اراضی توسط دیگران (بخوانید صاحبان سرمایه و نهادهای دولتی) به نیت مدرن کردن کشاورزی و توسعه‌ی نظام زمین‌داری انجام می‌گیرد. ما اما باید از این نگاه ساده‌انگارانه که در دام دوگانه‌سازی خوب و بد می‌افتد برحذر باشیم. در هر فرآیندی نکاتی خوب و نکاتی بد یافت می‌شود.

به‌طور خلاصه اقتصاد کلاسیک مارکسی به ما می‌آموزد چگونه دهقانان از زمین‌هایشان جدا، از ابزار تولیدشان کنده و به بخش صنعتی پرتاب می‌شوند. با تبدیل شدن به کارگر یدی تنها شیوه‌ی زنده ماندنشان فروش نیروی کار است. از خلال چنین فرآیندی است که طبقه‌ی املاک‌دار و طبقه‌ی بی‌ملک زاده می‌شود. املاک‌داران قدرت بیش از پیش به‌دست می‌آورند و بی‌ملکان در رابطه‌ای نابرابر با سرمایه به‌عنوان نیروی کار مزدبگیر از ابزار و اراضی‌شان خلع ید می‌شوند و بدین ترتیب شکاف اجتماعی بیش از پیش گسترده می‌شود. این نگاه می‌کوشد خلائی که در تحلیل‌های مارکسیستی وجود دارد پر کند. غالب مارکسیست‌ها تحلیل خود را بر

پایه‌ی رابطه‌ی بین کار و سرمایه بنا می‌کنند و توجه کافی به طبقه زمین‌دار و اساساً زمین ندارند. با به میان کشیدن زمین و زمین‌داران اما می‌توان پرتوی نو به مسئله‌ی آبادی‌های اطراف شهر و نیز پیوند میان روستا-شهر انداخت. همچنین این توجهات ما را قادر به درک فرآیندهایی می‌کند که در کشورهای جنوب ذیل برنامه‌ی تعدیل اقتصادی در جریان است. از این خلال می‌تواند به مکانیزم تغییر آبادی‌ها و در این میان نقش سیاست پی برد.

رویکرد جورجیستی

هنری جورج متولد ۱۸۳۹ در فیلادلفیای امریکاست. آثارش را در زمانه‌ی نوشت که عقاید اقتصاددانان کلاسیک از قبیل ریکاردو، اسمیت و البته مارکس در فضای فکری در جنگ و جدال بودند. اگرچه او خود اقتصاددانی کلاسیک بود و ملهم از ریکاردو اما رویکردش نه تماماً در قالب اقتصاد ارتودوکس جای می‌گیرد و نه تماماً اقتصادی بدیل است. به باور جورج نوشته‌هایش بیش از هر چیز به آثار فیزیوکرات‌ها نزدیک است، آنچنان که خودش می‌گوید: «فیزیوکرات‌های فرانسوی قرن ۱۸ تمام آنچه من می‌خواهم بگویم را گفته‌اند: پایان بخشیدن به تمام اشکال مالیات به غیر از مالیات بر زمین».

برخی از اندیشمندان جورج را متهم به داشتن افکاری التقاطی می‌کنند که با معامله با نیروهای راست‌گیش و ارتودوکس کوشیده مخلوطی از فردگرایی و جمع‌گرایی به دست دهد. اما برعکس ادعای التقاطی بودن به عقیده‌ی من این درهم‌آمیزی نوعی سنتز افکار است و نه معامله با دست راستی‌ها. این التقاطی بودن را باید در آرای اقتصاددانان نئوکلاسیک ردیابی کرد که به دنبال مصالحه و بده‌بستان است. مثلاً مصالحه‌ای میان کارآمدی و برابری.

یکی از مهمترین مکتوبات جورج، که به مسئله‌ی زمین می‌پردازد، کتاب پیشرفت و فقر است نگاشته شده در سال ۱۸۷۹. در آن‌جا جورج بیان می‌دارد منبع رشد نه سرمایه که کار است. به عبارتی برخلاف ادعای مسلط که افزایش سرمایه را منشاء رشد و پیشرفت می‌داند، نقش کلیدی را کار در گسترش تولید به عهده دارد. فقر و پیشرفت یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های جورج بوده است. او به دنبال پاسخ این سوال بود که چگونه با رشد توانایی‌های انسانی و پیشرفت جامعه که از خلال گسترش نیروهای تولیدی به دست آمده است، فقر رو به تزاید است و دستمزدها در مقایسه با نرخ اجاره و نرخ سود رو به کاهش است. او باور داشت این وضعیت نه نتیجه‌ی فرآیندهای طبیعی‌ست (رشد سرسام‌آور جمعیت) و نه دست‌پخت آموزش‌های انسانی (هوش پایین، فقر آموزش، مهارت کم)، بلکه نتیجه‌ی شیوه‌ی توزیع است. او به‌عنوان یک دانش‌آموخته‌ی اقتصاد کلاسیک زمین، کار و سرمایه را سه مولفه‌ی برساننده‌ی تولید می‌دانست. زمین که هدیه‌ی طبیعت است با پرداخت اجاره، کار که فعالیت انسانی‌ست با دستمزد و سرمایه که ثروتی در خدمت تولید ثروت بیشتر (در قالب کالا و خدمات) است با سود پاداش داده می‌شود.

اگرچه به زعم جورج هر سه عنصر نقشی برابر در تولید بازی می‌کنند، اما وی منشاء پیشرفت جامعه را کار می‌دانست. باری افزایش سرمایه به کمک نیروی کار می‌آید و پیشرفت را تسریع و تسهیل می‌کند و از این‌رو سزاوار پاداش است. اما سرشت زمین با کار و سرمایه متفاوت است. زمین حاصل هیچ‌کدام از این دو نیست. بلکه هدیه‌ای طبیعی‌ست. از این‌رو تحصیل اجاره توسط زمین‌دار بسیار پرمسئله است. جورج می‌افزاید این حقیقت که با هر توسعه‌ای نرخ اجاره همواره افزایش پیدا می‌کند خود گویای این است که چرا دستمزد و نرخ سود بالا نمی‌رود.

جورج ۵ عامل را زمینه‌ساز افزایش ارزش زمین می‌داند: الف) رشد جمعیت ب) پیشرفت‌های تکنولوژیکی ج) توسعه‌ی عمومی شهر د) کیفیت بالاتر نیروی کار بخاطر افزایش مراودات و آموزش ه) فعالیت‌های سوداگرانه. به باور او اگرچه رشد جمعیت باعث افزایش قیمت زمین می‌شود اما این تنها علت بالارفتن ارزش زمین نیست. به عبارتی حتی با ثابت ماندن جمعیت نیز ما شاهد افزایش ارزش زمین خواهیم بود، چراکه تقاضاهای فردی و به همراه آن ارزش زمین با پیشرفت و توسعه‌ی جامعه افزایش می‌یابد. به همین طریق انجام کار و کنش و برهم‌کنش کاری به‌انضمام به‌جریان‌افتادن سرمایه نیز منتهی به بالارفتن قیمت زمین می‌گردد. علاوه بر این موارد جورج به تاثیر بسط و گسترش عوامل جانبی مانند نهادهای حکومتی در این افزایش ارزش اشاره می‌کند. هم‌پای

گسترش این عوامل جامعه نیز پیشرفت می‌کند و همین پیشرفت از نظر هنری جورج زمینه را برای ثروت‌اندوزی طبقه‌ی زمین‌دار هموار می‌کند. این ثروت‌اندوزی اما به قیمت متضرر شدن نیروی کار و سرمایه انجام می‌یابد.

دستمزد کارگران در مقابل رشد قیمت زمین و افزایش اجاره ارزش خود را بیش از پیش از دست می‌دهد. جورج نشان می‌دهد با بالا رفتن ارزش زمین نه فقط طبقه‌ی کارگر، بلکه سرمایه‌داران نیز تحت‌الشعاع قرار می‌گیرند. منتفع اصلی این وضعیت تنها طبقه‌ی زمین‌دار است. جورج سخنان خود را به این شکل جمع‌بندی می‌کند که پیدایش «فقر در میان مسیر پیشرفت» نتیجه‌ی افزایش اجاره به قیمت قربانی شدن دستمزد و نرخ سود است. از این‌رو این شرایط به‌لحاظ اقتصادی ناکارآمدست، چراکه کارگران را بی‌انگیزه و سوداگری را تشویق و نهایتاً نارضایتی را دوچندان می‌کند. فارغ از ناکارآمدی اقتصاد، این شرایط به زعم جورج اخلاقی نیز نیست. وی می‌افزاید تنها آن‌کسی که کار می‌کند باید دستمزد بگیرد، تنها آن‌کسی که در فرآیند تولید مشارکت می‌کند باید سهمی از محصول نهایی ببرد و تنها آن‌کسی که مالک است باید پاداش بگیرد. زمین اما هدیه‌ی طبیعت است و نباید به دارایی‌ای خصوصی تبدیل شود.

در نظر گرفتن زمین به‌عنوان هدیه‌ی طبیعی راه را برای آنچه جورج حلال وضعیت اقتصادی ناکارآمد می‌داند هموار می‌کند. راه حل امحای مالکیت خصوصی زمین و تبدیل آن به دارایی‌ای اشتراکی‌ست. به بیان جورج «هیچ چیز به‌اندازه‌ی اشتراکی کردن اراضی نمی‌تواند مسئله‌ی فقر را برای همیشه حل کند». در عین حال جورج برعکس مدافعان ایده‌ی بازتوزیع زمین اعتقاد به بازتوزیع اجاره به‌جای زمین داشت. بدین منظور او از مالیات بر زمین به عنوان چیزی متفاوت از مالیات بر مسکن دفاع می‌کرد. اصطلاح مستغلات^۱ تمایز میان زمین و مسکن را دشوار کرده‌است. اما جورج با متمایز کردن این دو مالیات بر مسکن را غیرضروری می‌دانست. به باور او مسکن با اتکا به کاری که بر روی آن انجام شده‌است ساخته می‌شود و از این رو نباید مشمول مالیات شود. این مالیات صرفاً سنگ‌اندازی بر سر راه کار ساختمانی‌ست. بدین ترتیب اصل بنیادین جورج مالیات‌بستن بر داشته‌هایی‌ست که برای به‌دست آوردن تلاش نشده‌است. بر همین سیاق خصوصی کردن زمینی که جامعه در کلیتش به بالا رفتن ارزش آن کمک کرده‌است امری نابخاست. مالیات بر زمین با فلسفه‌ی مالیات‌بندی نیز منطبق است. این مالیات مشخص است چراکه ارزشش قابل پیش‌بینی‌ست؛ عادلانه است چراکه ثروتی بادآورده‌است؛ کارآمد است چراکه جمع‌آوری آن نسبتاً آسان است و سوداگری را کاهش می‌دهد.

در مجموع جورج بسیار مسحور ایده‌ی مالیات زمین بود، آنچنان که درخواست امحای تمام اشکال دیگر مالیات را می‌کرد. در نگاه او دیگر مالیات‌ها صرفاً بر سر راه صنعتی شدن سنگ‌اندازی می‌کنند. جورج با دفاع از مالیات زمین می‌کوشید با خصوصی کردن زمین که هدیه‌ی طبیعی‌ست مبارزه کند. او پیشنهاد داد تا این مالیات زمین خرج کالاهای اجتماعی مانند خانه‌های اجتماعی، بیمارستان، مدارس، جاده‌ها و در یک کلام خرج جامعه شود. اگرچه این سرمایه‌گذاری‌های عمومی به سهم خود افزایش ارزش زمین را دربردارد، اما سیستم مالیات یگانه (مالیات زمین) نابرابری‌ها را می‌زداید و به پیشرفت اجتماعی منتج می‌شود.

مارکس و جورج: تفاوت‌ها، شباهت‌ها و کاربردها

میان ایده‌ی مارکس و جورج شباهت‌ها و تفاوت‌های آشکاری وجود دارد. بیشتر نشان دادیم توضیح مارکس صرفاً بر اساس رابطه‌ی بین سرمایه و کار تا حدی نابسند است. مارکس در ماتریالیسم دیالکتیکی بر پویایی نیروهای تولیدی به‌عنوان متغیر اصلی حرکت جوامع تأکید و بر نقش زمین به‌عنوان بخشی از این حرکت اشاره می‌کند. حال آنکه زمین در نگاه تاریخی جورج نقشی کانونی بازی می‌کند و اصرار کمتری بر نیروهای تولیدی دارد. همچنین جورج به‌مانند اقتصاددانی کلاسیک بر نقش مثبت بنگاه‌های خصوصی و سرمایه‌داری صحنه می‌گذارد. البته او نسبت به کالایی شدن زمین و کار انداز می‌دهد و راه حلی که برای مقابله با آن توصیه می‌کند اشتراکی کردن زمین است. جورج همچنین می‌گوید تا پیش از اشتراکی شدن زمین باید بر سیاست مالیات‌بندی بر زمین تأکید کرد.

^۱ Real estate

نقدی که می‌توان به جورج داشت عدم توجه او به قشر بندی طبقاتی جامعه است. این کورطبقه‌گی مانع از آن می‌شود که او جایگاه طبقاتی دولت را دریابد و به‌همین دلیل دولت را پشتیبان خیر جمعی می‌داند.

تفاوت دیگر اما در حواله‌دادن تمام اشکال نابرابری به مسأله‌ی زمین در رویکرد جورج است. حال آنکه در چشم مارکس نابرابری در پهنه‌ای وسیع‌دامن‌تر تعریف می‌شود. جدول زیر خلاصه‌ای از تفاوت‌ها و شباهت‌های این رویکرد را جمع‌بندی کرده است:

شباهت‌ها و تفاوت‌های میان مارکس و جورج

مقولات تحلیلی	مارکس	جورج
واحد تحلیل	طبقه	طبقه
تضاد طبقاتی	کارگر در مقابل سرمایه‌دار	سرمایه‌دار و کارگر در مقابل زمین‌دار
نقش دولت	طبقاتی	کورطبقه
روش پژوهش	تاریخی، دیالکتیکی، ماتریالیستی	تاریخی، استقراء و قیاس
ریشه‌ی نابرابری	ارزش اضافی	اجاره
راه‌حل	ملی‌کردن تحت کنترل کارگران- کنترل دولت توسط کارگران	اشتراکی‌کردن زمین و مالیات زمین
مقیاس تحلیل	بین‌المللی	ملی

در پایان مایلم ایده‌های اصلی این دو رویکرد را خلاصه کنم تا در پرتو آن بتوان مسأله‌ی تصرف اراضی را دوباره مفهوم‌پردازی کرد: الف) پژوهش در باب تصرف اراضی باید تحلیلی تاریخی و طبقه‌محور به‌دست دهد که در آن مقیاس‌های مختلف (محل، ملی، منطقه‌ای و جهانی) مورد توجه قرار گرفته‌اند. وقایع اخیر اقتصاد تصرف زمین در افریقا باید در پرتو تاریخ و از زاویه‌ای طبقاتی نگریسته شود تا بازندگان و برندگان بازیگران متفاوت درون و میان کشورها و مناطق مختلف در پهنه‌ی جهانی مشخص شود. نکته‌ی کلیدی آنکه دستاورها و از دست‌دادن‌ها در کنار هم وجود دارند، تغییر می‌کنند و با یکدیگر می‌آمیزند. این دو در واقعیت‌های موجود دخل و تصرف می‌کنند تا ویژگی محلی و جهانی سرمایه و پویایی طبقاتی آن آشکار شود. همین امر ضرورت انجام پژوهش‌های تطبیقی را درباره‌ی واکنش‌ها و مبارزات علیه تصرف اراضی بیش از پیش می‌کند.

ب) مارکس تحلیلی متفاوت از مسأله‌ی اجاره به دست می‌دهد. او نشان می‌دهد می‌توان میان اجاره‌ای که ناشی از حاصلخیزی زمین است و اجاره‌ی که منبث از آوردن سرمایه است تمایز قائل شد. همچنین می‌توان انواع مختلف اجاره‌ی ناشی از آوردن سرمایه را برشمرد؛ اجاره‌ای که ناشی از سرمایه‌گذاری‌ای برابر در اراضی‌ای با کیفیات مختلف است یا سرمایه‌گذاری بیشتر و کمتر در زمین‌هایی با کیفیات برابر. حتی می‌توان قدمی به پیش رفت و میان اجاره‌ای که از خلال رقابت میان و یا درون بخش‌های مختلف اقتصادی حاصل شده است تفاوت قائل شد. این باریک‌بینی به ما اجازه می‌دهد به‌شکلی دقیق‌تر و عمیق‌تر مسأله‌ی زمین در افریقا را مورد مذاقه قرار دهیم.

ج) نوشته‌های مارکس به ما تحلیل انتقادی دولت را می‌آموزد. به‌عبارتی بر خلاف دیدگاهی هنجاری که دولت را حامی اجتماعات و گروه‌های مختلف می‌داند (که البته سرآخر بازوهای سرمایه‌داری را پربارتر و زمینه را برای کشاورزی‌زدایی و دهقان‌زدایی مهیا می‌کند) ما نیازمند نگاهی تحلیلی به بنیان‌های طبقاتی دولت هستیم تا سویه‌های طبقاتی قوانین را افشا کنیم و به چالش کشیم. تنها در این صورت است که ما می‌توانیم جهت‌گیری‌های ساختاری دولت را رصد کنیم و به ریشه‌های استعماری و یا پسااستعماری آن ره

یابیم. البته حتی ممکن است دولت در راستای خیر عمومی قدم بردارد: دولت اما برای یک پژوهشگر در ماجرای تصرف اراضی نقش موضوعی تجربی را بازی می‌کند، بیش از هرچیز بخاطر اینکه بخش قابل توجهی از زمین‌ها در سیستم مالکیت اراضی در افریقا تحت کنترل نهادهای سنتی باقی مانده‌است – همین امر می‌تواند موضوعی برای یک تحقیق عملی باشد که چگونه استعمارگران نهادها را تغییر دادند

د) از نوشته‌های جورج می‌آموزیم چگونه کشاورزی سرمایه‌محور اجاره را افزایش می‌دهد و در مقابل چگونه اجاره نابرابری ایجاد می‌کند و آن را تداوم می‌بخشد. چنانچه او می‌گوید «...نتیجه‌ی بلافصل [تکنولوژی‌های] بهبود کار، افزایش قدرت کار است. اما نتیجه‌ی دوم آن افزایش حاشیه‌ی تولید^۱ است. نتیجه‌ی این افزایش نیز بالارفتن اجاره است». تحلیل‌های سیستماتیک از اثر بالارفتن اجاره بر گسترش نابرابری و فقر موجود است. اما جورج مفهوم اجاره را هم در بستری شهری و هم در بستری روستایی مورد بررسی قرار داد. در حال حاضر مطالعات تصرف اراضی توجه چندانی به تحلیل اجاره و اثرات آن بر جامعه‌ی شهری، اقتصاد و محیط نکرده‌اند.

ه) با کمک مفاهیم جورجی می‌توان درک از زمین را عمق بخشید. اگرچه مطالعات زیادی درباره‌ی گونه‌شناسی کاربری زمین انجام یافته است، اما کمتر به مفهوم زمین در دامنه‌ای وسیعتر پرداخته شده‌است. در نگاه جورج زمین دربرگیرنده‌ی آب، معادن و دیگر اشکال طبیعت است.

و) با کمک گرفتن از تحلیل‌های زمان‌مند و بینا-دوره‌ای مارکس و جورج، پژوهش‌های آتی می‌توانند بر مسأله‌ی تغییرات جایگاه‌های طبقاتی و آثار و پیامدهای آن برای جامعه، اقتصاد و محیط زیست تمرکز کنند. مثلاً اینکه چه اتفاقی می‌افتد وقتی زمین‌داران به زمین‌خواران و سرمایه‌داران تبدیل می‌شوند و یا برعکس وقتی سرمایه‌داران مبدل به زمین‌داران می‌شوند. غالباً نخبگان بومی طبقه‌ی زمین‌داران را تشکیل می‌دهد. اما زمین‌خواران ریشه‌ای فراملی و خارجی دارند. گرچه در ساحت نظر ممکن است یک زمین‌دار محلی به سرمایه‌دار یا متصرف زمین تبدیل شود. تحقیقات آتی می‌تواند این روندها را آشکار کند.

ز) جورج می‌تواند راهنمایی باشد برای مطالعه‌ی بکارگیری مالیات بر زمین و زمین‌داری کوچک‌مقیاس و کشاورزی شهری به عنوان راه حلی برای نابرابری. به عبارتی پژوهش‌های زمین باید به این بپردازند که آیا مالیات‌بستن بر مصادره‌کنندگان زمین راه مناسبی برای بازپرداخت آنچه این مصادره‌کنندگان به دست آورده‌اند به جامعه هست یا خیر. آیا در حین مالیات‌بستن بر مصادره‌کنندگان می‌توان بکارگیری عادلانه‌ی نیروی کار و بنگاه‌های اقتصادی را تشویق کرد؟ این روش البته در تقابلی آشکار است با آنچه در افریقا در حال وقوع است: معافیت‌های مالیاتی برای زمین، اجاره‌بهای پایین زمین، معرفی مشوق‌هایی برای جذب سرمایه. وضعیت فعلی (ناکارآمدی در کسب درآمدهای مالیاتی، رویگردانی از سیاست استفاده از زمین برای تامین مواد خوراکی داخلی، اشتغال محدود و به‌کارگیری تکنولوژی به جای انسان) ما را بر آن می‌دارد تا رویکردهای جورجیستی را تصحیح و تدقیق کنیم. شاید باید در کنار دریافت مالیات به تعیین سقفی برای آن نیز فکر کرد. البته این بدان معنی نیست که مصادره‌ی اراضی تا جاییکه مالیات پرداخت می‌شود خوب است. بلکه برعکس باید به راه‌هایی فکر کرد که چگونه منافع فردی می‌تواند در قالب مالیات به جامعه بازگردد. باید به این اندیشید که مالیات زمین می‌تواند درآمدی قابل توجه نصیب جامعه کند تا از این خلال به کشاورزی کردن مجدد و تغییر مسیر زندگی کمک شود.

¹ The margin of production

شبکه‌ها، مرزها، تفاوت‌ها: به سوی نظریه‌ی اوربان^۱

کریستین اشمید

برگردان: میلاد دوستوندی

ویراستار: آیدین ترکمه

فرآیند شهری شدن در سال‌های اخیر اساساً تغییر کرده است. به مدت بیش از یک قرن شکل غالب شهری شدن ماهیتی هم‌مرکز^۲ داشت و حومه‌های شهر همانند کمربندی حول یک هسته‌ی شهری آرایش می‌یافتند. تجمعات عظیم قرن بیستم به همین شیوه شکل گرفتند. باین‌حال در اواخر قرن بیستم الگوهای رشد شهری به تدریج شروع به تغییر کرد و این موضوع در مکان‌های مختلفی نمود یافت: روند شهری شدن ماهیتی هدایت‌ناپذیر^۳ پیدا کرده است و شکل‌های شهری کنونی به تدریج در حال محو شدن هستند؛ مرکزیت ماهیتی چندشکلی یافته است و پیکربندی‌های شهری مرکزگرای^۴ در حال تکامل اند. مناطق شهری چندمرکزی در حال شکل‌گیری اند. این مناطق که ساختار فوق‌العاده ناهمگونی دارند شامل مراکز قدیمی شهر و نیز نواحی پیش‌تر حاشیه‌ای^۵ می‌باشند.

در این فرایند، پیکربندی‌های شهری/اوربان جدید دائماً در حال تکامل اند. نواحی‌ای که زمانی روستا بودند و جمعیت اندکی داشتند در اشکال مختلف پیراشهری شدن^۶ گیر افتاده‌اند. اوربان‌یست‌ها اصطلاحاتی همچون لبه شهر/شهر در کناره^۷، تکنو‌برب (نواحی حومه‌ای دارای مشخصه‌ی صنعتی)^۸ و شهرهای بینابینی^۹ را خلق کرده‌اند تا از آن‌ها برای شرح اشکال جدید مرکزیت در حال شکل‌گیری در نواحی حاشیه‌ای سابق استفاده کنند [1]. باین‌حال اکثر این اصطلاحات و مفاهیم حاکم بر آن‌ها چیزی بیش از عمومیت‌بخشی در خصوص موارد خاص نیستند. توصیف عام شکل جدید شهری شدن، ادوارد سو‌جا^{۱۰} را واداشته است که اصطلاح اگزوپولیس^{۱۱} (خارج از شهر) را خلق کند. از دید وی اگزوپولیس یعنی چرخش غیرمحتمل شهر فراتر از هسته‌های تجمعات گذشته که هم‌زمان مادرشهر را از درون به بیرون و از بیرون به درون تغییر می‌دهد و دارای یک مرکز ثقل تهی حلقه‌مانند^{۱۲} است؛ یعنی مکان‌های خارج از مرکز، درست روی لبه اما همچنان در میانه قرار دارند. تقریباً می‌توان مرکزیت را همه‌جا مشاهده کرد و فهم صلب ما از پدیده‌ای همچون اوربان دیگر از بین رفته است [2]. رم کولهااس^{۱۳} با تأکید بر این پدیده به مفهومی تحت عنوان شهر

^۱ این مقاله برگردان متنی با مشخصات زیر است:

Schmid, Christian (2014): Networks, Borders, Differences: Towards A Theory of the Urban, in Implosions/Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization, by Neil Brenner, Berlin, Jovis, pp. 67-85.

^۲ - concentric

^۳ - undirected

^۴ - eccentric

^۵ - once-peripheral areas

^۶ - peri-urbanization

^۷ - edge city

^۸ - technoburb

^۹ - in-between cities

^{۱۰} - Edward Soja

^{۱۱} - Exopolis

^{۱۲} - doughnut

^{۱۳} - Rem Koolhaas

ژنریک^۱ اشاره می‌کند: شهری فاقد شخصیت که به طرز بی‌رحمانه هر چیز واقعی را از خود بیرون می‌ریزد، از هر چیز که فاقد کارکرد باشد خود را خلاص می‌کند و از چنگال مرکز و تنگنای هویت^۲ می‌گریزد[3].

چنین تعمیم‌هایی از این واقعیت غافل می‌شوند که رویه‌های معکوس را هم می‌توان مشاهده کرد: در سال‌های اخیر همسو با پیکربندی مجدد مرکزیت در حاشیه‌ی اوربان نوعی بازکشف اوربان^۳ نیز رخ داده است. نمونه‌های بسیاری از بازسازی، بازآفرینی و توسعه مجدد هسته‌ی مرکزی شهرها وجود دارد. شرکت‌های چندملیتی و نخبگان شهری نواحی نزدیک مرکز را به انحصار خود درآورده و آن‌ها را به فضاهای ممتازی برای تولید، سکونت و مصرف تبدیل کرده‌اند درحالی‌که گروه‌های اجتماعی نه‌چندان قوی به نواحی حاشیه‌ای رانده شده‌اند که دسترسی ناچیزی به زندگی شهری/اوربان دارند[4].

نتیجه‌ی امر، تأثیر و تأثر متقابل و پیچیده‌ی حاشیه‌ای‌سازی^۴ و مرکزگرایی^۵ است. عبارت‌هایی همچون ناشهری‌شدن^۶ و شهری‌شدن مجدد^۷ که غالباً مورد استفاده قرار می‌گیرند فقط تصویری مبهم از این تغییرات ارائه می‌دهند. ویژگی جدید شهری‌شدن این است که مرکزیت در حال تبدیل به یک پدیده کلی، فراگیر/غالب اما گذرا است. شهر را دیگر نمی‌توان یک واحد به شمار آورد زیرا امروزه شهر دربرگیرنده همپوشانی واقعیت‌های شهری و مرزهای نامشخص است. مدل‌های قبلی شهر در حال منسوخ شدن هستند. هنوز توجه نظری کافی به فرآیندهای پیچیده‌ی درگیر در بازسازی مناطق شهری جلب نشده است. رویکردهای جزئی‌نگر که جنبه‌ها و فرآیندهای انفرادی یا موارد مجرد تعمیم‌داده‌شده را بررسی می‌کنند بر مباحث علمی کنونی غلبه یافته‌اند. زبان و رویکردهای نظری نوینی باید به منظور فهم فرآیندهای شهری‌شدن امروزی پرورانده شود. شهر/سیتی و شهری‌شدن/اوربانیزاسیون را باید به مثابه پدیده‌هایی عام فهم کرد و متقابلاً در یک نظریه فراگیر به هم ربط داد.

یکی از چند نظریه‌ای که در این زمینه وجود دارد نظریه‌ی فیلسوف فرانسوی هانری لوفور^۸ است. این نظریه که ۴۰ سال قبل مطرح شد برای مدت‌ها چندان به رسمیت شناخته نشد؛ اما امروزه توانسته است به تأثیرگذاری شایسته‌اش دست یابد[5]. این نظریه‌ی پیشگام اهمیت بسیار زیادی دارد زیرا موجب یکپارچه‌سازی مقولات اوربان و فضا به صورت نظام‌مند در قالب یک نظریه‌ی اجتماعی فراگیر می‌شود و بنابراین فهم و تحلیل فرآیندها و پدیده‌های فضایی را در هر مقیاس از خصوصی تا جهانی امکان‌پذیر می‌سازد[6]. در سال‌های اخیر این نظریه دچار رنسانس قابل‌توجهی شده و به‌طور فزاینده‌ای در رشته‌های علمی مختلف همچون علوم اجتماعی و معماری مطرح و بحث شده است؛ اما هنوز هم باید آن را به صورت تجربی به کار برد و هر چه بیشتر توسعه بخشید.

در این فصل به چند استدلال اصلی مطرح‌شده توسط لوفور پرداخته می‌شود و چارچوب نظری جدیدی را برای تحلیل تجربی مبتنی بر سه مفهوم شبکه‌ها، مرزها و تفاوت‌ها توسعه می‌دهم. این سه اصطلاح مبنای پژوهشی تجربی در خصوص پروژه «سوئیس: یک پرتوی شهری» اند[7].

تز شهری‌شدن کامل

نقطه تمایز نظریه‌ی لوفور موضوع شهری‌شدن کامل جامعه است. طبق این نظریه به رغم چند استثناء، کل جهان یک فرایند فراگیر شهری‌شدن را از سر می‌گذراند. واقعیت امروزی را دیگر نمی‌توان با استفاده از مقوله‌های شهر/سیتی و حومه فهمید بلکه باید آن را با استفاده از مفاهیم جامعه‌ی اوربان/شهری تجزیه و تحلیل کرد.

1 - generic city
2 - straitjacket of identity
3 - rediscovery of the urban
4 - peripheralization
5 - centralization
6 - de-urbanization
7 - re-urbanization
8 - Henri Lefebvre

از دید لوفور فرآیند شهری شدن کاملاً به صنعتی شدن مرتبط است. انقلاب صنعتی باعث مهاجرت طولانی مدت و مستمر از حومه‌ی شهر به شهرها شد که موجب گسترش نواحی شهری گشت. صنعتی شدن و شهری شدن یک اتحاد فوق‌العاده پیچیده و متعارض را شکل داده‌اند: صنعتی شدن شرایط و ابزارهایی برای شهری شدن فراهم می‌کند و شهری شدن پیامد و نتیجه صنعتی شدن و تولید صنعتی است که در سراسر جهان در حال گسترش است. طبق این تعریف، لوفور شهری شدن را فرآیندی می‌داند که باعث بازشکل-دهی و استعمار^۱ نواحی روستایی شده است و هم‌زمان نیز تغییر و تحولات بنیادینی در شهرهای تاریخی به بار آورده و حتی تا حدی در حال نابودسازی این شهرها است [8].

همان‌گونه که لوفور استدلال می‌کند شهری شدن/اوربانیزاسیون فرآیندی است که باعث تجزیه جامعه‌ی کشاورزی^۲ و تهی کردن آن از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی زندگی روستایی (تجارت، صنایع دستی و مراکز محلی کوچک) شده است. اجتماع محلی سنتی (روستا) به تدریج شخصیت متمایز خود به‌عنوان مرکز/قطب^۳ زندگی روستایی را از دست داده است. یک بافت شهری در سراسر حومه‌ی شهر در حال گسترش است. این اصطلاح نه‌تنها به نواحی ساخته‌شده^۴ بلکه به تمامی پدیده‌هایی اشاره دارد که محصول غلبه‌ی شهر/سیتی بر حومه اند. از این رو یک خانه‌ی دوم، یک بزرگراه یا یک سوپرمارکت نیز بخشی از بافت شهری/اوربان هستند. چنین شبکه‌ای باعث شکل‌گیری مبنایی مادی برای کل سیستم شهری می‌شود که گستره‌ی آن از رسانه و فعالیت‌های تفریحی تا مُد را شامل می‌شود و مستلزم تغییر بنیادین زندگی روزمره و پیامدهای دامنه‌دار متعاقب آن می‌باشد. بافت شهری کم‌وبیش به طرز فشرده درهم‌تنیده شده است و همه‌ی آنچه در این بافت باقی می‌ماند، جزایر روستایی با اندازه‌های مختلف همچون دهکده‌ها و روستاها است. حتی گاهی کل مناطق دچار زوال و رکود و نابودی می‌شوند و متروکه در طبیعت رها می‌شوند [9].

فرآیند جهان‌گستر شهری شدن نه‌تنها می‌تواند اشکال سنتی جامعه‌ی کشاورزی را تغییر دهد بلکه به تغییر بنیادین شهرها/سیتی‌ها هم منجر می‌شود. از منظر متقابل، پدیده‌ی شهری شدن خود را به شکل توسعه‌ی چشمگیر تجمعات شهری و گسترش شبکه‌های شهری نشان داده است. مادرشهر در حال انفجار و پراکنده‌سازی پاره‌های شهری کوچک و بی‌شمار در اطراف خود است. شهرهای کوچک و میانی به شهرهای مستقل و مستعمرات واقعی مادرشهر تبدیل شده اند.

لوفور استعاره‌ای قوی از فیزیک اتمی به کار می‌گیرد تا این فرآیند دوگانه‌ی شهری شدن یعنی درون‌پاشی و برون‌پاشی^۵ را شرح دهد. از دید او این اصطلاح یعنی تمرکز شگرف (افراد، فعالیت‌ها، ثروت، کالاها، اشیاء، وسایل، ابزارها و تفکر) واقعیت شهری/اوربان، و انفجار عظیم شهر و شکل‌گیری پاره‌های منفصل بی‌شمار (حواشی، حومه‌ها، خانه‌های (دوم) برای تعطیلات^۶ و شهرک‌های اقماری) [10]

سیتی در جامعه‌ی اوربان

نظریه‌ی لوفور بیانگر نوعی گسست رادیکال از فهم غربی سنتی از اوربان است. شهر/سیتی دیگر یک ایژه یا واحدی قابل تعریف نیست. شهر در عوض یک مقوله‌ی تاریخی است که در فرآیند شهری شدن در حال تجزیه است. این تعریف توجه را به سمت تحلیل فرآیند دگرگونی و پتانسیل ذاتی آن یعنی خلق یک جامعه‌ی اوربان/شهری معطوف می‌کند.

با این وجود شهری شدن به این معنا نیست که همه‌ی مناطق شهری شده نهایتاً به یکدستی و همگنی برسند. به این معنا هم نیست که شهر/سیتی به‌عنوان یک شکل ساخته‌شده و یک واقعیت اجتماعی در حال ناپدید شدن است. چگونه می‌توان اشکال شهری جدید را فهمید؟ چه فرآیندهایی مشخصه‌ی آن‌ها هستند؟ سیتی در جامعه اوربان چیست؟

¹ - colonizing

² - agrarian society

³ - hub

⁴ - built- up

⁵ - implosion—explosion

⁶ - vacation homes

برای فهم ماهیت خاص دنیای شهری شده به بازتعریف بنیادین تحلیل نیاز است. شهر/سیتی را باید در بستر جامعه به عنوان یک کل جای داد و محتوای آن را بازتعریف کرد. سه جنبه‌ی میانجی‌گری^۱، مرکزیت و تفاوت به طور خاص از اهمیت فراوانی در نظریه‌ی لوفور برخوردارند.

میانجی‌گری

در تقریب نخست، لوفور اوربان را به عنوان سطح یا نظم خاص واقعیت اجتماعی مشخص می‌کند که سطحی میانی یا میانجی بین دو سطح دیگر است: از یک سو سطح خصوصی (سطح نظم نزدیک^۲، زندگی روزمره، سکونت) و از سوی دیگر سطح عام (سطح نظم دور^۳، بازار جهانی، دولت، دانش، نهادها و ایدئولوژی‌ها). این سطح واسطه اهمیت زیادی دارد چرا که به عنوان تقویت‌کننده^۴، میانجی‌گر و ارتباط بین دو سطح خصوصی و عام عمل می‌کند.

باین حال در جامعه‌ی شهری شده، سطح شهری در خطر فرسایش بین سطوح عام و خصوصی قرار دارد. از سوی دیگر فناوری و صنعتی شدن منجر به نوعی خردگرایی^۵ جهان‌شمول شده است که می‌تواند ویژگی‌ها و خصایص یک مکان یا موقعیت مشخص را تضعیف کند. از سوی دیگر فضا تقسیم‌بندی شده و در معرض منطق فردگرایانه‌ی شرکت‌های خصوصی قرار می‌گیرد. زمانی که یک جامعه به صورت کامل شهری/اوربان می‌شود، دقیقاً در همین نقطه است که سطح میانجی‌گری از بین می‌رود [11].

باین حال تنها افراطی‌ترین تز در خصوص از بین رفتن سیتی می‌تواند اهمیت اوربان را آشکار سازد؛ سیتی را باید به عنوان یک منبع اجتماعی فهمید. سیتی ابزاری اساسی برای سازمان‌دهی جامعه است که عناصر پراکنده‌ی جامعه را یکپارچه می‌کند و بنابراین ماهیتی مولد دارد. این گونه مشخص می‌شود که چرا سیتی‌ها از توانایی حیرت‌انگیزی برای بازسازی خود برخوردارند. کیفیت خاص اوربان در چرخه‌ی تاریخی تجزیه و بازسازی نهفته است [12].

مرکزیت

با توجه به نکات قبلی، لوفور به تعریفی جدید از سیتی دست می‌یابد: سیتی یک مرکز است که از طریق مرکزیت خود تعریف می‌شود. از دید او سیتی یعنی مبادله، تجدید پیمان^۶، همگرایی، اجتماع و تلاقی. سیتی وضعیتی را ایجاد می‌کند که در آن چیزهای مختلف دیگر جدای از هم نیستند. سیتی به عنوان مکان مواجهه/رویاری، ارتباط و اطلاعات، جایی است که در آن الزامات و هنجارها فرو می‌ریزند و جنبه‌ی بازیگوشانه و غیرقابل‌پیش‌بینی اضافه می‌شود: اوربان را می‌توان مکانی تعریف کرد که در آن افراد قدم می‌زنند، خود را در برابر و درون انبوهی از اشیاء می‌یابند، درهم‌تنیده شدن زنجیره‌ی فعالیت‌های خود را تجربه می‌کنند تا جایی که دیگر تشخیص‌ناپذیر می‌شوند، و در نتیجه موقعیت‌ها چنان در هم گره می‌خورند که می‌توانند در آن موقعیت‌های پیش‌بینی‌ناشده‌ای را به وجود آورد [13].

از دید لوفور، این تعریف از فضای اوربان حاوی یک بردار صفر بالقوه است: در فضای اوربان بردار فضا-زمان به صفر می‌رسد. هر نقطه می‌تواند به نوعی تمرکز بدل شود که همه چیز به سوی آن کشیده می‌شوند؛ فضایی ممتاز که در آن همه چیز به هم می‌رسند. سیتی لغو بالقوه و نفی فواصل در فضا و زمان است: الغای فاصله مسئله‌ای است که همواره ذهن ساکنان فضای اوربان را به خود مشغول می‌کند. این رؤیا و تصور نمادین آن‌ها است که به چندین شیوه آشکار گردیده است [14].

برای لوفور مرکزیت بنا بر ارتباط و مواجهه‌ی هر آنچه باهم در یک فضا و به صورت هم‌زمان وجود دارد تعریف می‌شود؛ بنابراین مرکزیت با یک شکل منطقی تناظر دارد: نقطه‌ی مواجهه، مکان به هم‌رسیدن. این فرم/شکل فاقد هرگونه محتوای خاصی است. منطقی همان هم‌زمانی درونی آن است که خودش برآمده از همان هم‌زمانی است: هم‌زمانی هر چیز که می‌توان آن را در یا حول یک نقطه گرد آورد. این شکل مرکزیت، هم‌زمان همچون یک عمل اندیشه‌ورزی و نیز همچون عملی اجتماعی تشکیل می‌شود. از

¹ - mediation

² - nearby order

³ - distant order

⁴ - relay

⁵ - rationalism

⁶ - rapprochement

لحاظ ذهنی می‌توان آن را هم‌زمانی پیشامدها، ادراکات و عناصر یک کل در امر واقع به شمار آورد. از لحاظ اجتماعی به معنای بهم‌رسیدن و ترکیب دارایی‌ها و محصولات، ثروت و فعالیت‌ها می‌باشد. مرکزیت را به این ترتیب می‌توان تمامیت تفاوت‌ها دانست [15].

تفاوت

حال بعد سوم امر شهری - اوربان - مطرح می‌شود: شهر محل تفاوت‌ها است. شهر فضایی افتراقی/تفاوت‌بنیاد است که در آن تفاوت‌ها به سطح می‌آیند. فواصل فضازمان جای خود را به تناقضات، تباین‌ها، برهم‌نشینی‌ها و تلافی‌های واقعیت‌های مختلف می‌دهد. سیتی را می‌توان همچون مکانی تعریف کرد که در آن، تفاوت‌ها شناخته می‌شوند، تشخیص داده می‌شوند، آزمایش می‌شوند، تأیید می‌گردند یا همدیگر را جبران/متوازن می‌کنند.

تفاوت‌ها را باید مشخصاً از خاص‌بودگی‌ها متمایز کرد: آن‌ها مؤلفه‌های ارتباط فعال‌اند درحالی‌که خاص‌بودگی‌ها متقابلاً از هم منفک باقی می‌مانند. خاص‌بودگی‌ها محصول طبیعت، سایت و منابع طبیعی هستند. آن‌ها به شرایط محلی گره خورده‌اند و بنابراین هنوز به جامعه روستایی مرتبطند. آن‌ها مجزا و خارجی‌اند و می‌توان آن‌ها را به راحتی به نوعی ضدیت^۱ نسبت به سایر خاص‌بودگی‌ها تبدیل کرد. باین‌همه، آن‌ها نیزرفته‌رفته با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. مواجهه آن‌ها به فهم متقابل و بنابراین به تفاوت بدل می‌شود. لحظه‌ی مواجهه همواره با تعارض همراه است. عناصری که به واسطه‌ی این تصادم تغییر ماهیت می‌دهند و باقی می‌مانند دیگر خود را جدای از هم تأیید نمی‌کنند. در عوض آن‌ها صرفاً می‌توانند خود را در روابط متقابل با یکدیگر ارائه و باز-ارائه (بازنمایی) کنند. این نقطه همان جایی است که مفهوم تفاوت مطرح می‌شود: مفهومی که محتوایش را نه تنها از طریق تفکر منطقی بلکه در امتداد مسیرهای مختلف، از تاریخ گرفته تا شرایط گوناگون زندگی روزمره، به دست می‌آورد. به این ترتیب و تحت این شرایط، خاص‌بودگی‌ها به تفاوت‌ها بدل شده و تفاوت تولید می‌کنند [16].

حق به شهر/سیتی

طبق نظریه‌ی لوفور، شهر/سیتی را می‌توان به سه شیوه تعریف کرد: نخست، شهر سطح خاصی از واقعیت اجتماعی است (سطح میانجی‌گری)؛ دوم، شهر شکل/فرمی اجتماعی است (مرکزیت) و سوم، شهر یک مکان خاص است (مکان تفاوت). این تعاریف، تعاریف صوری‌اند. در نتیجه نظریه‌ی لوفور محتوای اوربان را که تنها می‌توان از لحاظ تجربی تعیین کرد، تعریف نمی‌کند. این نظریه محصول شرایط اجتماعی مربوطه و نتیجه‌ی درگیری با شهر/سیتی است. زمانی که شرایط تاریخی تغییر می‌کند، محتوای جامعه‌ی اوربان هم مجدداً تعریف می‌شود.

مشخصه‌ی خاص اوربان در جامعه‌ی جهانی‌شده‌ی فعلی ما چیست؟ از دید لوفور مرکزیت در این جامعه از طریق فن‌آوری اطلاعات و پردازش داده کیفیت جدیدی به خود می‌گیرد: دانش و اطلاعات در سراسر جهان در یک نقطه تجمیع و پردازش می‌شوند. در نتیجه ظرفیت‌های مواجهه و ارتباط افزایش می‌یابد و هم‌زمانی تشدید و فشرده می‌گردد. مراکز شهری/اوربان وظیفه‌ی شتاب‌بخشیدن به ذهنی‌کردن (در مقابل کار یدی)^۲ فرآیند تولید جهانی را بر عهده می‌گیرند. تمامی چنین توسعه‌هایی منجر به شکل‌گیری یک مرکزیت تازه‌ی مبتنی بر اطلاعات می‌شود. مرکزیت، عناصر پیرامونی را حذف می‌کند و ثروت، ابزارهای عمل، دانش، اطلاعات و فرهنگ را گرد هم می‌آورد. در نهایت مرکزیت بیشترین قدرت یعنی تمرکز قدرت‌ها یعنی تصمیم را تولید می‌کند [17].

لوفور تعریف جدید اوربان را در مرکز تصمیم مستقر می‌کند. شهرهای امروزی مراکز معنا و اطلاعات، سازمان‌دهی و تصمیم‌گیری نهادی در مقیاس جهانی‌اند. آن‌ها مراکز تصمیم‌گیری و قدرتی هستند که همه‌ی عناصر سازنده‌ی جامعه را در یک قلمروی محدود متحد می‌کنند.

¹ - antagonism

² - intellectualization

با این حال تبدیل سیتی‌ها به مراکز تصمیم‌گیری و اطلاعات مسلماً به راحتی پیش نمی‌رود و موانعی هم وجود دارد. مرکزیت به یک مسئله سیاسی و شهرها به عرصه‌ی منازعه بدل می‌شوند. به همین دلیل لوفور به طرزی عمل‌گرایانه خواهان حق به شهر است: حق تحمیل‌نشدن فضایی که صرفاً به قصد تبعیض تولید شده است. لوفور این حق را در کنار سایر حقوقی قرار می‌دهد که تمدن شهری^۱ را تعریف می‌کنند: حق کار، آموزش، بهداشت و سلامتی، سکونت، اوقات فراغت و زندگی. حق به شهر نه به شهر دوران گذشته بلکه به زندگی شهری، مرکزیت نو شده، مکان‌های تلاقی و مبادله، ضربانگ زندگی و استفاده از زمانی که امکان بهره‌گیری کامل از این مکان‌ها را مقدور می‌سازد، اشاره دارد. این حق را نمی‌توان صرفاً به‌مثابه حق دیدار یا بازگشت به شهرهای سنتی دانست. تنها می‌توان آن را به‌سان حق به زندگی شهری/اوربان دگرگون‌شده و نوشته صورت‌بندی کرد [18].

پروژه‌ی نظری و پرکتیکال عظیم که لوفور ترسیم می‌کند بر کشف مسیری ممکن به سمت دنیای اوربان مبتنی است که در آن، اتحاد دیگر نقطه‌ی مقابل تفاوت نیست، همگنی^۲ دیگر در تعارض با ناهمگنی^۳ نیست و اجتماعات، رویارویی‌ها و ملاقات‌ها – که البته بدون منازعه نیستند – جایگزین مبارزه‌ی عناصر انفرادی شهری/اوربان خواهند شد که در نتیجه‌ی تفکیک‌ها به تناقضات^۴ بدل گشته‌اند. این فضای اوربان مبنایی اجتماعی را برای یک زندگی روزمره‌ی دگرگون‌شده فراهم می‌کند که پذیرای امکانات گوناگونی است.

فضای درک‌شده/فیزیکی، تصور شده/مفهومی و زیسته

پرسش‌هایی به این ترتیب طرح می‌شوند: چگونه می‌توان این فضای شهری را تولید کرد یا به بیان دیگر، سیتی چگونه می‌تواند تحت شرایط کنونی تولید شود؟ این پرسش منجر به تغییر رادیکال چشم‌انداز تحلیلی می‌شود. بایستی مفهوم و نظریه هر دو را تعمیم داد تا بتوان جنبه‌های مختلف را با یکدیگر ترکیب کرد؛ همان کاری که مفهوم فضا و نظریه‌ی تولید فضای لوفور که در سال ۱۹۷۴ در کتاب تولید فضا شرح داده شده به خوبی انجامش می‌دهد [19].

خود لوفور هم می‌پذیرد که عبارت تولید فضا ممکن است عجیب به نظر برسد. با این حال او این اصطلاح را عامدانه و به طرزی تحریک‌آمیز به کار می‌برد تا از این طریق با دیدگاه حاکم کنونی مقابله کند که فضا را مقدم بر چیزهایی می‌داند که اشغال‌کننده و پُرکننده آن هستند. از دید لوفور فضا یک تولید اجتماعی است.

نکته کلیدی نظریه لوفور این است که تولید فضا را می‌توان به سه بعد یا فرآیندی از لحاظ دیالکتیکی درهم‌تنیده، تقسیم کرد. لوفور این سه بعد یا فرایند را مشتقات^۵ یا لحظه‌های تولید فضا نیز می‌نامد. این سه لحظه به دو شیوه تعیین و بر همین قیاس به دو شکل نام‌گذاری می‌شوند. این سه لحظه از یک سو به سه‌تایی پرکتیس فضایی، بازهمایی فضا و فضاهای بازهمایی اشاره می‌کنند و از سوی دیگر به فضای درک‌شده، تصور شده و زیسته اشاره دارند. این سری‌های موازی بر دو رویکرد به فضا دلالت دارند: رویکردی پدیدارشناسانه از یک سو و رویکردی زبان‌شناسانه و نشانه‌شناسانه از سوی دیگر [20].

ابعاد سه‌گانه‌ی تولید فضا

ابتدا به ساکن، فضا دارای بعدی محسوس است که می‌توان آن را از طریق حواس پنج‌گانه درک کرد. فضای درک‌شده مستقیماً به مادیت^۶ عناصری اشاره دارد که تشکیل‌دهنده‌ی یک فضا می‌باشند. پرکتیس فضایی این عناصر را با یک نظم فضایی یا نظم هم‌زمانی ترکیب می‌کند. از نقطه نظر انضمامی، فضای درک‌شده یعنی شبکه‌ای از تعاملات منظمی که در زندگی روزمره (برای مثال، ارتباط

¹ - urban civilization

² - homogeneous

³ - heterogeneous

⁴ - antinomies

⁵ - formants

⁶ - materiality

بین محل سکونت و محل کار) یا در فرآیند تولید (شبکه تولید و مبادله) پدیدار می‌شوند. این شبکه‌ها همچون شبکه‌های خیابان‌ها و مسیرها، منازل و سایت‌های تولید مبتنی بر مادیت می‌باشند.

با این حال فضا را نمی‌توان بدون تصور آن در ذهن درک کرد. فضا دستاوردی ذهنی برای در نظر گرفتن عناصر انفرادی به‌عنوان یک کل است که سپس به‌مثابه یک فضا محسوب می‌شود که منبع فضای تصور شده است. بر ساخت‌ها یا برداشت‌های از فضا متکی بر قراردادهای اجتماعی می‌باشند که مشخص می‌سازند کدام عناصر به هم ربط دارند و کدام عناصر همدیگر را پس می‌زنند. این قراردادهای آموخته می‌شوند اما غیرقابل تغییر نیستند. در حقیقت آن‌ها اغلب مورد مناقشه، بحث و گفتگو در زمینه‌های گفتمانی (سیاسی) قرار می‌گیرند. این یک فرآیند اجتماعی تولید است که به تولید دانش مربوط است و به ساختارهای قدرت پیوند می‌خورد؛ بنابراین فضای تصور شده نشان‌دهنده و معرف یک فضا از طریق بازگویی آن است. بازگویی‌های فضا در سطح گفتمان و زبان ظاهر می‌شود. از یک نظرگاه، آن‌ها شامل اشکال کلامی همچون توصیفات، تعاریف و به‌ویژه نظریات (علمی) فضا و نیز نقشه‌ها و طرح‌ها می‌باشند که در قالب تصاویر و علائم، اطلاعاتی را ارائه می‌نمایند. به‌طور کلی، بازگویی‌های فضا دربرگیرنده قواعد و اخلاق اجتماعی می‌باشد.

لوفور بعد سوم تولید فضا را فضاهای بازگویی می‌نامد که «چیز» را توصیف می‌کنند. فضاهای بازگویی به خود فضا اشاره ندارد بلکه به چیزی دیگر (یک چیز سوم) همچون نیروی معنوی، لوگوس، دولت و اصول مردانه و زنانه اشاره دارند. این بُعد از تولید فضا، فرآیند معنا سازی/دلالت است که به یک نمادگرایی (مادی) متصل می‌شود: تولید معنا به فضاهای یک محتوای نمادین می‌دهد و آن‌ها را به فضاهای بازگویی بدل می‌نماید. نمادهای فضا را می‌توان از طبیعت مثل درختان یا اشکال طبیعی برجسته گرفت. آن‌ها همچنین می‌توانند همچون بناها یا آثار تاریخی مصنوعات محض باشند و یا به عنوان مثال همانند چشم‌اندازهای فرهنگی نتیجه‌ی ترکیب طبیعت و مصنوعات باشند. این جنبه‌ی فضا توسط افراد در زندگی روزمره‌شان تجربه می‌شود و به همین دلیل لوفور آن را فضای زیسته می‌نامد. تجربه‌ی پرکتیکال و زیسته را نمی‌توان به‌وسیله آنالیزهای نظری تحلیل برد. همیشه چیزی باقی می‌ماند: یک باقی‌مانده‌ی وصف‌ناپذیر و غیرقابل تحلیل که تنها می‌توان به کمک هنر آن را ابراز کرد.

بنابراین نظریه‌ی تولید فضا در بطن خود دارای یک فرآیند سه‌سطحی تولید است: اول تولید مادی، دوم، تولید دانش و سوم، تولید معنا. به‌طور مشخص موضوع نظریه‌ی لوفور نه «فضا به خودی خود» است نه آرایش اشیاء مادی و مصنوعات در فضا؛ بلکه تولید عملی، ذهنی و نمادین روابط بین این اشیاء است. فضا را باید به نحوی فعالانه همچون بافت چندلایه‌ای ارتباطاتی فهم کرد که به‌طور مستمر تولید و بازتولید می‌شود. ابژه‌ی تحلیل، فرآیندهای تولید فعالی می‌باشد که در زمان در جریان است. این سه بُعد تولید فضا، تشکیل‌دهنده یک اتحاد متعارض و دیالکتیکی می‌باشند. آن‌ها را می‌توان یک تعیین سه‌گانه به شمار آورد: فضا فقط در برهمکنش هر سه قطب شکل می‌گیرد.

تولید شهر/سیتی

چگونه می‌توان شهر/سیتی را همچون فضا فهمید؟ لوفور شهر را به سه شیوه تعریف می‌کند. سطح میانجی واقعیت اجتماعی، یعنی سایت میانجی‌گری بین عام و خصوصی. دیگر اینکه شکل اوربان، مرکزیت است: شهر محل تلاقی، مواجهه و تعامل است. و سرانجام اینکه ویژگی بارز شهر، تفاوت است؛ شهر مکان تصادم تفاوت‌ها است و بنابراین چیزی جدید تولید می‌کند.

هم‌زمان، فضای اوربان را می‌توان یک فرآیند تولید سه وجهی دانست: سیتی محصولی است که تنها در برهمکنش متعارض پرکتیس فضایی، بازگویی فضا و فضاهایی بازگویی یا فضاهای دریافته (درک‌شده)، پنداشته (تصور شده) و زیسته ظاهر می‌شود.

فضای اوربان در وهله‌ی اول یک فضای مادی قابل درک است و می‌توان آن را فضای برهم‌کنش مادی و تلاقی کالبدی به شمار آورد که از طریق شبکه‌ها و جریان‌های اطلاعاتی گشایش می‌یابد؛ بنابراین سیتی را می‌توان به‌مثابه پراکسیس فضایی خاصی بر فراز قلمروی عملی-حسی و زیر قلمروی انتزاعی دانست: یک پراکسیس پیونددهنده که از همین رو بالقوه حاوی تلاقی است، که چیز جدیدی می‌تواند از دل آن سربرآورد. این جنبه‌ی پرکتیکال مرکزیت را می‌توان در طیف گسترده‌ای از نواحی مختلف و در تقاطع‌ها

یا گره‌های شبکه‌های تولید و کانال‌های ارتباطی، به صورت ارتباط میان شبکه‌های اجتماعی در زندگی روزمره، و به عنوان محل مواجهه و مبادله یافت که پذیرای شگفتی‌ها و نوآوری‌ها می‌باشد.

ثانیاً، شهر/سیتی یک فضای پنداشته/تصوری یا بازگامی فضا است. آنچه ما به‌عنوان یک شهر تلقی می‌کنیم به تعریف اجتماعی از اوربان و تصویر شهر بر روی بلوپرینت یا نقشه و نیز طرحی که در تلاش برای تعریف و تبیین اوربان است، بستگی دارد. به‌عنوان بازگامی فضا، اوربان مقدماً همواره در جهانی شهری شده به‌صورت تعریف‌ناشده باقی می‌ماند. از آنجا که سیتی دیگر نشان‌دهنده‌ی یک واحد اجتماعی متمایز و شیوه‌ی مستقل تولید و معیشت نیست، راه‌های ممکن زیادی برای تعریف و مرزبندی آن وجود دارد و به همین دلیل امروزه تعاریف گوناگونی از شهر موجود است. بنا بر برداشت‌های فردی - که می‌توانند برداشت‌هایی علمی، برنامه‌ریزانه، رسانه‌ای یا سیاسی باشند - شهر/سیتی در معنای واحدهای متفاوت فهمیده می‌شود. تمامی چنین تعاریف مختلفی، بازگامی‌های خاص فضا هستند. آن‌ها مرزبندی‌های گفتمانی محتوای اوربان را شرح می‌دهند و شامل راهبردهای شمول و طرد می‌باشند. تعاریف شهر/سیتی به عرصه‌ای بدل شده است که در آن راهبردها و علایق/منافع گوناگونی در کار اند.

ثالثاً، شهر همواره یک فضای زیسته و مکان ساکنانی است که از آن استفاده می‌کنند و آن را برای فعالیت‌های خود اختصاص می‌دهند. اوربان مکان تفاوت را مشخص می‌کند: کیفیت خاص فضای شهری ناشی از حضور هم‌زمان جهان‌ها و مفاهیم کاملاً متمایز ارزش، گروه‌های قومی و نژادی، فرهنگی و اجتماعی، فعالیت‌ها، کارکردها و دانش است. فضای اوربان باعث می‌شود تا همه‌ی این عناصر متنوع دور هم گرد بیایند و آن‌ها را مولد می‌سازد. باین‌حال، هم‌زمان عناصر تمایل دارند خود را از هم منفک و جدا سازند. از همین رو اینکه چنین تفاوت‌هایی چگونه در زندگی روزمره‌ی واقعی تجربه و زیسته می‌شوند از اهمیتی حیاتی برخوردار است.

فضای شهری/اوربان: شبکه‌ها، مرزها، تفاوت‌ها

نظریه‌ی کلی لوفور درباره‌ی تولید فضا را می‌توان به طرزی تجربی به شیوه‌های بسیار متفاوتی به کار برد. این نظریه هیچ روش‌شناسی دقیقی ارائه نمی‌دهد اما در عوض پس‌زمینه‌ای مفهومی^۱ را شکل می‌دهد که باید آن را در قالب اصطلاحات انضمامی^۲ به‌منظور انجام تحلیل‌های تجربی به کارگرفت. بنابر پرسش پژوهش و هدف تحلیل، این نظریه را می‌توان به شیوه‌های کاملاً مختلفی اعمال کرد. نظریه‌ی تولید فضا را نباید به‌صورت شماتیک پذیرفت بلکه باید آن را با واقعیت درگیر و به طرزی خلاقانه اجرایی کرد.

وظیفه‌ی اصلی تحلیل ما، یافتن مفاهیم ساده و تخیلی است که می‌تواند به طرزی مولد پژوهش را هدایت کنند و ما را قادر سازند تا چهره‌شناسی^۳ شهری را مشخص کنیم. ابتدا باید نظریه‌ی پیچیده لوفور را بفهمیم و ترجمه کنیم. در این روند، ما از سه مفهوم برای هدایت بررسی‌مان استفاده می‌کنیم: شبکه‌ها، مرزها و تفاوت‌ها.

شبکه‌ها

فضای شهری/اوربان فضای برهم‌کنش مادی، مبادله، تلاقی و مواجهه است. این فضا تحت تأثیر همه نوع شبکه‌ای است که آن را به داخل و خارج وصل می‌کند و بسط آن با توجه به کارکرد اش (شبکه‌های تجارت، تولید، سرمایه، مسائل روزمره و جاری، ارتباطات و مهاجرت) محلی و یا جهانی است.

بنابراین فضای شهری می‌تواند به‌وسیله شبکه‌هایی که از طریق آن در جریان است و آن را تعیین می‌کند، فهمیده شود. هر ناحیه‌ی شهری تحت تأثیر مجموعه‌ای از شبکه‌ها است که در جریان توسعه‌ی تاریخی خود تکامل یافته‌اند. این شبکه‌های تعاملی، بُعد مادی فضای شهری را توصیف می‌کنند و به پراکسیس فضایی و در نتیجه به جنبه‌ی محسوس/ادراک‌شدنی^۱ فضا مرتبطند.

¹ - conceptual backdrop

² - concrete

³ - physiognomy

آن‌ها به سهم خود مبتنی بر یک زیرساخت مادی - در خیابان‌ها، فرودگاه‌ها یا کابل‌های الیاف نوری - می‌باشند و تعیین‌کننده‌ی کیفیت فضای شهری و جهت‌گیری آن هستند. یکی از جنبه‌های اصلی شهری‌شدن این است که این زیرساخت‌های مادی به‌طور مداوم بهبود می‌یابند و بنابراین این امکان وجود دارد که جهان را به شبکه‌ای با فشردگی بیشتر تبدیل کرد. شهری‌شدن به‌نوعی بُعد دیگر جهانی‌سازی و مبنای مادی آن است. در این زمینه، تز شهری‌شدن کامل نشان می‌دهد که شبکه‌های تعاملی دائماً در حال توسعه هستند و با فشردگی فزاینده به هم متصل می‌شوند.

این که کل دنیا به کمک ماهواره‌ها و تلفن‌های موبایل به‌صورت شبکه‌ای در آمده است تا دهکده‌ای جهانی را خلق کند، تقریباً پرواضح است؛ اما بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که تفاوت زیادی نه تنها در میزان دسترسی مناطق شهری به این فناوری‌ها بلکه همچنین در خود این شبکه‌ها وجود دارد.

این شبکه‌ها به‌طور یکدست و همگن در فضا توزیع نشده‌اند. شکاف‌ها و حفره‌ها و نیز گره‌هایی در شبکه وجود دارد که می‌توان آن‌ها را زون‌هایی با برهم‌کنش شدید دانست. مرکز و حاشیه دیگر به‌طور کامل از طریق موقعیت جغرافیایی در فضا مشخص نمی‌شوند بلکه از طریق موقعیت‌یابی رابطه‌ای در شبکه‌های جهانی تعیین می‌گردند.

شبکه‌های مورب حاصل از فضای شهری را می‌توان طبق ویژگی‌های مختلف همچون شدت یا فشردگی آن‌ها، گستره یا دامنه و پیچیدگی حاکم بر آن‌ها از هم متمایز کرد. ویژگی اول، شدت برهم‌کنش است و اینکه تا چه حد یک ناحیه‌ی شهری در شبکه‌ها ادغام می‌شود؟ آیا ناحیه‌ی شهری مبادله شدید و ارتباطات گوناگون را تقویت می‌کند یا بیشتر به سمت خودبستگی گرایش دارد؟ نواحی روستایی سنتی عمدتاً بنا بر فقدان شبکه‌ها یا ارتباطات از راه دور برای مبادله متمایز می‌شوند. آن‌ها خودارجاع می‌باشند و اکثر نیازهای خود را تولید می‌نمایند.

ویژگی دوم به ویژگی اول مربوط است. بسط یا دامنه‌ی شبکه‌ها که فرآیندهای اجتماعی برهم‌کنش در آن‌ها ادغام می‌شوند نیز می‌تواند بسیار متغیر باشد. مقیاسش می‌تواند محلی تا جهانی باشد. دو سطح از اهمیت خاصی در تعیین خصوصیت اوربان برخوردارند: ارتباطات با منطقه و پیوندها با جهان. فرم مورفولوژیکی کلاسیک اوربان (یک سیتی مرکزی و حواشی منطقه‌ای آن) از طریق فرآیند شهری‌شدن دستخوش تغییرات بنیادینی شده‌اند. اگر چه شبکه‌های محلی، واحدهای همسایگی و کمون‌ها^۲ همچنان نقشی مهم در زندگی روزمره ایفا می‌کنند اما چارچوب تعامل شهری به سطح منطقه‌ای بسط یافته است و در این نقطه، شبکه‌های پیچیده‌ی چندمرکزی تولید، مصرف و اوقات فراغت در حال ظهورند. این شبکه‌ها با مقیاس خاص خود، باهم همپوشانی می‌یابند و الگوهای پیچیده‌ای خلق می‌کنند. اشکال جدید شهر/سیتی نیز به همان نسبت بسیار متنوع بوده و مرزبندی آن‌ها فوق‌العاده دشوار است. در عین حال پیوند با سطح جهانی حاکم هم تشدید یافته است و فرآیندهای جهانی تأثیرات مستقیمی بر سطح محلی می‌گذارند. مناطق شهری/اوربان امروزی را می‌توان به مثابه گره‌های متمایز شبکه‌های جهانی و منطقه‌ای به شمار آورد.

در نهایت بنا بر ویژگی سوم، ناهمگونی^۳ شبکه‌ها نقشی حیاتی ایفا می‌کند. هم‌پوشانی شبکه‌های مختلف می‌تواند ارتباطات شگفت‌انگیزی ایجاد کند. پیچیدگی حاصل، منبع مهمی برای فرآیندهای نوآوری اجتماعی است؛ بنابراین ناهمگونی بالا ویژگی اساسی مناطق مادرشهری است.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت هر منطقه‌ی شهری با مجموعه‌ی خاصی از شبکه‌ها مشخص می‌گردد اما از آنجا که این شبکه‌ها تفاوت بنیادینی باهم دارند، می‌توان پیکربندی‌های شهری/اوربان جدیدی را کشف کرد.

مرزها

فضای مادی تعامل و شبکه‌ها، ماهیتی منقطع، ساختاریافته و مرزبندی‌شده دارد. مناطق شهری تحت تأثیر مرزهای مختلفی هستند که سرزمین‌ها را از جریان مستمر تعامل شبکه‌ای منقطع می‌سازند.

¹ - perceivable

² - communes

³ - heterogeneity

شهری شدن فرآیندی است که فراتر از مرزها پیش رفته و مرزهای سرزمینی اداری و سیاسی به ندرت قادر به متوقف سازی آن هستند. این بدان معنا است که مرزها ویژگی اصلی شهری/اوربان نیستند. بالعکس، فرآیند شهری شدن زمانی آغاز شد که مرزهای بین شهر/سیتی و حومه در هم حل شد و مرزهای خارجی که زمانی توسط دیوارها، باروها و خندق‌ها شهر را محافظت می‌کرد، از هم فروپاشید. کمربندهای سبزی که به عنوان مرز نمادین بین شهرها و حومه عمل می‌کردند به پارک‌های داخل شهر و فضاهای باز تبدیل شده‌اند و این تغییر کاربری همچنان در جریان است. فضاهای شهری دیگر از لحاظ جغرافیایی تعریف و مرزبندی نمی‌شوند. این مسئله پیامد اساسی شهری شدن کامل جامعه است. با این حال، مرزها هنوز ارائه‌کننده‌ی معیاری اصلی برای متمایز کردن نواحی شهری و روستایی می‌باشند. فرآیند شهری شدن در یک ناحیه‌ی روستایی زمانی شروع می‌شود که مرزهای آن موقعیت، خود را به عنوان تفکیک‌هایی بین واحدهای مجزا از دست می‌دهند. شهری شدن، مرزها را از عوامل محدودیت، انحصار، سکوت و تفاوت‌های منفعلانه به مناطق مبادله، درهم‌تنیدگی تفاوت‌ها و جنبش‌های همپوشان تبدیل می‌کند.

از این رو است که معنای مرزها مبهم و دوگانه است. اساساً هر مرز را می‌توان به گفته لوفور نوعی "شکاف-بخیه"^۱ در نظر گرفت. مرزها در جریان مستمر تعامل قطع – (و به تعبیری محو و بی‌معنا) – می‌شوند. آن‌ها تشکیل‌دهنده‌ی واحدهای سرزمینی کم‌وبیش منسجم با قواعد، مقررات، قوانین، رسم و رسوم، سنت‌ها، زبان‌ها، فرهنگ‌ها و هویت‌های خاص خود می‌باشند [21]. آن‌ها ابزارهای ساختاردهی، کنترل و نظم و همچنین نشانه‌ی گذارها و تفاوت‌ها هستند: دو دنیا، دو نظم متفاوت در یک مرز با هم تلاقی می‌یابند؛ بنابراین مرز به یک پتانسیل دست می‌یابد و می‌تواند واحدهای جداگانه را به هم متصل کند. نظم‌های جدید، مفاهیم جدید، تصورات جدید و پیکربندی‌های شهری جدید محصول تغییر و تحولات شهری مرزها می‌باشند. مرزها دارای تاریخی خاص هستند؛ آن‌ها نمایانگر لایه‌های برآیندهای تاریخی قدرت می‌باشند که هم‌چون لوحی که بارها بر آن حکاکی شده^۲ بر روی زمین حک شده‌اند. در روند شهری شدن، مرزها بازنویسی^۳ می‌شوند اما – اغلب در زیر سطح – هم چنان تأثیرگذاری خود را حفظ می‌کنند و معنای جدیدی کسب می‌مایند؛ بنابراین نه برداشتن مرزها بلکه تبدیل آن‌ها به جنبه‌های مولد فرهنگ شهری/اوربان است که بیانگر شهرگرایی است.

توسعه و کیفیت مرزها معیاری تعیین‌کننده برای آن نوع شهرگرایی حاکم بر یک منطقه‌ی مشخص است و جنبه‌های گوناگونی در این حیطه نقش ایفا می‌کنند. از یک سو مسئله‌ی تفاوت‌های بین مناطق مجاور و بنابراین پتانسیل حاصل از ارتباط آن‌ها مطرح می‌شود و از سوی دیگر نفوذپذیری^۴ مرزها نقشی مهم ایفا می‌کند. این مهم مشخص‌کننده‌ی این موضوع است که آیا قلمروهای مختلف در یک منطقه‌ی اوربان/شهری ارتباط دوسویه و متقابل باهم دارند و یا خود را از هم تفکیک می‌کنند؟

این موضوع منجر به شکل‌گیری بحث مرزهای جدیدی می‌شود که هدف از خلق آن‌ها تعیین چارچوب و تعریف فضاهای اوربان/شهری است. آن‌ها بیش از هر چیز بازنمایی‌های فضا، تصاویر و طرح‌های پیشنهادی‌ای هستند که همواره تحت تأثیر منافع خاصی می‌باشند؛ بنابراین هر نوع تلاش برای تعریف مرزهای خارجی یک منطقه‌ی اوربان/شهری پروژه‌ای سیاسی است که کیفیت آن فقط به واسطه‌ی شیوه‌ای که منطقه را مرزبندی می‌کند تعیین نمی‌شود. آیا مرزبندی باعث تقویت پتانسیل‌ها و پیوند تفاوت‌ها می‌شود یا به یکنواختی و جدایی ختم می‌شود؟

تفاوت‌ها

تفاوت‌ها سومین معیار اساسی اوربان است: شهر/سیتی جایی است که در آن تفاوت‌های اجتماعی با هم تلاقی می‌یابند و مولد می‌شوند. نوید شهری^۵ در توانایی انتخاب شیوه‌ی زندگی فردی نهفته است [22]. سبک‌های زندگی یا فرهنگ‌های شهری از این نظر با دهکده‌ها یا نواحی روستایی فرق دارند که آن‌ها را می‌توان نه از طریق خاص‌بودگی‌هایشان بلکه به واسطه تفاوت‌هایشان توصیف کرد.

¹ - incision-suture

² - palimpsest

³ - overwritten

⁴ - permeability

⁵ - urban promise

وجود فرهنگ‌ها و بافتارهای مختلف برای عمل، به‌خودی‌خود تأثیر فراوانی بر فرهنگ شهری نمی‌گذارد. مسئله‌ی مهم و اساسی در این زمینه نحوه‌ی ارتباط آن‌ها باهم است. فقط از طریق برهمکنش تفاوت‌ها می‌توان انرژی‌هایی را آزاد کرد که سیتی را قادر می‌سازند تا بتوانند فرآیند بازسازی خود را ادامه دهند. از این نظر تفاوت نشان‌دهنده‌ی نوعی پتانسیل است.

تفاوت‌ها ممکن است مبتنی بر شرایط مادی، شبکه‌ها و فرآیندهای برهمکنش باشند اما در زندگی روزمره آن‌ها را باید به‌صورت مداوم تأیید یا رد کرد. تفاوت‌ها به تجربه‌ی زیسته پیوند خورده اند و ویژگی بارز فضای زیسته یعنی فضای بازمانی می‌باشند. تمایزاتی مثل هتروتوپیا^۱، تعامل و پویایی‌ها در تعیین ویژگی فضای شهری/اوربان مفید هستند.

تمایز اول وجود تفاوت را نشان می‌دهد که همان ناهمگنی موجود در فضای شهری/اوربان است. طبق گفته‌ی لوفور فضای تحت تأثیر همانندی^۲ را می‌توان فضای ایزوتوپیک دانست. این فضا با فضایی که دست به یکپارچه‌سازی چیزهای مختلف می‌زند (فضای هتروتوپیک) فرق دارد [23].

تمایز دوم مربوط به رابطه‌ی بین عناصر فضای شهری/اوربان است. آیا آن‌ها فعال و نیز مولد اند یا ساکن، غیرپاسخگو و غرق در بی‌تفاوتی اند؟ ویژگی‌های چندگانه‌ی تفاوت از طریق به‌حاشیه‌راندن، جدایی‌گزینی و گتویی‌سازی^۳، از هم تفکیک می‌شوند و ماهیتی غیرمولد می‌یابند درحالی‌که یک شکل شهری/اوربان توسعه‌یافته، همگرایی چیزهای مختلف را به فرصت‌هایی واکنشی تبدیل می‌کند؛ بنابراین گستره‌ی واکنش و انواع تأثیرات آن امری حیاتی در تعریف ماهیت هر نوع شهرگرایی غالب است.

این مسئله منجر به تمایز سوم بین تفاوت‌های پویا و ایستا می‌شود. آیا تعارضات در فضاهای باز شکل می‌گیرند یا پشت درهای بسته؟ شهر/سیتی به تفاوت‌های درونش اجازه می‌دهد که به پتانسیل‌های پویای خود بدل شوند؛ بنابراین تفاوت‌ها را باید به صورت پویا فهمید. آن‌ها چیزهایی نیستند که یک سیتی/شهر «دارد» بلکه چیزهایی هستند که سیتی مستمراً در حال تولید و بازتولیدشان است.

فهم جدیدی از اوربان

ترکیب سه معیار شبکه‌ها، مرزها و تفاوت‌ها ما را قادر می‌سازد ویژگی‌های مختلف اوربان را تعریف کنیم. هر منطقه‌ی اوربان/شهری دارای یک فرهنگ خاص و بی‌مانند شهری/اوربان است که متکی بر عوامل بسیاری می‌باشد. همسو با نظریه‌ی لوفور رهیافت رابطه‌ای و پویای جدیدی را می‌توان برای فهم اوربان به کار برد. این فهم از چند نظر با برداشت‌های کلاسیک که دیگر قادر به فهم و شناخت واقعیت شهری/اوربان امروز نیستند، فرق دارد. اندازه، تراکم یا ناهمگنی یک شهر/سیتی دیگر معیارهای کارآمدی در تحلیل واقعیت شهری امروز فراهم نمی‌کنند [24]. اندازه‌ی شهر را دیگر نمی‌توان با قطعیت تعیین کرد، و در هر حال این اندازه دارای اعتبار بسیار محدودی است زیرا سیتی‌های کوچک‌تر هم می‌توانند به سطح بالایی از اوربانیت دست یابند. از طریق تراکم شهر/سیتی هم دیگر نمی‌توان به نتیجه‌گیری‌های مختلف در خصوص کیفیت زندگی روزمره دست یافت. سرانجام اینکه ناهمگنی شرط لازم زندگی شهری/اوربان است اما شرط کافی نیست. مسئله‌ی حیاتی این است که آیا عناصر ناهمگن می‌توانند تفاوت‌های مولدی به بار آورند یا خیر؛ بنابراین این اندازه، تراکم یا ناهمگنی نیست که یک شهر/سیتی را می‌سازد بلکه کیفیت فرآیندهای روزمره و پویای تعامل است که باعث شکل‌گیری شهر می‌شود.

شهری شدن کامل جامعه دائماً خلق مجدد اوربان را ممکن می‌سازد. شهر/سیتی به طور بالقوه همه‌جا حضور دارد. هر نقطه از پتانسیل تبدیل‌شدن به مرکز، جای مذاکره، تفاوت و خلاقیت برخوردار است. موقعیت‌های شهری/اوربان جدید در مکان‌های مختلفی امکان‌پذیر می‌شوند. از این رو تعاریف تک‌بعدی دیگر ارزش دنبال کردن ندارند. نکته‌ی اصلی در عوض، شناسایی شکل‌ها و تجلی‌های شهری/اوربان متفاوت است.

¹ - heterotopia

² - sameness

³ - ghettoization

پی‌نوشت‌ها

- 1- Robert Fishman, *Bourgeois Utopias: The Rise and Fall of Suburbia* (New York: Basic Books, 1987); Joel Garreau, *Edge City: Life on the New Frontier* (New York: Doubleday, 1991); and Thomas Sieverts, *Cities without Cities: Between Place and World, Space, and Time, Town and Country* (London: Routledge, 2002).
- 2- Edward Soja, "Inside Exopolis: Scenes from Orange Country," *Variations on a Theme Park*, ed. Michael Sorkin (New York: Noonday Press, 1992) 94-122.
- 3- Rem Koolhaas, "The Generic City," S, M, L, XL, eds. Office for Metropolitan Architecture, Rem Koolhaas, and Bruce Mau (Rotterdam: 010 Publishers / New York: Monacelli Press, 1995) 1238-68.
- 4- See, for example, Neil Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City* (London: Routledge, 1996).
- 5- Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. Donald NicholsonSmith (Oxford: Blackwell, 1991); Henri Lefebvre, "The Right to the City," *Writings on Cities*, eds. Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas (Oxford: Blackwell, 1996); and Henri Lefebvre, *The Urban Revolution*, trans. Robert Bononno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
- 6- Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes* (Stuttgart: Steiner, 2005)
- 7- Roger Diener, Jacques Herzog, Marcel Meili, Pierre de Meuron and Christian Schmid, *Switzerland—An Urban Portrait*, ed. ETH Studio Basel (Basel: Birkhäuser, 2006)
- 8- Lefebvre, *Right to the City*, 70; Lefebvre, *Urban Revolution*, 152.
- 9- Lefebvre, *Right to the City*, 71; Lefebvre, *Urban Revolution*, 3.
- 10- Lefebvre, *Urban Revolution*, 14.
- 11- Lefebvre, *Right to the City*, 141; Lefebvre, *Urban Revolution*, 89, 100.
- 12- Lefebvre, *Production of Space*, 386.
- 13- Lefebvre, *Urban Revolution*, 39.
- 14- Ibid.
- 15- Lefebvre, *Right to the City*, 118; Lefebvre, *Urban Revolution*, 332.
- 16- Henri Lefebvre, *Le manifeste différentialiste* (Paris: Gallimard, 1970) 63ff.
- 17- Lefebvre, *Production of Space*, 332.
- 18- Lefebvre, *Right to the City*, 158, 179.
- 19- Lefebvre, *Production of Space*.
- 20- Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft*; and Christian Schmid, "Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space: Towards a Threedimensional Dialectic," *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, eds. Kanishka Goonewardena, Stefan Kipfer, Richard Milgrom and Christian Schmid (New York: Routledge, 2008).
- 21- Lefebvre, *Urban Revolution*, 37.
- 22- Rudolf M. Lüscher and Michael Makropoulos, "Vermutungen zu den Jugendrevolten 1980/81, vor allem zu denen in der Schweiz," *Einbruch in den gewöhnlichen Ablauf der Ereignisse*, ed. Rudolf Lüscher (Zurich: Limmat Verlag, 1984) 123-39.
- 23- Ibid.
- 24- Louis Wirth, "Urbanism as a Way of Life," *The American Journal of Sociology* 44, 1 (1938) 1-24.



فصل
هشتم
تابستان ۹۷

مجموعه مقالات:

- ۱-۸- بومی‌سازی، پوششی برای دگماتیسم: مواجهات ایرانی با حق بر شهر لوفور- آیدین ترکمه
- ۲-۸- قلمروی مالکیت- نیکلاس بلاملی - همن حاجی‌میرزایی
- ۳-۷- در دفاع از رئالیسم انتقادی- جاناتان جوزف - آیدین ترکمه
- ۴-۸- درباب سویه‌ی دیگر «آگونیسم»: «دشمن»، «بیرون»، و نقش آنتاگونیسم- نیکولای روسکام - نریمان جهانزاد
- ۵-۸- رئالیسم انتقادی (دفتر دوم)- فروغ اسدپور
- ۶-۸- تهران کجا تمام می‌شود- امیر طهرانی و ایمان واقفی
- ۷-۸- تأملی در نظریات متقدم آنری لوفور-آدام دیوید مورتن و استوارت الدن - همن حاجی‌میرزایی
- ۸-۸- پروبلمتیک برنامه‌ریزی- آیدین ترکمه

بومی‌سازی، پوششی برای دگماتیسم: مواجهات ایرانی با حق بر شهر لوفور^۱
نگاهی انتقادی به رویکردهای کمال اطهاری، محسن حبیبی، مظفر صرافی، مراد ثقفی، و پرویز پیران
آیدین ترکمه

در این نوشته به دنبال آن هستیم تا به طور فشرده به اغتشاش اپیستمولوژیک یا شناخت‌شناسانه‌ای بپردازیم که در مطالعات شهری به چشم می‌خورد. برای این منظور ابتدا یک زمینه‌ی کلی‌تر را در خصوص شیوه‌ی مواجهه‌ی ما با نظریه طرح می‌کنم و سپس به طور خاص به مواجهات ایرانی با مفهوم حق بر شهر لوفور، فیلسوف فرانسوی می‌پردازم. نکته‌ی مهم این که تعریفی که در اینجا از نظریه و پیوندش با عمل مبنا قرار گرفته است نیاز به توضیح دارد. برای آنکه موضع خود را در ابتدا کمی روشن کنم، تعریف مد نظر خودم را از نظریه ارائه می‌کنم. همان طور که آدورنو^۲ می‌گوید «این شرط که نظریه باید در برابر پراکسیس سر فرود آورد محتوای حقیقی نظریه را از بین می‌برد و پراکسیس را به گمراهی می‌کشاند ... نظریه به واسطه‌ی تفاوتش با کنش بی‌واسطه‌ی موقعیت‌محور، یعنی از طریق خودآیین‌سازی^۳ اش، به یک نیروی مولد دگرگون‌ساز و عملی تبدیل می‌شود». به گفته‌ی آدورنو «پراکسیس، منبع قدرت نظریه است، اما نباید از سوی نظریه تجویز/تعیین شود». با این تفسیر، همان طور که نیل برنر^۴ می‌گوید، زمانی که نظریه‌پردازان انتقادی درباره‌ی مسئله‌ی معروف نظریه/عمل بحث می‌کنند، کاری به مسئله‌ی چگونگی «کار بست» نظریه بر عمل ندارند. بلکه به این رابطه‌ی دیالکتیکی دقیقاً در جهتی مخالف می‌اندیشند – به بیان دیگر، به این می‌اندیشند که قلمروی عمل (و در نتیجه ملاحظات هنجاری) چگونه همواره از پیش کار نظریه‌پردازان را تحت تاثیر قرار می‌دهد، حتا زمانی که کار این نظریه‌پردازان در سطحی انتزاعی باقی می‌ماند. نکته‌ی دیگر اینکه نباید نظریه را با تحلیل تاریخی یکسان گرفت. به گفته‌ی آلبریتون^۵ «بسیاری از نظریه‌پردازان به طور گذرا در باره‌ی سطوح تحلیل یا سطوح تجرید نوشته‌اند، اما جالب است که فقط شمار اندکی به این موضوع بسیار اساسی توجهی درخور نشان داده‌اند. مسئله این است که بدون چنین مفهومی در علوم اجتماعی، نظریه‌ی مجرد/انتزاعی به شیوه‌هایی ذات‌گرایانه استفاده می‌شود، و همین برخی را به واکنش علیه آن واداشته و در این واکنش آنان را به ضدیت با نظریه سوق داده است. روش نویدبخش‌تر اما به پرسش‌گرفتن رابطه‌ی میان نظریه‌ی مجرد و سطوح انضمامی‌تر نظریه است، و این، مستلزم داشتن تصویری از سطوحی نسبتاً مستقل است، تا به این ترتیب از دو سوی افراطی‌گری پرهیز شود، یعنی از یک طرف نگاه خام تجربی به تاریخ که گویا از نظریه تاثیر نمی‌پذیرد (اگر چنین چیزی ممکن باشد)، و از طرف دیگر نگاهی که تاریخ را کمابیش همان عملکرد نظریه‌ی مجرد می‌داند. به بیان دیگر، با وجود سطوح تحلیل، به جای آن که در دام فروکاستن نظریه به تحلیل تاریخی و یا تحلیل تاریخی به نظریه بیافتیم، می‌توانیم با پافشاری بر خودمختاری نسبی هر یک از سطوح تحلیل، و به پرسش‌کشیدن پیوندهای درونی میان آنها، یکپارچگی هر دو را حفظ کنیم». فقط در این صورت است که نظریه

^۱ این متن، نوشته‌ای است که برای یک سخنرانی با همین عنوان آماده شده بود. این سخنرانی به کوشش دفتر مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای در خانه‌ی وارطان (خانه‌ی گفتمان شهر و معماری) در ۲۰ اسفند سال ۱۳۹۶ برگزار شد.

^۲ Adorno, T. (1998 [1969]) "Marginalia to theory and praxis," in T. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press, 259-78.

^۳ autonomization

^۴ نگاه کنید به مقاله‌ای از نیل برنر با عنوان «نظریه‌ی شهری انتقادی چیست؟» در سایت فضا و دیالکتیک.

<http://dialecticalspace.com/what-is-critical-urban-theory/>

^۵ نگاه کنید به کتاب دیالکتیک و واسازی در اقتصاد سیاسی، نوشته‌ی رابرت آلبریتون، ترجمه‌ی فروغ اسدپور، نشر پژواک.

در معنای واقعی کلمه معنادار است و با مفاهیم دیگری مانند تحلیل تاریخی، اشتباه گرفته نمی‌شود. نوشتار حاضر تا حدود زیادی بر این پیش‌زمینه‌ی نظری مبتنی است.

همین آخرین خبری منتشر شد از زبان رییس موسسه‌ی حکمت و فلسفه ایران که گفته است: «تاکنون کرسی‌های نظریه‌پردازی متعددی در کشور تشکیل شده، اما درحال حاضر ۳۶ نظریه در این زمینه به ثبت رسیده که عمدتاً در حوزه معماری است».

چیزی داریم به اسم بومی‌سازی. این روزها زیاد درباره‌اش می‌شنویم. یک ورژن آن همان اسلامی‌سازی علوم انسانی است. یک شکل دیگرش این است که باید نظریه‌های غربی را بومی کرد. از دید من اینگونه دیدگاه‌ها بی‌معنا هستند. به تعبیر دقیق‌تر، این دیدگاه‌ها به خوبی بیانگر نوعی اغتشاش اپیستمولوژیک اند. می‌خواهم بر فرایند تولید و بازتولید این اغتشاش اپیستمولوژیک تمرکز کنم. از دید من دیدگاه‌های رایج در واقع نظریه نیستند. اساسن نه تنها فهمی از نظریه ندارند که نظریه را با اعلام نظر یا موضع‌گیری اشتباه می‌گیرند. در واقع ماهیت نظریه هنوز برای‌شان روشن نیست و نمی‌دانند نظریه چه کارکردی دارد. برای مثال در پیروی از همان بومی‌سازی، بسیار می‌شنویم که باید فلان نظریه را کاربردی کرد. یا مدام پرسیده می‌شود که چطور می‌خواهید این نظریه را عملی کنید؟ کاربست این نظریه چیست؟ آیا نظریه‌ی فلان متفکر در ایران کاربردی دارد؟ چطور می‌توان این نظریه را ایرانی/ایرانیزه و بومی کرد؟ پرسش‌های این‌چنینی معنایی در خود نهفته دارند و آن این است که به روشنی نشان می‌دهند که فهمی یکسره غلط از نظریه در دیدگاه‌های جریان غالب وجود دارد. یکی از معانی پنهان در برداشت غالب نوعی نظریه‌ستیزی یا نظریه‌گریزی است. با تقلیل نظریه به ابزاری برای عمل، اساسن نظریه را از معنایش تهی می‌کنند. مثالی می‌زنم. سال گذشته درگیر پروژه‌ای بودم درباره‌ی زیست غیررسمی در منطقه‌ی شهری تهران. با اینکه پروژه اساسن قرار بود یک پروژه‌ی پژوهشی و تحلیلی باشد کارفرما مدام اصرار داشت که نتیجه‌ی این کار یا پروژه را چطور می‌توانیم در عمل ببینیم؟ در واقع گرایش شدیدی وجود دارد به اینکه هر گونه تحلیل و اندیشه‌ی نظری را به عمل در معنای رایج کلمه تبدیل کند. در نظر داشته باشید که در زبان فارسی وقتی می‌خواهیم بگوییم کسی پرت‌وپلا می‌گوید می‌گوییم فلانی فلسفه می‌بافد. فلسفه‌بافی به خوبی بیانگر نگاه ما به نظریه و فلسفه است. هر گونه غور در ژرفای مسائل، از همان ابتدا کاری عبث و بیهوده خوانده می‌شود. و این روند البته مداوم در حال بازتولید خود است. یعنی گویی اکثریت – از جمله دانشگاهیان و به اصطلاح محققان – همین تعبیر را درونی کرده اند و هرگاه می‌خواهند تحقیق کنند یا تحلیلی ارائه دهند به سرعت در دام بازی با کلمات فرو می‌افتند و به معنای واقعی کلمه فلسفه‌بافی می‌کنند. در خیلی از خانه‌ها می‌توان کتاب‌های شعر را یافت. حافظ و سعدی و فردوسی و مولوی و ... اما کتاب‌های فلسفی کمتر دیده می‌شوند. زبان شعرگونه و خوش‌آهنگ جذابیت بیشتری دارد تا زبان دقیق و سنگین و علمی. زبان فارسی هم دست کم تاکنون، بیشتر زبان شعر و ادبیات بوده است تا زبان فلسفه و علم. نمونه‌ی دیگرش را که باز هر روز می‌بینیم در کتاب‌خواندن ما مشهود است. دانشجویان کارشناسی و ارشد و دکتری به یکسان از سخت‌خوان بودن برخی کتاب‌ها و متون می‌نالند. برخی ممکن است علت این سخت‌خوان بودن را به دقت پایین ترجمه یا ناآشنایی ما با زمینه‌ی تاریخی خاصی که یک اندیشه در آن شکل گرفته است مرتبط سازند. با این حال مساله همچنان پابرجا است و آن این است که گویی کتاب‌خواندن باید کاری باشد به نسبت آسان و کم‌دردسر. بی‌تردید برای آشنایی با شیوه‌های جدید اندیشه‌ورزی، باید سختی و ناهمواری مسیر پیش رو را به رسمیت شناخت و خود را برایش مهیا کرد. تصور غالب این است که خواندن کتاب کاری است که مادرزادی بلدند. یعنی مثلن همان طور که یاد گرفته اند غذا بخورند یاد گرفته اند کتاب هم بخوانند. تا حدی درست است. بالاخره در دبستان خواندن و نوشتن را به ما یاد داده اند. اما فقط تا همین حد. پی‌گرفتن خط اندیشه‌ی یک متفکر در لابه‌لای کتابی پانصد صفحه‌ای کاری است نیازمند مهارت. خواندن کتاب‌های نظری مستلزم تربیت ذهن است. اکثریت اما فکر می‌کنیم همان طور که می‌توانند در روزنامه خبرها را بخوانند می‌توانند نظریه‌ها را نیز بخوانند و فهم کنند. ساده‌لوحی فراگیری است. دانشجوی دکتری می‌گوید فلان فیلسوف، سخت‌نویس است. نمی‌فهمم چه می‌گوید،

¹ <https://www.isna.ir/news/96111106666/%D8%AA%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%DB%8C-%DB%8C%D8%B9%D9%86%DB%8C-%D8%A8%D9%88%D9%85%DB%8C-%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C-%D9%88-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C-%D8%B3%D8%A7%D8%B2%DB%8C-%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85>

و باز هم یک تلقی غلط دیگر. اساس کتاب را می‌خوانیم چون برایمان تازگی دارد. چون مفاهیم و رویکردهای جدیدی را ارائه می‌کند که تا پیش از این از آنها بی‌اطلاع بوده‌ایم. یا ایده‌های پیشین‌مان را به چالش می‌کشد. غالباً اما تصور بر این است که کتاب را باید راحت خواند و جلو رفت. و هیچ مکث و سکنه‌ای نباید داشته باشیم در خواندن. حتا در مواجهه با اکثریت دانشجویان دکتری، جملاتی از این دست بسیار به گوش می‌خورد به ویژه زمانی که از آنها درباره‌ی تز دکتری می‌پرسیم. نظریه‌ستیزی در این حد تسری یافته است که حتا دانشجویان دکتری که اساس کارشان درگیر شدن با نظریه‌ها و ارائه‌ی فهم و چارچوبی نظری و بازنمایشی نظریه‌های پیشین است نیز به دام افتاده‌اند. اکثریت می‌خواهند به اصطلاح تحقیقی کاربردی داشته باشند که بتوانند گوشه‌ای از مشکلات ایران را برطرف کنند. غافل از اینکه خودشان بخشی از مساله‌اند. این‌ها بخشی از نگاه اشتباه ما به نظریه را در خود دارد. نظریه را با نوشتار یکی می‌گیرند. حتا بدتر، به خاطر غلبه‌ی سنت شفاهی در بین ما ایرانی‌ها، نظریه گاهی با گفتار اشتباه گرفته می‌شود. تعداد بالای سخن‌رانی‌ها در مقابل تعداد محدود متون نوشتاری خود موید این وضعیت است. در نتیجه به غلط تصور می‌شود که هر آنچه به ذهن می‌رسد یا از فیلتر ذهن می‌گذرد قابلیت نوشتن یا گفتن دارد و از آن بدتر، می‌توان آن را رویکردی نظری نامید. مساله اما این است که کنارهم‌گذاری کلمات و جمله‌سازی، ربط چندان به مفهوم‌پردازی و نظریه‌پردازی ندارد. نظریه را نباید به واژگان تقلیل داد. همان طور که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را هم نمی‌توان به کارخانه فروکاست. شهر را نمی‌توان به ساختمان‌ها و خیابان‌ها تقلیل داد. می‌بینیم که یک نگاه غالب را به همه‌چیز تسری داده ایم و بازتولید می‌کنیم. سطحی‌نگری در تمام وجوه زندگی ما رسوخ کرده است. در این بستر، هرگونه نظریه‌پردازی یا هر گونه توجه به اندیشه‌ورزی انتقادی، مورد نکوهش جریان غالب قرار می‌گیرد. با عناوین مختلف به گرایش به کار نظری و فلسفی تاخته می‌شود. برای مثال گفته می‌شود که این‌ها برج‌عاج‌نشین هستند. یا نوعی نخبه‌گرایی و آکادمیسیسم در آن‌ها مشهود است. در نتیجه باز هم نظریه و نظریه‌پردازی نفی و سرکوب می‌شود. همان چیزی که اسمش را می‌گذارم نظریه‌ستیزی.

اگر با رویه‌های تهیه‌ی طرح/برنامه در ایران آشنایی داشته باشید این را بیشتر هم می‌بینید. کارفرما مدام تکرار می‌کند که این‌هایی که شما می‌گویید بسیار عالی است. اما به کار ما نمی‌آید. شما باید به ما بگویید که بیل را کجا بزنیم. سازمان من بودجه‌ای دارد و به دنبال تخصیص بهینه‌ی آن است. تحلیل‌های شما خوبند اما در نهایت در قفسه‌ی کتاب‌خانه باقی می‌مانند. یعنی تصور می‌شود یک ارزیابی انتقادی از وضعیت باید ضرورتی و به نحوی بی‌واسطه راهکاری عملی را در پی داشته باشد. فشاری که باعث می‌شود هرگونه پژوهش نهایتاً به شکلی از پروژه‌ی اجرایی تقلیل پیدا کند. در نتیجه بدیهی است که فهمی دقیق از مسائل روزمان پیدا نخواهیم کرد. بدیهی است که نمی‌توانیم کاری برای تهران و اهواز و سیستان و کردستان بکنیم. زیرا اساس شرایط برای فهم نظری و انتقادی فراهم نیست. و خود نیروهای دخیل هم وضعیت را مدام بدتر می‌کنند. از سازمان برنامه بگیر تا شهرداری‌ها و وزارت راه و شهرسازی و ...

حالا می‌خواهم این کلیات را به واسطه‌ی یک نمونه‌ی خاص، ملموس‌تر کنم. می‌دانیم که در ایران، هر چند سال یک بار، یکی از اندیشمندان غربی در عرصه‌ی عمومی و دانشگاهی مد می‌شود. برای مثال زمانی هابرماس، زمانی فوکو، کمی بعدتر ژیزک و سپس بدیو و دلوز. حالا چند سالی است که لوفور هم به این جرگه پیوسته است. حالا تقریباً همه از حق بر شهر حرف می‌زنند. باورتان شاید نشود اما حتا وزیر راه و شهرسازی و معاونانش هم از حق بر شهر می‌گویند. اعضای شورای شهر هم حتا نشست برگزار می‌کنند درباره‌ی حق بر شهر. باز هم باورتان نمی‌شود. اساتید گروه‌های شهرسازی هم از حق بر شهر می‌گویند. این را بگذارید کنار بحث اولم درباره‌ی نگاه غالب به نظریه در ایران: یکی از اساتید گروه شهرسازی دانشگاه تربیت مدرس اخیراً توانسته است نظریه‌ی خود را تصویب کند. بله طی حکمی، نظریه‌ی ایشان تصویب شده است. بله نظریه را تصویب می‌کنند. من فکر می‌کردم قانون یا قطع‌نامه را تصویب می‌کنند. اما خب می‌بینیم که چطور نظریه در ایران از معنا تهی شده است.

حق بر شهر یا همان رایت تو د/د/ث سیتی^۱، یکی از مفاهیم مورد بحث هانری لوفور فیلسوف فرانسوی است. ایده‌ای رادیکال با بینش‌های سیاسی و فلسفی عمیق. مفاهیم لوفوری را باید در بستر گسترده‌تر کلیت دستگاه فکری او فهمید. نمی‌توان حق بر شهر

^۱ The right to the city

او را از ایده‌ی تولید فضا یا از اندیشه‌ورزی دیالکتیکی یا از نقدش بر زندگی روزمره جدا کرد. حق بر شهر لوفور را نمی‌توان از دیدگاه او درباره‌ی مفهوم انقلاب مجزا کرد. حق بر شهر لوفور را نمی‌توان بدون توجه به نظریه‌ی دولت او فهمید. در ایران اما می‌تواند. کافی است نگاهی بی‌اندازیم به گفته‌ها و نوشته‌های برخی از اساتید و افراد نسبت بنام در ایران. برای این منظور خیلی گذرا به برخی از نوشته‌ها و گفته‌های کمال اطهاری، پرویز پیران، مظفر صرافی، محسن حبیبی و مراد ثقفی می‌پردازم. می‌خواهم نشان دهم که دقیقن در دانشگاه که قرار است عرصه‌ی پژوهش علمی، نظری و انتقادی باشد چطور مفاهیم تحریف و مخدوش می‌شوند. در واقع نگاه غالب به نظریه در ایران فقط در عرصه‌های اجرایی و روزمره وجود ندارد. نظریه‌ستیزی به همان میزان و شاید بیش از همه در آنچه به اصطلاح دانشگاه و حوزه‌ی روشنفکری نامیده می‌شوند مشهود است. هدفم در اینجا، افشای اغتشاش اپیستمولوژیک استفاده‌کنندگان از مفهوم حق بر شهر است. در واقع استفاده‌کنندگان از این مفهوم، آن را نیز «واژه» ای می‌دانند در کنار واژگان دیگر که حالا باید آن را نیز در خورجینِ کلیدواژگانی خود داشته باشند. انگار هر مفهوم جدیدی که وارد شد باید آن را به کار بست. دقیقن در راستای منطقِ کاربردِ نظریه، این نویسندگان جریان غالبِ مطالعات شهری تصور می‌کنند که حق بر شهر را نیز باید برای ایران به کار بست و کاربردِ کرد. حالا طبق چه استدلالی و با اتکای به چه پشتوانه‌هایی، مشخص نیست. مثلن همان طور که در یک دوره مفاهیم توسعه‌ی پایدار و بعدتر، حکم‌رواییِ خوبِ شهری و جلوتر تاب‌آوری و بازآفرینی شهری به واژگان مسلط تبدیل شدند و هنوز هم تا حدی هستند، این بار نوبت به «حق بر شهر» است. یک نوع استفاده‌ی صوری از مفاهیم که فقط به کار آذین‌کردن نوشته‌ها می‌آید. حالا بماند که لوفور خود دو سال بعد از نگارش کتاب حق بر شهر، به نقد ایده‌ی خود پرداخت. شیوه‌ی مواجهه با مفهوم حق بر شهر در ایران، می‌تواند به خوبی بیانگر رویکرد غالب مطالعات شهری در ایران باشد.

برای مثال به عنوان یکی از کارهای صورت‌گرفته در سال‌های اخیر نگاه کنید: «جنسیت و حق به شهر: آزمون نظریه‌ی لوفور در تهران» (رهبری و شارع‌پور، مجله‌ی «جامعه‌شناسی» ایران، ۱۳۹۳). به وضوح می‌بینیم که نظریه را چگونه می‌بینند؛ از دید این نویسندگان، نظریه را می‌توان به آزمون گذاشت و با پرکردن پرسشنامه و گرفتن مصاحبه در یک جامعه‌ی آماری، صحت و سقمش را سنجید. در ابتدای متن گفته شده است که این مطالعه، «نظریه‌ی حق بر شهر لوفور را در شهر تهران به آزمون گذاشته و میزان کاربست‌پذیری آن را در زمینه‌ی اجتماعی-شهروندی ایران ارزیابی می‌کند». به آزمون گذاشته می‌شود؟ شده است؟ پیمایش؟ رگرسیون؟ این نگاه مبتذل/سطحی را مقایسه کنید با آنچه در ابتدای متن درباره‌ی نظریه طرح شد.

همین چند روز پیش مصاحبه‌ای منتشر شد با کمال اطهاری درباره‌ی حق بر شهر که تحت عنوان «معماری‌پادشاه» در شهر شورشی» منتشر شد.^۱ کمال اطهاری یکی از اصلی‌ترین تحریف‌گران مفاهیم لوفور در سال‌های اخیر بوده است. همان ابتدا عنوان شده است که حق بر شهر (یا حق شهر اطهاری) از فراموش‌شده‌ترین حقوق انسان در دنیای مدرن است. خب همین گزاره نشان می‌دهد که اطهاری فهم دقیقی از حق بر شهر لوفور ندارد. حق بر شهر لوفور ربطی به حقوق انسان در دنیای مدرن ندارد. یا گفته می‌شود «فراموش‌شده‌ترین حقوق بشر است». حق بر شهر اما اساسن ربطی به حقوق بشر هم ندارد. جدای از تعبیر بی‌معنایی که مصاحبه‌کننده (کیوتو ارشدی) به کار می‌برد - مانند اینکه «حق به شهر از مولفه‌هایی است که در جهت تقویت جامعه‌ی مدنی و برگرداندن خلاقیت به کنش شهروندی قابل بررسی است» - بگذارید کمی روی حرف‌های اطهاری دقیق‌تر شویم: او می‌گوید «در نگاه شرکت‌های معماری تقدم جامعه بر فضا وجود ندارد. تاریخ بر جغرافیا مقدم است». اطهاری در این مصاحبه چندین گزاره‌ی بی‌معنا و مهمل را طرح می‌کند. کافی است نگاهی بی‌اندازیم به برخی از آن‌ها.

اطهاری می‌گوید: «نهادسازی» که اصلا در برنامه شرکت‌های معماری وجود ندارد. این شرکت‌ها شهرسازی را هم معمارانه نگاه می‌کنند و در نگاه آنها تقدم «جامعه» بر «فضا» وجود ندارد. درست است که «فضا» مایه بالندگی را فراهم می‌کند ولی این «جامعه» است که ابزار آن را فراهم می‌سازد. به یک معنا، باید گفت در این نگاه، «تاریخ» بر «جغرافیا» مقدم است؛ با وجود اینکه جغرافیا بسیار اهمیت دارد. یک مشکل، خودِ کادرِ برنامه‌ریزی است چرا که دانش توسعه ندارند. یعنی «معمار پادشاه» هستند و در همه اینها الزاما فقط مشکل، دولت نیست». «اگر «لوفور» را به خوبی متوجه نشویم و فقط به «بازنمایی فضا» و «شهر شورشی» تقلیلش

^۱ <http://www.ion.ir/News/332816.html/>

دهیم، اصلا این را نمی‌بینیم که لوفور از «جامعه مدنی» صحبت می‌کند و موضوعش هم این است که «جامعه» بر «فضا» مقدم است و همین به ما می‌گوید که باید در جنگ مواضع شرکت کنیم نه در جنگ رو در رو». «برای اینکه نهادسازی کنیم سه مرحله اصلی در پیش داریم؛ نخست، داشتن «مدل» است؛ اما هدف «مدل» نیست. حق به شهر «هدف» است. باید دید مدل آن چیست؟ دوم، «فناوری اجتماعی» و سوم، «سیاست نهادی» یا «سیاست سازمانی» است». اینجا مشخص نیست چرا برای حرف زدن از سیاست سازمانی باید به لوفور ارجاع داد؟ لوفور کجا از سیاست سازمانی حرف زده است و کجا حق به شهر را به سیاست سازمانی مرتبط کرده است؟ جدای از این، لوفور دقیقاً کجا گفته است که جامعه بر فضا مقدم است؟

اطهاری در ادامه می‌گوید: «از موقعی که «بودجه‌ریزی مشارکتی» را ترجمه کردم به درستی دانستم که بودجه‌ریزی مشارکتی مبنای «حق به شهر» است. اکنون IDEAL TYPE یا «نمونه مطلوب» دموکراسی «بودجه‌ریزی مشارکتی» است». «برگردیم به مقوله «حق به شهر» کاری که باید در گفتمان اصلی آن و ارایه مدل آن انجام دهیم این است که به «نهادسازی» در کشورهای مختلف و تجربه‌های آنها توجه کنیم. این امر بسیار لازم است» اینجا پرسش این است که حق بر شهر چه ربطی به نهادسازی دارد؟

اطهاری می‌گوید: «به قول لوفور نظریه جامع و مانع نیست. ما حتی در فیزیک هم یک نظریه جامع و مانع نداریم. باید نهادهای جدید شکل بگیرد و این «مدل» را نه جناح اصلاح طلب می‌داند نه اصولگرا. این را «متخصص» می‌داند»

لوفور و دفاع از متخصص؟ تحریف‌های اطهاری بسیار جالب توجه است. می‌دانیم که لوفور در مواجهه با مسأله‌ی شهری اساساً با تخصص‌گرایی در معنای رایج کلمه مخالف بود. لوفور مشخصاً تأکید می‌کند که برای فهم و شناخت مسأله‌ی نوپدید شهری نمی‌توان به شیوه‌ی تخصصی/فنی با مسأله روبه‌رو شد. از دید لوفور، خود همین نگاه به اصطلاح تخصصی دقیقاً مانعی است برای تحقق حق بر شهر.

در ادامه اطهاری می‌گوید: «برای اینکه شهر بتواند به «خلاقیت» برگردد، باید هم‌پیوند شود. این هم‌پیوندی در چارچوب فلسفه انتزاعی ممکن نیست، بلکه در چارچوب پراکسیس ممکن می‌شود و امروزه علمی به نام «برنامه‌ریزی» وجود دارد و ما باید در «برنامه‌ریزی شهری» شرکت کنیم.»

آخر «علم» برنامه‌ریزی؟ لوفور از علم برنامه‌ریزی حرف نمی‌زند. و مهم‌تر از آن، لوفور تأکید دارد که ایدئولوژی برنامه‌ریزی را افشا کنیم و در مقابل آن از برنامه‌ریزی رادیکال حرف می‌زند که قابل تقلیل به اقدامات برنامه‌ریزی دولتی و نهادی نیست. مشخص نیست اطهاری چطور این‌ها را کنار هم می‌گذارد و به لوفور نسبت می‌دهد.

اطهاری می‌گوید: «همه لازم است که در این بحث شرکت کنند اما نهاد و گفتمان در «طبقه متوسط» شکل می‌گیرد و تسری پیدا می‌کند. طبقه متوسط وقت پرداختن به «نهادسازی» یا «ساخت‌یابی اجتماعی» را دارد». می‌بینیم که مفهوم رادیکال حق به شهر چطور به واسطه‌ی مصادره به مطلوب اطهاری، به نهادسازی تقلیل داده می‌شود.

در ادامه به بررسی نظرات و گفته‌های مظفر صرافی، مراد ثقفی، محسن حبیبی و پرویز پیران می‌پردازم.

مظفر صرافی در میزگردی با حضور پرویز پیران، مراد ثقفی و محسن حبیبی (نشریه هفت‌شهر، شماره ۵۰-۴۹، ۱۳۹۴، صص ۲۶۸-۲۵۷) با عنوان میزگرد حق به شهر عنوان می‌کند که «مسأله‌ی حق بر شهر مسأله‌ی روز ماست چون احساس می‌کنیم شهروندزدایی در حال اتفاق افتادن است». شهروندزدایی؟ زدایی؟ در جامعه‌ی استبدادی ایران شهروند/سیتیزن وجود داشته؟ در ایرانی که دولت ملی با مکانیسمی متفاوت از دولت ملی در غرب پدید آمده سیتیزن چه معنایی دارد؟ در ادامه گفته می‌شود «در سطح بالاتر، موضوع حقوق بشر مطرح است که می‌توان در حق به شهر به آن پرداخت.»

صرافی در ادامه می‌گوید: «به قول لوفور شهر تنها توسط مردم ساخته نمی‌شود بلکه شهر همان مردم است». شهر همان مردم است؟ اینجا می‌بینیم که نویسنده چقدر از تدقیق مفهومی دور می‌شود. از طرف دیگر، لوفور کجا چنین چیزی گفته است؟

صرافی در ادامه می‌گوید: «قاعدتاً از دیدگاه برنامه‌ریزی شهری خواهان این هستیم که اجتماعات شهری توانمند شوند و لازمه‌ی این کار ظرفیت‌سازی و نهادسازی است که این اجتماعات بتوانند فضای بدیل خود را بسازند». کلی‌گویی‌های همیشگی. ظرفیت‌سازی چگونه ممکن می‌شود در شرایط کنونی؟ از دیدگاه برنامه‌ریزی شهری چه پیشنهادی دارید؟ چه حرفی دارید؟ صرافی می‌گوید «باید سعی کنم با تقویت اجتماعات محلی و قلمروی آن‌ها و نهادسازی حکم‌روایی، امکان بروز حق به شهر را فراهم کنم مثلن در مقابل تراکم‌فروشی موضع بگیرم».

صرافی می‌گوید: «باید به تفکیک حق به شهر و حق در شهر بپردازیم». خب این تفکیک برآمده از چه استدلالی است؟ چه ربطی به مفاهیم لوفوری دارد؟ باز در ادامه می‌گوید: «مهم این است که نمودهای حق به شهر که باید سنجیده شوند کدامند؟ مثلن استفاده‌ی معلولان، سالمندان، کودکان و مهاجران از امکانات شهری و کاهش شکاف اجتماعی، کاهش فقر و پایداری محیط زیست می‌تواند حق به شهر را به یک مفهوم قابل استفاده برای معضلات شهری تبدیل کند» (تاکید از من است). چرا نمودهای حق بر شهر مهم‌اند؟ چرا اصلن در ایران باید به حق بر شهر پرداخت؟ این پرسشی است که هیچ یک از این پنج نفر پاسخی به آن نمی‌دهند. ضرورتش را بدیهی انگاشته‌اند. و بعد چرا این نمودها برای مثال شامل خودگردانی نمی‌شود؟ یعنی هسته‌ی بحث لوفور را کلن نادیده می‌گیرید؟ بدون فهم مبنای حق بر شهر چطور می‌توان آن را قابل استفاده کرد؟ نکته‌ی دیگر اینکه حقوق بدیهی و ابتدایی‌ای مانند استفاده‌ی سالمندان و کودکان و مهاجران از فضای شهری و خدمات عمومی چه ربطی به ایده‌ی رادیکال حق بر شهر دارند؟ بله درست است که در ایران، همین حقوق بدیهی و پیش‌پاافتاده محقق نشده‌اند اما مساله این است که چرا برای تحقق این‌ها باید از یک مفهوم انتقادی استفاده کرد که اساسن در زمینه‌ی دیگری و با دغدغه‌های دیگری طرح شده است؟ اکثریت آن‌هایی که از حق به شهر حرف می‌زنند در واقع به نحوی ساده‌انگارانه حق بر شهر را با برخی حقوق شهروندی در معنای رایج و لیبرالی کلمه یکسان می‌انگارند. حال آنکه لوفور اساسن به دنبال آن بود تا حق بر شهر را به عنوان آلت‌ناتیوی برای گفتمان حقوق شهروندی لیبرالی طرح کند. بی‌تردید لوفور مخالف حقوق سالمندان و ... نیست. بلکه سطح بحثش اساسن متفاوت است. لوفور به دنبال طرح یک مفهوم‌پردازی اساسن متفاوت از گفتمان حقوق لیبرالی است و بر این مبنا از حق بر شهر حرف می‌زند و می‌کوشد آن را نظریه‌پردازی کند. اما در ایران شاهد آن هستیم که این کوشش نظری انتقادی لوفور، به سرعت به ابتدال کشیده و از معنا تهی می‌شود. زیرا تلقی غالب این است که هر مفهوم و نظریه‌ای را باید کاربردی کرد.

مراد ثقفی اگر چه فقط کمی دقیق‌تر از بقیه سخن می‌گوید اما در همان میزگرد می‌گوید «لوفور در برخورد با وقایع می‌۶۸ فرانسه به جوانان می‌گوید شما راه به جایی نخواهید برد. در حالی که خود این اتفاقات می‌توانست بروز موضوع حق بر شهر باشد». اینجا به نظر می‌رسد جای ثقفی و لوفور عوض شده است و ثقفی در مقام نظریه‌پرداز حق بر شهر است و لوفور مفسر. ثقفی در ادامه می‌گوید «هر چند توصیف‌های لوفور عالی است اما لازم است یک جامعه‌شناسی سیاسی به این مفهوم متصل شود تا در نهایت به درک این مفهوم در هر فرهنگی منجر گردد. تا زمانی که یک جامعه‌شناسی سیاسی بومی شکل نگیرد فهم تناقضات شهر پاسخگوی ما نخواهد بود» (تاکید از من است). درک این مفهوم در هر فرهنگی؟ چرا باید چنین پیش‌فرضی داشت؟ حق بر شهر دقیقن چگونه پیش از آنکه جامعه‌شناسی سیاسی داشته باشیم قرار است به عنوان هدف پذیرفته شود؟

ثقفی می‌گوید: «ما مفهوم حق بر شهر را در قالب دوگانه‌ی ارزش مصرف و ارزش مبادله قرار می‌دهیم. خود لوفور هم تصمیم دارد از این فراتر برود». اصلن لوفور به دنبال فراروی از این دو نیست، بلکه به دنبال نشان‌دادن این است که در دل شیوه‌ی کنونی تولید فضا چگونه ارزش مبادله‌ای بر ارزش مصرفی تسلط یافته است. ثقفی می‌گوید: «اهمیت بحث لوفور در این است که دیگر نمی‌توان این دوگانه‌ها را به کار برد. برای مثال تضاد بین شهرداری و دست‌فروش‌ها تضاد بین دو نوع ارزش مبادله‌ای است.» در اینجا شاهد تقلیل مفهوم ارزش مبادله‌ای و اغتشاش مفهومی بین ارزش مصرفی و مبادله‌ای هستیم. و این به نادیده‌گرفتن این موضوع می‌انجامد که دست‌فروش یک فرد است و شهرداری یک نهاد اجتماعی. نادیده‌گرفتن اینکه دست‌فروش برای مصرف می‌فروشد یعنی برای به‌دست آوردن ارزش مصرفی، و شهرداری اساسن نهادی است برای تحقق ارزش مبادله‌ای. متوجه نیستند که دست‌فروش، مالکیت اجتماعی بر فضا را نمایندگی می‌کند و شهرداری، مالکیت خصوصی بر فضا را ترویج و تسهیل می‌کند. ثقفی اما به اشتباه می‌گوید: «دست‌فروش فقط به عنوان فضای مبادله به شهر نیاز دارد». استفاده‌ی نادقیق از مفهوم فضای لوفور. از دید

لوفور اساسن فضای مصرف و مبادله جدا نیستند. مگر می‌توان فقط به عنوان فضای مبادله به شهر نگریست؟ زندگی روزمره دست‌فروش کجا اتفاق می‌افتد؟

ثقفی می‌گوید: «موضوع دیگر مصرفی‌شدن خوشحالی است یعنی برای خوشحالی باید خرج کنید. بحث سکونت‌گاه‌های غیررسمی نیز ناشی از نداشتن حق به شهر است». مصرفی‌شدن خوشحالی؟ همان شکل‌گیری فضای فراغت منظور است؟ خب این بد است یا خوب؟ چه ربطی به حق بر شهر دارد؟ سکونت‌گاه‌های غیررسمی ناشی از نداشتن حق به شهر است؟ یعنی مثلن ناشی از نقش دولت و مستغلاتی‌شدن آن نیست؟ یا ناشی از سرمایه‌داری جهانی نیست؟ یا ناشی از ساختار فاسد حکمرانی نیست؟

محسن حبیبی همان‌جا می‌گوید «اگر از دید یک شهرساز به موضوع نگاه کنیم در موضوع حق به شهر حق مصرف در مقابل حق معامله را می‌بینیم» (تاکید از من است). حق مصرف؟ حق معامله؟ اینها چه ربطی به بحث لوفور دارند؟ از دید حبیبی «آنچه که اقتصاد سیاسی به آن می‌پردازد این است که شهر با حق مبادله تعریف می‌شود». محسن حبیبی ارزش مبادله‌ای را به حق مبادله قلب می‌کند. این رویه به کرات در آثار ایشان دیده می‌شود. همان که پیش‌تر با عنوان اغتشاش اپیستمولوژیک به آن اشاره کردم. واژگانی را خودسرانه از کانتکست‌های متفاوت بیرون می‌کشند و کنار هم می‌گذارند. حبیبی در ادامه می‌گوید: «اگر از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی، مصرف فضا در اولویت قرار می‌گیرد ولی اقتصاد سیاسی، فضای مصرفی را طرح می‌کند. بحث‌هایی مثل بازآفرینی شهری هم از همین دو دیدگاه قابل بررسی اند». بازآفرینی شهری چه ربطی به حق به شهر لوفور دارد؟ اقتصاد سیاسی فضای مصرفی را طرح می‌کند؟ یعنی اولویت را به فضای مصرفی می‌دهد و در مقابل، جامعه‌شناسی سیاسی بر مصرف فضا تأکید می‌کند؟ این‌ها را بر چه مبنایی می‌گویند؟ حبیبی می‌گوید: «از دیدگاه عرضه، فضاهای انتزاعی قطعه‌قطعه شده انجام می‌شود و با اینکه کاملن قانونی است و در شورای عالی شهرسازی تصویب می‌شود ابتر خواهد شد». گویی در ذهن حبیبی، هر آنچه از مجرای قانون بگذرد بار مثبت دارد.

حبیبی در ادامه می‌گوید: «ما از مفهوم سیتی عبور کرده‌ایم. دنیا حدود یک قرن است که از این مفهوم عبور کرده است و به مفهوم اوربان رسیده است مفهومی که بدون حد و مرز است و با دسترسی سریع‌السير تعریف می‌شود. فضای جریان‌ها حتا مفهوم اوربان را هم عوض کرده است» (تاکید از من است). بگذریم از اینکه اگر لوفور مبنای گذر از مفهوم سیتی به اوربان است، این رخداد را مربوط به دهه‌ی ۱۹۷۰ می‌داند که تازه می‌شود ۵۰ سال نه یک قرن. فضای جریان‌ها را می‌پذیرید یا اوربان لوفور را؟ این دو اساسن از نظر هستی‌شناختی ناسازگار هستند. چطور با هم جمع‌شان می‌کنید؟ اوربان مفهومی بدون حد و مرز است یعنی چه؟ یعنی اوربان همان فضای جریان‌ها است؟ بعد از لوفور چه می‌گوید در این خصوص؟ حبیبی می‌گوید «در مقابل مفهوم سیتیزن در موضوع حق به شهر با جریان دیگری روبه‌رو هستیم که با استفاده از تعبیر کستلز نتیزن خوانده می‌شود». اساسن چه ربطی هست بین نگاه‌های کاملن واگرای لوفور و کستلز؟ چرا حبیبی اینگونه آمیزشی را طرح می‌کند؟

به گفته‌ی حبیبی «در اوربان دو مقیاس بیشتر وجود ندارد یکی مقیاس محل و دیگری مقیاس کلان که در هر کدام حق بر شهر معنای متفاوت خود را پیدا می‌کند». اوربان از دید لوفور خود یک سطح از واقعیت اجتماعی است که دو سطح محلی و گلوبال را میانجی‌گری می‌کند. تعبیر حبیبی به کدام اوربان ارجاع می‌دهد؟ از دید حبیبی «اوربان حریم ندارد». خب اوربان چیست؟

پرویز پیران در همین نشست می‌گوید «در سطح تحلیل خرد که سطح رخدادهای روزمره است محرک‌های روزمره‌ی دگرگون‌ساز مثلن پروژه‌های ساده‌ی آگاه‌سازی با فعال‌سازی شهروندان مطرح می‌شود. محله‌یاری که پروژه‌ی فراگیر بازآفرینی محله‌ای ایران است و از سوی شرکت مادر تخصصی عمران و بهسازی شهری در دو محله به صورت آزمایشی به زودی اجرا خواهد شد از آن جمله است» (تاکید از من است). اینجا هم می‌بینیم که چطور پیران حق به شهر را به پروژه‌های دولت‌محور تقلیل می‌دهد و در نتیجه آن را از معنا تهی می‌کند.

این‌ها فقط نمونه‌های کوچکی هستند از وضعیت کلی مواجهه‌ی ما با نظریه که من کوشیدم از خلال طرح بحث حق بر شهر، کمی دقیق‌تر بر آن متمرکز شوم. اینگونه اغتشاش‌های اپیستمولوژیک به کرات در نوشته‌ها و گفته‌های حوزه‌ی به اصطلاح شهرسازی و برنامه‌ریزی شهری به چشم می‌خورد. امیدوارم بتوانم در آینده این نقد را به شکلی دقیق‌تر و گسترده‌تر پیروانم و ادامه بدهم.

مساله صرفن به حوزه‌ی شهرسازی محدود نیست. می‌دانیم که حوزه‌های دیگر به ویژه معماری، جغرافیا و جامعه‌شناسی نیز از این اغتشاش اپیستمولوژیک رنج می‌برند. در گام‌های بعدی، به نحوی نظام‌مندتر، به طرح مساله‌ی نظریه‌گریزی و نظریه‌ستیزی در علوم اجتماعی در ایران خواهیم پرداخت.

قلمروی مالکیت^۱

نیکلاس بلاملی

برگردان: همن حاجی میرزایی

ویراستار: ایمان واقفی

چکیده

ابعاد فراگیر و مهم قلمروی مالکیت به دلیل تمایل به دیدن قلمرو از لنز دولت نادیده باقی مانده‌اند. [در این مقاله] مالکیت و قلمرو را با رویکردی رابطه‌ای که اثری متقابل بر هم دارند می‌کاویم. همچنین نتیجه‌ی عملی قلمرو مالکیت، لحظه‌ی تاریخی که در آن تولید شده، استعاره‌های قدرتمندی که از طریق آن‌ها عمل می‌کند، و عادات و اعمال روزمره‌ای که بر می‌انگیزد را شرح می‌دهم. به زعم من قلمروی مالکیت واجد نوعی خاص‌بودگی، شیوه‌ای از حضور، و پیامدهایی است که نیازمند توجه بیشتر ما است.

کلیدواژه‌ها: مالکیت، قلمرو، زمین، فضا، جغرافیای قانونی

باید با رویکردی سیاسی با خاص‌بودگی‌های تاریخی، جغرافیایی و مفهومی قلمرو مواجه شد (Elden, 2010: 812).

۱. ورود به قلمروی مالکیت

ما درون قلمرو مالکیت زندگی می‌کنیم، البته اثری که دارد را نادیده می‌گیریم. در این مقاله، من به این فضا [ی نادیده‌گرفتن] حمله می‌کنم. چند شفاف‌سازی اولیه: اگرچه قلمرو و مالکیت مستعد تعاریف متعدد هستند، به دلیل اهدافی که در مقاله‌ی حاضر دنبال می‌کنم اولی [یعنی قلمرو] را منطقه‌ای ناپیوسته (Discrete)، آشکارا مرزبندی‌شده و به لحاظ فضایی فیکس در نظر می‌گیرم که بر انحصار فضایی استوار است. در این مقاله بر مالکیت خصوصی زمین که در نظام لیبرال مدرن گسترش یافته است متمرکز می‌شوم. بر این اساس مالکیت خصوصی هم شامل بُعد رسمی و تکنیکی [فنی]، و هم جنبه‌های اجتماعی-سیاسی است.^۲ اگرچه روشن است که مالکیت بسیار وسیع‌تر از قلمرو است، اما در عین حال همبستگی قوی‌ای بین این دو وجود دارد. درحالی‌که وکلایی که روی موضوع مالکیت کار می‌کنند به‌طور مستدل نشان داده‌اند که مالکیت به مجموعه روابط بین افراد در نسبت با قطعات زمین راجع است (Gray and Gray, 1998: 15)، اما ویژگی‌های فضایی مالکیت به قدری پررنگ است که درمی‌یابیم چرا افراد عامی قلمرو را معادل با مالکیت می‌فهمند. رویه‌های رسمی حقوقی، مثلاً کار دادگاه‌ها، در بسیاری مواقع با نمودهای قلمروی مالکیت سر و کار دارند.

اما نادیده‌گرفتن مالکیت اشتباه خواهد بود. مالکیت صرفاً اشیاء تحت تملک نیست، بلکه باید در قالب مجموعه‌ی متشکلی از روابط بین مردم در خصوص منابع ارزشمند نگریسته شود. به این صورت، مالکیت قواعد اساسی بسیاری از روابط اجتماعی و سیاسی زندگی را از قبیل روابط فردی و جمعی (Nedelsky, 1990) و روابط انسانی/غیرانسانی (Steinberg, 1995) و اخلاق اجتماعی (sociality) (Alexander, 2008) تعیین می‌کند. مالکیت جهان را برای ما سامان می‌دهد، منابع را به مالکان تخصیص می‌دهد، حقوق و وظایف را توزیع می‌کند، بازارها را پایه‌گذاری می‌کند، مفاهیم شهروندی و هویت سیاسی را سازماندهی

^۱ این متن برگردانی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Blomley, Nicholas (2015) "The territory of property", *Progress in Human Geography*, 1-17

^۲ چنین تأکیدی ممکن است این خطر را به وجود بیاورد که با مالکیت همچون هم‌معنی مالکیت خصوصی برخورد شود و در نتیجه هتروجنیتی/ناهمگنی آن نادیده گرفته شود (مقایسه شود با Blomley, 2004a; Black, 2010). برای مثال مالکیت دولتی می‌تواند به شیوه‌های انضباطی بسیار قدرتمندی قلمرویی شود (Zick, 2006).

می‌کند، و زمینه‌ساز ناراضایتی و اعتراض می‌شود. در حالی که مالکیت، یا دقیق‌تر، مفاهیم خاصی از مالکیت، عمیقاً در فرم‌های معاصر هژمونی اجتماعی تنیده شده‌اند و در تولید آن نقش دارند، اما این مفاهیم مالکیت توسط منطق‌های فردگرایانه‌ی این فرم‌ها به چنگ نیامده‌اند (Singer, 2000). مالکیت هم توجیهی برای خلع ید و هم زمینه‌ای برای مقابله با آن مهیا می‌کند. اهداف آن متنوع و متکثر است، از جمله بقای شخصی، ترقی بشر، بهره‌وری اقتصادی، حریم خصوصی و زمین‌داری (propriety). از این رو از کنار مالکیت نباید به سادگی گذشت.

ما به واسطه‌ی معانی، احکام قضایی (injunction)، ایدئولوژی‌ها، و کاربست‌های چندگانه‌ی مالکیت با شیوه‌های متفاوتی برای مواجهه با آن روبه‌رویم. مالکیت همچنین از طریق فضا برای ما تداعی می‌شود، همانند چشم‌اندازها، مکان‌ها، و شبکه‌ها (Babie, 2013; Correia, 2013; Graham, 2011; Olwig, 2002; Mitchell, 1996). مالکیت زمینه‌های لازم را برای ارتباط ما با فضایی که اشغال کرده‌ایم در اختیارمان می‌گذارد و ما را قادر به ساخت یا بازسازی آن فضاها می‌کند. به نظر می‌رسد در جامعه‌ی لیبرال مدرن، مالکیت به طرز جدایی‌ناپذیری به یک صورت‌بندی فضایی خاص یعنی قلمرو گره خورده است. قلمرو فضای اجتماعی محصور است که معانی قدرتمندی بر قطعه‌هایی از جهان حک می‌کند - که به ویژه به دسترسی و ممانعت فضایی ربط دارد (Blomley, 2014a)^۱. ما معمولاً تمایل داریم قلمرو مالکیت را مسلم بگیریم، شاید به دلیل حضور فراگیرش. با این حال از میان تمام قلمروهای مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی پیش‌رویمان که بر اساسشان عمل می‌کنیم و در ساختشان مشارکت داریم، آن قلمروهایی که با مالکیت پیوند دارند آشکارا فراگیر و پردامنه‌ترند. برای مثال، هنگامی که در شهر قدم می‌زنیم، فضای پیچیده‌ای از ممانعت‌ها و مجوزها [منع و اجازه] را می‌پیماییم که مبتنی بر اشکال مختلف مالکیت هستند.

قلمرو مالکیت چیست؟ به عنوان یک تیپ ایده‌آل (که بعداً تکمیل خواهد کرد)، فرض این است که حقوق مالک (برای استفاده، اشغال، انتقال، و غیره) به شکل واحدی در سرتاسر و انحصاراً درون مرزهای این فضا اعمال می‌شود. همچنین فرض شده که این حقوق به مالکی منفرد داده شده است، کسی که از این رو عهده‌دار کنترل همه‌ی منابع درون این فضای مشخص شده است. همچنین فرض شده مالک حق دارد دسترسی دیگران را به این فضا کنترل کند (چه مستقیم و چه با واسطه)، اجازه‌ی دسترسی مشروط بدهد یا به تمامی آن را رد کند. این رابطه همچنین به لحاظ زمانی نامحدود است: نه تنها این حقوق شروع و پایانی ندارند (برای مثال مانند، حقوق مرسوم برای خوشه‌چینی که فقط در زمان‌های مشخصی اعمال می‌شد)، بلکه همچنین مالک می‌تواند آن را به افراد مشخص دیگری حتی بعد از مرگش هم منتقل کند. انتقال این حق (title) به معنای امکان تخصیص مجدد این روابط به مالک جدید است.^۲

به طرز عجیبی قلمرو مالکیت چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. این نکته به ویژه در رشته‌ی جغرافیا قابل توجه است، جایی که قلمرو از مدت‌ها پیش موضوع مطالعه بوده است و در سال‌های اخیر مجدداً توجه‌ها به آن جلب شده است (Elden, 2013a; Painter, 2010). با وجود این به جز چند استثناء محدود، اکثراً قلمرو «به پرسش‌هایی درباره‌ی نحوه‌ی عمل دولت‌ملت‌ها تقلیل داده شده است» (Delaney, 2005: 9). برای مثال از نظر داهلمن (Dahlman, 2009: 77) تعریف دقیق قلمرو «گستره‌ی فضایی دولت» است. همچنین از نظر پینتر (Painter, 2010: 1090) قلمرو «در اصل «فضای دولت» است. بدین ترتیب برای اندیشیدن درباره‌ی دولت باید از مفهوم قلمرو کمک گرفت. قلمرو در بسیاری از دیگر زمینه‌ها و حوزه‌های کاری جغرافی‌دانان نیز اثر دارد. مالکیت واقعی - مالکیت زمین - نقطه‌ای است که باید بدان توجه کنیم.

^۱ در حالی که ضروری است که با مالکیت و قلمرو به لحاظ مفهومی مجزا برخورد کرد، حالتی که در آن این دو به لحاظ عملی و ایدئولوژیکی جدایی ناپذیر هستند باری است بر روی این مقاله. ما مجبوریم با زبانی کشمکش داشته باشیم که امر قانونی را از امر فضایی جدای می‌کند (Blomley, 2003a).

^۲ بنابراین، قلمرو صرفاً یک تکنولوژی فضایی نیست. آن همچنین زمان را سازمان‌دهی و مرتب می‌کند. اینجا فضا به من اجازه نمی‌دهد که این نکته‌ی اساسی را در مورد قلمرو مالکیت باز کنم.

به علاوه در مواردی که ادبیات نظری قلمرو به موضوع مالکیت می‌پردازد، اغلب این کار به شیوه‌ای سرسری (عجولانه / cursory) انجام می‌شود (مقایسه شود با Storey, 2012). این احتمالاً گویای تمایل به نادیده‌گرفتن هر گونه رفتارشناسی/اتولوژی (ethology) است (مقایسه شود با Ardrey, 1966). در برداشت هال (2013) از زمین تمایز غریبی بین قلمرو (که در رابطه با دولت ملی فهم می‌شود)، مقررات (قواعدی که خلع ید و استفاده از زمین را تنظیم می‌کنند) و مالکیت (حقی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی زمین درون ساختار مقررات حقوقی) وجود دارد. استوارت الدن (2010) با ژرفاندیشی بیشتر بین مفاهیم «زمین» (یعنی مالکیت) و «حیطه/terrain» (یعنی زمینی که ارزش نظامی، سیاسی و استراتژیک دارد) تمایز قائل می‌شود، در عین حال او اولی [یعنی زمین] را عنصری صرفاً سیاسی-اقتصادی می‌بیند که بعد قلمروی آن تابعی از تبدیل آن به کالاهایی تفکیک‌پذیر است. شگفت این‌که به نظر می‌رسد قانون همانند ابعاد استراتژیک‌تر و فعال‌تر قلمرو به جای زمین به حیطه پیوند خورده است (مقایسه شود با Nine, 2008).

البته مالکیت و دولت به صورت جدایی‌ناپذیری با هم رابطه دارند. در بی‌واسطه‌ترین رابطه، مالکیت در هر شکلش به دولت برای تصدیق و رسمی‌سازی وابسته است. مالکیت «خصوصی» بر خلاف آن‌چه که نشان می‌دهد، این نوع از مالکیت نیازمند شکلی از قدرت نمایندگی از سمت دولت است (Cohen, 1927). بسیاری از کارویژه‌های قلمروهای مالکیت (اجرای قانون، قضاوت، ثبت و غیره) به دولت وابسته است. فضاهای مالکیت مدت زیادی است که مورد توجه مقامات دولتی هستند (Kain and Baigent, 1992). دولت بیش از پیش از طریق آن‌چه «زمین دزدی/land grabs» نامیده می‌شود، تبدیل به خریدار قطعات بزرگی از اراضی کشاورزی شده است. با این وجود می‌خواهم استدلال کنم قلمروهای مالکیت نیازمند آنند که به صورت مجزا مورد توجه قرار گیرند. برای مثال، موضوع جغرافیای حقوقی حاکمیت (sovereignty) همان جغرافیای حقوقی حق (title) نیست، اگرچه ممکن است این دو به شیوه‌ای قابل توجه در همدیگر ادغام شده باشند (Blomley, 2014c).

جالب توجه آن‌که دانش حقوقی نیز چیز زیادی برای گفتن درباره‌ی ابعاد جغرافیایی مالکیت از جمله رابطه‌اش با قلمرو، به جز به صورت غیرمستقیم، ندارد. با وجود چند استثنای مهم، از جمله اثر برجسته‌ی اسمیت (2014) که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، فضا چندان مورد توجه غالب پژوهشگران مالکیت قرار نگرفته است. تا جایی‌که یکی از وکلای حوزه‌ی مالکیت، فضا را «بُعدی فراموش‌شده» (Babie, 2013) توصیف کرده است. این نشان دهنده‌ی این حقیقت حقوقی است که مالکیت رابطه‌ی بین فرد و زمین نیست، بلکه رابطه‌ی بین افراد در مورد زمین است. (Hohfeld, 1913). شما نمی‌توانید بر علیه یک قطعه زمین اقامه‌ی دعوی کنید. دعوا بر سر حریم یک مکان، دعوایی میان شما و آن حریم نیست. با این وجود خطر چنین ادعاهایی نه تنها این است که ابعاد کلیدی مالکیت را نادیده می‌گیرند بلکه همچنین امر فضایی را با امر مادی خلط و با فضا همچون چیزی ساکن و پیشاسیاسی برخورد می‌کنند. جغرافی‌دانان این شیوه‌های برخورد را به‌هیچ وجه نمی‌پسندند. همان‌گونه که گفته شد، بینش‌های مفیدی را می‌توان از دانش حقوقی استخراج کرد؛ هم بینش‌هایی در باب بحث‌های جاری درباره‌ی کارویژه و سرشت خود مالکیت (مقایسه شود با Singer, 2000) و هم بینش‌هایی در باب رویه‌های قانونی و نظام قضایی (judiciary). من این دو موضوع را در این مقاله بررسی خواهم کرد.

در رشته‌ی جغرافیای حقوقی به‌تازگی چند منبع مفید برای تحلیل قلمروی مالکیت ارائه شده است (Braverman et al., 2014). در نظر گرفتن قانون به‌عنوان عنصری که هم خالق و هم مخلوق روابط اجتماعی و سیاسی است، این امکان را به ما می‌دهد تا قانون را از زاویه‌ای فضایی بکاویم. قانون از فضا منبث می‌شود و در عین حال آن را نظام می‌بخشد. در این مسیر، قانون روابط قدرت را به شیوه‌ای خاص و چشمگیر سر و شکل می‌دهد. خاص‌بودگی قانون ارزش تأکید دارد: اگر تمرکز ما بر پرکنش‌های اجتماعی-تکنیکی خاصی است که قلمرو را تولید می‌کنند و آن را تداوم می‌بخشند، باید انتظار داشته باشیم که قانون به شکلی خاص قلمرو را ساختار بخشد. به‌علاوه، محتمل است که حوزه‌های خاصی از قانون (برای مثال محاکمه، و قانون مالکیت) قلمرو را

به شیوه‌های متفاوتی تنظیم کنند. رشته‌ی جغرافیای حقوقی غالباً بر مالکیت و ابعاد فضایی آن متمرکز است، از جمله کار خود من در این نوشته. برای مثال شناسایی رابطه‌ی بین قانون، فضا، و خشونت بدنی، و نقش آن در سلب مالکیت استعماری (Blomley, 2003b)؛ نقش چشم‌انداز در رابطه با کشمکش بر سر زمین در شرایط اعیانی‌سازی (gentrification) (Blomley, 1998)؛ و شیوه‌هایی که از طریق آن مرزهای مالکیتی توسط ساکنان یک محله یا بلوک مشخص و پذیرفته می‌شوند (Blomley, 2005a). با وجود این، جغرافیای حقوقی و نیز کار خود من، ابعاد فضایی مالکیت را، آن‌گونه که هدف این مقاله است، به صورت نظامند مورد بررسی قرار نداده‌اند. البته اثر مهم برایانتی (Brighenti) از این قضیه مستثناست که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

در آنچه در ادامه می‌آید، تلاش می‌کنم تا از ادبیات حوزه‌ی قلمرو، جغرافیای حقوقی، و دانش حقوقی برای طرح چند ملاحظه‌ی عام درباره‌ی رابطه‌ی بین مالکیت و قلمرو استفاده کنم. کار را با ردیابی رابطه‌ی این دو و البته تأکید ویژه بر پرکتیس‌های قلمرو با محوریت مالکیت آغاز می‌کنم. در ادامه فرایندهای تاریخی‌ای که از طریق آن قلمرو و مالکیت به همدیگر رسیده‌اند را با این استدلال که رابطه‌ی بین این دو رابطه‌ای احتمالی (contingent) است و نه ضروری دنبال می‌کنم. استدلال می‌کنم که اگرچه مالکیت عنصر برسازنده‌ی قلمرو است، قلمرو شدن (territorialization) مالکیت نیز به طرق مهمی در خدمت ساختاردهی به مالکیت قرار داشته است. با توجه به «اثری که قلمرو بر جای می‌گذارد» (Delaney, 2005: 8)، استدلال می‌کنم که قلمرو صرفاً یک پیامد نیست. همین‌طور در ادامه، قبل از آن‌که به چگونگی اثرگذاری قلمروهای مالکیت در معنای روزانه‌تر آن بپردازم با اشاره به استعاره‌ی تاثیرگذار «قلعه»، به اثر ایدئولوژیکی مهمی که قلمرو شدن تولید می‌کند برمی‌گردم. به‌طور کلی، به نظر من مالکیت و قلمرو متقابلاً برسازنده هستند. مالکیت قلمرو را می‌سازد، مرزهای آن را پاسبانی می‌کند، هویت‌های آن را قالب می‌دهد، و عادات (habits) آن را سازماندهی می‌کند. چنین قلمرو شدن‌هایی به نوبه‌ی خود در خدمت مادی‌سازی مالکیت در جهان اجتماعی-فضایی قرار دارد، در حالی که همچنین بسیاری از اثرات مهم رابطه‌ای آن را می‌پوشاند.

۲. قلمرو مالکیت چه کار می‌کند؟

به پیروی از برینتی (Brighenti, 2006) نقطه‌ی شروع بحثم این نیست که قلمرو مالکیت چیست، بلکه این است که قلمرو مالکیت چه کار می‌کند. این پراگماتیسم وامدار رویکرد پینتر (Painter, 2010) است که قلمرو را یک اثر و نه یک زمینه‌ی پیشینی، می‌داند که از طریق پرکتیس‌های چندگانه که در خدمت مرزبندی، هم‌جوار و یکدست کردن فضاست تولید می‌شود. قلمرو «بیشتر چیزی شبیه به یک هنر یا پرکتیس است تا به ابژه یا فضای فیزیکی» (Brighenti, 2010a: 53).

همان‌گونه که در بالا اشاره شد، از نظر من مشخصه‌ی مالکیت رابطه‌ای بودن آن است. همان‌طور که مالکیت پیوندها و تمایزات زندگی اجتماعی را می‌سازد و کنترل می‌کند (Blomley, 2011)، ما می‌توانیم قلمرو را هم به عنوان یک «وسیله‌ی تعامل (interaction device)» ببینیم (Brighenti, 2010b: 224) که به سازماندهی روابط موجود در شکل‌گیری مالکیت، و بنیاد نهادن شکل ویژه‌ای از «اقتصاد ابژه‌ها و مکان‌ها» کمک می‌کند (Brighenti, 2006: 75). قلمرو شدن به تعریف، تحکیم و تثبیت کردن یک مجموعه روابط (Brighenti, 2010b: 223; Ojalammii and Blomley, 2015) همبسته با مالکیت کمک می‌کند. قلمرو هم به نوبه‌ی خود توسط پرکتیس‌های مالکیت تولید شده و شکل داده می‌شود. بنابراین سؤال [بالا] به این سوال تبدیل می‌شود که «با وصف یک چیز [در این مورد، مالکیت] - و یا یک سری از پدیده‌های رابطه‌ای (و نه یک سری اشیاء/ابژه‌ها) به‌سان یک قلمرو چه چیزی می‌توان آموخت؟ با نگاه به قانون [به‌ویژه مالکیت] همچون تلاشی قلمروی چه چیزی درباره‌ی آن می‌توان فراگرفت (Brighenti, 2006: 66)؟»

اگر ما قلمرو و مالکیت را هم‌چون اثرات رابطه‌ای، و نه ذات‌هایی پیشا-اجتماعی (Blomley, 2013) قلمداد کنیم، باید انتظار داشته باشیم که شیوه‌ی کنار هم قرارگرفتن آن‌ها در جهان ناهمگون (Heterogeneous) باشد. برای مثال، نظام زمین ماوری

(Maori¹) پیش از ارتباطش با جهان خارج بر طبق یک فضا‌مندی مشخص عمل می‌کرد. طبق گفته‌ی بَنر (Banner, 1999). این‌گونه بوده که «هر شخص نه مالک ناحیه‌ی از فضا؛ بلکه دارای حق استفاده‌ی مشخص از منبع آن‌جا بوده است» (Banner, 1999:811). همچنین حقوق مالکیت درختان دوریان در جنگل بارانی اندونزی بر وجود مدعیان چندگانه‌ای است که دسترسی آن‌ها به لحاظ زمانی تغییر می‌کند (Peluso, 1996). تغییرات بسیار کمی در حق استفاده از درختان، محصولات آن‌ها، حق قطع درختان، و حق واگذار کردن یا فروختن درختان ممکن است بوجود آید (Hartmann, 1985). از این رو، اپیستمولوژی‌های متفاوت می‌توانند فضا‌مندی‌های مختلفی را از مالکیت به بار آورند (Thom, 2009). در واقع، اشکال قلمروی‌شدن (Peluso, 2005) شاید موثر باشند، با این حال چنین قلمروهایی ممکن است به صورت‌های بسیار متفاوتی کدگذاری شوند (Delaney, 2005: 10-11) و در خدمت کارویژه‌ها و پرکتیس‌های متمایزی قرار گیرند.

بدین ترتیب باید پرسید قلمرویی‌شدن مالکیت لیبرالی غربی چه کار می‌کند؟ به پیروی از سک (1986) می‌توان استدلال کرد که قلمرویی‌شدن مالکیت به‌سان شیوه‌ی متمایزی از سازماندهی و مادی‌سازی روابط در نقش وسیله‌ی موثری برای کارکردهای چندگانه‌ی مالکیت عمل می‌کند. در این میان مشخص‌ترین کارکردهای مالکیت [لیبرالی] عبارت از طبقه‌بندی، ارتباطی و اجرایی است.

قلمرویی‌شدن مالکیت مانند شکل خاصی از طبقه‌بندی فضایی عمل می‌کند. قلمرو به جای اینکه لیست مبسوطی از اشیائی که مشمول قوانین مالکیت و حقوق همبسته‌ای آن می‌شوند ارائه دهد، مالکیت/دارندگی (ownership) را برای همه‌ی اشیائی که درون آن قلمرو قرار دارد پیشاپیش مفروض می‌گیرد. همان‌گونه که سک اشاره کرده، این‌جا شکل موثری از طبقه‌بندی (طبقه‌بندی بر اساس ناحیه به جای نوع) در جریان است: «هنگامی که ما می‌گوییم که هر چیزی در این ناحیه مال ماست، یا برای شما ممنوع است، ما چیزها را طبق موقعیتشان در فضا به دسته‌های مانند «مال ما» و «غیر مال ما» طبقه‌بندی می‌کنیم یا اختصاص می‌دهیم (Sack, 1986:58). این به ویژه در رابطه با مالکیت، (an in rem right²)، معنی‌دار است که فقط به افراد خاصی اعمال نمی‌شود (همانند یک قرارداد که فقط افراد خاصی را در بر می‌گیرد)، بلکه به همه‌ی جهان اعمال می‌شود (Smith, 2014; Brighenti, 2006: 76).

اما چنین طبقه‌بندی‌هایی باید با دیگر طبقه‌بندی‌ها پیوند بخورد. بهمین نحو، قلمرویی‌شدن مالکیت احتمالاً به عنوان یک وسیله‌ی ارتباطی بالقوه عمل می‌کند (مقایسه شود با Rose, 1994). اشاره‌ی هنری اسمیت (2014) به شیوه‌ای که حقوق خصوصی پیچیدگی بالقوه‌ی روابط مالکیت را از طریق استفاده از مرزهای قلمرویی که جهان را به واحدهای مجزا تقسیم می‌کند دور می‌زند، پیام روشنی برای مسئولان (duty-bearers) دارد.³ شخصی که با حصار مرزی مواجه می‌شود به هیچ شناختی از شخصی که مالک زمینی که پشت آن حصار قرار دارد نیاز ندارد- مثلاً اینکه بداند آیا مالک بافضیلت است، زمین اجاره‌ای است، یا توسط اجتماعی بومی نگه‌داری می‌شود. اسمیت (2014) استدلال نموده که تنها چیزی که او نیاز دارد بداند این است که [زمین] به او تعلق ندارد.

حقوق عرفی نیز با استعانت از این علائم ارتباطی حق مالکیت (title) را تثبیت و تا حدی با زور تحمیل می‌کند. در این «پراگماتیک زمینی» (Gray and Gray, 1998: 18) تصدیق مالکیت به این بستگی دارد که مدعی تا چه میزان می‌تواند در عمل (de facto) از کنترلش بر زمین دفاع کند. به‌همین شکل، حق مالکیت بر زمین اغلب از «برتری اولیه مالکیت استمراریافته» (Gray and Gray, 1998: 19) ناشی می‌شود که از طریق علائم (indicia) قلمرویی قابل اثبات و خارجی مشخص می‌شوند-

¹ مردم بومی نیوزیلند

² Right associated with a property, not based on any personal relationship.

³ استدلال سادگی و تکنیکی ارتباطی را در ادامه نوشته زیر سوال خواهم برد.

مخصوصاً علائمی که بر میزان مشخصی از کنترل قلمرویی و مصونیت کلی از کنترل خارجی دلالت دارند. حقوق عرفی برای اینکه معنای اشغال زمین را مستفاد کند به این کنش‌های ارتباطی رجوع می‌کند. مورد عجیب «حق تصرف ناشی از مرور زمان» (adverse possession) تصدیق‌کننده‌ی چنین منطق قلمرویی است. تصرف زمین اگر معارضی نداشته باشد می‌تواند به متصرف حق رسمی بدهد بدون اینکه امکان سلب این حق در آینده وجود داشته باشد. در واقع، دادگاه به توفیق و استمرار کنترلِ حی و حاضرِ متصرف بر قلمرو نگاه می‌کند و نه جزئیات حق مالکیت. این نکته یک بار دیگر سخن برینتی (Brighenti, 2006:76) را به یاد می‌آورد که قلمرو ممکن است به عنوان وسیله‌ی رابطی بین تصاحب فیزیکی و مالکیت رسمی عمل کند.^۱

قانون مالکیت جای تعیین‌کننده‌ی برای تعیین و تنظیم این فضا است، از جمله تقاطعات مرزی آن، نشان دهنده‌ی کارکرد اجرایی قلمرو است. نشانگرهای قلمروی مالکیت بنابراین اغلب موضوع کار قضایی هستند. با وجود این، دادگاه‌ها قلمرو را به شیوه‌های چندگانه‌ای تعبیر و بنابراین اجرا می‌کنند. قانون تجاوز یک موقعیت نهادی واضح است و تجاوز به زمین عمل ورود غیرقانونی به زمینی است که در تصاحب دیگری است.^۲ به نحو قابل توجهی، این عمل قابل پیگرد قانونی است حتی اگر هیچ خسارت واقعی رخ نداده باشد: صرف عمل تجاوز به درون مرز کافی است.^۳ در برخی مواقع دادگاه‌ها برای محافظت از مفهوم قلمرو به شدت مرزبندی شده و انحصاری بسیار قاطع عمل می‌کنند. یکی از نمونه‌های آمریکایی که بسیار به آن پرداخته شده خانه‌های ژاک وی اشتاینبرگ (۱۹۹۷) است، که در آن دادگاه جریمه‌ای برابر ۱۰۰ هزار دلار خسارت کیفری بر علیه خوانده/متشکی برای تحویل و قراردادن یک کانکس در املاک ویسکانسین تعیین کرد. این جریمه در حالی اعمال شد که هیچ‌گونه خسارت فیزیکی‌ای به آن ملک زده نشد. شکل صریح و انحصاری‌ای از قلمروسازی اینجا مشهود است. با وام‌گیری از گفته‌ی قدیمی ad coelom (تا آسمان)^۴ این قلمروسازی، مالکیت را یک حباب فضایی محافظت‌شده تصور می‌کند که مرزهای درون و بیرونش کاملاً مشخص است.

با وجود این، ضروری است اشاره شود که از نظر قانونی قلمرو مالکیت برخلاف ادعاهای مخالف صرفاً فضایی نیست که ورود دیگران به آن ممنوع است (Merrill, 1998).^۵ چون مالکیت چندبیمانی (multivalent) است و در خدمت اهداف چندگانه‌ی فردی و جمعی قرار دارد (Singer, 2000). لی (۲۰۱۴: ۵۹۱) اشاره می‌کند که کاربرد چندگانه‌ی زمین آن را تبدیل به «کلای عجیب، مقاوم یا ناکامل» کرده است. در واقع در حوزه‌ی حقوقی بحث‌های گسترده‌ای وجود دارد که قلمرو را به عنوان مکانی دربرگیرنده (در مقابل مکانی طردکننده) در نظر می‌گیرد (Alexander and Penvalver, 2012: 130–155). برای مثال قانون مزاحمت (که به دولت اجازه می‌دهد برای مصلحت‌های عمومی بهداشتی و زیباسازی به املاک خصوصی وارد شود)؛ قانون حق تصرف ناشی از مرور زمان (قرار دادن محدودیت زمانی برای حق غیاب مالک)؛ دکترین ضرورت عمومی و خصوصی (ملتزم کردن

^۱ همانگونه که گری و گری (۱۹۹۸) اشاره کرده، منطق مشابهی در موارد ادعای مالکیتی بومی اعمال می‌شود. توانایی مردم بومی برای نشان دادن حقوق قلمرویی در مورد یک قطعه از زمین برای دوره‌ی زمانی طولانی ممکن است به عنوان ایجاد کننده‌ی سهم مالکیتی فهمیده شود. بنابراین: «مالکیت زمین درون قلمروی در تصرف انحصاری یک مردم باید به خود آن مردم واگذار شود (Mabo v Queensland (No. 2) (1992) 175 CLR at 51). دادگاه‌ها اخیراً در کانادا نیز در قضاوت در مورد ادعای مالکیتی بومیان به دنبال شواهدی از انحصاریت قلمرویی (همچنین تداوم سکونت و اعمالی که اشغال را نشان بدهد) هستند که قابل تایید باشند (Tsilhqot' in Nation v BC2014 SCC 44).

^۲ این محدود شدن عبارت است. در قانون انگلیسی قرون وسطی تجاوز معنای بسیار گسترده‌تری داشت، دال بر هر نوع جرمی کمتر از یک جنایت (Seipp, 1996).

^۳ به نظر می‌رسد ابداع نسبتاً تازه‌ای باشد. گروشس (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، که به عنوان پیوند دهنده‌ی حقوق دانان کاتولیک قرون وسطی و سخنرانی‌های حقوق طبیعی پرستان‌های اولیه‌ی جهان مدرن توصیف شده است، حق استفاده‌ی بی‌ضرر از چیزهای که می‌توان به اشتراک گذاشت بدون ضرری برای صاحب مالکیت خصوصی، از جمله عبور آزاد از زمین‌های خصوصی را تایید کرده است (Pierson, 2013: 171).

^۴ Cujus est solum, ejus est usque ad coelum et ad inferos: یعنی کسی که صاحب خاک است همچنین تا آسمان و تا عمق را نیز صاحب است.

^۵ مقایسه شود با:

State v. Shack, 277 A.2d 369, 371-72, 374 (N.J.1971).

مالک برای اجازه‌ی ورود دیگران به ملکش در هنگام ضرورت شدید؛ حق پرواز هواپیماها (دولتی‌کردن فضای هوایی بالاتر از یک ارتفاع مقرر)؛ و حق دسترسی به طبیعت (right to roam) (اجازه‌ی دسترسی تفریحی به نواحی غیرمسکونی خاص).

چنین دکترین‌های مالکیتی که اجازه‌ی عبور از مرز را می‌دهند نیز قلمروی هستند، اما بر شکل‌های مشمولیت به جای ممنوعیت تکیه دارند. از نظر محققانی همچون سینگر (2000) این نباید به عنوان استثنائی بر قاعده دیده شود، بلکه جلوه‌هایی فراگیر از رابطه‌مندی پیچیده‌ایست که میان چنین مرزهایی در جریان است؛ رابطه‌مندی‌ای که مبتنی بر نقش مالکیت از یکسو در حقوق مالکیت فردی و از سوی دیگر در تعهدات بینافردی است. سینگر (2000) اشاره می‌کند که قانون مسکن عمومی آمریکا^۱ نمونه‌ای از چنین فرآیندی است. طبق این قانون مالکینی که خدمات عمومی‌ای از قبیل تاسیس مراکز خرید و رستورانها ارائه می‌دهند متعهد هستند که به همه‌ی افراد بدون هرگونه تبعیض اجازه ورود به ملکشان را بدهند. قانون فدرال، به‌عنوان نمونه قانون حقوق مدنی ۱۹۶۴، نیز از این قانون پشتیبانی می‌کند. سینگر معتقد است اصل مسکن عمومی نباید گوشت قربانی میان مالکیت و برابری شود. قانون مسکن‌های عمومی نه تنها قدرت منع‌کننده‌ی مالک را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد بلکه یکی از این حقوق یعنی حق دسترسی به ملک غیر را به غیر-مالک منتقل می‌کند. استدلال نهفته در این قانون آن است که حق دسترسی به ملک غیر یک حق مالکیتی مانند حق ارتفاق^۲ (easement right) است. بنابراین رابطه‌ی بین دسترسی و منع باید به عنوان درونی خود نظام مالکیتی دیده شود.

بنابراین قلمرو مالکیت صرفاً فضای منع مطلق نیست. بلکه می‌تواند به شکل یک فضای شمول نسبی نیز عمل کند (Kelly, 2014). همانگونه که سینگر (2000) و دیگران (Blomley, 2005a) اشاره کرده‌اند، این امر منعکس‌کننده‌ی سرشت چندبنیانی خود مالکیت است که در خدمت اهداف فردی و همچنین جمعی قرار دارد. قانون مسکن عمومی همانند بسیاری از سایر حوزه‌های مالکیت مانند حق دسترسی به طبیعت یا حق مالکیت بومی، به سرشت پرتنش قلمرو مالکیت اشاره دارد. همچنین باید یادآور شد که این تنش‌ها از یکسو بر شکل و سازمان قوانین مالکیت خصوصی اثر می‌گذارند و از سوی دیگر بر روابط قلمروی جاری. این اثرگذاری را می‌توان در کنش‌های تخطی‌گرایانه‌ای فعالان حقوق مدنی در اشغال میزهای غذاخوری در جنوب آمریکا مشاهده کرد.

۳ چگونه مالکیت قلمروی شد؟

در حالی که در جوامع لیبرال غربی انتظاری دال بر قلمروی‌شدن مالکیت پا گرفته است، اما هیچ پیوند ضروری‌ای بین این دو وجود ندارد. پیوستگی آن‌ها در یک شرایط تاریخی بوجود آمده است و به هیچ وجه مقدر یا از پیش تعیین شده نیست. همانگونه که در بالا اشاره شد، جوامع بشری هم مالکیت و هم فضا (شامل قلمروها) را به شیوه‌های بسیار متفاوتی سازمان‌دهی کرده‌اند.

استوارت الدن (2010, 2013a) ما را تشویق به اندیشیدن درباره‌ی تبارشناسی قلمرو می‌کند. او از ما می‌خواهد با توجه به «وقایع‌نگاری‌ها، باقی‌مانده‌ها و تناقضات درونی (aporias)» به شرایطی که قلمرو را ممکن ساخته است فکر کنیم (2013b:14). الدن بیان می‌کند (2010: 812): «قلمرو مسئله‌ای تاریخی است: تولیدشده، تغیرپذیر و سیال». او در ادامه می‌گوید تاریخ قلمرو با اتکاء به واژگان مفهومی کافی نیست، بلکه باید به پرکتیس‌هایی (اقتصادی، محاسباتی، سیاسی-حقوقی) است که آن را ممکن ساخته‌اند توجه کرد.^۳ بدین ترتیب باید پرسید: چگونه مالکیت به فضا تبدیل شد؟ چگونه و کی قلمروی شد؟ میچل و استاهلی

^۱ US public accommodations law

^۲ حق کسی در استفاده از ملک دیگری برای کمال استفاده از ملک خود.

^۳ این‌ها شامل روایت‌های است که در رابطه با ظهور مالکیت خصوصی گفته شد، بسیاری از آن‌ها مبتنی بر برداشت فضا‌مندی همراه با آن هستند، شامل قلمروی‌سازی آن. داستان پرنفوذ لاک از ظهور مالکیت برداشتی اطمینان‌بخش و مسالمت آمیز از ظهور مالکیت خصوصی پیشنهاد می‌کند جای که مالکین «مرزهای قلمروهای مجزایشان را مشخص می‌کنند» و بر سر حدود بین خودشان و همسایگان‌شان توافق می‌کنند، و به وسیله‌ی قوانین بین

(2005) یک برداشت اولیه ارائه کرده‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند مالکیت به عنوان مجموعه‌ای از روابط از طریق نهاد قانون فضاهایی خاصی تولید می‌کند: « یکی از اهداف قانون صرفاً توجیه چگونگی تبدیل روابط اجتماعی‌ای که مالکیت هستند به فضای به‌نظم درآمده‌ای است که مالکیت است» (p. 367). اما فرض قلمرو به عنوان پیامد صرف مالکیت خطرناک است. اگر ما بپذیریم که هم قلمرو و هم مالکیت مقولاتی رابطه‌ای هستند و اثری متقابل بر یکدیگر می‌گذارند، آنگاه واکاوی نحوه‌ی درهم‌پیچیدگی آن‌ها ضروری می‌نماید.

با توجه به پیش‌فرض‌های موجود برای قلمرو مالکیت، به نظر می‌آید بهتر است کار را با تاریخ فضایی بی‌اغازیم. صلح وست‌فالی می‌تواند به عنوان لحظه‌ی مهمی برای فهم فرایندی که دولت و قلمرو بازنگری شدند و به یکدیگر پیوند خوردند در نظر گرفته شود. به همین شکل سال‌های اولیه‌ی قرن ۱۷ لحظه‌ی تاریخی مهمی است، هنگامی که فضاهای مالکیت دستخوش تغییر پارادایم شدند. این تغییر فضاهای مالکیت را در اوایل دوران مدرن و با بازفzایی‌شدن مالکیت در روستاهای انگلیس می‌توان مشاهده کرد. به صورت تاریخی مالکیت فئودال (مانوریل) با واژگان بشدت رابطه‌ای، مشروط، و محلی فهمیده می‌شده است.

«کسی نمی‌گفت که «این ملک من است (this is my property)»، آن‌گونه که ما امروز از این واژه استفاده می‌کنیم. بلکه، گفته می‌شد «من مالکیت فلان چیز را دارم (I have property in it)»، یا «مالکیت فلان چیز با من است (the property of it is to (or with) me)». بنابراین مالکیت یک ویژگی یا صفتی (یا مالکیتی) از چیزها مانند گاو یا جواهر یا مقداری پول بود، نه مدلولی برای خود چیزها» (Seipp, 1994: 33).

یک قطعه زمین واجد حقوق متفاوت استفاده بود. بیش از آنکه حد و حدود این حقوق مهم باشند، روابطی که در این قطعه زمین برقرار است واجد اهمیت‌اند. علاوه بر این صحبت از مالکیت به عنوان یک مفهوم انتزاعی حقوقی بسیار نایاب بود. سیپ (1994) نشان داده که از حدود ۱۲۹۰ تا ۱۴۹۰، وکلای انگلیسی در کل به‌ندرت از مالکیت حرفی زده‌اند، و اگر هم زده باشند در رابطه با کالاها یا حیوانات بوده است.^۱ او اشاره می‌کند در حالی که زمین اهمیت زیادی داشت، نگرانی‌های قلمروی مانند دسترسی و استفاده‌ی دیگران از آن زمین از اهمیت کمتری برخوردار بوده است:

افراد زیادی به غیر از «مستاجری که زمین را در اجاره‌ی خود داشت» روی یک قطعه زمین معین کار و زندگی می‌کردند، و از آن فایده می‌بردند. بسیاری دیگر قسمتی از محصولات آن را برمی‌داشتند، یا صرفاً از درون آن زمین عبور می‌کردند ... تصویر یک مالک منفرد، یا حتی یک خانواده، که تمام افراد دیگر را [از استفاده و بهره از آن زمین] منع می‌کردند و همه‌ی آن‌چه از یک قطعه زمین می‌روید را برای خود برمی‌دارد صرفاً یک ساده‌سازی ساده‌لوحانه است. احتمالاً این تصویری ناآشنا برای زمین‌داران بزرگ و کوچک آن هنگام است. (6-45: 1994)

اگرچه مالکیت در قرون اولیه با تغییرات کندی همراه بود (Elden, 2013: 213-41; Baker, 1971: 121-75)، در مناطق روستایی انگلستان در اوایل دوران مدرن معنی مالکیت با سرعت بیشتری آغاز به تغییر کرد. در این دوران ما شاهد سفت و انضمامی‌شدن مفهوم مالکیت زمین هستیم که البته گند، محتاطانه و پر از کشمکش است. حرکتی از حقوق فئودالی که در آن زمین

خودشان، ملک‌های اعضای یک جامعه‌ی را تعیین می‌کنند» (در Macpherson, 1972: 22). تاکید از متن اصلی است). این اختلاف شدیدی با ادعای معروف روسو دارد که اینگونه شروع میشود: کسی که قطعه زمینی را حصارکشی کرد و این به ذهنش رسید که بگوید این (زمین) مال من است و مردم را آنقدر ساده یافت که به او باور کنند، نخستین بنیان‌گذار راستین جامعه‌ی مدنی بوده است. چه جرم‌ها، جنگ‌ها، قتل‌ها، چه بدبختی‌ها و وحشت‌ها نژاد بشر کشیده به وسیله‌ی چنین کسی که میخ‌های چوبی را از ریشه در آورد یا خندق‌ها را پر کرد و به سمت سایر مردم فریاد زده: برحذر باشید از گوش‌دادن به این غاصب؛ شما نابود می‌شوید اگر فراموش کنید که میوه‌ها به همه تعلق دارند و زمین به هیچ کس!» (در Macpherson, 1972: 31).

^۱ این قضیه پرسش‌های جالبی درباره‌ی رابطه‌ی قلمرومندی کالاها، در تضاد با زمین، از جمله کالاهایی که متحرک هستند، همانند حیوانات بر می‌انگیزد (از دوستان ناقدم بابت برانگیختن این سوال متشکرم).

«به نیابت» از دیگران نگه داشته می‌شد، به مفهوم مدرن مشخص‌تری از زمین که در آن حق اجاره، استفاده، فروش و وراثت زمین تضمین می‌شود (Overton, 1996). از قرن ۱۶ به بعد وکلا با استعانت از قانون رومی و شرع مسیحی و با وام‌گیری از ابداعات تفسیری افرادی نظیر سنت ژرمن در اوایل قرن شانزدهم، «به تصویر ذهنی خشک و متصلبی از یک شخص منفرد که یک قطعه زمین را در تصرف کامل و انحصاری خود دارد» (Seipp, 1994: 87) رسیدند.

اساساً جغرافیای مالکیت نیز چنین تحولی را از سر گذراندند. عینیت‌یابی روابط مالکیت، تصور مدرن مشخص‌تری را برانگیخت که بموجب آن زمین خودش به سان مالکیت اندیشیده شد. در همین لحظه، خود زمین «فضامند» شد و به عنوان سطحی انتزاعی، قابل محاسبه، و دارای عرض و طول درک شد (Elden, 2005). در نتیجه روابط مالکیت مانور یال تبدیل به مانعی بر سر راه این درک جدید شد: اصلاح‌طلبان جدا کردن [اراضی عمومی] را که استراتژی‌هایی مانند جنبش حصارکشی به وجود آورده بودند به فال نیک گرفتند. حصارکشی زمین در خدمت فسخ کردن «گرفتاری و اختلاط گریزناپذیر منافع چندین شخص در یک کمون مشترک، در یک مزرعه مشترک، در یک جای محصور مشترک، و گاهی در یک جریب مشترک» قرار داشت (Hartlib, 653:3-4).

تکنولوژی‌های جغرافیایی این تجدید فزاینده‌ی ساختار مالکیت را تسهیل کردند. در این راستا تحول ممیزی/پیمایش (survey) آموزنده است (Blomley, 2014b). پیمایش به سرعت به تلاشی تکنیکال/فنی توسط متخصصان منفرد تبدیل شد که برونداد نهایی آن نقشه بود. این تغییرات فهم قدیمی‌تر از «دادگاه ممیزی/پیمایش (court of survey)» را که عملی جمعی در راستای تهیه‌ی سیاهه‌ای از اقالم تحت تملک و دارایی‌های ارزشمند درون یک لوکیشن مشخص بود به حاشیه برد. همانطور که مشخص است این دادگاه‌های ممیزی بیش از نقشه متکی به تهیه لیست بودند. اگرچه هر دو شیوه‌ی ممیزی از اساس امری جغرافیایی بودند، اما شیوه‌های ثبت مختلفی را به کار می‌گرفتند. اگر قبلی بر منطق بدیع علم هندسه متکی بود، دومی را می‌توان به عنوان شکلی از عملکرد نقشه‌کشی/کارتوگرافی دید که به مجموعه‌ی متشکلی از پرکتیس‌های فضایی برای «تعریف یا توضیح دانش یا پرکتیس فضایی» (Woodward and Lewis, 1998: 4) می‌پردازد.

با وجود این، موفقیت پیمایش اولیه امکان تمایز بین دو شکل متفاوت مالکیت را ممکن ساخت. در پیمایش‌های اولیه مالکیت فقط به عنوان مجموعه‌ای از روابط عمیقاً زمینه‌ای (contextual) قابل فهم بود. اما در نقشه‌کشی جدید، مالکیت شروع به پدیدار شدن در قالب ابژه/شی‌ای منفصل کرد؛ مالکیت در قالب واحد هندسی محصور و فضایی‌ای که هر روز بیش از پیش از شبکه‌ی بسته‌ی املاک اربابی جدا می‌شد نگریده شد. در نتیجه‌ی این دگرگونی مالکیت به لحاظ مفهومی با مفهوم قلمرو منفرد و غیر اشتراکی (zero-sum) گره خورد. در این قلمرو حق ورود افراد دیگر منع شده بود. (مقایسه شود با Brighenti, 2010b). بدین ترتیب قلمرو و مالکیت به هم «گره خوردند» (Blomley, 2003b). در این راستا شبکه‌های جدیدی از خشونت و اجبار باید وارد عمل بشوند، حال چه از طریق قانون جزائی و چه از طریق بازسازی و تقویت مرزهای قلمروی (Blomley, 2007). این نکته بر این سخن لوفور (1991:319) صحنه می‌گذارد که «فضای انتزاعی بیشتر واجد معنای منع‌کنندگی است تا برانگیزانندگی... منع با اتکاء به قدرت نفی‌کننده‌اش در تصرف فضا و نیز با اتکاء به قدرت مالکیت خصوصی، به سویه‌ی نگه‌دار و محافظ مالکیت درآمده است».

ترکیب سرنوشت‌ساز مالکیت و قلمرو را همچنین در فضاها‌ی استعماری به وضوح می‌توان دید (Blomley, 2003a). بَر (1999) استعمار در نیوزیلند را برابر با تغییر تمیلی‌ای می‌داند که در تخیل جغرافیایی بومیان مائوری از زمین ایجاد شد. بریتانیا «توانست قبایل مائوری را مجبور کند تا به جای اینکه با شنیدن زمین «حق استفاده» در ذهنشان بنشینند، زمین را در شکل ترکیبی از فضاها‌ی جغرافیایی بازمفهوم‌پردازی کنند» (صفحه ۸۴۷). تغییر کاربری زمینی که اکنون به عنوان بریتیش کلمبیا شناخته می‌شود مستلزم امحاء همزمان شیوه‌های پیوند بومیان با زمین، همراه با برقرار کردن اصول حقوق عرفی و قرن نوزدهمی مالکیت، و نیز

همزمان جاسازی قلمرو به واسطه‌ی «فتح» زمین‌های بومیان به کمک نقشه‌کشی‌ها است. پیوند خوردن شبکه‌ی قلمروسازی شده با نهادهای خشونت و اقتدار دولتی نتیجه‌ای جز اعمال شکلی از قدرت انضباطی دربرنخواهد داشت:

[این قدرت انضباطی] جایی که مردم می‌توانند و یا نمی‌توانند بروند و همچنین حقوق استفاده از زمین را تعریف کرده. نیز در صورت ضرورت دولت از این حقوق با قدرت مستقل پشتیبانی می‌کند. . . خود نظام زمین تبدیل به تنظیم‌گر قدرتمندی شده است. خطوط نقشه و حصارها شکل‌های فراگیر قدرت انضباطی هستند که توسط مالک ملک و قانون پشتیبانی می‌شوند و نیاز اندکی به نظارت رسمی دارند (Harris, 1993: 67).

بنابراین قلمروی شدن مالکیت را می‌توان به‌سان پی‌آمد مشروط تاریخی‌ای که واقعیت اجرا شده/تحقق یافته‌است فهمید. قلمروی شدن مالکیت اگرچه در طول زمان طبیعی‌سازی شده است، اما باید به یاد داشت که این فرآیند پروژه‌ای ادامه‌دار و منبعث از همسوس شدن‌های پیاپی (و جدایی‌های متناوب) منابع و نیز شیوه‌های متعدد مشاهده و عمل است. برای مثال، اینکه قلمروسازی‌های مهاجران به صورت مداوم توسط مردمان بومی به چالش کشیده می‌شود، ناشی از شیوه‌های جغرافیایی متفاوت پیوند ما با زمین است (Black, 2010).

اگر این جمله درست باشد که «قلمرو صرفاً [خود به خود] اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه باید ساخته شود» (Painter, 2010: 1105) در نتیجه باید موقعیت‌های نهادی ظاهراً معمولی، مانند آن‌هایی که به ثبت و نقشه‌کشی مشغولند، را صحنه‌ی نمایش حیاتی‌ای بدانیم برای اجرای مشترک و مکرر مالکیت و قلمرو (Blomley, 2014c). با این حال تولید دائمی مالکیت به سان یک قلمرو و چالش‌های آن جدا از نقشه‌کشی یا پرکتیس قانونی رسمی نیز در وضعیت‌های نهادی ادامه می‌یابد. برنامه‌ریزی از قضا یکی از همین وضعیت‌هاست. اگرچه برنامه‌ریزی پیوندی ضروری با مالکیت دارد (هم به عنوان شکلی از مداخله و هم به عنوان وسیله‌ای که با آن نظم مالکیتی غالب تداوم می‌یابد)، اما استراتژی عجیب انکار را اتخاذ می‌کند. منطق برنامه‌ریزی با «کاربری زمین» و نه مالکیت سر و کار دارد. اما در عین حال برنامه‌ریزی با بهره‌گیری از قطعه زمین‌های مالکیت و متوسل شدن به مجموعه‌ای از مشوق‌ها و ممنوعیت‌ها می‌کوشد خروجی‌های مطلوب خود را به دست آورد (Blomley, 2015). این فضایی شدن حوزه‌ی برنامه‌ریزی نتیجه‌ای جز سر شاخ شدن با جغرافی‌های دیگر مالکیت ندارد. کشمکش بر سر نوسازی مرکز قدیمی شهر ونکور مثال خوبی از این داستان است. با تکیه بر مفهوم کارکرد قلمرومندی در خلق «فضای خالی» (emptiable)ی رابرت سک (1986: 33)، از نظر برنامه‌ریزان، مناسب‌ترین فضا برای مالکیت سایت‌های توسعه است. سایت‌هایی که به عنوان «قطعه»ای قابل تفکیک و بواسطه‌ی مجموعه‌ای از پروتکل‌های صوری در اختیار مالک قرار گرفته‌اند. با وجود این، اکتویسیت‌ها باور دارند پای یک جغرافیای رابطه‌ای در میان است. «یک قطعه زمین» قابل تفکیک و یا معلق نیست، اما مجموعه‌ای از چیزها را به همراه دارد. این مجموعه چیزها یا از خلال پیوند ماندگار آن قطعه زمین با تاریخش وجود دارد و یا بخاطر پیوند مستحکمش با سیستم اجاره‌ی ساکنان کم‌درآمد. بدین ترتیب مالکیت مورد ادعای بسازبفروش‌ها (developer) در اقتصاد سیاسی محلی جای خود را باز می‌کند (Blomley, 2004a).

۴. چگونه قلمروی مالکیت بازنمایی می‌شود؟

قلمرو صرفاً پی‌آمد رابطه‌مندی مالکیت نیست، بلکه منبعی فوق العاده استراتژیک برای تحقق‌یابی آن است. مالکیت از طریق قلمرو عمل می‌کند، نه بر روی آن (مقایسه شود با Keenan, 2010). از این رهگذر قلمرو تبدیل به «یک شیوه‌ی مشاهده» می‌شود (Brighenti, 2006: 69; Thompson, 2007). محوری‌ترین تجسم قلمرو مالکیت به‌طور حتم تجسم آن به سان

برج و بارویی نفوذناپذیر است که به شکل اعلی خود در این گفته‌ی قدیمی که «خانه‌ی هر مردی قلعه‌ی اوست»^۱ آشکار شده است. محققان برای ردیابی این استعاره تا پرونده‌ی Semayne و دادگاه ادوارد کوک (Edward Coke) در ۱۶۰۴ عقب رفته‌اند. قضیه از این قرار بود که کلانتر لندن برای جبران بدهی مجرم وارد خانه او می‌شود تا ملکش را به جای بدهی شخصی مصادره کند. پیشتر دادگاه حکم ورود به منزل را مشروط بر اینکه برای اهداف قانونی باشد برای مقامات رسمی صادر کرده بود. از این رو انتظار می‌رفت مقامات هدفشان را [قبل از ورود] اعلام کنند (این آغاز قانون «در زدن و اعلام کردن (knock and announce)» بود). ادوارد کوک قاضی پرونده در در پیش‌درآمدی بیادماندنی می‌گوید: «این‌که خانه‌ی هر مردی قلعه و دژش است و از او در مقابل زخم و خشونت محافظت می‌کند و مامنی برای آرمیدنش است . . . بندی بسیار گرانبها و ستودنی از قانون است».^۲

از آن پس استعاره‌ی قلعه مکرراً مورد استناد واقع شد، و به یکی از «قدیمی‌ترین و عمیق‌ترین اصول ریشه‌ای در حقوق آنگلو-آمریکین (انگلیسی آمریکایی) مبدل شد» (Hafetz, 2002: 175).^۳ این نگاه البته هم‌چنان در حال تثبیت و تقویت شدن است. برای مثال در ایالات متحده «دکترین قلعه» خانه را به عنوان مکانی می‌شناسد که در آن مالک خانه از مصونیت کامل برخوردار است و به او اجازه داده می‌شود تا برای دفاع در مقابل متجاوز از زور (و شاید حتی قتل) استفاده کند. بدین ترتیب در حریم خانه حقوق عرفی نیز به تعلیق در می‌آیند. قانون «از زمینت دفاع کن/تسلیم نشو» (stand your ground) که توسط بسیاری از ایالات آمریکا پذیرفته شده است، این منطق قلمروی شده را حتی به بیرون از خانه و به درون فضای عمومی بسط داده که البته نتایج بحث‌برانگیزی به همراه داشته است.

همچنین استعاره‌ی قلعه در فرهنگ عمومی نیز طنین انداخته است. در پیمایشی درباره‌ی کارگران صاحب‌خانه در بریستول، گورنی (Gurney 1999) اشاره می‌کند استفاده روزانه و دم‌دستی از این استعاره (که این‌جا با عبارت «خانه‌ی مرد انگلیسی قلعه‌ی اوست» بیان شده) بخشی از «شبکه‌ی فرهنگ» صاحب‌خانگی است:

تصور برج‌واروهای رسوخ‌ناپذیر، نشان‌های خانوادگی، و پل‌های متحرک امن که به روشنی تمام پشتیبان ایدئولوژی‌های استقلال، هویت و امنیت هستند مکرراً با مالکیت-خانه به هم پیوند داده شده‌اند. . . این شیوه‌ی اندیشیدن درباره‌ی مالکیت-خانه اهمیت بسیاری به حقوق واقعی و مفروض مردم برای دفاع از مالکیتشان می‌دهد. حال چه به‌صورت تصورات بصری، فضایی باشد و چه در قالب استعاره‌های شنیداری. (1999:1713)

قلمروی‌شدن نمادین مالکیت از طریق استعاره‌ی قلعه در مسیرهای شگفت‌انگیزی حرکت کرده است. این قلمروی‌شدن همگان را در مقابل مالکیت به لحاظ اجتماعی همسطح کرده است. آنچنان‌که همه‌ی دارندگان مالکیت، حتی آنان که دون‌پایه‌اند، در قلعه‌شان همچون نجیب‌زادگانند.^۴ با وجود این، تاریخ نشان داده است که نجیب‌زادگان از قلمروی‌شدن نمادین مالکیت صرفاً برای اهداف شخصی و دفاع از خود در مقابل منافع فرومایگان استفاده می‌کنند. همان‌گونه که روبرتسون (1995:282) اشاره کرده است:

^۱ ضمیر مردانه جالب توجه است. قلعه‌ی مالکیت خصوصی به همان میزان به عنوانی فضای ناامنی و خشونت برای زنان عمل می‌کند (McClain, 1995).

^۲ روزنوبین (1999:185) اشاره کرده که «دیگر سنت غربی مسکن در مقابل تعدی دولت مصونیت ندارد»، و اشاره کرده که کوک دو تصور از مسکن دنبال کرده است: یکی متضمن تسخیر نشدنی خاصی است، در حالی که دیگری با قدرت ورود دولت همبسته است.

^۳ قاضی تاثیرگذار در قرن هجدهم بلگستون (کسی که به استعاره‌ی کوک اشاره کرده است) همچنین به ایده‌ی مالکیت به عنوان یک «حوزه‌ی منحصربه‌فرد و مطابق‌العنان استناد کرده است، که ایده‌ی مالک همانند ارباب قلعه را به ذهن متبادر می‌کند.

^۴ نگاه کنید به سنخ‌رانی ویلیام پت در پارلمان در سال ۱۷۶۳، که در Miller v United States 357 US 301 (1958) تصویب شده: «فقیرترین انسان باید در کلبه‌اش در مقابل همه‌ی اجبارهای پادشاهی محافظت شود. کلبه‌اش ممکن است سست باشد- سقفش ممکن است بلرزد- باد ممکن است در میان آن به وزد - طوفان ممکن است وارد شود، باران ممکن است وارد شود- اما پادشاه انگلستان نمی‌تواند وارد شود- همه‌ی قدرتی که دارد نمی‌تواند از آستانه‌ی یک ملک استیجاری ویران بگذرد».

هنگامی که شرکت‌های بزرگ تجاری از ما می‌خواهند با شرکت‌هایشان همچون خانه رفتار شود، در واقع در حال سواری گرفتن بر روی این موج احساسات‌اند. آن‌ها برای مشروع جلوه دادن تعطیلی کارخانجاتشان بدون کسب اجازه از کارگران و جامعه‌ی محلی‌ای که از این تصمیم متأثر می‌شود، دست به دامان همین استعاره می‌شوند و کارخانه را ملک خصوصی خود می‌دانند. آن‌ها در مقابل ضوابط دولتی برای کنترل آلودگی محیط‌زیست و تضمین امنیت کارگران می‌ایستند و این ضوابط را در تضاد با منشور حقوق آمریکا می‌خوانند.

این قلمروی شدن نمادین مالکیت همچنین وارد سایر حوزه‌های قانونی همانند حریم خصوصی نیز شده‌است (Hafetz, 1995; McClain, 2002). از این رهگذر مالکیت/دارایی فکری نیز به مالکیت زمین پیوند خورده است. بدین ترتیب مالکیت فکری در قالب نوعی قلمرو تصور می‌شود که در آن مانند هر قلمرو دیگری قانون تجاوز حاکم است. برای نمونه یک اتحادیه در ایالت نوا اسکودای کانادا که برای عضوگیری از آیکون مرد تیری^۱ استفاده کرده بود به علت تخلف از حق کپی‌رایت تحت تعقیب قرار گرفت. دادگاه استفاده از مالکیت فکری مرد تیری را برای اتحادیه‌ها معادل تجاوز به این مالکیت فکری دانست.^۲

همانگونه که مشهود است، استعاره‌ی قلعه ظرفی عاری از معنا نیست بلکه اثر عملی/اجرایی دارد. استعاره‌ی قلعه متکی بر منطق فضایی مرزهای دفاعی است، همراه با تفکیک دقیق بین یک درون امن و یک بیرون تهدیدآمیز. این استعاره از طریق تشبث‌های نظامی و فنودالیش مفاهیم اربابی، حق مالکیت و حق حاکمیت را فرا می‌خواند. مک‌کلین (۱۹۹۵) به استفاده از استعاره‌های مشابه در حقوق ایالات متحده، از جمله «جان‌پناه»، «محصور»، «حصارکشی مجزاکننده»، «مکان مصون» و «آبادی/Oasis» اشاره می‌کند. این استعاره‌ها در واقع منتقل‌کننده‌ی «تصویری از مالکیت به سان منبع امنیت است که قداست آن مانعی حتی در برابر [دخالت] دولت ایجاد می‌کند» (Nedelsky, 1990: 162).

این قلمرویی شدن نمادین بر شیوه‌ی تفکر ما درباره‌ی نقش مالکیت اثر می‌گذارد. از همین رو روبرتسون (۱۹۹۵) اشاره می‌کند تصور قلمرویی شده از خانه‌ی شخصی

یکی از پارادایم‌های نیرومندی است که اندیشه‌ی ما درباره‌ی حقوق و وظایف مالکیت خصوصی را سامان می‌بخشد. یعنی هنگامی که مردم راجع به حقوق فرد واجد مالکیت فکر می‌کنند و یا به تغییر دادن حق مالکیت می‌اندیشند، ابتدا در ذهن‌شان خانه‌ی خود را به یاد می‌آورند و به این فکر می‌کنند که اعمال این حقوق و تغییرات برایشان تا چه حد فایده دارد. ما غالباً فکر می‌کنیم باید تا حد زیادی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی خانه‌هایمان آزاد باشیم و هر جور که خودمان صلاح می‌دانیم عمل کنیم. همچنین معمولاً فکر می‌کنیم که حکومت حق تعدی و تجاوز به خانه‌هایمان را ندارد. (1995:282)

ما با پناه‌گرفتن پشت برج و باروهای بلند در حقیقت چشم‌می‌پوشیم بر اشکال مختلف امر جمعی که پیشاپیش درون قلعه وجود دارد^۳ و این واقعیت را که دیوارها خودشان در واقع توسط دولت ساخته شده‌اند نادیده می‌گیریم (Suk, 2008).^۴ بعلاوه، این امر تعریفی محدود و تقلیل‌گرایانه از مالکیت، فردیت، و امر جمعی به دست می‌دهد. در این تعریف محدود، خودمختاری صرفاً از

^۱ Michelin man نماد یک شرکت لاستیک‌سازی (م)

^۲ Compagnie Générale des Établissements Michelin Michelin & Cie v. National Automobile, Aerospace, Transportation and General Workers Union of Canada (CAW-Canada) [1997] 2 FC 306.

^۳ همانگونه که در بالا اشاره شد، قلمرو مالکیت «خصوصی» توسط اشکال مختلف مقررات تنظیم می‌شود که بسیاری از آن‌ها به نفع امر عمومی هستند. اثر استعاره‌ی قلعه برای توجیه چنین اشکالی از مقررات به عنوان چیز بیرونی استثنایی، به جای چیزی روال و مرسوم است. یک نمونه‌ی بامزه از این مورد آن مزرعه‌داری است که فهمید قلعه‌ی ساختگی‌ای که او ساخته توسط قانون برنامه‌ریزی تهدید شده است، و در نتیجه تخریب خواهد شد. به عبارت دیگر او ممکن است که قلعه‌ای داشته باشد اما لرد نیست.

<http://www.bbc.co.uk/news/uk-england-surrey-29900931>, accessed 20 November 2014

^۴ سینگر (2008:141): «مقررات ما خانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم و آزادی که ارزش‌هایمان از آن برخاسته است که آن خانه و محیط اطرافش را ساخته است را شکل می‌دهند». باروز (2006:265) به تغییر در استعاره‌ی قلعه از زمان کاربرد اصلی کوک اشاره کرده، که از «مسکن مرد در قلعه‌اش» به «مسکن مرد در قلعه‌اش (به‌ویژه در مقابل دولت) تغییر کرده است».

خلال استقلال و جدایی از دیگرانی که مالکیت خصوصی وعده‌اش را داده است معنی پیدا می‌کند: «خودمختاری فردی با بنا نهادن دیواری (از حقوق) بین فرد و آن‌هایی که اطرافش وجود دارند بدست می‌آید. مالکیت . . . نهاد اصلی برای این دیدگاه از خودمختاری است، از آن رو که هم به لحاظ کلامی و هم به لحاظ تمثیلی این دیوارهای را می‌چیند» (Nedelsky, 1989: 12). این نگاه ما را از اصل داستان غافل می‌کند: «تمرکز ما بر مرز توجه‌مان را از رابطه و در نتیجه از منابع و پی‌آمدهای حقیقی الگوهای قدرتی که مالکیت در پی می‌افکند دور می‌کند» (Nedelsky, 1990: 177). گرایش‌های رایج در باب فضا و قانون به عنوان مقوله‌هایی عینی این دور شدن را تسهیل می‌کند. سک (1986:33) به شیوه‌ای اشاره می‌کند که در آن قلمروی شدن به قدرت مادی می‌بخشد، آنچنانکه «قلمرو در قالب عامل کنترل‌کننده ظاهر می‌شود». همانگونه که کرسول می‌گوید، فضاها «قواعد خودشان را دارند، نه قواعدی که برای آن‌ها ساخته شده‌است» (1996:159).

سینگر (2006) به صورت مشابهی استدلال کرده که با تشبیه مالکیت به قلعه در واقع شعاع اثرگذاری مالکیت را به فضایی محصور محدود کرده‌ایم.^۱ او نشان می‌دهد سوال مرکزی که باید پرسید این است که ماندن درون یک مرز چه معنایی دارد. پیش‌فرض این است که مالک حق دارد درون مرزهای خودش و نه بیرون آن هر کاری که دلش خواست برای خودش انجام دهد. با وجود این، کنش‌های درون مرزها، حتی اگر معطوف به خود باشد، می‌تواند اثراتی منفی بر دیگرانی که بیرون از مرز قرار داشته باشند. به عبارت دیگر، استعاره‌ی قلعه «شیوه‌هایی که یک قلعه می‌تواند برای تجاوز به دیگران استفاده شود را منکوب می‌کند» (2006:318). ثابت‌بودنی بودن استعاره‌ی قلعه، رابطه‌مندی ذاتی مالکیت را می‌پوشاند. از این رو سینگر استدلال می‌کند به لحاظ استعاری لازم است پا را از قلعه بیرون بگذاریم. این کار نیازمند آن است که به‌جای مترادف کردن مالکیت با حقوق مطلق از تعهدات و استلزامات مالکیت سخن بگوییم: «مالکیت صرفاً حقی فردی نیست بلکه نهادی اجتماعی است که مالکان بسیاری را در برمی‌گیرد. . . . حقوق مالکیت نمی‌توانند به حقی ثابت و فیکس فروکاسته شود، بلکه تا حدی به زمینه‌ی اجتماعی که در آن عمل می‌کنند وابسته و مشروط هستند» (Singer, 2000: 31).^۲

۵. چگونه قلمرو مالکیت [در زندگی روزمره] زیست می‌شود؟

بر خلاف مرزهای دولتی، قلمروهای مالکیت همه‌جا حاضر، شبانه‌روزی، و برای بیشتر ما، تا حدی زمینی هستند. این شاید دلیل تمایل ما به نادیده‌گرفتن اهمیت آن‌ها باشد. درحالی که بسیاری از ما با دست‌های عرق‌کرده به نرده‌های حفاظتی مرزی نزدیک می‌شویم، علامت «ورود [به ملک شخصی] ممنوع» اضطرابی مشابه با عبور از مرزهای ملی را به همراه ندارد (مگر شاید در حالی که ما از خودمان هیچ ملکی نداشته باشیم) (Blomley, 2009). با این وجود این پرسش که چگونه قلمرو مالکیت خصوصی در کنش‌ها و اعتقادات روزمره‌ی ما جا گرفته‌اند مطمئناً تعیین‌کننده است. اگر مالکیت این‌جا «اثر» ندارد، پس مطمئناً اصلاً اثر ندارد. جالب آنکه تحقیق‌های تجربی بسیار کمی درباره‌ی این پرسش انجام شده است. بسیار عجیب است علیرغم آنکه حجم عظیمی از نظریات به نقش مالکیت در جهان امروزی پرداخته‌اند اما به ندرت به فضا‌مندی‌های زیسته‌ی آن توجه شده است.^۳

به‌زعم من یکی از منابع مفید برای اندیشیدن به این پرسش رویکرد پراگماتیسم و به طور خاص کار جان دیویی درباره‌ی «عادت» است (Blomley, 2014d). دیویی با گره‌زدن عادت به تجربه، عادت را نه چیزی خارج از ما و نه چیزی درون ما می‌داند. عادات

^۱ لغزش جالبی اینجا بین فضای خانه و فضایی بخش بزرگتری از مالکیت که خانه در آن قرار دارد وجود دارد. در موقعیت‌های خاص با هر کدام از این‌ها به صورت متفاوتی برخورد می‌شود. با این وجود توهم قانون عمومی حیاط در ظرایف خاص اولی را به درون دومی گسترش می‌دهد (Ferguson, 2014).

^۲ اندیشیدن به استعاره‌های جایگزین برای قلعه جالب می‌شود. پینالور با معانی ضمنی جدا‌سازنده از «خروج» در رابطه با مالکیت مخالف است، و از دیدن مالکیت به عنوان «ورودی» دفاع می‌کند، که «مالکیت را اساساً به عنوان مرزی جداکننده‌ی افراد از یکدیگر نمی‌بیند بلکه اصولاً به عنوانی وسیله‌ی پیونددهنده‌ی افراد به یکدیگر در اجتماع می‌بیند» (2005:1894).

دانش ما از جهان را می‌سازند و شیوه‌های برای تعامل با آن برایمان مهیا می‌کنند. عادت به عنوان چیزی کاملاً تجسم‌یافته که در اندیشه‌ها، بازتابی‌ها، و ارزیابی‌هایمان مشهود است فهمیده می‌شود. فردیت از طریق عادت تحقق می‌یابد، نه در تضاد با آن. عادت ثابت نیست، بلکه جایی است برای تجربه و یادگیری. اگر مالکیت و قلمرو را از این زاویه بنگریم، دیگر به‌سان ذواتی متفاوتی یا اموری انتزاعی که بر ما اثر می‌گذارند فهمیده نمی‌شوند. بلکه برعکس به عنوان چیزی که به واسطه‌ی عادات ما در جهان پدیدار می‌شود فهمیده می‌شوند. این نگاه مستلزم واگذاشتن رویکردی است که قدرت را نیرویی می‌داند که بر دیگران تحمیل می‌شود و از این رو باید شکسته شود. با واگذاشتن این نگاه می‌توان به رویکردی جدید از قدرت رسید. رویکردی که قدرت را به ظرفیت و پتانسیلی برای کنش می‌داند (Allen, 2008).

اگر شیوه‌های که ما به فضا می‌اندیشیم و درون آن کنش می‌کنیم شکلی از عادت هستند، پس قلمرو مالکیت به همین صورت باید به عنوان شکلی از آرایش و کنش جغرافیای آموخته‌شده و عملی‌شده اندیشیده شود. به باور دیویی ما قلمرو را یاد می‌گیریم، آن را می‌پذیریم و در آن ساکن می‌شویم. وقتی عادات خاصی به علت پذیرفته‌شدن توسط تعداد زیادی از مردم در طول زمان ته‌نشین می‌شوند، نمی‌توان از چیزی مثل عادات جهانی قلمرو سخن گفت بلکه آنچه شکل می‌گیرد ضرورتاً مختص یک زمینه/کانتکس است. بنابراین قلمرو هیچ گونه نتایج از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد- به بیان آلن (Allen, 2008: 1623) قلمرو «بدون ضمانت است». صدق این نکته هنگامی بیش از پیش آشکار می‌شود که ما شیوه‌های تجربی و خلاقانه‌ای را که عادات در آن‌ها بکار بسته می‌شوند مورد توجه قرار دهیم.

پس عادات همبسته با قلمروهای مالکیت کدامند؟ همانگونه که اشاره شد، تحقیقات تجربی کمی درباره‌ی این پرسش انجام شده است، اگرچه چند مطالبه‌ی تأثیرگذار و البته محقق نشده درباره‌ی چنین عاداتی وجود دارد (Merrill and Smith, 2001). در حالی که تا اندازه‌ای درباره‌ی چگونگی تولیدشدن و عمل‌کردن قلمروهای دولتی می‌دانیم، اما درباره‌ی نحوه‌ی اندیشیدن و عمل‌کردن مردمی که به این قلمرو وارد می‌شوند و حقوق و وظایف مرتبط با مالکیت آن فضا در مورد آنان اعمال آگاهی بسیار کمی داریم.

بعضی از پژوهش‌هایم شاید به روشن‌تر شدن این موضوع کمک کنند. با بعضی از ساکنان محله‌ی قدیمی شهر ونکور در ارتباط با مرزهای باغچه‌های آن‌ها، چه مرزهای بین مالکان و شهر و یا مرزهای بین همسایگان مصاحبه کرده‌ام. برای مثال از آن‌ها پرسیدم باغبانی «خصوصی» در فضای «عمومی» را چگونه ارزیابی می‌کنند (Blomley, 2005b)؟ تا چه حد فضای باغ خصوصی به عنوان حریم خصوصی یا مالکیت فهمیده می‌شود (Blomley, 2005a)؟ ساکنان چگونه برای «مالک شدن» فضای عمومی از طریق شکل‌هایی از باغبانی باغچه‌هایشان که سهل‌انگاری از آن مجازات دولتی به همراه دارد اقدام می‌ورزند؟ آیا این مطالبات فردی هستند یا جمعی (Blomley, 2004b)؟

در حالی که خلاصه‌نمودن چنین مطالعات تجربی پیچیده و متنوعی سخت است، روشن است که باغبانان به شدت با قلمروی شدن مالکیت موافق بودند. برای مثال فنس‌ها و پرچین‌ها موضوعات مهمی‌اند که چیزهای زیادی درباره‌ی آن‌ها گفته شد. عادات مالکان در این زمینه متضاد و متنوع بوده‌اند. این عادات در تصمیماتی که درباره‌ی باغچه‌هایشان می‌گرفتند نشان داده می‌شود (چیدن یا نچیدن پرچین‌ها، بریدن علف‌های هرزی که از روی فنس وارد باغچه‌ی آن‌ها شده بودند؛ کاشت سبزیجات در جلو یا عقب باغچه، و غیره). مرزها دارای معانی غنی و چندگانه بودند. استعاره‌های شبه قلعه‌ای در بعضی موارد دیده می‌شد - برای مثال، باغچه از نظر بعضی مکان مقدس گرامی‌ای بود. یکی از مالکان جزء‌به‌جزء همه‌ی سازنده‌های مرزهایش را از جمله حصارها را مانند دیوارهای محافظ و جداکننده‌های مستحکم تعریف کرده بود. او اشاره می‌کرد که «واقعاً می‌خواهم آن‌چه مال من است در فضای خودم قرار داشته باشد ... حصارکشی و همه‌ای انواع این چیزها این کار را می‌کنند». اما این یک استثناء بود. فنس‌ها از نظر بسیاری نواحی تعامل بودند، نه دیوارهای برای جداسازی. تصمیمات عملی درباره‌ی چگونگی برخورد با چنین فضاهایی - مانند

آن که آیا میوه‌های آویزان شده را بچینیم؟ چه کسی حصارهای پوسیده را تعمیر کند؟ - به شدت زمینه‌ای/کانتکسچوال و اغلب بیناسویژکتیو/بینافردی بوده‌اند. عادات مالکیت نه بی‌انتها و بدون مرز و نه با علم هندسه و منطق فضایی جمع جبری به چنگ نمی‌آید. علاوه بر این، خود قلمروها خارج از عاداتی که به آن‌ها معنی می‌دهد نیستند. در واقع به صورت فعالی از طریق این عادات ساخته می‌شوند.

عادات باغبانان با وجود آن که به آن‌ها اجازه لغزش و سرپیچی می‌دهند، در عین حال عموماً با شبکه‌ی قلمروی غالب همسو است. به هر حال، این باید بیشتر بررسی شود. عادات دیگر، در واکنش به قلمروسازی‌های مختلف مالکیت، ممکن است با چنین شبکه‌های تعارض داشته باشند (Blomley, 2002)، و نیازمند توجه بیشتر پژوهشگران هستند. این به طور خاص در لحظه‌های دگرگونی مشهود است (Rueck, 2014). در نتیجه تلاش برای مستقر کردن یک مالکیت قلمروی شده، مبتنی بر انحصاریت فضایی، در نواحی روستایی اوایل مدرن انگلیس بارها با عادت مالکیتی که طبق منطق فضایی متفاوتی عمل می‌کرد تصادم داشت (Griffin, 2010; King, 1989). اشتراکی کردن کومنیستی در کشور استونی فضاوندی خاصی از مالکیت را بر آنجا حاکم و به صورت رسمی زمین‌داری خصوصی را ملغی کرد. با این حال این مزارع در دوران اتحاد جماهیر شوروی به واسطه‌ی عادات عملی کشاورزان سلب مالکیت شده که مشمول «قانون ناگفته‌ی "ممنوعیت" مالکیت خصوصی» بودند (Maandi, 2009: 462). (همانند حفظ علائم مرزی قدیمی، یا برداشت گزینشی علفزارهای اشتراکی‌شده از مزارع قبلی) حضور کم‌رنگی در چشم‌انداز داشتند.

۵. نتیجه‌گیری

قلمرو مالکیت هم به لحاظ ایدئولوژیک و هم به لحاظ عملی/پراکتیکال مهم است. هدف من در این مقاله نشان دادن اهمیت آن و ارائه‌ی چند پرسش ابتدایی برای تحلیل آن است. در انجام این کار مراد من برسمیت شناختن خاص‌بودگی آن است. نه تنها قلمرو مالکیت در هنگام مقایسه با سایر مدالیته‌های قلمرو متمایز است، بلکه هم به لحاظ فرهنگی و هم به لحاظ تاریخی خاص است. امیدوارم این برداشت مورد توجه پژوهشگران مالکیت قرار گیرد. هدف من نشان دادن آن است که قلمروی شدن صرفاً یک پایان نیست، بلکه وسیله‌ای است که از طریق آن مالکیت عمل می‌کند. همچنین امیدوارم دانش‌جویان قلمرو هم به مستندسازی شکل در حال جریان قلمروسازی و هم به ادعاهای گسترده‌تر در رابطه با اثری که قلمرو در جهان دارد توجه کنند.

اندیشیدن درباره‌ی چرایی مورد توجه قرار نرفتن قلمرو مالکیت جالب است. شاید همه‌جا حاضر بودنش موجب نامرئی شدن آن شده است. پژوهشگران حقوق، با توجه به علاقه‌یشان به تقلیل مالکیت به آنچه فضایی ساکن به نظر می‌رسد، تمایل دارند قلمرو را در یک مقوله جای بدهند. آن‌ها تأکید می‌کنند که مالکیت چیزی جز روابط و نه فضاها نیست. جغرافی‌دانان احتمالاً تمایل دارند که مالکیت را در یک مقوله جای بدهند، یا با آن به سان متغیری کاملاً اقتصادی برخورد کنند. شاید این امر منعکس‌کننده‌ی تردیدی در مواجهه با عمارت ممنوعه‌ی قانون باشد. اما اثر این کار مسدود کردن متغیر کلیدی جغرافیایی است. این در یک مقوله جای دادن‌ها کفایت نخواهند کرد. مالکیت به قدری مهم است که نباید آن را در دستان وکلا و حقوق‌دانان به حال خود رها کرد. به همین نحو، قلمروی شدن مالکیت نیازمند جدی گرفته شدن است. قلمروی شدن مالکیت یک پی‌آمد نیست، بلکه وسیله‌ای تعیین‌کننده و تقلیل‌ناپذیر است که مالکیت از طریق آن عمل می‌کند. به علاوه مواجهه‌ی کامل‌تر با قلمرو نیازمند گلاویز شدن با خاص‌بودگی مالکیت است (و سایر قلمروهای قانونی را نیز باید اضافه کنم).

در این مقاله مقدماتی تلاش کردم تا وارد قلمرو مالکیت شوم. بسیار بسیار بیشتر می‌توان گفت. در این جا کوشیدم تا مرکزیت قلمرو را برای پرکتیس مالکیت، شیوه‌ی خاص تاریخی که از طریق آن تولید شده است، استعاره‌های قدرتمندی که از طریق آن‌ها عمل می‌کند، و عادات و پرکتیس‌های روزمره‌ی (غالباً متعارضی) که القاء می‌کند را نشان دهم. در انجام این کار، قلمرو مالکیت

وسیله‌ای ضروری برای تکثیر اشکال قدرت، ساختاردهی به روابط خشونت، تعلق، هویت، عمل و اعتقاد است. به همه‌ی این دلایل قلمرو مالکیت نیازمند توجه فوری ماست.

منابع

- Alexander G (2008) The social obligation norm in American property law. *Cornell Law Review* 94: 745–819.
- Alexander G and Penãlver E (2012) *An Introduction to Property Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen J (2008) Pragmatism and power, or the power to make a difference in a radically contingent world. *Geoforum* 39: 1613–1624.
- Ardrey R (1966) *The Territorial Imperative*. New York: Atheneum.
- Babie P (2013) The spatial: A forgotten dimension of property. *San Diego Law Review* 50 (323).
- Baker JH (1971) *An Introduction to English Legal History*. London: Butterworth.
- Banner S (1999) Two properties, one land: Law and space in nineteenth century New Zealand. *Law and Social Inquiry* 24 (4): 807–852.
- Barros DB (2006) Home as a legal concept. *Santa Clara Law Review* 46: 255–306.
- Black CF (2010) *The Land is the Source of the Law: A Dialogic Encounter with Indigenous Jurisprudence*. New York: Routledge.
- Blomley N (1998) Landscapes of property. *Law and Society Review* 32(3): 567–612.
- Blomley N (2002) Mud for the land. *Public Culture* 14(3): 557–582.
- Blomley N (2003a) From ‘what?’ to ‘so what?’ Law and geography in retrospect. In: Holder J and Harrison C (eds) *Law and Geography*. Oxford: Oxford University Press, 17–33.
- Blomley N (2003b) Law, property, and the spaces of violence: The frontier, the survey, and the grid. *Annals, Association of American Geographers* 93(1): 121–141.
- Blomley N (2004a) Un-real estate: Proprietary space and public gardening *Antipode* 36(4): 614–641.
- Blomley N (2004b) *Unsettling the City: Urban Land and the Politics of Property*. New York: Routledge
- Blomley N (2005a) The borrowed view: Privacy, propriety, and the entanglements of property. *Law and Social Inquiry* 30(4): 617–661.
- Blomley N (2005b) Flowers in the bathtub: Boundary crossings at the public-private divide. *Geoforum* 36(3): 281–296.
- Blomley N (2007) Making private property: Enclosure, common right and the work of hedges. *Rural History* 18(1): 1–21.
- Blomley N (2009) Homelessness, rights and the delusions of property. *Urban Geography* 30(6): 577–590.
- Blomley N (2011) Cuts, flows, and the geographies of property. *Law, Culture and the Humanities* 7 (2): 203–216.

- Blomley N (2013) Performing property, making the world. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 27(1): 23–48.
- Blomley N (2014a) Property, law, space. *Property Law Review* 3: 229–235.
- Blomley N (2014b) Disentangling property, performing space. In: Rose-Redwood R and Glass M (eds) *Performativity, Politics, and the Production of Social Space*. New York: Routledge, 147–175.
- Blomley N (2014c) The ties that blind: making fee simple in the BC treaty process. *Transactions of the Institute of British Geographers* 40(2): 168–179.
- Blomley N (2014d) Learning from Larry: pragmatism and the habits of legal space. In: Braverman I, Blomley N, Delaney D and Kedar A (eds) *The Expanding Spaces of Law: A Timely Legal Geography*. Stanford, CA: Stanford University Press, 77–94.
- Blomley N (2015) 'Land use' and the 'difficult character of property'. Unpublished paper.
- Braverman I, Blomley N, Delaney D and Kedar A (2014) Introduction: Expanding the spaces of law. In: Braverman I, Blomley N, Delaney D and Kedar A (eds) *The Expanding Spaces of Law: A Timely Legal Geography*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Brighenti AM (2006) On territory as relationship and law as territory. *Canadian Journal of Law and Society* 21(2): 65–86.
- Brighenti AM (2010a) On territorology: Towards a general science of territory. *Theory, Culture & Society* 27(1): 52–72.
- Brighenti AM (2010b) Lines, barred lines: Movement, territory and the law. *International Journal of Law in Context* 6(3): 217–227.
- Cohen MR (1927) Property and sovereignty. *Cornell Law Quarterly* 13: 8–30.
- Correia D (2013) *Properties of Violence: Law and Land Grant Struggle in Northern New Mexico*. Athens: University of Georgia Press.
- Cresswell T (1996) *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dahlman C (2009) Territory. In: Gallaher C, Dahlman CT, Gilmartin M, Mountz A and Shirlow P (eds) *Key Concepts in Political Geography*. Los Angeles, CA: SAGE.
- Delaney D (2005) *Territory: A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Elden S (2005) Missing the point: Globalization, deterritorialization, and the space of the world. *Transactions of the Institute of British Geographers* NS 30: 8–19.
- Elden S (2010) Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography* 34(6): 799–817.
- Elden S (2013a) *The Birth of Territory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elden S (2013b) How should we do the history of territory? *Territory, Politics, Governance* 1(1): 5–20.
- Ferguson AG (2014) Personal curtilage: Fourth Amendment security in public. *William and Mary Law Review* 55(4): 1283–364.
- Graham N (2011) *Landscape: Property, Environment, Law*. New York: Routledge.
- Gray K and Gray SF (1998) The idea of property in land. In: Bright S and Dewar J (eds) *Land Law: Themes and Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 16–51.

- Gurney CM (1999) Lowering the drawbridge: a case study of analogy and metaphor in the social construction of home-ownership. *Urban Studies* 36(10): 1705–1722.
- Griffin C (2010) Becoming private property: Custom, law, and the geographies of ‘ownership’ in 18th- and 19th-century England. *Environment and Planning A* 42(3): 747–762.
- Hafetz JL (2002) ‘A man’s home is his castle?’: Reflections on the home, the family, and privacy during the late nineteenth and early twentieth centuries. *William and Mary Journal of Women and the Law* 8: 175–242.
- Hall D (2013) *Land*. Cambridge: Polity.
- Hartmann L (1985) The tree tenure factor in agroforestry with particular reference to Africa. *Agroforestry Systems* 2: 229–251.
- Harris C (1993) The Lower Mainland, 1820–81. In: Wynn G and Oke T (eds) *Vancouver and Its Region*. Vancouver: University of British Columbia Press, 38–68.
- Hartlib S (1653) *A discoverie for division or setting out of land....* London: Printed for Richard Wodenothe.
- Hohfeld W (1913) Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. *The Yale Law Journal* 23(1): 16–59.
- Kain RJP and Baigent E (1992) *The Cadastral Map in the Service of the State: A History of Property Mapping*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keenan S (2010) Subversive property: Reshaping malleable spaces of belonging. *Social and Legal Studies* 19(4): 423–439.
- Kelly DB (2014) The right to include. *Emory Law Journal* 63: 857–924.
- King P (1989) Gleaners, farmers and the failure of legal sanctions in England 1750-1850. *Past & Present* 125:116–150.
- Lefebvre H (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Li TM (2014) What is land? Assembling a resource for global investment. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39: 589–602.
- Maandi P (2009) The silent articulation of private land rights in Soviet Estonia: A geographical perspective. *Geoforum* 40: 454–464.
- Macpherson CB (ed.) (1972) *Property: Mainstream and Critical Positions*. Toronto: University of Toronto Press.
- McClain L (1995) Inviolability and privacy: The castle, the sanctuary and the body. *Yale Journal of Law and the Humanities* 7(2): 195–242.
- Merrill TW (1998) Property and the right to exclude. *Nebraska Law Review* 77: 730–754.
- Merrill TW and Smith HE (2001) What happened to property in law and economics? *The Yale Law Journal* 111(2): 357–398.
- Mitchell D (1996) *The Lie of the Land*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mitchell D and Staeheli L (2005) Turning social relations into space: Property, law, and the plaza of Sante Fe, New Mexico. *Landscape Research* 30(3): 361–378.
- Nedelsky J (1989) Reconceiving autonomy: Some thoughts and possibilities. *Yale Journal of Law and Feminism* 1: 6–36.

- Nedelsky J (1990) Law, boundaries and the bounded self. *Representations* 30: 162–189.
- Nine C (2008) A Lockean theory of territory. *Political Studies* 56: 148–165.
- Ojalammii S and Blomley M (2015) Dances with wolves: Making legal territory in a more-than-human world. *Geoforum* 62: 51–60.
- Olwig K (2002) *Landscape, Nature, and the Body Politic*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Overton M (1996) *Agricultural Revolution in England: The Transformation of the Agrarian Economy 1500–1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Painter J (2010) Rethinking territory. *Antipode* 42(5):1090–1118.
- Peluso N (1996) Fruit trees and family trees in an anthropogenic forest: Ethics of access, property zones, and environmental change in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History* 38(3): 510–548.
- Peluso N (2005) Seeing property in land use: Local territorializations in West Kalimantan, Indonesia. *Danish Journal of Geography* 105(1): 1–15.
- Penalver E (2005) Property as entrance. *Virginia Law Review* 91(8): 1889–1972.
- Pierson C (2013) *Just Property: A History in the Latin West, Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson M (1995) Property and ideology. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 8(2): 275–296.
- Rose C (1994) *Property and Persuasion: Essays on the History, Theory and Rhetoric of Ownership*. Boulder: Westview Press.
- Rosenwein BH (1999) *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rueck D (2014) Commons, enclosure, and resistance in Kahnawike Mohawk territory. *The Canadian Historical Review* 95(3): 352–381.
- Sack RD (1986) *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seipp D (1994) The concept of property in the early common law. *Law and History Review* 12(1): 29–91.
- Seipp D (1996) Symposium: The distinction between crime and tort in the early common law. *Boston University Law Review* 76: 59–87.
- Singer J (2000) *Entitlement: The Paradoxes of Property*. New Haven: Yale University Press.
- Singer JW (2006) The ownership society and takings of property: castles, investments, and just obligations. *Harvard Environmental Law Review* 30: 309–338.
- Singer J (2008) Things that we would like to take for granted: Minimum standards for the legal framework of a free and democratic society. *Harvard Law and Policy Review* 2: 139–159.
- Smith H (2014) The thing about exclusion. *BrighamKanner Property Rights Conference Journal* (Harvard Law Working Paper No. 14–26).
- Steinberg T (1995) *Slide Mountain: Or, the Folly of Owning Nature*. Berkeley: University of California Press.

Storey D (2012) *Territories: The Claiming of Space*. Abingdon: Routledge.

Suk J (2008) Taking the home. *Law and Literature* 20(3): 291–317.

Thom B (2009) The paradox of boundaries in Coast Salish territories. *Cultural Geographies* 16: 179–205.

Thompson R (2007) Cultural models and shoreline social conflict. *Coastal Management* 35(2): 211–237.

Woodward D and Lewis GM (1998) Introduction. In: Woodward D and Lewis FM (eds) *The History of Cartography, Vol. 2, Book 3*. Chicago: University of Chicago Press, 1–10.

Zick T (2006) Speech and spatial tactics. *Texas Law Review* 84(3): 581–651.

در دفاع از رئالیسم انتقادی^۱

جانانان جوزف

برگردان: آیدین ترکمه

درآمد

این مقاله نقش رئالیسم انتقادی را به عنوان مبنایی کمک‌کننده برای علوم و اینکه آیا می‌تواند استفاده‌ای برای تحلیل مارکسیستی داشته باشد، بازاریابی می‌کند. در این راستا به برخی از مسائل مطرح شده در مباحثات بین نظریه‌پردازان مکتب تنظیم^۲ و اوپن مارکسیست‌ها^۳ یا مارکسیست‌های غیرجزمی پرداخته می‌شود. البته توضیح داده می‌شود که این مباحثات به طور شایسته گستره‌ی رئالیسم انتقادی را پوشش نمی‌دهند. اگر چه ردِ رویکرد تنظیم ضروری است اما افزون بر آن لازم است که شکل‌های تنظیم و استراتژی‌های هژمونیک را بر مبنای این واقعیت که جهان اجتماعی به نحوی پیچیده لایه‌مند است تحلیل کرد. با این حال این لایه‌مندی همچنین بیانگر تضادهای مسلط درون سرمایه‌داری و مرکزیت مبارزه در شکل‌دادن به جهان اجتماعی است.

در سال‌های اخیر علاقه‌ی رو به افزایشی به مکتب رئالیسم انتقادی و به‌طور خاص ایده‌های روی باسکار در میان اقتصادسیاسی‌دان‌های رادیکال وجود داشته است. این علاقه هرازگاهی در ژورنال سرمایه و طبقه پدیدار شده است که عمدتاً بر مبادله‌ی فکری بین باب جسوپ و جان هالوی، ورنر بونفلد و ریچارد گان (۱۹۸۸)، متمرکز بوده است هر چند مقالات دیگری نیز در کار بوده‌اند که به ویژه می‌توان به لاورینگ (۱۹۹۰)، کانت^۴ (۱۹۹۲) و مگیل (۱۹۹۴) اشاره کرد.

ادعای این مقاله این است که مباحثات بین جسوپ و هالوی، بونفلد و گان اگرچه مهم‌اند اما راهنمای معتبری درباره‌ی شایستگی‌ها یا کاستی‌های رئالیسم انتقادی نیستند. اولن به خاطر اینکه جایگاه رئالیسم انتقادی به طور کامل در آن‌ها بررسی نمی‌شود – آن‌ها همیشه صرفن‌گیزی به رئالیسم انتقادی می‌زنند بی‌اینکه هیچ‌گونه تمایزی بگذارند بین رئالیسم انتقادی به عنوان یک روش‌شناسی و کاربست خاص آن. دومن به این خاطر که دست کم در نمونه‌ی جسوپ این کاربست خاص در خصوص نظریه‌ی تنظیم است. در نتیجه رئالیسم انتقادی نه بر مبنای شایستگی‌های خودش بلکه معمولن بر مبنای ضعف‌های مفروض استدلال‌های جسوپ و نظریه‌ی تنظیم ارزیابی می‌شود. افزون بر این اینطور فرض می‌شود که جسوپ بسیار مرهون رئالیسم انتقادی است. اما در واقع او فقط به ندرت به رئالیسم انتقادی ارجاع می‌دهد و می‌توان استدلال کرد که نوعی ناسازگاری وجود دارد بین مولفه‌های رئالیسم انتقادی از یک سو و نظریه‌ی تنظیمی که او از آن دفاع می‌کند از سوی دیگر. سومن اینکه استدلال‌های عمده علیه رئالیسم انتقادی برآمده از یک جهت‌گیری نسبتن غیرارتدکس‌اند. گان، بونفلد و هالوی همراه با سایکوپدیس خود را «مارکسیست غیرجزمی» می‌نامند و نقد خاصی را نه فقط بر رئالیسم انتقادی بلکه بر تمام اشکال «فرانظریه» یا استدلال فلسفی وارد می‌کنند. این رویکرد،

^۱ این مقاله برگردانی است از متنی با مشخصات کتاب‌شناختی زیر:

Joseph, Jonathan (1998): "In Defence of Critical Realism", *Capital & Class* 22: 73, pp. 73-106.

باید از دوست خوبم کامیار رئیسی فر تشکر کنم که بخش‌هایی از ترجمه را با متن اصلی مقابله کرد. پیشنهادات او همواره آموزنده است.

^۲ Regulation school

^۳ Open Marxists

^۴ Kanth

دوباره ما را به مسأله‌ی تلاش برای تفکیک بین روش رئالیسم انتقادی (یا ادعاهای فلسفی‌اش) از کاربرتش بر علم اجتماعی بازمی‌گرداند.

این مقاله اولین قاعده‌ی مارکسیسم غیرجزمی را رد خواهد کرد و خواهد کوشید روش رئالیسم انتقادی را از شکل‌های مختلف کاربرتش تمییز دهد. بی‌تردید سرشت امر اجتماعی بیانگر آن است که روش و کاربرت شدید در هم تنیده‌اند. با این حال مشخص این امکان وجود دارد که بین ادعاهای فلسفی رئالیسم انتقادی و خطاهای نظریه‌ی تنظیم تمایز بگذاریم.

مسأله در واقع تعریف دقیق چستی رئالیسم انتقادی و ماهیت رابطه‌اش با مارکسیسم است. من از شکلی بسیار ساده از رئالیسم انتقادی دفاع می‌کنم که همچون یک «مبنای کمک‌کننده‌ی فلسفی» به علوم (که مارکسیسم یکی از آنها است) عمل می‌کند. با پذیرش این رویکرد، پروژه‌های بلندپروازانه‌تر روی باسکار را – که در کتابش با عنوان دیالکتیک آمده است – صراحتاً رد می‌کنم که در آنها می‌کوشد به حوزه‌ی علم اجتماعی وارد شود. چنین پروژه‌هایی از دید من باید رد شوند به این خاطر که نمی‌خواهند به واسطه‌ی فلسفه به مارکسیسم کمک کنند بلکه می‌خواهند جایگزین مارکسیسم به عنوان شکلی از تحلیل شوند. من همچنین کارهای صریح‌تر «اقتصاد رئالیستی انتقادی» را که شامل کارهای افرادی همچون تونی لاوسن می‌شود نادیده می‌گیرم زیرا دوباره ما را به وادی مسأله‌ی پیچیده‌ی روش‌شناسی در برابر کاربرت می‌کشاند.

دلشغولی من در اینجا بررسی ارزش رئالیسم انتقادی و نیز سودمندی‌های احتمالش برای مارکسیسم است. در نتیجه به نقش آن به عنوان یک مبنای پشتیبان فلسفی، و ادعاهای هستی‌شناسانه‌ای که در پی دارد می‌پردازم. پس از آن به برخی از مباحثات جاری در نظریه‌ی اقتصادی می‌پردازم و بین نظریه‌ی تنظیم و یک رویکرد ممکن مبتنی بر رئالیسم انتقادی تمایز می‌گذارم که نشان می‌دهد چگونه می‌توان شکل‌های تنظیم را فهمید. در این راستا به خودم اجازه می‌دهم تا رئالیسم انتقادی را چنان بگسترانم که برداشتی از هژمونی را نیز بر مبنای فهم هژمونی به عنوان یک لحظه‌ی سیاسی در فرآیند بازتولید/دگرگونی شامل شود. مفهوم هژمونی در حال حاضر^۱ در متون رئالیستی انتقادی غایب است اما از دید من ابزاری حیاتی برای فهم رابطه‌ی بین ساختار و عاملیت است که خود مسأله‌ای است که دقیقاً در کانون رئالیسم انتقادی قرار دارد.^۲

روش‌شناسی

مارکسیست‌ها دیسپلین‌های دانشگاهی مانند جامعه‌شناسی، سیاست و اقتصاد را به رسمیت نمی‌شناسد. از دید مارکسیست‌ها ادعاهای این دیسپلین‌ها در خصوص جایگاه علمی‌شان دروغین و ناقص است. مارکسیسم تنها نظریه‌ای است که می‌تواند تحلیلی علمی از جامعه ارائه دهد. دیسپلین‌هایی مانند جامعه‌شناسی، ایدئولوژی را در قالب آلترناتیوی در برابر مارکسیسم پیش می‌کشند در حالی که به هیچ وجه چنین آلترناتیوی وجود ندارد.

ریچارد گان در نقدش بر رئالیسم انتقادی بحثش را تا به رد فلسفه نیز می‌گستراند. او می‌نویسد که چپ مارکسیستی نیازی به فلسفه ندارد، یا به بیان دیگر هیچ شکاف مفهومی‌ای وجود ندارد که فلسفه بتواند آن را پر کند (Gunn, 1989: 85). در واقع مارکسیسم به واسطه‌ی یک فرآیند نظریه‌پردازی به لحاظ پراکتیکال بازتابی، خودش را تنظیم می‌کند.

من با ایده‌ی نظریه‌پردازی به لحاظ پراکتیکال بازتابی یا نقد درون‌ماندگار مخالف نیستم. همچنین قبول دارم که مارکسیسم تنها علم اجتماعی اصیل است. اما مارکسیسم تنها علم موجود نیست. اگر ما فلسفه را در رابطه با علوم دیگر در نظر بگیریم آنگاه به این آسانی نمی‌توان آن را کنار گذاشت. فلسفه در رابطه با علم اجتماعی شدیداً با خود علم مارکسیسم در هم تنیده است (به ویژه به

^۱ توجه شود که این مقاله در سال ۱۹۹۸ منتشر شده است.

^۲ نوشته‌های خود باسکار درباره‌ی هژمونی محدودند و او به جای آنکه موقعیت مادی هژمونی را در فرآیند دگرگون‌سازی بازتولید ارزیابی کند این مفهوم را به مبارزات هرمنوتیکی محدود می‌کند (برای مثال نگاه کنید به Bhaskar, 1993: 62). کتاب‌های مهم‌تر در این خصوص افزون بر کار جسوپ، کتاب استیو موررا درباره‌ی رئالیسم گرامشی (Morera, 1990) است.

خاطر وجه مفهومی جامعه). با این حال فلسفه را نمی‌توان به مارکسیسم فروکاست زیرا فلسفه با علوم دیگر مانند فیزیک، زیست‌شناسی، ریاضیات یا روان‌شناسی نیز در رابطه است.

رنالیسم انتقادی مهم است زیرا به روابط بین فلسفه و علم در این معنای عام‌تر می‌پردازد. در واقع اولین کتاب باسکار یعنی یک نظریه‌ی رنالیستی علم به ندرت به علم اجتماعی می‌پردازد اما می‌کوشد روشی را برای فهم علم طبیعی تدارک ببیند و جایگاه روش‌ها و مدعاهای آن را تعیین کند. باسکار در آنجا فلسفه را همچون مبنایی پشتیبان برای علوم می‌فهمد یعنی همچون یک تولیدکننده‌ی دانش مرتبه‌ی دوم [به تعبیری، دانشی است در سطحی بالاتر و اساسی‌تر]. این مهم است زیرا زمانیکه می‌کوشیم اغتشاش‌های نظریه‌ی مارکسیستی را بکاویم به ابزاری نیاز داریم که عمیقن به خود پرکتیس علمی مرتبط باشد اما تقلیل‌پذیر بدان نباشد. اگر این تمایز بین مارکسیسم و فلسفه را کنار بگذاریم آن‌گاه ناگزیر هرگونه امیدی را در خصوص بررسی انتقادی روش مارکسیسم را نیز از بین می‌بریم.

اهمیت رنالیسم انتقادی در توضیح روش‌شناسی مارکسیستی را می‌توان در پنج استدلال خاص مشاهده کرد – تقدم هستی‌شناختی، تمایز بین ابعاد گذرا و ناگذرا، نقد فعلیت‌گرایی، طبیعت‌گرایی انتقادی و مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز^۱.

(۱) تقدم هستی‌شناختی

رنالیسم انتقادی بر تقدم هستی بر اندیشه تأکید می‌کند. این رویکرد، پژوهش را از شناخت‌شناسی (نظریه‌ی دانش/شناخت) به هستی‌شناسی (نظریه‌ی هستی) منتقل می‌کند. در نتیجه رنالیسم انتقادی بر مبنای این‌که دانش ممکن و معنادار است، می‌پرسد این گزاره چه پیش‌فرضی درباره‌ی خود جهان دارد؟ آیا شناخت جهان نشان نمی‌دهد که جهان فهم‌پذیر و در نتیجه دارای یک سامان/نظم است؟ آیا پرکتیس علم به ساختار جهان مرتبط/متصل نیست؟

علم‌بودگی بر توانایی یک نظریه در تشریح ابژه‌های اجتماعی یا طبیعی مبتنی است. دانش/شناخت می‌تواند به موازات آنکه یک نظریه جایگزین دیگری می‌شود پرورش یابد یا تغییر کند. اما برای آنکه چنین چیزی معنادار باشد، باید تمایزی هستی‌شناسانه بین شناخت و ابژه‌اش وجود داشته باشد. اگر قرار است تغییر علمی معنادار باشد باید یک قلمرو هستی‌شناسانه مستقل از دانش/شناخت ما از آن وجود داشته باشد.

این یک تمایز بنیادین است که رنالیسم انتقادی را از شکل‌های سوژکتیویستی فلسفه‌ی مارکسیستی مجزا می‌کند. پروژه‌ی رنالیستی انتقادی مسیر بسیار متفاوتی را نسبت به اکثر شکل‌های فلسفه‌ورزی مارکسیستی پی می‌گیرد^۲. رنالیسم انتقادی به جای آغاز از جهان اجتماعی، از فهم جهان طبیعی و روش‌های علمی متناسب با آن شروع می‌کند. مزیت چنین آغازگاهی، وضوح در تبیین تمایز بین دانش علمی و جهان طبیعی‌ای است که این دانش می‌کوشد آن را توضیح دهد.

امکان طبیعت‌گرایی – دومین کار باسکار که بیانگر گذار از فلسفه‌ی علم طبیعی به علم اجتماعی است – این پرسش را طرح می‌کند که تا کجا می‌توان جامعه را همانند طبیعت مطالعه کرد؟ بیشتر فلسفه‌های علم اجتماعی به چنین پرسشی نمی‌پردازند. آنها در نتیجه پرسش کلیدی تمایز بین دانش ما از جهان اجتماعی و خود ساختارهای اجتماعی را که فروکاست‌پذیر به این دانش نیستند، نادیده می‌گیرند. ناتوانی در تمایزگذاری شایسته بین ساختارهای اجتماعی و دانش اجتماعی، و ناتوانی در تصریح تقدم هستی‌شناختی ساختارهای اجتماعی بر دانشی که ما از آنها داریم به تمرکز بر مسائل سوژکتیو مختلفی مانند آگاهی طبقاتی، قصدیت/نیت‌مندی انسانی، بیگانگی، شی‌وارگی و خودانگیختگی به قیمت نادیده‌گرفتن تحلیل ساختارهای ابژکتیو جامعه‌ی سرمایه‌دارانه راه می‌برد (که در کارهای لوکاچ، کرش، مارکوزه، سارتر، هابرماس و ... مشهود است).

^۱The transformational model of social activity

^۲ برای شرحی از تبارشناسی رنالیسم انتقادی و موارد پیشین دیگر نگاه کنید به «رنالیسم انتقادی چیست؟» (در Bhaskar, 1989b: 180-193).

رئالیسم انتقادی تفکیک اندیشه و ابژه را به تمایز بین پرکتیس و ساختار می‌گستراند. فرایند شناخت در نهایت فقط یک شکل از پرکتیس اجتماعی است. در واقع خود شناخت/دانش را می‌توان به چندین زیرپرکتیس – علمی، زیبایی‌شناختی، تکنیکی، زبان‌شناختی و ... – تقسیم کرد. به بیان دقیق‌تر باید گفت که این پرکتیس‌های مختلف با همدیگر همپوشانی دارند.

با این حال دقیقن همانطور که ساختارهای اجتماعی، فروکاست‌پذیر به شناخت ما از آنها نیستند، ساختارهای اجتماعی را همچنین نمی‌توان به پرکتیس‌ها یا قواعد خاصی تقلیل داد (مشکلی که تحلیل ساختاربندهی گیدزنی وجود دارد). ساختارهای اجتماعی به واسطه‌ی پرکتیس‌های انسانی بازتولید می‌شوند اما ساختارها ویژگی‌هایی نوپدید دارند. یک رویکرد علمی بر مطالعه‌ی این ساختارها، بازتولید و درهم‌تنیدگی‌شان مبتنی است.

(۲) ابعاد گذرا و ناگذرا

باسکار به منظور پروراندن این تمایز بین شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی مفاهیم گذرا و ناگذرا را بسط می‌دهد.

شناخت ما از جهان، گذرا است. این شناخت به نحوی فعالانه در مجموعه‌ای از نظریه‌ها تجسم می‌یابد که نوعی ماده‌ی خام را برای پرکتیس علمی فراهم می‌کند. این شناخت گذرا با علت مادی ارسطویی یا دانش پیشاپیش تأسیس‌شده متناظر است که به منظور تولید دانش جدید به کار گرفته می‌شود. این بعد گذرا دربرگیرنده‌ی نظریه‌ها، مدل‌ها، روش‌ها، فکت‌های تأسیس‌شده است (Bhaskar, 1997: 21). علم اگرچه ابعاد ناگذرا را مطالعه می‌کند اما خود یک ابژه‌ی گذرا تولید می‌کند.

این بعد ناگذرا همان چیزی است که علم به دنبال مطالعه‌ی آن است. ابژه‌های ناگذرای دانش آن ساختارها، فرایندها و سازوکارهایی هستند که مستقل از ما در وضعیتی نسبتاً پایدار وجود دارند. در نتیجه اگرچه علم یک فرایند گذرا با دانش پیشینی/مقدم^۱ است که به فعالیت انسانی وابسته است، ابژه‌های ناگذرا هستند که نه به دانش پیشینی و نه به فعالیت انسانی وابسته‌اند. همانطور که باسکار می‌گوید:

ابژه‌های ناگذرای شناخت عموماً نسبت شناخت ما از آنها ثابت هستند؛ آنها چیزها و ساختارهای واقعی، سازوکارها و فرایندها، رویدادها و امکان‌های جهان هستند؛ و عمدتاً کاملن مستقل از ما هستند ... آنها ابژه‌های ناگذرا، و مستقل از کشف و پژوهش علمی به شمار می‌روند (Bhaskar, 1997: 22).

جهان ناگذرا عمدتاً جهانی فراقلمی است که از ساختارها و سازوکارهایی تشکیل شده است که نسبتاً پایدارند. این است که پرکتیس علمی را ممکن می‌کند. تشخیص قوانین و روابط علمی بر این فراقلمی بودگی^۲ نسبتاً پایدار بعد ناگذرا مبتنی است. به این ترتیب می‌توان استدلالی هستی‌شناسانه را طرح کرد بدین مضمون که پژوهش علمی، فهم‌پذیر است و این، ساختارمندی جهان را و اینکه این ساختارها، فرایندها و سازوکارهای فراقلمی نسبت به تحقیق گشوده‌اند، به طور پیش‌فرض در خود دارد. در واقع آنچه که علم را امکان‌پذیر می‌سازد این فکت است که جهان ساختارمند است.

این رویکرد پیامدهای رادیکال برای همه‌ی نظریه‌های علم دارد. بایستی تمایز گذاشت بین تشخیص‌گزار قوانین علی و خود سازوکارهای علی ناگذرا. برای مثال تمایزی وجود دارد بین نظریه‌ای که گرایش نزولی نرخ سود را مطالعه/مجزا می‌کند و سازوکارهای اقتصادی بالفعلی که در جریان هستند.

آن نظریه‌هایی که فقط بر شناسایی الگویی از رویدادها یا ثابت‌هایی تجربی مبتنی هستند نمی‌توانند به نحوی بسنده سازوکارهای علی عمیق‌تری را شناسایی کنند که این رویدادها را تولید می‌کنند. باسکار به این ترتیب سه سطح متفاوت پژوهش علمی و بنیان‌های فلسفی‌شان را شناسایی می‌کند.

¹ antecedent

² Transfactuality

(۳) نقدِ فعلیت‌گرایی

خام‌ترین شکل تجربه‌گرایی جهان را بر مبنای تجربه‌های انسانی تعریف می‌گذارد. این نوع تجربه‌گرایی با ایجاد چنین رابطه‌ی مستقیمی بعد ناگذرای آن ابژه‌هایی را نادیده می‌گیرد که مستقل از تجربه‌ی انسانی وجود دارد. همانطور که باسکار می‌گوید هستی‌شناسی این تجربه‌گرایی بر تجربه، و نظریه‌ی اجتماعی‌اش بر فرد منفعل مبتنی است (Bhaskar, 1997: 242).

این تجربه‌گرایی خام را می‌توان به سهولت رد کرد. رویدادهای بسیاری وجود دارند که به تجربه درمی‌آیند اما با این حال رخ می‌دهند. به این ترتیب هیچ تبیینی از جهان را نمی‌توان به تجربه‌ی ما از آن تقلیل داد.

با این حال این نوع تجربه‌گرایی مبنایی را برای مجموعه‌ی دیگری از دیدگاه‌های فلسفی فراهم می‌کند که باسکار آن را فعلیت‌گرایی می‌نامد. فعلیت‌گرایی می‌پذیرد که رویدادها فارغ از تجربه‌ی ما رخ می‌دهند. با این حال، این شکل از تبیین هنوز به برداشتی هیومی‌گره خورده است که قوانین علی را به تشخیص همزمانی‌های دائمی رویدادها فرومی‌کاهد. یک چنین رویکردی در فلسفه‌ی علم، و مشخص در پوزیتیویسم متداول است. این رویکرد تصویری از جهان را بر مبنای رویدادها یا امور اتمیستی ترسیم می‌کند. در نتیجه‌ی جایگاه/مرتبه‌ی نظریه‌های علمی بر این مبنای تعیین می‌شود که آیا می‌توان آن‌ها را به واسطه‌ی نمونه‌های مختلف اثبات یا ابطال کرد یا خیر. اما صرف گفتن اینکه الف، ب را به وجود می‌آورد نمی‌تواند به نحو بسنده سازوکارهای زیربنایی را تحلیل کند که رویدادهای الف و ب را تولید می‌کنند. در واقع تفاسیر هیومی، عملن وجود چنین سازوکارهایی را انکار می‌کنند.

ناتوانی فعلیت‌گرایی در درهم‌آمیزی شرایط بسته‌ای که آزمایش تحت آن رخ می‌دهد، با طبیعت باز جهان واقعی نهفته است. این رویکرد نمی‌تواند این فکت را تبیین کند که بیرون از شرایط بسته‌ی مصنوعن ایجادشده‌ی آزمایش علمی، سازوکارهای بسیاری با یکدیگر در جریانند و برهم‌کنش دارند.

فعلیت‌گرایی با مبتنی‌کردن تبیینش صرفن بر پیوندها/همزمانی‌های دائمی^۱ در بهترین حالت عملن نمی‌تواند فراتر از وقوع/اتفاق این رویدادها برود. در واقع روایت‌های فعلیت‌گرایانه وجود ساختارهای زیربنایی را انکار می‌کند. نظریه‌های فعلیت‌گرایانه به طور خاص همه چیز را بر حسب اعمال قدرت‌ها می‌بینند. با این حال گشودگی جهان بدان معناست که بخش اعظم قدرت‌ها در چنین فرایندهایی حاضرند و برخی از آنها ممکن است در شرایط خاص واقعیت نیابند.

در واقع تلقی جهان همچون سیستمی بسته آنطور که فعلیت‌گرایی با آن تعریف می‌شود به معنای بی‌نیازی به آزمایش علمی است. بستار^۲ علمی دقیقن بدین خاطر ضروری است که جهان باز و پیچیده است.

بدین ترتیب برداشت رئالیستی، از تجربه‌ها فراتر و به سازوکارهای زیربنایی – یا آنطور که باسکار آنها را می‌نامد سازوکارهای زایا^۳ می‌نامد – توجه نشان می‌دهد. این‌ها ساختارهایی هستند که رویدادها یا قدرت چیزها را تولید می‌کنند. در سیستم‌های باز تعداد بسیار زیادی از این سازوکارها کنار هم عمل می‌کنند. اعمال‌شدن یا نشدن قدرت‌های علی به شرایط خاص، یا آنطور که علم اجتماعی می‌گوید به بزنگاه/ترکیب^۴ بستگی دارد.

این ساختارها و سازوکارها به شیوه‌های متفاوتی عمل می‌کنند و به بیانی (به عنوان گرایش‌ها) ممکن است اعمال بشوند یا نشوند و چیزها را در ترکیب‌های متنوعی تعیین کنند. به این ترتیب جهان خصیصه‌ای چندلایه دارد. از همین رو رئالیسم انتقادی یک رئالیسم عمیق/ژرفانگر است.

¹ Constant Conjunctions

² Closure

³ Generative

⁴ Conjunction

رنالیسم انتقادی بر برداشتی از عمق هستی‌شناختی بنا می‌شود. این رویکرد وجود لایه‌ی معینی از ساختارها یا سازوکارها را وضع می‌کند اما به دنبال آن است که از این فراتر برود و توضیح دهد که چه چیزی این‌ها را تولید می‌کند. زمانی که یک لایه از واقعیت توصیف شد گام بعدی باید بررسی سازوکارهایی باشد که زیربنای این سطح توصیف‌شده را تشکیل می‌دهند یا با آن برخورد دارند و همینطور تا آخر. این رویکردی رادیکال است که بر فرایندهای امرجنس/نوپیدی و تغییر متمرکز است.

لایه‌مندی جهان به این معنا است که این ساختارها و سازوکارها به شیوه‌ی معینی سامان می‌یابند. خود علم همین را بازتاب می‌دهد؛ برای مثال زیست‌شناسی در فیزیک ریشه دارد و از آن پدید می‌آید. ما همچنین می‌توانیم این نوع لایه‌مندی یا لایه‌بندی را در جامعه ببینیم.

با این حال استدلالِ تقلیل‌گرایانه را باید رد کرد. امکان ندارد بتوان فرایندی زیست‌شناختی را صرفن بر حسب فرایندهای فیزیکی توضیح داد. همچنین غیرممکن است که رویدادهای سیاسی را صرفن بر حسب شرایط اقتصادی تبیین کرد. لایه‌های متفاوت، قدرت‌های علی‌ای دارند که خاص آنها است و نمی‌توان آن‌ها را به نظم پایین‌تری فروکاست که از آن پدیدار شده‌اند.

بر این اساس کوشش‌ها برای مبتنی‌ساختن تبیین مارکسیستی بر مدل زیربناروبنا منتفی است. جامعه متشکل از انبوهی از ساختارهای لایه‌مند و نوپدید است که در پیوند با یکدیگر هستند و همدیگر را به شیوه‌هایی مکمل و متضاد تعیین می‌کنند. ما استدلال خواهیم کرد که فاکتورهای اقتصادی، بنیادی‌ترین سازوکارهایی هستند که در فورماسیون اجتماعی عمل می‌کنند اما فورماسیون اجتماعی را نمی‌توان به آنها فروکاست.

(۴) طبیعت‌گرایی انتقادی

رنالیسم انتقادی استدلال می‌کند که جهان اجتماعی را می‌توان به شیوه‌های تا حدودی مشابه با جهان طبیعی مطالعه کرد و در نتیجه علم اجتماعی پرکتیسی است که به اندازه‌ی علم طبیعی معتبر است. با این حال باسکار سه تفاوت مهم را برجسته می‌کند (Bhaskar, 1989b: 185-86).

ساختارهای اجتماعی که بر روابط اجتماعی مبتنی هستند به لحاظ هستی‌شناختی متفاوت از ساختارهای طبیعی هستند به این معنا که ساختارهای اجتماعی وابسته به پراکسیس و مفهومند – به این معنا که آنها وابسته به فعالیت انسانی و مفهوم‌پردازی انسانی از آن فعالیت‌اند. ابژه‌های علم اجتماعی بدین ترتیب سرشتی تاریخی دارند و بسیار خاص‌تر از ابژه‌های علم طبیعی‌اند. علم اجتماعی، قانون‌مانند اما تاریخی است.

با این حال طبیعت‌گرایی انتقادی تأکید می‌کند که اگرچه ساختارهای اجتماعی وابسته به پراکسیس و مفهومند اما فروکاستنی به پرکتیس و برداشت‌های ما نیستند. ساختارهای اجتماعی به لحاظ هستی‌شناختی از فعالیت‌هایی که بر آنها حاکمند و نیز از برداشت‌های ما از آن‌ها متمایزند. بازتولید ساختارهای اجتماعی عمدتاً پیامد غیرتعمدی کنش‌های تعمدی است. تمایز روشنی وجود دارد بین قصدها/نیت‌ها و فعالیت‌های عامل‌ها/ایجنت‌های اجتماعی و تأثیرات این فعالیت‌ها بر بازتولید ساختارهای اجتماعی، درست همانطور که تمایز روشنی وجود دارد برای مثال بین تمایل افراد برای کار و امرار معاش و نقش اجتماعی آنها در بازتولید سیستم کار مزدی. بدین ترتیب رنالیسم انتقادی تمایز بین ساختارهای اجتماعی ناگذرا و دانش و کنش‌های گذرایی را که آنها را بازتولید و دگرگون می‌کند، حفظ می‌کند.

علم اجتماعی به لحاظ شناخت‌شناسانه متفاوت است و بر خلاف علم طبیعی غیرممکن است بتوان در آن شرایط بسته‌ای ایجاد کرد که آزمایش در آن رخ دهد. این بدان معناست که اولین ویژگی علم نه پیش‌گویی – همچنانکه در رویکردهای پوزیتیویستی و هیومی وجود دارد – بلکه در عوض تبیین‌گری آن است.

روش رئالیستی انتقادی به عنوان (۱) تحلیل علی یک رویداد، (۲) بازتوصیف نظری علت‌های تشکیل‌دهنده، (۳) فرایندهای استدلال معکوس^۱ از رویدادها یا حالت‌های تشکیل‌دهنده به فرایندهای مقدمی^۲ که آنها را تولید کرده‌اند و (۴) حذف علت‌های آلترناتیو پیش می‌رود. نظریه باید به طور تجربی بازبینی/آزموده شود.

همچنین یک تفاوت رابطه‌ای وجود دارد بطوریکه علوم اجتماعی بخشی از حوزه‌ی پژوهش خودشان استند - یعنی محصول خود فورم‌اسیون اجتماعی‌ای هستند که می‌خواهند تحلیلش کنند. به این ترتیب پیوندی وجود دارد بین مفاهیم اجتماعی و ابژه‌های اجتماعی که این مفاهیم به دنبال تبیین آنها اند. در نتیجه سرشت تبیینی علم اجتماعی باید به موازات یک نقد تبیینی پرورش یابد. رئالیسم انتقادی با آشکارکردن کذب ایدئولوژی‌های معین و رابطه‌ی آنها با ساختارهای اجتماعی و پرکتیس‌های مادی که آنها را تولید می‌کنند مزیتی رادیکال پیدا می‌کند. برای مثال ممکن است با بازاریابی ساختارهای اقتصادی که اقتصاد کلاسیک به دنبال توضیح آنها است نقدی را بر این اقتصاد پروراند.

به این ترتیب سنت هرمنوتیک به درستی بیان می‌کند که علم اجتماعی به یک واقعیت ازپیش‌تفسیر شده می‌پردازد که از سوی عامل‌های اجتماعی مفهوم‌پردازی شده است. با این حال این سنت بر خطاست زمانیکه علم اجتماعی را به مطالعه‌ی چنین معناها و مفاهیمی فرومی‌کاهد و ساختارهایی را نادیده می‌گیرد که این معناها و مفاهیم به واسطه‌ی آنها پدیدار شده‌اند. بدون یک پژوهش عمیق تمرکز همچنان در سطح هیومی قاعده‌ی حاکم بر پیوندها/همزمانی‌های علی است.

روش طبیعت‌گرایی انتقادی^۳ در تقابل شدید با ادعاهای مکتب اوپن مارکسیسم است که می‌گویند ساختارها صرفن شیوه‌های هستی مبارزه یا آنتاگونیسم‌های فراگیراند. این رویکرد در این گزاره‌ی ورنر بونفلد جمع‌بندی می‌شود که «مفهوم تقدم آنتاگونیسم طبقاتی به طور موثری بیان می‌کند که ساختارها وجود ندارند ... آنها فقط همچون شیوه‌های وجود آنتاگونیسم طبقاتی و در نتیجه همچون فرایند اجتماعی وجود دارند ... به این ترتیب ساختارها همچون چیزها یعنی به عنوان شی‌شدگی روابط انسانی وجود دارند» (in Bonefeld, Gunn and Psychopedis, 1992a: 114).

در مقابل، طبیعت‌گرایی انتقادی استدلال می‌کند که ساختارها و سازوکارها بخش انکارناپذیر جهان طبیعی‌اند و اینکه کارکرد آنها را می‌توان با پژوهش علمی شناسایی کرد. اگر چنین چیزی درباره‌ی جهان طبیعی صادق باشد آنگاه به درستی می‌توان گفت که جهان اجتماعی، که از طبیعت پدیدار می‌شود، نیز تشکیل‌شده از ساختارها و سازوکارهایی است که این‌ها را نیز می‌توان همچون ابژه‌هایی علمی مطالعه کرد. ساختارهای اجتماعی همان اندازه برای جهان اجتماعی بنیادی‌اند که ساختارهای طبیعی برای جهان فیزیکی. هیچ فعالیت اجتماعی‌ای بدون میانجی‌گری ساختارهای اجتماعی نمی‌تواند اتفاق بیفتد. آنها برای ممکن کردن فعالیت اجتماعی، بنیادی‌اند و فارغ از اینکه جامعه بر طبقات مبتنی باشد یا نه به حیات خود ادامه می‌دهند. ساختارهای اجتماعی به جای آنکه صرفن شی‌شدگی روابط انسانی باشند امکان‌دهنده^۴ نیز استند هرچند به شیوه‌ای مشخص تعیین‌کننده.

در نتیجه وجود و ضرورت ساختارهای اجتماعی یک فکت فراتاریخی مبتنی بر ویژگی‌های بنیادین معین انسان‌ها همچون حیواناتی اجتماعی است که در کامیونیتی‌ها زندگی می‌کنند و در فعالیت مولد مشارکت می‌کنند و ظرفیتی ارتباطی را در خود پرورانده‌اند. به این ترتیب وجود ساختارهای اجتماعی و پرکتیس‌های اجتماعی، یک مشخصه‌ی ضروری وجود زیست‌شناختی ما استند.

با این حال در حالیکه که وجود ساختارهای اجتماعی یک ویژگی ضروری همه‌ی جوامع است، شکل خاص این ساختارها مشخصه‌ای تاریخی دارد که از مجرای تاریخ انسانی به واسطه‌ی آنتاگونیسم‌های طبقاتی تعیین شده است. با این حال مرکزیت آنتاگونیست‌های

¹ Retrodution

منظور آن است که به جای آنکه از علت‌ها به معلول‌ها پی ببریم از معلول‌ها رو به عقب برویم و به علت‌ها برسیم. م

² antecedent

³ Critical naturalism

⁴ Enabling

طبقاتی نباید ما را به رد دیدگاه طبیعت‌گرایانه انتقادی سوق دهد که فعالیت اجتماعی همواره به واسطه‌ی ساختارهای اجتماعی رخ می‌دهد و رخ خواهد داد که هم شرط و هم پیامد پراکتیس انسانی‌اند.

(۵) مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز

ساختارهای اجتماعی مستقل از فعالیت‌هایی که بر آنها حاکم‌اند وجود ندارند. با این حال شرایط فعالیت اجتماعی، به نحوی ناگذرا وجود دارند. جامعه پیش از عامل‌های انسانی که آن را بازتولید می‌کنند، وجود دارد و شرطی برای فعالیت آنها است. با این حال اگرچه ساختارها پیش از فعالیت‌هایی که بر آن حاکم‌اند وجود دارند، به واسطه‌ی این فعالیت (یعنی به واسطه‌ی مبارزه) است که آنها تغییر می‌کنند. باب جسوپ بی‌تردید درست می‌گوید هنگامی که استدلال می‌کند که ساختارها نسبت به مبارزه‌ها پیشینی‌اند. به این معنا که مبارزه‌ها فقط درون یک کانتکتست مفروض/معین رخ می‌دهند - اما به این معنا که این ساختارها خود محصول مبارزه‌های گذشته‌اند (Jessop, 1988).

مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز در تلاش برای به چنگ آوردن رابطه‌ی بین ساختار و عاملیت در برابر برداشت‌های اراده‌گرایانه و شیء‌شده از جامعه طرح می‌شود. لازم نیست که بگوییم رئالیسم انتقادی مخالف تبیین‌های آلتوسری است که عامل‌ها را به حاملان (träger) صرف ساختارها فرومی‌کاهند. ساختارهای اجتماعی به واسطه‌ی فعالیت انسانی وجود دارند اما این فعالیت را تعیین نیز می‌کنند. کنش انسانی ضرورتی به وجود این ساختارهای اجتماعی وابسته است، با این حال خود این ساختارها برای بازتولید به چنان فعالیت‌ی وابسته‌اند. عامل‌ها، برداشت‌هایی از این فعالیت دارند اما آنها ساختارها را نمی‌آفرینند بلکه بازتولید یا دگرگون می‌کنند. این وجود پیشینی شکل‌های اجتماعی مستلزم وجه به‌طور خاص دگرگون‌ساز فعالیت/مبارزه‌ی اجتماعی است. بنابراین:

جامعه هم شرط همیشه‌حاضر (علت مادی) و هم پیامد پیوسته بازتولیدشده‌ی عاملیت انسانی است. و پراکتیس، هم عملکرد، یعنی تولید آگاهانه، و هم بازتولید (معمولاً ناآگاهانه‌ی) شرایط تولید، یعنی جامعه است (Bhaskar, 1989a: 34-35).

این مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز به این ترتیب به ما اجازه می‌دهد تا پراکتیس را درون پیوند ساختارهای اجتماعی مستقر کنیم و با این حال عامل‌ها را به حاملان صرف این ساختارها تقلیل ندهیم. ساختارها تقدم دارند به‌طوری‌که مردم در فعالیت آگاهانه اغلب به‌طور ناآگاهانه این ساختارها را بازتولید می‌کنند. با این حال این عامل‌ها پتانسیل درگیر شدن در پراکتیس دگرگون‌ساز، البته درون محدودیت‌های معین را دارند.

یک کارگر ممکن است به‌طور آگاهانه برای تولید یک محصول کار کند. با این حال پیامد ناخواسته‌ی چنین کنشی تولید ارزش اضافی است که در نتیجه به بازتولید روابط استثمارگرانه کمک می‌کند. یک دگرگونی کوچک ممکن است مبارزه برای دست‌مزدهای بالاتر باشد. فعالیت دگرگون‌ساز رادیکال‌تر ممکن است از این وضعیت فراروی کند و خود فرایند تولید را به چالش بکشد. اما فرایندی که این مبارزه به واسطه‌ی آن انجام می‌گیرد به واسطه‌ی مجموعه‌ی پیچیده‌ای از ساختارها، کل‌های ساختارمند/ساختاریافته^۱ و پراکتیس‌ها میانجی‌گری می‌شود و در نتیجه به پیامد پراکتیکال، مشخصه‌ای نوپدید می‌دهد که نمی‌توان آن را به نیت‌های پراکتیکال اولیه فروکاست.

رئالیسم انتقادی و اندیشه‌ی سوسیالیستی

رئالیسم انتقادی مورد توجه مستقیم سوسیالیست‌ها است به این خاطر که رابطه‌ی بین ساختارهای اجتماعی و فعالیت انسانی را به نحوی رادیکال بر مبنای فعالیت بازتولیدکننده و ظرفیت دگرگون‌ساز، مفهوم‌پردازی می‌کند. رئالیسم انتقادی هم با دیدگاه دلسردکننده‌ی ساختارگرایانه مبنی بر اینکه ساختارها خودشان را بازتولید می‌کنند و همگی قدرت‌منداند فاصله دارد و هم با دیدگاه

^۱ Structurata:

منظور آن چیزی است که ساختار یافته است و در نتیجه معادل با خود ساختار نیست.

انسان‌گرایانه‌ی اراده‌گرایانه که معتقد است هر چیزی را می‌توان بر اساس فعالیت انسانی تبیین کرد. با پذیرش یک دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی انتقادی در خصوص مدل فعالیت/کنش‌گری اجتماعی دگرگون‌ساز همچنین می‌توانیم آنتاگونیسم طبقاتی را به نحوی مفهوم‌پردازی کنیم که کارمان به حدود افراطی خودانگیختگی یا شیء‌شدگی ختم نشود.

رنالیسم انتقادی استدلال می‌کند که جهان اجتماعی به شیوه‌ی معینی ساختارمند است و اینکه دربرگیرنده‌ی سازوکارهای مولد/زایای مسلطی است که تأثیر قدرت‌مندی را بر فورماسیون اجتماعی اعمال می‌کنند. رنالیسم انتقادی به خوبی نشان می‌دهد که جامعه بر روابط مادی بنیادین مبتنی است و به واسطه‌ی تولید مادی، تخصیص^۱ و کار عمل می‌کند. از این نقطه، گام کوتاهی فاصله است تا یک تحلیل مارکسیستی از شکل خاص این روابط بنیادین.

مدل فعالیت/کنش‌گری اجتماعی دگرگون‌ساز بیانگر آن است که جهان اجتماعی ساخته‌شده از ساختارها است و اینکه این ساختارها باید به واسطه‌ی فعالیت انسانی بازتولید شوند. با این حال این مدل همچنین نشان می‌دهد که جهان اجتماعی، مشخصه‌ی باز/گشوده و لایه‌مند دارد. به خاطر روابط درهم‌تنیده‌ی پیچیده بین ساختارها، سازوکارها و پرکتیس‌های متفاوت، هیچ تضمینی وجود ندارد که بازتولید به نحوی خودکار رخ دهد. چنین دیدگاهی کاملن با نگاه مارکسیستی درباره‌ی روابط بنیادین متضاد در سیستم سرمایه‌دارانه و تحول متضاد فرایندهای آنتاگونیستیک همخوان است.

روابط باز و پیچیده‌ی درون جامعه به این معنا است که فرایند بازتولید ضرورتن مستلزم پویایی‌های مبارزه‌ی طبقاتی مرتبط با دگرگون‌سازی و حفظ^۲ است. این به طرح مساله‌ی استراتژی‌های سیاسی و پروژه‌های هژمونیک می‌انجامد. رنالیسم انتقادی نشان می‌دهد که چگونه چنین استراتژی‌هایی باید بر دگرگون‌سازی مجموعه‌ی خاصی از ساختارهای اجتماعی مبتنی باشند. از لحاظ نظری، این رویکرد نیازمند مطالعه‌ی دقیق چنین ساختارهایی و پروراندن یک نقد درون‌ماندگار است که به برنامه‌ای برای عمل ختم بشود.

نظریه‌ی رنالیستی انتقادی به این ترتیب نه صرفن به عنوان تحلیلی از ساختارها، بلکه به سان نقدی بر این ساختارها و آثارشان پدیدار می‌شود. رادیکالیت‌های این نظریه در تمرکز بر ساختارها و علل زیربنایی و نه صرفن پدیدارها [آنچه ظاهرن در حال وقوع است] نهفته است. این نظریه به نیاز به تحلیلی از درهم‌تنیدگی ساختارهای اجتماعی و مشخصه‌ی سلسله‌مراتبی و دیالکتیکی‌شان اشاره می‌کند همچنان که کمک می‌کند تا تعیین‌کننده‌ترین حوزه‌های محل تعارض و سپهرهای کنش را بشناسیم.

تأکیدی که رنالیسم انتقادی بر تحلیل ساختاری دارد همچنین ضعف شکل‌هایی از تحلیل اجتماعی را برجسته می‌کند که بر نگرش یک گروه یا یک «جهان‌بینی» خاص مبتنی‌اند. رنالیسم انتقادی همچنین محدودیت‌های رویکردهایی را آشکار می‌کند که بر نوعی پراکسیس‌هستی‌شناسی مبتنی‌اند که جهان را بر مبنای کنش اجتماعی تعریف می‌کنند بدون آنکه این کنش را درون کانتکت ساختارمند، لایه‌مند و متضادش قرار دهند (برای مثال بدترین وجه نظریه‌های نئوگراشیایی). رنالیسم انتقادی دیدگاه پیچیده‌ای را درباره‌ی جامعه می‌پروراند که به طور ضمنی «هستی‌شناسی‌های مسطحی» را که از سوی ایدئولوژی‌های مختلف – برای مثال، اقیسم طبیعت‌گرایانه‌ی اقتصاد کلاسیک – عرضه می‌شوند رد می‌کند.

رنالیسم انتقادی در عوض نقدی بر این ایدئولوژی‌ها و راززدایی از آنها را ارائه می‌کند، که به پیوند بین این ایدئولوژی‌ها و ساختارها و سازوکارهای مادی‌ای اشاره دارد که آنها را تولید می‌کنند. یک مبارزه‌ی هژمونیک نباید فقط ایدئولوژی‌ها را به چالش بکشد بلکه افزون بر آن باید خود ساختارها و پرکتیس‌ها را هدف قرار دهد.

دست آخر اینکه رنالیسم انتقادی می‌تواند همچون «پشتیبانی» فلسفی برای علم اجتماعی مارکسیستی عمل کند، نه به عنوان آلترناتیوی برای آن بلکه به عنوان مکملش. در حالی که رنالیسم انتقادی ممکن است به خودی خود نتواند ادعاهای علمی اجتماعی نیرومندی طرح کند اما می‌تواند مدعاهای فلسفی قدرت‌مندی را درباره‌ی پرکتیس علمی اجتماعی بپروراند. رنالیسم انتقادی به طور

¹ appropriation

² Conservation

خاص بر علمی‌بودگی^۱، تاریخیت و خاص‌بودگی^۲ تأکید دارد که همگی کمک می‌کنند خطاهای کلیدی را در نظریه‌ی مارکسیستی وضوح بخشید.

جایگاه فلسفه

باسکار جایگاه فلسفه را همچون پشتیبان/تکیه‌گاهی^۳ برای علوم تبیین می‌کند که کارش برطرف کردن ابهام‌ها و وضوح‌بخشیدن به مفاهیم مان است. او می‌گوید:

فلسفه به این ترتیب، مانند علم، دانش تولید می‌کند. اما دانش/شناختی از شرایط ضروری برای تولید دانش – یعنی دانش دست دوم یا مرتبه‌ی دوم^۴ (Bhaskar 1989a: 8).

این «دانش مرتبه‌ی دوم» یا علم مفهومی را با این حال می‌توان به طور بسیار موثری به کار گرفت. رئالیسم انتقادی با تصریح آنچه اکنون ضمنی است به مبنای فلسفی نظریه‌های دیگر مانند برداشت هیومی از رویدادهای اتمیستی یا برساخت کانتی مدل‌های ایده‌ای حمله می‌کند.

رئالیسم انتقادی همچنین نقاب را از آنچه باسکار مغلطه‌ی معرفت‌شناختی می‌نامد برمی‌کند. این مغلطه نشانگر خلط‌کردن وضعیت جهان با دانشی است که ما از آن داریم. این مغلطه گزاره‌های درباره‌ی هستی را به گزاره‌های درباره‌ی شناخت ما تقلیل می‌دهد، و هستی‌شناسی را با شناخت‌شناسی درمی‌آمیزد و مغشوش می‌کند. باسکار به این ترتیب نشان می‌دهد که کانت چگونه مسائل فلسفه را همچون شرط‌ها، مرزها و شکل‌های دانش/شناخت می‌انگارد در حالی که ویتگنشتاین مرتکب یک مغلطه‌ی زبان‌شناختی می‌شود و مسائل فلسفه را به شرط‌ها، مرزها/حدود و شکل‌های زبان فرومی‌کاهد. هر دوی این فلسفه‌ها مستلزم انکار هستی‌شناسی و در نتیجه اضمحلال بعد ناگذرای واقعیت اند. باسکار بعدتر تا آنجا پیش می‌رود که این خطاها را به یک آنتروپومورفیسم/انسان‌انگاری بنیادین مرتبط کند.^۵

باسکار در دیالکتیک این موضوعات را بسط می‌دهد و آن‌ها را به مسائل ساختار و ناگذرایی، غیاب، تمامیت و پراکسیس مرتبط می‌کند. مغلطه‌ی معرفت‌شناختی به شکل‌های دیگر نارئالیسم/ناواقع‌گرایی^۶ مانند فروکاستن قدرت‌ها به اعمال‌شان در فعلیت‌گرایی، مسطح‌سازی‌های هستی‌شناختی، اتمیستی‌سازی و تمامیت‌زدایی مرتبط است. در تمام این مسائل، فلسفه نقشی اساسی می‌تواند بازی کند.

به همین ترتیب، در حالی که باسکار بر فروکاست‌ناپذیری بُعد ناگذرا تأکید دارد، بعد گذرای مد نظر او ضرورتن منعطف است. فلسفه باید تصدیق کند که شناخت/دانش، موقتی/گذرا^۷ است و متأثر از فاکتورهای اجتماعی، تاریخی و ایدئولوژیک. متعاقباً رئالیسم انتقادی مدافع نسبییت معرفتی/معرفت‌شناسانه است. رئالیسم انتقادی در واقع در خصوص ابژه‌ی گذرا نسبی‌گرا است و نه درباره‌ی ابژه‌ی ناگذرا. این رویکرد همچنین بسیار مخالف نسبی‌گرایی قضاوت‌گرانه^۸ است که بیانگر آن است که هیچ مبنای عقلانی‌ای برای ترجیح یک عقیده نسبت به عقیده‌ی دیگر وجود ندارد و اینکه اساسن همه‌ی عقیده‌ها به یکسان معتبر اند.

¹ scientificity

² specificity

³ underlabourer

⁴ second order

^۵ نگاه کنید به:

Bhaskar (1989a: 133) and Bhaskar (1993: 10-11, 397).

⁶ *irrealism*

⁷ *transient*

⁸ *judgmental*

استدلال مکتب اوپن مارکسیستی یا همان مارکسیسم غیرجزمی مبنی بر اینکه رئالیسم انتقادی، با تلقی درهم‌تنیدگی علی و در نتیجه بیرونی نظریه و پرکتیس، به جای آنکه نظریه را در و از پرکتیس بداند، نوعی نسبی‌گرایی را به وجود می‌آورد، اشتباه است (Bonfeld, Gunn and Psychopedis, 1992b: xv). مشکل این است که پرکتیس را مقوله‌ای تعیین‌کننده و درجه‌اول می‌انگارند که گویی نوعی پرکتیس به‌طور عام وجود دارد. اما رئالیسم انتقادی در انطباق با برداشت لایه‌مندش از جهان اجتماعی استدلال می‌کند که تکثری از پرکتیس‌ها وجود دارند، که هر یک نظریه‌های خاص خودشان را دارند. یک نظریه‌ی حقیقت‌تبیینی به این ترتیب نمی‌تواند یک پرکتیس خاص را از درون آن تبیین کند (این در واقع به معنی دقیق کلمه کارکرد ایدئولوژی است و نه علم). در نتیجه اگر یک نظریه در و از یک پرکتیس اجتماعی باشد، ما نمی‌توانیم درباره‌ی آن قضاوت/داوری کنیم زیرا در این صورت چگونه می‌توانیم دیدگاه‌های ایدئولوژیکی را که به واسطه‌ی این پرکتیس‌ها تولید می‌شوند رد کنیم؟ به نظر می‌رسد که مکتب مارکسیسم غیرجزمی به جای اتخاذ دیدگاهی که پرکتیس‌های اجتماعی را ابژه‌های پژوهش علمی بداند، در معرض تن‌دادن به دیدگاه‌های ایدئولوژیکی یا خودانگیخته^۱ است که بر پرکتیس‌هایی مبتنی اند که تبیین خاص خودشان را در اختیار می‌گذارند.

وظیفه‌ی نظریه‌ی اجتماعی توضیح/تبیین پرکتیس‌های متنوعی است که وجود دارند. اگر این تبیین نابسند باشد آنگاه نظریه‌های آلترناتیوی را باید پروراند. این تلقی که نظریه صرفن در و از پرکتیس است نمی‌تواند تغییر و تحول در نظریه‌ی اجتماعی یا توصیف نظری‌اش را از ابژه توضیح دهد. در واقع پیشرفت نظریه خود یک پرکتیس است (پرکتیس نظری). در نتیجه به نظریه‌هایی از/درباره‌ی پرکتیس نظری نیز نیاز داریم. بی‌تردید در اینجا با خطرات آلتوسریانیسم مواجهیم اما اوپن مارکسیست‌ها به آن سوی طیف می‌غلطند و مفهوم فرانظریه/متاتئوری را رد می‌کنند - حال چه فلسفه باشد، چه جامعه‌شناسی و چه حتی ماتریالیسم تاریخی^۲. [در نتیجه] ممکن است این طور به نظر برسد که یک نظریه/پرکتیس درون منسجم فراگیر (نوعی مارکسیسم) دربرگیرنده‌ی «همه‌ی مولفه‌های بنیادین لازم برای بساختن یک برداشت تام از جهان» باشد (Gramsci, 1971: 462).

توضیحاتی درباره‌ی روش مارکسیستی

یکی از مزیت‌های اصلی‌ای که رئالیسم انتقادی می‌تواند در اختیار مارکسیسم قرار دهد ایضاً روش آن به واسطه‌ی نقشش به عنوان یک پشتیبان فلسفی است.

پرکتیس علم با آغاز از یک نقطه‌ی عام‌تر می‌کوشد نظریه‌ها یا قوانینی را از فرایندها و سازوکارهای بالفعلی بپروراند که در جهان فیزیکی در جریان اند. این کار به واسطه‌ی آزمایش رخ می‌دهد که به دنبال آن است تا سازوکارهای معینی را مجزا و الگوی رویدادها را تحلیل کند. با این حال قانون علی واقعی را نمی‌توان به توالی رویدادهایی که به طور آزمایشگاهی تولید می‌شوند فروکاست (کاری که علم پوزیتیویستی یا تحقیق‌گرایانه^۳ انجام می‌دهند). آزمایش در شرایط مصنوعی بسته ضروری است دقیقن به این خاطر که چنین الگوهای رویدادهایی را نمی‌توان بیرون از چنین شرایطی به چنگ آورد.

سازوکارهای علی‌ای که آزمایش به ما کمک می‌کند تا بشناسیم‌شان بیرون از کانتکستی وجود دارند که این توالی‌های رویدادها در آن‌ها تشخیص داده می‌شوند. در نتیجه «همایزی هستی‌شناسانه وجود دارد بین نظم تجربی‌ای که ما تولید می‌کنیم و قانون علی‌ای که این نظم تجربی، ما را قادر به تشخیص/شناختش می‌کند» (Bhaskar, 1997: 33).

^۱ spontaneist

^۲ in and of

^۳ ریچارد گان با پذیرفتن ایده‌ی هگلی «مکالمه‌ی خوب» یا تصدیق و به رسمیت شناختن طرف دیگر گفت‌وگوی مان، بر آن است که نظریه به نحوی درونی به واسطه‌ی بحث نظری پرورش می‌یابد. اما برای اینکه یک مناقشه‌ی نظری معنادار باشد لازم است تا ابژه‌هایی (ساختارها، پرکتیس‌ها، رویدادها) را که نظریه به آن‌ها ارجاع می‌دهد بررسی کنیم. اگر نظریه و پرکتیس یکی اند آنگاه به نظر می‌رسد که این قلمروی ناگذرای ابژه‌ها انکار می‌شود (یا به درون باتلاقی بیناسوبژکتیو کشیده و غرق می‌شود). همان طور که جان لاورینگ (1989: 142) می‌گوید ممکن است این طور به نظر برسد که گان درگیر مناقشات شناخت‌شناسانه شده باشد که به قیمت نادیده‌گرفتن هستی‌شناسی تمام می‌شود. با این حال باید گفت که اوپن مارکسیست‌ها یا همان مارکسیست‌های غیرجزمی با وجود چسبیدن‌شان به این دیدگاه‌های فلسفی، تحلیل‌های نظری ممتازی را تولید کرده اند.

^۴ verificationist

سرشت پرکتیس علمی به این ترتیب به ما می‌گوید که جهان ساختارمند و فهم‌پذیر است و اینکه قوانین و سازوکارها به شیوه‌ای یونیورسال عمل می‌کنند. اما همچنین به ما می‌گوید که فرایندها در یک کانتکتست باز رخ می‌دهند که سازوکارهای متفاوتی در آن برای تولید نتایج/پیامدهای متفاوت، ترکیب می‌شوند. در نتیجه قوانین علی همچون گرایش‌ها عمل می‌کنند که بنابر شرایط و ترکیب خاص فرایندها ممکن است واقعیت بیابند یا نیابند. این به ما اجازه می‌دهد که بگوییم فرایندهای علی نه تنها فارغ از مشاهده‌شدن‌شان، بلکه همچنین فارغ از اعمال‌شدن‌شان وجود دارند [فرایندهای علی وجود دارند چه آن‌ها را ببینیم یا نه، چه به عنوان گرایش‌ها اعمال بشوند و چه نشوند].

بخش عمده‌ی توپخانه‌ی باسکار، نظریه‌های پوزیتیویستی یا استنتاجی-قانون‌محور^۱ علم را هدف قرار می‌دهد. این نظریه‌ها بر تأمین پیوند دائمی رویدادها مبتنی اند. این رویدادها بر پیوند ساده‌ی علت الف و معلول ب مبتنی اند. هستی‌شناسی متعاقب این نظریه‌ها یک هستی‌شناسی مسطح است که جهان را اتمیستی می‌بیند که فاقد هر گونه سازوکار زیربنایی‌ای است. این تبیین نشان می‌دهد که الف علت ب است به جای آنکه شرایطی را تحلیل کند که تحت آن الف ممکن است در پی ب بیاید. دانش به این ترتیب به رویدادهای اتمیستی مبتنی بر حس-تجربه و نظم‌های تجربی تقلیل داده می‌شود.

بر خلاف جهان مسطح تجربه‌گرایان، رئالیسم انتقادی یک رئالیسم عمیق را ارائه می‌کند. جهان متشکل از سازوکارها است و نه رویدادها. مساله این نیست که رویداد الف در پی رویداد ب در یک توالی منظم رخ می‌دهد بلکه این است که یک سازوکار مولد/زایا، زیربنای الف و ب است. تمایزی وجود دارد (که تجربه‌گرایی از تشخیصش عاجز است) بین ساختارها و سازوکارهای واقعی جهان و الگوها و رویدادهایی که آن ساختارها و سازوکارها تولید می‌کنند. این سازوکارها به شیوه‌های مختلفی در یک کانتکتست باز با همدیگر درمی‌آمیزند به طوری که ممکن نیست بتوان علم را به لحظه‌ی اثبات/ابطال نمونه‌ها تقلیل داد به طوری که گویی فقط یک سازوکار در جریان است (آن طور که پوزیتیویست‌ها یا پوپری‌ها ممکن است تلقی کنند).

علم رئالیستی باید نه تنها بکوشد یک فرایند علی را مجزا کند بلکه باید تبیینی معقول را برای عملکرد یک سازوکار زیربنایی/نهفته/اساسی که رویدادها را تولید می‌کند در اختیار بگذارد. وقتی که یک لایه از واقعیت توصیف شد، حرکت بعدی فرض کردن سازوکارهای زیربنایی دیگری است که توضیح‌دهنده‌ی آن لایه اند. لایه‌مندی شناخت (گذرای) ما از واقعیت بازتابنده‌ی یک لایه‌مندی واقعی در خود جهان (ناگذرا) است. همان طور که باسکار می‌نویسد «تصدیق لایه‌مندی واقعی جهان به ما اجازه می‌دهد تا کشف علمی (یک لایه‌ی جدید) را با تغییر علمی (تغییر شناخت ما از آن لایه) آشتی دهیم» (Bhaskar, 1997: 170).

تغییر علمی را باید نه صرفن بر مبنای رابطه‌ی نظریه با اژه‌اش بلکه همچنین بنابر تولید اجتماعی دانش ارزیابی کرد. در نتیجه مهم است که بر سرشت گذرای دانش تأکید کنیم.

تشخیص بعد گذرا بیانگر آن است که باورهای علمی را دیگر نمی‌توان با محتوای‌شان تمییز داد. زیرا تجربه‌ها و فکت‌هایی را که آن‌ها تولید می‌کنند حالا باید به سان مواردی اجتماع تولیدشده نگریست و آنچه به طور اجتماعی تولید می‌شود به طور اجتماعی تغییرپذیر نیز است (Bhaskar, 1997: 189).

علم، یک پرکتیس در جریان است که ماده‌ی خام دانش علمی پیشین را به کار می‌گیرد. دانش از دل دانش/شناخت تولید می‌شود. به علاوه علم را به عنوان یک کنش‌گری/فعالیت اجتماعی، نمی‌توان از شرایط اجتماعی گسترده‌تر – مانند وجود محرک سود، یا استلزامات تحقیق نظامی، یا آثار «علم استالینیستی» – مجزا کرد.

تولید اجتماعی دانش فقط یکی از استدلال‌های فلسفه‌ی رئالیستی انتقادی است که با مارکسیسم همخوانی دارد. بسیاری از استدلال‌های باسکار به وضوح پیامدهای مادی رادیکال دارند ضمن این که تحلیل باسکار از علم طبیعی مبنایی را برای تحلیل علم اجتماعی فراهم می‌آورد.

¹ deductive-nomological

می‌توان گفت که جهان اجتماعی مانند جهان طبیعی به شیوهی معینی ساختارمند و دربرگیرنده‌ی سازوکارهایی نسبتاً پایدار است. با این حال جرح و تعدیل‌های مهمی وجود دارند. ساختارهای اجتماعی آشکارا کمتر از ساختارهای طبیعی پایدار اند، و می‌توانند به واسطه‌ی کنش انسانی دگرگون شوند. با این حال یک رئالیست انتقادی ممکن است مدعی شود که این دگرگونی هنوز درون کانتکست ساختاری‌ای رخ می‌دهد که امکان‌ها و محدودیت‌ها را به وجود می‌آورد. ما هرگز از صفر خلق نمی‌کنیم؛ بلکه شرایط مادی موجود را دگرگون می‌کنیم.

جهان اجتماعی به نحوی پیچیده ساختارمند و لایه‌مند است. دوباره می‌گوییم، قوانین علی همچون گرایش‌هایی عمل می‌کنند که بنابر شرایط و ترکیب خاص فرایندها ممکن است واقعیت بیابند یا نیابند. و بر خلاف علم طبیعی ما این امکان را نداریم که یک بستار مصنوعی را برای انجام تحقیق آزمایشی خلق کنیم.

با این حال می‌توانیم به عملکرد روش مارکسیستی بپردازیم که می‌کوشد سازوکارها، ساختارها و فرایندهای معین را در انتزاع مجزا و تحلیل کند پیش از آنکه تصویری از عملکردشان در پیوند با هم ترسیم کند. مارکس به این ترتیب ابعاد خاص فرایند سرمایه‌دارانه – برای مثال، تولید و گردش، چرخه‌های متفاوت سرمایه و فرایند دگرگونی/تبدیل – را تحلیل می‌کند.

یکی از بدفهمی‌های اصلی درباره‌ی مارکس به برداشت او از ارزش برمی‌گردد. با این حال پروراندن نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش – که می‌گوید ارزش کالا به واسطه‌ی میزان کار انتزاعی موجود در آن تعیین می‌شود – به واسطه‌ی نظریه‌ی قیمت‌های تولید او بی‌اعتبار نمی‌شود. بلکه نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش یک تبیین کلیدی است. با این حال در برهم‌کنش پیچیده‌ی رقابت و مبادله، سطوح سود و حرکت سرمایه در جست‌وجوی نرخ‌های بالاتر، و متعاقباً، نابسامانی عرضه و تقاضا، کالاها در قیمت تولیدشان و نه دقیقاً بر مبنای ارزششان مبادله می‌شوند. نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش با این حال هنوز یک نظریه‌ی تبیینی کلیدی است، اما در نمونه‌ی پیچیده‌ی فرایندها و سازوکارهای رقیب، قیمت تولید یک سنجه‌ی ضروری است. می‌توان گفت که ارزش و قیمت (و در واقع قیمت تولید و قیمت بازار) به سطوح مختلفی از لایه‌بندی تحلیلی ارجاع می‌دهند.

چنین پیچیدگی‌هایی در نظریه‌ی مارکسیستی ناگزیر اند و این به خاطر تعداد سازوکارهای پیچیده‌ای است که در جهان اجتماعی در کار اند. مثال‌های دیگری از ساختارها و سازوکارهای رقیب در تحلیل گرایش نزولی نرخ سود یا در نظریه‌های مختلف درباره‌ی بحران سرمایه‌دارانه به چشم می‌خورند.

سرمایه با تحلیلی از شکل‌های اجتماعی انضمامی آغاز می‌شود – به ویژه از کالا – در حالی که تصدیق می‌کند که این شکل‌ها بیانگر «تراکم/تمرکز تعیین‌های بسیار» اند (Marx, 1973: 101). رویه‌ی مارکس را به این ترتیب می‌توان با تحلیل رئالیستی انتقادی رتروداکشن^۱ [استدلال معکوس] مقایسه کرد. مارکس از تشخیص کالا در شکل خاصش به عنوان ارزش مبادله‌ای آغاز می‌کند و به بررسی فرایند پیچیده‌ای می‌رسد که این شکل به واسطه‌ی آن تولید می‌شود. این رویه نیازمند فرض‌گرفتن سازوکارها و ساختارهایی است که می‌توانند شکل‌های پدیداری‌ای را توضیح دهند که ما به طور انضمامی با آنها روبه‌رو می‌شویم.

حرکت از انزوای ویژگی‌هایی که شکل‌های اجتماعی (ارزش مبادله‌ای) را تعیین می‌کنند به سوی یک تحلیل رتروداکتیو (رو به عقب) از شرایط آنها (نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش) اگرچه همچون یک انتزاع به نظر می‌رسد اما عملن یک تاریخی‌سازی^۲ نیز است.

این فکت را که موجودیت‌های مفروضی که وضع شده‌اند نمی‌توان به موجودیت‌های تجربی فروکاست در مفاهیم کلیدی‌ای که مارکس به کار می‌گیرد مانند ارزش و کار انتزاعی نمایان است. باقی‌ماندن صرف در سطح شکل‌ها دقیقاً خطای ایدئولوژیک یا همان مسطح‌سازی هستی‌شناختی‌ای است که مشخصه‌ی نظریه‌هایی است که در قلمروی روابط بت‌واره گیر می‌کنند.

¹ retrodution

² historicisation

با این حال برای مثال تشخیص واگرایی بین ارزش‌ها و قیمت‌ها، خود تشخیصی است از جانب مارکس مبنی بر نیاز به حرکتی دوباره از موجودیت‌های مفروض^۱ به سوی عملکردشان در یک کانتکتست باز از فرایندهای همگرا.

در واقع جداسازی یک رابطه‌ی اجتماعی خاص، و پس از آن، یک در پیروی از تبیین رتروداکتیو و گنجاندن دوباره‌اش در کانتکتست یک وضعیت باز ممکن است به آشکارسازی متعاقب پیچیدگی دیالکتیکی‌اش در فرایند پیوسته‌ی بازتولید اجتماعی بی‌انجامد. مارکس تحلیلش را در جلد یک سرمایه با تحلیل کالا آغاز می‌کند. او (در جلد چهارم) با بیان این نکته بحثش را به اتمام می‌رساند:

پیش شرط، یعنی آغازگاه تکوین سرمایه و تولید سرمایه‌دارانه، بسط [پیش‌روی از] محصول به یک کالا، [و سپس] چرخه‌ی کالایی و متعاقب چرخه‌ی پولی است ... از سوی دیگر، این محصول، و پیامد تولید سرمایه‌دارانه، کالا است. آنچه همچون مولفه یا جزئی از تولید سرمایه‌دارانه به نظر می‌رسد در نهایت مشخص می‌شود که محصول آن است (Marx, 1971: 112).

خطاهای مکتب تنظیم

رنالیسم انتقادی به واسطه‌ی رابطه‌اش با برخی از «نظریه‌پردازان تنظیم» مورد هجوم قرار گرفته است. من استدلال می‌کنم که یک رویکرد تنظیم‌محور، با روش‌شناسی رنالیسم انتقادی همخوانی دارد، با این حال نباید کلی‌گویی^۲ خود مکتب تنظیم را بپذیریم.

در این مقاله امکانش وجود ندارد که حق مطلب را درباره‌ی مکتب تنظیم و شاخه‌های بسیار متفاوت درون آن ادا کنیم (برای شرحی مفصل بنگرید به Jessop, 1990a). برای مثال مکتب «پاریس»^۳ کمتر بر دولت به خودی خود و بیشتر بر شکل‌های نهادی و هنجارهای جامعه‌ای^۴ تمرکز می‌کند در حالی که مکتب «آلمانی» حول هیرش^۵ تحلیلش را فراتر از فرایند انباشت امتداد می‌دهد تا «جامعه‌ای شدن»^۶ را بررسی کند. هم هیرش و هم مکتب «آمستردام» شدیداً از مفاهیم گرامشایی استراتژی هژمونیک و بلوک تاریخی استفاده می‌کنند در حالی که مکاتب فرانسوی بیشتر برآمده از سنت آلتوسری اند. ما ضرورتاً مجبوریم نظریه‌ی تنظیم را در عام‌ترین معنایش بحث کنیم و بر روابط بین تنظیم، هژمونی و دولت آنگونه که باب جسوپ طرح می‌کند تمرکز می‌کنیم.

یک رویکرد تنظیم‌محور، قوانین درونی (یا ذاتی) سرمایه را رد نمی‌کند. در عوض، معتقد است که دقیقاً به خاطر تضادهای درونی سرمایه است که مداخلات اجتماعی-سیاسی (بیرونی) معین مورد نیاز اند. بحران، درونی سرمایه است اما به لحاظ انضمامی این بدان معنا است که ویژگی‌های خاص یک بحران، محصول بحرانی در شرایط اجتماعی لازم برای چیره‌شدن بر قوانین درونی سرمایه هستند.

به این ترتیب با بازگشت به استدلال‌های رنالیسم انتقادی می‌توان گفت که جامعه یک سیستم باز است که به نحوی پیچیده ساختارمند و لایه‌مند است. ساختارها، سازوکارها و پراکتیس‌های متفاوت به شیوه‌های متنوعی به همدیگر مرتبطند و همدیگر را تعیین می‌کنند. از آنجایی که هیچ سازوکار مولد/زیایی در خلاء عمل نمی‌کند، «قوانین» اجتماعی درونی/ذاتی را باید عملن همچون گرایش‌ها بررسی کرد. نرخ نزولی سود همچون یک گرایش توصیف می‌شود زیرا درون چنین سیستم پیچیده و بازی، فاکتورهای در حال تعامل یا مداخلات ممکن دیگری نیز در جریانند که می‌توانند موقتاً مانع از چنین روندی بشوند.

¹ postulated entities

² schematism

³ Parisian

⁴ societal

⁵ Hirsch

⁶ societalisation

به بیان عام‌تر، هر وجهی از فرایند بازتولید نیازمند مداخلات اجتماعی یا سیاسی است. نیروهای مولد به طور خودکار یا مستقل توسعه نمی‌یابند. مسأله‌ی روابط تولید بیانگر مشخصه‌ی سازمان‌یافته‌ی نیروهای مولد است. این روابط پای‌سازوکارهای اجتماعی و سیاسی گسترده‌تر را به میان می‌کشند. شرایط بازتولید اقتصادی باید در این کانتکست گسترده‌تر تأمین شود.

دقیقن به این خاطر که فاکتورهای اقتصادی تا این اندازه قدرت‌مند اند نمی‌توان آن‌ها را صرفن بر مبنای نوعی منطق مستقل مطالعه کرد. از آنجایی که این فاکتورهای اقتصادی در تمام ابعاد زندگی اجتماعی رخنه می‌کنند، تحلیل ما باید تمامیت این روابط اجتماعی را بکاود. یک وجه بنیادین این تمامیت، نقش دولت و مداخلاتی است که صورت می‌دهد.

ممکن است به نظر برسد که ما ناگزیر با نیاز به بررسی استراتژی‌های تنظیمی مواجه می‌شویم. در این خصوص، نظریه‌ی تنظیم به روشنی با مشخصه‌ی باز و لایه‌مند جهان اجتماعی همخوان است. شکل‌های تنظیم، برای بازتولید ضرورت دارند. دولت و دیگر نهادها برای تأمین شرایط لازم برای انباشت سرمایه ضرورت دارند و این، پی‌گرفتن استراتژی‌های تنظیم را در پی دارد. این فرایند به واسطه‌ی رابطه‌ی استراتژی‌های دولتی با بلوک‌ها و اتحادهای هژمونیک لازم برای پرکتیس‌های طبقاتی و اجماع سیاسی، سیاسی می‌شود. مداخله‌ی دولت در اقتصاد با طیفی از ایدئولوژی‌های اجتماعی مانند پوپولیسم، رفاه‌گرایی و سوسیال دموکراسی همراه است و به واسطه‌ی این ایدئولوژی‌ها توجیه می‌شود.

با این حال دقیقن زمانی که به نقطه‌ی ارزیابی روابط بین انباشت سرمایه، تنظیم و هژمونی می‌رسیم، نظریه‌ی تنظیم عقب می‌نشیند. این نظریه با خلق اشباح رژیم‌های انباشت و شیوه‌های تنظیم، به قلمروی امن روابط درونی‌شده و ساختارهای رسمی‌شده بازمی‌گردد. این «شیوه‌ها» یا «رژیم‌ها» دوباره دقیقن مشخصه‌ی فراگیر، خودبازتولیدگر و خودتنظیم‌گر کارکرد اجتماعی را طرح می‌کنند که تلاش کرده بودیم تحلیل اقتصادی‌مان از آن‌ها فاصله بگیرد، هر چند کمتر در سطحی اقتصادی و بیشتر در سطحی نهادی.

رژیم‌های انباشت همچون رابطه‌ی بین بخش‌هایی که وسایل تولید و مصرف را تولید می‌کنند تعریف می‌شود. شیوه‌های تنظیم نیز مسئول تضمین بازتولید این رژیم‌های انباشت اند. از دید مکتب تنظیم، مشخصه‌ی عصر پساجنگ، یک رژیم فوردیستی انباشت و انحصار تنظیم دولتی است.

وقتی به تحلیل فروپاشی آشکار «سیستم» فوردیستی می‌رسیم، نظریه‌ی تنظیم واقعیت‌های خود را آشکار می‌کند. فوردیسم، به جای آنکه همچون شکل مسلط انباشت ارائه شود، تصور می‌شود که مرتبه و جایگاه یک رژیم فراگیر را دارد که به یک شیوه‌ی تنظیم کینزی متناظر و اغلب به یک «دولت فوردیستی» متصل است. نتیجه رویکردی جانشین‌گونه^۱ است که به موجب آن، بحران فوردیسم فقط می‌تواند به معنای جایگزین‌سازی یک رژیم فراگیر انباشت با رژیم انباشت دیگری باشد به نام رژیم انباشت پسافوردیستی. پیامد ناگوار برداشت نظریه‌ی تنظیم از فوردیسم، اعتباربخشیدن به اسطوره‌ی پوپولیستی درباره‌ی پسافوردیسم است.

تحلیل تنظیمی به این ترتیب حاوی دو مخاطره‌ی ایدئولوژیک است. پسافوردیسم به جای نشان دادن کاستی‌های فوردیستی، مرتبه‌ی یک رژیم انباشت فراگیر جدید را کسب می‌کند. این نیز به سهولت بهانه و مبنایی می‌شود برای نظریه‌های بورژوازی درباره‌ی «دوران جدید» و «وداع با طبقه‌ی کارگر». چنین اروپامحوری‌ای، این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که در سطح جهانی، طبقه‌ی کارگر هرگز قوی‌تر از این نبوده است. منظورمان بی‌تردید از نظر عددی است هر چند مبارزات سیاسی و صنعتی رو به افزایش اند - که فقط در مکان‌هایی مانند کره رخ نمی‌دهند بلکه در قلب اروپا نیز (بر ضد آثار معیارهای همگرایی برای اتحادیه‌ی پولی) در جریانند.

^۱ paradigmatic

اما این نشان‌دهنده‌ی یکی از پیامدهای ایدئولوژیک عام‌تر تحلیل تنظیمی است. این ایده که سرمایه‌داری صرفن از یک رژیم انباشت به رژیم دیگری پیش می‌رود و تحول می‌یابد عملن به این ایده تن می‌دهد که سرمایه‌داری یک سیستم نسبتن پایدار خودتنظیم‌گر همراه با شکل‌های اجتماعی‌ای است که به نحوی مناسب با نیازهای انباشت سرمایه تناظر دارد. به این ترتیب آسان است که همه چیز را درباره‌ی تضاد بنیادین موجود در قلب سرمایه‌داری فراموش کنیم و در عوض بر فرایند اصلاح آن تمرکز کنیم. در واقع مبارزه از دستور کار پاک می‌شود. این همان مسیری است که افرادی مانند آلیتا^۱ پی گرفته اند.

با این حال واقعیت این است که سرمایه‌داری را در نهایت نمی‌توان تنظیم کرد. بی‌تردید استراتژی‌های تنظیم وجود دارند و دنبال می‌شوند. در واقع یک رویکرد رئالیستی انتقادی وجود شکل‌های مختلفی از انباشت، تنظیم و استراتژی‌های هرژمونیک را همچون الزامی دائمی برای سیستم سرمایه‌دارانه، و نیز لایه‌مندی اجتماعی پیچیده‌ی آن را می‌پذیرد. اما خود همین سیستم دیکته می‌کند که هیچ استراتژی تنظیمی نمی‌تواند به موفقیتی همیشگی دست یابد.

خطر رویکردهای تنظیم در این است که تمرکز رفته‌رفته از تأکید بر مقوله‌های اقتصادی بنیادی به ترمیم‌های نهادی و کنش‌های دولتی منتقل می‌شود. مساله‌ی نظریه‌ی تنظیم به این ترتیب نه مشخصه‌ی ذاتن متضاد سیستم سرمایه‌داری بلکه مدیریت این سیستم از طریق پیکره‌های سیاسی‌ای همچون دولت است. اما از آنجایی که تمرکز به نحوی فزاینده به این نهادها تنظیمی معطوف می‌شود به آسانی فراموش می‌شود که این نهادها می‌کوشند چه چیزی را تنظیم کنند، و آنچه که آن‌ها تلاش می‌کنند تا تنظیمش کنند در واقع نمی‌تواند به طور موفقیت‌آمیزی تنظیم شود.

یک رویکرد رئالیستی انتقادی، تأکید عمده را بر این فکت می‌گذارد که فرایندهای اقتصادی را باید در محیط اجتماعی گسترده‌ترشان مطالعه کرد. این رویکرد، درستی تأکید بر چیزهایی مانند تنظیم، استراتژی‌های دولتی و پروژه‌های هرژمونیک را نشان می‌دهد. این‌ها نیز به سهم خود، ساختار و لایه‌مندی جهان اجتماعی را بازتاب می‌دهند. این به معنای کاویدن لایه‌مندی و تعیین چندگانه‌ی [چندتعیینی‌بودن] ساختارها، سازوکارها و پرکتیس‌ها است. با این حال برهم‌کنش بین سازوکارهای اقتصادی و استراتژی‌های تنظیمی وجود دارند، نه از آن رو که فرایندهای اقتصادی را می‌توان به سادگی تنظیم کرد، بلکه به این خاطر که سیستم سرمایه‌دارانه یک افتضاح^۲ است!

روش‌شناسی رئالیستی انتقادی، دترمینیسم اقتصادی را رد می‌کند همچنان که هر شکلی از فروکاست‌گرایی را رد می‌کند. رئالیسم انتقادی در عین حال کاملن از این دیدگاه دفاع می‌کند که لایه‌مندی جهان اجتماعی، سرشتی سلسله‌مراتبی دارد، هر چند سلسله‌مراتبی دیالکتیکی و چندتعیینی، و در نتیجه چیزی شبیه به یک کیک عروسی نیست. همزمان، درهم‌تنیدگی سپهرهای متفاوت تمامیت اجتماعی به این معناست که بازتولید و عملکرد ساختارهای اقتصادی و سازوکارهای زایا/مولد^۳، هر چند مهم اند، اما نمی‌توانند مستقل از دیگر فرایندهای اجتماعی نگریسته شوند. بر مبنای سرشت لایه‌مند و چندتعیینی^۴ جامعه، نیاز به بررسی شکل‌های تنظیم، استراتژی‌های دولتی و پروژه‌های سیاسی، بخش انکارناپذیر تحلیل اقتصادی است. با این حال، پشتیبانی از خصیصه‌ی لایه‌مند و چندتعیینی فورماسیون اجتماعی به معنای حمایت از این دیدگاه هم است که ساختارها، سازوکارها، تعیین‌ها، تضادها و روابط معینی، بنیادی‌تر از برخی ساختارها، سازوکارها، تعیین‌ها، تضادها و روابط معین دیگر اند.

دست آخر اینکه سرشت روابط، برهم‌کنش‌ها و تعیین‌ها را باید مطالعه کرد. درست است که رویکردهای تنظیمی گوناگونی با این دیدگاه سازگارند که بسیاری از ابعاد فورماسیون اجتماعی دارای نوعی رابطه و پیوند نسبتن منسجم و کارکرد مطلوب اند. اما این پیامد رئالیسم انتقادی نیست. نکاتی را که رئالیسم انتقادی درباره‌ی مشخصه‌ی ساختارمند و لایه‌مند جامعه طرح می‌کند در واقع

¹ Aglietta

² mess

³ generative

⁴ overdetermined

می‌توان برای گفتن این نکته به کار گرفت که ساختارهای اجتماعی و سازوکارهای زیای متفاوتی در پیوند با همدیگر وجود دارند، اما این رابطه و پیوند، متضاد و آنتاگونیستی است.

بسیاری از استدلال‌ها بر ضد مکتب تنظیم و بی‌بهرگی‌اش از مارکسیسم پایه^۱، کاملن درست اند. با این حال باید توجه داشت که چنین استدلال‌هایی بر ضد نظریه‌ی تنظیم اند و نه استدلال‌های بر ضد رئالیسم انتقادی.

مارکسیسم حقیقتن «غیرجزمی»

آن‌هایی که ادعا می‌کنند رئالیسم انتقادی موضوعی مطلقن پیشامدی است در واقع از این شکایت دارند که این رویکرد با دیدگاه‌های ذات‌گرایانه‌ی خودشان همخوان نیست.

دولت را نمی‌توان صرفن به عنوان یک رابطه‌ی سرمایه‌توصیف کرد. نمی‌توان آن را صرفن به تجلی/ نمود مبارزه نیز فروکاست – مگر در پایه‌ای‌ترین معنایش به عنوان تصرف یا مبارزه بر ضد طبیعت. رئالیسم انتقادی استدلال می‌کند که ساختارهای اساسی – احتمالن می‌توانیم ساختارهای دولتی را در این دسته قرار دهیم، اگر بحث‌ها درباره‌ی ازبین‌رفتن دولت را کنار بگذاریم – ویژگی بنیادین جامعه در عام‌ترین معنای آن است.

آنچه تحلیل‌های مارکسیستی انجام می‌دهند تأکید بر شکل یا تعیین خاصی است که این ساختارها و پیکرها در نسبت با شیوه‌های خاص تولید به خود می‌گیرند. کارکرد تاریخی دولت، عام‌تر از صرف یک رابطه‌ی سرمایه‌توصیف است – با توجه به اینکه ضرورت دولت در رابطه با تولید کار اضافی است که مشخصه‌ی مشترک همه‌ی انواع جوامع طبقاتی است. در سرمایه‌داری، این کارکرد، شکل خاصی به خود می‌گیرد. اما تعریف عام‌تر ما یک مشخصه‌ی اجتماعی و نه یک مشخصه‌ی صرفن اقتصادی، به دولت می‌دهد.

بر این اساس، به درستی می‌توان گفت که روش مارکسیستی بر تحلیلی از شکل‌های خاص مبتنی است و نه بر انتزاع‌های یونیورسال یا فراتاریخی. هر تحلیلی از فرایندهای سیاسی به این ترتیب باید درون کانتکست کارکرد دولت در نسبت با اقتصاد سرمایه‌دارانه گنجانده شود. تبیین‌های ساختارگرایانه آشکارا چنین نکرده‌اند و مفاهیم «خودمختاری/ استقلال اقتصادی» شان بر این مبتنی است که اقتصاد «در لحظه‌ی نهایی تعیین‌کننده است»؛ و این یعنی هیچگاه تعیین‌کننده نیست! بر عکس، امر اقتصادی، همه‌ی لحظه‌ها را تعیین می‌کند و رابطه‌ی دولت را با اقتصاد به نحوی حیاتی مهم می‌سازد. استراتژی‌های دولتی موفق باید استراتژی‌هایی باشند که به بهترین شکل، شرایط عام انباشت سرمایه را ابراز کنند.

کارکرد دولت سرمایه‌دارانه کمک به تامین شرایط لازم برای انباشت سرمایه است، اما اینکه این دولت چگونه چنین می‌کند، یا چه شکلی از تنظیم را استفاده می‌کند، به استراتژی‌هایی وابسته است که به خدمت می‌گیرد. این استراتژی‌های دولتی نه صرفن از اقتصاد، بلکه همچنین برآمده از هژمونی اند که در سرتاسر دستگاه دولتی در جریان است. آنچه در اینجا زیربنایی است، نقش هژمونی در تامین و تضمین بازتولید ساختارهای اجتماعی است.

روابط پیچیده و اغلب متضاد بین استراتژی‌های دولتی، پروژه‌های هژمونیک و سازوکارهای اقتصادی فاکتوری است که در فهم ما از کارکردهای خاص تأثیرگذار است. زمانی که از رابطه‌ی کارکردی دولت با اقتصاد یا نقش کارکردی هژمونی در تامین شرایط لازم برای بازتولید حرف می‌زنیم، درباره‌ی کارکردگرایی در معنایی ذات‌گرایانه حرف نمی‌زنیم. با آغازیدن از مرکزیت فرایند تولید می‌توانیم استدلال درک سایر^۲ را بپذیریم که می‌گوید:

¹ basic

² Derek Sayer

«ساختار اقتصادی» هر جامعه‌ای از روابط ذاتی تشکیل می‌شود نه به موجب کیفیت‌های ذاتی «اقتصادی»‌ای که ممکن است دارا باشند بلکه به خاطر ضرورت‌شان در فرایند تولید که بدون آن، جامعه نمی‌توانست وجود داشته باشد (Sayer, 1979: 81).

فهم ما از کارکرد دولت باید در رابطه با فرایند تولید باشد. زیرا تکوین/رویش دولت را باید در رابطه با توسعه‌ی تاریخی تولید و سازماندهی محصول اضافی/کار اضافی فهمید. در این پایه‌ای‌ترین معنا به درستی می‌توان گفت که دولت نقشی کارکردی دارد و اینکه باید آن را بر مبنای چگونگی اجرای چنین کارکردی دآوری و ارزیابی کرد. بی‌تردید با توسعه‌ی محصول/کار اضافی، جامعه‌ی طبقاتی نیز شکل می‌گیرد و پویایی‌های طبقاتی نیز از دل آن پدیدار می‌شوند. کارکرد دولت و پویایی‌های مبارزه‌ی طبقاتی به این ترتیب در رابطه‌ی دیالکتیکی قرار دارند.

برای روشن کردن این مساله باید استفاده‌ی اندرو گلیبر را از مفهوم گناتوس^۲ اسپینوزا به کار ببندیم. کلیر مفهوم کناتوس را برای نشان دادن دغدغه‌ی رئالیسم انتقادی درباره‌ی مشخصه‌ی نسبتی پایدار فرایندهای اجتماعی به کار می‌گیرد. کناتوس، ذات یک چیز است به معنای «مجموعه‌ای از روابط متقابل حرکت و سکون که موجود به موجب آن، به جای نابودشدن، بقا می‌یابد» (Collier, 1991: 75). این به ما امکان می‌دهد تا ابعاد ضروری و پیشامدی یک ساختار یا سازوکار و روابط بین ساختارها و سازوکارها را به شیوه‌ای غیرذات‌گرایانه و غیرغایت‌شناسانه بفهمیم.

در نتیجه وحدت فورماسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه را به جای اینکه بر حسب این بفهمیم که چگونه از هم می‌باشد، باید در معنایی اسپینوزایی فهمید مبنی بر اینکه این فورماسیون چگونه «یکدست/منسجم می‌شود». بر اساس اینکه ساختارها و سازوکارهای مسلط درون این فورماسیون اجتماعی، اقتصادی اند، دولت را باید بر حسب «کارکردش» در رابطه با اقتصاد فهمید/سنجید. هیچ رابطه‌ی ذاتی‌ای در کار نیست، بلکه یک درهم‌تنیدگی نزدیک وجود دارد. در نتیجه درست است اگر بگوییم که دولت رابطه‌ی «کارکردی» اما نه «کارکردگرایانه» با اقتصاد دارد و اینکه باید آن را بر این مبنای ارزیابی کرد که چه روابط مالکیتی را ترویج و پشتیبانی می‌کند و به ویژه دولت سرمایه‌دارانه را باید بر این مبنای ارزیابی کرد که چگونه به شرایط انباشت سرمایه کمک می‌کند. در واقع پیتز برنهام^۳ نکته‌ای حیاتی را یادآور می‌شود:

درون سیستم سرمایه‌دارانه هیچ مبنایی غیر از دولت برای ایجاد منفعت عمومی وجود ندارد. در این معنا، دولت استقلالی دارد که سیاسی نیست بلکه بر نقشش در ابراز شرایط عام انباشت و تعیین کلیت استراتژی اقتصادی مبتنی است (Burnham, 1990: 182).

ادغام استراتژی و تنظیم در یک نظریه‌ی دولت سرمایه‌دارانه، با نقد رئالیسم انتقادی بر فعلیت‌گرایی – برتری‌بخشیدن به لحظه‌ها، رویدادها یا پیوندهای «بالفعل» بدون توسل به ساختارهای زیربنایی و سازوکارهای مولدی که آن‌ها را تولید می‌کنند – منطبق است. لازم است تا این فاکتورها را با تحلیل بحران ساختاری زیربنایی، فروپاشی انباشت فوردیستی، بحران شکل دولت رفاهی تنظیم اقتصادی، تغییرات در اقتصاد جهانی و مجموعه‌ی اتحادهای سیاسی جهانی، و در آخر، متلاشی شدن بلوک‌ها و اتحادهای هژمونیک پساچنگ تبیین کرد.

این به ما در ساختن یک «مارکسیسم غیرجزمی» حقیقی کمک می‌کند که کارکردهای مرکزی را تحلیل می‌کند در عین حالی که کارکردگرایی یا ذات‌گرایی را رد می‌کند. رئالیسم انتقادی یک روش‌شناسی پیشامدی/تصادفی یا نسبی‌گرایانه نیست. ما می‌توانیم از کارکرد اساسی دولت در تامین شرایط انباشت سرمایه، و کارکرد ضروری هژمونی در تامین شرایط بازتولید ساختاری حرف بزنیم دقیقاً به این خاطر که ساختار اساسی جهان چنین است. با این حال، عملکرد بالفعل چنین کارکردهایی معین/مفروض نیست بلکه

¹ entailment

² Conatus:

کناتوس (قانون صیانت ذات) نوعی تلاش ذاتی است که موجودات به‌وسیله آن در صیانت از هستی خود می‌کوشند. م

³ Peter Burnham

پدیداری نوظهور است که از دل شرایط مادی‌ای که درونش عمل می‌کند شکل می‌گیرند. و این سیستم در معنایی اسپینوزایی «کار می‌کند» یعنی در یک هم‌تعین‌بخشی^۱ متضاد، تداوم می‌یابد یا یکدست می‌شود. این سیستم، پیشامدی است در این معنا که ما ابعاد درونی و بیرونی فرایندها و روابط را تشخیص می‌دهیم. همان طور که اندرو سایر نشان می‌دهد:

شرایط تصادف مرتبط هیچگاه ایستا نیستند بلکه خودشان محصول فرایندهای علی‌اند و قدرت‌ها و الزام‌های علی خاص خودشان را دارند. اگرچه کنارهم قرارگرفتن دو یا چند موجودیت، ممکن است پیشامدی باشد، آنچه پس از ترکیب شدنشان رخ می‌دهد ضرورتاً به موجب سرشت‌هایشان رخ می‌دهد (Sayer, 1992: 140-42).

اوپن مارکیست‌ها با این حال محصور در نوعی ذات‌گرایی اند. آن‌ها با تبدیل کردن مبارزه به مقوله‌ی بنیادین‌شان، اساسن مقهور همان ابژکتیویسم غایت‌شاسانه‌ای می‌شوند که مشتاقانه خواهان رشد اند. این در دوراندیشانه‌ترین شکل در پیوند بین ترویج مبارزه از سوی این مکتب به عنوان یک مقوله‌ی نظری، و رد لنینیسم به عنوان یک استراتژی انقلابی بارز است، به طوری که نویسندگان این مکتب از ارائه‌ی هر گونه استراتژی واقع‌گرایانه یا پرکتیسی انقلابی غیر از مبارزه^۲ در عام‌ترین وجه آن عاجز اند.

مبارزه‌ی طبقاتی همه‌ی خاص‌بودگی‌اش را از دست می‌دهد و به مقوله‌ای همه‌جاحاضر تبدیل می‌شود که همه‌چیز – ساختارها، کل‌های ساختارمند^۳ (یعنی آنچه که ساختار یافته است یا می‌یابد نه خود ساختار)، سازوکارها، پرکتیسی‌ها، دولت‌ها، ایدئولوژی‌ها – به واسطه‌ی آن ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. در واقع به محض اینکه مبارزه همه‌جا باشد هیچ‌جا نخواهد بود، زیرا گفتن اینکه ساختارها مبارزه اند دقیقن می‌تواند فقدان مبارزه را درون آن ساختارها توجیه کند. برای مثال، می‌توانیم (به طور فرضی) بگوییم که نوعی فقدان فعالیت طبقاتی رادیکال در دفاع از کل ساختارمندی که دولت رفاهی را شکل می‌دهد وجود دارد. اما مهم نیست، دولت رفاهی خودش در هر حال شکلی از مبارزه‌ی طبقاتی است!

پذیرفتنی است که بگوییم ساختارها مبارزه‌ی طبقاتی را در شکل خود بازتاب می‌دهند. کل ساختاریافته‌ی سیستم رفاهی به وضوح این را نشان می‌دهد – به عنوان دستاورد جزئی طبقه‌ی کارگر و نیز به عنوان وجهی از تنظیم/استراتژی دولتی. اما اتخاذ دیدگاهی عام مبنی بر اینکه ساختارها صرفن نمود/بازتاب آنتاگونیسم سرمایه-کار اند امکان تمایزگذاری بین گونه‌های متفاوت مبارزه را از بین می‌برد. فروکاست ساختارها به مبارزه‌ی طبقاتی جای چندانی برای متمایزکردن بازتولید معمولن ناآگاهانه‌ی این ساختارها و دگرگون‌سازی‌شان به واسطه‌ی کنش‌های رادیکال‌تر باقی نمی‌گذارد.

صرف گفتن اینکه ساختارها همان مبارزه اند گرایش به این دارد که همه چیز را همان طور که هست رها کند و در بهترین حالت تغییر را به چیزی خودانگیخته و عاری از هر گونه جهت‌گیری مشخص فروبکاهد.

هژمونی و تنظیم

لایه‌مندی جهان اجتماعی، چندتعینی متضادش و مشخصه‌ی باز بازتولیدش به این معنا است که انباشت سرمایه باید به واسطه‌ی مجموعه‌ای از ساختارها، پرکتیسی‌ها، نهادها و استراتژی‌های دولتی اجتماعی، سازماندهی و تنظیم شود. بر این اساس که همگی موافقیم که بحران، درونی سرشت سرمایه‌داری است، نکته‌ی مهم، ارزیابی این است که فاکتورهای اقتصادی چگونه به جامعه‌ی گسترده‌تر مرتبط می‌شوند. این بدان معنا است که ما باید به شرایط اجتماعی لازم برای انباشت سرمایه‌دارانه بنگریم. مفهوم تنظیم

¹ co determination

² struggle

³ structurata

بر این فکت تأکید می‌کند که انباشت سرمایه یک فرایند خودکار نیست. شرایط لازم برای انباشت سرمایه به طور اجتماعی تامین می‌شوند و این نیز مستلزم آن است که دولت و سیاست، نقشی عمده در این فرایند بازی کنند.

هژمونی نقشی بنیادین در بازتولید فورماسیون اجتماعی دارد. در پایه‌ای‌ترین سطح، انسجام و به‌هم‌پیوستگی سطوح متفاوت فورماسیون اجتماعی باید تضمین شود. از دل این رابطه، مساله‌ی پیچیده‌تر تحقق این کارکرد به واسطه‌ی شکل‌های خاص مداخله و تنظیم سربرمی‌آورد. ما همچنین باید بین لایه‌های متفاوت لایه‌بندی اجتماعی و پیدایش/نوپدیدگی^۱ و پیچیدگی‌های همبسته با پروژه‌های هژمونیک متفاوتی که در سرتاسر تمامیت اجتماعی در جریان اند تمایز بگذاریم.

گروه‌های هژمونیک به واسطه‌ی استراتژی‌های دولتی متنوعی باید هم شرایط لازم را برای انباشت سرمایه تامین کنند و هم رضایت لازم برای حکم‌رانی طبقاتی را. این رابطه‌ی بین منافع طبقاتی خاص و نیازمندی‌های عام انباشت سرمایه، حیاتی است. موفقیت یک پروژه‌ی هژمونیک به توانایی‌اش در آشتی‌دادن نیازمندی‌های سرمایه با نیازهای رهبری طبقاتی خودش منوط است.

این رابطه‌ی پروبلماتیک به این معنا است که پیوند درونی/ذاتی‌ای وجود دارد بین شکل‌های تنظیم و نظم‌های هژمونیک خاص. توافق پساجنگ، دوره‌ای را به واسطه‌ی اتحاد‌های هژمونیک خاص و شکل‌های پرورش‌یافته‌ی پرکتیس‌های کار و استراتژی‌های تنظیمی مرتبط با تعمیم تکنیک‌های فوردیستی‌اش به وجود آورد. این پرورش/توسعه، به بهترین شکل آنچه را که گرامشی «انقلاب انفعالی» می‌نامد ابراز می‌کند، عبارتی که باید در تقابل شدید با خوانش‌های فرهنگ‌گرایانه از گرامشی قرار بگیرد. فوردیسم شرایطی را برای انواع نقش و مداخله‌ی دولتی، در کنار شکل‌های دیگر تنظیم اجتماعی خلق کرده است و متقابلن، پیشرفت خودش را نیز به واسطه‌ی این شرایط تسهیل کرده است. گسترش فوردیسم، پرکتیس‌ها، شرایط و مدیریت کاری تنظیم‌شده‌تر، ساختارهای مزدی جدید، تولید انبوه و مصرف انبوه را به همراه داشت. اگر از منظری اجتماعی بنگریم، فوردیسم بخشی از مجموعه‌ی گسترده‌تری از روابط بود که به تامین یک دوره‌ی انسجام/چسبندگی نسبی کمک کرد. این شامل سیاست‌های دولتی ملی‌سازی، اشتغال کامل، خدمات تامین اجتماعی، دستمزدهای بالاتر بر مبنای چانه‌زنی جمعی، توسعه‌ی سیاست‌های مداخله‌گرانه و طیفی از ایدئولوژی‌های مشروعیت‌ساز – کینزگرایی، رفاه‌گرایی، کورپوراتیسم/رسته‌باوری – می‌شود. در نتیجه ما نه فقط از سازماندهی تولید بلکه از سازماندهی جامعه به سان یک کل حرف می‌زنیم. این انسجام پساجنگ خود نیز به مجموعه‌ای از اتحاد‌های اجتماعی پساجنگ گره می‌خورد. انباشت، تنظیم و هژمونی، جدایی‌ناپذیرند.

بی‌شک همان طور که اوپن مارکسیست‌ها یا مارکسیست‌های غیرجزمی نشان می‌دهند، دوره‌ی پساجنگ را نمی‌توان صرفن بر حسب توسعه‌ی شکل‌های جدید تنظیم و انباشت فهمید، بلکه باید آن را در نسبت با پویایی‌های مبارزه فهمید که شکل خاص توافق پساجنگ^۲ را به وجود می‌آورد. اگر بخواهیم این را به زبان رئالیستی انتقادی بیان کنیم، شرایط برای بازتولید ساختارهای اجتماعی اساسی و سازوکارهای مولد می‌بایست در کانتکست مبارزات هژمونیک تجدیدشده بر سر حفظ/دگرگون‌سازی تامین می‌شد. و این در حک کردن فیکس هژمونیک در کل ساختاریافته‌ی انضمامی‌ای که عامل‌ها در حین فعالیت بازتولیدگیشان با آن مواجه می‌شدند بازتاب یافت – کل ساختاریافته‌ای که به کارکردهای دولتی‌ای مانند سلامت و آموزش، احزاب سیاسی، شرکت‌ها و ... مرتبط بود.

تغییرات پساجنگ محصول مبارزه‌ی طبقاتی بودند که طبقه‌ی حاکم به موجب آن مجبور شد تا امتیازهای بیشتری به طبقه‌ی کارگر واگذار کند. همزمان، ساخت یک بلوک هژمونیک جدید بر پیوندزدن این امتیازها به یک ادغام/یکپارچگی بیشتر مبتنی شد. این بلوک در دو سطح عمل می‌کرد. در عام‌ترین سطح، لایه‌مندی مبنایی طبقه‌ی کارگر، یکپارچگی لایه‌های معینی – کارگران ماهر مرفه‌تر که به اریستوکراسی کارگری تعلق داشتند – را منظور می‌کند که به واسطه‌ی واگذاری‌های محدود، امتیازهایی کسب کرده بودند و به نوعی احساس قدرت‌یافتگی و مشارکت اقتصادی پیدا کردند. اما یک نقش انحصاری‌تر نیز برای بوروکراسی کارگری در نظر گرفته شد که اجازه یافته بود نقشی فرعی را درون بلوک حاکم جدید بازی کند. این نشان‌دهنده‌ی یک لایه‌ی عمیق‌تر دیگر

¹ Emergence

² post-war settlement

فیکس/ترمیم اجتماعی^۱ است؛ لایه‌ی سیستم جهانی و نقش امپریالیسم. می‌توانیم به شیوه‌ای رتروداکتیو از تحلیل نهادها و سیاست‌ها خاص دوران پساجنگ به اتحادهای هژمونیک ضروری‌ای [به عقب/عمق] برویم که مبنای توسعه‌ی پساجنگ به شمار می‌روند. این اتحادهای هژمونیک نیز خود بازتاب نیاز به تضمین اجتماعی شرایط لازم برای انباشت سرمایه است. مشخصه‌ی ملی خاص هژمونی و سطح مصالحه‌ی طبقاتی درگیر در این فرایند نیز باید در کانتکست گسترده‌تر سیستم امپریالیستی گنجانده شود.

به همین ترتیب، بحران سامان/نظم پساجنگ را باید در رابطه با ویژگی‌های اساسی سیستم سرمایه‌دارانه مانند تولید مازاد و گرایش نزولی نرخ سود فهمید. با این حال، شکل خاص این بحرانها را باید در رابطه با شکل‌های تنظیم و بلوک هژمونیک فهمید که می‌کوشیدند تا گرایش‌های اصلی سیستم سرمایه‌دارانه را متوقف کنند. مکمل این، بحران هژمونی است که بازتولید ساختارهای اجتماعی اصلی را متاثر می‌سازد. به زبان رئالیستی انتقادی، این بحران بیانگر شکستی در کارکردهای آن ویژگی‌های اجتماعی به شمار می‌رفت که به منظور برهم‌کنش با سازوکارهای مولد اصلی طراحی شده بودند، این بحران همچنین بیانگر شکست در مقابله با گرایش‌های ساختاری اصلی این سیستم بود. مشخصه‌ی «باز» جامعه که امکان مداخلات و عمل‌های متقابل را فراهم می‌کند این واقعیت را برطرف نمی‌کند که تضادهای ذاتی‌ای درون سرمایه‌داری وجود دارند که آماده‌ی پدیدارشدن اند.

به همین شکل، در حالی که مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز به این فکت اشاره می‌کند که می‌توان در فرایندهای بازتولید اجتماعی مداخله کرد، این مداخله در هر حال در سطحی محدود رخ می‌دهد - به واسطه‌ی برهم‌کنش‌هایی با پرکتیس‌ها یا کل‌های ساختاریافته‌ی خاص و نه ساختارهای عمیق‌تر - و در نتیجه نمی‌تواند کل فرایند را کنترل کند. ساختارهای اجتماعی و سازوکارهای مولد مهم را باید دارای قدرت‌ها و الزاماتی فراتر از تأثیر مداخلات عامل‌ها/ایجنتهای اجتماعی دانست. و اگر چه این کنش‌ها ممکن است نیت‌هایی داشته باشند اما معمولن پیامدهای ناخواسته‌ی وسیع‌تری به دنبال دارند. حتا در یک وضعیت دگرگون‌شونده این احتمال وجود دارد. یک مثال روشن می‌تواند رویدادهای اروپای شرقی باشد جایی که بسیاری از کارگران برداشتی نسبتن متری از مبارزه بر ضد استالینیسم همچون یک مبارزه‌ی سیاسی یا دموکراتیک داشتند اما پیامدهای کنش‌های آن‌ها بسیار چشمگیرتر بود که به تغییرات ساختاری واپس‌گرایانه‌ای انجامید که احیای سرمایه‌داری را موجب شد (همراه با جابجایی سریع بخش‌هایی از بوروکراسی به منظور هژمونیک‌کردن دوباره‌ی این نیروها حول این پروژه‌ی احیاگرانه).

یک تضاد عمده زمانی بروز می‌کند که نیازمندی کارکردی‌تر دولت برای کمک به تامین شرایط انباشت سرمایه در تعارض با استراتژی‌هایی قرار می‌گیرد که بر منافع طبقاتی خاصی مبتنی اند، یا در تعارض با بنیان‌های اتحادهای هژمونیک خاصی قرار می‌گیرد (شاهدش بحران توری‌ها/محافظه‌کاران در سرتاسر اروپا است). سازگاری این دو نقش بی‌تردید تضمین‌شده نیست. پیشرفت‌های اخیر، بحران هژمونی را هم در سطح دولت و هم در سطح بین‌المللی که حول امپریالیسم ایالات متحد متمرکز است آشکار کرده اند. به این ترتیب با تعارض‌هایی بین پروژه‌های هژمونیک، شکل‌های تنظیم، و سازوکارهای اقتصادی مواجهیم.

در دوران تاچر، دولتی بریتانیا تلاش کرد تا یک جو اقتصادی جدید را در ارتباط با تغییرات در سطح تولید - پرکتیس‌های کار، ترکیب کار، منعطف‌سازی، حاشیه‌ای‌کردن، نابودکردن اتحادیه‌ها، و ... - به وجود بیاورد. این‌ها به واسطه‌ی شکلی تغییر یافته از مداخله‌ی دولتی هماهنگ شدند، شکلی از مداخله که در محقق‌کردن این تغییرات مصر بود، مداخله‌ای مبتنی بر گشودن اقتصاد، خصوصی‌کردن بخش‌های عمده، تاختن به اتحادیه‌های کارگری، ایجاد اقتصاد کار ارزان، و کاهش هزینه‌های عمومی.

عجیب اینکه، چنین اقداماتی دقیقن در راستای پروژه‌ای بودند حول یک هژمونی جدید در مقیاس اروپا - پروژه‌ای که هواداران تاچریسم شدیدن مخالفش بودند. در نهایت تعارضی جدی آماده‌ی بروز بود. لایه‌مندی ساختارها، عامل‌ها و منافع‌شان، مجموعه‌هایی از تضاد را خلق کرده است، به ویژه در کانون خود حزب توری. فرایندهای دگرگون‌سازی، پیامدهای نوپیدیدی دارند، نه فقط برای ساختارها، بلکه برای خود عامل‌ها نیز.

^۱ social-fix

فرایندهایی که در سرتاسر اروپا در جریانند محصول برهم‌کنش‌های پیچیده‌ی لایه‌های متفاوت فورماسیون اجتماعی اند. در یک سطح، تضادهای عام سرمایه، در سطحی دیگر، بازسازماندهی روابط تولید پایه و بازجهت‌دهی سرمایه، و باز در سطحی دیگر، منافع خاص گروه‌های هژمونیک و تعارض‌های بین اهداف سیاسی و اقتصادی، که خود نشان‌دهنده‌ی درماندگی و شکست شکل‌های خاص تنظیم ملی-دولتی و تلاش برای بازسازماندهی تنظیم در سطحی وسیع‌تر یعنی کل اروپا به اتکای یک هژمونی سیاسی اروپایی جدید است.

نتیجه‌گیری

بر خلاف اصولی که در این مقاله ترسیم کردیم خواهد بود اگر مدعی شویم که یک شکل به ویژه رئالیستی انتقادی از تحلیل اجتماعی، یک جامعه‌شناسی رئالیستی انتقادی یا یک اقتصاد رئالیستی انتقادی وجود دارد. بر عکس، ما استدلال کرده‌ایم که این مارکسیسم است که تحلیل علمی اجتماعی را در اختیار می‌گذارد و نقش رئالیسم انتقادی، عمل به عنوان یک پشتیبان فلسفی است که کارش روشن کردن و وضوح‌بخشیدن به ابعاد مفهومی کار مارکسیسم است.

با این حال این بدان معنی نیست که رئالیسم انتقادی هیچ چیزی برای گفتن درباره‌ی تحلیل جاری ندارد. رئالیسم انتقادی در فراهم کردن راهنمایی مفهومی برای تحلیل اجتماعی، مجبور است موضعی هستی‌شناختی بگیرد. این نظریه‌ها درباره‌ی جهان واقعی چه می‌گویند؟ هستی‌شناسی ضمنی تحلیل‌هایشان چیست؟ رئالیسم انتقادی برای مثال در ارزیابی اقتصاد کلاسیک یا مارکسیسم تحلیلی می‌تواند نشان دهد که چگونه تحلیل‌های آنها یک هستی‌شناسی مسطح را که بر یک فردگرایی روش‌شناختی، روابط اقیستی و یک جامعه‌ی غیرلایه‌مند (طبیعتن مفروض^۱) مبتنی است پیش‌فرض دارد.

تحلیل اقتصادی به این ترتیب باید بتواند ساختاربندی و لایه‌بندی جهان اجتماعی و فرایند درگیر در بازتولید و/یا حفظ/دگرگون‌سازی آن را ابراز کند. رئالیسم انتقادی به واسطه‌ی تأکیدش بر مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز، این واقعیت را نشان می‌دهد که لازم است در فرایندهای ساختاری مداخله کرد، نگاهی که در نتیجه نقشی کلیدی به مفهوم هژمونی اعطا می‌کند.

ضرورت هژمونی، که به واسطه‌ی پروژه‌های سیاسی مشخص، شکل‌های تنظیم و استراتژی‌های دولتی ابراز می‌شود، به برداشت ما از مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز و مشخصه‌ی گشوده، پیچیده و متضاد جهان اجتماعی مرتبط است. آنچه از این ضرورت سربرمی‌آورد امکان پروژه‌های مشخص فراقسیون‌های طبقاتی متفاوت و کوشش‌های هژمونی، به واسطه‌ی دولت، به منظور یکی‌کردن آن منافع است. رئالیسم انتقادی با اشاره به مجموعه‌های پیچیده و گوناگون روابط، ساختارها، پرکتیس‌ها و سازوکارهای مولد، توجه ما را به دولت جلب می‌کند. بر اساس پیچیدگی ساختار اجتماعی، این دولت است که در بهترین موقعیت برای انجام یک مداخله‌ی موثر قرار دارد. این بی‌تردید در ارزیابی امکان استراتژی‌های دگرگون‌سازی که نه فقط به مداخله در این فرایندهای ساختاری پیچیده، بلکه به سازماندهی عامل‌های اجتماعی‌ای که به شیوه‌ای پیچیده لایه‌بندی شده اند نیاز دارد نیز مصداق دارد.

یک روش رئالیستی انتقادی به این ترتیب تسهیل‌گر تحلیلی از یک کل اجتماعی پیچیده و متضاد و ساختارها و سازوکارهای متفاوتش است. تسلط امر اقتصادی درون این کل، نیروی محرک انباشت سرمایه را در آن برجسته می‌کند. اما این نیرو را نمی‌توان از کل جدا کرد و در نتیجه باید آن را همچون نیروی میانجی‌گری‌شده به واسطه‌ی مجموعه‌ی گوناگونی از روابط اجتماعی نگریست.

با آغاز از مفهوم کل‌های اجتماعی^۲ این امکان وجود دارد که بتوان روابط همبسته‌ی بین سازوکارهای مولد، ساختارهای اجتماعی، استراتژی‌های دولت و پروژه‌های هژمونیک را تحلیل کرد. هر یک از این‌ها پویایی‌ها و قدرت‌های نوپدید/برآیند خاص خودشان را دارند. منافع گروه هژمونیک حاکم را در نتیجه نمی‌توان به نیازهای سرمایه فروکاست. با این حال منافع این گروه حاکم، اگر قرار باشد به واسطه‌ی نظم اجتماعی حفظ شوند، باید تا حدی پاسخگوی نیازهای عام سرمایه باشند. در نتیجه این لایه‌های متفاوت، کمابیش همیشه به درجات مختلف، به همدیگر وابسته اند همچنان که همدیگر را پیش‌فرض می‌گیرند و تعیین می‌کنند.

¹ naturally given

² social ensembles

یک سازوکارِ مولدِ خاص ممکن است از برخی ساختارها پشتیبانی کند. یک ساختار خاص ممکن است به برخی سازوکارها مرتبط باشد. یک پروژه‌ی هژمونیک ممکن است بر برخی از این پویایی‌ها مبتنی باشد و بر برخی دیگر از این پویایی‌ها نه. این روابط لایه‌مند و تعارض‌های بین آن‌ها اهمیتی بنیادی دارند. افزون بر این، روابط پیچیده‌ای وجود دارند بین ساختارها و استراتژی‌های ملی و بین‌المللی.

رنالیسم انتقادی همچنین بر لایه‌مندی پیچیده‌ی عاملیت و برهم‌کنش‌هایش دلالت دارد. همان‌طور که گفتیم، عاملیت نه تنها لایه‌مند است (فراکسیون‌های طبقاتی و ...) بلکه روابطش با ساختارهای اجتماعی نیز به نحوی پیچیده میانجی‌گری می‌شود. بازتولید اجتماعی ساختارهای اجتماعی پایه و سازوکارهای مولد عمدتاً کاری ناآگاهانه است، و برهم‌کنش‌های آگاهانه‌ی ما با موجودیت‌های انضمامی‌تری است که اندرو گلیپر کل‌های ساختاریافته می‌نامدشان. در حالی که یک ساختار، مجموعه‌ی عمیق‌تری از روابط است، یک کل ساختاریافته^۱ آن چیزی است که ساختار می‌یابد و نه خود ساختار. یک نهاد اقتصادی خاص می‌تواند یک کل ساختاریافته باشد اما یک سازوکار اقتصادی می‌تواند یک ساختار باشد. در نتیجه اگر چه ما بر یک کل ساختاریافته تأثیر می‌گذاریم اما همچنین می‌توانیم ساختارهای ژرف‌تری را نیز که این کل ساختاریافته بخشی از آن است متأثر سازیم و تغییر دهیم. در خصوص متمایز کردن ساختارها و پرکتیس‌ها و نیز تأکید رنالیسم انتقادی بر بررسی موقعیت‌مندی^۲ اجتماعی پرکتیس‌های انسانی نیز چنین است. ما به این ترتیب می‌توانیم رفته‌رفته تصویری از میانجی‌گری‌های پیچیده‌ای به دست بیاوریم که عاملیت به واسطه‌ی آن‌ها رخ می‌دهد.

مدلِ فعالیتِ اجتماعیِ دگرگون‌ساز چارچوبی را برای ما فراهم می‌کند تا بتوانیم فعالیت‌های عامل‌های اجتماعی و امکان‌هایی را بفهمیم که این عامل‌ها برای تأثیر گذاشتن بر و دگرگون کردن ساختارهای اجتماعی در اختیار دارند. اما بنابر درهم‌تنیدگی این روابط، لایه‌مندی جامعه و دشواری پیش روی تغییر دادنِ کل مجموعه‌ی روابط، تسخیر قدرت دولتی به مهم‌ترین وظیفه تبدیل می‌شود. به جای پروراندن یک مدل ناهمگن از دگرگونی، منطق دیدگاه رنالیستی انتقادی بر مرکزیت طبقه‌ی کارگر دلالت دارد. این ممکن است از سوی نظریه‌پردازان رنالیستی انتقادی مختلفی رد شود، اما اگر رنالیسم انتقادی استدلال می‌کند که جهان اجتماعی متشکل از ساختارها و سازوکارهای مولد است، و اینکه این ساختارها و سازوکارها لایه‌مند و سلسله‌مراتبی اند، آن‌گاه وظیفه‌ی ما بررسی و ارزیابی این است که ساختارهای کلیدی کدامند و عامل‌های کلیدی درون این ساختارها چه اند؟ بدیهی است که تولیدکنندگان، عاملان کلیدی خواهند بود اگر بگوییم که روابط تولید، نقشی کلیدی در فهم جامعه دارند. بر این اساس، آشکارا ضرورت دارد تا لایه‌مندی این روابط و نیز لایه‌مندی/بندی عامل‌های‌شان را مطالعه کنیم. در واقع لایه‌مندی عامل‌ها و ساختارها هر دو، دلیلی است برای ملاحظات و بررسی‌های بیشتر. با تأکید بر دگرگون‌سازی ساختاری، و با تأکید کردن بر جهت‌گیری و هدایت پروژه‌های هژمونیک، ضرورت می‌یابد تا به بررسی اهمیت رهبری و هدایت پردازیم. برای رسیدن به این نتیجه که بنابر سرشت جامعه و عامل‌های درون آن، و بر اساس این فکت که فرایندهای تغییر مستلزم برهم‌کنش‌هایی با ساختارها، پرکتیس‌ها و سازوکارهای متعددی اند نیاز چندانی به اندیشه‌ورزی استعلایی/ترنسندنال نداریم، فقط به واسطه‌ی نقش اصلی دولت، و شکل‌هایی از حزب انقلابی است که دگرگون‌سازی جامعه به سان یک کل می‌تواند رخ دهد.

منابع

- Archer, Margaret (1995) *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press.
- Bhaskar, Roy (1989a) *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- _____ (1989b) *Reclaiming Reality*, Verso, London.

¹ structuratum

² situatedness

- _____ (1993) *Dialectic*, Verso, London.
- _____ (1997) *A Realist Theory of Science*, Verso, London.
- Bonefeld, Werner (1987) 'Reformulation of State Theory', *Capital & Class* 33: 96. Reprinted in Bonefeld and Holloway (eds.) 1991.
- Bonefeld, Werner and John Holloway (eds.) (1991) *Post-Fordism and Social Form*, Macmillan, London.
- Bonefeld, Werner, Richard Gunn and Kosmas Psychopedis (1992a) *Open Marxism* vol.I, Pluto, London.
- _____ (1992b) *Open Marxism* vol.II, Pluto, London.
- Bonefeld, Werner, Richard Gunn, John Holloway and Kosmas Psychopedis (1995) *Open Marxism* vol.III, Pluto, London.
- Burnham, Peter (1990) *The Political Economy of Postwar Reconstruction*, Macmillan, London.
- Collier, Andrew (1991) 'The Materiality of Morals' in *Studia Spinozana* 7.
- _____ (1994) *Critical Realism*, Verso, London.
- Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence & Wishart, London.
- Gunn, Richard (1989) 'Marxism and Philosophy: A Critique of Critical Realism' *Capital & Class* 37: 87. Reprinted in Bonefeld, Gunn, Holloway and Psychopedis (1995).
- Holloway, John (1988) 'The Great Bear, Post-Fordism and Class Struggle: A comment on Bonefeld and Jessop' *Capital & Class* 36: 93. Reprinted in Bonefeld and Holloway (eds.), 1991.
- Jessop, Bob (1988) 'Regulation Theory, Post-Fordism and the State' *Capital & Class* 34, p.96. Reprinted in Bonefeld and Holloway (eds.), 1991.
- _____ (1990a) 'Regulation Theories in Retrospect and Prospect' *Economy and Society*, 19,2: 153.
- _____ (1990b) *State Theory. Putting the Capitalist State in its Place*, Polity, Cambridge.
- Kanth, Rajani (1992) 'Economics and Epistemology: A Realist Critique' *Capital & Class* 47: 93.
- Lovering, John (1989) Review of Reclaiming Reality in *Capital & Class* 39: 141.
- _____ (1990) 'Neither Fundamentalism nor "New Realism": A Critical Realist Perspective on Current Divisions in Social Theory' *Capital & Class* 42: 30.
- Magill, Kevin (1994) 'Against Critical Realism' *Capital & Class* 54: 113.
- Marx, Karl (1971) *Theories of Surplus Value*, part 3, Progress, Moscow.
- _____ (1973) *Gründrisse*, Penguin, Harmondsworth.
- _____ (1976) *Capital*, vol. I, Penguin, Harmondsworth.
- Morera, Esteve (1990) *Gramsci's Historicism*, Routledge, London.
- Sayer, Andrew (1992) *Method in Social Science: A Realist Approach*, Routledge, London.
- Sayer, Derek (1979) *Marx's Method*, Harvester, Hassocks.

درباب سویه‌ی دیگر «آگونیسم»: «دشمن»، «بیرون»، و نقش آنتاگونیسم^۱

نیکولای روسکام

برگردان: نریمان جهانزاد

چکیده

این مقاله با مفهوم «پلورالیسم آگونیستی» شانتال موف مخالفت می‌کند. موف با این مفهوم نظریه‌ی سیاسی را به سپهر «سیاست واقعی» (رنال پالتیک) می‌کشد. اخیراً مفهوم آگونیسم در نظریه‌ی برنامه‌ریزی به عنوان بدیلی برای رهیافت شورایی-ارتباطی اجماعی^۲ بکار رفته است: گویا آگونیسم جایگزین مناسبی برای نظریه‌ی ارتباطی به عنوان چارچوبی تئوریک در نظریه‌ی برنامه‌ریزی است. نظر من این است که «پلورالیسم آگونیستی»^۳ پیشنهادی موف دچار نقایص درونی و اساسی است و «رام‌کردن [و کشاندن] آنتاگونیسم آگونیسم» مورد نظر او نه ممکن است و نه بایسته. در راستای ایضاح فرضیه‌ام در قدم نخست به ریشه‌های نظریه‌ی موف می‌پردازم: برداشت کارل اشمیت از امر سیاسی و مفهوم مشهور (یا بدنام) دوست/دشمن‌اش. طرح اشمیت تنها یک مرجع اصلی برای موف نیست، بلکه دلیل و مبنای اصلی تشبیه او به [ضرورت برقراری] آگونیسم پلورالیستی [هم] است. در گام دوم به نظریه‌ی سیاسی ارنستو لاکلاو رجوع می‌کنم. نظریه‌ای که در آن شکل دیگری از طرح آنتاگونیسم چهره می‌نماید: برنهادن مقوله‌ی «بیرون برساننده»^۴ به عنوان مبنای تقلیل‌ناپذیر یک بازی بی‌پایان هم‌مونیکی نیروهای آنتاگونیستی. تفاوت‌های میان طرح‌های اشمیت و لاکلاو را نشان می‌دهم و استدلال می‌کنم در نزد لاکلاو مفهوم‌پردازی در خصوص آگونیسم بی‌وجه می‌گردد. در بخش نتیجه‌گیری ازین بحث می‌کنم که آیا نظریه‌ی آنتاگونیسم می‌تواند بی‌آنکه از نظریه‌ی پر ایراد موف خوراک بگیرد با نظریه‌ی برنامه‌ریزی پیوند بخورد و چگونه.

کلیدواژه‌ها: آگونیسم، نظریه‌ی برنامه‌ریزی آگونیستی، آنتاگونیسم، کارل اشمیت، شانتال موف، بیرون برساننده، ارنستو لاکلاو

مقدمه

اخیراً موضوع «آگونیسم» به حوزه‌ی مطالعات شهری رسیده است. ریشه‌ی این بحث، دیدگاه شانتال موف در مورد «پلورالیسم آگونیستی» به عنوان نوعی آنتاگونیسم «رام شده»^۵ است. طنین صدای رهیافت آگونیستی موف بویژه در برخی مقالات نظریه‌ی برنامه‌ریزی به گوش می‌رسد (Hillier, 2002, Gunder, 2003; Bond, 2011; Backlund and Mantysalo, 2010).

^۱ این متن ترجمه‌ای است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Roskamm, Nikolai, On the other side of “agonism”: “The enemy,” the “outside,” and the role of antagonism, *Planning Theory*, 2014, Volume: 14 issue: 4, page(s): 384-403.

^۲ Consensual communicative deliberative approach

^۳ Agonistic pluralism

^۴ Constitutive outside

^۵ tamed

«پسا-ختارگرا» یا رهیافتی که از پسا-ساختارگرایی خوراک می‌گیرد توصیف می‌کند) به نظریه‌ی برنامه‌ریزی معمولاً با هدف بحث در باب نقاط قوت و ضعف نظریه‌ی ارتباطی و آرمان شورایی هابرماسی ([۱۹۶۲] ۱۹۹۰) صورت گرفته است؛ دیدگاهی که در چند دهه‌ی اخیر به تنها چارچوب نظری نظریه‌ی برنامه‌ریزی تبدیل شده است (Forester, 1989, 1993; Healey, 1997; cf. Innes and Booher, 2010; Sager, 2010, 2013). خود این نظریه‌ی کنش ارتباطی هم مساله‌دار است، البته نه فقط به خاطر اینکه به درستی گفته می‌شود برنامه‌ریزی همکارانه و اجماعی «روشی به شدت جذاب» در اختیار نئولیبرالیسم [برای حفظ هژمونی و وضع موجود] قرار می‌دهد (Purcell, 2009). مفهوم آگونیسیم در نظریه‌ی برنامه‌ریزی به عنوان نقطه‌ی مقابل نظریه‌ی ارتباطی و به عنوان یک چارچوب بدیل مستقل بیش از پیش رواج و تداول یافته است. در این مقاله برآنم آگونیسیم موف را از جنبه‌ای دیگر مورد مذاقه قرار دهم: از منظر نظریه‌ی آنتاگونیسیم (Laclau, 1990, 2005; Lefort, 1988; Marchart, 2010a, 2013; Zizek, 2010). در اینجا خود «آگونیسیم» موضوع بررسی است. به عبارت دیگر قصد من این نیست که تلقی موف را بکار گیرم تا با آن به جدال با نظریه‌ی ارتباطی بروم. همچنین نمی‌خواهم با تکیه بر آن چارچوب بدیلی ترسیم و ارائه نمایم، بلکه می‌خواهم نفس این گونه تلاش‌ها را موشکافانه زیر ذره بین بگذارم- البته نه از منظر هابرماسی بلکه از افق نظریه‌ی آنتاگونیسیم رادیکال. خود موف پژوهشگر نظریه‌ی آنتاگونیسیم سیاسی است و در اینجا است که می‌توان ریشه‌های مفهوم آگونیسیتی او را یافت. به بیان ساده، من تلقی موف را در [میدان] بازی خودش به نقد می‌کشم.

آغازگاه موف وقوف به (و هراس از) سیاست‌زدایی روزافزون است، نوعی خنثی‌شدن امر سیاسی. به دیده‌ی او در سرمایه‌داری نئولیبرال متاخر، سیاست «پسا-سیاسی»^۱ جایگزین امر سیاسی گشته، و ذیل عنوان «دموکراسی شورایی» جایگزین شده است (Mouffe, 1999: 745). آنچه ما نیاز داریم نوع جدیدی از رابطه است که در آن شرکای متخاصم و متعارض «ضمن تصدیق اینکه هیچ راه حل عقلانی‌ای برای تعارض‌شان وجود ندارد، مشروعیت تخاصم و تقابل‌شان را به رسمیت بشناسند» (Mouffe, 2005: 20). پیشنهاد موف برای این نوع رابطه‌ی جدید، همان مفهوم آگونیسیم‌اش است؛ واژه‌ای که از لغت یونانی آگون^۲ مشتق شده است. مفهومی که هم هانا آرنت (۱۹۵۸) و هم فردریش نیچه ([۱۸۷۲] ۱۹۷۳) بسیار بدان علاقه‌مند بودند. آگون نوعی جدل است، البته نه چیزی مثل یک «جنگ»^۳، بلکه همچون نوعی «ستیز رقابتی»^۴، جدلی توأم با نقش‌ها^۵ و بدون تخریب. به بیان موف (۱۹۹۹)، دیگر نباید به «دیگری» به عنوان دشمنی نگریست که باید نابودش کرد، بلکه او را باید همچون یک «رقیب»^۶ در نظر گرفت (P. 754). پرسشی که موف برمی‌نهد این است که چگونه «تمایز ما/آنها» را به گونه‌ای برقرار سازیم که با دموکراسی پلورالیستی همخوان باشد. به باور وی در دموکراسی پلورالیستی امکان مصالحه و سازگاری میان مجادلات و رقابت‌ها در آگون وجود دارد، چرا که این مصالحه‌ها بخشی از فرایند سیاسی‌اند، منتها باید بهشان به عنوان «برهه‌هایی موقت در جدالی همیشگی» نگریست (Mouffe, 1999: 755). موف (۱۹۹۹) توضیح می‌دهد که تکلیف «ضرورت بازشناسی و تصدیق بُعد قدرت و آنتاگونیسیم و سرشت نازدودنی آنها» در درون چنین مفهومی [= دموکراسی پلورالیستی] چندان روشن نیست (p. 752). در جدال اساسی دموکراسی نمی‌توان به یک «اجماع عقلانی» رسید (چنین چیزی محال است)، بلکه تنها می‌توان با «واقعیت آنتاگونیسیم» مواجه و درگیر شد (Mouffe, 1999: 754). موف (2005, 2013) بیان می‌دارد که «کار دموکراسی چیزی نیست جز تغییر آنتاگونیسیم به آگونیسیم» (P. 20) و نیز «خنثی کردن آنتاگونیسیم مکنون و بالقوه‌ای که در مناسبات انسانی وجود دارد» (p. 6).

¹ Post-political politics

² agon

³ war

⁴ contest

⁵ roles

⁶ adversory

همین آغاز کار باید روشن کنم که به نظرم سویی تشخیصی و توصیفی نظریه‌ی موف کاملاً درست است. نقد من بر «پلورالیسم آگونیستی» موف معطوف به تحلیل‌های تند و هوشمندانه‌ی او بر نئولیبرالیسم معاصر و انواع آن نیست. با این نظر موف که می‌گوید: آنچه دقیقاً در سرمایه‌داری لیبرال-دموکرات رخ داده است، نوعی سیاست اجماع و انقطاع است، همدل و هم‌راهم: ایدئولوژی غالب مدعی است که هیچ بدیلی درکار نیست- هیچ بدیلی جز تقدم و اولویت امر اقتصادی (مدیریت‌گرایی، بیشینه‌سازی سود، رشد و گسترش مفرط، رشد-محوری و غیره)، وجود ندارد؛ هیچ بدیلی برای جهان نابرابر موجود در کار نیست. علاوه بر آن، معتقدم ترکیب کردن نظریه‌ی شهری انتقادی و جدال‌ش علیه نئولیبرالیسم (cf. Brenner, 2005; Smith, 1984; Harvey, 2005) با رهیافت‌های پسا-ساختارگرایی نظریه‌ی سیاسی کار معقول و درستی است (cf. Hillier, 2002; Purcell, 2007; Swyngedouw, 2007). می‌توان بکارگیری مفهوم آگونیسم موف به عنوان چارچوبی بدیل در نظریه‌ی برنامه‌ریزی را دقیقاً به همین طریق توصیف کرد. به نظرم این مباحثه (برای سر و کله زدن با دیدگاه‌های متاخر و بعضاً برانگیزاننده‌ی پسا-ساختارگرا) ضروری است و نظریه‌ی انتقادی سنتی باید نسبت به چنین بحثی گشوده باشد. نفی این جریان‌ها [=جریان‌های پسا-ساختارگرایی معاصر] به رکود نظری و فقر مفهومی می‌انجامد (و دیر یا زود به مهملات). به این اعتنا هدف مقاله‌ی من نفی و تخطئه‌ی رهیافت موف بطور کلی نیست بلکه می‌خواهم در باب امکانات گوناگون [آن] تتبع کنم. نقد من بر رهیافت آگونیستی با هدف یافتن راهی دیگر است (و نه تخریب خود هدف و غایت این مفهوم). همانطور که لویی آلتوسر (۲۰۰۵) می‌گوید، هر نظریه‌ای که در غایت خود غور و خوض نکند، زندانی آن غایت و «واقعیت‌های» تمحیلی‌اش می‌ماند (p. 171). مداخله‌ی من در این بحث هم بر همین اساس است. مضمون مقاله‌ی من (با و فراتر از انتقاد بر مفهوم آگونیسم) چیزی نیست جز تامل درباب استلزامات و اقتضائات نظری استفاده و بهره‌گرفتن از نظریه‌ی سیاسی در حوزه‌ی [مطالعات] شهری. دغدغه‌ی من تقریباً نوعی برخورد «فرا-نظری» است: بررسی موضوع «آگونیسم» نه به عنوان ابزار نظریه‌ی برنامه‌ریزی بلکه به عنوان پیش شرط (عدم) امکان آن. نقد و پیشنهاد من سرِ مشروعیت‌زدایی از تحلیل انتقادی (مثلاً تحلیل موف) ندارد، بلکه مراد بحث در باب شکل و محتوای بسنده برای چنین نقدی است.

برای بحث و تنقیر درخصوص نظریه‌ی موف، یک گام به پس باز می‌گردم، یعنی به ریشه‌ها و صورتبندی مفهومی او: به دیدگاه‌های کارل اشمیت و ارنستو لاکلاو درباره‌ی امر سیاسی. در باب برخی نکات مهم و اساسی این نظریه‌های آنتاگونیستی به غوررسی می‌نشینم: (۱) مفهوم دوست/دشمن اشمیت به عنوان مبنای رویکرد آگونیستی موف؛ و (۲) «بیرون‌برسازنده‌ی» لاکلاو که از نقطه‌ی ضعف رویکرد موف پرده برمی‌دارد. در سخن پایانی، خواهم گفت که وارد کردن «پلورالیسم آگونیستی» موف به قلمرو نظریه‌ی برنامه‌ریزی، در تحلیل نهایی، به معنی وارد کردن نظریه‌ی سیاسی نیست بلکه، برعکس به معنای پرهیز از آن است.

کارل اشمیت و «دشمن»

مفهوم امر سیاسی^۱ کارل اشمیت (2007b [1932]) یکی از نقاط عطف در نظریه‌ی سیاسی است، و مرجع و منبع مهمی تا به امروز به حساب می‌آید. این اثر الهام بخش بسیاری از دیدگاه‌های معاصر بوده است- علی‌رغم و یا شاید هم به خاطر، مشارکت و هم‌دستی عمیق نویسنده در ایدئولوژی و رژیم نازی‌ها. در هر حال بی‌تردید اشمیت پس از انتشار کتابش، همیشه در کانون مباحثه درخصوص «سرشت امر سیاسی» قرار گرفته است. صورتبندی مشهور و جذابی که اشمیت (2007b) با آن به «پرسش مربوط به محتوای خاص امر سیاسی» (p. 44) پاسخ می‌دهد، قول به «افتراقی» بودن (Marchart, 2007:38) امر سیاسی و مساوق دانستن آن با نوعی تعارض یا تضاد است: «تفکر سیاسی و غریزه‌ی سیاسی به لحاظ نظری و عملی خود را در توانایی تمایز نهادن میان دوست و دشمن نشان می‌دهند» (Schmitt, [1932] 2007b: 67).

^۱ این اثر با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است:

- مفهوم امر سیاسی، ترجمه‌ی صالح نجفی، در کتاب قانون و خشونت، مرادفرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، نشر فرهنگ صبا، ۱۳۹۲، صص. ۸۹-۱۵۴.

^۲Dissociative

اشمیت (2007b [1932]) تز خود را با بیان اینکه «تعریف عام امر سیاسی» (p. 22) تنها «از رهگذر کشف، شناخت و تعریف مقولات مشخصاً سیاسی و معیارهای خود آن» (p. 25) ممکن و میسر است، مطرح می‌کند. اشمیت (2007b [1932]) تمایز قائل می‌شود میان خیر و شر به عنوان معیاری در «قلمرو اخلاق»، میان زشتی و زیبایی به عنوان اموری برساننده در زیبایی‌شناسی، و نیز میان سودآور و غیرسودآور به عنوان معیارهای غایی در اقتصاد (p. 25). اما اشمیت قائل به این است که «مفهوم دشمن و دوست» (2007b [1932]) [معیار یا مبنای برساننده] امر سیاسی است (که در اینجا امر سیاسی با اخلاق، زیبایی‌شناسی و اقتصاد هم‌سطح است)؛ و مشخصاً و صریحاً «دیگری یا غریبه» (p. 27) را به عنوان ماهیت دشمن معرفی می‌کند. اشمیت (2007b [1932]) با لحنی زننده می‌افزاید باید میان «اینکه خصم می‌خواهد شیوهی زندگی طرف مقابلش را نفی کند و از این رو باید منهدم شود و اینکه باید با او مبارزه کرد تا از شکل وجود خودمان محافظت کرد» تمایز قائل شویم. (p. 27). «معنای وجودی راستین» [seinsmäßige Wirklichkeit] دوست و دشمن همان بنیاد امر سیاسی در نزد اشمیت است و دقیقاً همین مقوله دلیل حضور دیدگاه او در نظریه‌ی سیاسی معاصر است.

از یک سو ارجاع مکرر و مدام اشمیت به موضوع «بودن‌بودگی»^۱ [seinsmäßig] تعریف او از امر سیاسی را بر سطحی انتولوژیک قرار می‌دهد (cf. Marchart, 2010b: 149). به عقیده‌ی اشمیت (2007b [1932]) امر سیاسی «بالذات جوهری تعیین‌کننده»^۲ (p. 45) است؛ او از تقدم امر سیاسی حرف می‌زند: قلمرو امر سیاسی فلسفه‌ی اولی (prima philosophia) است. اما اشمیت (2007b [1932]) هدفی ثانوی هم دنبال می‌کند: بر اساس چنین بنیان انتولوژیکی، امر سیاسی از «مفهوم نادقیق و نامشخص لیبرال "امراجماعی"» (p. 43) متمایز می‌شود. در نظر اشمیت سرشت و ماهیت امر اجتماعی با امر سیاسی متفاوت است. او برای سرشت امر سیاسی شانی ما-تقدم نسبت به امر اجتماعی و یا امر اقتصادی (و نیز اخلاق و امر زیباشناختی) قائل است و معتقد است امر سیاسی مقوله‌ای برساننده و تعیین‌کننده است. حرف اساسی اشمیت قول به تقدم امر سیاسی (که در جامعه‌ی دوست و دشمن تعریف شده) است؛ و در نتیجه امر سیاسی برساننده و تعیین‌کننده‌ی امر اجتماعی است؛ و دقیقاً همین موضوع نقطه‌ی پیوند [دیدگاه او] با گفتارهای متاخر در نظریه‌ی سیاسی پسا-ساختارگراست: برنهادن امر سیاسی به عنوان سپهری مستقل، یک سپهر انتولوژیک مستقل و خودآیین.

اما از سوی دیگر، تاکید اشمیت بر دوگانگی دوست-دشمن جذب سوسیالیسم ناسیونالیستی (نازیسم) و ایدئولوژی‌اش می‌شود (این امر دو طرفه بود: با این دوگانه ایدئولوژی نازی برای اشمیت جذاب شد و همینطور نظریه‌ی اشمیت برای ایدئولوژی نازی جذاب شد). نخست، «دیگری» و «غریبه» مقولات بنیادینی هستند برای امور قومیتی (völkisch)، رهیافت‌های ناسیونالیستی و نژادپرستانه‌ای که در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ به طور چشمگیری اوج گرفتند و منجر شدند به پیروزی نازی‌ها در آلمان در ۱۹۳۳؛ نظریه‌ی سیاسی‌ای که استوار بود بر بنیان «دیگری» و «غریبه»، و با این تحول تاریخی همخوان و سازگار بود. علاوه بر آن، اشمیت (2001 [1933]) این بنیان «دیگری» را بر مفهوم «هویت قومی به عنوان مفهوم اساسی قانون ملی-سوسیالیستی» (p. 36) می‌نشانده، و به یکی از نظریه‌پردازان حقوقی و برجسته‌ی دولت تازه تاسیس نازی‌ها بدل می‌شود. دوم، اشمیت (2007b [1932]) اغلب تاکید می‌کند که مفهوم دشمن با مفهوم تعارض و جنگ پیوند نزدیکی دارد (p. 32). اشمیت (2007b [1932]) می‌داند که «موضوعات ترمینولوژیکی از این دست، آخر سر به شدت سیاسی می‌شوند» (p. 32)؛ به این اعتنا برخورد فیزیکی و «قلع و قمع و مبارزه» با دشمنان تنها در صورتی موجه است که واقعاً «دشمنان به معنای وجودی کلمه که در اینجا مطرح شد وجود داشته باشند» (p. 49). نهایتاً جنگ برای اشمیت (2007b [1932]) «پیش فرض هادی»^۳ امر سیاسی است، که «تفکر و کنش انسانی را بطور معمول تعیین می‌کند و در نتیجه یک رفتار سیاسی مشخص را شکل می‌دهد» (p. 34). روشن است که برای شکل‌گیری جنبش نازی و ارتش‌اش (که بلافاصله پس از کودتای ۱۹۳۳ آغاز شد)، نظریه‌ی اشمیت جذابیت بسیار داشت.

¹ Original existential sense

² beingness

³ Decisive entity

⁴ Leading presupposition

باری، تلقی اشمیت از تعارض و آنتاگونیسم برای مباحثات اخیر در نظریه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی مبنای مهمی است. اشمیت (2007b [1932]) به تأکید می‌گوید «مسئله‌ی همیشگی فقط امکان تعارض است» (p. 39). او تعریف خود از امر سیاسی را در یک بستر تاریخی قرار می‌دهد (ماکیاولی، هابز، ویر)؛ علاوه بر آن اصطلاحاتی همچون «همبستگی^۱»، «افتراق^۲» و «آنتاگونیسم» را معرفی می‌کند که در ترمینولوژی واقعی نظریه‌ی سیاسی نمی‌شود یکی را بدون دیگری در نظر گرفت. تأکید بر مفهوم تعارض در عین حال به معنای نفی و انکار تفکر اجماعی^۳ لیبرالیسم هم هست، و از قضا همین نفی و انکار، انگیزه‌ی بنیادین مباحثات اخیر در باب معنای «امر سیاسی» است (cf. Laclau, 1990; Mouffe, 2005; Ranciere, 1999). به نظر اشمیت (2007b [1932]) پایان یافتن تعارض «به صلح جهانی می‌انجامد- و در نتیجه‌ی تسهیل‌کننده‌ی رسیدن به هدف مطلوب سیاست‌زدایی تمام عیار است» (p. 54): «جهانی بدون سیاست» (p. 35)، که در آن «هیچ تعارضی» وجود ندارد و مردم «می‌توانند از خلال مباحثات و تبادل نظر، به وفاق مشترک دست یابند» (Schmitt, [1929] 2007a: 89). اما حتی در این نقطه هم دلالت‌های قومیتی استدلال اشمیت (2007b [1932]) عیان می‌شود: اگر ملتی، دیگر انرژی یا خواست و اراده‌ای به حفظ خود در عرصه‌ی سیاسی نداشته باشد، عرصه‌ی سیاسی از جهان ناپدید نخواهد شد، بلکه فقط آن ملت ضعیف ناپدید خواهد شد» (p. 53).

نفی اشمیت بر اجماع شورایی به عنوان هدف امر سیاسی، همبسته است با نقد [او بر] تعیین‌کننده و برساننده بودن امر اقتصادی (یعنی داعیه‌ای که قائل به این است که قلمرو تولید و مصرف، تعیین قیمت، و بازار و جز آن تعیین‌کننده‌ی [سایر قلمروهای اجتماعی و فرهنگی] است)؛ دیدگاهی که حتی با انتقادهای متاخر بر نئولیبرالیسم هم همخوانی و همسویی دارد. اشمیت (2007b [1932]) این داعیه‌ی اقتصادی را به عنوان یکی از «معدود دگم‌های به پرسش کشیده‌نشده‌ی» عصر لیبرال توصیف می‌کند (p. 72). بر این اساس او مفهوم انسانیت را از این منظر که «ابزار ایدئولوژیکی مفیدی برای بسط امپریالیستی است» و همچنین در «شکل اخلاقی-اومانستی» اش «ابزار ویژه‌ای برای امپریالیسم اقتصادی» است، مورد تاخت و تاز قرار می‌دهد (Schmitt, [1932] 2007b: 54). تمام مقولات و مضامین لیبرالیسم میان اخلاق (روشنفکری) و اقتصاد (تجارت) در جریان و سرپان‌اند، و با آغاز از این دو نقطه [یعنی اخلاق و اقتصاد] می‌کوشند امر سیاسی را ساقط و زائل کنند؛ مفهوم حق خصوصی^۴ «همچون یک اهرم» عمل می‌کند و مفهوم مالکیت خصوصی^۵ «مرکز کره‌ی زمینی‌ست که قطب‌هایش (اخلاق و اقتصاد) تنها خروجی‌های متعارضی‌اند که از این مرکز بیرون می‌آیند» (Schmitt, [1932] 2007b: 71). اشمیت (2007b [1932]) خاطرنشان می‌کند که «پاتوس اخلاقی جمعی یا فردی و واقعیت مادی اقتصادی» می‌توانند در «هر شکل لیبرالی عامی» ادغام و ترکیب شوند و به «هر مفهوم سیاسی‌ای چهره‌ای دوگانه» بخشند؛ بنابراین «مفهوم سیاسی پیکار^۶» [یا ستیز] در تفکر سیاسی می‌تواند به «رقابت در قلمرو اقتصاد و مباحثه در عرصه‌ی فکری» [رقابت اقتصادی و تضارب آراء] تغییر یابد (p. 71). به باور اشمیت (2007b [1932]) حتی قدرت باور مارکسیستی بیش از هر چیز برخاسته از این واقعیت است که «مارکسیسم دشمن بورژوازی لیبرال، یعنی اقتصاد، را تا قلمرو خود لیبرالیسم دنبال کرده، و آن را در این قلمرو و با سلاح‌های لیبرالیستی به نقد کشیده است» (p. 47). القصد تلقی اشمیت از امر سیاسی را می‌توان در انتقادهای سه وجهی او بر سه مفهوم اصلی خلاصه کرد: نقد تند و تیز نظریه‌ی پلورالیستی، نفی هر نوع لیبرالیسم (و تفوق امر اقتصادی)، و سرآخ‌ر نفی «امر اجتماعی».

نظریه‌ی سیاسی موف با ارجاع و پیوند محکم‌اش به اشمیت میراثی مبهم و تضادآلود به کف آورده است. او انتخاب خود را با نبوغ اشمیت توجیه و مشروع می‌کند. موف می‌گوید: «اشمیت علی‌رغم نقایص اخلاقی‌اش، یک متفکر برجسته‌ی سیاسی است که نادیده گرفتن کارش صرفاً به خاطر حمایت‌اش از هیتلر در ۱۹۳۳، خطایی فاحش خواهد بود» (Mouffe, 1999: 1; see also)

¹ association

² dissociation

³ Consensual thinking

⁴ Private law

⁵ Private property

⁶ battle

(Mouffe, 2000a). موف (۲۰۰۵) می‌گوید که «کاملاً واقف است که به دلیل همدستی اشمیت با نازیسم، چنین انتخابی ممکن است منجر به ایجاد خصومت و عداوت شود» (p.4). در عین حال حرف او این است که «به نظر من معیار تعیین‌کننده برای تصمیم‌گیری در مورد لزوم برقراری دیالوگ با کار نظریه‌پردازان، نیروی فکری آنهاست و نه ویژگی‌ها و خصال اخلاقی‌شان» (p. 4). به‌علاوه تن زدن بسیاری از نظریه‌پردازان دموکرات از درگیری و مواجهه با فکر اشمیت مبتنی بر «دلایل اخلاقی بود، موضعی که در گرایش اخلاقی‌گرایانه‌ای که ویژگی اصلی روح زمانه‌ی پسا-سیاسی است، تداوم دارد» (p. 5).

من به این مسیر استدلال مشکوکم و قانع نشده‌ام که چنین استدلالی توانسته باشد تضاد و تیرگی نظریه‌ی اشمیت را به قدر کفایت دریابد. با موف موافقم که اشمیت متفکر مهمی است، اما «حمایت از هیتلر» را «صرفاً» یک «نقص اخلاقی» دانست برای من قانع‌کننده و پذیرفتنی نیست. به نظر من این حمایت فقط مسأله‌ای اخلاقی نیست بلکه موضوعی نظری است، و در نتیجه نقش اشمیت و حمایتش از نازیسم را باید بطور اساسی‌تری مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم. چه چیزی در نظریه‌ی اشمیت دروناً و ذاتاً از ایدئولوژی نازی حمایت می‌کند؟ موف چنین پرسشی را طرح نمی‌کند. به باور من کار اشمیت صرفاً به خاطر (فقدان) ویژگی‌های اخلاقی‌اش مبهم و متضاد نیست، بلکه این ابهام و تضاد برمی‌گردد به نیروی فکری‌ای که قائل به برساختن «دیگری» به عنوان «دشمن» بر اساس «هویت قومی»‌شان است. اگر بخواهیم نظریه‌ی اشمیت را در کانون بحثی نظری قرار دهیم، باید تلاش‌های بیشتری برای در-زمینه قرار دادن^۱ [نظریه‌ی او] انجام دهیم [کاری که موف نمی‌کند]. به باور من، مباحثه در باب پلورالیسم آگونیستی در نظریه‌ی برنامه‌ریزی، باید از میراث نظری ملوث و آلوده‌اش آگاه گردد.

ژاک دریدا (فیلسوف دیگری که مثل موف درگیر نظریه‌ی سیاسی است) هم در سیاست دوستی^۲ (2005a) با کار اشمیت درگیر می‌شود. دریدا (2005a) اصالت تزه‌های اشمیت را تایید می‌کند، «تزهایی که نه تنها محتوای سیاسی‌شان به‌نظر عمیقاً محافظه‌کارانه می‌رسد، بلکه منطق فلسفی‌شان نیز سنتی و واکنشی‌ست» (p. 83). اما دریدا تأکید می‌گذارد بر «پیوند انکارناپذیر میان این نوع اندیشیدن به امر سیاسی و تفکر سیاسی از یک سو، و از سوی دیگر گرایش‌ها و سرسپردگی‌های سیاسی اشمیت؛ آنهایی که منجر به بازداشت و محکومیت وی پس از جنگ شد» (p. 107). نتیجه‌گیری‌های دریدا مسیر یکسره متفاوتی با موف دارد (و همچنین با بسیاری از دیگر متفکران نظریه‌ی سیاسی پسا-ساختارگرا). دریدا (2005a) «دو سویه‌ی متفاوت یک پاسخ واحد» به تلقی اشمیت از امر سیاسی را نشان می‌دهد (p. 104). دریدا از یک سو تشخیص اشمیت مبنی بر نوعی «سیاست‌زدایی ذاتی و اساسی» در عصر مدرن را تایید می‌کند. اما دریدا (2005a) این واقعیت را (همچون اشمیت) محکوم نمی‌کند بلکه به آن خوش آمد می‌گوید: «این سیاست‌زدایی دیگر ضرورتاً بی‌تفاوتی خنثی یا منفی نسبت به همه‌ی انواع پیوندهای اجتماعی، اجتماع و دوستی نیست» (p. 104). به نظر می‌رسد که واقعاً این دیدگاه، نگاهی تازه و یک چشم‌انداز ممکن دیگر، حتی برای مطالعات انتقادی شهری، باشد: خوش‌آمدگویی به سیاست‌زدایی به عوض دریغ خوردن و سوگواری کردن برای از دست رفتن سیاست. از سوی دیگر دریدا (2005a) باور دارد از خلال این سیاست‌زدایی و از رهگذر «این واسازی تبارشناسانه‌ی امر سیاسی (و از آن راه واسازی امر دموکراتیک)، باید در پی اندیشیدن به، تفسیر کردن و در انداختن سیاستی دیگر، و دموکراسی‌ای دیگر، بود» (p. 104). تا جایی که به دغدغه‌ی من مربوط می‌شود، در درجه‌ی اول مهم است که پیشنهاد دریدا مبنی بر ضرورت واسازی را به عنوان یک جور پیش‌شرط در نظر بگیریم. اهمیت خاص این نکته فقط بابت نوعی «درستی سیاسی» نیست، بلکه مشخصاً بدین سبب مهم است که دریدا می‌گوید تنها از خلال و با یک واسازی تبارشناسانه، برداشت یا الگویی واقعی از مفهوم امر سیاسی ممکن و میسر می‌گردد. به عبارت دیگر حتی انتقال مفهوم امر سیاسی (یعنی انتقال و وارد کردن آن به حوزه‌ی مطالعات شهری و نظریه‌ی برنامه‌ریزی) باید از خلال میراث پرابلماتیک‌اش عمل کند؛ اگر نکند این انتقال ممکن است اشباح مفهوم را بطور ناپالوده وارد سازد (cf. Derrida, 2006) - و این نمی‌تواند مطلوب باشد. به ویژه در علوم اجتماعی تجربی‌ای نظیر مطالعات شهری (که سنت‌ها و

¹ contextualization

² The politics of friendship

گفتمان‌های نظریه‌ی سیاسی شاید کمتر حضور داشته باشند) واردسازی مفهوم(های) امر سیاسی کمک می‌کنند به روشن شدن ابهام‌هایی که این شیوه از اندیشه با خود به همراه دارد.

اما برگردیم به نظر موف. موف، اشمیت را در بدایتِ تفکر خویش درباب امر سیاسی قرار می‌دهد، و البته این انتخاب خودش نوعی اعلام موضع است. او برخی از نکات مهم اشمیت را برمی‌گیرد: اول از همه خودِ موضوع مربوط به ذاتِ امر سیاسی؛ تعریف امر سیاسی به عنوان قلمرو نیروهای آنتاگونیستی؛ اولویت و تقدم امر سیاسی [=برسازنده بودن امر سیاسی]؛ و نقدِ رهیافت‌های لیبرال-دموکراتِ جهان‌وطنی. مساله این است که موف می‌کوشد یک نظریه‌ی سیاسی دموکراتیک بسازد، کاری که اشمیت نکرد. موف (۱۹۹۳) می‌گوید اشمیت چشم‌مان را باز می‌کند که ببینیم «در دموکراسی مدرن یک پارادکس وجود دارد»، منتها خودش «می‌تواند اهمیت واقعی‌اش را دریابد» (p. 133). اشمیت دموکراسی پلورالیستی را به مثابه آمیزه‌ی متناقضی از اصول آشتی‌ناپذیر^۱ تعریف می‌کند: از یک سو، اجماع مشورتی (هدفِ سیاستِ دموکراتیک)، و از سوی دیگر نیروهای آنتاگونیستی (ذاتِ امر سیاسی). اما این دو یکدیگر را پس می‌زنند و به عقیده‌ی اشمیت همین موضوع ما را به غیرممکن بودن لیبرال دموکراسی رهنمون می‌کند. موضع اصلی موف (۱۹۹۹) باژگون کردن این استدلال و اشاره به این است که تضاد میانِ منطق اینهمانی (اجماع) و منطق تفاوت (آنتاگونیسم) برسازنده‌ی دموکراسی است:

برعکس من معتقدم که وجود همین تنش میان منطق اینهمانی و منطق تفاوت است که ذاتِ دموکراسی پلورالیستی را تعریف و تعیین می‌کند و آن را به شکلی از حکومت بدل می‌سازد که به ویژه برای خصلت متزلزل سیاست مدرن مناسب است (p. 133).

موف بدون اینکه در مورد این تنش نگرانی‌ای داشته باشد، می‌افزاید ما باید هم بابتِ منطقِ این تنش، و هم تناقض آن سپاس‌گذار باشیم، و بدان همچون امری بنگریم که باید از آن محافظت و دفاع کرد نه اینکه بخواهیم حذفش کنیم. این تنش «بهترین تضمین برای زنده بودن و وجود پلورالیسم در پروژه‌ی دموکراسی مدرن است» و تلاش برای کنار نهادن و حذفِ این تضاد «فقط می‌تواند به حذفِ امر سیاسی و نابودی دموکراسی بینجامد» (Mouffe, 1993: 133).

موف در توضیحاتش، به نظریه‌ی خود ارجاع می‌دهد. نظریه‌ای که بعدها توسط ارنستو لاکلاو بسط داده شد (بخش بعدی را بنگرید). اما در این تلقی هنوز یک نکته حل نشده است: با «دشمنِ ذاتی» اشمیت چه باید کرد؟ برای نظریه‌ی موف این مساله، موضوعی فرعی و دست دوم نیست- دشمن در راسِ برداشتِ آنتاگونیستی اشمیت از امر سیاسی قرار دارد، و «دشمن» او ذاتِ (و محصول) آنتاگونیسم است. موف هم می‌گوید که ما باید بر خصلتِ آنتاگونیستی امر سیاسی تاکید بگذاریم. البته پاسخ او به این پرسش چیزی نیست جز مفهوم آگونیسم‌اش، یعنی پیشنهاد وی مبنی بر رام کردنِ آنتاگونیسم («دشمن») به آگونیسم («خصم/رقیب»). چیزی که در نظریه‌ی سیاسی موف به اصلی‌ترین کار و رسالتِ دموکراسی تبدیل می‌شود. حرف من این است که پرسش آیا این موضع‌گیری موف بایسته است؟ آیا آنتاگونیسم مترادف است با دشمن؟ آیا رام کردنِ آنتاگونیسم [و کشاندن آن] به آگونیسم ضرورت دارد؟

پیش از آنکه با غوررسی در دیدگاه لاکلاو در موردِ امر سیاسی، به این پرسش‌ها بپردازم، نیم نگاهی به هایدگر می‌اندازم، یعنی دومین منبع مبهم نظریه‌ی سیاسی پسا-ساختارگرا (cf. Marchart, 2007). همانطور که استوارت الدن (۲۰۰۶) می‌گوید (p. 85) هایدگر در فلسفه‌اش بر polemos (جنگ) و نه agon (رقابت دوستانه‌ی دو خصم) تاکید می‌گذارد: «نبرد درونی‌ترین ضرورت موجودات بطور کلی است» (Heidegger, 2001: 92). الدن توضیح می‌دهد که ارجاع هایدگر به نبرد (Kampf) «واضحاً دارد از زبانی استفاده می‌کند که ارتباط وثیقی دارد با نبرد من هیتلر» و در ارجاعش به «دشمن» (Feind) یادآور کار اشمیت است. منتها همانطور که الدن می‌گوید، تضاد اصلی [هایدگر] با اشمیت این است که در هایدگر «دشمن هیچ نامی ندارد» [بر خلاف اشمیت که دشمن صریحاً غریبه یا دیگری بود]. هایدگر مدافعِ خوانشِ سیاست به عنوان پلموس به معنای

¹ Irreconcilable principles

Auseinandersetzung، یعنی قسمی رویارویی یا مذاکره است، ولی او «مخالف هیچ چیز یا کسِ مشخصی» نیست؛ تلقی هایدگر از نبرد یا مجادله برخلاف اشمیت «علیه نوعی پلموس صورتبندی نشده است، دشمنی وجود ندارد» (Elden, 2006: 85). این نکته‌ی مهمی است و فکر می‌کنم از اس و اساس مفهوم آگونیسیم موف پرده بردارد: در نظریه‌ی موف فقط به این سبب که او در نسبت دادنِ آنتاگونیسیم به «دشمن ذاتی»، پیرو اشمیت است، ضرورت رام کردن آنتاگونیسیم به آگونیسیم سر بر می‌آورد (اگر نخواهد با نبرد اشمیت علیه دشمنِ ذاتی هم‌داستان باشد). با این حال (و این نکته‌ای است که در بخش بعد بدان می‌پردازیم) مفهوم بدیلی از آنتاگونیسیم وجود دارد که چنین ضرورتی را به نقد می‌کشد.

ارنستو لاکلاو و «بیرون برساننده»

مواجهه‌ی دوم من با پلورالیسم آگونستی موف از خلال بررسی نظریه‌ی سیاسی ارنستو لاکلاو پیش می‌رود. حتی لاکلاو هم به کارل اشمیت ارجاع می‌دهد، منتها نه تنها این کار را بطور ضمنی و تلویحی‌تر می‌کند، که به شکلی کاملاً متفاوت به آن اشاره می‌کند. لاکلاو همکاری پرفوتی با موف داشت و کتاب مشترک‌شان هژمونی و استراتژی سوسیالیستی اثر بسیار پرنفوذی است، حتی برای مطالعات شهری انتقادی اخیر. در ادامه در پرداختن به نظریه‌ی حادثی‌بودن^۱ و آنتاگونیسیم لاکلاو به اینکه موف بخوبی از این نظریه آگاهی داشت (و اینکه بخشاً نویسنده‌ی مشترکش هم هست)، توجه دارم، منتها مفهوم آگونیسیم موف مسیر دیگری را برمی‌گزیند و به باور من دلالت‌ها، اقتضائات و مسائل این موضع‌گیری از طریق تشریح طرز تفکر لاکلاو بهتر قابل درک است.

بطور کلی صورتبندی لاکلاو از نظریه‌ی سیاسی‌اش مبتنی است بر فرض تاریخ نامتعیین^۲. به دیده‌ی او تاریخ محصول مناسباتِ قدرتِ حادثی^۳ میان نیروهایی است که نمی‌توان آنها را به هیچ نوع واحدی تقلیل داد. همه‌ی مناسباتِ قدرتِ حادثی‌اند، و همچنین وابسته به شرایطی هستند که آنها هم به همان میزان حادثی‌اند. از آنجا که هیچ مناسباتِ قدرتی تعیین‌شده نیست (و این سوبیه خوشبینانه‌ی نظریه‌ی لاکلاو است) امکان تغییر این مناسبات وجود دارد: «اگر مناسبات اجتماعی حادثی باشند، معنایش این است که آن مناسبات می‌توانند از خلال مبارزه دچار تغییر اساسی گردند؛ به عوض اینکه آن تغییر را به عنوان نوعی خود-تغییری‌ای که ماهیتی عینی و ابژکتیو دارد بفهمیم» (Laclau, 1990: 35; cf. Laclau, 1995: 151). لاکلاو به کلود لوفور (۱۹۸۸) و تز او ارجاع می‌دهد: تز «مکانِ قدرت» به مثابه «جایی تهی»، که «نمی‌تواند پر یا اشغال شود» چرا که «هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند هم-جوهر یا هم-سرخ آن باشد» و این مکان نمی‌تواند بازهمایی شود» (p. 17). دقیقاً باید در همین مکان «علت یا مبنای غایی» را بیابیم؛ بنیادی تعیین‌کننده برای کل تاریخ^۴. گفتارِ پسا-بنیان‌گرایی (Marchart, 2007) این است که «علت یا مبنای غایی» و بنیان اساسی‌ای وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که هیچ عینیتِ غایی‌ای^۵ در کار نیست. جنگ و جدل‌ها (نیروهای حادثی و آنتاگونستی) بر سر اشغال این مکان نمی‌تواند با سرسختی و پایداری به نتیجه یا موفقیت برسد، منتها [از سوی دیگر] پایان دادن یا تمام کردن چنین جنگ و جدل‌هایی هم به یک اندازه ناممکن است (cf. Roskamm, 2013b).

به نظر لاکلاو (۱۹۹۰) سرشت حادثی عینیت در نهایت با آنتاگونیسیم عیان و آشکار می‌گردد (p. 18). فرض پایه‌ی او این است: «حادثی بودنِ اساسی کل عینیت» و «سرشت برساننده‌ی آنتاگونیسیم» (Laclau, 1990: 26). لاکلاو (۱۹۹۰) امر حادث را این گونه تعریف می‌کند: «آن موجودی که ذات‌اش متضمن ذات‌اش نیست [ذاتش بر پایه ذات خودش بنا نشده است]» (p. 19)؛ با این حال تفکر مدرن کمر به امحای حادثی بودن بسته است و می‌خواهد آن را از بیخ و بن در دستگاه هاضمه‌ی ضرورت مستحیل نماید (p. 20). این امحای امر حادث و سوق دادن آن به قلمرو ضرورت، ریشه دارد در یکی گرفتن امر عقلانی و امر واقع، که این یکی گرفتن، به نوبه‌ی خود همان تلقی ابژکتیو و پوزیتیو از امر اجتماعی است؛ و این تلقی البته با سرشت (سلبی) برساننده‌ی آنتاگونیسیم

¹ Contingency theory

² Premise of non-determined history

³ Contingent power relations

⁴ The deterministic foundation for all history

⁵ Final objectivity

هیچ همخوان نیست (Laclau, 1990: 20). به بیان دیگر، حادثی بودن عبارتست از ناممکن بودن هر نوع تثبیت و تصلبِ هویت‌ها. این موضوع بار دیگر به نظریه‌ی نیروهای آنتاگونیستی مشیر است، نیروهایی که در آن واحد مُجرّی دو کارکرد هستند: از یک سو مانع از ساختِ مطلق و غاییِ هویت می‌شوند؛ و از سوی دیگر بخشی از خودِ هویت‌اند. به دیده‌ی لاکلاو (۱۹۹۰) حادثی بودن چیزی نیست جز همین ارتباط میان ممانعت و تأییدِ هویت (p. 21) [=ممانعت از شکل‌گیری یک هویتِ غایی از یک سو، و بر ساختنِ هویت از سوی دیگر]. لاکلاو بر پتانسیلِ تغییر به عنوان شرط بنیادیِ تفکرِ سیاسی تأکید می‌گذارد. در نظریه‌ی لاکلاو، آنتاگونیسم نیروی پیشرانی است که حادثی بودن را شکل می‌دهد، فرمِ گفتمانی (یا استدلالی‌ای) که حدّ عینیت^۱ را می‌سازد و برمی‌نماید که عینیت ساحتی است ناقم، بی‌اساس و متزلزل (Laclau and mouffe, 2001: 122). آنتاگونیسم معنایی عینی ندارد؛ بلکه از نفس ساخته شدنِ عینیت جلوگیری می‌کند (Laclau, 1990: 17). لاکلاو (۱۹۹۰) تأکید می‌کند که منفیت امری برسازنده و بنیادین است و در نتیجه «یکتایی و عقلانیتِ تاریخ باید به یکسو نهاده شود» (p. 18). تأکید او بر آنتاگونیسم و منفیتِ نافی آن رهیافت‌هایی است که جهان اجتماعی را به عنوان یک الگوی اجماعی عینی برای ارتباطی آزاد در نظر می‌گیرند.

تلقی لاکلاو از امر سیاسی به نوعی متضمن نظریه‌ای درباره‌ی فضا هم هست، منتها با برداشت‌هایی که در جامعه‌شناسی و جغرافیا از فضا وجود دارد تفاوت‌های بسیاری دارد. نکته‌ی اصلی در اینجا مفهوم «بیرونِ برسازنده» است که لاکلاو (۱۹۹۰) بکار می‌گیرد. لاکلاو تأکید می‌کند که این مفهوم را «آنگونه که در نظریه‌ی دریدا مطرح است» (p. 84) مورد استفاده قرار می‌دهد. لاکلاو اطلاعات بیشتری در مورد این ارجاع‌اش به ما نمی‌دهد. اما در برخی از نوشته‌های دریدا «بیرون» به روشنی بیان شده‌اند. دریدا (۱۹۹۷) با آغاز از تحلیل زبانی، بر رابطه‌ی میان «گفتار و نوشتار، یعنی نسبت میان یک درون و یک بیرون» و «بیرون‌بودگی مطلق نوشتار» و نیز «درونیتِ اصل نوشتار در زبان»^۲ (p. 35) تأمل می‌کند:

بیماری بیرون (که از بیرون می‌آید، اما همچنین بیرون را برمی‌سازد و در نتیجه به همان اندازه یا برعکس، بیماری وطن [=درون]، یا بطور کلی نوعی غم دوری از موطن [درون]) در قلبِ واژه‌ی زنده قرار دارد، همچون اصلِ امحای‌اش و رابطه‌اش با مرگِ خودش (Derrida, 1997: 313).

دریدا (۱۹۹۷) می‌افزاید مهم است که «بیندیشیم به قدرتِ بیرون‌بودگی به عنوان برسازنده‌ی درون‌بودگی: برسازنده‌ی گفتار، معنای مدلول، حضور فی نفسه» (p. 313). برای دریدا بسیار مهم است که بیرونِ برسازنده‌ی (یا دست کم موثر در) درون است- موضعی که لاکلاو از او برمی‌گیرد.

هنری استاتن، که گویا موف (۲۰۰۲: ۶) به کارش توجه دارد، بیرونِ دریدا را بسط می‌دهد و آن را با مفهوم «بیرونِ برسازنده» طرح می‌کند. او توضیح می‌دهد که دریدا بیرون را امری ضروری برای تقویم یک پدیده «در فی نفسه‌گی‌اش» درک می‌کرد؛ «نوعی شرط امکانِ "درون"». به نظر استاتن (۱۹۸۶) بیرونِ برسازنده از آنجاییکه به آن اندازه که نامتعین^۳ است، «عرضی^۴» نیست، چون برای یک نوع فی-نفسگی داده شده^۵ ضروری است؛ عرضی است به معنای نا-ذاتی^۶ که برای ذات رخ می‌دهد (p. 16). بنابراین بیرون برسازنده بدیلِ واسازانه‌ای است برای مفهوم بنیادینِ فلسفیِ فرم یا ذات- یعنی مفهوم وحدت و خود-همانی به عنوان عام‌ترین و تخطی‌ناپذیرترین مرزهای هستی و دانش (Staten, 1986: 23). چنین «نا-ذات یا ضد-ذات» ای مرزِ ایجابیتی را که «پیشتر تصور می‌شد که یک مفهوم از طریق آن در فی-نفسگی‌اش محفوظ می‌ماند» در هم می‌شکند، اما از خلال درهم شکستنِ همین مرز است که این نا-ذات «تبدیل می‌شود به شرطِ ایجابی امکانِ سخن گفتن از آن مرزِ ایجابی» (Staten, 1986: 18).

¹ Limit of objectivity

² Interiority of the principle of writing to language

³ indefinite

⁴ accidental

⁵ A given kind as-such

⁶ Non-essence

در واقع لاکلاو نظریه‌ی دریدا و شرح استاتن را برمی‌گیرد. به نظر لاکلاو، بیرون برساننده‌ی هر نوع نظام دلالت‌گری‌ای است: هر فضایی، هر گفتمانی، و هر هویتی. (لاکلاو تأکید می‌کند که برداشت‌اش از «فضا»، فضای کالبدی را هم شامل می‌شود، چرا که هر فضایی در هر زمانی نوعی برساخته‌ی گفتمانی است (p. 41)). این نظام‌های معنایی (سپهر درون)، به سپهر بیرون به عنوان دیگری برساننده‌ی^۱ خود نیاز دارند. بر اساس نظریه‌ی لاکلاو، تمام نظام‌های دلالت‌گری همواره می‌کوشند تا با سپهر بیرون اینهمان شوند. اما این اینهمان شدن ناممکن است، چرا که آن بیرون امری است برساننده و «رادیکال» (Marchart, 2010a: 193). بنابراین دقیقاً همین بیرون دلیل و مبنای تلاش پایدار آن نظام‌ها برای تثبیت رژیم خود (اینهمان شدن با بیرون) است، و در عین حال مینا و دلیلی است برای ناممکن بودن متابعت (Laclau, 1990: 9).

به نظر لاکلاو، فضا یک «نظام معنایی» است. نکته‌ی مهم در دیدگاه او این است که فضا (یعنی گفتمان‌ها، هویت‌ها، جوامع) شکننده و متزلزل است و نمی‌تواند بطور تام و تمام تثبیت گردد و تصلب یابد. با اینکه هر تلاشی برای تثبیت و متصلب کردن [غایی فضا]، در تحلیل نهایی، ناممکن و ناشد است، ویژگی این نظام‌ها چیزی نیست جز تلاش مداوم برای ایجاد تصلب و ایستایی. لاکلاو (۱۹۹۰) این تلاش معطوف به تثبیت، ایستاسازی و بستن را با عنوان «فضایی کردن»^۲ توصیف می‌کند (p. 42). فضایی کردن از طریق نوعی عمل تکرار^۳، با هدف تثبیت معنا در یک ساختار سلسله‌مراتبی، پدیدار می‌شود. این اعمال دقیقاً مشغول «تولید فضا»^۴ هستند^۵. البته چنین فضایی‌کردن‌ای نمی‌تواند نهایتاً به نتیجه و موفقیت [همیشگی] برسد، ولی خب نیروهای هژمونیک می‌توانند بطور موقتی فضا را در یک مفصل‌بندی متناوب و تکرارشونده^۶ تولید کنند. لاکلاو این فضایی‌کردن موفق متناوب را با عنوان «رسوب‌گذاری»^۷ [یا ته نشین‌شدن] توصیف می‌کند. رسوب‌گذاری تثبیت بالفعل و موقتی معناست و بنابراین نام دیگری است برای «عینیت»^۸. رسوب‌گذاری مبتنی است بر «از یاد بردن خاستگاه‌ها» از خلال عادی‌سازی امور (Laclau, 1990: 35). در همین زمینه، «جابجایی»^۹ [یا اختلال یا بی‌مکان کردن] (مفهوم کلیدی دیگر لاکلاو) نقطه‌ی مقابل رسوب‌گذاری و فضایی‌کردن است. جابجایی ناظر است بر امر غیرقطعی و دخالت [در وضعیت].

مفاهیم فضایی‌کردن (به عنوان مفصل‌بندی هژمونیک تکرارشونده) و رسوب‌گذاری (هم به معنای تثبیت موفقیت‌آمیز معنا و هم اصطلاحی برای به اصطلاح عینیت)، در نظریه‌ی لاکلاو بسیار مهم‌اند. اما رسوب‌گذاری نام دیگری هم دارد: رسوب‌گذاری چیزی نیست جز «سیاست». عکس سیاست (یعنی عکس رسوب‌گذاری) عبارتست از: تثبیت‌زدایی^{۱۰} [یا در هم شکستن تصلب]، یا آزاد/شل کردن معنا^{۱۱}، به پرسش و نقد کشیدن ایستاسازی، تأکید بر امر غیر قطعی. لاکلاو این سوپه‌ی عکس را با عنوان جابجایی، اختلال، گسست، وقفه، رخداد یا «امر سیاسی» توصیف می‌کند. بنابراین تحلیلی که بر نظریه‌ی حادثی و آنتاگونیسم لاکلاو متکی باشد، می‌تواند امکان شناسایی امر سیاسی و امکان اندیشیدن به شرایط باز-فعال‌سازی امر سیاسی فراهم آورد. در این نظریه، سیاست (رسوب‌گذاری) و امر سیاسی (جابجایی) هر دو در یک مرحله قرار دارند، ولی کارکردهای متضادی دارند. آنها دو وجه از بازی بی‌پایان آنتاگونیستی‌اند. بدین ترتیب لاکلاو شرایط حادثی ضروری^{۱۱} و نیروهای آنتاگونیستی تاریخ را با اتکا به مفهوم «بیرون برساننده» ای که پیوندی فضایی دارد، توضیح می‌دهد؛ اینگونه است که نظریه‌ی او متضمن مفهوم «امر سیاسی» خودش است.

¹ Constitutive other

² spatialization

³ Practice of repetition

⁴ Producing of space

⁵ Iterative articulation

⁶ sedimentation

⁷ objectivity

⁸ dislocation

⁹ defixation

¹⁰ Loosening of meaning

¹¹ Necessary contingent conditions

حالا راحت تر می‌توانیم شباهت‌ها و تفاوت‌های رهیافت‌های اشمیت، موف و لاکلاو را دریابیم: هر سه آنها الگویی مربوط به نیروهای آنتاگونیستی و حادثی برساننده ترسیم می‌کنند؛ هر سه آنها تفکر لیبرال و «امر اجتماعی» را به نقد می‌کشند؛ و هر سه آنها بر شأن برساننده و انتولوژیک امر سیاسی تاکید می‌گذارند. اما از این نقطه به بعد دیگر از هم جدا می‌شوند. اشمیت آنتاگونیسم را به سطح اجتماعی سیاست می‌کشد و دشمن (به عنوان «دیگری») را خطاب قرار می‌دهد. موف تا این سطح از اشمیت پیروی می‌کند (مارچارت در اشاره به آن از اصطلاح «انتیک» هایدگر استفاده می‌کند)؛ اما برای پرهیز از دشمن ذاتی اشمیت که تجسد کالبدی دارد، مفهوم «پلورالیسم آگونیستی» را به عنوان آنتاگونیسم رام شده برمی‌کشد. لاکلاو برعکس از اشمیت پیروی نمی‌کند و در نتیجه نیازی به رام کردن آنتاگونیسم ندارد؛ او نیازی ندارد که با مفهوم دشمن دست و پنجه نرم کند (چراکه برای او آنتاگونیسم یک اصل است، نه یک شخص).

برای فهم بهتر این تفاوت، بد نیست که مباحثه‌ی مستمر و پرچالش بر سر نظریه‌ی سیاسی لاکلاو (کلاً یا بخشاً) را مورد مذاقه قرار دهیم، بویژه بحث‌هایی که در جغرافیای انتقادی و مطالعات شهری شده است. نقد لاکلاو در مطالعات شهری مشخصاً مربوط است به برداشت او از مفهوم فضا. این نقد در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ با موضع‌گیری دورین مَسی علیه تلقی لاکلاو از فضا آغاز شد (Massey, 1992). مخالفت مَسی با لاکلاو از این منظر است که فکر می‌کند لاکلاو «فضا» را به عنوان محصول یا برساخته‌ای انفعالی و مساوق با سیاست در نظر می‌گیرد، و از سوی دیگر «زمان» را به عنوان عمل جابجایی و معادل «امر سیاسی» تعریف می‌کند. مَسی لاکلاو را متهم به این می‌کند که از «فضا» سیاست‌زدایی می‌کند: «لاکلاو فکر می‌کند که فضا قلمرو ثبات و سکون است. در قلمرو امر فضایی، هیچ زمامدنی حقیقی‌ای درکار نیست و از آن راه، امکان سیاست هم وجود ندارد» (Massey, 1992: 67). استدلال مَسی این است که مطالعات شهری و جغرافیای انتقادی، فضا را به یک «مقوله‌ی سیاسی» بدل کرده‌اند و در نتیجه تشخیص لاکلاو خطاست.

الیور مارچارت (۱۹۹۹) انتقادهای مَسی را پاسخ می‌دهد. او می‌گوید: «خیلی عجیب غریب است که یک نظریه‌پرداز (منحصرأ) سیاسی را از منظر جغرافیا، به سیاست‌زدایی از مفاهیم‌اش متهم کنیم؛ به عبارت دیگر خیلی غریب است که یک نظریه‌ی سیاسی را به حمایت از مفاهیم غیرسیاسی متهم کنیم». مارچارت (۱۹۹۹) بر رابطه‌ی دشوار میان نظریه‌ی سیاسی و مطالعات شهری انتقادی^۱ متمرکز می‌شود: او می‌پرسد آیا می‌شود پژوهشگران شهری انتقادی «مفاهیم و سازه‌های تئوریک نظریه‌ی/فلسفه‌ی سیاسی را بر اساس اصطلاحات خودشان برنگینند» و آیا می‌شود که بازی زبانی نظریه‌ی سیاسی «اصلاً قابل ترجمه به مطالعات شهری انتقادی نباشد؟». مارچارت خاطرنشان می‌کند که به زعم لاکلاو، فضا نه انفعالی است و نه فعال و نه غیرسیاسی؛ از نظرگاه صرف انتولوژیک، فضا (به عنوان نظام معنایی بسته) نمی‌تواند وجود داشته باشد: فضا در نهایت ممکن نیست. به علاوه، بیرون برساننده‌ی فضا باید «از بُن نسبت به آن نظام متفاوت باشد- چیزی که از طریق منطق درونی خود نظام غیر قابل توضیح است، چیزی که هیچ‌گاه، هیچ مکان تجویز شده‌ای در توپوگرافی ندارد» (Marchart, 2007: 139). تنها از خلال ساختن بیرون به عنوان بیرون رادیکال (cf. Laclau, 2004: 309)، تفاوت میان درون و بیرون ممکن و میسر می‌گردد؛ اگر بیرون ضروری و رادیکال نباشد، به بخشی از درون تبدیل، و نهایتاً با آن یکی می‌شود (Marchart, 2010a: 193).

در مباحثات معاصر درباره‌ی لاکلاو در مطالعات شهری، مفهوم امر فضایی و دلالت آن بر «بیرون برساننده» احیا شده، و تردیدهای قدیمی دوباره جان گرفته‌اند. مصطفی دیکچ (۲۰۱۲) که یکی از بلندپروازترین و فعالترین پژوهشگران اخیر در زمینه‌ی وارد کردن نظریه‌ی سیاسی به قلمرو مطالعات شهری و جغرافیای انتقادی است، به ما می‌گوید لاکلاو بر «بیرون برساننده، یا دشمنی تاکید می‌گذارد که هویت سیاسی دوست براساس و علیه آن تعیین می‌یابد» (p. 672). دیکچ (2013b) در متن آموزنده‌اش در مورد حاشیه‌های شهری پاریس می‌گوید که «آپاچی‌های»^۲ (بربرهای در دروازه‌ها)^۳ به «بیرون برساننده» تبدیل شده‌اند (pp. 28-).

¹ Critical urbanism

² Apaches of Belleville

³ Barbarians at the gates

40). او در جایی دیگر و در اشاره‌ای مستقیم به موف این «بیرون برساننده» را همان دشمن در معنای اشمیتی کلمه تعبیر می‌کند (Dikec, 2013a: 79-80). نهایتاً دیکچ (۲۰۱۲) «درک محدود فضایی درون/بیرون» دیدگاه لاکلاو را در بوته نقد می‌گذارد و در اینجا مستقیماً به مَسی ارجاع می‌دهد. او می‌نویسد: «این درک فضایی از بیرون‌بودگی و مرز[بندی]، به نظرم تبیین موجه و کافی‌ای نیست برای مناسبات پیچیده‌تری که نمی‌شود از خلال یک دوگانه‌ی درون/بیرون ساده درک‌شان کرد» (p.673).

به باور من نقد بیرون برساننده‌ی لاکلاو و آن را «درک فضایی محدود» خواندن، دقیقاً مثل انگلی که مَسی بر سیاست‌زدایی از فضا به کار لاکلاو می‌زند، دچار یک بدفهمی است. شاید این اتهامات نوعی دفاع واکنشی باشند، چرا که بر سر موضوع اصلی جغرافیا، یعنی فضا، بحث شده است. نظریه‌ی سیاسی لاکلاو فراتر از مرزهای انتقادهای مَسی و دیکچ است: البته که فضا «سیاسی» است، حتی اگر «فضایی‌کردن» در سطح انتولوژیک (در نظریه‌ی آنتاگونیسم لاکلاو) از رسوب‌گذاری (سیاست) جدایی‌ناپذیر باشد. موضع لاکلاو تاختم به «فضا» با قدرتِ هنجاری نیست، بلکه می‌گوید که «فضا» نهایتاً امری است ناممکن. «فضا» خودش (و نه هیچ شخص یا گروهی، نه «دیگری» یا «دشمن») همان «بیرون برساننده» است. طبق این دیدگاه، برعکس، جغرافیا به عنوان رشته‌ی تحلیلی فضایی‌شدن بی‌ارزش نمی‌شود. لاکلاو (۱۹۹۰) می‌نویسد: برای درک واقعیت اجتماعی، کافی نیست که «بفهمیم جامعه چیست، بلکه باید دانست چه چیزی مانع از هستی یا بودن آن می‌شود» (p. 44). همین حکم را می‌توان در مورد موضوع فضا بیان کرد: برای فهم واقعیت فضایی، مساله فهمیدن چستی فضا نیست، بلکه باید دانست چه چیزی مانع از هستی یا بودن آن می‌شود. به نظرم این رویکرد مبنای مهمی برای جغرافیای انتقادی و تحلیل فضایی به دست می‌دهد.

نفهمیدن رهیافت لاکلاو در خصوص فضا نهایتاً در مفهوم آگونیسم موف هم تکرار می‌شود. در واقع، موف (۲۰۰۵، ۲۰۱۳) «بیرون برساننده» را به مفهوم «دشمن» (p. 18) و «دیگری» برساننده پیوند می‌دهد (p. 15). و دقیقاً همین است که آگونیسم او را از صورتبندی لاکلاو از آنتاگونیسم متمایز می‌کند، و میان لاکلاوی «اشمیتی ضد اشمیتی» (Zizek, 1999: 172) و موف «نو-اشمیتی چپ» (Marchart, 2007: 45) تفاوت می‌گذارد. لاکلاو بیرون را به عنوان بخش ضروری یک الگوی نظری، بر سطحی انتولوژیک (سطح امر سیاسی) بر می‌نهد؛ موف برعکس، بیرون را به سطح اجتماعی (سطح سیاست) می‌کشاند و پیرو اشمیت آن را به عنوان دشمن در نظر می‌گیرد. و دقیقاً فقط به خاطر همین تغییر [یعنی تغییر بیرون از سطح انتولوژیک به سطح انتیک] و به سبب پرداختن به آن، مفهوم آگونیسم‌اش ضرورت می‌یابد: اینک آنتاگونیسم باید رام گردد تا از حذف ذاتی (فیزیکی) دشمن/دیگری به معنای اشمیتی‌اش بپرهیزد. به دیگر سخن، در واقع ضرورت داشت «جنگ وجود» (Purcell, 2008: 66) در آنتاگونیسم، تنها زمانی صادق است که آنتاگونیسم (یا بیرون برساننده) به عنوان امری انسان‌شناختی در نظر گرفته شود، یعنی وقتی که آنتاگونیسم به سطح اجتماعی (یا انتیک) کشانده شود. این در حالی‌ست که در سطح انتولوژیک فلسفه‌ی سیاسی، آنتاگونیسم نه دشمنی را خطاب قرار می‌دهد و نه (ذاتاً) نیازی به هیچ جنگ (فیزیکی)‌ای دارد. باز هم می‌توانیم به دریدا (۱۹۹۷) اشاره کنیم: شرط «بیرون نظام» یک «رسوایی» خواهد بود، اگر کسی بخواهد آن را در درون نظامی بفهمد که شرطش دقیقاً خود همان بیرون است.» (p. 104). شرط یک «بیرون برساننده» فقط در نظام انتیک امر اجتماعی مساله‌ساز (رسوایی‌آمیز) است؛ اشاره‌ی اشمیت به دشمن و رام‌سازی آنتاگونیسم در موف، هر دو از دل تلاش برای درگیر شدن با این رسوایی سر بر می‌آورند. به بیان دیگر، بنیاد انتولوژیک نظریه‌ی سیاسی لاکلاو عبارتست از (ناممکن بودن) فضا و نه «دشمن»، و به همین دلیل است که مفهوم «بیرون برساننده»‌ی او زیرپای مفهوم آگونیسم موف را خالی می‌کند.

جمع‌بندی

هر نظریه‌ی برنامه‌ریزی‌ای به مفهوم یا دیدگاهی نیاز دارد که بتواند نحوه‌ی رابطه‌ی میان چیزها، و نحوه‌ی کارکردن جامعه و شهرها را توضیح دهد. در نظریه‌ی برنامه‌ریزی معاصر، احتمالاً رایج‌ترین دیدگاه در این زمینه، رهیافت همکارانه و اجماعی نظریه‌ی ارتباطی باشد. نظریه‌ی ارتباطی برمی‌نهد که بهترین نتیجه از خلال گفتگوی مشاوره‌ای کامل، محقق می‌گردد. در چارچوب نظریه‌ی ارتباطی، وظیفه‌ی نظریه‌ی برنامه‌ریزی چیزی نیست جز تنظیم و سازماندهی اجماع و وفاق. از پلورالیسم آگونیستی موف به عنوان یک چارچوب بدیل در نظریه‌ی برنامه‌ریزی استفاده شده است، و به نظر می‌رسد که این رهیافت دارد جایگزین نظریه‌ی

برنامه‌ریزی همکارانه و ارتباطی، که پارادایم غالب در این حوزه است، می‌شود. «ظهور نظریه‌ی برنامه‌ریزی آگونیستی» (Mantysalo, 2011: 266) به نقطه‌ی اوج -به اصطلاح- مجموعه‌ی پی در پی نظریه‌های برنامه‌ریزی دست یافته است: بعد از نظریه‌های برنامه‌ریزی جامع-عقلانی، اندک‌افزا، و ارتباطی، اینک آگونیسم به مُمَنع‌ترین رهیافت بدل شده است (cf. Backlund and Mantysalo, 2010: 343). دلیل غوررسی من در سوییچ دیگر آگونیسم هم همین بود.

برای دیدن سوییچ دیگر چیزی، اغلب لازم است که موقعیت و جایگاه خود را تغییر دهیم (بخش تاریک ماه را در نظر آورید). به همین دلیل بود که کوشیدم در مقاله‌ی خود نه از نظریه‌ی برنامه‌ریزی، بلکه از نظریه‌ی آنتاگونیسم پسا-ساختارگرا و یک رهیافت تبارشناسانه در فلسفه‌ی سیاسی، بی‌اغازم. اما، نتیجه‌ی چنین تاملی چیست؟ نتیجه و خروجی‌اش برای نظریه‌ی برنامه‌ریزی چیست؟ و اصل نقد من بر نظریه‌ی موف چیست؟

از منظر نظریه‌ی آنتاگونیسم (من همچنان به این نظریه معتقدم) هم [نظیر نظریه‌ی آگونیسم] مفهوم آگون برای توضیح سیاست و برنامه‌ریزی بسیار مناسب است. آگون به مفهوم نیچه‌ای کلمه، والایش آنتاگونیسم است: آنتاگونیسم نوعی پایه‌ی ساختاری امر اجتماعی است؛ در هر زمانی حاضر است، شاید کمابیش پنهان باشد، اما همیشه حضور دارد و هست. آگونیسم نامی است که برای تلاش در راستای رام‌سازی آنتاگونیسم بکار می‌رود. برای ساختن آگونیسم، در واقع باید یک جامعه ساخت. سیاست بطور اعم و برنامه‌ریزی بطور اخص، ابزارهای اصلی هستند برای تنظیم و بازتنظیم امر اجتماعی و برای منکوب کردن آنتاگونیسم بنیادین و برساننده. سیاست و برنامه‌ریزی همین وظیفه‌ی اهلی‌سازی یا رام‌سازی آنتاگونیسم [و تبدیل آن] به آگونیسم را دنبال می‌کنند؛ آنها می‌خواهند آنتاگونیسم را به امری تحمل‌پذیر مبدل کنند. به قول مایکل گاندر (۲۰۱۰) قوانین برنامه‌ریزی «ساز و برگ‌های اصلی دولتی‌اند برای تسهیل وظایف ایدئولوژیک. برنامه‌ریزی بطور هماهنگ تعیین می‌کند که جمعیت در جستجوی آینده‌ی بهتر، چگونه باید استفاده‌ی مطلوبی از سکونتگاه‌ها، فضاها و محیط‌هایش بکند» (p. 366). در واقع، کنش برنامه‌ریزی همیشه آگونیستی است (Hillier, 2002: 268). نظریه‌ی آنتاگونیسم برای توضیح چنین هدفی [یعنی رام کردن تضادها توسط برنامه‌ریزی] مناسب است، و همچنین توضیح می‌دهد که در زیر چنین عمل آگونیستی‌ای (یعنی برنامه‌ریزی) چیزی نهفته و مستور است که آن هدف را بر می‌اندازد: آنتاگونیسم.

مفهوم آگونیسم موف تا اینجا کار کمابیش با این رهیافت مبتنی بر نظریه‌ی آنتاگونیسم همخوان است. اما تا اینجا (این نظر من است) دو تفاوت عمده و به هم مرتبط رو می‌آید. نکته‌ی اول این است که ناممکن بودن رام‌سازی آنتاگونیسم، به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار نگرفته است: موف به این نکته اشاره می‌کند اما بر شکل دادن به ساختن آگون به عنوان رسالت و وظیفه‌ی اصلی دموکراسی تاکید می‌گذارد، بدون اینکه بگوید در تحلیل نهایی چنین کاری ناممکن است. تفاوت دوم، چرخش برنامه‌ای [یا روشی] در خود مسیر استدلال موف است: اهلی‌سازی آنتاگونیسم برای برنامه‌ریزی و نظریه‌ی برنامه‌ریزی جذاب است اما با نظریه‌ی آنتاگونیسم در تعارض است. در آخرین بندهای مقاله‌ام می‌کوشم همین دو نکته را باز کنم.

لب لباب نظریه‌ی آنتاگونیسم این باور است که رام ساختن آنتاگونیسم و تبدیل آن به آگونیسم ممکن نیست. چنین کاری فقط در کوتاه مدت، بطور موقتی و با نتایج متزلزل ممکن است. این موضوع مهمی است چرا که از بین بردن همیشگی آنتاگونیسم، باعث انسداد تمام نظام‌های معنایی می‌گردد و امکان آلترناتیوها را از بین می‌برد (Laclau, 1990). این امر به پابرجایی جهان می‌انجامد. جین هیلیر (۲۰۰۲) با ارجاع به لکان و تفکر او در باب امر واقع (این شباهت و توازی جای تعجب ندارد، چرا که لکان منبع الهام بسیار مهمی برای لاکلاو است) به نکته‌ی مشابهی اشاره می‌کند. امر واقع ناممکن، دسترس‌ناپذیر و به چنگ‌نیامدنی است. در نظریه‌ی لکان (۱۹۷۷) دقیقاً شرط عدم امکان است که امر واقع را می‌سازد. بعلاوه تلاش ذاتاً هولناک برای دستیابی به امر واقع نیروی پیشران هر نوع کنش اجتماعی است. لاکلاو این نظریه را برای مفهوم بیرون برساننده‌ی خود اتخاذ می‌کند: بیرون همان امر واقع است (Marchart, 2013: 311). تلاش برای رام ساختن آنتاگونیسم یک پارادوکس است، دقیقاً مثل تلاش برای درک امر

¹ Programmatic turn

واقع. هر دوی اینها، یعنی آنتاگونیسم و امر واقع، از رهگذر نیروهای منفی ساخته می‌شوند: دسترس‌پذیر نبودن (امر واقع) و رام شدنی نبودن (آنتاگونیسم). با این حال این دو ناممکن بودن هر دو نیروهای پیشران جامعه‌اند.

نقد من بر پلورالیسم آگونیستی موف این است که او به قدر کافی بر ناممکن بودن رام‌سازی آنتاگونیسم تکیه و تأکید ندارد. البته به آن اشاره‌ای گذرا می‌کند (cf. Mouffe, 2013: 15). به نظر من او نمی‌تواند بر روی این ناممکن بودن تأکید بگذارد، به این دلیل که چنین کاری با کل پروژه‌اش در تعارض است: یعنی ساختن بدیلی ایجابی برای سیاست دموکراتیک. در نظریه برنامه‌ریزی، این بدیل برنامه‌ای [یا روشی] نوشته شده است. بعلاوه به نظر می‌رسد نظریه برنامه‌ریزی آگونیستی اخیراً به پارادایم غالب در این حوزه بدل شده است. نقد من این است که از خلال این چرخش برنامه‌ای و پوزیتیویستی، عنصر اصلی نظریه آگونیسم/آنتاگونیسم (یعنی شرط عدم امکان) محو می‌شود. دیدگاه موف، داعیه‌اش درباب آنتاگونیسم و نظریه آگونیستی‌اش به عنوان راهنمایی ایجابی، قدرت تحلیلی نظریه آگون و آنتاگونیسم را به محاق می‌برد.

نظریه موف استوار است بر درک امر سیاسی به عنوان یک مقوله‌ی انتولوژیک متمایز (و ماتقدم)، که با «سیاست واقعی» متفاوت است: «سیاست» قلمرو برنامه‌ریزی است، قلمرو داده و اطلاعات، قلمرو جامعه؛ «امر سیاسی» نوعی حالت یا طریق بودن است، نوعی بنیان متناقض متشکل از حادثی بودن و آنتاگونیسم. قصد موف این است که این دو مقوله را با هم جمع کند: اینکه نظریه آنتاگونیسم را از قلمرو امر سیاسی به حوزه سیاست بیاورد. اما این اتصال شکست می‌خورد. شکست می‌خورد به این سبب که نظریه آنتاگونیسم نفس چنین انتقالی را تاب نمی‌آورد. چنین انتقالی مثل فرورودن آتش به درون آب است: آتش خاموش می‌شود (و تمام خواص و ویژگی‌هایش را از کف می‌دهد). به بیان دیگر آنتاگونیسم رام شده‌ی موف دیگر آنتاگونیستی نیست. دیدگاه موف قدرت مفهومی‌اش را در این راه از دست می‌دهد: یعنی قدرت‌اش برای تعریف و توضیح امر سیاسی. نظریه سیاسی مزبور از خلال رام‌سازی آنتاگونیسم، وضعیت بنیادی خودش را تغییر می‌دهد، و «امر سیاسی» به «سیاست» قلب می‌شود. به این سبب است که آگونیسم موف (اگر از اصطلاح خود موف استفاده کنیم) خودش یک مفهوم «پسا-سیاسی» است. آگونیسم رام شده دقیقاً پسا-آنتاگونیسم است، و به این معنا و رای امر سیاسی است (چراکه آنتاگونیسم جوهر اصلی امر سیاسی است). مفهوم آگونیسم مبتنی بر گذار از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر است، از سطح امر (انتولوژیک) سیاسی به سطح (انتیک) سیاست. مفهوم آگونیسم، با این گذار، آنتاگونیسم را از منفیت رادیکال‌اش باز می‌دارد (cf. Marchart, 2013).

نظریه آگونیسم/آنتاگونیسم برای یک نظریه برنامه‌ریزی پوزیتیو کارایی چندانی ندارد. یا اگر بخواهم موضوع را با تمایز مشهوری که در این حوزه وجود دارد توضیح دهم، این مفهوم برای نظریه‌ی درمورد برنامه‌ریزی^۱ مناسب است و کمتر برای یک نظریه برنامه‌ریزی^۲ (cf. Faludi, [1973] 2008; Friedmann, 2003; Lord, 2014).

تا جایی که به نظریه برنامه‌ریزی مربوط است، تامل بر نظریه آگونیسم/آنتاگونیسم نمی‌تواند سهم مثبتی داشته باشد بلکه صرفاً می‌تواند تحلیلی انتقادی به دست دهد. هر نظریه برنامه‌ریزی‌ای (از جمله همین نظریه برنامه‌ریزی آگونیستی) مبتنی بر بنیاد آنتاگونیسم است و از طریق ناممکن بودن یک بیرون‌برساننده ساخته می‌شود. اما اگر این حرف درست باشد آیا نظریه آنتاگونیسم می‌تواند یک بدیل ارائه دهد؟ یا به قول هیلیر (۲۰۰۳) «آیا امیدی به برنامه‌ریزان است؟» (p. 51). شاید باشد. بنابراین تامل بر کارل اشمیت و ارنستو لاکلاو نشان داد که هم آنتاگونیسم و هم بیرون‌برساننده، دشمن نیستند و اینکه آنتاگونیسم یک ویژگی شخصی نیست، بلکه یک اصل ساختاری است. پذیرفتن امکان یک بیرون بدون اندیشیدن به آن در قالب تمایز دوست/دشمن، آغازگاهی است برای نگاهی تازه به تلاقی آگون/آنتاگونیسم و نظریه برنامه‌ریزی. نکته‌ی دوم را قبلاً هیلیر (2002: 267, referring to Žižek, 1997) مطرح کرده است: شرط عدم امکان هم-زمان همان شرط امکان است. من هم پیشتر به همین نکته با اشاره به لاکلاو در مقاله‌ام پرداختم. او می‌گوید (Laclau, 1990) از آنجاییکه تمام مناسبات قدرت حادث‌اند و خود مبتنی بر شرایطی‌اند که آنها نیز حادث‌اند، همیشه امکان تغییر این مناسبات وجود دارد؛ اگر مناسبات اجتماعی حادث باشند، از طریق

¹ Theory about planning

² Theory of planning

مبارزه و جدل قابل تغییر و تحول‌اند. نظریه‌ی آگون/آنتاگونیسم نشان می‌دهد که نهایتاً بدیل‌ها ممکن‌اند، و این حرف‌گوش‌نواز و خوشایندی است (نه فقط برای نظریه‌ی برنامه‌ریزی). سوم، همانطور که پیشتر در مورد مثال «فضا» گفتیم، استدلال تحلیلی نیرومندی در سوی دیگر آگونیسم وجود دارد که می‌تواند برای رهیافت نظری به برنامه‌ریزی بسیار مفید باشد: امکان به تعویق انداختن هدفی تحلیل در نظریه‌ی برنامه‌ریزی، پیرو اصل فقدان برساننده. اما معنای این چیست؟ بطور سنتی هدف تامل بر برنامه‌ریزی این بوده است که برسیم که برنامه‌ریزی چگونه می‌تواند موفق شود و اینکه برنامه‌ریزی چیست. اینک (که به نظریه‌ی آگون/آنتاگونیسم مجهز شده‌ایم) می‌توانیم پرسش دیگری طرح کنیم: چه چیزی مانع از موفقیت برنامه‌ریزی می‌شود؟ به نظر من این تغییر پرسش و نگاه، اهمیت فراوانی دارد و سبب گشوده شدن امکانات تحلیلی جدیدی می‌شود. اما این رهیافت با سازه‌ی متناقض‌اش، کاملاً همسنگ است با کار کردن بر روی این پرسش که: چرا تولید تنگناهای خود نظریه به نوعی «نتیجه‌ی سیستماتیک درونی» خود نظریه‌ی برنامه‌ریزی است (Lord, 2014). همچنین همخوانی دارد با بازاندیشی «مسائل بدخیم برنامه‌ریزی» که همچنان حل نشده باقی مانده‌اند (Rittel and Webber, 1973 [2008]).

منابع

- Allison, DB (2001) *Reading the New Nietzsche*. Boston, MA: Rowman & Littlefield.
- Althusser, L (2005) *For Marx*. London: Verso.
- Arendt, H (1958) *The Human Condition*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Bäcklund, P, Mäntysalo, R (2010) Agonism and institutional ambiguity. *Planning Theory* 9(4): 333–350.
- Bond, S (2011) Negotiating a “democratic ethos”: Moving beyond the agonistic: Communicative divide. *Planning Theory* 10(2): 161–186.
- Brenner, N (2009) What is critical urban theory? *City* 13(2–3): 198–207.
- Derrida, J (1997) *Of Grammatology*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J (2005a) *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- Derrida, J (2005b) *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Derrida, J (2006) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge.
- Dikeç, M (2012) Space as a mode of political thinking. *Geoforum* 43: 669–676.
- Dikeç, M (2013a) Beginners and equals: Political subjectivity in Arendt and Rancière. *Transactions of the Institute of British Geographers* 38: 78–90.
- Dikeç, M (2013b) Immigrants, banlieues, and dangerous things: Ideology as an aesthetic affair. *Antipode* 45(1): 23–42.
- Elden, S (2006) *Speaking against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Faludi, A ([1973] 2008) What is planning theory? In: Hillier, J, Healey, P (eds) *Critical Essays in Planning Theory: Foundations of the Planning Enterprise*, vol. 1. Burlington, VT: Ashgate, 29–38.
- Forester, J (1989) *Planning in the Face of Power*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Forester, J (1993) *Critical Theory, Public Policy and Planning Practice: Toward a Critical Pragmatism*. Albany, NY: SUNY Press.
- Friedmann, J (2003) Why do planning theory? *Planning Theory* 2(1): 7–10.
- Gunder, M (2003) Passionate planning for the others’ desire: An agonistic response to the dark side of planning. *Progress in Planning* 60: 235–319.

- Gunder, M (2010) Planning as the ideology of (neoliberal) space. *Planning Theory* 9(4): 298–314.
- Habermas, J (1983) *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J ([1962] 1990) *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Harvey, D (2005) *The New Imperialism*. New York: Oxford University Press.
- Healey, P (1997) *Collaborative Planning*. London: Macmillan Press.
- Heidegger, M (2001) *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 36/37: Sein und Wahrheit*. Frankfurt: Klostermann.
- Hillier, J (2002) *Shadows of Power: An Allegory of Prudence in Land-Use Planning*. London; New York: Routledge.
- Hillier, J (2003) “Agon”izing over consensus: Why Habermasian ideals cannot be “real.” *Planning Theory* 2(1): 37–59.
- Hillier, J (2008) Plan(e) speaking: A multiplanar theory of spatial planning. *Planning Theory* 7(1): 24–50.
- Hillier, J (2010) Introduction. In: Hillier, J, Healey, P (eds) *The Ashgate Research Companion to Planning Theory*. Farnham: Ashgate, 1–36.
- Innes, JE, Booher, DE (2010) *Planning with Complexity: An Introduction to Collaborative Rationality for Public Policy*. New York: Routledge.
- Lacan, J (1977) *Écrits: A Selection*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Laclau, E (1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso.
- Laclau, E (1995) Subject of politics, politics of the subject. *Differences* 7(1): 146–164.
- Laclau, E (2004) Glimpsing the future. In: Critchley, S, Marchart, O (eds) *Laclau: A Critical Reader*. New York: Routledge, 279–328.
- Laclau, E (2005) *On Populist Reason*. New York: Verso.
- Laclau, E, Mouffe, C (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lefebvre, H (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefort, C (1988) *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Lord, A (2014) Towards a non-theoretical understanding of planning. *Planning Theory* 13(1): 26–43.
- Lukács, G (1973) *Georg Lukács Werke. Band 9: Die Zerstörung der Vernunft*. Darmstadt: Luchterhand.
- Mäntysalo, R (2011) Planning as agonistic communication in a trading zone: Re-examining Lindblom’s partisan mutual adjustment. *Planning Theory* 10(3): 257–272.
- Marchart, O (1999) Art, space and the public sphere(s). Some basic observations on the difficult relation of public art, urbanism and political theory. In: Lechner, A, Maier, P (eds) *stadtmotiv*. Wien: selene. Available at: <http://eipcp.net/transversal/0102/marchart/en> (accessed 10 August 2013).
- Marchart, O (2007) *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marchart, O (2010a) *Die politische Differenz*. Berlin: Suhrkamp.

- Marchart, O (2010b) Politische Theorie als Erste Philosophie. In: Bedorf, Z, Röttgers, K (eds) Das Politische und die Politik. Frankfurt: Suhrkamp, 143–158.
- Marchart, O (2013) Das unmögliche Objekt. Berlin: Suhrkamp.
- Massey, D (1992) Politics and space/time. *New Left Review* 196: 65–84.
- Michel, B, Roskamm, N (2013) Einführung: Die postpolitische Stadt. *sub\urban* 1(2): 9–16.
- Mouffe, C (1993) *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mouffe, C (1999) Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research* 66(3): 745–758.
- Mouffe, C (2000a) Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy. In: Mouffe, C (ed.) *The Democratic Paradox*. London: Verso, 36–59.
- Mouffe, C (2000b) *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Mouffe, C (2002) *Politics and Passions: The Stakes of Democracy*: Center for the Study of Democracy. Available at: https://www.westminster.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0003/6456/Politics-and-Passions.pdf (accessed 17 March 2014).
- Mouffe, C (2005) *On the Political*. London: Routledge.
- Mouffe, C (2013) *Agonistics: Thinking the World Politically*. London; New York: Verso.
- Nietzsche, F ([1872] 1973) Homer's *Wettkampf*. In: Colli, G, Montinari, M (eds) *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe (Dritte Abteilung, Zweiter Band. Nachgelassene Schriften 1870–1873)*. Berlin: Walter de Gruyter, 277–286.
- Nietzsche, F ([1874] 1998) *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (trans. Cowan, M 1962). Chicago, IL: Regnery.
- Ploger, J (2004) Strife: Urban planning and agonism. *Planning Theory* 3(1): 71–92.
- Purcell, M (2008) *Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures*. London: Routledge.
- Purcell, M (2009) Resisting neoliberalization: Communicative planning or counter-hegemonic movements? *Planning Theory* 8(2): 140–165.
- Purcell, M (2013) *The Down-Deep Delight of Democracy*. Malden, MA: Wiley.
- Rancière, J (1999) *Disagreement*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Rittel, HW, Webber, MM ([1973] 2008) Dilemmas in a general theory of planning. In: Hillier, J, Healey, P (eds) *Critical Essays in Planning Theory: Foundations of the Planning Enterprise*, vol. 1. Burlington: Ashgate, 67–82.
- Roskamm, N (2011) *Dichte: Eine transdisziplinäre Dekonstruktion*. Bielefeld: Transcript.
- Roskamm, N (2012) Das Reden vom Raum. Zur Aktualität des “Spatial Turn”: Programmatik, Determinismus und “sozial konstruierter Raum.” *Peripherie* 126–127: 171–189.
- Roskamm, N (2013a) Der unmögliche Raum (Weitere) ontologische Differenzierungen. *Erwägen Wissen Ethik EWE* 24(1): 56–59.
- Roskamm, N (2013b) 4.000.000 m² of public space: The Berlin Tempelhofer Feld and a short walk with Lefebvre and Laclau. In: Degros, A, Knierbein, S, Madanipour, A (eds) *Public Space and the Challenges of Urban Transformation in Europe*. London: Routledge, 63–77.
- Sager, T (2010) Role conflict: Planners torn between dialogical ideals and neoliberals realities. In: Hiller, J, Healey, P (eds) *The Ashgate Research Companion to Planning Theory*. Farnham: Ashgate, 183–213.

- Sager, T (2013) *Reviving Critical Planning Theory*. New York: Routledge.
- Schmitt, C ([1933] 2001) *State, Movement, People*. Corvallis, OR: Plutarch Press.
- Schmitt, C ([1929] 2007a) The age of neutralizations and depoliticizations. In: Schmitt (ed.) *The Concept of the Political*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 80–96.
- Schmitt, C ([1932] 2007b) *The Concept of the Political*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Smith, N (1984) *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Staten, H (1986) *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell.
- Swyngedouw, E (2007) The post-political city. In: Bavo (ed.) *Urban Politics Now*. Rotterdam: NAI Publishers, 59–75.
- Turner, B (2006) The thrill of victory, the agony of defeat: The Nietzschean vision of contest. In: Annual meeting of the American political science association, 31 August–3 September. Available at: <http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2006%20Papers/Brandon%20Turner.pdf> (accessed 15 August 2013).
- Werlen, B (2013) *Gesellschaft und Raum: Gesellschaftliche Raumverhältnisse*. *Erwägen Wissen Ethik EWE* 24(1): 3–15.
- Žižek, S (1997) *The Abyss of Fear*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Žižek, S (1999) Carl Schmitt in the age of post-politics. In: Mouffe, C (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso, 18–37.
- Žižek, S (2010) *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt: Suhrkamp.

رنالیسم انتقادی – دفتر دوم فروغ اسدپور^۱

درآمد

از فضا و دیالکتیک سپاس‌گزاری می‌کنم بابت بازنشر دو مطلبی که سال‌ها پیش در معرفی رنالیسم انتقادی و در گفتگو با آن به نگارش درآوردم. فضا و دیالکتیک در همین مدت اندکی که از عمرش می‌گذرد خود را به واسطه‌ی کوشندگان جدی و پرکارش، همچون منبعی برای نوآوری در بحث‌های مربوط به فضا‌مندی-زمان‌مندی و مفهوم شهریت/اوربانیته در مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه (و تا حدی نوع بس‌آشفته‌ی آن در ایران) شناسانده است. از این بابت به غنای بحث‌های علمی و انتقادی در جامعه‌ی فارسی‌زبان ایران دامن زده است. از آیدین ترکمه که از دوستی و رفاقت صمیمانه‌مان سال‌ها می‌گذرد، به‌خاطر محبت و صمیمیت و جدیت کم‌یابش و همچنین ابتکاری که برای بازنشر این دفترها به کار زد، سپاس‌گزاری می‌کنم. امیدوارم با همین جدیت و گشودگی ذهن به پژوهش و مطالعه ادامه بدهد.

سخنی چند درباره‌ی پیکارهایی که کار را به وادی نظریه کشانید:

می‌خواهم به عنوان مقدمه بر بازنشر دو مطلبی که پیرامون رنالیسم انتقادی نوشته‌ام، از چگونگی آشنایی‌ام با روی باسکار بنیان‌گذار اصلی این فلسفه سخنی چند با خواننده بگویم. روزگار نسبتاً درازی است که با باسکار همنشینی می‌کنم و متأسفانه گمان نمی‌کنم فرصت و زمان اجازه بدهد ژرفای این اقیانوس را پیمایش کنم و یا عطر باغ اندیشه‌ی وی را به تمامی، در اطراف بپراکنم. من مارکس و باسکار را تقریباً به یک اندازه عزیز می‌دارم. مارکس بدون باسکار و باسکار بدون مارکس برای من تصورناپذیر است. هر دوی آن‌ها فیگورهای اندیشمند، متعهد و رزمنده‌ای هستند که وجود مرا برای مدت‌های درازی در تسخیر خود داشته‌اند. آشنایی

^۱ فروغ اسدپور – نویسنده و نظریه‌پرداز مارکسی، که کتاب روشن‌فکران و پروژه‌های ضد‌هژمونیک؛ با نگاهی به آرای هایک و نولیرال‌های ایرانی (نشریه‌ی اینترنتی سامان نو، ۱۳۸۷، و نیز سایت پراکسیس، ۱۳۹۳) را در کارنامه‌ی خود دارد – تا امروز در دو دفتر مجزا به معرفی رنالیسم انتقادی روی باسکار پرداخته است و در واقع شناخت جامعه‌ی فارسی‌زبان با روی باسکار و بعدتر، دیالکتیسیسم‌های نظام‌مند و مکتب مارکسیسم ژاپنی ناشی از تلاش‌های تحسین‌برانگیز او بوده است. او برای آشناکردن جامعه‌ی فارسی‌زبان با این حوزه‌ها در سال‌های گذشته چندین ترجمه را روانه‌ی بازار کرده است: دیالکتیک جدید و سرمایه‌ی مارکس نوشته‌ی کریستوفر جی. آرتور، دیالکتیک و واسازی در اقتصاد سیاسی، نوشته‌ی رابرت آلبریتون، جهانی‌سازی نوشته‌ی تونی اسمیت. او همچنین کتاب منطق سرمایه نوشته‌ی تونی اسمیت را به فارسی برگردانده است که به زودی منتشر می‌شود. به دلیل اهمیت وافر رنالیسم انتقادی در بحث‌های هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی علم اجتماعی، فضا و دیالکتیک تصمیم به بازنشر دو دفتر گرفته است. دفتر اول که در فصل بهار در فضا و دیالکتیک بازنشر شد پیش از آن ابتدا در سال ۱۳۹۰ با عنوان رنالیسم انتقادی از سوی نشر آلترناتیو به صورت اینترنتی منتشر شده بود. دفتر دوم نیز که اکنون در فضا و دیالکتیک بارگذاری می‌شود، اولین بار در سال ۱۳۹۳ در قالب ویژه‌نامه‌ای برای روی باسکار از سوی نشر کندوکاو به صورت اینترنتی منتشر شد. فروغ اسدپور مقدمه‌ای نوشته است بر بازنشر این دو دفتر. به خوانندگان پیشنهاد می‌شود ابتدا این مقدمه‌ی روشنگر و بسیار آموزنده را مطالعه کنند و سپس به مطالعه‌ی دفتر اول رنالیسم انتقادی بپردازند که فایل پی‌دی‌اف آن قابل دانلود است.

آغازینم با مارکس از خلال ایدئولوژی «مارکسیسم-لنینیسم» بود. ابتدا در این سوی جهان بود که به تدریج و با احتیاط با خود او آشنایی به هم رساندم. همین که از آشنایی نخستینم با وی مدتی گذشت، زیر تاثیر پرسش‌های دشواری که پاسخ به آن‌ها – متاسفانه – از توان من و مارکسیست‌های فارسی‌زبان نسل قبل از خودم بیرون بود؛ همه‌ی کسانی که انواع مجلات و نشریات وزین تئوریک و ادبیات شوریده‌سرشان را با ولع می‌خواندم؛ به ناچار به سمت‌وسوی دیگری گرایش یافتم. سمت‌وسویی که ذهن و جان مرا به انضباط درمی‌آورد و بنیان‌های نیرومندی برای اندیشه و هدف‌های عمل پیش می‌نهد. سمت‌وسویی که شماری از خوانندگان فضا و دیالکتیک نیز شاید برخی از شاخص‌ترین چهره‌های آن را بشناسند: مهم‌تر از همه، اینان هستند که در زیر نامشان را می‌برم: مکتب ژاپنی تفسیر و بازسازی کاپیتال مارکس (از جمله کوزو اونو، تام سکین، رابرت آلبریتون، ریچارد وسترا، جان بل و دیگران) که غول‌آسا مفهوم سرمایه، صورت‌بندی‌های تاریخی سرمایه‌داری، و همچنین شکل و ماهیت دولت و ایدئولوژی‌های آن را در مراحل مختلف تاریخی رشد و نمو و اضمحلالش، در سطحی نظام‌مند، تحلیل و بحث کرده‌اند؛ تونی اسمیت و بحث‌های جامع و پرغنایش در جهانی‌سازی؛ کریس آرتور چهره‌ی یکتای بحث دیالکتیک جدید؛ موشه پوستون این منتقد جدی مارکسیسم سنتی و کوله‌بار مفاهیم جدیدش؛ و به همراه آن‌ها روی باسکار. از این میان مکتب ژاپنی و مکتب رئالیسم انتقادی به دلیل پیش‌گاردن پروژه‌هایی بسیار روشن و مشخص، و در ضمن به دلیل بحث‌های روش‌شناسانه‌شان، باز برای من جایگاه ویژه‌تری نسبت به دیگرانی یافتند که گستره‌ی پژوهش‌های‌شان تا این اندازه بلندپروازانه نبود. پروژه‌ی بازسازی مارکسیسم و یافتن بنیان‌های نیرومندی برای بازاندیشی گذشته، بدون این دو رویکرد روش‌شناسانه اگر نه ناممکن، دست‌کم بسی دشوارتر می‌بود، پروژه‌ای که هنوز به پایان نیامده است.

از آشنایی‌ام با این فیلسوف هندی-بریتانیایی، این فیلسوف خاور و باختر می‌گویم. عجیب آن که مکتب ژاپنی هم به سهم خود خاور و باختر را به هم پیوند زده است و پیوند این دو برای من جذاب است. در روزگار سختی با باسکار آشنا شدم. از دانشکده‌ی پزشکی کپنهاگ گریخته و به دانشکده‌ی جامعه‌شناسی شهر رفته بودم تا با دنیایی سروکار داشته باشم جز آناتومی انسان و بحث‌های دانشجویان پزشکی که از نگاه من به‌غایت غیرسیاسی بودند. اما این‌جا هم آسوده نبودم. «روزگاری بود. روزگار تلخ و تاری بود، بخت ما چون روی بدخواهان ما تیره، دشمنان بر جان ما چیره، شهر سیلی‌خورده هذیان داشت، بر زبان بس داستان‌های پریشان داشت.» روزگاری بود که سخن‌گفتن از مارکس (که در خفا می‌خواندمش به دور از قیل‌وقال کلاس‌های جامعه‌شناسی و استادانی که او و نوشته‌هایش را تا حد زیادی منسوخ می‌دانستند و ناسخ هم وضعیت جدید جهانی بود و زوال تدریجی طبقه‌ی کارگر صنعتی) با ریسک همراه بود. ریسک از دست‌دادن نمره و نیافتن امکان برای بالارفتن از نردبان ترقی دانشگاهی. دانشکده‌ی جامعه‌شناسی هم از جزم‌گرایی‌های مارکسیست‌های نسل کمی پیشین هنوز وحشت‌زده بود. به جز این، اصولن سخن‌گفتن از مارکس به شکل قدیمی ممکن نبود. در مواجهه با وضعیت جدید، حرف جدیدی در دفاع از مارکس باید گفته می‌شد. کلیشه‌ها و آموزه‌های ایدئولوژیک پیشین که با فروپاشی بلوک به اصطلاح سوسیالیستی از همان اندک اعتبار قبلی هم ساقط شده بودند، هیچ عقل سلیمی را راضی نمی‌کردند چه رسد به جستجوگران حقیقت. فراموش نشود که مارکس هم در دانشکده تدریس می‌شد البته. در کنار ماکس وبر و امیل دورکهایم برای مدتها جایگاه ثابتی داشته بود در تئوری اجتماعی کلاسیک. قطعاتی اندک از کاپیتال، فراز‌هایی از ایدئولوژی آلمانی، تکه‌هایی از مانیفست کمونیستی، برگ‌هایی از هیجدهم برومر، در کنار همه‌ی کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری وبر، به علاوه‌ی انبوهی از دیگر نوشته‌های وبر، از جمله بحث‌های مفصلش درباره‌ی روش و تجرید؛ همراه با همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیک از دورکهایم و دیاگنوس‌های مدرنیته از زیمل و تونیس و دیگران، همه در سال اول و دوم کنار هم بی هیچ تبعیضی خوانده می‌شدند. روش‌شناسی وبر در حالی تدریس می‌شد که درباره‌ی روش‌شناسی مارکس سکوت اختیار شده بود. علت هم روشن بود: مارکس چیز زیادی درباره‌ی روش خود نگفته و نوشته بود. در حالی که مثلن وبر و دورکهایم (به ویژه اولی) در این باره مفصل قلم‌فرسای کرده بودند. بنابراین نمی‌شد استادان را به تبعیض متهم کرد. بیش از آن‌چه داشتند، نمی‌توانستند بدهند. اما می‌شد انگشت اتهام به سوی‌شان برداشت و آن‌ها را بی‌خبر از بازسازی کاپیتال و روش مارکس دانست، کاری که من همین که با دنیای جدید بازسازی اندیشه‌های مارکس و باسکار آشنا شدم، در انجامش به خود تردید راه ندادم. بحث‌های مربوط به روش‌مندی، علاقه‌ی مرا برمی‌انگیخت و در عین حال سرخورده‌ام می‌کرد. روش وبر به‌نظم سخت مشکوک می‌نمود و البته هم‌زمان بسیار جذاب. استاد وبری هم از انتقاد به مارکسیسم روسی خستگی نمی‌شناخت. پرسش‌های گزنده و البته درست و به‌جای استادان و هم‌شاگردی‌ها پیرامون سرنوشت سوسیالیسم، تعریف طبقه‌ی کارگر، چیستی سرمایه و

محدوده‌ی عمل تاریخی آن، چپستی دولت رفاه در کشورهای شمال و غرب اروپا، جهانی‌سازی، دولت و ارتباط آن با سرمایه، ماهیت جامعه و کنش انسانی همه مناقشه‌انگیز بود. پس از بیرون‌جستن از دهان هیولا، روزهای خاکستری بی‌شماری را سپری کرده بودم و بعد هم فضای پشت سر، به این سوی جهان پرتابم کرده بود تا با انبوهی از پرسش‌های شخصی و جمعی مواجه شوم، به این ترتیب خاکستری بر خاکستری رقم می‌خورد. اگر در مقام بازسازی خود برمی‌آمدم، دو جنگ مغلوبه‌ی افسرده‌ساز بیرحم کارم را ساخته بودند. یکی جنگی بود در حصار، که از چنگش گریخته به این سوی جهان پرتاب شده بودم و دیگری جنگی بود که در آرامش و خونسردی ظاهری اما همراه با هیجان و عصبیت درونی در کلاس‌های درس دانشکده در جریان بود. از همه جهت در تنگنا بودم. لاف‌وگزارف و یا بی‌اعتنایی به بحرانی که در بطن وجودم می‌گذشت، بی‌فایده بود. خود را در مقابل برج و باروی تئوریک این سو ناتوان و بی‌دفاع می‌دیدم. در چنین روزگار تنگدستی و بی‌بضاعتی تئوریک بود که موشه پوستون، رابرت آلبریتون و روی باسکار را شناختم. آن دو تای دیگر بمانند برای وقتی دیگر. اما باسکار از کجا سر راهم سبز شد؟ هیچ نمی‌دانم، بیاد نمی‌آورم که چگونه با او آشنا شدم. در کورمال‌رفتن‌هایم در یقین‌ازدست‌دادن‌هایم به غول برخوردارم. غول دستم را گرفت و من تلو تلوخوران در حالی که اکسیژن کم می‌آوردم با او از کوهپایه بالا رفتم. باید این آشنایی حاصل کنجکاوی شدید فردی‌ام بوده باشد و یا شاید بردن نام متبرکش از سوی آلبریتون. سبب‌ساز هر چه، نتیجه مبارک بود. با خواندن کتاب نخست او پیش خود شادمانه بانگ برآوردم که وی برای تکمیل مارکس به دنیا آمده است. از آن‌جا که مطمئن بودم داربست فلسفی محکمی پیرامون مارکس به‌پا می‌کند و (با کمک آلبریتون) پشت و بر را به خاک می‌رساند بر آن شدم که با استاد کلاس روش‌شناسی‌ام بحث‌کردن آغاز کنم. مارگاریته برتیلسون زن سوئدی موقر و بانشاط و فهیمی بود که برای شکست سدهای سدید که جهان مردانه در هر دو قدمی زنان تعبیه کرده، تصمیم گرفته بود از قید خانواده برکنار باشد و از زحمت فرزندزاییدن چشم‌پوشد تا بالاتر از مردان آکادمیکی قرار بگیرد که بار زندگی شان را زانی خاموش و زحمتکش بی‌هیچ درخشش بیرونی به دوش می‌کشیدند. زن خردمند با شنیدن بحث من پیرامون وبر و روش‌شناسی او، که به میانجی باسکار انجام می‌شد، لبخند اسرارآمیزی گوشه‌ی لب نشانده و با همان نگاه زیرک همیشگی زمزمه‌کنان بر لب آورد که: بله باسکار فیلسوف بزرگی است و در روزگاری که اساسن باور به علم و جهانی بیرون از ذهن آدمی زیر تازیانه‌ی پسامدرن‌ها حال خوشی ندارد و اوضاع شما مارکسیست‌ها هم تعریفی ندارد، باسکار در راه بازسازی و ساختن مسیر تازه کمک بسیار خوبی به شمار می‌آید.

واقعیت این است که باسکار کمک خوبی است برای مارکسیست‌ها. اگر خوب بخوانیدش دست خالی برنخواهید گشت. به من در کشتی‌گرفتن با استاد وبری‌ام، کمک بزرگی کرد. میانسال مردی همیشه بشاش و خوش‌پوش، که برای مدت‌های مدیدی به عنوان دیپلمات کارکشته و بلندپایه‌ی دولت دانهارک در ترکیه نیز کار کرده و درجه‌ی دکترایش را وقف روش‌شناسی وبر کرده بود. در نخستین جلسه‌ی معارفه در کلاس وبرخوانی، شیرینی ترکی را که با خود از استانبول به سوغات آورده بود به همه تعارف کرد. به من که رسید به ترکی استانبولی دست‌وپاشکسته‌ای با من سخن گفت، پرسید ترک هستی؟ پاسخ مثبت دادم و افزودم که ترک ایرانم البته. رفاقت‌مان حول زبان ترکی و علاقمندی مشترک‌مان به سیر مدرنیته در ترکیه و ایران اصلاً سر نگرفت، از واکنش‌های من به لطیفه‌های ضدکمونیستی‌اش و اصولن ضدحمله‌های روش‌شناختی ملهم از باسکار و آلبریتون که در آستین داشتم، آزرده خاطر شد و وقتی منابع جدید را علیه نوشته‌های خود او به کار گرفتم، نقض اصول استاد و شاگردی را بر من نبخشید. چندی بعد هنگامی که به تصادف سر یکی از پیچ‌های پلکان دراز و فرسوده‌ی دانشکده‌ی کهنه و مطبوع، پلکانی که زیر پا قژ می‌کردند، به هم برخوردیم، من از سر احترام سلامش دادم اما او خود را به نشنیدن زد و علیکی در پاسخ نیامد. بحث‌های باسکار پیرامون فردگرایی روش‌شناختی و به جز آن، بحث‌های او درباره‌ی تجربدهای علمی در آزمایشگاه (که من از آن برای توصیف روش مارکس هم در برخی مقالاتم بهره برده‌ام)، تفکیکی که قائل می‌شود بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی که نام دیگری تلقی تواند شد برای ایجاد تفکیک بین ابعاد ناگذرا و گذرا در فلسفه‌ی علم، و بحث مربوط به ایزه‌ی شناخت که تا حدودی باید پایدار و نامتغیر باشد تا شناخت از آن ممکن باشد و تغییر یا بهبود شناخت هم؛ همه برای انتقاد از روش پوزیتیویستی وبر مفید واقع شدند. اما باسکار فقط به کار مارکسی‌ها نمی‌آید. باسکار به کار همه‌ی کسانی می‌آید که تردید دارند نسبت به کارآمدی روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی و آنچه که خود او هستی‌شناسی مسطح و تک‌بعدی (مونوالانس) متداول در آن‌ها و مغالطه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی ملازم‌شان می‌نامد، چیزی که نزد وبر هم مشاهده می‌شود. مخلص کلام: خواندن باسکار را به همه‌ی دانشجویان فلسفه، علوم

سیاسی، جامعه‌شناسی، روابط بین‌الملل، جغرافیای انسانی و سیاسی، برنامه‌ریزی شهری، مدیریت و نظایر این، و به جز این‌ها، به همه‌ی کسانی توصیه می‌کنم که حس‌شان نسبت به احوال کنونی جهان این است: «از هر طرف که رفتیم جز وحشتم نیفزود زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت».

با خواندن مقدمه‌ای که سال‌ها پیش بر متن معرفی باسکار نوشته‌ام خجل شدم از این که با چه اطمینانی وعده کرده‌ام که کتاب‌های اصلی باسکار و از جمله دیالکتیک او را هم به خواننده‌ی علاقمند معرفی خواهم کرد. متأسفانه اوضاع و احوال به گونه‌ای پیش رفت که بیش از باسکار درگیر اقتصاد سیاسی مارکسی شدم و از معرفی رئالیسم انتقادی دیالکتیکی جا ماندم. اما هنوز امیدم را از دست نداده‌ام. امیدوارم به زودی بتوانم به این وعده جامه‌ی عمل بپوشم و چه باک، اگر من هم نتوانم به وعده‌ام عمل کنم، یقین دارم جان‌های متعهد و اندیشمندی که از پس پشت می‌آیند، وظیفه‌ای را که من بر زمین گذاردم برداشته و مامویت را به پایان می‌رسانند. بگذارید برای پرهیز از به درازکشیدن روایت آشنایم با باسکار، در پایان اشاره‌ی کوتاهی داشته باشم به این که چرا رئالیسم انتقادی اصولن مهم است. رئالیسم انتقادی از دیدگاه من یک پایه‌ی جدی هر پروژه‌ی انتقادی و رهایی‌بخش است. رئالیسم انتقادی با نقد تمام ایدئولوژی‌هایی که با یک‌کشیدن پیشوند «پسا»، کارآمدی علم و روایت‌های بزرگ معطوف به رهایی بشر را مورد تردید قرار می‌دهند، به جبهه‌ی روشنگری جدید جامعه‌گراسوسیالیستی قرن بیست و یکم خوراک تئوریک و معنوی می‌رساند.

به نظر من، اندیشه‌ی انتقادی-رهایی‌بخش در دنیای امروز دو پایه دارد، یک پایه اقتصاد سیاسی مارکس است و بازسازی آن، و دیگری رئالیسم انتقادی دیالکتیکی. اولی در وهله‌ی نخست توضیح می‌دهد مفهوم سرمایه و نظام مقولاتی آن و همچنین روش شناسی مارکس را؛ و در وهله‌ی دوم دیاگنوستیک می‌کند وضع سرمایه‌داری را و به ما از چند و چون عملکرد یا ناتوانی سرمایه، نحوه‌ی فعالیت و یا بازایستادن سازوکارهای آن از عمل می‌گوید. رئالیسم انتقادی دیالکتیکی (و گفتگوی مداوم باسکار با هگل و تمام سنت‌های فلسفی) هم که درگیر نبردهای سرنوشت‌سازی در قلمروی فلسفه‌ی علم، دیالکتیک و تعریف چیستی و چگونگی رهایی بشر بوده و هم‌زمان از نبردهای سرنوشت‌سازی می‌گوید که پیش رو داریم. هر دو رویکرد انبار مهمات منحصر به فرد خود را به روی ما باز می‌کنند برای ساختن جهانی دیگر. ناگفته نماند که من هر اندیشه‌ی رهایی‌بخشی را به نوعی مرتبط با این دو رویکرد می‌دانم از جمله مطالعات مربوط به شهر، جغرافیا و فضا‌مندی را. جذابیت باسکار از دیدگاه مارکسیست‌های برجسته‌ای همچون آلبریتون، وسترا و آرتور و دیگران پنهان نمانده است. آنان در نوشته‌های خود از باسکار به صراحت یاد کرده و از دستگاه فلسفی و مفهومی او برای شالوده‌گذاری درک بازسازی‌گرانه‌ی خود از اقتصاد سیاسی مارکسی بهره می‌برند. باسکار هم در گفتگوی دائمی با مارکس و مارکسی‌ها بوده است. بنابراین دهش و ستان مفیدی بین این دو نحله‌ی نیرومند و پرغنا‌ی معاصر؛ اقتصاد سیاسی فلسفی از یکسو و فلسفه‌ی نظام‌مند باسکار که به علم، سیاست، دیالکتیک، و سبک زندگی رهایی‌بخش می‌پردازد، از سوی دیگر؛ در جریان بوده و هست. به هم پیوستن این دو قاره‌ی اندیشه و بنیان‌گذاشتن قاره‌ی سوم که سنتزی از این دو باشد، چشم‌انداز پهناوری را برای انسان قرن بیست و یکمی فراهم می‌آورد که در دسترس نسل‌های پیشین نبوده است: زیباترین هماهنگی. برای آن که با جهانی که پیش چشم ما در حال فروریختن است مواجه شویم و در این بیابان برهوت راه نجات بجوییم به این دو پا یا دو بال که در یک پیکره تعبیه شوند، نیاز داریم. ستاره‌ای که به گمان من روشنایی می‌اندازد بر راهی که باید بییماییم. روشنایی را تصرف کردن باید. وقتی دیگر باید در این باره بیشتر بنویسم.

اگر فرصت داشتم، حتماً به بازبینی هر دو متن نگاشته‌شده در معرفی رئالیسم انتقادی و گفتگوی آن با مارکسیسم (نوشته‌ی دوم) می‌نشستم و بسیاری از فرازها را با توضیحاتی اضافی غنی‌تر می‌ساختم. این هم حسرتی بر انبوه حسرت‌ها. اگرچه در این فاصله رسیدم که برخی تصحیحات جزئی در متن قبلی انجام بدهم. در پایان می‌خواهم اشاره کنم به این نکته که کلیدی‌ترین مفهوم رئالیسم انتقادی، هستی‌شناسی است. مفاهیم مهم دیگری که همگی حول این مفهوم اصلی سازمان یافته‌اند عبارتند از: ساختار، تفکیک و لایه‌مندی سطوح ساختاری، دگربودگی (مثلث در تمایز هستی‌شناسانه‌ای که بین بعد گذرا و بعد ناگذرا مشاهده می‌شود و ناینهمانی بین وجه شناختی epistemic و وجه وجودی ontic)، کارآمدی فراتجربی سازوکارهای علیتی و هست‌کننده، گشودگی و امرجنس، تمامیتی که هرگز به بستار دست نمی‌یابد، پراکسیس دگرگون‌ساز یا عاملیت و نظایر آن. همین مقولات در بحث باسکار حول چند و چون دیالکتیک به شکل دیگری، به گونه‌ای دیالکتیکی بحث می‌شوند و با ایده‌های نفی، منفیت، شداید، فرایند،

کرامندی، تضاد، فضا مندی، زمان مندی، میانجیگری، و دیگر مفاهیم پیچیده تر پرورش می یابند و بررسی بسنده ای از علم به دست می دهند که باید به جای خود نوشته شود. من آن روز را انتظار می کشم.

رئالیزم انتقادی

دفتر دوم

«فروغ اسدیپور»

بازنشر در فضا و دیالکتیک

شماره ۹، تابستان ۱۳۹۷

پیش‌درآمد

چند سالی پیش‌تر در تیرماه ۱۳۹۰ نخستین قسمت از فلسفه‌ی علم یا به بیانی رئالیسم انتقادی روی باسکار «این چشمه‌ی خشک‌ناشدنی که سخت مشتاق است تا سراسر آینده را سیراب کند»^۱ را در زمینه‌ی علم طبیعی در مجله‌ی آلترناتیو منتشر کردم.^۲ در آن قسمت نخست، تلاش کردم تا شالوده‌های نظری رئالیسم انتقادی را با استناد به نوشته‌های باسکار و همکار خوبش اندرو گلیر پیرامون فلسفه‌ی علم به طور مختصر توضیح دهم. در حالی که آن نوشتار هنوز نیازمند توضیحات اضافی، تکمیل و ویراست است، بنا به شرایط و نیازهای روز و در ضمن برای ارائه‌ی پاسخ به شماری از پرسش‌های بااهمیت درباره‌ی فلسفه‌ی علم اجتماعی و برهم کنش ساختار و عاملیت که یکی از مسائل اصلی رشته‌ی جامعه‌شناسی است دست به کار تهیه‌ی قسمت دوم از معرفی آرای باسکار و رئالیسم انتقادی گشتم که پیش روی خواننده قرار دارد. هنگامی که روی باسکار در گذشت^۳ تازه تصمیم گرفته بودم که بخش دوم نوشتارم پیرامون معرفی او و آرای فلسفی‌اش را که پیش‌تر وعده کرده بودم، پی بگیرم. مرگ نابهنگام او خبر تکان‌دهنده و غم‌انگیزی بود. واکنش‌های دوستانی چند که با «اندازه‌گیری» اهمیت او به من یادآور می‌شدند که در ستایش کوتاه و خویش‌دارانه‌ام^۴ از این فیلسوف برجسته‌ی سوسیالیست گزافه‌گویی کرده‌ام و بدون خواندن حتی صفحاتی از کتاب‌های او به نحوی پنهان و یا آشکار هر گونه موضوعیت‌داشتن او را در مباحث پیرامون کاپیتال انکار می‌کردند، بر تاجر من افزود. البته این بحث‌ها موجب آن شد که کارم را مصمانه‌تر پی بگیرم و امیدوار باشم که این دوستان نیز به تدریج اهمیت کم‌های فلسفی او به مارکسیسم را دریابند. باری، به پاس بزرگداشت این شخصیت برجسته‌ی علمی-فلسفی-سیاسی مارکسی و سوسیالیست تلاش کردم تا این بخش را هر چه زودتر به پایان رسانده و در اختیار علاقمندان قرار بدهم. این است آن چیزی که در این دو سه ماه اخیر موفق به انجامش شدم. امیدوارم دوستان علاقمندی که لطف کرده و این نوشتار را می‌خوانند با طرح پرسش و بحث، و همچنین یادآوری کمبودهای موجود در این نوشتار، مرا برای بهبود و ویراست دوباره‌ی آن و به پایان رساندن قسمت سوم و نهایه‌ی مطلب یاری دهند. این متن ناقابل را به دختران و پسران جوان، پرشور، سرزنده و جویای دانش و راه تقدیم می‌کنم.

^۱ سفر درونی، رومن رولان، ترجمه‌ی م. ا. به‌اذین. تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵. ص. ۱۹۰

^۲ رئالیسم انتقادی، در معرفی و نقد آراء روی باسکار، به قلم فروغ اسدپور
<http://revolutionary-socialism.com/critical-realism-fa/>

^۳ در تاریخ ۱۹ نوامبر ۲۰۱۴

^۴ در صفحه‌ی فیسبوک خودم.

مقدمه

مطلبی که پیش رو دارید قسمت دوم معرفی آرای روی باسکار درباره‌ی فلسفه‌ی علم است. قسمت نخست این معرفی بیش از هر چیز به معرفی فلسفه‌ی علم طبیعی از دیدگاه رئالیسم انتقادی پرداخت. قسمت دومی که این جا ارائه می‌شود با یادآوری مختصری از بحث‌های انجام شده در قسمت نخست، به منظور یادآوری مفاهیم اصلی رئالیسم انتقادی، آغاز کرده و در ادامه به ناتورالیسم انتقادی یا بحث‌های باسکار در زمینه‌ی علم اجتماعی می‌رسد. مفاهیم رئالیسم انتقادی و ناتورالیسم انتقادی در پیوند نزدیکی با یکدیگر به سر می‌برند. رئالیسم به سادگی عبارت است از باور به وجود واقعیتی بیرون از ذهن انسان. انتقادی بودن این باور به معنای آن است که شناخت از این واقعیت بیرونی ممکن است اگرچه هم‌زمان به تمایزی هستی‌شناختی بین واقعیت و نظریه‌های مربوط به آن اشاره دارد. ناتورالیسم به معنای باور به وحدت روش در علم طبیعی و علم اجتماعی است. به این معنا که شناخت جهان طبیعی و جهان اجتماعی هر دو امکان‌پذیر است. علت این امکان‌پذیری شناخت این است که هر دوی این قلمروها از ساختارها و سازوکارهای برساننده و علیتی تشکیل شده‌اند. بنابراین وحدت روش به معنای آن است که ابژه‌های شناخت در هر دو قلمرو عبارتند از ساختارها، سازوکارها و قانون‌مندی‌های ابژه‌ی مورد پژوهش. انتقادی بودن این ناتورالیسم به معنای پذیرش تفاوت بین این دو قلمرو است که به جرح و تعدیل‌هایی در روش می‌انجامد.

منظور از طرح این بحث‌ها در مطلب پیش رو به جز معرفی آرای فلسفی روی باسکار در زمینه‌ی علم طبیعی و علم اجتماعی به طور کلی، از جمله این است که تاحدی که در حوصله و ظرفیت مطلب پیش رو باشد به پیوند میان نوآوری‌های باسکار و مفاهیم مارکس اشاراتی بشود. دست‌کم مفاهیم نظام بسته و نظام باز باسکار به نحوی نسبت‌گسترده در پیوند با بحث روش‌شناسی مارکس در کاپیتال بحث خواهند شد.

سازمان مطلب پیش رو به این ترتیب است که در فصل یکم به بحث‌هایی از آلتوسر در رابطه با باقیمانده‌های «ایده‌آلیسم» روش‌شناختی الهام‌گرفته از هگل نزد مارکس و نقدهای او به روش مارکس در کاپیتال می‌پردازم. در همین راستا نقد آلتوسر از تجرید را طرح می‌کنم تا زمینه برای پیش‌کشیدن بحث‌های پسینی در باب روش‌شناسی و گفتگو بین آلتوسر و رئالیسم انتقادی

باسکار و رابرت آلبریتون^۱ آماده شود. در همین فصل به مباحث جاری پیرامون چندوچون موضوعیت رئالیسم انتقادی برای مارکسی‌ها و رابطه‌ی بین این فلسفه‌ی علم و مارکسیسم اشاره می‌کنم. در همین رابطه خلاصه‌ای از بحث‌های بین اندرو براون، جان مایکل رابرتس و ستیو فلیت‌وود^۲ را طرح می‌کنم. در حالی که براون و فلیت‌وود از کمک رئالیسم انتقادی به مارکسیسم می‌نویسند رابرتس بر تفاوت بین این دو تاکید می‌کند. او نقدهایی به رئالیسم انتقادی دارد که دیرتر با تفصیل بیشتری درباره‌ی آنها خواهم نوشت. بررسی و ارزیابی انتقادات رابرتس را به پس از معرفی آرای باسکار احاله کرده‌ام تا خواننده در متن مباحث هر دو طرف قرار بگیرد و بتواند با انتقاد رابرتس و ارزیابی آن همراهی کند. در فصل دوم به یادآوری کوتاهی از دستگاه مفهومی رئالیسم انتقادی می‌پردازم. در فصل سوم به اختصار ناتورالیسم انتقادی یا آرای فلسفی باسکار را درباره‌ی جامعه معرفی می‌کنم. در فصل چهارم کاربست مفاهیم فلسفی نظام باز و نظام بسته‌ی باسکار بر اشارات روش‌شناختی مارکس را که مبتنی بر تجریدی دوگانه (روش‌شناختی-هستی‌شناختی) است به اختصار بحث می‌کنم. در این فصل خواننده با مقابله‌ی مفاهیم لویی آلتوسر فیلسوف برجسته‌ی مارکسیست و روی باسکار فیلسوف مهم سوسیالیست و بنیان‌گذار مکتب رئالیسم انتقادی، و در ادامه با جرح و تعدیل-های روش‌شناختی و افزوده‌های پراهمیت نظری رابرت آلبریتون^۳ بر این بحث‌ها روبرو می‌شود. آلبریتون یکی از نظریه‌پردازان مهم سنت دیالکتیک سرمایه یا دیالکتیک نظام‌مند^۴ است که از مفاهیم کلی نظام فلسفی باسکار در زمینه‌ی علم در کار خود بهره گرفته است؛ و با این حال خواهیم دید که به دلیل سرشت خاص سرمایه؛ مفاهیم باسکاری در این مواجهه ناچارند جرح و تعدیل‌هایی را در خود بپذیرند. این سنتز یا ترکیب (رئالیسم انتقادی و دیالکتیک سرمایه) برای درک بهتر اثر ستارگ مارکس کاپیتال اهمیت بسیاری دارد. فصل پنجم با ارائه‌ی نتیجه‌گیری کوتاهی از مباحث انجام شده و وعده‌ی ادامه‌ی معرفی تکامل فکری و نظری باسکار در قسمت سومی که از پی این نوشته خواهد آمد به پایان می‌رسد. لازم می‌دانم که در پایان به خواننده یادآوری کنم که مطلب پیش رو همچون قسمت نخست آن، در وهله‌ی نخست به قصد معرفی و توضیح آرای باسکار نوشته شده است. به این معنا که تا سرحد امکان تلاش کرده‌ام سخنی در دهان او نگذارم بلکه همه چیز را با واژگان خود او بیان کنم. در ضمن همچون بار پیشین از توضیحات همکار باسکار، اندرو کلیر هم بهره برده‌ام. اگرچه هنوز موارد متعددی یافت می‌شود که توضیحاتی اضافی و تکمیلی بر سخنان این دو نویسنده افزوده باشم، مواردی که از قلمروی متون باسکار و کلیر بیرون‌اند. برای پرهیز از آشفتن سخنان خودم و سخنان باسکار کوشیده‌ام تا توضیحات تخصصی‌تری را که به‌ویژه جامعه‌شناختی هستند و یا مربوط به شرح و نقد نظرات افرادی هستند که نامشان در این مطلب برده می‌شود (همچون کارل پوپر، فون میزس، ماکس وبر، لوکاچ و دیگران) در پاورقی‌ها جای بدهم. به هر حال ممکن است هنوز در مواردی همچنان آشفتگی‌های اندکی وجود داشته باشد که پیشاپیش بابت آنها از خواننده پوزش می‌خواهم. این مطلب در وهله‌ی دوم قرار است به روی این مدعا روشنی بیندازد که مارکسیسم می‌تواند و باید از رئالیسم انتقادی کمک بگیرد تا شالوده‌های فلسفی خود را استحکام و انسجام بیشتری ببخشد. استحکام و انسجام‌بخشیدن به شالوده‌های فلسفی مارکسیسم چیزی است که ضرورت آن امروزه در مباحثات جاری نظری و سیاسی با قوت حس می‌شود. امیدوارم در فرصت‌های بعدی بتوانم بیشتر و بهتر به این نکته (اهمیت سنتز مارکسیسم و رئالیسم انتقادی) بپردازم. سخن من این نیست که هیچکس تاکنون نگران این استحکام و انسجام نبوده است. به عکس، تاریخ مارکسیسم انباشته از تلاش‌هایی در همین سمت‌وسو است. اما آنچه نزد باسکار برجسته است نظام‌مندی آثار (به ویژه نخستین) او و شفافیت و سادگی نسبتن بالای آنها است. در ضمن تلاش او برای جمع‌بست تکامل فلسفی و روش‌شناختی مارکس و دیگر اندیشمندان مارکسی هم دستاورد مهم دیگر باسکار است که امیدوارم در آینده بتوانیم درباره‌ی آن هم پژوهش بیشتری کنیم.

فصل یکم: رئالیسم انتقادی و فلسفه‌ی مارکسیستی

این فصل با مرور کوتاهی بر قسمتی از نوشته‌ی آلتوسر در فلسفه‌ی مواجهه آغاز می‌شود. علت چنین نقطه‌ی آغازی این است که الف. آلتوسر به بحرانی در مارکسیسم باور دارد که به نظر او در نهایت به خود مارکس و باقیمانده‌های «ایده‌آلیسم» روش‌شناختی

^۱ نگاه کنید به مقالاتی از این قلم در سایت نقد اقتصاد سیاسی و کارگاه دیالکتیک.

^۲ Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002

^۳ در این باره از ترجمه‌ی کتاب آلبریتون به نام واسازی و اقتصاد سیاسی به همین قلم استفاده کرده‌ام. کتاب را نشر پژواک منتشر کرده است.

^۴ در این باره نگاه کنید به: کریستوفر آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه. ترجمه فروغ اسدپور. نشر پژواک ۱۳۹۲

الهام گرفته از هگل و فقدان هماهنگی و سازش بین دو عنصر علم و فلسفه در کاپیتال او راه می‌برد. پ. در فصل چهارم از این نوشتار هنگام بحث پیرامون روشنی‌انداختن بر شالوده‌های فلسفی روش و مفاهیم مارکس به ناچار با آلتوسر و نقدهایی که به تجرید روش‌شناختی دارد و پاسخ‌هایی که با کمک باسکار می‌توان به او داد، روبرو خواهیم شد. بنابراین باید پیشاپیش با انتقادات آلتوسر به روش‌شناسی مارکسی تا حدودی آشنا شویم. پ. از آنجا که به باور من بسیاری از اندیشمندان مارکسی پس از آلتوسر، از جمله باسکار و دیالکتیسین‌های نظام‌مند، در گفتگو با او و با گوشه‌ی چشمی به انتقادات او طرح‌های بازسازی و نوسازی گوناگون خود را پیشنهاد کرده‌اند، بنابراین طرح قسمتی از انتقادات آلتوسر برای ما اهمیت دارد تا موضوعیت بازسازی و نوسازی مارکسیسم و در این میان اهمیت رئالیسم انتقادی را در پرتو این انتقادات بهتر درک کنیم. این فصل با مروری کوتاه بر قسمتی از انتقادات آلتوسر آغاز می‌شود و در فصل چهارم بحث آلتوسر پیرامون مفاهیم «ذات» و «پدیدار» و روش‌شناسی مبتنی بر تجرید بیشتر بررسی و ارزیابی خواهد شد.

«بحران مارکسیسم» و نیاز به باز(نو)سازی

آلتوسر در ماتریالیسم مواجهه^۱ درباره‌ی بحران مارکسیسم نوشته است و به نظر می‌رسد که با طرح شماری از دشواری‌های نظری به دنبال یافتن پاسخ است. یکی از موضوعاتی که به نظر می‌رسد آلتوسر از مدتها پیش با آن مشغول بوده است ارتباط علم و فلسفه در مارکس است که بنا به دیدگاه او از جمله باید در پرتو روش به کار گرفته شده در کاپیتال بحث شود. آلتوسر در همین زمینه (علم و فلسفه در مارکس) تلاش‌های چشمگیری در **خوانش کاپیتال**^۲ انجام داده است که در ادامه در فصل چهارم اشاراتی به آن خواهیم داشت. موضوع دیگری که دل‌مشغولی آلتوسر را تشکیل می‌دهد «سیاست» یا موضوعاتی همچون دولت، ایدئولوژی، حزب، و به طور کلی «روینا» است که در **فلسفه‌ی مواجهه** آنها را از جمله «محدودیت‌های جدی (مطلق) مارکس» برمی‌شمارد. این قسمت از بحث آلتوسر در این‌جا بررسی نمی‌شود و ارزیابی آن به فرصت دیگری موکول می‌گردد. آلتوسر در این کتاب از بحران نظری و پراتیک در مارکسیسم می‌نویسد و اعلام می‌کند که «امروز شرایط به گونه‌ای است که ما زیر سیطره‌ی قانون بحران باز (سراسری) مارکسیسم به سر می‌بریم ... بحرانی چنان ریشه‌ای و ژرف که بهترین کمونیست‌ها را وادار می‌کند ... تا تن به آزمون واقعیت بسپارند»^۳.

اما نباید فراموش کنیم که موضوع مورد بررسی نوشتار پیش رو نظرات باسکار و دستگاه فلسفه‌ی علم او است که به نظر می‌رسد در برخی جنبه‌های روش‌شناختی گفتگویی انتقادی را با آلتوسر پیش می‌برد. بنابراین چارچوب این نوشتار اجازه‌ی آن را نمی‌دهد که

¹ Philosophy of the Encounter Later Writings, 1978-87, Louis Althusser, Edited by Francois Matheron and Oliver Corpet, Translated with an G. M. Goshgaria Introduction by

² Althusser, Louis ; Balibar, Etienne. Reading Capital. 1970

³ همان‌جا. آلتوسر درباره‌ی پاره‌ی نخست جلد یکم کاپیتال و اصرار مارکس بر تلفیق فلسفه و علم در «آغازگاه» کتاب بر این نظر است که این تصمیم به مشکلاتی منتهی می‌گردد مگر این که جسارت به خرج داده آن را فاقد اهمیت و اعتبار بدانیم و حتی اعلام کنیم که چنین تصمیمی مانع بروز تأثیراتی شده که نگارش این کتاب در نظر داشته است. در ادامه به ناامان ماندن جلدهای دوم و سوم و سکوت عجیب مارکس در سال‌های پایانی عمرش، و ناگهان سرریز شوق دوباره نوشتن در هیئت نقد برنامه‌ی گوتا، را بیان می‌کند و این که مارکس بی هیچ رنجشی شاهد خاموش مخالفت رهبری حزب سوسیال دمکرات در انتشار این سند است. این در حالی است که او چهار سال پیش از این جنگ داخلی فرانسه را در دفاع از کموناردهای پاریس به نگارش درآورده بود. سخن آلتوسر این است که نظریه‌ی مارکس «درونی» طبقه‌ی کارگر است و زیر تأثیر این مبارزات شکل گرفته است و دگرگونی در شالوده‌های نظری او را هم بر همین اساس می‌سنجد. به طور کلی آلتوسر بر این نظر است که ایده‌آلیسم حتی کاپیتال را هم تعقیب می‌کند. دیرتر روشن می‌شود که منظور از این «ایده‌آلیسم» توالی مقولات یا روش ارائه و عرضه‌ی نزد مارکس است. زیرا آغازگاه فلسفی مارکس، ارزش، که باید بنا به درک فلسفی مارکس از علم، مفهومی ساده و مجرد باشد از پیشروی مناسب بحث جلوگیری کرده و اشتقاق مفاهیمی همچون پول، کار مجرد، استثمار و نظایر آن را دشوار می‌کند. این روش ارائه و عرضه‌ی داشت، مارکس را وادار می‌کند تا کالانودن قوه‌ی کار را در پراتنتز بگذارد. نتیجه این می‌شود که فصل‌های مربوط به تکوین سرمایه‌داری، روز کاری و مبارزات طبقه‌ی کارگر همگی فاقد اتصالی درونی با فصل‌های آغازین کتاب هستند. در این جا به نظر آلتوسر شاهد جهش از سطح نظریه به سطح تاریخ هستیم آن هم بدون هیچ میانجی نظری. در ادامه به «خطاهای» محاسباتی و نظری مارکس در «مسئله‌ی تبدیل ارزش به قیمت تولید» اشاره‌ی گذرای می‌کند و این که پیر سرافا و مکتب او به خطای مارکس پی بردند و علت خطا را هم در همان روش ارائه و آغازگاه مارکس یافتند. چه این آغازگاه، مقوله‌ی ارزش، حاوی معنایی غایت‌گرایانه است و کنترل مفاهیمی که باید در آن به نحوی از پیش مقرر شده جای بگیرند بسیار دشوار است. آلتوسر در ادامه روش بازسازی مفاهیم در سطح اندیشه و حرکت از سمت مجرد به مشخص (انضمامی) و به طور کلی مفهوم «تجرید» نزد مارکس را که از هگل وام گرفته شده و مفهوم خاص علم را نزد او شکل می‌دهد، در پیدایش این مشکلات مقصر می‌داند. از این منظر، منظر فلسفی-ایده‌آلیستی-هگلی، علم نباید از امر مشخص آغاز کند بلکه باید از امر مجرد بی‌بازگشت. در حالی که به نظر آلتوسر، مارکس روش علم طبیعی مثلا شیمی و فیزیک را می‌شناخت و به آن تکیه می‌کرد، اما همزمان با الهام از هگل تصور می‌کرد که مسائل علمی را باید به روش فلسفی توضیح داده و ارائه کند. به نظر آلتوسر، مارکس در نهایت هنگام بررسی مفاهیم مورد نظرش، از ایده‌ی هگل درباره‌ی علم، و همچنین روش او که متکی بر خودتکاملی مفهوم است و در واقع از خود دیالکتیک گسست. با این حال به نظر او مارکس چنان آغشته به دریافت‌های هگلی خود بود که همچنان پس از بارها بازنویسی پاره‌ی یکم بر آغازگاه مجرد خود پای‌فشاری کرد. بحث آلتوسر را پیرامون هزینه‌ای که مارکس و مارکسیست‌ها بابت این روش دوگانه‌ی علمی-فلسفی/مشخص-مجرد پرداخته‌اند شاید در مطلب دیگری پیرامون روش مارکس در کاپیتال پی بگیریم.

بیش از اندازه‌ی معینی به نظرات انتقادی آلتوسر پیرامون ابهامات یا کمبودهای موجود در روش ارائه‌ی مارکس بپردازیم (اگرچه اشارات او هم در واقع کوتاهند) اما هر کجا که اشاره به نظرات او در چارچوب یاد شده (بررسی نظرات باسکار) لازم افتد، به انتقادهای آلتوسر پرداخته خواهد شد. آنچه در فصل چهارم بحث خواهد شد به بعضی از این موضوعات می‌پردازد. گمان می‌کنم که امروز در موقعیتی هستیم که بتوانیم شالوده‌های فلسفی مفاهیم مارکس را بهتر از آلتوسر بحث کنیم. اثبات این مدعا را تا حدودی در فصل چهارم پی می‌گیرم.

واقعیت این است که آلتوسر پرسش‌های درست و مناسبی طرح کرده است اما پرداختن به همه‌ی دشواری‌های نظری که او طرح کرده است و پسینیان تلاش کرده‌اند تا آنها را پاسخ بگویند در این نوشتار مقدور نیست. به طور کلی در پاسخ به پرسش‌های آلتوسر و در راستای بازسازی مارکسیسم دو گونه تلاش انجام شده است: الف. رئالیسم انتقادی که به رابطه‌ی بین فلسفه و علم می‌پردازد و تجرید روش‌شناختی.^۱ ب. دیالکتیک نظام‌مند که به بازسازی فلسفی-علمی سرمایه و بررسی رابطه‌ی هگل و مارکس مشغول بوده است. دغدغه‌ی این نوشتار بررسی رئالیسم انتقادی است اما در فصل چهارم بنا به اقتضای بحث گریزی هم به یکی از آثار رابرت آلبریتون از اعضای برجسته‌ی دیالکتیک سرمایه یا دیالکتیک نظام‌مند خواهیم داشت و بحث کوتاهی در این باره هم ارائه خواهد شد.

خود آلتوسر در جستجوی پاسخ به مسیر غریبی رفت که شاید در مطلب دیگری پیرامون «پسامارکسیسم» به او و مسیری که رفت بیشتر بپردازم. اکثریت قریب به اتفاق شاگردان و علاقمندان فرانسوی^۲ او هم به پسامدرنیسم و پساساختارگرایی گرویدند و یا در ادامه‌ی تدقیق آموزه‌های او به رویکردهای دمکراسی رادیکال، الهیات سیاسی، و یا رویکرد مواجهه و رخداد،^۳ و نظایر آن گرایش یافتند. در مقابل، همانطور که در بالا اشاره شد شماری از اندیشمندان دیگر به ویژه در کشورهای انگلیسی‌زبان در نوعی گفتگو با او یا به جز آن بر اساس ضرورت زمان و دوران، به بازسازی اندیشه‌های مارکس در جنبه‌های گوناگونی روی آوردند. آنها همان راه آلتوسر را نرفتند و همان استراتژی پیشنهادی او را دنبال نکردند.^۴ این دیگران به نظر می‌رسد که در «مواجهه» با پرسش‌هایی که او طرح کرده ولی پاسخ‌های مناسبی برای‌شان نیافته بود، برنامه‌ی بازسازی و نوسازی نظریه‌های مارکس را پیش بردند. روی باسکار^۵ فیلسوف مارکسی سوسیالیستی است که بازسازی و نوسازی کرده است فلسفه‌ی رئالیستی علم را و در این راستا جا به جا تلاش کرده است تا شالوده‌های فلسفی پژوهش و مفاهیم علمی مارکس را تصریح ببخشد، چیزی که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. از سوی دیگر شمار دیگری از مارکسی‌ها بنا به ضرورت دوران به بازسازی کاپیتال مارکس و روش او در این کتاب پرداختند. در میانه‌ی کار، راه این گروه با راه باسکار تلاقی کرد و شماری از مفاهیم باسکار به شکل آشکار یا پنهان در نوشته‌های این گروه از جمله رابرت آلبریتون، کریستوفر آرتور و دیگران راه یافت. خوشبختی ما این است که این دو سنت را می‌شناسیم و امکان آن را داریم که برای درک مفاهیم اقتصاد سیاسی فلسفی مارکس، از این نوآوری‌ها به شیوه‌هایی پیچیده‌تر، علمی‌تر، و همزمان منسجم‌تر (و البته گاهی مناقشه‌برانگیزتر) استفاده کنیم. امروز می‌دانیم که یک فلسفه‌ی منسجم و جامع مارکسیستی وجود ندارد، چه مارکس اندیشمندی بود همواره در تکامل و به بیان خودش راه سنگلاخی علم اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری و نقد آن را می‌کوبید و هموار می‌کرد. او

^۱ برای ملاحظه‌ی تلاش برای بازسازی نظرات آلتوسر بر مبنای رئالیسم انتقادی نگاه کنید به اثر زیر:

Althusser, Resch, Robert Paul. 1992. and the renewal of Marxist social theory

^۲ پل هیرست، آلن بدیو، ژاک رانسیر، ارنستو لاکلائو و شانتل موفه (که امتداد این سنت در کشورهای دیگرند) و بقیه.

^۳ همانطور که از عنوان کتاب «فلسفه‌ی مواجهه» پیدا است خود آلتوسر در نوشته‌های متاخر خود از بازسازی فلسفی مارکسیسم نومید شد و به ولونتاریسم مواجهه و رخداد گرایید. گرایشی که در ماکیاولی و ما هم تاحدی قابل مشاهده است. بنابراین شاگردان و همکاران او همان مسیر آلتوسر متاخر را ادامه دادند.

^۴ منظوم مارکسیست‌هایی نظیر تونی اسمیت، رابرت آلبریتون، کریستوفر آرتور، موشه پستون، خیرت رویتون و مایکل ویلیامز، توماس سکین و بسیاری دیگران است.

^۱ Roy Bhaskar A realist theory of science, 1975

Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979

Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

Roy Bhaskar Harré and his critics, essays in honour of Rom Harré with his commentary on them 1990

Roy Bhaskar, Dialectic, the pulse of freedom 1993

Roy Bhaskar, from east to west, odyssey of a soul, 2000

Interdisciplinarity and climate change, transforming knowledge and practice for our global future 2010

Roy Bhaskar Philosophy and the idea of freedom 2011

Roy Bhaskar, from science to emancipation, alienation and the actuality of enlightenment 2012

Roy Bhaskar, Reflections on metaReality, transcendence, emancipation and everyday life 2012

بیش از آن که مشغول کاویدن در مباحث فلسفی پژوهش علمی و نظری خود باشد مشغول تلاش علمی برای درک و توضیح ابژه‌ی خاص مطالعه‌اش، اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری، و از این راه نقد آن و کارکردهایش و همزمان کشف امکان‌های بالقوه‌ی دگرگونی و زوال آن بود. می‌دانیم که مارکس قصد داشت تا روش خود را در کاپیتال که از علم منطق هگل الهام گرفته است، در چند ورق توضیح دهد،^۱ چیزی که متأسفانه هرگز موفق به انجامش نشد. از همان هنگام بحث‌های گسترده‌ی پیرامون فلسفه‌ی علم و موضوعات مربوط به روش‌مندی در بین مارکسی‌ها وجود داشته است. نخستین کسی که به نحوی جدی به ایجاد و ساخت فلسفه-ی علم ماتریالیستی و دیالکتیکی مبادرت ورزید انگلس بود.^۲ به جز او پلخانوف و در بین‌الملل دوم کائوتسکی را هم باید برشمرد که تلاش می‌کردند با رویکرد فلسفی، اگرچه دترمینیستی، به مسائل برخورد کنند.^۳ در ادامه و در واکنش به سنت بین‌الملل دوم شاهد تلاش‌های لوکاچ، کرش، گرامشی و دیرتر سارتر هستیم که نظریه‌هایشان را مارکسیسم پراکسیسم نامیده‌اند.^۴ به جز این گروه-ها، آلتوسر^۵ را هم باید به مثابه فیلسوف و نظریه‌پرداز برجسته‌ی مارکسیست در همین زمینه برشمرد. او تلاش کرد تا با کاستی‌های سنت فلسفی مارکسیستی برخورد کند و از راه خوانش کاپیتال، فلسفه‌ی مارکسیستی نسبتاً منسجمی تدوین نماید اما سرانجام از انجام آن چشم پوشید و همانطور که در بالا یادآوری کردم اصولن به مسیر دیگری رفت. روی باسکار مدعی بسیار بزرگی را در کتاب دیالکتیک^۶ خود پیش می‌کشد مبنی بر این که امیدوار است با انتشار این کتاب به آرزوی مارکس در زمینه‌ی توضیح روش کاربردی‌اش در کاپیتال جامه‌ی عمل پوشانده باشد چیزی که در قسمت بعدی از معرفی آرای او بررسی خواهد شد. فارغ از موافقت یا مخالفت با این مدعی او به جا است یادآوری کنم که بسیاری از مارکسیست‌ها از دستگاه‌های مفهومی او برای توضیح مفاهیم مارکسی و به جز آن پژوهش‌های دیگری استفاده کرده‌اند.^۷ اما این استفاده‌ها یا عدم استفاده‌ها بدون بحث و مناقشه نبوده است.

برای روشنی‌انداختن بر این بحث‌ها بهتر است ابتدا بپرسیم آیا اصولن در پژوهش‌های اجتماعی و نظری نیازی به فلسفه و خودآگاهی فلسفی هست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت باشد. زیرا که انسان‌ها و به‌ویژه پژوهشگران علوم اجتماعی به میانجی دستگاه‌های مفهومی خاصی با جهان مواجه می‌شوند و این دستگاه‌های مفهومی دارای معنای تلویحی فلسفی هستند. مثلن تصور کنید پژوهشگری را که به وجود جامعه اعتقاد ندارد و چنین می‌اندیشد که جامعه چیزی نیست مگر حاصل جمع کنش‌های فردی آدم‌ها. چنین پژوهشگری شاید خود به دستگاه فلسفی-مفهومی کاربردی‌اش آگاه نباشد اما رئالیسم انتقادی به او خواهد گفت که روش پژوهش او بر هستی‌شناسی اتمیستی و فردگرایی جامعه‌شناختی استوار است. به این ترتیب فلسفه با روشنی‌انداختن بر مفاهیم فلسفی و مطالعه‌ی روش‌های پژوهشی آنان، این قشر مهم اجتماعی (دانشمندان و پژوهشگران) را به تامل درباره‌ی روش‌شناسی و چارچوب مفهومی‌شان وامی‌دارد. همین برخورد انتقادی با علم و خودآگاهی فلسفی دانشمندان و پژوهشگران می‌تواند دارای پیامدهای مهم اجتماعی و سیاسی باشد. حال که می‌دانیم پژوهش‌های اجتماعی هم به چارچوب‌های فلسفی نیاز دارند، در این صورت باید پرسید که به چه نوع فلسفه‌ای نیاز داریم؟ پاسخ احتمالن این است که ما به آن نوع دستگاه مفهومی-فلسفی و روش‌شناختی نیاز داریم که بتواند به ما به نحوی منسجم و نظام‌مند در مناقشات علمی و پژوهشی و پیامدهای اجتماعی-سیاسی آنها کمک کند. این کمک لازم است تا بتوانیم توضیحات اجتماعی و علمی بهتر، جامع‌تر و کمتر متناقضی نسبت به توضیحات «رقیب» ارائه کنیم و در ضمن به امکانات بالقوه‌ی رهایی‌بخش موجود در وضعیت هم پی ببریم. شاید پس از این باید پرسید که آیا امروز یک فلسفه‌ی مارکسیستی/مارکسی منسجم و جامع در دست داریم یا خیر؟ فلسفه‌ای که به نحوی نسبتاً بسنده هم سازوکارهای علم طبیعی و هم سازوکارهای علم اجتماعی و رابطه‌ی این دو قلمرو را با یکدیگر و با پراتیک انسانی پوشش دهد، اگر پاسخ منفی باشد پرسش بعدی این خواهد بود که آیا باید دست به کار ساخت یک فلسفه‌ی مارکسیستی شد یا نه؟ و اصولن

^۲ نگاه کنید به کریستوفر آرتور: سرمایه و دیالکتیک جدید ترجمه فروغ اسدپور نشر پژواک ۱۳۹۲؛ مایکل لیوویتز: فراسوی سرمایه به ترجمه‌ی همین قلم (در دست انتشار).

^۳ فردریش انگلس: دیالکتیک طبیعت، ۱۹۷۲

^۴ نگاه کنید به: روی باسکار ۲۰۱۱ و جانانان ژورف

Joseph, Jonathan, Hegemony, a realist analysis, 2002

^۵ همان جا.

6 Louis Althusse, Etienne Balibar: Reading Capital, 1970

7 Roy Bhaskar Dialectic, the pulse of freedom 1993

^۸ همانطور که پیش‌تر یادآوری شد از جمله‌ی این افراد می‌توان به رابرت آلبرتون، کریستوفر آرتور، آلکس کالینیکوس، شان کریور، جانانان ژورف و دیگران اشاره کرد.

منظور از ساخت یک فلسفه مارکسیستی چیست؟ و آیا ساخت چنین فلسفه‌ای اصولن ممکن است؟ به برخی از این پرسش‌ها نمی‌توان پاسخ قاطع و یک بار برای همیشه‌ای داد، اما به جای آن می‌توان بحث‌های رایج را تا حدودی که در چارچوب این نوشته ممکن است، طرح کرد. در ضمن می‌توان به برخی از پرسش‌های طرح‌شده در بالا پاسخی نسبتاً سرراست ارائه کرد.

در این باره که آیا اصولن برای انجام پژوهش‌های اجتماعی نیازی به فلسفه و ابزارهای مفهومی آن داریم یا خیر، باسکار می‌نویسد که معمولن حتی دانشمندان علوم طبیعی هم بی این که خود بدانند از اصول هستی‌شناسی رئالیستی تبعیت می‌کنند و به نحوی تلویحی مفاهیم فلسفی رئالیستی را در کارهای خود استفاده می‌کنند اگرچه شاید نتوانند آنها را به نحوی صریح فرموله کنند. پژوهشگران علم اجتماعی هم به همین ترتیب در تحقیقات خود به نحوی تلویحی به اصول هستی‌شناسی و روش‌شناسی خاصی پایبندی نشان می‌دهند که بنا به رویکردهای متفاوت‌شان با هم فرق می‌کنند. به عنوان مثال پژوهشگری که علم ژنتیک را برای توضیح عمل دزدی یا قتل یا فقدان تمرکز حواس (بیش‌فعالی) در کودکان دبستانی به کار می‌برد، رویکردی بیولوژیستی و تقلیل‌گرا به مسائل پیچیده اجتماعی دارد که با پیچیدگی جهان اجتماعی سازگار نیست. این پژوهشگر در واقع در سطح بیولوژیک و تاثیر ژن‌ها متوقف می‌شود (که معلوم نیست تا چه اندازه واقعا می‌توان آن‌ها را از تاثیرات محیط و تغذیه و آب و هوا و سبک زندگی و نظایر آن مجزا کرد) و نمی‌خواهد یا نمی‌تواند به سطوح عالی‌تر پژوهش بپردازد، سطوحی همچون ساختار جامعه، ساختار مدرسه، ساختار خانواده، سیاست‌گذاری‌های دولت و نظایر آن. هستی‌شناسی این پژوهشگر نه لایه‌مند و پیچیده که مسطح و تک‌بعدی (بیولوژیک) است. یا پژوهشگران اقتصادی که بحران‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه را با رفتارهای فردی انسان‌ها توضیح می‌دهند دارای هستی‌شناسی فردگرا و اتمیستی هستند و همه چیز را در نهایت به «اتم»‌های انسانی و نیت و منظور آنها فرومی‌کاهند. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که دانشمندان و پژوهشگران علم (خواه علوم طبیعی و یا علوم اجتماعی) همه به نحوی تلویحی با اتکاء به نوعی فلسفه و مفاهیم فلسفی پژوهش می‌کنند. اما از یک چنین وضعیتی نمی‌توان نتیجه گرفت که همه‌ی رویکردها به یکسان ارزشمند و مفیداند. یک فلسفه‌ی علم رئالیستی-انتقادی در این قبیل موارد می‌تواند بر بحث‌های روش‌شناختی، چارچوب مفهومی و رویکرد هستی‌شناسانه‌ی دانشمندان و پژوهشگران روشنی بیندازد، و به این ترتیب ابزار مناسبی در اختیار ما قرار بدهد برای این که بتوانیم دستگاه مفهومی علوم و پژوهشگران اجتماعی را بحث و بررسی کنیم. همانطور که باسکار می‌گوید برای پیش‌فعالیت‌های مونیتورینگ علمی، یا به عبارتی برای تأمل بر تاملات علمی به فلسفه (به‌ویژه فلسفه‌ی علم) نیاز داریم. به این معنا اگر بنا به فرض دانشمندان و پژوهشگران علمی یک شناخت دست اول درباره‌ی ابژه‌های تحقیق خود فراهم می‌کنند فلسفه‌ی علم هم دانش و شناخت مرتبه‌ی دومی در این مورد به دست می‌دهد. دانشمندان ساختارها و سازوکارهای ابژه‌های تحقیق خود را شناسایی می‌کنند و فلسفه‌ی علم دستاوردهای این شناخت را به نحوی انتقادی منظم، مفهوم-مند و نظام‌مند می‌کند. پاسخ به این پرسش که آیا امروز فلسفه‌ی مارکسیستی منسجم و جامعی در دست داریم این است که طرح‌ها و خطوط راهنمایی در دست هست اما یک فلسفه‌ی منسجم و جامع مارکسیستی نداریم. در این باره که آیا باید دست به کار ساخت یک فلسفه‌ی مارکسیستی شد توافق نظر همگانی وجود ندارد. عده‌ای بر این نظرند که چنین چیزی ممکن نیست زیرا که مشغله‌ی مارکسیسم مطالعه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری است (شناخت دست اول در باره ابژه‌ی پژوهش‌اش تولید می‌کند) و بنابراین خود نمی‌تواند یک فلسفه‌ی علمی (تأمل بر تاملات علمی مارکسی) از آن خود تدوین کند. بنابراین به نظر این عده، مارکسیست‌ها می‌توانند از فلسفه‌ی علم باسکار استفاده کنند. عده‌ای دیگر بر این نظرند که با این که باسکار نظام مفهومی منسجم و جامعی در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم به دست داده است با این حال ساخت فلسفه‌ی علم مارکسیستی می‌تواند در دستور کار باشد. زیرا که این طرح باید از مفاهیم مارکسی و رشد قابلیت‌های درونی آن‌ها آغاز کند و مفاهیم باسکار را به عنوان ابزار کمکی و فرعی به کار بگیرد. یعنی باید با تکیه بر مفاهیم خود مارکس (کدام مارکس؟ مارکس کاپیتال؟ مارکس گروندریسه؟ مارکس ایدئولوژی آلمانی؟ مارکس تزهایی در باره‌ی فوئرباخ؟ آیا ترکیب و سنتزی از این مارکس‌ها و فلسفه‌های آنها ممکن است؟)^۱ بتوان

^۱ باسکار در کتاب زیر تلاش کرده است تا سنتزی از رشد و تکامل فلسفی مارکس به دست بدهد:

Roy Bhaskar Philosophy and the idea of freedom 2011

هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی علمی و فلسفی مارکسیستی را در قالب یک فلسفه (ی علم) تدوین کرد. البته این افراد نمی‌گویند که چرا تاکنون چنین کار سترگی به انجام نرسیده است.

روشن است که مارکس و مارکسیست‌ها همواره به نحوی گاه تلویحی و گاه تصریحی به فلسفه و فلسفه‌ی علم پرداخته‌اند. دست‌کم می‌دانیم که مارکس در **تزهایی در باره‌ی فوئرباخ، ایدئولوژی آلمانی، دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، گروندرپسه و کاپیتال** و مواردی دیگر از دیدگاه‌های فلسفی و روش‌شناختی و حتی فلسفه‌ی علم مورد نظرش به نحوی تلویحی سخن گفته است. به جز هگل از فیلسوفان دیگری نیز اینجا و آنجا یاد و وام خود را به ایشان بیان کرده است. با این همه می‌دانیم که او یک فلسفه‌ی جامع و منسجم علم تدوین نکرد همانطور که روش خود در **کاپیتال** را نیز توضیح نداد.^۱ آن مکتبی هم که به نام ماتریالیسم دیالکتیک شناخته می‌شد پس از فروپاشی شوروی دستخوش اضمحلال شد (و پیش از آن در بخش بزرگی از مارکسیسم کشورهای اروپایی). در قسمت زیر به نحوی خلاصه به بخش کوچکی از این بحث‌ها می‌پردازم.

مختصری در باره‌ی بحث‌های انجام شده در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم مارکسیستی و رئالیسم انتقادی

اندرو براون^۲ از کسانی همچون پوپر، کون (Kuhn)، لاکاتوس، فایراباند (Feyerabend) به مثابه فیلسوفان مطرح در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم نام می‌برد که نفوذ زیادی بر بحث‌های روش‌شناسی علمی اعمال کرده‌اند. به نظر او، آلتوسریسم، و سپس مارکسیسم باز (open Marxism) و پسامارکسیسم هم نتوانستند به این نفوذ پاسخ مناسبی بدهند. اما رئالیسم انتقادی با نقد این فلسفه‌های قدیمی راه را برای مارکسیست‌ها باز کرده است. براون در همین رابطه می‌افزاید که «دیالکتیک جدید»^۳ هم با همه‌ی دستاوردهایش، مفاهیم فلسفی مشخصی را برای کسانی که در دانشگاه‌ها کار پژوهشی انجام می‌دهند ارائه نمی‌کند. در حالی که شمار زیادی از مارکسیست‌ها و از جمله بخشی از خود دیالکتیسیست‌های نظام‌مند از دستاوردهای رئالیسم انتقادی استفاده می‌کنند. جانانان ژورف^۴ در این رابطه می‌گوید که رئالیسم انتقادی علاوه بر نقد نسخه‌های گوناگون پوزیتیویسم، فلسفه‌های پراکسیس‌محور یا بین‌سوژه‌ای را هم نقد می‌کند. به نظر او آثار آغازین روی باسکار داربست فلسفی مفیدی برای مارکسیست‌ها به منظور پژوهش درباره‌ی جامعه فراهم کرده‌اند. به نظر او فلسفه از علم جدا است و چنانچه خواهان فراهم آوردن امکانی برای یک درک انتقادی از علم هستیم باید این تمایز را به رسمیت بشناسیم. این تمایز به ما می‌گوید که فلسفه‌ی مارکسیستی به معنای اخص کلمه نداریم. زیرا که مارکسیسم نظریه‌ای است برای پژوهش و مطالعه‌ی جامعه، و کارش هم تولید هستی‌شناسی علمی و شناخت مناسبات اجتماعی است و این نیز در وهله‌ی بعدی نیازمند نوعی هستی‌شناسی فلسفی است. علم و فلسفه هر دو پراتیک‌های اجتماعی‌اند. تفاوت اینجاست که فلسفه در معنای مستقیم خود مطالعه‌ی جامعه نیست بلکه مطالعه‌ی علم و دیگر پراتیک‌های شناختی است. مارکسیسم و فلسفه به این معنا از هم متفاوت‌اند زیرا مشغله‌ی آنها تولید انواع متفاوتی از شناخت است. مارکسیسم دانش و شناخت درجه اول تولید می‌کند و فلسفه دانش و شناخت درجه دوم، زیرا فلسفه دانشی است درباره‌ی دانش تولیدشده درباره‌ی جامعه. در ضمن بسیار لازم است آن دست‌تلاش‌هایی را نقد کرد که قصد دارند مارکسیسم و فلسفه را زیر نام فلسفه‌ی پراکسیس با هم مخلوط کنند. مثلن لوکاچ^۵، کرش^۶، گرامشی^۷، سارتر و نظایر آن.^۸ با این که مارکسیسم پراکسیس خود را همچون شورشی علیه دیدگاه مکانیکی «مارکسیسم ارتدوکس» می‌داند اما خود نیز طرح غایت‌مدارش را بر مارکسیسم تحمیل می‌کند طوری که تاریخ به فرایند تصدیق دانش ابژکتیو یا آگاهی طبقاتی تبدیل می‌شود. یعنی مارکسیسم پراکسیس‌محور، غایت‌گرایی ابژکتیو را با غایت‌گرایی سوژکتیو پاسخ می‌دهد. خواه دیدگاه‌های مکانیکی، پوزیتیویستی و دترمینیستی تکامل‌گرای ماتریالیسم دیالکتیکی ارتدوکس را

^۲ تلاش‌هایی در کتاب مارکسیسم و رئالیسم انجام شده است تا نظرات انگلس هم با دقت و توضیح بیشتری در پرتو رئالیسم انتقادی مطرح شوند. نگاه کنید به:

Sean Creaven: Marxism and realism: a materialistic application of realism in the social sciences 2000

^۳ Andrew Brown: chap. 1. What contemporary Marxism can learn from critical realism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002.

^۴ نگاه کنید به کتاب آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه. ترجمه‌ی فروغ اسدپور نشر پژواک ۱۳۹۲.

^۵ Jonathan Joseph: Joseph, Jonathan, Hegemony, a realist analysis, 2002

^۷ Karl Korsch Marxism and Philosophy, 1923

^۱ Antonio Gramsci Prison Notebooks 1971

^۲ Jonathan Joseph: Five ways in which critical realism can help Marxism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002. Chap.2.

^۶ نگاه کنید به: تاریخ و آگاهی طبقاتی: گئورگ لوکاچ ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، ۱۳۷۸

بپذیریم یا نظر کرش را که «ظهور نظریه‌ی مارکسیستی در قالب‌های هگلی-مارکسیستی فقط سویی دیگر برآیند جنبش واقعی پرولتاری است»^۱ به هر حال یک چارچوب فلسفی از پیش آماده را بر ماتریالیسم تاریخی تحمیل کرده‌ایم و این به معنای از پیش رد کردن پژوهش روابط تاریخی واقعی است. چه کرش در این‌جا تلاش دارد تا مارکسیسم را به دیدگاه یا جهان‌بینی یک سوژه تبدیل کند و این خطای سنت تاریخ‌گرایی است.

ستیو فلیت‌وود^۲ در این باره بر این نظر است که چون رئالیسم انتقادی بر فلسفه متمرکز است بنابراین رابطه‌ی مارکسیسم و رئالیسم انتقادی هم در همین سطح است. مارکسیست‌ها رئالیسم انتقادی را به دلیل فقدان نظریه و پراتیک سیاسی نقد می‌کنند و یا بدتر از آن می‌گویند که به نظریه‌های پسامارکسیستی خوراک می‌رساند در حالی که رئالیسم انتقادی بیش از هر چیز یک فلسفه‌ی علم است. با این که مارکسیست‌ها هم به فلسفه‌ی علم پرداخته‌اند اما موفق نشده‌اند که یک فلسفه‌ی جامع و منسجم علم تدوین کنند. افرادی همچون David-Hillel Ruben (۱۹۷۹)، Patrick Murray (۱۹۸۸)، Sean Sayer (۱۹۸۳)، Jindrich Zeleny (1980) را می‌توان در این راستا نام برد. اما نوشته‌های آنها بیشتر تکرار گفته‌های مارکس بوده است تا تشریح جدی فلسفه‌ی علم مارکسی و در ضمن نتوانسته‌اند به حملات پوزیتیویسم، پسامدرنیسم و پساساخت‌گرایی پاسخ درخوری بدهند. اما یک فلسفه‌ی علم نظیر آنچه روی باسکار تدوین کرده است می‌تواند به پراتیک سیاسی و نظریه‌های مارکسی کمک موثری بکند. فلیت‌وود^۳ در همین رابطه به بحث‌های مربوط به «قانون گرایش نزولی نرخ سود» در میان مارکسیست‌ها اشاره می‌کند و می‌نویسد که رئالیسم انتقادی با تمایزی که بین دو مفهوم قانون و گرایش ایجاد کرده است می‌تواند به شفاف‌شدن منظور مارکس کمک برساند. از آنجا که هنوز مفاهیم رئالیسم انتقادی را برای خواننده‌ای که احتمالاً برای بار نخست با آنها آشنا می‌شود، توضیح نداده‌ام، این قسمت از اشارات کوتاه فلیت‌وود را همچون ضمیمه بر فصل چهارم می‌افزایم تا خواننده بتواند با در نظر داشتن ابزارهای نظری و دستگاه مفهومی رئالیسم انتقادی با این بحث مواجه شود.

جان مایکل رابرتس^۴ از این ایده دفاع می‌کند که اگر قرار بر داشتن فلسفه‌ای مارکسیستی است، مارکسیسم خود باید این کار را انجام بدهد. رابرتس البته تصدیق می‌کند که مفاهیمی همچون ژرفا، علیت، لایه‌مندی، نیروها/قدرت‌ها و دیگر مفاهیم فلسفه‌ی علم باسکار به مارکسیسم کمک بزرگی کرده‌اند. اما رشد یک فلسفه‌ی علم کامل اصولن چیزی است که انگلس هم برای خاطر آن تلاش کرده است در حالی که باسکار به آن اشاره‌ای نکرده است.^۵ بعد هم نباید مفاهیم رئالیسم انتقادی همچون ظرفی از پیش آماده وسط گذاشته شوند تا مفاهیم مارکسی به درون آن ریخته شوند. برای گسترش افق مارکسیسم می‌توان ایده‌های دیگر را به کار گرفت اما شکل و محتوایشان باید تغییر کند. بنابراین ابتدا بینش‌های خود مارکس را باید گسترش بدهیم و در این رابطه از وولوشینوف V. N. Voloshinov^۶ و E. V. Pashukanis^۷ یاد می‌کند. به نظر او هر گونه رشد و تکامل نظریه‌ی مارکس باید با دست‌کم دو شالوده‌ی نظریه‌ی مارکسیستی سازگار باشد: ماتریالیسم تاریخی و کاربست ماتریالیسم تاریخی بر نقد اقتصاد سیاسی. رابرتس بدون توضیح بیشتری در این زمینه به نکته‌ی بعدی مورد نظرش می‌پردازد و می‌افزاید که به نظر او رئالیسم انتقادی زیر تاثیر کانت است. ابتدا از این رو که رئالیسم انتقادی یک نظریه‌ی اجتماعی استعلایی است. هدف رئالیسم انتقادی این است که

^۲ همان‌جا.

^۴ Steve fleetwood: Critical realism: augmenting Marxism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002. Chap. 1.

^۵ Steve Fleetwood: Critical Realism: augmenting Marxism in "The Marriage of Critical realism and Marxism", in Critical Realism and Marxism. Edited by: Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts. 2002

^۶ John Michael Roberts: Marxism does not require the services of critical realism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002. Chap. 1.

^۷ باسکار در کتاب زیر بحث فشرده‌ای درباره‌ی همه‌ی سنت فلسفی در مارکسیسم انجام می‌دهد و کمبودهای آنها را برمی‌شمارد که شامل انگلس هم می‌شود.

Roy Bhaskar, Philosophy and the idea of freedom 2011

^۸ Vološinov, V. N. Marxism and the philosophy of language 1986

^۹ Pashukanis: selected writings on Marxism and law Pašukanis, Evgenij Bronislavovič 1980

«قدرت‌های علیتی» زیرین در ابژه‌ها را با روش طرح پرسش رو به عقب یا به بیانی عمیق‌تر کاویدن *retroduction* شناسایی کند. این نوع تجرید به نظر رئالیست‌های انتقادی لازم است تا به خصوصیات درونی ابژه یعنی همان قدرت‌های علیتی آن دست یافت. با دست‌یافتن به این هسته‌ی اصلی حالا امکان آن هست که تأثیرات و عملکرد آن را در نظام باز و سطح انضمامی‌تر بحث *سنجید* و به این ترتیب نتایج عمل فراپدیداری آن را مطالعه کرد. اما این روش به نظر رابرتس کانتی است. زیرا که رئالیست‌های انتقادی باور دارند که این اندیشه است که واقعیت‌های زیرین را کشف می‌کند. آنها میل دارند که به فراسوی جهان آن چنان که بر ما پدیدار می‌شود بروند زیرا که پدیدارها معمولن واقعیت را از نظر پوشیده می‌دارند و تصویر واژگونه‌ای از آن به دست می‌دهند. به شیوه‌ی کانتی باور دارند که فقط اندیشه در فاصله‌ای مناسب از تأثیر منحرف‌کننده‌ی پدیدارها می‌تواند واقعیت را پژوهش کند. به این ترتیب به لحاظ نظری نوعی دوگانگی بر واقعیت تحمیل می‌شود. یعنی امکان دست‌یابی به سرشت این واقعیت فقط از راه سوژه‌ی عقلانی میسر است.

رابرتس رئالیسم انتقادی را کانتی می‌داند زیرا که رئالیست‌های انتقادی خرد را در نهایت وسیله‌ی دانستن و شناخت می‌دانند و نوعی دوگانگی بر ابژکتیویتی و سوژکتیویتی تحمیل می‌کنند و آنها را از هم جدا می‌پندارند. در حالی که هگل از به هم پیوستگی ذات و پدیدار نوشته است و گفته است که ذات باید پدیدار شود اگرچه پدیدار همان ذات نیست. ذات پدیدار می‌شود و این به معنای آن است که حتی توهمات ما هم درباره‌ی ابژه جنبه‌هایی از واقعیت هستند. بنابراین تجربه‌ی سوژکتیو ما از ابژه اساسن در یک رابطه‌ی ضروری با آن قرار دارد. یعنی شناخت و دانش، ابژه‌ی در خود را به این یا آن شکل بازتاب می‌دهد. مثلن وقتی مارکس در *گروندریسه* درباره‌ی جمعیت می‌نویسد آن را مقوله‌ای می‌داند که در ارتباط با روابط اجتماعی تعیین‌کننده‌ای همچون سرمایه و قوه‌ی کار قرار دارد، همین روابط اجتماعی تعیین‌کننده خود از راه تجریدهای ساده‌تری تعیین می‌شوند و پس از برگشت از این تجریدهای ساده به سمت مقوله‌ی جمعیت حالا این مقوله را بهتر می‌توان درک کرد و انحراف و بازتاب‌یافتگی آن روابط اجتماعی را درون مقوله‌ی جمعیت دید. فقط حالا مقوله‌ی جمعیت را می‌توان وجهی درونی از یک تمامیت تعیین‌کننده و معین دید. در نتیجه مفهوم جمعیت آغاز تحلیل نیست بلکه نتیجه‌ی آن است. یعنی تعیین‌های مختلف حک‌شده درون مفهوم جمعیت را فقط وقتی می‌توان درک کرد که درون مفاهیم تعیین‌کننده‌تری که یک تمامیت نظام‌مند را می‌سازند جای گرفته باشد. بنابراین تجرید، هم یک پیشروی رو به جلو است چون مقوله‌ی جمعیت به این ترتیب درون یک تمامیت بسته‌ی نظام‌مند جای می‌گیرد، و هم یک حرکت رو به عقب است چون جمعیت اکنون با نگاهی معطوف به عقب یک جنبه یا یک شکل اجتماعی از شکل‌های مختلف آن تمامیت پیچیده و انضمامی است. به همین دلیل هم آنچه که خلق می‌کنیم به لحاظ روش‌مندی همانطور که کریستوفر آرتور می‌گوید حرکتی دایره‌وار است. به نظر رابرتس، رئالیسم انتقادی در زمینه‌ی رابطه‌ی بین ساده و پیچیده هم مشکل دارد. مثلن آنها، رئالیست‌های انتقادی، اصرار دارند که ابتدا ساختار ساده و مجرد یک قدرت علیتی را ایزوله کنند و سپس تحلیل را در سطح اندیشه‌ی خود به مراحل پایین‌تری از تجرید سوق بدهند تا تجلی‌های پیچیده‌تر و انضمامی‌تر آن قدرت علیتی را مطالعه کنند. خصوصیت روش آنها حرکت در اندیشه از سمت الگوی ساده به سوی الگوی پیچیده‌تر است. عنصری که این حرکت را به هم وصل می‌کند اندیشه یا قلمرو گذراست. اما این حرکت «اندیشیدن» را با «واقعیت» اشتباه می‌گیرد زیرا چنین می‌پندارد که اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رئالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است. یعنی رئالیسم انتقادی فقط حاوی یک حرکت ساده‌ی تک‌راستایی از مجرد به پیچیده است و ساده و پیچیده را آنطور که *علی شمس‌آوری*^۱ در نظر داشته، بازتولید نمی‌کند. با این که رابرتس هیچ توضیحی پیرامون نظر خود درباره‌ی رابطه‌ی مفهوم ساده و مفهوم پیچیده با واقعیت نمی‌دهد، اما به نظر

¹ Ali Shamsavari, *Dialectics and social theory, the logic of capital*. 1991

این کتاب علی شمس‌آوری را محمد عبادی‌فر ترجمه کرده است و به زودی منتشر خواهد شد.

می‌رسد که منظور او این باشد که واقعیت یک پارچه است، واقعیت در کلیت خویش عمل می‌کند و این ما هستیم که به ناچار مجبوریم جهان را تکه تکه کنیم تا به شناخت از آن نائل شویم. بنابراین احتمالاً به نظر او باید بتوانیم این تمایز را در نظریه‌هایمان هم بیان کنیم.

به این ترتیب بنا به نظر رابرتس عمیق‌ترکاویدن retroduction نزد رئالیست‌های انتقادی فقط حرکتی رو به جلو و فاقد حرکتی رو به عقب است. در حالی که نزد هگل می‌بینیم که ذات ضرورتاً باید پدیدار بشود و تجربه‌ی سوژکتیو در ارتباط درونی با خود ابژه است و جدا از آن مطرح نیست. هیچ جدایی مطلق بین جهان ابژکتیو و تجربه‌ی سوژکتیو ما از آن وجود ندارد. اگرچه این تجربه فقط بخشی از جهان را بازتاب بدهد. تجربه‌ی ما از ابژه و مقولاتی که برای خاطر توضیح ابژه رشد می‌دهیم توسط خود ابژه به این یا آن طریق هدایت می‌شوند. به عبارتی دانش به درجاتی ابژه‌ی در خود را بازتاب می‌دهد.

به نظر می‌رسد بتوان انتقادات رابرتس به رئالیسم انتقادی را در سه محور خلاصه کرد: الف. رئالیسم انتقادی فلسفه‌ای است با رویکرد کانتی زیرا که باور دارد اندیشه و واقعیت از هم جدایند، اندیشه است که واقعیت را می‌شناسد و در ضمن مفاهیم شناخت نه توسط ابژه که توسط اندیشه هدایت می‌شوند. ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رئالیسم انتقادی حرکتی صرفاً رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد. پ. رئالیسم انتقادی چنین می‌پندارد که اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رئالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

هنوز در موقعیتی نیستیم که بتوانیم به درستی نقدهای رابرتس را داوری کنیم. برای این کار بهتر است ابتدا شرح نسبت مختصری از فلسفه‌ی علم و ناتورالیسم انتقادی باسکار به دست بدهیم و سپس در دو مرحله نقدهای رابرتس را بررسی و ارزیابی کنیم. مرحله‌ی نخست پس از پایان معرفی کوتاه مفاهیم اصلی فلسفه‌ی علم روی باسکار و در رابطه با بررسی بند الف از نقدهای رابرتس ارائه می‌شود. مرحله‌ی دوم بررسی و ارزیابی نقدهای رابرتس که شامل دو بند باقیمانده است پس از پایان فصل سوم عرضه خواهد شد.

فصل دوم: مفاهیم اصلی فلسفه‌ی علم روی باسکار

در این فصل ابتدا چند مفهوم اصلی باسکار درباره‌ی فلسفه‌ی علم به طور مختصر توضیح داده می‌شود. این فلسفه‌ی علم هم طبیعت و هم جامعه را به عنوان ابژه‌های مطالعات علمی در تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان با هم بحث می‌کند و در ضمن رویکردهای عمده در شناخت‌شناسی، پوزیتیویسم و هرمنوتیک، را هم به بحث گذارده و نقد می‌کند. آنچه در زیر می‌آید مفاهیم اصلی فلسفه‌ی علم طبیعی است که در بسیاری از جنبه‌ها کاربست‌پذیر بر علم اجتماعی هم هست. بحث‌های فلسفی باسکار درباره‌ی جامعه، کنش انسانی و پیوند میان این دو سطح هستی‌شناختی دیرتر در پی می‌آید.

ابژه‌های ناگذرا و ابژه‌های گذرای شناخت

در قلمرو علم با دو نوع ابژه‌ی شناخت روبرو هستیم: ابژه‌های ناگذرای شناخت^۱ که به مطالعات هستی‌شناختی یا ساختارهای اصلی ابژه مرتبط‌اند و ابژه‌های گذرای شناخت^۱ که مربوط‌اند به مطالعات شناخت‌شناسی یا نظریه‌هایی که در رابطه با تحقیق آن

^۱ «جنبه‌ی دیگر شناخت و دانش، دانش و شناخت از چیزهایی است که ابتدا توسط انسان تولید نشده‌اند، نیروی جاذبه‌ی معین عطارد و زمین، ساز و کار انتشار و تکثیر نور. هیچ یک از این ابژه‌های شناخت وابسته به فعالیت انسانی نیستند. اگر نسل انسان‌ها نیز منقرض شود باز این پدیده‌ها و ساز و کارهای درونی آنان به حیات خویش ادامه خواهند داد، گرچه دیگر کسی نخواهد بود تا آنها را شناسایی کند. این دسته از ابژه‌های شناخت، مواد خام علم را تشکیل می‌دهند». نگاه کنید به:

رئالیسم انتقادی، در معرفی و نقد آراء روی باسکار، به قلم فروغ اسدپور

<http://dialecticalspace.com/critical-realism/>

ابژه «تولید» شده‌اند و همچنین وسایل و رویه‌های نائل‌آمدن به شناخت مورد نظر. روش‌شناسی میانجی این دو قلمرو را تشکیل می‌دهد و از ماهیت خاص هر ابژه ناشی می‌شود.^۲ قلمرو ابژه‌های ناگذرای شناخت به این معنا است که جهانی بیرون از ذهن ما وجود دارد که حتی بدون ما موجودات کنجکاو و جویای شناخت این جهان طبیعی نیز به حیات خود ادامه خواهد داد. قلمرو ابژه‌های گذرای شناخت به معنای وجود نظریه‌ها و «وسایل تولید از پیش تولید شده» برای انجام آزمایش و طرح پرسش است، و برخورداری کادرهای فنی و علمی از مهارت و دانش کافی برای مطالعه‌ی جهان. کار فلسفه‌ی علم پلایش و تصریح مفاهیم و روش‌های مطالعاتی علوم مختلف است که به نظر باسکار بی آن که خود بدانند پایبند اصول رئالیستی و دیالکتیکی علم هستند. کار علم مطالعه و پژوهش ساختارهای جهان است و سازوکارهای دست‌اندرکاری که پس پشت رویدادها و علت وقوع آنها می‌باشند. فلسفه‌ی علم با استفاده از دستاوردهای علوم گوناگون و اصولن امکان‌پذیری مطالعه‌ی جهان؛ ساختارمندی آن، لایه‌مندی ساختارهایش و سلسله‌مراتب عمودی این لایه‌مندی ساختارمند را به عنوان پیش‌فرض‌هایی برای امکان‌پذیربودن کنش شناخت تصریح می‌بخشد. در ضمن ادعا می‌کند که این ساختارها و نیروهای علیتی موجود در جهان، شناخت‌پذیر هستند یا به بیانی خود را در تاثیرات‌شان بروز می‌دهند و از همین رو هم دانشمندان می‌توانند طی فرایند دیالکتیکی علم^۳ آنها را بشناسند. اما به علت لایه‌مندی پیچیده‌ی طبیعت این شناخت، شناختی یک بار برای همیشه نیست بلکه همواره در معرض بازبینی و تصحیح و بهبود قرار دارد. بنابراین اگر ساختارهای جهان طبیعی را ابژه‌های ناگذرای علم بنامیم شناخت کسب‌شده از آنها را که در معرض بازبینی و بهبود است می‌توان ابژه‌های گذرای علم نامید. هر فلسفه‌ی علمی باید قادر باشد این دو جنبه‌ی علم را مطالعه کرده و دیالکتیک آنها را با یکدیگر بحث و بررسی کند. یعنی نشان دهد که علم چگونه خود یک فرایند همواره در حال تکمیل و تکامل است، وابسته به شناخت و دانش پیشین و فعالیت شناخت‌شناسانه‌ی انسانها است، و ابژه‌های ناگذرا را در دستور کار مطالعه‌ی خود دارد که مستقلن وجود دارند. باسکار از اینجا نتیجه می‌گیرد: الف. خصلت اجتماعی علم ب. استقلال ابژه‌های اندیشه‌ی علمی از خود علم پ. خصلت غیرخودانگیخته‌ی تولید شناخت یعنی تولید شناخت از دل شناخت پیشین و به‌وسیله‌ی آن (جنبه‌ی گذرای علم) ت. ساختارمندی و فعالیت ساختارهای علیتی و چیزها (جنبه‌ی ناگذرای علم)، باید تصدیق شوند.

در اینجا باید به برهم‌کنش و واکنش بین «ابژه و سوژه»، بین طبیعت و دانشمند (جامعه‌ی علمی) توجه شود. باسکار از فعالیت ساختارهای علیتی و چیزها می‌گوید و به این ترتیب شناخت‌پذیری جهان را به فعالیت خود جهان و ساختارهای آن نسبت می‌دهد. اندرو کلیر هم در همین رابطه می‌نویسد: «در صورت طرح پرسش‌های مناسب، جهان به ما پاسخ خواهد داد».^۴ اما چگونه می‌توان از طبیعت پرسش کرد؟ پاسخ علم این است: از راه ایجاد نظام بسته.

^۲ «انسانها در طول فعالیت اجتماعی خویش چیزهایی تولید می‌کنند که محصولات اجتماعی‌اند، یعنی مستقل از روند تولید آن و انسانهای مولد آن وجود ندارند، مانند موتورهای ماشین‌آلات، آرمیچر یا کتاب‌هایی که به نگارش در می‌آیند یا کارهای هنری و دستی. این فراورده‌های دستی و ذهنی انسان‌ها خود در معرض تغییرات زمان قرار دارند، این مهارت‌ها و آثار به مرور زمان تغییر می‌کنند و دستخوش دگرگونی می‌گردند».

همان جا

^۳ همین‌جا کاملاً روشن است که رئالیسم انتقادی باسکار روش را امری دلخواهی یا به شیوه‌ی کانت امری ذهنی با مقولات جهان‌شمول نظم‌دهنده به ابژه‌ی شناخت نمی‌داند، بلکه معتقد است که پژوهشگر/دانشمند ابژه هر دو نقش فعالی در فرایند تحقیق بازی می‌کنند.

^۴ «روش کار علمی و دیالکتیک علم به این ترتیب است که ابتدا قاعده‌مندی و نظم معینی شناسایی می‌شود، سپس در مرحله‌ی بعدی توضیحی احتمالی برای آن اندیشیده و ابداع می‌گردد، پس از آن واقعیت و صحت توضیح مورد نظر به آزمون گذارده می‌شود. بنا به دیدگاه باسکار مفهوم علم فرایندی همواره در حرکت است و دیالکتیک ذکرشده در بالا دارای هیچ پایانی نیست. بدین ترتیب با کشف یک لایه یا سطح نو از واقعیت و توصیف آن به نحوی بسنده، علم بی‌واسطه به سمت برسازی و پردازش توضیح و تست آن چیزی می‌رود که در این سطح اتفاق افتاده است. این موضوع حاوی استفاده از همه‌ی ابزار و وسایل معرفتی در دسترس و احتمالن طراحی تکنیک‌های جدید آزمایشی و ابداع ابزار نوینی به منظور گسترش قدرت حواس ما است. هنگامی که توضیح کشف شد علم به سمت تست توضیحات احتمالی برای آن می‌رود». برگرفته از رئالیسم انتقادی، در معرفی و نقد آراء روی باسکار، به قلم فروغ اسدپور.

رئالیسم انتقادی، در معرفی و نقد آراء روی باسکار، به قلم فروغ اسدپور

<http://dialecticalspace.com/critical-realism1/>

² Andrew Collier Critical realism, an introduction to Roy 1994 Bhaskar's philosophy

نظام بسته‌ی آزمایشگاه و نظام باز بیرون از آزمایشگاه

نظام بسته: دانشمندان در آزمایشگاه و طی انجام آزمایش با ایزوله کردن یک سازوکار یا قانون علیتی معین موفق به ایجاد نمونه‌ای از توالی رویدادها می‌شوند (در صورتی که علت الف موجود باشد شاهد رویداد ب خواهیم بود) و به این ترتیب به قانون علیتی معینی دست می‌یابند یا به عبارتی بهتر آن را کشف می‌کنند. اگرچه دانشمندان نیستند که قانون علیتی کشف شده را "تولید" می‌کنند اما بدون آن‌ها هم کشف این قوانین و سازوکارها ممکن نیست. چه فقط دانشمند و فرد متخصص است که می‌تواند از راه ایجاد شرایط بسته و کنترل شده موفق به انجام آزمایشات معینی شود که در خلال آنها نیروها، سازوکارها و قوانین خاصی را ایزوله کرده و شیوه‌ی کارکرد، تاثیرات و قدرت آنها را جدا از شرایط "باز" بیرونی بررسی کند. مراد از نظام بسته، آزمایشگاه و محیط بسته‌ی آن است، یعنی جایی که دانشمندان و کادرهای علمی سعی دارند قانون‌مندی‌های طبیعی را تشخیص دهند و سازوکارهای ایجادکننده‌ی پدیده‌ها را کشف کنند. آن‌ها در این فرایند از وسایل تولیدی یا ابزارهای موقت علم که پیش‌تر تولید شده‌اند (وسایل آزمایشگاهی، مصالح و تکنیک‌های موجود، نظریه‌های متفاوت علمی رایج) استفاده می‌کنند تا قانون‌مندی‌های ساختاری و سازوکارهای ایجادکننده‌ی پدیده‌ها یا به عبارتی ابزارهای پایدار علم را از محیط باز بیرونی جدا کنند و از راه توالی رویدادها آن‌ها را شناسایی کنند. باید توجه داشت که از نظر باسکار قوانین به معنای توصیف رویدادها نیستند و در ضمن مسیر رویدادها و وقوع آنها را هم پیشگویی نمی‌کنند. به نظر باسکار قوانین باید دست کم تا آن‌جا که به چیزهای معمولی در جهان برمی‌گردد مانند مرزگذاری و تحمیل محدودیت‌هایی روی انواع کنش‌های ممکن برای یک چیز معین بررسی شوند. یعنی یک پدیده‌ی معین به دلیل ساختارهای اصلی خود نوع خاصی از کنش قانون‌مند را از خود بروز می‌دهد و به گونه‌ی دیگری نمی‌تواند رفتار کند. به بیان باسکار ما می‌توانیم سازوکار ماشین‌آلات را از تاثیر بازداریم و به این ترتیب هر پیش‌بینی درباره‌ی نوع عملکردشان را غلط از آب در آوریم اما نمی‌توانیم قوانین حاکم بر سپهر مکانیک را عوض کنیم؛ همان چیزهایی که شیوه‌ی عمل‌شان را باید توضیح دهیم.

در محیط آزمایشگاه با سازوکارهای بادوامی مواجه هستیم که مستقل از رویدادهایی که خلق می‌کنند وجود دارند. معنای چنین حرفی این است که این سازوکارها بیرون از شرایط بسته‌ی آزمایشگاهی نیز وجود دارند و عمل می‌کنند، اما در شرایط بیرونی شناسایی دقیق‌شان دشوار است. به همین جهت نیز شرایط بسته‌ی آزمایشگاهی لازم است تا بتوان عملکرد آن‌ها را تشخیص داد زیرا فعالیت سازوکار مورد نظر در محیط بیرونی یا در نظام باز با فعالیت انبوه سازوکارهای دیگر درهم‌آمیخته و جدا کردن آن به راحتی ممکن نیست. قوانین به دلیل درهم‌آمیختگی نیروهای متعدد با یکدیگر در داخل نظام‌های باز نمی‌توانند عام و جهان‌شمول باشند و لزوماً هم به فعلیت دست نمی‌یابند. به همین جهت نیز در نظام باز بیرونی از آنها همچون گرایش‌ها نام برده می‌شود.

نظام باز: گرایش‌ها، نیروها و سازوکارهای مختلفی در یک نظام باز وجود دارند اما الزاماً همه‌ی آنها به تحقق و فعلیت دست نمی‌یابند و میزان قدرت و تاثیر آنها نیز یکسان نیست. اگر نظام بسته‌ای داشته باشیم و گرایشی در آن فعال شود در این صورت به تحقق رسیده است اما اگر نظام از نوع باز آن باشد، این گرایش می‌تواند به دلیل وجود فاکتورهای تعدیل‌کننده یا گرایش‌ها و علل خنثاکننده فعلیت نیابد. یعنی سازوکارهای مولد موجب ایجاد گرایش خاصی می‌شوند که می‌تواند تحقق یابد یا به نحوی ناموفق از تحقق خود باز ماند. اما در ادامه‌ی بحث بالا پیرامون گرایش تحقق‌نیافته به نظر باسکار دو تله وجود دارد. الف. این که اعمال گرایش تحقق‌نیافته را کنشی بدون نتیجه ببینیم به جای این که آن را همچون کنشی با نتایج جرح و تعدیل‌یافته ببینیم. چیزی اتفاق می‌افتد و گرایش تحقق‌نیافته می‌تواند به توضیح آن کمک کند. ب. این که به اعمال گرایش تحقق‌نیافته همچون نمونه‌ی تحقق‌یافته بنگریم. وقتی که دو یا چند قانون با هم برخورد کرده و بر هم کنش دارند و به نحوی آشکار عملیات یکدیگر را تغییر می‌دهند به این معنا نیست که در واقعیت همه‌ی آن‌ها تحقق یافته‌اند؛ یعنی نتیجه‌ی به دست آمده مجموع کامل علیت‌های

^۱ به عنوان نمونه می‌توان به مبارزات آشکار و نهان طبقاتی در جوامع امروزی اشاره کرد. اگر این اعمال زور و فشار طبقات کار و زحمت را که بسیاری اوقات به تغییرات رادیکالی نمی‌انجامند، کنشی بی‌نتیجه تلقی کنیم دستخوش تقلیل‌گرایی نوع نخست گشته‌ایم.

دست اندر کار نیست. کلیر برای تکمیل توضیح باسکار می‌نویسد که اشتباه چنین نظری این است که گمان می‌کند وقتی یک گرایش به کار افتاد تاثیرش باید به نوعی در جایی ظاهر شود تو گویی وقتی که ما تند می‌دویم لزوماً برنده می‌شویم و نتیجه‌ای حاصل می‌شود. اما کسان دیگری این رویکرد اشتباه را در جهت عکس بکار می‌گیرند و می‌گویند هنگامی که هیچ تاثیری پدیدار نمی‌شود پس هیچ چیزی هم به حرکت در نیامده است و چیزی واقعاً در جریان نیست. موضوع مهم دیگری که باسکار بحث می‌کند و در بالا به اشاره از آن یاد شد لایه‌مندی جهان است و روابط این لایه‌ها با یکدیگر که به کوتاهی در قسمت زیر بیان می‌شود.

لایه‌مندی

باسکار و کلیر می‌نویسند که طبیعت دارای لایه‌های مختلفی است و علم نیز به همین دلیل لایه‌مند است یعنی به علوم مجزا از همدیگری همچون فیزیک، شیمی، بیولوژی، اقتصاد و نظایر آن تقسیم گشته است که به نحوی متقابل غیرقابل فروکاستن به یکدیگر هستند اما به جز این از نظم خاصی برخوردارند. به این معنا فیزیک اصلی‌تر از شیمی است که آن نیز اصلی‌تر از بیولوژی است که خود اصلی‌تر از علوم انسانی است. این تفکیک و لایه‌مندی علوم به علت تصادف‌های تاریخی نیست مثلن به تاریخ پیدایش علوم یا سازمان دپارتمان‌های دانشگاهی ربط ندارد. اگر چه علم به مثابه نهادی اجتماعی می‌تواند بر اساس یک چنین تصادفاتی هم تقسیم شده باشد اما تقسیمات درونی هم وجود دارد که مبتنی است بر لایه‌مندی واقعی جهان و آن چیزهایی که علوم درباره‌شان پژوهش می‌کنند. یعنی در حالی که همه چیز می‌تواند به نوعی توسط فیزیک مطالعه شود و هر ماهیت و جوهر مادی توسط شیمی قابل مطالعه است، اما تنها برخی چیزها هستند که توسط بیولوژی مطالعه می‌شوند (قلمرو نباتی و حیوانی) و تنها برخی موجودات موضوع روانشناسی و غیره هستند. همانطور که کلیر می‌نویسد رابطه‌ی بین قلمروهای اصلی‌تر و کمتر اصلی روابط شمول یک‌طرفه است: همه‌ی حیوانات از مواد شیمیایی تشکیل می‌شوند اما همه‌ی مواد شیمیایی بخشی از حیوانات نیستند و غیره. یعنی حیوانات از سوی قوانین بشماره‌ی هدایت می‌شوند که قوانین بیولوژیکی نیز در زمره‌ی آن‌هایند. به عنوان نمونه حیوان می‌تواند اعمالی را انجام بدهد که مواد شیمیایی تشکیل‌دهنده‌اش قادر به آن نیستند، زیرا حیوان از قوانین بیولوژیکی هدایت‌کننده‌ی ارگانسیم اطاعت می‌کند. البته حیوان قادر به برجستن از قوانین شیمیایی و فیزیکی نیست، اما به مثابه حیوان نیروهای فعالی دارد برای انجام آن‌چه که توده‌ی مواد شیمیایی تنها در شکل انفعالی قدرت انجام آن را دارد. هر چیزی که متعلق به لایه‌ی عالی‌تر طبیعت است توسط چیزی بیش از یک قانون هدایت می‌شود یعنی چیزی بیش از یک سازوکار دست‌اندرکار آن است، زیرا موجودات بیولوژیکی در عین حال موجوداتی فیزیکی هم هستند اما فقط آن نیستند. سخت‌گیرانه‌ترین راه برای درک لایه‌مندی طبیعت، لایه‌مندی سازوکارها است: هیچ سازوکار بیولوژیکی نداریم مگر این که انواع شیمیایی آن وجود داشته باشند. اما عکس این قضیه صادق نیست یعنی در سطح نظری و برای بررسی نظم علیتی حاکم در طبیعت نوعی سلسله‌مراتب یک‌طرفه در سطح سازوکارها داریم اما در سطح بالفعل روابط بین لایه‌ها یک‌طرفه نیست زیرا آن‌ها همه با هم در می‌آمیزند و جریان سیال پدیده‌ها را ایجاد می‌کنند. دو سازوکار نه متوالی که همزمان اعمال می‌شوند هیچ یک هم رویداد یا کنش نیستند و هیچ یک نیز علت کافی برای دیگری نیست. وجود یک لایه‌ی اصلی‌تر به معنای این نیست که نتایج و تاثیرات آن باید گسترده‌تر از لایه‌های بالایی باشد. مثلن با این که حیوانات سخت تحت تاثیر قوانین وحش هستند و موجودات بی‌جان در طبیعت از این قوانین تبعیت نمی‌کنند، با این حال همه چیز و همه جا تحت تاثیر قوانین وحش است زیرا حیوانات روی جهان بی‌جان تاثیر می‌گذارند. هر سازوکاری در یک لایه‌ی متفاوت از طبیعت وجود دارد و هر لایه خود توضیحی برای دیگری است. نباید تصور کنیم که گویا سازوکاری که توضیح‌دهنده‌ی یک سازوکار دیگر است، آن دیگری را از تاثیر باز می‌دارد یا آن را به بیانی از میدان به در می‌کند و به این ترتیب سازوکار سطح عالی‌تر از حیطة‌ی بررسی علمی کنار گذاشته می‌شود. باسکار بر این نظر است که ما هرگز نمی‌توانیم از دانشی که درباره‌ی یک سازوکار اصلی‌تر داریم، سازوکار سطح عالی‌تر را پیش‌بینی کنیم. ما همواره ابتدا باید سازوکار سطح عالی‌تر را کشف کنیم تا به این ترتیب به پدیده‌ای دست بیابیم که باید توضیح داده شود و در مرحله‌ی بعدی شاهد ژرفابخشی فزاینده به دانش و شناخت علمی خواهیم بود. باسکار به رابطه‌ی بین یک سازوکار سطح عالی‌تر و نوع زیرین آن یا نوع اصلی‌تر با اصطلاحات

ریشه‌مندی rootedness و برآیند/نوپدید emergence ارجاع می‌دهد. نوع عالی‌تر/نوپدید ریشه در نوع اصلی‌تر دارد و از دل آن برمی‌آید.

نظریه‌های برآیند/برآیش آن دسته نظریه‌هایی هستند که به رغم تصدیق این موضوع که جنبه‌های پیچیده‌تر واقعیت (زندگی، ذهن) مستلزم وجود انواع کمتر پیچیده (مادی) هستند اما اصرار دارند که جنبه‌های پیچیده‌تر واقعیت دارای خصوصیات و جنبه‌هایی هستند که فروکاستنی به سطوح پایینی یا اصلی نیستند. یعنی نمی‌توان به آن‌ها در قالب مفاهیمی فکر کرد که شایسته‌ی سطوح کمتر پیچیده است و این به خاطر محدودیت ذهنی ما نیست بلکه به خاطر خصلت و ماهیت درونی لایه‌های برآیند/نوپدید است. برخی نظریه‌های برآیند ادعای نوعی غایت‌مندی یا جهت‌مندی یا هدف نهفته در لایه‌های پایین‌تر را دارند و به این معنا نظرشان این است که لایه‌های اصلی‌تر گرایش به ایجاد لایه‌های بالاتر دارند اما باسکار چنین ادعایی ندارد.^۱

باسکار سه نوع تقلیل‌گرایی را در این رابطه از هم تمیز می‌دهد. ۱. ایده‌ی نخست می‌گوید که قلمروهای سطح پایین یا میکروسکوپی مبنایی برای وجود برخی خصوصیات سطح عالی یا نیروهای سطح عالی ایجاد می‌کنند. مثلن سازمان عصبی‌فیزیولوژیکی موجودات انسانی، مبنایی است برای قدرت تکلم انسان‌ها. ۲. دوم این ایده است که شخص باید بتواند قادر به توضیح اصول علم سطح بالاتر در قالب‌های علوم سطح پایین‌تر باشد. این امر نیز منوط به این است که دست کم بتوان اصطلاحات دو قلمرو را تا حدودی به یکدیگر ترجمه کرد. ۳. نوع سومی هم هست که بنا به آن گفته می‌شود که بر اساس شناخت اصول حاکم بر علوم سطح پایین می‌توانیم قادر به پیش‌بینی نوع رفتار در قلمرو سطوح بالاتر باشیم. این ادعا به این معناست که کنش‌های پیچیده‌ی سطح بالا را می‌توان به نفع روابط ساده‌تر سطح اصلی بدون توضیح گذاشت.

باری استدلال باسکار این است که لایه‌ی برآیند نمی‌تواند با توجه به لایه‌هایی که ریشه‌های آن را تشکیل می‌دهند پیش‌بینی یا برساخته شود (به این معنا باسکار غایت‌گرایی را نفی می‌کند). بر عکس، فقط وقتی که خود لایه‌ی برآیند خوب توصیف شد می‌توان آن را در قالب‌ها و اصطلاحات یک لایه‌ی اصلی‌تر توضیح داد. فارغ از پیشرفتگی ساختمان عصبی-فیزیولوژیکی، ما هرگز قادر به پیش‌بینی شعور و آگاهی نیستیم مگر هنگامی که خصلت و ماهیت آگاهی و شعور را به خوبی درک کرده باشیم. پس از این شناخت آن‌گاه می‌توان آن را به نظام‌های معین عصبی-فیزیولوژیکی ربط داده و در پرتو آن‌ها توضیح‌پذیر کرد. در ضمن باسکار این نظر تقلیل‌گرایانه را هم رد می‌کند که ابتدا فرایند توصیف لایه‌ی برآیند را می‌پذیرد اما پس از آن اعلام می‌کند که حالا می‌توان توصیف لایه‌ی اصلی‌تر را جای لایه‌ی برآیند گذارد. به بیان کلی‌تر ما به وقت خواندن یک لطیفه یا جوک می‌خندیم، اما این خنده به دلیل جوهری نیست که روی کاغذ به شکل واژه‌ها و جمله‌هایی خاص ترسیم شده است، خیر، خنده‌ی ما به خاطر خود جوک است و ویژگی آن که قابل فروکاستن به جوهر و کاغذ نیست.

علوم متمایز، مفاهیم متمایزی استفاده می‌کنند و قوانین مختلفی را کشف می‌کنند که همانا برای مطالعه‌ی ابژه‌هایشان لازم است. این امر به نحوی بی‌واسطه موجب کنارگذاشته شدن دو روش‌شناسی‌ای می‌شود که تنها بدیل‌های ممکن به نظر می‌رسند: اقیسم که می‌گوید واقعیت فقط وقتی درک می‌شود که به ریزترین عناصر و ذرات تشکیل‌دهنده‌اش استحاله یابد (مثلن اقتصاددانان بورژوا که وقتی در تنگنا قرار گیرند قوانین اقتصادی را با ارجاع به رفتارهای روانشناختی انسان‌های منفرد توضیح می‌دهند یا نمونه‌ی دیگر

^۱ عبارت ماتریالیسم نیروهای برآیندی که به طور هم‌زمان پدید می‌آیند (SEPM) synchronic emergent powers materialism نزد باسکار در این زمینه جالب است. منظور از این عبارت این است که ماتریالیسم نظریه‌ای گشوده و باز است و بحث اصلی‌اش هم عبارت از این است که قدرت‌های ذهن، قدرت‌های برآیند یا نوپدید هستند و در غیاب ماده اتفاق نمی‌افتند اما قابل کاهش به قدرت‌های مادی هم نیستند. سرانجام این که SEPM یک نظریه‌ی برآیند همزمان (سینکرونیک) است. نظریه‌های برآیند/امرجنس بدوا در رابطه با "برآیند تکاملی" ظهور می‌کنند که مربوط به ناهمزمانی (دیاکرونیک) لایه‌ها است. بنا به این نظریه‌ها لایه‌های بالاتر و جدیدتر از دل انواع پایینی در زمان‌های خاصی از تاریخ طبیعی به وجود می‌آیند. سپس توضیحاتی ارائه می‌شود که علت پدیدآمدن این لایه‌های بالایی چیست، مثلا برخی از انواع غایت‌مندی‌های درون‌مانندگار در لایه‌های پایینی همچون چیزی که در سنت هگلی هست یا گرایش شکل‌های زندگی به پیچیده‌شدن بیشتر همچون چیزی که از اروس فروید می‌فهمیم [نگاه شود به فراسوی اصل لذت]. اما باسکار با همزمان‌نامیدن نظریه‌ی نوپدیدی خود پرسش‌های مربوط به تقدم زمانی را در پرتاز می‌گذارد. کلی‌تر مثلا می‌گوید که جامعه، ذهن و زبان به این شکل به نحوی همزمان برآیند کرده و به هم مربوط هستند. باسکار همچنین پرسش‌های مربوط به علل برآیند (امرجنس) را هم در پرتاز می‌گذارد و اعلام می‌کند که بحث پیرامون علت پدیدآمدن یک لایه‌ی معین و این که آیا به تصادف پدید می‌آید یا طراحی می‌شود یا نوعی غایت‌گرایی درون‌مانندگار یا تلتونومی (پدیدارشدن هدفمند برخی ساختارها یا فونکسیون‌ها در ارگانسیم‌های زنده که به دلیل تکامل تاریخی آنها یا انطباق‌یابی برای خاطر بازتولیدشان و یا به دلیل وجود یک برنامه و طرح ایجاد شده است) در کار است وظیفه‌ی ما نیست. نگاه کنید به: رئالیسم انتقادی، در معرفی و نقد آراء روی باسکار، به قلم فروغ اسدپور

<http://dialectalspace.com/critical-realism/>

روانشناسی بورژوازی است که همه چیز را با انگیزه‌های رفتار فردی توضیح می‌دهد) و کل‌گرایی یا هلیسم که ادعای مخالفی دارد مبنی بر این که جزء تنها در پرتو کل است که می‌تواند به نحوی جدی درک شود (مثلن وقتی که جامعه‌شناسی ساختارگرا به حدی پیش می‌رود که در تقابل بین ساختار و عاملیت هیچ راهی برای ابراز وجود عامل‌های اجتماعی باقی نمی‌گذارد که به آن شیء‌شدگی هم می‌گوییم). هر دوی این رویکردها تقلیل‌گراییند. زیرا اولی همه چیز را به اجزای باز هم کوچک‌ترش فرومی‌کاهد و دیگری هر کلی را به یک کل بزرگ‌تر فرو می‌کاهد. در حالی که به نظر کلیر نظریه‌ی برآیند باسکار به ما اجازه می‌دهد تا واقعیت را همچون کل‌های غیرقابل‌تقلیلی ببینیم که هر یک تشکیل می‌شوند از اجزایی که خود به نوبه‌ی خویش کل‌هایی غیرقابل‌تقلیل هستند و باز هر یک به نوبه‌ی خویش اجزایی از کل‌های بزرگ‌ترند. این سلسله‌مراتب ترکیبی دارای سازوکارهای معین و نیروهای برآیند خاص خود است در ضمن از آن‌جا که اجزا فقط کارکردهای صرف کل نیستند بلکه شیوه‌ی زیست خاص خود را نیز دارند اصطلاح مناسب برای یک چنین نظریه‌ای اصطلاح "دیالکتیک" است.^۱ موضوع آخر در این قسمت این است که جهان لایه‌مند همانطور که دیدیم

^۱ در همین راستا کلیر پرسش جالبی را پیش می‌کشد و می‌پرسد: در پرتو این فلسفه‌ی علم و نیروهای برآیند/نوپدید، با موضوع آزادی خودانگیختگی چه برخوردی می‌توان داشت؟ او ابتدا توضیح می‌دهد که یقیناً "آزادی خودانگیختگی" به معنای قدرت عمل‌کردن در انطباق با سرشت و ذات خودمان است. یعنی این که به مثابه موجودات عقلانی و نه محدودشده توسط چیزی بیگانه بتوانیم عمل کنیم. قدرت‌ها و نیروهای برآیند که امکان خودانگیختگی و آزادی را تا حدودی فراهم می‌آورند در هر لایه‌ای از زندگی و جهان وجود دارند. مثلن یک درخت از تعینات مکانیکی "رها" و آزاد است یعنی قوانین مکانیکی را درهم نمی‌شکند اما در انطباق با طبیعت خود رشد می‌کند که برای هر چیزی که تنها تابع قوانین مکانیکی باشد ناممکن است و خود دارای تاثیرات شگرفی از آن خویش است (بر روی سطوح پایین‌تر از راه دگرگون کردن مصالحشان تاثیر می‌کند اما همچنین با ممکن ساختن آشیانه‌ی پرندگان ما را به شگفتی زیباشناسانه واداشتن و غیره). پس درخت هم درجه‌ای از آزادی خودانگیختگی دارد و همین درباره‌ی حیوانات بیشتر صادق است زیرا که متحرکند، هوشمنداند و دارای قدرت شروع کنش‌هایی که نسبتن مستقل از محرک‌های بیرونی‌اند و در ضمن با نوع خود رابطه می‌گیرند. داشتن آزادی خودانگیختگی موضوعی همه یا هیچ نیست؛ آزادی خودانگیختگی ما انسان‌ها تنها در یک سطح وجود ندارد ما موجودات زنده هستیم بخشی از حیوانات هستیم و بخشی از آزادی مناسب ما مال آنها هم هست. در ضمن ما موجودات اجتماعی هم هستیم اعضای جوامع سازمان‌یافته‌ایم. جامعه یک لایه‌ی نوپدید/برآیند است. جوامع توسط نوع سازمان خود تا حدی می‌توانند سازوکارهای پیش‌فرض وجود اجتماع را کنترل کنند. جامعه‌ای با سازماندهی عالی که تصمیمات مقتدرانه می‌گیرد می‌تواند آزادتر از آن جامعه‌ای باشد که در آن هر ج و مرج غالب است. ما به مثابه اعضای این جامعه از آزادی موجود در این سازماندهی و اقتدار بهره می‌بریم. یعنی در یک سطح، آزادی و قدرت فرد با آزادی و قدرت جامعه‌اش رابطه‌ی مستقیم دارد و عکس آن، آن گونه که لیبرالیسم می‌گوید، درست نیست. اما به مثابه ایجنس‌های فردی هم ما دارای نیروهایی هستیم که قابل کاهش به سطوح بیولوژیک و اجتماعی نیستند بلکه برآیندی از آنهاست مثلاً قدرت گوش‌کردن، حرف‌زدن، استدلال‌کردن، عمل بر اساس دلایل و خرد فردی، و قدرت خودانتقادگری برای این که دلایل بد خودمان را تصحیح کنیم. هر لایه‌ای که موجودیت ما به مثابه انسان برآیندی از آن است دارای قدرت‌های خاص خویش و غیرقابل‌تقلیل به دیگر قدرت‌ها در سطوح دیگر است و یک نوع آزادی خودانگیختگی ایجاد می‌کند که می‌تواند موضوع محدودیت یا تعدی بیشتر یا کمتری نسبت به دیگر سطوح باشد. پس آزادی ما پیچیده و لایه‌مند است.

همان‌جا.

جهانی باز است جهانی که به نحوی طبیعی و خودبه‌خودی نظام‌های بسته ایجاد نمی‌کند اما جهانی است که می‌توان نظام‌های بسته را در داخل آن در برخی سطوح ایجاد کرد. هر چه لایه‌ای در سلسله‌مراتب ریشه‌مندی و برآیند "پایین‌تر" باشد، همانقدر هم بیشتر امکان آن هست که بتوان آن را در یک نظام بسته مطالعه کرد. مثلن ممکن است که فرایندی شیمیایی را از اختلالات ناشی از فرایندهای ارگانیک ایزوله کنیم اما ممکن نیست فرایند ارگانیک را از تأثیرات فرایندهای شیمیایی برکنار نگه داریم زیرا که فرایند ارگانیک ریشه در فرایند پایینی خود دارد. بنابراین معمولن ممکن است که نظامی را از فرایندهایی که توسط لایه‌های "بالتر" ایجاد می‌شوند ایزوله کرد اما عکس آن ممکن نیست.

اهمیت دانشمند آزمایشگاهی در نظام بسته

اهمیت دانشمند آزمایشگاهی به مثابه کسی که عهده‌دار انجام آزمایش است باید روشن باشد. به نظر باسکار این دانشمند باید بتواند دو کار اصلی و مهم را در حین آزمایش انجام دهد: الف. باید مراقب باشد که سازوکار تحت مطالعه در حین انجام آزمایش فعالانه عمل کند. ب. باید از دخالت‌های بیرونی در عملکرد سازوکار پرهیز کند تا بتواند در شرایطی ایده‌آل بدون مزاحمت‌های بیرونی و دخالت سازوکارهای دیگر، سازوکار مورد نظر را تشخیص دهد و تشریح کند. اگرچه دانشمند آزمایشگاهی توالی ضروری سلسله‌ای از رویدادها (هر گاه الف آنگاه ب) را به نمایش می‌گذارد اما مسبب قانون علیتی مورد نظری نیست که در آزمایشگاه از راه کاربرد اسباب و وسایل تحقیق شناسایی‌اش می‌کند. رئالیسم انتقادی علوم مختلف را همچون تلاش‌هایی برای درک چیزها و ساختارهای در خود می‌بیند یعنی علوم این چیزها و ساختارها را در سطح وجودی خود می‌بیند بدون ارجاع به شرایط مختلفی که این ساختارها تحت آنها عمل می‌کنند. در همین رابطه باسکار معتقد است که باید بین دو فراز از فعالیت علمی تفاوت قائل شویم: فراز نظریه، که به واسطه‌ی آن نظام‌های بسته به مثابه یک وسیله‌ی دسترسی‌یافتن به ساختارهای علیتی دائم‌ن فعال و متدوام جهان، به نحوی دست‌ساز ایجاد می‌شوند، و فراز استفاده از این‌همه در یک نظام باز، جایی که نتایج نظریه مورد استفاده قرار می‌گیرند تا پدیده‌های جهان پیش‌بینی و توضیح داده شوند. اکتولیسیت‌ها از درک تمایز هستی‌شناسانه بین قوانین علیتی و انواع پدیده‌ها، سازوکارهای طبیعت و رویدادهایی که خلق می‌کنند، عاجزند. به خاطر این تمایز هستی‌شناختی است که نظریه هرگز بطلان‌پذیر نیست حتی اگر جهان کنترل‌ناشده رفتار معکوسی از خود نشان دهد و در نتیجه همه‌ی پیش‌بینی‌های ما غلط از آب در بیایند. هواشناسی نمونه‌ی خوب چنین موردی است. ویژگی نظام‌های باز این است که دو یا چند سازوکار بشدت متفاوت احتمالن با هم ترکیب می‌شوند و تأثیراتی ایجاد می‌کنند و از آنجا که ما پیشاپیش نمی‌دانیم که کدام سازوکار فعال‌تر است بنابراین رویدادهای ناشی از این برهم‌کنش را هم نمی‌توانیم به نحوی استنتاجی از قبل پیش‌بینی کنیم. مهارت‌های یک دانشمند ناب نیز با مهارت‌های یک دانشمند کاربردی تفاوت دارد.^۱ دانشمند کاربردی باید تحلیلی از شرایط را به مثابه یک کل داشته باشد و در سطوح مختلف و چندگانه به طور هم‌زمان بیندیشد و تکه‌پاره‌های کوچک اطلاعات و داده‌ها را کنار هم بچیند. دانشمند کاربردی باید در تحلیل شرایط همچون یک کل ماهر باشد، فکرکردن درباره‌ی سطوح متعدد و متفاوت به یک باره، شناسایی و درک ردپاها، جمع‌آوری تکه‌های مختلف اطلاعات و ارزیابی نتایج مسیرهای مختلف کنش همه در قلمرو فعالیت او است. در علوم طبیعی دانشمند کاربردی نسبت به دانشمند ناب از مهارت‌های متفاوتی برخوردار است که در نظریه و آزمایش کارآموزی دیده است و نه در کاربست این قوانین و نظریه‌ها. دانشمند ناب به نحوی آگاهانه آن چه را که دانشمند کاربردی سعی در جمع‌آوری و محاسبه‌اش دارد، کنار می‌گذارد. زیرا که ابتدا باید نحوه‌ی کارکرد ابژه را در جدایی از محیط پیچیده و چندتعیینی بیرون درک کند. دانشمند ناب نظری به این ترتیب از برخی مراحل در سطوح مختلف واقعیت – که دغدغه‌اش نیستند – چشم می‌پوشد.

بحثی که در بالا ارائه شد یادآوری مفاهیم اصلی رئالیسم انتقادی بود. حالا پیش از پرداختن به بحث رئالیسم انتقادی درباره‌ی جامعه و برخورد آن با رویکردهای غالب جامعه‌شناختی، می‌توان برای روشنی‌انداختن بر انتقادی که رابرتس بر باسکار وارد می‌داند

^۱ دانشمند ناب ضرورتن با محیط باز بیرون از آزمایشگاه سروکار ندارد. دانشمند کاربردی ضرورتن با محیط بیرون از آزمایشگاه مشغول است.

یعنی شباهت او و کانت، ابتدا تفاوت روش‌مندی او و کانت را در این مرحله از بحث توضیح داد. توضیح بعدی هنگامی ارائه می‌شود که به بحث روش مارکس و روش باسکار می‌پردازیم و آن دو را با هم مقایسه می‌کنیم.

باسکار و کانت (۱)

انتقادهای رابرتس به رئالیسم انتقادی را یادآوری می‌کنم تا بتوان میزان درستی آنها را در پرتو بحث زیر ارزیابی کرد. الف. رئالیسم انتقادی فلسفه‌ای است با رویکرد کانتی زیرا که باور دارد اندیشه و واقعیت از هم جدایند، اندیشه واقعیت را می‌شناسد و مفاهیم شناخت توسط خود ابژه هدایت نمی‌شوند. ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رئالیسم انتقادی حرکتی صرفن رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد. پ. حرکت از ساده به پیچیده هم نزد رئالیسم انتقادی به معضل برمی‌خورد زیرا که اندیشه ظاهر فقط قادر به شناخت امر ساده است در حالی که امر پیچیده نامتعیین است. در این قسمت که بخش نخست ارزیابی انتقادات رابرتس است صرفن انتقاد الف ارزیابی می‌شود. دو انتقاد بعدی در رابطه با روش مارکس باید بحث شوند و به همین دلیل به پایان فصل سوم احاله داده می‌شود.

به نظر باسکار هنگامی که می‌پرسیم چه چیزی باید وجود داشته باشد تا مثلن الف ممکن گردد، در این حالت با پرسشی مواجه هستیم که ما را در جستجوی یک فرضیه یا استدلال مناسب، رو به عقب، یا رو به سمت عمیق‌ترکاویدن، سوق می‌دهد. با این که باسکار این حرکت شالوده‌گذارانه را استدلالی استعلایی می‌نامد دیگران در سنت رئالیسم انتقادی آن را retroduction می‌نامند که با معنای حرکت علمی مورد نظر باسکار هم سازگاری داد. retroduction به معنای استدلال رو به عقب در حرکت و فرایند علم است و به این معنا شالوده‌گذارانه است. یعنی استدلال از سمت توصیف برخی پدیده‌ها به سمت توصیف آن چیزی می‌رود که امکان ایجاد آن‌ها را فراهم می‌آورد یا این که پیش‌شرط ایجاد و پیدایش آن‌هاست. باسکار می‌پرسد جهان چگونه باید باشد تا فعالیت علمی ممکن شود؟ به این ترتیب با طرح این پرسش از سوی چیزی که فعلیت دارد – فعالیت علمی – به سوی چیزی اصلی‌تر و زیربنایی‌تر می‌رود که همانا چنین فعالیت و چنین امکانی را شالوده می‌نهد. در ضمن چنین استدلال‌هایی معمولن از سمت پدیده‌ای که اتفاق می‌افتد به سمت ساختاری می‌روند که با دوام‌اند و مبنای ظهور و ایجاد آن پدیده هستند.^۱ به نظر کلیر جایگاه استدلال‌های رو به عقب را در آثار باسکار می‌توان با نشان‌دادن شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با استدلال‌های استعلایی کانت بحث کرد. پرسش اولیه کانت این است: چگونه شناخت و دانش ترکیبی پیش‌داده ممکن است؟ شناختی که به ما چیزی درباره‌ی جهان می‌گوید اما در عین حال مستقل از تجربه‌ی ما است. جوهر کار کانت تمرکز روی چگونه ممکن بودن دانش تجربی است. کانت تصور نمی‌کرد که جهان به خودی خود دارای خصوصیتی باشد که به ما اجازه‌ی ایجاد و خلق مقولات و شناخت غیرتجربی را بدهد به همین جهت بر این باور بود که ذهن ما این شکل مفهومی، مقولاتی و ناتجربی را بر آن تحمیل می‌کند. به نظر باسکار فعالیت علمی موجود در آزمایش‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها فعالیت‌های "ذهنی" ناب نیستند بلکه حاوی برهم‌کنش و واکنش عینی و نیت‌مند ما با جهان هستند – برهم‌کنش و واکنشی که فقط به این جهت ممکن است که ما موجوداتی جسمانی هستیم، دست و پا، و چشم و گوش داریم و دارای خصوصیتی هستیم که برای کسب شناخت ضرورت دارند همچون نیروی خرد و خیال، ابزارسازی، و هدفمندی. در ضمن به این خاطر که مرحله به مرحله از سطح، از پدیدارها به ژرفا، به ساختارهای زیرین می‌رویم موفق به کشف رازهای جهان می‌شویم و با طرح پرسش‌های مناسب جهان را وامی‌داریم تا پاسخی درخور و شایسته به ما ارائه کند. به این ترتیب می‌بینیم در حالی که استدلال‌های کانت منجر به پردازش نظریه‌ای درباره‌ی قدرت ذهن برای تحمیل یک ساختار معین کلی

^۱ به جا است که بحث «مغالطه‌ی شناخت‌شناسانه» را طرح کنیم که به بحث باسکار و کانت هم مربوط است. این مغالطه بازمانی رویکردی است که گمان می‌کند گزاره‌های مربوط به هستی را می‌توان به گزاره‌های مربوط به شناخت تقلیل داد یا آنها را در پرتو گزاره‌های شناخت‌شناسانه تحلیل کرد. این مغالطه شامل تمام نکات زیر می‌شود: ۱. پرسش مربوط به هستی چیزی تقلیل داده می‌شود به پرسش مربوط به توانایی ما برای دانستن این که آیا آن چیز وجود دارد یا خیر ۲. پرسش مربوط به این که ابژه، چگونه چیزی است به این پرسش تقلیل می‌یابد که: ما چگونه می‌توانیم چیزی درباره‌ی آن بدانیم ۳. این پرسش که آیا الف دارای تقدم علیتی/هستی‌شناختی بر ب است کاهش می‌یابد به این پرسش که آیا شناخت الف به شناخت ب مشروط است ۴. این پرسش که آیا الف اینهمان با ب است کاهش می‌یابد به این پرسش که آیا شیوه‌ی دانستن الف اینهمان است با شیوه دانستن ب.

روی جهان می‌شوند استدلال‌های باسکار منجر به نتایجی می‌شوند که نه تنها درباره‌ی خصوصیات انسانی پژوهشگران علم است بلکه درباره‌ی این هم است که جهان چگونه باید باشد تا شناخت از آن ممکن شود. در نتیجه به نظر کلیر فلسفه‌ی باسکار می‌تواند با مسئله‌ی شیء در خود برخورد کند که همانا همچون شبیحی فلسفه‌ی کانت را تعقیب می‌کرد. باسکار بر این نظر است که جهان فراها و شفاف نیست بلکه نیازمند کشف شدن است و در ضمن رازهایش را به ما نشان خواهد داد. کانت اعلام کرد که مفاهیم، مقولات ترکیبی مستقل از تجربه و متکی بر مقولات ذهنی ما هستند و به این ترتیب ما هستیم که مقولات و مفاهیم خود را بر جهان تحمیل می‌کنیم. اما از نظر باسکار آن جنبه‌هایی از جهان که شناخت را ممکن می‌کنند ضرورتاً پیش‌داده نیستند بلکه جنبه‌هایی واقعی از جهان هستند؛ ساختارهایی از خود جهان هستند و امری رازآمیز درباره‌ی فرایند شناخت وجود ندارد. سرانجام این که نظریه‌ی شناخت کانت فراتاریخی و بی‌زمان است، هم در معنای این که فارغ از محدودیت‌های علمی و تاریخی قابل کاربرد بر شناخت انسانی به طور کلی است و هم در معنای این که او باور داشت که کلید حقایق ابدی معینی را یافته است. اما باسکار چنین مدعایی ندارد. با این که بیشتر فاکت‌های کشف شده توسط علم حقیقت دارند اما پیش‌تر ناشناخته بوده‌اند (زمین دور خورشید می‌چرخید پیش از این که گالیله آن را کشف کند). از آن‌جا که ساختار جهان نه شفاف و فراها بلکه ضروری (باید این چنین عمل کند که می‌کند) است دانش ما از آن همیشه در معرض خطاپذیری است. در فلسفه و در علم هیچ نظریه‌ای نیست که نتواند در معرض بازبینی و بهبود قرار بگیرد. به نظر باسکار فلسفه باید دو پیش‌فرضی را رد و انکار کند که خصلت اصلی پروژهای فلسفی کانت بودند. این دو جنبه عبارتند از ایده‌آلیسم و فردگرایی که کانت در تحقیقات خود وارد می‌کرد. نکته‌ی اول یعنی رد خصلت ایده‌آلیستی فلسفه‌ی کانت به این معناست که یک استدلال رو به عقب می‌تواند از راه طرح پرسش، ما را در برابر ضرورت کشف ساختار جهان قرار دهد و علت آن هم سازمان جهانشمول ذهن آدمی و مقولات پیش‌داده‌ی آن نیست. نکته‌ی مربوط به فردگرایی به معنای انکار تمرکز کانت روی ذهن فرد انسانی و عملکرد جهان‌شمول و فراتاریخی آن است. به این ترتیب باسکار شناخت را نتیجه‌ی پراتیک‌های اجتماعی تاریخ معین می‌داند.

فلسفه در خطاپذیری خود شبیه علم است. مشغله‌ی فلسفه همان جهانی است که علوم درباره‌ی آن تحقیق می‌کنند تفاوت اینجاست که فلسفه با علوم رقابت نمی‌کند. فلسفه می‌تواند به ما بگوید شرط احتمال فعالیت‌های علمی الف و ب این است که جهان تفکیک شده به لایه‌های الف و ب باشد. اما نمی‌تواند بگوید که جهان حاوی چه ساختارهایی است یا آن‌ها چگونه از هم متفاوت‌اند این‌ها همه موضوعات تحقیق علمی‌اند.^۱

کانت با رویکرد ایده‌آلیسم استعلایی خود بر این نظر است که ایزه‌های شناخت علمی مدل‌ها، سنخ‌های آرمانی و نظایر آن هستند. این ایزه‌ها برساخت‌های ذهن آدمی هستند و با این که می‌توانند مستقل از انسان‌های معینی باشند اما مستقل از انسان و فعالیت انسانی بطور کلی نیستند. در این حالت، جهان طبیعی برساخته‌ی ذهن آدمی می‌شود یا در نسخه‌ی مدرن آن برساخته‌ی جامعه‌ی علمی. بنا به این رویکرد دانش و شناخت، ساختاری است که توسط سلسله‌ای از مدل‌ها و نه یک سلسله قوانین ثابت از پیش داده شده، به دست می‌آید. یعنی این رویکرد جنبه‌ی اجتماعی دانش و علم را در نظر می‌گیرد، می‌پذیرد که پردازش توضیحات کاری است که دانشمندان و جامعه‌ی علمی انجام می‌دهند، همان چیزی که باسکار آن را جنبه‌ی گذرای شناخت علمی می‌نامد. اما ایده‌آلیسم استعلایی کانت هم به مانند تجربه‌گرایان، قوانین و ضرورت‌های طبیعی را همچون سپهری مستقل از ذهن آدمی نمی‌پذیرد، همان چیزی که باسکار به آن نام بعد ناگذرای شناخت علمی را می‌دهد. به این ترتیب از نظر آنها (تجربه‌گرایان و کانت) ایزه‌هایی که از آن‌ها شناخت به دست می‌آوریم مستقل از فعالیت انسانی وجود ندارند. اگر چیزهایی هستند که مستقل از

^۱ به عنوان نمونه هنگامی که هایدگر نمی‌تواند کاربرد فناوری و ابداعات تکنولوژیک در سرمایه‌داری را از خود دیالکتیک علم و پژوهش در لایه‌های طبیعی و قانون‌مندی‌های آن متمایز کند، نشان می‌دهد که هستی‌شناسی تفکیک شده و لایه‌مندی ندارد و هستی‌شناسی او بیش از هر چیز بر عقل متعارف بنا شده است. به نظر او ذات ماتریالیسم به معنای این نیست که گویا همه چیز صرفن ماده است بلکه درکی است که بنا به آن هر هستنده‌ای همچون مصالح کار تلقی می‌شود. به نظر هایدگر ذات ماتریالیسم همان ذات تکنولوژی است که درباره‌ی آن بسیار نوشته و گفته شده است اما به آن اندیشیده نشده است. جهان‌بینی تکنولوژیکی هر چیز طبیعی و خود طبیعت انسانی را به مواد خامی در خدمت فرایند تولید اقتصادی کاهش می‌دهد. این جهان‌بینی در دو سده‌ی اخیر صنعت‌گرایی باب شده است. در حالی که رئالیسم انتقادی با توجه به دستاوردهای مارکسیسم در زمینه نقد اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری و رویکرد تاریخی به علم و فناوری می‌تواند فرایند کشفیات علمی و کاربرد پراتیک آنها زیر هم‌مونی سرمایه را به عنوان لایه‌های به هم پیوسته اما در عین حال تفکیک شده از یکدیگر که باید در یک نظام اجتماعی اقتصادی تاریخ معین به نام سرمایه‌داری بحث شوند، از هم تمییز دهد.

فعالیت آدمی وجود دارند (به بیان کانت: چیزهای در خود) در این صورت هیچ‌گونه شناخت علمی از آن‌ها ممکن نیست. از نظر کانت، نیوتون نه تنها قوانین طبیعت را کشف کرد بلکه در رابطه با قوانین طبیعت به یقین دست یافت. اما چنین چیزی بر اساس اصول تجربه‌گرایی هیوم ممکن نیست زیرا قوانین طبیعت بسیار فراتر از تجربه‌ی افراد هستند. تجربه‌گرایی هیوم هیچ منبعی برای پرکردن شکاف بین تجربه و قوانین طبیعت به دست نداد. برای جبران چنین چیزی کانت ادعا کرد که بر خلاف گفته‌ی هیوم خرد باید به نحوی پیش‌داده بتواند به درک برخی از حقایق مربوط به طبیعت نائل بیاید. پس کانت استدلال هیوم را پذیرفت که ما هرگز نمی‌توانیم یک دانش پیش‌داده از یک موضوع، مستقل از ذهن خود، داشته باشیم. اما کانت بر خلاف هیوم راهی برای آشتی‌دادن تجربه و قوانین طبیعی یافت. به نظر او طبیعت کاملن مستقل از ذهن ما نیست بلکه بخشا توسط ساختارهای استدراکی ما تکوین می‌یابد. مثلن مفهوم نیوتونی فضای مطلق اقلیدسی را در نظر بگیریم. از نظر کانت خطوط و سطوح در فضا دارای همان خصوصیات هستند که هندسه‌ی اقلیدسی تشریح کرده است اما چنین چیزی به این سبب است که ما چنان مخلوقات هستیم که فضا را به این شکل و نه شکل دیگری تجربه می‌کنیم. به بیان کانت ما نمی‌توانیم جهان و ایزه‌ها را به شیوه‌ی دیگری درک کنیم زیرا ذهن ما چنان است که باید جهان را به این شکل بازبنمایاند و در واقع مخلوقات از هر نوعی که باشند اگر قادر به تجربه‌ی حسی باشند آن‌گاه به همین شکل جهان را درک خواهند کرد. در نتیجه می‌توان به ساختار فضا یقین داشت. به همین شکل مقولاتی همچون علت و معلول نیز مقولات استدراکی هستند. ما نمی‌توانیم جهان را به شیوه‌ی دیگری مگر در حالت یک نظام علیتی مرتبط به هم تجربه کنیم. زیرا که ایده‌ی علیت‌مندی در داخل ساختار استدراک ما جای گرفته است. به نظر کلیر نقد رایج بر کانت که به هگل و مارکس برمی‌گردد به این مضمون است: کانت درست می‌گوید هنگامی که شناخت را محصول فعالیت شناختی می‌بیند که همانا مواد خام خود را تغییر می‌دهد اما اشتباه می‌کند هنگامی که می‌گوید این کار در ذهن فرد جریان دارد و در همه‌ی افراد نیز شکل یکسانی دارد. کلیر در همین رابطه می‌افزاید که باسکار بر خلاف کانت نتایج فلسفی خود درباره‌ی ساختار جهان را از نظریه‌ی نسبیت یا نظریه‌ی کوانتوم یا نظریه‌ی تکامل استنتاج نمی‌کند. تلاش برای انجام چنین چیزی برای فلسفه مخاطره‌آمیز است و سرانجام نیز به بن‌بست برمی‌خورد. همچون نمونه‌ی کانت که قانون‌مندی‌های طبیعی کشف‌شده توسط نیوتون را اصولی ابدی و ازلی خواند. در حالی که امروز می‌دانیم که یافته‌های علمی حقایقی ازلی و ابدی را بیان نمی‌کنند و خود همواره در معرض تصحیح، بازنگری و تکامل هستند.

نتیجه می‌گیریم که ایده‌آلیسم استعلایی و رئالیسم انتقادی هر دو برخورد تجربی با علم را رد می‌کنند. هر دوی این رویکردها توافق دارند که دانش و شناخت بدون فعالیت اجتماعی علمی ممکن نیست. اما در حالی که رئالیسم انتقادی بر ضرورت این نکته تاکید می‌ورزد که درک‌پذیری و قابل‌فهم‌بودن علم از این رو است که نظم کشف‌شده در طبیعت مستقل از انسان‌ها یا به بیانی مستقل از فعالیت انسان‌ها در کل وجود دارد. ایده‌آلیسم استعلایی بر این نظر است که این نظم در واقع توسط انسان‌ها و به خاطر فعالیت شناختی آن‌ها به دست آمده است. تفاوت بین این دو باید روشن باشد: بنا به نظر رئالیسم انتقادی حتی اگر علم نیز نمی‌بود باز طبیعت وجود می‌داشت. در واقع کار علم، تحقیق درباره‌ی این طبیعت است و نباید گمان دیگری کند. آن‌چه که در طبیعت کشف می‌شود باید در اندیشه بیان شود، در مفاهیم و نظریه‌های ما متجلی گردد. اما ساختارها و قواعد و قوانین علمی کشف‌شده در طبیعت به هیچ رو وابسته به اندیشه‌ی آدمی نیستند. کانتی‌ها برخلاف تجربه‌گرایان فعالیت و فرایند علمی را به رسمیت می‌شناسند اما برخلاف رئالیست‌های انتقادی آن را فقط به معنای کار ذهنی درک می‌کنند و نه کار پراتیک.

نه تجربه‌گرایی و نه ایده‌آلیسم استعلایی هیچ یک نمی‌توانند نظریه‌ی مربوط به وجود و عمل مستقل ساختارهای علیتی، قانون‌مندی‌های ایزه‌های مورد تحقیق علم و کشف‌شده توسط آن را قبول کنند و علت آن نیز هستی‌شناسی مشترکشان است. از نظر آن‌ها تجربه‌پذیری جهان امری شناخت‌شناسانه است و نباید به آن کارکرد هستی‌شناختی بدسیم. در حالی که از نظر باسکار تجربه‌پذیری جهان خصلت ذاتی آن است.

باسکار معتقد است که فلسفه (هستی‌شناسی فلسفی) اصولن پراتیکی است که قصد دارد دانش تلویحی موجود در برخی پراتیک‌های انسانی را وضوح بخشد. در همین رابطه هم باسکار کانت را مورد نقد قرار داده و می‌گوید که کارکرد فلسفه تحلیل آن دسته مفاهیمی است که از پیش، اما به صورتی آشفته و نامنظم، وجود داشته‌اند. هنگامی که فلسفه نگاهش را به سوی پراتیک

علمی برمی‌گرداند به علت علاقه‌مندی‌اش به نتایج شناختی علم نیست بلکه علاقه‌اش در واقع معطوف است به مجموعه مفاهیم تلویحی موجود در پراتیک علم که وضوح‌بخشی به آن‌ها اهمیتی برای دانشمندان ندارد و حتی شاید خود ندانند که پراتیک علمی‌شان استوار بر آن مفاهیم و رویه‌های فکری است. به این ترتیب باسکار با مطالعه‌ی اصول تلویحی موجود در پراتیک آزمایش علمی قادر به اخذ نتایج هستی‌شناختی گسترده‌ای شده است. پس فلسفه به مثابه فعالیتی انتقادی عقلانی، مستلزم این است که فلسفه‌هایی تلویحاً موجود در پراتیک‌هایمان داشته باشیم که قابلیت وضوح‌بخشی داشته باشند.

تا اینجا شباهت و تفاوت رئالیسم انتقادی و ایده‌الیسم استعلایی را در قلمرو هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی بحث کردم. باید روشن شده باشد که باسکار جنبه‌ی سوژکتیو شناخت را در فلسفه‌ی کانت نقد می‌کند و در مقابل بر جنبه‌ی ابژکتیو شناخت که نه وابسته به ذهن انسان و مقولات جهان‌شمول آن بلکه وابسته به ساختارهای خود طبیعت است، تاکید می‌کند.

برای جمع‌بست این قسمت از بحث می‌توان گفت که رئالیسم انتقادی به یک شکاف هستی‌شناختی بین «سوژه و ابژه»‌ی شناخت در علم طبیعی معتقد است که امکان از میان برداشتن آن وجود ندارد. امکان به‌هم‌پیوستن کامل این دو سطح از هستی وجود ندارد. اگرچه باسکار با دیالکتیکی کردن رئالیسم انتقادی (که در قسمت سوم معرفی آرای باسکار به آن بیشتر پرداخته خواهد شد) سوژکتیویتی را درون تمامیتی به نام ابژکتیویتی می‌گنجاند و در واقع آن را لایه‌ای برآیند از دل ابژکتیویتی می‌داند که نه تنها از آن شناخت کسب می‌کند بلکه همچنین با فعالیت‌های عملی خود بر آن اثر می‌گذارد. بنابراین به نظر نمی‌رسد (آنطور که مثلث رابرتس می‌گوید) باسکار مدعی آن باشد که مقولات و مفاهیم رشدیافته در طول آزمایش و فرایند شناخت نتیجه‌ی سازمان ذهن ما و تحمیلی بیرونی بر طبیعت باشند. به نظر می‌رسد که ترکیب دو گزاره‌ی «جهان شناخت‌پذیر است؛ اگرچه شفاف نیست» و «شناخت باید از پدیدار به ژرفا حرکت کند» به این معنا است که ما با جهانی قابل‌شناخت روبرو هستیم که خود را به روی ما می‌گشاید و با توجه به امکانات نظری و پراتیکی ما پاسخ‌هایی به ما می‌دهد که در پرتو پیشرفت علم می‌توانند در معرض بازبینی و بهبود قرار بگیرند. به نظر می‌رسد که این‌جا اتفاق برخلاف آنچه رابرتس می‌گوید باسکار وزن بیشتر را به ابژکتیویتی می‌دهد و حتی اندیشه و قدرت‌های آن را هم به عنوان ساختاری از همین جهان در خود آن جای می‌دهد که به عنوان لایه‌ی برآیند/نوپدید می‌تواند لایه‌های زیرین خود را شناسایی کند. اما این قدرت‌ها محدود هستند و «سوژه» باید در مقابل طبیعت و رازهای آن سر تسلیم فرود آورد. به همین ترتیب من می‌توانم ادعا کنم که باسکار هم به نکته‌ی مورد نظر رابرتس اعتقاد دارد که «تجربه‌ی ما از ابژه و مقولاتی که برای خاطر توضیح ابژه رشد می‌دهیم توسط خود ابژه به این یا آن طریق هدایت می‌شوند».^۱ اگر منظور این باشد که ابژه یا جهان (طبیعی) خود را به روی ما می‌گشاید و اجازه‌ی گفتگو با خود را به ما می‌دهد و در صورت طرح پرسش‌های درست، پاسخ‌های مناسب نیز به ما می‌دهد که به فراخور داشته‌های نظری و پراتیک ما است، در این صورت استدلال باسکار از دیدگاه رابرتس فاصله‌ی زیادی ندارد جز این که فروتنی بیشتری در برابر طبیعت نشان می‌دهد.

در فصل بعدی، بحث باسکار درباره‌ی جامعه به کمک رویکرد او که ناتورالیسم انتقادی نام دارد، طرح می‌شود. ناتورالیسم انتقادی آن رویکردی است که بر شباهت و تفاوت بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی تاکید می‌ورزد و با این تاکید هم خود را از پوزیتیویسم جدا می‌کند و هم از هرمنوتیک. پوزیتیویسم بر این باور است که جامعه را هم می‌توان با توسل به روش‌های علمی کاربستی در زمینه‌ی علوم طبیعی مطالعه کرد و هرمنوتیک بر این باور است که ابژه‌ی علوم اجتماعی را به هیچ رو نمی‌توان به طریق علمی مطالعه کرد.^۲ به جز این در بحث پیرامون هستی‌شناسی جامعه به ناگزیر به بحث درباره‌ی روش‌شناسی می‌رسیم.

^۱ نگاه کنید به فصل پیشین.

^۲ در ضمن نگاه کنید به: اقتصاد و جامعه ماکس وبر ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، ۱۳۸۴

«در آغاز قرن نوزدهم، مکتب نوکانتی در آلمان گسترش یافت. عمده‌ترین خصوصیت این مکتب ایجاد تمایز بین علوم طبیعی و معرفت اجتماعی بود. از مهمترین اندیشمندان این جریان فکری می‌توان به ویندلبان، ریکرت، زیمل و دیلتای اشاره کرد. سوال اصلی این اندیشمندان این بود که آیا باید، آن گونه که اثبات‌گرایان مدعی بودند، علوم انسانی بر اساس علوم طبیعی شبیه‌سازی یا اینکه برعکس، باید کاملن مستقل در نظر گرفته شوند. دیلتای نظریه‌پرداز اصلی این نگرش معتقد بود که علوم بایستی با اتکا به موضوع مورد نظر خود به دو قسم اصلی یا دو قلمرو موضوعی، یعنی قلمرو طبیعت و قلمرو ذهن-تاریخ تقسیم شوند. وی وجوه افتراق علوم طبیعی و علوم فرهنگی را در سه چیز می‌داندست: رشته‌ی تحقیق، نوع تجربه و نگرش محقق. دیلتای معتقد بود که بر خلاف علوم طبیعی که در آنها معرفت منشاء خارجی دارد، در علوم فرهنگی معرفت از گونه‌ای سلوک درونی، تجربه‌ی باطنی و درک زنده کسب می‌شود ... بنابراین ۱. بین جهان پدیدارها و عالم انسانی شکافی پرنشدنی وجود دارد و باید میان علم طبیعت و علوم انسانی-تاریخی-اجتماعی فرق گذاشت. ۲. برخلاف تصور اثبات‌گرایان، امکان ندارد کسی در علوم فرهنگی بتواند از علوم طبیعی پیروی کند و در صدد کشف "قوانین" کلی برآید». همانجا.

چهار مدل روش‌شناختی فردگرا، جمع‌گرا، ترکیبی و دگرگون‌ساز (ترانسفورماسیونال) بحث می‌شود. در لابرای بحث‌های مربوط به این چهار مدل جامعه‌شناختی و در ادامه‌ی بحث پیرامون توضیح هستی‌شناسی جامعه به نقش ایده‌ها در بازتولید جامعه و توضیح آن‌ها می‌رسیم. پس از آن به تقابل رئالیسم انتقادی و پسامدرنیسم و چرخش زبانی آن، تقابل علم و ایدئولوژی در روش‌شناسی مارکس از دیدگاه رئالیسم انتقادی و بحث جنجالی بر سر فاکت ابژکتیو و رویکرد ارزشی پژوهشگر می‌پردازیم. در پایان این فصل بررسی بخش دوم نقد رابرتس از رئالیسم انتقادی باسکار هم ارائه می‌شود.

فصل سوم: ناتورالیسم انتقادی: جامعه به مثابه ابژه شناخت

پرسش ژرفاگرایی که باسکار در این زمینه می‌پرسد این است که جامعه چگونه باید باشد تا علم به مثابه یک فعالیت اجتماعی معین ممکن شود؟ باسکار برخلاف آلتوسر متأخر^۱ که به فرضیه یا داستان‌های روسو و هابز و دیگران ارجاع می‌دهد تا خودانگیختگی در پیدایش جامعه و بازگشت‌پذیری و عدم ثبات آن را توضیح بدهد قصد دارد که به نحوی هستی‌شناسانه و علمی، وجود (و نه پیدایش) جامعه و امکان فعالیت علمی برای شناخت آن و نیز امکان تغییر و دگرگونی (و نه فروپاشی) آن را توضیح بدهد.

جامعه و مردم

به نظر باسکار توضیح جامعه یعنی توضیح ساختارهای مختلفی که علت وجود جوامع و دگرگونی‌های‌شان هستند. از منظر رئالیسم انتقادی جوامع قابل تقلیل به مردم نیستند. شکل‌های اجتماعی یک شرط لازم برای هر گونه کنش نیت‌مند اند و پیش‌اموجودبودن (به معنای دوام و پایداری) آنها استقلال‌شان را همچون ابژه‌های احتمالی تحقیق علمی تثبیت می‌کند و در ضمن نیروهای علیتی جوامع است که به آنها واقعیت می‌بخشد. بر اساس این درک جامعه متشکل از افراد یا گروه‌ها نیست، بلکه تجلی و بیان مجموع روابطی است که افراد و گروه‌های انسانی درون‌شان قرار دارند. حرکت اصلی نظریه اجتماعی هم حرکت از سوی پدیده‌های ظاهری و مرئی زندگی اجتماعی، آن‌گونه که در تجربه‌ی عامل‌های اجتماعی درگیر تجربه‌پردازی شده است، به سمت روابط اصلی است که آنها را ضرورت می‌بخشد. حالا به خاطر ظرفیت علم اجتماعی برای روشن کردن یک چنین روابطی است که می‌توان گفت این علم رهایی‌بخش است. اما قابلیت رهایی‌بخشی علم اجتماعی منوط است به قدرت توضیحی آن در زمینه و متنی که درون آن کار می‌کند و یکسره پیامد آن است. نظر باسکار در زمینه‌ی توضیح جامعه به طور کلی دو جنبه دارد: او از یک سو قبول دارد که جامعه فقط در پرتو فعالیت عقلانی انسان‌ها وجود دارد اما از سوی دیگر منکر این است که جامعه نتیجه‌ی فعالیت نیت‌مند انسانها باشد. توضیح جامعه را باید در پرتو رابطه‌ی متداوم بین افراد و گروه‌های بزرگ انسانی جست و نه رفتار آنها. او در همین رابطه می‌گوید که علت جنگ را در استدلال سربازان نمی‌جوئیم. علت بسته‌بندی شکلات‌ها را در انگیزه و رفتار کارگر نمی‌جوئیم هر چند عمل جنگیدن به رفتار سرباز و عمل بسته‌بندی به رفتار کارگر منوط است. ما نیازی به دانستن قواعد عرضه و تقاضا نداریم تا چیزی بخریم همانطور که قواعد زبان را نادانسته حرف می‌زنیم و آن قواعد را به کار می‌بریم. شاید ساختارهای عمیق زبان مرزهایی را بر نوع سخن‌گفتن ما تحمیل کنند اما تعیین نمی‌کنند که چه چیزی بر زبان بیاوریم و بگوئیم. این رویکرد به علوم اجتماعی، عاملیت انسان را حفظ می‌کند اما افسانه‌ی خلق منطقی یا تاریخی جامعه را دور می‌ریزد. باسکار تاکید می‌کند که سازوکارهای اجتماعی برخلاف انواع طبیعی‌شان فقط به واسطه‌ی فعالیت‌هایی که هدایت می‌کنند وجود دارند و نمی‌توانند به نحوی تجربی مستقل از آن فعالیت‌ها شناسایی شوند. به همین خاطر این سازوکارها خود باید محصولات اجتماعی باشند. به این ترتیب مردم در فعالیت اجتماعی خویش کارکرد دوگانه‌ای انجام می‌دهند: نه تنها باید محصولات اجتماعی را بسازند بلکه باید شرایط ساخت آنها را هم بسازند یعنی ساختارهای هدایت‌کننده‌ی فعالیت‌های اصلی تولیدی‌شان را بازتولید (یا کم یا بیش دگرگون) کنند. باسکار این رویکرد یا مدل هستی‌شناختی را مدل فعالیت اجتماعی دگرگون‌ساز یا ترانسفورماسیونال می‌نامد که دیرتر توضیح بیشتری در این باره داده خواهد شد. چون ساختارهای اجتماعی خود، محصولات اجتماعی‌اند بنابراین دگرگون‌شدنی هم هستند و به این ترتیب فقط به نحوی نسبی پایدار و باثبات هستند. به این ترتیب جامعه باید همچون توده‌ی مفصل‌بندی‌شده‌ای از ساختارهای نسبتن مستقل، آفریننده و بادوام درک شود یعنی یک تمامیت پیچیده که هم در عناصرش و هم در روابط بین آنها در معرض تغییر قرار دارد. اگر که ساختارهای اجتماعی فقط به واسطه‌ی فعالیت‌هایی که هدایت می‌کنند وجود داشته باشند، در این صورت نمی‌توانند مستقل از درک کنش‌گران از فعالیت‌های‌شان باشند یعنی ساختارها نمی‌توانند مستقل از مفاهیم و نظریه‌های

^۱ LOUIS ALTHUSSER, *Philosophy of the Encounter Later Writings*, 1978-87,

عاملین دربارهی فعالیت‌ها و اهداف‌شان وجود داشته باشند. چون این مفاهیم و نظریه‌ها خود محصولات اجتماعی هستند پس همین‌ها هم ابژه‌های ممکن دگرگونی محسوب می‌شوند و در نتیجه این ابژه‌ها هم فقط دارای پایداری و استقلال نسبی هستند.

باسکار به واسطه‌ی خصوصیات جامعه که خود امری نوپدید/مرجنت است برخی محدودیت‌های هستی‌شناختی را برمی‌شمارد که بر ناتورالیسم در زمینه‌ی اجتماعی تحمیل می‌شود: ۱. ساختارهای اجتماعی بر خلاف ساختارهای طبیعی مستقل از فعالیت‌هایی که هدایت می‌کنند وجود ندارند. ۲. ساختارهای اجتماعی بر خلاف ساختارهای طبیعی مستقل از درک کنشگران دربارهی این که با فعالیت خویش چه کاری انجام می‌دهند وجود ندارند. ۳. ساختارهای اجتماعی برخلاف ساختارهای طبیعی تنها دارای دوام و پایداری نسبی هستند و در نتیجه گرایش‌ها موجود در آنها را نباید جهانشمول به معنای تغییرناپذیری در زمان و مکان (یا فراتاریخی) درک کرد. اینها همه نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های واقعی در ابژه‌های شناخت در قلمرو علوم طبیعی و قلمرو علوم اجتماعی می‌باشند. پس جامعه یک مجموعه از ارتباطات مفصل‌بندی‌شده‌ی گرایش‌ها و نیروهایی است که برخلاف انواع طبیعی‌شان تنها تا جایی وجود دارند که (دست‌کم برخی از آنها و البته در نهایت از راه فعالیت عامدانه‌ی انسانها) اعمال می‌شوند و ضرورتن عامل ثابتی جدا از زمان و مکان نیستند. جامعه به مثابه ابژه‌ی تحقیق امری نظری است به این معنا که همانند میدان مغناطیسی ضرورتن قابل درک است ولی دقیقن همچون میدان مغناطیسی، نمی‌تواند مستقل از تاثیراتش شناسایی شود. یعنی فقط می‌تواند دانسته شود ولی وجودش را نمی‌توان نشان داد. به این معنا جامعه تفاوت زیادی با بسیاری از ابژه‌های مورد تحقیق علوم طبیعی ندارد اما آنچه که آن را متمایز می‌کند این است که نه تنها جامعه را نمی‌توان مستقل از تاثیراتش شناسایی کرد بلکه اصلن مستقل از آنها وجود ندارد. هر چقدر هم این موضوع از دیدگاه هستی‌شناختی عجیب به نظر بیاید مشکل شناختی خاصی ایجاد نمی‌کند. در ضمن به نظر باسکار جامعه هم دارای قدرت‌های قهرآمیزی است که بی‌شبهت به قدرت‌های طبیعی نیستند. از نظر باسکار محدودیت عمده‌ی شناخت‌شناسانه‌ای که بر سر راه ناتورالیسم اجتماعی وجود دارد به این دلیل است که سازوکارهای اجتماعی به ندرت خود را در نظام‌های باز؛ یعنی در نظام‌هایی که تنظیمات تجربی ثابت ندارند، نشان می‌دهند. زیرا نظام‌های اجتماعی خودانگیخته نیستند و نمی‌توانند به شکل آزمایشی به بستر دست یابند. مسئله‌ی واقعی روش‌شناختی در فقدان نظام‌های بسته این است که امکان تست نظریه را نداریم. بنابراین معیار رشد و تکامل عقلانی نظریه‌های علوم اجتماعی و علت جایگزینی آنها با یکدیگر، باید به روش توضیحی درک شود و نه پیش‌بینی‌گرانه. اما به جز این، جامعه هم دارای قانون‌مندی‌های خاص خویش است و اینجا هم مانند قلمرو علوم طبیعی، قوانین خود را گرایش‌گونه نشان می‌دهند. از آنجا که شیوه‌ی عملکرد قوانین در نظام‌های باز و بسته یکسان است دلیلی ندارد که تصور کنیم شیوه‌ی عمل قوانین اجتماعی متفاوت از قوانین طبیعی است. با این که ضرورت دارد که در این حیطه صرفن روی توضیحات تکیه کنیم اما در خود روش تفاوتی ایجاد نمی‌شود. اگر به لحاظ توضیحی نظریه و یا فرضیه‌ای اثبات شد در این صورت آن هم به همان اندازه‌ی نظریه‌ی علوم طبیعی قابل پذیرش و کاربرد است. نکته‌ی دیگر این است که معمولن باید بین دو نظریه‌ی الف و ب، یکی را برای کاربرد بر جهان گزینش کنیم. از نظر باسکار این گزینش دشواری خاصی در بر ندارد زیرا موضوع علوم اجتماعی اموری تاریخی و ساختارمندانه، و روابط تاریخی و اجتماعی هم بر سر راه انواع ممکن نظریه‌سازی محدودیت ایجاد می‌کنند. تفاوت مهم علوم اجتماعی با علوم طبیعی اینجا است که علوم اجتماعی بخشی از میدان تحقیق خود هستند، یعنی خودشان را می‌توان در قالب مفاهیم و قوانین آن نظریه‌های توضیحی که به کار می‌برند توضیح داد، یعنی دارای یک رابطه‌ی درونی با موضوعات خود هستند که علوم طبیعی فاقد آن است.^۱ در جهان طبیعی ابژه‌های شناخت مستقل از فرایند تولید شناختی که آنها ابژه‌اش هستند وجود دارند و عمل می‌کنند اما در قلمرو اجتماعی اینطور نیست زیرا فرایند تولید شناخت می‌تواند به نحوی علیتی و درونی مرتبط باشد با فرایند تولید ابژه‌های مورد نظر. در این قلمرو فقط با نظام‌های باز روبرو هستیم. بنابراین علوم اجتماعی برای یافتن سازوکارهای متعدد نوپدید/برآیندی که زندگی اجتماعی را تعیین می‌کنند باید در نظام‌های باز اجتماعی تحقیق کنند. به طور کلی می‌توان گفت که علوم اجتماعی الف، توضیحی هستند ب. علمی بدون نظام بسته هستند پ. علمی با مقدمات هرمنوتیکی (نظریه‌پردازی و مفهوم‌پردازی‌های پیشین) هستند. هر علم اجتماعی با این پیش‌شرط‌ها باید مواجه شود.

^۱ این نکته به این معنا است که پیدایش و تکوین مثلن اندیشه‌های مارکس را می‌توان در پیوند تاریخی و نظری با یک دوره‌ی مشخص تاریخی و برآمده از دل شرایط خاص اجتماعی توضیح داد.

حال نوبت آن است که پس از بیان مختصات هستی‌شناسانه‌ی جامعه که کاربست ناتورالیسم را بر جامعه محدودتر می‌کنند، در قسمت زیر خدماتی را که رئالیسم انتقادی به نظر باسکار و کلیر با رویکرد ناتورالیستی خود برای علوم اجتماعی انجام داده است برشماریم و سپس آنها را بیشتر توضیح دهیم: نقد پوزیتیویسم و فراهم کردن دستگاه‌های مفهومی و نظام‌مند برای درک مسائل اجتماعی و پژوهش آنها.

جامعه و فعالیت علمی: نقد پوزیتیویسم

به نظر باسکار در دو قرن گذشته در پیوند با مطالعه‌ی جامعه با دو رویکرد عمده روبرو بوده‌ایم: الف. رویکرد ناتورالیستی غیرانتقادی که از جمله و به‌ویژه شامل تجربه‌گرایی هستی‌شناختی است که عموماً با نام پوزیتیویسم شناخته می‌شود. ب. رویکرد ضدناتورالیستی که عموماً با تفسیر و تاویل رفتارهای کنش‌گران سروکار دارد و عموماً هرمنوتیک نام دارد. باسکار هر دوی این رویکردها را شاخه‌هایی از پوزیتیویسم می‌نامد زیرا که هر دوی این نحله‌ها به تجربه‌گرایی هستی‌شناختی پایبنداند. در حالی که پوزیتیویست‌های ناتورالیستی بر شباهت روش‌شناختی بین طبیعت و جامعه اصرار دارند پوزیتیویست‌های ضدناتورالیستی که به ویژه پایبند سنت هرمنوتیک هستند هر گونه شباهت روش‌شناختی بین علوم مربوط به این دو قلمرو را رد می‌کنند. باسکار رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به جهان طبیعی و جهان اجتماعی را ناتورالیسم انتقادی می‌نامد. واژه‌ی ناتورالیسم به این معنا است که این رویکرد به نوعی همانندی روش‌شناسی در هر دو سپهر طبیعی و اجتماعی باور دارد. واژه‌ی انتقادی در این اصطلاح دلالت بر تفاوت بین جهان طبیعی و جهان اجتماعی دارد. به این ترتیب اصطلاح ناتورالیسم انتقادی هم شباهت و هم تفاوت بین این دو جهان را در نظر می‌گیرد. از آنجا که پیش‌تر در مطلب معرفی رئالیسم انتقادی به مقابله‌ی نظری باسکار با ناتورالیسم پوزیتیویستی پرداخته‌ام اینجا بیشتر به نقد پوزیتیویسم ضدناتورالیستی یا هرمنوتیک از منظر رئالیسم انتقادی می‌پردازم.

باسکار در رابطه با این دو شاخه از فلسفه بر این نظر است که اگر خطای پوزیتیویست‌ها نادیده‌انگاشتن یا کم‌اهمیت‌دادن به وابستگی متقابل بین جنبه‌ی گذرا و جنبه‌ی ناگذرا در علوم اجتماعی است خطای سنت هرمنوتیک نابودکردن جنبه‌ی ناگذرا است. هر دوی این سنت‌ها امکان نقد علمی و امکان‌رهایی را از بین می‌برند. در حالی که ابژه‌ی شناخت از نظر پوزیتیویست‌ها رویداد است از نظر هرمنوتیسین‌ها کنش است. به نظر باسکار، ضدپوزیتیویست‌ها به درستی روی عاملیت انسانی اصرار کرده‌اند اما این اصرار منجر به تشویق نوعی اراده‌گرایی مطلق شده است. این چیزی نیست مگر وارونه‌کردن جبرگرایی در شکل خویش‌های آزادانه انتخاب‌شده‌ی سارتر و ارزش‌های درونی‌شده‌ی دورکهمیم که بازتاب درک نادرستی از قانون‌مندی است. از نظر سنت هرمنوتیک تقابل بین امر تکرارپذیر و امر یکه اهمیت زیادی دارد، به همین دلیل هم به تقابل مطلق بین علوم طبیعی و علوم انسانی (ذهن، فرهنگ، و تاریخ) قائل‌اند.

به این ترتیب می‌توان گفت که مشکل رویکرد هرمنوتیک این است که به‌خاطر درخت، جنگل را نمی‌بیند. نمی‌تواند امر کلی حاکم بر امر خاص را توضیح دهد. نمی‌تواند از ساختارها و سازوکارهای اجتماعی تعیین‌کننده که امور خاص و تکین هم تاحدی در پرتو آنها توضیح‌پذیرند، شناختی به‌دست بیاورد. از آنجا که طرفداران هرمنوتیک تعریف پوزیتیویست‌ها از قانون‌مندی (مشاهده‌ی رویدادها و تکرارپذیری توالی آنها: در صورتی که علت الف وجود داشته باشد تاثیر آن ب هم در ادامه اتفاق می‌افتد) را می‌پذیرند بنابراین آن را منحصر به قلمرو علوم طبیعی می‌دانند. زیرا که در جهان اجتماعی به ندرت می‌توان توالی رویدادها را به نحوی تجربی مشاهده کرد. از همین رو هم سنت هرمنوتیک بر این نظر است که ابژه‌ی تحقیق در علوم طبیعی «چیزها» و نوع رابطه نیز رابطه‌ی بین سوژه-ابژه است،^۱ اما در علوم اجتماعی رابطه‌ی محقق با ابژه‌اش رابطه‌ی سوژه با سوژه، و «ابژه»ی تفسیر و تاویل هم کنش‌های فردی و اجتماعی است.

^۱ دیدیم که رابطه‌ی دانشمند و طبیعت در واقع رابطه‌ی بین سوژه و ابژه به معنای رایج و متداول آن نیست زیرا طبیعت یا ابژه‌ی ناگذرای شناخت با ما همکاری می‌کند و در صورت طرح پرسش‌های درست پاسخ ما را به نحوی شایسته می‌دهد. در ضمن در علوم اجتماعی تضمینی وجود ندارد که رابطه‌ی محقق با ابژه‌اش واقعاً رابطه‌ی سوژه با سوژه باشد. به مورد

سنت هرمنوتیک توجه نمی‌کند که قانون‌مندی‌های قلمرو طبیعی هم هنگامی که در نظام باز به فعالیت می‌پردازند شکل بروز و عمل‌شان در پیوند و در تداخل و تقابل با دیگر نیروها و قانون‌مندی‌ها جرح و تعدیل می‌یابد. این‌ها (طرفداران سنت هرمنوتیک) به‌درستی در مقابل قوانین سفت و سختی که پوزیتیویست‌ها بر آن‌ها پای‌فشاری می‌کنند بر موضوع عاملیت انسان انگشت‌گذاری کرده‌اند. ترس آنها از این که چنان‌که قوانین کشف‌شده به‌نحوی کامل جهان هر روزی ما را کنترل کنند، جایی برای کنش‌گری انسان‌ها باقی نماند، قابل درک است. اما آن‌چه که قابل درک نیست آن نوع عقل‌گریزی است که منجر به تشویق نوعی اراده‌گرایی کامل یا شئی‌شدگی کامل گشته است. این همان وضعیتی است که به بیان هگل در آن «... هنوز عمیق‌تر گرفتار یک‌سوئی فاهمه هستیم و چیزی بیش‌تر از این ... یا آن نمی‌دانیم - یا علت نخستینی که در آن هستی و آزادی فرد فقط موهومی (است) یا استقلال افراد مطلق (فرض می‌شود) - به بیان دیگر... (هنوز) هیچ اشاره‌ای به «نه این ... نه آن» نکرده‌ایم». بنا به همین درک است که از یک‌سو نظریه‌های اجتماعی اراده‌گرایانه‌ای رشد می‌کنند که کنش فرد را مبنای ساختارهای اجتماعی قرار می‌دهند. و از سوی دیگر نظریه‌های اجتماعی داریم که قانون‌مندی‌های اجتماعی را چنان قدرت‌مند و درونی‌شده می‌دانند که به نوعی شئی‌شدگی کامل و بی‌ارادگی مطلق افراد منجر می‌شود. نمونه‌ای از این رویکرد «نه این ... نه آن» و یا به عبارتی «هم این و هم آن» را می‌توان نزد مارکس مشاهده کرد. مارکس بارها به قانون‌مندی‌های منطق سرمایه اشاره کرده است و جبر و اجتناب‌ناپذیری آنها را با نیروهای طبیعی مقایسه‌پذیر دانسته است. اما در عین حال به نیروهای دیگری هم اشاره کرده است که در مقابل این نیروی قدرتمند می‌ایستند و آن را جرح و تعدیل می‌کنند. او در ضمن معتقد بود که همانطور که امکان خاموش کردن یک ماشین یا امکان عدم تحقق گرایش‌های طبیعی وجود دارد به‌همان ترتیب هم از راه کنش‌های نظام‌مند و به‌هم‌پیوسته سرمایه‌داری خودش هم از بین‌رفتنی است داد.

از آنجا که ابژه‌ی شناخت سنت هرمنوتیکی کنش‌های انسانی است بنابراین آنها هم نظرگاهی پوزیتیوریستی دارند. زیرا به قوانین و گرایش‌های قانونمند که معمولن دارای سرشت فراپدیداری هستند و این که به همین دلیل هم گزاره‌های شناخت‌شناسانه‌ی مربوط به آنها می‌توانند دارای سرشت فراپدیداری باشند، متعهد نیستند. در حالی که از نظر باسکار دانش و شناخت نباید تنها درباره‌ی پدیدارها (در اینجا یعنی رفتارها) باشد بلکه می‌تواند و باید درباره‌ی ساختارهای زیرینی باشد که پایدارتر از پدیدارها هستند و آنها را ایجاد یا ممکن می‌سازند. در ضمن بارها ثابت شده است که مدعاهای شناخت می‌توانند دارای سرشت ضدپدیداری باشند. یعنی این که پدیدار می‌تواند گول بزند و در تقابل با واقعیت زیرین باشد. به این معنا شناخت از ساختارهای عمیق نه تنها می‌تواند فراسوی پدیدارها برود، نه تنها می‌تواند آن‌ها را توضیح بدهد، بلکه هم‌چنین می‌تواند در تضاد با آن‌ها باشد.^۲

سنت هرمنوتیک به دلایلی که در بالا گفته شد به نوعی موجب می‌شود که امر اجتماعی به مثابه رفتارهای انسانی تعریف شود، اگر چه یک رفتار معین و خاص، مثلن رفتاری نیت‌مند یا قاعده‌مند. در حالی که به نظر باسکار ابژه‌ی علوم اجتماعی را نمی‌توان به مقوله‌ی رفتار فردی فروکاست. چون باید به ساختارهای متفاوتی نگریست که در قلمرو زندگی اجتماعی به هم می‌آمیزند و رفتارهای فردی را سبب می‌شوند. بنابراین در اینجا هم باید به جای هستی‌شناسی رویدادها هستی‌شناسی ساختارها را وارد تحلیل کرد. اما مطالعه‌ی ساختارهای اجتماعی چگونه ممکن است وقتی که امکان ایجاد نظام بسته‌ی آزمایشگاهی در علوم اجتماعی وجود ندارد. به نظر باسکار علوم انسانی به علت فقدان نظام بسته و فقدان امکان تست کردن تجربی نمی‌توانند رویدادها را پیش‌بینی کنند و بنابراین فقط می‌توانند به نحوی توضیحی عمل کنند. چیزی که دیرتر به آن باز اشاره خواهد شد.

رویکرد جامعه‌شناسان کارخانه‌ی فورد در رابطه با کارگران می‌توان اشاره کرد و این که کارگران رویکرد آنان را جامعه‌شناسی گاوی می‌نامیدند که به معنای دوشیدن حداکثری کارگران است. مواردی از این دست فراوان است. نگاه کنید به کتاب روشنفکران و پروژه‌های ضدهرژمونیک از همین قلم.

^۱ نگاه کنید به دانشنامه‌ی فلسفی هگل. ترجمه‌ی حسن مرتضوی.

^۲ به عنوان نمونه می‌توانیم به نظریه‌ی شکل ارزش نزد مارکس اشاره کنیم. کار فراتاریخی انسانی که همواره در طول تاریخ در شکل‌های مختلف اجتماعی انجام شده است به سادگی قابل تشخیص از کار اجتماع معینی نیست که در سرمایه‌داری انجام می‌شود. بحث‌های بسیار ادامه‌دار بر سر کار مجرد اجتماع لازم اصولن از همین جا سرچشمه می‌گیرد. یا هنگامی که مارکس در پاره‌ی نخست سرمایه می‌نویسد: «شیئیت ارزش کالاها از این جهت با "بانوی گریزپا" [ی شکسپیر] تفاوت دارد که "آدم نمی‌داند کجا می‌توان آن را پیدا کرد" حتی ذره‌ای ماده نیز به شیئیت ارزش کالاها وارد نمی‌شود و از این لحاظ نقطه‌ی مقابل شیئیت محسوس و زمخت کالاهای مادی است». یا دیرتر می‌خوانیم که: «بنابراین، دومین ویژگی شکل هم‌ارز این است: کار مشخص به شکل پدیداری ضد آن، یعنی کار مجرد، تبدیل می‌شود ... سومین ویژگی شکل هم‌ارز این است که کار انفرادی به شکل ضد خود، یعنی به کار در شکل بی-واسطه اجتماعی تبدیل می‌شود». کارل مارکس: سرمایه جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی. موسسه‌ی انتشارات آگاه ۱۳۸۶

چیزی که هرمنوتیک با فرمول سوژه-سوژه به مثابه بنیان جامعه و ابژه‌ی تحقیق فراموش می‌کند این است که ما با روابط بین انسان‌ها به معنای دقیق کلمه روبرو نیستیم بلکه با روابط اجتماعی روبرو هستیم و این روابط اجتماعی هم همیشه به نحو بسنده‌ای مفهوم‌پردازی نشده‌اند. ناتورالیسم انتقادی هم همچون هرمنوتیک به تفاوت بین جهان طبیعی و جهان اجتماعی معترف است. این تفاوت را هم ناشی از این واقعیت می‌داند که ساختارهای اجتماعی بر روابط اجتماعی استوارند و به همین دلیل به لحاظ هستی‌شناسی از جهان طبیعی متفاوت‌اند. یعنی این که ساختارهای اجتماعی به لحاظ هستی‌شناختی مشروط به فعالیت انسانی و کنش‌های معنادار و خودادراکی انسان‌ها هستند. و البته می‌دانیم که درک این کنش‌ها، معناها و باورها نیز برای هر مطالعه‌ای از جهان اجتماعی و انسانی اهمیت بسیاری دارد (دربرگیری عنصر هرمنوتیک در کار پژوهشی). همانطور که علوم اجتماعی بدون جامعه معنا ندارند جامعه هم بدون نظریه‌ی علمی یا ایدئولوژیک از خود قابل درک نیست، حتی اگر این نظریه فقط عبارت باشد از مفاهیم و درکی که کنش‌گران از فعالیت خویش دارند. اما ناتورالیسم انتقادی از سوی دیگر بر این نظر است که مشغله‌ی علم اجتماعی برخلاف رویکرد هرمنوتیک فقط کنش‌ها و باورهای افراد و گروه‌های اجتماعی نیست، بلکه مشغله‌اش شرایط اجتماعی این کنش‌ها و آن زمینه‌ی ساختاری است که این کنش‌ها درون آن شکل می‌گیرند. به این ترتیب معناها را نمی‌توان جدا از ساختارهایی تفسیر کرد که پراتیک مادی انسان‌ها را شکل می‌دهند. بنابراین تنها پس از شناسایی آن ساختارهای قانون‌مندی که شرایط کنش و تکوین باورهای انسان‌ها را شکل می‌دهند می‌توان به بررسی ایده‌ها و کنش‌های تکین و خاص، به مثابه لایه‌ای نوپدید از هستی اجتماعی پرداخت. در ضمن از آن‌جا که ساختارهای اجتماعی مشروط به فعالیت و کنش و ادراک انسانی هستند بنابراین ابژه‌های علوم اجتماعی خصلتی اجتماعی و تاریخی دارند و بسیار بیشتر از ابژه‌های علوم طبیعی وابسته به شرایط و وضعیت معین هستند.

همان‌طور که در بالا اشاره شد باسکار رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به جهان طبیعی و جهان اجتماعی را ناتورالیسم انتقادی می‌نامد. یعنی همزمان با اعتقاد به نوعی همانندی روش‌شناسی در دو سپهر طبیعی و اجتماعی بر تفاوت بین این دو سپهر مطالعه تاکید می‌ورزد. با بیان تفاوت بین این دو جهان از پوزیتیویسم فاصله می‌گیریم که به نوعی همانندی غیرانتقادی روش‌شناختی در هر دو قلمرو معتقد است، طوری که تفاوت در این میان گم می‌شود. با بیان شباهت آنها هم از هرمنوتیک فاصله می‌گیریم که به تفاوت محض این دو باور دارد و همانندی را نادیده می‌گیرد. این رویکرد به عبارتی هم به همانندی و هم به تفاوت اهمیت می‌دهد. یعنی همانندی روش علمی را در هر دو قلمرو قبول دارد و در همان حال به تفاوتی جدی درون این همانندی نیز اعتقاد دارد.

پس از این توضیحات لازم می‌بینم که روش‌شناسی‌های متداول در علم جامعه‌شناسی را طرح کنم که باسکار نقدشان کرده است. این روش‌شناسی‌ها به نام‌های فردگرایی روش‌شناختی، کل‌گرایی روش‌شناختی و روش‌شناسی ترکیبی شناخته می‌شوند. ابتدا به روش‌شناسی فردگرا و کل‌گرا پرداخته می‌شود و سپس مدل ترکیبی توضیح داده می‌شود. پس از معرفی این روش‌شناسی‌های اصلی، روش‌شناسی رئالیسم انتقادی یا مدل چهارم بررسی جامعه و مردم به عنوان دو هستنده‌ی توأمان متمایز و وابسته به یکدیگر را پیش می‌کشیم. در ادامه به مارکس و توضیح جامعه‌شناسی او می‌رسیم.

علیه فردگرایی و کل‌گرایی در جامعه‌شناسی

باسکار در رابطه با نظریه‌های جامعه‌شناسی خط تقسیم متداول بین وبر و دورکهمیم را می‌پذیرد. وبر ابژه‌های اجتماعی را همچون نتایج (یا چیزهایی تشکیل‌شده از) رفتار عامدانه یا معنامند انسان‌ها می‌بیند.^۱ دورکهمیم ابژه‌های اجتماعی را همچون چیزی دارای

^۱ وبر می‌نویسد: "جامعه‌شناسی علمی است که برای یافتن تعبیری علی از ماهیت و آثار آن کنش اجتماعی را درک تفسیری می‌کند. در اینجا مقصود از "کنش" آن رفتار انسانی است که دارای معانی ذهنی خاصی باشد. چنین کنشی یا برونی است یا کاملن درونی. کنش ممکن است شرکت فعال در موقعیتی بخصوص، یا خودداری عمدی از چنین مشارکتی یا پذیرش منفعلانه‌ی آن باشد. منتها، یک کنش زمانی اجتماعی است که شخص عامل، رفتار دیگران را نیز در معانی ذهنی خویش منظور کند و رفتار خویش را با توجه به آن جهت دهد ... برای یک تحلیل علمی نوع‌شناختی، مناسب‌تر است که هر رفتار غیرعقلانی را به عنوان انحرافی از کنش عقلانی خالص در نظر گرفت. برای مثال: "هراس در بازار بورس" می‌تواند این گونه تحلیل شود که ما در ابتدا تعیین می‌کنیم که در صورت عدم تأثیرگذاری عوامل غیرعقلانی، روند کنش افراد چگونه می‌بود. به همین منوال، در بررسی یک مبارزه‌ی سیاسی یا نظامی،

زندگی از آن خود با حالتی خارجی نسبت به فرد و دارای قدرت قهر نسبت به او می‌بیند.^۱ نظریه‌ی وبر ولونتاریستی است. جامعه و فرد در یک رابطه‌ی پایین (فرد) به بالا (جامعه) با یکدیگر قرار دارند. به همین دلیل هم روش‌شناسی او فردگرایانه است. نظریه‌ی دورکهمی مبتنی بر شی‌شدگی است. جامعه و فرد در یک رابطه‌ی بالا (جامعه) به پایین (فرد) قرار دارند. روش‌شناسی او هم کل‌گرایانه است.

فردگرایی روش‌شناختی دکترینی است که می‌گوید فاکت‌های مربوط به جوامع، و پدیده‌های اجتماعی به طور کلی، باید در پرتو فاکت‌های مربوط به افراد توضیح داده شوند. مثلن از نظر پوپر،^۲ «همه‌ی پدیده‌های اجتماعی، و به ویژه کارکردهای نهادهای اجتماعی باید همچون نتایج ناشی از تصمیمات افراد درک شوند ... ما هرگز نباید به توضیحاتی راضی شویم که در پرتو به اصطلاح "کلکتیویتی"ها برساخته می‌شوند».^۳ یا گفته می‌شود که نهادهای اجتماعی "مدل‌های صرف انتزاعی" هستند که برای تفسیر فاکت‌های تجارب فردی طراحی شده‌اند. یعنی بحران‌های اقتصادی سیاسی اجتماعی و همه چیز دیگر را از این منظر می‌توان بر اساس رفتارها، روحیات، باورها، رفتارها و انتخاب‌های «عقلانی»^۴ افراد استنتاج کرد. اما به نظر باسکار گفتن این که مردم موجوداتی

راحت‌تر این است که شرایط موجود و اهداف طرفین را در نظر بگیریم و سپس تعیین کنیم که روند کنش عقلایی در این ارتباط چه خواهد بود». نگاه کنید به اقتصاد و جامعه ماکس وبر ترجمه عباس منوچهری مهرداد تریبی نژاد و مصطفی عمادزاده تهران ۱۳۸۴.

در گفتاور بالا روش‌شناسی فردگرایانه‌ی وبر روشن است، زیرا که او اصولن کنش را از پرتو تحقیق جامعه‌شناسی می‌داند و به این معنا بر هستی‌شناسی رویدادها و رفتارها متمرکز است. او در جای دیگری می‌نویسد: «...هر مصنوعی، مثلن یک ماشین، تنها از طریق آن مفهومی که در ایجاد و کاربرد آن نهفته، یعنی مفهومی که از رابطه‌ی کنش با مقاصد بسیار مختلف ناشی می‌شود، قابل شناخت است. بدون مراجعه به چنین مفهومی، این ماشین کاملن غیرقابل‌درک باقی می‌ماند. پس، آنچه در مورد این ماشین قابل درک و شناخت است، رابطه‌ی آن با کنش انسان است، خواه به عنوان وسیله و خواه به عنوان هدف. این همان رابطه‌ی است که شخص یا اشخاص کنش‌گر از آن کاملن آگاهند و کنش‌شان در آن راستا قرار دارد و تنها بر اساس همین مقولات است که چنین اشیاایی قابل "شناختند". همان جا.

(تعریف ماشین به عنوان مصنوعی که ساختارهای مکانیکی و طبیعی را پیش‌زمینه‌ی خود دارد هیچ اهمیتی ندارد؟ رابطه‌ی ماشین با کنش انسان در اینجا به چه معنایی است؟ کدام انسان؟)

وبر در جای دیگری می‌نویسد: «...همچنین برای دیگر مقاصد شناختی، مثل قضاوت یا اهداف عملی، ممکن است راحت‌تر یا حتی لازم باشد که با ساخت‌های اجتماعی همچون دولت‌ها، اتحادیه‌ها، شرکت‌های تجاری و بنیادها به گونه‌ای برخورد کنیم که گویی اشخاص حقیقی هستند. بنابراین، می‌توان اینها را به عنوان صاحبان حقوق و مسئولان یا عاملان کنش‌های مهم در نظر گرفت اما در یک نگرش جامعه‌شناختی برای تفسیر تفهیمی کنش، چنین ساخت‌هایی باید صرفن به عنوان حاصل و شیوه‌ی سازمان‌یافتن کنش‌های خاص اشخاص در نظر گرفته شوند، زیرا در روند کنشی که قابل تفسیر تفهیمی است فقط کنش‌ها بعنوان عامل مدنظرند ... برای مقاصد جامعه‌شناسی چیزی به عنوان شخصیت جمعی "کنشگر" وجود ندارد؛ برعکس؛ هنگامی که در چهارچوب جامعه‌شناسی اشاره‌ای به "دولت"، "ملت"، "شرکت سهامی"، "خانواده" و یا یک واحد نظامی یا یک ساخت مشابه می‌شود آنچه مورد نظر است فقط یک نوع خاص از تکوین کنش‌های اجتماعی واقعی یا ممکن افراد است». همان جا.

اینجا می‌بینیم که حتی واحدهای اجتماعی همچون دولت به عنوان یک نوع خاص از تکوین کنش‌های اجتماعی افراد درک می‌شود.
^۲ «من مجبور نیستم که با هموطنانم به زبان فرانسوی حرف بزنم و مجبور هم نیستم که پول رایج را بکار ببرم اما کار دیگری هم احتمال نمی‌توانم بکنم. اگر تلاش کنم تا از این ضرورت فرار کنم تلاش من به نحو تاسف‌باری ناموفق خواهد بود. به مثابه یک سرمایه‌دار صنعتی من آزادم که روش‌های تکنیکی پیشین را استفاده کنم اما با این کار به پیشواز ورشکستگی می‌روم. حتی وقتی که من خودم را از این موانع و قوانین رها می‌کنم و با آنها می‌جنگم - همیشه مجبورم که با آنها بجنگم - و سرانجام بر آنها غلبه می‌کنم باز هم این موانع و قوانین قدرت محدودگرشان را از راه مقاومتی که اعمال می‌کنند به رخ می‌کشند». برگرفته از ضمیمه بر:

Klassisk og Nyere Sociologisk Teori. 2002, Sociologisk Institute Københavns Universitet.

می‌بینیم که دورکهمی به خاطر معیار بیرونی بودن فاکت‌های اجتماعی بر استقلال آنها تاکید می‌کند در برابر او باید اصرار کرد که فاکت‌های اجتماعی منوط به فعالیت‌های نیت‌مند انسانی‌اند اگرچه قابل تقلیل به آنها نیستند.

^۱ پوپر در جامعه‌ی باز و دشمنان آن جلد چهارم در بحثی پیرامون روش مبتنی بر اصالت روانشناسی از میل جملاتی را ذکر می‌کند به این مضمون: «پدیدارهای اجتماعی جملگی پدیدارهای ناشی از طبیعت بشرند، و قوانین حاکم بر پدیدارهای اجتماعی چیزی نیستند و نمی‌توانند باشند مگر قوانین حاکم بر فعل و انفعالات "آدمیان" که به عبارت دیگر قوانین طبیعت فردی بشر، وقتی انسانها دور هم گرد می‌آیند، به جوهری از جنس دیگر مبدل می‌شوند...». پوپر در ادامه می‌نویسد: در آخرین عبارت میل، یکی از ستایش‌برانگیزترین جنبه‌های اصالت روانشناسی به چشم می‌خورد و آن مخالفت خردمندانه‌ی این مکتب با اصالت جمع و اصالت کل و خودداری آن از تاثیرپذیرفتن از رمانتیسم روسو یا هگل ... است. به اعتقاد من اصالت روانشناسی فقط تا جایی درست می‌رود که بر «اصالت فرد (در مقابل اصالت جمع) در روش‌شناسی تکیه می‌کند و به حق اصرار می‌ورزد که "رفتار" و "اعمال" اجتماعات - از قبیل کشورها یا گروه‌های اجتماعی - باید به رفتار و اعمال افراد انسانی تحویل و برگردانده شود». جامعه‌ی باز و دشمنان آن. ترجمه عزت‌الله فولادوند. انتشارات خوارزمی ۱۳۶۵.

^۲ Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979.

^۳ پراکسیولوژی praxeology علم عمومی درباره‌ی کنش انسانی است و اقتصادیات در نظریه‌ی لودویگ فون میزس (چهره‌ی اصلی مکتب اتریشی در اقتصادیات) یک شاخه از این رویکرد تلقی می‌شود. میزس بر این نظر است که تمام گزاره‌های نظریه‌ی اقتصادی به نحوی استنتاجی از چند آکسیوم (اصول بدیهی) اصلی به دست می‌آیند. این آکسیوم‌ها همانطور که از نامشان پیداست به نحوی پیشاداده حقیقت دارند. آکسیوم اصلی و بنیادین این است که موجودات انسانی به نحوی هدفمند و عقلانی رفتار می‌کنند. نگاه کنید به:

Ludwig von Mises: Human action, a treatise on economics, 1966

میزس بر همین مبنا همه‌ی نظریه‌ی اقتصادی‌اش را در کتاب کنش انسانی رشد می‌دهد. به جز این، همه‌ی ساختار اجتماعی هم بر همین مبنا آموخته می‌شود. از این منظر هدفمندی و عقلانیت ابزارانگاره جزئی از ذات انسانی است و امری پیشاداده. اقتصاددانان متعارف نولکاسیک به این آکسیوم انتقاد دارند زیرا بر اساس دیدگاه آنها باید گزاره‌هایی درباره‌ی جهان فرموله کرد که به نحوی تجربی قابل تست و بطلان پذیر باشند. اما میلتون فریدمن به عنوان مثال گفت که نیازی نیست فرضیات اولیه تست و اثبات شوند اگر که نتایج استنتاجی از آنها رضایت‌بخش باشند. این گزاره‌های پیشاداده را «حقایق ضروری» نیز نامیده‌اند. چنین گزاره‌هایی پیشاپیش دانسته فرض می‌شوند زیرا در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها و برای همه‌ی موارد معتبرند. این گزاره‌ها که «تحلیلی» هم نامیده می‌شوند نیازی به اثبات ندارند. مثلن این که شخص نمی‌تواند همزمان در دو جا حضور داشته باشد یکی از این گزاره‌ها است. میزس در این معنا کانتی است. سوپزکتیو است وقتی می‌گوید که نظریه‌ی ارزش امری است مربوط به ارزش‌گذار افراد بر کالاها و خدمات. یعنی تجربه‌ی خصوصی و ذهنی شخص تنها شالوده‌ی شناخت جهان عنوان می‌شود. پوپر با این که به وحدت علم طبیعی و اجتماعی باور دارد و بر این نظر است که شناخت ایژکتیو در علوم اجتماعی باید ممکن باشد، با این حال می-

عقلانی‌اند توضیح چیزی نیست که آنها انجام می‌دهند بلکه در بهترین حالت توضیح چگونه انجام دادن آن است. وقتی که عقلانیت قرار شد همه چیز را توضیح بدهد به زودی به جایی می‌رسیم که عقلانیت دیگر هیچ چیزی را توضیح نمی‌دهد. به نظر باسکار توضیح دادن یک کنش انسانی با ارجاع به عقلانیت آن مانند توضیح یک رویداد طبیعی با ارجاع به حادث شدن آن است. به این ترتیب عقلانیت همچون یک پیش‌فرض پیش‌داده‌ی تحقیق، تهی از محتوای توضیحی و یقینین پوچ است. این نحوه‌ی توضیح به شکل بسیار تکامل‌یافته‌اش در نظریه‌ی نوکلاسیک اقتصادی یافت می‌شود. در این معنا، عقلانیت یعنی کارآیی کنش و فراهم کردن سلسله‌ای از تکنیک‌ها برای رسیدن به یک یا چند هدف مشخص. به این ترتیب روشن است که این نظریه توضیحی نیست، یعنی روی وقایع تجربی نور نمی‌اندازد و علت وقوع آنها را توضیح نمی‌دهد زیرا بیش از این که جامعه‌شناسی باشد در واقع پراکسیولوژی (مطالعه‌ی کنش انسان) است. رویکرد جامعه‌شناسی مبتنی بر فردگرایی بر این نظر است که جامعه از مردم تشکیل می‌شود از مردم و فقط از مردم. اما در چه معنایی این حرف درست است؟ به نظر باسکار در این معنا درست است که حضور تاثیرات اجتماعی تنها عبارت است از تغییرات در مردم و تغییرات انجام‌یافته توسط مردم روی دیگر چیزهای مادی - ابژه‌های طبیعی مثل زمین، و دست‌سازها که توسط کار روی ابژه‌های طبیعت تولید شده‌اند. یعنی حضور مادی جامعه برابر است با اشخاص و نتایج (مادی) کنش‌های آنها. فردگرایان این حقیقت را دیده‌اند اما تنها برای این که آن را با توجهات خود از مضمون تهی کنند. نزد آنها با تقلیل‌گرایی نظری و اتمیسم هستی‌شناسانه روبرو هستیم. فردگرایی جامعه‌شناختی و تجربه‌گرایی هستی‌شناختی ویژگی این نظریه است. به نظر گلیبر فردگرایی روش‌شناختی ناشی از این فرضیه‌ی عمودی است که پیچیدگی نهایتاً واقعیت ندارد و برای درک کل‌های پیچیده باید آنها را به اجزای ساده‌شان فروکاست. استدلال باسکار درباره‌ی لایه‌مندی و برآیند این نظر را خنثا می‌کند اما فردگرایی روش‌شناختی در نظریه‌ی اجتماعی دارای انگیزه‌های دیگری است. در واقع همانطور که باسکار گفته است اگر فردگرایی روش‌شناختی واقعاً یک نمونه از نظریه‌ی توضیحی عمودی مبتنی بر اتمیسم باشد برنامه‌ی تقلیلی آنها در سطح افراد انسانی که خود کل‌های پیچیده‌ای هستند متوقف نخواهد شد و در این باره هم باید پرسید که آیا قدرت‌های آنها فروکاستنی به عناصر ساده‌ترشان هست یا نه؟^۱

کل‌گرایی روش‌شناختی:

به نظر باسکار و کلیبر برخی تصور می‌کنند که تنها بدیل پیش روی این روش، جمع‌گرایی روش‌شناختی (کلکتیویستی) است که گروه‌ها را همچون واقعیت اجتماعی اصلی و کاهش‌ناپذیر و مبنای اصلی توضیح اجتماعی بررسی می‌کند. برخی از هگلی‌های ایتالیایی و انگلیسی مثلن ملت‌ها را همچون واحدی اصلی‌تر از افراد بحث می‌کردند. از نظر باسکار مشغله‌ی جامعه‌شناسی رفتار گروه‌ها یا توده‌های انسانی نیست. برعکس دست‌کم مسئله‌اش روابط دائمی بین افراد و گروه‌ها و روابط بین این روابط، و روابط بین چنین روابطی و طبیعت، و محصولات یک چنین روابطی است.^۲ اگر اتمیسم مبتنی بر افراد ناممکن است "اتمیسیم مبتنی بر

گوید گزاره‌های شناختی باید با روش ابطال‌پذیری تست شوند. در ضمن او بر این نظر بود که بیشتر ابژه‌های علم اجتماعی سازه‌های نظری هستند مثلاً جنگ، ارتش. اینها مفاهیمی مجرداند اما آنچه انضمامی است تعداد سربازانی است که کشته می‌شوند (برگرفته از کتاب بالا). هایک می‌گوید این که مردم چه می‌اندیشند همان حقیقت ابژکتیوی است که مسیر وقایع را تعیین می‌کند... در ارتباط با اجناس و خدمات و رابطه‌ی بین آنها و کنش‌های انسانی می‌نویسد که «اینها همان چیزی هستند که مردم فکر می‌کنند هستند. به همین علت است که مثلاً یک تابلوی نقاشی می‌تواند به قیمت بسیار گرانی به فروش برسد» (برگرفته از کتاب بالا). این منظری سوژکتیویستی است که سیاست و اقتصاد را هم بر همین مبنا تحلیل می‌کند. سوژکتیویسم حاوی این باور است که داده‌های علوم اجتماعی چیزی نیستند مگر مواضع، داوری‌ها و ارزش‌گذاری‌های انسان‌های کنش‌گر. به همین دلیل هم هایک می‌گوید که گزاره‌های درست درباره‌ی موضوعات اجتماعی، مستقل از این باورهای سوژکتیو نداریم. از این منظر عباراتی مانند نیاز جامعه و اقتصاد که مورد علاقه‌ی سیاستمداران است نمونه‌هایی از هلیسم و غیرعلمی است زیرا چیزی به نام مثلاً "کیک" اقتصاد ملی نداریم که توزیع‌شدنی باشد. از نظر میزس همه‌ی کلکتیوها همه کل‌ها محصول فرایندهای ذهنی ما هستند. در ضمن افراد را نمی‌توان با مطالعه‌ی کل‌ها مطالعه کرد چه معمولان افراد به طور همزمان به کلکتیوهای مختلفی تعلق دارند و به همین دلیل مسئله را فقط با روش‌شناسی فردگرا می‌توان حل کرد. هلیسم یا کلکتیویستی منجر به آن می‌شود که فرد خود را پای منفعتی عالیتر فدا کند. هستنده‌ی فرانسوی و فرافردی وجود ندارد. میزس با این روش‌شناختی فردگرایانه به سوسیالیسم در همه وجوهش حمله می‌کند. نگاه کنید به:

Ludwig von Mises, The anti-capitalistic mentality 1956

هایک هم دقیقاً همین مسیر را پیموده و به کل‌هایی همچون سرمایه‌داری، نظام اقتصادی یا امپریالیسم همچون نظریه‌های موقتی و تجربی‌های عام اشاره می‌کند که آنها را نباید با فاکت اشتباه گرفت. به هر حال مکتب اقتصادی اتریشی کمک فکری و فلسفی و روش‌شناختی بسیاری از کارل پوپر دریافت کرده است.

^۱ بیولوژیسم

^۲ مارکس در گروندریسه می‌نویسد که جامعه از افراد تشکیل نمی‌شود بلکه بیان و تجلی مجموع روابط متقابل است که این افراد درون آنها ایستاده‌اند. هستی اجتماعی ما عبارت است از روابط، و اعمال اجتماعی ما، آنها را پیش‌فرض خود دارند.

روابط" هم به همین شکل ناممکن است.^۱ روابط مستلزم روابط دیگری هستند روابط با روابط دیگری رابطه دارند. روابط است که ساختار جامعه را تشکیل می‌دهد. می‌توان مطالعه را روی روابط متمرکز کرد (که می‌توانند با وجود تغییر افراد دوام بیاورند) یا افراد را مطالعه کرد (که در داخل شبکه‌های ارتباطی که جامعه باشد درگرددش‌اند). البته شاید مفهوم ارتباط‌مندی در جامعه‌شناسی در تقابل با مفهوم فردگرایی باشد. همان چیزی که در **کلکتیویسم دورکھیم با تاکید شدید او روی مفهوم گروه** به ویژه به چشم می‌خورد. مفاهیم کلیدی دورکھیم مثلن آگاهی جمعی، همبستگی ارگانیک در تقابل با همبستگی مکانیکی و آنومی و غیره همه معنای‌شان را از رابطه‌مندی و ذات جمعی پدیده‌های اجتماعی می‌گیرند. کل‌گرایان امر اجتماعی یا اجتماع را مترادف با «گروه» یا امر گروهی قرار می‌دهند. مسئله برای آنها این است که جامعه، کل، بزرگتر از مجموع اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن است که همان انسان‌های منفرد باشند. و رفتارهای اجتماعی در نتیجه همچون رفتار گروه‌هایی متشکل از افراد انسانی یا افراد موجود در گروه‌ها قابل توضیح می‌شوند. به نظر باسکار این تعریف از اجتماع بسیار اشتباه است. جامعه‌شناسی مسئله‌اش رفتار توده یا گروه‌های بزرگ افراد انسانی نیست بلکه مسئله‌اش روابط پایدار بین افراد (و گروه‌ها) و روابط بین این روابط (روابط بین این روابط و طبیعت و محصولات چنین روابطی) است. رفتار توده‌ای یا جمعی مثلن اعتصاب یا تظاهرات را نه با جامعه‌شناسی که با روانشناسی شاید بتوان توضیح داد رفتار توده‌ای یک موضوع جالب برای روانشناسی است اما نه برای جامعه‌شناسی. گفتن چنین چیزی به این معنا است که روانشناسی توده‌ای رفتار توده‌ای را به عنوان یک لایه‌ی بالایی از زندگی اجتماعی با میانجی «هستی‌شناسی ساختارها» می‌تواند توضیح بدهد و نه همچون پدیده‌ای قائم به ذات.

به نظر باسکار اگر **دورکھیم** مفهومی جمع‌گرایانه از جامعه‌شناسی را با روش‌شناسی پوزیتیویستی ترکیب می‌کند و بر روش‌شناسی نوکانتی را با مفهوم ذاتن فردگرایانه از جامعه‌شناسی در هم می‌آمیزد. دورکھیم پایبند معرفت‌شناسی تجربه‌گرا است و و بر پایبند هستی‌شناسی تجربه‌گرا. البته می‌توان گرایش‌های غیرفردگرایانه و یا حتی ضد آن را هم در و بر یافت و البته گرایش‌های ضدپوزیتیویستی هم در دورکھیم یافت می‌شوند اما گرایش غالب آنها همین است که بیان شد. در هر دوی آنها باقیمانده‌ی تجربه‌گرایی به چشم می‌خورد که امکان پیشرفت علمی را سد می‌کند. به نظر باسکار مفهوم جامعه را نمی‌توان روی مقوله‌ی گروه بنا کرد همانطور که مقوله‌ی ضرورت را روی تجربه نمی‌توان بنا کرد. پس روش و بر نوکانتی است و ابژه را فردگرایانه بررسی می‌کند و دورکھیم روش تجربی به کار می‌بندد و ابژه‌اش را کلکتیویستی تعریف می‌کند.

اومانیسیم و ساختارگرایی (زیرشاخه‌های فردگرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی) با اشاره ای به هستی‌شناسی مسطح اسلاوی ژیزک و هانا آرنت

به نظر کلیر دو مفهوم دیگر هم در مباحث اجتماعی هست که با فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی روش‌شناختی شباهت دارند. این دو مفهوم عبارتند از: اومانیسیم و ساختارگرایی. از نظر اومانیسیم عاملیت انسانی همه چیز است و از نظر ساختارگرایی ساختارهای اجتماعی همه چیز است. در مورد نخست وقتی به جامعه نگاه می‌کنیم الف. هر جا که می‌نگریم چیزی جز کنش‌های انسانی و تأثیرات آنها می‌بینیم: کنش‌های تولید، مبادله، مصرف، رای‌دادن، حمله به کاخ زمستانی، سرمایه‌گذاری، اعتصاب، خرید

^۲ در حالی که مارکس در پیشگفتار بر جلد یکم سرمایه چنین می‌نویسد: به هیچ وجه تصویر خوش‌بینانه‌ای از سرمایه‌دار و مالک ترسیم نکرده‌ام. اما در این‌جا با افراد تنها به عنوان تشخیص‌یافتگی (ماسک) مقوله‌های اقتصادی چون حافظان منافع و مناسبات طبقه‌ی خاص برخورد شده است. [دیدگاه من که تکامل صورت‌بندی اقتصادی جامعه را همچون فرایندی از تاریخ طبیعی می‌داند]، کمتر از هر دیدگاه دیگری فرد منفرد را مسئول مناسباتی می‌داند که خود مخلوق اجتماعی آن است، هر قدر هم از لحاظ ذهنی خود را فراتر از جامعه قرار دهد ... با ادامه‌ی تحقیق‌مان خواهیم فهمید که به طور کلی صورتک‌های اقتصادی اشخاص صرفن مظهر روابط اقتصادی‌اند و در مقام حاملان این مناسبات اقتصادی است که آنان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. (سرمایه جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی).

لوکاچ می‌نویسد: «ذات ساختار کلاسی بارها خاطر نشان شده است. اساس این ساختار آن است که رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شیء، و در نتیجه به صورت نوعی "عینیت خیالی" در می‌آید، عینیت مستقلی که چنان به دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش - یعنی رابطه‌ی بین انسان‌ها - را پنهان می‌کند». تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمد جعفر پوینده ۱۳۷۶.

روشن است که مارکس شکل اجتماعی را متقدم بر رابطه‌ی بین انسان‌ها می‌داند و این شکل اجتماعی را مترادف با رابطه‌ی بین انسان‌ها نمی‌داند در حالی که به نظر می‌رسد لوکاچ این دو را مترادف با هم قرار می‌دهد و همین هم به معنای ندیدن شکاف هستی‌شناسانه بین جامعه و کنش‌های انسانی است.

خانه، سوزاندن کافرها و بدعت‌گذارها. همه‌ی اینها توسط انسان‌ها به طور فردی/گروهی انجام می‌شود. گاهی شخص حقوقی، شرکت خصوصی یا اداره‌ی دولتی است که کاری انجام می‌دهد اما این اشخاص حقوقی هیچ کاری بدون اشخاص حقیقی نمی‌کنند، اشخاصی که برای خاطر آن نوع حقوقی دست به کنش می‌زنند. جنگ نمی‌تواند بدون وجود ارتش و سربازانش وجود داشته باشد، حمله‌ی زاغه‌نشین‌ها بدون وجود فقرایی که اربابان خونشان را مکیده‌اند ممکن نیست، تورم بدون فروشنده‌هایی که قیمت‌ها را بالا می‌برند، جنایت بدون انسانی که مرتکب جنایت می‌شود و انقلاب بدون مردم وجود ندارد. همانطور که دانشجویان در سال ۱۹۶۸ در خیابان خطاب به آلتوسر فریاد می‌زدند ساختارها پا ندارند که به خیابان بریزند.

ب. رویکرد دوم: ساختارگرایی.

کلیر در رابطه با ساختارگرایی نظر آنها را اینطور بیان می‌کند که هر آنچه که در جامعه اتفاق می‌افتد به خاطر وجود ساختارهای اجتماعی است. بدون وجود یک شیوه تولیدی کسی نمی‌تواند تولیدکننده نامیده شود، فروشنده بدون بازار معنا ندارد، شهروند رای‌دهنده بدون نظام پارلمانی و انتخاباتی بی‌معنا است، تصویب قانون بدون قانون اساسی خنده‌دار است. این شرایط هم موجب توانمندی افراد و گروه‌ها می‌شوند امکاناتی در برابر آنها می‌گستراند و هم محدودیت‌هایی بر کنش‌های آنها اعمال می‌کند. چه آن جایگاه اجتماعی که شخص اشغال می‌کند است که به طور عمده تعیین می‌کند که شخص به چه حرفه و کاری مشغول باشد و چگونه زندگی کند: کارگر باید کار کند، فروشنده باید بفروشد. اصولن ساختارهای اجتماعی‌اند که عمدتن مسیر گرایش‌ها را تعیین می‌کنند. اقتصاد سرمایه‌داری باید به نحوی تکنولوژیکی رشد کند دچار تورم و بحران‌های ادواری شود و نظایر آن. کلیر می‌گوید که از نظر ساختارگرایان ساختارهای اجتماعی آنقدر اهمیت دارند که می‌توان انقلاب فرانسه و انگلیس را در پرتو ساختارهای جامعه فارغ از ایده‌های عاملین آنان درباره‌ی حکومت توضیح داد. می‌توان علل بزهکاری و رشد آن را بدون تحقیق مغز بزهکار توضیح داد و هیچ شناختی هم از مغز بزهکار نداشت. می‌توان بدون شناخت از ژنتیک افراد گفت که چرا در دهه‌ی ۱۹۹۰ بزهکاران بیشتری نسبت به دهه‌ی ۱۹۷۰ وجود داشته است. به این معنا فاکت‌های مربوط به عاملیت انسان به شما نمی‌گویند که چرا مردم در دوره‌های متفاوت اعمال متفاوتی داشته‌اند یا به نحو متفاوتی رفتار کرده‌اند در حالی که فاکت‌های مربوط به ساختارهای اجتماعی می‌توانند این توضیحات را به دست بدهند. کلیر اشاره می‌کند که با یک چنین توضیحاتی به سادگی می‌شود شخص را به ساختارگرایی متهم کرد. زیرا این توضیحات می‌گویند که بدون عاملیت انسانی می‌توان اجتماع را توضیح داد: روبسپیر چیزی نیست مگر ابزار خونینی که نتیجه‌ی توازن قوای طبقاتی در فرانسه و اروپا بود مثلن آنطور که هاینه می‌گوید و به همین دلیل نباید این انقلاب را نتیجه‌ی فلسفه‌ی روسو دانست. از این دیدگاه به سادگی می‌توان عاملیت و دلایل و انگیزه‌های افراد و گروه‌های اجتماعی را تاثیرات صرف ساختارها درک کرد و یا حتی این‌همه را زائده و حاشیه‌ی آن قلمداد نمود. یا حتی همچون آلتوسر باور ما به این که کنش‌گران هدفمندی هستیم و آگاهانه عمل می‌کنیم را توهم و خیال نامید. اما از سوی دیگر اگر اومانیسیم یا فردگرایی روش‌شناختی را نقطه‌ی عزیمت تحلیل قرار دهیم به سادگی به این نتیجه می‌رسیم که جامعه چیزی نیست مگر مردم و آدم‌ها. مفاهیمی هم که برای توضیحات اجتماعی نیاز داریم چیزی نیست مگر مفاهیمی همچون کنش هدفمند، انگیزه‌مندی، عقلانیت و نظایر آن. از این منظر پدیده‌های فهرست‌شده توسط ساختارگرایی چیزی نیست جز مجموع تاثیرات کنش‌های انسان‌های بسیار. در نتیجه مثلن چیزی به نام سرمایه‌داری نداریم بلکه انبوهی از کنش‌های مبتنی بر مبادله بین افراد را داریم. دولت چیزی نیست مگر محصول عاملیت خود ما و هر لحظه اراده کنیم می‌توانیم آن را از سر راهمان برداریم. چون ساخته‌ی دست خود ما است به سادگی می‌توانیم نابودش کنیم. کلیر می‌نویسد که اومانیسیم و ساختارگرایی هر یک نکته‌ی درستی می‌گویند: جوامع تنها می‌توانند به مثابه نتیجه‌ی عاملیت انسانی وجود داشته باشند اگر ما همه‌ی وقت روابط اجتماعی را بازتولید/دگرگون نکنیم، آنها وجود نخواهند داشت. این حقیقت اومانیسیم است اما از سوی دیگر همه‌ی کنش‌های انسانی مستلزم وجود پیشاپیش جامعه است و بدون آن معنایی ندارد. زمینه‌ی اجتماعی تعیین می‌کند که کدام کنش‌ها ممکن هستند و نتایج آنها چه خواهد بود. این حقیقت ساختارگرایی است.

به نظر می‌رسد که در این‌جا در ادامه‌ی بحث کلیر پیرامون اومانیسیم و ساختارگرایی می‌توان اشاره‌ی گذرایی به رسوبات اومانیسیم در یکی از چهره‌های برجسته‌ی جنجالی دوران کنونی یعنی ژرژک داشت. ژرژک در جایی از قول لاکان می‌نویسد که «دگر بزرگ

به رغم ظاهر نیرومندش شکننده است ... تا جایی وجود دارد که سوژه‌های آن طوری رفتار کنند که گویا (این دگر قدرتمند) وجود دارد. جایگاه آن (دگر) شبیه جایگاه نوعی علت ایدئولوژیکی است چیزی همچون کمونیسم یا ملت ... اینها (علت‌های ایدئولوژیکی) جوهر (آمال) افرادی هستند که خود را در آنها بازمی‌شناسند و آنها را مبنای همه‌ی هستی‌شان می‌دانند. یعنی این (علیت‌های ایدئولوژیکی) نقطه‌ی ارجاعی هستند که افق نهایی معنا را برای این افراد می‌سازند. این (علیت‌های ایدئولوژیکی) چیزهایی هستند که این افراد حاضرند جانشان را در راهشان فدا کنند. با این حال تنها چیزی که واقعن وجود دارد خود این افراد هستند و فعالیت‌شان. در نتیجه این جوهر فقط تا جایی وجود دارد و فعلیت می‌یابد که افراد انسانی به آن باور داشته باشند و بنا به این باور هم رفتار کنند». در ضمن ژیزک در ضمن در مقاله‌ای به سال ۲۰۰۰ در توضیحی پیرامون لاکان روانکاو مشهور فرانسه می‌نویسد: «یک نظام ابژکتیو اجتماعی-مادین تا زمانی وجود دارد که سوژه‌ها آن را آن گونه ببینند و با آن به این ترتیب برخورد کنند ... لاکان دورکهمی نیست. او مخالف شئی‌شدگی نهادها است. لاکان به خوبی می‌داند که نهاد به دلیل تاثیر پرفورماتیو فعالیت سوژه وجود دارد. فقط چون سوژه‌ها به آن باور دارند یا بهتر بگویم طوری رفتار می‌کنند که ... گویا به آن باور دارند ...».

گمان نمی‌کنم با توجه به بحث‌هایی که تاکنون مطرح شده است لازم باشد توضیحی برای ارزیابی نظرات ژیزک ارائه شود. ژیزک مفهومی از ایدئولوژی و مفهومی از ساختار ابژکتیو و در آخر مفهومی از عاملیت انسانی ارائه می‌کند که با توجه به بحث‌های باسکار درباره‌ی شکاف هستی‌شناسانه بین ساختار و عاملیت مسئله‌دار است. او رابطه‌ای «دیالکتیکی» بین افراد و ساختار به مثابه دو روی یک سکه برقرار می‌کند. به این ترتیب قصد دارد تا از شئی‌شدگی و شئی‌کنندگی ساختارها و نهادهای اجتماعی پرهیز کند. در حالی که برای توجیه «اومانیسم» خود نیازی نیست به مقوله‌ی شئی‌شدگی نیرومند دورکهم ارجاع بدهد. او می‌توانست با ارجاع به شئی‌شدگی مورد نظر مارکس در کاپیتال بحث را پیش برد. یعنی در حالی که تصدیق می‌کند که در سطوحی از بحث می‌توان از شئی‌شدگی و شئی‌کنندگی ساختارهای سرمایه سخن گفت اما در عین حال می‌توان عاملیت پررنگ انسان‌ها را در سطوح دیگری از تحلیل پیش کشید که با شئی‌شدگی ساختاری مقابله می‌کند.

مورد دیگری که در ادامه‌ی بحث کلیر بیان می‌کنم هانا آرنست است.^۱ هانا آرنست در مطلبی که پیرامون دادگاه آیشن نوشته است نکته‌ی جالبی را بیان می‌کند: «تا زمانی که ریشه‌ی اعمال هیتلر را در افلاطون یا جواکیم فیوره یا هگل یا نیچه، یا در علوم و فناوری مدرن، یا نیهیلیسم یا انقلاب فرانسه جستجو کنیم، همه چیز رو به راه است. اما به محض این که هیتلر را عامل کشتار جمعی بدانید و بپذیرید که این عامل خاص کشتار جمعی از لحاظ سیاسی بسیار هم بااستعداد بوده و نیز این که کل پدیده‌ی رایش سوم را نمی‌توان صرفن بر مبنای این که هیتلر که بود و چگونه در مردم تاثیر می‌گذاشت تبیین کرد همگان متفق‌القول می‌شوند که چنین قضواتی درباره‌ی این شخص عامیانه است، فاقد پیچیدگی است، و نباید گذاشت مغل تفسیر تاریخ بشود». اینجا به نظر می‌رسد که آرنست با رویکرد تبارشناسی نظری (جستجوی علت عملکرد هیولایی هیتلر نزد سنت‌های نظری و فلسفی پیشین) و با جبرگرایی فن‌گرا (technological determinism)، و تقلیل عمل هیتلر به عاملی دیگر (انقلاب فرانسه یا نیهیلیسم) و یا تقلیل یک ساختار جغرافیایی-سیاسی-اجتماعی (رایش سوم) به فرد هیتلر مشکل دارد، رویکردی که افراد را شخصیت‌یابی یا نقاب ساختارها می‌داند. اما به نظر می‌رسد که آرنست در ایجاد یک رابطه‌ی تحلیلی و توضیحی دقیق بین این لایه‌های گوناگون و یا سطوح مختلف تحلیل موفق نبوده است.

دیرتر ادامه می‌دهد: «می‌خواهم ... خاطرنشان کنم که ترس از داوری، به نام نامیدن، و مشخص کردن گناهکار – متاسفانه به ویژه کسانی که بر مسند قدرت اند و صاحب مقام و منصب، از زنده و مرده – چقدر از قرار معلوم عمیق و ریشه‌دار است ... چه می‌توان گفت درباره‌ی کسانی که حاضرند تمامی بشریت را گویی از پنجره بیرون بیندازند تا یک نفر را که در مقامی بالا قرار دارد نجات دهند ...؟! ... اما همین قدر بخت یار ماست که هنوز یک نهاد در جامعه وجود دارد که در آن تقریبین محال است بتوان از مباحث مربوط به مسئولیت شخصی طفره رفت ... جایی که نه نظام‌ها، نه روندها، نه گناه اولیه، بلکه انسان‌هایی از گوشت و

^۱ هانا آرنست: مسئولیت شخصی در دوران دیکتاتوری. ترجمه‌ی بنیاد عبدالرحمن برومند. لادن برومند. ۲۰۰۷ در ضمن جا دارد از دوست عزیز امیر شجاعی سپاس‌گزار کنم که این متن را به من معرفی کرد و با قراردادن آن روی صفحه‌ی فیس بوکی اش آن را دسترس پذیرش ساخت.

استخوان، همچون من و شما داوری می‌شوند. بدیهی است اعمال آن‌ها کماکان اعمالی است انسانی، اما محاکمه می‌شوند چون قانونی را زیر پا گذاشته‌اند که رعایتش را برای شرافت انسانی مشترکمان حیاتی می‌دانیم...».

هانا آرنت در پایان این مطلب با اصرار بر مسئولیت شخصی به گروه‌بندی افراد می‌پردازد و آن‌ها را بر حسب میزان مشارکت سیاسی‌شان در حکومت هیتلر دسته‌بندی می‌کند. در آخر هم با حذف واژه‌ی «اطاعت» و جایگزین کردن آن با «حمایت»، افراد انسانی را به «سوژه‌های عقلانی تعبیر می‌کند و مسئولیت اخلاقی آن‌ها را به آنان باز می‌گرداند و نشان می‌دهد که هنوز می‌توان داوری کرد و داوری شد.

به نظر می‌رسد که این نمونه (بحث هانا آرنت) را هم می‌توان در پرتو بحث‌های مطرح‌شده در بالا همچون نوع دیگری از اومانیسیم و فردگرایی هستی‌شناختی مبتنی بر اخلاق بررسی کرد. هانا آرنت با این که به نحوی دسته‌گرفته به موضوع ساختارهای اجتماعی و تاریخ می‌پردازد، اما فاقد یک مدل توضیحی مبتنی بر لایه‌های هستی‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، سیاست، جایگاه‌های ساختاری افراد، سازوکارهای سوسیالیزاسیون (اجتماع‌پذیری)، روانشناسی توده‌ای فاشیسم و در نهایت فرد انسانی و تصمیمات اخلاقی او است.

مدل سوم: «دیالکتیک» جامعه/فرد

کسانی که از این دو مدل نظریه‌ی اجتماعی ناراضی بوده‌اند تلاش کرده‌اند تا از راه ترکیب آن دو با هم مدلی دیالکتیکی بسازند. باسکار یکی از این دست تلاش‌ها را نام می‌برد: **پیتر برگر و همکارانش**.^۱ این مدل سوم می‌گوید که جامعه افراد را شکل می‌دهد و آنها هم جامعه را و به این ترتیب نوعی دیالکتیک بین این دو سطح در جریان است. بنا به این نظر ساختار اجتماعی نمی‌تواند ویژگی اشیاء را داشته باشد و جدا از فعالیت آدم‌هایی که آنها را تولید می‌کنند، متکی به خود باشد و از سوی افراد انسانی نیز همچون واقعیت بیرونی درک شود. این رویکرد تصور می‌کند که با ایجاد این رابطه‌ی دوجانبه موفق شده است که جنبه‌های سوژکتیو و ابژکتیو زندگی اجتماعی را با هم ترکیب کرده و از ولونتاریسم و بری و شی‌شدگی دورکیمی پرهیز کند. سازندگان این الگو تصور می‌کنند که تمایزی مقولاتی بین فاکت‌های طبیعی و اجتماعی ایجاد کرده‌اند به نحوی که فاکت‌های طبیعی مستقل از فعالیت انسانی وجود دارند ولی فاکت‌های اجتماعی منوط به فعالیت انسانی‌اند. مدافعان این مدل با دورکیم توافق دارند که «نظام نشانه‌ها و علائمی که من برای بیان افکارم بکار می‌برم، نظام پولی که برای پرداخت بدهی‌های خود به کار می‌برم، ابزاری که برای ایجاد روابط تجاری استفاده می‌کنم و پراتیک‌هایی که حرفه‌ی مرا تشکیل می‌دهند؛ مستقل از استفاده‌ی من از آنها وجود دارند».^۲ اما در عین حال در کوشش برای جداکردن راه خود از دورکیم چنین نظام‌ها، چنین ابزارها و پراتیک‌هایی را عینیت‌یابی می‌نامند که تحت شرایط معینی شکل بیگانه‌شده‌ای به خود می‌گیرند. بنا به نظر آنها عینیت‌یابی *objectivication* فرایندی است که سوژکتیویتی انسان‌ها از آن راه خود را در محصولات تجسد می‌بخشد که به مثابه عناصر یک جهان مشترک در دسترس شخص و همراهانش قرار می‌گیرند. بیگانه‌شدگی فرایندی است که به واسطه‌ی آن وحدت تولیدکننده و تولیداتش از هم گسیخته می‌شود. بنابراین شکل‌های سازماندهی سیاسی و اقتصادی و هنجارهای اتیکال و فرهنگی همگی در نهایت تجسد سوژکتیویتی انسان هستند و آن نوع آگاهی که امور را به این ترتیب نبیند ضرورتش شی‌شده است. آنها در ادامه می‌افزایند که شی‌شدگی را باید از عینیت‌یابی جدا کرد که به این ترتیب تعریف می‌شود: «شی‌شدگی دقیقه‌ای در فرایند عینیت‌یابی است که در آن انسان از محصولات خود فاصله می‌گیرد در آنها تامل کرده و ابژه‌ی آگاهی خود می‌کندشان. همان چیزی که برای هر گونه زندگی اجتماعی لازم محسوب می‌شود».^۲ باسکار در ادامه نتیجه می‌گیرد که بنابراین بر اساس این الگوی سوم، جامعه نوعی عینیت‌یابی یا

^۱ Peter Berger & S. Pullberg: reification and the sociological critique of consciousness, New left review 35, 1996
Peter Berger & T. Luckmann, The social construction of reality 1967

^۲ نگاه کنید به:

Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

^۱ همان‌جا.

بیرونیت‌یابی انسان‌ها است و انسان‌ها هم به سهم خود جامعه را درک و از این راه از نو تصرف می‌کنند. اما باسکار به خطاهای این الگو اشاره می‌کند و می‌گوید که این مدل از سویی نوعی ایده‌آلیسم ولونتاریستی را، در رابطه با درک ما از ساختار جامعه تشویق می‌کند و از سویی نوعی دترمینیسم مکانیکی را در رابطه با درک از مردم تشویق می‌دهد. این الگو تنها الگوهای اول و دوم را به هم پیوند داده است آنها را با هم ترکیب کرده است بی این که بر تناقضات درونی آنها غلبه کند.

الگوی چهارم: تمایز هستی‌شناختی بین فرد و جامعه، با اشاره‌ای به گیدنز

همانطور که گفته شد الگوی ولونتاریسم (کنش‌گرایی و تاکید بر فرد/مردم که در اومانیسیم هم یافت می‌شود) حاوی عنصر کنش است اما عنصر مربوط به شرایط کنش را کم دارد و الگوی شی‌شدگی (با تاکید بر ساختارها و بی‌قدرت دیدن افراد) حاوی عنصر شرایط کنش است اما عنصر کنش را کم دارد. الگوی سوم (پیتر برگر) که رابطه‌ی متقابل بی‌واسطه‌ای بین فرد و جامعه می‌بیند در واقع تمایز بین فرد و جامعه را درک نمی‌کند. بنا به این نظر جامعه افراد را می‌سازد و افراد هم جامعه را بازتولید و دگرگون می‌کنند. باسکار بر این نظر است که **رابطه‌ی مردم و جامعه «دیالکتیکی»** به معنای یاد شده نیست، چه آنها تشکیل‌دهندگان دو جنبه از یک و همان فرایند نیستند. آنها به دو نوع بسیار مختلف از چیزها ارجاع می‌دهند. پیشاموجودبودن اجتماع به معنای این است که به میانجی‌ای به نام اجتماع‌پذیری نیاز داریم تا بین این واحد پیشاموجود و افراد انسانی که به نحوی پسینی با این وضعیت مواجه می‌شوند، ارتباط برقرار شود. جوامع نه متشکل از مردم که متشکل از روابط بین مردم و امتداد آن‌ها هستند. باسکار می‌نویسد: «اجازه دهید به موضوع جامعه و در همین رابطه به دورکیم برگردیم. عضو یک کلیسا، عضو یک جامعه، باورها و پراتیک‌های زندگی مذهبی‌اش یا ساختار زبان‌اش را در هنگام تولد آماده و حاضر می‌یابد یعنی آنها پیش از عضو تازه‌متولد شده و بیرون از او وجود دارند و قدرت قهرآمیزشان هم از همین جا ناشی می‌شود. بنابراین اگر اینطور باشد که ساختار اجتماعی و جهان طبیعی تا جایی که توسط انسان‌ها درک می‌شود همیشه از پیش وجود داشته‌اند در این صورت مدل سوم باید تصحیح شود. هنوز هم درست است گفتن این که جامعه بدون فعالیت انسانی نمی‌تواند واقع وجود داشته باشد. اگر اینطور باشد پس نمی‌توان از شی‌شدگی حرف زد. این هم درست است که بگوییم چنین فعالیت بدنی این که کنش‌گران درگیر، از آنچه انجام می‌دهند درک و تلقی خاص خود را داشته باشند ممکن نیست (که البته این بینش مهم سنت هرمنوتیک است). اما گفتن این که کنش‌گران آن را خلق می‌کنند درست نیست بلکه باید گفت که آنها جامعه را بازتولید و دگرگون می‌کنند. یعنی وقتی گفتیم که جامعه از قبل وجود دارد در این صورت هر پراکسیس انضمامی انسانی یا هر عمل عینیت‌بخش انسانی فقط آن را جرح و تعدیل می‌کند، تمامیت چنین اعمالی آن را سر پا نگه داشته یا دگرگونش می‌کنند. اما جامعه مخلوق فعالیت آنها نیست همانطور که فعالیت انسان‌ها صرفن و کاملن توسط جامعه تعیین نمی‌شود»^۱ پس جامعه به این معنا در رابطه با افراد، آن شکل اجتماعی است که آنها هرگز آن را به وجود نیاورده‌اند اما در ضمن تنها به واسطه‌ی فعالیت انسان‌ها وجود دارد. اما اگر جامعه همیشه پیش از افراد وجود دارد، پس عینیت‌یابی هم به نوعی کاملن متفاوت اتفاق می‌افتد. چون فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، به این معنا عبارت است از کار روی ابژه‌های ازپیش‌داده‌شده و نمی‌توان آن را همچون چیزی که در غیاب این ابژه‌های داده‌شده اتفاق می‌افتد، درک کرد. چرا؟ زیرا همه‌ی این فعالیت‌ها مستلزم وجود اشکال اجتماعی پیش‌داده هستند مثلن نگاه کنید به انجام‌دادن، ساختن و سخن‌گفتن. مردم نمی‌توانند با هم ارتباط بگیرند مگر از راه استفاده از ابزار و وسایل و واسطه‌های موجود و نمی‌توانند تولید کنند مگر با کاربرد جسم و ذهن خود روی مواد و مصالحی که قبلاً شکل گرفته‌اند و نمی‌توانند عمل کنند مگر در یک شرایط خاص. عمل حرف‌زدن زبان را می‌طلبند. عمل ساختن مواد خامی را نیاز دارد و شرایط کنش، منابع کنش‌گری و قانونمندی فعالیت را لازم دارد. حتی فعالیت خودانگیخته یا خودانگیختگی هم به مثابه شرط ضروری وجود خویش مستلزم وجود یک شکل اجتماعی پیش‌داده‌ی موجود است که در آن و از راه آن عمل خودانگیخته انجام می‌شود. پس اگر جامعه را نتوان به فرد تقلیل داد (جامعه مخلوق افراد نیست)، باید گفت که جامعه یک شرط ضروری برای هر عمل عامدانه‌ی انسانی به طور کلی است. به بیان ارسطو رابطه‌ی فرد و اجتماع مانند رابطه‌ی پیکرتراش با مواد و مصالح خویش است. ما با ابزار، وسایل و مواد خام و مصالح موجود کار می‌کنیم اما چیزی را خودمان به وجود نمی‌آوریم. این همان

^۲ همان‌جا.

الگوی دگرگون‌ساز (ترانسفورماتیو) فعالیت اجتماعی است که باسکار از آن سخن می‌گوید. هم جامعه و هم پراکسیس انسانی دارای خصلت دوگانه هستند. جامعه به نحوی توانمند هم شرط همیشه حاضر (علیت مادی) عاملیت انسانی است و هم نتیجه‌ی دائمی بازتولیدشونده‌ی این عاملیت. پراکسیس نیز به این ترتیب هم کار یعنی تولید آگاهانه است و هم بازتولید (معمولاً ناآگاهانه‌ی) شرایط تولید یا جامعه. منظور باسکار از بازتولید این است که مردم طی فعالیت‌های آگاهانه و نیت‌مندشان اغلب به نحوی ناآگاهانه ساختارهایی را بازتولید (و گاهی دگرگون) می‌کنند که اعمال اصلی آنها را هدایت می‌کند. به این معنا مردم برای این ازدواج نمی‌کنند که خانواده‌ی هسته‌ای را بازتولید کنند یا کار نمی‌کنند برای این که اقتصاد سرمایه‌داری را برقرار نگه دارند اما این‌ها پیامدهای این کنش‌ها و به همین دلیل اجتناب‌ناپذیرند.

در همین رابطه مارگارت آرچر به انتقاد از آنتونی گیدنز و نظریه‌ی ساختاری‌یابی او پرداخته و می‌نویسد که گیدنز به درستی هستی‌شناسی فردگرایانه را به خاطر آشفتگی مفهومی که منجر به انکار واقعیت اجتماعی غیرفردی می‌شود نقد می‌کند و کلکتیویسم دورکهمی را هم باز به درستی نقد می‌کند زیرا این رویکرد عاملیت را امری حاشیه‌ای می‌کند. اما تلاش گیدنز برای حل مسئله‌ی ساختار-عاملیت، از دوآلیسم سوژه-ابژه به نوعی دوآلیتی می‌انجامد که نتیجه‌اش درهم‌آمیزی ساختار و عاملیت است آن هم به نحوی تفکیک‌ناشده. گیدنز به جای برتری‌دادن به ساختار یا عاملیت نقطه‌ی وسط بین این دو رویکرد وبری و دورکهمی را می‌چسبد و به همین دلیل آشفتگی خاصی ایجاد می‌کند. او هم ساختار و هم عاملیت را از استقلال نسبی خلع می‌کند اما نه از راه تقلیل یکی به دیگری، بلکه از راه در کنارهم‌قراردادن و هم‌عرض‌کردنشان به نحوی که تمایزشان دشوار می‌گردد.^۱ آرچر بر این نظر است که این رویکرد تصور می‌کند که این نقطه‌ی وسط را گرفتن از قوت آن است زیرا ظاهرش موفق شده است که معمای ساختار-عاملیت را حل کند، بی این که ساختارها را به افراد کاهش دهد یا ساختارها را شیء شده قلمداد کند. اما این آشفتگی در وسط نمی‌تواند ساختارها را همچون خصوصیات برآیند (امر جنت) مفهوم‌پردازی کند و این کمبود نظری این رویکرد است. زیرا بدون چنین درکی از ساختارها، آنها به فعالیت در زمان حال وابسته می‌شوند و همانطور که آرچر می‌گوید در این جا با یک مغالطه‌ی مفهومی طرف هستیم و یک جامعه‌شناسی اکنون و همین جا. با این که گیدنز به درستی روی فعالیت‌مداری ساختارها تاکید می‌کند تا از شیء‌شدگی آنها پرهیز کند اما باید دانست که فعالیت ساختارها در زمان گذشته اتفاق می‌افتد. یعنی به جای این که ساختارها و عاملیت را با هم به مثابه پراتیک‌های اکنون و همین جا، آشفته کنیم باید ساختارها را خصوصیات برآیند (امر جنت) بدانیم که توسط کنش‌های گذشته خلق شده‌اند و امروز و حالا به لحاظ هستی‌شناختی از عاملیت‌ها متمایزند. به نظر آرچر درست است که ساختارها ما را هم توانمند می‌سازند و هم محدود؛ اما فقط در صورتی می‌توانیم آنها را مطالعه کنیم که ساختارها را همچون چیزی به لحاظ هستی‌شناختی جدا از عاملیت درک کنیم. با درهم‌آشفتن ساختار و عاملیت، شخص مانع از امکان مطالعه‌ی این موضوع می‌شود که ساختارها چگونه زمینه‌ای اجتماعی فراهم می‌کنند که محدودیت‌های ابژکتیو بر سر راه پراتیک‌های افراد می‌نهد و البته همیشه هم ممکن است که سرانجام توسط عاملیت انسانی جرح و تعدیل شوند. جامعه‌شناسی اکنون و همین جا نمی‌تواند به این پرسش مارکسی پاسخ بدهد که مردم چگونه در شرایطی که خود خلق نکرده‌اند خود انتخاب نکرده‌اند تاریخ‌شان را می‌سازند، زیرا در این رویکرد شرایط کنش با پراتیک‌های عامل‌ها در همین حالا و اینجا آشفته می‌شود و شرایط به گزینه‌ها و انتخاب افراد در زمان حال تبدیل می‌شود. بنابراین از نظر گیدنز ساختار و عاملیت دو سویه‌ی یک سکه هستند و بنا به این رویکرد می‌توان گفت: افراد تاریخ خود را می‌سازند آن هم تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند و خود ساخته‌اند. پرهیز از مفهوم خصوصیات برآیند (امر جنت) به معنای تصدیق نوعی جامعه‌شناسی زمان حال و تخلیه‌کردن مفهوم زمینه‌ی اجتماعی به لحاظ تاریخی اشتقاق شده، از هر نوع معنای جدی است که ما را با پراتیک‌های فردی همین حالا و اینجا تنها به حال خود رها می‌کند.

بنابراین باسکار تمایز شدیدی قائل است بین تکوین کنش‌های انسانی که ریشه در دلایل، نیت‌ها و برنامه‌های افراد دارد، و ساختارهایی که بازتولید و دگرگونی فعالیت‌های اجتماعی را هدایت می‌کنند. به همین ترتیب بین قلمرو علوم روان‌شناختی و

¹ [Margaret S. Archer, Realist Social Theory, the Morphogenetic Approach 1995](#)

جامعه‌شناسی تفاوت قائل می‌شود. این که مردم چگونه جامعه‌ی معینی را بازتولید می‌کنند به حوزه‌ی علم روانشناسی اجتماعی تعلق دارد. به نظر باسکار باید توجه کرد که درگیری در فعالیت اجتماعی خودش یک کنش آگاهانه‌ی انسانی است که می‌تواند به طور کلی یا در پرتو دلیل درگیری عامل انسانی توصیف شود یا در پرتو نقش و کارکرد او. علت این که زبانه‌ها جمع‌آوری می‌شوند با آن که وابسته به مامور شهرداری است اما ضرورتن در شخص او نهفته نیست. زبان و گرامر آن توسط قوانین گرامر هدایت می‌شود اما فرض این نیست که این قوانین مستقل از استفاده‌ی ما وجود دارند (شیء‌شدگی) یا آنکه آنچه ما می‌گوییم را تعیین می‌کنند. قوانین گرامر مانند ساختارهای طبیعی محدودیت‌هایی بر عمل سخن‌گفتن اعمال می‌کنند اما نحوه‌ی انجام و ایفای آن را تعیین نمی‌کنند. پس به نظر کلیر، رویکرد باسکار به ما اجازه می‌دهد تا بگوییم که ضرورت یعنی بازتولید شکل اجتماعی و دگرگون‌سازی آن در وهله‌ی نهایی از راه فعالیت نیت‌مند انسان‌ها ممکن می‌شود. مدل باسکار از جامعه/فرد این است که جامعه توسط مردم خلق نمی‌شود چون همیشه پیشاموجود است و یک شرط ضروری برای فعالیت آنها است. جامعه باید همانند انبوهی از ساختارها، پراتیک‌ها و رسومی در نظر گرفته شود که افراد آنها را بازتولید یا دگرگون می‌کنند اما بدون این فعالیت کنش‌گران هم وجود نمی‌داشت. جامعه‌ای مستقل از افراد انسانی نداریم (خطای شیء‌شدگی) اما در ضمن جامعه را نمی‌توان محصول کنش افراد دانست (ولونتاریسم). حالا فرایندهایی که به واسطه‌ی آنها مهارت‌ها، صلاحیت‌ها و عاداتی را که برای بازتولید و دگرگونی جامعه لازمند اجتماعی‌شدن (سوسیالیزاسیون) می‌نامیم. باید به خاطر داشت که بازتولید و یا دگرگونی نظام جامعه اگر چه معمولن ناآگاهانه انجام می‌شود اما ژمره‌ی فعالیت‌های هدفمند و پرمهاری سوژه‌های انسانی است و نه یک پیامد مکانیکی شرایط پیشاموجود. پس جامعه افراد را به لحاظ اجتماعی شکل می‌دهد و افراد از راه همان توانمندی‌ها و مهارت‌های کسب‌شده از این طریق جامعه را بازتولید و یا دگرگون می‌کنند. پس جامعه شرایط لازم برای عمل عامدانه و نیت‌مند را فراهم می‌آورد و عمل عامدانه‌ی افراد شرط ضروری بازتولید جامعه است. جامعه تنها در کنش انسانی حاضر است اما کنش انسانی همیشه در یک شکل اجتماعی معین بیان می‌شود و آن را به عنوان زمینه‌ی کنش و منبع مهارت و توانمندی خود استفاده می‌کند. هیچ یک از این دو وجه را نمی‌توان با هم یکسان دانست یا در پرتو دیگری توضیح داد و یا به دیگری فروکاست و یا در پرتو دیگری بازسازی کرد. یک شکاف هستی‌شناسانه بین جامعه و مردم و همینطور نحوه‌ی ارتباطشان با هم هست که دیگر الگوها در نظر نمی‌گیرند.

به عنوان جمع‌بست بحث بالا می‌توان گفت که در الگوی شیء‌شدگی شرایط کنش‌گری بحث می‌شود اما خود کنش بررسی نمی‌شود. به این خاطر است که نزد دورکهمین مثلن سوژکتیویته معمولن فقط در قالب محدودیت‌های اجتماعی ظاهر می‌شود. در الگوی ولونتاریسم هم سوژکتیویته بدون تاکید بر وجود شرایط، منابع، و میانجی طرح می‌شود. می‌توان گفت که در الگوی ولونتاریسم فقط کنش‌ها وجود دارند اما شرایط امکان‌پذیری این کنش‌ها بحث نمی‌شود. اما مدل باسکار به دلیل تاکیدش بر تداوم مادی می‌تواند درک درستی از تغییر و تاریخ به دست بدهد. از آنجا که جوامع و مردم به لحاظ هستی‌شناسانه متقابلن به هم وابسته‌اند و تنها به شکل تحلیلی است که از هم جدا می‌شوند می‌توان به بیان باسکار گفت جامعه هم شرط همیشه حاضر (علت مادی) و هم نتیجه‌ی دائمی بازتولیدشونده‌ی عاملیت انسانی است و پراکسیس به معنای هر دو کار تولید آگاهانه و بازتولید (معمولن ناآگاهانه‌ی) شرایط تولید است که همان جامعه باشد. به عنوان نمونه به پدیده‌ی زبان بنگریم. بدون یادگیری یک زبان پیش‌تر موجود و قوانین آن که مستقل از ما وجود دارد ما هم قادر به سخن‌گفتن نخواهیم بود (ساختارها به مثابه شرایط). ما سخن نمی‌گوییم تا زبان را بازتولید یا دگرگون کنیم بلکه برای خاطر اهداف شخصی و خودآگاهمان از آن به نحوی هدفمند استفاده می‌کنیم (پراتیک به مثابه تولید). اما زبان تنها به این دلیل به زندگی خود ادامه می‌دهد که ما با آن سخن می‌گوییم زیرا زبان هستی‌جداگانه‌ای از مردم در حال صحبت ندارد (ساختار به مثابه نتیجه) به این ترتیب کنش‌های زبانی ما، زبان را بازتولید و دگرگون می‌کنند بی این که در بیشتر اوقات ما به نحوی آگاه منظورمان این باشد.

بنابراین با دولایه که به نحوی هستی‌شناسانه از هم متمایزند و در عین حال در وابستگی متقابل با هم به سر می‌برند روبرویم. مردم روابط نیستند جوامع هم عامل‌های آگاه نیستند. این دو موجودیت به دو لایه‌ی مختلف هستی‌شناختی تعلق دارند و لایه‌های مختلف هم همانطور که دیدیم دارای سازوکارهای مختلف‌اند. مشغله‌ی علوم اجتماعی یقینن با توضیح ساختاری است زیرا به هستی اجتماعی به مثابه شبکه‌ای از روابط مربوط است. این به معنای آن است که تفاوت رفتاری در سطح شخصی

می‌تواند هیچ تاثیری روی شکل اجتماعی نداشته باشد و برعکس. ازدواج بازتولید خانواده‌ی هسته‌ای است خواه برای خاطر عشق بوده باشد یا پول یا همانطور که لوتر گفت برای تحقیر پاپ و شیطان.^۱

رنالیسم انتقادی و توضیح ایده‌ها

در قسمت‌های پیشین بحث ملاحظه کردیم که رنالیسم انتقادی بر این باور است که ساختارهای اجتماعی به‌لحاظ هستی‌شناسی مشروط به فعالیت انسانی و کنش‌های معنادار و خودادراکی انسان‌ها هستند. چنین چیزی به معنای آن است که درک این کنش‌ها، معناها و باورها نیز برای هر مطالعه‌ای از جهان اجتماعی و انسانی اهمیت بسیاری دارد (دربریگیری عنصر هرمنوتیک در کار پژوهشی). باسکار و کلیر بر این نظرند که همانطور که علوم اجتماعی بدون جامعه معنا ندارد جامعه هم بدون نظریه‌ی علمی یا ایدئولوژیک از خود قابل درک نیست، حتی اگر این نظریه فقط عبارت باشد از مفاهیم و درکی که کنش‌گران از فعالیت خویش دارند. اما ناتورالیسم انتقادی از سوی دیگر بر این نظر است که مشغله‌ی علم اجتماعی برخلاف رویکرد هرمنوتیک فقط کنش‌ها و باورهای افراد و گروه‌های اجتماعی نیست، بلکه مشغله‌اش شرایط اجتماعی این کنش‌ها و آن زمینه‌ی ساختاری است که این کنش‌ها درون آن شکل می‌گیرند. اصولن برخلاف ابژه‌ی علوم طبیعی، ابژه‌ی علوم اجتماعی، جامعه است و جامعه نیز حاوی ایده است و ایده نیز نقش قدرتمندی در بازتولید یا دگرگونی جامعه بازی می‌کند. جامعه تنها تا زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که عامل‌های اجتماعی عمل می‌کنند، ساختار اجتماعی را بازتولید و دگرگون می‌کنند. عامل‌های انسانی در انطباق با ایده‌ها عمل می‌کنند. به نظر کلیر با این که ایده‌ها می‌توانند در وضعیت علیتی نسبت به اقتصاد حالت ثانویه داشته باشند (دست‌کم در بعد توضیح عمودی) و تاریخ می‌تواند آن گونه که مارکس ادعا کرده است تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی باشد اما به جز این درک جنگ داخلی انگلیس بدون درک پوریتانیسم ممکن نیست یا درک ایران مدرن بدون درک اسلام شیعی یا درک سیاست خارجی آمریکا بدون فیلم‌های وسترن. یعنی بررسی ایده‌های رایج در هر جامعه یک بخش اصلی از بررسی اجتماعی-علمی آن جامعه است. زیرا که بسیاری از ایده‌های رایج و جاافتاده در هر جامعه‌ای ایده‌هایی است درباره‌ی جنبه‌هایی ساختاری و نهادی و سیاسی از آن جامعه. مثلن ایده‌هایی را که در بریتانیای دهه‌ی ۱۹۸۰ در باره‌ی بیکاری و تبلی رواج یافت باید در رابطه با بررسی علل واقعی و ساختاری بیکاری توضیح داد.^۲

مشغله‌ی علوم انسانی فقط توضیح دشواری‌های شناختی نیست. باسکار بر این نظر است که مشکلات ناشی از کنش ارتباطی غلط، و انواع زیادی از بی‌عدالتی‌ها نیز وجود دارند که روش علمی با آنها برخورد می‌کند. علوم اجتماعی با طرح نیازهای انسانی، نشان‌دادن رابطه‌ی علیتی بین عدم تحقق این نیازها و هژمونی عقلانیت سرمایه‌دارانه و تجاری‌کردن همه‌ی ابعاد زندگی انسانی، و نیز با اشاره به وجود امکان ابژکتیو رفع این نیازها به تضادهای مهمی در جامعه‌ی کنونی اشاره می‌کند. همین نیز خصلت

۱ نگاه کنید به:

Andrew Collier Critical realism, an introduction to Roy Bhaskar's philosophy 1994

^۲ به این ترتیب ممکن است (معمولن همینطور است) که بسیاری از توضیحاتی که درباره‌ی مواضع و ارزش‌ها و اخلاق بخش‌هایی از جامعه داده می‌شود نتیجه‌ی مطالعه‌ی علمی نباشد و این توصیفات با توضیحات علمی در تناقض باشند. مثلن هنگامی که سیاست‌مداران راست مسئله‌ی چاقی را امری خصوصی و شخصی می‌کنند و آن را به سبک زندگی افشار فقیر و کم‌تحصیلات جامعه ربط می‌دهند دانشمندی که با امور تغذیه و بهداشت غذایی سروکار دارند، با فاکت‌های علمی توضیح می‌دهند که به علت مقررات‌زدایی دولت‌ها از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو و اصولن دست باز صنایع مواد غذایی، و رواج مواد کم‌مغذی ارزان، چاقی رواج بیش از اندازه‌ی یافته است. به این ترتیب مشاهده می‌شود که «جنگ ایده‌ها» بین توصیف‌کنندگان «رفتنار»‌های مردم و توضیح‌دهندگان علمی و ساختاری این رفتارها به وجود می‌آید. به این ترتیب در این جا با یک توضیح انتقادی، آن طور که باسکار می‌گوید روبرو هستیم. یعنی توصیف و توضیح ایدئولوژیک رسانه‌ها و «متخصصان» سبک زندگی و لیرال‌های طرفدار آزادی سبک زندگی با توضیحی ژرفاگراتر نقد می‌شود. همین توضیح انتقادی منجر به فرادستی ایده‌های دیگری می‌شود که بر ساختارهای زیرین که در این مورد لگام‌گسیختگی صنایع شیمیایی و مواد غذایی در همدستی با سیاست‌های دولتی است، روشنی می‌اندازد. به این ترتیب سیاست‌های دولتی و بازگذاشتن دست صنایع نقد می‌شوند و باور به لزوم تغییر این وضعیت و خشم از آن ایجاد می‌شود. در چنین وضعیتی، تحقیر و ترحم نسبت به افشار فقیر جامعه هم جای خود را به احساس مسئولیت و همبستگی در مقابل طبیعت و انسان‌ها به طور کلی می‌دهد. اگرچه فقدان بدیل‌های مناسب برای این وضعیت موجب آن می‌شود که خواست «اصلاحات» در چارچوب همین ساختارها باقی بماند و به «اصلاحات انقلابی» بدل نشود. این همان وضعیتی است که در بخش بزرگی از جهان باختر مشاهده می‌شود. مردم غذای ارگانیک و زندگی در مناطق کم‌ترافیک و «به خود رسیدن» معنوی را راهی برای گریز از بیماری و ابتدال و مصرف اشغال می‌بینند و در نهایت به اصلاح خود و سبک زندگی خود متوسل می‌شوند. به این ترتیب علم و توضیحات انتقادی آن به ایجاد یک فلسفه‌ی اخلاق ناتورالیستی هم کمک می‌کند زیرا به ما در روش زندگی‌کردن هم می‌تواند کمک کند.

رهایی‌بخش توضیحات انتقادی آن است. مثلن راه‌پیمایی بی‌پایان سرمایه و افزایش بهره‌وری تولید برای خاطر تولید و بحران‌های فزاینده‌ی آن همه در این راستا طرح می‌شوند.

یکی از مسائل دیگری که رئالیسم انتقادی می‌تواند در درک و نقد آن به ما کمک کند هژمونی موضع فرهنگی سرمایه‌داری متاخر یا همان پسامدرنیسم و چرخش زبانی آن است. بنا به بحث‌هایی که تاکنون انجام شد باید روشن باشد که رئالیسم انتقادی به نوعی نسبت‌گرایی شناختی و مفهوم‌مداری واقعیت باور دارد. نسبت‌گرایی شناختی آن نظری است که به درستی می‌گوید تمام باورها نسبی‌اند زیرا تمام آنها محصول اجتماعی‌اند اما اگر کسانی از این مقدمه‌ی درست نتیجه‌ی نادرست نسبت‌گرایی قضاوتی را بگیرند به نتیجه‌ی نادرستی رسیده‌اند. مفهوم‌مداری جامعه نیز همانطور که گفته شد به این معناست که بازتولید جامعه بدون درک عامل‌های انسانی از جامعه و فعالیت‌هایی که می‌کنند ممکن نیست. اما اگر کسانی از این مقدمه‌ی درست نتیجه بگیرند که جامعه اصولن بر اساس مفاهیم سوژه‌های اجتماعی بنا شده است و واقعیت چیزی نیست مگر داستان‌گویی سوژه‌های انسانی برای یکدیگر، در این صورت به نتیجه‌ی نادرستی رسیده‌اند. یکی از مهمترین جریاناتی که به رواج چنین نسبت‌گرایی ویرانگری دامن زد پسامدرنیسم است که در زیر به آن هم در حدود حوصله‌ی این مطلب پرداخته می‌شود. بحث کوتاهی پیرامون پسامدرنیسم از آن رو اهمیت دارد که رئالیسم انتقادی را می‌توان واکنش قدرتمندی به این جریان فکری هم قلمداد کرد.

پسامدرنیسم، چرخش زبانی و رئالیسم انتقادی

پسامدرنیسم ابتدا در مطالعات ادبی و سپس در همه مطالعات و رشته‌های دیگر جای پای محکمی یافت و به دنیای بیرون از آکادمی هم راه یافت. پسامدرنیسم با شاخه‌های گوناگونش در ثلث پایانی قرن بیستم جریان فکری چیره‌ای بود. اعتماد به خود، اعتماد به علم، ابژکتیویتی و امکان شناخت را زیر سوال برد.^۱ پسامدرنیسم، بزرگترین چالش در برابر شالوده‌های شناخت‌شناسی از هنگام روشنگری بود. و البته این چالش به لحاظ درونی نامنسجم و به لحاظ فکری آشفته بود. پسامدرنیسم تمام شالوده‌های فلسفی را مسئله‌دار خواند و اعلام کرد که شناخت نمی‌تواند جانبدارانه نباشد و یا مشروط به زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی خود نباشد. عقلانیت و مدرنیته را هم در همین راستا به چالش کشید و به ایده‌ی پیشرفت علمی و فکری حمله کرد. اما در ضمن باید به یاد داشت که پسامدرنیسم با همه‌ی تناقضات‌اش به درچنگ‌گیری عصر کنونی کمک‌مان هم کرد. یکی از ادعاهای پسامدرنیسم این است که آنها پیچیدگی جهان طبیعی و اجتماعی و زبان و معنا را کشف کرده‌اند. از دیدگاه برخی از آنها پیچیدگی چنان است که شفاف‌کردن و توضیح‌دادنش بی‌فایده است. نوع نگارش، استراتژی استدلال و رتوریک آنها، متلون و غنی و گاهی رازآمیز، به نحوی بود که شفافیت را از بین می‌برد تا بر پیچیدگی مسائل تاکید کند.^۲ نوع نوشتارشان ابهام را هلهله می‌کرد و پرتعنه بود. در حالی که پسامدرنیسم پیچیدگی و ابهام را هلهله می‌کرد رئالیسم انتقادی شفافیت، سادگی و فهم‌پذیرکردن جهان را هدف خود داشت چیزی که مد روز نبود.

هم رئالیسم انتقادی و هم پسامدرنیسم در پاسخ به نحله‌ی فلسفی غالب در قرن بیستم یعنی پوزیتیویسم و چرخش زبانی برای درک پدیده‌های اجتماعی پدید آمدند. کارل پوپر منتقد صوری-تکنیکی پوزیتیویسم منطقی «مکتب وین» بود. او همراه با کارل همپل Hemple به فیلسوف مقتدر قرن بیستم تبدیل و رویکرد او هم بین دانشمندان و هم فلسفه‌ی علم پذیرفته شد. رویکرد

^۱ در همین رابطه نگاه کنید به:

Andrew Collier In defence of objectivity and other 2003 essays, on realism, existentialism and politics

^۲ در کشور ما هم این شیوه‌ی نوشتاری (اما به سبک ایرانی) رایج است و محبوب. به جای ساده و سراسر نوشتن و گفتن، مطالب ساده را چنان در هزارتوی معما و رازآلودگی‌های زبانی می‌پیچند که مخاطب از خواندن و دریافت پیام گوینده چشم می‌پوشد. مطالب پیچیده‌ی فلسفی یا اقتصاد سیاسی یا روانکاوی را البته نمی‌توان «راحت حلقوم» کرد اما دست‌کم می‌توان درباره‌ی موضوعات، منظم و منسجم نوشت. مطالب ساده‌تر همانند که برایشان نباید خود را درگیر این همه بندبازی زبانی کرد. نظم و انسجام در معرفی مطلب مورد نظر کمترین معیار برای خوانش‌پذیربودن یک نوشته است.

این دو نفر به توضیح علمی جای رویکردهای مختلف پوزیتیویستی را گرفت و تأکید روی پیش‌بینی و ابطال‌پذیری قرار داده شد. با این حال این دو هم پوزیتیویست شمرده می‌شوند چون شالوده‌ی فلسفی پوزیتیویسم یعنی تجربه‌گرایی را قبول دارند.^۱ پسامدرن‌ها و رئالیست‌های انتقادی هر دو این رویکرد را پوزیتیویستی می‌دانند اما دلیل مخالفتشان با این رویکرد یکسان نیست. رویکرد پوزیتیویستی به علم پیش از ورود رئالیسم انتقادی به صحنه هم مورد انتقاد بود. به نحوی خام‌دستانه می‌توان گفت که پوزیتیویسم بر سرشت پیش‌رونده‌ی دانش تأکید می‌کند و گرایش به آن دارد که علم را فرایند پیشرفت کشفیات بدانند و بر ابژکتیویتی غیرجانبدارانه‌ی تلاش علمی تأکید کند. اگرچه این ساده‌سازی مفرطی از این نظام فلسفی است اما رگه‌هایی از حقیقت آن را هم بیان می‌کند. در مقابل این نظر خوشبینانه نظر بدبینانه‌ی پسامدرنیسم را داریم که می‌گوید فرایند شناخت برساخته‌ی اجتماعی است. اگرچه سرشت به‌لحاظ اجتماعی برساخته‌ی دانش علمی به نحوی دراماتیک در یکی از کتاب‌های برجسته‌ی قرن بیستم یعنی ساختار انقلابات علمی اثر توماس کون بیان شده است.^۲ این کتاب تاریخ علوم طبیعی را بحث کرد و به نحو قدرتمندی تأثیر عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی-تاریخی را بر افکار و پراتیک‌های علمی و پذیرش نظریه‌های معین مورد تأکید قرار داد. به این ترتیب ظاهر خالص و مجردبودگی رویه‌های علم از منظر پوزیتیویستی بطلانش اعلام شد. از نظر کون، جهت تحقیق، پذیرش یا رد به اصطلاح دانشی معین زیر تأثیر این وضعیت است. میکروفرایندهای پیشروی حرفه‌ای و حسادت بین دانشمندان و ماکروفرایندهای اقتصادی مثل تهیه‌ی پول و منابع مالی برای انجام پژوهش‌ها همه بر آن چیزی که علمی نامیده می‌شود تأثیر می‌گذارد. نظریات برساخته‌های اجتماعی‌اند و به همین دلیل یک نسبیت‌گرایی شناختی رادیکال در کتاب کون به چشم می‌خورد. یعنی گویا اگر انسان‌ها بر سر چیزی توافق کنند و آن را شناخت و دانش بنامند کفایت می‌کند. این معضل در کتاب او حل‌ناشده باقی ماند.^۳ نسبیت‌گرایی رادیکال از سوی بدترین نسخه‌های پسامدرنیسم هلهله می‌شود و از سوی بهترین نسخه‌های آن بی‌سروصدا پذیرفته می‌شود. کار کون آغازگر رویکردی بود که امروز در جامعه‌شناسی علم در اتحاد با پسامدرنیسم دنبال می‌شود و البته در وحدت قدرتمندی با یک سنت دیگر در علوم اجتماعی است که هرمنوتیک باشد. یک نوع نسبیت‌گرایی و برساختی اجتماعی در رئالیسم انتقادی هم هست اما این جنبه همراه است با جنبه‌ی دیگری که می‌گوید دلایل عقلانی در دست داریم برای ترجیح دادن یک نظریه بر دیگری که فراسوی جانبداری فردی است. یعنی می‌توان علت‌هایی به دست داد که چرا نظریه‌ای بهتر از دیگری است. بیشترین بحث‌های تاریخی در فلسفه‌ی علوم اجتماعی پیرامون ناتورالیسم بوده است. این که آیا پدیده‌های اجتماعی را می‌توان به شیوه‌ی علوم طبیعی مطالعه کرد یا نه. سنت هرمنوتیک می‌گفت که انسان‌ها شبیه مولکول‌ها نیستند و به همین دلیل هم نمی‌توان آنها را به روش علوم طبیعی مطالعه کرد.^۴ از نظر سنت هرمنوتیک مهمترین فاکت درباره‌ی کنش اجتماعی معنامندی آن است. به این ترتیب به بیان جوسه لویز و گری پاتر^۵ یک تقابل مفهومی ایجاد شد بین علم طبیعی که متمرکز بود روی توضیح علیتی و علم اجتماعی که متمرکز بود روی فاهمه. استدلال هرمنوتیکی می‌گوید که فهم واقعیت اجتماعی خیلی بیشتر از این که شبیه فهم ماشین باشد شبیه فهم زبان است.^۶ پسامدرنیسم به لحاظ تاریخی از یکسو مبتنی است بر ویتگنشتاین متاخر و از سوی دیگر بر پساساخت‌گرایی و بنابراین آن را می‌توان یک نسخه‌ی معاصر و افراطی سنت هرمنوتیک دانست. رئالیسم انتقادی در مقابل، بدو از دل یک نقد محکم بر پوزیتیویسم در علوم طبیعی رشد کرد و به دگرگونی کل بحث ناتورالیسم در علم اجتماعی منجر شد. رئالیسم انتقادی می‌پذیرد که جامعه بیشتر شبیه زبان است تا ماشین مکانیکی. می‌پذیرد که نظریه‌پردازی در متن جامعه قرار دارد می‌پذیرد که سرشت نظریه بر زبان استوار است. می‌پذیرد که شناخت سرشتی اجتماعن برساخته دارد. و خطا‌پذیری شناخت انسانی و تعینات جامعه‌شناسانه‌اش را هم می‌پذیرد. می‌گوید که موجودات انسانی می‌توانند چیزها را بشناسند و در ضمن می‌توانند خطا هم کنند.^۷ علم چیزی ناب و خالص نیست و می‌تواند حاوی عناصر ایدئولوژیک هم باشد هم در توضیحاتش و هم

^۱ همان‌جا.^۱Thomas, Kuhn, The Structure of scientific revolutions. 1970^۲ در ضمن نگاه کنید به:

After Postmodernism, An introduction to critical realism: General Introduction., ed. Jose Lopez & Garry Potter, 2001.

^۳ همان‌جا.^۴ همان‌جا.^۵ از همین جا هم رویکرد چرخش زبانی را می‌توان درک کرد. چرخش زبانی دو جنبه دارد: خصوصیات جامعه‌ی انسانی به عنوان ابژه‌ی پژوهش شبیه خصوصیات زبان یا همانند! با آن است و به همین دلیل هم تحقیق علمی (پوزیتیویستی) آن ناممکن است.^۶ همان‌جا.

در روش‌هایی که برای رسیدن به آن توضیحات استفاده می‌کند. تولید شناخت خود فرایندی اجتماعی است و زبان عمیقن در آن فرایند حک شده است اما دانش را نمی‌توان به تعینات جامعه‌شناختی تولید آن تقلیل داد. به بیان لویز و پاتر البته حقیقت نسبی است اما هم حقیقت داریم و هم خطا و البته دروغ هم.^۱ البته که دانش زمینه‌مندی‌های فرهنگی و تاریخی دارد و پیشرفت به معنای انباشت شناخت و دانش یک پدیده‌ی تاریخن تک‌راستایی نیست. واپس‌رفتن هم در فلسفه هم در علم همیشه ممکن است و در واقع گاهی هم اتفاق می‌افتد اما پیشرفت هم داریم و دانش انسانی می‌تواند گسترش یابد. ما می‌توانیم بین نظریه‌های رقیب به نحوی عقلانی بر اساس شایستگی‌های درونی‌شان و قدرت توضیحی‌شان داوری کنیم و می‌کنیم. به نظر این دو باید توجه کرد که پوزیتیویست‌ها آنقدرها هم ساده‌لوح نیستند که پسامدرن‌ها می‌گویند. آنها هم می‌دانند تولید دانش یک فرایند اجتماعی است که جانبداری محقق وجود دارد و همین هم می‌تواند ابژکتیویتی را دشوار کند. معضل پوزیتیویسم ژرف‌تر است؛ مسئله‌اش هستی‌شناسانه است. از منظر فلسفه‌ی رئالیستی علم ما نمی‌توانیم و نباید بحث را با شناخت‌شناسی شروع کنیم. پرسش مربوط به این که چه چیزی می‌توانیم بدانیم اصولن وابسته است به این که چه چیزی برای شناختن وجود دارد یعنی پرسش‌های شناختی منوط‌اند به سرشت ابژه‌ی شناخت. امپریسم که پوزیتیویسم نسخه‌ای از آن است به مثابه یک رویکرد شناختی مستلزم یک رویکرد هستی‌شناسانه است. این دو سنت به این پرسش هستی‌شناسانه که واقعیت چگونه باید باشد تا آزمایش و شناخت ممکن باشد پاسخی تلویحی می‌دهند. هستی‌شناسی آنها نامنسجم است آنها مرتکب خطای اکتوتلیسم می‌شوند اما اکتوتلیسم/فعلیت‌گرایی چیست؟ واقعیت از این منظر دولایه‌ای است اکتوتل و امپریک. امپریک زیرمجموعه‌ی قلمرو اکتوتل است و مبنای مستقیم یا نامستقیم همه گونه شناخت. اکتوتلیسم مبتنی است بر قاعده‌مندی و توالی رویدادهایی که در نظام بسته‌ی آزمایشگاهی خود را به نحو نامتغیر نشان می‌دهند. آن‌ها توالی و قاعده‌مندی الف و ب را قانون جهانشمول می‌نامند. از نظر پسامدرن‌ها مشکل اینجا نیست مشکل اینجا است که جهان بسیار پیچیده‌تر از این توالی‌های ثابت است. با این که این بخش از استدلال پسامدرنیسم درست است اما این رویکرد نمی‌تواند بگوید که چرا علم قادر به تولید شناختی است که استفاده‌های فراوانی به ما مصرف‌کنندگان می‌رساند. رئالیسم انتقادی هم خواهان ارائه‌ی درک و توضیح پیچیده‌تری از واقعیت است اما برخلاف پسامدرنیسم توصیفاتی که ارائه می‌کند هم غنی‌تر و هم جامع‌ترند. هستی‌شناسی رئالیستی نه رویدادمحور که چیز/ابژه محور است و اکتوتلیسم همین جنبه را نادیده می‌گیرد. در ضمن به یاد داشته باشیم که ما موجودات انسانی هم به عنوان بخشی از واقعیت نوع خاصی از مجموعه چیزها هستیم. ما هم دارای قدرت‌ها و خصوصیات خاص خود هستیم. نه تنها مشاهدات و استنتاجات ما می‌توانند خطا باشند دسترسی ما به واقعیت هم محدود و مشروط به منظر خاص فرهنگی، تاریخی، و مکانی ما است. بنابراین دانش رشد می‌کند و امیدواریم که هر بار رویکرد حقیقی‌تری به واقعیت تولید کنیم اما این انباشت و پیشروی از پیش تضمین نشده است.

در این رابطه مناسب می‌بینم که بخشی از بحث شفاهی بین رم هار و روی باسکار^۲ در مقاله‌ی چگونه باید واقعیت را تغییر داد: داستان در مقابل ساختار، را در اینجا بیان کنم تا روشن شود که پسامدرن‌ها با چرخش زبانی خود زندگی اجتماعی را به چه شکل تفسیر می‌کنند.

رم هار: رئالیسم یعنی این که آنچه وجود دارد محدود به آن چیزهایی نیست که بر حواس ما ظاهر می‌شوند و به داده‌های تجربی محدود نمی‌شود. رئالیسم متکی بر مقولات مربوط به هستنده‌ها، موجودیت‌ها است که ویژگی‌شان قدرت‌های علیتی آنها است. ایجنسی توسط ذرات قدرتمند اعمال می‌شود ... قدرت به خودی خود قابل مشاهده نیست بلکه تاثیراتش را مشاهده می‌کنیم. من برخلاف روی فکر نمی‌کنم که بعضی واقعیت‌ها مثلن ساختارهای اجتماعی دارای قدرت‌های علیتی باشند.^۳ به نظر لی‌من Layman کالیفرنیا هر صبح از خواب بیدار می‌شود و جهان خود را از نو ابداع می‌کند. یعنی اهالی کالیفرنیا مهارت‌هایی دارند که هر روز آنها را از نو اعمال می‌کنند. نظم اجتماعی هر روز از نو ایجاد می‌شود هر لحظه و هر ثانیه. اما آنچه ما را شگفت زده می‌کند این است که معمولن این نظم همان است که بود همان که روز از پس روز و دهه از پس دهه تکرار شده است. مردم با

^۱ همان‌جا.

^۲ How to change reality: story v. structure. A debate between Rom Harre and Roy Bhaskar. In After Postmodernism, An introduction to critical realism: ed. Jose Lopez & Garry Potter, 2001.

^۳ همان‌جا.

مهارت‌های کسب‌شده در پراتیک‌های روزانه وارد می‌شوند و از این راه جهان اجتماعی را می‌آفرینند. خانواده افراد را با این مهارت‌ها تجهیز می‌کند. ساختار اجتماعی علت کسب مهارت نیست بلکه نتیجه‌ی اعمال مهارت آدم‌ها است. مردم ذرات قدرتمند جهان اجتماعی هستند. ویتگنشتاین می‌گوید که کلمه‌ی خدا به یک هستنده ارجاع نمی‌دهد بلکه به کاربرد آن در زندگی دینی ارجاع می‌دهد که مجموعه‌ای از پراتیک‌هاست. همین را هم شاید بتوان درباره‌ی ساختار اجتماعی و طبقه و این قبیل مفاهیم گفت. مثلن طبقه به مجموعه‌ای از پراتیک‌های یک گروه از افراد ارجاع می‌دهد. در کتاب‌های تاریخ جامعه‌ی فئودالی را طوری ترسیم می‌کنند که شاه بالای هرم ایستاده است و زیر او کشیشان و نجبا و در پایین هم انبوه دهقانان ایستاده‌اند. در حالی که در واقعیت اینطور نیست. اما تصویر دیگری هم هست که نشان می‌دهد دهقانان با داس مشغول کار روزی زمین هستند نجبا با اسب در حال رفت و شد هستند و زنان نجیب‌زاده در باغ گل سرخ مشغول گفتگوهای محترمانه. این نوع تصویرکردن فعالیت‌ها برای شناساندن فئودالیسم مناسب دارد و به جا است.

باسکار: پسامدرنیسم به سادگی می‌گوید که واقعیت یک سازه‌ی اجتماعی است. واقعیت ساخته‌ی گفتمان، متن، گفتگو، مردم یا روابط قدرت است. یعنی واقعیت چیزی نیست جز واژگان و مفاهیم ما، به این ترتیب واقعیت ایجنت‌مبنا *agantive* است. البته که رئالیسم انتقادی قبول دارد که واقعیت بر مفهوم تکیه دارد. البته که قبول دارد که واقعیت مشروط به مردم است. اما واقعیت نه با مردم به پایان می‌آید و نه با مفاهیم. با گفتن این که مردم یا انسان‌ها ذرات قدرتمندی هستند نمی‌شود جامعه را توضیح داد به همین ترتیب با پیش‌کشیدن محوریت گفتمان و متن هم. رئالیسم انتقادی دیالکتیکی^۱ دیالکتیک را یک مرحله جلوتر می‌برد. هر نوع تقلیل‌گرایی را رد می‌کند هر گونه ترادف بین امر اجتماعی و امر مفهومی، یا امر اجتماعی و امر انسانی را رد می‌کند. اتفاقن چون انسان هستیم و مسئله‌ی ما رهاشدن از ساختارهایی همچون نازیسم، بوروکراسی و سرمایه‌داری است که هر نوع زندگی روی کره‌ی زمین را تهدید می‌کنند باید پرسش هستی‌شناختی را جدی بگیریم. چون می‌خواهیم این وضعیت را بهبود ببخشیم بحث ساختارها اهمیت دارد. معیار علیت چیست؟ این است که چیزی یک عامل یک فاکتور یا وسیله‌ای باشد که بتواند به نوعی و به طریقی روی مسیر رویدادها تاثیر بگذارد. به نظر من این که مردم در جهان اجتماعی خیلی خاص و ویژه هستند یک موضوع اتیکال است و به خودی خود علمی نیست. این پرسش که مردم در یک زمینه‌ی اجتماعی معین چه می‌توانند بکنند را باید به نحوی علمی بررسی کرد.

آنچه پسامدرن‌ها در جستجوی آن هستند در واقع نفی جنبه‌ی ناگذرای اگزیستانسیالیست است یعنی نفی هستی‌شناسی. حالا در مقابل آنها ما هم می‌توانیم بپرسیم که آیا پرفورماسیون‌های زبانی بدون شرایط پیشینی ممکن هستند؟ بدون آنها اصولن واقعیت دارند؟ آیا وقتی خود واقعیت انکار می‌شود کنش زبانی می‌تواند واقعیت داشته باشد؟ با ارجاع به چه چیزی باید کنش زبانی را باور کنیم؟ پسامدرن‌ها می‌گویند که ما واقعیت یا چیز در خود را نفی نمی‌کنیم اما نمی‌توانیم چیزی هم درباره‌اش بگوییم. رئالیسم انتقادی نشان می‌دهد که این پرفورمانس‌ها و گزاره‌های زبانی، جهانی مادی و اجتماعی را پیش‌فرض خود دارند.

پسامدرن‌ها تقابل کاذبی بین طبیعت و جامعه ایجاد می‌کنند جامعه چیزی بسیار ویژه نام می‌گیرد که هیچ‌گونه قانون‌مندی یا ساختارهای علیتی ندارد. پس هر روز صبح آزادیم که کالیفرنیا را از نو ابداع کنیم اما کسی نمی‌گوید که چرا تصمیم نمی‌گیریم هر روز صبح کالیفرنیا را بهتری ابداع کنیم. پختن غذا فقط به آشپز نیاز ندارد به ساختمان‌ها هم نیازمندیم که در آن برق، آب، ظروف و تجهیزات باشد، به فروشنده‌گان مواد خوراکی به بودجه‌ای که برایش تعیین شده هم نیازمندیم یعنی عمل آشپزی خود توسط ساختارها محدود شده است. مطمئنم آشپزهای زیادی دوست دارند غذای بهتری بپزند اما چون نباید از یک بودجه‌ی معین تخطی کنند نمی‌توانند غذای سالم تحویل مردم بدهند. اگر آرزوی آزادی انسان را داریم باید حضور ساختارها را بپذیریم. انکارشان درست نیست. این ایده که ما می‌توانیم جامعه را از دل یک سلسله کنش‌های اراده‌گرایانه تولید کنیم عبث است. مدل اصلی ارسطویی درباره‌ی جامعه درست است. علت کافی *efficient cause* نیازمند علت مادی پیشاموجود است. در جهان اجتماعی ما به شدت زیر وزن سرکوب‌گر گذشته هستیم. در هر شکل قابل‌تصور از زندگی اجتماعی با شرایط پیش‌داده‌ی روبرو خواهیم بود؛ چیزهایی

^۱ باسکار در کتاب دیالکتیک: نبض آزادی رئالیسم انتقادی را دیالکتیکی می‌کند چیزی که همراه با آن چه که «چرخش معنویت‌گرای» او نامیده شده است در قسمت سوم معرفی آرای او طرح و بررسی خواهند شد.

هستند که ما آنها را تولید نکرده‌ایم و شرایط لازم کنش ما هستند. جوامع را می‌توان به نحوی ارتباط‌مند همچون محصولات برآیند (امرجت) رفتار و روابط انسانی بحث کرد اما آنها پیش از رفتار ما وجود دارند. جامعه‌ی خوب به عنوان وضعیتی که باید به آن برسیم به نحوی تلویحی در واقعیت تلویح شده است. اما باید برایش بجنگیم.

هار: آیا بازار سهام یک دیسکورس نیست، اگر نیست چه چیز دیگری است؟ یک شیوه از سخن‌گفتن است؛ کنش زبانی است.

باسکار: آیا کنش زبانی به چیزی فراسوی خود، چیزی مستقل از کنش‌های زبانی ارجاع نمی‌دهد؟

هار: داستان‌گویی یعنی تولید مشترک joint production اما آنچه می‌گوییم واقعاً آن چیزی نیست که اتفاق افتاده است، زیرا منوط است به آن چیزی که ما به هم می‌گوییم اتفاق افتاده است.

باسکار: البته جهان اجتماعی وابسته به مفهوم است اما کاهش‌دادنی به آن نیست، وابسته به آدم‌ها است اما کاهش‌دادنی به آنها نیست. بحران اقتصادی دهه‌ی ۱۹۳۰ یک فاکت ناگذرا است.

هار: من نمی‌گویم که در برهم‌کنش‌های اجتماعی طرح و الگویی نیست اما شیئیت‌یابی آنها را برای این که بتوانند هستنده‌هایی دارای قدرت‌های علیتی بشوند؛ رد می‌کنم.

باسکار: پول البته برای وجودش به کنش‌های زبانی نیازمند است آنها را پیش فرض خود دارد ولی در عین حال بسیاری از کنش‌های زبانی را محدود می‌کند. پول یک کنش دیسکورسیو نیست پول در این جامعه به برترین قدرت تبدیل شده است. سرمایه‌داری بر سوسیالیسم شرق پیروز شد و دارد با منطقی حرکت می‌کند که هیچ دیسکورسی مسیرش را هدایت نمی‌کند هیچ کنترلی بر آن نیست. می‌تواند میلیون‌ها نفر را بیکار کند کوهی زمین را منهدم کند سی سال دیگر زمین دیگر قابل سکونت نخواهد بود. باید با سرعت کاری بکنیم و آن وقت خواهیم دید که همه‌ی کنش‌های زبانی را پایانی متصور است. این وضعیت تصمیم هیچ ایجنتی نیست هیچ کنش زبانی آن را نیافریده است. ساختارها می‌توانند وجود داشته باشند اما شناخت ما از آنها غلط باشد دیسکورس‌های غلط درباره‌شان داشته باشیم چون دیسکورس‌ها مرجع واقعی دارند. نازیسم بر یک ایده‌ی کاملن غلط و هراسناک درباره سرشت انسان و نظام‌های اجتماعی استوار بود. سرمایه‌داری و نظامی که باید جای آن را بگیرد فقط یکی‌شان می‌تواند در کنش‌های دیسکورسیو برحق باشد. پیشاموجودبودن ابژکتیویتی پیش از کنش علی لازم است و امکان بالقوه‌ی خطاپذیری دیسکورس‌ها است. در غیر این صورت هر کنش زبانی درست خواهد بود. من فکر می‌کنم داستان‌ها ساختارهای اجتماعی هستند.

باسکار در واقع این‌جا بر این نظر است که واقعیت نمی‌تواند به زبان و گزاره‌های آن کاهش بیابد.

در همین رابطه مناسب دیدم که نمونه‌ای از بحث‌های رایج در جهان اندیشگانی و سیاسی-عملی به عنوان مصداق این رویکرد «چرخش زبانی» که مورد انتقاد باسکار است به دست بدهم. با این که متن زیر که روی صفحه‌ی فیس بوک یکی از دوستان نوشته شده بود، به مباحث مربوط به اصلاح طلبی دینی ارجاع می‌دهد، در عین حال مصداق خوبی از این رویکرد است.

«پل ریکور فیلسوف - متاله پروتستان در ایران تقریباً ناشناخته است. اسمش هست، اندیشه‌اش نیست. نواندیشان دینی اگر کمی فلسفه تحلیلی‌بازی را کنار می‌گذاشتند می‌توانستند چیزهایی زیادی از او بیاموزند. افسوس که در فلسفه هم دنبال تکنیک کارآمد و متقنی هستند برای هویت‌یابی و دفاع از دین. (من به شدت به استفاده نواندیشان دینی از فلسفه تحلیلی بدبین‌ام و فکر می‌کنم یکی از مشکلات اصلی این پروژه فکری - اگر پروژه‌ای در کار باشد - همین نگاه تکنیک‌زده به فلسفه است که کاملن ادامه اراده به تکنیک پروژه اسلام‌گرایی است.) باری، ریکور در اینجا نکات جالبی درباره روایت و هویت می‌گوید که خلاصه‌ای از اثر عظیم‌اش در همین باره است. او شش نوع فراموشی را از هم تفکیک می‌کنند که تنها یکی از آنها آن چیزی است که می‌توانیم آن را «سانسور» بخوانیم یا آنطور که خود می‌گوید «فراموشی منحرف». بقیه انواع فراموشی عادی است و حتی در مواردی خواستنی است: روایت کردن یعنی فراموش کردن، همه چیز را نمی‌توان روایت کرد. بنابراین فراموشی جزئی طبیعی از روایت است. می‌گوید برای قرن‌ها غرب به دلیل قدرت معنوی و مادی برتر اش تنها روایت‌کننده بوده است، اما اکنون دیگران نیز دارند روایت خود را

طرح می‌کنند و این روایت‌ها با هم دیگر برخورد می‌کنند. تلویحا هم گفت‌وگو را راه‌حل می‌داند هم اشاره می‌کند که این گفت‌وگو بی‌مشکل و بی‌برخورد نخواهد بود. ریکور نکثر در روایت‌ها را می‌پذیرد اما اِدا در دام نسبی‌گرایی نمی‌افتد. فرق است بین روایتی که سانسور می‌کند و روایتی که طبیعتاً چیرهای را کنار می‌گذارد. فرق است میان روایتی غنی و روایتی فقیر.

ما یک بار برای همیشه باید بپذیریم غرب روایتی یا روایت‌هایی از جهان به دست می‌دهد که در آن چیزهایی ممکن است فراموش شود، کمرنگ شود، نادیده انگاشته شود، تغییر داده شود و غیره. این طبیعتاً روایت کردن است. توطئه‌ای در کار نیست. پارانوئای جهان سومی را باید کنار بگذاریم. سوال از دیگر فرهنگ‌ها این است: شما می‌خواهید روایت خود را بسازید؟ بسیار خب، عرصه باز است. اما به چه دلیلی و بر اساس چه معیارهایی روایت شما بهتر از روایت غرب است؟ اگر روایت شما فرجامی فقیرتر و بسته‌تر از غرب داشت چه؟ چگونه می‌توانیم روایت شما را داوری کنیم؟ آیا اصلاً می‌توانیم داوری کنیم؟ وقت آن است که ما غیرغربیان بطور جدی و صادقانه به این پرسش‌ها بیاندیشیم.^۱

امیدوارم در پرتو آنچه که در بالا درباره‌ی رویکرد «چرخش زبانی» و نقش مرکزی دیسکورس در این رویکرد – نه تنها برای سازمان دادن واقعیت که برساختن آن نیز – گفته شد برای خواننده روشن باشد که پل ریکور قدرت غرب را (دست‌کم در این متن) با قدرت روایت‌گویی‌اش، با قدرت دیسکورسیواش مترادف می‌داند. در این متن غرب (کدام غرب؟) به یک «فرهنگ» و غیرغربی‌ها (کدام‌شان؟) هم به فرهنگی دیگر که جدا از یکدیگرند فروکاسته شده‌اند. علاوه بر این راز برتری یکی در قدرت روایت‌گویی آن است که دیگران آن را کم داشته‌اند. اکنون این گوی و این میدان، آن دیگران هم می‌توانند وارد این مسابقه و رقابت داستان‌گویی بشوند. اگرچه گویا به نظر فیلسوف ما نتیجه‌ی مسابقه از پیش معلوم است. یعنی اگر آن دیگران غیرغربی بتوانند روایت‌هایی با درجه‌ی جذابیت روایت‌های غربی بیان کنند مشکلات جهان غیرزبانی ما حل می‌شود؟ ظاهراً رای ریکور بر این است.

از بحث خود دور نیفتیم. موضوع دیگر از نظر باسکار این است که اگر چه نظریه‌های متفاوتی وجود دارد اما همه‌ی آن‌ها به یک اندازه اعتبار ندارند. باسکار نسبت‌گرایی قضاوتی را هم رد می‌کند که بنا به آن چون همه‌ی باورها تولیدات اجتماعی هستند پس ارزش و اعتبار یکسانی دارند. به این ترتیب هیچ مبنای عقلانی برای ترجیح دادن یک نظریه یا باور بر دیگری در دست نداریم. نسبت‌گرایی شناختی به این معنا نیست که همه‌ی گزاره‌های شناخت یا همه‌ی داوری‌ها درباره‌ی یک رویداد به یکسان معتبرند و قابل اعتماد.

در همین رابطه باسکار مثالی از ایزایا برلین درباره‌ی حکومت نازی‌ها می‌زند که جالب است. «درباره‌ی نتیجه‌ی اعمال نازی‌ها می‌توان گفت: ۱. کشور از جمعیت خالی شد ۲ میلیون‌ها آدم مردند ۳. میلیون‌ها آدم کشته شدند ۵. میلیون‌ها آدم قتل عام شدند. همه‌ی این گزاره‌ها درست‌اند اما آخری نه تنها بیش از همه ارزشگذاری می‌کند بلکه بهترین گزاره برای توصیف آنچه که واقعاً اتفاق افتاد نیز هست. زیرا وقتی می‌گوییم مردند یعنی در اثر اعمال دیگران کشته نشدند. وقتی می‌گوییم کشته شدند هنوز نگفته‌ایم که مرگ آنها بخشی از یک کمپین یکه و سازماندهی‌شده و یک کشتار سبانه بود. این ملاحظات اهمیت دارد زیرا مشغله‌ی علوم اجتماعی تنها توصیف موضوعی خاص نیست بلکه قصد تولید دانش برای مخاطبین خود را هم دارد. یعنی همیشه

^۱ ماخذ: از صفحه فیس بک بابک مینا. نام کتاب پل ریکور:

Time and Narrative (Temps et Récit), 3 vols. trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.

با سپاس از بابک مینا که نام کتاب را به من معرفی کرد.

دغدغه‌ی اطلاعات درست و نادرست را دارد.^۱ به این ترتیب می‌توانیم با توضیح انتقادی، ایده‌های ایدئولوژیک را هم نقد کنیم. مناسب است که همین‌جا به توضیح پیچیده و بسیار مفید باسکار در رابطه با علم و ایدئولوژی در اقتصاد سیاسی و نقش مارکس در روشی انداختن بر این بحث اشاره کنم. مارکس با پیشروی در علم اقتصاد سیاسی و نقد هم‌زمان آن، معیارهایی به دست می‌دهد که فلسفه‌ی علم اجتماعی در حالتی پسینی می‌تواند آنها را جمع‌بندی کند. در زیر تلاش کرده‌ام تا بحث باسکار را به نحوی کامل از زبان خود او بنویسم.

تقابل علم و ایدئولوژی در نقد اقتصاد سیاسی

بحث جالب دیگری که باسکار طرح می‌کند این است که چگونه می‌توان نظریه یا ایده‌ای را ایدئولوژیک نامید. در این رابطه با بررسی روش مارکس در کاپیتال نمونه‌ی خوبی به دست می‌دهد. او می‌نویسد: «زیرتیتز کاپیتال این است: تحلیل اقتصادی از تولید سرمایه‌داری. یعنی این کتاب هم زمان هم نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی، و هم نقد مفاهیم اقتصادی زندگی روزمره است که بنا به نظر مارکس اقتصاد سیاسی بورژوازی تنها آنها را بازتاب داده یا توجیه می‌کند^۲ و هم نقد یک شیوه‌ی تولیدی است که چنین مفاهیمی را برای ایجنتهای درگیر آن ضروری می‌کند ... برای این که بتوانم نظامی از باورها و ایده‌ها را ایدئولوژیک I بنامم باید دارای نظریه یا مجموعه‌ی منسجمی از نظریه‌های T باشم که بتوانند سه معیار انتقادی، توضیحی و مقولاتی را برآورده سازند.

در زمینه‌ی برآوردن معیار انتقادی: نظریه‌ی من T برای این که بتواند I را ایدئولوژیک بنامد باید بتواند: ۱. بیشتر پدیده‌ها یا مهم‌ترین پدیده‌هایی را که به نحوی نادرست از سوی نظریه‌ی ایدئولوژیک I توصیف شده‌اند توضیح بدهد. ۲. به علاوه بتواند مجموعه‌ی پراهمیتی از پدیده‌هایی را توضیح بدهد که نظریه‌ی ایدئولوژیک I نمی‌تواند توضیح بدهد.

برای برآوردن معیار توضیحی: نظریه‌ی من برای این که بتواند نظریه‌ی I را ایدئولوژیک بخواند باید قادر باشد ۳. بازتولید نظریه‌ی I (یعنی پذیرش متداوم آن توسط عامل‌های انسانی) را توضیح بدهد و اگر برایش ممکن باشد محدوده‌های آن و شرایط دگرگونی (درونی) آن (اگر چنین شرایطی باشد) را هم توضیح بدهد. ۳. توضیح شماره ۳ را در پرتو لایه‌مندی یا ارتباط واقعی (یعنی یک سطح از ساختار یا مجموعه‌ای از روابط) توصیف شده در نظریه‌ی T انجام بدهد که البته به تمامی از نظریه‌ی ایدئولوژیک I غائب است یا به نحوی مبهم و نامنسجم بیان شده است. ۴. خود را در خویش زمینه‌مند کرده یا دست‌کم توضیح دهد.^۲

سرانجام این که این نظریه I برای برآوردن معیار مقولاتی که ایدئولوژیک بودن‌اش را نشان می‌دهد:

۵. نباید بتواند معیار علمی بودن را برآورده کند یعنی نباید بتواند شرایط لازم حداقلی برای توصیف چیزی به مثابه تولید علمی را برآورده کند. ۶. نباید بتواند معیار بسندگی برای قلمرو مورد نظرش را برآورده کند. یعنی نباید بتواند شرایط لازم حداقلی برای درون‌مانندگی تاریخی یا اجتماعی درون‌مایه/موضوع خود را برآورده کند. در مقابل، نظریه‌ی من T باید بتواند این معیارها را برآورده کند. ۱ و ۲ نشان می‌دهند که نظریه‌ی من T به چه معنایی برتر از نظریه‌ی I است. اما ۳ نشانه‌ی برتری شناختی نظریه‌ی

^۱ Roy Bhaskar, Facts and values: Theory and Practice/Reason and the dialectic of human emancipation/Depth, rationality and change. In Margaret Archer, Critical realism, essential readings, 1997

^۲ برای توضیح بیشتر پیرامون موضوع بازتاب‌دادن مقولات زندگی روزمره در نظریه‌های اقتصاد سیاسی (به ویژه نوع عامیانه‌اش) نگاه کنید به فصل چهارم و توضیحات آلبرتون.
^۱ زمینه‌مندکردن در این‌جا به معنای آگاهی از زمینه‌ی تاریخی، نظری و اجتماعی خویش است. در این مورد هم ارجاع می‌دهم به توضیحات خوب آلبرتون در فصل چهارم همین نوشتار.

من T است زیرا دارای ژرفای هستی‌شناختی یا نوعی تمامیت است در حالی که I فاقد این ژرفا و تمامیت است. ۳ تمایز بین توضیح علوم اجتماعی از علوم طبیعی را بیان می‌کند. شخص فقط در صورتی می‌تواند نظریه‌ی دیگری را ایدئولوژیک بنامد که خود دارای نظریه‌ای T باشد که بتواند I را توضیح بدهد. معیارهای منطقی ۵ و ۶ نشان می‌دهند که نظریه‌ی من T یا نوعی کلان‌نظریه‌ی سازگار با آن، می‌تواند شرایط لازم مورد نظر (برای علمی‌بودن) را فراهم کند. از نظر مارکس اقتصاد سیاسی کلاسیک معیار ۵ را برآورده می‌کند اما به خاطر خطای مقولاتی مثلن فیتیشسیم نمی‌تواند معیار ۶ را برآورده کند. در حالی که اقتصاد عامیانه حتی معیار ۵ را هم برآورده نمی‌کند.^۱

نهایتین این که معمولن به نحوی سنتی رسم بوده است که ایدئولوژی‌های نظری را از آن شکل‌های آگاهی که بازتاب می‌داده یا توجیهشان می‌کرده (یا از آنها دفاع می‌کرده) جدا کنند. بنابراین در چارچوب تحلیل هر نظریه‌ی ایدئولوژیک نوعی تفکیک درونی با توجه به جنبه‌ی دیسکورسیو لازم است. ساختار این نقد سه‌گانه است که کلید درک تحلیل ایدئولوژی را در نوشته‌های مارکس بزرگسال به دست می‌دهد. یعنی از نظر مارکس اقتصاد عامیانه صرفن اشکال پدیداری زندگی بورژوازی را بازتاب می‌دهد اما به درون واقعیت اصلی که این اشکال را تولید می‌کند نفوذ نمی‌کند. توضیح چنین نقصانی تنها تبلی یا اعتقاد نادرست و بد علمی نیست. چه اشکال پدیداری که در ایدئولوژی توجیه شده یا بازتاب می‌یابند در واقع از دل آن روابط حقیقی برمی‌آیند که این ایده‌های دروغین را خلق می‌کنند و این ایده‌ها هم به سهم خود بر صورت آنها ماسک می‌زنند. در واقع این سوژه نیست (هیچ سوژه‌ای خواه فرد، گروه یا طبقه) که خود را گول می‌زند بلکه واقعیت (ساختار جامعه) است که فریب می‌دهد یا بهتر است بگوییم فریب را تولید می‌کند. پروژه‌ی مارکس کشف سازوکارهایی است که جامعه به وسیله‌ی آنها ضرورتن در نگاه عامل‌های انسانی همچون چیزی ظاهر می‌شود غیر از آنچه که واقعن هست. یعنی این ایده‌هایی که تولید می‌شوند هم کاذب و هم لازم‌اند.

مثلن فیتیشسیم با طبیعی‌جولوه‌دادن ارزش، آن را تاریخ‌زدایی می‌کند. کارکرد آن هم به این ترتیب مخفی‌کردن روابط طبقاتی و تاریخی است که زیر پدیده‌ی گردش و مبادله پنهان‌اند. شکل مزد با آشفته‌کردن ارزش کار و ارزش قوه‌ی کار، نیرو را به اعمال آن کاهش می‌دهد و کارکرد آن در واقعیت پنهان‌کردن فرایند تولید ارزش اضافی و کار پرداخت‌ناشده است. حالا کاربرد نام ایدئولوژی برای مجموعه ایده‌های مثلن I تنها زمانی توجیه‌پذیر است که بتوان ضرورت آنها را نشان داد. یعنی توضیحشان داد و در همین حال نقدشان هم کرد. این فرایند حاوی چیزی بیشتر از این است که باورهای مورد نظر را صرفن کاذب یا سطحی بنامیم. باید توضیح بهتری برای وجود و کارکردشان داشته باشیم. علاوه بر این باید بتوانیم توضیحی به دست بدهیم پیرامون علل و دلایل وجود این عقاید و باورهای سطحی یا کاذب. زیرا باورها خواه دربارهی جامعه خواه طبیعت ابژه‌هایی اجتماعی‌اند. وقتی که این گام برداشته شد آنگاه نقد مفهومی و تغییر آن به سمت نقد اجتماعی و دگرگونی سیر می‌کند. ابژه‌ای که ایده‌ها و باورهای کاذب یا سطحی را ایجاد می‌کند در هنگام توضیحش نقد می‌شود و حالا مسئله این است که چگونه باید تغییرش داد (تاکید از من است). در واقع در رشد و تکامل کامل مفهوم ایدئولوژی، نظریه به درون پراتیک جذب می‌شود. سخت نیست دیدن این نکته که کاربرد الگوی دگرگون‌سازی به روی باورها و مصالح شناختی به معنای تعهد به اصل نسبیت شناختی است و این امر به استدلال‌های سیاسی و اخلاقی یک نوع خصلت ضروری گذرا و باز می‌دهد.^۲

^۲ این بخش نیازمند توضیحات مفصلی است که با بیان نمونه‌های مشخص از تکامل نظری مارکس و نقدهای او به اقتصاد سیاسی کلاسیک و عامیانه، معیارهای مورد نظر باسکار در بالا را به نحوی «انضمامی» توضیح دهد چیزی که به دلیل کمبود وقت جای خالی آن (همچون مواردی دیگر) در این نوشتار حس می‌شود. اما به زودی در ویراست بعدی یا در ضمیمه‌ای بر این نوشتار این کمبود جبران خواهد شد.

^۱ Roy Bhaskar: Societies. in Margaret Archer, Essential readings 1997

همان‌جا.

باسکار در همین رابطه اضافه می‌کند: «در کارهای مارکس کمال‌یافته مفهوم ایدئولوژی معنایی دوگانه دارد: از سویی اشاره به روبنا است که باید در قالب‌های زیربنا توضیح داده شود و از سوی دیگر بخشی از خود زیربنا را تشکیل می‌دهد به ویژه در قالب مفهوم فیتیشسیم کالا. حالا خود این اشاره‌ی دوگانه – اگر نگوئیم جدایی – درون مارکسیسم بیانگر یک فاکت تاریخی مهم است. مارکس دو برنامه‌ی تحقیقی داشت: یک نظریه‌ی اقتصادی یا نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که به ویژه در کاپیتال می‌توان آن را ملاحظه کرد و یک نظریه‌ی تاریخ، ماتریالیسم تاریخی که مثلن در مقدمه‌ی مشهور ۱۸۵۹ آمده است که در تعداد اندکی از نوشته‌هایش می‌توان دید. اما او هرگز به نحوی رضایت‌بخش این دو را با هم ادغام نکرد (یک نشانه‌ی این فقدان هم این که در کارهای دوران بلوغش هیچ نظریه‌ای دربارهی جامعه‌ی سرمایه‌داری ارائه نکرده است). این نیز به عهده انگلس گذارده شد و مارکسیست‌های بعدی تا تلاش کنند این موضوع را حل کنند. یکی از این موضوعات استقلال نسبی و ویژگی‌ها و تعیینات خاص انواع روبنا است و آشتی‌دادن آن با تعیین‌شدگی در مرحله آخر توسط اقتصاد و زیربنا. به طور کلی مارکسیست‌ها دو اشتباه را مدت‌ها است تشخیص داده‌اند یکی ایده‌آلیسم یعنی جداکردن روبنا از زیربنا یا تمامیت است و تقلیل‌گرایی یا اکونومیسم که تقلیل روبنا به تاثیر مکانیکی زیربنا است یا تقلیل آن به تجلی صرف تمامیت. حال اگر علم را در جامعه قرار بدهیم که باید چنین بکنیم در این صورت این خطاهای متقابل در کارهای آنتوسر در

اما بحث داغ و جنجالی دیگری که به ویژه در زمینه‌ی علوم اجتماعی مطرح بوده است رابطه‌ی بین مواضع شخصی و جانبداری سیاسی پژوهشگر از یک سو و گزینش ابژه‌ی پژوهش و نتایج این پژوهش از سوی دیگر است که به ویژه از هنگام چرخش اقتصاد سیاسی کلاسیک به اقتصاد عامیانه و رشد جامعه‌شناسی^۱ از دل فرایند تغییرات اقتصاد سیاسی، به عنوان واکنش و پاسخی به بحران آن از سوی وبر و استادان آلمانی او طرح شد. در زیر به این بحث می‌پردازیم.

جدال بر سر فاکت ابژکتیو و جانبداری ارزشی

باسکار بر این نظر است که در سنت ناتورالیستی (از هنگام هیوم) در قلمرو اتیک شکافی پرناسدنی بین هست و باید وجود داشته است. موضع غالب این بوده است که علم باید به نحوی ابزاری در تعقیب اهداف اخلاقی و سیاسی استفاده شود اما خود علم نمی‌تواند به تعیین این اهداف کمک کند. ما در قلمرو علم آزادیم که هر رویکرد ارزشی داشته باشیم. بنابراین علم را باید بیرون از قلمرو سیاست، اخلاق و نظایر آن نگه داشت. در رابطه با این که ارزش‌های پژوهشگر مانع دست‌یابی به فاکت‌های ابژکتیو می‌شوند گفته شده که ارزش‌های اجتماعی دانشمندان یا جامعه‌ی علمی تعیین می‌کنند^۱. انتخاب ابژه‌های پژوهش را ۲. نتایج را و حتی ۳. استانداردهای پژوهش را (مثلن وبر، میردال، و مانهایم). موضوع اول یعنی انتخاب ابژه‌های پژوهش معمولن به دکتورین وبر مرتبط است. موضع وبر به طور کلی این بود که به دلیل بی‌حدوحساب بودن واقعیت تجربی، دانشمند اجتماعی مجبور است که قلمرو مطالعه‌اش را گزینش کند. این گزینش هم زیر تاثیر ارزش‌هایی که او به آنها تعلق خاطر دارد، هدایت می‌شود. یعنی او جنبه‌هایی از واقعیت را برای مطالعه برمی‌گزیند که به نحوی سوپژکتیو برای آنها اهمیت فرهنگی قائل است و همین هم در ادامه به مبنایی برای پردازش ideal-types سنخ‌های آرمانی^۲ منجر می‌شود. اما این بحث وبر به نظر باسکار به شدت گمراه‌کننده است. زیرا از سویی جهان طبیعی نیز به همین شکل جهان اجتماعی پیچیده است و از سوی دیگر جنبه‌هایی از کار علوم طبیعی هم به همین شکل توسط علاقه‌مندی‌ها و منافع پراتیک هدایت می‌شوند. در واقع باید تمایزی بین علوم طبیعی ناب و علوم طبیعی کاربردی یا پراتیک قائل شد. در علوم ناب تمرکز روی ویژگی‌های یک ابژه‌ی مطالعاتی خاص به دلیل کنجکاوی و نیاز علمی به یافتن سازوکارهای توضیحی هدایت می‌شود، در حالی که در علوم پراتیک چنین چیزی توسط علاقه‌مندی و نیازهای پزشکی-صنعتی-فنی و یا عام‌تر بگوئیم اهمیت اجتماعی-فرهنگی این ویژگی‌ها رقم می‌خورد. پس در حالی که علاقه‌مندی‌های عملی است که تعیین می‌کند چه چیزی از دل ترکیبات بی‌شمار کربن مطالعه شود اما علاقه‌مندی نظری است که شناسایی ساختار الکترونی آن را جهت می‌دهد. نوکانتیسم وبر او را به مسیر اشتباهی برد و وادارش کرد تا تمایز طبیعی و اجتماعی را به جای تمایز ناب/کاربردی بنشانند. حتی علاقه‌مندی به رهایی هم چیزی نیست که نقطه‌ی آغاز پژوهش باشد، اگرچه همانطور که پیشتر گفته شد علوم اجتماعی توضیحی دارای کارکردهای رهایی‌بخش‌اند. باسکار پاسخ انگلس به لیفارگ lefargue در یازدهم اگوست ۱۸۸۴ را برای برجسته‌کردن نکته‌ی مورد نظرش طرح می‌کند. انگلس می‌نویسد: «مارکس آن ایده‌آل سیاسی اجتماعی و اقتصادی را که شما به او

اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ روشن می‌شود. آلتوسر در مرحله‌ی نظریه‌زدگی، علم را به نحوی جدی کاملن مستقل از «زیربنا» می‌داند در حالی که در قطب مخالف او، لوکاچ را داریم که علم را فقط تجلی جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌داند. نظر من این است که ۱. ایده‌ها را نمی‌توان روی هم تلبار کرد و آنها را به یک بلوک و یا مقوله‌ی روبنا ارجاع داد ۲. همه‌ی فعالیت‌ها که شامل فعالیت اقتصادی ناب هم می‌شود ضرورتن حاوی جنبه‌ای از ایده‌مندی هستند همانطور که مارکس در تز اول خود درباره‌ی فوئرباخ بیان می‌کند یعنی شخص در ذهن خود فهمی از کاری که می‌کند دارد. مارکسیسم در سنت کلاسیک‌اش ایدئولوژی‌ها را همچون نظامی از باورهای کاذب می‌بیند که در پاسخ به شرایط ابژکتیو حیات مادی ایجاد می‌شوند و نقش مهمی در بازتولید (و یا دگرگونی) روابط اجتماعی تولیدی دارند. دیگر این که معمولن ایدئولوژی را در مقابل علم قرار داده است و مارکس، انگلس و لنین آن را همچون سلاحی برای رهایی طبقه کارگر درک کرده‌اند. ایدئولوژی خیلی ساده آگاهی کاذب است که مبتنی است بر یک شکل تصادفی جامعه (طبقاتی) و به منافع حاکمیتی که در رابطه‌ی درونی با این ایده‌ها است خدمت می‌کند». همان‌جا

درباره‌ی این قسمت از نوشته‌ی باسکار و دو نکته‌ی بالایی که برشمرده‌ام می‌توان همین‌جا بحث منسجمی را پیش برد و به همین دلیل باید گفتگو در این باره را به فرصت دیگری موکول کرد.

^۲ نگاه کنید به بررسی بسیار عالی و درخشان سیمون کلارک در کتاب نظریه‌ی مارچینالیسم و مارکس

Simon Clarke, Marx, marginalism and modern sociology, from Adam Smith to Max Weber. 1983

^۳ تاثیر وبر بر دانشگاه‌های ایران چنان نیرومند است که حتی دوستان مارکس‌خوانده هم تفاوت بین روش‌شناسی مارکس و روش‌شناسی وبر را به درستی تشخیص نمی‌دهند. سنخ‌های آرمانی وبر را می‌توان تجرید روش‌شناختی نامید که در مواردی مشروعیت و موضوعیت خاص خود را دارد اما آن را نمی‌توان با تجرید در روش مارکس مقایسه کرد و مترادف دانست. به ویژه این که ابژه‌ی پژوهش مارکس هستنده‌ای خودتجریدی است. در این باره هم ارجاع می‌دهم به بحث درخشان آلپرتون در فصل بعدی از همین نوشتار و کتاب او که به فارسی منتشر شده است.

نسبت می‌دهید قبول نداشت. او نتایج علمی را پژوهش می‌کرد و چون به لحاظ سیاسی هم متعهد بود پس تلاش داشت تا آنها را در عمل هم بکار بگیرد. اما اگر او آرمان‌گرا می‌بود نمی‌توانست دانشمند باشد زیرا او از همان آغاز دارای گرایش‌های جانبدار می‌بود.^۱ باسکار در ادامه می‌افزاید که البته روشن است که آنچه انگلس به آن اشاره دارد این است که نتایج کار علمی مارکس بنا به ضرورت منطقی حاوی یک پایبندی سیاسی نیز هست. اما این پایبندی عمیق سیاسی نیست که نتایج پژوهش‌های او را شکل داده است. نقد دیگری که باسکار طرح می‌کند به این گزاره‌ی مشهور است که فاکت‌های ابژکتیو نباید به ارزش‌گذاری منجر شوند. ایده‌ی زیرینی که این‌جا وجود دارد این است که علاقه‌مندی پژوهش‌گران اجتماعی به موضوعی خاص موجب تاثیرگذاری روی دریافت و تفسیرشان از آن و انحراف آنها می‌شود. روشن است که این دومی مبتنی است بر یک پیش‌زمینه‌ی شناخت‌شناسی یعنی این که علوم اجتماعی دارای یک رابطه‌ی درونی-روانشناختی یا جامعه‌شناسانه با موضوع خود هستند که نمی‌توانند بی‌طرف به معنای پوزیتیویستی کلمه باشند. به همین دلیل گفته می‌شود که علاقه‌مندی پژوهشگر به موضوع پژوهش‌اش به «دخال» او در شناخت از ابژه نوعی منجر می‌شود. «راه حل» پرترفداری از سوی میردال برای حل مسئله‌ی «جانبداری ارزشی» پیشنهاد شده است مبنی بر این که تمام آنچه که دانشمندان اجتماعی باید انجام دهند این است که بپذیرند بی‌طرفی ارزشی ناممکن است و فرضیات ارزشی خود را صریح و روشن در آغاز کارشان بیان کنند تا خواننده بدانند با چه موضعی روبرو است. روشن است که این راه حل مشکلاتی ایجاد می‌کند. زیرا فرض می‌کند که شخص ایکس می‌داند ارزش‌های او چیستند. حالا برای این که فرد ایکس بتواند چنین شناختی از خود داشته باشد باید کاملن از روش دخالتش آگاه باشد که در این صورت دیگر گزاره‌ی مبنی بر اعلام ارزش‌هایش ضرورت ندارد زیرا حالا ابژکتیویستی ممکن است. اما برعکس اگر فرد ایکس از شیوه‌ی (ناخودآگاه) دخالت سوژکتیوش آگاه نباشد در این صورت هر گونه اعتراف او به پیش‌فرض‌های ارزشی‌اش فاقد ارزش است. در ضمن معلوم نیست که چنین گزاره‌هایی تا چه اندازه می‌توانند همراه‌کننده باشند. [مثلن تصور کنید آنچه که پس از یک چنین اعترافاتی می‌آید: من پیش‌داوری ندارم، من انسان بردباری هستم، من شخص لیبرالی هستم، من دموکراتم].^۲

گمان می‌کنم حالا وقت آن رسیده است که به رابطه‌ی بین مارکس و باسکار پردازیم. در قسمت‌هایی از بحث بالا مثلن پیرامون موضوع ایدئولوژی و علم به این رابطه اشاراتی شد اما درباره‌ی رویکرد علمی مارکس به جامعه مناسب‌تر دارد که مارکس و مدل باسکار را که پیش‌تر بیان شد، کمی به تفصیل بررسی کنیم.

مارکس و مدل چهارم

مارکس در هجدهم برومر لویی بناپارت می‌نویسد: انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه تحت شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند. در این جمله او نیز به پیش‌اموجود بودن جامعه و شرایط کنش اشاره می‌کند و این که انسان‌ها شرایط کنش اجتماعی را خود برمی‌گزینند.^۳ یا به عنوان نمونه در کاپیتال فصل ششم می‌نویسد: «اگر (یک) ارزش مصرفی به مثابه محصول از فرایند کار خارج می‌شود، در عوض ارزش‌های مصرفی دیگر که خود محصول فرایندهای گذشته‌ی کار هستند تحت عنوان وسایل تولید در این فرایند وارد می‌شوند. همین ارزش مصرفی که محصول این فرایند کار است خود وسیله‌ی تولید برای آن کار دیگر می‌گردد. بنابراین محصولات کار فقط نتیجه‌ی فرایند کار نیستند بلکه در عین حال شرط آن نیز به شمار می‌آیند (ایتالیک متن از من است). به استثناء صنایع استخراجی مانند معادن، شکار، ماهی‌گیری و غیره که محمول کارشان به وسیله‌ی طبیعت ارزانی شده است (و نیز در آن قسمت از کشاورزی که مربوط به آبادکردن زمین‌های بکر و بایر است) کلیه‌ی شعب دیگر صنعت با محمولی سر و کار دارند که ماده‌ی خام نامیده می‌شود. یعنی محمولی که قبلن کار در آن نشست کرده و خود محصول کار است. از همین قرار است بذر در کشاورزی، حیوانات و نباتات که معمولن محصولات طبیعی تلقی می‌گردند. در شکل کنونی خود نه تنها محصولات کار سال گذشته

¹ M. Godelier, System, structure and contradiction in Capital, socialist register 1967 reprinted in R. Blackburn (ed.) p. 354 n.43

باسکار جملات بالا را از این کتاب برگرفته است.

² Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979. Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

^۳ کارل مارکس: هجدهم برومرلوی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۷۷

نیستند بلکه نتیجه‌ی تحولات ممتدی هستند که به وسیله‌ی نسل‌های بسیار تحت مراقبت انسان و توسط کار وی ایجاد شده اند. و اما درباره‌ی وسایل کار به طور اخص، سطحی‌ترین نگاه کافی است تا آثار کار گذشته در اکثریت عظیم آنها دیده شود ... در محصول موفقیت‌آمیز، کار گذشته‌ای که آفریننده‌ی خواص سودمند محصول بوده است ناپدید می‌گردد»^۱.

باز در همان‌جا به این مسئله اشاره می‌کند که با تماس روح امروزی، لحظه کنونی و انسان‌های زنده این نسل و «آتش» کار آنها است که کارهای عینیت‌یافته قبلی (وسایل تولیدی) معنا می‌یابند. کار زنده‌ی امروز است که کار گذشته را از خواب بیدار می‌کند و با بکارگرفتن مجدد آن بدان ارزش، حیات و موجودیت می‌بخشد:

«ماشینی که در فرایند کار مورد استفاده قرار نمی‌گیرد بی‌فایده است و به علاوه تحت تاثیر نیروی مخرب تبادل مواد طبیعی واقع می‌شود. آهن زنگ می‌زند، و چوب می‌پوسد. نخ‌ی که با آن بافندگی و سوزن‌دوزی نمی‌شود پنبه‌ی هدررفته است. کار زنده باید چنگ در این اشیاء بیندازد و آنها را از خواب مرگ بیدار کند و از صورت ارزش بالقوه به ارزش مصرف واقعی و بالفعل تبدیل نماید. در واقع هنگامی که آتش کار به جان آنها می‌افتد آنها را در پیکر خویش مستحیل می‌کند و برای وظایفی در فرایند کار فرامی‌خواند که متناسب با مفهوم وجودی و حرفه‌ای آنهاست، اینها باز مصرف می‌شوند ولی این بار مصرف‌شدن آنها به صورت هدف‌دار و به مثابه عوامل تشکیل‌دهنده‌ی ارزش‌های مصرفی تازه و محصولات نویی است که شایسته‌اند به شکل وسیله‌ی معیشت به مصرف شخصی برسند و یا مانند وسیله‌ی تولید در فرایند کار جدیدی وارد گردند. پس اگر محصولات موجود نه تنها نتیجه‌ی فرایند کار بلکه شرط وجودی آن نیز هستند فروریختن آنها در فرایند کار و تماس‌یافتن‌شان با کار زنده از سوی دیگر یگانه وسیله‌ای است برای این که بتوان این محصولات کار گذشته را به مثابه ارزش مصرفی حفظ نمود و تحقق بخشید»^۲.

شباهت‌های رویکرد مارکس و باسکار به تاریخ و جامعه‌ی انسانی را می‌توان از خلال ارجاعات بالا مشاهده کرد. تمایز هستی‌شناختی مارکس بین کار گذشته و کار امروز که کار گذشته را (در شکل وسایل تولید، مصالح خام و ساختارهای اجتماعی) استفاده می‌کند، آن را ادامه می‌دهد و در عین حال تغییراتی در آن پدید می‌آورد، کاملن روشن است. در واقع مارکس در جملات بالا تولید و بازتولید را در سطح زندگی اقتصادی به خوبی تشریح می‌کند. آنچه که نسل‌های پیش انجام می‌دهند در قالب ابزار تولید یا مواد خام تولید (و شکل اجتماعی) وارد فرایند تولید کنونی می‌شوند. نسل کنونی با مصالح و ابزار تولیدی پیش‌تولید شده با جهان روبرو می‌شود و آن را جرح و تعدیل می‌کند. این سوبه‌ی فراتاریخی کار و تولید است. سوبه‌ی تاریخی آن یعنی شکل‌های اجتماعی معین که این عمل فراتاریخی را قالب می‌گیرند و به آن معنای تاریخی مشخص می‌دهند هنوز در اینجا بحث نشده است.

جملات باسکار چنان است که گویا او هم همین جملاتی را تفسیر می‌کند که در بالا بیان شد و گویی مدل چهارم شناخت رابطه‌ی بین مردم و جامعه را (در سطح بین نسلها و معاصران) از همین نوشته‌ها استنتاج کرده است. به همین دلیل نظر مارکس را چنین جمع‌بندی می‌کند: «تاریخ از نظر مارکس چیزی نیست مگر توالی نسل‌های پیاپی که هر یک از آنها مصالح و ذخایر مادی و معنوی نیروهای تولیدی به‌ارث‌رسیده از سوی همه‌ی نسل‌های پیشین را استفاده می‌کند و به این ترتیب از یک سو فعالیت سنتی را در یک شرایط کاملن تغییر یافته ادامه می‌دهد و از سوی دیگر شرایط قدیمی را با یک فعالیت کاملن تغییر یافته جرح و تعدیل می‌کند»^۳. به نظر باسکار مدل چهارم به فهم گزاره‌ی مشهور مارکسی کمک می‌کند: مردم تاریخ خود را می‌سازند اما نه تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند. او تاکید می‌کند که واژه‌ی مردم را در اینجا نباید تنها همچون فرد یا گروهی معین و کنش‌های آنها درک کرد. بلکه این واژه باید همچون بیان منافع و نیازهای عام و یا خاص لایه‌ها و طبقات «مردم» درک شود که در وهله‌ی نخست به وسیله‌ی رابطه‌شان با منابع تولیدی تعریف می‌شود که شرایط ساختاری عمل را ایجاد می‌کنند. این منابع تولیدی به سهم خود باید به نحوی مفهوم‌پردازی شوند که شامل انواع سیاسی، فرهنگی و همچنین نوع ناب اقتصادی هم بشوند. الگوی چهارم معیاری به دست می‌دهد برای داوری درباره‌ی رویدادهای تاریخ پراهمیت مثلن آنهایی که گسست و پارگی، یا دگردیسی در شکل‌های

^۱ سرمایه جلد یکم، ترجمه‌ی حسن مرتضوی.

^۲ همان‌جا.

^۳ Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979.

Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

اجتماعی را شکل می‌دهند. به نظر باسکار حالا می‌توان دید که الف. ساختارهای اجتماعی به نحوی دائمی بازتولید و دگرگون می‌شوند ب. تنها به واسطه‌ی عاملیت انسانی وجود دارند و تنها از آن راه اعمال می‌شوند. پس به نظامی از مفاهیم میانجی‌گرانه نیاز داریم که بتوانند هر دو جنبه‌ی پراکسیس (یعنی بازتولید و دگرگونی) را در بر بگیرند. مفاهیمی که به نقطه‌ی تماس بین ساختارها و عاملیت انسان‌ها اشاره کنند. چنین نقطه‌ای که ساختار و کنش را به هم ربط می‌دهد هم بادوام است و هم به نحوی بی‌واسطه توسط افراد اشغال می‌شود. روشن است که نظام میانجیگری که نیاز داریم عبارت است از موقعیت‌ها و جایگاه‌ها (مکانها، کارکردها، قواعد، وظایف، حقوق و تکلیف‌ها) که باید توسط افراد اشغال شده و کارکردهایشان را به عهده بگیرند. باسکار این نظام میانجی‌گری را نظام جایگاه‌پراتیک position-practice می‌نامد. حالا یک چنین جایگاه‌ها و پراتیک‌هایی اگر توضیح‌دانی باشند فقط به نحو ارتباط‌مند ممکن خواهد بود. او این نوع روابط را پراتیک‌های جایگاه‌مدار -positioned practices می‌نامد یعنی روابط بین افرادی که آن جایگاه‌ها را اشغال کرده‌اند و کارکردهایشان در واقع به جایگاه ساختاری‌شان متعلق است.^۱ سپس به توضیح امتیازات این درک رابطه‌مند از جامعه می‌پردازد و می‌نویسد که این درک ما اجازه می‌دهد تا روی سلسله‌ای از پرسش‌ها در ارتباط با توزیع شرایط ساختاری^۲ کنش متمرکز شویم به ویژه تقسیم خاص: الف. همه‌ی انواع منابع تولیدی تخصیص داده شده به افراد و گروه‌ها که شامل نوع ذهنی آن هم می‌شود و ب. تقسیم افراد و گروه‌ها بین کارکردها و نقش‌های اجتماعی از راه تقسیم کار. بر این اساس می‌توانیم احتمال وجود منافع ناهم‌گرا و آنتاگونیستی و نیز دگرگونی‌های مبتنی بر منافع را که در ساختار اجتماعی انجام می‌شود تشخیص دهیم. پس مفهوم رابطه‌مندی با تمرکز روی این نوع توزیع از ضعف همیشگی علم اقتصاد بورژوایی پرهیز می‌کند^۳ و با توجه به اختلافات در جامعه و بین گروه‌های جامعه از مسئله‌ی همیشگی جامعه‌شناسی که به «نظم هابزی» مربوط می‌شود پرهیز می‌کند.^۴

به نظر می‌رسد که «مردم» مورد نظر باسکار مردمی تفکیک شده به درون طبقات و اقشار اجتماعی هستند که بنا به سهم‌شان از توزیع منابع اصلی اجتماعی تقسیم‌بندی می‌شوند. در ضمن تا به حال باید روشن شده باشد که در رویکرد رئالیسم انتقادی بحث در ضمن بر سر این موضوع هم هست که کدام ساختارها در سلسله‌مراتب ساختارهای اجتماعی اصلی‌تر است و اجازه‌ی بازتولید و دوام جامعه یا نظام اجتماعی مستقر را می‌دهد. در وهله‌ی نخست این ساختارها باید شناسایی شوند. پس از آن نوبت به این می‌رسد که بقا و تداوم این جامعه‌ی معین را توضیح بدهیم. در این قسمت باید به برهم‌کنش و واکنش ساختارهای اجتماعی که به افراد توانمندی‌هایی می‌دهند آنها را به نیروهای علیتی مجهز می‌کنند هویت‌های فردی و جمعی به آنها اعطا کرده و منافع فردی و اجتماعی‌شان را به نحوی ابژکتیو تعریف می‌کنند و عامل‌های اجتماعی پیردازیم که جامعه‌ی کنونی را در پرتو پراتیک‌های روزانه و درازمدت‌شان تغییر داده یا بازتولید می‌کنند (و گاهی هر دو با هم). در گام بعدی هدف، کشف آن جایگاه‌های ساختاری و جمعی است که بیشترین قابلیت را برای دگرگون کردن ساختارهای این جامعه دارند (تاکید از من است). رئالیسم انتقادی در نبرد بین ایده‌های اجتماعی و نظریه‌های اجتماعی بی‌طرف نیست. زیرا فرضیه‌ها و روش‌های آنها را بحث می‌کند و ارتباط بین این نظریه‌ها، ساختارها و منافع طبقاتی متخاصم را نشان می‌دهد. نشان می‌دهد که این نظریه‌ها (ی بورژوایی) گاهی تضادهایی درباره‌ی جامعه را نشان می‌دهند که خود به آن واقف نیستند. در ضمن نشان می‌دهد که نظریه‌های بورژوایی معمولن تاریخ‌زدایی شده و فیتشیره شده هستند. استثمارشدگان و سرکوب‌شدگان حتمن به نظریاتی نیاز دارند که به آنها برای درک موقعیت‌شان کمک کنند. نقد ایده‌های غلط و پراتیک‌هایی که به تولید و بازتولیدشان می‌انجامد بخشی از همان چیزی است که مبارزات هژمونیک/هرمنوتیک نامیده می‌شود. البته این نیز خود باید در پرتو تحلیل عمیق جامعه انجام شود. تمام این‌ها چیزهایی هستند که رئالیسم انتقادی می‌تواند در دست‌یابی به آنها کمک‌مان کند.

^۱ باسکار جملات مشهور مارکس در کاپیتال را بیان می‌کند: ... در اینجا با افراد تنها به مثابه تشخیص‌یابی/ماسک مقولاً اقتصادی برخورد کرده‌ام، تجسد روابط معین طبقاتی و منافع معین طبقاتی. از نقطه نظری که تکامل جامعه انسانی را می‌بینم». جلد یکم.

^۲ در این رابطه برای مطالعه‌ی بیشتر نگاه کنید به سخنان مارکس در گروندریسه جلد یکم، مقدمه، ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین. ۱۳۷۵.

^۳ فکر می‌کنم منظور باسکار در این جا همان بحث مارکس با میل و دیگران است که توزیع را در معنای محدود کلمه درک می‌کردند ولی تولید را امری مربوط به توزیع نمی‌دانستند.

^۴ وقتی بحث را با توزیع منابع تولیدی/اقتصادی، سیاسی فرهنگی و نظایر آن شروع کنیم بحث‌های هابزی برای توصیف یک تکوین خیالی از جامعه بی‌مورد می‌شود. در این حالت وضعیت طبیعی جنگ همه علیه همه معنا ندارد و به این ترتیب افسانه‌ی خلق تاریخی یا منطقی جامعه دور انداخته می‌شود.

باسکار در ادامه به این اشاره می‌کند که مارکس اساسن مفهومی ارتباط‌مند از علوم اجتماعی به دست داد که دارای مبنایی تاریخی (ماتریالیسم تاریخی) است. مارکس نوشت که در نهایت این تولید مادی است که زندگی اجتماعی را شکل داده و تعیین می‌کند. در ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد: «انسان‌ها با آغاز به تولید معاش‌شان خود را از حیوانات متمایز کردند ... نخستین شرط زندگی انسانی و در نتیجه همه‌ی تاریخ زنده‌ماندن است تا بتوان تاریخ را ساخت. اما زندگی پیش از هر چیزی مستلزم خوردن، نوشیدن، داشتن مسکن، پوشاک و بسیاری چیزهای دیگر است. پس نخستین عمل تاریخی تولید ابزار تولید برای ارضای نیازهای آدمی است؛ تولید خود زندگی مادی».^۱ باسکار اضافه می‌کند که البته «نخستین عمل تاریخی» را باید در معنای تحلیلی و نه کروئولوژیک درک کرد.

باسکار سپس می‌پرسد که مارکس چطور تعیین‌کنندگی اقتصاد در وهله‌ی نهایی را بررسی کرده است و سپس به بحث او در کاپیتال جلد یکم اشاره می‌کند آن جایی که مارکس می‌نویسد: «هر شیوه‌ی تولیدی معین و مناسبات تولیدی متناظر با آن، به عبارت خلاصه، ساختار اقتصادی جامعه، آن بنیاد واقعی است که بر مبنای آن روبنای حقوقی و سیاسی سر برمی‌آورد و شکل‌های معین آگاهی اجتماعی با آن در انطباق است. [و این که] و شیوه‌ی تولید حیات مادی فرایند کلی حیات اجتماعی، سیاسی، و فکری را تعیین می‌کند برای دوران کنونی‌مان کاملن صدق می‌کند چرا که منافع مادی بر آن غالب است».^۲ در حالی که چنین چیزی نه برای قرون وسطی صادق است جایی که کاتولیسم تفوق داشت و نه در جوامع باستانی آتنی‌ها و رومی‌ها جایی که سیاست تسلط داشت. مارکس در ادامه می‌نویسد البته روشن است که مردمان قرون وسطی نمی‌توانستند از کاتولیسم ارتزاق کنند و جهان باستان هم نمی‌توانسته است [تنها] از قبل سیاست زندگی کند. «برعکس، شیوه‌ی گذران زندگی این اعصار است که توضیح می‌دهد چرا اینجا سیاست و آنجا کاتولیسم نقش عمده‌ای ایفا می‌کرده است».^۳ به این ترتیب می‌توانیم بحث هستی‌شناسانه‌ی باسکار درباره‌ی جامعه را به پایان آورده و نتیجه بگیریم که باسکار در رویکرد هستی‌شناسانه‌ی خود به جامعه مارکسی است و همانطور که در صفحات پیش اشاره کردم داربست‌سازی فلسفی خود را در این زمینه از خلال مطالعات‌اش در سنت مارکسیستی و آثار خود مارکس انجام داده است. در پایین به قسمت دوم بحث با رابرتس می‌پردازم تا نشان بدهم که روش‌شناسی باسکار در قلمرو اجتماعی هم کانتی نیست.

باسکار و کانت (۲)

دیدیم که به نظر رابرتس رئالیسم انتقادی زیر تاثیر کانت است. زیرا که رئالیست‌های انتقادی باور دارند که این اندیشه است که واقعیت‌های زیرین را کشف می‌کند. آنها میل دارند که به فراسوی جهان آن چنان که بر ما پدیدار می‌شود بروند زیرا که پدیدارها معمولن واقعیت را از نظر پوشیده می‌دارند و تصویر واژگونه‌ای از آن به دست می‌دهند. به شیوه‌ی کانتی باور دارند که فقط اندیشه در فاصله‌ای مناسب از تاثیر منحرف‌کننده‌ی پدیدارها می‌تواند واقعیت را پژوهش کند. به این ترتیب به لحاظ نظری نوعی دوگانگی بر واقعیت تحمیل می‌شود. یعنی امکان دست‌یابی به سرشت این واقعیت فقط از راه سوژه‌ی عقلانی میسر است. رابرتس رئالیسم انتقادی را کانتی می‌داند زیرا که رئالیست‌های انتقادی خرد را در نهایت وسیله‌ی دانستن و شناخت می‌دانند و نوعی دوگانگی بر ابژکتیویتی و سوژکتیویتی تحمیل می‌کنند و آنها را از هم جدا می‌پندارند. در حالی که هگل از به هم پیوستگی ذات و پدیدار نوشته است و این که ذات باید پدیدار شود اگرچه پدیدار همان ذات نیست. ذات پدیدار می‌شود و این به معنای آن است که حتا توهمات ما هم درباره‌ی ابژه جنبه‌هایی از واقعیت‌اند. بنابراین تجربه‌ی سوژکتیو ما از ابژه اساسن در یک رابطه‌ی ضروری با ابژه‌ی مورد نظر است. یعنی شناخت و دانش، ابژه‌ی در خود را به این یا آن شکل بازتاب می‌دهد.

دیدیم که رابرتس با بیان مثالی از روش مارکس درباره‌ی بررسی مقوله‌ی جمعیت به این نتیجه رسید که روش پژوهش رئالیسم انتقادی اگرچه حاوی حرکت رو به جلو است اما فاقد یک حرکت رو به عقب می‌باشد. رابرتس در ضمن بر این باور است که

^۱ همان‌جا.

^۲ سرمایه جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی، ۱۳۸۶

^۳ همان‌جا. باسکار در ادامه به بحث آلتوسر و فرادستی اقتصاد در وهله‌ی نهایی می‌پردازد که من از بیان آن به دلیل کوتاه و ناکافی بودن بحث درمی‌گذرم.

رنالیسم انتقادی در زمینه‌ی رابطه‌ی بین ساده و پیچیده هم مشکل دارد. به نظر او رنالیست‌های انتقادی اصرار دارند که ابتدا ساختار ساده و مجرد یک قدرت علیتی را ایزوله کنند و سپس تحلیل را در اندیشه‌ی خود به مراحل پایین‌تری از تجرید سوق بدهند تا تجلی‌های پیچیده‌تر و انضمامی‌تر آن قدرت علیتی را مطالعه کنند. خصوصیت روش آن‌ها حرکت در اندیشه از سمت الگوی ساده به سوی الگوی پیچیده‌تر است. عنصری که این حرکت را به هم وصل می‌کند اندیشه یا قلمروی گذرا است. اما این حرکت «اندیشیدن» را با «واقعیت» اشتباه می‌گیرد زیرا چنین می‌پندارد که اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیت پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رنالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

همانطور که پیش‌تر نتیجه‌گیری شد به نظر می‌رسد بتوان انتقادات رابرتس به رنالیسم انتقادی را در سه محور خلاصه کرد: الف. رنالیسم انتقادی دارای رویکرد کانتی است زیرا که باور دارد اندیشه و واقعیت از هم جدایند، اندیشه واقعیت را می‌شناسد و مفاهیم شناخت توسط خود ابژه هدایت نمی‌شوند. ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رنالیسم انتقادی حرکتی صرفن رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد. پ. رنالیسم انتقادی چنین می‌پندارد که اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیت پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رنالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

در قسمت نخست بحث کانت و باسکار به بررسی و ارزیابی نقد الف پرداختیم. اکنون زمان آن رسیده است که به قسمت ب و پ پرداخته شود.

ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رنالیسم انتقادی حرکتی صرفن رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد.

باسکار در کتاب از علم به رهایی^۱ می‌نویسد: «فرض کنیم که مارکس – چیزی که من واقعن به آن باور دارم – ساختارهای اصلی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را کاملن درست فهمید ... ما این‌جا با توصیف درستی از مقولات اقتصادی روبرو هستیم. اما قسمتی از این توصیف شیوه‌ای را نشان می‌دهد که واقعیت به دلیل سرشت مفهوم‌مدار مقولاتی که افراد انسانی با تکیه به آنها زندگی می‌کنند، از همین راه بر انسان‌ها نمایان می‌شود یعنی همچون چیزی به لحاظ مقولاتی آشفته. این گفته به این معناست که انسان‌های بسیاری در توهم و در شرایطی زندگی می‌کنند که من آن را demi-reality نیمه‌واقعیت یا واقعیتی نیمه‌روشن می‌نامم. وظیفه‌ی علم اجتماعی رخنه در این واقعیت نیمه‌روشن از طریق عمیق‌کاویدن و راه‌یافتن به واقعیت زیرین است و ایجاد شرایطی که محو این توهم، یعنی این هستی به نحوی نظام‌مند کاذب را ممکن سازد. این هستی به نحوی نظام‌مند کاذب در ضمن به نحوی نظام‌مند هم سرکوب‌گر و فلج‌کننده است و در ارتباط با ساختارهای مقولاتی غیررنالیستی است که من در کتاب دیالکتیک: نبض آزادی بیان‌شان کردم: روابط خدایگان-بندگی، خرد ابزارانگار، اندیشه‌ی تحلیلی، پول ... و نظایر آن»^۲. به نظر می‌رسد که بتوان این گفته‌های باسکار را اینطور درک کرد که مقولات عقل متعارف که معمولن با پدیدارها و به بیان باسکار جهان نیمه‌روشن مواجهند خود بخشی از هستی بازگونه‌ی اجتماعی‌اند. حرکت اصلی نظریه‌ی اجتماعی هم حرکت از سوی پدیده‌های ظاهری و مرئی زندگی اجتماعی، آن‌گونه که در تجربه‌ی عامل‌های اجتماعی درگیر تجربه‌پردازی شده است، به سمت روابط اصلی است که آنها را ضرورت می‌بخشند. با عمیق‌ترکاویدن در این مقولات و رسیدن به آن شرایط اجتماعی که به ضرورت چنین مقولاتی را تولید می‌کند، در واقع هم حرکت رو به جلو و هم حرکت رو به عقب انجام شده است. زیرا با عمیق‌ترکاویدن مقوله‌های آگاهی

^۱ Roy Bhaskar From science to emancipation, alienation and the actuality of enlightenment 2012

^۲ همانجا.

کاذب یا نابسنده و اشتباه در دل یک تمامیت هستی‌شناختی باژگونه (سرمایه‌داری) قرار داده می‌شود و سپس از آن نقطه توضیح این موضوع میسر می‌شود که چرا چنین مقولاتی برای چنین تمامیت باژگونه‌ای و عامل‌های انسانی درگیر این تمامیت ضرورت دارند. باسکار از تجربدهای واقعی مورد نظر مارکس و این که سرمایه اصولن موجودیتی خودتجربیدی است دفاع می‌کند. همین هم به معنای آن است که شناخت سرمایه در سطوح مقولات عقل متعارف، گول‌زننده و خلاف واقعیت‌اند. با این حال همین مقولات در ارتباط با «ذات» یا هستی سرمایه قرار دارند که خود باژگونه است. این مقولات باژگونه «بازتابی» از وضعیت هستی‌شناختی باژگونه در جامعه‌ی سرمایه‌داری‌اند. ذات باژگونه است پدیدارهای آن نیز باژگونه‌اند و مقولات برآمده از دل این وضعیت نیز «ایدئولوژیک» یا نیمه-علمی خواهند بود. به جز باید در همین رابطه افزود که روش خاص مارکس در کاپیتال و دایره‌هایی که به گرد خویش بسته می‌شوند و آن شکل خاص از حرکت رو به جلو و رو به عقب که کریستوفر آرتور هم توضیح داده است^۱ روش الهام‌گرفته از علم منطق هگل و در همگرایی با آن است. همانطور که پیش‌تر هم گفته شد از فلسفه‌ی علم باسکار نمی‌توان انتظار داشت که همان روش را در سطح کلی همچون جدول دستوری برای کاربست به روی همه‌ی ابژه‌های علمی بازتولید کند چیزی که هگل خود تا حدی به آن متهم شده است.^۲ نکته‌ی دیگری که در همین رابطه باید افزود سخن کلیر است که می‌گوید نظریه‌ی برآیند باسکار به ما اجازه می‌دهد تا واقعیت را همچون کل‌های کاهش‌ناپذیری ببینیم که هر یک از اجزایی تشکیل می‌شوند که خود به نوبه‌ی خویش کل‌هایی کاهش‌ناپذیرند و همزمان هر یک به نوبه‌ی خویش اجزایی از کل‌های بزرگ‌ترند. این سلسله‌مراتب ترکیبی دارای سازوکارهای معین و نیروهای برآیند خاص خود است که پیش‌تر به آنها پرداخته شد. در ضمن از آن‌جا که اجزا فقط کارکردهای صرف کل نیستند (فقط بازتاب «ذات» نیستند) بلکه شیوه‌ی زیست خاص خود را نیز دارند چنین نظریه‌ای را می‌توان دیالکتیکی نامید. بررسی مارکس از سپهر گردش هم بر چنین دیالکتیکی استوار است. اگرچه مارکس سپهر گردش را «پدیداری» از سپهر اصلی‌تر تولید می‌داند اما در عین حال آن را به عنوان «لایه‌ی بالایی» تمامیت مفهوم سرمایه تلقی می‌کند که دارای خصوصیات ویژه‌ای از آن خویش است که فروکاستنی به سپهر تولید نیست.

نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که باسکار ابژه و سوژه را به معنایی که رابرتس به او نسبت می‌دهد از هم جدا نمی‌داند. از نظر او جنبه‌ی سوژکتیو و جنبه‌ی ابژکتیو واقعیت با هم در بطن تمامیتی بزرگتر، تمامیت هستی‌شناختی و نه تمامیت شناخت‌شناسانه‌ی مورد نظر هگل، به سر می‌برند. در حالی که تمامیت مورد نظر هگل در سطح شناخت‌شناسی به بستار closure دست می‌یابد، تمامیت مورد نظر باسکار در این سطح هرگز به بستار دست نمی‌یابد. به نظر می‌رسد که تمامیت مورد نظر باسکار بیشتر شبیه تمامیت مورد نظر مارکس در کاپیتال است که هرگز به بستار نظری رایج در علم طبیعی و بستار اندیشگانی مورد نظر هگل^۳ نمی‌رسد چیزی که در فصل بعدی بیشتر توضیح داده خواهد شد. رئالیسم انتقادی در تقابل با نحله‌های انسان‌محور (تمامیت

^۱ کریستوفر آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه. ترجمه فروغ اسدپور. نشر پژواک.

^۲ همان‌جا.

^۳ در همین رابطه مناسب دارد که بحثی از رابرت آلبرتون را درباره‌ی تفاوت هگل و مارکس در زمینه‌ی روش‌شناسی بیان کنم: «تفاوت بنیادی هگل و مارکس بر سر دیالکتیک، آن طور که عموماً بر آن تأکید شده، مادیت بیشتر دیالکتیک مارکس است. من در معنایی کلی با این تأکید موافقم، اما این تأکید به علت تفسیرهای عمیق متفوق که از "مادیت" وجود دارد، چندان کمکی به ما نمی‌کند ... من نیز تقریباً هم‌چون هر کدام از اندیشمندان که در این کتاب به آنها پرداخته‌ام، باور دارم که "روح" هگلی پرساده در مادیت رسوخ می‌کند، آن را در بر می‌گیرد، وحدت می‌بخشد و جهت می‌دهد ... نخست، از نظر هگل ساختار عمیق اندیشه و ساختار عمیق جهان مادی در نهایت یکی است. به بیان دیگر جهان مادی جهانی معنوی/روحانی spiritual است، یعنی اندیشه همواره در ماده حاکم شده است. حتی به عنوان مثال طبیعت صرفن "روحی است که از خویش جدا افتاده" (هگل، ۱۹۵۶، ص. ۱۴) طوری که "حتا سنگ‌پاره‌ها فریاد برداشته و خود را به سوی روح برمی‌کشند" (همان‌جا، ص. ۱۵) ... شاید اندیشه همواره در ماده حک شده باشد، اما همه‌ی ماده همیشه به یکسان اندیشه وار یا در معرض اندیشه نیست. علیرغم میل ما به احساس تعلق به جهان، ماده معمولاً در برابر اندیشه سرسختانه مقاومت می‌کند و به نظر می‌رسد که حتی پس از کوشش‌های بسیار هم فقط تا حدی قابل شناخت باشد ... دوم، هگل مدعی است که رشد ضروری ساختار اندیشه و گسترش فلسفه در تاریخ به نحوی تنگاتنگ به موازت هم پیش می‌روند. تمامی انقلاب‌ها در تاریخ، حاوی حرکت روح به سمت "درکی حقیقی‌تر، عمیق‌تر، نزدیک‌تر و یگانه‌تر با خویش است" (همان‌جا، ص. ۱۱) دیگر این که "تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که تنها یک فلسفه، اما در مراحل مختلف تکوین خویش، وجود دارد" (هگل ۱۹۹۱، ص. ۲۸) و توالی مقولات در منطق به موازات توالی تاریخی رشد می‌کند. از این روست که هگل (همان‌جا ص. ۱۴۴) ادعا می‌کند که فلسفه‌ی هراکلیتوس با تأکیدش بر تغییر و شداوند becoming در ابتدای تاریخ فلسفه جای می‌گیرد، درست همان‌طور که مفهوم "شداوند" در آغاز منطق جای دارد. توالی مقولات در ساختار عمیق اندیشه‌ی ناب به موازات توالی ظهور آنها در تاریخ پیش می‌رود.

چنین درکی از روح، به عنوان چیزی که هم در تاریخ و هم در فلسفه رخنه می‌کند، قادر نیست تنوع و ویژگی معین اندیشه‌ی فلسفی در تاریخ، و از این رو این امکان را که شاید چیزی بیش از "یک فلسفه در مراحل گوناگون تکوین خویش" داشته باشد، درک کند. دیدگاه هگل در اینجا به ساده‌انگاری مهیبی دچار می‌شود که او را وامی‌دارد تاریخ را انکشاف ایده بداند. از نظر هگل مردم تا جایی هستی تاریخی دارند که درانکشاف unfolding ایده شرکت جویند؛ بنابراین برای او کلیتی از مردمان entire peoples (به عنوان نمونه هندی‌ها یا آفریقایی‌ها) اصل تاریخ ندارند. علاوه بر این، از نظر هگل تاریخ تحت هژمونی ایده دوره‌بندی می‌شود، و به این ترتیب سایر معیارهای ممکن دوره‌بندی تاریخ نادیده گرفته می‌شود، یا از آن بدتر، یکپارچگی تمامیت‌گر کسالت‌آوری تنوع تاریخ را پنهان می‌سازد.

سوپرژکتیو-ابژکتیو مبتنی بر وحدت در عین تفاوت را به نفع عنصر سوپرژکتیو حل می‌کنند) و همچنین در تقابل با رئالیسم غیردرون‌ماندگار یا استعلایی (جدایی و شکاف غیرقابل‌عبور بین عنصر سوپرژکتیو و عنصر ابژکتیو) است که سپهری از هستی را اصولن در دسترس شناخت نمی‌داند.^۱

به نظر باسکار دانش علمی آن دانشی است که توضیح ژرفاگرایانه فراهم می‌کند. دانش علمی از دیگر اشکال دانش جداست زیرا توضیحی درباره‌ی فرایندهایی تولید می‌کند که در نگاه اول و در ظاهر قابل رویت نیستند. شاید این نکته تفاوت مهمی را بین هگل و باسکار در بر داشته باشد. به این معنا که هگل پدیدار را همواره بخشی از ذات می‌داند اما باسکار علاوه بر این جنبه، به تقابل بین پدیدار و ذات هم اشاره می‌کند. یعنی ممکن است که ذات کاملن ضد آن چیزی باشد که پدیدار می‌شود. همینطور هم بارها ثابت شده است که مدعاهای شناخت می‌توانند سرشت ضدپدیداری داشته باشند. بنابراین پدیدار می‌تواند گول بزند و در تقابل با واقعیت زیرین باشد. به این معنا شناخت از ساختارهای ژرف نه تنها می‌تواند فراسوی پدیدارها برود، نه تنها می‌تواند آن‌ها را توضیح بدهد، بلکه هم‌چنین می‌تواند در تضاد با آن‌ها باشد. به عنوان نمونه می‌توانیم به نظریه‌ی شکل ارزش نزد مارکس اشاره کنیم. کار فراتاریخی انسانی که همواره در طول تاریخ در شکل‌های مختلف اجتماعی انجام شده است به سادگی قابل تشخیص از کار مجرد اجتماع معینی نیست که در سرمایه‌داری انجام می‌شود. به همین جهت هم مارکس دیرتر می‌نویسد: «بنابراین، دومین ویژگی شکل هم‌ارز این است: کار مشخص به شکل پدیداری ضد آن، یعنی کار مجرد، تبدیل می‌شود ... سومین ویژگی شکل هم‌ارز این است که کار انفرادی به شکل ضد خود، یعنی به کار در شکل بی‌واسطه اجتماعی تبدیل می‌شود».^۲ همین هم وجود علم را از نظر مارکس ضرورت می‌بخشد. علم آن چیزی است که فراتر از ظاهر و پدیدار می‌رود و این جنبه از دانش است که آن را برای امر رهایی غیرقابل‌چشم‌پوشی می‌کند. بسیار خب در این‌جا بحثی اصلی‌تر پیش کشیده می‌شود که به تفاوت بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی هگل و باسکار مربوط می‌شود. آیا هگل هم در مواردی به ضدپدیداری بودن ذات باور دارد؟ یا این که به نظر هگل ذات همیشه باید پدیدار شود و به این معنا پدیدار نمی‌تواند در حالتی وارونه و خلاف واقعیت ژرف زیرین (ذات) خود را نشان بدهد؟ به نظر می‌رسد که مارکس و باسکار به رئالیسم علمی (هستی و اندیشه از هم جدایند و در ضمن ذات می‌تواند ضد پدیدار خود باشد و شناخت هم اگر علمی است باید بتواند چنین چیزی را وضوح ببخشد و علل زیرین آن را توضیح بدهد) پایبند هستند و به همین دلیل نظرشان با هگل (اگر درک رابرتس از هگل درست باشد) تفاوت دارد. زیرا هگل در نهایت یک اکتولئیست است (ذات باید پدیدار شود) در حالی که مارکس و باسکار به رئالیسم ژرفاگرا پایبند هستند یعنی این که چیزها، پدیده‌ها، ساختارها یا سازوکارهایی وجود دارند که مستقل از توانایی ما برای شناخت آنها یا دست‌کاری‌شان وجود دارند. چنین سخنی به معنای تاکید بر امر منفی و امکان است چیزی که در قسمت سوم معرفی آرای فلسفی باسکار که در ادامه منتشر خواهد شد به تفصیل توضیح

سوم، هگل برای روح قدرتی قائل است که می‌تواند ماده را به سمت انکشاف قابلیت‌هایش سوق دهد، انکشافی که به هماهنگی کاملی ختم می‌شود. و این، از تاریخ مفهومی غایت‌گرا می‌سازد، به این معنا که غایت هنگامی فرا می‌رسد که تمامی قابلیت‌های ایده متحقق شود، یعنی زمانی که جهان به منزلگاه راحت و شفاف خرد انسانی تبدیل شده باشد. اما در پرتو دگرگونی‌های قرن بیستم، هنوز پایانی برای تاریخ، و از آن کم‌رنگ‌تر، پایانی هماهنگ برای آن، به چشم انداز نمی‌آید. آینده همواره آکنده از شگفتی‌هاست، چه [می‌بینیم] خرد انسانی درگیر جدال‌هایی با رانه‌های impulses خودفریبنده و خودتخریب‌گر خویش است، جدال‌هایی که معمولن محتوم به شکست به نظر می‌رسند، و تلاش می‌کند تا در سیاره‌ای زنده بماند که رفته‌رفته کمتر و کمتر قابل سکونت شده است، سیاره‌ای که در عصر سرمایه‌داری، مدهوش از مصرف بیش از حد، در مرز فروپاشیدن شرایط زیستی اش تلو تلو می‌خورد. سه خطای اصلی که در اینجا طرح کردم عبارتند از:

۱. گرایش به معنوی‌کردن بیش از حد مادیت *overspiritualise materiality*. ۲. گرایش به ادغام‌کردن امر منطقی و امر تاریخی. ۳. گرایش به تصور پایانی هماهنگ برای تاریخ. اندیشه‌ی هگل می‌خواهد میان مسیحیت عقلانی و انسان‌محور از یکسو و فلسفه از سوی دیگر ترکیبی بوجود آورد. دین‌گرایی از جایی به اندیشه‌ی او رسوخ می‌کند که خرد الهی سرانجام به سلطنتی خردمندانه روی زمین می‌رسد.

سه خطایی که برشمردم همگی ناشی از ناتوانی در درک گستره‌ای است که مادیت می‌تواند تا حدی نسبت به اندیشه خودمختار باشد، و در نتیجه در برابر آن مقاومت کند یا نسبت ناشفاف و غیرقابل‌نفوذ باقی بماند. دین‌گرایی عمیقی در معنویت‌گرایی هگل هست که اگرچه به خوبی خواستی را متحقق می‌کند، اما از روبه‌روشدن با نافرمانی امر مادی پرهیز می‌کند. این پرهیز خود همچون سیمپتومی *symptom* در برخورد با امکان محض خود را نشان می‌دهد، به خصوص هنگامی که هگل در کشاکش ایجاد سازش میان اعطای خودمختاری حقیقی به امکان محض و یا فروکاستن آن به تجلی همیشگی ضرورت درگیر است.

تاویل سخت‌گیرانه‌ی هگلی از دیالکتیک سرمایه، سرمایه را معنوی می‌سازد و به آن قدرتی می‌بخشد تا در تمامی مادیت رسوخ کرده و آن را تابع حرکت خودگستر خویش سازد. به این ترتیب [چنین تاویلی] هیچ نیازی به سطوح متمایز تحلیل نمی‌بیند، چرا که از این منظر، حتا در سطح تاریخ هم ارزش نهایت بر تمام موانع ارزش مصرفی چیره می‌شود. دیگر این که چنین تاویلی توالی مقولات در تاریخ و توالی آنها در دیالکتیک سرمایه را شبیه هم می‌داند. و سرانجام این که بر این اساس منطق درونی سرمایه غایت متحقق‌شده‌ی تاریخ را نشان می‌دهد، با این مضمون که گویا سرمایه‌داری همان پایان تاریخ است. رابرت آلبرتون: *واسازی و اقتصاد سیاسی*. ترجمه فروغ اسدپور

^۱ برای ملاحظه‌ی بحث مفصلی پیرامون شباهت و تفاوت باسکار و کانت نگاه کنید به:

Dustin McWherter: The problem of Critical ontology, Bhaskar contra Kant. 2013

^۲ کارل مارکس: سرمایه جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی. موسسه‌ی انتشارات آگاه ۱۳۸۶

داده خواهد شد. در نهایت این که به نظر می‌رسد مارکس و باسکار هستی‌شناسی را در مرکز تحلیل قرار می‌دهند در حالی که رویکرد هگل سوژکتیویستی‌تر است.

انتقاد سوم رابرتس به این شرح است: پ. رئالیسم انتقادی چنین می‌پندارد که اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن درباره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رئالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتهای تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

در این باره هم کافی است تا به بحث‌های باسکار پیرامون ضرورت و تصادف، ذات و پدیدار، برهم‌کنش و واکنش نیروهای علیتی مختلف و گرایش‌مندی قوانین در سپهر طبیعت و اجتماع ارجاع بدهیم. به جز این بحث باسکار پیرامون اهمیت اقتصاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری و تاکید او بر یکه‌تازی سرمایه در جهان امروز گواهی است بر انکار این سخن که گویا نظام باز سرمایه‌داری نظامی کاملن تصادفی یا کاملن نامتعیین است. سخنان باسکار در زمینه‌ی منطق سرمایه و این که این منطق تابع هیچ عقلانیت انسانی و هیچ داستان، گفتمان و یا اصول اخلاقی نیست همه گواه این است که در نظام باز سرمایه‌داری به سنگین‌وزنی مطلق منطق سرمایه به عنوان نیرومندترین ساختار و سازوکار اجتماعی در جهان کنونی واقف است. یا هنگامی که باسکار در زمینه‌ی ماشین‌آلات صنعتی از سلسله‌مراتب قوانین فیزیکی و اجتماعی می‌نویسد و در ادامه بر این نکته تاکید می‌کند که در نهایت قوانین تولید سرمایه‌داری است که شرایط و حدود کاربست قوانین فیزیک و مکانیک را تعیین می‌کند، آیا درباره‌ی امور نامتعیین و تصادفی سخن می‌گوید یا این که به صراحت بر نقش تعیین‌کننده، متعین و ضروری منطق سرمایه در نظام باز پیچیده تاکید می‌کند؟

نکته‌ی دیگر این که وقتی از نظام بسته یا مطالعه‌ی سازوکارهای لایه‌ای پایین‌تر (اقتصاد) سخن می‌گوییم هنوز به لحاظ مفهومی در وضعیت «ساده‌تری» هستیم. اما همین که عملکرد این سازوکار را در نظام باز بحث کنیم به لحاظ مفهومی در وضعیت «پیچیده‌تری» قرار داریم که تعیین تأثیرات نیروهای گوناگون بر یکدیگر در آن کار ساده‌ای نخواهد بود. گفتن چنین سخنانی به معنای این است که در جهان واقعی نمی‌توان این سازوکارها و ساختارهای درهم‌تنیده را به سادگی از هم تمیز داد و یا تأثیرات آن‌ها را بر اساس سلسله‌مراتب عمودی‌شان سنجید. چنین کاری مستلزم نظریه، روش، و بررسی دقیق و تجربی امور است. در ضمن در همین ارتباط بد نیست به روش‌شناختی سه‌گانه‌ی آلبریتون برای بررسی و ارزیابی ساختارها و سازوکارهای دیگری به جز منطق سرمایه هم اشاره کنم که در فصل بعدی اشاره‌وار توضیح داده خواهد شد.

در فصلی که از پی می‌آید لازم می‌دانم تا دو مورد از کمک‌های رئالیسم انتقادی به مارکسیسم را به عنوان «تست» این نظریه‌ی چندلایه و تاریخ‌مند مطرح کنم تا اهمیت بحث‌های باسکار را نشان بدهم. مورد اول به کاربست مفاهیم نظام باز و نظام بسته (نگاه کنید به فصل یکم از همین مطلب) و بحث‌های پیرامون آن، بر روش مارکس در کاپیتال می‌پردازد. این بخش از مطلب جمع‌بست مقالاتی^۱ است که پیشتر در این باره به نگرش درآورده‌ام و با انجام تغییراتی در اینجا هم منتشر می‌شود. از جمله تغییراتی که برای انتشار در این نوشتار انجام شده است، واردکردن بحث‌های آلتوسر در زمینه‌ی ابژه‌های دوگانه‌ی شناخت و تفاوت او و باسکار در زمینه‌ی روش شناخت علمی و ابژه‌های دوگانه‌ی علمی (ابژه‌ی گذرا و ناگذرا) است که در زیر بیشتر توضیح داده می‌شوند. به نظر می‌رسد که آلتوسر بر جدایی مطلق این دو ابژه اصرار می‌ورزد در حالی که باسکار پیوندی درونی در سطح روش‌شناسی فلسفی بین این دو قلمرو قائل است. در ادامه‌ی بحث آلتوسر و باسکار توضیحات آلبریتون به میان کشیده می‌شود تا بر خودویژگی سرمایه و مفهوم آن و در همین رابطه تفاوت بین تجرید روش‌شناختی و تجرید هستی‌شناختی تاکید شود. این تمایز در انواع تجرید برای درک مفهوم سرمایه و پیوند خاص آن با عینیت اجتماعی و تاریخی اهمیت دارد. خودتجریدی سرمایه چنان است که اجازه‌ی استقلال‌یابی آن از اجتماع و قدرت خود و دگر شی‌کنندگی به آن می‌دهد. همین هم علت دیگری است برای این که بتوان سرمایه را همچون نیرویی «طبیعی» در آزمایشگاه فکری مارکس در سه جلد سرمایه بررسی کرد. به این ترتیب از بحث

^۱ نگاه کنید به سایت نقد اقتصاد سیاسی.

آلتوسر آغاز می‌کنیم به توضیحات روشن‌گرانه‌ی باسکار و در ادامه به چگونگی کاربست مفاهیم نظام بسته و نظام باز بر مفهوم سرمایه نزد مارکس می‌رسیم.

نمونه‌ی دوم بحث بسیار کوتاهی است پیرامون تمایزی که باسکار بین مفاهیم قانون و گرایش قائل است. در همین رابطه نقد کوتاهی بر زبان رایج مارکسیستی در زمینه‌ی توضیح «قانون گرایش نزولی نرخ سود» ارائه می‌شود تا به این وسیله شالوده‌ی فلسفی این مفهوم پراهمیت را نشان دهیم و در ضمن به اهمیت پرهیز از «امپریک» کردن این مفهوم هم اشاره کنیم. باشد تا در آینده فرصتی پیش آید که بتوانیم در پرتو فلسفه‌ی علم رئالیسم انتقادی-دیالکتیکی این مفهوم و دیگر مفاهیم سرمایه را به نحو بهتری بررسی و ارزیابی کنیم.

فصل چهارم: تصریح شالوده‌های فلسفی در مفاهیم مارکسی

دو نمونه از تصریح شالوده‌های فلسفی در مفاهیم مارکسی با کمک مفاهیم باسکار و ترکیب آنها با مفاهیم دیالکتیک نظام‌مند.

تجرید و نظام بسته

مارکس در پیش‌گفتار ویراست اول سرمایه از دشواری درک فصل نخست، به‌ویژه بخشی که تحلیل کالا را در بر دارد، سخن می‌گوید. او می‌نویسد: «... در تحلیل شکل‌های اقتصادی نه میکروسکوپ به کار می‌آید و نه معرف‌های شیمیایی، قدرت تجرید باید جایگزین هر دو شود. اما در جامعه‌ی معاصر، شکل کالایی محصول کار، یا شکل ارزش کالا، شکل سلولی اقتصاد است (تأکید از من است). تحلیل این شکل‌ها در دیده‌ی عامی پرسه زدن در موشکافی‌های محض و بیهوده است. در این‌جا سروکار ما نیز با ریزه‌کاری-هاست اما تنها از آن دست که در کالبدشناسی میکروسکوپی معمول است»^۱.

منظور مارکس از تجرید به‌عنوان تنها نیروی کارآمد در پژوهش سرمایه چیست؟ چگونه تجریدی مورد نظر اوست؟ اصولن چرا به تجرید نیاز داریم؟ در این پیش‌گفتار مارکس به این پرسش‌ها پاسخ نداده است. دیرتر، در آغاز فصل یکم، به‌نحوه‌ی تلویحی و مختصر به بخشی از این پرسش‌ها، در فرایند پیش‌روی بحث، پاسخ می‌دهد. اما پاسخ‌های او منسجم و جامع نیستند. او استدلال خود را برای توضیح چستی تجرید، چرایی ضرورت کاربست آن و چگونگی کاربست‌اش در زمینه‌ی پژوهش سرمایه‌داری تشریح نمی‌کند. تنها کسانی که هگل را با دقت مطالعه کرده باشند می‌توانند معنای تجرید را در کاپیتال مارکس دریابند و تازه در این زمینه هم اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. اما آنچه مسلم است این است که شمار فزاینده‌ای از مفسران آثار مارکس نیاز به تدقیق و بازسازی اقتصاد سیاسی فلسفی کاپیتال و از همین رو روش‌شناسی مارکس را دریافته‌اند، چیزی که در مطالب دیگری اشاراتی به آن داشته‌ام^۲ و امیدوارم در آینده نیز بتوانم بیشتر در این زمینه بنویسم. آن‌چه که در این‌جا برای ما جالب است، اشاره‌ی مارکس به رویکرد روش‌شناختی‌اش است و کمکی که مفاهیم فلسفه‌ی علم باسکار می‌توانند در زمینه‌ی تدقیق آن به ما بکنند. مارکس روش خود را به سادگی و بی توضیح فراوانی در گفتاور بالا، تجرید می‌خواند و سپس در ادامه روش خود را چنین توضیح می‌دهد:

«فیزیکدان فرایندهای طبیعی را در جایی مشاهده می‌کند که در بارزترین شکل خود رخ می‌دهند و تأثیرات مختل‌کننده کم‌ترین نقش را در آن دارند، یا هر جا که امکان داشته باشد، در شرایطی دست به آزمایش می‌زند که [از جریان فرایند در حالت ناب خود] مطمئن باشد»^۳.

پرسش‌های بسیاری هم در این مورد طرح می‌شود. چرا مارکس، در ادامه از فیزیکدان و آزمایش‌های به‌کار گرفته شده در حیطه‌ی علوم طبیعی می‌گوید؟ آیا می‌توان روش پژوهش در علم فیزیک را به حیطه‌ی مورد مطالعه‌ی مارکس، اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری، انتقال داد و همان را در این‌جا هم به‌کار بست؟ همه‌ی ما می‌دانیم که فیزیک و جامعه (سرمایه‌داری) دو ابژه‌ی شناختی متفاوت‌اند. آیا شباهتی بین این دو قلمرو می‌توان یافت؟ آیا دنیای انسانی هم همانند دنیای فیزیکی قانونمند است؟ در صورتی که پاسخ ما مثبت باشد آیا این قانون‌مندی‌ها در هر دو قلمرو معنای یکسانی دارند؟ معلوم است که مارکس با برشمردن آزمایش‌های فیزیک و شیمی و سپس یادآوری این که در جهان مورد پژوهش او نمی‌توان از آن ابزارها و روش‌ها استفاده کرد و به ناگزیر باید نیروی تجرید را به کار بست، نظرش این است که این دو جهان دارای تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با یکدیگرند. اما توضیح بیشتر این شباهت و تفاوت به عهده‌ی نسل‌های بعدی مارکسی‌ها و از جمله فیلسوفی همچون باسکار می‌افتد. از نظر باسکار شباهت‌هایی بین این دو قلمرو، جهان طبیعی و جهان اجتماعی، وجود دارد و به همین دلیل می‌توان از وحدت روش‌شناختی بین این دو قلمرو

^۱ کارل مارکس: سرمایه جلد یکم، ترجمه‌ی حسن مرتضوی. ۱۳۸۶

^۲ نگاه کنید به سایت نقد اقتصاد سیاسی.

^۳ همان منبع.

حرف زد. هم علم طبیعی و هم علم اجتماعی در خصوصاتی که در بالا به علم نسبت داده شد، با هم شباهت دارند. یعنی هر دو تلاش نظام‌مندی برای درک لایه‌مندی، قانون‌مندی و ساختارهای جهان هستند. این شباهت شناخت‌شناسانه ریشه در شباهت هستی‌شناسانه‌ی جهان طبیعی و جهان اجتماعی دارد. هر دوی این قلمروها از ساختارها و سازوکارهایی تشکیل می‌شوند که به طور نسبی دارای دوام و پایداری هستند (به‌ویژه در قلمرو طبیعت این سازوکارها فراتاریخی‌اند و برای مدت‌های بسیار مدیدی دوام می‌آورند). هر دوی این قلمروها دارای هستی‌شناسی ژرف‌اند، مسطح و تک‌لایه‌ای نیستند؛ و همین ویژگی‌ها است که پراتیک علمی و شناخت را ممکن می‌سازد. چه اگر جهان طبیعی و اجتماعی مسطح و تک‌لایه‌ای می‌بود بنا به نظر خود مارکس دیگر نیازی به علم نبود زیرا آنچه در ظاهر می‌دیدیم خود واقعیت بود. این امر که جهان دارای ساختار و نظم است علم را ممکن می‌سازد و به دانش علمی نیز خصوصیت ساختاری می‌بخشد. به‌جز این رابطه‌ی جهان طبیعی و جهان اجتماعی یک رابطه‌ی ریشه‌مندی و برآیند/نویدمندی^۱ است. یعنی این دو قلمرو، در حالتی بیرونی نسبت به هم قرار ندارند، بلکه در ارتباطی تنگاتنگ با هم به‌سر می‌برند. جهان طبیعی پیش‌شرط باشندگی جهان اجتماعی است و جهان اجتماعی از دل جهان طبیعی برآمده و به آن وابسته است. اگرچه نمی‌توان جامعه را به طبیعت فروکاست اما دومی در اولی حضور دارد و برعکس. این وضعیت به‌ویژه امروز با بحران فزاینده‌ی زیست‌محیطی و تاثیرات اجتماعی آن بیش از پیش خود را نشان می‌دهد. ایجاد حفره در لایه‌ی اوزون مثلن گواه این وابستگی متقابل است. بی‌تفاوتی قانون ارزش به «هزینه‌های بیرونی» یعنی آلودگی زیست محیط و سلامت جسمانی و روحی و عاطفی کارگر و جامعه‌ی انسانی هم نشانه‌ی دیگری از این وابستگی و بی‌اعتنایی جهان سرمایه‌دارانه‌ی ما به این درهم‌تنیدگی است. این حرف به معنای آن نیست که قوانین حاکم بر قلمرو طبیعی، بر قلمرو اجتماعی هم چیره‌اند یا قوانین جهان اجتماعی قابل تقلیل به آن قوانین هستند. لایه‌های بالاتر (مثلن بیولوژی نسبت به فیزیک و شیمی و یا جامعه نسبت به بیولوژی) دارای قوانین خاص خود هستند که به‌رغم ریشه‌مندی در قوانین لایه‌های اصلی‌تر، قابل فروکاستن به آن‌ها نیستند و بر سطوح پایینی و اصلی‌تر تاثیر هم می‌گذارند. به‌عنوان نمونه منطق سرمایه نقش بزرگی در طراحی ماشین‌آلات و فناوری‌های تولیدی دارد و در عین حال می‌دانیم که ماشین‌آلات به قوانین معین فیزیک و مکانیک وابسته هستند. به‌این معنا ماشین‌آلات در معرض تاثیر قوانین دوگانه‌ای هستند. اما قوانین تولید سرمایه‌داری است که در نهایت شرایط و حدود کاربست قوانین فیزیک و مکانیک را تعیین می‌کند. می‌دانیم که اگر دو نوع ماشین یا فناوری در دسترس باشند، سرمایه‌داران در صورت امکان آن نوعی را ترجیح می‌دهند که به بی‌قدرتی و خودبیگانگی بیشتر کارگران منجر شود. به‌این ترتیب نمی‌توان ماشین‌آلات را فقط در پرتو قوانین فیزیکی توضیح داد، تو گویی قوانین اجتماعی در این میان نقشی بازی نمی‌کنند یا گویا ماشین‌آلات ابزار خنثای فناوری و رشد بهره‌وری کارند. به همین جهت هم منتقدان سرمایه‌داری از محدودیت‌هایی حرف می‌زنند که مناسبات تولید در نظام سرمایه‌داری بر سر راه به‌کارگیری قوانین علم ایجاد می‌کنند و یا از نقش تعیین‌کننده‌ی منافع طبقه‌ی سرمایه‌دار در ابداع و اختراع انواع خاصی از فناوری‌ها و حذف و کنارگذاری انواع دیگری سخن می‌گویند. از سوی دیگر نمی‌توان قوانین علمی و اصولن علم را زائده‌ی سرمایه دانست و چنین تصور کرد که گویا علم چنان با سازوکارهای سرمایه در هم تنیده است که تمایز بین آن دو ممکن نیست (چیزی که گاهی نزد لوکاچ می‌توان مشاهده کرد). بنابراین رئالیسم انتقادی بر روابط بین قلمروهایی تاکید می‌کند که ظاهرن از هم جدا اما در واقع به هم پیوسته‌اند. به‌جز این بر تاثیر لایه‌ی عالی‌تر یعنی جامعه بر لایه‌ی اصلی‌تر یعنی طبیعت تاکید می‌کند و در ضمن لایه‌ی اصلی‌تر را هم زائده‌ای از لایه‌ی بالاتر نمی‌داند (به همین دلیل هم انتقام طبیعت را داریم).

حال با توجه به بحث‌های بالا به‌نظر می‌رسد که بتوان از ایجاد نظام بسته نزد مارکس در شکل خاص آن که با الهام از روش تجرید هگلی انجام شده است دفاع کرد.^۲ این دفاعی است که در چند مرحله و با انجام بحث‌هایی جانبی انجام می‌شود. زیرا که رئالیسم انتقادی و روش‌شناسی ناتورالیسم انتقادی فقط زمینه‌ی فلسفی بحث را برای ما هموار کرده‌اند اما نحوه‌ی تفسیر روش مارکس و درک او از رئالیسم علمی و ناتورالیسم انتقادی به‌جز استناد به باسکار توضیحات انتقادی بیشتری می‌طلبد. برای توضیح نظام بسته

^۱ rootedness and emergence

^۲ از دل نوشته‌های مارکس در گروندریسه و سرمایه می‌توان این گزاره‌ها را استنتاج کرد: مارکس رئالیست است زیرا به جدایی جهان اندیشه و جهان عینی تاکید دارد. او در ضمن رئالیست علمی است زیرا به تمایز بین ابژه‌ی ناگذرا و گذرای علم باور دارد. ناتورالیست است زیرا به وحدت روش در علوم طبیعی و اجتماعی باور دارد اما ناتورالیست انتقادی است زیرا به تفاوت بین جهان طبیعی و جهان اجتماعی قائل است.

و نظام باز نزد مارکس گفتاوردی از هگل (با در نظر داشتن تفاوت‌های این دو اندیشمند) را در زیر می‌آورم تا شاید بتوان روش پژوهش و ارائه‌ی مارکس را بهتر توضیح داد.

تجرید: دوباره‌کردن ابژه‌ی پژوهش

به نظر می‌رسد که هگل در گفتاورد زیر به روش اصلی تجرید، تجرید روش‌شناختی، اشاره دارد وقتی که می‌نویسد: «می‌خواهیم آن‌چه را که درونی است، مجزا از آن‌چه که صرفن بیرونی است بشناسیم. بنابراین پدیده را دوباره می‌کنیم؛ آن را به دو قسمت درونی و بیرونی، نیرو و تجلی آن، علت و معلول تقسیم می‌کنیم. در این جا بار دیگر، وجه درونی، یا نیرو، کلیت است، یعنی آن‌چه پایدار است؛ نه این یا آن برق، نه این یا آن گیاه، بلکه آن‌چه در همگی این چیزها یکسان باقی می‌ماند. امر حسی تکین و موقتی است؛ با تأمل درباره‌ی آن درمی‌یابیم که چه چیزی در آن پایدار است. طبیعت، توده‌ی بی‌کرانی از شکل‌ها و پدیده‌های تکین را به ما نشان می‌دهد. ما نیاز داریم که در این تنوع، وحدت برقرار سازیم؛ بنابراین، آن‌ها را مقایسه می‌کنیم و می‌کشیم در هر حالت، امر کلی را تشخیص بدهیم. افراد دنیا می‌آیند و می‌میرند؛ نوع آن چیزی است که در آن‌ها پایدار باقی می‌ماند و در همگی آن‌ها رخ می‌دهد و تنها برای کسانی که به تأمل درباره‌ی آن‌ها می‌پردازند، وجود دارد. قوانین نیز به این بستر تعلق دارد، مثلن قوانین حرکت اجرام آسمانی. ما این اجرام را امروز در این جا و فردا در آن جا می‌بینیم؛ این بی‌نظمی برای روح نامناسب است و به آن اعتماد نمی‌کند، زیرا روح به نظم، تعین ساده، پیوسته و کلی اعتقاد دارد. روح با این اعتقاد، فرآیند تأمل خود را به پدیدارها معطوف می‌کند و به دانستن قوانین آن‌ها نایل می‌آید و حرکت اجرام آسمانی را به شیوه‌ای کلی تعیین می‌کند، در نتیجه هر تغییر موضع را می‌تواند بر پایه‌ی این قانون تعیین کند و تشخیص دهد. همین قانون درباره‌ی قوایی صادق است که بر کنش انسانی در تنوع بی‌کران‌اش حاکم‌اند. در این جا نیز انسان‌ها به یک امر کلی حاکم اعتقاد دارند. از تمامی این مثال‌ها می‌توان دریافت که فرآیند تأمل درباره‌ی چیزها همواره در جست‌وجوی امری ثابت، پایدار و از لحاظ درونی متعین، و حاکم بر امر خاص است. با حواس نمی‌توان این امر کلی را که اساسی و حقیقی شمرده می‌شود، درک کرد»^۱.

بینیم باسکار در این باره چه می‌نویسد. او درباره‌ی درون یا ذات چیزها چنین می‌نویسد: «ذات هیدروژن ساختار الکترون‌های آن است زیرا با ارجاع به آن است که قدرت واکنش شیمیایی آن و نیروهای دخیل در این واکنش‌ها توضیح داده می‌شوند ... همه‌ی خصوصیات یک چیز به یک اندازه مهم نیستند چه ارجاع به برخی و نه همه‌ی این خصوصیات است که نیروهای علیتی آن را توضیح می‌دهند. این‌ها هستند که هویت آن را تشکیل می‌دهند و به ما اجازه می‌دهند که درباره این و همان چیزی حرف بزنیم که همانا به رغم تغییراتی که از سر می‌گذراند در عین حال دوام نیز می‌آورد»^۲.

بنا براین اگر بتوانیم امر کلی یا امر پایدار و ثابت را که در خلال تغییرات ثابت می‌ماند و دوام می‌آورد به «ذات» ابژه‌ی مورد بررسی تشبیه کنیم آنگاه شباهت بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی را یک بار دیگر ثابت کرده‌ایم. تغییر شکل ظاهری آب در حالات جامد مایع و گاز موجب آن نمی‌شود که ساختار مولکولی و زیراتمی آن تغییر کند. آنچه در این تغییرات دوام می‌آورد ساختار اصلی یا ذات آن است. به همین ترتیب آیا نمی‌توان گفت که سرمایه‌داری به رغم تمام تغییرات و مراحل مختلف تاریخی که در سیر و اندی سال گذشته از سر گذرانده است هنوز در ذات خود دست‌ناخورده است؟^۳ یعنی قانون‌مندی‌های آن، بخش درونی آن در طول شکل‌های متفاوت تاریخی‌اش لیبرالیسم، امپریالیسم، فوردیسم، نولیبرالیسم تا به حال دوام آورده است؟ اگر چنین باشد بنابراین می‌توان گفت که مارکس در کاپیتال در جست‌وجوی کشف این قانون‌مندی‌های بادوام است.^۴ می‌خواهد درون را از بیرون یا

^۱ هگل: دانشنامه‌ی فلسفی. ترجمه حسن مرتضوی.

^۲ Roy Bhaskar: A realist theory of science, 1975.

^۳ اگر چه شواهدی در دست داریم برای این که بگوییم سرمایه‌داری وارد مرحله‌ی گذار شده است یعنی به نظر می‌رسد که بالندگی دوره‌های شکوفایی اولیه‌ی خود را هرگز دوباره تجربه نخواهد کرد و با بحران‌های چندگانه و بغرنجی روبرو است که راه حلی برایشان ندارد.

^۴ باسکار در کتاب زیر بحث مهمی در باره‌ی شناخت‌شناسی مارکس دارد که توجه علاقمندان را به آن جلب می‌کند.

به عبارتی ضرورت (نحوهی کارکرد سرمایه) را از تصادف یا آنچه را که پایدار است از آنچه که گذرا است (شکل‌های تاریخی گوناگون سرمایه‌داری تاریخی) تمیز بدهد. برای این کار نیاز دارد تا با کاربرد نیروی تجرید بخش درونی را از بخش بیرونی جدا کند و توالی‌های ضروری و درونی مفهومی ایجاد کند که در جهان باز بیرونی، دست‌یافتن به آنها ممکن نیست. نتیجه می‌گیریم که در قلمرو علوم اجتماعی نیز دانشمندان خواستار دست‌یابی به ساختارهای اصلی و سازوکارهای بادوام و سلسله مراتب عمودی آنها در جهان اجتماعی هستند که پس پشت پدیدارها عمل می‌کنند و دوام می‌آورند. همانطور که پیشتر اشاره شد رئالیسم انتقادی به لایه‌مندی و سلسله‌مراتب ساختارها و سازوکارها در هر دو جهان طبیعی و اجتماعی باور دارد. همانطور که در جهان طبیعی لایه‌ی فیزیک اصلی‌تر از لایه‌ی شیمی و این یک اصلی‌تر از لایه‌ی بیولوژی است در جهان اجتماعی هم باید لایه‌مندی را بر این مبنای از

Roy Bhaskar Philosophy and the idea of freedom 2011

دو موضوع شناخت‌شناسی در مارکس برجسته است:

الف. تاکید بر ابژکتیویتی، یعنی استقلال واقعیت طبیعی و استقلال نسبی واقعیت اجتماعی از شناخت (یعنی رئالیسم در جنبه‌ی هستی‌شناسانه یا «ناگذرا»). ب. تاکید بر نقش کار در فرایند شناخت، و به این معنا تاکید بر خصمت اجتماعی و تاریخی محصول آن که شناخت و دانش باشد (پراکتیسم در معنای محدود شناختی یا جنبه «گذرا»). الف با پراتیک جرح و تعدیل طبیعت و تکوین زندگی اجتماعی سازگار است؛ و در ضمن مارکس ب را چیزی وابسته به میانجی عاملیت انسانی یا پراکسیس می‌داند. عینیت‌یابی در هر دو معنای تولید سوزه و بازتولید یا دگرگونی فرایند اجتماعی را باید از ابژکتیویتی به معنای بیرونی‌ت‌طور که در الف موجود است و از امر تاریخ و اجتماع معین مثل شکل‌های بیگانه‌ی کار در جامعه‌ی مشخص، متمایز کرد. مارکس از اینجا نتیجه می‌گیرد که امر ابژکتیو و خویشاوندانش دارای معنای چهارگانه است [دیالکتیک کار: کریستفور آرتور، ۱۹۸۶]. این دو موضوع به هم پیوسته نزد مارکس به معنای فراروی از امپریسم و ایده‌آلیسم، شکاکیت و دکلماتیسم، بیش‌ناتورالیسم و ضدناتورالیسم بود. مارکس در نوشته‌های آغازین خود درگیر یک نقد قدرتمند و گاهی درخشان از ایده‌آلیسم بود. این نقد به منزله‌ی گذار بیوگرافیک او از فلسفه به علم اجتماعی-تاریخی است. اما او هرگز نقدی در این اندازه از امپریسم به عمل نیاورد. ضدامپریسم او فقط در تعهد روش‌شناسانه‌ی او به رئالیسم علمی در کاپیتال و برخی اظهارات پراکنده‌ی فلسفی مشهود است. پیامدهای این ناهماهنگی در نقد خود را در در شناخت‌شناسی مارکسیستی به شکل رشدناپاافتگی نسبی بخش رئالیستی در مقایسه با بخش پراتیکی نشان داده است. این فقدان تناسب تا جایی بوده است که حتی گاهی پایبندی مارکس به رئالیسم انکار شده است. گرایش به نوسان بین نوعی ایده‌آلیسم ظریف (پراکتیسم بدون رئالیسم) و ماتریالیسم زمخت (رئالیسم بدون پراکتیسم) هم یکی از پیامدهای این رشد ناموزون بوده است.

در حالی که مارکس مرنا بر ۱. رئالیسم ساده (ابژه‌ی مادی) تاکید می‌کند، تعهد او به ۲. رئالیسم علمی یعنی این ایده که ابژه‌های اندیشه‌ی علمی ساختارهای واقعی، سازوکارها، یا روابط هستی‌شناسانه‌ی است که قابل فروکاستن به شکل‌های پدیدها، پدیدارها یا رویدادهایی که خلق می‌کنند، نیستند، یا ناسازگار با آن ساختارهای واقعی و حتی در تقابل با آن هایند به تدریج حاصل شد. رئالیسم علمی مارکس به شکلی ناموزون و نسبتی دیر و در واقع دست در دست pari passu با و به علت پژوهش‌هایش درباره‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری حاصل شد. او در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ زیر تاثیر امپریسم حواس‌محور sensationalism فونریخ نسبت به تجرید به خودی خود انتقاد دارد و مسیرش به رئالیسم علمی سرمایه با نظرات شبه کانتی، شبه لایبنتزی، هگلی و همچنین پوزیتیویستی هموار می‌شود. به هر حال مارکس در میانه‌ی ۱۸۶۰ به رئالیسم علمی دست یافته است و بانگ برمی‌دارد که همه‌ی علم بیهوده می‌بود اگر بین پدیدارهای بیرونی و ذات چیزها تفاوتی نبود. در کتاب ارزش قیمت و سود بخش ششم می‌نویسد: که حقیقت علمی اگر با تجربه‌ی روزانه دآوری شود همیشه نوعی پارادوکس است که فقط پدیدار گول‌زننده‌ی چیز را در چنگ می‌گیرد. این موضوع از دهه‌ی ۱۹۷۰ بیشتر مورد بحث و بررسی قرار گرفت و تصدیق شد. به همین جهت هم یک سنت کامل، مارکس را طوری تفسیر کرده است که گویا رئالیسم ساده را رد می‌کرده است. این سنت با لوکاچ آغاز می‌شود و انکار هر گونه تمایز بین اندیشه و هستی به مثابه «دوگانگی کاذب و نامتعطف». کرش که طرفداران رئالیسم ساده را «سوسیالیست عامی» می‌نامد، و گرامشی که رئالیسم ساده را همچون «بقایای مذهب» تفسیر می‌کرد هم در این سنت جای می‌گیرند. گزاره‌ی عجیب کولاکوفسکی را هم داریم که از طرف مارکس اعلام کرد که واقعیت هر چیزی هم‌زمان با پدیدارش همچون تصویری به ذهن انسان وارد می‌شود و حرف اشمیت که گفت واقعیت مادی از همان آغاز به نحوی اجتماعی میانجی‌گری شده است و این که تاریخ طبیعی امتداد تاریخ انسانی در جهت رو به عقب است. یک دلیل این وضعیت این است که مارکس هرگز تمایز بین ابژکتیویتی همچون جنبه‌ی ناگذرا و پراتیک همچون جنبه‌ی گذرا را به نحوی نظام‌مند بحث نکرد. در ضمن او هرگز تمایز نظری (چیزی که در مقدمه‌ی گروه‌نویسه ۱۸۵۷ برایش تلاش می‌کند) بین این دو نوع ابژه‌ی شناخت را بحث نمی‌کند: یکی ابژه‌ی گذرای تولید شناخت است که در فرایند فعالیت علمی به نحوی فعال تغییر می‌یابد و دیگری ابژه‌ی ناگذرای شناخت تولیدشده است که ساختار یا سازوکاری دارای استقلال نسبی یا مطلق است که به نحوی فرایندپذیری تاثیر می‌کند. از آنجا که اصالت مارکس در مفهوم پراکسیس و فرایند کار نهفته است بنابراین به سادگی ممکن شد که رئالیسم او را عامیانه کنند یا اصولن رئالیسم او در بحث‌ها نادیده گرفته شود یا در سنت‌های پیشاموجود فلسفی مثلن کانتیسم حل شود. مارکس برخلاف اقتصاد عامیانه مدعی بود که توضیح علمی؛ و برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک مدعی بود که توضیح مقولاتی بسنده (غیرتفشیزه، تاریخی) از روابط واقعی زیرین، ساختارهای علیتی، و سازوکارهای آفریننده از زندگی اقتصادی سرمایه‌داری به دست می‌دهد. روش مارکس در واقع حاوی سه جنبه است:

الف. رئالیسم علمی عام ب. ناتورالیسمی که با توجه به قلمرو پژوهش، متعین و جرح و تعدیل شده (انتقادی) است و پ. ماتریالیسم دیالکتیکی که مختص درون‌مایه‌اش می‌باشد. درباره‌ی الف باید گفت که دغدغه‌ی مارکس همچون هر دانشمندی ارائه‌ی یک توضیح منسجم به هم‌پیوسته‌ی معقول و مبتنی بر مصالح تجربی به دست آمده از خلال پدیدهای تحقیق است و درباره‌ی ب باید گفت که ناتورالیسم او توسط سلسله‌ای از تفکیک‌های انجام شده بین تحقیق علمی - اجتماعی و تحقیق علمی - طبیعی جرح و تعدیل شده است. مهمترین تفکیک در این رابطه ویژگی‌های پراکسیس‌بنیاد - مفهوم‌محور و تعین زمانی-مکانی شکل‌های اجتماعی است، از آنجا که نقد اقتصاد سیاسی بخشی از همان فرایندی است که در حال توصیف آن است و این واقعیت که نه امکان آزمایش دست‌ساز ممکن است و نه آزمایش طبیعی در نظام بسته تا نظریه را به لحاظ تجربی کنترل کنیم (بنابراین معیار اثبات و بطلان صرف بر توضیح استوار است و نه پیش‌بینی)، رفلکسیویتی/تامل تاریخی ضرورت دارد. (در همین راستا «قدرت تجرید» که مارکس به آن ارجاع می‌دهد نه جانشینی برای میکروسکوپ و لوله‌های آزمایش است و نه پراتیک واقع‌ن تجربی مارکس را توجیه می‌کند). و پ. ویژگی خاص توضیحات مارکس چنان است که آن‌ها شکل یک نقد توضیحی از ابژه‌ی تحقیق را می‌بایند که بر اساس این توضیحات فاش می‌شود که دارای تضادهای دیالکتیکی است. نقد علمی مارکس هم درباره‌ی ۱. موجودیت‌های مفهومی و مفهوم‌پردازی شده است (نظریه‌ها و مقولات اقتصادی، شکل‌های پدیداری) و هم درباره‌ی ۲. ابژه‌هایی است (نظام‌های روابط ساختارین) که آنها را ضرورت می‌بخشد یا این که آنها را توضیح می‌دهند. در سطح نخست این موجودیت‌ها نشان داده می‌شود که به خودی خود و بنا به سرشت‌شان کاذب‌اند (مثلا شکل مزد)، فیتشیزه‌اند (شکل ارزش) یا به بیانی ناقص‌اند. در سطح دوم توضیحات مارکس منطقی با کنارگذاشتن عوامل دیگر حاوی ارزیابی منفی از ابژه‌هایی است که چنین پدیدهایی را می‌سازند و تعهدی ایجاد می‌کند در جهت دگرگونی پراتیک‌شان. تضادهای دیالکتیکی نظام‌مند خاصی همچون تضاد بین ارزش و ارزش مصرفی که مارکس آن را همچون شاکله‌ی ساختاری سرمایه‌داری و شکل‌های رازآمیز پدیداری‌اش شناسایی کرد در نظریه‌ی مارکس به تضادهای تاریخی گوناگونی راه می‌برند که بر اساس این نظریه هم به نحوی گرایش‌گونه اصل سازمان‌دهنده‌ی آن را واژگون می‌کنند و هم وسایل و انگیزه فراهم می‌کنند برای فراروی از آن به سوی جامعه‌ای که در آن «انسان اجتماع پذیر، مولدین بهم پیوسته مراودات خود را با طبیعت به نحوی عقلانی تنظیم کنند، تا زیر سلطه‌ی آن همچون قدرتی کور نباشند و آن را به زیر کنترل آگاهانه‌ی خود در بیاورند.

سمت اصلی‌تر و در سلسله‌مراتب عمودی پایین‌تر، به سمت لایه‌های غیراصلی‌تر و در سلسله‌مراتب عمودی بالاتر، منظم کرد. اما این که کدامیک از لایه‌های جهان اجتماعی را باید در این سلسله‌مراتب، اصلی فرض کرد و کدامیک را برآیندی از دل لایه‌ی اصلی دانست و نیز توضیح خصوصیات ذاتی و ضروری این لایه‌ی اصلی به عهده‌ی دانشمندان علوم اجتماعی است.

مارکس به عنوان دانشمند/ساینسیست اجتماعی که مفاهیم اقتصاد سیاسی‌اش بر شالوده‌های فلسفی رئالیستی-ناتورالیستی و انتقادی-دیالکتیکی استوار است به این نتیجه می‌رسد که سرمایه قدرت‌مندترین نیروی اجتماعی در دنیای مدرن سرمایه‌داری است و نحوه‌ی کارکرد این شیوه‌ی تولید (سرمایه‌داری) را باید در منطق درونی سرمایه و قانون‌مندی‌های خاص آن جست. به همین دلیل است که می‌بینیم در کاپیتال به نظریه‌پردازی تفصیلی درباره‌ی عملکرد دولت‌های سرمایه‌داری، یا عملکرد قانون-ایدئولوژی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، یا موضوع غارت کشورهای مستعمره از سوی سرمایه‌داری مرکز، یا ساختار روانشناسی و روانکاوی انسان‌های این جامعه و یا ساختار زبان نمی‌پردازد. زیرا مثلن دولت به عنوان لایه‌ی برآیند یا نوپدید که به اصلی‌ترین سازوکار حمایتی سرمایه تبدیل می‌شود، خود به لایه‌ی درونی سرمایه به قانون‌مندی‌های خود سرمایه یا به ذات سرمایه تعلق ندارد. البته عده‌ای بر این نظرند که مارکس قصد داشت قانون‌مندی‌های دولت، تجارت خارجی، بازار جهانی و رابطه‌ی کارمزدی را نیز از دل سرمایه به مثابه لایه‌های نوپدید یا بالایی اشتقاق بدهد. من وارد این مناقشه‌ی نظری نمی‌شوم. اما تا این لحظه بر این باورم که جنبه‌ی درونی سرمایه یا ذات سرمایه همان است که مارکس در سه جلد سرمایه بحث کرده است. این لایه‌ی اصلی سرمایه‌داری است که لایه‌های بالایی، که خود در معرض سازوکارهای چندگانه‌ی متنوعی هستند، در پرتو قوانین آن عمل می‌کنند.

دیدیم که در قلمرو علوم طبیعی دانشمندان برای شناسایی پدیده‌ی مورد نظرشان تلاش می‌کنند تا نظام بسته‌ای ترتیب دهند که در آن پدیده‌ی مورد پژوهش را جدا از دیگر نیروها و پدیده‌های طبیعی مطالعه کنند. پس از شناسایی ساختارها، سازوکارها و قانون مندی‌های پدیده‌ی مورد نظر در نظام بسته‌ی آزمایشگاهی، می‌توان آن را در ترکیب با نیروها و پدیده‌های دیگر در نظام باز بیرونی هم مطالعه کرد. مارکس نمی‌تواند نظام بسته به این معنا ایجاد کند اما می‌تواند از راه تجرید، «فرایند ناب» موضوع مورد تحقیق-اش یعنی «منطق سرمایه یا قانون‌مندی‌های سرمایه» را بررسی کند. باید دقت کرد که تفاوتی بین «فرایند ناب» مورد نظر مارکس با آن نوع «فرایند ناب» که در علم فیزیک وجود دارد، به چشم می‌خورد. با این که در هر دو مورد بررسی ساختارها و مطالعه‌ی هستی‌شناسی یک پدیده‌ی خاص مورد نظر است، تفاوت این‌جاست که مارکس به دلیل سرشت تاریخی و اجتماعی موضوع خود، ناچار است به چیزهایی اشاره کند که مانع بستار سرمایه یا خودکفایی و خوداتکایی آن هستند، به همین جهت هم به تمایز بین درون و بیرون اشاره می‌کند. درون، همان تمامیت سرمایه یا «جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب»^۱ به مثابه چیرگی مطلق منطق کالایی-اقتصادی بر زندگی اجتماعی است که همچون موجودیتی خودکفا تمام پیش‌فرض‌های خود را خلق و مدیریت می‌کند. اما از آنجا که قوه‌ی کار و زمین (طبیعت) دو پیش‌فرضی هستند که سرمایه آن‌ها را خلق نکرده و به همین دلیل نمی‌تواند آنها را به زائده‌ی خود کاهش دهد بنابراین تمامیت سرمایه به دلیل وجود این «بیرون» هرگز به بستار واقعی یا محیط بسته دست نمی‌یابد. چه زمین و قوه‌ی کار دشوارترین عناصر در زندگی اجتماعی-اقتصادی ناب اقتصادی-کالایی هستند و در تاریخ عملاً هرگز به این ترتیب مدیریت‌شدنی نیستند. همواره در محل‌های کار مبارزه وجود دارد و بر سر زمین هم همواره نبردهای جدی در جریان است، فجایع زیست‌محیطی نیز که حیات بشریت را تهدید می‌کنند به جای خود. اما به هر حال تا جایی که ممکن است مارکس در بالاترین سطح تجرید علمی با حذف همه‌ی موانع و دشواری‌هایی که به لحاظ تاریخی و غیر آن بر سر راه سرمایه قرار دارند، تلاش می‌کند تا ذات سرمایه و قانون‌مندی‌های آن را کشف کند. ورود نظام باز بیرون به سپهر نظریه‌ی منطق سرمایه در این روش به این ترتیب است که پس از دست‌یافتن به قانون‌مندی‌ها و یا ذات سرمایه؛ حالا به تدریج لایه‌های بالایی این شیوه‌ی تولید (دولت، تجارت خارجی، بازار جهانی و نظایر آن) باید بحث شوند و یا این که به شیوه‌ی آلبرتون وارد بحث مراحل تکامل و تغییر تاریخی نظام سرمایه‌داری می‌شویم و دولت، قانون، ایدئولوژی، طبقات، شکل انباشت سرمایه و وضعیت مناسبات بین‌المللی را بررسی می‌کنیم.^۲ در این حالت، حرکت از منطق درونی سرمایه به سطوح انضمامی‌تر (بیرون!) در واقع حرکت از یک شکل کاملن

^۱ نگاه کنید به مقالات منتشر شده در سایت نقد اقتصاد سیاسی از همین قلم.

^۲ نگاه کنید به:

رشدیافته‌ی کالایی با چیرگی منطق سرمایه به سطوحی از بحث در تاریخ است که این منطق فقط به‌نحوی نسبی بر تولید و بازتولید اجتماع انسانی چیرگی دارد و در نتیجه به حمایت دولت، قانون و ایدئولوژی نیاز دارد. سرمایه دقیقاً قدرت تجرید اقتصاد سیاسی مارکسیستی را به ما نشان می‌دهد. البته باید هم‌زمان تاکید کرد که این تجرید نظری ریشه در خودتجریدگری‌های سرمایه یا به بیانی «تجریدهای واقعی» دارد. این نیز یکی دیگر از تفاوت‌های مهم در روش‌شناسی علوم طبیعی و روش‌شناسی مارکس است. بنابراین تجریدهای دانشمندان علوم طبیعی با تجریدهای مارکس متفاوت است. منظور این است که به جز تجرید روش‌شناختی به معنای جداکردن بخش درونی و بیرونی پدیده‌ی مورد پژوهش که در هر دو قلمرو طبیعی و اجتماعی حضور دارد، تجریدهای هستی‌شناختی هم در ابژه‌ی مورد پژوهش مارکس وجود دارند که مصنوعی و دست‌ساز نیستند بلکه مخلوق خود سرمایه‌اند. این موضوع چیزی است که دیرتر به آن پرداخته خواهد شد. اما در قسمت زیر فعلاً به انتقاداتی می‌پردازیم که آلتوسر به این روش تجرید روش‌شناختی (درونی و بیرونی کردن ابژه) روا دانسته است.

آلتوسر و نقد او به دوباره‌کردن ابژه

این درونی و بیرونی کردن ابژه و ایجاد تمایز بین درون و بیرون همچون ذات و پدیدار چیزی است که آلتوسر به آن اعتراض دارد و آن را میراث هگل در مارکس می‌بیند که البته به نظر او مارکس بر مضمون هگلی آن غلبه کرده است. مضمون بحث آلتوسر در این باره در خوانش سرمایه^۱ به شرح زیر است.

تجربه‌گرایان مفهوم شناخت را فرایندی می‌دانند که بین یک ابژه‌ی معلوم و سوژه‌ی معلوم اتفاق می‌افتد یعنی ابژه و سوژه پیش از فرایند شناخت وجود دارند. دانستن یا شناخت به معنای انجام انتزاع از ابژه‌ی واقعی است، یعنی بیرون‌کشیدن ذات آن از زیر پوسته‌ی ظاهری یا گردو خاک پدیدار یا «بیرون»، چیزی شبیه به استخراج طلا از زمین. گویا که ابژه‌ی واقعی حاوی یک ذات ناب و خالص و یک ذات ناخالص یا به بیانی دارای یک وجه اصلی و یک وجه غیراصلی است. ابژه‌ی شناخت این ذات درونی است که با خود ابژه‌ی واقعی (که درون و بیرون را در بر گرفته است) تفاوت دارد. به این ترتیب ابژه‌ی واقعی در درون خود حاوی دو لایه است، یا به بیانی دو پاره‌ی متمایز از هم دارد. چنین چیزی به نظر آلتوسر به این معنا است که شناخت چیزی نیست مگر همان ذات و جنبه‌ی اصلی که درون ابژه‌ی واقعی و به مثابه یکی از اجزای آن حضور دارد. به این ترتیب شناخت چیزی نیست مگر جداکردن این دو قسمت از راه کاربست رویه‌هایی که هدف‌شان کنارزدن و محوکردن پاره‌ی غیراصلی و غیرذاتی در ابژه‌ی واقعی است تا سوژه با پاره‌ی دوم ابژه‌ی واقعی که ذات آن است تنها بماند. این فرایند تجربه‌گرایانه‌ی شناخت در واقع مبتنی است بر یک نوع خاص از عمل سوژه که همانا جداکردن درون و بیرون است، درون اهمیت دارد و بیرون بی‌اهمیت است. به نظر آلتوسر تجربه‌گرایان این عمل خاص را تجرید می‌نامند. به این ترتیب روشن می‌شود که شناخت خود کارکردی از ابژه‌ی واقعی است. شناخت و دانستن به این معنا چیزی نیست مگر انتزاع ذات ابژه‌ی واقعی از خود آن. تجربه‌گرایان این گونه دانستن را شناخت می‌نامند. هر گونه ردپایی از عملکرد رویه‌های شناختی همراه با آن پاره از ابژه‌ی واقعی که باید حذف می‌کردند حذف می‌شود. نتیجه چیزی نیست مگر ذات واقعی کامل و ناب و خالص. از نظر آلتوسر مشکل اینجاست که رویه‌ی شناخت که باید از راه کنارزدن لایه‌ی سطحی، به ذات واقعی برسد خود در ساختار ابژه‌ی واقعی بازنمایی می‌شود. یعنی این که گویا ابژه‌ی واقعی با

تونی اسمیت: جهانی‌سازی، چهار الگو و یک رویکرد انتقادی. ترجمه فروغ اسدپور. نشر پژواک ۱۳۹۱. و نیز

A Japanese approach to stages of Robert Albritton
capitalist development 1991

³ Louis Althusser & Etienne Balibar: Reading Capital
1970

ساختار خاصی مجهر است که حاوی دو پاره‌ی تشکیل‌دهنده‌ی ابژه واقعی است: پاره‌ی ذاتی و پاره‌ی غیرذاتی. پاره‌ی دوم همه‌ی فضای بیرونی ابژه یعنی سطح قابل‌رویت را پر می‌کند در حالی که پاره‌ی اصلی و ذاتی، بخش درونی و هسته‌ی رویت‌ناپذیر ابژه‌ی واقعی را اشغال می‌کند. اگر ذات قابل‌رویت نیست به خاطر این است که در بخش غیرذاتی از نظر پنهان شده است. یعنی ذات نقاب به صورت دارد و از بیرون جداست. به این معنا امکان کسب شناخت از ابژه‌ی شناخت کاملن در ساختار خود ابژه‌ی واقعی در شکل تفاوت بین بخش غیرذاتی و بخش ذاتی، یا بیرون و درون نوشته شده است. پس شناخت در هر لحظه و از پیش در ابژه‌ی واقعی که باید شناخته شود در ساختار دو قسمتی آن موجود است. نه فقط ابژه‌ی شناخت که همان پاره‌ی اصلی است بلکه همچنین عملیاتی که روی جداکردن آن دو پاره از ابژه‌ی واقعی انجام می‌شود هم در خود ساختار ابژه حک شده است. به نظر آلتوسر هنگامی که تجربه‌گرایی به ذات همچون ابژه‌ی شناخت اشاره می‌کند به نکته‌ی مهمی اعتراف می‌کند اما هم‌زمان به نوعی نکته‌ی مورد نظرش را هم انکار می‌کند. اعتراف می‌کند که ابژه‌ی شناخت با ابژه‌ی واقعی همانند نیست زیرا که بنا به دیدگاه تجربه‌گرایی ابژه‌ی شناخت فقط قسمتی از ابژه‌ی واقعی است. اما با اعتراف به آن هم‌زمان نفی‌اش می‌کند: دقیقاً از راه فروکاستن این تفاوت بین دو ابژه، یعنی ابژه‌ی شناخت و ابژه‌ی واقعی، به تمایز صرف بین پاره‌های درون یک ابژه‌ی یکتا که همان ابژه‌ی واقعی باشد. به نظر او اسپینوزا به ما هشدار داده است که ابژه‌ی شناخت به خودی خود و به نحوی مطلق از ابژه‌ی واقعی متمایز و متفاوت است. اسپینوزا گفته است که ایده‌ی دایره به مثابه ابژه‌ی شناخت را نباید با دایره که ابژه‌ی واقعی است آشفته کرد. از دیدگاه آلتوسر، مارکس در مقدمه‌ی «گروندریسه»^۱ این اصل را با قدرت به کار گرفت و آشفتگی تجربه‌گرایانه‌ی هگل مبنی بر همانندی ابژه‌ی واقعی با ابژه‌ی شناخت یعنی همانندی فرایند واقعی با فرایند شناخت را انکار کرد.^۲ آلتوسر در ادامه می‌نویسد که خود مارکس بر تمایز بین ابژه‌ی واقعی یا تمامیت واقعی/واقعییت انضمامی که در استقلال خود بیرون از ذهن ما وجود دارد، و ابژه‌ی شناخت که محصول اندیشه‌ی ما است و اندیشه آن را همچون انضمامیت فکری همچون ابژه‌ی اندیشگانی همچون تمامیت اندیشگانی تولید می‌کند که مطلقن از ابژه‌ی واقعی؛ از امر انضمامی واقعی جداست، تاکید کرد. بنا به نظر آلتوسر، مارکس نه تنها تمایز بین این دو ابژه بلکه همچنین تمایز بین فرایندهای خاص تولیدشان را هم نشان می‌دهد. در حالی که فرایند تولید یک ابژه‌ی واقعی معلوم و مشخص، یعنی یک تمامیت انضمامی واقعی، به لحاظ تاریخی معین و مشخص است و بنا به نظم و توالی دقیق تکوین تاریخی اش یکسره در واقعیت اتفاق می‌افتد، فرایند تولید ابژه‌ی شناخت یکسره در قلمرو شناخت اتفاق می‌افتد و بنا به نظامی متفاوت که در آن مقولات اندیشه که مقولات امر واقعی را بازتولید می‌کنند همان مکانی را که در نظم تکوین تاریخی دارند اشغال نمی‌کنند بلکه بنا به کارکردشان در فرایند تولید ابژه‌ی شناخت جایگاه‌های کاملن متفاوتی به آنها نسبت داده می‌شود.

^۱ منظور آلتوسر این قسمت از نوشته‌ی مارکس است: «هگل دچار این توهم شد که واقعیت را نوعی هم‌نهاد یا نتیجه‌ی اندیشه‌ی متمرکز بر خویش که سرگرم تعمق در اندیشگی خویش است و حرکت خویش را از خود دارد، بداند». گروندریسه، جلد یکم ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، ۱۳۷۷

^۲ تونی اسمیت در دفاع از هگل می‌نویسد: «از نظر هگل نقطه‌ی آغاز کار نیست روش عبارت است از تجربه‌ی معلوم بی‌واسطه در یک مقطع تاریخی معین. اما این تجربه‌ی بی‌واسطه در ابتدا "درک شده" نیست. بنابراین اندیشه باید از یک موضوع معلوم آغازین پیشروی کند. "موضوع معلوم آغازین" چیست؟ به طبع امری تجربی است. بنا بر این مرحله‌ی بعدی عبارت است از درک و فهم نتایج مطالعات تجربی. این لحظه‌ی تجربی در روش‌شناسی هگل اغلب نادیده گرفته می‌شود، در حالی که به روشنی در فرازهایی نظیر آنچه در پی می‌آید بیان شده است: "شناخت امر متعین ضرورت دارد. این تعین باید به میانجی خود آن فهمیده شود؛ ما باید با سرشت تجربی در هر دو قلمرو فیزیکی و انسانی آشنا شویم ... بدون فهمیدن علوم تجربی بر مبنای وجودی خودشان فلسفه نمی‌توانست از آنچه در دوران باستان به آن دست یافته بود، فراتر رود." خواست "آشنایی با سرشت انسان" باید در وسیع‌ترین معنای ممکن آن در نظر گرفته شود. منظور هگل از این عبارت تمام قلمروهای تلاش انسانی است، از پیش‌پافتاده‌ترین حوادث جهان روزمره تا باورهای مذهبی و ساخت نظام‌های متافیزیکی. اما از نظر هگل وظیفه‌ی فیلسوف درک تمام زوایای امور نیست، حتی اگر چنین چیزی شدنی باشد. آنچه از نظر فیلسوف اهمیت دارد این است که بدون کاربست مقولات، ورود به یک قلمرو گفتگامی ناممکن است، خواه این گفتمان مربوط به متافیزیک باشد یا علوم تجربی، دین و یا حوادث جهان روزمره. درک فلسفی تجربه‌ی معلوم بی‌واسطه همان درک مقولات است. ما معمولن از کاربست مقولات به شیوه‌ای نیندیشیده راضی هستیم. اما از نظر هگل عالی‌ترین شکل اندیشه آن است که اندیشه خویش را ابژه‌ی خود قرار دهد. چنین چیزی هم هنگامی اتفاق می‌افتد که اندیشه‌ی ما مقولات اصلی را نه در پرتو ارجاعات آنها به ابژه‌های خاص تجربه بلکه به نحوی در خود و برای خود ارزیابی کند. برای نمونه، ما می‌توانیم گزاره‌ی "این برگ سبز است" را در گستره‌ی متنوعی از زمینه‌ها و با طیفی از منظوره‌های متفاوت بیان کنیم. اما عالی‌ترین تجلی اندیشه‌ی ناب در این مورد زمانی رخ می‌دهد که هر دغدغه‌ی دیگری به جز پرتو افکنی بر مقولات خالصی که در این گزاره به کار گرفته شده‌اند، در پراکنش گزاره‌ی "این چیز" و "وجود/باشندگی" ("هست").

پیش از این که پیش‌تر برویم تاکید دوباره بر این نکته اهمیت دارد که این مقولات از هوا نمی‌افتند. آنها در آغاز در مواجهه با امر معلوم تجربی به دست آمده‌اند. هدف، "آفرینش" جهان از دل اندیشه، از دل هیچ نیست، بلکه هدف بازسازی فهم‌پذیری جهان است و این نیز نیازمند درک آن مقولات بنیادی است که آن فهم‌پذیری را میسر می‌کنند. هگل در پاسخی که گویا به نحوی پیشاپیش به این انتقاد پاسخ داده است که در روش‌شناسی او اندیشه محتوای خود را تولید می‌کند، می‌نویسد: "برای اینکه این علم (یعنی نظریه‌ی خود هگل) پا به عرصه‌ی وجود بنهد، باید از فرد و خاص به کلی رفت - که خود واکنشی به مصالح معلوم تجربی در راستای بازسازی آن است. بنابراین تقاضای شناخت پیشینی، که گویا دلالت بر این دارد که ایده باید از دل خویش ساخته شود، فقط یک بازسازی است ... در سطح آگاهی چنان می‌نماید که گویی ذهن پل پشت سرش را ویران کرده است؛ چنان به نظر می‌رسد که ذهن گویی به سبک‌بالی رو به جلو حرکت می‌کند و هیچ مقاومتی در برابرش صورت نمی‌گیرد؛ اما دست‌یابی به این وضعیت سبک‌بال و گسترش آن خود موضوع دیگری است." تونی اسمیت: منطق سرمایه‌ی مارکس ۱۹۹۱ ترجمه. فروغ اسدیپور (منتشرناشده)

پس از آنچه که در بالا به عنوان خلاصه‌ی نظرات آلتوسر بیان شد اکنون می‌توان نتیجه گرفت که به نظر آلتوسر مارکس به رگم بیرون‌نریختن اصطلاحات این سنت فلسفی، اصطلاحاتی همچون پدیدار و ذات، بیرون و درون؛ ذات درونی چیزها و حرکت واقعی و ظاهری و نظایر آن؛ صورت مسئله را دگرگون کرد. از دیدگاه آلتوسر نظریه‌ی شناخت‌شناسی مارکس نه تنها نسخه‌ی دیگری از نظریه‌ی شناخت بازتابی یا تناظر یک به یک بین ابژه‌ی از پیش معلوم شناخت و سوژه‌ی منفرد شناسا (امپریسم و پوزیتیویسم) نیست، بلکه چنین نظریه‌هایی را نیز رد می‌کند. آلبریتون در این زمینه می‌نویسد: «آلتوسر علیه شناخت به‌مثابه فرایندی تجربی که از رابطه‌ی بین سوژه‌ی دانا و موضوع شناخت از پیش معلوم برآمده باشد، قدرتمندانه استدلال می‌کند. به اعتقاد او چنین الگویی موجب ایجاد افسانه‌های شناخت بازتابی می‌شود، به این معنا که گویا سوژه‌ی دانا [بی‌واسطه] در تلاش برای کپی‌برداری از موضوع شناخت است. آلتوسر معتقد است که برای گسست از چنین پارادایمی باید فرایند شناخت را نوعی فرایند تولید تلقی کرد که نقطه‌ی آغاز آن تجربه‌های ایدئولوژیک و نقطه‌ی انتهای آن شناخت است. به نظر آلتوسر ... شناخت فرایندی نیست که با حواس یا دریافت‌های بی‌واسطه شروع و به تجرید ختم شود. از نظر آلتوسر کسب شناخت به‌واسطه‌ی نوعی فرایند تولید میسر می‌شود که آغازگاه آن مفاهیم مجرد است ... ظهور یک علم هنگامی ممکن است که فعالیت نظری تعیین‌کننده‌ی نوعی گسست شناخت‌شناسانه با ایدئولوژی‌های "علمی" پیشین بیانجامد. ابژه‌ی شناختی که علم جدید تولید می‌کند به جهاتی شایسته‌ی ابژه‌ی واقعی (یا دست‌کم دارای شایستگی بیشتری نسبت به آن) است»^۱.

با وجود انتقاد درست آلتوسر به تجربه‌گرایی (ایجاد ارتباط مستقیم بازتابی بین ابژه و سوژه بدون میانجی‌های مفهومی و نظری)، با توجه به دیدگاه‌های آلتوسر به نظر می‌سد که آلتوسر بین ابژه‌ی واقعی و ابژه‌ی شناخت ارتباط تنگاتنگی برقرار نمی‌کند و تصور می‌کند که در فرایند شناخت، ابژه‌ی جدیدی تولید می‌کنیم که یکسره اندیشگانی است. دیدیم که آلتوسر با بیان سخنان اسپینوزا که ایده‌ی دایره به مثابه ابژه‌ی شناخت را نباید با دایره که همان ابژه‌ی واقعی است آشفته کرد، و با بیان این که گویا مارکس به تمایز مطلقی بین ابژه‌ی واقعی و ابژه‌ی شناخت که محصول اندیشه‌ی ما است باور دارد، وجود پیوند درونی بین ابژه‌ی شناخت و نظریه را انکار می‌کند.

برای توضیح پیرامون ایراد مورد نظر آلتوسر در وهله‌ی نخست به تمایز بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی از دیدگاه باسکار اشاره می‌کنم که به نظر می‌رسد مرزهای آن نزد آلتوسر مخدوش شده است. در وهله‌ی دوم بحث آلبریتون را در زمینه‌ی نظریه‌ی شناخت مارکس پیش می‌کشیم تا از زاویه‌ی دیگری به ایراد مورد نظر آلتوسر پاسخ بدهیم.

آلتوسر-باسکار

همانطور که می‌دانیم باسکار تمایز روشنی بین هستی‌شناسی (ابژه‌ی ناگذرای علم که مترادف است با ابژه‌ی واقعی آلتوسر) و شناخت‌شناسی (ابژه‌ی گذرای علم که مترادف است با ابژه‌ی شناخت آلتوسر) قائل می‌شود. البته باسکار بر این نظر است که ابژه‌ی شناخت ساختارمند و لایه‌مند و نظریه‌های علمی هم بنا به سرشت ابژه‌ی پژوهش‌شان همینطوراند. درون یک ابژه‌ی واقعی به معنای آن ساختارهای اصلی است که ذات ابژه و ثبات و دوام آن را توضیح می‌دهند. شناخت این ساختارها و سازوکارها عملی دشوار است و به همین جهت هم به دانشمند و وسایل تولید پیش‌ترتولیدشده‌ی پژوهشی نیاز هست. مهم‌تر این که ابژه‌ی مورد نظر است که روش پژوهش و تولید مفاهیم را هدایت می‌کند. هم مفاهیم و هم محتوای علم در حین فعالیت اجتماعی علمی در

^۱ رابرت آلبریتون: «سازای و اقتصاد سیاسی. ترجمه فروغ اسدپور (منتشرشده)

برهم کنش با ابژه تولید می‌شوند^۱ و بنابراین بازتاب صرف ابژه (چیزی که خود هگل هم برخلاف نظر آلتوسر به آن باور ندارد)^۲ یا چیزی مطلقن جدا از آن نیست (چیزی که به نظر می‌رسد نزد آلتوسر وجود دارد). نظریه اصولن برای این است که سازوکارهای

^۱ در همین زمینه شاید توضیحات باسکار درباره‌ی فرمول نمک به بحث کمک کند. ظاهر نمک به عنوان ماده‌ای که دارای مزه، رنگ و شکل خاصی است به نحوی بی‌واسطه چیزی درباره‌ی ساختار مولکولی و زیراتمی نمک به ما نمی‌گوید. اما شکل، بو، رنگ و مزه‌ی آن همه در اثر ساختارهای زیرین آن قابل توضیحند. اگرچه این توضیحات باعث آن نمی‌شوند که ما ظاهر نمک را پدیداری صرف از ذات نمک بدانیم. به نظر باسکار، دانشمندان با مشاهده‌ی واکنش‌های شیمیایی که در آزمایشگاه ملاحظه می‌کنند، سازوکارهای دست‌اندرکار این کنش و واکنش-ها را با ارجاع به فرضیه‌ی اتمیک و نظریه‌ی ترکیب اتمی، ظرفیت ترکیبی اتم‌ها و پیوندهای شیمیایی توضیح می‌دهند. لایه‌هایی که توضیح‌دهنده‌ی نظریه‌ی ظرفیت و ترکیب اتمی هستند به سادگی در دسترس و قابل مشاهده نیستند. هنگامی که تصدیق شد که پیوندهای شیمیایی بین عناصر اتفاق می‌افتد و قوانین شیمیایی بیرون از آزمایشگاه هم وجود دارند، وظیفه‌ی بعدی علم عبارت است از کشف سازوکارهای مسئول پیوندهای شیمیایی و والانس اتمی عناصر. این موضوع توسط نظریه‌ی الکترونی در پیوند با ساختار اتم‌ها توضیح داده می‌شود. هنگامی که واقعیت این توضیح تثبیت شد علم به سمت کشف سازوکارهایی حرکت می‌کند که مسئول آن چیزی هستند که در زیر سیستم الکترون‌ها، پروتون‌ها، و نوترون‌ها عمل می‌کنند و به این ترتیب ما حالا نظریه‌های مختلفی از ساختارهای زیراتمی داریم. رشد و تکامل تاریخی فرایند شیمیایی بالا را می‌توان به این ترتیب معرفی کرد:



سازوکار این لایه‌ی اول توسط نظریه‌ی زیرین توضیح داده می‌شود.

لایه‌ی ۲: نظریه‌ی تعداد اتم‌ها و ظرفیت پیوندهای اتمی است که در واقع سازوکار سطح دوم است و خود توسط نظریه‌ی زیر توضیح داده می‌شود:

لایه‌ی ۳: نظریه‌ی الکترون‌ها و ساختار اتمی که توسط لایه و نظریه‌ی زیرین تر توضیح داده می‌شود و به همین ترتیب.

باید توجه داشت که به نظر باسکار نظم تاریخی رشد دانش و شناخت ما از لایه‌ها مخالف نظم وابستگی علیتی آن‌ها در هستی است. در ضمن هیچ پایانی برای این فرایند متوالی کشف و توضیح لایه‌های موثر و عمیق‌تر لایه‌های توضیحی اصلی‌تر نمی‌توان متصور شد. پس پیشرفت علم فرایند ژرف‌تر شدن شناخت ما از طبیعت است زیر در هر سازوکاری، سازوکارهای دیگری یافت می‌شود که توضیح آن‌ها نیز باید کشف شود. استعاره‌ی "عمیق‌تر کاویدن" به این معنا است که ما ابتدا به لایه‌های بالایی دست می‌یابیم. اما در تاریخ علم چنین نیست که لایه‌ی بالایی همیشه باید از سوی علم پیش از دستیابی به لایه‌های اصلی‌تر گشوده شود. ما نمی‌توانیم توضیحی در دست داشته باشیم پیش از این که بدانیم چه چیزی باید توضیح داده شود. ما نمی‌توانیم سازوکار بالاتر را از سازوکار پایین‌تر پیش‌بینی کنیم. توضیح سازوکار بالایی توسط سازوکار پایینی، بالایی را بی‌اعتبار نمی‌کند. کشف سازوکار بالایی در بحث یادشده موجب این نمی‌شود که سازوکار لایه‌ی یکم را تنها پدیداری صرف بدانیم. برگرفته از کتابچه‌ی در معرفی رئالیسم انتقادی از همین قلم.

^۲ دانشنامه‌ی فلسفی هگل ترجمه حسن مرتضوی. مقدمه: «نکته‌ی مهم مورد بررسی برای هگل وحدت نظام به عنوان کل و ساختار درونی منطقاً منسجم و دقیق آن است. هر مفهوم یا مقوله‌ی واقعیت (که همچنین «تعین اندیشه» نامیده می‌شود) باید روش‌مندانه از مفهوم یا مقوله‌ی پیشین خود اشتقاق یابد و با هم باید یک نظام تکین، جامع و بسته‌ای را تشکیل دهند به گونه‌ای که فلسفه‌اش بتواند ادعا کند که شرح فراگیری از ساختارهای ایده‌ای که شالوده‌ی واقعیت قرار می‌گیرند می‌دهد. این واقعیت که شرح یادشده فراگیر و جامع است و ساختارهای بنیادی واقعیت مفهومی هستند و نظام بسته است، این امکان را می‌دهد که فلسفه‌ی هگل بیان ایده‌آلیسم مطلق باشد ... هگل چگونه از انسجام درونی این نظام مطمئن بود؟ یکم، وی هسته یا بنیاد واقعیت را در واقع اندیشیدن یا خرد می‌داند (یا در متکامل‌ترین شکل خود یعنی روح)، در نتیجه می‌توان گفت که واقعیت بنا به ساختارهای عقلانی ساخته می‌شود که مفهومی یا مفهوم‌پذیر هستند. این مسئله که جهان در واقعیت مادی خود اندیشه نیست با اشاره به اینکه هر آنچه اندیشه یا خرد نیست، دگر بود (واقعیت مادی) است حل می‌شود. با این همه، هر چه غیر از اندیشه می‌تواند مفهوم‌پذیر شود زیرا این دگر بودگی می‌تواند با اندیشیدن تعیین شود. هر آنچه موضوع اندیشه محسوب می‌شود (و به این معنا مخالف یا نفی اندیشه است) غیر از اندیشه است اما دگر بودگی‌اش نام و محتوایی مفهومی دارد که می‌تواند مشخص شود. اما این فقط نخستین گام است. صرف ایجاد مفاهیم یا تعین‌های اندیشه برای آنچه غیر از اندیشه است، به اندیشه اجازه نخواهد داد ادعا کند که خود بنیاد واقعی این دگر بودگی است. در واقع، ما با درک و فهم متعارف خود دقیقاً اینگونه به جهان می‌نگریم - جهانی توصیف‌شدنی و عقلانی و حتی مفهوم‌پذیر و قابل‌پیش‌بینی (مثلاً از طریق قوانین فیزیک) اما به عنوان چیزی غیر از اندیشه، و نه به عنوان دگر بود خود اندیشه. شاید معروف‌ترین حرکت هگل در اینجا ادغام این دگر بود (یعنی هر چیزی که موضوع اندیشه است) در خود اندیشه با نفی دگر بودش باشد. چون این دگر بود پیش‌تر به

علیتی را توضیح دهد که مسئول رفتار آشکار و قابل مشاهده‌ی مصالح هستند. بنابراین می‌بینیم که باسکار رابطه‌ی پیچیده‌ای بین نظریه و واقعیت یا ابژه‌ی ناگذرای علم و ابژه‌ی گذرای علم قائل است. برخلاف نظر آلتوسر که فکر می‌کند فرایند کسب شناخت از ابژه‌ی واقعی به معنای تولید ابژه‌ی جدیدی است، آنچه ما تولید کرده‌ایم ابژه‌ی گذرای دیگری در تداوم ابژه‌های شناختی پیشین است که شاید چندی دیگر در جنبه‌هایی از خود دستخوش تغییراتی شود اما خود آن ابژه (ی طبیعی) مستقل از شناخت و تغییرات شناختی سر جای خود باقی است و دقیقن به همین دلیل هم می‌توانیم از پیشرفت علم و استقلال ابژه سخنی بگوییم. چنانچه در بحث‌های فصل سوم مشاهده شد در زمینه‌ی شناخت ابژه‌های اجتماعی استقلال ابژه‌ی شناخت از فرایند شناخت تا این اندازه نیست زیرا که ابژه‌های اجتماعی با وجود استقلال نسبی خود اصولن مفهوم‌مدار و فعالیت‌مدار و به همین دلیل در معرض تغییرات کوچک یا دگرگونی‌های بزرگ قرار دارند. در اینجا هم خصوصیات ساختاری ابژه‌های اجتماعی است که روش پژوهش و نوع مفاهیم مربوط به شناخت ابژه را تعیین می‌کند. به نظر می‌رسد این پیوند درونی بین ابژه‌ی ناگذرا و ابژه‌ی گذرای علم چیزی است که آلتوسر در بیان آن با معضل مواجه می‌شود. بنا به این منطق که در بالا دوباره به اشاره بیان شد، روش پژوهش سرمایه و مفاهیم مربوط به آن هم از سرشت خاص سرمایه ناشی می‌شوند. سرمایه ابژه‌ی اجتماعی و علمی بسیار ویژه‌ای است. یکی از خصوصیات آن خودتجربیدی (تجربید به عنوان امری هستی‌شناختی و نه فقط روش‌شناختی) است که روش و مفاهیم مارکس را بهتر توضیح می‌دهد. این همان جنبه‌ای از سرمایه است که آلتوسر به آن توجهی نکرده است. این همان جنبه‌ای است که پیوند درونی بین ابژه‌ی ناگذرا و ابژه‌ی گذرای علم اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری را چنان خودویژه می‌کند که باسکار مدعی بیان حقیقت آن از سوی مارکس می‌شود و دیالکتیسین‌های نظام‌مند نیز همین مدعا را پیش می‌کشند. اکنون زمان آن رسیده است که قسمتی از بحث‌های آلبریتون را در زمینه‌ی خودویژگی سرمایه و دخالت سرمایه در نظریه‌پردازی آن طرح کنیم.

آلتوسر-آلبریتون

دیدیم که آلتوسر اصرار دارد که مارکس با وجود نگاه‌داشتن اصطلاحات فلسفی هگلی، اصطلاحاتی همچون پدیدار و ذات، بیرون و درون؛ ذات درونی چیزها و حرکت واقعی و ظاهری و نظایر آن؛ صورت مسئله را دگرگون کرد. به نظر او مارکس در کار علمی خود با نظریه‌های مجرد پیشین شبه‌علمی گسست کرد و ابژه‌ی جدیدی تولید کرد. آلبریتون بر این نظر است که در رابطه با مارکس و سرمایه او آلتوسر به فرایند دیالکتیکی شناخت که ناشی از دخالت واقعیت عینی در شکل‌گیری نظریه‌ی علمی است بی‌توجهی نشان می‌دهد.^۱ اگرچه آلبریتون با آلتوسر و گفته‌ی او مبنی بر این که «ساختارهایی وجود دارند که توأمان تکامل ابژه و تکامل آن فعالیت نظری را هدایت می‌کنند که به تولید شناخت می‌انجامند»^۲ موافق است. به نظر آلبریتون این ساختارها همان سازوکارهای منطق سرمایه هستند که آلتوسر به دلیل «خوانش صرفن فلسفی» خود از سرمایه توجه زیادی به آن‌ها نشان نمی‌دهد.

خودتجربیدی سرمایه (آلبریتون)

پیش‌تر گفتیم که به جز تجرید روش‌شناختی که ویژه‌ی پژوهش و فعالیت علمی است تجرید دیگری هم نزد مارکس مشاهده می‌شود که از نوع هستی‌شناختی یعنی مبتنی بر خودجنبندگی و خودتکاملی ابژه (سرمایه) است. منظور این است که ابژه‌ی پژوهش مارکس در واقعیت خودتجربیدگر است. این قبیل خودتجربیدی فعال که به ساختن مفهوم سرمایه کمک می‌رساند و نوعی عینیت ذهنی و ذهنیت عینی^۳ را رقم می‌زند فقط در قلمرو اقتصاد سیاسی اتفاق می‌افتد که در ادامه به آن اشاره می‌شود. بنا به

عنوان چیزی منفی تعیین شده بود، دومین نفی آن اکنون برابر با نفی نفی یعنی تصدیق به معنای ادغام در اندیشه است. این نفی نفی معروف هگل، مهم‌ترین جنبه‌ی دیالکتیک وی، است.»

^۱ برگرفته از آلبریتون ۱۹۹۹

^۲ همان‌جا.

^۳ همان‌جا.

نظر آلبریتون (و آرتور)^۴ مبادلات نظاممند موجب چشم‌پوشی از تفاوت‌های کیفی بین اشیا می‌شود زیرا ارزش در شکل پول باعث یکسانی همه چیز در قالب‌های کمی می‌شود و در نتیجه ارزش مبادله به معنای واقعی کلمه بر ارزش مصرفی برتری می‌یابد، یعنی همان چیزی که به نام «تجرید واقعی» شناخته می‌شود. مقولات اقتصادی اصلی و اولیه هم‌چون «کالا» و «پول» هر دو ریشه در اعماق تاریخ جوامع بشری دارند، و از ساده‌ترین دادوستدهای فعالیت اقتصادی برآمده‌اند. آن‌ها مهر قرن‌ها فعالیت دادوستدگرا را بر خود دارند. چون در این قبیل دادوستدها خریدار و فروشنده آزادانه وارد معامله‌ی اجناس خود می‌شدند و هر خرید و فروشی امری تصادفی تلقی می‌شد، در نتیجه لازم نبود نظریه‌ای برای ایجاد ارتباطات درونی بین آن‌ها و کشف قانون‌مندی‌های تنظیم‌کننده‌شان مطرح شود. هنگامی که در اثر رشد و تکامل روابط به‌هم‌پیوسته‌ی بازارهای یکپارچه، دادوستدهای پیش‌تر مستقل به هم مربوط می‌شوند و سازوکارهای بازار موجب ایجاد قیمت‌هایی در مقیاس اجتماعی و همچنین ایجاد صدمات جدی و نیز آشفتگی‌های بسیار می‌شوند، نیاز به نظریه‌ی (اقتصادی) حس می‌شود. به بیان دیگر در جامعه‌ی پیش‌سرمایه‌داری نمی‌توان از ارزش و مبادله تحت حاکمیت قانون ارزش مبتنی بر کار سخن گفت؛ زیرا چنین جامعه‌ای فاقد سازوکارهایی برای پیدایش و اعمال این قانون است.

فرمول کسب پول بیشتر از پول اولیه‌ای که به گردش انداخته شده است، از دیرباز در محیط‌های تجاری و ربایی شناخته شده بود. مفاهیمی هم‌چون «پول»، «قیمت» و «سود» در جوامع پیش‌سرمایه‌داری شناخته شده بودند و کارکردهای محدود و محلی ایفا می‌کردند. وجود این فعالیت‌های اقتصادی و چنین مفاهیمی در جوامع پیشین نیاز به پردازش نظریه‌های منسجم اجتماعی را برای توضیح پدیده‌های یادشده ایجاد نمی‌کرد. همان‌طور که مارکس درجلد یکم سرمایه درباره‌ی ارسطو و نظراتش پیرامون مقایسه‌ی تخت‌خواب و خانه بحث می‌کند باید قرن‌ها می‌گذشت تا با پیدایش و رشد مناسبات سرمایه‌داری امکان آن پدید می‌آمد تا به معضل نظری ارسطو پاسخ داد. تنها با رشد بازارهای وسیع اجتماعی و سازوکارهای همگون‌کننده‌ی سرمایه‌داری است که روابط درونی ضروری بین مفاهیم و مقوله‌های ارزش به‌وجود می‌آید.

آلبریتون نوعی درهم‌تنیدگی جدی میان تکوین و رشد سرمایه‌داری و تکامل نظریه‌های اقتصاد سیاسی می‌بیند (پیوند بین ابژه‌ی ناگذرا و گذرای علم). به نظر او مفاهیم و زبان نخستین اقتصادسیاسی‌دان‌ها تفاوت اندکی با زبان روزمره‌ی درگیر در دادوستد به منظور خرید ارزان‌تر و فروش گران‌تر اجناس داشت. نظریه‌های آنها هنوز سخت آغشته به عقل متعارف و درک عامیانه بود. به نظر آلبریتون نظریه‌های آن‌ها بسیار شبیه نظریه‌های مرکانتیلیست‌های اولیه و البته کمی نظام‌یافته‌تر از نظریه‌های آنان بود. به این معنا می‌بینیم که زبان و مفهوم‌سازی برای درک واقعیت عینی جدید در پس آن لنگ‌لنگان در حرکت است و هنوز قدرت فهم سطح نوپدید/امرجنت واقعیت وجود ندارد. به بیان خود مارکس می‌بینیم که عبارت نمی‌تواند مضمون را در خود بگنجاند. اما آن‌چه اهمیت دارد، درک فرایند بلوغ و جدایی زبان نظری در حیطه‌ی اقتصاد سیاسی از زبان خرید و فروش در زندگی روزمره است که به تدریج رشد می‌کند تا سرانجام با پردازش مفهوم «سرمایه» نزد مارکس، «عبارت مضمون را در خود می‌گنجاند» و درک نظاممند سرمایه‌داری به‌مثابه پدیده‌ای نظاممند و دارای عقلانیت خاص خویش ممکن می‌شود.

پس در آغاز پیدایش سرمایه‌داری هنوز درک ارتباطات درونی و ضروری بین مقوله‌های گوناگون ارزش ممکن نبود و این ارتباطات هنوز اموری بیرونی تلقی می‌شدند و به همین دلیل هم تبیین سود به معنای اخص سرمایه‌دارانه‌اش ممکن نبود. نظریه‌ها هم فاصله‌ی انتقادی کمی از دادوستدهای روزانه و زبان آغشته به آنها داشتند و بیشتر به معنای نظم‌دهی به همان درک عامیانه از روابط درونی کمابیش قابل مشاهده بودند. اما به نظر آلبریتون، درک‌های رایج از مقوله‌های ارزش (مزد، بهره، اجاره‌بها، قیمت، سود، و نظایر آن) به نحو فزاینده‌ای در توضیح پرسش‌هایی نظیر این‌که «چرا قیمت‌ها بالا و پایین می‌روند؟»، «علت بحران چیست؟»، «خاستگاه سود کجاست؟» و مانند آن در همین فرایند تغییر می‌کند و به یک معنا مجردتر و «نظری‌تر» می‌شوند. به این ترتیب شاهدیم که همراه با رشد و گسترش سرمایه‌داری زبان نظری هر چه مناسب‌تری نیز برای درک آن تکامل می‌یابد.

^۴ نگاه کنید به: کریستوفر آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه، ترجمه فروغ اسدیپور.

اما این که اصولن می‌توان منطق سرمایه را همچون «نیروی طبیعی» در نظام بسته‌ی نظری به مثابه موجودیتی دارای ذات و یا ساختارهای بادوام، یا به بیانی مانند ابژه‌ی ناگذرای شناخت بررسی کرد خود موضوع جالبی است. به نظر آلبریتون پردازش علمی منطق سرمایه به این دلیل ممکن است که در هیأت سرمایه با نوعی واقعیت شئی‌شده روبرو هستیم. نظریه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب هم که در سه جلد سرمایه بحث می‌شود از آن رو دارای چنین خصوصیات مجرد و خاصی است که به تنها واقعیت اجتماعی مدرنی (سرمایه) مرتبط است که دارای گرایش‌های نیرومند شئی‌شدگی و شئی‌کنندگی است. خصوصیت خودشئی‌شونده و دگرشئی‌کننده‌ی سرمایه است که قابلیت برسازی علمی آن را فراهم می‌کند. خودشئی‌شوندگی سرمایه به این معناست که با کامل‌شدن نظریه‌ی منطق سرمایه شاهد این هستیم که سرمایه خود نیز در شکل بهره‌کالایی می‌شود اکنون منطق کالایی-اقتصادی در نتیجه‌ی بسته‌شدن دایره‌ی نظریه با تابع‌کردن زندگی اقتصادی تمامیت آن را بازتولید می‌کند و به این معنا دگرشئی‌کنندگی را به اوج می‌رساند. به بیان دیگر «کالا آن شکل سلولی» را تشکیل می‌دهد که دگرذیسی‌ها و ترکیبات آن به درک بازتولید مادی کل جامعه کمک می‌کند. زندگی اقتصادی در داخل چنین تمامیتی (جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب) تابع بازارهای خودتنظیم‌گر است که بدون پشتیبانی دولت یا دخالت مستقیم انسان‌ها بازتولید زندگی اجتماعی را هدایت می‌کنند. به نظر مارکس سرمایه رابطه‌ای اجتماعی است که به محض پاگیری و استقرار نوعی گرایش نیرومند شئی‌شدگی از خود بروز داده و روابط اجتماعی دیگر را در خدمت خودافزایی خویش به مقام شئی تنزل می‌دهد. در جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب که شئی‌شدگی تام و تمام است، مقولات اقتصادی در واقع به بلعیدن روابط اجتماعی توسط این مقولات اشاره می‌کنند. به این ترتیب مقولات اقتصادی به چیزها یا روابط بین اشخاص اشاره نمی‌کنند بلکه به روابط اجتماعی شئی‌شده، یا به عبارتی به روابط اجتماعی میانجی‌شده توسط کالاها، ارجاع می‌دهند. «شئی» (کالا و پول) میانجی روابط اجتماعی بین بازیگران اقتصادی هستند که نام دیگری برای شئی‌شدگی اقتصادی است. مارکس این وضعیت را ایجاد «روابط اجتماعی» بین اشیا در بازار می‌نامد. در چنین جامعه‌ی بازاربنیادی، کنش‌های عوامل انسانی اقتصاد تابع نیروهای بازار است. بلعیدن عاملیت انسان‌ها در مقولات اقتصادی در چنین جامعه‌ای سبب می‌شود تا مارکس انسان‌ها را «حاملان صرف مقولات اقتصادی» بنامد و تجسم روابط انسانی در اشیا را «شخصیت‌یابی مقولات اقتصادی». پس منظور از شئی‌شدگی همانا تبدیل انسان‌ها به «حاملان» نیروهای اقتصادی است که از سوی منطق سرمایه بر آنان تحمیل می‌شود.

اصولن زمانی که از دخالت مستقیم و آگاهانه‌ی انسانی در سازوکارهای بازتولید اقتصادی جامعه خبری نباشد در واقع با وضعیتی شئی‌شده روبرو هستیم که امکان نظریه‌پردازی منطق سرمایه به مثابه یک نیروی «طبیعی» و در نتیجه ایجاد یک نظام بسته‌ی نظری (با جرح و تعدیل‌های بیشتر یاد شده) را به ما می‌دهد. از آن‌جا که اقتصاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری (به‌ویژه در مراحل معینی از تاریخ سرمایه‌داری) دارای نوعی استقلال نسبی پراهمیت از زندگی اجتماعی و در نتیجه سرشتی ضداجتماعی است به همین دلیل هم به نظر می‌رسد که بر فراز سر زندگی اجتماعی ایستاده است و باز به همین دلیل می‌توان آن را همچون موجودیتی جدا از زندگی اجتماعی و به گونه‌ای کمی و تکنیکی پردازش کرد.

اما باید به یاد داشت که چنین تمامیتی فقط در مجردترین سطح نظریه یعنی سرمایه‌داری ناب وجود دارد. در سطوح انضمامی‌تر تحلیل، هیچ‌گونه تمامیتی به معنای گفته شده وجود ندارد زیرا در مقابل عملکرد منطق سرمایه مقاومت می‌شود و منطق سرمایه با نیروهای دیگری درهم می‌آمیزد که مسیر حرکت ناب و مجرد آن را دستخوش انحراف می‌کنند یا از تأثیر آن می‌کاهند. این بیان دیگری از گفته‌ی باسکار است که در نظام‌های باز بیرونی به دلیل درهم‌آمیختگی نیروهای متعدد با یکدیگر، قوانین نمی‌توانند عام و جهان‌شمول باشند و اگر هم باشند لزوماً همیشه به فعلیت نمی‌رسند. پس با این که منطق سرمایه در تاریخ مدرن نیرویی تمامیت‌بخش است اما به دلیل مقاومتی که در برابر آن انجام می‌شود هرگز بر تاریخ چیرگی کامل ندارد. از همین‌جا هم دیالکتیک سطوح مختلف تحلیل ضرورت می‌یابد.

موضوع دیگر این است که شئی‌شدگی کامل، یک فرضیه، یا نوعی مدل نظری نیست که برای سهولت نظریه‌پردازی منطق درونی سرمایه پردازش شده باشد. آلبریتون از سویی تصدیق می‌کند که نظریه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب با فرض شئی‌شدگی کامل نوعی ساخت نظری است اما در ضمن می‌افزاید که این نظریه به مثابه‌ی فرضیه‌ای نظری خودسرانه و دلخواهانه ابداع نشده بلکه پدیده‌ی ای است که گرایش‌های خودشئی‌کننده‌ی سرمایه در تاریخ به وجود می‌آورد. زیرا «شئی‌شدگی» گرایشی است که به درک این موضوع

کمک می‌کند که چه‌گونه مجموعه‌ای از روابط اجتماعی (سرمایه) می‌تواند منطقی درونی از آن خود را تکامل دهد که بر فراز دیگر روابط اجتماعی و در مقابل آن‌ها بایستد. به نظر آلبریتون عظمت نظریه‌ی مارکس در این‌جا بود که برای فاش کردن خصلت حقیقت بیگانه‌ی سرمایه از انسان‌ها به آن اجازه می‌دهد تا در سطح نظریه بنا به خصلت واقعی خود رفتار کند.^۱

بنا بر این ترکیب تجرید روش‌شناختی و تجرید هستی‌شناختی با یکدیگر است که به ما این امکان را می‌دهد تا نظام بسته‌ی علمی مورد نظر باسکار را که در علم طبیعی استفاده می‌شود بر قلمرو اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری هم به کار ببندیم. به کمک این نظریه می‌توان چگونگی عملکرد سرمایه را هنگامی که با هیچ یک از نیروهای بیرون از خویش تصادم ندارد نشان داد. به بیان آلبریتون هدف از ترتیب‌دادن آزمایشگاه نظری جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب «یافتن نیرومندترین روش دیالکتیکی برای صورت‌بندی روابط درونی و متقابل بین مقولات اصلی زندگی اقتصادی سرمایه‌داری است که عبارتند از: ارزش، قیمت، سود، اجاره بها، بهره، مردها و نظایر آن. در این سطح از تحلیل ما به عنوان نمونه خواهان دانستن این موضوع هستیم که به طور کلی سودهای سرمایه‌دارانه چه‌گونه و به چه نحوی با همه‌ی مقولات اصلی اقتصاد سرمایه‌داری مرتبط هستند. و بالاتر از همه تمایل به شناخت برخی از پویایی‌های اصلی سرمایه داریم یا می‌خواهیم چگونگی حرکت و برهم‌کنش انواع مختلف مقولات اقتصادی با یکدیگر را هنگامی که درآمیخته با نیروهای بیرون از خود نباشند»^۲ بدانیم. این روش دیالکتیکی به منطق سرمایه اجازه می‌دهد تا بدون اصطکاک با نیروهای بیرونی خود را به نمایش بگذارد و بدین ترتیب آن‌چه که در این حالت مشاهده می‌شود، منطقی نیست که از سوی ما بر سرمایه تحمیل شده باشد، بلکه منطق خود سرمایه و ذات آن است یعنی هنگامی که با نیروی دیگری درهم نیامیخته است. در این سطح از تحلیل یعنی در سطح نظریه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب دولت، ایدئولوژی و قانون، سه نهاد و عنصری که به بازتولید ساختارهای سرمایه کمک می‌کنند، همه در پراکنش گذاشته می‌شوند تا سرمایه فضای کافی برای نمایش خود در اختیار داشته باشد. به این ترتیب می‌توانیم بر اساس آن‌چه که گفته شد، در باره‌ی روش مارکس بگوییم:

^۱ به نظر آلبریتون با مطالعه‌ی تاریخ سرمایه‌داری متوجه رشد گرایش به سوی چیرگی سپهر اقتصادی از راه گسترش منطق خودتنظیم‌گر کلاسیک اقتصادی می‌شویم که دست‌کم تا دهه‌ی ۱۸۷۰ به چشم می‌خورد (از آن دوره به بعد به علت دخالت دولت و هم‌چنین دخالت‌های سازمان‌یافته در سازوکار این منطق‌ها شاهد تغییر وضعیت نسبت به دهه‌ی ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ در انگلستان هستیم). همین نیز دست‌مایه‌ی مارکس برای پردازش نظریه‌ی منطق سرمایه شد. به بیان دیگر خودتجریدگری و خصلت شی‌کنندگی سرمایه در تاریخ و منطق خودگستر آن، ماده و مصالح اصلی نظریه‌ی منطق درونی سرمایه را در دسترس مارکس قرار داد تا او بتواند آن را باز هم پیش‌تر در حیطه‌ی نظریه امتداد دهد و ماهیت آن را در صورتی که در مقابلش مقاومتی صورت نگیرد به نمایش بگذارد. به عنوان نکته‌ی پایانی در این قسمت باید اضافه کرد که به کار بردن واژه‌ی «مدل» برای توصیف نظریه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب، یا پردازش نظری منطق سرمایه به معنای غیرواقعی بودن نظریه نیست. در این زمینه، باسکار به درستی می‌گوید که «مدل ساختار درونی یک اتم یا یک مولکول DNA یا منظومه‌ی شمسی ضرورتاً کامل‌تر از ساختار درونی اتم واقعی یا مولکول DNA یا منظومه‌ی شمسی نیست. مسئله‌ی کمال چیزی نیست که توسط انسان‌ها تعیین شود. اگر کسی بر این تصور باشد که امر "نظری" امری غیرواقعی یا کم‌تر واقعی است، در این صورت گزاره‌های مربوط به ساختارها، سازوکارها و گرایش‌های برآمده از دل این‌ها هم چون امری آرمانی یا ایده‌آلیزه شده یا تجرید محض ظاهر می‌شوند. زیرا گرایشی که آن‌ها معرفی می‌کنند یا سازوکاری که آن‌ها توصیف می‌نمایند، به ندرت در شکل تغییرنیافته یا جرح و تعدیل‌نشده پدیدار می‌شود». نگاه کنید به مطلبی که در معرفی آرای روی باسکار نوشته‌ام.

یعنی از این منظر (منظری که امر نظری را مترادف با امر غیرواقعی فرض می‌کند) نظریه‌ی دانشمند یا نظریه‌پرداز درباره‌ی یک گرایش ساختارمند و قانون‌مند، امری آرمانی است (وبر). از این نقطه نظر رویدادها واقعی‌تر از سازوکارها و ساختارهایی هستند که موجب ایجاد آن‌ها شده‌اند و به همین دلیل هم گزاره‌های قانون‌مند «واقعی» قلمداد نمی‌شوند زیرا که این قانون‌مندی‌ها در جهان تجربی قابل مشاهده‌ی مستقیم نیستند. به این ترتیب در واقعیت سازوکارها و علل ساختاری که رویدادهای قابل مشاهده را تولید می‌کنند، شک می‌شود و واقعیت به رویدادها یا سطح امری/تجربی محدود می‌شود. در حالی که گزاره‌های مربوط به ساختارها از سازوکارهای مولدها می‌گویند و نه از تأثیرات‌شان که در شکل رویداد خود را به ما نشان می‌دهند. به نظر باسکار در این حالت البته می‌توان پذیرفت که گزاره‌های مربوط به قانون‌مندی‌ها و گرایش‌های برآمده از دل آن‌ها، گزاره‌هایی درباره‌ی واقعیت تجربی نیستند و البته می‌توان پذیرفت که این‌ها گزاره‌هایی هستند که شاید به سهم خود ایده‌آلیزه شده باشند اما آنچه «ایده‌آلیست‌ها» فراموش می‌کنند این است که این گزاره‌ها اصول درباره‌ی سطح متفاوتی از واقعیت و هستی‌شناسی بحث می‌کنند. به این ترتیب با درک و تصدیق خصلت لایه‌مند جهان می‌توان به نحوی توأمان هم از قوانین کلی و جهان‌شمولی بحث کرد که در آزمایشگاه و در یک نظام بسته کشف می‌شوند و هم به این نکته آگاه بود که این قوانین به ندرت در حالت تجربی به فعلیت در می‌آیند و در ضمن به حقیقت آن‌ها تعمیم‌پذیری کلی‌شان اطمینان داشت. سودمندی عملی یا سیاسی-استراتژیک نظریه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب در این است که با استفاده از این نظریه می‌توانیم ذات سرمایه را بشناسیم. ذات سرمایه همان ساختارها و سازوکارهای ناگذرایی هستند که با وجود رشد ناموزون سرمایه‌داری و شکل‌های متفاوت و متنوع آن در سطح تاریخی در عین حال منجر به ایجاد نوعی هم‌گون‌سازی روابط اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری می‌شوند، حتی اگر این همگونی نیز تام و تمام نباشد. به این ترتیب، ذات یا منطق سرمایه همان نیروی مجرد وحدت-بخشی است که از راه بازار جهانی گسترش‌یافته تفاوت‌های تاریخی را تا حدود زیادی کاهش می‌دهد و درجه‌ی بالایی از وحدت-در-عین-تفاوت را ایجاد می‌کند و به این ترتیب از «صادفی» بودن تاریخ سرمایه‌داری می‌کاهد و نوعی منطق سازمان‌دهنده را به سطح تاریخ وارد می‌کند. از همین ابتدای کار روشن است که کارکرد نظریه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب روشنایی‌افکنند بر قانون‌مندی‌ها و «ذات» سرمایه و قدرت بی‌همته‌ی آن در تاریخ بشریت است. این نظریه همانطور که آلبریتون نیز تصریح کرده است همه‌ی واژه‌ها و پارادایم‌های فلسفی رایج را در زمینه‌ی زبان، آگاهی، سوژکتیویته، ایجنسی، ابژکتیویته، شی‌شدگی، بیگانه‌شدگی و نظایر آن به چالش می‌گیرد و به علت اهمیت نقد منطق سرمایه که در این نظریه جای بزرگی را به خود تخصیص می‌دهد، جا دارد که به عنوان سنگ‌بنای علم اجتماعی مورد پذیرش قرار گرفته و در تحقیقات اجتماعی به کار برده شود. در ضمن این نظریه انواع و اقسام رفرمیسم و ایدئولوژی‌های گوناگون آن را نیز به چالش گرفته و نقد می‌کند زیرا که رفرمیسم در شکل‌های مختلف خود به منطق نیرومند و برتر سرمایه و چیرگی نسبی آن بر تاریخ انسانی عصر ما بهای لازم را نمی‌دهد.

^۱ همانجا.

۱. مارکس برای مطالعه‌ی «فرایند ناب» موضوع تحقیق، یعنی منطق درونی سرمایه تلاش دارد تا آن را در جدایی از سازوکارها و ساختارهای دیگری بحث کند که می‌توانند بر آن تاثیر گذارند و آن را دستخوش جرح و تعدیل کنند. ۲. در کاپیتال شاهد ایجاد توالی دیالکتیکی پیوندهای درونی و ضروری بین مقوله‌های اصلی منطق سرمایه، یعنی ارزش، قیمت، سود، اجاره، بهره، مردها و نظایر آن هستیم. بنا به نظر دیالکتیسین‌های نظام‌مند، سرمایه در پایان جلد سوم به تمامیتی منطقی دست می‌یابد، یعنی توالی مقوله‌های ضروری و درونی آن کامل می‌شود. به نظر آلبریتون آن چه که با شکل کالایی آغاز شده بود با ورود مقوله‌ی بهره، و کالایی شدن خود سرمایه پایان می‌یابد. کریستوفر آرتور همین موضوع را به‌نحو دیگری، اما شبیه به بازسازی سکین/آلبریتون توضیح می‌دهد: «نخستین مرحله از بازمفهوم‌پردازی کالا، معرفی آن همچون شکلی از ارزش است، سپس هم‌چون محصولی از سرمایه توصیف می‌شود، و به این ترتیب هم‌چون حامل ارزش اضافی و در نتیجه چون یک مرحله‌ی ضروری در چرخه‌ی انباشت سرمایه وضع می‌شود و سرانجام به توده‌ای از محصولات (بخشی، ابزار تولید و بخشی، ابزار مصرف) تفکیک می‌شود که همانا به‌نحو تکمیلی بازتولید کل سرمایه‌ی اجتماعی را تضمین می‌کنند. مفهوم کالا فقط هنگامی کامل می‌شود که هم‌چون چیزی بازتولید شده از سوی نیروی محرکه‌ی درونی نظام سرمایه درک شود، به بیان دیگر مفهوم‌پردازی آن مستلزم وجود هر سه جلد سرمایه است!»^۳. این تمامیت (بر خلاف تمامیت هگلی) هرگز نمی‌تواند به بستار کاملی دست بیابد، یعنی نمی‌تواند همه‌ی بیرونیت یا همه‌ی عناصر دیگر را به زائده‌ای از خود یا به عنصری تولید و بازتولیدشده توسط منطق درونی خود فروبکاهد. بنابراین تمامیت نایسته منجر به ایجاد تضادهای درونی در داخل این تمامیت نظری می‌شود که به فراسوی آن و امکان فروپاشی آن و بیقراری دائمی‌اش اشاره دارد.

درباره‌ی نرخ نزولی سود

ستیو فلیت‌وود بر این نظر است که بیشتر مارکسیست‌هایی که درباره‌ی «گرایش» فروکاهنده‌ی سود سخن می‌گویند معمولن در نهایت به قانون علیتی هیومی یا همان توالی رویدادها (هر گاه X آنگاه Y) در نظام بسته‌ی آزمایشگاهی متوسل می‌شوند. مثال‌هایی هم از این رویکردهای تجربی به دست می‌دهد که به قرار زیرند:

الف. گرایش را می‌توان همچون موضوع آماری دید: سودها گرایش به کاهش در طول زمان دارند: یعنی هر گاه X (پس از گذشت مدتی از زمان) آنگاه Y.

ب. با افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه آنگاه نرخ سود گرایش به کاهش نشان خواهد داد: یعنی هر گاه X آنگاه Y.

پ. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به نحوی درونی موجب افزایش بارآوری فزاینده‌ی کار می‌شود و همین هم خود را در گرایش فروکاهنده‌ی نرخ سود نشان می‌دهد: یعنی هر گاه X1 و X2 آنگاه Y.

به نظر فلیت‌وود این تفسیرها اشتباهند زیرا که آنها در نهایت به معنای شیرجه‌زدن به درون اندیشه‌ی رئالیسم تجربی هستند. این تفسیرها گرایش را همچون نتیجه و پیامد درک می‌کنند. گرایش را همچون الگویی به لحاظ تجربی قابل شناسایی و طرحی نظام‌مند در جریان پدیده‌ها می‌بینند. هیچیک از این گزاره‌ها برخلاف رئالیسم انتقادی گرایش را همچون نیرو force درک نمی‌کنند.

فلیت‌وود در ادامه می‌افزاید که به رغم اشاره‌ی مارکس به گرایش‌گونه‌بودن قوانین، او هرگز معنای این مفهوم را تعریف نکرد و توضیحش نداد. اما رئالیسم انتقادی بر این نظر است که:

الف. قاعده‌مندی رویدادها را نمی‌توان قانون‌مندی نامید. ب. درک هیومی از علیت به مثابه قاعده‌مندی رویدادها نیز قانون‌مندی تلقی نمی‌شود. پ. از نظر رئالیسم انتقادی علت یک رویداد را می‌توان در چیزی به جز آن رویدادی جستجو کرد که با آن ملازم است و ت. مفهوم علیت را باید همچون قدرت‌های نیروها powers of forces درک کرد. به این ترتیب باید بنا به نظم

^۳ کریستوفر آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه، ترجمه فروغ اسدپور، نشر پژواک ۱۳۹۲.

هستی‌شناختی لایه‌مند از سطح رویدادهای به‌فعلیت‌درآمده به سمت ساختارهای اجتماعی، نیروها، روابط، و سازوکارهای زیرین حرکت کنیم که همانا فعلیت‌یابی رویدادها را شکل می‌دهند. در اینجا توضیح جای پیش‌بینی را می‌گیرد و محتوای توضیحی معیاری می‌شود برای ارزیابی نظریه‌ها. توضیح‌دادن در این معنا ارائه‌ی تاریخ علیتی یک پدیده است.

بنا به این دیدگاه هستنده‌های entities پیچیده حاوی یک ساختار درونی خاص یا ترکیبی از ساختارهایند که آن‌ها را دقیقن به آن چیزی که هستند و نه یک چیز دیگر تبدیل می‌کنند. ساختارها همچنین موجب آن می‌شوند که هستنده‌ی مورد نظر به حالات، تمایلات، ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها، و توانمندی‌های خاصی برای کنش‌گری در مسیرهای خاصی تجهیز شود که نیرو(ها)ی آن تلقی می‌شوند. نیروها می‌توانند در اختیار و تصرف هستندند باشند possessed، اعمال شوند exercised، یا به فعلیت در actualised بیایند.

در همین ارتباط باید توجه کرد که: الف. هستنده به واسطه‌ی ساختار درونی‌اش حاوی نیرویی است و این نیرو در آن وجود دارد و دوام می‌آورد؛ خواه به هنگام اعمال آن به فعلیت در بیاید یا درنیاید. در ضمن نیرو امری فرآیندی است. ب. نیرویی که اعمال می‌شود نیرویی است که کلید خورده است و بر نظام بازی که در آن وجود دارد اثر می‌کند. با توجه به دخالت، اعمال قدرت و تاثیر نیروهای دیگری که همزمان وجود دارند، به نحوی پیش‌داده نمی‌توان نتیجه‌ی اعمال یک قدرت خاص را پیش‌بینی کرد. به جز این قدرت اعمال‌شده هم فرآیندی عمل می‌کند. پ. نیروی به‌فعلیت‌درآمده، قدرتی اعمال‌شده است که اگر تاثیری در یک نظام باز ایجاد کند به این معنا خواهد بود که از سوی تاثیرات ناشی از نیروهای دیگری که قدرت خود را اعمال کرده‌اند خنثا یا از مسیر خود منحرف نشده است. او در ادامه با بیان مثالی از سازوکارهای دوچرخه توضیحاتش را روشن‌تر می‌کند.

الف. هنگامی که ساختارهایی همچون چرخ‌ها، بدنه، دسته، نشیمن‌گاه، ترمز و نظایر آن با هم ترکیب شدند و دوچرخه‌ای را تشکیل دادند، این هستنده دارای نیرویی برای تسهیل جابجایی و حمل و نقل خواهد بود. این نیرو در دوچرخه هست و دوام می‌آورد حتا اگر که دوچرخه به حالت قفل‌شده در حیاط بماند. ب. شخصی دوچرخه را از حیاط بیرون می‌آورد قفلش را باز می‌کند و آن را سوار می‌شود یعنی نیروی بالقوه و نهفته‌ی آن را اعمال می‌کند. اما بنا به میزان زیاد الکلی که در بدن دارد یا باد شدیدی که از مقابل می‌وزد یا شیب تپه‌ای که باید از آن بالا برود، تاثیر این اعمال نیرو شاید آن چیزی نشود که ما انتظارش را داریم یعنی شاید به پیمودن مسافت مورد نظر موفق نشویم. در این حالت نیروی اعمال‌شده به علت دخالت ناشی از نیروهای اعمال‌شده‌ی دیگر خنثا شده است. ت. اما شاید شخص دیگری هم این نیرو را اعمال کند، آن را به فعلیت درآورد و به نحو موفق‌آمیزی از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر برود. در این حالت باید به فقدان وجود عوامل خنثاکنده‌ی پیشین دقت کرد که در این مورد مانع حرکت او نشده‌اند.

کلید درک مفهوم سازوکار (و نهایتن گرایش) در رئالیسم انتقادی نه در ایده‌ی نیروی در تصرف یا در اختیار یک هستنده، بلکه در ایده‌ی فعلیت‌یابی نیروی اعمال‌شده در شکل قدرت است. نیرویی که در تصرف و اختیار ما است علاقه‌مندی کمی در ما برمی‌انگیزد زیرا تاثیری از خود به جا نمی‌گذارد (اگرچه حتا وقتی که صاحب دوچرخه نیرو را اعمال می‌کند باز در اثر تاثیر قدرت‌های دیگر شاید نتواند آن را به فعلیت در بیاورد). پدیدارشدن اعمال نیرو در شکل قدرت هم علاقه‌ی نسبتن کمی در ما برمی‌انگیزد زیرا در شرایط خاصی است که در مسیر یک نیروی اعمال‌شده دخالتی صورت نمی‌گیرد. اما نیروی اعمال‌شده آن قدرتی است که تاثیراتی از خود به جا می‌گذارد، فرآیندی عمل می‌کند و موجب ایجاد گرایش‌هایی می‌شود. کلیدخوردن نیرو خود فرایند پیچیده‌ای است که به معنای واردشدن در شبکه‌ای از روابط با هستنده‌های مرتبط با یکدیگر است. دوچرخه با راهی که می‌پیماید، تپه و شیب آن، نیروی جاذبه‌ی زمین، دوچرخه‌سوارهای دیگر، وضعیت هوا و نظایر آن در ارتباط است. چنانچه دوچرخه وارد روابط مناسبی بشود مثلن سوار هوشیاری داشته باشد، نیروی آن کلید خورده و قدرت اعمال می‌گردد. به نظر می‌رسد که اصطلاح ساختار لقبی است که بر مجموعه‌ای از نیروها و روابط اطلاق می‌شود. هنگامی که مجموعه‌ی معینی از ساختارهای درونی با هم ترکیب شده و هستنده‌ای دارای نیرو را تشکیل می‌دهند و این هستنده وارد روابط مناسب با دیگر هستنده‌ها که بشود قدرت آن کلید می‌خورد و یک قدرت اعمال‌شده می‌شود و در نتیجه گرایشی ایجاد می‌شود. وقتی می‌نویسیم که یک سازوکار معین گرایش به X دارد به معنای سخت‌گیرانه‌ی کلمه حرف اشتباهی گفته‌ایم. در واقع با مجموعه‌ای از ساختارها، نیروها و روابط روبرو

هستیم که به X گرایش دارند. به این معنا گرایش مزبور به مجموعه‌ای از سازوکارها منتسب است و فقط به یک سازوکار یا نیرو منتسب نیست. گفتن این که مجموعه‌ای به X گرایش دارد به این معنا نیست که X را اراده کرده است و یا آن را می‌خواهد. در یک نظام باز هرگز با مجموعه‌ی ایزوله‌ای از روابط و نیروها روبرو نیستیم بلکه با کثرتی از آنها، و هر یک با گرایش‌های خاص خود روبرو هستیم. این گرایش‌ها در زمان و مکان معینی همگرایی‌هایی از خود بروز می‌دهند. اما نتیجه‌ی قطعی این برهم‌کنش‌ها و واکنش‌ها از پیش معلوم نیست. به عنوان نمونه دوچرخه‌چیزی است که امکان رفتن از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر را تسهیل می‌کند. اما همین کارکرد مشروط است به فقدان وجود گرایش‌های دیگری نظیر الکل در خون دوچرخه‌سوار یا نبود تپه‌ای با شیب بلند و تیز. به همین جهت هم می‌گوییم که گرایش فرآینداری است. در ضمن گرایش را به نحوی استعاری می‌توان نیرو هم نامید. واژه‌ی گرایش ربطی به نتیجه و پیامد ناشی از عملکرد یک نیرو ندارد. اصطلاح گرایش به خود نیرو force و نه نتیجه‌ی آن ارجاع می‌دهد.

سخن پایانی که بر بحث بالا می‌توان افزود این است که بنا به نظرات مارکس قانون گرایش نزولی نرخ سود در واقع قانون انباشت کار مرده و تفوق آن بر کار زنده است که به طور منطقی (و تاریخی) باید ناقوس مرگ سرمایه را به صدا درآورد. اما این که این قانون چه زمان و به چه ترتیبی خود را متحقق کند از پیش معلوم نیست و به عوامل بسیار زیادی در نظام باز سرمایه‌داری تاریخی بستگی دارد که نمی‌توان نتیجه‌ی برهم‌کنش آنها را به نحوی پیش‌داده تعیین کرد.

فصل پنجم: نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش دیگری انجام دادم برای معرفی فلسفه علم روی باسکار در زمینه علم اجتماعی. پیش‌تر در نوشتار دیگری که به علاقمندان بحث رئالیسم انتقادی ارائه شده بود، فلسفه علم باسکار در زمینه علم طبیعی را توضیح دادم. اکنون در جایی ایستاده‌ایم که می‌توانیم بگوییم با نظرات اصلی و بحث‌های مهم رئالیسم انتقادی به معنای فلسفه علم طبیعی و علم اجتماعی (ناتورالیسم انتقادی)، آشنایی داریم. در این نوشتار تلاش کردم تا با یادآوری مباحث اصلی باسکار در زمینه فلسفه علم طبیعی مسیر بحث را برای پیش‌کشیدن نظریه فلسفی او پیرامون علم اجتماعی و کمک‌های باسکار برای مارکس‌پژوهی هموار کنم. پس از توضیحات اولیه و یادآوری‌های لازم به معرفی ناتورالیسم انتقادی پرداختم و در همین زمینه به نقدهای جامعه‌شناختی باسکار بر نظریات رایج در این علم اشاراتی کردم. همانطور که از مسیر پیشروی بحث آشکار است قصد اصلی من بررسی پیوند بین رئالیسم انتقادی و مارکسیسم است و کمک‌هایی که از این فلسفه علم در راستای (نو)بازسازی مارکسیسم و اندیشه‌های مارکسی می‌توانیم بگیریم. به نظرم بحث‌های مهمی در این راستا طرح (و فقط طرح) شدند که نیازمند تدقیق و پژوهش و ژرفابخشی بیشتری هستند.

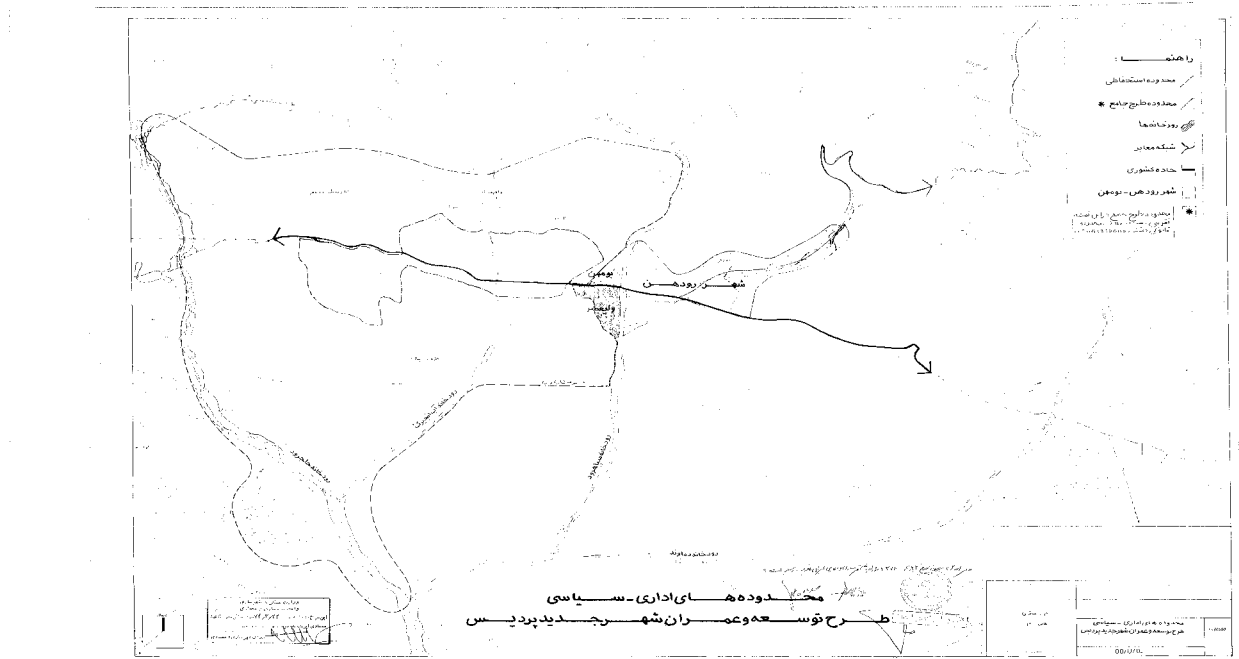
۱ - یکی از این بحث‌ها که همچنان نیازمند توضیح و تفسیر و پژوهش است تدقیق مفاهیم قانون‌مندی و گرایش نزد مارکس است که فلیت‌وود به شکل بسیار مختصری به آن اشاره کرده است. همانطور که خواننده می‌داند بسیاری از منتقدان مارکس به موضوع قانون گرایش نزولی نرخ سود به عنوان پاشنه‌ی آشیل سرمایه اشاره کرده‌اند. زیرا به نظر آن‌ها، گذشته از این که جامعه موجودیتی «طبیعی» نیست که بتواند رفتار قانونمندی از خود بروز دهد، چگونه می‌توان نحوه تحقق و عملکرد این قانون (به فرض که وجود آن را بپذیریم) را توضیح داد هنگامی که می‌بینیم سرمایه‌داری سیر سال است که با وجود بحران‌های بسیارش قدرت بازتولید خود را حفظ کرده است. چنانچه این قانون گرایش‌گونه می‌بایست «واقعن» عمل کند تأثیرات آن در سطح تاریخی و تجربی باید قابل‌مشاهده و ردیابی می‌بود. به نظر می‌رسد که تمایز باسکار بین قانون و گرایش، نظام باز و نظام بسته، و شناسایی منطق سرمایه به عنوان اصلی‌ترین و قوی‌ترین نیروی اجتماعی در جهان معاصر می‌تواند در پیوند با تلاش‌های بازسازی‌گرانه‌ی دیالکتیسیسم‌های نظام‌مندی همچون تونی اسمیت، کریستوفر آرتور، رابرت آلبریتون، موشه پوستون، و دیگران کمک بزرگی در این راستا باشد. موضوع دیگر کمکی است که رئالیسم انتقادی باسکار با مفاهیم جهان‌نظام‌مند، ساختارمند، لایه‌مند و شناخت‌پذیر خود می‌تواند در زمینه‌ی شناسایی سوژه‌های کنش دگرگون‌ساز به ما بکند. در همین زمینه دیدیم که شناخت علمی جهان اجتماعی بر اساس سلسله‌مراتب ساختاری و اهمیت عمودی این ساختارها و سازوکارها، به «خودکامگی» آن زیرلایه‌ی اصلی و توهم‌زایی ایدئولوژیک و نظام‌مند یعنی منطق سرمایه اشاره می‌کند که سوژه‌های مربوط به بازتولید آن هم می‌توانند به نحوی عمودی و لایه‌مند و البته ابژکتیو بررسی و ارزیابی شوند. اهمیت طبقه‌ی کارگر در همین رابطه قابل بررسی است.

۲ - موضوع دیگر نیروی منفی طبقات سرکوب و استثمارشده است چیزی که بسیاری از پژوهشگران اجتماعی هیچ اشاره‌ای به آن‌ها و نیروی منفی نهفته در آنها و جایگاه‌های ساختاری‌شان نمی‌کنند. به نظر می‌رسد که از رئالیسم انتقادی باسکار می‌توان برای بازسازی نظرات مارکس و همچنین برای اندیشیدن به تغییرات اجتماعی و روشنی‌انداختن بر مفاهیم جایگاه‌های ساختاری، عاملیت بالقوه‌ی ناشی از این جایگاه‌ها، و قابلیت‌های دگرگون‌سازی در این جایگاه‌ها درس‌های مهمی گرفت.

همان‌طور که پیش‌تر نوشتم امیدوارم قسمت سوم این نوشتار در معرفی آرای باسکار پس از دیالکتیکی‌کردن مفاهیم رئالیسم انتقادی و در ضمن «چرخش معنویت‌گرایانه»ی او هر چه زودتر منتشر شود. در همین راستا حتمن باید به نگارش متنی جداگانه پیرامون دیالکتیک نظام‌مند و نظرات این نحله‌ی اقتصادسیاسی فلسفی همت گماشته شود. در این متن می‌توان با تکیه به دستاوردهای رئالیسم انتقادی-دیالکتیکی باسکار بر اختلافاتی چند میان اندیشمندان این نحله روشنی انداخت. به جز این امیدوارم که در آینده کاربردهای شالوده‌های فلسفی فراهم شده از سوی باسکار را بیشتر بتوان به بحث و گفتگو گذاشت. این نتیجه‌گیری کوتاه چشم‌انتظار نوشتارهای دیگری است تا درک دوستان دیگر هم بر این نوشتار و نتایج احتمالی آن افزوده شود.

تهران کجا تمام می‌شود؟^۱ بازاندیشی شهری شدن شهر جدید پردیس امیر طهرانی - ایمان واقفی

تصور کنید در سال ۱۳۶۵ زندگی می‌کنید و قصد سفر به روستای آب‌انجیرک واقع در ۳۵ کیلومتری شرق تهران را دارید. تنها مسیر موجود جاده‌ی آسفالت‌هی به سمت مازندران است که از شمال شرقی تهران آغاز و در ادامه به جاده‌ی هراز متصل می‌شود. آنچه بیش از همه در این مسیر به چشم می‌آید راهی بیابان‌گونه با روستاهایی پراکنده و مراکز صنعتی خرد است. در انتهای مسیر به آب‌انجیرک می‌رسیم: روستایی با حدود چهارصد نفر جمعیت که زراعت و باغداری فعالیت اصلی‌شان است. اجازه دهید در تونل زمان سی سال به جلو، یعنی به سال ۱۳۹۵ حرکت کنیم. دوباره می‌خواهیم همان مسیر را طی کنیم. از انتها الیه شمال شرقی تهران حرکت می‌کنیم و وارد اتوبانی می‌شویم که مسیر ۳۵ کیلومتری تهران-آب‌انجیرک را به ۱۷ کیلومتر کاسته است. در ابتدای مسیر، کرانه‌های شمالی و جنوبی اتوبان پُر شده است از برج‌های مسکونی. کمی که جلوتر می‌رویم به دانشگاه امام حسین برمی‌خوریم. از این اتوبان وارد اتوبانی دیگر می‌شویم و پس از گذشتن از منطقه‌ی ییلاقی جاجرود، که این روزها مملو از کارگاه‌های کوچک چوب‌بری و نجاری و آهنگری است، به مناطق زاغه‌نشین و سکونتگاه‌های غیررسمی‌ای می‌رسیم که محل اسکان کارگران این کارگاه‌های صنعتی است. در انتهای مسیر به‌جای روستای کوچک آب‌انجیرک، به یک پهنه‌ی مختلط بزرگ مسکونی-خدماتی-تفریحی با جمعیتی بالغ بر صدهزار نفر برمی‌خوریم.^۲ نام این پهنه‌ی عظیم‌الجثه که هنوز بیست سال هم ندارد، شهر جدید پردیس است.



تصویر ۱. نقشه‌ی اولیه طرح احداث شهر جدید پردیس

^۱ منتشر شده در هشتی تهران (۱۳۹۵)، تهران: نشر بنگاه

^۲ گرچه نتایج سرشماری سال ۱۳۹۵ هنوز منتشر نشده است، تخمین‌های موجود حاکی از جمعیت ۱۲۸ هزار نفری شهرستان پردیس است که بخشی از آن در شهرهای مجاور پردیس، از جمله بومهن ساکن‌اند.

به سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ بازمی‌گردیم، یعنی به بازه‌ای که منطق احداث شهرهای جدید در حال تکوین است. در اواسط دهه‌ی ۱۳۶۰، از یک سو شاهد مهاجرت‌های گسترده‌ی ناشی از جنگ به تهران بودیم، و از سوی دیگر با گفتمان انقلاب مستضعفانی مواجه بودیم که وعده‌ی تهیه‌ی مسکن و امکانات زندگی برای فرودستان را می‌داد. آمیزه‌ی این دو منجر به شکل‌گیری شرایط ویژه و منحصر به فردی در کلان‌شهر تهران شد. برای مثال، با گذشت چند سال از ابتدای انقلاب مساحت شهر تهران دو برابر شد و بیش از پانصد هکتار از اراضی کشاورزی حومه و حاشیه‌ی تهران به زیرساخت‌وساز رفت.^۱ همچنین باغ‌های اطراف این کلان‌شهر در معرض نابودی قرار گرفتند و بیلاق‌های پیرامون آن یکی‌یکی بلعیده شدند. جمعیت روستاهای اطراف تهران در فاصله‌ی ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵، با رشدی سرسام‌آور، از ۶۴ هزار نفر به حدود ۴۰۰ هزار نفر رسید.^۲ در این سال امکان‌سنجی شهرهای جدید در اطراف تهران در دستور کار نهادهای مدیریت شهری قرار گرفت. شرکت مهندسی مشاور تهیه‌کننده‌ی طرح شهر جدید پردیس در مطالعه‌ی خود به این نتیجه می‌رسد که باید سیاست ایجاد شهرهای جدید با هدف مهار رشد بی‌رویه‌ی شهرهای بزرگ، از جمله تهران، اتخاذ گردد. بر اساس این سیاست که در ۱۳۶۴ به تصویب هیئت وزیران رسید، اهداف اصلی ساخت این شهرها عبارت بودند از:

۱. توزیع مناسب و برنامه‌ریزی شده‌ی جمعیت در منطقه‌ی شهری تهران از طریق هدایت سرریز جمعیت کلان‌شهر تهران به شهرهای جدید؛
۲. تمرکززدایی از کلان‌شهر تهران با انتقال برخی از وظایف آن به شهرهای جدید، به گونه‌ای که این شهرها بتوانند نقش حلقه‌ی پیوند بین مراکز جمعیتی کوچک و کلان‌شهر را بازی کنند؛
۳. پالایش محیط کلان‌شهر و بهبود و ارتقاء معیارهای زیستی و خدماتی در آن؛
۴. جلوگیری از بالارفتن بی‌رویه‌ی قیمت زمین و مسکن، ایجاد نواحی حاشیه‌نشینی و تخریب اراضی کشاورزی اطراف کلان‌شهر تهران.^۳

بر این اساس طرح اولیه‌ی ساخت شهر جدید پردیس در محدوده‌ی شمال شرقی تهران رقم خورد. شاخص‌های مکان‌یابی برای احداث این شهر جدید، که منجر به انتخاب منطقه‌ی روستایی، کم‌جمعیت و کوچک آب‌انجیرک در همجواری بومهن شد، عبارت بودند از: نزدیکی به تهران؛ تراکم بسیار کم جمعیت؛ هم‌جواری و دسترسی به یکی از مهم‌ترین جاده‌های ترانزیتی تهران (یعنی جاده‌ی تهران-مازندران)؛ و البته برخورداری از چشم‌اندازی زیبا. به این ترتیب ساخت شهری ۲۰۰۰ هکتاری برای اسکان جمعیتی حدود ۲۰۰ هزار نفر، در ۳۵ کیلومتری تهران در سال ۱۳۷۴ آغاز شد. از ابتدای این طرح، مقرر شد شهر جدید پردیس در نُه فاز با کاربری‌های مسکونی، توریستی، و تفریحی و همچنین یک قطب علمی-صنعتی در قالب پارک فناوری پردیس ساخته و به شهری اشتغال‌زا و با جذابیت‌های زندگی شهری بدل شود.^۴ آمار و ارقام نشان می‌دهند که برنامه‌ی احداث این شهر جدید به کندی به سمت افق‌های پیش‌بینی شده در حرکت بود: تا ۱۳۸۲ تنها ۱۵۴۰۰ نفر در این شهر اسکان یافتند و همچنین فقدان امکانات مطلوب زندگی شهری به ایجاد فضاهایی مرده و بی‌تحرک در آن منجر شد.^۵ فقدان زیرساخت‌های لازم برای سکونت، و نبود هیچ‌گونه تاریخ زندگی اجتماعی در منطقه، و سکونت افراد عمدتاً فقیر در این شهر، فضاهای جمع‌ی خالی و بی‌روحی را موجب شد که حق زندگی آبرومند شهری را از ساکنان آن سلب می‌کرد.^۶ با این وصف پردیس به سرعت به خوابگاهی بزرگ برای تهران بدل شد.

^۱ ن.ک. مطالعات طرح جامع شهر جدید پردیس (۱۳۷۴)، مهندسین مشاور آتک، وزارت مسکن و شهرسازی. و همچنین:

Kaveh Ehsani (2009), 'Survival through Dispossession: Privatization of Public Goods in the Islamic Republic', *Middle East Report*, no. 250.

^۲ مطالعات طرح جامع شهر جدید پردیس (۱۳۷۴).

^۳ مطالعات طرح جامع شهر جدید پردیس، صص ۱-۳.

^۴ مطالعات طرح جامع شهر جدید پردیس، صص ۱-۳.

^۵ ن.ک. ابراهیم‌زاده و دیگران (۱۳۸۸)، «تحلیلی بر نقش شهر جدید پردیس در تمرکززدایی از مادرشهر تهران»، جغرافیا و توسعه، شماره ۱۳، صص ۲۷-۴۶.

^۶ برای نمونه، ن.ک. ابراهیم‌زاده و دیگران (همان)؛ قرخلو، م. و پناهنده‌خواه، م. (۱۳۸۸)، «ارزیابی عملکرد شهرهای جدید در جذب جمعیت کلان‌شهرها: مطالعه موردی شهرهای جدید اطراف تهران»، پژوهش‌های جغرافیای انسانی، شماره ۶۷، صص ۱۷-۲۶.



تصویر ۲. نقشه‌ی راهنمای شهر جدید پردیس

در سال ۱۳۸۶ دولت نوپای احمدی‌نژاد نقشه‌ای جدید برای این شهر در سر پروراند: طرح مسکن اجتماعی که مزین به نام مسکن مهر شد. طرح مسکن مهر ذیل گفتمان بازگشت به انقلاب مستضعفان و باهدف تأمین مسکن گروه‌های کم‌درآمد شکل گرفت. از این دوران به بعد، مسکن مهر به یکی از مهم‌ترین اجزای دم‌ودستگاه تبلیغاتی دولت احمدی‌نژاد بدل شد. بر این اساس دولت ملزم شد با حذف قیمت زمین و اعمال معافیت‌های مالیاتی، افراد فاقد مسکن را خانه‌دار کند. طرح مسکن مهر بر اساس اجاره‌ی بلندمدت زمین‌های تحت تملک دولت و شرکت‌های دولتی، و زمین‌های ملی- از جمله زمین‌های خارج از حریم شهرها- جهت ساخت مسکن پایه‌گذاری شد. این طرح باهدف ساخت ۱٫۵ میلیون واحد مسکونی در ۱۳۸۶ آغاز شد، اما ظرفیت آن تا سال‌های ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲ به ۲٫۲ میلیون واحد افزایش یافت- به این عدد ساخت سالانه ۲۰۰ هزار واحد مسکونی مهر روستایی را نیز باید افزود. حساب و کتابی ساده نشان می‌دهد که شش سال پس از آغاز این طرح، چشم‌انداز تولید واحدهای مسکونی فوق به ۳٫۴ میلیون واحد رسید.^۱ گرچه دولت مجوز تأمین بودجه‌ی این پروژه را از منابع متنوعی در اختیار داشت، درعمل بار مالی هنگفت آن بردوش بانک مرکزی افتاد. استقراض ۴۳٪ منابع مالی این پروژه‌ی عظیم از بانک مرکزی -معادل ۵۰۰ هزار میلیارد ریال^۲ - به‌واسطه‌ی بانک مسکن سبب رشد نقدینگی و ایجاد تورمی شدید شد.^۳ براین‌اساس ارائه‌ی وام به خریداران عملاً در بازه‌های زمانی متفاوتی متوقف

^۱ داده‌ها مستخرج از سیدرضا هاشمی (۱۳۹۴)، «گزارش شناخت، ارزیابی، و مستندسازی مسکن مهر»، وزارت راه و شهرسازی، ص ۶۰-۶۱.

^۲ سیدرضا هاشمی (همان): ص ۷۱.

^۳ ن.ک.:

شد و در نهایت چاره‌ای جز افزایش آورده‌ی نقدی مردم برای خرید این واحدها باقی نماند؛ روندی که تا همین امروز نیز پابرجاست و برای اتمام پروژه مدام از جیب مردم طلب پول می‌کند.

اما نتیجه‌ی اجرای این طرح در نهایت احداث بیش از ۸۳ هزار واحد مسکونی در شهر جدید پردیس بود. برای اجرایی شدن این طرح تغییراتی اساسی در استخوان‌بندی و ساختار شهر پردیس صورت گرفت.

دره‌ای محصور میان کوه‌های واقع در ضلع شمالی پردیس (که در طرح اولیه‌ای که در سال ۱۳۷۴ تهیه شده بود جزء حریم شهر در نظر گرفته نشده بود)، به عنوان فاز ۱۱ به شهر جدید پردیس الصاق شد. در این منطقه‌ی جدید که هیچ تأسیسات زیربنایی‌ای برای زندگی در آن پیش‌بینی نشده بود، بیش از ۳۳ هزار واحد مسکن مهر احداث شد. علاوه بر این، بار بیش از ۲۲ هزار واحد مسکن مهر نیز بر دوش فاز ۸ این شهر گذاشته شد که پیش‌تر با کاربری تفریحی-توریستی برای جذب ساکنان جدید به این شهر تعریف شده بود.^۱ با این اوصاف در سال ۹۳ تخمین زده شد که جمعیت پردیس در چند سال آتی به چندین برابر آنچه پیش‌تر طراحی شده بود یعنی جمعیت پیش‌بینی شده‌ی ۲۰۰ هزار نفری برسد.^۲ این درحالی‌ست که همان حداقل امکانات و تسهیلات آبرومندی که برای این جمعیت پیش‌بینی شده بود نیز تا کنون به‌درستی تأمین نشده است.

همین تحولات باعث شده امروزه پردیس‌نشینان با مشکلات گوناگونی از جمله کمبود فضاهای لازم برای تأمین مایحتاج اولیه و فضاهای عمومی و فراغتی مانند پارک، پیاده‌رو، سینما و جز آن دست‌وپنجه نرم کنند و تأمین ابتدایی‌ترین زیرساخت‌های زندگی شهری- همچون آب و فاضلاب- نیز به‌ویژه در فازهای مربوط به مسکن مهر با مشکل مواجه باشد.^۳ در این شرایط به‌واقع چه زندگی‌ای در پردیس به‌جریان خواهد افتاد. در بهترین حالت، در فازهای جدید و مختص به مسکن مهر، تعداد محدودی فضای عمومی و پارک در آن دایر، و سوپرمارکت‌ها و بقالی‌های کوچکی نیز در جوار ساختمان‌ها برپا خواهند شد. در مرکز شهر هم چند پاساژ، مرکز خرید و کاربری درمانی تأسیس می‌گردد - که البته برخی از آن‌ها ساخته شده‌اند و برخی دیگر هم در دست احداث‌اند. و در نهایت زیرساخت‌های آب و فاضلاب نیز، هرچند با کیفیتی پایین، قرار است تأمین گردد.

باری، آیا تمام آمال زندگی شهری تأمین همین امکانات است؟ پاسخ قطعاً منفی است. ساکنان این منطقه در جستجوی نان و آب چاره‌ای جز ترددهای هرروزه به تهران ندارند. اضافه کنید این نکته را که هیچ چیز بهتر از نیروی کاری ارزان نمی‌تواند شکم تهران را سیر کند. به‌علاوه فضای اسکان در پردیس چیزی نیست جز اجتماع کم‌برخوردارترین گروه‌های جامعه. این فضا که نه تنها فاقد حداقل امکانات فراغتی است، بلکه دورافتادگی از مرکز-یعنی تهران- هم آنان را از دسترسی آسان به خدمات رفاهی- بهداشتی محروم کرده است. می‌توان پیشاپیش حدس زد که نتیجه‌ی انباشت آدم‌ها در چنین فضایی چیزی جز هم‌افزایی و گسترش مشکلات اجتماعی نخواهد بود. چنین وضعیتی بیش از پیش نشان از کوتاه شدن دست فقرای شهری از حق برخورداری از یک زندگی شهری آبرومند است. همچنین این شرایط روزبه‌روز پردیس را به خوابگاهی فراخ‌تر برای بازتولید مناسبات شهری تهران بدل می‌کند.

حال باید پرسید پردیس اساساً تا چه میزان برخوردار از شهریت است؟ آیا نمی‌توان ادعا کرد که پردیس خود بخشی از یک فرایند کلی شهری شدن است که حول و حوش قلمرو تهران در حال بازساخت‌یابی است؟ آیا شهر جدید پردیس پیش‌شرط تولید و بازتولید این‌گونه مناسبات شهری نیست؟ و اینکه آیا سرنوشت محتوم هر شکلی از احداث پردیس‌ها نتیجه‌ی منطق و مکانیسم درونی شهری شدن سرمایه نیست؟ آیا نمی‌توان ادعا کرد اگر اوضاع پردیس نیز بهبود یابد نیاز به تولید پردیس‌هایی دیگر در حاشیه‌های شهر تهران وجود خواهد داشت تا پایتخت بتواند به حیات و ممت ادامه دهد؟

در ادامه برای پاسخ به پرسش‌های فوق می‌کوشیم به درون این منطق شهری شدن راه بریم. می‌خواهیم از مطالعات و یافته‌های مرسوم که محدود به شناخت توصیفی شهر پردیس است فراتر برویم. مطالعات مرسوم پردیس را «شهری درخود» تلقی می‌کنند؛ شهری با مرزهای مشخص اداری-سیاسی که قابل تشخیص و تمایز از شهرهای هم‌جوارش است. این مرزگذاری اداری-سیاسی با کمک گرفتن از مجموعه‌ای از ویژگی‌های جمعیتی و کالبدی هستی شهر را تعریف می‌کنند. بر این اساس مواردی چون وسعت، جمعیت،

^۱ داده‌ها مستخرج از طرح مطالعاتی مسکن مهر (۱۳۹۱)، شرکت رهپو ساخت شارسن، وزارت مسکن و شهرسازی. همچنین ن.ک.:

<https://goo.gl/wYd6wY>

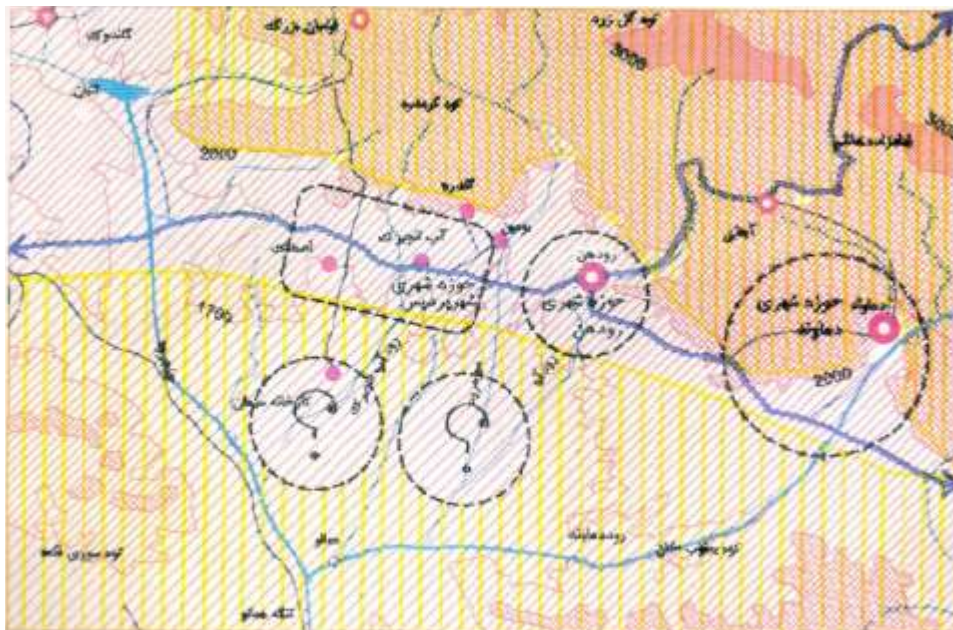
^۲ برای نمونه فرماندار پردیس جمعیتی بالغ بر ۸۰۰ هزار نفر را برای پردیس پیش‌بینی کرده است:

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13930120000660>

^۳ بر اساس مشاهدات میدانی نگارندگان و در مصاحبه با دکتر حسین ایمانی، از اعضای هیئت‌مدیره شهرهای جدید.

نرخ باروی، تأسیسات زیربنایی، تعداد و کیفیت ساختمان‌ها و نظایر این‌ها خصیصه‌های اصلی شهر قلمداد می‌شوند. این رویکرد غالب مبتنی‌ست بر نوعی جغرافیای محصور^۱ و خصیصه‌زده^۲ که شهر را قلمرویی محصور و یا واحدی فضایی تعریف می‌کند که با تقسیمات سیاسی از دیگر شهرها جدا شده است. برخلاف این رویکرد، نوشته‌ی حاضر شهر را بر اساس نگرشی بدیل درک می‌کند که آن را فضای رابطه‌ای^۳ می‌خوانیم. فضای رابطه‌ای به فرایندهای جغرافیایی‌ای دلالت دارد که با اقتصاد سیاسی مکان‌های شهری شده پیوند دارد و توجه ما را به اشکال متفاوت جریان‌ها، مواجعات، و مبادلات جلب می‌کند. این رویکرد تلقی غالب از شهر را (یعنی شهری به مثابه منطقه‌ای محصور با خصایصی ثابت) به چالش می‌کشد.^۴

با این وصف چگونه می‌توانیم پدیدارشدن شهری با چنین عظمت را توضیح دهیم؟ چه ابزارهایی برای فهم دلایل پیدایش و توسعه ی آن در دست داریم؟ چه نسبتی میان شهر جدید پردیس و مجموعه سکونتگاه‌های غیررسمی و مناطق تفریحی و صنعتی اطرافش وجود دارد؟ پرسش‌هایی از این دست بی‌پاسخ می‌مانند، مگر آنکه شهر را همچون شبکه‌ای از جریان‌ها بفهمیم که پیوندهای چندگانه‌ی جغرافیایی و اتصالات فضایی متکثر در آن جاری و ساری است. به این ترتیب در اینجا واحد تحلیل‌مان نه شهر محصور پردیس، که منطقه‌ی شهری پردیس خواهد بود. تصویر ۳ نقشه‌ای شماتیک از پهنه‌ای را که پردیس در آن واقع شده است نشان می‌دهد:



تصویر ۳. نقشه‌ی جانمایی شهر جدید پردیس (۱۳۶۴)

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، شهر جدید پردیس در مرکز یکی از مهمترین مسیرهای ترانزیتی تهران به استان‌های شمالی ایران قرار گرفته است. این مسیر به‌ویژه از این جهت اهمیت دارد که به محل تلاقی دو جاده اصلی فیروزکوه و هراز می‌رسد، که از اصلی‌ترین مسیرهای ارتباط حیاتی تهران و شمال ایران‌اند. این مسیر ترانزیتی که محور تهران- رودهن خوانده می‌شود، با عبور از آبادی جاجرد و منطقه‌ی صنعتی گمرد و سیاه‌سنگ به شهر جدید پردیس می‌رسد. اما چند سالی است که این جاده جای خود را به آزادراه پردیس داده است. این آزادراه از انتهای اتوبان بابایی آغاز می‌شود، و با عبور از دل کوه‌ها و پل‌های متعدد، تهران را به

¹ Bounded

² Trait

³ Relational space

⁴ See Roy, A. (2009). The 21st-century metropolis: new geographies of theory. *Regional Studies*, 43(6), 819-830.

ابتدای شهر پردیس متصل می‌کند. آزادراه پردیس در ادامه به جاده‌ای کمربندی شهر بومهن و رودهن و در نهایت به ورودی جاده‌های هزار و فیروزکوه و سپس شهرهای دماوند و گیلوند متصل می‌شود. بنابراین به یمن این آزادراه نوساخته، برای رسیدن به پردیس دیگر نیازی به مواجهه با آن مراکز تجمع جمعیتی، سکونت، و صنعتی نیست.

اجازه دهید دوباره سفری در تاریخ کنیم و با جا دادن منطقه‌ی جغرافیایی پردیس درپهنه‌ای گسترده‌تر، نگاهی بیندازیم به آنچه واقعاً درحد فاصل تهران و پردیس و اطراف آن در جریان است. از جاده‌ی قدیم تهران - رودهن می‌رانیم و به منطقه‌ی روستایی قدیمی جاجرود می‌رسیم که گرچه سالیان طولانی از تفرجگاه‌های اصلی تهرانیان بوده، امروزه از رونق افتاده و جای خود را به منطقه‌ای مملو از کارگاه‌های صنعتی داده است. ابتدا از پلی بر روی رودخانه‌ی سابقاً پُر آب جاجرود، که امروزه کم‌آب و تقریباً خشک شده است، عبور می‌کنیم. در ۱۳۴۶ بود که برای تأمین آب شرب و برق مصرفی ساکنان تهران، سدّ لتیان بر روی رودخانه جاجرود احداث شد و از ۱۳۴۷ نیز جهت تأمین کسری آب تهران و همچنین منطقه‌ی روبه‌رشد بومهن، آب سدّ لار از طریق تونلی به طول ۲۰ کیلومتر به مخزن سدّ لتیان هدایت شد. این سدّ هم‌اکنون تأمین سی درصد از آب شرب تهران را به‌عهده دارد و قرار است بخشی از آب شهر جدید پردیس را نیز تأمین کند. علاوه بر این سدّ، در ادامه‌ی مسیر رودخانه‌ی جاجرود، سدّ دیگری نیز با نام ماملو احداث شده است که سرریز و آب اضافی سدّ لتیان به آن منتقل می‌شود و آب‌رسانی به جنوب و جنوب‌شرقی تهران را انجام می‌دهد. چنین شبکه‌ای از تجهیزات آب‌رسانی حاکی از اهمیت محدوده‌های طبیعی منطقه‌ی پردیس و عملیاتی کردن آن‌ها برای ادامه‌ی حیات شهری تهران است. با همه‌ی این‌ها، جالب آنکه از جمله مشکلات این روزهای مسکن مهر پردیس، با وجود امکان استفاده از دو سدّ بزرگ پیش‌گفته در این محدوده، کمبود آب شرب است. راه‌حل‌های اندیشیده شده در این خصوص یا آب‌رسانی با تانکر است یا استفاده از آب سدّ ماملو، که البته آن هم به‌علت ورود فاضلاب‌های خانگی و صنعتی و کمبود تصفیه‌خانه‌های لازم مشکل‌ساز شده است.

در فرایند کش آمدن تهران که همه‌چیز را، از طبیعت بکر گرفته تا نیروی کار ارزان و سکونتگاه‌های غیررسمی حاشیه، برای شهری‌شدن‌اش به‌کار می‌اندازد، این‌ها تنها نمونه‌هایی از دگرگونی و تغییر و تحول نامتوازن منظرهای طبیعی‌اند. این فرایند شهری‌شدن برندگانی دارد که از مواهب آن بهره می‌برند و بازندگانی - در اینجا پردیس‌نشینان و فقرا - که به‌دنبال قطار شهری‌شدن می‌دوند. تهران در عین حال که تمامی مراکز تجمع اطرافش را برای بازتولید زندگی شهری‌اش به‌کار می‌اندازد، اما از تأمین زندگی آبرومند برای همان مناطق و افراد عاجز است. رودخانه‌های طبیعی اطرافش را از فواصل چند ده کیلومتری به‌سوی خود هدایت می‌کند، حال آنکه ساکنان هم‌جوار آن رودخانه را از یمن داشتن آب شرب محروم می‌کند. آزادراهی ۱۸ کیلومتری پیش پای خود پهن می‌کند تا کارگران ساختمانی و خدماتی آسان‌تر و سریع‌تر به مرکز برسند، حال آنکه خود این کارگران در محل سکونت‌شان فاقد خدمات رفاهی حداقلی‌اند. آیا این همان منطق شهری‌شدن مبتنی بر سرمایه‌داری نیست که با اولویت‌بخشی به مراکز شهری، افراد و مناطق حاشیه‌ای را به‌خدمت خود درمی‌آورد؟

بیباید به جنوب جاده‌ی قدیم تهران - رودهن برویم. آنچه این‌روزها در محدوده‌ی رودخانه و در ضلع جنوبی جاده شاهدیم، شکل‌گیری مرکز تجمع صنعتی - سکونت‌ای به نام سعیدآباد است که پیش‌تر مملو از باغ‌های ییلاقی هم‌جوار رودخانه جاجرود بود؛ رودخانه‌ای که البته دیگر به جای آب، انبوهی از زباله و فاضلاب انسانی و پساب‌های صنعتی را در خود جای داده است. داخل سعیدآباد که می‌شویم با کارگاه‌های کوچک صنعتی‌ای مواجهیم که بار تولید عمده‌ی محصولات چوبی و مبلمان تهران را بر دوش می‌کشند. در کنار این کارگاه‌های غالباً غیررسمی، انبوهی از خانه‌ها و آلونک‌های فقیرنشین و غیررسمی را می‌بینیم که خانواده‌های کارگری را با جمعیتی حدود ده هزار نفر در خود جای داده است. عمده‌ی این صنایع پیش‌تر در تهران مستقر بودند و کارگزارانش در مناطق فرودست تهران زندگی می‌کردند. به‌موجب طرح انتقال مشاغل مزاحم، مصوب سال ۱۳۶۹^۱، هم‌زمان با برنامه‌ریزی شهرهای جدید، مقرّر شد به‌علت کاهش اثرات مخرب زیست‌محیطی مشاغل و کارگاه‌های مزاحم از شهر اخراج شوند و ذیل طرح ساماندهی مشاغل مزاحم و آلاینده شهری به شهرک‌های صنعتی انتقال یابند. با اینکه شهرک‌های صنعتی میزبان بخشی از این صنایع شدند، عمده‌ی این مشاغل در قالب مراکز عمدتاً «غیررسمی» به اطراف تهران منتقل شدند و همراه با خود کارگران‌شان را هم که دیگر

^۱ این قانون در واقع در ادامه قانونی است که در سال ۱۳۴۵ تصویب شد و به موجب آن شهرداری‌ها مکلف شدند از تاسیس اماکنی که به نحوی موجب بروز مزاحمت برای ساکنین شهرها می‌شوند جلوگیری کنند.

جایی در تهران نداشتند، بردند. بنابراین کارگاه‌ها و کارگران آرام‌آرام از تهران اخراج شدند تا شهر پاکیزه‌تر و زیباتر شود. به این ترتیب پایتخت روزبه‌روز زیباتر شد و هر چه بیشتر عاری از بازمایه فقر و فضاهای فقیرنشین و کارگری. این پاکیزه‌کردن یادآور همان تجربه‌ی معروف شهری‌شدن پاریس اواسط قرن نوزدهم است، آنچنان که شارل بودلر در قطعه‌ی جریان‌ساز «چشمان فقرا» آن‌را به نظم درآورده است. جایی که چشمان یک خانواده‌ی فقیر مسحور زرق‌وبرق کافه‌ای نوساخته می‌شود و به چشمان زوج عاشقی گره می‌خورد که داخل کافه مشغول خوردن شراب ناب بودند، معشوقه که از دیدن این خانواده‌ی فقیر معذب می‌شود، خطاب به همراه عاشق پیشه‌اش می‌گوید: «این مردم با آن چشمان از حدقه درآمده غیرقابل تحمل‌اند. از صاحب کافه خواهش کن از اینجا بیرونشان کند»^۱. و چه جایی بهتر از حاشیه‌های شهر که فرودستان را تبعید کنند تا خدش‌های به زیبایی و شکوه بلوارهای نوساخته وارد نشود.

بنابراین کیست که نداند چرخ‌دنده‌های شهر تهران برای چرخیدن به این مشاغل و کارگران وابسته‌اند. برنامه‌ریزی ایدئولوژیک شهری اثرات زیست‌محیطی را به همراه فقرا از شهر اخراج می‌کند تا مسیر انباشت سرمایه هموارتر شود. همین امر سبب شده است سکونتگاه‌های غیررسمی اطراف تهران مشاغل متناسب با خود را جذب و تولید کنند و مراکز تجمعی بزرگ با انواع مشکلات اجتماعی و زیست‌محیطی شکل بگیرد. مراکزی که البته هزینه‌ی شهری‌شدن تهران را پرداخت می‌کنند و برای بازتولید زندگی شهری در آن متولد می‌شوند و وسعت می‌یابند. تولید سعیدآباد نتیجه‌ی این شکل از شهری‌شدن و برنامه‌ریزی ایدئولوژیک همبسته با آن است. همین فرایند انتقال محدودده‌های صنعتی و محیط‌های کارگری به اطراف تهران را در ادامه‌ی مسیر نیز می‌توان مشاهده کرد. به جاده که بازگردیم و به سمت پردیس حرکت کنیم، از کنار دو منطقه‌ی صنعتی دیگر به نام‌های گمرد و سیاه‌سنگ عبور می‌کنیم؛ دو مرکز تجمع صنعتی با کارگاه‌های کوچکی که محصولات و خدمات صنعتی مورد نیاز تهران را تأمین می‌کنند و برای ساکنان پردیس و بومهن و دیگر سکونتگاه‌های کوچک و بزرگ غیررسمی آن اطراف شغل فراهم می‌آورند.

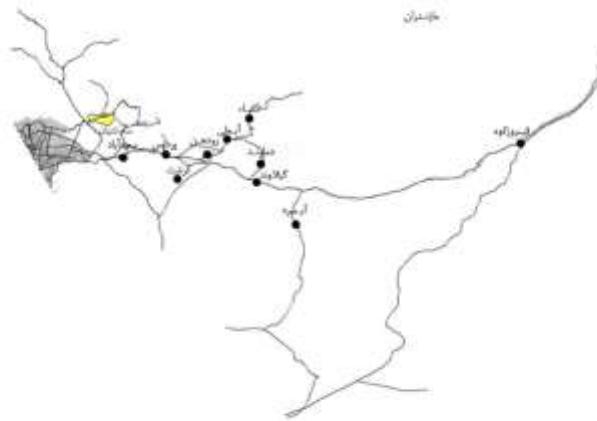
کمی که جلوتر می‌رویم وارد قلمرو شهر جدید پردیس می‌شویم. در ضلع جنوبی جاده پارک فناوری پردیس قابل مشاهده است. این مجموعه با هدف تأسیس قطبی علمی-تکنولوژیک در منطقه احداث شده است و بزرگ‌ترین پارک فناوری در غرب آسیا به شمار می‌رود. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شرکت‌های مخابراتی، الکترونیکی، و انفورماتیکی ایران و همچنین سایت ماهواره‌ای رودهن که از اصلی‌ترین مراکز ارسال و دریافت سیگنال‌های ارتباطی ایران است، در این مکان قرار گرفته‌اند. پیش‌بینی می‌شود پس از بهره‌برداری از کل فضای پارک فناوری فوق، زمینه‌ی استقرار و اشتغال بیش از ۵۵۰۰ مهندس و متخصص در این مجموعه فراهم شود. علاوه بر این پارک، دانشگاه‌های آزاد پردیس و رودهن نیز نشان از اهمیت آکادمیک و تحقیقاتی این منطقه دارند.

در کنار این‌ها، شهر پردیس کارکرد دیگری نیز پیدا کرده است: جذب بخشی از طبقه‌ی متوسط و بالای تهران که همانند اقشار کم درآمد این مناطق، میان تهران و حومه در رفت و آمدند، اما در جهت عکس. از همین‌جا اهمیت بیش از پیش آزادراه پردیس آشکار می‌شود و آن نقشی است که در تسهیل تردد سرمایه و نیروی کار بازی می‌کند. اجازه دهید کمی بیشتر در این مورد تأمل کنیم. در کنار پارک فناوری پردیس منطقه‌ای روستایی به نام کرش وجود دارد. کرش برخلاف دیگر سکونتگاه‌هایی که توضیح‌شان رفت، مرکزی است برای گذران اوقات فراغت ثروتمندان تهران. محدوده‌ای که همچنان بافت باغی‌اش را حفظ کرده و میزبان ویلاهای تفریحی ثروتمندان است؛ فضایی که جز معدود ساکنان بومی‌اش دیگر مقیمی ندارد و عموماً در روزهای آخر هفته پذیرای اغنای فرارکرده از دود و شلوغی پایتخت است. نیاز به گفتن نیست که چنین بافتی شیوه‌ای متفاوت از ارزش‌گذاری زمین و فرایند انباشت سرمایه را به نمایش می‌گذارد: زمین‌های این منطقه فارغ از تولید کالا و خدمات برای انباشت سرمایه ارزش می‌یابند و تولید ارزش زمین در آن پیش از هرچیز بر اساس نیازهای فراغتی و تفریحی تهران و تهرانی‌ها شکل گرفته است. نوستالژی فرار از شهر و بازگشت به طبیعت امری است سابقه‌دار که حالا دیگر مدت‌ها است در زندگی طبقه‌ی متوسط به بالای ساکنان تهران جاافتاده است. تکرار این فرایند و احداث چنین اجتماعات محصور در ادامه‌ی مسیر، پرده از اهمیت منطقه‌ی شهری پردیس و رابطه‌ی آن با تهران برمی‌دارد، که البته منحصر به کرش هم نیست. تهرانی‌ها به نوعی کل مسیر تهران-شمال را به تسخیر خود درآورده‌اند. نگاهی به مناطقی که در طول همین چند دهه‌ی اخیر ساخته شده‌اند و میزبان شهرک‌های محصور ثروتمندنشین شده‌اند، گویای

^۱ هاروی، اقتصاد سیاسی فضای عمومی، ترجمه ایمان واقفی، آلاحسن‌خالی، منتشر شده در وبسایت فضا و دیالکتیک:

<http://dialecticalspace.com/the-political-economy-of-public-space/>

این واقعیت است که منطق شهری شدن تهران خود را تا آب‌های تا دیروز آبی و امروز سیاه خزر گسترانیده است: مناطقی چون مشا، آبلعی، پلور در جاده هراز و آبسرد دماوند و گیلاوند و ورسک در محور فیروزکوه. این دو جاده نه فقط به انحای متفاوت چرخه‌ی کالا و نیروی کار را به جریان انداخته، که اوقات فراغت تهران را برداشته و تا مناطق کاملاً توریستی و تفریحی‌شده‌ی شمال ایران، از جمله آمل و بابل و بابلسر برده‌اند. اهمیت شکل‌گیری نوعی سبک زندگی که به خودروی شخصی گره خورده است، خود را در چنین شیوه‌ی زیست شهری‌ای نشان می‌دهد. ساخت‌یابی چنین شبکه‌ای که «پردیس حومه‌ای» در مرکز آن قرار دارد و از مهم‌ترین گره‌های آن شبکه به‌شمار می‌رود، از سویی فراغت‌تهرانی‌ها را تأمین می‌کند و زمینه‌ی دگرگونی زمین‌های غیرشهری را در کل پهنه‌ی تهران - شمال مهیا می‌کند، تا بدل به باغ‌ها و ویلاهای تفریحی و مراکز خدمات توریستی‌ای شوند که نظام انباشت سرمایه تهران مهم‌ترین محرک تولیدش است. افزون بر این، با توجه به آنچه پیش‌تر گفته شد، سایر زمین‌های دگرگون شده‌ی غیرشهری و مناظر طبیعی نیز روی دیگر همین سکه‌ی شهری شدن نامتوازن را نمایندگی می‌کنند: مسکن اجتماعی رسمی‌ای چون مسکن مهر و آلونک‌های غیررسمی فقرا، مناظر و طبیعت عملیاتی‌شده جهت تأمین زیرساخت‌ها و منابع مصرف تهران، و همچنین سایت‌های تولید صنعتی، خدمات، و دانش.



تصویر ۴. نقشه‌ی شماتیک تجمعات منطقه‌ای تهران-پردیس-مازندران

اکنون باید مجدداً پرسش نخستین این نوشته را تکرار کرد که به واقع «تهران کجا به پایان می‌رسد؟». آیا پردیس «چیزی درخود» و خارج از تهران است؟ جواب قطعاً منفی است. شبکه‌ی عظیم شهری از تهران تا شمال ایران، بیش از آنکه مبتنی بر دوگانه‌هایی چون تهران/حومه، شهر/روستا (غیرشهر) و شهر/طبیعت باشد، دربرگیرنده‌ی تاروپودی درهم‌تنیده، گسیخته، و البته نامتوازن از انواع کاربری‌های زمین شامل سکونتگاه‌ها و معابر و سایت‌های صنعتی و خدماتی و حتا طبیعی‌ای است که تولید و بازتولید نظام بلعنده‌ی سرمایه‌داری را به دوش می‌کشند. رویکرد ایدئولوژیک موجود اما، تلاش می‌کند تا با طرد و ادغام هم‌زمان آنچه غیرشهر است، زمینه‌های رشد شهری نامتوازن را به شیوه‌ای فراهم کند که اساساً حق به شهری برای فقرا و مطرودان قابل‌تصور نباشد. زیرا در این بازگامی، فقرا و درحاشیه‌ماندگان پیشاپیش محذوفان طفلی شهری‌شدن‌اند و احتمالاً با تشدید شهری شدن می‌توان نجات‌شان داد و ادغامشان کرد، غافل از آنکه منطق درونی شهری شدن برپایه‌ی چنین شیوه‌ی حکمرانی‌ای است که توسعه‌ی نامتوازن را درجهت انباشت سرمایه توجیه می‌کند. درمقابل این رویکرد، باتکیه بر خوانشی رابطه‌ای می‌توانیم از رویکرد ایدئولوژیک موجود به پردیس فاصله بگیریم. همچنین با تحلیل پویایی‌های موجود می‌توانیم از دوگانه‌ی تهران و پردیس جدا شویم و به شکلی متفاوت شهری شدن را فهم کنیم. کاری که نیت و غایت نهایی نوشته‌ی حاضر بوده است.

تأملی در نظریات متقدم آنری لوفور:

معرفی مقاله‌ی «نظریه‌ی اجاره‌ی زمین و جامعه‌شناسی روستایی»^۱

استوارت الدن و آدام دیوید مورتن

برگردان: همن حاجی میرزایی

چکیده:

این مقدمه بر ترجمه‌ی مقاله‌ی سال ۱۹۵۶ آنری لوفور با عنوان «نظریه‌ی اجاره‌ی زمین و جامعه‌شناسی روستایی» شامل سه بخش است. اول، به این می‌پردازد که برداشت‌های انگلیسی‌زبان از لوفور بسیار تمایل دارند بر نوشته‌های شهری او تمرکز کنند و کارهای اولیه‌ی او را درباره‌ی جامعه‌شناسی روستایی نادیده می‌گیرند. در نتیجه از دریافت اینکه تمرکز او بر اوربان [امر شهری] ناشی از توجه او به دگرگونی روستایی-شهری بوده است ناتوانند. دوم، خلاصه‌ای از آثار جامع‌تر او درباره‌ی مسائل روستایی، از جمله کار ناتمام او بر روی رساله‌ی اصلی جامعه‌شناسی روستایی، بدست می‌دهد؛ و موضوعات اصلی این مقاله را در نسبت با دیگر پروژه‌های او طرح می‌کند. سوم، موضوعات مورد بحث لوفور را به بحث‌های گسترده‌تر در اقتصاد سیاسی و جغرافیا درباره‌ی وجوه امر روستایی، زمین و اجاره‌ی زمین، از جمله آثار آنتونیو گرامشی و خوزه کارولس ماریاتگوئی (José Carlos Mariátegui) پیوند می‌دهد.

کلمات کلیدی: آنری لوفور، جامعه‌شناسی روستایی، جامعه‌شناسی تاریخی، اجاره‌ی زمین، زمین، مطالعات ارضی، توسعه‌ی نابرابر، آنتونیو گرامشی، خوزه کارولس ماریاتگوئی.

آثار آنری لوفور درباره‌ی تولید فضا، حق به شهر، و انقلاب شهری پس از مرگش در سال ۱۹۹۱ به منابع معتبری برای بخش عمده‌ی جغرافیای انتقادی تبدیل شده‌اند. از مواجهات اولیه و پیشرو دیوید هاور (1973)، نیل اسمیت (1984)، ادوارد سوچا (1989)، راب شیلدز (1999) و نیل برنر (1997، 2000)، تا گستره‌ای از مطالعات طی دو دهه‌ی گذشته (Butler 2012; Elden 2004; Goonewardena et al. 2008; Merrifield 2006; Stanek 2011) کار لوفور به صورت روزافزونی بخشی از کانون نظری بوده است. موقعیت او درون مارکسیسم غربی هنوز هم تا حدودی حاشیه‌ای است، اگرچه ترجمه‌ی آثار دیگرش همانند نقد زندگی روزمره (Lefebvre 2014a) و مجموعه‌ی دولت، فضا، جهان (Lefebvre 2009; نگاه کنید به Brenner and Elden 2009) به شکل‌گیری بحث‌های وسیع‌تری درباره‌ی او انجامیده است.

اما تمرکز غالب آثار لوفور بر مسائل شهری خطر به حاشیه‌راندن دیگر علایق او، از جمله مسئله‌ی امر روستایی را به وجود آورده است. خوانش لوفور در مقام «منتقد دیالکتیک تاریخاً در حال ظهور شهری شدن» در مسیر بنانهادن نقدی بر اقتصاد سیاسی با عنوان تولید فضای شهری (Charnock 2010:1298, 1292) حاکی از این [خطر] است. این محصورکردن نقد اقتصاد سیاسی فضا درون امر شهری موجب ناکامی در بدست‌دادن صورت‌بندی به لحاظ دیالکتیکی باز شامل فضای روستایی تا شهری می‌شود. به بیان دیگر، چنین تقلیل‌گرایی‌ای، فضای شهری را به قیمت نادیده‌گرفتن دیالکتیک امر روستایی-امر شهری ذاتی نقد اقتصاد سیاسی فضا می‌کند. [۱] همان‌گونه که خود لوفور (1973:10; 1976:8) به خواننده‌ی دقیق یادآوری می‌کند، خاص‌بودگی شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه‌ی فضا از طریق تمرکز بر «رابطه‌ی زمین-کار-سرمایه، [یعنی] سه‌گانه‌ی سازنده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌دارانه» آشکار می‌شود، که این البته طنین تحلیل خود مارکس از «فرمول سه‌گانه» در فصل ۴۸ از جلد ۳ سرمایه است. مارکس در آن فصل این رابطه را

^۱ این متن برگردانی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Elden, Stuart and Morton, Adam David (2015) *Thinking past Henri Lefebvre: introducing "the theory of ground rent and rural sociology"*. Antipode, 48, 1 Pages 57-66

روشنساخته است: « سرمایه-بهره، زمین-اجاره زمین، کار-مزد». در حالی که کار لوفور در خصوص امر روستایی قابل تقلیل به تحلیل اجاره‌ی زمین نیست، ولی همانگونه که این مقاله نشان می‌دهد، این امر در تحلیل او نقشی اساسی دارد.

آثار جامع‌تر لوفور درباره‌ی امر روستایی به ابعاد فرهنگی و مادی نیز پرداخته‌اند. تحلیل او از فرهنگ روستایی احتمالاً به واضح‌ترین شکل در فصل «یادداشت‌هایی نوشته‌شده در یک‌شنبه‌ای در حومه‌ی فرانسه» در جلد اول نقد زندگی روزمره (1947, 2014a) قابل رویت است. اما این بررسی بازاندیشی‌چیزی بود که در همان زمان نیز از بین رفته بود، و در واقع این فرایند بررسی شهری‌شدن (اوربانیزاسیون) چشم‌اندازهای روستایی (رورال) بود که اولین بار لوفور را به پرسش از امر شهری به سان مقوله‌ای در خود رهنمون ساخت. تز دکتری لوفور، که در ۱۹۵۴ پذیرفته شد، بررسی اجتماعات دهقانی در پیرنه (Pyrenees) بود (2014b)، که با مطالعه‌ی دقیق دره‌ی کمپن (Campan valley) همراه بود (نگاه کنید به Lefebvre 1963; Entrikin and Berdouley 2005). کارهای اولیه‌ی این پروژه‌ها هنگامی کامل شدند که لوفور در طی جنگ جهانی دوم در این منطقه حضور داشت. پس از آن بود که لوفور وارد مرکز ملی تحقیقات علمی (CNRS) شد تا در زمینه‌ی جامعه‌شناسی روستایی (رورال) پژوهش کند. او تحلیلش از اجتماعات دهقانی و طبقات اجتماعی را ژرفا بخشید (Lefebvre et al. 1956; Lefebvre 1949, 1951, 1956a) و تحقیق بر روی موضوعات اجتماعی و سیاسی-اقتصادی را آغاز کرد (1953, 1956b, 2003a, 2015) [۲]. همچنین در تعدادی از پروژه‌های مشترک در مرکز ملی تحقیقات علمی (CNRS) همکاری داشت، اگرچه [پروژه‌ی] تاریخ مناطق روستایی فرانسه همراه با تاریخ‌دان آلبرت سوبل (Albert Soboul) هرگز کامل نشد. لوفور از نواحی اطراف خانه‌ی خانوادگی‌شان در ناوارنکس (Navarrenx) به عنوان ابژه‌ی خاصی برای تحلیل استفاده می‌کرد، و کتابی درباره‌ی این منطقه نوشت (Lefebvre 1956a). کشف ذخایر گاز و سولفور در نزدیکی لاک (Lacq) (تقریباً در فاصله ۲۰ کیلومتری) موجب دگرگونی عظیمی در چشم‌انداز این منطقه شد. این تغییر هم شامل صنعتی-شدن - ساخت زیرساخت‌های استخراجی (extractive)، ذخیره‌سازی و حمل‌ونقل - و هم شهری‌شدن - ساخت «شهر جدید» مورنکس (Mourenx) برای مسکن کارگران - بود. لوفور این فرایند را در کتاب از امر روستایی (رورال) تا امر شهری (اوربان) (Du rural à l'urbain) بررسی کرده است، این کتاب مجموعه‌ای است از مقالات اولیه‌اش درباره‌ی امر روستایی (رورال) و همچنین متونی درباره‌ی دگرگونی/تغییر شکل (transformation) و یک متن درباره‌ی نگرانی‌های عمدتاً شهری. از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ علاقه‌ی لوفور تقریباً منحصراً به مسائل شهری جلب شد، که این قضیه به مجموعه کتاب‌هایی از جمله حق به شهر (1966, 1996)؛ انقلاب شهری (1970b, 2003b)؛ اندیشه‌ی مارکسیستی و شهر (La pensée marxiste et la ville) (1972)؛ ترجمه انگلیسی در دست انتشار است^۱ انجامید. این مجموعه در کتاب تئوریک تولید فضا به اوج خود رسید، جایی که لوفور (1991: 323) پرسید: «زمین، به عنوان مفهوم و واقعیت، چه نقشی در این زمینه (کانتکس) دارد؟» لوفور پس از تحلیل مالکیت زمین از نظر مارکس، البته همراه با بعضی نقدها، این‌گونه نوشته است (1991: 323-324):

قصص اصلی مارکس در سرمایه تحلیل و نشان‌دادن شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه و جامعه‌ی بورژوازی بر حسب مدل دودویی (و دیالکتیکی) که سرمایه را در مقابل کار قرار می‌داد بود ... اما این تحلیل ناپدیدشدن دسته‌ی سومی از عوامل را از تصویر پیش‌فرض گرفته است: یعنی زمین، طبقه‌ی مالک زمین، اجاره‌ی زمین و همین‌طور کشاورزی.

مقالات کتاب از امر روستایی (رورال) تا امر شهری (اوربان) تنها نشانه‌های مطالعه‌ی بسیار گسترده‌تری تحت عنوان راهنمای جامعه‌شناسی روستایی (the Manuel (or Traité) de sociologie rurale) هستند، که در نظر بود تا اثری جامع باشد. طبق گفته‌های زندگی‌نامه‌نگار لوفور رمی هس (Rémi Hess) (1988:169):

این (کتاب) شامل نظریه‌پردازی مفاهیم اجاره، عایدی زمین، توزیع عایدی زمین، و رابطه‌ی بین عایدی و بازار بوده است. همچنین فصل مهمی درباره‌ی اصلاحات ارضی، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ اجرایی، داشته است. این (کتاب) نشان می‌دهد که چگونه اصلاحات ارضی، که در ابتدا انقلابی بود، به کندی در کشورهای

^۱ ترجمه انگلیسی این کتاب در سال ۲۰۱۶ منتشر شده است. (م)

مختلف، به ویژه جنوب ایتالیا، مکزیک، و اسپانیا باز پس گرفته شد.^۱ همچنین موارد دیگری بودند که در آن‌ها اصلاحات ارضی به تمامی باز پس گرفته نشد، به ویژه ایران. بعلاوه مطالعات بسیاری در مورد حیطه (terrain) در Traité به ویژه در توسکانی و پیرنه در این کتاب وجود داشته است.

با توجه به آن‌که علاقه‌ی لوفور به اصلاحات ارضی به دهه‌ی ۱۹۳۰ در روسیه و چین بر می‌گردد، به نظر می‌رسد در این کتاب درباره‌ی این کشورها نیز بحث کرده باشد (نگاه کنید به Hess 1988:166-167; 2001:xix-xx). با این وجود این مطالعه‌ی جامع – که لوفور ظاهراً سه سال بر روی آن کار می‌کرد (Hess 1988:169) – هرگز به چاپ نرسید و دست‌نوشته‌های آن گم شد. هس (1988:169-170) داستان چگونگی دزدیده‌شدن آخرین پیش‌نویس‌ها را از ماشینی که در نزدیکی پانتون (Pantheon) در پاریس پارک شده بود را روایت کرده است. در حالی که روزنامه‌ی عصر (Le soir) در پیامی پیشنهاد جایزه‌ای برای برگرداندن آن‌ها را منتشر کرد، اما این دست‌نوشته‌ها هرگز یافت نشدند و لوفور نیز هیچ وقت آن‌ها را بازنویسی نکرد. همانگونه که خود مجموعه نشان می‌داد کانون تمرکز او نیز از امر روستایی (رورال) به امر شهری (اوربان) چرخش یافت. به تبع، توجه او به سمت تأکید بر سازمان فضا و روابط قدرت منعطف شد که در بازمفهوم‌پردازی فضا و جغرافیا توسط لوفور در سرتاسر امر شهری (اوربان) جاری است. این تغییر به ضرر شیوه‌ی مواجهه‌اش با جامعه‌شناسی شهری و روستایی بود.

در پیشگفتار ویراست سوم کتاب از امر روستایی تا امر شهری هس علاقه‌ی لوفور به تاریخ جنبش‌های دهقانی را برشمرده است اما همچنین بیان کرده که «مخاطبین کمی درون و بیرون حزب [کمونیست فرانسه] بدست آورد. برای مثال او اثری درباره‌ی اجاره‌ی زمین نوشت که هیچ کس حاضر به ویراستاری آن نشد. در آن اثر اجاره‌ی زمین [la rente du sol] و همچنین چیزهای زیر زمین [du sous-sol] را مورد مطالعه قرار داد، که در نهایت او را به پرسش‌هایی درباره‌ی نفت رهنمون ساخت» (xx: 2001 هم‌چنین نگاه کنید به Hess 1988:167-168). لوفور ظاهراً گفته است که «بررسی اجاره‌ی زمین مارکسیستی نیست. بلکه ریکاردویی است.» (به نقل از Hess 1988:168). خلاصه، امروز لوفور اساساً در مباحث/محافل انگلیسی‌زبان به عنوان نویسنده‌ی درباره‌ی سیتی‌ها (شهرها) شناخته شده است، این قضیه به ویژه ناشی از تمرکز او بر «حق به شهر» (Lefebvre 1996, 2003a) است. به هر حال، سهم لوفور در جامعه‌شناسی روستایی، سیاست زمین، و «مسئله‌ی ارضی (agrarian question)» (Kautsky 1988) به صورت گسترده‌ای نادیده گرفته شده است. تصحیح این وضع یکی از اهدافی است که انتشار این مقاله به دنبال آن است.

مقاله‌ای که در پی می‌آید بخشی از کار لوفور در خصوص امر روستایی (رورال) است. این مقاله با آن که بخشی از کتاب از امر روستایی تا امر شهری بود، اولین بار در سال ۱۹۵۶ در مجموعه {مقالات} سومین کنفرانس جهانی جامعه‌شناسی منتشر شد. نسخه‌ی اندکی متفاوتی به زبان اسپانیایی در سال ۱۹۶۵ در مجله‌ی مکزیک‌ی جامعه‌شناسی (Revista Mexicana de Sociología) منتشر شد، که نشان‌دهنده‌ی علاقه‌ی آمریکای لاتینی‌ها به کار لوفور، و همچنین اهمیت مکرر این سوالات امروزه در آن‌جا است، به ویژه در رابطه با مسیرهای مختلف توسعه‌ی سرمایه‌دارانه از طریق دگرگونی ارضی. [۳] این مقاله اگرچه مختصر است اما گستره‌ی وسیعی را پوشش داده است از جمله تأملات نظری پیونددهنده‌ی مارکس (و ریکاردو) و لینین در مورد موضوعات اجاره‌ی زمین، اجاره‌ی تفاضلی و مطلق، سرمایه‌داری تک‌قطبی و همچنین تفسیر دگرگونی‌های اجتماعی در سرتاسر اروپا. البته تحلیل ارائه‌شده در این قطعه‌ی کوتاه جبران مختصری است برای اثر گمشده. امیدواریم که این برگردان، همراه با قطعه‌ی دیگری درباره‌ی روستا (رورال) در کتاب متون کلیدی (Key Writings) (2003a) بخشی از متونی باشند که در سال‌های پیش رو در این زمینه منتشر می‌شوند. سایر متون، علاقه‌ی او را به موضوعات فرهنگی و سیاسی فراتر از اقتصاد صرف نشان می‌دهند. با این وجود، معتقدیم که این مقاله حتی به تنهایی تکیه‌گاهی برای مباحث گسترده‌تر درباره‌ی مورد جامعه‌شناسی روستایی در آثار لوفور بدست می‌دهد و جامعه‌شناسی تاریخی، اقتصاد سیاسی، رویکردهای جغرافیایی و مارکسیستی را به اجاره‌ی زمین، توسعه نابرابر، اصلاحات زمین، و مطالعات ارضی پیوند می‌دهد.

^۱ recovered [récupérée]

این غفلت نسبت به آثار لوفور شامل بی‌توجهی به درگیری او با موضوعات مالکیت و اجاره‌ی زمین از دیدگاه مارکسیستی، از جمله تمایز بین اجاره‌ی تفاضلی و اجاره‌ی مطلق و در نتیجه اجاره‌ی زمین به عنوان مظهر سرمایه‌داری (Marx 1971, 1998) است. این مفهوم اجاره‌ی زمین است که به عنوان مقوله‌ای به لحاظ اجتماعی تعیین‌یافته – روابط اجتماعی تولید – از فرایند به لحاظ تاریخی مشروطی، یعنی از طریق انباشت اولیه، به وجود آمده است و توانایی تصاحب اشیاء طبیعت (زمین، آب، معادن) را به شکل مالکیت و درخواست هزینه/اجاره را برای استفاده از آنها، حتی در غیرحاصلخیزترین شکل زمین (از طریق اجاره‌ی مطلق)، ممکن ساخته است.

از این رو هدف از انتشار این مقاله تصحیح ضروری و مهم این غفلت درون ادبیات نظری گسترده‌تر از طریق شناساندن نوشته‌های قدیمی لوفور درباره‌ی جامعه‌شناسی روستایی و اجاره‌ی زمین است که در حاشیه قرار گرفته‌اند. [۴] این تمرکز/توجه برای ارتباطی که لوفور بین زمینه‌های جامعه‌شناسی روستایی، جامعه‌شناسی تاریخی، و تولید فضا در اروپا برقرار کرد بسیار مهم است. این قضیه همچنین برای ارتباطی که لوفور بین این موضوعات درون و بیرون اروپا در اشتراکاتشان با رژیم‌های ارضی آلترناتیو در زمینه‌ی توسعه نابرابر برقرار کرده بسیار مهمتر است. لوفور در زمینه‌ی جامعه‌شناسی روستایی در مقاله‌اش در کتاب از امر روستایی تا امر شهری (2003a:119) آورده است:

شکل سرمایه‌دارانه‌ی مالکیت خصوصی به شیوه‌های بسیاری توسط شکل‌های قبلی خودش محدود شده است: شکل‌های کلان (clan) و قبیله‌ای، طایفه‌ای یا فئودالی. این واقعیت به روشنی با مطالعه‌ی ساختار ارضی کشورهای «در حال توسعه»: کشورهای مستعمره یا شبه‌مستعمره، و بخش‌های عقب‌افتاده در کشورهای سرمایه‌دار معلوم می‌شود.

این موضوع توسعه‌ی نابرابر و جامعه‌شناسی روستایی به ویژه در آمریکای لاتین بسیار مهم بود، برای مثال در منطقه‌ای که لوفور در زمان ارائه‌هایش در دانشگاه Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) در مکزیک و دانشگاه Universidad Central de Venezuela (UCV) در ونزوئلا بازدید کرد، همچنین زمانی که او از بارویوس در کاراکاس در دهه‌ی ۱۹۷۰ دیدار کرد (McGuirk 2014:161). مقاله‌ای که تا این جا و در ادامه معرفی می‌شود – «نظریه‌ی اجاره‌ی زمین و جامعه‌شناسی روستایی» – حداقل به سه دلیل حائز اهمیت است.

اول، گستره‌ای از موضوعات را که در کار وسیع‌تر لوفور در خصوص جامعه‌شناسی روستایی مورد توجه قرار گرفته‌اند بیان کرده است. این موضوعات شامل:

- نظریه‌ی مارکسیستی اجاره‌ی زمین، از ریکاردو به واسطه‌ی مارکس تا لنین، و مقایسه‌ی اجاره‌ی زمین، اجاره‌ی تفاضلی و مطلق که به بحث‌های مطالعات ارضی مارکسیستی مرتبط است؛
- اصلاحات ارضی، با اشاره به فرانسه، ایتالیا، اسپانیا، و سایر مناطق و کشورهای گرفتار در عقب‌افتادگی ناشی از توسعه‌ی نابرابر و استثمار استعماری؛
- نظریه‌ی توسعه نابرابر با توجه به تسلط سرمایه‌داری بر مالکیت ارضی (agrarian landholdings) و همزیستی اشکال مختلف روابط مالکیتی متعلق به دوره‌های تاریخی مختلف از توسعه‌ی اجتماعی دوباره ارائه شده است؛
- جنبش‌های متضاد برآمده از اصلاحات ارضی، شامل مسئله‌ی دهقانی و «ته‌نشست‌ها (sedimentations)» که نیازمند ادغام^۱ تاریخ و جامعه‌شناسی است هنگامی که به دنبال تحلیل و تبیین شرایط توسعه‌ی نابرابر هستیم؛
- تمایل به نشان‌دادن این عامل‌ها درون یک نظریه‌ی اقتصاد سیاسی، در پیوند با نظریه‌ی اجاره‌ی زمین که بسط یافته‌ی نظریات مارکسیستی کلاسیک است.

^۱ doubling

دوم، در میان این موضوعات وسیع‌تر، تأکید و درخواست روش‌شناختی روشی برای نشان‌دادن این ادغام تاریخ و جامعه‌شناسی مناسب مباحث گذشته و حال درون و بیرون جامعه‌شناسی تاریخی وجود دارد. بنابراین، در «نظریه‌ی اجاره‌ی زمین و جامعه‌شناسی روستایی» خطوط کلی اصول روش‌شناختی پسرونده-پیش‌رونده (regressive-progressive) مرتبط با تحلیل جامعه‌شناسی روستایی که بعدتر در کار لوفور تا حدی دقیق‌تر شد به ذهن متبادر می‌شود. از نظر لوفور (2003a: 117) این شامل سه مرحله است:

۱. توصیفی (Descriptive). مشاهدات ... در پیش‌زمینه: مشاهده‌ی مشارکتی در میدان. استفاده دقیق از تکنیک‌های پیمایش (مصاحبه‌ها، پرسشنامه‌ها، تحلیل‌های آماری).
۲. تحلیلی-پسرونده (Analytic-regressive). تحلیل واقعیت آن گونه که توصیف شده. تلاش برای دادن تاریخ/زمان دقیق به آن ...
۳. تاریخی-تکوینی (Historical-genetic). مطالعه تغییرات در این یا آن ساختار که قبلاً به آن تاریخ/زمان داده شده است ... تلاش برای رسیدن به طبقه‌بندی تکوینی اطلاعات و ساختارها، در چهارچوب ساختار کلی ... تلاش برای بازگشت به زمان معاصر آن گونه که قبلاً توصیف شده برای کشف دوباره‌ی زمان حال، اما آنگونه که توضیح داده شده، فهم شده: تبیین شده.

فرایند تحلیلی-پسرونده/تکوینی-پیش‌رونده، که رویکرد روش‌شناختی صریحاً مارکسیستی به جامعه‌شناسی دولت و روستایی است، بدین‌سان موجب تمرکز هم بر تاریخ و هم بر جامعه‌شناسی برای ارائه‌ی جامعه‌شناسی تاریخی می‌شود. لوفور استدلال نموده که مراحل پسرونده-پیش‌رونده متوالی وسیله‌ای است برای فهم آن چه «امر ممکن» می‌نامد - یک تحلیل تاریخی از شرایط امکان حال حاضر، و تحلیل انقلابی و پیش‌رو که آینده‌های ممکن را می‌سازد (نگاه کنید به Elden, 2004: 38). یا آن‌گونه که لوفور در «نظریه‌ی اجاره‌ی زمین و جامعه‌شناسی روستایی» بیان نموده، «جامعه‌شناسی که می‌خواهد بفهمد و بداند باید تاریخ‌دان هم باشد. چگونه کسی می‌تواند ساختار ارضی جنوب ایتالیا را بدون تاریخ بفهمد؟».

سوم، این مقاله نه تنها به مجموعه‌ی گسترده‌تری از هم‌نویسی‌ها بین لوفور و آثار مارکسیسم کلاسیک در مورد زمین (برای مثال Lenin 1960; Marx 1971, 1998) می‌انجامد. بلکه همچنین موجب هم‌نویسی لوفور با چهره‌های مهمی می‌شود که این دید را وسیع‌تر می‌کنند، همانند آنتونیو گرامشی یا خوزه کارلوس ماریاتگویی (José Carlos Mariátegui). مدعای ما این جا این است که تمرکز لوفور در این مقاله و نوشته‌های جامع‌ترش در مورد جامعه‌شناسی روستایی به شیوه‌های جالب توجهی برای مثال با پیشگفتار ناتمام گرامشی (۱۹۹۴) بر دست‌نوشته‌های زندان با عنوان «بعضی جنبه‌های مسئله جنوب» و همچنین نوشته‌های زندان جامع‌ترش در دست‌نوشته‌های زندان (۱۹۹۲) مرتبط است. مطمئن لوفور در ارزیابی‌اش از جنبش مارکسیستی معاصر در دهه‌ی ۱۹۶۰ محتاط بوده، و بر علیه «مارکسیسم رسمی» مبتنی بر تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم «تحت پوشش عبارت‌پردازی فلسفی» که از طریق آن فلسفه پراکسیس در مضمون گرفتار شده بود توصیه کرده است. از نظر لوفوری که در آن زمان می‌نوشت، نتیجه‌ی [چنین مارکسیسم رسمی‌ای] «مارکسیسمی ایدئولوژی‌زده» و تکنوکراتیک است که فقط در یک شکل خاص قابل قبول بوده، همانند آن که آنتونیو گرامشی برتری دادن به حزب را «شاهزاده‌ی مدرن (modern prince)» نامیده است (Lefebvre 1968:36). اما چه این نگرانی‌ها در سایه‌ی تنشش با حزب کمونیست فرانسه (PCF) معنی‌دارتر باشد یا نه، لوفور با وجود این در تعریف شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه به سمت هژمونی فضای انتزاعی کشید شد. او در کتاب تولید فضا پرسیده است که «آیا تصورپذیر است که اعمال هژمونی فضا را دست‌نخورده باقی بگذارد؟»، تا فضا را به عنوان چیزی بیشتر از یک مکان (locus) منفعل روابط اجتماعی برجسته کند (Lefebvre 1991:11). او بیان کرده است که «مفهوم هژمونی توسط گرامشی برای توصیف نقش آینده‌ی طبقه‌ی کارگر در ساختن جامعه‌ی جدید مطرح شد، اما همچنین برای تحلیل کنش بورژوازی هم مفید است، به خصوص در رابطه با فضا». بنابراین هژمونی برای تاریخ فضای دولتی بر حسب خشونت سرکوبگر و شکل‌های دانش و قدرت (savoir) یا دانش شورشی انتقادی (connaissance) برای خلق فضاهای مبارزه‌ی طبقاتی افتراقی (تفاضلی) (Lefebvre 1991:10) حیاتی است. از نظر گرامشی تأکید مشابهی بر هژمونی به عنوان حضور (یا عدم حضور) «ته‌نشست‌های تاریخ پیشین هر کشوری» یا «ته‌نشست‌های چسبنده از

فازهای تاریخی قبلی» وجود دارد که هم به شکل فضایی دولت و همچنین مفاهیم گسترده‌تر زندگی و اخلاقیات در آن چه او با عنوان «عقل سلیم (common sense)» می‌نامد شکل می‌دهد (Gramsci 1992:167, 169, Q1\$61; 173, Q1\$64). ویژگی‌های نابرابر و ترکیبی توسعه اینگونه بیان شده است: «در ایتالیا، ما با آغاز هیاهوی فوردیستی مواجه هستیم (ستایش شهرهای بزرگ – مانند میلان بزرگ و غیره – سرمایه‌داری ، و تهیه طرح‌های شهری پر آب و تاب هنوز در ابتدای راهش قرار دارد ...)» (Gramsci 1992:169, Q1\$61).

گرامشی همچنین قبلتر در مقاله‌ی «بعضی جنبه‌های مسئله‌ی جنوب^۱» روابط قلمرویی، طبقاتی، و فضایی توسعه‌ی اجتماعی را به شکلی ترسیم کرده بود که شرایط توسعه‌ی نابرابر بین شمال و جنوب در ایتالیا؛ روابط پیچیده‌ی قشربندی طبقاتی، سلطه‌ی نژادی، مسئله‌ی روشن‌فکران و کارکرد اجتماعی آن‌ها در شرایط مبارزه‌ی طبقاتی، و چگونگی امکان بسیج طبقات تحت سلطه به بهترین شیوه علیه سرمایه‌داری و دولت بورژوازی برای شکستن بلوک قدرت حاکم، را دربرگیرند (نگاه کنید به Morton 2010). گرامشی (۱۹۹۴:۳۳۲) با حسی عمیقاً فضایی و جغرافیایی می‌نویسد «هر انباشت سرمایه‌ای در یک نقطه... به وسیله‌ی نظام مالی و سنتی و به وسیله‌ی این واقعیت ممکن می‌شود که سرمایه‌دارها ... سودشان را به صورت محلی به سرمایه‌ی جدیدی تبدیل نمی‌کنند چون آن‌ها مردم محلی نیستند». در نتیجه نظر محققینی مانند کریس هسکه (Chris Hesketh) (2014:3) در مورد این که «فضا صحنه‌ی خالی نیست که روابط اجتماعی بر روی آن انداخته شوند، بلکه برعکس خود این روابط هستند که در تغییر میزانسن/طراحی صحنه‌ی (mise-en-scene) توسعه سهم دارند» مستدل است. تنها با تحلیل شیوه‌های متضادی که رابطه‌ی سرمایه در تلاش برای تعریف فضاوندی دولت است می‌توان از روابط اجتماعی هژمونی نیز پرده برداشت. به علاوه، این بحث با ماریاتگوئی در کتاب هفت مقاله‌ی تفسیری درباره‌ی واقعیت پرو (Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana) و تأکید مشابه او بر شرایط توسعه‌ی نابرابر در آمریکای لاتین هم‌نوازی دارد. در پرو، توسعه‌ی نابرابر سرمایه‌داری و شرایط ترکیب‌شده‌ی روابط مالکیت لاتیوفندیای (latifundista)، نظام اجاره‌داری زمین بومی، و سرمایه‌ی خارجی به «لیبرالیسم گزیده‌ای (twisted liberalism)» (liberalismo deformado) انجامیده است (Mariátegui 1968:73). این لیبرالیسم گزیده به توسعه‌ی محصولات تجاری برای صادرات کشاورزی در مزارع منطقه‌ی ساحلی انجامید که به کلی به استعمار آمریکای لاتین توسط سرمایه‌داری غربی وابسته بود. ماریاتگوئی (1968: 97) با تأکید بر ارتباط شرایط تولید غذای موجود نوشته است که «یکی از مشهودترین علل افزایش قیمت غذا در شهرهای ساحلی جایگزینی محصولات غذایی سنتی با کتان در مزارع ساحلی است». این را می‌توان به مناسب‌بودن وسیع‌تر (نظرات) آنری لوفور برای تحقیق درباره‌ی اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی روستایی، مطالعات ارضی مارکسیستی و توسعه‌ی نابرابر در زمینه‌ی آمریکای لاتین برای ساختار ارضی و بازساختاردهی سرمایه‌دارانه (نگاه کنید به Bartra 1993; Bernstein 1996, 2000; Byers 1996; De Janvry 1981; Morton 2013)؛ مجادله بر سر اصلاحات ارضی و سیاست‌های ارضی در مورد انتقال/ واگذاری اجاره‌ی زمین (Grinberg and Starosta 2009; Kay 2002; Ramírez 2009)؛ مباحث وسیع‌تر در مورد مسئله‌ی زمین (Gidwani 2008; Massey and Catalano 1978; Mitchell 2012; Tribe 1978)؛ و ملاحظات مبارزات دهقانی برای زمین و اصلاحات ارضی درون و فراتر از آمریکای لاتین، از جمله بحث‌هایی درباره‌ی حاشیه‌های وسیع سرمایه‌داری و اشکال «پیوندی (hybrid)» سرمایه‌داری ارضی شامل تمایز بین کار «آزاد/مجاننی» یا «غیرآزاد/ غیرمجاننی» (Banaji 2010; Brass 2009; Shanin 1983; Teubal 2011) پیوند داد. لوفور صرفن اجاره را در رابطه با امر روستایی نظریه‌پردازی نکرد، بلکه همچنین در کتاب اندیشه‌ی مارکسیستی و شهر فصلی را به سرمایه و مالکیت زمین اختصاص داده است (Lefebvre, 1972:109-47). همچنین، در کارش درباره‌ی تولید فضا، نشان داد چگونه درک زمین صرفاً در قالب اجاره جزئی و تقلیل‌گرایانه است. همانگونه که مارکس (1996:705-706) نشان داده است، این می‌تواند به تبدیل دهقانان مالک وسایل معاش به افراد بی‌مالی که مجبور به فروش کارشان هستند و بنابراین چگونگی اهمیت/جنبه‌ی زمانی و فضایی یافتن مسئله‌ی توسعه‌ی نابرابر از طریق پخش انباشت اولیه پیوند بخورد. امیدواریم که ترجمه‌های بعدی از آثار لوفور درباره‌ی امر روستایی بیشتر چنین پرسش‌های را برانگیزد.

¹ Some aspects of the Southern Question

برای جمع‌بندی مختصر می‌توان گفت طنین چندگانه‌ی مقاله‌ای که ترجمه شده ایده‌های لوفور را به آثار معاصر جامعه‌شناسی تاریخی، اقتصاد سیاسی، توسعه روستایی، مطالعات ارضی مارکسیستی، و کانتکس آمریکای لاتین، که در آن ایده‌های لوفور، مخاطبین پذیرایی یافته، پیوند داده است.

پانویس‌ها:

۱. جنبه‌ی آزردهنده‌ی بعدی چنین «مارکسیسم باز»ی، و همچنین نقدهای شاخص قبلی شامل Bieler and Morton (2003), (2009) یا Bruff (2010) یا Bieler et al. (2010) ادعای مالکیت بر نقد فضای اقتصاد سیاسی لوفور است.
۲. چاپ‌های ۱۹۴۹، ۱۹۵۱، ۱۹۵۳ و ۱۹۵۶ a و مجدداً در ۱۹۷۰ چاپ شدند؛ b ۱۹۵۶ هرگز دوباره چاپ نشد. سایر نوشته‌های روستایی که در کتاب جمع نشده‌اند شامل Ballard et al. (1950) و Lefebvre et al. (1956, 1983) است.
۳. این متن دو بار به اسپانیایی ترجمه شده است، Lefebvre (1965b) و Lefebvre (1971:77-84).
۴. برای مثال کتاب مایکل وود (Michael Woods) درباره‌ی امر روستایی، به صورت مختصری به لوفور به عنوان نظریه‌پرداز فضا ((۲۰۱۰:۱۰) اشاره کرده است اما آثار روستایی او را بررسی نکرده است.

منابع

- Ballard J, Chamson A, Lefebvre H, Lunel A, Parain C and Soboul A (1950) Opinions sur le regionalisme. *Annales de l'Institut d'études occitanes* 5:6-14
- Banaji J (2010) *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*. Leiden: Brill
- Bartra R (1993) *Agrarian Structure and Political Power in Mexico* (trans S K Ault). Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Bernstein H (1996) Agrarian questions then and now. *Journal of Peasant Studies* 24(1/2): 22-59
- Bernstein H (2000) "The peasantry" in global capitalism: Who, where and why? In L Panitch and C Leys (eds) *Socialist Register 2001: Working Classes, Global Realities* (pp 25-51). London: Merlin
- Bieler A, Bruff I and Morton A D (2010) Acorns and fruit: From totalisation to periodisation in the critique of capitalism. *Capital and Class* 34 (1): 25-37
- Bieler A and Morton A D (2003) Globalisation, the state and class struggle: A "critical economy" engagement with Open Marxism. *British Journal of Politics and International Relations* 5(4): 467-499
- Brass T (2011) *Labour Regime Change in the 21st Century: Unfreedom, Capitalism and Primitive Accumulation*. Leiden: Brill
- Brenner N (1997) Global, fragmented, hierarchical: Henri Lefebvre's geographies of globalisation. *Public Culture* 10 (1): 137-169
- Brenner N (2000) The urban question as a scale question: Reflections on Henri Lefebvre, urban theory and the politics of scale. *International Journal of Urban and Regional Research* 24(2): 361-378
- Brenner N and Elden S (2009) Henri Lefebvre on state, space, territory. *International Political Sociology* 3(3): 353-377

- Bruff I (2009) The totalisation of human social practice: Open Marxists and capitalist social relations. *British Journal of Politics and International Relations* 11(2): 332–351
- Butler C (2012) *Henri Lefebvre: Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*. London: Routledge
- Byers T (1996) *Capitalism from Above and Capitalism from Below: An Essay in Comparative Political Economy*. London: Macmillan
- Charnock G (2010) Challenging new state spatialities: The Open Marxism of Henri Lefebvre. *Antipode* 42(5): 1279–1303
- De Janvry A (1981) *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Elden S (2004) *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum
- Enrikin N and Berdouley V (2005) The Pyrenees as place: Lefebvre as guide. *Progress in Human Geography* 29:129–147
- Goonewardena K, Kipfer S, Milgrom R and Schmid C (eds) (2008) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. London: Routledge
- Gidwani V (2008) *Capital, Interrupted: Agrarian Development and the Politics of Work in India*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Gramsci A (1992) *Prison Notebooks* (trans J A Buttigieg and A Callari; ed J A Buttigieg). New York: Columbia University Press
- Gramsci A (1994 [1926]) Some aspects of the Southern Question. In: *Pre-Prison Writings* (trans V Cox; ed R Bellamy) (pp 313–337). Cambridge: Cambridge University Press
- Grinberg N and Starosta G (2009) The limits of studies in comparative development of East Asia and Latin America: The case of land reform and agrarian policies. *Third World Quarterly* 30(4):761–777
- Harvey D (1973) *Social Justice and the City*. London: Edward Arnold
- Hesketh C (2014) Producing state space in Chiapas: Passive revolution in everyday life. *Critical Sociology*. doi: 10.1177/0896920513504604
- Hess R (1988) *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris: A.M. Métailée
- Hess R (2001) Presentation de la troisième édition. In *H Lefebvre Du rural à l'urbain* (3rd edn) (pp v–xxvi.). Paris: Anthropos
- Kautsky K (1988 [1899]) *On The Agrarian Question* (trans P Burgess). London: Zwan
- Kay C (2002) Why East Asia overtook Latin America: Agrarian reform, industrialisation and development. *Third World Quarterly* 22(6): 1073–1102
- Lefebvre H (1947) *Critique de la vie quotidienne*. Paris: Grasset
- Lefebvre H (1949) Problèmes de sociologie rurale, la communauté paysanne et ses problèmes historico-sociologiques. *Cahiers internationaux de sociologie* VI:78–100 [reprinted in Lefebvre 1970a:21–40]
- Lefebvre H (1951) Les classes sociales dans les campagne. La Toscane et la Mezzadria classica. *Cahiers internationaux de sociologie* X:70–93 [reprinted in Lefebvre 1970a:41–62]
- Lefebvre H (1953) Perspectives de la sociologie rurale. *Cahiers internationaux de sociologie* XIV:122–140 [reprinted in Lefebvre 1970a:63–78]
- Lefebvre H (1956a) Théorie de la rente foncière et sociologie rurale. *Transactions of the Third World Congress of Sociology* II: 244–250

- Lefebvre H (1956b) *La communauté villageoise. La pensée* 66 (29–36): 37–38
- Lefebvre H (1963) *La vallée de Campan: Étude de sociologie rurale*. Paris: PUF
- Lefebvre H (1965a) *Pyrénées*. Pau: Cairn
- Lefebvre H (1965b) *La teoría de la Renta de la Tierra y la Sociología Rural* (trans Ó Uribe Villegas). *Revista Mexicana de Sociología* 27(1):7–14 [reprinted in Lefebvre et al. 1983:11–18]
- Lefebvre H (1966) *La droit à la ville*. Paris: Anthropos
- Lefebvre H (1968) *The Sociology of Marx* (trans N Guterman). London: Penguin
- Lefebvre H (1970a) *Du rural à l'urbain*. Paris: Anthropos
- Lefebvre H (1970b) *La révolution urbaine*. Paris: Gallimard
- Lefebvre H (1971) *De lo rural a lo urbano* (trans J Gonzalez-Pueyo; ed M Gaviria). Barcelona: Ediciones Península
- Lefebvre H (1972) *La pensée marxiste et la ville*. Paris: Casterman
- Lefebvre H (1973) *La survie du capitalisme: La reproduction des rapports de production*. Paris: Anthropos
- Lefebvre H (1976 [1973]) *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production* (trans F Bryant). London: Allison and Busby
- Lefebvre H (1991 [1974]) *The Production of Space* (trans D Nicolson-Smith). Oxford: Blackwell
- Lefebvre H (1996) *Writings on Cities* (trans and ed E Kofman and E Lebas). Oxford: Blackwell
- Lefebvre H (2003a) *Perspectives on rural sociology*. In S Elden, E Lebas and E Kofman (eds) *Key Writings* (pp 111–120). London: Continuum
- Lefebvre H (2003b [1970]) *The Urban Revolution* (trans R Bononno). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Lefebvre H (2009) *State, Space, World* (trans G Moore, S Elden and N Brenner; ed N Brenner and S Elden). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Lefebvre H (2014a [1947, 1961, 1981]) *Critique of Everyday Life: One Volume Edition* (trans J Moore and G Elliott). London: Verso
- Lefebvre H (2014b) *Les Communautés Paysannes Pyrénéennes: Thèse soutenue en Sorbonne 1954*. Navarrenx: Cercle Historique de l'Arribère
- Lefebvre H (2015) *The theory of ground rent and rural sociology*. Antipode
- Lefebvre H, Caballero J M, González O and Kampeter W (1983) *La renta de la tierra: Cinco ensayos*. Mexico City: Editorial Tlailualli
- Lefebvre H, Daric J, Gemaehling P, Caplow T, Leuilliot P and Stoetzel J (1956) *Structures familiales comparées*. I G Friedmann (ed) *Villes et campagnes* (pp 327–362). Paris: Armand Colin
- Lenin V I (1960 [1899]) *The development of capitalism in Russia*. Inid. *Collected Works*, Vol. 3. Moscow: Progress
- Mariátegui J C (1968 [1928]) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta
- Marx K (1971 [1862/3]) *Theories of Surplus Value*. London: Lawrence and Wishart
- Marx K (1996 [1867]) *Capital, Vol. 1*. In Karl Marx and Friedrich Engels *Collected Works*, Vol. 35. London: Lawrence and Wishart

- Marx K (1998 [1894]) Capital, Vol. 3. In Karl Marx and Friedrich Engels Collected Works, Vol. 37. London: Lawrence and Wishart
- Massey D and Catalano A (1978) Capital and Land: Landownership by Capital in Great Britain. London: Edward Arnold
- McQuirk J (2014) Radical Cities: Across Latin America in Search of a New Architecture. London: Verso
- Merrifield A (2006) Henri Lefebvre: A Critical Introduction. London: Routledge.
- Mitchell D (2012) They Saved the Crops: Labor, Landscape, and the Struggle over Industrial Farming in Bracero-Era California. Athens: University of Georgia Press
- Morton A D (2010) The continuum of passive revolution. Capital and Class 34(3):315–342
- Morton A D (2013) Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development. Lanham: Rowman and Littlefield
- Ramírez M D (2009) Marx's theory of ground rent: A critical assessment. Contributions to Political Economy 28(1): 71–91
- Shanin T (1983) Late Marx and the Russian Road: Marx and the “Peripheries of Capitalism”. London: Routledge
- Shields R (1999) Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics. London: Routledge
- Smith N (1984) Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space. Oxford: Basil Blackwell
- Soja E W (1989) Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London: Verso
- Stanek L (2011) Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research and the Production of Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Teubal M (2009) Agrarian reform and social movements in the age of globalisation: Latin America at the dawn of the 21st century. Latin American Perspectives 36(4):9–20
- Tribe K (1978) Land, Labour and Economic Discourse. London: Routledge and Kegan Paul
- Woods M (2010) Rural. London: Routledge

پروبلماتیک برنامه‌ریزی:

نابره‌ریزی در ایران؛ درآمدی به ضرورت نظریه‌پردازی برنامه‌ریزی آیدین ترکمه

بحث درباره‌ی ماهیت و سرشت برنامه‌ریزی یا همان پلنینگ (planning) که در ایران با عناوین مختلفی – از جمله آمایش سرزمین، عمران منطقه‌ای، برنامه‌ریزی کالبدی، شهرسازی، برنامه‌ریزی شهری، برنامه‌ریزی منطقه‌ای و ... – شناخته می‌شود از همان ابتدای آغاز تحصیلات دانشگاهی به یکی از پرسش‌های اصلی من تبدیل شده بود. می‌دانیم که رشته‌ی شهرسازی که از سال ۸۴ عنوان مهندسی را نیز از آن خود کرد، در واقع برآمده از گفتمان غالب معماری و عمران – همان راه و ساختمان – در ایران است. همچنان که اولین فارغ‌التحصیلان رشته‌ی شهرسازی در مقطع دکتری، در واقع کسانی بودند که مدرک ارشد معماری و یا عمران داشتند. در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ رشته‌ی شهرسازی ابتدا در مقطع دکتری در ایران متولد شد. این تولد ریشه در گسترش فرایند شهری شدن یا همان که اکثرن به اشتباه گسترش شهرنشینی – شهرنشینی شتابان و ... – می‌نامندش داشت. تا اینجای داستان، مساله‌ی خاصی وجود ندارد. اما می‌دانیم که فهمی ناقص و ناتمام از مساله‌ی نوظهور شهری شدن وجود داشت. تلقی رایج این بود – و همچنان هم هست – که شهر موجودیتی بسیار پیچیده‌تر و گسترده‌تر، البته همچنان کالبدی، نسبت به تک‌بنا – یعنی همان حوزه‌ی نفوذ معماران و مهندسان عمران – است. در نتیجه باید حوزه‌ی مطالعاتی جدیدی خلق/جعل می‌شد. نسخه‌ی ظاهرن مشابهی در غرب وجود داشت. متعاقب ساده‌ترین کار، «واردکردن» یک رشته‌ی جدید بود: urban planning که در ایران با نام شهرسازی وارد عرصه‌ی دانشگاهی شد – همچنان که می‌بینیم، گفتمان غالب مهندسی عمران و معماری، که بر ساخت‌وساز مبتنی است، برنامه‌ریزی را به شکلی از ساخت‌وساز بزرگ‌مقیاس قلب و تحریف کرده است و از همین رو با واژه‌ی بی‌معنای «شهرسازی» مواجه شده‌ایم؛ گویی شهر ساختنی است و حالا مهندسان قرار است این موجودیت بزرگ‌تر و پیچیده‌تر را بسازند؛ خوانشی به شدت فروکاست‌گرایانه که ماهیت اقتصادی-سیاسی-اجتماعی شهر را به فیزیک/کالبدش تقلیل می‌دهد. این شکل «واردات» البته مشکلات خاص خودش را به همراه داشت. بدیهی است که رشته‌های دانشگاهی را نمی‌توان مانند برخی کالاهای دیگر، بدون دردسر چندانی وارد کرد. ساده‌انگاری در این مسیر، به فاجعه انجامید. فاجعه‌ای که به نظر می‌رسد می‌توان به واسطه‌ی نظریه‌پردازی مساله مانع از آن شد. پرسش دیگری که باید البته در جایی دیگر بیشتر به آن پرداخت این است که در شرایط کنونی چگونه می‌توان اساسن نظریه‌پردازی کرد؟ چه شرایطی برای تولید نظریه‌پرداز، ضرورت دارد؟

برنامه‌ریزی و طراحی شهری دست کم چند دهه زودتر، در کشورهای غربی متولد شده بود – البته در کانتکست و بر مبنای سازوکاری یکسره متفاوت. در جهان غرب، که سرمایه‌داری و مکانیسم بازار در نتیجه‌ی تحولی تاریخی در آن ریشه دوانده و اوج گرفته بود، با بروز مسائل و مشکلات ناشی از صنعتی‌شدن فزاینده مانند اسکان کارگران در نزدیکی محل کار و موضوعاتی مانند سلامت و بهداشت همگانی، نیازها و مسائل «یکسره جدیدی» سر بر آورد. از جمله اینکه پدیده‌ی نوظهوری به نام «کالاهای عمومی» متولد شد. نیاز به تامین کالاهای عمومی مانند خیابان یا مسکن یا بیمه‌های درمانی و ... – که بر خلاف کالاهای خصوصی، سرمایه‌دار منفرد گرایشی به تولید آن‌ها ندارد زیرا نمی‌تواند همه‌ی ارزش اضافی تولیدشده به واسطه‌ی آن را از آن خود کند – سازوکار جدیدی را می‌طلبد. می‌دانیم که مکانیسم بازار، سازوکاری برای تخصیص کالاهای خصوصی است. با پیدایش کالاهای عمومی، حالا نه کالاهای منفرد، بلکه خود فضا باید به نحوی مدیریت‌شده در راستای برطرف کردن نیازها و ضرورت‌های جدید سرمایه‌داری تولید می‌شد. یک کارخانه فقط یک کارخانه نبود. نیروی کاری که در کارخانه مشغول به کار می‌شد، به واسطه‌ی تراکم بی‌سابقه‌اش، نیازهایی همبسته را به بار آورد. حالا لازم بود فضای جدیدی به سان یک کل تولید شود. و البته که این تولید فضا برآمده از شکل کالایی تولید سرمایه‌دارانه بود. بازار، مکانیسم مناسبی برای تولید فضا نبود. تولید فضا ماهیتی «نوپدید» (emergent) داشت. به تعبیری، سرمایه‌داری وارد «سطح جدیدی» شده بود. در چنین شرایطی بود که برنامه‌ریزی – مشخصن به عنوان سازوکار مکمل بازار – متولد شد. در نتیجه ماهیت برنامه‌ریزی، ریشه در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارد و مشخصن برآمده از فاز تولید [سرمایه‌دارانه‌ی] فضا است.

مساله اما چیست؟ وارد کردن یک رشته‌ی دانشگاهی، از بستری یکسره متفاوت، به جغرافیای تاریخی ایران، با ویژگی‌های خاص خودش. می‌دانیم که شهری شدن در ایران، نتیجه‌ی صنعتی شدن – در شکلی که مثلث در انگلستان رخ داد – نبوده است؛ سازوکار بازار آن طور که در اروپای غربی شکل گرفت در ایران وجود نداشته است. همچنان که دولت [مدرن] نیز در ایران پدیده‌ای وارداتی و تقریباً جدید است و بر خلاف رتوریک غالب، به صراحت می‌توان گفت که ما همچنان در «بی‌دولتی» به سر می‌بریم. و در نتیجه بازار نیز مانند دولت، برآمده از متابولیسم درونی جغرافیای تاریخی ایران نبوده است؛ یعنی دولت، بازار، و متعاقب برنامه‌ریزی، درونی جغرافیای تاریخی ایران نبوده اند. این پدیده‌ها همچون پیوستی از بیرون – و در نتیجه‌ی منطق ژئوپلیتیکی سرمایه‌داری – بر ایران تحمیل شده اند. هر چند ممکن است به مرور زمان، این پدیده‌های تحمیلی، در خاک جدید نیز ریشه بدوانند طوری که دیگر از آن جدایی‌ناپذیر بشود. با این حال برای فهم سرشت وضعیت، باید این شکل خاص مواجهه‌ی ما را با پدیده‌هایی مانند بازار، صنعتی شدن، دولت، و متعاقب، تولید فضا و برنامه‌ریزی، در تحلیل گنجانند.

در این نوشته اما هدفم شکافتن بیشتر این موضوع نیست. در عوض می‌خواهم یک گام جلوتر بروم. اگر چنین زمینه‌ای را فرض بگیریم، مساله‌ی من این است که در چنین کانتکستی، برنامه‌ریزی اساسن به چه معنا است؟ برای پاسخ به این پرسش، مشخص از تجربه‌ی حالا تقریباً ده‌ساله‌ی خودم به عنوان کسی که در حوزه‌ی برنامه‌ریزی مداخله و مشارکت کرده است – چه در مقام یک پژوهشگر و پیش‌نظرپدیه‌پرداز برنامه‌ریزی، و چه به عنوان یک برنامه‌ریز یا همان پلنر (planner) – بهره می‌برم. در واقع اساسن می‌خواهم به واسطه‌ی بحث درباره‌ی تفاوت بین «نظریه‌پرداز برنامه‌ریزی» و «پراکتیس برنامه‌ریزی»، مساله‌ام را دنبال کنم و بکوشم به اتکای این بحث، نوری بتابانم بر ماهیت برنامه‌ریزی – به ویژه – در ایران.

وقتی حرف از نظریه‌پردازی است، خواه‌ناخواه پای فلسفه و هستی‌شناسی به میان کشیده می‌شود. در واقع برای فهم هستی برنامه‌ریزی در شرایط خاص خودمان ضرورتن باید مبادرت به نوعی فلسفه‌ورزی بکنیم. بیایید از وضع موجود آغاز کنیم. شهرسازی که در واقع معادلی برای urban planning غربی است، رشته‌ای در دسته «مهندسی» است. در نتیجه در ابتدای امر به نظر می‌رسد شهرسازی یا همان برنامه‌ریزی، در زمره‌ی علوم مهندسی – مانند مکانیک، عمران، کامپیوتر و ... – است. و خب دانشجویان این رشته در دوره‌ی کارشناسی، دست کم تا همین چند سال پیش، از میان دانش‌آموزان گروه ریاضی و فیزیک برگزیده می‌شده‌اند. از طرف دیگر، با نگاه به دفترچه‌ی کنکور کارشناسی سازمان سنجش آموزش کشور می‌بینیم که شهرسازی – بخوانید همان برنامه‌ریزی – در گروه «هنر» قرار داده شده است. احتمالن به این خاطر که شهرسازی/برنامه‌ریزی، همان معماری است در مقیاسی بزرگ‌تر. در نتیجه همانند معماری، ماهیتی هنری دارد. گروه‌های شهرسازی نیز معمولن در دانشکده‌های هنر و معماری قرار دارند. از پردیس هنرهای زیبای دانشگاه تهران تا دانشگاه هنر تهران، و دانشگاه هنر اصفهان و ... از نظر محتوایی نیز با نگاهی به شرح دروس رشته‌ی شهرسازی می‌بینیم که ملغمه‌ای است از همه چیز و در واقع هیچ. در طول دوره‌ی کارشناسی شهرسازی – که گویی قرار است برنامه‌ریز و نظریه‌پرداز برنامه‌ریزی تولید کند – همه چیز تدریس می‌شود: مبانی معماری، روانشناسی رنگ‌ها، شیوه‌های بیان تصویری و عکاسی، گرافیک، جامعه‌شناسی، تاریخ ایران و جهان، نقشه‌برداری، ریاضیات مهندسی، حساب دیفرانسیل، اقتصاد خرد و کلان، جغرافیا، تاسیسات و زیرساخت‌ها، و ... این آشفتگی، در کلاس‌های درس نیز خود را آشکار می‌کند؛ آنجا که همه بلااستثنا شهرسازی را – باز هم به غلط – حوزه‌ای «میان‌رشته‌ای» یا اینتردیسپلینری می‌انگارند. در واقع فقدان شناخت از ماهیت برنامه‌ریزی، عرصه را برای این آشفتگی بی‌سابقه باز کرده است. ملغمه‌ای از همه چیز در واقع بر «فقدان» دلالت دارد؛ خلأیی که باید با هر آنچه که می‌شود پُرش کرد. بر اینکه برنامه‌ریزی «وجود» ندارد. این را بگذارید در کنار این که در ایران دست کم ۸۰ سال است که موجودیتی به نام «سازمان برنامه» وجود دارد. البته، بنابر استدلالی که طرح شد، باید تاکید کرد که سازمان برنامه و نهادهایی مانند شورای عالی شهرسازی و معماری، بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد و ادعا می‌شود، ماهیتن ربطی به برنامه‌ریزی ندارند البته نهادهایی از این دست، بازیگرانی تعیین‌کننده در تولید فضا هستند اما هر نوع مداخله و نقش‌آفرینی در تولید فضا را نباید با برنامه‌ریزی یکسان تلقی کرد. برنامه‌ریزی، عرصه‌ی میانجی‌گری در تولید فضا به منظور بازتولید روابط سرمایه‌دارانه است – همانند که بسیاری به اشتباه سرمایه‌داری را در ایران کنونی، جاری و ساری می‌دانند بی آنکه مولفه‌های اصلی آن به شکلی درون‌زاد از جغرافیای تاریخی ایران سربرآورده باشد. در این معنا، برنامه‌ریزی نه میان‌رشته‌ای است، نه هنر است، و نه در زمره‌ی علوم مهندسی قرار می‌گیرد. پس برنامه‌ریزی چیست؟

اگر به ریشه‌های تاریخی بازگردیم، گفتیم که برنامه‌ریزی سازوکار مکمل بازار در شیوهی تولید سرمایه‌داری در فاز تولید فضا است که به منظور تخصیص کالاهای عمومی شکل گرفته است. در این معنا برنامه‌ریزی، از حیث هستی‌شناختی، یک پرکتیس اجتماعی است همانند بازار. برنامه‌ریزی بر این اساس، سازوکاری است ظاهراً اجتماعی - که هنوز کاملن اجتماعی یا سوسیالیزه نشده است - برای تولید مدیریت‌شده‌ی فضای سرمایه‌دارانه به نحوی که روابط تولید سرمایه‌دارانه، بازتولید شوند. بی‌تردید عاملانی باید این فرایند را محقق کنند. در نتیجه افرادی به عنوان برنامه‌ریز، در واقع برنامه‌ریزی را پرکتیس می‌کنند. در اینجا با پرکتیس برنامه‌ریزی مواجهیم. برای مثال، محدوده‌ای از شهر تهران - زاهدان یا هر شهر دیگری - با مسالهی مسکن خانوارهای کم‌درآمد مواجه است. این مسالهی مسکن در برخی نواحی، شکل سکونت به اصطلاح غیررسمی را به خود می‌گیرد. در این وضعیت، مداخله‌ی برنامه‌ریزانه ضرورت می‌یابد تا با مداخله‌ی میانجی‌گرانه‌ی برنامه‌ریزان، مسالهی سکونت به اصطلاح غیررسمی، به نحوی مدیریت شود، که کلیت تولید فضای سرمایه‌دارانه - در ایران شاید تولید فضای غارت‌گرانه معادل دقیق‌تری باشد - خدشه‌دار و بحرانی نشود. «پرکتیس» برنامه‌ریزی به این ترتیب، حداقل بر نوعی عمل اجتماعی دلالت دارد. و البته هر عمل اجتماعی‌ای می‌تواند ارتجاعی یا مترقی باشد؛ یعنی می‌تواند حافظ وضع موجود یا به دنبال دگرگون‌سازی رادیکال آن باشد. در این معنا، برنامه‌ریزی به عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی خیلی شبیه به رشته‌هایی مانند مدیریت اجرایی، بازاریابی، مدیریت مالی، آینده‌پژوهی، برنامه‌ریزی استراتژیک و رشته‌هایی از این دست است.^۱ با این حال، برنامه‌ریزی در ایران در قالب رشته‌ی شهرسازی تدریس می‌شود - البته می‌دانیم که برخی گرایش‌ها در رشته‌هایی مانند جامعه‌شناسی نیز به برنامه‌ریزی توسعه و مواردی از این دست اختصاص یافته‌اند، با این حال این گرایش‌ها بخش کوچکی از بدنه‌ی رشته‌ی مادر و در این مثال، جامعه‌شناسی به شمار می‌روند. از همین رو این شهرسازی و گرایش‌های مختلف آن مانند برنامه‌ریزی منطقه‌ای است که عملن در ایران بر جای برنامه‌ریزی نشسته است. در نتیجه، باز هم با تناقضی دیگر روبه‌رو هستیم که بازتاب همان بلاتکلیفی ناشی از فقدان است؛ فقدان شناخت از ماهیت برنامه‌ریزی که خود برآمده از فقدان بنیان‌های هستی‌شناسانه‌ی واقعیت برنامه‌ریزی در ایران است. به این ترتیب آیا باید نتیجه گرفت که به سبب فقدان بنیان‌های هستی‌شناسانه، شناخت از ماهیت برنامه‌ریزی در ایران ناممکن است؟ بی‌تردید نه. مساله این است که واقعیت برنامه‌ریزی در معنای غربی کلمه در ایران غایب است با این حال چیزی در ایران وجود دارد که با عنوان برنامه‌ریزی - شهرسازی و ... - به آن ارجاع داده می‌شود. از همین رو، پرداختن به چستی این پدیده، ضرورت دارد. زیرا بدون پروراندن فلسفه‌ای برای برنامه‌ریزی در ایران، نمی‌توان پرکتیسی با این عنوان داشت - البته این بدان معنا نیست که نظریه‌پردازی بر پرکتیس مقدم است. باید تاکید کرد که رویکرد من در این نوشتار پیشاپیش انتقادی است. در نتیجه منظورم از فلسفه‌ورزی و نظریه‌پردازی، مشخص نوعی نظریه‌پردازی انتقادی است که با فاصله‌گیری از گفتمان جریان غالب پیش می‌رود. بر این اساس، پیشاپیش سویه‌های رهایی‌بخش برنامه‌ریزی است که مبنای نظریه‌پردازی قرار دارد. در چنین کانتکستی است که می‌پرسم فلسفه‌ی برنامه‌ریزی چیست؟

^۱ در جایی دیگر (طرح‌های مطالعاتی توسعه‌ی شهری و بازتولید فاجعه: نگاهی انتقادی به طرح «ساماندهی و ارتقای کیفیت زندگی در منطقه‌ی شهری تهران-کرج») با تفصیل بیشتری به این موضوع پرداخته‌ام که برنامه‌ریزی در ایران اساسن به اشتباه با نوعی آینده‌نگری/نگاری/پژوهی اشتباه گرفته می‌شود. این همان منطقی به اصطلاح عقلانی تهیه‌ی طرح در ایران است که برنامه‌ریزی را به اشتباه با نوعی پیش‌بینی و آینده‌نگری مبتنی بر روندهای جاری همسان می‌گیرند و در نتیجه برنامه‌ریزی را به پیش‌بینی آماری جمعیت تقلیل می‌دهند. گسترش رشته‌هایی مانند مدیریت استراتژیک و دیرتر آینده‌پژوهی نیز ناشی از همین روند غالب است. هنوز مساله و ریشه‌های آن طرح نشده می‌خواهیم ببینیم تداوم این وضعیت به کجا می‌انجامد. در واقع در این رویکرد اساسن این «مساله» نیست که اولویت دارد بلکه صرفن باید کاری کرد. این رویکرد اصلن کاری به این ندارد که با مسائل کنونی آیا اصلن تداومی در کار خواهد بود؟ این گونه طرح‌ها فقط صوری بحث می‌کنند و در نتیجه ماهیت نمی‌توانند فاجعه را تبیین کنند. برنامه‌ریزی را فقط پیش‌بینی تعریف می‌کنند و آن هم صرفن به این شکل ریاضیاتی و صوری. همچنان که گفته شد خود این رویکرد، بازتولیدکننده‌ی فاجعه است زیرا هیچ نگاهی به مسائل ریشه‌ای و زیربنایی ندارد و با تکرار مکررات، نوعی گفتمان ایدئولوژیک را تولید یا بازتولید می‌کند.

آنچه مشهود است نوعی برخورد خودسرانه با مساله است. در واقع به جای دیدن کلیت مساله، فقط بخشی از آن را برمی‌گزینند؛ بخشی که برای مدل به اصطلاح برنامه‌ریزی آن‌ها - مدل برنامه‌ریزی به اصطلاح عقلانی که مدلی تقلیل‌گرا و پوزیتیویستی است که هنوز بعد از دهه‌ها برنامه‌ریزی را امری خطی می‌انگارد که گویی می‌توان بر مبنای نوعی پیش‌بینی جمعیت آینده به تعریف نیازهای آتی دست زد و طبق آن، اولویت‌های اقدام را مشخص کرد، موضوعی که در ادامه به طور دقیق‌تر تبیین می‌شود - مناسب‌ترین است. تهیه‌کنندگان طرح مذکور هنوز از رویکردی استفاده می‌کنند که مدت‌ها است به علت کاستی‌های اساسی‌اش منسوخ شده است. تهیه‌کنندگان، واقعیت را به سطح تجربی و مشاهده‌پذیرش فرومی‌کاهند و در نتیجه از همان ابتدا مشخص است که نمی‌توانند به سطوح عمیق‌تر واقعیت - شامل رویدادهای، و گرایش‌های ساختاری - بپردازند.

آیا نوعی فلسفه‌ی کنش یا پراکسیس است؟ نوعی فلسفه‌ی سیاسی؟ یا نوعی فلسفه‌ی عملی دگرگون‌ساز و انقلابی؟ وجه ممیزه‌ی برنامه‌ریزی چیست؟ آیا می‌توان از «علم» برنامه‌ریزی حرف زد؟ برنامه‌ریزی به عنوان شکل جدیدی از «علم اجتماعی»؟ پاسخ من در این مرحله مثبت است. در نتیجه ضرورت دارد تا پایه‌های این علم اجتماعی را تعریف کرد و نشان داد که برنامه‌ریزی به عنوان یک علم، چه مولفه‌های سازنده‌ای دارد. در غیر این صورت، برنامه‌ریزی بی‌معنا خواهد بود زیرا با پدیده‌های دیگری مانند اقدام یا کنش یا پراکسیس یکسان تلقی و خلط می‌شود.

برنامه‌ریزی، علمی اجتماعی است یا دست کم می‌تواند باشد. همانند علوم اجتماعی دیگر، این علم نیز ابژه‌ای دارد. ابژه‌ی این علم، برنامه است. به بیان دقیق‌تر، برنامه‌ریزی به دنبال آن است تا «برنامه»‌ای برای تولید فضا عرضه کند. باید تاکید و تکرار کنم که من اینجا تمایزی می‌گذارم بین دو سطح: اول نظریه‌پردازی برنامه‌ریزی، و دوم، پرکتیکس/اجراکردن برنامه‌ریزی. اولی به کاوش در سرشت برنامه‌ریزی در پیوند با مسائل «نوپدید» می‌پردازد، دومی اما می‌کوشد مطابق با آنچه که تا آن لحظه – در سطح نظری و مفهومی – با عنوان برنامه‌ریزی شناخته می‌شود، عمل کند. اولی را نظریه‌پرداز یا فیلسوف برنامه‌ریزی می‌نامم، در حالی که دومی خود برنامه‌ریز یا پلنر است. البته که یک نفر می‌تواند هر دوی این‌ها باشد. با این حال، یک نظریه‌پرداز برنامه‌ریزی اگرچه می‌تواند برنامه‌ریز هم باشد اما در مقام یک نظریه‌پرداز/فیلسوف، لایه‌ای افزون بر برنامه‌ریز بودن را نیز در خود دارد.

اگر به مثالم درباره‌ی مساله‌ی مسکن بازگردیم، می‌توانیم این تفکیک و تمایز را روشن‌تر کنیم. یک برنامه‌ریز، در مواجهه با منطقه‌ای که سکونت در آن به اصطلاح غیررسمی است، می‌کوشد با درگیرشدن در متن مسائل و مشکلات سکونت‌کنندگان، داده‌هایی را گردآوری و سپس در وهله‌ی نخست تلاش می‌کند تا با اتکا به منابع مختلف، اعتبار داده‌ها را بسنجد، و در وهله‌ی دوم، با استفاده از منابع نهادی‌ای که در اختیار دارد – و سکونت‌کنندگان معمولن از آن بی‌بهره اند – در راستای تدقیق مساله در مقام یک «مشاور» – و نه بیشتر – گام بردارد. برای مثال برنامه‌ریز باید بتواند ابعاد و مولفه‌های مساله‌ی مسکن سکونت‌گاه غیررسمی مورد نظر را تا جای ممکن در نظر بگیرد. زیرا رسیدن به برنامه اساسن فقط بر مبنای چنین فرایندی امکان‌پذیر است. برنامه‌ریز در واقع می‌کوشد به اتکای جایگاه نهادی‌اش، مساله‌ی سکونت‌کنندگان را در عین پیچیدگی‌اش به تصویر بکشد. در واقع، او باید بتواند تصویری از تمام نیروها و گرایش‌های دخیل – حتا دور از ذهن و در لایه‌های غیرتجربی/غیرپدیداری – در تولید و بازتولید مساله‌ی مسکن در این سکونت‌گاه به اصطلاح غیررسمی ارائه کند. این تصویر، مبنایی را فراهم می‌کند که ساکنان می‌توانند به اتکای آن، بهترین/بهینه‌ترین تصمیم یا تصمیم‌ها را بگیرند. برنامه‌ریز در واقع در این مرحله صرفن همچون نوعی تسهیل‌گر و میانجی نقش بازی می‌کند و می‌کوشد مساله را از صرف سطح تجربی/حسی/پدیداری‌اش – که معمولن در گزاره‌ها و نظرات خود سکونت‌کنندگان منعکس می‌شود – به سطحی بالاتر ارتقا دهد تا از این طریق، نیروها و عوامل بیشتری در تصویر نمایان شوند؛ نیروها و عواملی که معمولن در روایت‌های شخصی ساکنان، ممکن است تحریف شده یا دست کم ناقص باشند. این بدان معنا نیست که برنامه‌ریز، در شناخت مساله‌ی ساکنان، بر خود آن‌ها تقدم و اولویت دارد. برنامه‌ریز صرفن به اتکای جایگاه نهادی و ساختاری‌اش، که دسترسی‌اش را به برخی منابع تسهیل و تقویت می‌کند، دارای ابزارهایی است که ساکنان معمولن فاقد آن‌ها هستند. با این حال، «تصویر»ی که برنامه‌ریز ارائه می‌کند، هنوز برنامه نیست. برنامه صرفن با «تصمیم» بازیگران اصلی و در این مثال، با تصمیم خود ساکنان، معنادار می‌شود و شکل می‌گیرد زیرا یکی از اصلی‌ترین مولفه‌های برنامه‌ریزی، اگر نگوئیم اصلی‌ترین، «مشروعیت تصمیم» است. فرایندی که به این ترتیب به این برنامه ختم می‌شود، برنامه‌ریزی نام دارد. آنچه برنامه‌ریز ارائه می‌کند، در مرحله‌ی اول، صرفن یک گزارش پشتیبان است که می‌کوشد انحراف‌های محتمل برداشت‌های ساکنان را از مساله تا حدی تصحیح و در نتیجه واقع‌گرایانه‌تر کند. با این حال، خود این گزارش، در معرض بازبینی بازیگران اصلی تصمیم‌گیر است و از همین رو دچار دینامیک تغییر است.

با این حال، برنامه‌ریزی را نمی‌توان فقط به پرکتیکس آن محدود کرد و تقلیل داد. همواره لازم است تا علم برنامه‌ریزی را نیز به موازات تغییر و تحولات در جهان، به روز کرد. علم برنامه‌ریزی می‌تواند با تولید دانش انتقادی، اشتباهات گذشته را تصحیح کند و نور بیشتری بر گام‌های آتی برنامه‌ریزان و بازیگران آن بتابد. نظریه‌پردازی برنامه‌ریزی، «در اینجا» معنادار می‌شود. ضرورت دارد تا یک بدنه‌ی انتقادی از دانش برنامه‌ریزی شکل بگیرد که به مرور زمان اصلاح و تدقیق و بیشتر پروراند شود. در همان مثال مساله‌ی

مسکن در یک سکونت‌گاه به اصطلاح غیررسمی، چنانچه بدانیم تاکنون چه رویکردهایی در خصوص فهم مساله‌ی مسکن در فاز تولید فضا وجود داشته است، بی‌تردید با اطمینان بیشتری دست به برنامه‌ریزی می‌زنیم و منابع کمتری را هدر می‌دهیم. با این حال این تمام ماجرا نیست. مهم‌تر از این، نقیض انتقادی نظریه‌پرداز یا فیلسوف برنامه‌ریزی است. یک نظریه‌پرداز برنامه‌ریزی، با استفاده از داده‌های به‌دست‌آمده از ساکنان در آن سکونت‌گاه خاص، و نیز داده‌های به‌دست‌آمده از برنامه‌ریز یا گروه برنامه‌ریزی از یک سو، و داده‌های به‌دست‌آمده از تمام تلاش‌های عملی و نظری پیشین در حوزه‌ی مساله‌ی مسکن به اصطلاح غیررسمی شهری و نیز پدیده‌های همبسته‌اش مانند اشتغال، در سوی دیگر، می‌کوشد مساله‌ی مسکن را به سطح مفهومی جدیدی برکشد. نظریه‌پرداز به این ترتیب با مفهوم‌پردازی مساله‌ی مسکن، که ضرورتی در سطح انتزاعی باز هم بالاتری رخ می‌دهد، «تمامیت» مساله‌ی مسکن را تبیین می‌کند و در اختیار می‌گذارد. فقط به اتکای چنین تمامیتی است که می‌توان به بهینه‌ترین «تصمیم» در خصوص مساله‌ی خاص مسکن در آن سکونت‌گاه خاص دست یافت. «فقط» در این صورت است که برنامه‌ریزی معنادار و «امکان‌پذیر» است. در غیر این صورت، هر گونه تصمیمی، متضمن نوعی خودسرانگی، انفعال، عدم شفافیت، مخدوش‌بودگی، و نوعی کوری و کوتاه‌بینی غیرعلمی است؛ در نتیجه آنچه خواهیم داشت نه برنامه و برنامه‌ریزی، که صرفن شکلی از تصمیم یا عمل جمعی است که به خاطر فقدان رویکرد علمی انتقادی، به سادگی می‌تواند ایدئولوژیک از آب در بیاید به این معنا که خود به بخشی از بازتولید مساله تبدیل شود. برنامه‌ریزی فقط در بستر تمامیت مساله معنادار است. برای مثال، بدون در نظر گرفتن پیوند درونی مسکن و اشتغال، بدون توجه به تفاوت‌ها و شباهت‌های شکل‌های مختلف مساله‌ی مسکن – مثلن مسکن استیجاری، میلیون‌ها خانه‌ی خالی، بافت‌های به اصطلاح فرسوده، سکونت‌گاه‌های غیررسمی، کپرنشین، بی‌خانمان‌ها و کارتن‌خواب‌ها و ... – بدون توجه به نقش دولت و مثلن سیاست‌های پولی بانک مرکزی در بازار مسکن، بدون در نظر داشتن درهم‌تنیدگی سیاست‌های مالی و سیاست‌های مسکن، بدون گنجاندن مساله‌ی مسکن در بستر ژئوپلیتیکی گسترده‌تر، بدون توجه به لایه‌های متمایز اما درهم‌تنیده‌ی مساله در قالب یک تمامیت – یعنی آن طور که واقعن هست – اساسن نمی‌توان برای مساله‌ی مسکن، و هیچ مساله‌ی دیگری برنامه‌ریزی کرد.

وضعیت کنونی ایران را در نظر بگیریم. با وجود همه‌ی هزینه‌ها و منابعی که صرف مواجهه با مساله‌ی مسکن شده است، آنچه اکنون با آن مواجهیم، تشدید و وخامت بیشتر آن است. با این حال، یعنی با وجود اینکه عمق مساله روزبه‌روز در حال افزایش است، شاهد آن هستیم که رویکردها پیوسته به سمت نوعی عمل‌گرایی خام سوق می‌یابند. حتا آن رویکرد انتقادی‌ای البته در اقلیتی که در این شرایط، در تقابل با گرایش جریان غالب، بر «سیاسی‌بودن» فرایند شناخت در برنامه‌ریزی تاکید می‌کند، از آنجایی که لایه‌مندی مساله‌ی برنامه‌ریزی را نادیده می‌گیرد، می‌تواند به سادگی تقلیل‌گرا و ارتجاعی از آب در بیاید. به این ترتیب، نتیجه باز هم وخیم‌تر و بدتر شدن مساله است. دقیقن در چنین وضعیتی است که به نظریه‌پرداز برنامه‌ریزی – و مشخصن به یک نظریه‌ی برنامه‌ریزی انتقادی – نیاز داریم. یک نظریه‌ی برنامه‌ریزی، که به احتمال بسیار، باید با یک نظریه‌ی دولت، یک نظریه‌ی مالکیت، یک نظریه‌ی بازار، یک نظریه‌ی مسکن و برخی نظریات دیگر تکمیل شود، می‌تواند پشتیبانی فلسفی/انتقادی برای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری دموکراتیک و رهایی‌بخش فراهم آورد. در نظر بگیرید که اگر اکنون با اتکای بر تمام تجارب دهه‌های گذشته در ایران، و نیز با استفاده از تمام رویکردهای نظری انتقادی درباره‌ی مساله‌ی مسکن در سرتاسر جهان، یک نظریه‌ی مسکن متناسب و بسنده در اختیار داشتیم، دست کم بخشی از اصلی‌ترین سردرگمی‌های کنونی‌مان در مواجهه با مسکن برطرف شده بود.

شاید پرسید فاجعه چیست. همان طور که در ابتدای متن گفتم، ساده‌انگاری در این مسیر، به فاجعه انجامیده است. نمونه‌ی بارز این فاجعه را می‌توان در روند تهیه‌ی طرح‌ها یا همان به اصطلاح برنامه‌های شهری در ایران دید. پس از دهه‌ها فعالیت، بخش عمده‌ی شرکت‌های مشاور شهرسازی و معماری، رو به ورشکستگی رفته‌اند. و این ورشکستگی، ریشه در ناکارآمدی اقتصادی آن‌ها داشته است – البته یک وجه مهم مساله هم این است که این مشاوران، چیز دیگری را غیر از برنامه‌ریزی پیش برده اند زیرا بدون حضور بازیگران اصلی، فرایندی اساسن سیاسی را به فرایندی غیرسیاسی قلب کرده و صرفن همچون امری فنی با پروبلمتیک برنامه‌ریزی مواجه شده است – که خود دلالت بر اضافی‌بودن آن‌ها در ساختار کنونی دارد. به طوری که چند سال پیش، حتا وزیر وقت راه و شهرسازی عنوان کرده بود که خروجی این مشاوران به هیچ دردی نمی‌خورد. جالب آنکه خود این روند تهیه‌ی طرح‌ها به دست مهندسان مشاور، بخش لاینفک بازتولید وضعیت به شدت نابرابر فضایی در ایران بوده است. این مساله را به هیچ وجه نباید تک‌علتی دید زیرا نیست و نیروهای مختلفی در سطوح متفاوت – مانند سازمان برنامه، وزارت راه و شهرسازی، شورای عالی

معماری و شهرسازی، وزارت اقتصاد، وزارت نفت و ... - در تولید و بازتولید وضعیت کنونی نقش داشته اند و دارند. با این حال، شرکت‌های مهندسان مشاور، یکی از بازیگران اصلی در این روند بوده‌اند. این مشاوران، بدون اندیشیدن در وضعیت و مساله، صرفن به تکرار برخی گزاره‌ها در قالب طرح‌های مختلف - طرح جامع شهر، طرح راهبردی، طرح تفصیلی شهر، طرح کالبدی ملی، طرح توسعه منطقه‌ای، طرح گردشگری، طرح آمایش سرزمین و ... - دست زده‌اند. کافی است بدانیم که ابزار اصلی در تهیه طرح‌های اینچنینی، به موازات فراگیر شدن استفاده از کامپیوتر، «گپی»-«پیست» [همان کنترل-سی و بلافاصله کنترل-وی] بوده است. از آنجایی که یک «شرح خدمات تیپ» برای مثلن طرح جامع شهری وجود داشته است، تفاوت طرح جامع مشهد و تهران معمولن در این بوده است که مشاور، با استفاده از «فایند»-«ریپلیس» [و معمولن ریپلیس-آل]، نام شهر را تغییر می‌داده است. در نتیجه بسیار دیده شده است که در گزارش طرح جامع شهر مثلن مشهد، مطالبی درباره‌ی بازار مثلن تهران دیده شود. از همین رو است که اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی، ضرورتِ ناگزیرِ حال حاضر ما است.

فضا و دیالکتیک



فصل

نهم

پاییز ۹۷

مجموعه مقالات:

- ۱-۹- انقلاب بدون ضمانت؛ اجتماع و سوبژکتیویته در نانسی، لینگیس، سارتر و لویناس- اندرو رایدر- نریمان جهانزاد
- ۲-۹- به سوی رویکردی پسااستعماری در مسئله‌ی سکونت‌گاه‌های غیررسمی- ایمان واقفی
- ۳-۹- دیالکتیک سرمایه: تفسیری اونویی- توماس تی. سکین - آیدین ترکمه
- ۴-۹- قلمروی شدن مالکیت زمین: فضا، قدرت، و پرکتیس- نیکلاس بلاملی - همن حاجی‌میرزایی
- ۵-۹- بازاندیشی غیررسمیت و فقر/نابرابری شهری: دیدگاهی روش‌شناختی- آیدین ترکمه
- ۶-۹- هستی‌شناسی به مثابه نقد: در باب اجتماع بیکارِ نانسی- ماریا آکوستا لویز - نریمان جهانزاد
- ۷-۹- پداگوژی نوظهور یا تفکر انتقادی؟- الکساندر کاتبرت - مجتبی لرزنگنه

انقلاب بدون ضمانت؛ اجتماع و سوژکتیویته در نانسی، لینگیس، سارتر و لویناس^{۴۹۴}

اندرو رایدر

برگردان: نریمان جهانزاد

اجتماع بیکار ژان-لوک نانسی، که مجموعه مقالاتی است که در بازه‌ی ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۶ به رشته‌ی تحریر درآمدند، چنین درکی از اجتماع پیش می‌نهد: اجتماع به مثابه امری که به طور تقلیل‌ناپذیری پیوند خورده است به تناهی^{۴۹۵}. به‌علاوه او مدافع و خواستار بازتعریف پروژه‌ی کمونیسم انقلابی^(۱) است. این تلاش نانسی به همان اندازه که بر نوشته‌های ژرژ باتای درباره‌ی ارتباط^{۴۹۶} متکی است، از تأکیدی که مارتین هایدگر بر تناهی می‌گذارد، توشه می‌گیرد. ما نخست باید خلاصه‌ای از ادله‌ی نانسی در این خصوص را از نظر بگذرانیم تا هم تفریر او از سیاستی جدید را مشخص نماییم و هم پیوندها و گسست‌های اش را با اسلافش دریابیم. افزون بر این برآنم اجتماع آنهاپی که هیچ چیز مشترکی ندارند^{۴۹۷} از آلفونسو لینگیس را بر رسم؛ اثری که تقریباً یک دهه پس از اجتماع بیکار نانسی به طبع رسید و بسط یا تعدیلی جذاب و درخشان از بحث نانسی است. بویژه برداشت لینگیس از انقلاب، تقریباً قرابت بیشتری به سنت مارکسیسم دارد. استدلال من این است که این قرابت تا حدی نتیجه‌ی میراث امانوئل لویناس است، علی‌الخصوص نظر او در مورد سوژکتیویته‌ی اخلاقی؛ دیدگاهی که می‌تواند به‌طور جالب توجه و زایایی با فکر سیاسی ژان-پل سارتر همراه و همسو گردد. بهترین راه فهم تغییر مسیری که لینگیس در دیدگاه نانسی ایجاد می‌کند، توجه به همین پیوند میان اخلاق لویناس و سیاست سارتر است^(۲).

هایدگر و امر سیاسی

مشارکت هایدگر در حزب نازی سبب بدنامی او شده است و از این نظر چهره‌ای جنجالی است^(۳). دیدگاه‌های زیادی درباره‌ی همسویی تفکر هایدگر و همکاری‌اش با نازیسم وجود دارد؛ از دیدگاهی که این همکاری سیاسی را بالکل بی‌اهمیت می‌داند گرفته، تا دیدگاهی که بر کل آراء وی به عنوان تبلیغاتی [از بُن] فاشیستی خط بطلان می‌کشد. اما کسانی که میراث‌دار آراء هایدگرند، ضمن باطل دانستن جهت‌گیری سیاسی‌اش او، تبیین دیگری از او کار او به دست می‌دهند. [آنها اندیشه‌های او را به دو بخش کلی تقسیم می‌کنند]: سویه‌هایی از اندیشه‌ی او که غیرجدی و قابل سرزنش‌اند؛ و در مقابل، آنهاپی که همچنان مهم و بارز اند^(۴). نانسی موقعیت او را از طریق تمایز میان بینش‌های صحیح هایدگر در خصوص تناهی و سوژه، و ناتوانی و شکست او در وارد کردن این بینش‌ها به دیدگاهش در مورد امر اجتماعی، تبیین می‌کند:

تمام پژوهش هایدگر در خصوص «بودن-برای (یا بسوی-) مرگ» چیزی نبود جز تلاشی برای بیان این موضوع: من سوژه نیست (یا نیستم). (اما وقتی پای خود اجتماع به میان آمد، همان هایدگر نسبت به ملت [یا قوم] به کژراهه رفت و از ملت [یا قوم] و تقدیر چونان صحبت کرد که دست‌کم تا حدی به مقوله‌ی سوژه پهلوی می‌زد؛ این کژراهه نشان داد که بی‌تردید «به سوی-مرگ-بودن» دازاین هیچ‌گاه بطور رادیکال در بودن-با (در میتزاین) مضمون نبوده است، و این تضمن است که باید هنوز به آن اندیشید^(۵).

نانسی بر توصیف هایدگر از «بودن-بسوی-مرگ» به عنوان امری اساسی در قوام یافتن دازاین (در-جهان-بودن) مهُر تأیید می‌زند و می‌گوید خروجی و نتیجه‌ی این تبیین هایدگر این است که برای توضیح وجود، دیگر نیازی به سوژکتیویته‌ی حقیقی نیست و کنار گذاشته می‌شود. اما نانسی معتقد است درک هایدگر از بودن-با-دیگران نتوانست بطور کامل مضمون و فحوای

^{۴۹۴} این متن برگردانی است از مقاله‌ی با مشخصات زیر:

-Ryder, Andrew, **Revolution without Guarantees: Community and Subjectivity in Nancy, Lingis, Sartre and Levinas**, Journal of French and Francophone Philosophy, Vol. 20, No. 1, (2012), pp. 115-128.

^{۴۹۵} finitude

^{۴۹۶} communication

^{۴۹۷} The community of those who have nothing in common

این تفکر [یعنی تفکر خودش] را دریابد، و همین نفهمیدنِ محتوا، به برداشتی غیربازتابی^{۴۹۸} از امر اجتماعی منجر شد که قائل به یک سوژه‌ی جمعی است؛ دیدگاهی که البته در این زمینه دست کمی از فاجعه ندارد.

ژرژ باتای متفکر مهم دیگر برای اجتماع بیکار پیشتر نقدهایی بر هایدگر نوشته بود. او این نقدها را عمدتاً در یادداشت‌های مروری‌ای که در مورد اولین کتاب لویناس یعنی وجود و موجودات^(۶) منتشر کرده بود، بر فیلسوف آلمانی وارد آورد. یکی از نکات اختلافی باتای با هایدگر سبکی^{۴۹۹} است؛ او هایدگر را «دشوار^{۵۰۰}» و «چسبناک^{۵۰۱}» می‌خواند و می‌گوید نوشتارش «به خودی خود [یعنی نفس سبکی نوشتارش] هیچ‌گاه به زوال اندیشیدن نائل نمی‌شود^(۷)». به عبارت دیگر، باتای معتقد است سبکی هایدگر به طرز ملانقطی‌واری فلسفی است و نمی‌تواند به آزادی شعر دست یابد. باتای علت آن را فقدان شور، و نوعی باور به امر اصیل [در هایدگر] می‌داند که نمی‌تواند تجربه‌های حقیقتاً تکین شدت^{۵۰۲} را دربرگیرد^(۸). او این ویژگی را به جُبن و بزدلی پیوند می‌دهد، که در فرصت‌طلبی و همسویی هایدگر با حزب نازی و مشارکتش در آن به اوج می‌رسد.

هدف حمله‌ی این اتهام و نقد، درک هایدگر از جامعه است، که مطابق آن اصالت^{۵۰۳} به عنوان پذیرش عازم و مصمم یک «مقام ذاتی^{۵۰۴}» درک می‌شود، چیزی که به نظر می‌رسد هایدگر دقیقاً بهش به عنوان چارچوبی برای حفظ سلسله‌مراتب و نقش‌های اجتماعی می‌نگرد^(۹). برعکس، باتای حقیقت انسانی را نوعی انکار «نردبان شوم قدرت^{۵۰۵}» و تجربه‌ای «بیرون از بودن [یا هستی]»^{۵۰۶} می‌داند و بر آن تاکید می‌نهد. این انتقادات را می‌توان با خوانش انتقادی نانسی از فکر هایدگر قیاس کرد. برداشت نانسی از عشق پرشورتر از برداشت هایدگر است، همچنین رویکرد نانسی به نوشتار ادبی‌تر از هایدگر است، دست‌کم از هایدگر متقدم، یعنی هایدگر سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ که مورد حمله‌ی باتای بود. افزون بر این، انتقاد باتای بر برداشت هایدگر از اجتماعیت^{۵۰۷} [یا اجتماعی‌بودگی]، به عنوان بخش‌بندی جایگاه‌های اجتماعی که بطور پیشینی تعیین و مقدر شده‌اند، و همچنین مبتنی‌اند بر درجات و سلسله‌مراتب از-پیش-مشخص قدرت، را می‌توان با این نقد اساسی نانسی بر هایدگر قیاس کرد: هایدگر آنگاه که باید بیشتر به مختل کردن و واپاشی سوبژکتیویته‌ی خود-حاضر^{۵۰۸} برآمده از تناهی توجه کند، مفهومی ثابت و کلی از امر اجتماعی را مجدداً برمی‌کشد.

در همان مقاله‌ی مروری‌ای که باتای بر کتاب لویناس نوشت و در آن تندترین انتقاداتش را بر هایدگر تقریر کرد، همچنین حواش حسابی جمع بود که با زیباشناسی‌گرایی اگزیستانسیالیستی^{۵۰۹} مورد نظر ژان وال، مرزبندی داشته باشد^(۱۱). باتای خود را با رویکرد لویناس نسبت به *il y a* (= آنجا هست/وجود دارد) همسو و نزدیک می‌داند. ایلای لویناس، در تقابل با *es gibt* هایدگر، وجود محض^{۵۱۰} بیرون از سوبژکتیویته و ادراک است. این ایلیا ذاتاً دردناک است و بر اساس معیارهای ادله‌ی عقلانی فلسفی فرا چنگ نمی‌آید. به عوض، رد پای این ایلیا را می‌توان از طریق تجربه یافت و در نوشتار ادبی ثبت و ضبط‌اش نمود. به باور لویناس و باتای ادبیات ایلیا، نمی‌تواند به نحو استتیک درک گردد، آثارش هر گونه غور و خوض در زیبایی را عقیم می‌سازد و می‌شکند. بر همین اساس است که باتای می‌گوید درک استتیک از زبان، تجربه را رام می‌کند و لعابی از سلطه و آسودگی را (که باتای می‌خواهد از بین برونند) کم کم [در اذهان] دوباره بر قرار می‌سازد^(۱۲). از این منظر، رجعت به زبان به عنوان خانه‌ی وجود که در کار هایدگر متاخر (یعنی نوشتارهایی از او که در دهه‌ی ۱۹۴۰ و پس از آن منتشر شدند) به چشم می‌خورد، با

⁴⁹⁸ unreflective

⁴⁹⁹ stylistic

⁵⁰⁰ laborious

⁵⁰¹ gluey

⁵⁰² intensity

⁵⁰³ authenticity

⁵⁰⁴ Essential rank

⁵⁰⁵ Miserable ladders of power

⁵⁰⁶ Outside of being

⁵⁰⁷ sociality

⁵⁰⁸ Self-present

⁵⁰⁹ Existentialist aestheticism

⁵¹⁰ Raw existence

تثبیت وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی جهان همدست باقی می‌ماند. هایدگر، علی‌رغم تشبیه نهایی‌اش به زبان شعر، یک متفکر ضدانقلابی باقی می‌ماند.^(۱۳)

به این اعتنا باید دیدگاه نانسی در خصوص «کمونیسم ادبی» را با نقد باتای بر زیبایی‌شناسی‌گرایی پیش چشم داشته باشیم. نانسی به «کمونیسم ادبی» اشاره می‌کند و از آن محتاطانه به عنوان نوعی «بیان ناآزموده»^(۱۱) [نامتعین/غیر قطعی] دفاع کند.^(۱۴) نخست باید روشن کنیم که نانسی صرفاً در پی نوعی دیدگاه زیبانویسانه نیست، یا نمی‌گوید که اهالی قلم و ادبا باید در اشتراک زندگی کنند یا برای تولید اقتصادی جهت خاصی تعیین نمی‌کند! نانسی معتقد است کمونیسم ادبی نوعی امکان است؛ کمونیسم ادبی همچون «امکانی است که تسهیم اجتماع در و توسط نوشتارش و ادبیاتش» رخ می‌دهد.^(۱۵) دقیق‌تر بگوییم، او معتقد است که عدم قطعیت معنایی^(۱۲) و تکینگی بیان ادبی در واقع نامی است برای تبیین جدید از کمونیسم، که مشیر است بر اجتماع موجودات متناهی:

یک موجود تکین در بستر نوعی اینهمانی و یکسانی کائوتیک و تمایزنیافته‌ی موجودات سر بر نمی‌آورد یا پدیدار نمی‌گردد، یا در شرایط انگاشت‌های یکدست و یکپارچه‌شان، یا در بستر نوعی شدن و سیورورت، یا بر زمینی‌ی قسمی اراده. یک موجود تکین به مثابه خود تنهای پدیدار می‌گردد: [او] نهایتاً (یا ابتدائاً)، با تماس پوست (یا قلب) یک موجود تکین دیگر [پدیدار می‌شود]، در حدود همان تکینگی که همیشه ذاتاً دیگری است، همیشه مشترک است، همیشه در معرض و آشکار است.^(۱۶)

این اجتماع متناهی ذاتاً از هر نوع کار یا پروژه‌ای متمایز است. اما نه باید صرفاً راحت‌طلبانه^(۱۳) باشد و نه نکاره^(۱۴) [و منفعل]. بلکه این اجتماع خود را همچون قسمی «وظیفه و نوعی جدل»^(۱۷) برمی‌نهد. باید ببینیم که آیا وظیفه‌ای که بر دوش این اجتماع است ذاتاً غیرسیاسی است و در تمام جوامع ممکن و میسر است؛ و یا اینکه بر ضرورت و لزوم تغییر سیاسی یا اجتماعی دلالت دارد؟ نانسی برمی‌نهد که این اجتماع بیکار، کمابیش هر جا که اجتماعیتی درکار باشد، هست: «محال است که در بیابان اجتماعی»^(۱۶)، هیچ اجتماع‌ای- ولو کم‌رنگ و حتی دسترس‌ناپذیر- وجود نداشته باشد^(۱۸). بر این اساس می‌توان گفت فهم یا ادراک این اجتماع درجاتی دارد؛ این اجتماع وجودی ممکن است در جهان اجتماعی، به درجات گوناگون مجال بروز بیابد؛ یعنی در یک جهان اجتماعی بیشتر، و در جهان اجتماعی دیگر، کمتر عیان گردد. نانسی می‌گوید که دولت‌های پسا-استالینی و فاشیسم‌های دست راستی، و نیز هژمونی سرمایه‌داری لیبرال معاصر، جملگی این اجتماع تنهای را (با شدت بیشتری نسبت به یک نظم اجتماعی بدیل دیگر [مثلاً دول سوسیال دموکرات]) منکوب کرده و می‌کنند.

تاکید نانسی بر بازتعریف انقلاب به شکلی از ضرورت اندیشیدن به تغییر اجتماعی ناظر است که خوانشی بهتر از تنهای و اجتماع ممکن‌اش می‌سازد^(۱۹). نانسی به رابطه‌ی پیچیده‌ی برداشت مارکسیستی از کمونیسم و جنبش‌های انقلابی سنت مارکسیستی اشاره می‌کند. او درباره‌ی دیدگاه مارکس در مورد کار اجتماعی‌ای که در کمونیسم «اولیه» انجام می‌شد قلم می‌زند. به نظر نانسی این دیدگاه مارکس نکات مهمی در خصوص درک با-دیگران-بودن (مقوله‌ای که خود نانسی مدافع‌اش است) در بر دارد: «اجتماع در اینجا دلالت دارد بر خاص‌بودگی‌ای»^(۱۷) [یا جزئی] که بطور اجتماعی در حالت فاش و آشکار قرار دارد^(۱۸)، در تقابل با کلی‌بودگی‌ای [یا کلیتی] که بطور اجتماعی دروناً در حالت فروریخته قرار دارد، خصلتی که وجه ممیزه‌ی سرمایه‌داری است^(۲۰).

⁵¹¹ Clumsy expression

⁵¹² ambiguity

⁵¹³ luxurious

⁵¹⁴ quiescent

⁵¹⁵ Task and struggle

⁵¹⁶ Social desert

⁵¹⁷ particularity

⁵¹⁸ در اینجا باید توجه کرد که با-هم-بودگی یا اجتماع مورد اشاره‌ی نانسی نه «کلی» است و نه «کل». برای مثال ماشین یک «کل» متشکل از اجزاء است: صندلی، فرمان، چرخ، موتور و ... اجزاء ماشین هستند. کل چیزی نیست جز جمع کمی اجزاء‌اش. اما امر «کلی» دارای مصادیق است، مثلاً انسان یک «کلی» است، و مثلاً زید می‌شود یکی از مصادیق‌اش و امر «جزئی» (و نه جزء). یعنی کلی را می‌توان بر جزئی یا مصادیق حمل کرد.

همین نشان می‌دهد که نانسی درکی لیبرال از اجتماع ندارد، و نظرش در مورد کار به معنای تولیدی کلمه و دارایی‌ای که ایجاد می‌کند، در افق سرمایه‌داری کالایی باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر او میان اجتماع بیکار و بیکار کمونیستی سنتی مرزبندی می‌کند^(۳۱). او می‌گوید که کمونیسم مارکسیستی بطور کلی در چارچوب نوعی اومانیزم دارد که دروغ‌انگاری انسان را مفروض گرفته است، و در نتیجه از درک تنهایی عاجز است^(۳۲). نظر او در مورد رویکرد سیاسی انضمامی با دیدگاه‌های باتای و هایدگر همسویی و مراقت دارد، یعنی تجربی [و غیرقطعی] است و از نسخه‌پیچی و تجویز می‌پرهیزد. مورس بلانشو در یکی از یادداشت‌های متاخرش که ملهم از دیدگاه‌های نانسی است، می‌گوید پاریس در مه ۱۹۶۸، در دوران همسویی مشهور دانشجویان و کارگران، تحقق و فعلیت تاریخی کمونیسم مورد نظر نانسی بود^(۳۳). حالا این پرسش مطرح می‌شود که چه رخدادهای اجتماعی بی‌واسطه‌ای را می‌شود با کمونیسم مورد نظر و دفاع نانسی مطابقت داد یا گفت که ملهم از آن بوده است، یعنی کمونیسمی که مبتنی بر تنهایی باشد و از مفروضات اومانیزمی عبور کرده باشد.

لینگیس و کنش انقلابی

می‌توانیم کار لینگیس را به عنوان بسط یا ادامه‌ی منطقی و بدیلی ممکن برای این دیدگاه، بخوانیم، بویژه کتاب اجتماع آنهايي که هیچ چیز مشترکی ندارند، که در سال ۱۹۹۴ به طبع رسید. لینگیس در این اثر ضمن اینکه خط فکری پیشنهادی نانسی و بلانشو را دنبال می‌کند، از امکان رویکردی پراگماتیک‌تر و تاریخ‌مندتر با انقلاب سخن می‌گوید. لینگیس بوضوح عمیقاً وام‌دار این دو متفکر است، و کتاب‌اش را با درک اجتماع بر اساس مُردن^{۳۴} می‌آغازد، یعنی با تجربه‌ی زیسته‌ی تنهایی.

لینگیس [سبک برخورد] خود را بیشتر بطور روایتی، تجربی، داستانی یا خاطره‌ای، از نانسی جدا می‌کند. توصیفات لینگیس، برخلاف منش تجریدی و مقول‌ی کار نانسی، بیشتر می‌کوشد رابطه‌ی اخلاقی و عناصر تکین اجتماعی را نشان دهد. او معمولاً توصیفات از سفرهایش به دست می‌دهد؛ این توصیفات بیشتر نشان‌دهنده‌ی دیدگاه‌های شخصی‌اند، گرچه نوشتار او در برابر هر نوع تفسیر اتوبیوگرافیکال صرف می‌ایستد. او همچنین بر تمایز فرهنگی به عنوان مکان غیریت^{۳۵} انگشت‌تایید و تأکید می‌نهد. به دیده‌ی لینگیس، و نیز نانسی، ارتباط یکسره تکین است، و یک زبان یا فرهنگ به ظاهر «مشترک» هم ازین قاعده مستثنا نیست. باری لینگیس به مواجهه‌ی انضمامی و واقعی با کسانی که آدم با آنها احساس غریبی می‌کند (یعنی به «غریبان») به عنوان عزیمتگاه و شاهی اساسی برای بحث در این خصوص، اشاره می‌کند. به علاوه، تمرکز نانسی بر به اصطلاح جهان سوم به عنوان جهان پیرامون گردش تجاری سرمایه‌داری، بیشتر به خواست‌های اخلاقی‌ای نظر دارد که فقر و تهی‌دستی پیش‌کشیده‌اند؛ فقری که خود محصول استثمار و بی‌توجهی است.

این صورت‌بندی [یعنی توجه به خواست اخلاقی فقر] پرسش سیاسی مشخصی پیش روی نانسی می‌گذارد؛ نانسی‌ای که بیشتر آثارش به عوض موضوعات سنتی‌تر چپ‌گرایانه نظیر استثمار و سرکوب، صرف پرداختن به عشق و اسطوره شده‌اند. نانسی تکینگی ارتباط را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد، و نسبت به فضای جغرافیایی یا تفاوت‌های بین مشقت یا رفاه اقتصادی یکسره بی‌اعتناست. نانسی بر ضرورت توجه و اندیشیدن به تنهایی به عنوان بنیاد بی‌بنیاد اجتماع بطور کلی دست می‌گذارد. در مقابل، حرف کتاب لینگیس این است که در آثار و موضوعات سیاسی نوعی وظیفه‌ی اخلاقی نسبت به افراد در رنج و وانهاده وجود دارد: «ما بطرز مبهمی حس می‌کنیم که نسل‌مان نهایتاً از سوی وانهادن [و به حال خود رها کردن] کامبوجی‌ها و سومالیایی‌ها و دربه‌درهای خیابان‌های شهرهای خودمان، مورد قضاوت قرار گرفته است»^(۳۶).

علاوه بر آن لینگیس به برخی چهره‌های انقلابی که در تحلیل نانسی جایشان خالی است اشاره می‌کند. در کتاب اجتماع آنهايي که هیچ چیز مشترکی ندارند، چریک‌های گروه نیکاراگوئه‌ای ساندینیستا نمونه‌ی «مخل»^{۳۷}ی که نوعی مواجهه با دیگری را شکل می‌دهد. لینگیس از دانیل ارتگا^{۳۸} نام می‌برد و به وصف یکی از یاران گمنام جنبش می‌پردازد^(۳۹). لینگیس در نتیجه‌گیری کتاب

اجتماع نه امری کلی است که بتوان آن را بر جزئی‌ها حمل کرد، و نه یک کل است که بتوان با جمع اجزاء آن را به مثل درآورد. بنابراین اجتماع همیشه امر خاص و تکین و قسمی جزئی‌فاش و بیرون‌زده است. -م.

⁵¹⁹ dying

⁵²⁰ Locus of alterity

⁵²¹ intruder

⁵²² Daniel Ortega

بعدی‌اش، امر مطلق^{۵۲۳}، این چهره‌های قهرمان را به عنوان نمونه‌های کنش اخلاقی مورد اشاره قرار می‌دهد: «وقتی می‌اندیشم، [می‌بینم] نباید پرسید هرکس دیگری اگر در این موقعیت بود این کار را می‌کرد، بلکه باید پرسید ملکم ایکس^{۵۲۴} چه می‌کرد، سوکومانداخته مارکوس^{۵۲۵} چه می‌کرد^(۲۶)». او همچنین از ماهانداس گاندی به عنوان چهره‌ای مثالی یاد می‌کند^(۲۷). لینگیس در سایر آثارش سخنرانی‌های نلسون ماندلا و بویژه چهره‌ی نمادین چه-گوارا را می‌ستاید^(۲۸).

ارزش‌اش را دارد که ببینیم لینگیس به چه دلیل این چهره‌ها را به عنوان چهره‌هایی مثالی مورد اشاره قرار می‌دهد. شاید اولش به نظر برسد که لینگیس دارد مجدداً دیدگاهی سلسله‌مراتبی [از افراد و موجودات] ارائه می‌کند، همان دیدگاهی که مورد انتقاد باتای قرار گرفت. با اینکه تمام این مردان رهبرانی چپ‌گرا تلقی می‌شوند، ولی بیش از آنکه مارکسیست‌هایی ارتدکس باشند، ناسیونالیست‌اند. به استثنای گاندی هیچ یک از این افراد مصالحه‌جو و صلح‌طلب نبودند و حتی اعتقاد اصلی‌شان برخی‌شان این بود که افراد سرکوب شده باید حتماً به شکل نظامی از خود دفاع کنند. علاوه بر آن، هدف پیکار تمام این افراد، به عنوان افرادی ناسیونالیست، تشکیل یک دولت-ملت^{۵۲۶} بود. احتمال خطر [در اینجا] بسیار بالاست، چون نقد نانسی بر فلسفه‌ی سیاسی سنتی دقیقاً معطوف است به همین گرایش موهوم یا فانتزی خطرناک [تشکیل] یک جامعه‌ی بسته یا متجسم [=تجسم یک ذات یا هویت]. اما آیا این [گفته‌های لینگیس] با دیدگاه نانسی در تعارض است؟ آیا لینگیس مجدداً دارد بنیاد یک سوژه‌ی جمعی را از طریق یک «بزرگ مرد^{۵۲۷}» معرفی می‌کند که مبین قسمی کیش شخصیت^{۵۲۸} است که توده‌ها باید ازش تقلید کنند؟

لینگیس معتقد است یک‌جور دستور مطلق فراشخصی^{۵۲۹} در کار این ناسیونالیست‌های چپ‌گرا وجود داشت؛ یعنی [این دستور مطلق که] دست افراد نیازمند، افراد وانهاد، یا مردمان دچار رنج جسمی را بگیرند^(۲۹). می‌توان گاندی، ماندلا، ایکس، ارتگا، گورا، و مارکوس را هم (علی‌رغم تمام تفاوت‌هایشان) بر اساس کارهای فردی‌شان برای بازیابی انتقادی یک سنت فرهنگی به هم پیوند داد. جهت‌گیری ناسیونالیسم‌های فرهنگی آنها بدین قرار است: ضدیت با سرمایه‌داری، همسویی با سوسیالیسم، عدالت‌خواهی، ضدیت با نژادپرستی، و بعضاً همسویی با برخی سویه‌های فمینیسم. نانسی نسبت به سنت کمونیستی موضعی به شدت انتقادی دارد، در واقع او با اغلب اندیشه‌های سیاسی به واسطه‌ی تکیه‌شان بر، یا درکشان از، سرشت و ذات بشر مشکل دارد^(۳۰). برعکس، لینگیس از قهرمانایی حمایت می‌کند که برای‌شان دفاع از اومانیسیم مهم است؛ چه-گوارا بویژه کلاً نماد اومانیسیم انقلابی است^(۳۱).

دیدگاه سیاسی لینگیس را می‌توان با توجه به نوشته‌هایش در خصوص اخلاق در امر مطلق که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد، درک کرد. در آثار لینگیس هم هم مانند نانسی؛ خبری از یک فلسفه‌ی سیاسی نظام‌مند نیست، یا در آنها مطالب انقلابی نظری جایی ندارد؛ بلکه [او هم اتفاقاً] بیشتر به تجربه‌های واقعی فردی یا تکین توجه می‌کند. او از خلال مجموعه‌ای از مثال‌ها و آکسیوم‌ها، اندیشه‌هایی در مورد مسئولیت سیاسی برمی‌نهد. در این کتاب [یعنی امر مطلق]، وی در باب دستور اخلاقی‌ای نظیر دستور کانتی صحبت می‌کند منتها از حدود اومانیسیم عقل‌گرای آن فراتر می‌رود. او می‌نویسد:

ما سخن می‌گوییم تا به دیگری صدای خودش را بدهیم. ما حرف می‌زنیم تا دیگری بتواند برای خودش حرف بزند... سخن حساس و جدی و مطلق می‌شود آنگاه که حرف می‌زنیم برای نوزادان یا غریبه‌هایی که به زبان ما حرف نمی‌زنند؛ برای کسانی که در کما هستند، آنهایی که در بندند، شکنجه شده‌اند، قتل عام شده‌اند، آنهایی که در گورهای دسته جمعی دفن شده‌اند^(۳۲).

⁵²³ The imperative

⁵²⁴ Malcom X

⁵²⁵ Subcomandante Marcos

⁵²⁶ Nation-state

⁵²⁷ Great man

⁵²⁸ Personally cult

⁵²⁹ Impersonal imperative

نگاه لینگیس به کنش سیاسی و کنش اخلاقی توده‌ای ناسیونالیست‌های چپ‌گرا این است که آنها دارند از طرف و در حمایت از استثمارشدگان و کشته‌شدگان تاریخ حرف می‌زنند و کنشگری می‌کنند. در اینجا ارتباطی ضمنی با سخنرانی سوبکومانداخته مارکوس در فیلم جایی به اسم چیاپاس^{۵۰} وجود دارد که در آن، وی از طرف ارتش ژاپتیسیت آزادی ملی اعلام می‌کند: «امروز روز ماست، روز مردگان^(۳۳)». لینگیس و مارکوس انقلاب را به عنوان امری مُلهم از، و برساخته‌ی قربانیان گذشته می‌دانند، گذشتگانی که دیگر نمی‌توانند حرف بزنند اما یاد و خاطره‌شان سبب تشجیع و برانگیختن دیگران می‌گردد. عدالت متکی است بر آگاهی و شناخت کسانی که از صحنه‌ی سیاست دورند، آنهایی که تا حد از دست دادن جان‌هایشان، حذف شده‌اند. می‌توان در فکر سیاسی سارتر و همچنین نوشته‌های اخلاقی لویناس هم این تلقی از عدالت را مشاهده کرد؛ عدالت به مثابه خواست یک گروه سوم^{۵۱} جدا و متمایز از منازعات و مناسبات گفتگویی.

نانسی و لینگیس هر دو دیدگاهی جدید در خصوص سیاست و اخلاق برمی‌نهند که از پیش‌فرض‌های لیبرالی (که سوژه‌ی عقلانی و آزاد را عزیمتگاه خود قرار می‌دهد) فاصله می‌گیرد. به عوض، این دو متفکر معاصر، مدافع اجتماع به نحوی‌اند که قابل تقلیل به تجربه و تغییر سیاسی متری نیست. می‌توان موضع آنها را از طریق توصیف یافته‌های متفکران پدیدارشناسی نسل پیش (یعنی سارتر و لویناس که آنها هم در پی صورتبندی مجدد امکانات سیاست بودند) تقویت کرد. سارتر و لویناس بر خلاف نانسو و لینگیس، قائل به سوژکتیویته بودند و در دفاع از آن قلم می‌زدند. به نظر سارتر این سوژکتیویته برخاسته از دغدغه‌ی یک سوژه‌ی خلاق آزاد است که مسئول آزادی‌سازی دوستانش است؛ برای لویناس، سوژکتیویته‌ی اخلاقی تنها از طریق تجربه‌ی عمیق ناهمگونی در درک دیگری پدید می‌آید. با این حال به باور من نوآوری‌های سیاسی سارتر و یافته‌های اخلاقی لویناس از بسیاری جهات با هم اشتراک دارند. «سوژه» برای سارتر و لویناس بر یک موجود خود-حاضر^{۵۲}، عقلانی یا خودآیین و مستقل دلالت ندارد، بلکه سوژکتیویته به شکلی متواضع و بطور توصیفی به عنوان هسته‌ی اصلی اجتماع (اجتماعی که از سوی اخلاف‌شان، نانسو و لینگیس، تبیین شده است) در نظر گرفته شده است.

سارتر و انقلاب

من از دو محور اساسی پسا-هایدگری که می‌توان از پراکسیس پیشنهادی لینگیس درآورد، دفاع می‌کنم. اولی [موضع] ژان-پل سارتر است، که مدافع پیشگامی انقلابی جهان سوم بود. کلاً خیلی از متفکران معاصر برنامه‌ی مارکسیسم اگزیستانسیالیستی را پس زده‌اند و ممکن است در نگاه نخست به نظر برسد که مارکسیسم اگزیستانسیالیستی پدیده‌ای منسوخ و کهنه است. نانسو به این گفته‌ی سارتر که «کمونیسم افق عصر ماست» اشاره می‌کند و تا حدی هم آن را درست می‌داند و تاییدش می‌کند، اما این تایید با این هدف است که بگوید «اضطرار یا خواست کمونیستی با ژستی ارتباط در پیوند است که از رهگذر آن ما باید از تمام افق‌های ممکن فرارویم^(۳۴)».

نانسی، کار سارتر را به یک روش کلی تاریخی پیوند می‌دهد که وفق آن کمونیسم عبارتست از تحقق آزادی ذاتی بشری، و نه جستجوی ارتباط آن گونه که از هر گونه تحقق تاریخی ذات فراتر رود. بلانشو در کتابش که مُلهم از آراء نانسو است، نسبت به گروه آمیخته^{۵۳} بدبین است؛ مفهومی که سارتر به عنوان توصیفی پدیدارشناسانه از مبارزان انقلابی تحت رهبری افرادی مثل چه-گوارا بکار می‌برد. بلانشو این مسیر را با فرهنگ خودکشی و فاشیسم همسو می‌بیند^(۳۵). به باور من ترسیم چنین تصویری از سارتر و آرمان‌های سیاسی‌اش نامنصفانه است. برعکس، تحلیل‌های سارتر تا حدی در پی کنشگری به نفع محذوفان و پردشدگان است، نظیر آنچه مارکوس می‌گفت و لینگیس مراد می‌کرد.

سارتر متقدم، بر خلاف نانسو، هیچ توجهی به برداشت هایدگر از یک بعد اساساً اجتماعی نمی‌کند و آن را به نظریه‌اش راه نمی‌دهد، یعنی بعد اجتماعی‌ای که با یک جور عزلت و تنهایی انتولوژیک مساوق است. سارتر به اجتماعیت^{۵۴} به عنوان امری اصیل [=خاستگاهی/اولیه] نمی‌نگرد، ضمناً حتی امکان «تقدیر یک ملت» را که هایدگر از آن سخن می‌گوید، به کنار می‌نهد^(۳۶).

⁵⁰ A place Called Chiapas

⁵¹ Third party

⁵² Self-present

⁵³ Fused group

⁵⁴ sociality

سارتر در ۱۹۴۳ از امکان درک یک اجتماع سخن می‌گوید، اما درک برادری تنها روانشناختی است، و درکی است که فقط یک فرد آن را برنهاد، و هیچ نیازی به تایید دیگران ندارد^(۳۷). آگاهی انسانی در نزد سارتر، از درون‌اندگاری فراروی می‌کند [یا استعلا می‌یابد/گذار می‌کند]؛ چیزی که برای نانسی تنها از خلال ارتباطی که زائیده و فرازآمده‌ی تناهی باشد می‌تواند رخ دهد. حتی در همین سارتر متقدم هم می‌توان ردپایی از میل به اومانیزم انقلابی را یافت: «ما-سوژه‌ی آرمانی^(۳۵)» به عنوان «وحدت استعلاها^(۳۶)». کار بعدی سارتر ناظر بر این است که خود این «ما-سوژه» ی کلی، یعنی نوعی انسانیت انقلابی که کاملاً بر طبیعت مسلط است، همسو با باورهای هگل‌یانیسم مارکسیستی، در واقع می‌تواند قابل وصول و دست‌یابی باشد.

توماس آر. فلین^(۳۷) نشان داده است که سارتر از درگیری اولیه‌اش با یک آزادی انتزاعی، به سوی ضرورت هر چه بیشتر تحقق انضمامی آزادی در جامعه پیش رفته است^(۳۹). سارتر در کارهای متأخرش هر چه بیشتر به برادری و برابری می‌پردازد و و امکانات آزادی انضمامی در آثارش پررنگ‌تر می‌شوند. به باور سارتر قوانین اقتصادی فراشخصی^(۳۸) هیچ‌گاه نمی‌توانند انقلاب به بار آورند^(۴۰). سارتر استدلال می‌کند که فرد انقلابی به ماهو انقلابی، کارگری است با دانشی دست‌اول^(۳۹) از امکانات تولیدی انضمامی جامعه، مع‌ذک همین کارگر از طریق سرکوب شدن و پریش شدن روانش هم می‌تواند انقلابی شود؛ یعنی پریشانی و سرکوبی‌ای که از طریق کاستن آزادی او به دست قدرت موروثی بورژوازی رخ می‌دهد. مع‌هذا، از نظر سارتر، این دو شرط، از آنجاییکه ممکن است به عنوان شروطی ضروری یا طبیعی فرض شوند، نمی‌توانند برای کنش انقلابی کافی باشند. فقط یک انسان آزاد توانایی تفکر و کنش انقلابی دارد. این سوژه «از طریق فراتر رفتن‌اش از موقعیتی که در آن واقع شده است تعیین می‌یابد»؛ بویژه جهت‌گیری زمانمندش به سوی آینده^(۴۱).

به همین سبب، سارتر، سرانجام تمایزی قاطع میان توده (که ایستا و عمدتاً با خود-این‌همان است، و ابژه‌ی تحلیل است) و طبقه (که آزاد و خودآگاه است) قائل می‌شود: «طبقات صرفاً وجود ندارند، آنها ساخته می‌شوند^(۴۲)». غلبه بر هویت، ماهیت پیکار و درگیری است، خواه به شکلی فردی خواه جمعی و گروهی. کار سارتر صرفاً نقدی اگزیستانسیالیستی بر پیش‌فرض‌های کمونیسم رسمی نیست. بلکه وجهی از مارکسیسم را با چیزی که قبلاً آن را با سنت مارکسیسم ناسازگار و بیگانه می‌یافت، در می‌آمیزد: امکان یک سوژه‌ی جمعی^(۴۰). به گفته‌ی سارتر رابطه‌ی کاری^(۴۱) تنها میان انسان و طبیعت نیست، بلکه میان انسان و انسان هم هست، سرشت کار جمعی^(۴۲) معطوف است به ساختن طبقه، و نه صرفاً مجموعه‌ای از افراد کارکن^(۴۳).

بر این اساس، سوژه‌ی انقلابی ذاتاً رابطه‌ای^(۴۴) است. به باور نانسی، انقلاب مستظهر است به ارتباط میان موجودات تکین اساساً محدود و متناهی. سارتر در نقد عقل دیالکتیکی^(۴۵) استالینیزم را به عنوان نوعی بوروکراتیزه کردن فزاینده‌ی امکانات و فرصت‌های گروه آمیخته مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. این بررسی در دست یازی و باور تقریباً تام و تمام سارتر به آنچه خود آن را امر عملی-ایستا^(۴۶) می‌خواند، به اوج می‌رسد؛ نوعی شیئیت یافتگی رسوب کرده و مرده‌ی پراکسیس‌های [=کارها، رویه‌ها، اعمال، سنت‌ها] گذشته. در گروه آمیخته‌ی سارتر «اگر رهبری وجود داشته باشد، هر کس به اسم رهبر رهبر است^(۴۴)».

به باور سارتر برای چنین گروه‌هایی (نظیر گروه‌های مقاومت) امکان‌پذیر است که در پروژه‌ی مشترک‌شان کاملاً دموکرات باشند. هر فردی می‌تواند آزاد بیندیشد و آزاد عمل کند، چیزی که حتی در منعطف‌ترین شکل‌های مارکسیسم هم تئوریزه

⁵³⁵ The ideal We-subject

⁵³⁶ Unity of transcendences

⁵³⁷ Thomas R.Flynn

⁵³⁸ impersonal

⁵³⁹ First-hand knowledge

⁵⁴⁰ Collective subject

⁵⁴¹ Work relationship

⁵⁴² Collective labor

⁵⁴³ Laboring individuals

⁵⁴⁴ relational

⁵⁴⁵ Critique of dialectical reason

⁵⁵¹ practico-inert؛ نوواژه‌ای ساخته‌ی سارتر، به معنای اقدامات عملی و ساختارهایی مادی‌ای که از نسل‌های گذشته به ارث رسیده‌اند، و این اثر را دارند که آزادی عمل واقعی را محدود و یا خنثی کنند. -م.

نشده است^(۴۵). حتی برای مارکسیستِ پرورشوری چون سارتر یک اصلِ حتمی وجود دارد و آن اینکه «یک تاریخ پیشاپیش زیسته در برابر هر نوع برنامه‌گرایی از-پیش‌ای^(۴۶) مقاومت می‌کند^(۴۷)». یعنی اینکه مدام، رخدادهای تاریخی فقط از طریق افراد می‌توانند ساخته شوند؛ افرادی که آزادی عمل اندکی دارند: «باید به دنبال یافتن حمایتِ اهدافِ جمعی در فعالیت انضمامی افراد باشیم^(۴۸)».

تحقیقاتِ سارتر در روانکاوی اگزیستانسیالیستی بر او معلوم داشت که تاثیر نیروهای بیرونی (یعنی اقتصاد، تاریخ، جامعه، خانواده شان و سایر عوامل) بر انسان بسیار بیشتر از نیروهای درونی است. باری او بر امکانِ تغییرِ اندک که آن را آزادی می‌نامید تاکید داشت؛ یعنی بر توانایی و ظرفیتی که از طریق‌اش آحاد مردم می‌توانند با چارچوب‌های اجتماعی‌ای که در آنها پرتاب شده‌اند ابراز مخالفت کنند. به این سبب است که سارتر در پی برنمایاندن تاریخ به مثابه قسمی «تمامیتِ تمامیت-زوده^(۴۹)» است. خود انقلاب مستلزم کنشی است که هیچ ضمانتی از سوی تاریخ ندارد- کنشی که تنها از طریق افرادِ مشخص و واقعی در جهان شکل خواهد گرفت. مارکسیسم سارتر می‌خواهد توضیحی مکفی از این امکانات به دست دهد، توضیحی که نه صرفاً نوعی پژوهش در مورد اختلالات عصبی و وابستگی‌های عاطفی خانوادگی باشد، و نه یک تحقیقِ جامع و مانع از مناسبات اقتصادی و تاریخی.

سارتر نشان می‌دهد که وجود اجتماعی بنیادین «گروهی است که هر کدام از اعضایش از سوی دیگران، در غیریت، تعین می‌یابند^(۴۹)». پرسشی که او می‌کوشد بدان پاسخ دهد این است که چگونه این مجموعه، از طریق تاریخ تعین می‌یابد و نفی می‌شود و به گروهی تغییر شکل می‌دهد که اعضایش «از طریق دیگران بطور متقابل و دوسویه تعین می‌یابند^(۵۰)». این فرایندی است که از طریق آن یک طبقه‌ی سرکوب شده، پراکسیسی انقلابی را بر می‌گزیند^(۵۱). سارتر برمی‌نهد که آغاز پیوند میان افراد یک‌جور «کشف بی‌واسطه‌ی خود در دیگری^(۵۲)» است. بقا و پایداری گروه مستظهر است به یک «مقوله‌ی ثالث تنظیم‌گر^(۵۳)»، نوعی موضع چرخشی ممکن شبه-استعلایی که «در یک رابطه‌ی تنش‌آلود و تعارضی تعارض-دروماندگار^(۵۴) قرار می‌گیرد^(۵۳)». تمام کنش‌ها در گروه دوسویه و متقابل‌اند؛ کنش یک فرد بر دوستان‌اش تاثیر می‌گذارد؛ «در مقاومت و ایستادگی کردن‌ام تا پای جان، این مقاومت را همه‌جا ایجاد می‌کنم^(۵۴)». خشونت بطور تدافعی علیه دشمن بکار رفته است، اما در عین حال نوعی «خشونت برین علیه ضرورت^(۵۵)» هم هست. هر سخنگو یا نماینده‌ای می‌تواند گروه را همچون یک کل برنمایاند؛ «واکنش‌های او به مثابه بازتاب واکنش‌های گروه به عنوان یک کلیت است؛ کلیتی که در هر یک از حالات [یا سویه‌های] موقتی آن کلیت حضور دارند^(۵۶)». استغراق فردی در گروه منوط و متکی است به تعهد و وفاداری. تعهدی که لولا یا محل التقای جهانِ درونی او و ضروریات و اقتضاتِ نظم اجتماعی است.

اختلاف میان لینگیس و مارکوس از یک سو، و سارتر از سوی دیگر در این است که در نظر لینگیس «گروه یا حزب سوم» به عنوان مردگان درک و تجربه می‌شود. لینگیس به عوض یافتن شباهت‌ها و اشتراکات در وجود یک فیگور پیشرو، از یک گروه انقلابی دفاع می‌کند که شباهت دارد به کارهای مارکوس و EZLN، یعنی رسیدن به هم-پیوندی و دوسویه‌گری میان خود و دیگری در یک تلاش جمعی به واسطه‌ی گواهی کشته‌شدگان. این صورتبندی پیوند وثیقی با موضع نانسی است. درحالی‌که لینگیس بر اهمیت مبارز چریکی به عنوان چهره‌ای انقلابی تاکید می‌گذارد، این فرد مبارز ذاتاً به حد یا تناهی پیوند داده شده است؛ یعنی صرفاً به انتظار مرگ پیوند نخورده است، بلکه به تجربه‌ی بنیادین کسانی که پیش‌تر مرده‌اند، گره خورده است. این حضور مرگ به عنوان یک عامل سیاسی، بازنگری‌ای که لینگیس در اندیشه‌های سارتر می‌کند را پیوند می‌دهد به لویناس و باتای؛ بویژه به تاکید آنها بر ایلیا.

سوبژکتیویته‌ی اخلاقی لویناس

لویناس در کنار سارتر، منبع بدیل دیگری برای یک پروژه‌ی انقلابی پسا-هایدگری است. لویناس نسبت به سارتر همسویی کمتری با سیاست انقلابی دارد؛ و ضمن اینکه با چپ همدلی دارد، عموماً تعلقات صهیونیستی‌اش را ب عنوان گرایش‌ات

⁵⁴⁷ Prior schematism

⁵⁴⁸ Detotalized totality

⁵⁴⁹ Regulatory third person

⁵⁵⁰ Contradiction-immanence

سیاسی‌اش می‌شناسند^(۵۷). باری، اثر چالشی او، ماسوای هستی^(۵۸)، که در ۱۹۷۴ به طبع رسید، (اثری که تاملی است بر سوژه‌ی اخلاقی)، پُر است از امکاناتی برای اندیشه‌ی سیاسی^(۵۸). سوژه‌ی لویناس، برخلاف سارترِ متقدم، ذاتاً در رابطه با دیگری قرار دارد. درحالی‌که سارتر کلکتیویته [یا جمعیت] را به عنوان یک جور تحقق [یا دستاورد/کمال] می‌نگریست، به دیده‌ی لویناس و نیز نانس، کلکتیویته در خاستگاه و اصل وجود و آگاهی ریشه دارد. به باور لویناس، بر خلاف اگزیستانسیالیست‌ها، سوژکتیویته یک خودآگاهی منفک و ایزوله نیست. سوژکتیویته فی‌نفسه، به پرسش کشیدن آزادی در حضور مسئولیت در قبال دیگران است، و نه [به پرسش کشیدن] خود آزادی. به قول خود لینگیس «نفس رابطه با دیگری، برساننده و مقوم سوژکتیویته است»^(۵۹).

این سوژکتیویته‌ی اخلاقی فراسو و مانقدم بر خودآگاهی، مبتنی است بر ایلیایی که لویناس و باتای مدافع‌اش هستند. لویناس می‌گوید «محاصره‌ی آنجا هست^(۶۰) [=وجود دارد]» برای اخلاق ضروری است. دلیل‌اش این است که ایلیا، [به عنوان] نوعی فراروی از هستی، خود-حضور را مختل و منقطع می‌کند؛ خودحضورِ ای که در غیر این صورت [یعنی در صورتیکه مختل نشود] سبب بروز خودآیینی پیشا-اخلاقی و قطعیت عقلانی می‌گردد. از یک نظر علی‌الظاهر دیدگاه لویناس کاملاً در نقطه‌ی مقابل سارتر است، یعنی از این نظر که: نوعی فقدان بنیادین آزادی است که امکان اخلاق را می‌گشاید، یعنی تجربه‌ی گروگان مسئولیت بودن، تجربه‌ی گرفتار تن خود بودن. لویناس سوژه‌ی اخلاقی را چنین توضیح می‌دهد:

آسیب‌پذیری، قرار داشتن در معرض هتک حرمت و زخم برداشتن، انفعالی منفعل‌تر از هر شکلی از تاب‌آوری، انفعال کسی که در مظان اتهام است، رنج ترومای اتهامی که گروگان تا سر حد زجر و شکنجه می‌کشد، تقبل کردن هویت گروگانی که خود را جایگزین دیگران می‌کند: تمام اینها چیزی نیستند جز خود، یک جور تهی ساختن یا شکستن هویت خود. و به منتها رساندن این [شکستن خود] همان حساسیت است؛ حساسیت به مثابه سوژگی سوژه. این [حساسیت] یعنی جایگزین دیگری شدن، یعنی تقاص دیگری را پس دادن^(۶۱).

این انفعال که هویت را مورد ضرب و آسیب قرار می‌دهد و بر آن فائق می‌گردد، همخوانی دارد با رنج و شکنجه‌ای که مقدم است بر هر انتخاب یا تعهدی^(۶۲). این صورتبندی تا حدی ممکن است در خطر نوعی تلقی فلج‌کننده و گناه آلود تمام عیار از وجود انسانی قرار داشته باشد. ولی در کار لویناس تاکید می‌شود که این مسئولیت مشترک است. اشتراکی بودن مسئولیت مانع از نیهیلیسم بالقوه‌ای می‌شود که در «گروگان بودن به مثابه حقیقت سوژکتیویته» وجود دارد. بدین ترتیب تجربه‌ی مشترک وقف کردن و سپردن خود به یک گروه خارجی، به امکان کنش مودی می‌گردد. چیزی که بالکل از رای سارتر دور نیست.

لینگیس ماسوی هستی را در سال ۱۹۸۱ به انگلیسی ترجمه کرد. او در مقدمه‌اش به تاکید می‌گوید که به عوض تقارن صرفی که بر طبق آن آزادی من از سوی مسئولیت‌ام در قبال همسایه‌ام محدود می‌شود، این ظهور شخص ثالث (جدای از هر دوی من و تو) است که امکان عدالت را ایجاد می‌کند. به بیان لینگیس:

فهم اینکه آن کسی که من در قبالش مسئولم، خود در قبال دیگری مسئول است، به معنای این نیست که دستوری^(۶۳) که بر من اعمال کرده است، نسبی است یا ملغی گشته است. بلکه این امر چیزی نیست جز کشف ضرورت عدالت، کشف ضرورت دستوری در میان مسئولیت‌ها^(۶۳).

درک مسئولیت مشترک، امکان دیدگاه اخلاقی‌ای را می‌گشاید که صرفاً شخصی یا گناه‌کارانه نیست؛ بلکه نوعی عدالت عمیقاً اجتماعی است. این آگاهی از یک گروه ثالث که عبارتست از «دیگری غیر از دیگری... مرا یکی در میان دیگران می‌کند»^(۶۴). آگاهی از برابری در مسئولیت، که فرازآمده‌ی حضور یک عامل بیرونی است، یادآور نقش مقوله‌ی ثالث در کار سارتر است. تاکید لینگیس بر چهره‌های آزادی‌خواه ملی (نظیر گاندی، ماندلا، و چه گوارا) نمودار آن است که آنها نظیر نوعی «گروه سوم» جمعی عمل می‌کنند و واسط مناسبات اجتماعی در مسیر عدالت‌اند. اما طبق صورتبندی لینگیس این قهرمانان در وضعیتی

⁵⁵¹ Otherwise than being

⁵⁵² There is

قرار دارند که کاملاً به تنهای واقف‌اند. منتها این درک صرفاً به معنای خطرِ جانی‌ای که انقلابی‌گری برای این قهرمانان دارد نیست، بلکه موضوع راجع است به یک رابطه‌ی اساسی با سخن گفتن به نمایندگی از کسانی که به لحاظ سیاسی طرد و حذف شده‌اند و به همین سبب از نظر اخلاقی تبعی هستند. این نوع نگاه به امر ثالث می‌تواند لویناس را به سارتر، و لینگیس را به نانسی پیوند دهد. کار نانسی درکی بدیل از امر سیاسی برمی‌نهد، درکی که در برابر مقوله‌ی ذاتِ بشری یا نوعی کار جمعی می‌ایستد. لینگیس با خوراک گرفتن از برخی عناصر سیاسی سارتری و اخلاقی لویناسی، به مساله‌ی عدالت، به نحوی که در تاریخ انقلاب‌ها آشکارتر است، بازمی‌گردد.

یادداشت‌های مولف:

- 1 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), xl.
- 2 A reading of this sort has been suggested by Kris Sealey; see her “Levinas, Sartre and the Question of Solidarity,” *Levinas Studies: An Annual Review* 7 (2012): (forthcoming).
- 3 See Victor Farías, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple, 1991), and Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of the Paperback Edition* of *Nietzsche: Volume One and Two* (San Francisco: Harper, 1991).
- 4 See Oliver Marchart “The Contours of ‘Left Heideggerianism’: Post-Foundationalism and Necessary Contingency,” in *Post-foundational Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 11-34.
- 5 Nancy, *Inoperative*, 14.
- 6 See Andrew Ryder, “Bataille against Heidegger: Poetry and the Escape from the World,” 71-85.
- 7 Georges Bataille, “From Existentialism to the Primacy of Economy,” in *Altered Reading: Levinas and Literature*, ed. Jill Robbins (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 160.
- 8 Bataille, “Existentialism,” 161.
- 9 Heidegger, *Nietzsche: Volume One and Two*, 46; Faye, *Heidegger*, 239.
- 10 Georges Bataille, “Critique of Heidegger,” *October* 117 (Summer 2006): 34.
- 11 Bataille, “Existentialism,” 163.
- 12 Bataille, “Existentialism,” 168.
- 13 Ryder, “Bataille,” 78-79.
- 14 Nancy, *Inoperative*, 26.
- 15 Nancy, *Inoperative*, 26.
- 16 Nancy, *Inoperative*, 31.
- 17 Nancy, *Inoperative*, 35.
- 18 Nancy, *Inoperative*, 35.
- 19 Nancy, *Inoperative*, lx.
- 20 Nancy, *Inoperative*, 74.
- 21 Nancy, *Inoperative*, 69.
- 22 Nancy, *Inoperative*, 3.
- 23 Maurice Blanchot, *The Unavowable Community* (Barrytown: Station Hill, 1988), 29 31.
- 24 Alphonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (Bloomington: Indiana UP, 1994), x.

- 25 Lingis, *Community*, 10, 34-37, 61.
- 26 Alphonso Lingis, *The Imperative* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 222.
- 27 Lingis, *Community*, 172.
- 28 Alphonso Lingis, *Dangerous Emotions* (Berkeley: University of California Press, 2000), 64; Alphonso Lingis, *Trust* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 141.
- 29 Lingis, *Imperative*, 221-222.
- 30 Nancy, *Inoperative*, 3.
- 31 Clive W. Kronenberg, "Manifestations of Humanism in Revolutionary Cuba: Che and the Principle of Universality," *Latin American Perspectives*, vol. 36 no. 2 (March 2009): 66-80, 66.
- 32 Lingis, *Imperative*, 136.
- 33 *A Place Called Chiapas*, dir. Nettie Wild, British Columbia Arts Council, 1998.
- 34 Nancy, *Inoperative*, 1, 8-9.
- 35 Blanchot, *Unavowable*, 7.
- 36 Martin Heidegger, *Being and Time* (San Francisco: HarperCollins, 1962), 385.
- 37 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (New York: Washington Square Press, 1993), 536.
- 38 Sartre, *Being*, 550.
- 39 Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 5.
- 40 Jean-Paul Sartre, *Literary and Philosophical Essays* (New York: Collier, 1955), 209.
- 41 Sartre, *Literary*, 225.
- 42 Jean-Paul Sartre, *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort* (New York: George Braziller, 1968), 96.
- 43 Sartre, *Communists*, 226.
- 44 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: Volume One* (New York: Verso, 2004), 254.
- 45 Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York: Vintage, 1968), 11.
- 46 Sartre, *Search*, 123.
- 47 Sartre, *Search*, 77.
- 48 Sartre, *Search*, 78.
- 49 Sartre, *Critique*, 829.
- 50 Sartre, *Critique*, 828.
- 51 Sartre, *Critique*, 349.
- 52 Sartre, *Critique*, 353.
- 53 Sartre, *Critique*, 381.
- 54 Sartre, *Critique*, 404.
- 55 Sartre, *Critique*, 406.
- 56 Sartre, *Critique*, 571.
- 57 For a discussion of Levinas's political legacy, see Andrew Ryder, "On the Left-wing Reading of Levinas: Derrida, Lingis, Dussel," *Studies in Social and Political Thought* 21 (Summer 2012): (forthcoming).

58 Enrique Dussel's is among the best explorations of the innovations of this book in the field of

political action; see *Philosophy of Liberation* (Eugene: Wipf & Stock, 2003), 16-58.

59 Alphonso Lingis, "Translator's Introduction," in Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being: Or Beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), xix.

60 Levinas, *Otherwise*, 164.

61 Levinas, *Otherwise*, 15.

62 Levinas, *Otherwise*, 136.

63 Lingis, "Introduction," xli.

64 Lingis, "Introduction," xli.

به سوی رویکردی پسااستعماری در مسئله سکونت‌گاه‌های غیررسمی ایمان واقفی

در امتداد نهری کثیف و پر از آشغال راهی است که ما را به زاغه‌های مسکونی دهلی می‌رساند. باید حواستان باشد در طول مسیر پایتان روی کثافت فاضلاب‌ها نرود. بعد از عبور از راهروی باریکی که میان خانه‌هایی که از خاک و سنگ ساخته شده‌اند، نوزادانی را از پشت پرده‌های رنگ و رو رفته ای خواهید دید، که در اتاقی بسیار کوچک و روی ملحفه‌هایی بسیار کثیف خوابیده‌اند. مادران این نوزادان معمولاً مشغول رفت و روب و پخت و پزند. به جای بدبختی و بیچاره‌گی، آن چیزی که من از زاغه‌ی ضارای در دهلی دیدم فضایی زنده و فعال بود. جایی که با تعداد بسیاری از کارگاه‌های کوچک سعی می‌کرد از سرنوشت شوم خود فرار کند و به شکوفایی برسد. من بیش از ضعف و ناتوانی، از توان کیمیاگرانه‌ی این مردم متاثر شدم که چگونه برای زندگی خود می‌کوشیدند (کریر، ۲۰۱۰).

مقدمه:

اولین بار که پایم را به اُزون تپه گذاشتم با «ناکجاآبادی» روبه‌رو شدم پر از فقر، بیماری و بیکاری. تپه‌ای در وسط شهر بومهن که با پاساژ تازه ساخته‌شده‌ی شهر تنها یک کوچه فاصله داشت. اما همین یک کوچه برای من فاصله‌ی میان شهر بود تا «حاشیه‌نشینی». در عرض ۵ دقیقه از خیابان‌هایی آسفالت شده و خانه‌هایی با آب و گاز و نماهایی سنگی به تپه‌ای تصرف‌شده توسط مهاجرین بجنوردی برمی‌خوری که برای عبور از کوچه‌هایش (اگر بشود نامش را کوچه گذاشت) باید مراقب باشی پایت وسط گل و لای نرود. خانه‌هایی که از روی هم گذاشتن آجر و به ضرب و زور سیمان سراپا ایستاده بودند. مخازن آبی که هفته ای یکبار پر می‌شدند تا آب شرب اهل خانه را تامین کنند. کپسول‌های گازی که جای خالی لوله‌کشی گاز را پر می‌کردند.

اما اجازه دهید لحظه‌ای بر این اوصاف درنگ کنیم: ناکجاآباد، حاشیه‌نشینی، فقر، کثیفی، بیکاری و صفاتی آشنا که گویی برای تمام سکونتگاه‌های غیررسمی بکار می‌روند. تواتر این مفاهیم به حدی است که فهم ما را از مقوله‌ی سکونتگاه غیررسمی به صورت «پیشینی» شکل می‌دهد. گویی تفاوتی ندارد که وصف من از اُزون تپه‌ی بومهن را می‌خوانید یا توصیف کریر از کوچه پس‌کوچه‌های ضارای دهلی را. دیگر حتی اگر به این مناطق هم نرفته باشیم پیشاپیش می‌دانیم سکونتگاه غیررسمی چگونه جایی است. نوشته‌ی پیش‌رو تلاشی‌ست برای برهم‌زدن این فهم قالبی از مقوله‌ی سکونتگاه غیررسمی. در این مقاله می‌کوشم نشان دهم درک ما از وضعیت حاشیه‌نشینی به‌وساطت مفاهیمی شکل می‌گیرد که ساخته و پرداخته‌ی مراکز

دانشگاهی غربی است. این اروپامحور^{۵۵۴} بودن مفاهیم به هیچ عنوان به معنای بی‌ارتباط بودن آنان با وضعیت ایران نیست. اما از یکسو خاص‌بودگی و تکینگی این سکونتگاه‌ها را در پشت مفاهیم کلی پنهان می‌کند و از سوی دیگر آینده و سیاستی تجویزی‌ای را برای این مناطق درمی‌اندازد که پیشاپیش محکوم به شکست است.

برای توضیح این نکته اجازه دهید کار را با همان مفاهیم جرم‌نگارانه‌ی بالا بی‌اغازیم. مفاهیمی چون فقر، آلودگی محیط زیست، کمبود زیرساخت‌های شهری و .. که غالباً برای توصیف سکونتگاه‌های غیررسمی بکار می‌روند به بیان شانتهال موف^{۵۵۵} نقش یک «بیرون‌برسازنده^{۵۵۶}» را بازی می‌کند: بیرون‌برسازنده از جنس شرایط امکان است؛ شرایط امکان سیستمی استاندارد. می‌توان با وام‌گیری از مفهوم وضعیت استثنائی^{۵۵۷} آگامن، مفهوم بیرون‌برسازنده را دقیق‌تر فهمید. بیرون‌برسازنده همان وضعیت استثنائی‌ایست که تعیین‌بخش وضعیتِ هنجارین درون سیستم است. بدین ترتیب اگر وضعیت استثنائی وجود نداشته باشد هیچگاه نمی‌توان از وضعیت عادی و هنجارین سخن گفت. اما باید پرسید اگر در تئوری‌های غربی سکونتگاه‌های غیررسمی وضعیت استثنائی است، آنگاه وضعیت طبیعی و نرمال کدام است؟ پاسخ آشکار است: شهرهای جهانی^{۵۵۸} غربی. گویی شهرهای جهانی که گرانیگاه مبادلات، مراسمات و ارتباطات دیگر شهرهای دنیاند مهد پیشرفت، تکنولوژی و انباشت سرمایه هستند و از این‌رو باید الگوی دیگر شهرها و بویژه شهرهای جهان سوم قرار گیرند. به همین دلیل باید نتیجه گرفت سکونتگاه‌های غیررسمی شرایط امکان شهرهای جهانی را مهیا کرده‌اند. سکونتگاه غیررسمی عارضه‌ی شهرنشینی مدرن است که باید با پیروی از نسخه‌ی شهرهای جهانی درمان شوند.

به چالش کشیدن این رویکرد نیازمند درگیری نظری با بُن‌پایه‌های آن است. در این‌جا می‌کوشم تا با آشکار کردن سویه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی این رویکرد، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بدیلی را معرفی کنم. این رویکرد بدیل از کارهای نظریه‌پردازان شهری پسااستعماری قوام می‌گیرد. لذا در انتها از تجربه‌های پژوهشی این شهرشناسان شاهد مثال خواهم آورد به امید اینکه افقی جدید در مطالعات زیست غیررسمی در ایران گشوده شود.

هستی‌شناسی شهر: دوگانه‌ی شهرهای جهانی / ابرشهرها

انتشار کتاب شهرهای جهانی: نیویورک، لندن، توکیو^{۵۵۹} در سال ۱۹۹۱ توسط ساسکا ساسن^{۵۶۰} نقطه‌ی عطفی در جریان مطالعات شهر محسوب می‌شود. اهمیت شهرهای جهانی در دو چیز بود. نخست اهمیت دوباره‌ی شهرها به جای دولت-ملت‌ها به عنوان مراکز اصلی سیاست‌گذاری و دوم جهانی‌شدن روندها و جریان‌های شهری. به باور ساسن در اواخر دهه‌ی ۸۰ میلادی ما وارد جهان شدیم با «سازمان اقتصادی به‌لحاظ فضایی پراکنده و به‌لحاظ جهانی منسجم» (Sassen, 1991: 4). به زعم او شهرهای جهانی دارای چهارخصیصه‌اند:

(الف) نقاط کنترل و اداره‌ی اقتصاد جهانی‌اند.

(ب) مرکز اصلی شرکت‌های مالی و خدماتی هستند که جای تولید صنعتی را به عنوان بخش اصلی اقتصاد گرفته.

(ج) مکان اصلی تولید، از جمله تولید نوآوری، در این صنایع نوظهور هستند.

(د) بازار اصلی این محصولات تلقی می‌شوند.

اما اهمیت تئوری ساسکا ساسن بیش از معرفی نقاط کلیدی اقتصاد جهانی‌شده، در شکل دادن به آگاهی شهری است. امروزه نه تنها شهرها جهانی شده‌اند، بلکه آگاهی ما از هر شهری نیز در نسبت‌اش با شهرهای جهانی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب شهرهای جهانی تبدیل به الگوی پیشرفت، کارآفرینی، تکنولوژی و رفاه تلقی می‌شوند و شهرهای جهان سوم منبع فقر، بیکاری

⁵⁵⁴. Eurocentric

⁵⁵⁵. Chantal Mouffe

⁵⁵⁶. Constitutive outside

⁵⁵⁷. State of Exception

⁵⁵⁸. Global cities

⁵⁵⁹. Global Cities: New York, London, Tokyo

⁵⁶⁰. Saskia Sassen

و جرم. اصطلاح ابرشهر^{۵۱۱} در واقع دلالت به چنین شهرهایی دارد که از پشت عینک شهرشناسان غربی با نگاه پاتولوژیک نگریده می‌شوند. آنطور که جنیفر رابینسون^{۵۱۲} می‌گوید نظریه‌ی شهری غالب، ابرشهرها را فاقد شهریت^{۵۱۳} می‌داند. از این رو ابرشهرها موضوع مطالعه «توسعه» قرار می‌گیرند تا از این خلال راهی برای بهبود کیفیت حکمرانی، خدمات شهری و ظرفیت تولیدی آنان یافته شود (Robinson, 2002). اریک شپرد و دوستان (Sheppard et al. 2013) از این رویکرد با نام شهرگرایی جهانی غالب یاد می‌کنند. شهرگرایی‌ای که مبتنی است بر هنجار تلقی کردن شهرهای امریکای شمالی و اروپای غربی. چنین رویکردی البته در سالیان گذشته نیز مسبوق به سابقه بوده است. وقتی استعمارگران اروپایی به دنبال بازسازی شهرهای آسیایی و افریقای جنوبی و امریکای لاتین بر اساس اصول برنامه‌ریزی شهری اروپایی برآمدند.

اما پس از دوران استعمار، هدف عبارت بوده است از بازسازی این شهرها و تبدیل‌شان به مراکز پُررونق سرمایه‌داری جهانی. بدین ترتیب بنا بر پنداشته‌های نئولیبرال، رفاه و خوشبختی مبتنی‌ست بر سه رکن بازار سرمایه‌دارانه، مالکیت خصوصی و حکمرانی خوب^{۵۱۴}. به همین خاطر امروزه ابرشهرها تشویق می‌شوند به شهرهای مدرن جهانی، نظیر نیویورک و لندن و توکیو یا اخیرتر سنگاپور و هنگ‌کنگ و شانگهای (به‌مثابه مصادیق آسیایی هنجار شهر جهانی) شبیه شوند. سیاست‌گذاران و مدافعان شهرگرایی جهانی به‌خوبی می‌دانند که اقدامات و طرح‌هایی که بر مبنای اصول شهرگرایی جهانی در بافت شهری بومی-محلی خود انجام می‌دهند، همواره برای تامین منافع گروهی خاصی تغییر می‌کنند و بومی‌سازی و دگرگون می‌شوند. بدین ترتیب، بومی‌سازی^{۵۱۵} هنجارهای جهانی در واقع راهبردی است برای حراست از هژمونی کلان روایت‌ها. این رویکرد غالب به شهرگرایی جهانی، سرمایه‌داری و لیبرال‌دموکراسی را هنجارهایی طبیعی و همیشگی می‌داند که قادرند بر مسئله فقر، نابرابری و بی-عدالتی که گویا در جهان جنوب بیداد می‌کند فائق آیند. این باور که تا مرفق غرق در نابرابری قدرت است از طریق تصاویر اغواگر رسانه‌ها، پژوهش‌ها و کارگاه‌های آموزشی شرکت‌ها و نیز گروه‌های سیاست‌گذار و اساتید دانشگاهی اشاعه می‌یابد.

فارغ از بار تاریخی-ارزشی مفاهیم شهریت و توسعه، اشکال اصلی دوگانه‌هایی مانند غرب/جهان سوم و نظریه‌ی شهری/مطالعات توسعه در این است که تجربه‌ی گروه کوچکی از شهرها (غربی) پایه‌ای قرار می‌گیرد برای فهم ما از دیگر شهرها (جهان سوم). بدین ترتیب شهرهای جهان سوم بر اساس استانداردهای شهرهای جهانی و بویژه دینامیسم اقتصادی آنان مورد قضاوت قرار می‌گیرند. با این وصف به‌نظر می‌رسد نظریه‌ی شهری نیاز مبرم به فرا رفتن از این دوگانه‌ها و ادغام تجربه‌ی شهرهای جنوب در فرآیند نظریه‌سازی دارد. ادغامی که نه از نگاه بالا به پایین و پاتولوژیک رویکردهای توسعه، بلکه از مشارکت شهرهای جهان سوم در تولید مفاهیم و مقوله‌های شهری نشأت گرفته باشد. این تغییر نگاه البته نیازمند دگرگونی‌ای اساسی در معرفت‌شناسی غالب مطالعات شهر است. در بخش بعد سعی می‌کنم این دگرگونی را که من بر آن نام معرفت‌شناسی پسااستعماری می‌گذارم توضیح دهم.

معرفت‌شناسی پسااستعماری:

اولین بار چاکرابارتی مفهوم «محلی کردن اروپا»^{۵۱۶} را تئوریزه کرد (Chakrabarty, 2000). او با تمایز میان تاریخ اروپا (تاریخ ۱) و تاریخ کشورهای جهان سوم (تاریخ ۲) ادعا می‌کند تاریخ ۱ درصدد است تواریخ توسعه اروپای غربی و امریکای شمالی را به عنوان هنجاری جهانی جا بزند. از این منظر، ناکامی در تطابق با تاریخ ۱ نشانه انحرافی نامطلوب است. تاریخ ۲ دلالت بر بدیل‌هایی دارد که در برابر تبدیل‌شدن به فرم‌هایی از فرایندهای زندگی مبتنی بر سرمایه‌داری جهانی مقاومت می‌کند. از نظر او، بدیهی‌انگاشتن تاریخ ۱ حضور تاریخ ۲ را نادیده می‌گیرد و بنابراین آن را بی‌اهمیت می‌سازد. برای این‌که چنین تاریخ‌های بدیلی شایسته‌ی بررسی تلقی شوند، لازم است خط‌سیر اروپایی تاریخ ۱ محلی شود و به‌مثابه یک تاریخ در میان

⁵¹¹. Maga city

⁵¹². Jennifer Robinson

⁵¹³. City-ness

⁵¹⁴ good governance

⁵¹⁵ localization

⁵¹⁶ Provincializing Eruope

تاریخ‌های متعدد محلی هم‌تراز که همگی شایسته توجه‌اند، تلقی شود. محلی‌کردن اروپا به معنی رو کردن دست اروپامحوری‌ست. اروپامحوری‌ای که اروپا را غایت جهان تصویر می‌کند.

محلی‌کردن اروپا البته تنها یک سوی معرفت‌شناسی پسااستعماری است. سوی دیگر آن تجربه شهرهای جهان جنوب خواهد بود. بطوریکه این تجربیات بتواند چارچوب نظری مفید و مولدی برای دیگر شهرها مهیا کند. نقد هژمونی نظریات شهری اروپایی البته به معنای بی اعتباری مفاهیم غربی نیست. بلکه صرفاً مبارزه با مرکزشدن برای جغرافیای تولید مفاهیم شهری است. این نقد می‌خواهد نشان دهد نظریات شهری تا چه حد از تخیل و تجربه‌ی شهرهای جنوب بی‌بهره بوده است. توجه به این تجربیات و دخیل کردن آن در فرآیند نظریه‌پردازی البته چیزی جز بی‌مکان کردن^{۵۷۷} نظریه شهر نیست؛ بی‌مکان کردن مرکز اروپا-امریکایی تولید نظریه (MacLeod & Jones, 2011).

این چرخش معرفت‌شناسانه تنها از خلال درگیر شدن در وضعیت خاص و روابط اجتماعی ویژه‌ای که در شهرهای جنوب حاکم است بوجود می‌آید. به همین جهت در عرض ده، پانزده سال اخیر پیروان رویکرد پسااستعماری شهر به کمک روش اتنوگرافی که اجازتی تمرکز و غلطیدن به مناسبات درونی جامعه‌ی مورد تحقیق را می‌دهد سعی در برساختن مفاهیم و مقولات جدید شهری کرده‌اند. این تلاش‌ها برای پررنگ کردن ویژگی‌های خاص شهرهای امریکای لاتین، هند، افریقا، و خاورمیانه بوده است تا از این خلال رابطه‌ای متقابل میان نظریه‌پردازی اروپامحور و نظریات بدیل ایجاد شود. این بازاندیشی‌ها منجر به برآمدن نظریاتی مانند زیست غیررسمی^{۵۶۸}، شهرگرایی انتقام‌گیرنده^{۵۶۹}، شورش سیاسی^{۵۷۰} و ... شده است. در اینجا به برخی از این تلاش‌ها اشاره خواهم کرد به امید آنکه سرمشقی باشد برای انجام تحقیقات آتی ایرانی درباب مسئله حاشیه‌نشینی.

تجربه‌های جهانی:

۱- یفتاچل: شهرهای خاکستری^{۵۷۱}

یفتاچل در مطالعه‌ی خود (Yiftachel, 2009) به جغرافیای سیاسی زیست‌های غیررسمی شهری که به طور جهانی در حال گسترش هستند می‌پردازد و آن‌ها را در قالب **فضاهای خاکستری**، مفهوم‌پردازی می‌کند. او معتقد است معمولاً با برآمدن زیست‌های غیررسمی سرکش نه از طریق سیاست اصلاحی، بلکه از طریق گفت‌وگوهای مشروعیت‌زدا و مجرم‌انگارانه برخورد می‌شود. به این ترتیب، مرزهایی ساخته می‌شوند که گروه‌های شهری را بر حسب موقعیت اجتماعی‌شان تقسیم می‌کنند؛ نوعی ادغام جداکننده. این چاقوی دولبه گرایش دارد تا فضاهاها خاکستری را در نوعی موقتی‌بودن دائمی نگه دارد - آن‌ها همزمان هم تحمل و هم محکوم می‌شوند، در نتیجه همواره در انتظار آن هستند تا اصلاح شوند. فضای خاکستری اما صرفاً به حاشیه‌ی شهری محروم محدود نمی‌شود. حاشیه‌ها/لبه‌های ممتاز شهر از قبیل ثروتمندان، رانت‌خواران و متنفدین نیز مشمول این مقوله‌اند. این گروه با استفاده از شاه‌بیت‌هایی چون «توسعه»، «امنیت» و «نیازهای ملی» بیشترین تخلف از ضوابط و قوانین را انجام می‌دهد. یفتاچل این عمل را تخلف از «از بالا» می‌نامد. امروزه حکومت‌های شهری با عقب‌نشینی تدریجی از تنظیم/کنترل توسعه‌ی شهری با شعار «بگذارید بازار کارش را بکند»، به نوعی به کارگزاران کارآفرین شباهت یافته‌اند که به دنبال پیشینه‌سازی رشد، کارآمدی و انباشت ثروتند. این تخلف از بالا برای شهرنشینان ایرانی تجربه‌ای بسیار ملموس است. به‌ویژه پس از تصویب طرح خودکفایی شهرداری‌ها در اواخر دهه‌ی ۶۰ ضوابط شهرسازی عرصه‌ی توافق شهرداری با بسازیفروش‌ها شد. از آن پس تراکم‌فروشی به منبع اصلی بودجه‌ی شهرداری و سرآخر به موتور محرکه‌ی طرح‌های شهری تبدیل گشت. این همان فرآیندی‌ست که یفتاچل از آن به نام تخطی ساختاری از برنامه‌های مصوب در توسعه‌گرایی شهری یاد می‌کند.

⁵⁶⁷. Dis-locating

⁵⁶⁸. Informality

⁵⁶⁹. Revanchist urbanism

⁵⁷⁰. Political insurgence

⁵⁷¹ در نوشتن این پاره از مقاله «یادداشت‌هایی نظری درباره فضاهای خاکستری» برگردان آیدین ترکمه استفاده کرده‌ام.

فهم فضای خاکستری به عنوان طیفی که از بسازوبفروش‌های قدرت‌مند تا مهاجمان بی‌زمین و بی‌مسکن را در برمی‌گیرد ما را وامی‌دارد از دو فرآیند همبسته به نام سفیدسازی و سیاه‌سازی نام ببریم. اولی به گرایش نظام به «تطهیر» فضاهای خاکستری که «از بالا» توسط گروه‌های نیرومند ساخته می‌شوند اشاره دارد و دومی بر فرایند «حل» مسئله‌ی فضای خاکستری به‌حاشیه‌رانده شده از طریق تخریب، تخلیه و یا حذف. بر همین اساس یفتاچل می‌توانیم فضای خاکستری را منطقه‌ی تغییرات بالقوه‌ی اجتماعی می‌خواند.

برنامه‌های شهری، فضاهای سفید شهر را طوری طراحی می‌کنند که معمولاً هیچ راهی برای جذب/به‌رسمیت‌شناختن غیررسمی‌ترین محلات و گروه‌ها باقی نمی‌گذارند. همچنین گفتمان این برنامه‌های شهری پیوسته غیررسمی‌ها را خطری برای نظم شهر می‌داند و بدین وسیله محکوم‌شان می‌کند. در چنین شرایطی، باید نابرنامه‌ریزی⁵⁷² و دلبخواهانه را به عنوان بخشی از برنامه‌ریزی، و به عنوان شکلی از طرد آگاهانه یا مسامحه‌کارانه در نظر بگیریم. برنامه‌های شهری، انبانی از مقوله‌ها را برای تعریف فضا و پیکره‌های خاکستری در اختیار مراجع رسمی قرار می‌دهند: «ساکن یا مهاجر غیرقانونی»، «تغییرات تصویب نشده»، «مسکن غیرقانونی»، «تصرف زمین»، و یا از آنسوی ماجرا: «تغییرات ضروری»، «نوسازی شهری»، و یا در گفتمان استعماری مناطق مانند فلسطین: «مناطق حائل⁵⁷³» و «ارتقاء امنیت». این مقوله‌ها، قواعد برنامه‌ریزی را به نظامی از قشریندی مدنی تبدیل می‌کنند. در چنین شرایطی، برنامه‌ریزی نوعی نظام آپارتاید خزنده/تدریجی است. چراکه عضویت در اجتماعات شهری، لایه‌بندی و ذاتی می‌شود، و طیفی از شهروندی [های] شهری نابرابر را به وجود می‌آورد.

برخورد متفاوت با ساخت‌وسازهای غیرمجاز و غیرقانونی بین توسعه‌های تجاری سفید/تطهیرشده و خانه‌های ویران‌شده‌ی سیاه/بدنام‌شده، نیاز به توضیح بیشتری ندارد. برای فهم این واقعیت ساختاری، یفتاچل اصطلاح «آپارتاید خزنده» را نسبت به توصیفات نرم‌تری مانند «تبعیض» یا «شکاف‌های نابرابری» ترجیح می‌دهد. موقعیت پست‌تر فضاهای خاکستری به‌حاشیه‌رانده شده صرفاً نتیجه‌ی «تبعیض» نیستند بلکه پیامد نظام‌های نهادی، مادی و فضایی عمیقاً تثبیت شده‌ای هستند که «بسته‌های» نابرابری از حقوق و صلاحیت‌ها را به گروه‌های مختلف اعطاء و در عین حال جدایی بین این گروه‌ها را نیز تقویت می‌کنند.

اما گروه‌های حاشیه نیز سعی می‌کنند با به کارگیری سیاست‌های خرد وضعیت خود را بهبود بخشند. مثلاً در طول سال‌های ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸ مراجع رسمی شهر کلمبو پایتخت سریلانکا کوشش‌های بسیاری را برای اخراج پناهندگان داخلی غیرمجاز تامیل⁵⁷⁴ که در مسکن موقت ساکن شده بودند به خرج دادند. حدود ۷۰۰ نفر اخراج و بیرون رانده شدند، اما این کار، گروه‌های تامیل و حقوق بشری را تحریک کرد تا فشار شهری و بین‌المللی گسترده‌ای را بر ضد این سیاست بسیج کنند. نتیجه‌ی این تلاش‌ها توقف این سیاست از سوی نهادهای رسمی و عذرخواهی رسمی آنان بود. ساکنان کلمبو، نه فقط برای مطالبات محلی خودشان، بلکه همچنین برای ابراز شهروندی شهری بودنشان بسیج شدند. این جنبش‌های اقلیت، با اعتراض و چانه‌زنی درباره‌ی شرایط «سفیدسازی» فضای خاکستری‌شان، مدعی حق تعلق به شهر و اجتماع سیاسی آن شدند.

توجه به کار یفتاچل به ما کمک می‌کند بیاموزیم چگونه با فراروی از مفاهیم و مناسبات مرسوم در حیطه‌ی حاشیه‌نشینی امکان ابداع مقولاتی جدید مهیا می‌شود تا به‌واسطه‌ی آن بتوان وضعیت محلی را به شکل دیگری فهم کرد. درگیر شدن در بافت محلی و کشف مناسبات درونی آن این امکان را به یفتاچل می‌دهد تا به کمک مفاهیمی مانند «فضاهای خاکستری» و یا «آپارتاید خزنده» خاص‌بودگی وضعیت شهری در فلسطین اشغالی را به عرصه‌ی میدان نظریه‌های شهری وارد کند. یگانگی وضعیت شهری مانند غزه تنها با عبور کردن از مفاهیم از پیش‌ساخته‌ی تئوری شهری غالب و به اتکای مطالعه‌ای اتنوگرافیک به چنگ می‌آید.

⁵⁷² Selective non-planning

⁵⁷³ Buffer zones

⁵⁷⁴ Tamil

۲- آنانیا روی: تولید غیررسمی فضا

آنانیا روی در مطالعه‌ی خود (Roy, 2012) پیرامون نظریات پسااستعماری شهر اصطلاح «تولید غیررسمی فضا» را پیشنهاد می‌دهد. او تولید غیررسمی فضا را مبتنی بر نوعی سبک زندگی می‌داند که از سبک زندگی رسمی متمایز است. زیست غیررسمی شیوه‌ای از زندگی است که همچون بدیلی در مقابل زندگی شهری رسمی و دارای برنامه عمل می‌کند. روشی متفاوت که در حال نظم دادن به فضا و چانه‌زنی برای کسب شهروندی است.

به عنوان مثال چاترجی⁵⁷⁵ (Chatterjee, 2004) دو نوع جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کند: اول جامعه مدنی که شامل بخش کوچکی از شهروندان صاحب حق رأی می‌شود و دوم جامعه سیاسی که دربرگیرنده‌ی بخشی از جامعه است که در حقوق شهروندی آنها ابهام وجود دارد. اهمیت تمایز میان این دو جامعه برای چاترجی در این است که تئوری‌های غالب غربی تنها جامعه مدنی را نظام سیاسی مطلوب و هنجارین می‌دانند که می‌تواند به تحکیم و تعمیق دموکراسی منتهی گردد، حال آنکه او نشان می‌دهد عملکرد موازی با قانون و چانه‌زنی در جامعه سیاسی، سیاست بسیاری از مردم در دیگر جاهای جهان است. بدین جهت در نگاه چاترجی تنها راه رسیدن به دموکراسی آنگونه که تئوری‌های غربی نشان می‌دهند جامعه مدنی نیست. بلکه در کشوری مانند هند باید از جامعه سیاسی به‌عنوان رکن رکین دموکراسی دفاع کرد. دیدگاه چاترجی در کار آپادوری⁵⁷⁶ نیز بازتاب یافته است. آپادوری (Appadurai, 2001) در بررسی کنش سیاسی زاغه‌نشینان⁵⁷⁷ مبثتی نوعی دموکراسی عمیق می‌بیند که در توانایی آنان در مذاکره بر سر دسترسی به زمین، زیرساختهای شهری و خدمات خود را نشان می‌دهد. او معتقد است فقرای شهری که در زاغه‌های مبثتی به‌سر می‌برند شهروندانی بدون شهر هستند؛ بخشی مهمی از نیروی کار شهری که فاقد امکانات زندگی شهری و حمایتی ناچیزند. آپادوری بویژه روی خود-برنامه‌ریزی‌گری⁵⁷⁸ و اشکال مختلف ضد حکمرانی⁵⁷⁹ فقرا در مناطق غیررسمی انگشت می‌گذارد که درصدد به‌کارگیری روش‌های برنامه‌ریزان شهری هستند. در کار بنجامین⁵⁸⁰ (Benjamin, 2008) نیز همین گرایش به چشم می‌خورد که به شهرنشینی اشغال‌کننده⁵⁸¹ اشاره دارد. شهرنشینی اشغال‌کننده نوعی کنش سیاسی فقر است برای تامین امنیت و خدمات شهری. بنجامین معتقد است آگاهی سیاسی در این نوع شهرنشینی تن به تحت کنترل درآمدن توسط آن جی او ها و فعالان اجتماعی نمی‌دهد و زیر بار ایده مرسوم برنامه‌ریزی مشارکتی نمی‌رود.

در نوشته‌های دیگر در باب زیست غیررسمی از اشغال منطقه⁵⁸² یا از اقتصاد معکوس⁵⁸³ نام برده می‌شود که بر خودبستگی اقتصادی فقرا تأکید دارد. این چنین دیدگاه‌هایی طبعاً چیزی بیش از دیدگاه «زیست غیررسمی به‌عنوان شیوه‌ای از زندگی» است و به زیست غیررسمی به‌عنوان مواد و مصالح نظم مابعد سرمایه‌داری نگاه می‌کنند.

از نظر روی، کار هارت⁵⁸⁴ در تعریف مفهوم امر غیررسمی در دهه ۷۰ بسیار مهم بود. توجه هارت به نقش دولت در تعریف امر رسمی و غیررسمی برای تغییر مفهوم زیست غیررسمی اهمیت به‌سزایی دارد. بدین ترتیب در قدم نخست مفهوم زیست غیررسمی از بخش به‌حاشیه‌رانده شده به فرآیند غیررسمی شدن⁵⁸⁴ تغییر معنا داد. در این معنای تازه، فرآیند غیررسمی شدن در واقع به‌عنوان پاسخی به بحران اقتصادی دیده می‌شد. در قدم بعدی این نکته حائز اهمیت بود که چنین فرآیندی بیرون از

⁵⁷⁵ . Chatterjee

⁵⁷⁶ . Appadurai

⁵⁷⁷ . self-planning

⁵⁷⁸ . Countergovernmentality

⁵⁷⁹ . Benjamin

⁵⁸⁰ . Occupancy Urbanism

⁵⁸¹ . Occupancy of Terrain

⁵⁸² . Diverse Economies

⁵⁸³ . Keith Hart

⁵⁸⁴ . Informalization

دولت رخ نمی‌دهد بلکه نوعی بازسازی اقتصادی-اجتماعی است که دولت آغاز می‌کند. روی و الصیاد^{۵۸۵} معتقدند که زیست غیررسمی شهری، بخش حاشیه‌ای و محدود نیروی کار یا مسکن نیست بلکه شیوه‌ای از تولید فضا و کردار برنامه‌ریزی است. شهرگرایی جایی در فواصل میان زیست رسمی و غیررسمی رخ نمی‌دهد بلکه درون تولید غیررسمی فضا اتفاق می‌افتد. نگاهی گذرا به وضعیت کلان‌شهرها نشان می‌دهد شهری‌شدن غیررسمی بیشتر موضوع حومه‌شینان و شهروندان ثروتمند بوده تا مسئله‌ی زاغه‌نشینان. اما روی می‌گوید این شکل از زیست غیررسمی که دارایی‌های غیرمنقول را تبدیل به سرمایه می‌کند به همان اندازه‌ای قانونی/غیرقانونی است که وضعیت زاغه‌نشینان. ولی ثروتمندان با بهره‌گیری از قدرت طبقاتی می‌توانند مدعی خدمات، زیرساخت‌ها و مشروعیتی باشد که اساساً از مناطق زاغه‌ای دریغ شده است. همچنین دولت دارایی‌های ثروتمندان را به‌عنوان دارایی‌های رسمی می‌پذیرد. درحالی‌که اشکال دیگر زیست غیررسمی به‌صورت غیررسمی باقی می‌مانند. مطالعات آنانیا روی در کلکته نشان می‌دهد در طی نوسازی‌های شهری، از یک‌سو فضاها را غیررسمی فقرا مدعی پیدا می‌کنند اما از سوی دیگر فضاها را رسمی‌شده‌ی ثروتمندان همراه با مشروعیتی که دارند ارزش بالاتری می‌یابند. بدین ترتیب دل‌خواهی بودن تعریف زیست غیررسمی قانونی/غیرقانونی، مشروع/غیرمشروع و مجاز/غیرمجاز آن‌را به محل اعمال خشونت و قدرت دولتی تبدیل کرده است. آن بخش از توسعه‌ی شهری که منطبق بر روندهای جهانی و طبقه‌ی جهانی است، حتی اگر غیرقانونی انجام شود یا در مناطق ممنوعه باشد، از تیغ قانون در امان می‌ماند و به‌عنوان نشانی از مدرنیته در نظر گرفته می‌شود. اما آن بخش دیگر با انگ غیررسمی بودن، حاشیه‌نشین بودن و ... طرد و حذف می‌شوند. چنین تفاوتی میان رسمی و غیررسمی، محور مهم نابرابری در زندگی شهری امروزی است. در واقع این دولت است که برخی صورت‌بندی‌های فضایی را رسمی و برخی دیگر را مجرمانه تلقی می‌کند.

آنانیا روی در این صورت‌بندی از مسئله‌ی زیست غیررسمی و امدار مفهوم مناطق استثنائی جورجو آگامبن است. حکومت به زعم آگامبن تنها منبعی است که قدرت به تعلیق درآوردن قانون را دارد:

“پارادوکس حکمرانی در این است که حاکم در یک زمان هم داخل و هم خارج نظم حقوقی قرار دارد. بدین ترتیب که اگر حاکم حقیقتاً کسی است که قدرت اعلام وضعیت استثنائی و به طریق اولی به تعلیق درآوردن حکم خود را دارد، او در عین حالی که درون حوزه‌ی قانونی است، خارج از محدوده‌ی آن ایستاده” (Agamben, 1998:15).

این مذاقه در مفهوم حکمرانی سرمنشای نگاهی است که آنانیا روی به مسئله‌ی زیست غیررسمی دارد. نظام حقوقی و برنامه‌ریزی دولت این قدرت را دارد که خودخواسته اموری را به حالت تعلیق درآورد و امور دیگری را غیررسمی اعلام کند. همچنین آپاراتوس دولتی قدرت این را دارد که تعیین کند کدام غیررسمی‌ها ادامه و استمرار داشته باشند و کدام محکوم به نابودی‌اند. به عبارتی قدرت دولت وابسته به توانایی‌اش در ساخت مقولاتی مانند مشروع/غیرمشروع، رسمی/غیررسمی و قانونی/غیرقانونی است.

تلاش روی در به میان کشیدن و بازصورت‌بندی مفهوم زیست غیررسمی این امکان را به او می‌دهد که تا برخلاف گفتمان غالب در مذموم شمردن کنش‌های به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، این فعالیت‌ها را به عنوان تلاشی مشروع در تولید فضای زندگی در قالب مقولات نظری مفهوم‌پردازی کند. بدین ترتیب مقولاتی چون دموکراسی عمیق، خودبرنامه‌ریزی‌گری ضد حکمرانی، شهرنشینی اشغال‌کننده و جامعه‌ی سیاسی که همگی تجربه‌ی کشورهای جنوب است به درون تئوری‌های شهری تزریق می‌شوند.

۳- جنیفر رابینسون: شهرهای معمولی

رابینسون با مطالعه (Robinson, 2008) بر دو شهر افریقای جنوبی یعنی ژوهانسبورگ و دوربان اقدام به نقد نظریات غالب در حوزه‌ی مطالعات شهر می‌کند. او رویکردهای غالب را در دو حیطه مورد هدف قرار می‌دهد: یکی رویکردهای غالب

⁵⁸⁵ . Nezar al-Sayyad

در تئوری‌های شهر^{۵۸۶} که صرفاً به پویایی آن بخش‌های اقتصادی‌ای متمرکزند که ظرفیت جهانی‌شدن و منطری رشدمحور^{۵۸۷} دارند؛ و دیگری رویکردهای غالب در سیاست‌گذاری شهری^{۵۸۸} که صرفاً درصد تضمین ارائه خدمات پایه‌ای^{۵۸۹} به‌ویژه در کشورهای فقیرترند. نویسندگان با کنار هم قراردادن این دو دسته رویکرد در پی آن است منطری تازه در این حیطه پیش نهد که هم به رشد اقتصادی در شهرها توجه دارد هم به نابرابری و سیاست‌های بازتوزیعی^{۵۹۰}، بی‌آن‌که یکی را قربانی دیگری کند.

نویسندگان این منظر تازه را ذیل عنوان شهرهای معمولی صورتبندی می‌کند و منظور از آن تلقی عادی از همه شهرها است، فارغ از سلسله‌مراتب رایج میان آن‌ها که در اصطلاحاتی چون global و world از سویی و third world و developing از سوی دیگر بازتاب می‌یابد. بر این اساس، هر شهر ترکیبی یکی از آرایه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است و باید آن را به‌مثابه یک کلیت^{۵۹۱} در نظر گرفت، تحلیل کرد، و برای آن سیاست‌گذاری کرد. از این منظر، شهر به مثابه جایی برای احساس تعلق، مقری برای توسعه، قلمروی برای اجرای خط‌مشی‌های رشد، و عرصه‌ای برای بازتوزیع قدرت است. تحقق این نگاه مستلزم اتخاذ نوعی استراتژی شهرگستر در سیاست‌گذاری است. بنابراین، از این منظر لازم است گوناگونی اقدامات، تنوع منافع، تقاضاهای متفاوت و رقیب در سطوح محلی مورد توجه قرار گیرد. البته لازم است علاوه بر تنوع، به خاص‌بودگی^{۵۹۲} هر شهر هم پرداخت و علاوه بر پیچیدگی‌های شهر به شبکه‌های موجود و رای قلمرو فیزیکی شهرها هم توجه داشت.

رایبسون سپس به بررسی دو شهر ژوهانسبورگ و دوربان می‌پردازد. او یادآور می‌شود که این دو شهر به‌رغم اهمیتی که به لحاظ اقتصادی و جمعیتی در افریقای جنوبی دارند، اما در مطالعات شهری مورد توجه نبوده‌اند. وی این امر را ناشی از غلبه رویکردهایی در دو دهه گذشته می‌داند که مبتنی‌اند بر جهانی‌شدن^{۵۹۳} و پرداختن به وجوهی از شهرها که تنها در مقیاسی فراشهری اهمیت دارد. در مجموع، این رویکردها شهرها را صرفاً به رقابت برای بهبود جایگاه‌شان در سلسله‌مراتب جهانی وامی‌دارند. به نابرابری‌های ناشی از آن بی‌توجه‌اند، و اساساً دغدغه اجرای سیاست‌های بازتوزیعی ندارند. از سویی دیگر، رایبسون رویکردهای توسعه‌گرا^{۵۹۴} را که مبنای سیاست‌گذاری‌های مداخله‌گرانه در کشورهای فقیرترند روی دیگر سکه رویکردهای پیشین می‌داند که متمرکزند بر کشورهای ثروتمندتر.

به هر حال، هیچ‌یک از این دو رویکرد جهانی‌شدن و توسعه‌گرا به پیچیدگی‌های زیست شهری نمی‌پردازند و برای توجه به این پیچیدگی‌ها لازم است به فهم بدیلی از شهر دست یابیم. ضمن آن‌که توجه هم‌زمان به بازتوزیع، تقاضای بخش‌های متفاوت در سطح شهر و ارائه خدمات در سطحی برابرتر و در عین حال پرداختن به رشد اقتصادی نیاز به فهمی بدیل از شهر را آشکارتر نیز می‌کند.

نتیجه‌گیری

نوشته‌ی حاضر کوشید تا با نقد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مرسوم شهری، پای نگاهی بدیل را به میان کشد. در این راستا با مرور کارهایی حوزه مطالعات شهری پسااستعماری، نابسند بودن رویکردهای پیشین که بر آن صفت اروپامحور بودن را مترتب کرده بودیم نشان داده شده. اهمیت این بازنگری در تئوری‌های غالب در امکانیست که نگاه بدیل در اختیار ما می‌گذارد تا خاص‌بودگی منطقه‌ی شهریمان را دریابیم. این خاص‌بودگی مترادف با بی‌توجهی به تمام تجربیات و مفاهیم گذشته نیست. بلکه صرفاً غنی‌کردن این انبان نظری در پرتو تجربیات جدید شهرهای جنوب است.

⁵⁸⁶ urban theories

⁵⁸⁷ growth oriented

⁵⁸⁸ urban policy

⁵⁸⁹ basic service delivery

⁵⁹⁰ redistribution

⁵⁹¹ as a whole

⁵⁹² specializations

⁵⁹³ globalization

⁵⁹⁴ developmentalist

به‌عنوان مثال مقوله‌ی حاشیه‌نشینی را در نظر بگیرید. هر کتاب کلاسیک جامعه‌شناسی شهری را که ورق بزنید ابتدا تعریفی کلی از مفهوم حاشیه‌نشینی به‌دست می‌دهد. از آنجا که برای سالیان متمادی جغرافیای تولید نظریه در محدوده اروپا/آمریکا محدود و محصور بوده، بنابراین ما صرفاً با تعریفی پیشینی و اروپامحور از حاشیه‌نشینی مواجهیم که بر بسیاری از شهرهای دیگر جهان، از جمله کشورهای جنوب، نیز اعمال می‌شود. بدین ترتیب این مفهوم از حاشیه‌نشینی بواسطه‌ی نوشته‌های عالمان شهری که غالباً در کشورهای جهان شمال زندگی کرده‌اند متعین می‌شود. حال اگر بتوانیم روابط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شهرهایی جهان جنوب، مانند تهران، را که چندان راهی به مطالعات شهر در سطحی بین‌المللی نبرده‌اند به‌عنوان تعین‌های خاص شهر، به درون مفهوم کلی شهر تزریق کنیم، از یکسو همچنان مفهوم کلی حاشیه‌نشینی را حفظ کرده‌ایم و از سوی دیگر این مفهوم کلی دیگر همان مفهوم کلی قبلی نخواهد بود. چراکه خاص‌بودگی شهری مانند تهران را نیز در آن لحاظ کرده‌ایم.

این فرآیند روش‌شناختی البته ملزوماتی دارد. نخستین شرط آن شناخت و درگیری انتقادی با نظریاتی (غربی) است که بیشتر مفهوم حاشیه‌نشینی را تعریف کرده‌اند. تسلط به نظریات غربی البته غور در تجربه‌ی تاریخی این جوامع را نیز می‌طلبد. با فرض آشنا شدن به پیچ و خم تاریخ/نظریه‌ی غرب آنگاه پای شرط دوم به‌میان می‌آید. این شرط دوم تفحص و مطالعه‌ی تک-نگارانه‌ی حاشیه‌های شهر غیرغربی (تهران) است. به‌عبارتی وقتی با تاریخ و نظریه‌ی شهر غربی آشنا شدیم، تنها از خلال مطالعه‌ی عمیق حاشیه‌های شهرهای جهان جنوب است که می‌توانیم تفاوت‌ها و خاص‌بودگی‌های آنان را مشخص کنیم. این خاص‌بودگی‌ها در قدم آخر همچون تعاریف و مفاهیم جدید به تئوری‌های حاشیه‌نشینی، به‌سان یک کل، تزریق می‌شوند. بنابراین رفت و آمدی انتقادی میان نظریه/تاریخ غرب و تاریخ شرق باید در میان باشد تا بتوان مفاهیم اروپامحور را بواسطه‌ی مفاهیم و مقولات خاص متعین کرد.

منابع:

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Palo Alto, CA: Stanford University Press
- Appadurai, A. (2001). *Deep democracy: urban governmentality and the horizon of politics*. *Environment and Urbanization*. vol. 13 no. 2 23-43
- Benjamin, S. (2008). Occupancy Urbanism: Radicalizing Politics and Economy beyond Policy and Programs. *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol 32 (3), pp. 719–729
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical differences*
- Chatterjee, P. (2004). *The Politics of the Governed*.
- Crerar, S. (2010). Mumbai slum tour: Why you should see Dharavi, the *Times* 13 May
- MacLeod, G. and Jones, M. (2011). Renewing Urban Politics. *Urban Studies*, 48 (12): 2443–2472
- Robinson, J. (2002). Global and world cities: A view from off the map. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(3), 531-554.
- Robinson, Jennifer (2008), “Developing ordinary cities: city visioning processes in Durban and Johannesburg,” *Environment and Planning A* 2008, 40: 74-87
- Roy, A. (2012). Urban Informality: production of space and practice of planning. *the Oxford handbook of urban planning*
- Sheppard, Eric Helga Leitner & Anant Maringanti (2013), “PROVINCIALIZING GLOBAL URBANISM: AMANIFESTO,” *Urban Geography*, 34(7): 893-900
- Yiftachel, O. (2009). Theoretical notes on gray cities: The coming of urban apartheid? *Planning Theory*. 8: 88-100

دیالکتیک سرمایه: تفسیری اونیوی^{۵۹۵}توماس تی. سکین^{۵۹۶}

برگردان: آیدین ترکمه

نظریه‌ی اقتصادی مارکسی، نظامی دیالکتیکی، و نه متعارف^{۵۹۷} را بنا می‌کند. اگرچه برخی از ویژگی‌های مهم دیالکتیک پیش‌تر در جایی دیگر طرح شده است، اما برداشتی نظام‌مندتر از موضوع، به ویژه [برداشتی نظام‌مندتر] از نسخه‌ی هگلی-مارکسی دیالکتیک، می‌تواند مطلوب/درست باشد. بی‌تردید، شرح‌های بسیاری از این نوع دیالکتیک در ادبیات مارکسیستی در دسترس است، اما از بخت بد، همه‌ی آن‌ها قابل اتکا نیستند. در واقع برخی از آن‌ها بیشتر گمراه‌کننده اند تا آموزنده. بخشی از دشواری، برخاسته از این واقعیت است که دیالکتیک را نمی‌توان به طور عام، یا انتزاعی، شرح داد زیرا دیالکتیک، منطقی اکیدن صوری (انتزاعی-عام) نیست، بلکه منطقی صوری-جوهری/ذاتی (انضمامی-ترکیبی) است. به بیان دیگر، دیالکتیک، نظامی غایت‌شناسانه را بنامی‌کند و نه نظامی همان‌گویانه را. ما در تشریح^{۵۹۸} دیالکتیکی اغلب از پیش‌روی از انتزاع به انضمام حرف می‌زنیم. این بدان معناست که ما از مفهومی تهی‌تر و کمتر معین، به مفهومی «غنی‌تر» و معین‌تر^{۵۹۹} پیش‌روی می‌کنیم. اینجا «انضمامی» به معنای «انضمامی-تجربی» یا «انضمامی-تاریخی» نیست؛ بلکه به معنای «انضمامی-ترکیبی» است که دلالت بر آن دارد که [این انضمام] «مشخصات بیشتری از موضوع را دربرمی‌گیرد».

شاید سودمند باشد که با سه ویژگی بنیادی دیالکتیک هگلی-مارکسی آغاز کنیم: (۱) بر مبنای این دیالکتیک، «حقیقت، کل است»، (۲) این دیالکتیک مدعی یکسانی سوژه و ابژه است، (۳) این دیالکتیک، با ترکیب^{۶۰۰} «تضادها» به واسطه‌ی سه‌تایی تز، آنتی‌تز و سنتز پیش می‌رود. دو ویژگی اول به ساختار دیالکتیک، و سومی به بعد فرایندی/رویه‌ای آن اشاره می‌کند.

ما بنابر تجربه‌ی روزمره‌ی خود می‌دانیم که داستانی ناتمام، در نهایت قابل اتکا نیست. فقط مادر و پدری نامعقول می‌کوشند دعوای بین فرزندان‌شان را بر مبنای یاوه‌گویی یک طرف دعوا فروبشانند. اگر بخواهیم منصف باشیم، پدر یا مادر باید به هر دو طرف درگیر در دعوا گوش بسپارند، و کل داستان را «ترکیب [به طور مصنوعی بازسازی] کنند^{۶۰۱}». دادگاه هم بر همین مبنا عمل می‌کند. دادگاه، تا زمانی که به این باور نرسد که به «کل حقیقت» ماجرا پی برده است، حکم را صادر نمی‌کند. اگرچه خطاهای انسانی گریزناپذیرند و دادگاه هم بر مبنای شواهد ناکافی، به دفعات تصمیم اشتباهی می‌گیرد، اما اصولن حدس‌های احتمالی یا فرضیه‌های ابطال‌پذیر (ردشدنی) را نمی‌پذیرد. دلیل این کار روشن است. ما می‌دانیم که برای آنکه چیزی واقعن

۵۹۵ این متن، بازنشر برگردان فصل پانزدهم [صص ۲۱۰-۲۰۰] از کتابی با مشخصات زیر است که ابتدا در سایت پراکسیس منتشر شده است:
Dialectics for the New Century, Edited by Bertell Ollman and Tony Smith, Palgrave Macmillan, 2008.
<http://praxies.org/?p=5264>

⁵⁹⁶ Thomas T. Sekine

⁵⁹⁷ axiomatic

⁵⁹⁸ exposition

⁵⁹⁹ specified

⁶⁰⁰ synthesizing

⁶⁰¹ synthesize

حقیقی/درست باشد، باید مسلمان یا به طور قطعی محرز شود که حقیقی/درست است. فرضیه‌ای احتمالی که ما به طور متعارف عجلان، «متناسب با دانش کنونی‌مان» می‌پذیریم، به سان حقیقت واقعی توصیف نمی‌کنیم.

دیالکتیک نیز همین دیدگاه را در ترکیب/هم‌نهادن منطقی‌اش از یک داستان کامل دارد. دیالکتیک، بر مبنای فرض‌ها، فرضیه‌ها یا گمان‌هایی احتمالی، نتیجه‌گیری نمی‌کند. به بیان دیگر، نتیجه‌ی یک پژوهش دیالکتیکی باید بدون آنکه بر هر گونه آزمون [اصل اولیه] یا فرض مسلم مبتنی باشد، بر خودش مبتنی است. جستارمایه، یا موضوع مورد مطالعه، باید درون این نظام، «خودتیین‌گر [گویا]» شود به این معنا که هیچ «چیز در خود» نامعلوم یا شرح‌ناپذیری را بر جای نگذارد. بنابراین، منطق این نظام باید درونی^{۶۰۲} این نظام باشد، نه اینکه از بیرون بر آن تحمیل شود. این نوع نظام خودتیین‌گر، همان چیزی است که هگل «ایده‌ی منطقی انضمامی^{۶۰۳}» نامید. در این فصل من شرح می‌دهم که دیالکتیک، «شرح‌حال‌مانند^{۶۰۴}» است. داستانی شرح‌حال‌مانند را فقط می‌توان از درون بیان/بازگو کرد و نه از بیرون.

از آنجایی که دیالکتیک، شرح‌حال‌مانند است، پس باید راوی یا سوژه‌ای داشته باشد. مهم است تشخیص دهیم که چه کسی داستان را برای ما بازگو می‌کند. در مورد هگل، امر مطلق (خدا یا لوگوس مسیحی)؛ و در مورد مارکس، سرمایه سوژه دیالکتیک است. ماتریالیست‌های مارکسی، اغلب این نکته‌ی مهم را نادیده می‌گیرند. آن‌ها، در اشتیاق‌شان برای «برانداختن» مفهوم ایده‌آلیستی امر مطلق هگل، لحظه‌ای به این نمی‌اندیشند که چه سوژه‌ی ماتریالیستی‌ای را باید به جای این مفهوم ایده‌آلیستی بنشانند. انگلس، لنین و کل مکتب «ماتریالیست‌های دیالکتیکی»، بدون آن‌که بیشتر تأمل کنند طبیعت (یا ماده) را به جای امر مطلق می‌نشانند. اما پروژه‌ی آن‌ها، همانطور که شاهد بودیم، یک کار نشدنی تمام‌عیار بود. این پروژه ناگزیر به شکست می‌انجامد زیرا طبیعت (یا ماده) داوطلبانه داستان خاص خودش را برای ما بازگو نمی‌کند. از آنجایی که دیالکتیک طبیعت (یا ماده) «شرح‌حال‌گونه» نیست، در نتیجه ناممکن است. طبیعت به نحوی کنش‌پذیر آنجا بیرون می‌نشیند و منتظر می‌ماند تا ما از بیرون آن را مورد مذاقه قرار دهیم، تشریح کنیم، تحلیل کنیم و توصیف کنیم.

سوژه‌ی دیالکتیکی باید در انسان‌ها ریشه داشته باشد، اما افزون بر این باید از ما فراروی کند. مطلق هگل، هر دو شرط را دارد. زیرا همانطور که فوئرباخ ادعا کرد، مطلق چیزی نیست جز «بی‌کران‌سازی (یا مطلق‌سازی)» فضیلت‌های انسانی. ما انسان‌ها، فقط تا حدی، خوب، دانا، قدرت‌مند، و ... هستیم و هرگز بی‌اندازه یا مطلقن چنین نیستیم. با وجود این، اگر این ویژگی‌های انسانی مطلوب، در ذهن ما «بی‌کران» یا «مطلق» می‌شوند، ما می‌توانیم به خدا یا مطلق بی‌اندیشیم. در نتیجه به جای آنکه خدا ما را در تصورش بی‌آفریند، ما انسان‌ها خدا را در تصورمان می‌آفرینیم. این همان تز مشهور انسان‌انگاری فوئرباخ است. بر این مبنای، بلافاصله روشن می‌شود که چرا خدا ما، یعنی انسان‌ها را به عنوان عاملان‌اش برمی‌گزیند. او باید خودش را به واسطه‌ی ما آشکار کند. ما، انسان‌ها، نیز به سهم خود، سرشت (منطق) امر مطلق (یعنی دانایی یا خرد خدایی) را می‌فهمیم زیرا این سرشت (منطق)، چیزی نیست جز برون‌یابی^{۶۰۵} «ذات» خاص خودمان. آموزش مذهبی مبنی بر اینکه خدا همواره ما را مشمول رحمت خود می‌کند و به ما اجازه می‌دهد تا نیات و طرح‌هایش را فرابگیریم، در مورد هگل، با این تز که امر مطلق، خودش را به طور کامل برای خرد کران‌مند ما آشکار می‌کند، «به طور فلسفی» بیان می‌شود.

ما طبیعت یا ماده را با «خودایده‌ای‌سازی^{۶۰۶}»، یعنی با فرایند بی‌کران‌سازی فضیلت‌های خودمان می‌آفرینیم. در نتیجه، طبیعت هیچ غایت‌شناسی‌ای ندارد که بر ما آشکار کند. ما هرگز آن را به طور کامل نمی‌شناسیم. ما فقط می‌توانیم با مشاهده‌ی دائمی‌اش از بیرون، دانشی ناقص درباره‌ی رفتارش کسب کنیم. طبیعت [بر خلاف خدا یا مطلق هگل]، با انتخاب ما به عنوان عاملان‌اش، نقشی ممتاز به ما نمی‌دهد و نمی‌گذارد تا منطق‌اش را اجرا/بازی کنیم. اگر چه ما به طبیعت تعلق داریم، اما ما آن را نیافریده‌ایم. در نتیجه ما نمی‌توانیم منطق‌اش را از درون ببینیم، و همچنین نمی‌توانیم آن را به سان یک تمامیت، یعنی به سان «ایده‌ی منطقی انضمامی» بفهمیم. این «چیز در خود» طبیعت همواره فراسوی دسترس ما باقی می‌ماند. به بیان دیگر،

⁶⁰² inherent

⁶⁰³ concrete logical idea

⁶⁰⁴ autobiographical

⁶⁰⁵ extrapolation

⁶⁰⁶ self-idealization

طبیعت یا ماده نمی‌تواند سوژه‌ی دیالکتیک ماتریالیستی باشد. در این صورت، چه چیز دیگری می‌تواند سوژه‌ی یک دیالکتیک ماتریالیستی باشد؟ پاسخ من این است که «سرمایه» می‌تواند چنین سوژه‌ای باشد.

سرمایه در «انگیزش‌های اقتصادی» خودمان ریشه دارد، هر چند از ما فراروی می‌کند زیرا این خصلت‌های انسانی، در آن، «بی‌کران و مطلق می‌شوند». انگیزش‌های اقتصادی ما به واسطه‌ی آفرینش سرمایه «تک‌بعدی» می‌شوند. با این همه، از آنجایی که سرمایه با «خودآیدهای‌سازی» خودمان به دست می‌آید، ما می‌توانیم آن را به طور کامل فراگیریم.⁶⁰⁷ تمام کاری که باید انجام دهیم این است که از خودمان بپرسیم که چه خواهیم کرد اگر مصممانه اهداف «اقتصادی» خودمان را به قیمت تمام ملاحظات دیگر دنبال کنیم، یعنی چه خواهیم کرد اگر به عنوان «حاملان صرف مقوله‌های اقتصادی» عمل کنیم. در واقع، به این ترتیب مبانی نظریه‌ی اقتصادی را یاد می‌گیریم. این ادعا هم‌ارز آن است که بگوییم سرمایه، به سان سوژه‌ی دیالکتیکی، تمام خودش را بر ما آشکار می‌کند. از آنجایی که سرمایه محصول «خودآیدهای‌سازی» ما است، دربرگیرنده‌ی چیزی نیست که ما نتوانیم واقعاً فراگیریمش.

یکسانی⁶⁰⁸ سوژه و ابژه، پیامدِ بلافصلِ این واقعیت است. در این دیالکتیک، سرمایه داستان خاص خودش را به ما می‌گوید. سرمایه، با فراروی از ما و محدودیت‌های ما، حالا هویت خاص خودش را مجزا از ما کسب/تملک می‌کند. سرمایه به ابژه تبدیل شده است، به این معنا که از سوژکتیویته‌ی کران‌مند ما فراتر رفته است. با این همه، ما می‌توانیم به طور کامل بفهمیم که سرمایه چگونه «می‌اندیشد» زیرا «منطق» اش صرفن ورژن گسترش‌یافته‌ی اندیشه‌ی خود ما است. به بیان دیگر، ما از سوژکتیویته‌ی سرمایه باخبریم. سوژکتیویته‌ی کران‌مند ما و سوژکتیویته‌ی بی‌کران سرمایه متفاوت هستند، و با این وجود، آن‌ها به واسطه‌ی آنچه مارکس (1958: 8) «نیروی انتزاع» نامید به هم پیوند می‌خورند. ما، با «قرارگرفتن»⁶⁰⁹ ذیل سرمایه [با جزئی از سرمایه‌شدن] و تبدیل‌شدن به عامل‌اش، می‌توانیم مانند سرمایه بی‌اندیشیم.

فراخواندن «منطق»ی که به گفته‌ی هگل (Wallace, 1975: 36) «منطبق با متافیزیک است» جالب است. تمام مقوله‌های متافیزیکی، ویژگی‌های امر مطلق، یعنی سرشت انسانی پیراسته را نمایش می‌دهند. دیالکتیک امر مطلق، این ویژگی‌ها را در نظامی منطقی شرح می‌دهد. ما می‌توانیم به همین ترتیب ادعا کنیم که «منطق با اقتصاد منطبق است» به این معنا که تمام مقوله‌های اقتصادی، ویژگی‌های سرمایه را نمایش می‌دهند؛ سرمایه‌ای که همان انگیزش‌های اقتصادی ما است که «بی‌کران شده است». به بیان دیگر، دیالکتیک سرمایه، نظریه‌ی اقتصادی است، و نمی‌تواند چیز دیگری باشد. بنابراین، نظریه‌ی اقتصادی باید این منطق یا سرمایه را به طور کامل آشکار/عرضه کند. روش این عرضه‌داشت کامل، دیالکتیک است که با گام‌های سه‌گانه‌ی تز، آنتی‌تز و سنتز پیش می‌رود.

نظامی دیالکتیکی نوعی خودتعریفی⁶¹⁰ است به این معنا که سوژه‌ی دیالکتیک، خودش را به طور کامل تعریف (تعیین) می‌کند. با این همه، این تعریف نمی‌تواند از ابتدا برای یک بار کامل باشد. در عوض، این سوژه باید، به موازات آن که لایه‌های متعدد هستی‌اش رامی‌کاویم، بارها تعریف و بازتعریف شود. از آنجایی که سطح بحث از انتزاعی به انضمامی پیش می‌رود، یک مفهوم واحد، بارها ظاهر می‌شود، و هر بار متعین‌تر می‌شود. این فرایند فقط زمانی پایان می‌یابد که به طور کامل سنتز/ترکیب یا به طور کامل تعیین/تصریح شود⁶¹¹، فقط در این صورت است که تمام لایه‌های سوژه‌ی دیالکتیک، عرضه/آشکار می‌شوند.

آسان‌ترین راه برای فهم سرشت این روش، اندیشیدن به این است که یک نقاش چگونه بر روی یک نقاشی چهره کار می‌کند. زمانی که نقاش ابتدا با چند خط/طرح کلی آغاز می‌کند، دشوار است بتوانیم تشخیص دهیم که تصویر چه کسی را نقاشی می‌کند. با این حال، همچنان که او رفته رفته جزئیات را می‌افزاید، تشابه نقاشی با شخصی که تصویرش کشیده می‌شود، به طور فزاینده آشکار می‌شوند. زمانی که تصویر کامل می‌شود، دیگر هیچ تردیدی در این باره باقی نمی‌ماند که چهره‌ی چه کسی

⁶⁰⁷ comprehend

⁶⁰⁸ identity

⁶⁰⁹ subsumed

⁶¹⁰ self-definition

⁶¹¹ specified

است که نقاشی شده است. با این همه، نقاش، حتا در همان چند حرکت اول و تند قلم‌موی‌اش، نتیجه‌ی پایانی را مسلم می‌گیرد (نتیجه‌ی پایانی را از ابتدا در ذهنش دارد). او می‌داند که فضاهایی را که خالی رها می‌کند با جزئیات تفصیلی در زمان مقتضی پر خواهند شد. ما، در سنتز/ترکیب کردن [به طور مصنوعی ساختن] چیزی به شیوه‌ی دیالکتیکی، به همین ترتیب پیش می‌رویم. ابتدا با طرح‌هایی کلی آغاز می‌کنیم، و به این ترتیب، فضاهایی را از پیش تخصیص می‌دهیم که جزئیات (یا مشخصات) بیشتر، بعدن در آن‌ها گنجاده خواهد شد.

بگذارید اینجا سه‌گانه‌ی مشهور هگلی یعنی «هستی، نیستی^{۶۱۲} و شدن» را در نظر بگیریم. توضیح زیر، معنای دیالکتیکی «تضاد/تناقض» و سنتز اش را شرح می‌دهد. فرض کنید که من از یکی از دوستانم این سوال را بپرسم: «آیا تو بچه داری؟» اگر پاسخ، همزمان، «بله، دارم» (هستی) و «نه، ندارم» (نیستی) است، این پاسخ، در معنای صوری-منطقی، متناقض/متضاد است. حالا چه دوست من آشفته‌گی ذهنی داشته باشد و چه واقعن نخواهد به پرسش من پاسخی دهد، تفاوتی نمی‌کند، این پاسخ، متناقض است. بدیهی است که چنین تناقضی را نمی‌توان سنتز/ترکیب کرد، بر آن چیره شد یا رفعش کرد. زیرا این تناقض/تضاد، تضادی دیالکتیکی نیست. با این همه، بسیاری از مفسران خودخوانده‌ی دیالکتیک، با این تفسیر اشتباه پیش می‌روند که دقیقن همین ابهام/فراریت است که آنچه را هگل «شدن^{۶۱۳}» می‌نامد شرح می‌دهد. تفسیری که به قاطعانه‌ترین شکل، موضوعیت ندارد.

هنگامی که این دوست من، به پرسش من چنین پاسخ می‌دهد که «بله، دارم» (هستی)، او هنوز به هیچ وجه فرزندش را تصریح [به طور کامل توصیف] نکرده است. در نتیجه، این فرزند می‌تواند دختر یا پسر باشد، کودکی یک‌ساله یا نوجوانی کنترل‌نشده، یک نابغه یا از لحاظ ذهنی عقب‌افتاده، یعنی هر چیزی باشد که یک فرزند می‌تواند باشد. این غیاب هر گونه مشخصات است که «هیچ^{۶۱۴}» یا «نیستی^{۶۱۵}» نامیده می‌شود. در واقع، بدون هر گونه اطلاعات بیشتری غیر از صرف این که می‌دانیم او وجود دارد، این فرزند برای من معنای «هیچ» را دارد. اگر من می‌خواستم پرونده‌ی او را بکشایم، احتمالان کاملن خالی می‌ماند، جز نامی فرضی که ممکن بود تصمیم بگیرم برای راحتی خودم به او اطلاق کنم. با این همه، من نمی‌توانم این واقعیت را نادیده بگیرم که فرزند من در خانواده‌ی دوستم وجود دارد. این، تضاد دیالکتیکی را به وجود می‌آورد.

«شدن»، در این مورد اخیر، به این معناست که ممکن است پرسش‌های بیشتری بپرسم و کامل‌کردن پرونده‌ی معناداری از این بچه را آغاز کنم، یا ممکن است به سادگی موضوع را فراموش کنم. من از لحاظ صوری آزادم تا بگذارم این بچه «وجود داشته باشد» یا «بمیرد». زیرا، از دیدگاهی صوری، هیچ دلیل الزام‌آوری وجود ندارد که باعث شود من یکی از این دو حالت را برگزینم، در نتیجه گفته می‌شود که وضعیت «شدن» سیال و ناپایدار است. با این وجود، مادامی که پرسش اولیه‌ی من از روی سبک‌سری طرح نشده باشد، و برخاسته از کنجاوی واقعی باشد، من به دنبال اطلاعات بیشتری درباره‌ی این بچه خواهم گشت.

اگر دوست من به پرسش‌گری‌های بیشتر من پاسخ دهد، فرزند او دیگر یک هستی صرف باقی نمی‌ماند، بلکه به یک هستی متعین (مشخص) تبدیل خواهد شد. همزمان، اندیشه‌ی من درباره‌ی بچه از یک سطح انتزاع به سطحی دیگر از انتزاع حرکت می‌کند، به این معنا که اندیشه‌ام در سیر دیالکتیکی‌اش از انتزاع به انضمام، یک گام به پیش می‌رود. به این ترتیب، به زودی به ایده‌ای ترکیبی‌تر از بچه دست می‌یابم، [البته] تا اندازه‌ای که از طریق توصیفی بیرونی ممکن است. به این ترتیب، همین که پرونده‌ی او کامل شود، ممکن است تمایل داشته باشم تا شخص با این بچه دیدار داشته باشم تا بتوانم بررسی ژرف‌تری از شخصیت یا انگیزش درونی او داشته باشم، که او را در معرض پرسش‌گری کاوش‌گرانه‌تر و بیشتر قرار می‌دهد. در این نقطه، که من «ذات» او را می‌کاوم، پیش‌تر «هستی»‌اش را تصدیق می‌کنم.

بر مبنای مثال بالا، روشن است که «تضاد» دیالکتیکی کاملن متفاوت از «تضاد» بر مبنای منطق صوری است. دیالکتیک، اصل معروف عدم تضاد/تناقض را در منطق صوری به وضوح نقض نمی‌کند. تضادی دیالکتیکی زمانی سربرمی‌آورد که یک مفهوم،

⁶¹² naught

⁶¹³ becoming

⁶¹⁴ nothing

⁶¹⁵ naught

بدون تصریح/تعیین⁶¹⁶ بسنده طرح می‌شود. این مفهوم خودش نیازمند تصریح/تعیین بیشتر است، تصریحی که هنوز در دسترس نیست. این چیزی است که تضادی دیالکتیکی را به وجود می‌آورد. با این همه، تصریح یا تعیین چیزی، به معنای مرتبط کردن آن با چیزی غیر از خودش است. برای مثال، یک بچه می‌تواند دختر یا پسر باشد. گفتن اینکه بچه پسر است به این معناست که دختر نیست. به این ترتیب، ما مفهوم را در این مورد، از طریق بیرون‌گذاشتن امکان دیگرش، تعیین/متعین می‌کنیم. این با گفته‌ی مشهور اسپینوزایی که «هر تعینی نفی است» مطابقت می‌کند.

از بخت بد، تبیینی نادرست از سه‌تایی، که عمومن با آن مواجهیم، این رویه را لغو/وارونه می‌کند و این نکته‌ی بدیهی صرف را می‌ستاید که یک پسر (تر) و یک دختر (آنتی‌تر) هر دو یک بچه (سنتز) هستند. با این حال، این می‌تواند حرکت از انضمامی (بیشتر متعین) به انتزاعی (کمتر متعین) باشد. در چنین گزاره‌ای، هیچ چیز دیالکتیکی‌ای وجود ندارد. درست برعکس مثالی که شرحش رفت. من ابتدا پی بردم که بچه‌ای وجود دارد. سپس سوالی پرسیدم تا تعیین کنم که این بچه دختر است یا پسر. همین که دوستم پاسخ داد که او یک پسر است، آنگاه پرسش دیگری را طرح کردم تا مثلن تعیین کنم که او به چه رده‌ی سنی‌ای تعلق دارد. پس از دریافت این اطلاعات، می‌کوشم تا تعیین کنم که آیا او یک بچه‌ی برون‌گرا است یا درون‌گرا، و مواردی از این دست. با پیش‌روی به این شیوه، من درمی‌یابم که این بچه شبیه چیست [و چه ویژگی‌هایی دارد]. من در واقع در حال نگارش «زندگی‌نامه/شرح‌حال» این بچه هستم. با این وجود، اگر پرسش‌نامه‌ی نظام‌مند، یا روشی برای پرسش‌گری همه‌جانبه وجود داشته باشد، که هرکسی بتواند از آن استفاده کند، کار من آسان خواهد شد. اگر این «بچه» خودش به قدر کافی بالغ باشد، او می‌تواند با کمک چنین پرسش‌نامه‌ای، خودش پرسش‌گر و پاسخ‌دهنده باشد. به بیان دیگر، او می‌تواند «شرح‌حال» خاص خودش را بنویسد.

عظمت هگل در کشف چنین پرسش‌نامه‌ی نظام‌مندی برای اولین بار است. او به گفته‌ی مارکس (1958: 29)، «اولین کسی است که شکل‌های عام عملکرد دیالکتیک را به شیوه‌ای جامع و آگاهانه ارائه می‌کند». با صرف پاسخ‌گویی به پرسش‌نامه‌ای که هگل طراحی کرده است، سوژه‌ای دیالکتیکی ساخته می‌شود تا «شرح‌حال» کامل خود را آشکار/ابراز کند. این پرسش‌نامه، دربرگیرنده‌ی سه دکترین هستی، ذات و مفهوم است.

دکترین هستی، خود به کیفیت، کمیت و اندازه تقسیم می‌شود. به طور کلی، سوژه‌ی دیالکتیکی (مثلن بچه‌ی دوستم) در این دکترین به طور بیرونی تعیین/تصریح می‌شود، از طریق روش «شدایند(گذار)» یا «گذر از یکی به دیگری». برای مثال، «این بچه» «یک پسر» می‌شود، که «یک نوجوان» می‌شود، که یک «تیپ برون‌گرا» می‌شود، که «موسیقی‌دانی با استعداد» می‌شود، و مواردی از این دست. تمام این فقره‌های اطلاعات، در پرونده/فایل این بچه قرار داده می‌شوند، پرونده‌ای که سه بخش دارد. در بخش اول (کیفیت)، ما پی می‌بریم که این بچه از چه نوع است (*Was für ein Kind ist es?*)، یعنی به هستی-برای-خود⁶¹⁷ (*Fürsichsein*) اش پی می‌بریم. فرض کنیم که او از لحاظ موسیقایی دارای استعداد باشد. آنگاه، در بخش دوم (کمیت) پرونده، ما درمی‌یابیم که استعداد درونی او چگونه به طور بیرونی از سوی جامعه تشخیص داده می‌شود، آزموده و اندازه‌گیری می‌شود. در پایان، بخش آخر پرونده‌ی او (اندازه) شرح می‌دهد که استعداد درونی او و تشخیص بیرونی استعدادش، چگونه با هم ترکیب می‌شوند تا این بچه به موسیقی‌دانی تمام‌عیار تبدیل شود.

در این نقطه، ما وارد دکترین ذات می‌شویم، که شامل مبنا، پدیدار و فعلیت است. این دکترین، با فاز تصریح/تعیین درونی سوژه متناظر است. روش دیالکتیکی که اینجا در کار است اغلب «بازتاب (grounding)» نامیده می‌شود، که ما نیز آن را «درونی‌سازی» می‌نامیم. در این مورد، سوژه‌ی دیالکتیکی، صرفن با بیرون‌گذاشتن یا نادیده‌گرفتن آنچه غیر از خودش است خودش را تحدید نمی‌کند، بلکه فاکتورهای مخالف را به شیوه‌ای ایجابی و آشتی‌دهنده «درونی می‌کند». برای مثال، این بچه ممکن است استعداد موسیقایی فراوانی را از نیاکانش به ارث برده باشد، اما با این حال شرایط خانوادگی‌اش ممکن است به قدر کافی مناسب/مرفه نبوده باشد تا امکان آموزش مناسب در موسیقی کلاسیک را در اختیارش قرار دهد. او در چنین شرایطی ممکن است تصمیم گرفته باشد ساز ساده‌تری را انتخاب کند و در نتیجه به موزیسینی عامه‌پسند تبدیل شود. در نتیجه او

⁶¹⁶ specification

⁶¹⁷ being-for-self

استعدادش را حفظ می‌کند (مبنا⁶¹⁸)، اما [در عین حال] تطبیق‌های درخوری را در پاسخ به شرایط بیرونی انجام می‌دهد (پدیدار) و خودش را به سان موزیسینی کامل⁶¹⁹ محقق می‌کند (فعلیت).

ما سپس به بخش پایانی شرح حال او می‌رسیم، یعنی **دکترین مفهوم**. ما حالا به پسری می‌نگریم که خودش را به عنوان موزیسینی عامه‌پسند به اثبات رسانده است. او چگونه در این جهان سر می‌کند و زنده می‌ماند؟ این دکترین به **مفهوم سوژکتیو، ابژه و ایده (Idee) تقسیم می‌شود**، و روش دیالکتیکی که اینجا در کار است روش «پرورش/بسط یا آشکارشدگی (Entfaltung)» است. برای مثال، موسیقی‌دان ما باید زندگی‌اش را مطابق با اصول خودش یا مطابق با دیسپلین خودخواسته‌اش تنظیم کند (مفهوم سوژکتیو). این اصول باید نظام‌مند و منطقی/منسجم باشند، آن‌ها همچنین باید در راستای هدف او باشند. با این حال، زندگی او نمی‌تواند به طور کامل فقط به واسطه‌ی اصولش تنظیم شود. واقعیت‌های دیگری نیز در زندگی هستند که از گستره‌ی اصول سوژکتیو او فراتر می‌روند. از آنجایی که این واقعیت‌های دیگر (ابژه) را نمی‌توان نادیده گرفت، او باید راه‌هایی را برای سازگار کردن خود با مقتضیات این واقعیت‌ها بیابد. برای مثال، در برنامه‌ریزی برای یک تور کنسرت، او نمی‌تواند ملاحظات تجاری را نادیده بگیرد و همچنین نمی‌تواند فراموش کند که مادر و پدرش و خواهران و برادرانش چه احساسی درباره‌ی او دارند. او ممکن است دست به سازش‌های ضروری معینی بزند. فقط زمانی که او خرد هماهنگ کردن اصول سوژکتیو خود را با شرایط ابژکتیوی که آن اصول سوژکتیو را محدود می‌کنند فرا گرفته باشد، ما به «ایده»‌ی واقعی از این شخص دست می‌یابیم.

شرح کنونی به معنای تفسیری باریک‌بینانه/متقن از منطق هگل نیست. بسیار از آن دور است. با این حال، آنچه من تا اینجا می‌خواستم توضیح دهم این است که دیالکتیک هگلی، دکترینی رازگونه فراسوی فهم انسان‌های معمولی نیست. بر عکس، دیالکتیک هگلی، شیوه‌ی بسیار طبیعی اندیشه‌ورزی است که ما همگی در زندگی روزمره‌ی خود به کار می‌بندیم، چه از آن آگاه باشیم و چه نباشیم. زیرا دیالکتیک چیزی نیست مگر نظام «شکل‌های اندیشه یا تعیین‌های اندیشه»‌ی خاص ما. کار بعدی ما نشان دادن این است که همان الگوی اندیشه چگونه برای عرضه‌ی دیالکتیکی مفهوم سرمایه استفاده می‌شود. در این مورد، ما می‌توانیم در تفسیرمان از دیالکتیک، اندکی باریک‌بین‌تر و دقیق‌تر باشیم. دیالکتیک سرمایه نیز دربرگیرنده‌ی سه دکترین گردش، تولید و توزیع است. روش‌های دیالکتیکی که در این دکترین‌ها استفاده می‌شوند به ترتیب شداپند، درونی‌سازی، و آشکارشدن⁶²⁰ هستند. نیروی پیش‌برنده/راهنمای دیالکتیک سرمایه، تضاد بین ارزش و ارزش‌های مصرفی است. سرمایه، سوژه‌ی دیالکتیکی، خودش را گام به گام از این طریق آشکار می‌کند که به «ارزش»، یعنی انتزاعی‌ترین تعیین/تصریحش، اجازه می‌دهد تا بر «ارزش‌هایی مصرفی» غلبه کند که هر چیزی «غیر» از سرمایه را بازنمایی می‌کنند.

دکترین گردش. اگر شما از سرمایه برسید «تو اول از همه، پیش از تمام تعیین‌های⁶²¹ دیگر، چی هستی؟» سرمایه پاسخ خواهد داد، «من ثروت انتزاعی-عام (یعنی کالایی-اقتصادی یا تجاری) هستم قطع نظر از ویژگی انضمامی-معین یا مادی ثروت که به نحوی نیاز شما را برآورده می‌کنم». این بعد انتزاعی-عام ثروت، در مقابل بعد انضمامی-معین آن که «ارزش مصرفی» نامیده می‌شود، «ارزش» نامیده می‌شود. ساده‌ترین کانتکستی که این دو بعد «متضاد» در آن ظاهر می‌شوند، و در کنار هم همزیستی دارند، «کالا» است. از همین رو است که مارکس می‌گوید «ثروت جامعه‌ی بورژوازی، در نگاه اول، خودش را به سان انباشت عظیمی از کالاها نمایان می‌کند، انباشتی که واحدش، کالای منفرد است» (1904: 19).

ارزش یک کالا را نمی‌توان دید. ارزش کالا در زیر ارزش مصرفی همبسته‌ی کالا مدفون است. برای غلبه کردن بر این محدودیت، ارزش خودش را در شکل قیمت ابراز می‌کند، یعنی در کمیت معینی از ارزش مصرفی کالایی دیگر. ارزش، با پذیرفتن ارزش مصرفی کالایی دیگر، می‌توان گفت خودش را از ارزش مصرفی همبسته‌ی خودش - که مجبور است در همان کالا با آن همزیستی داشته باشد - آزاد می‌کند. در نتیجه، ارزش، راه حل را بیرون از کالا می‌جوید. این نوع روند، روش گذار یا شدن را شرح می‌دهد.

⁶¹⁸ ground

⁶¹⁹ solid musician

⁶²⁰ unfolding

⁶²¹ specifications

نمود/بروز ارزش در چارچوب کالاها خود، پول را به وجود می‌آورد. پول، کالایی است (مانند طلا) که تمام کالاهای دیگر، ارزش‌شان را در ارزش مصرفی آن ابراز می‌کنند. به موجب این واقعیت، پول، کالاهای دیگر را بدون محدودیت کیفی می‌خرد، و در انجام این کار، ارزش این کالاها را می‌سنجد/اندازه می‌گیرد. پول همچنین شکل‌های پول جاری^{۶۲۲} (تراکنش‌ها) و پول راکد^{۶۲۳} را می‌گیرد. مورد دوم، پولی است که بیرون از سپهر گردش کالا باقی می‌ماند، و چشم به راه فرصتی است تا به سرمایه تبدیل شود.

سرمایه عملکردی است که با پذیرش سه شکل، مبلغی پول را به مبلغی پول بیشتر تبدیل می‌کند. این شکل‌ها سرمایه‌ی تجاری^{۶۲۴}، ربایی و صنعتی هستند. ارزش‌های مصرفی به شدیدترین طرز ممکن عملکرد شکل اول را محدود/مقید می‌کنند زیرا تاجر، واسطه‌ای است که بین تولیدکننده‌ها و مصرف‌کننده‌ها گیر کرده است. شکل آخر یعنی سرمایه‌ی صنعتی، می‌تواند با پیشینه‌ی رهایی از قیود ارزش مصرفی عمل کند، زیرا یک کارخانه‌دار اساساً می‌تواند بر حسب انتخاب خود هر ارزش مصرفی‌ای را تولید کند، مشروط به اینکه نیروی کار به سان کالا در دسترس او باشد.

دکترین تولید. همین که شکل سرمایه‌ی صنعتی تثبیت شود، نوع کاملن جدیدی از «تضاد بین ارزش و ارزش‌های مصرفی» بروز می‌کند. این تضاد جدید، تضاد بین سرمایه به سان شکل «مال‌اندوز»^{۶۲۵} (ارزش‌افزایی) و «زندگی اقتصادی واقعی» فراتاریخی، به بیان دیگر، تولید ارزش مصرفی به طور عام است که آن را در بر می‌گیرد. این بار، این تضاد با شمول بسنده‌تر و قطعی‌تر اقتصاد واقعی ذیل شکل افزایش ارزش^{۶۲۶} حل می‌شود. زندگی اقتصادی واقعی مشترک در تمام جوامع، با شکل مال‌اندوز^{۶۲۷} سرمایه «درونی» می‌شود.

ارزش‌های مصرفی باید در تمام جوامع تولید شوند. با این همه، در سرمایه‌داری، ارزش‌های مصرفی فقط به سان بازتاب (یا *Schattenseite*) تولید ارزش اضافی تولید می‌شوند. کالاها برای ارزش اضافی‌ای که در خود دارند تولید می‌شوند، و مستقیم برای ارزش‌های مصرفی‌شان تولید نمی‌شود. تولید ارزش اضافی نیازمند توسعه‌ی روش به طور ویژه سرمایه‌دارانه‌ی تولید است، که معمولاً با کارخانه‌هایی مجهز شده با ماشین‌آلات بازغابی می‌شود. استفاده از ماشین‌آلات، باعث پالایش^{۶۲۸} فزاینده‌ی نیروی کار به سان کالا است. با این حال، تولید سرمایه‌دارانه‌ی کالاها فقط درون کارخانه رخ نمی‌دهد. آنچه درون کارخانه رخ می‌دهد، به وسیله‌ی آنچه بیرون از آن رخ می‌دهد کنترل و تنظیم می‌شود.

در این دکترین، تولید کالاها به سان ارزش، که محتوی ارزش اضافی است، در تمام ابعادش مطالعه می‌شود، یعنی در درون کارخانه (به سان فرایند تولید سرمایه)، در بیرون از کارخانه (به سان فرایند گردش سرمایه) و به سان فعالیت پیوسته‌ی سرجمع سرمایه‌ی اجتماعی (فرایند بازتولید سرمایه). هدف این دکترین، برقراری/تحقق شیوه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی تولید به سان نظام خودکفای تولید کالا، سازگار با هنجارهای فراتاریخی زندگی اقتصادی واقعی است. به بیان دیگر، این دکترین به دنبال آن است تا نشان دهد که سرمایه‌داری، یک جامعه‌ی تاریخی واقعی را به وجود می‌آورد، و نه یک مدل ساختگی محض که ما خودسرانه ابداع می‌کنیم.

دکترین توزیع. به محض اینکه امکان‌پذیری و بازتولیدپذیری تولید ارزش اضافی اثبات شود^{۶۲۹}، سرمایه برای پروراندن بازار خاص خودش یعنی بازار سرمایه‌دارانه پیش می‌رود. اگرچه همه‌ی کالاها همواره به سان ارزش، یعنی بی‌تفاوت به ارزش‌های مصرفی تولید می‌شوند، اما با این وجود، هر کالایی یک ارزش مصرفی متمایز است که تولیدش نیازمند تکنیکی ویژه است. گاهی، بیش از یک تکنیک در تولید یک ارزش مصرفی خاص به کار گرفته می‌شود.

⁶²² active

⁶²³ idle

⁶²⁴ merchant

⁶²⁵ chrematistic

⁶²⁶ value augmentation

⁶²⁷ chrematistic

⁶²⁸ perfection

⁶²⁹ demonstrated

در این نقطه، «تضاد بین ارزش و ارزش‌های مصرفی» در شکلی دیگر سربرمی‌آورد. این بار این تضاد، تضادی است بین بی‌تفاوتی سرمایه‌دارانه نسبت به ارزش‌های مصرفی و گریزناپذیری دگرگونی‌های تکنیکی در تولیدشان. چنین تضادی به وسیله‌ی دیالکتیک آشکارشدگی یا پرورش/بسط، یعنی روشی که مختص دکتین توزیع است فیصله می‌یابد.

در بازار سرمایه‌دارانه، ارزش اضافی‌ای که سرمایه به سان یک کل تولید کرده است، بین واحدهای منفرد سرمایه توزیع می‌شود، به نسبت میزان افزایش‌اش، و این، مستلزم شکل‌گیری نرخ عام سود و قیمت‌های تولید (قیمت‌های تعادلی) است که از ارزش‌ها منحرف شده اند (نظریه‌ی سود). با این حال، سرمایه‌ی صنعتی، تنها شریک در ارزش اضافی نیست. اگر چه زمین مستقیم در تولید ارزش مشارکت ندارد، اما با این حال، عاملی ضروری در تولید ارزش‌های مصرفی است. از همین رو سرمایه باید بخشی از ارزش اضافی را تسلیم مستغلات کند، که شکل‌های متنوعی از رانت/اجاره را وصول می‌کنند (نظریه‌ی اجاره). مالکیت زمین، به فرد امکان می‌دهد تا جریانی از درآمدهای دوره‌ای در قالب اجاره داشته باشد.

تجربه‌ی تسهیم ارزش اضافی با مستغلات به این شیوه، سرمایه را توانمند می‌سازد تا خودش را به سان دارایی^{۶۳۰} یا مایملک^{۶۳۱} بازمفهوم‌پردازی کند. سرمایه نیز، به سان مایملک، به طور خودکار محق می‌شود تا جریانی از درآمدهای ربایی^{۶۳۲} را دریافت کند. سرمایه‌ی حامل بهره^{۶۳۳} ترکیبی‌ترین و کامل‌ترین مفهوم سرمایه است (نظریه‌ی بهره^{۶۳۴}). با این حال، فقط پس از آن که سرمایه‌ی صنعتی، کارکردهای گردش‌اش را به سرمایه‌ی قرضی^{۶۳۵} و سرمایه‌ی تجاری^{۶۳۶} محول کند می‌توان به این مفهوم دست یافت. این دو شکل سرمایه غیرمستقیم به تولید ارزش اضافی سرمایه‌ی صنعتی کمک می‌کنند. سرمایه‌ی قرضی، با فراهم کردن اعتبار، سرمایه‌ی صنعتی را توانمند می‌سازد تا کالاهایی را بخرد که در غیر این صورت نمی‌توانست بخردشان. سرمایه‌ی تجاری، با به عهده‌گرفتن عملکرد دشوار و زمان‌بر فروش کالاها به جای سرمایه‌ی صنعتی، به سرمایه‌ی صنعتی امکان می‌دهد تا بر تولید ارزش اضافی متمرکز شود.

در تمام این موارد، سرمایه می‌کوشد تا خودش را از تولید ارزش‌های مصرفی دور کند. اولین اصل توزیع ارزش اضافی به سان سود، به تمام واحدهای سرمایه‌ی صنعتی، قطع نظر از ارزش مصرفی خاصی که قرار است تولید کنند، امکان می‌دهد تا متناسب با میزان سرمایه‌ی افزایش‌یافته به طور مساوی پاداش دریافت کنند. اصل دوم، شرح می‌دهد که چگونه می‌توان ارزش اضافی را بین بخش کشاورزی که بر زمین مبتنی^{۶۳۷} است و بخش غیرکشاورزی که بر زمین مبتنی نیست تسهیم کرد. اصل آخر توزیع، نشان می‌دهد که چگونه تمام سرمایه‌دارها، چه به طور مولد در صنعت (تولید ارزش‌های مصرفی) درگیر باشند چه به طور نامولد در تجارت و بخش مالی، به یکسان، در شکل بهره، و نه سود، به تناسب با میزان مالکیت سرمایه، از دریای موجود ارزش اضافی سهم می‌برند.

آنچه در بالا آمد، ساختار دیالکتیک سرمایه را در شکلی بسیار فشرده شرح می‌دهد. می‌توان نوعی هم‌شکلی^{۶۳۸} مرموز/غیرطبیعی بین منطق هگل و دیالکتیک سرمایه دید. با این حال، این هم‌شکلی برای من عجیب نیست. زیرا سوژه‌ی دیالکتیکی همواره بخشی از خود ما است، هر چند [حالا در شکل سرمایه] بزرگ شده و گسترش یافته است. باید فقط یک راه وجود داشته باشد تا چنین سوژه‌ای بتواند خودش را تامل و به طور نظام‌مند عرضه/آشکار کند، و آن راه، راه دیالکتیکی است.

منابع:

⁶³⁰ asset

⁶³¹ property

⁶³² interest revenues

⁶³³ Interest-bearing

⁶³⁴ interest

⁶³⁵ loan-capital

⁶³⁶ commercial

⁶³⁷ land-intensive

⁶³⁸ homomorphism

Marx, Karl. 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Chicago: Charles H. Kerr.

Marx, Karl. 1958. *Capital*, Vol. 1. Trans. Samuel Moore and Edward Aveling. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Wallace, W. 1975. *Hegel's Logic*. Oxford, England: Oxford University Press.

قلمرویی شدن مالکیت زمین: فضا، قدرت، و پرکتیس^{۶۳۹}

نیکلاس بلاملی

برگردان: همن حاجی میرزایی

چکیده

برای درک اثر تعیین کننده مالکیت زمین، بر تقویت و حفظ مناسبات قدرت میان مردم، تحلیل نحوه قلمرویی شدن مالکیت ضروری است. تمرکز من در این مقاله بر لحظه تعیین کننده ای است که این اتفاق رخ داد- یعنی تغییر در فهم فضایی مالکیت زمین در نواحی روستایی قرن ۱۷ انگلیس- و ردیابی سه حوزه پرکتیس- نقشه کشی/پیمایش^{۶۴۰}، سرپرستی^{۶۴۱}، و قانون. به نظر این آشکال دانش تخصصی صرفاً دگرگونی های قلمرویی شدن مجدد مالکیت را ثبت نکرده اند، بلکه به صورت فعالی در بازسازی آن نقش داشته اند. قلمرو به عنوان یک «وسیله تعامل» به بازسازی روابط مالکیتی در حال تغییر کمک کرده است. در حالی که این پرکتیس ها از جغرافی های مالکیت پیشین برآمده اند، اما اهمیت فزاینده ای برای انحصاریت فضایی که حول حقوق فردی، و به ویژه حق فرد برای محروم کردن دیگران، متمرکز شده است ایجاد کرده اند. بر این اساس، دفاع قانونی و عملی از قلمرو از اهمیت مرم تر برخوردار شد. باید اشاره کنم که این تغییر ضمن اینکه بر منطق خاصی از تجسم و فضای سازی متکی بوده، در عین حال به تداوم آن کمک کرده است. مالکیت به صورت فزاینده ای از بند پیوندهای محلی شده روابط به صورت اشتراکی سازمان یافته رها شد و درون شبکه وسیع تر محاسبه و کالایی سازی قرار گرفت. جغرافیای مالکیتی که در این دوره شکل گرفت در زندگی معاصر همچنان اهمیت دارند، و همچنان به شیوه های خاصی به روابط قدرت شکل می دهند. به همین دلیل باید به آنها توجه کنیم.

کلیدواژه: مالکیت؛ قلمرو؛ نقشه کشی/پیمایش؛ سرپرستی؛ تجاوز^{۶۴۲}.

^{۶۳۹} این متن برگردانی است از مقاله ای با مشخصات کتاب شناختی زیر:

Nicholas Blomley (2017): *The territorialization of property in land: space, power and practice*, Territory, Politics, Governance, DOI: 10.1080/21622671.2017.1359107

^{۶۴۰} surveying

^{۶۴۱} husbandry

^{۶۴۲} trespass

فقط چند موضوع کلان همانند فضایی که ما بر روی سطح کره زمین اشغال کرده‌ایم وجود دارند که بسیار از آن‌ها طفره رفته‌ایم. مالکیت زمین-شیوه‌های بسیارش، توزیعش، و تاریخش- در سیاست امروز مورد بی‌اعتنای شدیدی واقع شده است (Mount, 2014, p. 11).

مقدمه

مقاله‌ی مشهور جان لاک در مورد مالکیت هم تاریخ است، یعنی ردیابی چگونگی تبدیل زمین از کمون‌های اشتراکی الهی به جهان مالکیت خصوصی، و هم جغرافی است، که انتقال از جهان محقر و برابری طلب باستانیان، کسانی که «با قبایل‌شان، و گله‌هایشان . . . بدون محدودیت این‌ور و آن‌ور می‌رفتند» (37 §)، را به جغرافیای بشدت قلمروی ادعاهای مالکیت فردی‌شده مورد تجلیل قرار می‌دهد:

هنگامی که خانواده‌ها بزرگتر شدند، و با سخت‌کوشی حیوانات اهلیشان را بیشتر کردند، همراه با مایملاکشان نیازهایشان نیز گسترش یافت؛ اما هنوز عموماً هیچ مالکیت قطعی نسبت به زمینی که استفاده می‌کردند نداشتند، تا هنگامی که متحد شدند، با هم ساکن شدند، و شهرها را ساختند؛ و بعد در طول زمان به توافق رسیدند تا مرزهای قلمروهای مجزایشان را تنظیم کنند، و در مورد حدودشان با همسایگان‌شان به توافق رسیدند؛ و مالکیت اعضای جامعه‌شان را توسط قانون بین خودشان معین کردند . . . و بنابراین . . . میبینم چگونه کار توانست انسان‌ها را مجبور کند تا حق مالکیت قطعات مختلف زمین را، برای استفاده‌ی خصوصی‌شان، جدا کند؛ حق مالکیتی که در درستی آن هیچ شکی ممکن نبود، و جای برای اختلاف نمی‌گذاشت. (39, 38 §، تاکید از من).

تعبیر دیدگاه لاک به مثابه طلب‌عهی صورت‌بندی قلمرویی در حال حاضر مأنوس از مالکیت، مبتنی بر مطالبات فردگرایانه و انحصارطلبانه‌ی زمین و متعلق‌اتش، که توسط منطق کالایی‌سازی و استعمار پدید آمده، وسوسه کننده است. اگرچه این برداشت به کلی مناسب خواهد بود، اما همچنین باید به شیوه‌هایی توجه کنیم که «قلمروهای مجزای» لاک از فهم‌های قدیمی‌تر و ریشه‌دار از چگونگی سازمان‌دهی و دلالت فضایی حقوق نسبت به زمین برآمده‌اند (Seed, 1995). لاک از این جغرافی‌های از پیش موجود مالکیت خارج شد، اما آن‌ها را گسترش داد تا برای سلسله مراتب اجتماعی، فردگرایی، و کالایی‌سازی در حال تشدید سرمایه‌داری اوایل مدرن مناسب باشند. در انجام این کار، او قلمروی‌سازی شدید مالکیت زمین که در طول قرن هفدهم پدیدار شده بود را تکرار و تشدید کرد.

این آن‌چیزی است که در این مقاله، بر اساس این اصل که ابعاد قلمروی مالکیت نیازمند توجه ماست، بر آن تمرکز کرده‌ام (Blomley, 2015; Ojalammii & Blomley, 2016a, 2016b). رابطه‌ای حیاتی، متقابل، پیچیده، و پربرایند بین مالکیت و قلمرو وجود دارد. به نظر من این‌که روابط مالکیت معاصر به شیوه‌های خاصی قلمروی‌شده‌اند در چگونگی تجربه‌شدن، عملی‌شدن و پذیرفته‌شدن این روابط تفاوت ایجاد می‌کند. با این حال، تمایل جغرافی‌دانان به بستن مالکیت به دولت، در ترکیب با مقاومت بسیاری از پژوهشگران مالکیت در مقابل درگیرشدن با قلمرو به کلی، به معنی محدود بودن دانش متمرکز بر ابعاد قلمروی مالکیت زمین است. همین‌طور برای مثال کار بسیار گسترده‌ی الدن (2013b) در مورد قلمرو بیشتر بر رابطه‌ی آن با حکومت‌داری (statecraft) تأکید می‌کند تا مالکیت (McDonagh, 2015; Valverde, 2015, p. 65). مقاله‌ی من به دنبال یافتن راه چاره است.

مالکیت و قلمرو

من قلمرو و مالکیت زمین را به‌طور عام به‌عنوان نهادهایی اجتماعی که مجموعه‌ای از روابط بین مردم، نهادها، و منابع را سازمان می‌دهند تلقی می‌کنم. هنگامی که مالکیت دسترسی به و کنترل منابع معین را اداره می‌کند، روابط بین مردم را، به شیوه‌های کم‌ویش منحصر به فرد، به واسطه‌ی منابع نهادی دولت سازماندهی می‌کند. با این کار، مالکیت قدرت اجتماعی را تخصیص می‌دهد، موقعیت‌های حمایت و آسیب‌پذیری نسبی را خلق می‌کند (Anonymous, 1994). روابط مالکیتی ممکن است به شیوه‌های بسیاری صورت‌بندی شوند و نه تنها برای افراد، بلکه اجتماعات، یا دولت اولویت قائل شوند. حقوق مالکیت خصوصی روابط قدرت را به شیوه‌های خاصی سازماندهی می‌کند:

اگر . . . فرد دیگری بخواهد از غذا، خانه، زمین، یا گاواهنی که طبق قانون مال من است استفاده کند، باید رضایت من را جلب کند. بنابراین به نسبتی که این چیزها برای زندگی همسایگان من لازم است قانون به من قدرت محدود اما واقعی داده است که آن‌ها را

مجبور کنم آن چه می‌خواهم انجام دهند ... حکومت ما بر چیزها همچنين حاکمیت مطلق (imperium) بر موجودات بشری هم نوع خودمان است (Cohen, 1927, pp. 12-13).

در حالی که روابط قدرت به شیوه‌های بسیار قابل بروز هستند، نمود قلمرویی آن‌ها از اهمیت برخوردار است، به ویژه در رابطه با مالکیت زمین. در واقع، یک قلمرو واحدی از فضای محدود و پرمعنی است که اینگونه سازماندهی شده تا دسترسی را سازماندهی و تنظیم کند. قلمرو همچون نشانه‌ی ارتباطی پربرابندی عمل می‌کند، به ویژه از طریق معنای‌ای که به مرزهای فضایی الصاق می‌کند. همان‌گونه که سک^{۶۴} (1983, p.58) اشاره کرده، مرز «شاید تنها فرم نمادینی باشد که مسیر [حرکت] در فضا و حکمی درباره‌ی تملک یا محرومیت را ترکیب کرده است». قلمرو همچنین به عنوان ظرف رمزگذاری شده‌ی قدرتمندی عمل می‌کند که به شیوه‌های خاصی هویت قانونی را سازماندهی و ایجاد می‌کند. همان اندازه که قانون متنوع است، قلمرو قانونی نیز اشکال مختلفی دارد. قانون مالکیت جای تعیین کننده‌ای است که در آن قلمرو ساخته و به کار گرفته می‌شود، اگرچه به شیوه‌هایی پیچیده و پویا. قانون مالکیت روابط پیچیده‌ی حقوق و وظایفی که به زمین و متعلقاتش الصاق شده است را تنظیم و توزیع می‌کند. قلمرو را به این معنا می‌توان به طور مفیدی به عنوان «وسیله‌ی تعامل» (Brighenti, 2010, p.224) یا «تکنولوژی سیاسی» (Elden, 2010) در نظر گرفت که به سازماندهی روابط مالکیت و بنا نهادن «اقتصاد خاص اشیاء و مکان‌ها» (Brighenti, 2006, p. 75) کمک می‌کند. قلمرویی سازی به تعریف، پیوند و تحمیل مجموعه‌ای از روابط (به ویژه روابط دسترسی و محرومیت) از طریق بکار بستن مقررات فضایی (مرزها، زون‌ها، نشان‌های درون/بیرون و غیره) کمک می‌کند (Brighenti, 2010, p. 223; Ojalammii & Blomley, 2015). قلمرو به این معنا صرفاً پیامد روابط مالکیت نیست، بلکه به عنوان وسیله‌ی مهمی برای تحقق یابی، مشروعیت، و تقویتش عمل می‌کند (Sack, 1983).

روابط مالکیت ممکن است به شیوه‌هایی با درجات مختلف انحصاری بودن، استمرار زمانی و مرزبندی قلمروی شده باشند (برای مثال نگاه کنید به Peluso, 1996). در این تعریف وسیع هیچ رابطه‌ی ضروری بین مالکیت و قلمرو وجود ندارد. بلکه این دو در نمودهای به لحاظ فرهنگی و تاریخی مشروط ترکیب شده‌اند (Fisher, 2016; Ingold, 1987; Thom, 2009). برای مثال، حق تصدی زمین پیشا-مدرن در کمون‌های روستایی انگلیس به شدت قلمروی شده بود، اما به شیوه‌های که با اشکال مدرن فرق داشت. یک «محوطه (close)» ناحیه‌ای بود که حقوق مالکیت فردی بر آن اعمال می‌شد. لازم نبود که این محوطه با موانع فیزیکی احاطه شده باشد- حیوانات اهلی ممکن بود که با تخطی از خط مرزی فرضی مرتکب یک تجاوز (trespass) بشوند (Manning, 1988, p. 26). در شرایط خاص (به ویژه، با رضایت سایر اعضای اجتماع مانوریال، و جبران یک قطعه‌ی مساوی از محوطه‌های قبلی) زمین می‌توانست توسط افراد محصور شود. همچنین نوارهای مرزبندی شده‌ای از زمین‌های قابل کشت در «زمین باز/دشت (open field)» با حقوق انحصاری برای افراد عامی مهیا بود. با این وجود، حقوق قلمروی به شیوه‌های مهمی تضمین می‌شد. مهم‌تر از همه، حقوق نسبت به زمین به صورت جمعی، از طریق عرف و دادگاه مانوریال، تنظیم می‌شد و از نظر زمانی مشروط بود. بنابراین برای مثال، زمین‌های زیر کشت بعد از برداشت به استفاده‌ی جمعی علف چرانی برمی‌گشتند. اساساً عوام حق دسترسی و استفاده از زمین‌های اشتراکی معینی را داشتند، اما حق مالکیت آن‌ها متعلق به لرد مانوریال بود. مردم عوام همچنین حق داشتند تا از مسیرهای پیاده‌رو، جاده یا مالروهای مشخص شده‌ای که از زمین دیگران می‌گذشت عبور کنند، یا پس از برداشت برای خوشه‌چینی غلات باقی مانده به زمین‌های اربابی بروند. در همان هنگام نشانه‌های مرزی اغلب، بعضی موقت، در زمان‌های خاصی برای محافظت ناحیه‌ای از زمین، برای مثال، در مقابل چریدن حیوانات استفاده می‌شدند.

فرم‌های مالکیت لیبرال غربی معاصر به شیوه‌ی متفاوتی قلمروی شده‌اند، با تاکید بیشتری بر حقوق فردی تعمیم یافته نسبت به زمین، و توجه کمتری به رضایت و نظارت دیگران. عملاً پیش‌فرض این است که حقوق مالک (برای استفاده، اشغال، واگذار کردن و غیره) به شکل واحدی در سرتاسر و منحصراً درون فضایی مشخص اعمال می‌شود، و در همه‌ی زمان‌ها قابل اجرا است،

^{۶۴} Sack

بر خلاف، برای مثال، خوشه‌چینی^{۶۴}. همچنین مسلم گرفته شده که این حقوق به مالک فردی متعلق است، کسی که همچنین فرض شده همه‌ی منابع درون فضای مشخص شده را تحت کنترل دارد. بر خلاف مفاهیم سنتی حق اشتراکی (common right) مسلم گرفته شده که مالک حق دارد دسترسی دیگران به قلمروش را کنترل کند، اجازه‌ی دسترسی مشروط بدهد یا به کلی آن را رد کند. همین‌طور مسلم گرفته شده که مالک «کارویژه‌ی دروازه‌بانی (gatekeeping function)» قلمرویی را دارد که توسط امیال یا نیازهای دیگران بی‌دلیل محدود نمی‌شود:

منظور ما هنگامی که می‌گوییم مالکیت انحصاری است این است که مالکین حق طرد دارند و این حق طرد اثر خاصی دارد: خلق غیرمستقیم فضایی که در آن آزادی مالک برای دنبال کردن خواسته‌هایش محفوظ است. . . . مالک دسترسی به منابع درون مرزها، که به علت طرد دیگران مال او هستند، را کنترل می‌کند. در واقع مالک کارویژه‌ی دروازه‌بانی دارد. (Katz, 2008, p. 281)

مرکزیتی که کارویژه‌ی دروازه‌بانی مالک دارد ناشی از یک مجاز یا شیوه‌ی خاص دیدن است، و به تداوم آن کمک می‌کند (2006 Brighenti). این مرکزیت به‌طور عالی در این مثل که «خانه‌ی هر مرد قلعه‌ای اوست»^{۶۵} خلاصه شده است. این استعاره بر این اصل بنا شده که استقلال مالک به تعیین و حفاظت از مرزهایش، هم به لحاظ فضایی و هم مفهومی بستگی دارد (Nedelsky, 1989). استقلال با جداسازی بنیادی به دست می‌آید نه با پیوند اشتراکی.

می‌توان گفت چنین ویژگی‌هایی نقش مهمی در برخی خصلت‌های مالکیت بازی می‌کنند. بلافصل‌ترین آن‌ها، اثر چنین شکل‌هایی از قلمروی‌شدن، متکی بر مفاهیم انتزاعی‌شده‌ی از فضا، بر تسهیل‌شدن است، که به موجب آن مالکیت، همچون مجموعه‌ی پیچیده‌ای از حقوق و روابط بین مردم، به رابطه‌ی بین مالک و زمین تقلیل داده می‌شود. همان‌گونه که از ادعاهای دارندگان سند مالکیت که «این ملک من است»، در تقابل با مالکیت رابطه‌مند و اجتماعی‌شده‌تری که در جامعه‌ی روستایی پیشامدرن مشهود بود، مشخص است.^{۶۶}

مالکیت بازقلمرویی‌شده (RETERRITORIALIZED PROPERTY)

ال‌دن اشاره کرده که «قلمرو یک مسئله‌ی تاریخی است: تولید شده، تغیرپذیر و سیال» (2010, p. 812). جالب می‌شود اگر بپرسیم، پس چگونه مالکیت به این شیوه‌ی خاص مجدداً قلمروی شد. یک بررسی تاریخی اینجا ممکن است مفید باشد، یعنی بدست دادن تاریخ اکنون از طریق کاویدن زمانی شرایط امکان آن، دنبال کردن شیوه‌های مواجهه و تحلیل قلمرو مالکیت توسط کنشگران، همراه با تاکید بر ظهور کانتینجنت چنین ایده‌هایی. در اینجا با تمرکز بر مناطق روستایی انگلیس در اواخر قرن شانزده و اوایل قرن هفده به عنوان لحظه‌ی به‌طور خاص مهمی که در آن مالکیت و قلمرو مجدداً سرهم‌بندی شدند چند ملاحظه‌ی مقدماتی را بیان می‌کنم. با این پیش‌فرض که «قلمرو صرفاً اتفاق نمی‌افتد، بلکه باید عملی شود» (Painter, 2010, p. 1105) بر مجموعه‌ای از پرتکیس‌های محاسباتی، اقتصادی، و سیاسی-قانونی (مقایسه شود با Elden, 2010) - یعنی نقشه‌کشی/پیمایش، سرپرستی، و قانون- تمرکز خواهیم کرد. به نظر من این پرتکیس‌ها نقش مهمی در بازسازی ابعاد قلمروی حقوق نسبت به زمین بازی کرده‌اند. کسانی هم که آن‌ها را به اجرا درآورده‌اند اهمیت فزاینده‌ای برای انحصاریت قلمرویی، مبتنی بر حقوق فردی، به ویژه حق فرد برای طرد دیگران قائل شده‌اند. همین‌طور حفاظت قانونی و عملی از قلمرو به تقاضای مبرم‌تری تبدیل شده است. باید بگویم که این پرتکیس‌ها بر انواع خاصی از تجسم و فضای‌شدن متکی هستند و همچنین به تداوم آن‌ها کمک می‌کنند. مالکیت به‌طور فزاینده‌ای از پیوندهای محلی سازماندهی و کنترل جمعی روابط رها شده است و درون شبکه‌ی وسیع‌تری از محاسبه و کالای‌سازی قرار گرفته است.

^{۶۴} مهم است که تصدیق کنیم شیوه‌ای که از طریق آن قلمرو زمان، و همچنین فضا، را به شیوه‌های خاصی سازماندهی می‌کند، همان‌گونه که فیشر (۲۰۱۶) اشاره کرده درجات مختلفی از استمرار را به وجود می‌آورد.

every man's home is his castle^{۶۵}

^{۶۶} در کاربرد اولیه «هیچ‌کس نمی‌گفت «این ملک من است this is my property»، آن‌گونه که ما اکنون از این واژه استفاده می‌کنیم. بلکه، می‌گفت «من مالکیت آن را دارم I have property in it» یا «مالکیت آن برای من است the property of it is to (or with) me». (Seipp, 1994, p. 33; cf. Macpherson, 1975, pp. 110-111)

با این حال چند تعدیل‌کننده‌ی بلافصل در این زمینه وجود دارد. اول، روشن است که این پرکتیس‌ها اگرچه مهم هستند اما تنها [پرکتیس‌ها] نیستند. جانسون (۱۹۹۶) به ما یادآوری کرده که محوطه/بستار ارضی باید درون فرایندهای گسترده‌تر حصارکشی مادی، که در پرکتیس‌های فرهنگی همانند طراحی خانه و سازمان‌دهی اسناد مشهود هستند قرار داده شود. مفاهیم در حال تغییر قلمرو و قدرت دولتی در طی این دوره (Elden, 2013a; Henry, 2014; Kain & Baigent, 1992) همچنین نیازمند بررسی هستند. دوم، همچنین باید توجه کنیم که شکل‌های قلمروی شدن که در ادامه توصیف می‌شوند اغلب محدود، متزلزل و غیرخطی بوده‌اند. مک دانگ و گریفین (McDonagh and Griffin, 2016, p. 2) به «آزمودن و مسخره کردن حقوق و دسترسی‌هایی که از طریق آن‌ها نسخه‌ی مدرن متعین‌شده‌ی مالکیت انحصاری زمین ظهور پیدا کرد» اشاره کرده‌اند. همانگونه که خواهیم دید، پرکتیس‌های باز قلمروی‌سازی اغلب مورد تردید واقع شده‌اند. و در نتیجه به سختی بر روی زمین تحقق یافته‌اند. سوم، همانگونه که لاک فاش کرده، این فرایند مستلزم بازسازی قلمرو مالکیت است. به عبارت دیگر، این پرکتیس‌ها از جغرافی‌های مالکیت قدیمی‌تر بیرون آمده‌اند و آن‌ها را اگرچه معمولاً به شیوه‌هایی جدید بازسازی کرده‌اند. چهارم، این سه حوزه‌ی پرکتیس مجزا نبوده‌اند. اگرچه واکنش‌هایی نسبت به مسائل خاصی بوده‌اند و بر شکل‌های متمایزی از دانش متکی بوده‌اند، همپوشانی‌های تکنیکی و رتوریک بین آن‌ها وجود داشته است. نهایتاً، تازگی تغییرات ثبت شده در اینجا دلیلی بر مشکوک بودن آن‌ها نیست. برای مثال اگرچه وضعیت نقشه‌کشی انگلیس تا حدی «زودرس» پنداشته شده است (Kain & Baigent, 1992, p. 262)، تولید پیمایش‌ها و نقشه‌ها توسط مالکین زمین به عنوان وسیله‌ای برای مدیریت و کنترل در جاهای دیگری در اروپا و بعد از این دوره مورد استقبال عامه قرار گرفته بود (Edney, 2007). یک تاریخ بسنده‌ی قلمرو مالکیت مستلزم تحقیق در مقیاس‌های جغرافیایی و زمانی وسیعتری خواهد بود.

قانون

دنبال کردن اثر قانون در قلمروی‌سازی مالکیت مسیری پر پیچ‌وخم است. برای مثال، خود مقوله‌ی «قانون» مسئله دارد، با توجه به نقش تعیین‌کننده‌ی «سنت» و درجه‌ای که آن توسط قوه‌ی قضایی به عنوان موثق تصدیق شده است (Loux, 1993). گستره‌ی قوانینی که بر مالکیت تأثیرگذارند متعدد است، شامل قانون زمین، جرمه (torts) زمین و قرارداد زمین. بنابراین در عمل انتخاب کردم تا بر دو حوزه از قانون که در قرن هفدهم شروع به تغییر کردن تمرکز کنم: اول، خود معنای «مالکیت»، و دوم، شیوه‌ای که از طریق آن مفاهیم قانونی مالکیت بر روی زمین از طریق اقامه‌ی دعوا علیه تجاوز قلمروی شدند.

شاید اینکه مالکیت تا تقریباً همین اواخر تعریف قانونی نداشته برای ما تعجب برانگیز باشد (Aylmer 1980). این به این دلیل نبوده که مردم انگلیس در اوایل قرون وسطی برداشت دقیقی از چیزهای که مال آن‌ها بود نداشتند. آن‌ها از «مالکیت» برای اشاره به اسم، همسر، بچه‌ها، والدین، خدمتکاران، دوستان، کشور، شاه، لرد، بدن، روح، گناهان، قروض، اندیشه‌ها، مرگ‌شان و بسیاری دیگر از کاربردهای ملکی استفاده می‌کردند که بسیار فراتر از طبقه‌ی محدود قانونی‌ای بود که وکلا بعداً برچسب «مالکیت» بر آن زدند (Seipp, 1994, p. 32). با این وجود روشن است که از حدود ۱۲۹۰ تا ۱۴۹۰ وکلای انگلیسی واژه‌ای نداشتند که فحوا و قدرت تبیینی که وکلای بعدی از واژه‌های «مالکیت (property)» و «دارندگی (ownership)» مستفاد می‌کردند: «آن‌ها فاقد واژه‌ای برای منافع قانوناً حمایت‌شده هم برای زمین و هم برای کالاها بودند، واژه‌ای که این منافع را تا حدی همسان‌سازی کند، و آن‌ها را از سایر روابط قانوناً حمایت‌شده مجزا کند (Seipp, 1994, p. 31). آن عناوینی که وجود داشت به کالاهای شخصی منتصب می‌شد نه زمین. این شاید به این دلیل بود که درحالی که کالاها و حیوانات قابل دزدیدن یا سرگردان شدن بودند، زمین از جای خود تکان نمی‌خورد. هویت صاحب قانونی زمین بر همه آشکار بود، در حالی که کالاها و حیوانات مستلزم برچسب‌های قانونی برای نسبت دادن «مالکیت» به شخصی بودند.

اگرچه تغییرات در مالکیت انگلیسی تا قرون اخیر روند کندی داشته است (Baker, 1971, pp. 121–175; Elden, 2013a, pp. 213–241)، اما نواحی روستایی انگلیس در اوایل دوران مدرن تغییرات سریعی را در معنای آن تجربه کردند. ما شاهد سخت‌شدگی و سفت‌شدگی مفهوم مالکیت زمین هستیم، همراه با فاصله گرفتن کند، مردد و پر از کشمکش از حق مالکیت فتوادی، جایی که زمین تحت تسلط دیگران بود، و حرکت به سمت مفهوم مدرن قابل تشخیص‌تری از مالکیت

به عنوان پایه‌ای برای حقوق فردی شده نسبت به زمینی که قابل اجاره، استفاده، فروش و وصیت است (Overton, 1996). تا اوایل قرن هفدهم، «مالکیت» «به عنوان مفهوم اصلی که به زمین اطلاق می‌شد» جا افتاده بود، بعد از آن این قضیه ممکن شد که یک شخص واحد به عنوان «مالک» معین شود (Seipp, 1994, p. 80).^{۶۷}

اما این اتفاق بسیار از فرایندی سراسر دور بود (Sampson 1990). نقش قاضی سنت ژرمن اساسی بود، کتاب دکتر و دانش‌آموز او در دهه‌ی ۱۵۲۰ اولین اثر کثیرالانتشار درباره‌ی حقوق عرفی انگلیسی بود که قانون عمومی مالکیت، که همانند کالاها به زمین هم قابل اعمال باشد را تعیین کرد، و «قانون مالکیت» (lex proprietatis) انتزاعی و کلی را مشخص کرد. سنت ژرمن اشاره کرد به «آن قانون عام یا سنت عام مالکیت که به موجب آن کالاها منقول و غیرمنقول وارد دارایی‌های قطعی شدند تا هر مردی چیزهای خودش را بشناسد» (Aylmer 1980 at 87). با این وجود، همانگونه که آیلمر اشاره کرده، سنت ژرمن در بدست دادن تعریفی از خود مالکیت موفق نبود. صرفاً در ۱۶۰۷ بود که کاول (Cowell) اولین تعریف را بدست داد «مالکیت دلالت دارد بر بالاترین حقی که هر مرد می‌تواند در هر چیزی داشته باشد؛ [حقی] که به هیچ وجه به دیگران بستگی ندارد» (به نقل از Aylmer 1980 at 89). با این حال کاول بلافاصله این تعریف را مشروط کرده، با اشاره به اینکه هیچ‌کس نمی‌تواند مالکیت زمین‌هایش را داشته باشد. به غیر از شاه همه به صورت باواسطه زمین را در اختیار دارند. بعلاوه بعضی از تعاریف اواخر قرن شانزدهم واژه‌ی مالکیت را فقط برای کالاها شخصی بکار برده‌اند.

ادوارد کوک، قاضی اوایل قرن هفدهم با جدا کردن حقوق مالکیت مطلق از حقوق مالکیت «مشروط» یا «خاص»، تمایز مهمی ایجاد کرد. او استدلال نمود که هرکسی مالکیت «مطلق» چیزی را داشته باشد می‌تواند در مقابل همه‌ی جهان از ادعایش دفاع کند، در حالی که هر کسی که دارای نفع «خاص»ی باشد می‌تواند در مقابل همه به غیر از مالک «مطلق» ادعا داشته باشد. بعداً وکلا شروع به ایجاد تمایز سلسله‌مراتبی شدیدی بین این دو کردند. اگر اولی به عنوان «مطلق»، «اصلی»، «حقیقی»، یا «بزرگتر» مشخص می‌شد، دومی «مقید»، «مشروط»، «انحصاری» و «نوعی از» مالکیت بود (Seipp, 1994, p. 84).

یک قاعده‌ی مهم در حال ظهور بود: هر کسی که مالکیت «عام» یا «مطلق» چیزی را داشت می‌توانست در مقابل همه‌کس در جهان از آن نفعش دفاع کند، و هر کسی که مالکیت «خاص»ی داشت می‌توانست در مقابل همه به غیر از مالک «عام» یا «مطلق» ادعا داشته باشد. (Seipp, 1994, 84)

نتیجه چشمگیر بود. در حالی که چندین نفر می‌توانستند انواع و درجات مختلفی از سهم مالکیت را در یک زمین داشته باشند، واژه‌نامه‌ی وکلا فقط یک «مالک» را مجاز می‌دانست، کسی که آزاد بود با آن چیز هرکاری که قانون اجازه می‌داد را انجام بدهد.

اساساً، خود زمین نیز به ابژه‌ی موضوع مالکیت تبدیل شد. همانگونه که اشاره شد، در انگلیس قرون وسطی این کالاها و حیوانات بودند، و نه زمین، که به بعضی برداشتها از مالکیت مطلق نزدیک شدند. از قرن شانزدهم به بعد وکلا بسط مدلشان از مالکیت کالاها و حیوانات را به مالکیت زمین آغاز کردند به گونه‌ای که به لحاظ مفهومی تصور «مالکیت زمین» و «صاحبین زمین» ممکن شد. با توجه به تمایز شدید بین منافع مالکیت «مطلق» و «خاص»، که در بالا اشاره شد، زمین کم‌کم به عنوان چیزی که دیگران به صورت پیش فرض از آن طرد شده‌اند درک می‌شد: «هنگامی که زمین بیشتر «شبیبه-ملک» شد، «مالک» تازه مشخص شده آزادی بیشتری برای واگذار کردن، استخراج ارزش به شیوه‌های جدید، و طرد دیگران بدست آورد، در حالی که حقوق دیگران در مورد همان زمین که برای مدتی طولانی پذیرفته شده بودند تقلیل یافت» (Seipp, 1994, 89). تاثیر این اتفاق بازمفهوم‌پردازی رابطه‌مندی بود که در مناقشه‌های مالکیتی در جریان بود: «کشمکش دیگر بین دارنده‌ی حقوق عرفی و «لرد مانوریا» یا «کسی که مالکیت مطلق داشت» نبود. حالا بازیگران عمده مردم عوام و «صاحبین خاک» یا «صاحبین زمین» بودند (Seipp, 1994, 85).

^{۶۷} برعکس

وکلا قرون وسطی هرگز از مالکیت شخصی بر یک قطعه زمین حرف نزده‌اند... دارندگان/Freeholders همه مستاجر هستند، چون نگه‌دارنده‌ی مانور دیل (یا هر اسمی که ملک دارد) هستند. منافع آن‌ها به وسیله‌ی زمان اندازه‌گیری می‌شود، آن‌ها مانور را به صورت واگذاری غیرمعمول، برای کل طول زندگی، یا هر چقدر، چه در تملک، یا در مازاد یا در همه دارند. هیچ چیز دیگری لازم نیست درباره‌ی کسی که مالک چیزی است گفته شود تا موقعیت قانونی به صورت کامل اجرا شود (Simpson, 1986, pp. 88-89).

نتیجه آغاز دسته‌ی جدیدی از جغرافی‌های تخیلی بود. وکلا به صورت فزاینده‌ای به «تصویر ذهنی خشکی از یک فرد خاص که به تنهایی تملک کامل و منحصر به فرد یک قطعه زمین را دارد» استناد می‌کردند (Seipp, 1994, 87). بنابراین تملک انحصاری مستلزم یک جرمه‌ی قانونی برای کسانی بود که بدون رضایت یا اجازه‌ی دیگری وارد ملک مطلق‌شان شده بودند. از نظر ما انسان‌های مدرن، اقامه‌ی دعوا علیه ورود بدون اجازه یا رضایت به زمینی که در تملک دیگری است، انتخاب واضحی است. به ویژه، تعدی به زمین قابل پیگیری قانونی است صرف نظر از میزان تعدی، و هیچ نیازی برای نشان دادن آسیب و ضرر به مدعی نیست. به عبارت دیگر این: به طور ذاتی قلمرویی است: صرف عبور از مرز برای ارتکاب به تجاوز کافی است. همانگونه که بلکستون اشاره کرده:

زمین همه‌ی مردها از نظر قانون حصارکشی شده و از زمین همسایه‌اش جداست؛ چه با فنس‌های قابل روئیت و مادی، مثل زمینی که به وسیله‌ی پرچین از زمین دیگران جدا شده؛ و چه با مرز فرضی غیرقابل روئیت، که فقط از نظر قانون وجود داشته باشد، مثل زمانی که زمین‌های دو نفر در یک جا به هم می‌رسند. (1768/1979, p. 209)

از نظر وکلای قرون وسطی، تجاوز برای اشاره به خطاهای بسیاری استفاده می‌شد، از قتل گرفته تا منحرف کردن آب روی زمین دیگران (Seipp, 1996). در حالی که تجاوز به زمین یکی از این خطاها بود، با وجود این برداشت متفاوتی از آن وجود داشت. خصوصاً، با توجه به آنکه افراد زیادی به صورت معمول از زمین استفاده می‌کردند یا به آن دسترسی داشتند، تجاوز به زمین واجد پی‌آمدهای کمی تلقی می‌شد. در عمل فقط مجموعه‌ی محدودی از ورودها به زمین تهدیدی که لایق خسارت باشد پنداشته می‌شدند. با توجه به سرشت دارای همپوشانی حقوق نسبت به زمین:

افراد زیادی به غیر از «مستاجر ملک» بر روی یک قطعه زمین خاص کار و زندگی می‌کردند، و از آن نفع می‌بردند. افراد زیادی بخشی از محصولات آن را برمی‌داشتند، یا صرفاً از درون آن راهی را به سمت جایی دیگر می‌پیمودند ... این تصویر از یک مالک منفرد، یا حتی یک خانواده، که همه‌ی افراد دیگر را طرد می‌کند و همه‌ی نفع یک قطعه زمین را می‌برد یک ساده‌سازی بزرگ است، و احتمالاً تصویری غیرقابل شناسایی برای دارندگان قطعات زمین بزرگ یا کوچک می‌بود. (Seipp, 1994, pp. 45-46)^{۶۴۸}

در مدل‌های قدیمی‌تر، ارزش ملک به انحصاریت آن وابسته نبود، اساساً، رابطه‌ی اصلی فرد با قطعه‌ی زمین «می‌توانست بدون طرد فیزیکی دیگران نیز تداوم داشته باشد. در واقع، زمین ارزش کمی برای صاحب قانونی آن داشت اگر دیگران به کلی طرد می‌شدند» (Seipp, 1994, 87). حتی در مورد زمین شهری، که به وسیله‌ی اشکال حق تصرف اداره می‌شدند که کمتر در قید الزامات فئودالی بودند، مالکیت «نسبت به الان بیشتر مشروط و کمتر منحصر به فرد و فردگرایانه بود. افراد آن دوره وجود همزمان تکتیری از منافع-بعضی مدت‌دار، بعضی مشروط، و بعضی به ندرت لازم الاجرا- در یک فضا را پذیرفته بودند» (Harding, 2002, p. 558). درحالی که همعصران آن دوره «بسیار نسبت به تقسیم‌های فضایی و مرزها حساس بودند» (Harding, 2002, 552)، برداشت‌های آن‌ها الزاماً همتایی مفاهیم مدرن از تجاوز نبود. اگر یک ملک اجاره‌ای واحد به طرف‌های متعددی «متعلق» بود، حقوق ساکن برای ممانعت از ورود دیگران اغلب مورد مصالحه قرار می‌گرفت: «حق ورود فیزیکی به ملک عمدتاً در این موارد ظاهر شد: در معنای واقعی کلمه بستن در بر روی یک مدعی مشروع برای بی‌نصیب کردن و محروم کردن از یک حق بود و می‌توانست به اقامه‌ی دعوا طولانی بی‌انجام» (Harding, 2002, 555). به جای اینکه مرز به خاکریزی در مقابل دیگران تبدیل شود، رویه‌ی قانونی تضمین می‌کرد که قوی‌ترین نظارت‌ها به نفع عموم در محل تلاقی بین مالکیت‌ها باشد، اصل راهنما این بود که «یکپارچگی قلمرویی ملک فردی با تشدید الزامات و محدودیت‌ها در حاشیه تعدیل می‌شد» (Harding, 2002, 560).^{۶۴۹}

با وجود این، هنگامی که مالکیت به صورت منفرد و انحصاری فهمیده شد، اقامه‌ی دعوای قدیمی علیه تجاوز که عموماً برای دفاع از مالکیت زمین به کار بسته می‌شد، اکنون به صورت شدیداً قلمرویی‌شده‌تری تصور می‌شد (Linklater, 2013, p.)

^{۶۴۸} گروشیس (Grotius 1583-1645) حق استفاده‌ی بی‌ضرر از آن چیزهایی که قابل تقسیم هستند بدون آن‌که ضرری به دارنده‌ی مالکیت خصوصی برسد را تایید کرده است، شامل حق عبور آزاد از بین زمین خصوصی (Pierson, 2013, p. 171)

^{۶۴۹} ادراک روستایی از مرز ملک به نظر شبیه می‌رسند. درحالی که محدود کردن زمین در نظام زمین اشتراکی مجاز بود، اما مقررات داشت. در نتیجه، بستارمحوطه غیرمشروع همچون بی‌حرمتی به دیگران دیده می‌شد.

37). بنابراین مک‌دانگ و گریفین (۲۰۱۶) به «فضایی‌سازی تدریجی» این واژه اشاره کرده‌اند، تا جایی که «مفهوم عام قرون وسطایی به صورت فزاینده‌ای در دوران اوایل مدرن انگلیس برای تادیب کسانی که از یک حد رد شده بودند مورد استفاده قرار می‌گرفت» (p. 3). ادوارد کوک قانون ارضی مرسوم را به عنوان «تله‌هایی که تعهد سنگینی برای سوژه ایجاد می‌کنند» توصیف کرده است (McRae, 1996, p. 163). هنگامی که مالکیت از چنین تله‌های رها شد، و مالکین «محدوده‌های قلمروهای متمایزشان را مشخص کردند» (لاک)، مالکیت به عنوان یک حق منحصر به فرد تصور شد. به معنای دقیق کلمه:

مالک می‌تواند استفاده و اشغال انحصاری زمین را برای خودش نگه دارد؛ در نتیجه هر ورودی به آن‌جا بدون اجازه‌ی مالک ... یک تجاوز یا تخلف است. (Blackstone, 1768/1979, p. 209)

پیمایش/نقشه‌برداری (SURVEYING)

دگرگونی مالکیت یعنی از نو سازمان‌دادن جغرافی‌های آن. این در دگرگونی مفهوم پیمایش/نقشه‌برداری زمین مشهود است. به صورت سنتی، پیمایش/نقشه‌برداری زمین‌های مانوریل در «دادگاه پیمایش/نقشه‌برداری» انجام می‌شد. این پیمایش‌ها/نقشه‌برداری‌ها که عمدتاً غیر-کارتوگرافیک، شامل شمارش و ارزش‌گذاری دارایی‌ها و حق استفاده‌ها بود، با تاکیدی اندک بر موقعیت یا حدود فضایی زمین‌ها همراه بود (Smail, 1999 ; Beresford, 1998). این [پیمایش/نقشه‌برداری] توسط یک متخصص بیرونی انجام نمی‌شد، بلکه توسط یک مقام مانوریل با کمک آن مستأجرینی که گذشته را بهتر از همه به یاد داشتن انجام می‌شد (Taylor, 1947, p. 122).

در اوایل قرن هفدهم، این شکل از اجرای کارتوگرافی (Woodward & Lewis, 1998, p. 4) کم‌کم جایش را به فهم جدیدی از پیمایش/نقشه‌برداری می‌داد، مفهومی که به یک تلاش فنی که توسط متخصصین علم هندسه، اندازه‌گیری دقیق و کارتوگرافی انجام می‌شد، و خروجی آن یک نقشه بود که بر حسب مقیاس کشیده می‌شد تغییر شکل می‌داد (Blomley, 2014). نقشه/پیمایش دیگر توصیف حقوق استفاده‌ای که بخشی طبیعی از جایی خاص باشد نبود، بلکه ترسیم از زمین به عنوان یک قطعه‌ی محدود از فضا بود. نقشه/پیمایش، به عبارت دیگر، فضایی شد، یعنی مفهوم مالکیت زمین «به عنوان مجموعه‌ای از حقوق متناسب با هم نسبت به تکه‌های مختلف قلمرو در مقابل ایده‌ی که مالکیت ادعای قطعات قابل تفکیک خاک است عقب‌نشینی کرد» (Thompson, 1968, p. 10). ایده‌ی دوم مستلزم تغییر شناختی چشمگیری بود. بنابراین، برای مثال، لاو نقشه‌برداران/پیمایشگران را نصیحت کرده که اول مانور/ملک اربابی را به عنوان یک فضای انتزاعی تصور کنید، یک‌بار یا دوبار اطراف مانور قدم‌بزنید یا سواری کنید تا «بتوانید به جایی برسید که انگار نقشه‌ای از آن در سرتان دارید (1623/1687, p. 142، تاکید از من).

اگر ما فرض کنیم، همان‌گونه که باید، نقشه‌برداری/پیمایشگری سازنده است و نه صرفاً بازنمایاننده (Kitchin & Dodge, 2007)، جالب می‌شود اگر بپرسیم چگونه فهم‌های نوپدید از پیمایش/نقشه‌برداری با فهم‌های در حال تغییر فضا‌مندی مالکیت بهم پیچیده شدند. به دو نکته باید اشاره کرد. اولاً، باید گفت پیمایش/نقشه‌برداری مدرن این دیدگاه را نسبت به مالکیت برانگیخته که فضایی است که پیگیری قانونی درمورد آن ممکن است و نه دسته‌ای از روابط محلی‌شده. اساساً شکل‌های نوپدید پیمایش/نقشه‌برداری به شدت به برداشتی هندسی از فضا وابسته بودند. در نتیجه‌ی این کار، فضا در اندیشه‌ی غربی به‌سان چیزی «قابل بسط و محاسبه‌پذیر، که در سه بعد بسط یافته، و بر نقاط هندسی بنا شده» ظهور پیدا کرد (Elden, 2005, p. 8). این نکته‌ی مهمی است. نقشه‌ی کشیده‌شده صرفاً قراردادادن مالکیت درون تصویر فضایی موجود نیست. به یک معنای مهم، به تولید خود ایده‌ی فضا- و در نتیجه فهم خاصی از قلمرو- کمک کرده است.

هندسه در این معنا چیزی بیشتر از ابزاری برای بازنمایی است. همان‌گونه که الدن (2005) اشاره کرده، [نظریه‌پردازان] مدرن اولیه مانند دکارت هندسه را به عنوان جای محاسبه می‌دیدند. دوماً چون هندسه به تقلیل فضا به یک شکل قابل دستکاری کمک کرد، تصور مالکیت به عنوان زون قلمروی‌شده‌ای از کنش و محاسبه راحت شد. همان‌گونه که سَک (Sack, 1983, p. 63) اشاره کرده: «هنگامی که جامعه دارای نگارش و به ویژه هندسه‌ی کمی برای بازنمایی فضا مستقل از اتفاقات است

اندیشیدن به قلمرو به سان [چیزی] قابل تخلیه و قابل پر شدن آسان تر است نظام مختصاتی نقشه‌ی جدید [برای این منظور] به نحو ایده‌آلی مناسب است». دستورالعمل‌های اوایل مدرن پیمایش/نقشه‌کشی به دنبال تعلیم و تلقین چنین حساسیت هندسی‌ای بودند، آن‌ها طنین دفاع شدید از حرفه‌مندان ریاضاتی در زمینه‌های مرتبط در قرن شانزدهم انگلیس، و مشتاق نشان دادن فایده‌ی هندسه و علم حساب برای اقتصاد کاربردی و پروژه‌های سیاسی (Bennett, 1991; Johnston, 1991) بودند. عموماً حکم این بود که:

آن چیزی را که در تلاشید تا درباره‌اش بیاندیشید تا حداقلی که طبق تعریفش لازم است ساده کنید؛ آن را روی کاغذ، یا حداقل در ذهن‌تان ترسیم کنید، چه آن چیز نوسان قیمت پشم در بازار چامپن (Champagne) باشد چه مسیر مریخ در آسمان، و یا در واقعیت یا در تصور به ذراتی (quanta) تقسیمش کنید. آن هنگام می‌توانید آن را اندازه بگیرید، که یعنی آن ذرات را بشمرید. (Crosby, 1997, p. 228)^{۷۰}

با شمارش ذرات، پیمایش/نقشه‌برداری نمایی از زمین را ممکن ساخت که در آن می‌شد زمین را به صورت متفاوتی قیمت‌گذاری و ارزیابی کرد. پیمایشگران/نقشه‌برداران (همانند نویسنده‌ها درباره‌ی سرپرستی همانگونه که خواهیم دید) به صورت فزاینده‌ای املاک را به عنوان ابژه‌ی «پیشرفت» (که یعنی، هم ابژه‌ی تصاحب و هم مکانی برای ترقی فردی) توصیف کرده‌اند، اثر این بازسازی حقوق زمین به سان چیزی است که می‌توانست:

به وضوح و به طور عینی . . . تعیین شود، به شیوه‌ای که مانع رقابت شود یا تقریباً از ادعاهای عرفی جلوگیری کند. مالکیت زمین از این رو به سان چیزی تقلیل‌پذیر به فکت‌ها و شکل‌ها تصویر شده است، مفهومی که به صورت غیرقابل اجتنابی ماتریس‌های وظیفه و مسئولیت که قبلاً برای تعریف جامعه‌ی مانوریال به کار برده می‌شدند را تحلیل برد. طبق برداشت پیمایشگر/نقشه‌بردار، زمین به عنوان ملک، به عنوان «مال» صاحب زمین تعریف می‌شد. (McRae, 1993, p. 341)

درحالی که نتایج دادگاه پیمایش/نقشه‌برداری توسط اعضای جامعه‌ی مانوریال سنجیده و ارزیابی می‌شد، داده‌های که پیمایش/نقشه‌برداری مدرن تولید می‌کرد در میدان‌های گسترده‌تری از محاسبه، ارزیابی و مقایسه قرار می‌گرفت. برای مثال، پیمایشگر/نقشه‌بردار مدرن بر اندازه‌گیری زمین از طریق استفاده از معیارهای اندازه‌گیری جهانی، مانند زنجیر استاندارد^{۷۱}، جداول محاسبه و ابزارآلات اندازه‌گیری، تأکید داشت. چنین تغییرهای اندازه‌گیری/متروژیک فهمی از زمین به سان منبعی که می‌توان در میدان‌های وسیع‌تر مقایسه و محاسبه اقتصادی قرار داد را ممکن ساخت. این نکته‌ی مهم را به صورت کامل در جای دیگری بحث کرده‌ام (Blomley, 2014).

بعلاوه، پیمایش/نقشه‌برداری مدرن شیوه‌ی ثبت متفاوتی داشت. اگر پیمایشگران/نقشه‌برداران سنتی بر حافظه‌ی شفاهی تکیه داشتند، پیمایشگران/نقشه‌برداران مدرن از قوه‌ی بصری بهره می‌بردند. یکی از ویژگی‌های کاربردی نقشه‌ی مدرن، گفته می‌شد که، نوید گشودن فضای شفافیت و قطعیت، و «پس‌گرفت و فرونشاندن تمام قطعات از کارافتاده^{۷۲}، پنهان‌شده و مخفی [زمین] بود» (Agas, in McRae, 1993, p. 341). پیمایشگران/نقشه‌برداران در خلق جهان «به‌سان نمایش»^{۷۳} مشارکت داشتند که به موجب آن فضا در برابر بیننده قرار داده شده است (Mitchell, 1995). در کتاب گفتگوی پیمایشگر نوردن یک مزرعه‌دار می‌پرسد چرا زمین‌هایشان باید بر روی یک نقشه ترسیم شوند، می‌پرسد «آیا خود زمین برای لرد نقشه‌ی خوبی نیست که به آن نگاه کند؟» پیمایشگر/نقشه‌بردار نوردن پاسخ می‌دهد که نقشه لرد را قادر می‌سازد «در حین نشستن در صندلیش، تنها با نگاهی سریع، ببیند چه دارد، کجا و چه اندازه‌ای است، و هر بخشی از آن در استفاده و اشغال چه کسی است» (Norden, 1618/1979, pp. 15–16). دلوناسمیت و کین (1999, p. 117) اشاره کرده‌اند که فایده‌ی «نگاه سریع» در امکان مالک برای «شناخت ملکش» مجدداً مطابق با دستورالعمل پیمایش است. اکنون لرد، «نشسته در صندلیش در خانه، به درستی می‌داند، محیط مانورش/ملکش چندین مایل است، و محیط هر زمین خاص، و زمین‌ها بایر چقدر است» (Worsop, quoted in Brückner & Poole, 2002, p. 624). مدیریت املاک به صورت فزاینده‌ای بر اساس مدیریت قلمرو قرار گرفت، که به بهترین صورت از طریق نظارت و سازمان بصری تحقق می‌یافت. زمین تبدیل به موضوع محاسبه‌ی مسافت شد، گسستی از

^{۷۰} عناصر هندسه‌ی اقلیدس اولین بار در سال ۱۵۷۰ به انگلیسی ترجمه شد. جان دی در پیشگفتار به پیوند بین هندسه و «اندازه‌گیری زمین» اشاره کرده، و «علم کامل خطوط، سطوح، و اجسام [که] (همانند یک عادل الهی) به هر مردی آن چه مال اوست را می‌دهد» را ستوده است (McRae, 1993, p. 345).

^{۷۱} واحد استاندارد طول زمین برابر با ۲۰،۱۱۶۸ متر

^{۷۲} deaced

سنت محافظه‌کار مدیریت ملک که در آن «بهترین کود برای زمین پای ارباب» بود (McRae, 1993, p. 351; cf. Cosgrove, 1985). واژه‌ی «پلات» که در ابتدا برای اشاره به قطعه‌ای از زمین مورد استفاده قرار می‌گرفت، به صورت فزاینده‌ای برای اشاره به نقشه مورد استفاده قرار گرفت. به عبارت دیگر، نقشه کم‌کم به جایگزینی برای خود زمین تبدیل شد، و «تقلیل زمین و مستاجران به بازنمایی‌های گرافیکی و نوشتاریشان حالت حقیقت به خود گرفت» (Sullivan, 1994, p. 239).

سرپرستی (HUSBANDRY)

کتاب‌های مقدماتی کاربردی که اشکال مدرن پیمایش/نقشه‌برداری را می‌ستوندند و مالکین زمین مبتکر و فعال را هدف قرار داد بودند بخشی از بدنه‌ی وسیع‌تری از متون بودند. دستورالعمل‌های سرپرستی، که پیشنهاد‌های عملی درباره‌ی مدیریت ملک ارائه می‌دادند، همچنین در قرن شانزدهم شایع شدند. با این حال، در اوایل قرن هفدهم، این کتاب‌ها شروع به استفاده از بیان/تئوریک جدید پیشرفت، بهره‌وری، و سود کردند (McRae, 1996; Slack, 2015; Thirsk, 1983). اما برای رسیدن به این اهداف، احساس می‌شد، لازم است که روابط مالکیتی به شیوه‌ی منحصربه‌فردتر و انحصاری‌تر مجدداً سازمان‌دهی شوند. مالکیت مانورالی اغلب به صورت عمیقاً به هم پیچیده و بی‌نهایت رابطه‌ای، با حقوق استفاده‌ی متعددی که پیوست یک قطعه زمین بود، دیده می‌شد. اشکال سنتی اجاره‌داری/حق تصدی، شامل حق اشتراکی، به عنوان مانعی در برابر «پیشرفت» پنداشته می‌شدند (Thirsk, 1967). بنابراین ملکی که دارای مالکیت مطلق بود برتری داشت چون به مالکش اجازه می‌داد که از آن چیزی که اکنون مال خود می‌پندارد بیشترین بهره را برد (مقایسه شود با McRae, 1993). به این دلیل است که بسیاری از دستورالعمل‌های سرپرستی از اشکالی از بستار/محوطه‌ی قلمروی شده دفاع می‌کنند. مور (Moore, 1653, pp. 12-13) استدلال نموده که نمی‌توان از طریق «سرپرستی اشتراکی» «عوامانه» از زمین بایر استفاده‌ی مولد کرد. تنها راه حل تقسیم زمین بود بین «مالکان خصوصی، که برای استفاده‌های خاصشان مناسب بود، ان هنگام است که [زمین] از بدشکلی‌های قبلی پاکیزه و زودوده و در نتیجه کاملاً اصلاح خواهد شد . . .». مور به تجاهل پرسیده که آیا از نظر شما این بهتر است که [زمین] هیچ مالکیت خاصی نداشته باشید . . . یا اینکه یکی بگوید این [زمین] مال من است، می‌توانم آن را اجاره دهم، بفروشم، یا مرتب کنم هر جور که دلم می‌خواهد، و در نتیجه دارائی و ملک مشخصی برای من تضمین می‌شود که در آن دیگران هیچ اثری ندارند؟ (تاکید از من)

چنین استراتژی قلمروی‌ای به نظر هم شکلی از فردگرایی تملکی را بازتاب می‌دهد و هم آن را تلقین می‌کند (Macpherson, 1962): مور به تجاهل پرسیده «آیا هر مردی میل به تملک تنهای آن‌چه مال اوست ندارد؟ (1653, no page). چنین حساسیتی متکی بر رابطه با زمین است، زمینی که اکنون به لحاظ ذهنی به سان قلمروی مجزا ترسیم شده است. بلیث⁶⁵³ (۱۶۵۲) استدلال کرده که هنگامی که «فرد مال خودش را بشناسد»، «پیشرفت» یقیناً پس از آن خواهد آمد: «جایی که قسمت همه‌ی مردها متناسب با خودشان است، و زمینی (برای مثال محوطه) مخصوص به خود دارند، روحشان بسیار زنده‌تر و مستعد می‌شود، به صورتی که حریصانه به دنبال هر فرصتی که برای پیشرفت زمینشان ممکن است خواهند بود . . .» (۸۶). به صورت صریح‌تر، «اکنون که زمین‌های مردان مال آن‌هاست، آن‌ها می‌توانند هر کاری که دلشان خواست با آن بکنند» (Standish, 1613, B1).

به نظر می‌رسد اینکه مردها «هرچه دلشان بخواهد» انجام دهند، مستلزم مفهوم‌پردازی فضایی مجدد مالکیت است. مالکیت نه تنها به عنوان یک چیز («این مال من است»)، بلکه همچنین به عنوان یک قلمرو که دیگران از آن طرد می‌شوند تصور می‌شد. یک مثال قابل توجه طرح کرسی دیموک (Cressy Dymock) برای «تقسیم یا تنظیم زمین» است، که طراحی شده بود تا مانع «درگیرها و اختلاط منافع افراد مختلف در یک کمون، در یک کشتزار، در یک محوطه، گاهی حتی در آکر/هکتار . . . و در مسیرهای نامناسب ساخته شده یا مجاز بین زمین‌های مختلف» (Hartlib, 1653, pp. 3-4) شود.

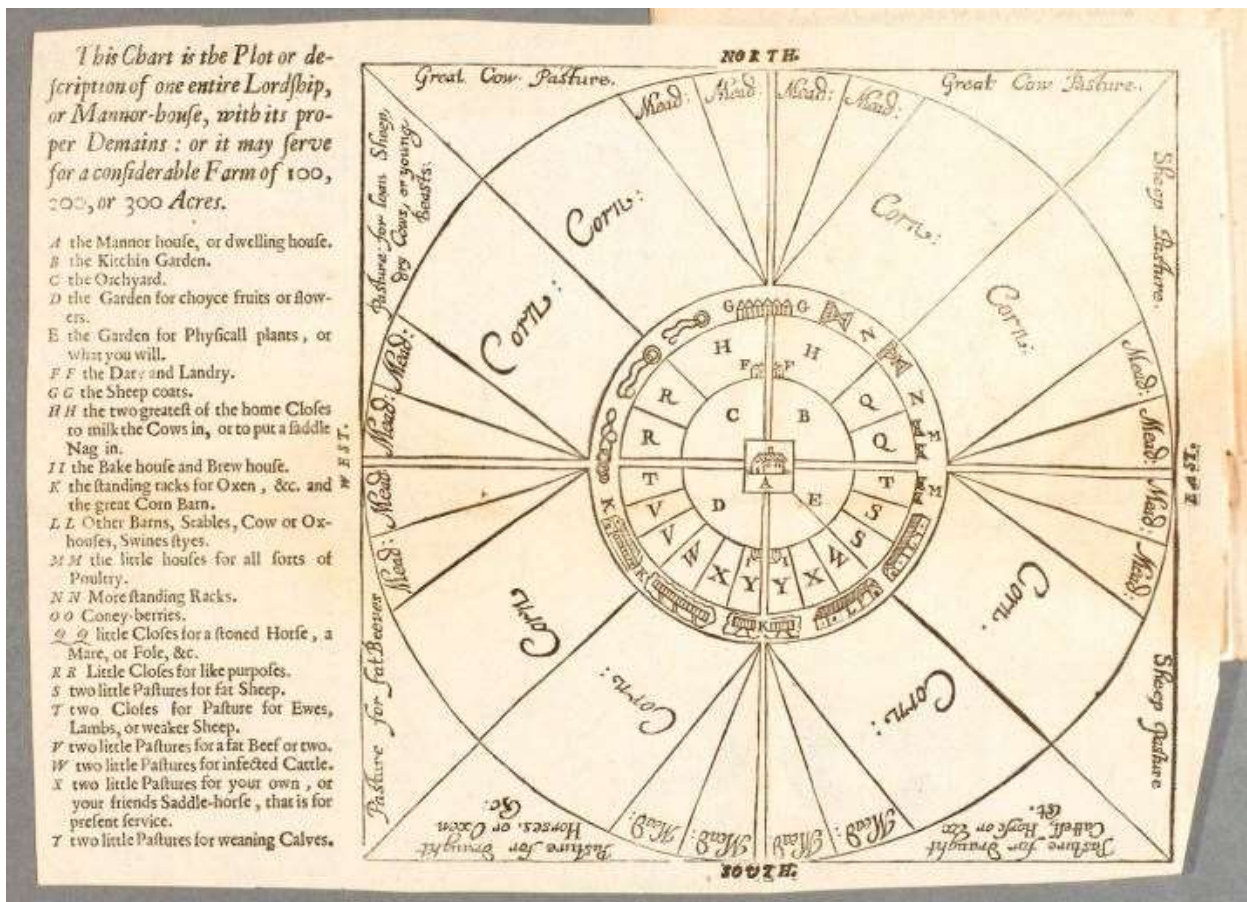
⁶⁵³ Blith

این «درگیرها» نه ناشی از تعهدات بین فردی و روابط مالکیتی اجتماعی شده‌ی مرتبط با زندگی مانوریالی، بلکه ناشی از تهاجم‌های تجاوزگرانه‌ی آن‌هایی که «بیرون» مرز کمین کرده‌اند دانسته می‌شد. دیموک نگران فقرای بود که خوک‌هایشان را رها می‌کنند و «از روی عمد آن‌ها را به آنسوی می‌رانند که گاهی از ذرت بخورند، و به صورت خیلی حیلگرانه‌ای وارد آن شوند» (Hartlib, 1653, 7). بیم دیموک از آن است که نیرنگ و اختلاط شیطانی راه‌ها و منافع دلیلی است که بسیاری تمایل به «پیشرفت» ندارند، چون آن‌ها «هیچ مکان امنی ندارند، بلکه باید هر روز بیش از پیش انتظار داشته باشند که همسایه‌های بی‌مبالات و نابکارشان» ممکن است حیواناتشان را «برای نابود کردن همه‌ی کارها و هزینه‌هایشان در یک لحظه» در مزرعه‌ی آن‌ها رها کنند.

راه‌حل قلمروی‌سازی مالکیت به واسطه‌ی مجموعه‌ی قابل ملاحظه‌ای از تمهیدات هندسی بود که پیوندهای اشتراکی و رابطه‌ای اقتصاد اشتراکی⁶⁵⁴ را می‌زدود، و خانه‌ی مالک/مانور را در مرکز مجموعه‌ای از محوطه‌ها قرار می‌داد (شکل ۱). هم سوژه (مالک) و هم ابژه (زمین) مجزا شدند. از نظر دیموک، چنین طرحی خودِ جداسازنده را می‌پروراند: «خانه‌یتان به تنهایی در وسط همه‌ی جهان کوچکتان» همراه با زمین، حیوانات و ساختمان‌های بیرونی همه پیش چشم شما گسترده شده‌اند، به صورتی که انگار کمر بند یا شنلی، شکلی از خلوص قلمروی را تضمین می‌کند، و «زمین هیچ‌کس وارد زمین دیگری نشده، و هیچ امکانی برای وارد شدن بدون اجازه‌ی دیگران وجود ندارد. . . به غیر از کامل‌ترین حق و استفاده‌ی فراوان از هر فوت از زمین که به تمامی محصور شده است» (Hartlib, 1653, pp. 10–11). چنین چینش قلمروی پانوپتکی، اجازه‌ی استفاده، حرکت و نظارت کارآمد می‌داد، و با یک «حصار دوگانه» دفاع می‌شد، که تنها از طریق یک پل یا در «قوی و پایدار دسترسی داشت که من هرچه را بخواهم به درون راه خواهم داد؛ اما هیچ چیزی بدون اجازه‌ی من نمی‌تواند وارد شود» (Hartlib, 1653, p. 20). تاکید از من).

ارجاع دیموک به حصار به تقویت قلمرومندی اشاره دارد. در واقع، گسترش محوطه مستلزم تحمیل شکل‌های جدید نظم و کنترل فضایی بود. هنگامی که «کارکرد دروازه‌بانی» مالک منفرد شروع به آشکار شدن کرد، در نتیجه دسترسی به فضا نیز باید به صورت متفاوتی سازمان‌دهی می‌شد، از طریق شکل‌های طبقه‌بندی، ارتباط، و اساساً اجرا، از جمله دفتر ثبت/ثبت منابع. برای مثال، دستورالعمل‌های سرپرستی کشت پرچین‌های خار را در طول خطوط مرزی تشویق می‌کردند. در حالی که حصارها برای مدت طولانی مورد استفاده قرار گرفته بود، در این دوره معنای متفاوتی به آن‌ها داده شد، قلمروی‌سازی مجموعه‌ی جدید از گفتمان‌های متعارض حول زمین و حقوق مالکیت. در انجام این کار، هدف حصار ممانعت از شکل‌های حرکت فضایی همبسته با اقتصاد اشتراکی بود. این نظم قلمروی به صورت اجتماعی جهت‌دهی می‌شد: بدن، به ویژه بدن عوام، حیوانات آن‌ها، به جای برای تحقق یافتن شکل‌های جدید نظم، تجسم‌یافته در حصار، تبدیل شد (Blomley, 2007).

⁶⁵⁴ commoning economy



شکل ۱. «جهان کوچک» دیموک، منبع:

Hartlib, Samuel, 1653, A discoverie for division or setting out of land, as to the best form (The Huntington Library, San Marino, California, USA).

حصار در خدمت دو هدف قلمروی قرار داشت- ارتباط برقرار می‌کرد و تحمیل می‌کرد. همانگونه که اشاره شد، حصار محوطه نشانه‌ی قدیمی خلق یک «بستار» بود، فضای استفاده و حق رسمی (entitlement). منحصر به فرد. بنابراین، «ظهور حصار محدودکننده در چشم‌انداز کمک می‌کرد توجه شود که از این پس کالای یک فرد در اولویت قرار دارد» (Manning, 1988, p. 25). این نشانه‌ی معنایی قدیمی در مقیاس بزرگ‌تری برای تسریع پیشرفت تجهیز شد. حصار همچنین اثر عملی داشت، تقویت شکل نوپدید نظم طبقاتی. دستورالعمل‌های آن روزگار پیشنهاد ساختن «حصار دولا» را می‌دادند که اتوپیای هندسی دیموک را ایمن می‌کرد. وسیله‌های دفاعی مستحکم وجود داشت، شامل خندق‌ها، که صدای چلپ و چلوپ ایجاد می‌کردند، یا موج‌هایش به هم می‌خوردند، همچنین برای غیرقابل نفوذ شدن توسط انسان یا حیوان از درختچه‌های خاردار (hawthorn)، سیم‌خاردار طبیعی آن روزگار، استفاده می‌شد.

دستورالعمل سرپرستی بسیار خواننده شده‌ی توماس توسر (Thomas Tusser)، که طبق گزارش‌ها پرفروش‌ترین کتاب شعر منتشر شده در دوران الیزابت اول بود (Bending & McRae, 2003, p. 124) استفاده از حصار برای تقویت قلمروهای جدید مالکیت را تشویق می‌کرد. توسر پیشرفت شخصی را می‌ستود، و خوانندگان را به «پیگیری مجدانه‌ی سود» (1580/1873, p. 13) تشویق می‌کرد. او مکرراً ادعا می‌کرد انجام این کار مستلزم یک حصار قوی و بادوام است: «پرچین‌هایتان را تا حد اعلا ایمن و با احتیاط حفاظت کنید/ فضای باز یا حصار شکسته به ندرت مستثنا می‌گردد» (1580/1873, p. 42). حصار موجب حفاظت در برابر عوام می‌شد، کسی که اکنون نه به‌سان دارنده‌ی حقوق استفاده‌ی مشروع (برای چراندن، خوشه‌چینی و غیره)، بلکه به‌سان غارتگر و متجاوز محتمل به حقوق منحصرراً قلمروی شده‌ی

سرپرست (husbandman) پنداشته می‌شد^{۱۰۰}. اینکه توسر در مدحش از بستار بر این طبل کوبیده است، که اینگونه آغاز شده است « من یک محدوده‌ی بسته را می‌ستایم/ خوشی دیگری نه من» (1580/1873, p.140)، غالباً توسط مخالفان بعدی بستار، همانند ورلیج (Worlidge, 1669, p. 11) و بلیث (Blith 1652, pp. 87-92) ذکر شده است. اخطار او که فرد عامی و گاوش علف، ذرت، و لوبیای شما را تهدید می‌کند، طنین مفاهیم تدقیق‌شده‌ی «سخت‌سازی هدف^{۱۰۱}» بود: او نتیجه گرفته که «سود بیشتر در جایی که چراگاه‌های محصور متعددی وجود داشته باشند بیشتر است . . . چه لذتی است وقتی مردها از آنچه مال آن‌هاست آگاه [مطمئن، دلگرم] باشند!» (1580/1873, pp. 143-145). اما این که مردها «آگاه» باشند مستلزم آن است که آن‌چه اکنون «مال آن‌ها» است به خوبی محافظت شود: او توصیه کرده «حصارهایتان را سالم نگه دارید» «کسانی که می‌خواهند از آن‌جا وارد شوند را می‌ترساند/ آدمهای پست و رذل/ در تلاش خواهند بود تا وارد شوند» (1580/1873, p. 33)

جغرافیاهای آلترناتیو مالکیت

تانیا لی به ما یادآوری کرده که محرومیت از زمین همیشه سوال برانگیز بوده است: «چرا استدلال‌ها و شکل‌های نوشتاری شما (خطوط روی نقشه، یا کلمات روی کاغذ) بر استدلال، شیوه‌های نوشتار من (تبر، گاواهن، حضور ارواح) و نیاز من به تداوم آن‌چه مال من است غالب است؟» (Li, 2014, p. 592). چنین پرسشی نیز می‌توان به صورت منفی پرسیده شود برای اینکه چنین استدلال‌ها و نوشتارها همیشه غالب نمی‌مانند. به همین نحو، قلمروی‌سازی مجدد مالکیت زمین در دوران اوایل مدرن بسیار از وضوح، بی‌چون‌وچرای، و غیر-متزلزل بودن دور بود. تلاش‌ها برای بازشکل‌دهی به جغرافیاهای مالکیت بارها با فضا‌مندی‌های مالکیت مختلف تصادم داشت.

در نتیجه، برای مثال، اشتیاق جدید پیمایش‌گر/نقشه‌بردار برای قلمرو هندسی در مقابل اقتصاد اخلاقی باقی‌مانده، از جمله «گفتمان ریاضت کاونیستی، همراه با توسعه‌ی هنر و اقتصاد کاربردی همراه با فساد اخلاقی» (Edwards, 2006, p. 13) برخوردار است. در نتیجه، «در برابر هر متنی در دستورالعمل پیمایش/نقشه‌برداری قرن هفدهم که تمایل به تقلیل و نظم ریاضیاتی را تقویت می‌کرد متن دیگری وجود داشت که بر پیچیدگی قانونی و اجتماعی چشم‌اندازهای سنتی تاکید داشت» (Edwards, 2006, p. 13). ریاضیات در کارتوگرافی قرن هفدهم بین تقوا و سود، یا «مانور/ملک اربابی» و «بازار» در نوسان بود. جغرافیای انگلیسی «متزلزل» بود: توسط تعیین‌های متغیر و هم‌پوشان آن‌چه در استفاده و بازنمایی فضا درست بود و آن‌چه باتقوا بود بیش از حد تعیین می‌شود» (Edwards, 2006, p. 80).

به‌طور مشابه پیمایش‌گران/نقشه‌برداران اوایل دوره مدرن نقد شدند، آنها به عنوان ابزار بستار و طمع، و بنابراین مغل نظم سنتی دیده می‌شدند. دیالوگ جان نوردن چنین برخوردی بین پیمایش‌گر و زارع مستاجر، کسی که می‌ترسد را تصور کرده است:

تو [پیمایش‌گر/نقشه‌بردار] دلیل این هستی که مردم زمین‌هایشان را از دست می‌دهند: و گاهی از آزادی‌های که برای مدت زیادی در مانورها داشتند منع می‌شوند، و سنت‌ها دگرگون، نقض، و گاهی از طریق تو منحرف می‌شوند و کنار گذاشته می‌شوند؛ و بالاتر از همه تو ارزش زمین‌های مردم را تعیین می‌کنی تا لرد مانورها ملک آن‌ها را به اجاره یا نرخی بیشتر از قبل بدهد. (1618/1979, p.3)

برداشت نوردن، منعکس‌کننده‌ی این اضطراب‌ها، بین محکومیت قاطع طمع و بستار، و تجلیل حریصانه از «مال» لرد کمانه می‌کند.^{۱۰۷}

^{۱۰۰} مکرری (1996) به روشی که نسل جدیدی از دستورالعمل‌های سرپرستی که «هر کدام از دعاوی سنتی که بر حاکمیت زارع خدش‌های وارد می‌کرد را شکلی از دزدی» نامیده‌اند اشاره کرده است (McRae, 1996, p. 151)

^{۱۰۱} target hardening عبارتی که توسط افسران پلیس یا ماموران امنیتی استفاده می‌شود برای ارجاع به امنیت ساختمان یا بنا برای محافظت از آن در زمان حمله یا دزدی (منبع ویکی‌پدیا، م)

^{۱۰۷} جالب اینکه آن‌هایی که برای محافظت از حقوق اشتراکیشان می‌جنگیدند گاهی نقشه‌های داشتند که برای استفاده در دادگاه‌ها کشیده شده بودند (Mitchell, 2006, pp. 212-219)

به طور مشابه آن‌هایی که به دنبال بازیابی جغرافیاهای سنتی دسترسی و استفاده بوده‌اند اغلب شکل‌های جدید قلمروی‌سازی مادی را هدف قرار داده‌اند. جای تعجب نیست که حصار محوطه‌ی سرپرست سرمایه‌گذار هدف تکراری بود. در واقع «هم‌سطح سازی-حصار»^{۱۵۸} آن گونه که شناخته شده بود، در اواخر قون شانزدهم به «چیزی برای مشغولیت ملی» تبدیل شد (Manning, 1988, p. 316). در ۱۵۹۶ معترضان در آکسفوردشایر خواستار قیام مردم بودند «برای پایین کشیدن بستارها/محوطه‌ها، که به وسیله‌ی آن‌ها راه‌ها بسته شده بود، و زمین‌های قابل کشت محصور شده بود، تا همان فضای باز بازهم به وجود بیاید» (Walter, 1985, p. 100). مهتر اینکه عقایدی وجود داشت که در برابر هر کسی که در اعتراض شرکت کرده یک دوجین از مردم «دروازه‌هایشان را از لولا در می‌آوردند [یا] بوته‌های پرچین را از ریشه در می‌آوردند» (Thompson, 1993, p. 115).

چنین عمل‌هایی البته ممکن بود به عنوان شکلی از تجاوز دیده شود. چنین بی‌حرمتی‌های قلمرویی، از جمله «چراندن» حیوانات (یعنی چراندن حیوانات افراد عوام در زمین‌های محصور)، در نتیجه اغلب به شدت مجازات می‌شد. در ۱۶۰۰ حصار شکنان اینگلسون، اسکس آن قدر شلاق خوردند تا «خوب خون بریزند» (Rackham, 1986, p. 190). با این حال، مخالفان بستار/محوطه اغلب قلمروی مالکیت را به شکل متفاوتی تعبیر می‌کردند. برای فرد عامی شکستن یک بستار/محوطه «حامل نمادگرایی از آن خودش بود» (Blomley, 2007; Manning, 1988, p. 27). از نظر کسی که مالک محوطه/بستار بود، حصار یک مانع حفاظتی بود: از نظر فرد عامی یک جداکننده نامشروع بود. از نظر اولی حصار حق مالک خصوصی برای طرد را تجسم می‌بخشید. از نظر دومی بی‌حرمتی به حق افراد عادی برای طرد «نشدن» بود (Blomley, 2016c). مک‌دانگ و گریفین اشاره کرده‌اند که شکستن حصار صرفاً به مرز ربط نداشت. بلکه همچنین به دنبال بازکردن فضایی بود که توسط مرز محدود شده بود، تا اجازه‌ی ورود به دام افراد عادی داده شود. چنین عملی همچنین در خدمت «اجرای» حقوق اشتراکی قرار داشت (McDonagh, 2013, p. 40). وسیله‌های فیزیکی مهیا می‌کرد: که به وسیله‌ی آن‌ها عنوان قانونی و مالکیت از طریق استفاده و عمل روزانه روی زمین قابل ثبت بود (McDonagh, 2009, p. 199).^{۱۵۹}

در حالی که چنین احکام قلمرویی سنتی حقوق مالکیت به سان حمله به مالکیت مطلق بازتصویرپردازی شدند، در نتیجه ما شاهد سخت شدن حقوق مالکیت منحصراً قلمروی‌شده‌ی زمین هستیم. اسناد همچنین نشان می‌دهند که عمل اشتراکی کردن به راحتی سرکوب نشد: سال‌ها طول کشید، اگر اصلاً به تمامی اتفاق افتاده باشد، قبل از آنکه ایده‌ی حق به مزیت تقلیل بیاید و قبل آن که آن مزیت‌ها از عوام گرفته شود» (Neeson, 1993, p. 163). ادعای مطمئن لاک درباره‌ی جغرافی‌های نابرابر و فردی‌شده‌ی مالکیت که می‌ستود که «در درستی آن هیچ شکی ممکن نیست، و جای برای اختلاف نمی‌گذارند» (39 §). نیاز به اثبات دارد.

یک مثال قابل توجه عمل خوشه‌چینی است، سنتی که به کلبه‌نشینان فقیر اجازه می‌داد تا برای جمع‌آوری غلات باقی‌مانده وارد زمین‌های برداشت شده شوند. برای مثال بر علیه مری هگنون برای خوشه‌چینی در محوطه‌ای در تیمورث در سوفولک با عنوان عمل تجاوز اقامه‌ی دعوا شد. در دادگاه عمومی در سال ۱۷۸۸ لرد لوبورگ دفاع او بر اساس حقوق اشتراکی را با این ادعا که «سرشت مالکیت دلالت بر بهره‌مندی انحصاری دارد رد کرد» (نقل شده در Thompson, 1993, p. 139). قاضی ویلسون موافقت کرد:

هیچ قانونی در حقوق عمومی نمی‌تواند باشد مگر هم موضوع و طرف ادعای آن مشخص باشد. در این مورد هر دو نامشخص است ... خاک مال اوست [زارع]، دانه مال اوست، و او همچنین در عدالت طبیعی برتری دارد. (Thompson, 1993, p. 140)

^{۱۵۸} hedge-levelling

^{۱۵۹} «در جهانی که در آن اشغال برابر بود با مالکیت، (سلب) تصاحب وسیله‌ی مهمی برای ادعای حق مالکیت قانونی بود و مدافعین می‌دانستند که با اشغال زمین یا خانه‌های مورد مناقشه ممکن است بتوانند دادگاه را مجبور به تصمیم‌گیری درباره‌ی حق مالکیت آن‌ها بکنند» (McDonagh, 2013, p. 36). تصاحب «راه مهمی برای مقاومت در برابر گسترش حقوق مالکیت خصوصی بود، اگرچه در هر حال هدف نهایی مالکیت بود» (McDonagh, 2013, p. 52). اشغال تبدیل به «تجسم تصاحب» شد، که به صورت فضایی حکاکی شده بود (McDonagh, 2013, p. 52). مک‌دانگ و گریفین (2016) به مفهوم به صورت فزاینده فضایی‌شده‌ی «اشغال/تصرف» (که در اصل برای اشاره به دارندگان مقام رسمی به کار می‌رفت) در رابطه با تصاحب ملک واقعی، شامل ملک اشتراکی اشاره کرده‌اند. اشغال برای پس گرفتن بود، اما همچنین «تقلیدی بود از منطق فضایی مالکیت خصوصی» (p. 9).

با این حال همانگونه که کینگ (1989) اشاره کرده، حملات قانونی علیه خوشه‌چینان در قرون ۱۸ و ۱۹ اغلب ناموفق بود. در واقع در یک مورد زارعی که کیسه‌ی خوشه‌چین را گرفته بود به دزدی متهم شد. خوشه‌چینان (که تقریباً همه زن بودند) به صورت جمعی برای دفاع از آنچه حقشان می‌دانستند عمل می‌کردند، اغلب با موفقیت ادعا می‌کردند که از حقوق سنتی محلی برخوردارند. در نتیجه اگرچه دادگاه‌ها تمایل به طرفداری از زارعین داشتند، اما «مقاومت پیوسته‌ی حقوق خوشه‌چینان در عمل وسیعاً از تحقق‌یابی فهم مطلق لرد لوبورگ از حقوق مالکیت ممانعت می‌کرد» (King, 1989, p. 147;) (Shakesheff, 2002).

نتیجه‌گیری

مالکیت نظامی از روابط بین مردم است که برآمده از، تحمیل‌کننده، و تقویت‌کننده‌ی مجموعه‌ای از روابط قدرت است. هنگامی که ما حقوق مالکیت را سازماندهی و توزیع می‌کنیم، مزایا و قدرت‌های اجتماعی را سازماندهی و توزیع می‌کنیم. در این معنا، حقوق مالکیت خودتعریف‌گر⁶⁶⁰ نیستند:

بلکه، نظام قانونی دائماً درباره‌ی اینکه کدام منافع با عنوان مالکیت تعریف شوند انتخاب‌هایی می‌کند. همچنین تعیین می‌کند چگونه قدرت بین مدعیان رقیب هنگام تعریف منافع تخصیص داده شود. و الگوی حمایت و آسیب‌پذیری نتیجه‌ی زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی است که فرصت‌های مختلفی بر اساس عواملی مانند نژاد، جنس، تمایل جنسی، ناتوانی، و طبقه خلق می‌کند. (Singer, 1991, p. 46)

«زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی» روستاهای قرن هفدهم انگلیس از این نظر مهم است که به ما اجازه می‌دهد تا ظهور نظام مالکیتی را ردیابی کنیم که اکنون ما با آن زندگی می‌کنیم و روابط قدرت خاصی را تحمیل یا مشروع می‌کند.

ردیابی اثر مالکیت زمین وظیفه‌ی تحلیلی و اخلاقی حیاتی‌ای است. به نظرم فهم اثر رابطه‌ی مالکیت به فهم قلمرومندیش کمک می‌کند. قلمرو تنها پی‌آمد روابط قدرتی نیست که در مالکیت عملی می‌شود، بلکه وسیله‌ای است که از طریق آن چنین روابطی تحقق می‌یابند. مالکیت و قلمرو به شیوه‌های متعددی ممکن است صورت‌بندی شوند. اینکه کنار هم قرار گرفتن آن‌ها در جغرافیای رابطه‌ی خاصی در انگلستان قرن هفدهم آلتورناتیوهای مالکیتی زمان حال را شکل می‌دهد و محدود می‌کند مطمئناً قابل توجه است. مخصوصاً، فهم خاصی از مالکیت خصوصی به خلق منطق قلمروی متمایزی مبتنی بر مرزهای مشخص کمک کرد، که حوزه‌های انحصاریت و تمایز فردی را مشخص می‌کند. این هم نتیجه عملی و هم مفهومی به دنبال داشته است، سازمان‌دادن خاص «اقتصاد اشیاء و مکان‌ها» (Brighenti, 2006, p. 75). پیشگامان بسیاری از ابعاد قلمروی از پیش مفروض مالکیت خصوصی در جوامع لیبرال غربی-مرز به عنوان یک لبه‌ی دفاعی که از یک قلمروی حفاظت شده حمایت می‌کند؛ تجسم مالکیت به‌سان فضایی انتزاعی؛ مدل فردگرایی مالکیتی که تصور از مالک را قالب‌بندی می‌کند؛ رابطه‌مندی اخلاقی بهم فشرده‌ی مالکیت، تداوم زمانی قلمرو-همه را می‌توان در ادعاها و پرکتیس‌های پیمایشگران/نقشه‌برداران، وکلا، و مدیران املاک اوایل دوره‌ی مدرن دید. از نظر بعضی قلمرو مالکیت از هویت حمایت می‌کند، آن را تداوم می‌بخشد، و تصویری از حقوق را قالب‌بندی می‌کند. از نظر دیگران، در خدمت تولید ناامنی شغلی⁶⁶¹، انکار و ضرر قرار دارد. چهار قرن بعد، محرومیت قلمروی شده هنوز «بعضی را وارد زندگی می‌کند و دیگران را بیرون» همان‌طور که دیگر وینستلی گفته بود ((Manning, 1988, p. 30)). تاریخ همچنین خصیصه‌ی مشروط مقررات قلمروی اکنون‌مان را به ما یادآوری می‌کند: «پرچین‌های» مالکیت، و اثری که دارند نه طبیعی و نه اجتناب‌ناپذیر است. دقیقاً همان‌گونه که همگرایی قدرت دولتی و قلمرو تاریخی دارد، همچنین پیوستگی متغیر مالکیت و قلمرو هم تاریخی دارد. محصول فرایندهای اجتماعی و مبارزات اجتماعی به صورت متفاوتی قابل بازسازی است.

منابع

Anonymous. (1994). Distributive liberty: A relational model of freedom, coercion, and property law. *Harvard Law Review*, 107, 859–876.

⁶⁶⁰ self-defining

⁶⁶¹ precarity

- Aylmer, G. E. (1980). The meaning and definition of 'property' in seventeenth century England. *Past and Present*, 86, 87–97.
- Baker, J. H. (1971). *An introduction to English legal history*. London: Butterworths.
- Bending, S., & McRae, A. (2003). *The writing of rural England 1500–1800*. Basingstoke: Palgrave.
- Bennett, J. A. (1991). Geometry and surveying in early-seventeenth century England. *Annals of Science*, 48(4), 345–354.
- Beresford, M. (1998). *History on the ground*. Stroud: Sutton.
- Blackstone, W. (1768/1979). *Commentaries on the laws of England: Volume 3*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blith, W. (1652). *The English improver improved or the survey of husbandry surveyed discovering the improveableness of all lands*. London: John Wright.
- Blomley, N. (2007). Making private property: Enclosure, common right, and the work of hedges. *Rural History*, 18 (1), 1–21.
- Blomley, N. (2014). Disentangling property, performing space. In R. Rose-Redwood & M. Glass (Eds.), *Performativity, politics, and the production of social space*. New York: Routledge.
- Blomley, N. (2016a). The territory of property. *Progress in Human Geography*, 40(5), 593–609.
- Blomley, N. (2016b). The boundaries of property: Complexity, relationality, and spatiality. *Law & Society Review*, 50(1), 224–255.
- Blomley, N. (2016c). The right to not be excluded: Common property and the right to stay put. In A. Amin & P. Howell (Eds.), *Releasing the commons: Rethinking the futures of the commons* (pp. 89–106). New York: Routledge.
- Brighenti, A. M. (2006). On territory as relationship and law as territory. *Canadian Journal of Law and Society*, 21 (2), 65–86.
- Brighenti, A. M. (2010). On territorology: Towards a general science of territory. *Theory, Culture and Society*, 27(1), 52–72.
- Brückner, M., & Poole, K. (2002). The plot thickens: Surveying manuals, drama, and the materiality of narrative form in early modern England. *ELH*, 69(3), 617–648.
- Cohen, M. (1927). Property and sovereignty. *Cornell Law Quarterly*, 13, 8–30.
- Cosgrove, D. (1985). Prospect, perspective, and the evolution of the landscape idea. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 10(1), 45–62.
- Crosby, A. W. (1997). *The measure of reality: Quantification and western society, 1250–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delano-Smith, C., & Kain, R. J. P. (1999). *English maps: A history*. Toronto: University of Toronto Press.
- Edney, M. (2007). Mapping parts of the world. In J. A. Akerman & R. W. Karrow Jr. (Eds.), *Maps: Finding our place in the world* (pp. 117–156). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Edwards, J. (2006). *Writing, geometry and space in seventeenth century England and America*. London: Routledge.
- Elden, S. (2005). Missing the point: Globalization, deterritorialization and the space of the world. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(1), 8–19.
- Elden, S. (2010). Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography*, 34(6), 799–817.
- Elden, S. (2013a). *The birth of territory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Elden, S. (2013b). How should we do the history of territory? *Territory, Politics, Governance*, 1(1), 5–20.
- Fisher, D. (2016). Freeze-framing territory: Time and its significance in land governance. *Space and Polity*, 20(2), 212–225.
- Harding, V. (2002). Space, property, and propriety in urban England. *Journal of Interdisciplinary History*, 32(4), 549–569.
- Hartlib, S. (1653). *A discoverie for division or setting out of land...* London: Printed for Richard Wodenothe.
- Henry, A. J. (2014). William petty, the down survey, population and territory in the seventeenth century. *Territory, Politics, Governance*, 2(2), 218–237.
- Ingold, T. (1987). Territoriality and tenure: The appropriation of space in hunting and gathering societies. In T. Ingold (Ed.), *The appropriation of nature: Essays on human ecology and social relations* (pp. 130–164). Iowa City: University of Iowa Press.
- Johnson, M. (1996). *An archaeology of capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Johnston, S. (1991). Mathematical practitioners and instruments in Elizabethan England. *Annals of Science*, 48, 319–344.
- Kain, R. J. P., & Baigent, E. (1992). *The cadastral map in the service of the state: A history of property mapping*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Katz, L. (2008). Exclusion and exclusivity in property. *Law University of Toronto Law Journal*, 58, 275–315.
- King, P. (1989). Farmers and the failure of legal sanctions in England 1750–1850. *Past & Present*, 125, 116–150.
- Kitchin, R., & Dodge, M. (2007). Rethinking maps. *Progress in Human Geography*, 31(3), 331–344.
- Li, T. M. (2014). What is land? Assembling a resource for global investment. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 39, 589–602.
- Linklater, A. (2013). *Owning the earth: The transforming history of land ownership*. New York, NY: Bloomsbury.
- Loux, A. (1993). The persistence of the ancient regime: Custom, utility, and the common law in the nineteenth century. *Cornell Law Review*, 79, 183–218.
- Love, J. (1623/1687). *Geodæsie: Or the art of surveying and measuring of land made easie*. London: John Taylor.
- Macpherson, C. B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1975). Capitalism and the changing concept of property. In E. Kamenka & R. S. Neale (Eds.), *Feudalism, capitalism, and beyond* (pp. 104–124). New York: St Martin's Press.
- Manning, R. B. (1988). *Village revolts: Social protest and popular disturbances in England, 1509–1640*. Oxford: Clarendon Press.
- McDonagh, B. (2009). Subverting the ground: private history and public protest in the sixteenth century Yorkshire Wolds. *Agricultural History Review*, 57(II), 191–206.
- McDonagh, B. (2013). Making and breaking property: Negotiating enclosure and common rights in sixteenth-century England. *History Workshop Journal*, 76, 32–56.
- McDonagh, B. (2015). Property, land and territory. *Journal of Historical Geography*, 50, 112–113.

- McDonagh, B., & Griffin, C. (2016). Occupy! Historical geographies of property, protest and the commons. *Journal of Historical Geography*, 53, 1–10.
- McRae, A. (1993). To know one's own: Estate surveying and the representation of the land in early modern England. *The Huntington Library Quarterly*, 56(4), 333–357.
- McRae, A. (1996). *God speed the plough: The representation of agrarian England, 1500–1660*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, R. (2006). Maps in sixteenth-century English law courts. *Imago Mundi*, 58(2), 212–219.
- Mitchell, T. (1995). *Colonizing Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Moore, A. (1653). *Bread for the poor and advancement of the English nation promised by enclosure of the wastes and common grounds of England*. London: Nicholas Bourn.
- Mount, F. (2014). That disturbing devil. *London Review of Books*, May 8, 11–14.
- Nedelsky, J. (1989). Reconceiving autonomy: Some thoughts and possibilities. *Yale Journal of Law and Feminism*, 1, 6–36.
- Neeson, J. M. (1993). *Commoners: Common right, Enclosure, and social change in England, 1700–1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norden, J. (1618/1979). *The surveyors dialogue*. Norwood, NJ: Theatrum Orbis Terrarum/Walter J Johnson.
- Ojalammii, S., & Blomley, N. (2015). Dances with wolves: Making legal territory in a more-than-human world. *Geoforum*, 62, 51–60.
- Overton, M. (1996). *Agricultural revolution in England: The transformation of the agrarian economy 1500–1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Painter, J. (2010). Rethinking territory. *Antipode*, 42(5), 1090–1118.
- Peluso, N. (1996). Fruit trees and family trees in an anthropogenic forest: Ethics of access, property zones, and environmental change in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History*, 38(3), 510–548.
- Pierson, C. (2013). *Just property: A history in the Latin west (Vol 1)*. Oxford: Oxford University Press.
- Rackham, O. (1986). *The history of the English countryside*. London: J.M. Dent and Sons.
- Sack, R. D. (1983). Human territoriality: a theory. *Annals of the Association of American Geographers*, 73(1), 55–74.
- Sampson, M. (1990). 'Property' in seventeenth century English political thought. In G. J. Schochet, P. E. Tatspaugh, & C. Brobeck (Eds.), *Religion, resistance and civil war: Papers presented at the Folger institute seminar* (pp. 259–275).
- Seed, P. (1995). *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seipp, D. (1994). The concept of property in early common law. *Law and History Review*, 12(1), 29–91.
- Seipp, D. (1996). The distinction between crime and tort in the early common law. *Boston University Law Review*, 76, 59–88.
- Shakesheff, T. (2002). Wood and crop theft in rural Herefordshire, 1800–60. *Rural History*, 13, 1–17.
- Simpson, A. W. B. (1986). *A history of the land law* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Singer, J. (1991). Sovereignty and property. *Northwestern Law Review*, 86(1), 1–56.
- Slack, P. (2015). *The invention of improvement: Information and material progress in seventeenth century England*. Oxford: Oxford University Press.

- Smail, D. L. (1999). *Imaginary cartographies: Possession and identity in late medieval Marseille*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Standish, A. (1613). *New directions of experience authorized by the King's most excellent majesty, as may appear for the increasing of timber and firewood, with the least waste and loss of ground*.
- Sullivan, G. A. (1994). 'Arden lay murdered in that plot of ground': Surveying, land, and Arden of Faversham. *English Literary History*, 61(2), 231–352.
- Taylor, E. G. R. (1947). The surveyor. *Economic History Review*, 17(2), 121–133.
- Thirsk, J. (1967). Farming techniques. In J. Thirsk (Ed.), *The agrarian history of England and Wales* (Vol. IV, pp. 161–199). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thirsk, J. (1983). Plough and pen: Agricultural writers in the seventeenth century. In T. H. Ashton, P. R. Coss, C. Dyer, & J. Thirsk (Eds.), *Social relations and ideas: Essays in honour of R.H. Hilton* (pp. 295–319). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thom, B. (2009). The paradox of boundaries in Coast Salish territories. *Cultural Geographies*, 16, 179–205.
- Thompson, E. P. (1993). *Customs in common: Studies in traditional popular culture*. New York: The New Press.
- Thompson, F. M. L. (1968). *Chartered surveyors: The growth of a profession*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Tusser, T. (1580/1873). *Five hundred pointes of good husbandrie*. London: Trubner.
- Valverde, M. (2015). *Chronotopes of law: Jurisdiction, scale, and governance*. Abingdon: Routledge.
- Walter, J. (1985). A 'rising of the people'? The Oxfordshire rising of 1596. *Past and Present*, 107, 90–143.
- Woodward, D., & Lewis, G. M. (1998). Introduction. In D. Woodward & F. M. Lewis (Eds.), *The history of cartography* (Vol 2, Book 3, pp. 1–10). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Worlidge, J. (1669). *Systema agriculturæ, being the mystery of husbandry discovered and laid open*. London.

بازاندیشی غیررسمیت و فقر/ نابرابری شهری: دیدگاهی روش‌شناختی^{۶۱۲}
آیدین ترکمه

چکیده^{۶۱۳}

مسئله فقر و نابرابری، امروزه در نتیجه‌ی نیروی سرمایه‌ی جهانی، در کشورهایی مانند ایران نیز اساساً فضایی شده است. دهه‌ها است که مسئله فقر شهری با عناوین مختلفی مورد اشاره قرار می‌گیرد: سکونت‌گاه‌های فقیرنشین شهری، سکونت‌گاه‌های غیررسمی، حاشیه‌نشینی، زاغه‌نشینی، بافت‌های مسئله‌دار، بافت‌های فرسوده، اقتصاد غیررسمی و طرح‌ها، برنامه‌ها و قوانین مختلفی برای مقابله با این مسئله تدوین می‌شوند. اما آنچه شاهدش هستیم، گسترده‌تر شدن و ژرف‌تر شدن

^{۶۱۲} این مقاله نسخه‌ی ویرایش‌شده‌ی متنی است ارائه‌شده در همایش بین‌المللی سکونت‌گاه‌های فقیرنشین شهری (شهر سنج کردستان) که در روزهای ۱۵ و ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۵ برگزار شد. قرار بود این مقاله سپس منتشر شود اما هیچگاه منتشر نشد

^{۶۱۳}

ابعاد مسئله است. جامعه‌ی دانشگاهی نیز مقالات، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های متعددی را در این زمینه‌ی منتشر کرده است. اما به گواهی وضعیت موجود، هیچ پیوند ارگانیکی میان این پژوهش‌ها و واقعیت بیرونی وجود ندارد. هدف این مقاله تبیین ناتوانی گفتمان جریان غالب در مفهوم‌پردازی تمامیت مسئله فقر/ نابرابری شهری است. نشان داده می‌شود که مهم‌ترین دلیل ناکارآمدی در مواجهه با مسئله نابرابری فضایی و غیررسمیت، روش‌شناسی فروکاست‌گرایانه‌ی گفتمان جریان غالب است. با بررسی انتقادی گفتمان جریان غالب، نشان داده می‌شود که روش‌شناسی این گفتمان، خاص‌بودگی بنیاداً متفاوت هستی‌نظهور «فضا» را درمی‌یابد و در نتیجه گرایش به نوعی مسطح‌سازی هستی‌شناختی دارد که تفاوت‌ها را نابود می‌کند. از همین رو نمی‌تواند فقر شهری و غیررسمیت را بر مبنای ویژگی‌های یکتای‌شان و در کانتکست روابط گسترده‌تری که در آن عمل می‌کنند مفهوم‌پردازی کند؛ در نتیجه خود باعث بازتولید سیستماتیک فقر شهری می‌شود. سپس بر مبنای ایده‌ی «تولید فضا»ی هانری لوفور – که می‌تواند با رئالیسم انتقادی و دیالکتیک نظام‌مند، پشتیبانی و تقویت شود – استدلال می‌شود که هر هستی اجتماعی کیفیتاً متفاوتی، هستی‌شناسی و در نتیجه روش‌شناسی متفاوتی را تولید می‌کند. روش شناخت یک واقعیت نوپدید – فقر شهری در کانتکست گسترده‌تر شهری‌شدن فزاینده در مقیاس کره‌ی زمین – پیوندی ارگانیک و نه خودسرانه با منطق درونی این واقعیت خاص دارد. با بازاندیشی روش‌شناسی بر این مبنا و تبیین امکان‌پذیری هستی‌شناسی و روش‌شناسی یکتای فضا می‌کشیم تمامیت مسئله فقر/ نابرابری شهری و غیررسمیت را بازاندیشی کنیم. اگر شهری‌شدن فقر و نابرابری، هستی‌نوپدیدی باشد – سطح جدیدی از واقعیت که بی‌سابقه است – پس هستی‌شناسی یکتای خود را در خود دارد. در نتیجه فقط بر مبنای این هستی‌شناسی و روش‌شناسی یکتای فضا می‌توان غیررسمیت را در تمامیتش مفهوم‌پردازی و از فروکاست‌گرایی‌های مرسوم دوری کرد.

واژگان کلیدی:

فقر/ نابرابری شهری، غیررسمیت، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، تولید فضا، هانری لوفور

۱. طرح مسئله

مسئله فقر و نابرابری، امروزه در نتیجه‌ی موج‌های سهمگین سرمایه‌داری جهانی، در کشورهایی مانند ایران نیز اساساً شهری/ فضایی شده است. دهه‌ها است که مسئله فقر شهری با عناوین مختلفی مورد اشاره قرار گرفته و می‌گیرد: سکونت‌گاه‌های فقیرنشین شهری، سکونت‌گاه‌های غیررسمی، حاشیه‌نشینی، زاغه‌نشینی، بافت‌ها مسئله‌دار، بافت‌های فرسوده، اقتصاد غیررسمی و ... طرح‌ها و برنامه‌های مختلفی برای مقابله با این مسئله تدوین می‌شوند. برخی قوانین و بخش‌نامه‌های دولتی نیز در مقیاس‌های مختلف، در راستای پرداختن به این مسئله تصویب و اجرایی شده‌اند. اما آنچه شاهدش هستیم، گسترده‌تر شدن و ژرف‌تر شدن ابعاد مسئله است. جامعه‌ی دانشگاهی نیز مقالات، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های متعددی را در زمینه‌ی مسئله فقر/ نابرابری شهری منتشر کرده است. اما هیچ پیوند ارگانیکی میان این پژوهش‌ها و واقعیت بیرونی وجود ندارد؛ همچنان که وضعیت موجود، تاییدگر آن است.

به نظر می‌رسد دیدگاه‌ها و به تعبیری، گفتمان جریان غالب، عملاً نتوانسته‌اند مسئله فقر/ نابرابری فضایی/ شهری را مفهوم‌پردازی کنند. منظور از مفهوم‌پردازی، نگرش انتقادی و مسئله‌محور است که در نتیجه‌ی نفوذ به لایه‌های زیرین واقعیت امکان‌پذیر است و این نیز خود به واسطه‌ی نوعی اندیشه‌ورزی ممکن است که صرفاً در بند پدیدارها/ نمودهای مسئله نماند بلکه بتواند با ژرف‌کاوی، لایه‌های زیرین پدیدارها را بشکافد و سازوکارها و نیروها و گرایش‌های ساختاری یک مسئله را شناسایی، تبیین و مفهوم‌پردازی کند. فقط چنین نگرشی است که می‌تواند به مفهوم‌پردازی بی‌انجامد. در غیر این صورت، همچنان که در وضعیت کنونی می‌بینیم، بیشتر با نوعی شبه‌مفهوم‌پردازی روبه‌رو هستیم که بیش از آن که لایه‌ها و ابعاد اساسی‌تر مسئله فقر فضایی/ شهری را آشکار کند، بر آن‌ها نقاب می‌زند زیرا نمی‌تواند مسئله را در تمامیت‌اش مفهوم‌پردازی کند. مسئله بیشتر به سازوکارها، فرایندها، نیروها و گرایش‌هایی مربوط است که به بازتولید سیستماتیک فقر و نابرابری فضایی در مقیاس‌های مختلف – جهانی، منطقه‌ای، ملی و شهری – می‌انجامد. یک مفهوم‌پردازی واقعی، نمی‌تواند صرفاً به نتایج، پیامدها، نمودها و امور جزئی محدود بماند بلکه مهم‌تر از آن، باید بتواند پیوند این امور جزئی را با امور کلی‌تر شرح دهد و برهم‌کنش میان آن‌ها را تصویر کند. زیرا فقط به این ترتیب می‌تواند مسئله را به شکلی انتقادی و غیرفروکاست‌گرایانه صورت‌بندی کند. اگر تمامیت مسئله را مفهوم‌پردازی نکنیم، نمی‌توانیم سیاست‌ها، راهبردها و برنامه‌های عملی موثری برای رویارویی با مسئله ارائه دهیم زیرا برنامه‌ریزی، فقط در پیوند با مفهوم‌پردازی تمامیت مسئله معنادار است.

در واقعیت، این امکان وجود دارد که هستی‌های اجتماعی اساساً متفاوتی تولید شوند و در نتیجه هستی‌شناسی‌ها و شناخت‌شناسی‌های متفاوتی نیز برای شناخت و مفهوم‌پردازی‌شان ضرورت پیدا کند. واقعیت، یک کل همگن و یک‌دست، که در سرتاسر تاریخ وجود داشته است نیست. واقعیت، امری اجتماعی است که به طور اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود. دقیق‌تر این است که به جای واقعیت، از واقعیت‌ها حرف بزنیم. واقعیت‌هایی که می‌توانند منطبق‌های بنیاداً متفاوتی داشته باشند که در برهم‌کنش دائمی با یکدیگر هستند. روش شناخت یک واقعیت خاص، پیوندی ارگانیک با ویژگی‌های کیفیتاً متفاوت این واقعیت خاص – مثلاً فقر شهری در فضا زمان کنونی – دارد. روش را نمی‌توان خودسرانه و از بیرون بر واقعیتی خاص تحمیل کرد بلکه هر واقعیت اجتماعی خاص، بنابر هستی اجتماعی ماهیتاً متفاوتش، روش‌شناسی خاص خود را تولید می‌کند. این چسبندگی مسئله، و خاص‌بودگی آن است که روش تحلیل آن را نشان می‌دهد. روش شناخت، چیزی جدا از مسئله نیست. روش از همان ابتدا، بخشی از مسئله و واقعیت است. یکی از پیامدهای مهم چنین نگاهی این است که خود نظریه و روش، خود مفهوم‌پردازی‌ها، نیرویی عینی در تولید واقعیت هستند. نیرویی که می‌تواند لایه‌های زیرین واقعیت را پنهان کند.

مسئله – بر خلاف تصور گفتمان جریان غالب – این نیست که مثلاً در نتیجه‌ی افزایش جمعیت، و صنعتی‌شدن فزاینده و ... روند شهرنشینی گسترش یافته است و در واقع به جای فقر، با فقر شهری مواجه هستیم. این افزودن صفت شهری به فقر، با چنین استدلال‌هایی، یک بازی زبانی این‌همان‌ساز است. نگرش جریان غالب، تلویحاً، زبان را به عنوان دستور زبان و ترکیبی از واژگان و جملات، مفهوم‌پردازی می‌کند. این برداشت از زبان، فروکاست‌گرایانه است. زبان، برخلاف برداشت جریان غالب، پدیده‌ای ایستا نیست. زبان، خود تولیدی اجتماعی است که در برهم‌کنش با نیروها، ساختارها و گرایش‌های اجتماعی دستخوش تغییر می‌شود. بازگویی‌ها – در شکل دانش – تولید می‌شوند. فقر و نابرابری در شکل کنونی‌اش، همواره وجود نداشته است. آنچه ما اکنون با آن روبه‌رو هستیم، پدیده‌ای یکسره نوین است که از لحاظ کیفی متفاوت از فقر و نابرابری‌های پیشین است. فقر/نابرابری فضایی، فقط پدیده‌ای فیزیکی یا اقتصادی نیست، بلکه افزون بر این‌ها، پدیده‌ای زبانی/مفهومی نیز هست. پس، بخشی از فرایند تولید و بازتولید فقر/نابرابری شهری، فرایندی زبانی/مفهومی است. به این معنا که خود زبان، گفتمان، و مفهوم‌پردازی‌ها می‌توانند به نابرابری شهری بی‌انجامند.

از دید نگارنده‌ی این مقاله، نگرش جریان غالب، خود بخشی از فرایند بازتولید سیستماتیک فقر/نابرابری شهری است؛ مفهوم‌پردازی‌های رایج، به جای آن که مسئله را در تمامیتش به چنگ آورند، خودسرانه جزئی از آن را از کل بیرون می‌کشند و جدا می‌سازند و از همین رو عملاً نمی‌توانند مسئله را مفهوم‌پردازی کنند و در دام نوعی این‌همان‌گویی فرومی‌افتند. چنین برخوردی، نه تنها مسئله را حل نمی‌کند بلکه به بازتولید نابرابری‌های فضایی/شهری کنونی می‌انجامد. مسئله فقر شهری، تمامیتی دارای ابعاد گوناگون زبانی، اقتصادی، فیزیکی، سیاسی و اجتماعی است. هر گونه مفهوم‌پردازی از این مسئله، که نتواند پیوندهای میان سطوح و لایه‌های مختلف فقر را تبیین کند، خود بخشی از فرایند سیستماتیک بازتولید نابرابری شهری است. در این مقاله به دنبال آن هستیم تا با بهره‌گیری از گفتمان تولید فضا به این پرسش‌ها بپردازیم: کاستی‌های نگرش جریان غالب در برخورد با مسئله فقر شهری چه هستند؟ تمامیت و روش‌شناسی مسئله فقر/نابرابری شهری چیست؟ با پرداختن به این پرسش‌ها، مسئله فقر/نابرابری شهری را در قالب مفهوم غیررسمیت بازاندیشی می‌کنیم.

۲. ناکارآمدی گفتمان جریان غالب

گفتمان جریان غالب را می‌توان در قوانین، درس‌نامه‌های دانشگاهی، چارچوب‌های رسمی تهیه‌ی طرح‌ها و برنامه‌های شهری و منطقه‌ای [شرح خدمات‌ها]، برنامه‌های توسعه، کتاب‌ها و مقاله‌های علمی و پژوهشی منتشرشده، نگاه تخصصان و مسئولان، بازگویی‌های رسانه‌ای و ... دید. شرحی علمی، باید همه‌ی این موارد را با در نظر داشتن وزن مخصوص هر یک دربرگیرد. در این بخش به مهم‌ترین مولفه‌های گفتمان جریان غالب می‌پردازیم؛ مولفه‌هایی که بیانگر علل ناکارآمدی آن هستند. استدلال می‌شود که گفتمان غالب نتوانسته از چارچوب رایج دانشگاهی/حرفه‌ای فراتر برود و در نتیجه عملاً فاقد سوبه‌ی انتقادی است. این گفتمان، از آنجایی که نمی‌تواند خاص‌بودگی شرایط و روابط نوپدید را دریابد، همچنان با همان روش‌های فروکاست‌گرایانه‌ی موجود – که این بار با نام و پوششی جدید ارائه شده اند – به سراغ تحلیل مسئله می‌روند. به این ترتیب، مسئله به حاشیه می‌رود. واژگان، نظریه‌ها و عناوینی جدید نمایان می‌شوند اما تغییری محتوایی در کار نیست. این واژگان و نظریه‌ها، همچنان به طور خودسرانه بر مسئله تحمیل می‌شوند و آن را تحریف می‌کنند. نتیجه این است که «شبه‌مسائل»ی پا به عرصه می‌گذارند که کارکردشان، پنهان‌کردن مسئله‌های اصلی است. این واژگان و نظریه‌ها و مفاهیم، به این شیوه، بازگویی‌هایی را از فضا ارائه می‌دهند که خود به بازتولید نابرابری‌های کنونی می‌انجامد. آنچه باید نشان داد، دقیقاً نقش خود این بازگویی‌های جریان غالب، در بازتولید فقر و نابرابری فضایی است.

یکی از مولفه‌های گفتمان غالب، برخوردی غیرانتقادی و صرفاً صوری با رویکردهای نوینی همچون حکم‌روایی خوب شهری و توسعه‌ی پایدار است. عنوان‌هایی همچون «ساماندهی سکونت‌گاه‌های غیررسمی کشور در پرتو حکم‌روایی خوب شهری» بیانگر همین مسئله

اند. گفته می‌شود پارادایم نوین توسعه‌ی پایدار که از مقبولیت جهانی روزافزونی برخوردار است، فقرزدایی را از الزامات پایداری برمی‌شمارد و برای تحقق آن در سطح اجتماعات محلی، استفاده از و اتکای بر منابع درونی را سفارش می‌کند که در این راستا باید شیوه‌ی متفاوتی از حکم‌روایی برپا گردد تا قادر به بسیج منابع اجتماعات و هم‌افزایی آن‌ها شود. بر این اساس، مسئله‌ی فقر شهری نه در چارچوب دستگیری از مستمندان و صدقه‌دادن، بلکه بنابر انکشاف منابع نهفته‌ی آن‌ها و توانمندسازی برای مشارکت موثر در توسعه‌ی اجتماعات محلی راهگشایی می‌شود.

چنین استدلال‌هایی، غیرانتقادی اند زیرا از همان ابتدا نوعی همسانی صوری و غیرواقعی را بین جوامع تولیدکننده‌ی چنین دیدگاهی و جامعه‌ی ایران فرض می‌گیرند. در نتیجه به لزوم برقراری شیوه‌ی متفاوتی از نظام حکم‌روایی می‌رسند و به شکلی آمرانه برای چنین تغییری فراخوان می‌دهند. این نگاه در نظر ندارد که تغییر، امری صرفاً ارادی و مبتنی بر تصمیم نیست. به این ترتیب نیروهای عینی و واقعی از همان ابتدا از تحلیل بیرون گذاشته می‌شوند. همین امر باعث می‌شود تا خود این نگاه، به نیرویی تبدیل شود که نابرابری‌های موجود را بازتولید می‌کند. دانش، خود به نیرویی ایدئولوژیک تبدیل می‌شود. چنین نگاهی اساساً وارد تبیین مسئله نمی‌شود. برای مثال روشن نمی‌کند که منظور از «منابع نهفته‌ی مستمندان» دقیقاً چه منابعی است؟ اگر منابعی وجود داشته باشد، فقر این افراد به چه معناست؟ یا اینکه چرا مقبولیت جهانی یک پارادایم شاهدی بر کارآمدی‌اش و دلیلی برای استفاده‌ی ما از آن باشد؟

گفته می‌شود پایداری و ملاحظات زیست‌محیطی، منطق درونی سرمایه‌داری را نه متوقف که هدایت و در مواردی کنترل می‌کند. اما اشاره می‌شود که چگونه؟ پایداری و ملاحظات زیست‌محیطی چگونه نیروهای هستند؟ نیروی خودگستر سرمایه‌داری سازوکاری درونی است که آن را به پیش می‌راند.^{۱۶۴} اما پایداری و ملاحظات زیست‌محیطی دارای سازوکاری درونی هستند؟ سرمایه یک نیروی اجتماعی است که عملاً بر زندگی ما تاثیر می‌گذارد. اما آیا پایداری و ملاحظات زیست‌محیطی هم از همین سنخ هستند؟ معمولاً به این مسائل پرداخته نمی‌شود.

یا گفته می‌شود حکم‌روایی خوب با تسهیل سازوکارهای اقتصاد اجتماعی و شراکت بین بخش دولتی و تشکلهای محلی و ایجاد صندوق اعتبارات خرد، می‌تواند کمک موثری برای بهره‌مندی ساکنان و عدم جابه‌جایی آن‌ها باشد. اما مسئله دقیقاً این است که در شرایطی که دولت، خود به شدت از فرایند شهری‌شدن متاثر شده و می‌شود، دولتی که در جریان این فرایند، روز به روز بیشتر به پشتیبانی برای سرمایه‌داران تبدیل می‌شود و سیاست‌هایش در راستای خصوصی‌سازی و تحمیل بار ساختارهای نابرابر بر دوش طردشدگان، اجرا می‌شوند، چگونه می‌توان از حکم‌روایی خوب شهری حرف زد؟ به این ترتیب، مسئله‌ی اصلی کنار گذاشته می‌شود و مسئله‌ی موهومی جایگزینش می‌شود. چنین نگاهی خود به بازتولید فقر و نابرابری شهری می‌انجامد زیرا عامدانه چشم بر سازوکارهای اصلی بازتولید فقر و نابرابری شهری می‌بندد.

مولفه‌ی دیگر گفتمان جریان غالب، عدم توجه به مسئله در تمامیت آن است. به بیان دیگر، نگاه غالب، به روابط، نیروها و گرایش‌هایی که همزمان در ایجاد مسئله نقش دارند توجهی ندارد. در نتیجه تمایل به برخورد انتزاعی دارد و مسئله را از بستر روابط اصلی‌ای که آن را تولید می‌کنند بیرون می‌کشد. نتیجه‌ی این روند، گرایش به همسان‌سازی است. اول به این معنا که پدیده‌های کنونی را همان پدیده‌های پیشین می‌انگارد که صرفاً به لحاظ کمی گسترش یافته اند. دوم به این معنا که وزن مخصوص هر واقعیت را به آن نمی‌دهد و همه‌ی واقعیت‌ها و نیروهای عینی را هم‌وزن می‌انگارد. مثلاً طردشدگان را هم‌سنگ با سایر نیروهای اجتماعی مانند دولت قرار می‌دهد. این رویکرد را برای مثال می‌توان در عنوان و محتوای برخی اسناد رسمی دید: در «سند ملی توانمندسازی و ساماندهی سکونت‌گاه‌های غیررسمی کشور» (وزارت مسکن و شهرسازی، ۱۳۸۳) آمده است اسکان غیررسمی جلوه‌ای از فقر است که به طور عمده ناشی از نارسایی سیاست‌های دولتی یا بی‌توجهی به نیاز مسکن اقشار کم‌درآمد در گذار شهرنشینی شتابان است. به بیان دیگر، در نبود بازار رسمی عرضه‌ی مسکن متناسب با توان مالی اقشار کم‌درآمد، تقاضای ایشان در بازار غیررسمی پاسخ داده می‌شود. بدین سان فقر شهری در نواحی فرودست شهری مجتمع می‌شود؛ ناحیه‌ای که چنانچه به خود رها شود، ساکنان را در چرخه‌ی گریزناپذیر فقر و همراه آن، فساد و گرسنگی و بیماری اسیر می‌نماید».

در چنین طرح مسئله‌ای، شهرنشینی شتابان، پدیده‌ای هم‌وزن و هم‌سنگ با سایر پدیده‌ها تصویر می‌شود. به این موضوع پرداخته نمی‌شود که فرایند شهری‌شدن، و نه صرفاً شهرنشینی، به لحاظ کیفی، هستی‌نویدیدی است که باعث می‌شود مسئله‌ی مسکن برآمده از آن، ماهیتاً متفاوت از مسئله‌ی مسکن پیش از غلبه‌ی فرایند شهری‌شدن باشد. در نتیجه نمی‌توان فقر شهری را همانند گذشته، ناشی از نارسایی سیاست‌های دولتی دانست. گفته می‌شود «در نبود بازار رسمی عرضه‌ی مسکن متناسب با توان مالی اقشار کم‌درآمد، تقاضای ایشان در بازار غیررسمی پاسخ داده می‌شود». این جمله نشان می‌دهد که این رویکرد نتوانسته است مسئله را در تمامیتش دریابد. زیرا

^{۱۶۴} این بحث که سرمایه‌داری منطقی خودگستر و سازوکاری درونی است که آن را از سایر ابژه‌های پژوهش متفاوت می‌سازد، در بخش ۳ از همین مقاله بیشتر باز می‌شود.

یکی از ویژگی‌ها درونی فرایند کنونی شهری شدن و تولید فضا، از بین بردن همین امکانی است که از آن سخن می‌رود. به این موضوع پرداخته نمی‌شود که در فاز کنونی سرمایه‌داری که همان فاز تولید فضا است، بازار رسمی عرضه مسکن، اساساً نمی‌تواند، آن هم از سوی دولت، شکل بگیرد.

مولفه‌ی بنیادی دیگر گفتمان جریان غالب، هستی‌شناسی مسطح آن است که برخاسته از نوعی منطق تک‌راستایی و خطی است. در این نگاه، شکل‌گیری مسئله، حاصل روندی خطی است که از یک نقطه آغاز و در یک جا پایان می‌یابد. مسئله‌ی این منطق خطی این است که اولاً امکان تأثیرگذاری پدیده‌ی دوم را بر پدیده‌ی نقطه‌ی اول، یا سومی را بر دومی و اولی و ... بیرون می‌گذارد و در نتیجه فاقد حرکتی رو به عقب است. حال آنکه در واقعیت، شاهد روندی خطی به این شکل مکانیکی و یک‌سویه نیستیم. دوم اینکه فرایند، اساساً خطی نیست بلکه رابطه‌ای و لایه‌مند است و در سطوح هستی‌شناختی متفاوتی عمل می‌کند. گفتمان جریان غالب، توجهی به لایه‌های متفاوت اما مرتبط واقعیت ندارد. در نتیجه علل شکل‌گیری مسئله را در بهترین حالت، صرفاً در یک لایه جست‌وجو می‌کند.

برای نمونه معمولاً گفته می‌شود که مفهوم حاشیه‌نشینی برآمده از تجربه‌ی غرب در زمینه‌ی تفکیک اقتصاد به بخش رسمی و غیررسمی و میرایی بخش غیررسمی است که پس از چند دهه به حاشیه رانده شده و سپس تا حد زیادی از میان رفته است. پس کاربرد آن برای شرایط ایران که بخش سنتی اقتصاد و از آن مهم‌تر بخش زیرزمینی آن همچنان قدرتمند است موضوعیت ندارد. مشخص نمی‌شود که خود این تفکیک اقتصاد، ناشی از چیست؟ نبود یک هستی‌شناسی چندلایه، باعث می‌شود لایه‌های زیرین و بنیادی‌تر از نظر دور بمانند. گرایش‌های ساختاری این شکل اقتصادی، بحث نمی‌شوند. به این پرداخته نمی‌شود که اساساً سرشت این شکل اقتصادی نپدید، بر هم‌زمانی و هم‌پیوندی رسمی-غیررسمی مبتنی است. در شکل اقتصاد سرمایه‌دارانه، هیچ فرایند رسمی‌ای بدون یک فرایند غیررسمی امکان وجود نمی‌یابد. به همین خاطر، به اشتباه، این طور القا می‌شود که این تفکیک در غرب از میان رفته است.

مولفه‌ی دیگر گفتمان جریان غالب این است که پدیدارها/نمودها را با نیروهای ساختاری اشتباه می‌گیرد. یعنی از آن‌جایی که نمی‌تواند مسئله را به طور لایه‌مند ببیند، آخرین حلقه‌ی زنجیر را به جای علت می‌نشانند. در نتیجه، به جای آنکه ریشه‌ی مسئله‌ی غیررسمیت را دریابد، علت را در همان سطح نمودها می‌جوید و می‌یابد. برای مثال، علت پیدایش بازار غیررسمی زمین و مسکن را در تقاضایی می‌داند که در بازار رسمی زمین و مسکن، برآوردنی نیست. سیر پژوهش در این نقطه به پایان می‌رسد. به طور ساده‌انگارانه‌ای، به چرایی شکل‌گیری چنین تقاضایی و شیوه‌ی بازتولید این تقاضا اشاره‌ای نمی‌شود و صرفاً به نوعی این‌همان‌گویی بسنده می‌شود. این نگاه نوعی اراده‌گرایی خام است که علل شکل‌گیری مسئله را در سوژه‌ها می‌جوید و از مفهوم‌پردازی نیروهای عینی و ساختاری چشم می‌پوشد. نتیجه، ارائه‌ی به اصطلاح راه‌حلهایی است که توجه را به طردشدگان و منابع نداشته‌ی‌شان معطوف می‌کند.

نتیجه‌ی چنین نگاهی، تولید شبه‌مفهوم‌پردازی است که جای مفهوم‌پردازی واقعی را می‌گیرد. این شبه‌مفاهیم، از آنجایی که خودسرانه اند نمی‌توانند سرشت نیروهای عینی را بازتاب دهند. نتیجه‌ی ناگوار چنین روندی، به محاق رفتن نظریه و مفهوم‌پردازی است. همچنان که امروز می‌توان به روشنی دید: تأکید دوباره به اقدامات کوتاه‌مدت و ضربتی، ناکارآمدی به اصطلاح برنامه‌های توسعه‌ی شهری که صرفاً مجلدهایی در کتاب‌خانه‌ها خاک می‌خورند، شکاف نظریه و عمل، و ... دیدگاه انتزاعی جریان غالب، که خود برخاسته از شرایط عینی اجتماعی است، نظریه را از واقعیت منفک و در نتیجه آن را از معنا تهی و بی‌اعتبار می‌کند.

۳. مسئله‌ی روش

بیشتر مباحثات در فلسفه‌ی علم اجتماعی همچنان بر اساس این فرض عمل می‌کند که دو انتخاب اساسی وجود دارد: پوزیتیویسم یا شکلی از تفسیرگرایی. (بنتون و کرایب، ۱۳۹۴: ۲۲۳) می‌توانیم این‌گونه‌یسم را بیان علمی اجتماعی پوزیتیویسم توصیف کنیم. پوزیتیویسم متضمن دریافتی از تجربه‌گرایی مبتنی بر داده‌های حسی، و تعهد به اندازه‌گیری دقیق است (روبینشتاین، ۱۳۸۶: ۲۴) سوژکتیویست‌ها اما به دنبال آن هستند تا سرچشمه‌های سوژکتیو کنش مقاصد ذهنی تک‌تک کنش‌گران را بفهمند. (همان: ۳۳ و ۳۵)

باسکار هر دوی این رویکردها را شاخه‌هایی از پوزیتیویسم می‌داند زیرا هر دو بر تجربه‌گرایی هستی‌شناختی مبتنی اند. (اسدپور، ۱۳۹۴: ۵۷) بر خلاف دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه‌ی محض، بسیاری از هستی‌ها، در دسترس مشاهده‌ی بی‌واسطه نیستند. از دید باسکار (بنتون و کرایب، ۱۳۹۴: ۲۳۳) واقعیت چندلایه است: اول، جهان واقعی مکانیسم‌ها، نیروها، گرایش‌ها که علم در جست‌وجوی کشف آن‌ها است، دوم، سطح بالفعل/عملی جریان‌ها یا توالی رویدادها که ممکن است در شرایط آزمایش تولید شود یا در ترکیب‌های پیچیده‌تر در بیرون از آزمایشگاه روی دهد، و سوم، سطح تجربی رویدادهای مشاهده‌شده، که باید ضرورتاً فقط زیرمجموعه‌ی کوچکی از سطح دوم باشد. تجربه‌گرایی محض فقط می‌تواند پدیده‌های سطح سوم را واقعی بداند. رئالیسم انتقادی اما به دنبال نشان دادن واقعیت مستقل سطح اول است. این سطح، همان چیزی است که آزمایش‌ها را ضروری می‌سازد. اگر چیزی به جز جریان رویدادهای تجربه‌پذیر وجود نداشته باشد، چیزی نخواهد بود که در آزمایش‌ها کشف شود و دانش صرفاً به مشاهده و تلخیص تبدیل می‌شود. پژوهش علمی بر این مبنا، اقدام به نفوذ در پشت یا زیر نمودهای سطحی چیزها می‌کند تا علل به‌وجودآورنده‌ی آن‌ها را مکشوف کند.

باید در نظر داشت که قوانین و گرایش‌های قانونمند، یعنی همان جهان واقعی سطح اول، معمولاً دارای سرشت فراینداری هستند. شناخت نباید تنها درباره‌ی پدیدارها باشد بلکه باید درباره‌ی ساختارهای زیرینی باشد که پایدارتر از پدیدارها هستند و شکل‌گیری آن‌ها را ممکن می‌سازند. پدیدار می‌تواند فریبنده و در تقابل با واقعیت زیرین باشد. به این معنا شناخت از ساختارهای عمیق نه تنها می‌تواند فراسوی پدیدارها برود، نه تنها می‌تواند آن‌ها را توضیح بدهد بلکه می‌تواند در تضاد با آن‌ها باشد. (اسدپور، ۱۳۹۳: ۶۰)

با اینکه معمولاً هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به طور کلی، مثلاً در علوم اجتماعی در مقابل علوم طبیعی، تعریف می‌شوند اما رویکرد دیگری نیز ممکن است. به این معنا که می‌توان هستی‌شناسی را از منظر ویژگی‌های یک موضوع خاص شناخت، بازاندیشی کرد. برای مثال، آلبریتون (آلبریتون، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۲) استدلال می‌کند که «سرمایه» دارای نوعی سرشت درونی با ویژگی‌های هستی‌شناختی یکه است و به همین جهت نیز مقولات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص خود را می‌طلبد که با آن دسته مقولات فلسفی گلی که از پیش به دست ما رسیده‌اند سازگار نیستند. از این منظر، «هستی‌شناسی اجتماعی» بیش از اندازه عام و در نتیجه زیادی همگون‌ساز است. اگر اساس استدلال‌مان را بر هستی‌شناسی اجتماعی به طور کلی بگذاریم، یکتایی هستی‌شناسی سرمایه را تشخیص نخواهیم داد.

همان طور که آرتور می‌نویسد (آرتور، ۱۳۹۲: ۷۱) سرمایه، سطح نوپدیدی از واقعیت است که دربرگیرنده‌ی روابط جدید و متفاوتی نسبت به واقعیت‌های پیشین است. این شکل اجتماعی نوپدید، منطق درونی خاص خود را دارد که روش‌شناسی خاص خود را نیز تولید می‌کند.

چنانچه نتوانیم یکتایی ابژه‌ی مورد پژوهش را دریابیم، آنگاه نمی‌توانیم تفاوت این هستی نوپدید را با هستی‌های دیگر تشخیص دهیم. و دقیقاً به همین خاطر، برخورد ما با موضوع مورد پژوهش، به توصیفی صرف فروکاسته می‌شود و فاقد هر گونه سوبیه‌ی انتقادی خواهد بود. روندی که هم‌اکنون در حوزه‌ی مسائل شهری با آن روبه‌رو هستیم. از آنجایی که مطالعات انجام‌شده در حوزه‌ی مسائل شهری در ایران، فاقد پیوندی ارگانیک با ابژه‌ی پژوهش خود - یعنی مسائل فضایی - هستند نمی‌توانند یکتایی و خاص‌بودگی این ابژه را که مسئله‌ای نوپدید است بفهمند. این باعث می‌شود تا مطالعات، به شکلی خودسرانه انجام شوند و در نتیجه از همان ابتدا تأثیرگذاری‌شان محو می‌شود. پیامد ناگوار چنین روندی، بی‌معناشدن مطالعات، و کم‌رنگ‌شدن اهمیت نظریه و مفهوم‌پردازی در برخورد با مسائل پیچیده‌ی شهری است. پس باید بر اهمیت و مناسبت نظریه تأکید کرد و نظریه را بر مبنای ضرورت‌های عینی شرایط کنونی بازاندیشی کرد و سایه‌ی سنگین عمل‌گرایی خام را از سر آن زدود.

باید این پرسش را پیش کشید که چه چیزی هستی‌شناسی یکتای فضا را شکل می‌دهد؟ مولفه‌های [های] بنیادی عینیت فضا چیست که امکان نظریه‌پردازی آن را به ما می‌دهد؟ برای این منظور می‌توان سرمایه را بررسی کرد تا ایده‌هایی درباره‌ی هستی‌شناسی یکتای فضا به دست آوریم. مثلاً آلبریتون (آلبریتون، ۱۳۹۴: ۵۷) می‌گوید شیء‌واره‌بودن سرمایه است که امکان ساخت نظریه‌ای علمی از آن را ممکن می‌سازد. شیء‌وارگی همچون فرضیه‌ای نظری بطور دلخواهی ابداع نشده، بلکه گرایش‌های خودشیء‌کننده‌ی سرمایه در تاریخ پستوانه‌ی آن است. (همان: ۶۵) ابزار روش‌شناختی ارگانیک مفهوم‌پردازی فضا چیست؟

۴. هستی‌شناسی یکتای فضا

هدف نباید این باشد که نظریه‌ای به میل خود بر فضا تحمیل کنیم، بلکه باید اجازه دهیم تا پیوندهای درونی ضروری میان مقولات اقتصادی ساختار عمیق فضا بی آنکه ما دخالتی کرده باشیم در سطح نظریه خود را بروز دهند. البته همانطور که آلبریتون (همان: ۱۲۷-۱۲۶) می‌نویسد، واداشتن مفاهیم به «بازگویی داستان‌شان» یا قراردادن خودمان در وضعیتی که بتوانیم چنین داستانی را بشنویم ساده نیست، زیرا این داستان‌ها از اندیشه‌ورزی بازمانده‌اند که برای ما آشنا می‌نماید بسیار متفاوت اند. برای مثال، اگر از همان ابتدا همه‌ی انواع تصادف‌های محض و جزئیات را وارد نظریه کنیم، رسیدن به نظریه‌ی سرمایه دیگر ممکن نخواهد بود. در این حالت منطق این‌همان‌ساز سرمایه واژگون نمی‌شود، بلکه فقط توانایی اندیشیدن ما به آن فلج می‌شود. این درواقع بیشتر به خودزنی شبیه است. مسئله این است که بگذاریم ابژه‌ها یا مفاهیم تا جایی که ممکن است تصلب داشته باشند، تا با دقت بیشتری بفهمیم با چه چیزی مواجه ایم.

رویکردی را که کمک می‌کند به هستی‌شناسی یکتای فضا دست یابیم می‌توان در ایده‌ی تولید فضای لوفور یافت. استانک (۱۳۹۴: ۲۲۰) در همین زمینه می‌نویسد اتفاقی نیست که مفهوم کار به سان فعالیتی ثروت‌آفرین بدون درنظرگرفتن خاص‌بودگی‌اش، از سوی آدام اسمیت در بریتانیای سده‌ی هیجدهم «کشف شد» که صنعت نیاز داشت تا نیروی کار را به حداقل ویژگی‌هایش فروکاهد و شخصیت کارگر را از او بگیرد. این نوع نیروی کار - انعطاف‌پذیر، تقسیم‌پذیر، و اندازه‌گرفتنی به واسطه‌ی زمان - با ماشین‌هایی که به تازگی باب شده بودند سازگار و درنتیجه در شرایط اقتصادی اوایل صنعتی‌شدن، کارآمدترین نوع نیروی کار بود. از دید مارکس در چنان شرایطی

انتزاع مقوله‌ی کار، در پرکتیس واقعیت می‌یابد. کاری که در پرکتیس واقعیت می‌یابد انتزاع انضمامی است: انتزاعی که هر روز در فرایند اجتماعی تولید ساخته می‌شود. لوفور این تعریف را وام می‌گیرد.

از دید لوفور لحظه‌ی پیدایش آگاهی از تولید فضا^{۶۶۵} در باهاوس است: چرا که باهاوس برداشت جدیدی را پروراند، مفهومی جدید از فضا. حدود سال ۱۹۲۰، پیوندی کشف شد که پیش از این در سطح پرکتیکال وجود داشت اما هنوز به طور عقلانی تبیین نشده بود: پیوند بین صنعتی‌شدن و اوربانیزاسیون^{۶۶۶}، بین مکان‌های کار و سکونت. این کشف مفهوم جهانی فضا، بازشناسی درهم‌تنیدگی‌های بین محل‌های کار، سکونت، و مصرف در سرمایه‌داری پیشرفته بود. شکل‌گیری فضا و کار به سان مفاهیمی عام در شرایط سرمایه‌داری، نشان‌دهنده‌ی پیوندهای ذاتی بین آن‌هاست.

شکل‌گیری فضای انتزاعی نه فقط به معنای به‌کارگیری فضا در زنجیره‌ی تولید، توزیع و مصرف، که همچنین به معنای تبدیل خود فضا به کالا است. پیامد این وضعیت، ویژگی دوجوهی فضای انتزاعی است که لوفور آن را به سان فضایی که همزمان همگن و گسیخته است بررسی می‌کند. این بررسی فضای انتزاعی بر تحلیل مارکس از یک انتزاع انضمامی دیگر – یعنی کالا – مبتنی است. فضا همچون هر کالایی، دوگانگی ابعاد انتزاعی و انضمامی کار را که خود به واسطه‌ی آن تولید می‌شود بازتاب می‌دهد. کار انضمامی، ارزش مصرفی کالا را تولید می‌کند در حالی که ارزش مبادله‌ای کالا با میزان کار انتزاعی اجتماعاً لازم برای تولید آن کالا تعیین می‌شود. بنابراین، پیشرفت اقتصاد کالایی مشروط به پیشرفت نظام‌های به طور عام پذیرفته‌شده و به طور خاص کاربست‌پذیر و کمی‌بازمایی بود که بر کالاها اعمال می‌شد و مقایسه‌ی آن‌ها را امکان‌پذیر می‌کرد.

برای آنکه فضا به کالا تبدیل شود باید تابع نظام‌های بازمایی و رویه‌هایی شود که امکان تقسیم، اندازه‌گیری، و سنجش/مقایسه‌ی آن را می‌دهند.^{۶۶۷} بنابراین – همانگونه که در مثال مارکس، کار انتزاعی با زمان اندازه‌گیری می‌شد – فرایند تاریخی کالایی‌سازی فضا به موازات نوعی پیاده‌سازی نظام بازمایی پیش می‌رفت که می‌توانست پاره‌های متفاوت فضا را به سان چیزهایی متمایز و دارای ویژگی‌های سنجش‌پذیر نشان دهد. این ضرورت‌ها به واسطه‌ی نظامی برآورده شدند که در آن، یک نقطه در فضا را می‌توان با سه نقطه‌ی مختصاتی تعیین کرد، نظامی که در طول سده‌های از سوی فیلسوفان و ریاضی‌دانان، که مشهورترین‌شان دکارت است تکامل یافت.^{۶۶۸} (ترکمه، ۱۳۹۴: ۲۲۶) فروکاست‌گرایی نظام بازمایی دکارتی، باعث گرایش همزمان فضا به همگن‌سازی و فروپاشی/تلاشی شد. این دو گرایش، همبسته‌اند؛ هیچ یک از این دو بعد را نباید به طور مجزا در نظر گرفت زیرا فضا، همزمان، کلی است که پاره‌پاره شده، آن امر جهانی است که تجزیه شده.

از نظر لوفور ضعف اساسی غالب نظریه‌های فضا این است که فضا را به سان ظرف یا چارچوبی خنثا تصور می‌کنند که با محتویاتی پر می‌شود. لوفور بر آن است که فضای (اجتماعی) تولیدی (اجتماعی) است؛ برای فهم این تر بنیادی لازم است تا فهم رایج را از فضا از بین ببریم که آن را هستی واقعی مادی مستقلی تصور می‌کند که به خودی خود وجود دارد. فضا را به خودی خود هرگز نمی‌توان بسان دیدگاه شناخت‌شناسانه‌ی آغازین به کار گرفت. فضا به خودی خود وجود ندارد؛ فضا تولید می‌شود. (ترکمه و شیرخدایی، ۱۳۹۴: ۱۷)

هدف لوفور ارائه‌ی فهمی از فضا است که بتواند در به چالش کشیدن اقتدار مفاهیم و پرکتیس‌های هژمونیک در فضا به کار رود. ژلنیس (Zieleniec, 2007: 70) از لوفور نقل می‌کند: «فضا صرفاً اقتصادی نیست، که در آن تمام بخش‌ها دارای ارزش مبادله‌ای باشند. فضا صرفاً ابزاری سیاسی برای یکدست کردن تمام بخش‌های جامعه نیست. برعکس، فضا مدلی ابدی از ارزش مصرفی است که در برابر تعمیم ارزش مبادله‌ای در اقتصاد سرمایه‌داری زیر نفوذ دولت یکدست‌ساز، ایستادگی می‌کند.»

۵. بازاندیشی غیررسمیت و نابرابری شهری

چنانچه فضا، آن طور که شرح داده شد، تولیدی اجتماعی و مفهوم/واقعیت نوپدید با ویژگی‌های خاص خود باشد که در سطح هستی‌شناختی نوینی شکل گرفته است، در تحلیل پدیده‌های شهری/فضایی، که زیست غیررسمی و فقر و نابرابری فزاینده‌ی شهری از جمله‌ی آن‌ها است، نمی‌توان از مفاهیمی استفاده کرد که تا پیش از ظهور و کشف فضا در اختیار داشته‌ایم زیرا این هستی‌نوید، و در نتیجه، ابعاد و شکل‌های مختلفش، ابزارهای مفهومی و روش‌شناختی خاص خود را می‌طلبد. هر

⁶⁶⁵ Lefebvre, *Production of Space*, 123.

⁶⁶⁶ urbanisation

⁶⁶⁷ See Lefebvre, *Production of Space*, 338–9.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 200.

گونه تحلیلی را از مسئله‌ی شهری در ایران، از جمله مسئله‌ی زیست غیررسمی را باید در پیوند با این مفهوم نوپدید فضا طرح کرد و سنجید. در غیر این صورت همواره بخشی از نیروهای عمده نادیده گرفته می‌شوند و تحلیل، به نوعی ساده‌سازی مسئله تبدیل خواهد شد. در ادامه بر مبنای ایده‌های هانری لوفور، خطوط کلی مفهوم‌پردازی بدیلی را برای غیررسمیت طرح می‌کنیم. به این ترتیب، غیررسمیت را به واسطه‌ی مفهوم «باقی‌مانده» در بستر ایده‌ی تولید فضا که بیانگر تمامیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در دوران کنونی است بازاندیشی و بازتعریف می‌کنیم.

همانطور که مریفیلد (۱۳۹۴) نقل می‌کند، از دید لوفور در هرگونه تمامیت‌سازی از جمله سرمایه‌داری جهانی، همواره نشتی وجود دارد، همواره شکاف‌ها و تضادهایی درونی وجود دارند. به بیان دیگر، هر انسجامی، دروناً با گسستگی همراه است. هر جا انسجام و پیوستگی هست، همزمان، عدم‌انسجام و گسستگی نیز هست. این‌ها از هم مجزا نیستند، بلکه به طور درونی درهم‌تنیده‌اند. در نتیجه گرایش به تمامیت‌سازی هرگز نمی‌تواند تمام/کامل باشد. تمامیت‌سازی، خواهی‌نخواهی «موفه‌ای باقی‌مانده و مازاد»، یعنی دیگری‌اش را تراوش می‌کند. هر نظام تمامیت‌سازی، باقی‌مانده‌ای را بر جای می‌گذارد، باقی‌مانده‌ای که از چنگش می‌گریزد، و در برابرش ایستادگی می‌کند. همواره چیزهایی هستند که پس از آنکه همه‌چیز محاسبه می‌شود، همچنان باقی می‌مانند؛ آن‌ها ضد مفهومی فلسفی، باقی‌مانده‌ها، رسوب‌های حاشیه‌ای هستند. به این ترتیب، حرف‌زدن از باقی‌مانده، حرف‌زدن از نوعی «طرفیت منفی» است: توانایی انسان‌ها برای فراروی از و غلبه بر شرایطشان، توانایی زندگی با تضادها، توانایی ایستادگی در برابر تضادها، توانایی نوآوری به واسطه‌ی تضادها، به واسطه‌ی محدودیت اجتماعی، به واسطه‌ی محدودکردن کانتکست‌ها و ساختارهای تمامیت‌ساز.

غیررسمیت، فقر و نابرابری فضایی را باید بر مبنای این تصویر گسترده، مفهوم‌پردازی کرد. در شکل اقتصاد سرمایه‌دارانه، هیچ فرایند رسمی‌ای بدون یک فرایند غیررسمی همبسته امکان وجود نمی‌یابد. در برداشت رایج، رسمیت و غیررسمیت، منفک از یکدیگر و به گفته‌ی مک‌فارلین (۲۰۱۲: ۹۱) اغلب به عنوان شکل‌بندی‌هایی قلمرویی (مثلن زاغه)، مقوله‌های گروه‌های خاص (مثلن کار غیررسمی) یا شکل‌های سازماندهی (مثلن ساختاریافته، پیش‌بینی‌شده در مقابل پیش‌بینی‌نشده) تصور می‌شوند. اما غیررسمیت بخش سازنده‌ی محوری تولید فضا است. پراکتیک‌های غیررسمی و رسمی به طور پیشینی به سان کمیتی سنجش‌پذیر و مجزا وجود ندارند. غیررسمیت، فرایند و پراکتیکی است که از فرایند شهری‌شدن/اوربانیزاسیون جدا نیست. غیررسمیت، مولفه‌ی سازنده‌ی این شکل از شهری‌شدن است. این شکل از شهری‌شدن، که برخاسته از اوربان کاپیتالالیسم^{۶۶۹} یا همان فاز تولید فضا است، اساساً به واسطه‌ی غیررسمی‌سازی در یک سو و رسمی‌سازی از سوی دیگر پیش می‌رود. در این شکل اجتماعی نوپدیدی، تمرکز در یک نقطه، ضرورتاً با پراکندگی در نقطه‌ای دیگر همراه است. هر یک شرط دیگری است. انباشت سرمایه در یک نقطه، ضرورتاً با فقیرسازی در نقطه‌ای دیگر همراه است. این‌ها به طور درونی همبسته‌اند. در نتیجه، فقر و نابرابری شهری، پدیده‌هایی مانند آنچه معمولاً می‌شناسیم نیستند. فقر و نابرابری فضایی، شکل ناگزیر فاز کنونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. سرمایه‌داری اساساً به واسطه‌ی همین تولید سیستماتیک فقر و نابرابری فضایی پیش می‌رود. به همین معناست که گفته می‌شود هر نیروی تمامیت‌سازی، باقیمانده‌اش را بیرون می‌گذارد. هر شمولی، دربرگیرنده‌ی طرد است. در نتیجه باید به این شکل نوپدید – شکل اوربان^{۶۷۰}، فرایند اوربان^{۶۷۱} – سازوکار بازتولید و منطق درونی‌اش توجه کرد.

مته‌های الکتریکی، ارزش را از ابعاد متفاوت زندگی روزمره‌ی ما، از قلمروی عمومی، از تمام انواع هزینه‌ها و مخارجی که برای چیزها وضع می‌شود، از زمین و مستغلات، بیرون می‌کشند. فرایند اوربان، در واقع تولید پیش‌رونده‌ی واحدهای فضایی پیوسته بیشتر استخراج‌پذیر است. فرایند اوربان، فرایند تخریب خلاق است. فرایندی جهانی که حتا با مرزهای بالایی خود سیاره‌ی زمین نیز محدود نمی‌شود. لوفور بر آن است که پروبلماتیک اوربان^{۶۷۲}، اوربان‌یسم/شهرگرایی به سان ایدئولوژی و نهاد، اوربان‌یاسیون/شهری‌شدن به سان گرایش جهانی، واقعیت‌هایی جهان‌گستر هستند. از همین رو فقط در سطح کل سیاره، فهم‌پذیرند زیرا اساساً در این سطح عمل می‌کنند و خود را واقعیت می‌بخشند.

اوربان به خودی خود گسترش نمی‌یابد بلکه به گردابی تبدیل می‌شود که همه‌ی چیزهایی را که سیاره در اختیار ما می‌گذارد در خود فرومی‌برد. این فرورودن، این طرد و بیرون‌گذاری سیستماتیک، منطق درونی اوربان است. همین فرورودن مردم، کالاها و سرمایه است که زندگی اوربان را اینچنین پویا، و تا این اندازه تهدیدکننده می‌کند زیرا این نیرو، نیروی تمامیت‌ساز است که

^{۶۶۹} Urban capitalism

^{۶۷۰} Urban form

^{۶۷۱} Urban process

^{۶۷۲} Urban problematic

مردم را نیز «بیرون می‌گذارد»، نیرویی که باقی‌مانده‌اش را تولید می‌کند. و همین فرایند اخراج/طرد است که باعث گسترش فضای اوربان می‌شود، دقیقاً همین فرایند طرد و بیرون‌گذاری است که به فضای اوربان اجازه می‌دهد تا خودش را تولید کند و به حرکت بی‌اندازد. این انرژی درونی است که پیش‌رانش بیرونی را، گسترش بیرونی تصاعدی را می‌آفریند. در نتیجه نباید فقط نیروهای ایجابی را که معمولاً در سطح پدیدارها هستند دید. بلکه باید کوشید سوبیه منفی این نیروهای ایجابی را نیز دید و از سطح پدیدارها به سطوح و لایه‌های زیربنایی‌تر رفت. غیررسمیت را دقیقاً می‌توان سوبیه منفی/سلبی واقعیت اوربان دانست. سوبیه منفی/سلبی که فقط اگر بتوانیم تمامیت تولید فضا و شکل اوربان را بفهمیم، به طور کامل فهم می‌شود. و فقط از دل چنین فهمی است که نگرش انتقادی و دگرگون‌ساز برخواهد خواست.

همچنان که لوفور (مریفیلد، ۱۳۹۴) می‌گوید درون این گراداب اوربان، نوعی اومانسیم نوین، خودش را بر روی «شهروندی انقلابی» پایه‌ریزی می‌کند. این در واقع همان معنای مورد نظر لوفور از «حق بر سیتی/شهر»^{۷۳} است. این ایده درباره‌ی باقی‌مانده‌هایی است که حقوق‌شان را از سیتی، همان سیتی‌ای که از آن اخراج شده اند – بازپس می‌گیرند، نوعی شهروندی انقلابی که هیچ ربطی به پاسپورت ندارد: سیتیزن‌شیپ در اینجا در و فراسوی پاسپورت مطرح است، در و فراسوی هر گونه استناد رسمی.

مریفیلد این باقی‌مانده‌ها را شهروندان شیخ‌وار می‌نامد: باقی‌مانده‌ها و کاهش‌ناپذیرهایی که زندگی‌شان را در حاشیه سپری می‌کنند و حاشیه را درون خود احساس می‌کنند، با حاشیه شناخته می‌شوند، با اینکه این حاشیه گاهی در مرکز قرار دارد. آن‌ها زیادی هستند، باقی‌مانده‌ها همه‌ی کسانی هستند که خانه‌های‌شان ضبط شده است، همه‌ی آن‌هایی که نتوانسته‌اند وام‌های‌شان را بازپرداخت کنند، آن‌هایی که زیر بار بدهی هستند، آن‌هایی که حقوق بازنشستگی‌شان قطع شده، آن‌هایی که آینده‌ی‌شان نابود شده است.

فهرست منابع:

۱. آرتور، کریستوفر جی (۱۳۹۲): دیالکتیک جدید و سرمایه‌ی مارکس، ترجمه‌ی فروغ اسدپور، نشر پژواک.
۲. آلبرتون، رابرت (۱۳۹۴): دیالکتیک و واسازی در اقتصاد سیاسی، برگردان فروغ اسدپور، نشر پژواک.
۳. اسدپور، فروغ (۱۳۹۳): ویژه‌نامه‌ی روی باسکار، نشریه‌ی اینترنتی کندوکاو
۴. بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۹۴): فلسفه‌ی علوم اجتماعی، بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه‌ی شهناز مسماپرست و محمود متحد، نشر آگه.
۵. ترکمه، آیدین (۱۳۹۴): درآمدی بر تولید فضای هانری لوفور، نشر تیسرا.
۶. ترکمه، آیدین و آناهید شیرخدایی (۱۳۹۴): تولید فضای هانری لوفور، فصلنامه‌ی «جامعه، فرهنگ، رسانه»، سال چهارم، شماره‌ی چهاردهم، صص ۳۰-۱۱.
۷. روبینشتاین، دیوید (۱۳۸۶): مارکس و ویتگنشتاین، پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی، ترجمه‌ی شهناز مسماپرست، نشر نی.
۸. مریفیلد، اندی (۱۳۹۴): فرافلسفه از منظر هانری لوفور، برگردان آیدین ترکمه، سایت نقد اقتصاد سیاسی (pecritique.com)
9. Lefebvre, Henri (2009): *State, Space, World, Selected Essays*, Edited by Neil Brenner and Stuart Elden, Translated by Gerald Moore, Neil Brenner, and Stuart Elden, University of Minnesota Press.
10. Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*, Donald Nicholson-Smith (trans.), Oxford: Blackwell.
11. Lefebvre, Henri. (1976) *The Survival of Capitalism*, London, Allison and Busby
12. Mcfarlane, Colin (2012): *Rethinking Informality: Politics, Crisis, and the City*, *Planning Theory & Practice*, Vol. 13, No. 1, 89–108.
13. Zieleniec, Andrzej (2007): *Space and Social Theory*, SAGE Publications.

⁶⁷³ Right to the city

هستی‌شناسی به مثابه نقد: در باب اجتماع بیکارِ نانسی^{۱۷۴}

ماریا آکوستا لوپز
برگردان: نریمان جهانزاد

چکیده

این مقاله به بررسی هستی‌شناسی نانسی می‌پردازد. در اینجا هستی‌شناسی نانسی به عنوان پروژه‌ای در نظر گرفته می‌شود که کارش واسازی اشکال ساختاریِ خشونتِ سیاسی است. در این راستا، مفهوم «اجتماع بیکار» نانسی در گفتگو با بنیامین قرار می‌گیرد تا نشان داده شود که در نزد نانسی، هستی‌شناسی نه تنها انکار نقد نیست که شرط امکان آن است.

کلیدواژه‌ها: نانسی- بنیامین- انتولوژی- نقد- خشونت

وقتی ما به عوض آثارِ ناتمام تاریخ واقعی‌مان، میراثِ تاریخ ایدئال‌مان را که همان فلسفه باشد، در بوت‌های نقد می‌گذاریم، نقد ما دقیقاً در کانونِ آن مسائلی قرار می‌گیرد که عصر حاضر می‌گوید: مساله آن است.

مارکس، نقد فلسفه‌ی حق هگل

بطور خلاصه، ضروری است که بدانیم آیا نقدِ اجتماعی باید از طریق پیش‌فرض‌هایی که به هیچ وجه اجتماعی نیستند (هستی‌شناسی هستی فی‌نفسه) انجام شود، یا از طریق یک هستی‌شناسی در-اشتراک-

^{۱۷۴} این متن برگردانی است از مقاله‌ی زیر:

Acosta López, María del Rosario, *Ontology as Critique: On Jean-Luc Nancy's Inoperative Community*, *Research in Phenomenology* 47 (2017) 108–123.

بودن^{۶۷۵}، یعنی هستی‌شناسی ذات متکثر تکین هستی^{۶۷۶}. به همین خاطر است که موضوع «هستی‌شناسی» پیش از هر چیز متضمن واکاوی شرایط نقد بطور کلی است.

ژان-لوک نانسی، متکثر تکین بودن

موضوع اصلی هدایتگر این مقاله، از درگیری کلی‌تر من با جایگاه فلسفه و مسئولیت و رسالت آن در قبال شرایط واقعی و انضمامی خشونت سیاسی تاریخی، ناشی می‌شود. نکته‌ی برانگیزاننده‌ی اصلی در اینجا دقیقاً اشاره‌ی ضمنی مارکس به خصلت هملت‌گون فلسفه است: آیا فلسفه با درگیر ماندن در مسائل مربوط به خود شرایط امکان نقد، در نهایت همیشه گرفتار بحث امر «ایدئال»، و از آن راه، [محکوم به] نادیده گرفتن و چشم فرو بستن از خواست ضروری نقد امر «واقع» و آثار «نامتام» تاریخ است؟ یا برعکس آیا خود همین امکان تعلیق، خود همین لحظه‌ی گسست یا وقفه‌ای که حادثی بودن رادیکال هستی گشوده است، نیست که هنوز به فلسفه آن نیروی انتقادی خاصش را می‌بخشد؟

می‌خواهم نانسی را در پرتو این دو پرسش به مطالعه بگیرم. بویژه با توجه به نقشی که هستی‌شناسی در-اشتراک-بودن^{۶۷۷} او در آثار فلسفی‌اش ایفا می‌کند. به نظرم هستی‌شناسی می‌تواند جایگاه مفید و زایایی برای پرداختن به چالش مارکس باشد، بویژه با توجه به تفاسیر و قرائت‌هایی که در سال‌های اخیر از آثار نانسی شده است. نظر به تحولاتی که از آنها با عنوان «چرخش هستی‌شناختی» در فلسفه‌ی سیاسی معاصر یاد می‌شود، آثار نانسی بعضاً در معرض اتهام جایگزین کردن سیاست با هستی‌شناسی قرار گرفته است؛ اتهامی که مدعی است نانسی یا بطور خام‌دستانه‌ای در قلمرو نظریه باقی مانده و مسائل واقعی سیاسی را به یکسو نهاده است، و یا اینکه به طرز خطرناکی موجب خلط میان هستی‌شناسی و سیاست گشته است؛ خلطی که می‌تواند هم به کار رویکرد توتالیتیر نسبت به امر سیاسی بیاید، و هم نوعی تقلیل سیاسی و ابزاری کردن فلسفه باشد. اهمیت ویژه‌ی چنین دغدغه‌هایی به واسطه‌ی بحث نفس‌گیری است که بار دیگر در مورد آثار هایدگر و میراث او برای تاریخ فلسفه‌ی سده‌ی بیستم و بیست و یکم به راه افتاد. جهت‌گیری کار نانسی واضحاً تلاشی است برای احیاء (البته نه بدون فاصله‌ی انتقادی) اهمیت و ارزش کار هایدگر. بنابراین انگیزه و محرک سیاسی پروژه‌ی هستی‌شناسی نانسی، برکشیدن و رو آوردن میزان وثاقت و اعتبار هستی‌شناسی، به عنوان رهیافتی مفید و معتبر برای نقد فلسفی خشونت، و نیز مسائل مربوط به -اصطلاح- مخاطرات پرداختن به هستی‌شناسی‌ای است که محرک آنها مسائل و دغدغه‌های سیاسی است.

من همچنان بر این باورم، البته در اینجا به پیروی از خط فکری بنیامین، که اگر فلسفه بتواند در حوزه‌ی نقد، و به ویژه در خصوص اشکال حدی خشونت سیاسی، کاری بکند و فایده‌ای داشته باشد، آن کار چیزی نیست جز ایجاد و بازسازی منابع و امکاناتی معنادار برای واکاوی و درک بهتر سمپتوم‌هایی که محصول اشکال ساختاری خشونت‌اند. تنها در این صورت است که فلسفه می‌تواند در وظیفه‌ی بسیار خطیر و دشوار وقفه انداختن [یا ایجاد گسست] در این اشکال خشونت نقشی داشته باشد؛ خواه این کار از طریق ایجاد ابزارهای [لازم برای] ایجاد گسست صورت گیرد، خواه با ارائه‌ی گرامری^{۶۷۸} که بتواند آن گسست‌ها را به واقعیاتی شنیدنی و مسموع در صحنه‌ی سیاسی حال حاضر مبدل سازد.

به باور من کار نانسی کاملاً متعهد و ملتزم به همین خط فکری است. به نظرم کار او در زمینه‌ی هستی‌شناسی همیشه به طریقی بسیار جذابی با سوبه‌های اساسی و ضروری این مجموعه مسائل سروکار داشته است، یا به بیان دقیق‌تر، کار نانسی همیشه با دو سوبه‌ی اساسی آنچه، در اینجا و در حال حاضر، آن را نقد فلسفی خشونت می‌خوانم، درگیر بوده است. از یک سو، پروژه‌ی هستی‌شناختی نانسی محصول نوعی درگیری با این پرسش است که آیا چارچوب‌های [فکری، مفهومی و زبانی] ما برای آشکار ساختن انواع خشونت‌هایی که در ساختار فهم ما از امر سیاسی نهفته‌اند، کافی است؟ و اینکه آیا فلسفه چیزی ضروری و بنیادی برای ارائه در این زمینه دارد؟ از سوی دیگر، این موضوع در کار او ارتباط تنگاتنگی با این پرسش دارد که آیا

⁶⁷⁵ Ontology of being-in-common

⁶⁷⁶ Plural singular essence of Being

⁶⁷⁷ Ontology of being-in-common

⁶⁷⁸ grammars

فلسفه می‌تواند بنیاد و زمینه‌ای برای ایجاد وقفه و گسست سیاسی و تاریخی در این اشکال خشونت فراهم سازد- گسستی که برای اینکه در سپهر تاریخی ایجاد شود، می‌بایست بطور اساسی در و از طریق فلسفه دچار گسست شود، یعنی در سطح مقولاتی که به ما این امکان را می‌دهد که به جهان معنا و شکل ببخشیم.

به این ترتیب من قرائتی از هستی‌شناسی نانسی در چارچوب سنت نظریه‌ی انتقادی پیش می‌نهم؛ سنت انتقادی به ویژه در مراحل اولیه‌اش آنطور که بنیامین و آدرنو آن را صورت‌بندی کردند. نمی‌توانم به شرح جزئیات این قیاس و آنچه به نظرم در هستی‌شناسی نانسی نوعی بازصورت‌بندی و بالفعل‌سازی مجدد پروژه‌ی نقد خشونت بنیامین است، بپردازم، اما می‌خواهم دست‌کم با نشان دادن نکات زیر چند گام در این راستا بردارم: نخست اهمیت و نیروی انتقادی پروژه‌ی هستی‌شناختی نانسی به مثابه پروژه‌ای معطوف به واسازی اشکال ساختاری-سیاسی خشونت؛ دوم، قدرت گسست‌اندازی مضمور و مکنون در مفهوم بیکارگی⁷⁹ او و پیوند میان این ژست با آنچه او به عنوان وظیفه‌ی هستی‌شناسی توصیفش می‌کند.

از آنجایی که فکر می‌کنم همه‌ی این نکات، پیش‌تر در یکی از نخستین آثار نانسی، یعنی اجتماع بیکار، بطور پررنگی حضور دارند، در افق این اثر باقی می‌مانم و آن را با برخی از نوشته‌های متأخرتر فیلسوف فرانسوی در مورد همین موضوع بسط می‌دهم. هدف من این است که صرفاً اجتماع بیکار را گام به گام بخوانم، و در این کار توجه خود را به راه‌هایی که هستی‌شناسی در این اثر هم به عنوان مقاومت در برابر خشونت ساختاری تاریخ متافیزیک و هم به عنوان وظیفه‌ای ملتزم به واسازی آن و ضرورت [ایجاد] گسست در آن، برمی‌نهد، معطوف می‌کنم. می‌خواهم نشان دهم که چگونه بازخوانی متن مزبور، با در ذهن داشتن پرسش‌هایی که پیشتر مطرح کردم، می‌تواند راهی بدیل برای درک محدودیت‌ها و امکاناتی که هستی‌شناسی برای یک نقد فلسفی بر خشونت سیاسی گشوده است، به دست دهد.

۱- «استبداد دروهم‌اندگاری مطلق»: منشأ متافیزیکی خشونت ساختاری سیاسی

اجتماع بیکار در بازه‌ی ۱۹۸۳ و ۱۹۸۶ در وضعیتی به رشته‌ی تحریر درآمد که اروپا شاهد سقوط قریب الوقوع کمونیسم بود. اما همانطور که از کارهای مشترکی که نانسی و لاکو-لابارت پیشتر در مورد نازیسم انجام داده‌اند، خیلی زود روشن می‌شود که هدف اصلی نانسی در این کتاب ارائه‌ی تحلیلی مفصل از اشکال و انواع تاریخی توتالیترانیسم سیاسی و رابطه‌ی آنها با آرمان فلسفی و سیاسی بزرگتر اجتماع نیست. انگیزه‌ی اصلی تحلیل نانسی این مساله است که آیا «توتالیترانیسم» [همچنان] ساختار دنیای سیاسی معاصر ما را می‌سازد یا خیر- حتی دنیای معاصر (آنطور که در دهه‌ی ۸۰ در اروپا مطرح بود) که در آن دموکراسی‌های لیبرال به نظر می‌رسید که حرف آخر را بزنند^{8۰} [و بی‌بدیل باشند].

اما معنای این حرف چیست که «توتالیترانیسم» همچنان در ساختار امروز سیاسی ما باقی مانده است؟ به دیده‌ی نانسی این موضوعی نیست که صرفاً به نقد فلسفی ساختارهای سیاسی‌مان راجع باشد. بلکه به نظر او خود این ساختارها نشانه و سمپتوم چیزی‌اند که مقدم بر آنهاست [و در پس پشت آنها قرار دارد] و هیچ‌گاه به سادگی نمی‌توان از طریق ساقط کردن و شکست تاریخی رژیم‌های توتالیتر بر آنها فائق آمد. به این اعتنا یک رهیافت برآستی انتقادی نسبت به توتالیترانیسم، باید بتواند قویاً انواع خشونت‌هایی را که در درک هرروزه‌ی ما از امر سیاسی (از جمله تلقی دموکراسی‌های لیبرال از امر سیاسی) مضمور است، بر ملا سازد. اما نقد برای این کار، نمی‌تواند فقط کار خود را از ساختارهای سیاسی خاص و مشخصی که توتالیترانیسم تاریخی وارد روح امر سیاسی کرده است، بیاغزد و به پیش‌برد (تحلیلی که چنین آغازگاهی داشته باشد چیزی است شبیه به همان کاری که آرنت در ریشه‌های توتالیترانیسم انجام داده است). بلکه تحلیل [انتقادی رادیکال] باید برود به سراغ پیش‌فرض‌های منطقی و مفهومی‌ای که آن ساختارها را در درجه‌ی اول ممکن ساخته است. یعنی دقیقاً پیش‌فرض‌هایی

⁷⁹ Désœuvrement/ inoperativity

^{8۰} بنابراین من رویکرد نانسی را بسیار نزدیک و در پیوند با کار هانا آرنت در مورد توتالیترانیسم تفسیر می‌کنم. برای آرنت هم توتالیترانیسم یک پدیدی تاریخی نیست. او مینویسد: توتالیترانیسم به عنوان یک شکل جدید حکومت «یک خطر بالقوه و همیشه موجود باقی می‌ماند، که چندان محتمل نیست که از الان به بعد همراه با ماند» (Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 478). بنابراین آرنت توتالیترانیسم را به عنوان یکی از ساختارهای سیاسی حال حاضر در نظر می‌گیرد، و در اینجا نانسی هم به نظر من به او نزدیک است. توتالیترانیسم برای همیشه قلمرو امر ممکن را تغییر داده است.

که به دلیل منش برساننده‌شان، این ساختارها را از میدان دید چارچوب‌های انتقادی ما که همچنان بنیادی متافیزیکی دارند، محو و نامرئی کرده‌اند. بر همین اساس است که نانسی و لاکو-لابارت در مقاله‌شان در مورد «اسطوره‌ی نازی» می‌نویسند:

علاوه بر این باید بطور دقیق و مشخص نشان دهیم چگونه دولت توتالیتر باید به عنوان سوژه-دولت درک شود... چرا که در نهایت این ایدئولوژی [یعنی توتالیتریانیسم]، تضمین واقعی خود را در فلسفه‌ی مدرن، و در متافیزیک تماماً تحقق یافته‌ی سوژه می‌یابد: یعنی در مفهومی از هستی (و یا مفهوم سیوررت، و مفهوم تاریخ) که به عنوان سوژکتیویته‌ای حاضر نزد خود^{۶۸۱} تعریف شده است (NM, 294).

نانسی و لاکو-لابارت، بسیار شبیه به تخریب تاریخ متافیزیک هایدگر، اما این بار با جهت‌گیری بسیار مشخص سیاسی، صحبت از ضرورت «یک گام فراتر رفتن» (یا به پس گذاشتن) از تحلیل آرنت می‌زنند و می‌گویند باید برسید که چگونه توتالیتریانیسم به عنوان ساختار جهان معاصر ما، می‌بایست در پیوند با «منطق عام عقلانیت^{۶۸۲}» همبسته با سوژه، تحلیل و واسازی گردد (cf. NM, 294). نانسی نام این منطق عام و تفسیر خاص‌اش از وجود را «دروماندگاریت^{۶۸۳}» می‌گذارد. و دقیقاً نخستین صفحات اجتماع بیکار را اختصاص می‌دهد به تحلیل مفصل «دروماندگاریت»^{۶۸۴}.

بگذارید اینک قدری سریع بروم سراغ استدلال اصلی نانسی در آغاز اجتماع بیکار- استدلالی که در سراسر کتاب به انحاء گوناگون تکرار می‌شود، اما ساختار اصلی‌اش در همان صفحات نخستین مشخص شده است. به باور نانسی، دروماندگاری منطقی است که «بر افق کلی زمانه‌ی ما» حاکم است، یعنی همه‌ی تجربیات معاصر ما از رژیم‌ها و سیاست‌های دولتی [را دربر می‌گیرد]: «هم دموکراسی‌ها و سنگرهای قانونی شکننده‌شان» (IC, 3)، هم تجربه‌ی تاریخی شکست‌خورده‌ی کمونیسم و هم پدیده‌ی ظاهراً مغلوب‌شده‌ی توتالیتریانیسم (IC, 3). در تمام این‌ها موضوعی که مطرح است «سرنوشتی است که به خواست و اراده‌ی اندیشه‌ی مدرن رقم خورده است» (IC, 5). در این خواست اندیشه‌ی مدرن از یک سو، نوعی اومانیسیم^{۶۸۵} وجود دارد که انسان را بر اساس سرشت یا ذاتی می‌نگرد که باید به عنوان پروژه‌ای خود-مولد^{۶۸۶}، نوعی کار^{۶۸۷}، «خواه کار فردی خواه دولت تام گرا» (IC, 4)، محقق گردد. و از سوی دیگر، متضمن «متافیزیک امر مطلق برای خود^{۶۸۸} است، که به معنای متافیزیک امر مطلق بطور کلی هم هست، متافیزیک همچون مطلق بودن، همچون امری کاملاً مجزا، متمایز و فروبسته: بدون رابطه بودن^{۶۸۹}» (IC, 4). هم اومانیسیم و هم متافیزیک امر مطلق، در ذیل منطق توتالیتر دروماندگاریت جای می‌گیرند، که همانطور که عنوانش هم به خوبی نشان می‌دهد، نهایتاً فقط معطوف است به خودش، به تولید خودش، و در این فرایند، به تولید بنیاد مطلق خودش.

⁶⁸¹ Subjectivity present to itself

⁶⁸² General logic of rationality

⁶⁸³ immanentism

⁶⁸⁴ توضیح بیشتری در این زمینه لازم است: موضع نانسی این است که درک توتالیتریانیسم باید همراه شود با واسازی مقولات متافیزیکی‌ای که در هسته‌ی آن نهفته‌اند و همچنان امروزه شرایط امکان آن را می‌سازند. اما چنین واسازی‌ای در پی آن نیست که «ضرورت تاریخی» پدیده [ی توتالیتریانیسم] را ریشه‌یابی کند و نشان بدهد. توتالیتریانیسم را نباید به عنوان «سرنوشت غرب» فهمید، همچنین نباید به آن به عنوان محصول نوعی «علیت مکانیکی» نگریست، چرا که این نوع نگاه به تاریخ، خودش هم ریشه دارد در اسطوره‌ی مدرنیته که باید واسازی شود (cf. NM, 295). با این حال لازم است که آن مراحل مفهومی واسطی را شناسایی کرد که از رهگذر آنها حتی هوشمندانه‌ترین اندیشه‌ها در خصوص امر سیاسی ممکن است به مخرب‌ترین نفی‌اش فرو غلتند.

⁶⁸⁵ شاید بد نباشد یادآوری کنیم که کار نانسی در دهه‌ی هشتاد با لاکولابارت از دل کنفرانسی بیرون آمد که در Cerisy-la-Salle در مورد مقاله‌ی «غایات انسان» دریدا (۱۹۶۸) توسط آن دو برگزار شد. بنابراین تحقیقات نانسی در باب امر سیاسی، که نهایتاً او را بسوی کتابش در باب اجتماع و سپس هستی‌شناسی متکثر تکین رهنمون شد، از دل تحقیق درباره‌ی مساله‌ی اومانیسیم (در هایدگر و از طریق دریدا) و از آن راه رهیافتی نسبت به «رساله‌ی واسازی» دقیقاً در رابطه با چنین بینش انتقادی‌ای در آمد.

⁶⁸⁶ Self-producing project

⁶⁸⁷ work

⁶⁸⁸ A metaphysics of the absolute for itself

⁶⁸⁹ Being without relation

نانسی بدین ترتیب است که «هستی‌شناسی سوژکتیویته» (MI, 55) را در ارتباط آشکار و وثیق با ساختار یا نحوه‌ی عملکرد آنچه به عنوان ساختار اسطوره^{۶۹۰} توصیفش می‌کند، قرار می‌دهد: او می‌نویسد: «ساختاری که بطور مضاعف توتالیتز یا دروهماندگار است: یعنی هم در فرم و هم در محتوایش» (MI, 56). در اینجا تحلیل نانسی خیلی به والتر بنیامین و مقاله‌اش (که به «نقدِ خشونت» نوعی پارادوکس که در قلب ساختار «خشونت متافیزیکی» قرار دارد می‌پردازد) نزدیک می‌شود. پارادوکس و خشونتی که برای بنیامین مستقیماً مرتبط است با عملکرد حقوق پوزیتیو^{۶۹۱} (هم مرتبط است با کاربستش و هم بنیان یا مشروعیت‌اش). به نظر نانسی اسطوره همیشه به لحاظ فرم و شکل توتالیتز است، چرا که وقتی خود را می‌سازد و به عرصه‌ی وجود می‌آورد باید در عین حال ساختارهای بنیادینی را هم برای مشروعیت خود (و خصلتِ مطلقِ کلِ آن ساختار) بسازد. نانسی می‌نویسد: «اسطوره، با هم‌رسانی کردنِ خود، آنچه را می‌گوید ایجاد می‌کند، اسطوره داستان خود را بنیان می‌نهد. این خود-هم‌رسانی مولد ... همان سوژکتیویته است که به عنوان یک تمامیت فاقدِ مازاد و باقی‌مانده [یعنی همچون یک تمامیت توپر و یکدست] ارائه شده است (خود را باز نموده است)» (MI, 57). در عین حال محتوای اسطوره هم ضرورتاً توتالیتز است، چرا که هیچ معنایی خارج از عملکرد خود-هم‌رسانی‌اش وجود ندارد. نانسی می‌گوید: «اسطوره، وجودهای متکثر را به عنوان اموری دروهماندگار در داستانِ یگه‌ی خودش بازمی‌نماید، داستانی که آنها را با هم جمع می‌کند و بهشان شکلی مشترک در گفتارش و به عنوان گفتارش می‌دهد» (MI, 57). اسطوره آنچه را که می‌گشاید و می‌آغازد، می‌بندد، و آن را به عنوان یک امر بسته شده [یا بستار] می‌گشاید یا می‌آغازد، و از این رهگذر خودِ آن چیزی را که ازش فرا می‌رود بطور بی‌واسطه حاضر یا عرضه می‌کند، «بطور بی‌واسطه دروهماندگار»ش می‌کند. نانسی نتیجه می‌گیرد که اسطوره «گشودگی دهانی است که در عین حال مساوق است با بسته شدنِ یک عالم» (MI, 50).

در اینجا می‌رسیم به ویژگی دوم منطقِ دروهماندگاریت. اسطوره‌ی سوژکتیویته، یا دقیق‌تر، ساختار اساطیری سوژکتیویته، که مبین و نمودارِ تقدیر توتالیتزِ غرب است، ذاتاً ساختاری است که خود را می‌بلعد. این ساختار، در حالیکه هر چیزی غیر از خود را نفی می‌کند (و در نتیجه به ساختاری هم‌اره [خود-] برانداز تبدیل می‌شود) نهایتاً نمی‌تواند در این فرایند خود را نفی نکند: جنبش سوژکتیویته از طریق «بلعیدنِ فی نفسهِی نیستی‌ای که از سوی همه چیز که لافسه نیست، بازنمایی شده است»^{۶۹۲} دستِ آخر یک‌جور عملیاتِ «اتوفاژیک» [خودخوارانه] است (CF. IC. 18).

به این ترتیب به عقیده‌ی نانسی اگر ساختار متافیزیکی سوژکتیویته را تا پیامدها و نتایج غایی‌اش دنبال کنیم، درخواهیم یافت که چگونه وقتی «دروهماندگاری مطلق به عرصه‌ی کنش‌ها و اقدامات سیاسی ترجمه می‌شود، حقیقتش چیزی نیست جز حقیقتِ مرگ» (IC, 12). نانسی در «در باب متکثر تکین بودن»^{۶۹۳} می‌نویسد «اگر نیک بنگریم، می‌توانیم در کل سنتِ فلسفه‌ی سیاسی‌مان، جای قربانی‌گری را ببینیم» (CF. BSP. 25). معنای این سخن نانسی دقیقاً چیست؟

از یک‌سو معنایش این است که خودِ مرگ، در این جا، «به دروهماندگاری منتقل یا واگذار شده است» (IC, 13). یعنی مرگ در خدمتِ بقای کلیتِ نظامِ سیاسی درآمده است. به این اعتبار چنین عملیاتی، نوعی نتیجه‌ی دلخواهی، جنون‌آمیز یا غیرعقلانی که خارج از [منطق] سیستم باشد نیست، بلکه دقیقاً تبلور و تجلی هدف و غایت نهایی خود سیستم است. نانسی نشان داده است که کل سیستم نهایتاً بر اساس نوعی منطقِ خود-ایمنی کار می‌کند. این [منطقِ خود-ایمنی و حقیقتِ مرگ] تحقق و کمالِ غاییِ خواستِ دروهماندگاری [یا اراده‌ی معطوف به دروهماندگاری] در قلمرو سیاسی است. به گفته‌ی نانسی [این خواست چنین منطقی دارد]: «مسخ و تبدیل کردنِ مردگان‌اش به نوعی جوهر یا سوژه- این جوهر می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد: وطن، خون و خاک بومی، ملت، انسانیتِ رستگار شده یا تحقق یافته، اجتماع کوچک مطلق، خانواده، یا پیکرِ رازآلود» (IC, 14).

از سوی دیگر، همانطور که بنیامین بخوبی در مقاله‌اش درباره‌ی خشونت نشان داده است، این فقط مربوط به ابزاری کردنِ مرگ‌های تکین در پرتو «تحقق بی‌نهایت یک حیاتِ دروهماندگار نیست» (IC, 13). بلکه هر چیزی و هر کسی که در این

⁶⁹⁰ Structure of myth

⁶⁹¹ Positive Law

⁶⁹² یا «بلعیدنِ در-خودِ [فی نفسهِ] نیستی‌ای که باز نمود همه‌چیزی» است که برای-خود [لنفسه] نیست»-م.

⁶⁹³ یا «هستی متکثر تکین» یا «متکثر تکین هستن»-م.

سیستم به سر می‌برد، باید نهایتاً برای حیاتِ سیستم بطور کل قربانی‌پذیر باشد. به این اعتبار مرگ باید «معنی بی‌معنایی که باید داشته باشد»^{۶۹۴} را از دست بدهد (IC, 14) و به کار درآید [= عملی و اجرایی گردد]. سیستمی که از مرگ کار می‌سازد، نهایتاً سازوکاری به خود می‌گیرد که هر چه در کار است، خود مرگ است. این سازوکار، نتیجه‌ی متناقض و هولناکِ اومانیزم است. به عقیده‌ی نانسی «فرد کاملاً کمال‌یافته یا محقق شده‌ی اومانیزمِ فردگرایی یا کمونیستی، فرد مرده است» (IC, 13).

برای اینکه کاملاً بفهمیم منطق‌هایی که در ساختار سوژکتیویته کار می‌کنند دقیقاً چگونه باعث می‌شوند مفاهیم و مقولات سیاسی مدرنی نظیر حاکمیت، برابری، ساختار قانون و دولت، مبتنی و وابسته به تفسیر هستی بر اساس دروهماندگاری باشند، و از آن راه، امر سیاسی بر اساس قربانی‌گری فهم شود، باید به جاهای دیگر آثار نانسی سرک بکشیم. فعلاً چیزی که باید روشن شود این است که به دیده‌ی نانسی آن نوع «قانونی بودنِ ترور»^{۶۹۵} که آرنت موقعی که به توتالیترانیسم سده‌ی بیستم می‌پردازد، از آن صحبت می‌کند (و خود آن را از بنیامین برگرفته)، پیشاپیش به نحوی در ساختارهای حقوقی و حاکمیتی‌ای که مقوم دولت مدرن‌اند، مکتون بوده است. بنابراین به نظر نانسی (و نیز آرنت) این ساختارها به بقای خود ادامه دادند و هنوز هم همچنان در برداشت‌های معاصر ما از امر سیاسی بسیار زنده و حاضرند- حالا چه مرادمان از این [بقای ساختارِ توتالیتر] مفهوم اجتماع و اسطوره‌ی امر مشترک باشد (که یعنی نه تنها اسطوره‌ی یک اجتماع بنیان‌گذار، بلکه ساختار اساطیری‌ای که در هر مفهومی از «وجود مشترک» عمل می‌کند)، چه مقولات لیبرالی که بیشتر به پروژه‌ی دموکراسی مرتبط‌اند، مقولاتی نظیر هویت و فردیت، که به نظر نانسی گره خورده‌اند به «اسطوره»ی دروهماندگاریِ مطلق خود^{۶۹۶}.

بنابراین اگر اصلاً قرار باشد که امر سیاسی به طریقی جدید مورد اندیشه قرار گیرد، می‌بایست نوعی «گشودگی در قانون امکان نوعی اختلال»^{۶۹۷} در سیاست توتالیتر وجود داشته باشد (HM, 140) یعنی یک‌جور اختلال در ساختارهای متافیزیکی توتالیتر که امر سیاسی را در دنیای امروز بنیان می‌نهد. این اختلال شاید معادلی باشد برای آنچه بنیامین در «نقد خشونت» آن را Ent-setzung قانون نامید. یعنی آن گسست، وانهادن، یا معلق ساختنی که بنیامین در نقد فلسفی خشونت پیش برد. در مورد نانسی همانطور که در ادامه خواهیم دید، این اختلال [یا گسست] از طریق هستی‌شناسی انجام می‌شود. هستی‌شناسی است که وارد صحنه می‌شود تا خشونت اساطیری را واپاشاند و معزول گرداند. این [نقد هستی‌شناختی] در قلب آنچه به متافیزیک بنیان می‌بخشد، فوران می‌کند و منفجر می‌شود تا امکان درکی دیگر از کل جهان را بگشاید. اینک بیابید بینیم چگونه این اتفاق در خلال مسیر فکری نانسی رخ می‌دهد، و چگونه هستی‌شناسی در این معنا نه تنها مخمل و از هم پاشانده‌ی اشکالِ توتالیترِ خشونت است، بلکه همیشه به نوعی در برابر خطرِ بلع‌شان مقاومت کرده است.

۲- هستی‌شناسی به مثابه «سدِ قطعی [و اجتناب‌ناپذیر]» دروهماندگاریت: امحان‌پذیری در-اشتراک-بودن

خب، بیابید دوباره مطالب را مرور کنیم: به عقیده‌ی نانسی، ارائه‌ی نقدی موثر بر دروهماندگاریت چیزی نیست جز پرداختن به منشأ متافیزیکی آن. این یعنی تتبع در راه‌های برهم زدن و واپاشیدن برداشت‌ها و تفاسیر «توتالیتر» از هستی، که به شکل یک خطر در برداشت‌های معاصر ما از امر سیاسی همچنان حاضر و زنده‌اند. فلسفه تنها در آن صورت است که می‌تواند منابع معناداری برای شناسایی منطق‌های قربانی‌گری‌ای که فهم ما از امر سیاسی را ساخته‌اند، ایجاد کند، به عوض اینکه با آنها هم دست و همراه شود. اما تا اینجا قضیه چندان با [پروژه‌ی انتقادی] آدرنو و هورکهایمر تفاوت چندانی ندارد (و حتی می‌توان فراتر رفت و گفت حتی با پروژه‌ی هگل و مارکس)؛ پروژه‌ای که آدرنو و هورکهایمر در آن خطراتی را نشانه رفتند که در پس پروژه‌ی روشنگری و چرخش تاریخی‌اش به سوی منطقِ قربانی‌گریِ ترور نهفته بود. اما چرا نانسی فکر می‌کند گام لازم و ضروری بعدی برای این نوع نقد، هستی‌شناسی است؟ به نظر نانسی قدرت و نیروی هستی‌شناسی در چیست، و از اولویت و ضرورت قائل شدن برای ژستِ هستی‌شناسی چه چیزی عایدمان می‌شود؟ نهایتاً، سوالی که باید در این خصوص پرسیم همان پرسشی است که در آغاز این مقاله طرح شد، اینکه چگونه می‌توانیم به هستی‌شناسی بر اساس [و به عنوان قسمی] نقد بیندیشیم؟ و بر این اساس باید پرسیم معنای این برای هستی‌شناسی چیست؛ و حتی فراتر از آن، معنای این برای نقد چیست؟

⁶⁹⁴ The senseless meaning that it ought to have

⁶⁹⁵ Lawfulness of terror

⁶⁹⁶ Absolute immanence of the self

⁶⁹⁷ Dis-organization

در نظر نانسی نقد تاریخ متافیزیک از خلال یک جور انفجار از درون^{۶۹۸}، زیر و رو و باژگون^{۶۹۹} شده است. این [باژگونی] مرتبط و همخوان است با آن نوع انفجاری [یا فورانی] که هستی‌شناسی در خلال استدلال ایجاد می‌کند. بنابر تحلیل نانسی، هستی‌شناسی نه تنها (و شاید اصلاً) پاسخی است به ضرورت نوعی تقابل انتقادی با نگاه متافیزیکی به جهان، بلکه هستی‌شناسی خود را همواره به عنوان آن چیزی می‌نماید که همیشه پیشاپیش در پس پشت نفس امکان این ضرورت نهفته و مکنون بوده است. بنابراین ضرورت هستی‌شناسی مساوق است با اجتناب‌ناپذیری‌اش، و همین مساوق است که به هستی‌شناسی پیش از هر چیز ضرورت می‌بخشد.

وجه تمایز استدلال نانسی همین است. برای درک این استراتژی و پیامدهایش در رابطه با نظریه‌اش در مورد خشونت سیاسی ساختاری، و نیز در رابطه با هستی‌شناسی به مثابه مقاومت و نقد، باید آهسته گام برداشت. صورتبندی نخست آن خیلی زود در اجتماع بیکار مشخص می‌شود، و بارها و بارها در کارهای بعدی‌اش تکرار می‌شود بویژه به عنوان پاسخی به مفهوم «منطق امر اصیل^{۷۰۰}»، یعنی نوعی هستی‌شناسی سوژکتیویته و حاکمیت غیر-رابطه‌ای مطلق خود^{۷۰۱}. نانسی می‌نویسد:

امر مطلق یا باید امر مطلق مطلقیت خودش باشد، و یا اصلاً وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، برای مطلقاً تنها بودن، تنها کافی نیست که من تنها باشم، بلکه همچنین باید تنها بودن را تنها باشم [=به تنهایی، تنها بودن باشم]- و البته این تناقض است. منطق امر مطلق [خودش] ناقض امر مطلق است. این منطق، امر مطلق را در رابطه‌ای مورد اشاره قرار می‌دهد که، ذاتاً انکار و ناممکن‌اش می‌کند. این رابطه پاره می‌شود و به زور گشوده می‌گردد، از درون و از بیرون، هم زمان، و از بیرونی که چیزی نیست جز انکار یک درون‌بودگی ناممکن، آن «بی‌ارتباطی» ای که از آن جا امر مطلق خود را می‌سازد. (IC, 4).

به این اعتنا دروهماندگاری مطلق نه تنها مخرب و خود-مخرب است، بلکه خود-متناقض هم هست. اگر دروهماندگاریت به منتها و «نهایت» اش برسد، به لحاظ فلسفی و هستی‌شناختی، ناپایداری و بی‌دوامی خود را نشان خواهد داد. باری، نتیجه‌ی این خود-متناقض بودن صرفاً بی‌اعتباری سیستم و سازوکارش نیست. چیزی که رو می‌آید دقیقاً همان چیزی است که چنین واسازی جامعی را در درجه‌ی نخست ممکن ساخته است، یعنی خود واقعیت رابطه و امکان‌پذیری‌اش؛ چرا که به قول نانسی «ناتمامیت رابطه، خودش رابطه است» (HM, 140). منطق امر مطلق «آنرا در رابطه قرار می‌دهد» (IC, 4). رابطه، محدودیت‌ها و ناتمامیت پروژه‌ی دروهماندگاریت را ترسیم می‌کند. و آن چشم‌انداز یا منظره‌ی که از رهگذر این ترسیم گشوده می‌شود، خود هستی‌شناسی است. هستی‌شناسی رابطه (یا آنطور که نانسی بعدها برمی‌نهد، هستی‌شناسی در-اشتراک-بودن) دقیقاً آن چیزی است که درونیت ناممکن تمایل دروهماندگاریت^{۷۰۲} را پاره، و وادار به گشوده شدن می‌کند. بنابراین هستی‌شناسی رابطه هم خود این عملیات است و هم نتیجه و محصولش- عملیاتی که چیزی نیست جز بیکارگی^{۷۰۳} [ناکارگی]، ناکارکردن^{۷۰۴} امر مطلق و کار دروهماندگار^{۷۰۵}.

به این اعتنا هستی‌شناسی در اینجا امری است که همیشه پیشاپیش در کار ناکار کردن است، آن چیزی که همیشه پیشاپیش در برابر بستار امر مطلق^{۷۰۶} در درون خود آن بستار مقاومت می‌کند. نانسی می‌نویسد:

اجتماع، که توسط منطق امر مطلق-سوژه‌ی متافیزیک^{۷۰۷} (خود، اراده، حیات، روح، غیره) کنار گذارده شده است، به ناچار و بالاجبار این سوژه را از طریق خود همین منطق دو پاره می‌کند [از هم می‌پاشاند/ دچار

⁶⁹⁸ implosion

⁶⁹⁹ Turned inside out

⁷⁰⁰ Logic of the proper

⁷⁰¹ Absolute non-relational sovereignty of the self

⁷⁰² Impossible interiority of the totalitarian impulse of immanentism

⁷⁰³ inoperativity

⁷⁰⁴ unworking

⁷⁰⁵ Immanent Work

⁷⁰⁶ Closure of the absolute

⁷⁰⁷ Logic of the absolute-subject of metaphysics

گسست و برش می‌کند] ... رابطه (یعنی اجتماع) چیزی نیست (اگر اساساً بتوان بر اساس فعل ربطی "است/نیست" در باب اجتماع سخنی گفت) جز آن امری که، ذاتاً و علی‌الاصول - و در بستار یا حدودش- استبدادِ دروهماندگاری مطلق را ناکار می‌کند (4, IC, تاکید از من).

بنابراین، در-اشتراک-بودن مقوله‌ای است که متافیزیک غرب هم آن را حذف کرده است (مقوله‌ای که کنار گذاشته شده، ناشنیده مانده، اما همچنین مورد حمله واقع شده و محو گشته است)، و هم در عین حال همیشه پیشاپیش در بنیادش مفروض گرفته شده است؛ یک بنیاد بی بنیاد. از آنجاییکه رابطه چیزی نیست (اگر اساساً چیزی باشد) جز انحلال (بیکارگی) مداوم دروهماندگاری، ژست بیکارکننده یا ناکارکننده‌ای است که در عملیات یا سازوکار خودش جاگیر شده است. به همین دلیل است که هستی‌شناسی در کار نانسی باید شکل «حدّ یا سدّ اجتناب‌ناپذیر حل امر سیاسی وفق سوژکتیویته» (HM, 140) به خود بگیرد. این فوران یا غلیانی است که در متن اجتماع بیکار نانسی رخ می‌دهد، و چیزی است که از آن پس به پروژهی هستی‌شناختی شکل می‌دهد. در-اشتراک-بودن چیزی نیست جز نگاشتن یا برهم‌آیندن «ناممکنی اجتماع»^{۷۰۸} (اجتماع در اینجا به معنای مقوله‌ای کلی‌ساز است یعنی به عنوان تحقق یا به انتها رسیدن منطق دروهماندگاری). نانسی می‌گوید این مقاومت، این برهم‌آیندن ناممکنی، «ژست خاص» اجتماع بیکار است (15, IC).

بر این اساس رابطه‌ی نانسی با متافیزیک سوژه را بطور کامل نمی‌توان با استراتژی غلبه بر تاریخ متافیزیک هایدگری فهمید. در کار نانسی، هستی‌شناسی و نقد با هم تلاقی می‌کنند تا دقیقاً خود همین «ژست خاص» را به قول نانسی ایجاد کنند، یعنی نوعی اندیشیدن در حد^{۷۰۹}. این [تلاقی هستی‌شناسی با نقد] چیزی فراتر از صرفاً غلبه بر متافیزیک و پیامدهای خشونت‌آمیزش است. کار نانسی این است که از طریق به انتها رساندن منطقی که به ساختارهای بنیانگذار آن معنا می‌بخشد، آنها را فروپاشد (cf. BIC, 3). این بدان معنا نیست که نانسی متکی است بر یک‌جور ضرورت منطقی، یعنی این خوش‌بینی خام که ساختارهای تاریخی ما سرانجام صرفاً توسط سرشت متناقض منطقی خودشان فروخواهند پاشید. دیالکتیک پس پشت استدلال خود نانسی تنها ظاهری است، و باید فقط به عنوان استراتژی‌ای در نظر گرفته شود که معطوف است به نشان دادن نیرو (و به همان اندازه شکنندگی) و قدرتی (و به همان اندازه حادثی بودن) که در امر ضروری، و در عین حال، گسست همیشه به تعویق افتاده‌ی دروهماندگاریت، درگیر و حاضر است. او می‌نویسد:

... تمام شیوه‌های اندیشیدن به منفیت چه خودشان بدانند چه ندانند، می‌انجامند به یک نقطه‌ی واحد (آنها دست کم از آن نقطه عبور می‌کنند، حتی اگر نپذیرند که در آن متوقف شوند). این نقطه همان جایی است که خود امر منفی، برای اینکه امر منفی باشد (برای اینکه nihil negativum باشد و نه صرفاً nihil privatum) باید از عملیات خود دست بکشد، و بدون هیچ مازاد یا باقی‌مانده‌ای، در-خود [یا فی نفسه] تایید شود؛ و یا اینکه برعکس، باید به عنوان مازاد یا باقی‌مانده‌ای مطلق تایید شود که نمی‌تواند در تسلسل رویه یا عملیات فراچنگ آید. (این نقطه‌ی بحرانی [=عطف/انتقادی]، معوق و بیکار در قلب دیالکتیک است). (BSP, 91).

توجه داشته باشید همیشه در نحوه‌ای که نانسی نقش و جایگاه ژست واپاشاننده را بیان می‌کنند بدیلی وجود دارد. یا امر منفی از عملیات خود دست می‌کشد، و همه چیز را بدون هیچ مازاد و باقی‌مانده‌ای مصرف و بلع می‌کند، و منجر می‌گردد به شکل‌گیری خشونت اتو-ایمنی‌گون خودقربانی‌گری (که قبلاً ذکرش رفت) که مختص دروهماندگاریت است، یا اینکه می‌توان آن نقطه‌ی بحرانی، معوق و بیکار که همیشه در قلب دیالکتیک هست، را جدی گرفت و مورد توجه قرارش دهد، نقطه‌ای که همچنان باید به عنوان اضطرار شنیده شود و متعاقباً به عنوان مسئولیت در نظر گرفته شود.

بنابراین در-اشتراک-بودن صرفاً یک امر داده شده نیست؛ بلکه به گفته‌ی نانسی، امری است داده شده به ما^{۷۱۰}. این بدان معناست که ضرورت نگاشتن و برهم‌آیندن آن به عنوان نوعی مقاومت در برابر خشونتی که می‌کوشد هر از گاهی آن را حذف

⁷⁰⁸ Inscription of the impossibility of community

⁷⁰⁹ Thinking at the limit

⁷¹⁰ Given to us

کند، ماهیتی منطقی ندارد، بلکه از جنس عمل است. نانسی می‌نویسد در-اشتراک-بودن بنابراین «هدیه‌ای است که باید احیا و هم‌رسانی شود» (IC, 35). [در-اشتراک-بودن] نه می‌تواند به انجام برسد و نه تولید شود، بلکه نهایتاً یک جور وظیفه است، «وظیفه‌ای بی‌نهایت در قلب تنهایی (یک وظیفه و یک کشمکش)» (IC, 35). این نه خود داده‌بودگی هستی، بلکه سرسختی و لجاجت آن^{۷۱۱} (لجاجت رابطه) است که علی‌رغم تمام تلاش‌ها برای مسدود کردن آن، زنده و باقی مانده است. لجاجت در-اشتراک-بودن، یعنی لجاجت وجود مشترک ما است که تنها در فضای میان ما، یعنی در تکثر تکین هستی می‌تواند رخ دهد.

این حدّ خود همان در معرض‌بودگی^{۷۱۲} [یا آشکارگی و فاش‌بودگی] است، که تا جایی که به روی خطر رادیکال‌ترین خشونت گشوده باقی می‌ماند، به شکلی، خصلت امحان‌پذیر و نازدودنی وجود را حفظ می‌کند. به همین دلیل است که نانسی می‌تواند بیان کند که: «اساساً برای ما میسر نیست که اجتماع را از دست دهیم... ما نمی‌توانیم هم‌جمهوری^{۷۱۳} نکنیم» (IC, 35). بنابراین اجتماع به معنای در-اشتراک-بودن، همیشه بیکار است، همیشه بطور هم زمان *désœuvré* (بیکار) و *désœuvrant* (بیکارکننده) است؛ نانسی به این دو اشاره می‌کند تا هم به خصلت برساننده‌ی اجتماع اشاره کند و هم ضرورت (مسئولیت) همیشگی نگاشتن یا برنمایاندن آن را مورد تاکید قرار دهد (cf. IC, 35). سرشت دوگانه‌ی این ضرورت (یعنی ضرورت نازدودنی وجود و اضطرار مقاومتش) دقیقاً آن چیزی است که پروژه‌ی هستی‌شناختی نانسی را به نوعی توصیف تبدیل می‌کند، و در عین حال به یک دستور مطلق، یک نقد و یک وظیفه.

نتیجه‌گیری: وظیفه‌ی نقد فلسفی

اما معنای اینکه هستی‌شناسی «سد اجتناب‌ناپذیر حل امر سیاسی مطابق با سوبژکتیویته است» چیست؟ و این گزاره چگونه نقش فلسفه در مورد نقد را روشن می‌سازد؟ بیایید به یاد داشته باشیم که اگر قرار باشد هستی‌شناسی دو شرط اساسی‌ای که در بالا برای وظیفه‌ی نقد فلسفی برشمردیم محقق کند، باید بتواند (اولاً) چارچوب و ساختاری صورتبندی کند که تمام قد علیه هر گونه همدستی با ساختارهای متافیزیکی سوبژکتیویته بایستد؛ (ثانیاً) انواع خشونت‌هایی را که محصول ساختارهای مزبور است عیان و آشکار سازد، و در این راستا آنها را مختل و بیکار کند.

چگونه باید این دو وظیفه را در مورد پروژه‌ی نانسی بفهمیم؟ در درجه‌ی اول، چیزی که در نانسی روشن است آن است که اگر فلسفه می‌خواهد در وظیفه‌ی نقد خشونت سیاسی نقش و سهمی داشته باشد، باید پیش از هر چیز، نقد کردن خودش را وظیفه‌اش بداند. نانسی می‌گوید تجدید نظر در معنای سیاست، مستلزم بازاندیشی در خود معنای «فلسفه» در پرتو «وضعیت خاستگاهی: نمایش محض خاستگاه‌های تکین^{۷۱۴}» (BSP, 25) است. نانسی می‌نویسد: «فلسفه نیاز دارد که دوباره آغاز گردد، خود را علیه خودش، علیه فلسفه‌ی سیاسی و سیاست فلسفی مجدداً بیاغزد» (BSP, 25). به این اعتبار، به بیان نانسی آنطور که در ابتدای این مقاله رفت، معنای نقد در این جا، بیش و پیش از هر چیز، «بررسی و ارزیابی شرایط نقد به طور کلی است» (BSP, 55).

به این اعتنا، نانسی حافظ سنتی است که بنیامین گشوده است، بنیامینی که برایش نقد خشونت باید هم زمان فلسفه‌ی تاریخش هم بشود. یعنی نقد باید مقولات مفهومی پشت ساختارهای قانونی و سیاسی (و در نتیجه تاریخی) ما را کشف و واسازی کند، همچنین (پیش و بیش از هر چیز) باید چارچوب‌هایی را که به آن مقولات و مفاهیم معنا می‌دهند و آنها را بنیان می‌نهند، واسازی نماید.

این دقیقاً همان کاری است که هستی‌شناسی می‌تواند بکند. هستی‌شناسی از طریق آغاز از «نمایش محض خاستگاه‌های تکین»، یعنی حد محو شدن‌ی‌ای که در-اشتراک-بودن معرفی و وارد کرده است، نقد است. به این ترتیب هستی‌شناسی تمام آن نوع خشونت‌هایی را که در زبان متافیزیک (زبان فرد، اجتماع، حاکمیت و غیره) پوشیده و مستور می‌مانند، آشکار و مسموع می‌سازد. هستی‌شناسی همچنین این امکان را ایجاد می‌کند که به وظیفه‌ی سخت گوش کردن به خواست ناشنیده‌ی اجتماع، یعنی

⁷¹¹ Stubbornness of being

⁷¹² exposure

⁷¹³ compear

⁷¹⁴ The originary situation: the bare exposition of singular origins

خواست در-اشتراک-بودن و مسئولیت مرتبط و توأم با آن، بها داده شود. هستی‌شناسی گاهی این امکان را در اختیارمان می‌گذارد که از نقطه‌ی دیگری برای فهم ساختارهایی که به وجود مشترکمان شکل می‌بخشند بنگریم. و این کار را از طریق ساختن گرامری (مفاهیم و چارچوب‌هایی) می‌کند که می‌تواند در برابر غایات هر رانه‌ی سیاسی توتالیتری، «بیکار» (غیر-از آن خودکردنی) بماند.

اگر پروژه‌ی نانسی را بر این اساس بخوانیم و بفهمیم، بار دیگر به نظر می‌رسد که نانسی از تلقی بنیامین درمورد نقد فلسفی خوراک می‌گیرد. همانطور که بنیامین در آغاز مقاله‌ی خود در باب اثر هنری اعلام کرد، یک نقد سیاسی واقعی و موثر تنها می‌تواند از طریق تولید «مفاهیمی آغاز شود که یکسره و تماماً برای مقاصد فاشیسم بلااستفاده و بی‌فایده‌اند»، یا (اگر آن را با توجه به زمینه‌ی بحث در اینجا [یعنی پروژه‌ی نانسی] تفسیر کنیم)، نقد واقعی باید مفاهیمی تولید کند که برای مقاصد مربوط به میل توتالیتری که در قلب سیاست قرار دارد، بلااستفاده و بی‌فایده باشد. این شرط هر نقد واقعی و موثر است، یعنی مقاومت در برابر ابزاری شدن و تصاحب زبان (و زبان ابزاری شدن و تصاحب)؛ ویژگی‌هایی که مختص تفسیر هستی به مثابه سوژه و کار اند.

باری، همانطور که از بنیامین آموختیم، این صرفاً آغاز نقد است و نه پایان آن. ساختن تحلیل مفهومی‌ای که می‌تواند بطور موثر انواع خشونت‌هایی را که در ساختارهای سیاسی و تاریخی ما نهفته‌اند عیان کند، باید همراه شود با نوع دیگری از نقد. این نقد از خلال رو آوردن و شنیدنی و فهمیدنی کردن این ساختارها، باید نهایتاً برسد به تغییری در چارچوب‌ها، و همراه با آن، نوعی مقاومت در برابر آثار تاریخی و سیاسی‌ای که برخاسته از ساختارهای مورد نقد است. مقاومت با درک این موضوع آغاز می‌شود که در-اشتراک-بودن همیشه پیشاپیش منطق تصاحبی را که در توتالیتریسم نهفته است، به حال تعلیق در می‌آورد. اما همانطور که در بالا دیدیم، این بدان معنا نیست که زبان و بیکارگی‌ای که در-اشتراک-بودن هست، نباید هر بار به عنوان کشمکش و وظیفه درک شود.

مهم است در اینجا روشن و صریح باشیم. این به معنای آن نیست که هستی‌شناسی باید در کار نانسی به عنوان یک برنامه‌ی سیاسی فهمیده شود. حتی همانطور که خودش هم به روشنی می‌گوید، نباید هستی‌شناسی را به عنوان نوعی تلاش به سوی «سیاستی دیگر» فهمید (BSP, 25). همچنین سیاست به هیچ وجه نباید بر اساس هستی‌شناسی بنیاد نهاده شود. همانطور که او در پایان کتاب اجتماع انکارشده^{۷۵} (یکی از آثار متاخر در مورد این موضوع) می‌نویسد «هر سیاستی که در پی بنا کردن خود به شکل هستی‌شناختی باشد، بسیار گسترده^{۷۶} است»، اما در عین حال او تأکید می‌کند که «هر هستی‌شناسی‌ای آنقدر تنگ و محدود است که نمی‌توان ریشه‌اش را در رابطه‌ای که مقدم بر هستی است پی گرفت» (75 cd).

حرکت نانسی از مسیر هستی‌شناسی، به این ترتیب، ضرورت و تهربخش بودن گذار از یک نقد صرفاً سیاسی به سوی یک نقد اساساً فلسفی را حفظ می‌کند. این [حرکت یا گذار] دقیقاً همان چیزی است که به نقد این امکان را می‌دهد که از لحاظ سیاسی، و سازانه [یا گسست‌افکن] باشد؛ آن هم به طور ساختاری و نه صرفاً بطور هنجاری. سرشت و سازانه‌ی هستی‌شناسی، به عنوان نوعی گشودگی افق در پایان تاریخ متافیزیک و در خود حد یا مرزی که این وضعیت آن را فاش و عیان ساخته است، فقط مبتنی است بر نوعی هشیاری و مراقبت همیشگی در برابر هر تلاشی که معطوف باشد به از آن خود کردن [یا تصاحب و تملک]، دیالکتیکی کردن، و یا جوهری کردن اجتماع (و این وظیفه‌ی کمی نیست).

هستی‌شناسی برای تضمین و پشتیبانی از آن چیزی است که نانسی در متون بعدی‌اش آن را چرخش معنا^{۷۷}، پراکنش و توزیع آن^{۷۸}، وضع و سرشت^{۷۹} و تکثر صداهای آن می‌خواند. بنابراین موضوع راجع است به شنیدن. یعنی از یک سو، آموختن و تمرین گوش کردن به خواست شنیده نشده‌ی اجتماع، گوش کردن به تکثر و ظنین محض معنا، که در-اشتراک-بودن است و همیشه هم بوده است. اما در عین حال و از سوی دیگر موضوع پی بردن به این هم هست که اجتماع «همیشه خود را در یک شنیدن

⁷¹⁵ The disavowed community

⁷¹⁶ Broad

⁷¹⁷ Circulation of sense

⁷¹⁸ distribution

⁷¹⁹ Dis-position

عرضه و عیان می‌کند»، یعنی اینکه اجتماع در مخاطره است، همیشه پایش به میان است، یعنی همیشه نیازمند حمایت ما است و در نتیجه اجتماع معیار غایی برای داوری‌هایمان است. نانسی می‌نویسد، در-اشتراک-بودن خود را همیشه «پیش از داوری قانون اجتماع، یا اصیل‌تر، پیش از داوری اجتماع به مثابه قانون» عرضه می‌دارد (IC, 28). ایجاد کردن شرایط امکان برای چنین داوری‌ای: این است نقش انتقادی هستی‌شناسی، نقدی که معطوف است به گشودگی امر سیاسی، و در برابر هر گونه تلاشی برای فرموله کردن امر سیاسی به مثابه یک بستر می‌ایستد.

Abbreviations

Works by Jean Luc Nancy

IC “The Inoperative Community,” in *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 1–42

MI “Myth Interrupted,” in *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 43–70

BIC “On Being-in-Common,” in *Miami Theory Collective, Community at Loose Ends* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1991), 1–12

HM “The Jurisdiction of the Hegelian Monarch,” in *Birth to Presence*, trans. Mary Ann and Peter Caws (Stanford CA: Stanford University Press, 1993), 11–142

BSP “Of Being Singular Plural,” in *Being Singular Plural*, trans. Robert Richardson and Anne O’Byrne (Stanford CA: Stanford University Press, 2000), 1–99

CD *The Disavowed Community*, trans. Philip Armstrong (NY: Fordham University Press, 2016)

In Collaboration with Philippe Lacoue-Labarthe

NM “The Nazi Myth,” trans. Brian Holmes, *Critical Inquiry* 16:2 (1990), 291–312

RP *Retreating the Political*, ed. Simon Parks (New York: Routledge, 1997)

پداگوژی نوظهور یا تفکر انتقادی؟^{۷۲۰}

الکساندر کاتبرت

برگردان: مجتبی لرنزنگه

ویراستار ترجمه: ایمان واقفی

آن‌ها می‌خواهند بدانند، آن‌ها می‌خواهند یاد بگیرند، آن‌ها می‌خواهند بفهمند دنیای عجیب اطرافشان را - آیا آن‌ها شایسته پرورش بهتری نبودند؟^{۷۲۱}

در سال ۱۹۹۴ من دو مقاله‌ی مرتبط با هم درباره‌ی آموزش برنامه‌ریزی نگاشتم. عناوین هر دو مقاله «برنامه‌ای برای آموزش برنامه‌ریزی در دهه‌ی ۹۰» بود. زیرعنوان اولین مقاله «تولید انعطاف‌پذیر» و دومی «آموزش انعطاف‌پذیر» بود (۱). در ادامه در سال ۲۰۰۱ مقاله‌ای با عنوان «به سوی جهانی‌شدن: بازاندیشی و زمینه‌مندی در آموزش طراحی شهری» (۲) منتشر کردم. هر سه مقاله با بهره‌گیری از نظریه‌ی اجتماعی می‌کوشند نشان دهند چگونه برنامه‌ریزی و طراحی شهری منبعث از اقتصاد سیاسی‌اند و اینکه دستاوردهای آموزشی‌شان به طور مشابه تعیین می‌شوند. برای من، واژه «Pedagogy» همواره حاوی دلالت‌های ضمنی منفی بوده است. در حالیکه دیکشنری آکسفورد به سادگی آن‌را «علم آموزش» تعریف می‌کند و بر تمایلات pedantic (ملا نقطی) که در آن واژه‌ی «Pedant» بر شیفتگی بی‌حد به قواعد فرمال یا معنای لغوی به هزینه‌ی از دست

^{۷۲۰} این مقاله برگردانی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Cuthbert, Alexander. (2016) Emergent Pedagogy or Critical Thinking? *Journal of Urban Design*, 21:5, 551-554, DOI: 10.1080/13574809.2016.1220139.

^{۷۲۱} Feyerabend, P. 1975. *Against Method*. London: Verso.

رفتن نگاه جامع‌تر دلالت دارد تاکید. اگر بخواهم به‌طور ساده حرفم را بزمن می‌گویم پداگوژی و تفکر انتقادی هر دو در یک اقلیم نمی‌گنجند.

بنابراین در اندیشیدن پیرامون پداگوژی آینده، من مجدداً استدلال می‌کنم که هرگونه تغییری در آموزش بطور کلی و آموزش طراحی شهری بطور خاص مستقیماً از توسعه‌ی نیروهای تولیدی ناشی می‌شود. این نیروها دائماً در حال تغییرند و این تغییرات پیامدهای آشکاری برای آموزش دارد. بیست و شش سال پیش، آلوین تافلر با قدرت گفت «بهترین نمونه‌ی تشکیلات فتودالی امروز را می‌توان در دانشگاه پیدا کرد» (۴). این حرف با حال و هوای آن دوره احتمالاً منطبق بود. تافلر باور داشت که «این نظام اقتصادی جدید و رادیکال فرآیندی بی‌بازگشت را آغاز کرده است. با ظهور نشانه‌های نخستین نئولیبرالیسم و دولت‌شرکتی (neo-corporate state) که در سرتاسر جهان نظام دانشگاهی ما را تحت تأثیر قرار داد این بینش تافلر در حدود ربع قرن پیش پیامبرگونه می‌نمود. تغییر در پراکسیس اجتماعی (social praxis) همچنان بن‌بستی را در نظریه‌ی اجتماعی که به‌تازگی به‌طور ویژه فضا را به موضوع مطالعه تبدیل کرده بود ایجاد کرد. با وجود این، گروه‌های آموزشی و دانشکده‌های مطالعات محیط مصنوع که عمیقاً به پداگوژی متکی بودند، کم و بیش توجهی به انقلاب فکری آن دوران نکردند. این رشته‌ها در عوض ترجیح دادند بر خوش‌بینی و ایمان خام‌اندیشانه‌ی خود به حقانیت پراگماتیسم ادامه دهند.

دانشگاه‌ها بخش مهمی از اقتصاد ملی به شمار می‌روند. در استرالیا آموزش جزء ده صنعت برتر کشور در «ارزش افزوده ناخالص» (gross value added) در حساب‌های ملی به حساب می‌آید. فروش سرمایه‌ی فرهنگی بازار بزرگی دارد. درست وقتی که ایدئولوژی‌های جدید شرکتی (نئوکورپرات) در حال بلعیدن تمام بازارهای کلان‌اند، هیچ دلیلی بر اینکه نپذیریم توسعه‌ی «صنعت» آموزش نیز باید از اساس شبیه به دیگر صنایع باشد وجود ندارد. این استراتژی حتی اداره‌ی دانشگاه‌ها را هم به درون خود کشانده است، آنچنان که آن‌ها به چنین پداگوژی‌ای که بازتاب‌دهنده‌ی منافع‌شان است خوش‌آمد می‌گویند. بنابراین طراحی شهری دو انتخاب دارد. یا آنکه به دور خود پيله‌ای ببندد و با تصویری از شهر ایده‌آل خود را از جریان تاریخ منزوی کند و یا اینکه بپذیرد فضای اقتصادی و سیاسی «در وهله‌ی آخر» خود را به ما تحمیل می‌کند. در طراحی شهری می‌توانیم همانند کامیلو سیتته (Camillo Sitte)، لوکوربوزیه و کوین لینچ ایده‌آل‌گرا باقی مانیم اما در آخر دستاوردهای آینده‌ی طراحی شهری پیشاپیش مشخص شده است. همانطور که گفته شده است: «آینده قبلاً نگاشته شده و دیگر جوهری برای نوشتن باقی نمانده است».

با وجود این، نحوه‌ی تعریف طراحی شهری بر شکل‌گیری و توسعه‌ی برنامه‌های آموزشی (دانشگاهی) تأثیر می‌گذارد (۵). در آن زمان من فکر می‌کردم برای رها ساختن «طراحی شهری جریان غالب» که خوزه لویس سرت (Jose Luis Sert) در سال ۱۹۵۳ با عنوان «طراحی پروژه» بنیان گذاشت از دست «طراحی شهری جدید» و متکی کردن طراحی شهری بر اقتصاد سیاسی فضایی، نیازمند تغییری اساسی و دمیدن روحی تازه هستیم (۶). بنیان فکری «طراحی شهری جدید» بر این فرض بنا شده بود که «تمام فضاها به نحوی از انحاء بوسیله‌ی کنش انسانی طراحی می‌شوند». حال آنکه فضای شهری از درون تاریخ توسعه‌ی اجتماعی متولد می‌شود. چه پای یک خالق در میان باشد چه نباشد، فرم (ریخت) شهری در هر صورت «بوجود می‌آید». تاریخ به ما نشان می‌دهد تنها در یک شرایط بسیار خاص است که وجود یک خالق و آفرینشگر در هیئت یک طراح برای طراحی شهر لازم می‌شود. بدین ترتیب «تعریف» طراحی شهری نه تنها غیرضروری می‌نمود بلکه اساساً کمکی به ما نمی‌کرد. بدین ترتیب معنای طراحی شهری به‌جای اینکه موضوعی برای معماری و شهرسازی رسمی تبدیل شود مصادف شد با «یک رشته مطالعاتی». بر این اساس پای سه ملاحظه‌ی کلیدی به‌میان آمد: امپریالیسم جدید سیاست‌های نئوکان (نومحافظه‌گرایی)؛ نظم‌بخشی مجدد فضای اجتماعی؛ و متعاقباً شورش «دانش‌ها»ی به‌انقیاد درآمده، یعنی «آن دست از مفاهیم و دانش‌های تاریخی‌ای که بوسیله‌ی یکپارچگی کارکردگرایانه و یا نظام‌مند شدن صوری از نظر محو شدند یا تحت‌الشعاع قرار گرفتند» (۷).

نخست آنکه نظم سیاسی جدید برخاسته از دکترین حزب محافظه‌کار است (۸). در سطح ملی، دستگاه حکومتی از منافع شرکت‌ها که بر دولت اثرگذار بود، به سوی «دولت نئوکورپراتی»‌ای در حرکت است که در آن ایدئولوژی بخش خصوصی نه‌تنها دولت را تحت تأثیر قرار می‌دهد بلکه به بخش لاینفک آن تبدیل شده است. با مسلط شدن طرح‌های دست راستی و خصوصی‌سازی فزاینده‌ی خدمات اجتماعی، اقلامی که برای بازتولید اجتماعی ضروری بوده‌اند امروز به محملی برای کالایی شدن و کسب سود درآمده‌اند. شوربختانه آنکه طبیعت نیز در قلمرو چنین «خدماتی» درآمده است (۹). با بسط بحران مالی دولت‌ها، کلیت اقتصاد اکنون به سوی یک کلیت کالایی‌شده در حال حرکت است. آنچه قبلن «حقی» سلامت، رفاه، امنیت و

آموزش قلمداد می‌شد اکنون به شکل کالایی درآمده که تنها اگر پول داشته باشید می‌توانید بخریدش وگرنه از آنان محرومید و مدام خود را سرزنش و محکوم می‌کنید.

دوم، این ابزارگرایی جدید به چند طریق فضای اجتماعی را از نو نظم می‌بخشد. نکته‌ی اصلی در این جا تعریف مجدد طبقه‌ی اجتماعی است. در ایالات متحده «طبقه‌ی کارگر» از میان رفته است. اکنون هرکسی به «طبقه‌ی متوسط» ارتقاء یافته است. در عین حال اگر حرف ریچارد فلوریدا را باور کنیم یک «طبقه‌ی خلاق» به وجود آمده است (۱۰). این طبقه‌ی جدید (یک مفهوم قدیمی با یک نام جدید) به طبقه‌ی کارگری اشاره دارد که در خدمت اشکال جدید امپریالیسمیست که نئولیبرالیسم ترویج می‌کند. شهرها تبدیل به کالاهایی می‌شوند که توسعه‌ی اقتصادی‌شان آن‌ها را متمایز از دیگر شهرها و به اصطلاح پُرند می‌کند تا از این خلال بتوانند طبقه‌ی خلاق را جذب کنند. این طبقه‌ی خلاق به دنبال شهرهایی‌اند که اقامتی خوب، سبک زندگی‌ای راحت، تاریخی برجسته، محلات اعیانی‌شده و معماری‌ای نمادین داشته باشند. با دگرگونی مناطق محلی، اجتماعاتی که از این چرخنده‌ی [توسعه] بیرون مانده‌اند بدون رشد و تحرک به حال خود رها می‌شوند که این خود بازتاب‌دهنده‌ی حرکت سرمایه‌ی جهانی از یک منطقه به منطقه‌ای دیگر است. بدین ترتیب فرآیند «برندینگ» شهری به کمک پارادایمی که ایتالو کالوینو «قرون وسطی جدید» می‌خواند بیش از پیش تثبیت می‌شود. این روحیه‌ی رقابتی که در ذات سیاست‌های نئوکنسریتیسم (نومحافظه‌کار) قرار دارد چیزی جز بازی مرگ و زندگی میان شهرها برای بقاء به بار نمی‌آورد. در این رقابت تنها آن شهری که با الزامات این رقابت منطبق‌تر است بقا می‌یابد و دیگران در آنچه دیوید هاروی «دریای تباهی» می‌خواند غرق می‌شوند.

سوم، به دنبال این اتفاقات دانش طراحی شهری در قالب نگاهی انتقادی نظمی مجدد یافت. از آنجا که اکثر تعاریف طراحی شهری از محتوای آن رشته چیزی نمی‌گویند، بهتر است با پرهیز از گیر کردن در چاه یک پداگوژی دیگر، اهدافی را تعیین کنیم که طراحی شهری باید برای نائل آمدن به آنان تلاش کند. هدف اول فراهم کردن بنیانی مستحکم در اقتصاد سیاسی و فضاییست تا بر اساس آن روند در حال دگرگونی توسعه و بستر سیاسی نتایج طراحی جهانی عمیق‌تر درک شود. پیش‌فرض این هدف اجتناب از نوعی «امپریالیسم طراحی» است. امپریالیسمی که فکر می‌کند بنیان نظریه‌ی طراحی شهری منحصرأ در اختیار جامعه‌ی غربی و جریان رسمی نظریه‌پردازان غربی است. برنامه‌های طراحی شهری نیاز به مفهوم‌پردازی دوباره دارند تا از این امپریالیسم دوری جویند. ما باید همچنین این را به رسمیت بشناسیم که رشته‌مان (طراحی شهری) یک «بُزه تئوریک» در قلمرو عمومی (جامعه مدنی) و یک «بُزه واقعی» در فضای عمومی دارد. از این روست که کالایی شدن ارزش مصرفی و خصوصی‌سازی ارزش‌های مادی در دولت نئوکورپراتی در فرآیند برندسازی کل سیاره، فضای عمومی را به عنوان هدفی مرکزی برگزیده است. ما همچنین باید بپذیریم که طراحی شهری یک حوزه‌ی مجزا از معماری است. برنامه‌های آموزشی طراحی شهری باید بتوانند آموزه‌های طیف متنوعی از رشته‌های دیگر را به درون خود بکشند و بپذیرد که آموزش طراحی طراحان شهری باید متنوع و چندگانه باشد- همه طراحان شهری نیازی به معماری ندارند. این بدین معنا نیست که حس زیبایی‌شناسی چیز به درد نخوریست. کاملن برعکس. بارور کردن آن ممکن است کار خود را از آموزش سنتی طراحی شروع کند.

در نتیجه یک بنیان جدید برای آموزش طراحی شهری باید تدوین شود. بنیانی که اثرات تاریخی جریان رسمی را بپذیرد و در عین حال به محدودیت‌ها و ناتوانی آن در توضیح فرآیند تولید فضا اذعان کند. ارتباط میان توسعه، پایداری و طراحی اجزای مهمی در آموزش طراحان شهری آینده است. بنابراین دو موضوع کلیدی فلسفه‌ی طراحی شهری جدید را تحت الشعاع قرار می‌دهد. اول، تولید فرم (ریخت) شهری منبعث از تصمیمات بی‌شمار درباره‌ی فضای اجتماعیست که همین امر باعث بوجود آمدن اشکال متنوعی از طراحی شهری می‌شود. دوم آنکه بر این اساس ایده‌ی خالق در هیئت یک طراح گرچه مفید است اما شاید در طرح کلی‌تر چیزها و برای آموزش طراحی شهری چندان به آن نیازی نداشته باشیم.

- 1) Cuthbert, A. R. 1994a. "An Agenda for Planning Education in the Nineties – Flexible Production." *The Australian Planner* 31 (4): 207–212.
- 2) Cuthbert, A. R. 1994b. "An Agenda for Planning Education in the Nineties – Flexible Education." *Australian Planner* 32 (1): 49–55. doi:10.1080/07293682.1994.9657656.
- 3) Cuthbert, A. R. 2001. "Going Global: Reflexivity and Contextualism in Urban Design." *The Journal of Urban Design* 6 (3): 297–316.

- 4) Toffler, A. 1990. *Power Shift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the Twenty First Century*. New York: Bantam.
- 5) Cuthbert, A. R. 2007. "Requiem for an Era—Urban Design, the Last Fifty Years." *Urban Design International* 12 (4): 177–223. doi:10.1057/palgrave.udi.9000200.
- 6) Cuthbert, A. R. 2001. "Going Global: Reflexivity and Contextualism in Urban Design." *The Journal of Urban Design* 6 (3): 297–316.
- 7) Gordon, M. 1980. *Michel Foucault Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.
- 8) Harvey, D. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- 9) Hawken, P., A. Lovins, and L. Lovins. 1999. *Natural Capitalism—The Next Industrial Revolution*. London: Earthscan.
- 10) Florida, R. 2003. *The Rise of the Creative Class*. Melbourne: Pluto. & Florida, R. 2005. *The Flight of the Creative Class*. New York: Harper Collins.



فصل
دهم
زمستان ۹۷

مجموعه مقالات:

- ۱-۱۰- تأملاتی در باب سیاست فضا- آنری لوفور- ایمان واقفی
- ۲-۱۰- شهرگرایی و شهرگریزی در اتحاد شوروی- مایکل جنتایل - امیر مصباحی
- ۳-۱۰- سکونت، سیاسی است - دیوید مدن و پیتر مارکوزه - همن حاجی میرزایی
- ۴-۱۰- تولید اجتماعی فضای شهری- مارک گاتدینز - آیدین ترکمه
- ۵-۱۰- شهر، ماشینی در خدمت رشد: به سوی اقتصاد سیاسی مکان- هاروی ملوچ - ایمان واقفی
- ۶-۱۰- ردیابی تفاوت سیاسی- الیور مارچارت - نریمان جهانزاد

تأملاتی در باب سیاست فضا^۱

آنری لوفور

برگردان: ایمان واقفی

اکنون وقت آن است آنچه را متخصصان و برنامه‌ریزان شهری در فرانسه ظرف دهه ۶۰ میلادی انجام داده‌اند به بوته نقد بگذاریم. البته با آغاز دهه ۱۹۷۰ تغییرات قابل توجهی در نگاه‌ها و رویکردهای این حوزه تخصصی رخ داده است. به‌رغم این تغییر، یک تئوری و یا به بیان بهتر یک ایدئولوژی تا همین اواخر در برنامه‌ریزی شهری (شهرسازی) (town planning) غالب بوده است که چندان روشن به زبان نمی‌آمد. به باور من این ایدئولوژی از سه گزاره اصلی تشکیل شده است:

۱- شهرسازی از یک رویه منسجم و یکپارچه پیروی می‌کند. اگرچه گاه از روش‌های تجربی بهره می‌جوید و گاه مفاهیم و روش‌های دیگر رشته‌ها را (جمعیت‌شناسی، اقتصاد سیاسی، جغرافیا، ...) به عاریه می‌گیرد، اما همانند رشته‌های جافتاده‌ای مانند اقتصاد کم و بیش از رویکردی علمی و تکنیکی پیروی می‌کند.

۲- شهرسازان یا دستکم بخشی از آن‌ها، درگیر بررسی نظری روش‌مند حرفه‌ای خود هستند به امید آنکه آشکارا یا ضمنی بتوانند معرفت‌شناسی خاص خود را دراندازند. یعنی شهرسازی در جستجوی مجموعه‌ای از دانش‌های مختص به خود است که پایه‌ای تجربی داشته باشند.

۳- به این مجموعه دانش که دربرگیرنده رویکردهای نظری و مفاهیم شهرسازی در هر دو مقیاس کلان (کامیونیتی) و خرد (واحد‌های مسکونی) است علم فضا گفته می‌شود.

همچنین باید به یاد داشت که در دهه ۱۹۶۰ تصور عمومی، یا بهتر است بگوییم تصور اشتباه، بر آن بود که موضوع «حقیقی» (Par excellence) این علم نه زمان که فضا است. از این رو شهرسازان نه تنها در نگاه نظری‌شان بلکه در رویکردهای عملی خود کم و بیش به تناظر و برابری میان فلسفه علم‌گرایی (scientism) و فضا‌مندی (spatiality) باور داشتند. همین درک از «علم» فضا، روش‌ها و تکنیک‌های شهرسازی را به‌عنوان یک رشته علمی معرفی کرد. این نگاه را می‌توان در مکتوبات بسیاری از نظریه‌پردازان ردیابی کرد - در اینجا من به اشاره به آثار به‌یادماندنی روبرت آیزله (Rober Auzelle) و اونا ل شین (Ionel Schein) اکتفا می‌کنم. در آثار این دو، ابتدا رابطه فضای شهری با کاربری زمین و فرهنگ کامیونیتی بحث می‌شود، اما جلوتر که می‌رویم این فضای شهری به‌تمامی از بستر خود منفک شده است؛ فضای شهری از این منظر چیزی جز امری ازپیش‌داده نیست، بُعدی مشخص از سازمان فضایی؛ در این نگاه فضای شهری پیش و بیش از هر چیز با مراکز تصمیم‌گیری از بالا مرتبط است و نسبتش با نیازهای اجتماعی اهمیتی ثانوی دارد، نیازهای اجتماعی‌ای که آن‌هم صرفاً محلی و لوکال نگرسته می‌شود. نظریات و راهکارهای شهرسازی بر چنین رویکردهایی بنا شده است. لایه زیرین این رویکرد از این قرار است: فضای برنامه‌ریزی شده امری ابژکتیو و «ناب» (Pure) است؛ این فضا ابژه‌ای علمی (scientific object) بود و از این رو ماهیتی خنثی دارد. فضا در این نگاه موجودی بی‌گناه یا به بیان دیگر غیرسیاسی است. این رویکرد ادعا می‌کند فلسفه و روش شهرسازی درست همانند علم ریاضی ابژکتیو و خنثی است. لاجرم علم فضا باید مبنا و غایت نظریه شهرسازی باشد. باری این نگاه مشکل‌ساز خواهد بود. در واقع اگر این علم صرفاً علم فضای صوری و فرمال باشد، یعنی علم فرم فضایی، نتیجه‌ای جز ارائه یک تبیین صلب و بی‌جان دربر نخواهد داشت. در این صورت علم فضای صوری و فرمال دستاوردی جز جمع جبری مشکلات فیزیکی‌ای که پیش‌روی زیست‌محیط انسانی قرار می‌گیرد در بر نخواهد داشت.

^۱ این مقاله برگردانی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

Lefebvre. Henri (1976) Reflections on the Politics of Space, Translated by Michael J. Enders, *Antipode*, Volume8, Issue2, pp. 30-37.

از سوی دیگر اگر علم فضا بر مطالعه عوامل موثر بر تقاضا برای یک محیط فیزیکی معین (مثلاً عواملی مانند نیازها و ترجیحات) متمرکز باشد یا به ساکنان شهر و نه فرم ناب یا فیزیکی بپردازد، چگونه می‌توان مطمئن شد افراد بدون اینکه مجبور باشند شیوه زندگی‌شان را به سمت بدتر شدن تغییر دهند می‌توانند در محیط فیزیکی برنامه‌ریزی شده‌ای زندگی کنند؟ چگونه می‌توان تضمین کرد مردم و نیازهای‌شان به‌طور کامل در برنامه‌ریزی شهری لحاظ می‌شود؟ این امر گویای آن است که به‌رغم تلاش‌های اخیر هنوز معرفت‌شناسی مشخصی در برنامه‌ریزی/پلنینگ وجود ندارد.

فقدان یک ایستمولوژی مشخص [در برنامه‌ریزی/شهرسازی ناهمگرایی آشکاری را میان شاخه‌های مختلف شهرسازی برای توضیح و تفسیر وقایع بوجود آورده است. یک رویکرد به دنبال عنصر اولیه و برساننده شهر از قبیل واحد خانواده می‌گردد. این نگاه بیش از هر چیز مشغول مطالعه نحوه تامین نیازهای افراد است. مطالعات قابل‌توجهی از دورن این نگاه شکل گرفته‌است: علاوه بر نیازهایی که در منشور آن (۱) قید شده می‌توان چنین نیازهایی را نیز اضافه کرد: آزادی، خلاقیت، استقلال، نیاز به ریتم/ضرب‌آهنگ، هارمونی، شأن و یا حتی سلسله‌مراتب. این مقولات را به‌صورت تصادفی به قلم آوردیم. در این‌جا قرار نیست سیاهه منظمی از این نیازهای متنوع به‌دست دهیم. همچنین قرار نیست شکل فضایی مشخصی برای برآوردن چنین نیازهای مادی و کارکردی‌ای کشف کنیم.

رویکردی دیگر می‌کوشد در پهنه‌ای فراخ‌تر «نیروهای حیات‌بخش» (vitalizing) را شناسایی کند. نیروهایی که می‌توانند به پدیده شهری وحدتی ارگانیک بخشند. وحدتی که یا از درون اجتماع شهری و یا از بیرون یعنی از محیط تحمیل می‌شود. برخی مطالعات نیز ویژگی‌های صوری و فرمال فضا را مورد پژوهش قرار می‌دهند. در این مطالعات فضا یا نقش عرصه‌ای را بازی می‌کند که در آن مبادلات انجام می‌گیرد و یا موتور محرکه‌ای است برای تامین کالاها و اطلاعات. این تحقیقات در جستجوی کشف شبکه ارتباطی‌ای هستند که در مقیاس جهانی و یا محلی عمل می‌کند.

این دست رویکردها ضرورت توجه و مطالعه سیاست را نفی نمی‌کنند، اما سیاست را در معنای خاصی تعبیر می‌کنند. در گذشته‌ای نه چندان دور سیاست را مانعی در برابر عقلانیت و مطالعات علمی تعریف می‌کردند. سیاست چیزی جز پریشان‌گویی و حرف‌های غیرعقلانی نبود. بر همین سیاق تصور بر این بود که سیاستمداران یا حرف‌های صد من به‌غاز می‌زنند و یا پشت حرف‌هایشان منافع خاصی نهفته است. نگاه غالب این بود که اهل سیاست به دنبال نفع شخصی‌اند و پیاپی حرف‌های خود را عوض می‌کنند، نه ارادتی به راه‌های بدیل دارند و نه اساساً موضوع سراسری را می‌کاوند. آن‌ها عقلانیت موجود در برنامه‌ریزی/شهرسازی را تخطئه و اثرگذاری علم را محدود می‌کنند. در بهترین حالت سیاستمداران را به‌وجودآوردندگان علم تصمیم‌سازی یا نظریه‌بازی می‌دانستند؛ بر این اساس برای سیاستمداران فرارسیدن روزی را آرزو می‌کردند که در آن روش‌های علمی ابژکتیو دست سیاست را هم بگیرد.

در این نگاه‌ها به سیاست و اثرش بر برنامه‌ریزی/شهرسازی تصویر خاصی از فضا مستتر است. در این رویکردها فضا در قالب موضوعی عینی و خنثی نگریسته می‌شود. حال آنکه امروز دیگر برای‌مان آشکار شده است که فضا از بیخ و بن سیاسی است. فضا صرفاً یک موضوع علمی نیست که عاری از طنین ایدئولوژیک و سیاسی باشد؛ فضا همیشه و همواره موضوعی سیاسی و استراتژیک بوده است. اگر می‌بینید امروزه عقلانیت انتزاعی چنان وانمود می‌کند که فضا تماماً فرمی [تهی] است که گویی نسبت به هر آنچه درونش رخ می‌دهد خنثی و بی‌تفاوت است، از آن روست که فضا پیشاپیش اشغال شده و مورد استفاده قرار گرفته است. فرآیندها و پرکتیس‌های گذشته فضا را به‌کار گرفته‌اند و جای پای خود را از چشم‌انداز ما پنهان کرده‌اند. مولفه‌های تاریخی و عناصر طبیعی فضا را سر و شکل داده‌اند. اما باید بدانیم که این مولفه‌ها سراسر سیاسی‌اند. فضا سیاسی و ایدئولوژیک است. فضا محصولی آکنده از پژواک‌های ایدئولوژیک است.

بدین سان باید از ایدئولوژی فضا سخن گفت. چرا؟ زیرا فضایی که همگون به‌نظر می‌آید، فضایی که در قامت یک فرم و شکل ناب ظاهر می‌شود، که به‌تمامی عینی به چشم می‌آید (همانطور که در فراز پیشین نشان دادیم)، خود یک محصول اجتماعی است. تولید فضا شباهت بسیار به تولید کالاهای دیگر دارد. به‌رغم این، درهم‌تنیدگی‌هایی بین تولید کالا و تولید فضا برقرار

است. تولید فضا ابزاریست در دست اشخاص و گروه‌هایی که فضا را از آن خود می‌کنند تا مدیریت و استفاده از آن را در يد قدرت خود نگه دارند.

فضا مانند باقی چیزها محصولی تاریخیست. بدین ترتیب علم فضا علمی چندسطحی و چند وجهیست. فضا از یک زاویه می‌تواند مانند فضای فرمال یعنی چیزی شبیه ریاضیات نگریسته و واکاوی شود. در این سطح علم فضا علمیست که به مفاهیمی چون چگالی، تحلیل شبکه، تحلیل مسیر و ارزیابی برنامه و مرور تکنیک‌ها می‌پردازد. اما علم فضا نمی‌تواند در این سطح خلاصه شود. فضا صرفاً امری فرمال و شکلی نیست. تحلیل انتقادی باید نشان دهد یک فضای مشخص چگونه و بنابر چه استراتژی‌هایی ساخته می‌شود. در سطحی دیگر می‌توان به علم محتوا اشاره کرد. علمی که محتواهای مختلف فضا و مردمی را که از آن فضا استفاده می‌کنند می‌کاود. مردمی که شاید از فرم فضای فیزیکی ساخته شده دل خوشی ندارند و یا برنامه‌ای که برای آن فضا در نظر گرفته شده چندان به مذاقشان خوش نمی‌آید.

در بالاترین سطح می‌توان گفت برنامه‌ریزی/شهرسازی از سه بُعد تشکیل شده است. بعد اول به وجوه تولید کمی و قابل اندازه‌گیری می‌پردازد. مثلاً می‌توان وزن گندم و سیمان و تیرچه به کار رفته در شهر را اندازه گرفت. این بعد از مفهوم اقتصادی و ابزارهای تحلیلی دقیق و ماتریس‌ها کمک می‌گیرد. بعد دوم بعد مالی است که به حساسی مالی می‌پردازد و دلمشغول برآورد دخل و خرج است. این بعد نیز همچنان اقتصادیست اما در شکل اصلاح شده‌اش. اما بعد سوم تحلیل فضایی-زمانیست. این بعد به مکانیزم‌های تفاوت‌های محلی و مفهوم شبکه مبادلات و مراودات می‌پردازد. تحلیل فضایی-زمانی همچنین مطالعه میدانی مراکز تولید و مصرف را در دستور کار خود قرار داده است.

بعد اول، شکلی از برنامه‌ریزی/شهرسازی پیش‌پاافتاده‌ای است که بر پایه جداول داده‌ستانده بنا می‌شود. بعد دوم کمی انعطاف‌پذیرتر است و دست کم در برخی کشورها به محاسبات کامپیوتری تکیه می‌کند. به عنوان نمونه در فرانسه و برخی دیگر از کشورها از روش‌های حسابداری مالی بانک‌ها استفاده می‌شود که از آن به برنامه‌ریزی اخباری نیز یاد می‌کنند. در شوروی اما همچنان شهرسازی اقتدارگرایانه و مرکز محور در جریان است که از همان جدول داده‌ستانده بهره می‌گیرد.

اما برنامه‌ریزی فضایی-زمانی دستکم به لحاظ نظری باید از دستاوردهای دو روش قبلی همزمان استفاده کند. برنامه‌ریزی فضایی-زمانی منطقاً باید به هماهنگی و هدایت این دو بعد از شهرسازی (یعنی بعد کمی و بعد مالی) درون یک واحد فضایی مشخص بپردازد. اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد آنکه برنامه‌ریزی فضایی-زمانی به‌طور مستقل و جدا از دو بعد دیگر عمل می‌کند.

در عین حال باید پرسید آیا هماهنگ کردن تام و تمام و همزمان این ابعاد اساساً امری مطلوب است؟ گویا این همان چیزیست که تکنوکرات‌ها می‌خواهند. این هماهنگی تام و تمام، کل جامعه را با زنجیر سایبرنتیک به یکدیگر متصل می‌کند. این امر اما آیا به ساختار موجود (که یاد می‌گیرد از این ابزارها چگونه استفاده کند) چنان قدرتی نمی‌بخشد که امکان هرگونه برنامه‌ریزی مشارکتی را از بین ببرد؟ البته در شرایط فعلی برنامه‌ریزی مشارکتی این شانس را دارد که از درون منافذ و شکاف‌های طرح جامع، راه خود را به درون ساختار بیابد. خوشبختانه در حال حاضر به‌نظر نمی‌رسد طرح جامع خطری قریب‌الوقوع برای ما باشد. در شرایط فعلی این‌طور به‌نظر می‌رسد که بعد فضایی-زمانی چندان به دو بعد دیگر متصل نشده است و البته دو بعد دیگر نیز با یکدیگر هماهنگ و به یکدیگر وصل نشده‌اند. بدین ترتیب بعد فضایی-زمانی هنوز مستقل و مجزا باقی مانده است.

بر این اساس، آنچه اهمیت دارد، ویژگی‌های صوری و فرمال فضا است. تکنیک‌های مختلف و متنوعی مانند روش محاسبات و پیش‌بینی وجود دارد که شکل خاصی از برنامه‌ریزی و طراحی را بوجود می‌آورد. در عین حال این افراد هستند که از فضا استفاده می‌کنند. این چه چیزی را به ما نشان می‌دهد؟ ما پیشاپیش می‌دانیم که علم فضا، که البته خود دارای سطوح و ابعاد مختلفیست، رشته‌ای یکپارچه و کاملاً بسط‌یافته نیست که برای خود فلسفه‌ای معین و هادی داشته‌باشد. اجازه دهید این مسأله را قدری بیشتر توضیح دهم. از نکات بالا می‌توان این‌طور استنتاج کرد که تضادهایی در نحوه استفاده از فضا وجود

دارد. برای مواجهه با مسائل فضایی تنها می‌توان از روشی صوری، منطقی یا عملیاتی کمک گرفت؛ این روش فقط، و البته باید، روشی دیالکتیکی باشد که تضادهای مستتر در استفاده از فضا توسط جامعه و رسوم اجتماعی مردم را مورد تحلیل قرار دهد.

اگر این ایده را که فضا امری سیاسیست فروبگذاریم با دو قسم انتقاد که هر دو نیز سیاسی‌اند (هم انتقادی نظری و هم انتقادی عملی) روبه‌رویم: انتقادی از جبهه راست و انتقادی برخاسته از جبهه چپ. انتقاد دست راستی به‌طور کلی نقد خود را بر بروکراسی و مداخله دولتی متمرکز می‌کند، چرا که به باور آنان این مداخله، ابتکار عمل بخش خصوصی یا به عبارتی امکان سرمایه‌گذاری را محدود می‌کند. انتقاد چپ‌ها نیز به شکل مشابهی بروکراسی و مداخله دولت را هدف قرار داده است. اما این انتقاد بر عدم توجه یا توجه ناکافی دولت در شهرسازی و برنامه‌ریزی شهری به مردم و رسوم اجتماعی و یا به عبارت دیگر سبک‌های زندگی شهری مردم متمرکز است.

در این‌جا مایلم بر تمایز میان انتقاد دست راستی و انتقاد دست چپی درنگ کنم. فرض این است که تضاد و تناقض آشکار در نحوه استفاده از فضا وجود دارد و این تعارضات برای درک تفاوت میان نقد چپ و نقد راست حیاتی‌ست. هنگامی که همه‌چیز را ساده‌سازانه به فرمولی معرفت‌شناختی از عملکردی تکنیکی تعبیر کردیم، این تفاوت از بین می‌رود. بیایید برای چند لحظه به حدود و ثغور این دو مفهوم بیاوریم. اجازه دهید مثالی را که در نگاه نخست بسیار پرتناقض‌تر از فضا به نظر می‌رسد شاهد بیاورم: مثال طبیعت یا زیست بوم.

در دهه ۶۰ میلادی محیط طبیعی فضایی نمادین و شاعرانه به ذهن متبادر می‌کرد. محیط طبیعی در طرح‌های کاربری زمین یا از اساس نادیده گرفته می‌شد و یا بسیار کم‌رنگ در پس‌زمینه طرح‌ها آورده می‌شد. در طرح‌های شهری محیط طبیعی با عنوان فضای باز و یا مناطق حفاظت‌شده (که کسی نمی‌دانست یعنی چه) نام‌گذاری می‌شدند که در حقیقت چیزی جز پس‌مانده‌هایی بدون کاربرد روی نقشه نبودند. اما امروز می‌دانیم محیط طبیعی نیز خود ساخته می‌شود، تغییر شکل می‌دهد و دگرگون می‌شود. به عبارتی امروز دیگر همه می‌دانند که محیط طبیعی تا حد بسیار زیادی محصول فعالیت‌های انسانی است و چهره زمین (یا به بیان دیگر منظره طبیعی (landscape)) نتیجه دستکاری بشر است. باری همچنان عده‌ای از شهرسازان گمان می‌کنند محیط طبیعی مفهومی پیش‌پاافتاده و مسأله‌ای تکنیکی است که باید بر آن فائق آمد. به محض سروری یافتن بر طبیعت، طبیعت از بین خواهد رفت. اما اکنون به‌یکباره متوجه شدند که غلبه بشر بر طبیعت نتیجه‌ای جز تخریب و ویران کردنش دربر نداشته است. تخریب محیط زیست اما به‌نوبه خود محیط انسانی را به‌مخاطره انداخته است. اگرچه انسان خود دلیل ویران شدن محیط زیست است، اما همچنان برای بقاء به آن وابسته است. همین زمینه انسان را محتاج به به‌کارگیری استراتژی‌ای برای حفظ زیست طبیعی کرده است. بر همین اساس محیط زیست رنگ و بویی سیاسی یافته که دیگر قابل تقلیل به مسأله‌ای صرفاً تکنیکی، معرفت‌شناختی و یا فلسفی نیست. تخریب محیط زیست اکنون به محل تقاطع دو سیاست دست راستی و دست چپی درآمده است.

محافظه‌کاران از چه منظری به این مسأله می‌نگرند؟ آنان برای ازدست‌رفتن زیبایی مناظر طبیعی و ازبین‌رفتن پاکي و بکارت محیط طبیعی افسوس می‌خورند. گویی حس و حال روسویی که به‌نظر منسوخ شده می‌رسید دوباره فراگیر شده است. یکی برای لذایذ ساده و فرح‌بخش زندگی غبطه می‌خورد، دیگری نوستالژی دوران پیش از حومه‌گرایی را دارد؛ وقتی که ایل دو فرانس (Ile de France) هنوز منظر روح‌افزای روستایی‌اش را حفظ کرده بود. همین امروز هم آن‌جا کمپین‌های متعددی برای حفظ محیط طبیعی در جریان است. برای نمونه کمپینی که جورج دومال برای مقابله با آلودگی صوتی به‌راه انداخته همچنان پر قدرت به کار خود ادامه می‌دهد. اخیراً برنارد چاربونه (Bernard Charbonneau) در این زمینه کتابی با عنوان باغ‌های بابل به چاپ رسانده است.

این نوستالژی شدید برای گذشته، این اندوه برای محیط طبیعی از دست رفته با ما چه می‌کند؟ می‌دانیم که بازگشت به گذشته ناممکن است. از طرفی دیگر رویکرد چپ می‌کوشد اثرات و تبعات تخریب محیط زیست را بکاود. محیط طبیعی امروز با فرآیند خودتخریبی دست به‌گریبان است. چرا که انسان که خود بخش لاینفک محیط طبیعی‌ست و وابسته به آن اکنون عامل تخریب محیط زیست شده است.

همچنین «عناصر» [طبیعی] نیز امروز با خطر تخریب مواجه‌اند. آب، هوا و نور خورشید هر روز بیش از پیش از کیفیت‌شان کاسته می‌شود. وضعیت دهشتناک تخریب اکنون بر فراز ما در حال گشت‌زدن است و ما امروز به‌شکلی فزاینده آن را حس می‌کنیم. در آینده‌ای نه چندان دور بازسازی محیط طبیعی به سیاستی فراگیر بدل خواهد شد. صرف تولید کالا دیگر کفایت نخواهد کرد؛ ما ناگزیر از بازتولید ضرورت‌های اساسی تولید یعنی محیط طبیعی خواهیم بود؛ بازتولید محیط طبیعی با فضا و درون فضا.

از این رو باید پرسید کجای این نگاه نقدی برخاسته از رویکرد چپ است؟ این نقد البته نه نقدی برآمده از گروه‌ها و احزاب چپ است و نه نقدی منبث از ایدئولوژی‌هایی که خود را چپ می‌نامند. ظرف ۳۰ سال آینده یا شاید هم زودتر می‌توان شاهد شکل‌گیری قسمی مالکیت و مدیریت جمعی (یا دست کم می‌توان به امکان برآمدنش اندیشید - کمی دوراندیش باشیم) در: ۱- مناطق طبیعی برجای‌مانده و ۲- منابع تجدیدپذیر فضا، هوا، آب و نور خورشیدی و به‌طور کلی منابع کمیاب جدید باشیم.

آنچه در گذشته منبع کمیاب محسوب می‌شد نان و دیگر اقلام معیشتی بود. اما امروز در جوامع بزرگ صنعتی با قسمی تولید مازاد چنین مایحتاج روزانه‌ای روبه‌رویم. مایحتاجی که پیشتر کمیاب بود و همین کمیابی زمینه‌ساز جنگ‌های خا‌مان‌برانداز می‌شد. ما امروز نه در همه کشورهای اما در سطحی سیاره‌ای با فراوانی تولید این کالاهای پیش‌تر کمیاب روبه‌رویم. باری در این زمان کمیابی‌های جدید مانند آب، هوا، نور و فضا ظهور کرده‌اند و نزاع پرتنش حول آنان در جریان است.

شهرسازی و برنامه‌ریزی شهری به کمک همین تنازعات توانسته است پژوهش‌ها و تحقیقات خود را موجه و مشروع جلوه دهد. همچنین از این طریق شهرسازی کاستی‌ها و نقصان‌های خود را پنهان می‌کند. بنابراین می‌توان به چیزی چون مالکیت و کنترل جمعی ابزار تولید و مدیریت اجتماعی تولید بر اساس نیازهای اجتماعی اندیشید. می‌توان تا سال ۲۰۰۰ انتظار ظهور یک سوسیالیسم جهانی را داشت، سوسیالیسمی که البته چندان شباهتی به آنچه مارکس سوسیالیسم می‌خواند ندارد، اما رگ و ریشه خود را از سوسیالیسم او یا در فاصله‌گذاری با آن گرفته است. این پیش‌بینی البته قدرت خودتصحیح‌گر سرمایه‌داری و امکان بروز بلایای غیرقابل‌بازگشت را نادیده می‌گیرد. تنها بدین طریق است که می‌توان نقد سیاست‌گذاری‌های فضا و محیط طبیعی را نقدی از زاویه چپ دانست. محیط طبیعی دیر یا زود مانند فضا به موضوعی سیاسی بدل خواهد شد. چراکه به بخشی از آگاهی یا ناخودآگاه سیاسی ما تبدیل شده است. برای نمونه مکان یک پارک ملی همین حالا هم یک استراتژی است، البته استراتژی‌ای با اهمیت پایین یا شاید هم یک تاکتیک. اما در هر صورت باید نگاهی فراخ‌تر داشت.

صدای رئالیست‌ها به گوش می‌رسد: «تو از فردا و پس‌فردا سخن می‌گویی. به ما از امروز بگو». این البته خوب است. ما باید واقع‌گرا باشیم. اما گاهی به‌خود می‌آییم و می‌بینیم فردا امروز شده است و واقعیت با چنان شدتی بر گونه ما سیلی می‌زند که دیگر دیر شده است. مثلاً امروز می‌خواهیم و فردا که بلند می‌شویم به‌ناگاه می‌بینیم حجم وحشتناکی از آلودگی هوا دور و برمان را برداشته است...

بار دیگر تکرار می‌کنم: ما با چیزی به نام سیاست فضا روبه‌رویم چرا که فضا اساساً سیاسی است.

بازگردیم به شهرسازی امروز. محافظه‌کاران از خانه‌های ویلایی تک‌خانواری و فعالیت‌های بخش خصوصی دفاع می‌کنند. پاندولی که میان نیازهای اجتماعی و نیازهای فردی در حرکت است، امروز آشکارا به سمت بنگاه‌ها و سرمایه‌گذاری خصوصی گرایش پیدا کرده است. از این رو نگاه محافظه‌کاران به‌روشنی در خدمت هموارکردن مسیر برای سرمایه خصوصی است که در جست‌وجوی پرسودترین سرمایه‌گذاری‌ها است. این سرمایه به دنبال یافتن فرصت‌هایی برای سرمایه‌گذاری در چرخه ثانویه [تولید] (بخش مکمل برای چرخه اولیه تولید و مصرف انبوه) است تا در برابر مخاطرات و ریسک سرمایه‌گذاری در چرخه اول هر چه بیشتر خود را مصون کند.^۱ هدف اصلی بازاری کردن مسکن و زمین است. استراتژی آنان طبیعی و نرمالیزه کردن بازار مستغلات است تا احتمالاً به عنوان بخش مکمل و ضربه‌گیر سرمایه‌گذاری از آن استفاده کنند. در این میان رویکرد چپ نقطه

^۱ برای بحث مشروح در باب چرخه‌های تولید بنگرید به شهری‌شدن سرمایه فصل دوم و شهرهای شورشی فصل دوم هر دو از دیوید هاروی.

تمرکز خود را بر [حق] استفاده‌کنندگان و ساکنان شهر می‌گذارد. این رویکرد علاوه بر کمیّت مسکن (که همواره بدان توجه می‌کرده است) به کیفیت و سازگاری مسکن با سبک‌های زندگی افراد نیز اصرار می‌ورزد.

آنچه در شرایط فعلی حائز اهمیت است نه تنها رویکرد و نگاه دست راستی‌هاست، بلکه مایلیم با صدای بلند اعلام کنم پایان بخشیدن به قسمی تروریسم است. از تروریسم فکری سخن می‌گویم که سالیان درازیست در همین حوالی پرسه می‌زند. در حرفه شهرسازی فشارهایی که از سوی تکنیسین‌ها، فنون، تکنوکرات‌ها و تحقیقات فنی و معرفت‌شناختی صرف می‌آید به تروریسم فکری منتهی شده است. از قضا بروکراسی فعلی زمینه بقای این تروریسم را فراهم کرده است. آن‌ها تعیین می‌کنند که چه چیزی گفته شود و از چه چیزی سخن به میان نیاید. در دهه ۶۰ میلادی سیاهه‌ای از موارد و موضوعاتی که واجد اهمیت‌اند و لیستی از آنچه برای بحث و گفتگو بی‌اهمیت است وجود داشت. همین «موارد واجد اهمیت» خود بیانگر شکلی تروریسم نهانی بود، و همچنان هست، که با پیراهن مسئولیت، صلاحیت و اصلح‌بودن بروکراسی تکنیکی بزک شده بود. در این فضا امکان نداشت کسی بتواند بگوید مردم از این وضعیت جانشان به لب رسیده. در امریکا یا سوئد شاید، اما مطمئناً در فرانسه نه. اعتراضات مردم نه به گوش کسی می‌رسید و نه اساساً بجز تیت مجلات و جوک‌های روزمره جای دیگری از آن حرفی بود. علاوه بر این کسی حق نداشت از این فضای سرکوب‌کننده چیزی بگوید. این مسأله‌ای «جدی» تلقی نمی‌شد. مفهوم فضا را در هیئت موضوعی عینی و علمی جا زده بودند و به لحاظ سیاسی به موضوعی خنثی و بی‌طرف تبدیل کرده بودند ...

پیشرفت‌های جدید نباید بگذارد مخاطرات این وضعیت را فراموش کنیم. برای نمونه طرح ملی پنجم فرانسه مفهوم مرکزگرایی شهری، این میراث تاریخی گران‌بها و رکن حیاتی شهرهای اروپایی و غربی، را به‌عنوان اصل شهرسازی حفظ کند. مراکز شهری بدون آنکه اثرات و تبعاتشان بررسی شوند به ایده‌های مرکزی در پروژه‌های شهرسازی تبدیل شدند. اما چند وقتیست صحبت از بحران شهری و زوال مراکز شهر به میان می‌آید. تمرکزگرایی روشن است که نتیجه‌ای جز اشباع دربرندارد. اشباعی که کمترین پیامدش ترافیک سرسام‌آور مرکز شهر است. محافظه‌کاران با بهره‌گیری از این امر پایان مراکز شهری را فریاد می‌زنند و از توزیع جمعیت و، دیر یا زود، از جدایی‌گزینی دفاع می‌کنند.

به‌باور من چپ باید نشان دهد که مرکزگرایی بخش لاینفک زندگی شهریست و اگر مرکزگرایی نباشد چیزی به نام زندگی شهری معنا نخواهد داشت. چپ باید بر این نکته پای‌فشارد که نابودی مراکز شهری در واقع روح زندگی شهری را به مخاطره می‌اندازد. باید بیشتر و بیشتر بر ماهیت چندکارکردی مراکز شهری تاکید کرد. با همه این‌ها نباید مشکلات و معضلات را پنهان کرد. تناقضاتی که در استفاده از فضا وجود دارد در همین سطح خود را نشان می‌دهند. برای مطرح یا دفاع کردن از ایده مرکزگرایی شهری نیازی به پنهان کردن مشکلات نداریم. مرکزگرایی شهری همواره با تلاطم‌ها و تغییرات دیالکتیکی همراه است. می‌توان نشان داد در مراکز شهری حد اشباع و یا خودتخریب‌گری وجود دارد که ما را از مجبور به دفاع از ایده چندمرکزیت و فضای شهری چندمرکزی می‌کند. این را فقط برای این می‌گویم که سمت‌گیری و جهت‌گیری تحلیلی‌ام را روشن کنم.

برنامه ششم ملی فرانسه که به‌تازگی تدوین شده پیشنهاد می‌کند ایده مرکزگرایی شهری را از شهرسازی حذف کنیم. برداشت اولیه من می‌گوید ظهور مراکز تجاری بسیار بزرگ راه را برای مفهوم جدیدی از به‌کارگیری فضا هموار کرده است. این مراکز شغلی در حقیقت منزوی از یکدیگر نیستند، بلکه در واقع شبکه‌هایی از مراکز تجاری را شکل می‌دهند. دوم آنکه آنچه استمرار می‌یابد مراکز تصمیم‌گیریست. به‌عبارتی مرکز شهر دربرگیرنده مراکز قدرت، ثروت، اطلاعات و اثرگذاری است. بدین ترتیب نقدی که محافظه‌کاران به مرکزگرایی شهری می‌کنند از دو زاویه خدشه‌پذیر است. نخست آنکه محافظه‌کاران با پرننگ کردن فرآیند واقعی زوال مراکز شهری، برآمدن دو شکل از مرکزگرایی را پنهان می‌کنند: نخست شبکه‌هایی از مراکز تجاری و دوم موقعیت مرکزی تصمیم‌گیری. این قلعه‌های نفوذناپذیر دولت این چنین توسط ایدئولوژی نئولیبرال از نظر پنهان می‌شود.

بگذارید آخر داستان را برایتان بگویم. شهرسازی دهه ۶۰ چه بود؟ مشتی عملیات وسیع و چندوجهی. علمی متزلزل که در جستجوی موضوع و عینیت خود بود اما جایی آن را یافت که فکرش را نمی‌کرد. شهرسازی قطعاً یک روش بود اما اینکه آیا روشی علمی بود یا نه موضوعی دیگر است. شهرسازی ترکیبی از نهادها و ایدئولوژی‌ها بود. شهرسازی راهی برای پنهان کردن مشکلات ساکنان شهر پشت پروژه‌های مسکن بود. شهرسازی همچنین به اجتماعی‌کردن کارکردهای ویژه جوامع محلی یعنی

برقراری امنیت و جمع‌آوری زباله می‌پرداخت. جمع‌آوری زباله یک بخش اقتصادی از کارافتاده و توسعه‌نیافته را که همچنان تا دهه ۶۰ از فن‌آوری‌های ابتدایی استفاده می‌کرد بر دوش دولت و بخش عمومی گذاشت. این بخش اگرچه برای جامعه کارکردی ضروری داشت اما رشد چندانی نیافته بود. اما از آنجا که صنعت مسکن و مستغلات پیشرفت بسیاری کرده بود، شرایط واگذاری این بخش اقتصادی که اکنون سودآور شده به بخش خصوصی فراهم شده بود.

اجازه دهید ریشه‌های تاریخی مسأله زمین را که اهمیت بسیار حیاتی برای تحلیل‌مان دارد مرور کنیم. مالکیت زمین، چه زمین دایر و چه زمین موات، ریشه‌های فتودالی دارد. برای فهم شرایط فعلی مسأله زمین باید به این نکته توجه داشته باشیم که مالک زمین، حالا چه مالک ساختمان باشد چه صاحب زمین، در درجه اول یک فرد است و نه یک سرمایه‌دار صنعتی. سرمایه آزاد و سرمایه ثابت/پایا یکی نیستند؛ اداره این دو شکل از سرمایه متفاوت است. مثلاً در فاصله میان دو جنگ جهانی سقفی برای [افزایش] اجاره‌بها تعیین شده بود. بدین طریق جلوی [زیاده‌خواهی] صاحب‌خانه‌ها را گرفتند. اما فکر نمی‌کنم تا به امروز کسی شنیده باشد که برای سود سرمایه صنعتی سقفی تعیین شده باشد. از این رو نقدینه‌شدن ثروت‌های مستغلاتی (سیال و آزادشدن سرمایه مستغلاتی) چیزی جز بسط سرمایه مالی در چند سال اخیر نیست.

ورود بخش ساختمان به نظام صنعتی، بانکی و مالی یکی از اهداف استراتژیک در این یک دهه اخیر (دهه ۶۰ میلادی) بوده است. این امر کاملاً با شرایط امروز جامعه ما منطبق و سازگار است. به بیان دقیق‌تر چرخه مستغلات همواره نقش فرعی‌ای را در بخش اقتصادی بازی می‌کرده است. اما آرام آرام در حال تبدیل شدن به بخشی موازی در اقتصاد و ادغام شدن در چرخه تولید و مصرف است. هرچند چرخه مستغلات غالباً وقتی رونق می‌گیرد که سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی در چرخه تولید و مصرف (چرخه اول تولید) با رکود و کاهش سود مواجه است. سرمایه بدین ترتیب بخش مستغلات را همچون مفر می‌بیند. مستغلات بخش مکملی برای بهره‌وری بیشتر است. البته این شرایط در اکثر مواقع دیری نمی‌پاید؛ مستغلات بخش «ناسالمی» است.

در دوره رشد سریع دهه ۶۰ سرمایه‌داری اسپانیا در باتلاق بخش مستغلات زمین‌گیر شد. در این دوره ساخت‌وسازهای مدرن آن‌چنان رشد گسترده‌ای داشت که حقیقت توسعه‌نیافتگی اقتصادی اسپانیا را پشت نم‌های پرزرق‌وبرقش پنهان کرد. در برخی کشورها مانند یونان و اسپانیا بخش مسکن و مستغلات به بخش حیاتی اقتصاد تبدیل شده است که چاره‌ای جز مداخله دولت باقی نمی‌گذارد. در برخی دیگر از کشورها مانند ژاپن ورود به بخش مسکن و مستغلات برای جبران تنگناهای سرمایه‌گذاری در چرخه اول تولید و مصرف و نیز برای افزایش سود، به سیاستی غالب و حتی از پیش برنامه‌ریزی شده تبدیل شده است.

پارادوکس و البته طنز ماجرا آن‌جاست که سیاست‌های دست راستی که تمام تلاش خود را برای پنهان کردن این مجموعه به هم پیوسته از عملکردها می‌کنند (درست همانطور که از ایدئولوژی انتظارش می‌رود)، خود را انقلابی می‌نامند. آقای چالاندان (Chalandon) چه گفت؟ در حقیقت خادمان نئولیبرالیسم می‌کوشند مفهوم مدیریت بخشی (sectoral) اقتصاد و به بیان دیگر استراتژی متنوع‌سازی را پنهان کنند. گویی دولت تمایل دارد سیاست‌گذاری‌های اقتصادی‌اش را بر اساس بخش کشاورزی، صنعت و مستغلات پیاپی تغییر دهد. ماهیت نسبتاً اجتماعی بخش کشاورزی به ما این امکان را می‌دهد تا سازمان‌یابی مجدد آن را متصور شویم. اما در بخش مستغلات بر خلاف بخش کشاورزی، این سرمایه‌گذاری خصوصی است که قدرت هدایت و کنترل را در دست دارد.

موفقیت و یا شکست چنین سیاست‌گذاری‌هایی را می‌توان به شکل زیر توضیح داد. در بخش صنعت ما کسانی را داریم که گالبریت (Galbraith) آنان را تکنوکرات‌های ساختاری (technostructure) می‌نامد (گروهی از تکنیسین‌های بسیار متخصص که می‌توانند در امور اداری-سازمانی مداخله موثر کنند). آیا در دهه ۶۰ در شهرسازی هم تکنوکرات‌های ساختاری‌ای داشتیم که زیر لوای ایدئولوژی نئولیبرالیسم همچنان در قدرت مانده باشند؟

بطور خلاصه بدون آنکه بخواهیم از مخاطراتی که در میان است بگذریم یا دست کم بگیریم‌شان، به قسمی برنامه‌ریزی فضایی جامع اشاره کردیم. طرحی که خبر از آینده‌ای نزدیک می‌دهد: یعنی نابودی، ویرانی و خودنابودگری محیط زیست. این برنامه‌ریزی فضایی صرفاً ایجاد محدودیت [حدگذاری] نمی‌کند، بلکه به دنبال توزیع بهینه زمان و فضا توسط استفاده‌کنندگان

فردی و جمعی است. این برنامه تلاش می‌کند توزیع فضاهای بزرگ‌مقیاس را بر اساس ساختار اجتماعی-اقتصادی جامعه انجام دهد. بر همین اساس توجه ویژه‌ای به پیچیدگی و تنوع روزافزون جامعه می‌شود. این پیچیدگی و تنوع اهمیت به‌سزایی در برنامه‌های فضایی دارد و معمولاً در سناریوهایی که برای آینده متصورند نادیده گرفته می‌شود. به باور من این می‌تواند برنامه و پروژه‌هایی باشد که به مسائل محیط زیستی اهمیت می‌دهند.

آنچه بیان کردم بسیار یوتوپایی است. نه تنها بخاطر اینکه به یک چپ‌هوشیار امید بسته است، بلکه به سبب باور به دگرگونی‌های بنیادین سیاسی-اقتصادی. ایده‌ای را که گه‌گاه در این‌جا و آن‌جا از آن دفاع می‌کردم به یاد می‌آورم: امروز بیش از هر زمان دیگری هیچ ایده بدون آرمانی وجود ندارد. وگرنه هر فردی فقط چیزی را باور می‌کند که با چشم قابل دیدن بود. انسان امکان جلورفتن و نگرستن به افق را نداشت و واقعیت پیش رویش او را مجذوب می‌کرد. همانطور که می‌گویند: واقع‌گراست... اما نمی‌اندیشد! هیچ ایده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آنکه به امکان‌ها بیاندهد و یا راهی جدید را بکاود. به محضی که بتوانیم از فلسفه سرکوب‌گر پوزیتیویسم (که چیزی جز غیاب اندیشه نیست) عبور کنیم آنگاه دیگر ایمانمان به وجود مرز آهین میان امور ممکن و امور ناممکن سست می‌شود. به هر تقدیر امروز بویژه در وضعیتی که درونش قرار داریم، هیچ ایده‌ای، بدون آرمان، بدون اتوپیا وجود نخواهد داشت. معماران همانند شهرسازان این را خوب می‌فهمند.

در فرانسه مانند دیگر کشورها چشم‌انداز (landscape) از سه لایه تشکیل شده است: لایه اول محیط طبیعی است. این لایه در دوره‌ای که کشاورزی غالب بود یعنی در دوره اقتدار منظره روستایی، کانون فعالیت‌ها و دخل و تصرفات بود. لایه دوم مربوط به دگرگونی‌های تاریخی‌ای است که در دوره صنعتی شدن اتفاق افتاد. و در آخر لایه سوم است که به فرآیندهای دوره اخیر بازمی‌گردد. این لایه پدیده‌ها و اثرات دوران پیشین را نابود و یا دست کم کمرنگ کرده است. همانطور که می‌دانیم نتیجه برهم‌کنش این سه لایه پدیده‌ای متناقض و ناهمگن است.

در پروژه‌های تمرکززدایی‌ای که دولت در سطحی ملی پیش گرفته است، اجتماعات محلی و منطقه‌ای نه تنها هیچ‌گونه قدرت خودگردانی‌ای ندارند، بلکه امکان اداره واقعی حوزه زندگی خود را نیز از دست داده‌اند. در بهترین حالت این اجتماعات محلی تنها می‌توانند در مقابل طرح‌های دولت مرکزی مانع ایجاد کنند. دولت ملی اما می‌کوشد همین امکان را هم از آنان بگیرد. چه بخواهیم چه نخواهیم سیاست‌گذاری فضایی در فرانسه بر مدار تمرکززدایی می‌چرخد. یا حداقل این سیاست‌گذاری در پیچ و خم نزاع میان وجود یک دولت متمرکز و فرآیند پرقدرت تمرکززدایی گرفتار آمده است. [برای همین بار دیگر باید تاکید کرد] فضا سیاسی است.

در طول دهه ۵۰ میلادی سیاست فضایی همچون کارکرد استراتژی اروپایی نگریسته می‌شد. اسناد و مطالعات متعددی در دست بود که بر تمرکززدایی از کریدورهای اصلی حمل‌ونقل در اروپا (P.A.D.O.G) صحه می‌گذاشت. کارشناسان بسیار زبده‌ای ۱۰ سال تمام بر روی چنین پروژه‌هایی کار می‌کردند. اما امروز هیچ کس دیگر خبری از این پروژه‌ها ندارد. این دقیقاً معنای بروکراسی و خودنقادی بروکراسی است. این همان خودنابودگری بروکراسی است.

برای نمونه ده دوازده سال پیش طرح ساخت یک فرودگاه بزرگ بین‌المللی در استراسبورگ ریخته شد که اگر ساخته می‌شد این شهر را عملاً به قلب اروپا تبدیل می‌کرد. یک روز خبر آمد که این فرودگاه ساخته نخواهد شد. هرگز معلوم نشد این تصمیم را چه کسانی و چگونه گرفتند. آنچه مشخص بود ماهیت سیاسی چنین تصمیمی بود. یعنی ماهیت سیاسی لغو سیاست‌گذاری ساخت فرودگاه. بدین ترتیب ساخت یک کریدور مواصلاتی بزرگ در شمال دریای مدیترانه که سیاست‌گذاری فضایی برآمده از سیستم اروپایی بود به ناگاه دود شد و به هوا رفت.

اگر درست به یاد بیاورم اوایل دهه ۶۰ برای یک تصمیم کلان در مورد استراتژی فضایی بحثی بلندبالایی درگرفته بود. بحث درباره سیاست‌گذاری فضایی اروپایی نبود، بلکه درباره سیاست‌گذاری فرانسه بود. این امر گواهی‌ست بر مرکزگرایی و مشخصاً مرکزگرایی پاریسی. در آن زمان قرار بود پاریس را به یک مرکز شهری قدرتمند همانند رور (Ruhr) یا یک آب‌شهر انگلیسی تبدیل کنند. این تصمیم تصمیمی آشکارا سیاسی در حوزه سیاست‌گذاری فضایی بود. این نگاه در طول دهه ۶۰ نیز همچنان ادامه پیدا کرد. آنچه امروز به مطالعات منطقه‌ای فرانسه می‌شناسیم تنها همین چند سال اخیر است که پایش به میدان باز

شده است. از آنجایی که سیاست فضایی دیگر نیازی نمی‌بیند پاریس را به یگانه مرکز فرانسه تبدیل کند، این طرح معروف بازتوزیع به سوی دیگر متروپلیس‌های به اصطلاح منطقه‌ای روی میز گذاشته شد. طرحی مکانیکی که صرفاً روی کاغذ قرار بود تأثیرات پاریس بر کل فرانسه را تعدیل کند.

ممکن است فردی بگوید امروز ما با افرادی که جدیداً به آنان «تصمیم‌گیران» می‌گوییم روبه‌رویم. یک جای این حرف می‌لنگد. این تصمیم‌گیران چگونه می‌توانند تحوّل ایجاد کنند؟ آیا آنان رویکرد ثابتی به مسأله شهری دارند؟ ایدئولوژی آنها چیست؟ تا چه حد مستقل و خودگردان‌اند؟ اجازه دهید بار دیگر این پرسش را تکرار کنیم: آیا تکنوکرات‌های ساختاری که در دهه ۶۰ بر مسند امور جلوس کردند دلمشغول ساختار شهری و سیاست‌گذاری فضایی فرانسه بودند؟

تصمیم‌گیران هر که می‌خواهند باشند تنها چند گزینه پیش روی‌شان است. آنها باید از میان راه‌حل‌های متضاد و متعارضی که در دست دارند یکی را برگزینند. وقتی پای مسأله فضا و استفاده از آن در میان باشد تمام تضادها خود را به‌روشنی آشکار می‌کنند. تصمیم‌گیران یا باید به‌دنبال طرح ایجاد توازن میان پاریس و دیگر کلان‌شهرها باشند و بدین طریق از سیاست‌گذاری‌ای که بر گسترش متروپلیس‌های منطقه‌ای تأکید دارد پیروی کنند – البته این الگو در حقیقت توازن را مترادف با ثبات معنی می‌کند. یا آنکه برنامه‌ای موقت برای برطرف کردن نیازهای فوری طراحی کنند. گروهی ممکن است به ساخت خانه‌ها و زیرساخت‌های موقت که بعد از مدت مشخصی درست مانند دستمال کاغذی و بشقاب مستعمل و غیرقابل استفاده می‌شوند فکر کنند. چرا که نه؟ بالاخره بنگاه‌هایی که در منطقه موزل فرانسه مشغول به کارند باید خود را با تغییرات تولید تطبیق دهند و تا سال‌های سال در دانکرک^۱ جا خوش کنند. تغییرات سریع در شیوه و مواد تولید ما را بر آن می‌دارد تا یا خود را برای دوره‌های کوتاه‌مدت آماده یا بیشترین حد از توازن و تمرکزگرایی را حفظ کنیم. سیاست‌گذاری فضایی با چنین دوگانه‌ای روبه‌روست. تصمیم‌گیری راجع به این دوگانه روی میز سیاست‌گذاران است امروز. آنها باید در میان این تضاد و تعارض انتخاب خود را انجام دهند.

بدین ترتیب ما با دو گزینه روبه‌رویم؛ طرح‌های مبتنی بر توازن و یا طرح‌های گذرا/انتقالی. با عنایت به روند تمرکزگرایی سیاسی در فرانسه باید میان تمرکززدایی و سیاست لس‌فر (بازار آزاد) نتولیرال دست به انتخاب زنیم. همین گزینه‌ها وضعیت پرمسأله امروزمان را روشن می‌کند.

هر مسأله‌ای به مسأله دیگر راه می‌برد: اگر وضع به‌همین شکل ادامه یابد قدرت، ثروت، اطلاعات، تصمیم‌گیری و اثرگذاری در یک نقطه متمرکز می‌شود. در این صورت نهاد تصمیم‌گیری بیشتر و بیشتر متمرکز شده و راه را برای نقدهایی که نتولیرالیسم بر تمرکزگرایی دارد هموار می‌کند. در این شرایط بیم آن می‌رود که سیاست‌گذاری فضایی، نابرابری را عمیق‌تر از گذشته کند. روی کاغذ همه این‌ها بر علیه نابرابری ژست می‌گیرند و برای کاهش تلاش می‌کنند اما در آینده‌ای نزدیک این نابرابری‌ها ممکن است به‌صورت برنامه‌ریزی شده‌ای، یعنی بوسیله دولت مرکزی، افزایش یابد. اگر این پیش‌بینی درست باشد آنگاه باید منتظر حوادث ناگوارتری باشیم: ظهور استعمارگری در کشور و یا شبه‌مستعمره شدن مناطق و نواحی دیگری که در مقایسه با مراکز اصلی تصمیم‌گیری و بویژه پاریس کمتر توسعه یافته‌اند.

دیگر استعمار به معنای کلاسیکش اتفاق نخواهد افتاد، اما همین حالا هم با چیزی چون شبه‌استعمارگری متروپلیسی مواجهیم. شبه‌استعماری که مهاجران روستایی، کارگران خارجی، طبقه کارگر فرانسوی و حتی روشنفکران خود فرانسه را به استعمار درآورده است. این متروپلیس‌ها از خلال جدایی‌گزینی فضایی گروه‌های فرودست‌تر را استثمار می‌کنند. من این وضعیت را در پژوهشم بر روی مجموعه شهری لک-مورنکس در پی‌رنه و در چندین تحقیق دیگر که بر نقاط مختلف فرانسه بویژه در منطقه شهری پاریس در حال انجامش هستم به چشم دیده‌ام. نیاز به گفتن نیست که وضعیت به‌سرعت در حال گسترش است. من از شما می‌خواهم طوفانی را که در راه است با خبردهنده طوفان یکی نگیرید. کار من شبیه به کارشناس هواشناسی است؛ پیش‌بینی طوفان می‌کنم، اما علت طوفان من نیستم.

^۱ Dunkerque

از سویی دیگر این پاندول ممکن است برای مدت مدیدی بین دو انتها پیاپی در رفت و آمد باشد؛ میان رویه‌های بخش خصوصی و رویکردهای جمعی، میان فردگرایی و سوسیالیسم. هر باری که این پاندول به یک سر طیف متمایل می‌شود جامعه فرانسه عمیقاً دچار تغییر و دگرگونی می‌شود. حالا چه نئولیبرالیسم باشد و چه نئوسوسیالیسم. پاندول بین این دو طیف در رفت و آمد است. این وضعیت به صورت مضحکی خود را در طرح‌های منظر متعارضی که در فرانسه پیاده شده است عیان می‌کند. طرح grands ensembles (مجموع‌های بزرگ اجتماعی) (۲) در مقابل طرح خانه‌های تک‌خانواری در حومه. از دل رویکردهای جمعی، عمومی و سوسیالیستی طرح مجتمع‌های بزرگ اجتماعی درآمده است و از درون رویکرد بخش خصوصی طرح خانه‌های تک‌خانواری.

تحلیل انتقادی از فضای سیاسی و سیاست فضا با دست‌گذاشتن و آشکارکردن چنین تضادهایی، روندها را عیان می‌کند. همچنین مخاطرات و خطراتی که در کمین وضعیت فعلی نهسته است نیز بدین طریق بازتاب می‌یابد.

۱- منشور آتن اشاره به یک الگوی شبکه‌بندی شهری به نام اکیستیکس (Ekistics) دارد که توسط کنسانتین دوکسپادس برای ثبت و ضبط اطلاعات شهرسازی و فرآیندهای آن معرفی شد. این الگو برای شهرسازان بسیار آشناست. ماتریسی که در سطر آن نیازهای اولیه انسانی (از قبیل غذا، سرپناه و ...) قرار دارد و در ستونش مقیاس‌هایی (فرد، خانواده، ملت و ...) که هر کدام از این نیازها قرار است برآورده شود. (مترجم انگلیسی)

۲- پانوشت مترجم انگلیسی: واژه grands ensemble حقیقتاً به انگلیسی قابل ترجمه نیست. این واژه به پروژه‌های مسکن‌سازی بزرگ‌مقیاسی اشاره دارد که معمولاً بناهایی بلندمرتبه هستند. این پروژه‌ها شبیه به پروژه‌هایی هستند که در شهرهای امریکایی پیاده شده‌اند. در عین حال این واژه حامل تصویری ذهنی است که عمیقاً بار ارزشی دارد. (مترجم انگلیسی)

شهرگرایی و شهرگزیزی در اتحاد شوروی^۱

مایکل جنتایل

مترجم: امیر مصباحی

ویراستار: نریمان جهانزاد

هدف این مقاله ارائه‌ی سیر تحول نحوه‌ی برخورد شوروی با شهر و شهرگرایی است. مراد از شهرگرایی در این مقاله «شیوه‌ی زندگی شهری»^۲ بطور کلی است. در اینجا بر بازه‌ی زمانی میان دو جنگ جهانی تاکید ویژه‌ای خواهد شد، یعنی بازه‌ای که عموماً به عنوان دوران اوج خلاقیت معماران و برنامه‌ریزان شوروی اشتهار دارد.

اتحاد جماهیر شوروی (سابق) فرایند شهری شدن بسیار شتابانی را در سده‌ی بیستم از سر گذراند. طبق داده‌های آماری شوروی در سال ۱۹۲۶ تنها ۱۸ درصد از جمعیت کشور شهری بودند. این رقم در سال ۱۹۹۰ به ۶۶ درصد رسید و در برخی از مناطق صنعتی‌تر حتی از ۸۰ درصد هم فراتر رفت. علاوه بر این، بزرگترین شهرهای کشور، بخصوص در مراحل اولیه، افزایش جمعیت چشمگیری داشتند. برای مثال جمعیت مسکو از حدود ۲ میلیون نفر در سال ۱۹۲۶ به بیش از ۴/۵ میلیون در سال ۱۹۳۹ افزایش یافت. روند مشابهی در لنین‌گراد و بسیاری از شهرهای بزرگ در اوکراین نیز وجود داشت. بنابراین در دهه‌ی ۱۹۲۰ لزوم برنامه‌ریزی دقیق [برای مهار] گسترش فضایی شهرهای برجای‌مانده از سرمایه‌داری و نیز کنترل مخارج و هزینه‌های شهرهای جدید مسلم شد. این برنامه‌ریزی در ابتدا فحوائی ایدئولوژیک داشت، و مقصود از آن ایجاد محیطی بود که برای شیوه‌ی جدید زندگی مناسب و لازم می‌نمود. بعدها، یعنی از بعد از مرگ استالین، دیگر ایدئولوژی محور اصلی استدلال [برای مداخله و برنامه‌ریزی] نبود، بلکه اینک مقصود حل مسائل عاجلی نظیر کمبود همیشگی مسکن، یا توزیع نامناسب نیروی کار در فضای شهری بود. این تغییر رویکرد از بسیاری جهات حاکی از تغییر گفتمان از شکل بهینه‌ی شهری^۳ به اندازه‌ی بهینه‌ی شهر^۴ بود، گرچه دو سوبه‌ی این گفتمان همواره به نحوی درهم تنیده‌اند. آموزه‌ی جدیدی که از گفتمان مربوط به اندازه‌ی بهینه‌ی شهر برآمد، تأثیر چشمگیری بر برنامه‌ریزی، هم در سطح خرد و هم در سطح کلان، گذاشت. یکی از اصلی‌ترین آثار آن بر کار برنامه‌ریزان، عبارت بود از طراحی راهبردی موثر برای کنترل جریان مهاجرت‌ها از روستا به شهر و تغییر مسیر آن به شهرهای کوچک یا متوسط. در عین حال برنامه‌ریزان با کمبود نیروی کار در شهرها روبرو بودند؛ کمبودی که همیشه در حال افزایش بود. علت این کمبود این بود که کارخانه‌هایی که در سیستم اقتصادی سوسیالیستی کار می‌کردند، عموماً محصولات خود را متناسب با افزایش ورود نیروی کار افزایش می‌دادند، و نه بر اساس بهره‌وری نیروی کار از خلال سرمایه‌گذاری در سرمایه‌ی ثابت؛ برای مثال در ماشین آلات. کمبود مزمن مسکن موجب شدت یافتن کمبود نیروی کار می‌شد، و یک وظیفه‌ی مهم و البته چندبعدی برنامه‌ریزی کلان عبارت بود از جذب کارگران به شهرهایی که به عنوان کانون‌های توسعه‌ی صنعتی در نظر گرفته شده بودند. قرار بود کارگران در این شهرها صاحب مسکن مناسب شوند. برنامه‌ای که به توجه به جایگاه کم‌اهمیت بخش نامولد مسکن، ناممکن می‌نمود.

تطابق نظر و عمل

^۱ این متن ترجمه‌ایست از مقاله‌ی Urbanism and Disurbanism in the Soviet Union به آدرس زیر:

<http://inblickosteuropa.se/2000/05/urbanism-and-disurbanism-in-the-soviet-union-by-michael-gentile/>

^۲ urban way of life

^۳ optimal urban form

^۴ optimal city size

یکی از بزرگ‌ترین دشواری‌های پیش روی برنامه‌ریزان شوروی، تفسیر رهنمودهای مارکسی بود. لوئیس^۱ و اشترنهایمر^۲ معتقدند این دشواری برمی‌گردد به اینکه در نظریه‌ی مارکسیستی هم مضامینی یافت می‌شود که مدافع امر شهری است و هم مضامینی که ضد شهری است. بنابراین نظریه‌ی مارکسیستی از یک سو در پی نسخ تفاوت میان شهر و روستا، با همه‌ی تضمیناتش، است (این سویه‌ی ضد شهری نظریه‌ی مارکسیستی است)؛ از سوی دیگر، صنعتی شدن را فرایندی مترقی در توسعه‌ی جهان می‌داند که تنها در یک بستر شهری می‌تواند نضج یابد؛ پس شهرها ضامن پیشرفت اجتماعی و اقتصادی و انقلاب سیاسی‌اند (این سویه‌ی مدافع شهر در نظریه‌ی مارکسیستی است).

در این زمان برنامه‌ریزان وارد مباحثه‌ای داغ شدند؛ عده‌ای طرفدار دیدگاه به اصطلاح شهرگریز بودند و برخی دیگر مدافع دیدگاه شهرگرا. روشن است که این تمایز [میان دیدگاه شهرگرا و شهرگریز]، یک تمایز دوتایی محض و مطلق نیست، بلکه کمک‌مان می‌کند تا فلسفه‌ی شکل شهری^۳ را که بین دو جنگ جهانی در شوروی وجود داشت، درک کنیم.

شهرگریزی

شهرگریزی بر این عقیده مبتنی است که شهرها نماد استثمار سرمایه‌داری از کارگران‌اند. [نیکولای الکساندرویچ] میلیوتین شخصیت بسیار مهمی در این زمینه است و ارزشش را دارد که در مورد آراءش بیشتر سخن بگوییم. او در سوتسگورود^۴ می‌نویسد:

...شهرهای کنونی به نفع طبقه‌ی حاکم، یعنی دشمنان پرولتاریا، خلق شده‌اند.

با توجه به سرشت شهرهای برج‌مانده از سرمایه‌داری، و نیز شرایط نامناسب زندگی در مناطق روستایی (همانطور که نقل قول بالا هم تلویحاً بدان اشاره دارد)، نتیجه‌گیری انگلس در مساله‌ی مسکن تأیید و تقویت می‌شود:

از میان برداشتن تفاوت بین شهر و روستا درست همان اندازه آرمان‌گرایانه است که از میان برداشتن تفاوت بین سرمایه‌دار و کارگر... تنها توزیع تا حد ممکن یکنواخت جمعیت در سراسر کشور و فقط ارتباط کامل بین تولید صنعتی و کشاورزی همراه با گسترش ضروری وسایل ارتباطی - با فرض برچیده شدن شیوی تولید سرمایه‌داری- است که می‌تواند جمعیت روستایی را از انزوا و ناآگاهی‌ای که هزاران سال بدان دچار بوده است، در آورد.

این گفته‌ی انگلس برای میلیوتین بدیهی و آشکار است و می‌توان آن را چنین خلاصه کرد:

زمانی مساله‌ی بازتوزیع جدید بشر را حل خواهیم کرد که آن تمرکز مسخره‌ی تولید صنعتی که موجب شهر مدرن است از میان رفته باشد... سیتی و تاون دستان خود را به سوی یکدیگر دراز می‌کنند و از آن راه این مجادلات رفع خواهد شد.

میلیوتین با تکیه بر عبارات فوق، طرحی درانداخت که می‌توان گفت نقطه‌ی عطفی در فلسفه و حرفه‌ی برنامه‌ریزی فضایی، هم در شوروی و هم فراتر از مرزهای آن است: یعنی [طرح] شهر خطی^۵. او این طرح را در کتاب خود سوتسگورود یا «شهر سوسیالیستی» در سال ۱۹۳۰ به‌طور کامل شرح داده است. دغدغه‌ی اصلی او ایجاد شهری عقلانی و اقتصادی است که ماهیتی روستا-شهری دارد و همچون یک کل واحد مقرون به صرفه^۶ و نوعی «نظام خطی تجمیعی-کارکردی»^۷ کار می‌کند. بویژه هزینه‌های مالی و زمانی حمل‌ونقل در این طرح به حداقل می‌رسد.

¹ Lewis

² sternheimer

³ the philosophy of urban form

⁴ Sotsforod

⁵ Linear city

⁶ A cost-efficient unified whole

^۷ Functional assembly line system

شهر خطی همان‌گونه که از اسمش پیدا است، شکلی کشیده با خصلت پیراشهری [یعنی مرز بین شهر و روستا] دارد. شهر مجموعه‌ای است از بخش‌های عملکردی تخصصی متفاوت که به موازات یکدیگر شکل گرفته‌اند، و به نظر میلیوتین این نظم و شکل که به طور سفت و سختی برنامه‌ریزی شده است هیچ‌گاه دستخوش تغییر قرار نمی‌گیرد. بطور کلی این شهر باید موازی با رودخانه امتداد یابد و به‌گونه‌ای احداث شود که باد غالب از نواحی مسکونی به سمت نوار صنعتی جریان داشته باشد. بخش‌های شهر بدین قرارند: ۱. یک پهنه‌ی کاملاً منفک شده برای خطوط راه‌آهن؛ ۲. پهنه‌ی بنگاه‌های تولیدی و اشتراکی به همراه نهادهای علمی، فنی و آموزشی مرتبط (به این سخن انگلس، که میلیوتی هم آن را بازگو می‌کند، توجه کنید: «آموزش و کار با یکدیگر تلفیق خواهند شد»); ۳. کمربند سبز یا پهنه‌ی حائل با بزرگراه اصلی؛ ۴. پهنه‌ی مسکونی که شامل قطعاتی نواری از نهادهای اجتماعی، ساختمان‌های مسکونی و «نواحی مختص به کودکان» است؛ ۵. پارک و ۶. پهنه‌ی کشاورزی به همراه باغ‌ها و سوفخوزها [مزارع دولتی].

با این‌حال ایده‌های میلیوتین در مورد شهر خطی از ابعاد مکانی صرف در برنامه‌ریزی فراتر می‌رفت. او در همان کتاب سوتسگورود کوشید تا محیطی را توصیف کند که موجب سریع‌ترین و کارآمدترین گذار از شیوه‌ی زندگی پیشین (سرمایه‌داری) به شیوه‌ی زندگی جدید در اتحاد شوروی شود. به همین سبب به طراحی معماری توجه کرد و در این راه، به شدت تحت تأثیر ایده‌های لوکوروبزیه و به‌ویژه گینزبورگ، معمار روس، بود که بخاطر طراحی‌های مدرنیستی‌اش شهرت داشت. میلیوتین بویژه شکل جدیدی از فن معماری را بر پایه‌ی عقلانیت، کارکردگرایی و به‌ویژه جمع‌گرایی در ذهن داشت. جمع‌گرایی مهم‌ترین عنصر در طرح اجتماعی میلیوتین بود که با [ایجاد] هسته‌های سکونت‌ی جدید در سطح ملی، از کاهش تدریجی خانواده به مثابه یک واحد اقتصادی حمایت می‌کرد؛ هسته‌های سکونت‌ی که اساساً آپارتمان‌های کوچکی بودند که بنا بود تمام بخش‌های «زائد» (از قبیل آشپزخانه) از آن‌ها حذف گردد و به عوض تسهیلات اشتراکی متمرکز ایجاد گردد و از طریق صرفه‌های ناشی از مقیاس منجر به تولید سود شود. بویژه قرار بود که با ایجاد کلوب‌ها، کتاب‌خانه‌ها و غیره، بسیاری از کارکردهای اجتماعی واحد مسکونی از قلمرو خصوصی به قلمرو جمعی انتقال یابد.

چیزی که به‌راستی در ایده‌های میلیوتین جالب است، جانمایی نواحی مسکونی بین بخش صنعتی و مزارع دولتی است. او بر این باور بود که از این طریق کارگران کارخانه‌ها نه فقط از طریق زیستن در یک مکان واحد، بلکه با اشتراکی شدن تسهیلات همگانی (از قبیل سالن‌های غذاخوری و کلوب‌ها) با کشاورزان سوفخوز در ارتباطی مداوم قرار خواهند داشت.

میلیوتین یک شهرگزیز محض نبود. او ترجیح می‌داد بینابین دو جریان شهرگرایی و شهرگزیزی باشد و خواهان سبک زندگی شهری نوینی بود که در آن شهر از خلال به اشتراک گذاری نهادهای اجتماعی و مسکن به نواحی روستایی پیوند می‌خورد.

او برخلاف رادیکالترین شهرگزیزان در پی برچیده شدن شهر، برای ایجاد یک ناحیه‌ی روستایی سوسیالیستی صنعتی شده‌ی محض، نبود بلکه تنها قصد داشت که به هر قیمت رشد شهرهای موجود را محدود سازد زیرا آن‌ها را محصول تضادهای سرمایه و در نتیجه نسبت به پرولتاریا ستمگر می‌پنداشت. او با توجه به عرضی محدود نیروی کار خاطر نشان می‌کرد که سازمان‌دهی دوباره‌ی زندگی، با خدمات رخت‌شویی و آشپزی متمرکز مثل نمونه‌ی پیشنهادی سوتسگورود، زنان را از «بردگی خانگی» آزاد کرده و آن‌ها را به نیروی کار «مولد» پیوند می‌زند. این امر تقاضا برای نیروی کار مهاجر و متعاقباً مسکن را محدود خواهد کرد. از سوی دیگر، وی مطلقاً قصد نداشت که همسو با رویکرد شهرگرا سکونتگاه‌های متراکم شهری ایجاد کند، موضعی که برای دفاع از حقانیتش از استدلالی اقتصادی بهره می‌گرفت. با این همه به عقیده‌ی من میلیوتین بیشتر یک شهرگزیز است. او به صراحت موضع خود را در نقل‌قول زیر خلاصه می‌کند:

... از همه مهمتر، موضوع اساسی برطرف کردن تفاوت‌های بین شهر و روستا است. به همین سبب است که درست باید معنای خود واژه‌ی «شهر» [سیتی] را واری می‌کنیم. شهر مدرن محصول جامعه‌ی سوداگر است و به همراه آن می‌میرد، و در ناحیه روستایی صنعتی شده سوسیالیستی ادغام می‌شود.

ارزیابی تأثیر ایده‌های میلیوتین بر کاربست‌های سپسین برنامه‌ریزی در شوروی آسان نیست. چیزی که مشهود است این است که برخی - اگر نگوئیم بسیاری - از آموزه‌های او، ردپای خود را در تمام طول دوره‌ی شوروی برجای گذاشته‌اند. یک نمونه از آن را در توسعه‌ی شهر ماگنیتوگورسک می‌توان یافت. شهری که خطی بودن و حدی از پهنه‌بندی به شیوه‌ی میلیوتین در آن نمایان

است. در واقع برنامه‌ریزان شوروی پس از جنگ جهانی دوم، عموماً پهنه‌بندی را ولو با فرض نمودن شکل میکرورایون^۱ بدنام به شکل وسیعی پذیرفتند. سادگی و عقلانیتی که میلیونین به دنبالش بود نیز پس از دوره استالینی که پایین‌تر در موردش بحث خواهد شد، جدی و مهم پنداشته شد.

شهرگرایی

بنیاد ایدئولوژیک رویکرد شهرگرا، همان‌گونه که لوئیس و اشترنهایمر اشاره می‌کنند، عبارت است از «تلقی شهر به‌مثابه یک مرکز انقلابی» است. روکاویشنیگف^۲ صورت‌بندی مجددی از این موضوع به دست می‌دهد:

شهرها علی‌الخصوص شهرهای بزرگ و مراکز جمهوری‌های شوروی همواره محرک فرایندهای اجتماعی و قومی بوده‌اند، و در شرایط [برقراری] سوسیالیسم، این شهرها به مراکز فعالی بدل می‌شوند که از شکاف اجتماعی و طبقاتی می‌کاهند، و در نتیجه پیش‌قراول اتحاد ملی خواهند شد.

شهرگرایی در دوره آغازین شوروی موفقیت‌چندانی به دست نیاورد تا این‌که استالین تفسیر خود را از آن بیان نمود. پس از دوره استالین، جایگاه و نقش شهر به عنوان ضامن توسعه اجتماعی مطلوب مسلم پنداشته شد. توسعه شهری مبتنی بود بر این اصول: تراکم بالا، تمرکززدایی از تسهیلات و خدمات مورد نیاز روزمره و دسترسی برابر به آنها، و اعمال محدودیت برای رشد شهری. به نظر نمی‌رسد که اصل ارتباطی با سیاست مدافع شهرگرایی داشته باشد. می‌توان میل شدید به تعیین حدود و انتظام بخشی بر اساس اصل اندازه‌ی بهینه‌ی شهر را نیز به اینها افزود؛ اصلی که علی‌الظاهر بی طرفانه و خنثی است.

شهر پیشنهادی میلیونین احتمالاً بیشتر با نوعی سیاست مائوئیستی برای توسعه اقتصادی قرابت دارد، چرا که با توجه به ایده‌ی گسترش توسعه صنعتی خرد مقیاس‌تر در پهنه‌ی سرزمین، به نظر نمی‌رسد شباهت زیادی به سیاست صنعتی سازی گسترده‌ی استالین داشته باشد.

این دگرگونی در تأکید بر برنامه‌ریزی اقتصاد کلان، به مرگ ناگهانی دغدغه‌های معمارانه مدرنیستی نوظهور از قبیل مسائل برنامه‌ریزی، ساخت‌وساز و طراحی انجامید و به عوض نقش معماری در خدمت دغدغه‌های سیاسی-ایدئولوژی قرار گرفت. محیط مصنوع قرار بود عالی‌ترین بیان نمادین قدرت شوروی تغییر یافتند. در نتیجه خیابان‌های عریض و میدانی وسیعی که در اطرافشان ساختمان‌های بلندی وجود داشت که با جزئیات «استالین باروک»^۳ تزئین شده بودند، بر منظر شهری شوروی تسلط یافتند، که حس فضاهاى نئوکلاسیک خشک را القا می‌کردند. با توجه به این‌که زمین هیچ ارزش رسمی‌ای در سوسیالیسم ندارد، برنامه‌ریزان انگیزه‌ی چندانی برای برخورد مقتصدانه با فضا نداشتند. در عین حال ساخت مسکن برای کارگران بنگاه‌های بزرگ صنعتی جدید به تعویق افتاد. دشواری‌هایی که اغلب مهاجران تازه‌وارد و «شهری شده» در دوره استالین با آن مواجه بودند را دیوید هافمن به‌طور دقیق توصیف کرده است.

یکی از مهم‌ترین ابتکارات دوره استالین اجرای [طرح] شرم‌آور گذرنامه‌ی داخلی و مجوز سکونت از طریق نظام به‌اصطلاح پروپیسکا^۴ بود. قرار بود این طرح همراه با محدودیت‌هایی که بر احداث بنگاه‌های صنعتی جدید در بزرگ‌ترین شهرها ایجاد شده بود، رشد شهری را به نحو چشمگیری محدود کند.

پس از جنگ جهانی دوم و به‌ویژه پس از مرگ استالین، مقامات شوروی به تدریج به برنامه‌ریزی شهری توجه بیشتری نشان دادند. قرار بود مسکن و خدمات رفاهی برای تک تک افراد جامعه فراهم شود تا از این طریق استانداردهای حداقلی [برای زندگی] تامین گردد. یکی از تحولات مهم در این راستا، ساختن خردناحیه‌ها^۵ بود. این نواحی خرد حتی امروز هم یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شهر پساسوسیالیستی است.

¹ microrayon

² Rukavishnikov

³ prospika

⁴ Microdistrict/mikrorayon

خُردمنطقه (میکرورایون) یک پهنه‌ی مسکونی کوچک است که از پنج الی هشت مجتمع مسکونی کوچک تشکیل شده است که در هر کدامشان بین ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ نفر بطور برنامه‌ریزی شده اسکان یافته‌اند. هر چهار تا پنج خُردمنطقه با جمعیتی بین ۸۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰ نفر، یک منطقه‌ی مسکونی^۱ با جمعیتی بین صد هزار تا سیصد هزار سکنه را تشکیل می‌دهد. از ترکیب چند ژیلویرایون، یک منطقه‌ی شهری^۲ با جمعیتی قریب به یک میلیون نفر تشکیل می‌شود. منطقه‌ی شهری فقط در بزرگ‌ترین شهرها وجود دارد. تأمین خدمات بر اساس اصول سلسله‌مراتبی کریستالری مبتنی بود که در آن تسهیلات مورد نیاز روزانه در خردمنطقه‌ها موجود بود، و خدمات غیر روزانه قرار بود که از طریق ژیلویرایون یا مرکز شهر فراهم شود.

به قول سلنی گرچه پایین بودن سطح شهرگرایی (یعنی وجود تنوع و تکثر اندک، برخورد غیرمقتصدانه با فضا و سودنهایی یا مازاد اقتصادی ناچیز) از ویژگی‌های عام شهرهای سوسیالیستی بود، اما می‌توان به روشنی دید که رویکرد شوروی نسبت به برنامه‌ریزی شهری در بخش عمده‌ای از سده‌ی بیستم، از فلسفه‌ی شهرگرایی به فلسفه‌ی شهرگرایی آرام و متعادل‌ی تغییر یافته است. پس از سوسیالیسم واژه‌ی آرام و متعادل دیگر رخت بربست و مهر ابطالی زد بر این سخن میلیوتین: «آسمان خراش‌ها حدنهایی و آخرین فریاد سرمایه‌داری‌اند».

منابع

Caldenby, Claes and Walldén, Åsa (1979). *Kollektivhus – Sovjet och Sverige omkring 1930*. Stockholm: Statens råd för byggnadsforskning

Engels, Friedrich (1982). *I Bostadsfrågan* [The Housing Question]. Göteborg: Proletärkultur

Gentile (1999). *Socialist Urbanisation and the Socio-Ecological Landscapes of (Post-) Socialist Cities*. Arbetsrapporter 320. Uppsala: Kulturgeografiska institutionen, Uppsala Universitet

Goskomstat (1990). *Demograficheskii ezhegodnik SSSR 1990*. Moskva: Finansy i Statistika

Hoffmann, David, L. (1994). *Peasant Metropolis – Social Identities in Moscow*. Ithaca: Cornell University Press

Lewis, Carol W. and Sternheimer, Stephen (1979). *Soviet Urban management – With comparisons to the United States*. New York: Praeger

Lewis, Robert A. (1987). Soviet Demographic Policy: How Comprehensive, How Effective? In Holzner, Lutz and Knapp, Jeane M. (1987). *Soviet Geography Studies – In Our Time*. Milwaukee: The University of Wisconsin

Milyutin, N.A. (1974). *Sotsgorod – the problem of building socialist cities*. Cambridge, Mass: The MIT press

Rossiiskaya Akademia Nauk (1992). *Vsesoyuznaya Perepis' Naseleniya 1939 goda – osnovnye itogi*. Moskva: Nauka

Rukavishnikov, V.O. (1980). *Naseleniye Goroda (Sotsial'nyi sostav, rasseleniye, otsenka gorodskoy sredy)*. Moskva: Statistika. Quoted in Gentile (1999). *Socialist Urbanisation and the Socio-Ecological Landscapes of (Post-) Socialist Cities*. Arbetsrapporter 320. Uppsala: Kulturgeografiska institutionen, Uppsala Universitet

^۱ Residential district/zhilorayon

^۲ Urban district/gorodskaya zona

Szelényi, Ivan (1996). *Cities under Socialism – and After*. In Andrusz, gregory, Harloe, Michael and Szelényi, Ivan (1996). *Cities After Socialism*. London: Blackwell

Tsentral'noe statisticheskoye upravlenie (1972). *Narodnoye Khozyaystvo SSSR 1922-1972. Yubileyni statisticheskii ezhegodnik*. Moskva: Statistika

سکونت، سیاسی است^۱
دیوید مدن و پیتر مارکوزه
برگردان: همن حاجی میرزایی

فردریک انگلس در ۱۸۷۲ بیانیه‌ای کلاسیک درباره‌ی سوبیه‌های سیاسی-اقتصادی مسکن نوشت. در آن زمان تعداد معدودی در این واقعیت که شرایط مسکن پرولتاریای صنعتی تحمل‌ناپذیر بود تردید داشتند. آن چه انگلس «مسئله‌ی مسکن» نامید پرسش از چرایی قراردادن مسکن طبقه‌ی کارگر در آن شرایط بود و آن چه باید برای حل آن انجام شود.

انگلس به‌طور کلی درباره‌ی دورنمای مبارزات مسکن فی‌نفسه بدبین بود. او علاوه بر نقد تلاش‌های بورژوازی برای اصلاح مسکن، استدلال می‌کرد که مسائل مسکن را باید به عنوان بعضی از «شرور متعدد، کوچکتر، و ثانویه‌ای فهمید که ناشی از شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه‌ی عصر حاضر است». او نتیجه می‌گیرد «تا هنگامی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه همچنان وجود دارد امید به یافتن راه‌حل مجزایی برای مسئله‌ی مسکن یا هر مسئله‌ی اجتماعی دیگری که بر سرنوشت کارگران تأثیر دارد» حماقت است. از نظر انگلس مبارزات مسکن، برآمده و مشتق از مبارزه‌ی طبقاتی اند. در نتیجه مشکلات مسکن تنها از طریق انقلاب اجتماعی قابل حل اند.

مسئله‌ی مسکن درون ساختارهای جامعه‌ی طبقاتی جای دارد. امروز طرح مسئله‌ی مسکن یعنی فاش‌کردن پیوندهای بین قدرت جامعه^۲ و تجربه‌ی سکونت. یعنی بپرسیم مسکن برای چه کسی و چه هدفی است، چه کسی کنترلش می‌کند، چه کسی را قدرتمند می‌کند، چه کسی را سرکوب می‌کند. این یعنی پرسش از کارکرد مسکن در سرمایه‌داری نئولیبرال جهانی شده.^۳

با این حال، مبارزات حول سکونت امروز صرفاً برآمده از تعارضها و کشمکش‌های دیگر نیستند. جنبش‌های مسکن، به خودی خود عاملان سیاسی مهمی به شمار می‌روند. مسئله‌ی مسکن شاید در سرمایه‌داری حل‌شدنی نباشد. اما می‌توان بر شکل نظام مسکن تأثیر گذاشت، آن را اصلاح کرد و تغییر داد.

نظریه‌پرداز اجتماعی آنری لوفور به ما کمک کرده تا نقش سیاسی مسکن و پتانسیل تغییر آن را بفهمیم. طبق استدلال لوفور در کتاب حق به شهر در ۱۹۶۸ قیام^۴ صنعتی تنها نیروی دگرگونی اجتماعی نیست. در واقع، برای تحول اساسی در جامعه می‌توان یک «استراتژی شهری/اوربان» داشت.^۵ با توجه به تغییرات سرشت کار و توسعه‌ی شهری، پرولتاریای صنعتی دیگر تنها عامل تغییر انقلابی یا حتی اصلی‌ترین نیست. لوفور ادعا می‌کند که سوژه‌ی سیاسی جدیدی به وجود آمده: ساکن شهر. به طور

^۱ این متن برگردانی است از مقاله‌ی زیر:

Madden, D., Marcuse P, (2017) "The Residential Is Political" in *The Right to the City*, London: Verso

^۲ Frederick Engels, *The Housing Question*, ed C. P. Dutt (London: Lawrence and Wishart, 1936 [1872]).

^۳ Ibid, 18, emphasis in original.

^۴ Ibid, 73.

^۵ societal

^۱ برای مفهوم‌پردازی نئولیبرالیسم نگاه کنید به:

William Davies, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition* (London: SAGE, 2014); Jamie Peck, *Constructions of Neoliberal Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2013); David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Neil Brenner and Nik Theodore, eds, *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe* (Oxford: Blackwell, 2002).

^۷ insurrection

^۸ Henri Lefebvre, "The Right to the City" [1968] in *Writings on Cities* ed. and trans. Eleonore Kofman and Elisabeth Lebas (Oxford: Blackwell, 1996), 154. And see Lefebvre, *The Urban Revolution*, trans. Robert Bonanno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1970]). See also Peter Marcuse, "Reading the Right to the City," *City* 18, no.1 (2014): 4–9; Marcuse, "From Critical Urban Theory to the Right to the City," *City* 13, no.2–3 (2009): 185–97; David J. Madden, "City Becoming World: Nancy, Lefebvre, and the Global–Urban Imagination," *Environment and Planning* 30, no. 5 (2012): 772–87.

عام‌تر لوفور به سیاست «سکونت‌کننده»^۱ اشاره کرده است، مقوله‌ای که هر کارگری را در گسترده‌ترین معنا از دیدگاه زندگی روزمره‌ی اجتماعی و سکونتی شامل می‌شود.^۲

لوفور درباره‌ی آن‌چه دقیقاً ساکن/سکونت‌کننده به عنوان سوژه‌ای سیاسی با انقلاب شهری به دست خواهد آورد مبهم حرف زده است. با این حال او به شیوه‌ی متفاوتی از سکونت اشاره کرده است. او آینده‌ای را تصویر کرده که نیازهای اجتماعی تحت سلطه‌ی نیازهای اقتصادی نخواهند بود، که فضای سکونت بیگانه‌زدایی شده^۳ همه‌جا مهیا خواهد بود، که هم برابری و هم تفاوت، اصول اساسی زندگی اجتماعی و سیاسی خواهند بود.^۴

چه چیزی شبیه به انقلاب شهری لوفور پیش‌رو باشد چه نه، می‌توانیم از ایده‌های او برای فهم نکته‌ای اساسی استفاده کنیم: سیاست مسکن نسبت به آن‌چه در بحث‌های جریان غالب یا تحلیل‌های اقتصاد سیاسی مرسوم – همانند آن‌چه انگلس گفته بود – می‌توان یافت، دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ی بزرگتری از بازیگران و منافع است. در برداشت ارتدوکس تنها منازعات حول استثمار و ارزش مهم هستند. اما طبقه‌ی حاکم همچنین نیازمند تحکیم قدرت خود است، که حفظ توانایی استثمار فقط یک جنبه از آن است. الزامات سیاسی، اجتماعی، و ایدئولوژیکی نیز وجود دارند که به طرز چشمگیری بر شرایط سکونتی تاثیر دارند.

در اقتصاد جهانی مالی شده – که در زمانی که لوفور می‌نوشت تازه در حال ظهور بود – مستغلات اهمیت جدیدی در رابطه با سرمایه‌ی صنعتی به دست آورده است. توسعه‌ی مسکن و توسعه‌ی شهری امروز پدیده‌هایی ثانویه نیستند. برعکس به بخشی از فرایندهای اصلی پیش‌ران سرمایه‌داری جهانی معاصر تبدیل شده‌اند. اگر لوفور درست گفته باشد، مسکن به مهم‌ترین مکان بازتولید نظام تبدیل شده – تغییری که ممکن است امکان‌های جدیدی به روی جنبش‌های مسکن در جهت دستیابی به تغییر اجتماعی بگشاید.

. . .

زبان حقوق^۵ پیشینه‌ی سیاسی مبهمی دارد. از حقوق می‌توان برای اهداف بسیار متنوعی استفاده کرد، بعضی رهایی‌بخش و بعضی سرکوب‌گر. منتقدان گفتمان حقوق را به امپریالیسم و پروژه‌های متمدن‌سازی استعماری ربط می‌دهند. یا حقوق را بیشتر نمادین می‌بینند تا واقعی. از نظر بعضی از منتقدان، اعلامیه‌های حقوقی اغلب اوقات هم‌ارز ادعاهای ناکارآمد و غیرقابل اجرا، یا حتی بدتر انتزاعاتی فاقد قدرت اجرایی هستند که صرفاً به جوامع نابرابر کمک می‌کنند احساس بهتری درباره‌ی نابرابری‌شان داشته باشند. هنگامی که فردی نسبتی ضعیف‌تر علیه فردی قدرتمند ادعای حقوقی می‌کند، ضوابط حقوقی/قانونی با واقعیت سلسله‌مراتب و سلطه‌ی طبقاتی برخورد می‌کند: «بین حقوق برابر، زور تعیین کننده است»^۶. از نظر منتقدان ادعاها درباره‌ی برابری قانونی فقط به پنهان کردن حقیقت نابرابری موجود کمک می‌کنند.^۷

¹ The inhabitant

² Lefebvre, "Right to the City," 159

و درباره‌ی ایده‌ی «سیاست سکونت‌کننده» نگاه کنید به

Mark Purcell, "Excavating Lefebvre: The Right to the City and Its Urban Politics of the Inhabitant," *GeoJournal* 58 (2002): 99–108.

³ disalienated

⁴ لوفور این جهان را با واژه‌ی «اوربان» توصیف کرده است، اما با استفاده‌ی خاصش از این عبارت. هنگام صورت‌بندی نظریه‌ی اروبانیزاسیون و آن چه به عنوان پتانسیل سیاسی شهر/سیتی می‌بیند درباره‌ی هیچ شهر واقعی‌ای حرف نمی‌زند.

⁵ language of rights

⁶ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1976 [1867]), 344.

⁷ Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge, MA: Harvard University Belknap Press, 2010); Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History* (New York: Norton, 2007); Wendy Brown, "The Most We Can Hope For ...": Human Rights and the Politics of Fatalism," *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2 (2004): 451–63; Duncan M. Kennedy, "The Critique of Rights in Critical Legal Studies," 178–229 in Janet E. Halley and Wendy Brown, eds, *Left Legalism/Left Critique* (Durham, NC: Duke University Press, 2002).

حقوق هنگامی که در معنای قانونی صرف به کار برده می‌شوند می‌توانند به تقویت ساختارها و روابط موجود کمک کنند بدون آن‌که آن‌ها را زیر سوال ببرند. اگر حق مسکن صرفاً حقی برای مشارکت در وضع موجود سکونت است، بدون آن‌که روش‌های توزیع منافع و هزینه‌های مسکن موجود را تغییر بدهد، پس حقیقتاً حق ضعیفی است. توده‌ی عظیم عمارت قانونی که دسترسی به مسکن را شکل می‌دهد برای حفاظت از حقوق صاحبان املاک وجود دارد. حق مسکنی که نظام مسکن موجود را به چالش نکشد و تغییر ندهد یا اجرانشدنی است یا در بهترین حالت به عنوان سوبسید دولت به ملاکین خواهد بود. نسخه‌ی قانونی رویه‌ای حق مسکن در احقاق وعده‌هایش بسیار ناکام بوده است.

درحالی که بحث‌هایی که حقوق را نقد می‌کنند باید جدی گرفت، اما این بحث‌ها دلیلی برای رد کل گنجینه‌ی سیاست مسکن مبتنی بر حقوق نیستند. جهان حقوق، یکپارچه نیست. همه‌ی نسخه‌های حقوق به تداوم وضع موجود کمک نمی‌کنند. در بعضی شرایط صحبت از حقوق می‌تواند راهی برای مطالبه‌ی امر ناممکن باشد. کنش صرف تلاش برای ادعای یک حق که در وضعیت فعلی امور بیجا/بی‌منطق است می‌تواند محدودیت‌های نظام و راه‌هایی را برای تغییر آن نشان بدهد.

حق مسکن فعلی ضرورتاً متضمن چالش‌هایی اساسی برای نظام موجود است. سودمندی این نوع حق این است که می‌تواند مطالبه‌ای را صورت‌بندی کند که حول آن می‌توان جنبشی توده‌ای بسیج کرد: مطالبه‌ی مسکن حقیقتاً شایسته برای همه فارغ از وضعیت اقتصادی و اجتماعی فرد. در سراسر جهان جنبش‌های اجتماعی نشان داده‌اند که ایجاد چنین مطالبه‌ای می‌تواند مسیری به سوی عدالت مسکن باشد. و در غیاب چنین حقوقی، مسکن به امان فرازوفرودهای اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی طبقاتی و اقدامات بازار رها می‌شود.

در واقع پیگیری حق مسکن امروزه به هدف اصلی اکتیویست‌ها تبدیل شده است. در عمل هر اعتراض مسکنی آکنده از صحبت درباره‌ی حقوق است. جمعیت در تظاهرات شعار می‌دهند « *Fight, fight, fight! Housing is a right!* / جنگ، جنگ، جنگ! مسکن یک حق است». بر روی دست‌نوشته‌ها می‌نویسند « *HOUSING IS A RIGHT NOT A PRIVILEGE* / مسکن حق است نه مزیتی طبقاتی». سازمان‌دهندگان گروه‌هایی مانند اتحاد حق به شهر^۱ از ادعاهایی حقوق بشری همچون یک استراتژی قانونی عملی بر ضد بی‌عدالتی‌های مسکن کمک می‌گیرند.^۲ مخالفان اعیانی‌سازی/جنتریفیکیشن اغلب سرانجام به نسخه‌ای از ایده‌ی پژوهشگر مسکن، چستر هارتمن^۳ متوسل می‌شوند که می‌گفت باید نوعی «حق ماندن در جای خود» وجود داشته باشد.^۴

یک حق مسکن رادیکال گونه‌ی خاصی از حق است. این حق، به برداشتی رادیکال از حقوق که توسط عبارت «حق به شهر» طلب می‌شود مرتبط است، عبارتی که در ابتدا توسط آنری لوفور در ۱۹۶۸ معروف و متعاقباً به بنیانی برای جنبش‌های اجتماعی در سراسر دنیا تبدیل شد.^۵ از دیدگاه لوفور حق به شهر «فریاد و مطالبه» است یعنی بخشی از مبارزه‌ی اجتماعی است و نه یک استحقاق قانونی فردی.^۶ در این جا «حق» نه در معنای حقوقی مرسوم، بلکه در معنای اخلاقی و سیاسی بکار رفته است. لوفور حق به شهر را نه همچون چیزی که در حال حاضر وجود دارد بلکه همچون حق به یک شهر دگرگون‌شده، و حق به دگرگونی آن طرح می‌کند. چنین حقی مخالف ادعاهای به لحاظ قانونی اجرشدنی نیست بلکه به دنبال اهداف اجتماعی و سیاسی است که بسیار از آن گسترده‌تر اند.

¹ The Right to the City Alliance

² Joe Hoover, "The Human Right to Housing and Community Empowerment: Home Occupation, Eviction Defence and Community Land Trusts," *Third World Quarterly* 36, no. 6 (2015), 1092–1109; Saki Knafo, "Is Gentrification a Human-Rights Violation?" *The Atlantic*, September 2, 2015; Maria Foscarinis, "Advocating for the Human Right to Housing: Notes from the United States," *New York University Review of Law and Social Change* 30 (2006), 448.

³ Chester Hartman

⁴ right to stay put

⁵ Chester Hartman, "The Right to Stay Put," 120–33 in *Between Eminence and Notoriety: Four Decades of Radical Urban Planning* (New Brunswick, NJ: Center for Urban and Policy Research, 2002 [1984]).

⁶ Henri Lefebvre, "The Right to the City", 63–181 in Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, eds and trans., *Writings on Cities* (Malden, MA: Blackwell, 1996 [1967]).

⁷ Ibid 158.

یک حق مسکن حقیقتاً رادیکال باید ترکیبی از مجموعه‌ی نسبتاً وسیعی از مطالبات سیاسی باشد. فراتر از یک ادعا/مطالبه‌ی قانونی ساده، حق مسکن واقعی باید شکل تلاشی مستمر برای دموکراتیزه کردن و کالایی‌زدایی از مسکن، و پایان دادن به بیگانگی‌ای را به خود بگیرد که نظام مسکن موجود خلق کرده است. این حق مجموعه‌ای از مطالبات را درباره‌ی مسکن برمی‌شمارد که همه در واقع لایق‌اش هستند، مطالباتی که نه تنها به وسیله‌ی مکانیسم‌های قانونی بلکه همچنین از سوی بسیج دموکراتیک عمومی مشروعیت پیدا می‌کنند. این نه مطالبه‌ای برای قرارگرفتن در افق سیاست مسکن معمول نیست بلکه تلاشی است برای تغییر آن افق.

مسیرهایی زیادی به سوی کالایی‌زدایی وجود دارد. این مسیرها شامل مسکن عمومی بیشتر و بهتر، کنترل اجاره، اجاره‌داری ایمن‌تر، مالکیت عمومی زمین، تأمین مالی عمومی، محدودکردن بورس‌بازی، و اتخاذ یا اعمال مجدد ضوابطی بر مکانیسم‌های مالی خانه می‌شوند. واضح‌ترین فرصت عمل توقف فوری و معکوس کردن فرایندهای مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی است که به طور پیوسته بحران مسکن را تسریع می‌کنند.

نظام مسکن باید منافع سکونت‌کنندگان را به دغدغه‌ی اصلی سیاست‌گذاری مسکن تبدیل کند. در حال حاضر سرمایه‌گذاران و مالکین بر نظام مسکن حاکم اند. هنگامی که کشمکش‌ها پدیدار شوند، نیازهای آن‌ها برآورده و منافعشان حمایت می‌شود. این باید تغییر کند. نظام مسکن باید مجدداً ترکیب‌بندی شود تا به نفع مردمی باشد که در مسکن زندگی می‌کنند نه آن‌هایی که فقط از آن سود می‌برند.

مساله‌ی مسکن باید به روی بررسی دقیق و مشارکت دموکراتیک گسترده‌تر گشوده شود. در حال حاضر خطوط کلی نظام مسکن توسط الیت نسبتاً کوچکی ترسیم می‌شود. در نتیجه میزان نابرابری و بی‌عدالتی در نظام مسکن وسیعاً تصدیق نشده است. ما باید عرصه‌های جدیدی را برای طرح دوباره‌ی مسئله‌ی مسکن خلق کنیم.

مردم در خانه‌ها فقط زندگی نمی‌کنند. آن‌ها در محلات و اجتماعات زندگی می‌کنند. آن‌ها نه فقط بناها که همچنین موقعیت‌هایی را در بافتار اجتماعی اشغال می‌کنند. یک حق رادیکال به مسکن باید این شبکه‌ی روابط را تایید و از آن حمایت کند. باید پیوندهای جدیدی بین مسکن و دیگر حوزه‌ها ایجاد کند. همانگونه که راکول رولنیک^۱ گزارش‌گر ویژه‌ی سابق سازمان ملل درباره‌ی مسکن می‌گوید، «مفهوم حق بشر به مسکن مناسب، فقط به دسترسی به خود خانه محدود نمی‌شود ... حق مسکن باید در زمینه‌ی بسیار گسترده‌تری فهمیده شود.»^۲ یک حق رادیکال به مسکن نگرش‌های ما را ترقی می‌دهد و هدف عمل را جامع‌تر می‌بیند، و به این ترتیب مطالبات گسترده‌تر برابری، شأن/منزلت، همبستگی، و رفاه را در قالب یک خواست/تلاش جمعی به هم گره می‌زند.

...

اگر حق مسکن، معنایی داشته باشد، باید نام جنبشی برای دموکراتیک‌سازی، کالایی‌زدایی و بیگانگی‌زدایی از نظام مسکن باشد. حق مسکن جهتی را نشان می‌دهد و نه یک راه‌حل را. تنها راه‌حل مبارزه برای تبدیل آن حق به واقعیت است.

پرداختن به بی‌عدالتی و نابرابری سکونتی مستلزم عمل دولتی و همچنین بسیج عمومی بزرگ‌مقیاس است. بنانهان یک حق رادیکال به مسکن از تأمین کلی واحدهای مسکونی فراتر می‌رود. یک حق رادیکال مسکن مستلزم تغییر اجتماعی رادیکال است. اما جهانی که در آن مسکن درخوری برای همه مهیا باشد ممکن است. این جهان مستلزم مواجهه‌ی عاری از توهم با مسئله‌ی مسکن و تغییر نظام‌هایی است که، نسل بعد از نسل، بحران سکونتی و اجتماعی تولید می‌کنند. جهان معاصر هم‌اکنون دارای ظرفیت فنی و منابع مادی برای حل مسئله‌ی مسکن است. پرسش این است که آیا همه‌ی آن‌هایی که در نظام فعلی متضرر شده‌اند می‌توانند متحد شوند و قدرت را برای اجرایی کردن یک نظام حقیقتاً انسانی هدایت کنند، نظامی که مسکن را نه به عنوان مستغلات بلکه به عنوان خانه‌ها و به عنوان حقی برای همه ببیند، یا نه.

¹ Raquel Rolnik

² Raquel Rolnik, "place, Inhabitation and Citizenship: The Right to housing and the Right to the City in the contemporary Urban World", International journal of Urban and Regional Research 14, no, 3 (2014), 294.

تولید اجتماعی فضای شهری^۱

مارک گاتدینر

برگردان: آیدین ترکمه

زمانی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ در دپارتمان تحصیلات تکمیلی بودم در اکولوژی شهری آموزش دیدم زیرا تنها پارادایم جامعه‌شناسی شهری بود که در دانشگاه‌های ایالات متحده تدریس می‌شد. از دید من این رویکرد در تبیین الگوهای نوپدید رشد مادرشهری منطقه‌ای (regional metropolitan growth) و تاثیراتشان بر شهر مرکزی بزرگ^۲ شدیداً ناتوان بود. همان زمانی که در حال نگارش اولین کتابم بودم (که در سال ۱۹۷۷ منتشر شد) با کار آنری لوفور آشنا شدم و سال‌هایی را در پاریس سپری کرده و به دنبال آن بودم تا دیدگاه او را در خصوص شرایط شهری به کار ببندم. زیرا او رویکردی بدیل را معرفی می‌کرد، هر چند این کار در آن زمان دشوار بود.

در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، تقریباً در زمانی که مطالعه‌ی موردی من منتشر شد، مجموعه‌ای از کتاب‌های مطالعات شهری مارکسیستی فرانسوی در دسترس مخاطبان امریکایی قرار گرفت که شیوه‌ی نگاه بسیاری از هم‌نسلان من را به توسعه‌ی مادرشهری تغییر داد. این نوشته‌های فرانسوی در اصل مباحثه‌ای بود بین لوفور و گروهی فعال از آلتوسری‌ها شامل ژان لوژکین (Jean Lojkin) و مانوئل کستلز. در سال‌های بعد کوشش‌هایی که در نتیجه‌ی این بحث‌ها در بین اوربانیست‌ها (Urbanists) در بسیاری از کشورها شکل گرفت با عنوان «جامعه‌شناسی شهری جدید» شناخته شد، و به عنوان یک پارادایم تا حد زیادی جایگزین اکولوژی به عنوان دیدگاه حاکم در مطالعه‌ی شرایط شهری شده است (Gottdiener and Feagin, 1988; Gottdiener, 1994).

در دهه‌ی ۱۹۸۰ کار جدیدی را در دانشگاه کالیفرنیا، در ریورساید آغاز و زمان و منابع کافی را برای دنبال کردن پروژه‌ای بلندمدت پیدا کردم. با وجود پیشرفت‌های جامعه‌شناسی شهری جدید، بخش عمده‌ی نوشته‌های موجود از لحاظ نظری راضی‌کننده نبود، به ویژه در زمینه‌ی کاربست محدود دیدگاه مهم لوفور در تولید فضا (production of space). در واقع دو تن از شناخته‌شده‌ترین اوربانیست‌های جدید یعنی کستلز و هاروی، دیدگاه‌های خود را پروراندند بدون آن که از کار پخته‌ی لوفور بهره‌مند باشند. از همه مهم‌تر اینکه لوفور سبک خاصی را از خردورزی در اختیار ما گذاشته بود. این رویکرد اندیشه‌های مارکس و انگلس را به نحوی به کار می‌بست که از اقتصاد سیاسی فراروی می‌کرد. این رویکرد به فضا همزمان اقتصادی، سیاسی و نشانه‌شناختی (semiotic) بود. من در آن زمان تصمیم گرفتم تا این تحلیل شهری جدید را ارزیابی کنم و به مسائلی بپردازم که به واسطه‌ی دیدگاه‌های لوفور پدیدار شده بودند. این کتاب، نقطه‌ی اوج آن تلاش است، و نوشتن پیش‌گفتاری برای چاپ جدید آن پس از ۸ سال، مایه‌ی خوشحالی است.

زمانی که این کتاب را می‌نوشتم به دنبال چیزی بیشتر از بررسی متون و منابع بودم. به چند حوزه‌ی بنیادی از جمله جستجوی رویکردی یکپارچه (unified) به مطالعات شهری، تمرکز بر شکل جدید فضای سکونت (settlement)، رویکردی اجتماعی فضایی (sociospatial) به اقتصاد سیاسی مادرشهری، اهمیت چرخه‌ی دوم سرمایه، نقش فضا یا قلمرو در جنبش‌های اجتماعی جدید، و نظریه‌ی انتقادی روابط اجتماعی پرداختم. پس از تقریباً یک دهه، نگرستن به عقب و ارزیابی اهمیت این حوزه‌ها، جذاب است.

وحدت و چندپارگی در مطالعات شهری

^۱ این متن برگرفته از پیشگفتار کتاب تولید اجتماعی فضای شهری نوشته‌ی مارک گاتدینر است. ترجمه‌ی این کتاب تقریباً دو سال پیش به اتمام رسید و از آن زمان در انتظار انتشار است. این پیش‌گفتار به نوعی معرفی کتاب گاتدینر است. فهرست مطالب این کتاب نیز به شرح زیر است:
 ۱. درآمد
 ۲. بوم‌شناسی/اکولوژی شهری، اقتصاد و جغرافیا: تحلیل فضایی در گذار ۳. اقتصاد سیاسی مارکسی ۴. پارادایم‌های سیال: بحث درباره‌ی نظریه‌ی فضا ۵. فراسوی اقتصاد سیاسی مارکسی: فرمول سه‌تایی و تحلیل فضا ۶. ساختار و عاملیت در تولید فضا ۷. بازسازی فضای سکونت ۸. اجتماع، آزادی/اختیار، و زندگی روزمره. م

^۲ Large central city

در این کتاب رویکرد اکولوژیک یا جریان غالب، به عنوان تاریخ فکری بحث می‌شود. زمانی که در حال بررسی مطالعات موجود در زمینه‌های شهری متنوع در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بودم آنچه بیش از همه برای من جالب بود، دیدگاه یکپارچه‌اش بود که بر مفهوم سیستم مبتنی بود. ایدئولوژی محافظه‌کارانه‌ی رویکرد اکولوژی شهری که در قالب استعاره‌های اندام‌واره (organic) نمودار می‌شد بسیار محدود بود، آنچنانکه نه ساختار طبقاتی را در نظر می‌گرفت و نه خاص‌بودگی (specificity) سرمایه‌داری را. حوزه‌های [مطالعاتی] شهری دیگر اگرچه لزوماً ارگانیک‌باور نیستند، اما همگی بر فهم سیستمی متمرکزند، چه آنهایی که یک محدوده‌ی مادرشهری منفرد را مطالعه می‌کنند و چه آن‌ها که نظام شهری را در زمینه‌ی ملی یا جهانی می‌کاوند. این‌ها نیز ایدئولوژیک بودند زیرا نقش طبقات، سرمایه‌داری، و سیاست را در تولید فضا نادیده می‌گرفتند.

من رویکرد اکولوژیک را به خاطر ایدئولوژی‌اش کنار گذاشتم هر چند همچنان گرایشش به تحلیل پدیده‌های شهری را بر حسب لوکیشن و نیز پویایی‌های درونی‌شان ارزشمند می‌دانم. افزون بر این، برای من روشن شد که حوزه‌های [مطالعات] شهری (urban fields)، با وجود رشته‌های مخصوص‌شان مانند جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و جغرافیا وجوه مشترک زیادی داشتند. اگر چه من با تمایل این حرفه‌مندان به همکاری با یکدیگر، احساساتی برخوردار نمی‌کنم. فکر می‌کردم این رویکرد شهری جدید در امتداد الگوی جریان غالب خواهد بود و حول دیدگاهی مشترک با همدیگر یکپارچه می‌شوند، دیدگاهی که بر مطالعه‌ی پیوندهای بین فضا، فرهنگ و دولت، جنبش‌های اجتماعی جدید، و توسعه‌ی سرمایه‌داری مبتنی خواهد بود. در نتیجه فکر می‌کردم با وجود تغییر پارادایم مطالعات شهری، علوم شهری به رشد انباشتی خود ادامه خواهند داد. امروز وقتی به آن پیش‌فرض‌ها (یا شاید باید بگویم امیدها) می‌نگرم، آن‌ها را خام و ناپخته می‌یابم. من تفاوت بین اوربانیست‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و اوربانیست‌های امروز را نفهمیده بودم. دوره، دوره‌ی رقابت شدید دیسپلینی و تفکیک دانشگاهی است. کوتاه‌فکری و نوبودگی، و نه دیالوگ، واضح‌ترین مشخصه‌های مطالعات شهری معاصرند. هر حوزه‌ای، در دفاع از مرزهای خود، پیش‌روی‌اش را به کلی مسدود و بحث را صرفن حول مدلول‌های خاص خود ساماندهی می‌کند. پروژه‌ی رشد انباشتی علم شهری کنار گذاشته شده است.

برای مثال، در جغرافیا فقط کافی است نام یک یا دو جغرافی‌دان مشهور را ببرید. آن‌گاه می‌توانید با آن نام‌ها درباره‌ی هر موضوع شهری – هر چه که فکرتان را بکشد – (مثلاً «یافتن مکانی برای سیاست شهری») تحقیق کنید، بدون آنکه نیاز به مراجعه به دانش حوزه‌های دیگر، مثلاً ادبیات گسترده درباره‌ی حکمرانی (governance) شهری داشته باشید. در جامعه‌شناسی فقط کافی است در بحث از توسعه به «ماشین رشد» (growth machine) اشاره کنید. به نظر می‌رسد دیگر هیچ نیازی به فهم رویکرد پیچیده‌تر و همچنین افشاکنده‌تر اقتصاد سیاسی ندارید. در آخر در علوم سیاسی، تمرکز بر بحث‌های پایان‌ناپذیر درباره‌ی سرشت دولت محلی، وجوهی از جامعه‌شناسی شهری جدید را نادیده می‌گیرد که می‌توانند شیوه‌ی بهتری را برای فهم مفاهیم ناسازگار در اختیار بگذارند. در نتیجه، این کتاب خلاف قاعده است – بحثی که از مرزهای دیسپلینی فراتر می‌رود تا یک نظریه‌ی انتقادی توسعه‌ی شهری را ارائه دهد و شاید بی‌آلاید.

شکل جدید فضا

زمانی که این کتاب را می‌نوشتیم نه فقط درباره‌ی محدودیت‌های مطالعات شهری جریان غالب بلکه درباره‌ی موضوع تحلیل این دیسپلین نیز بحث کردم. تقریباً تمام اوربانیست‌ها شهر مرکزی بزرگ را ارجح می‌دانستند. با این حال من از همان اوایل پژوهش فهمیدم که توسعه‌ی سرمایه‌دارانه شکل جدیدی را از فضا ایجاد کرده بود که من منطقه‌ی مادرشهری چنددهسته‌ای (multinucleated metropolitan region) می‌نامم. از دهه‌ی ۱۹۷۰ بیشتر ساکنان ایالات متحده در حومه‌ها (suburbs) و نه در شهرهای مرکزی زندگی می‌کرده‌اند. زندگی مادرشهری در مناطق گسترش‌یابنده‌ی رخ می‌دهد که مراکز مسکونی، صنعتی، خدماتی و تجاری متعددی را دربرمی‌گیرند. این منطقه‌ی چنددهسته‌ای شامل یک شهر بزرگ و نیز مراکز کوچک فزاینده‌ای هستند که در کنار آن رشد می‌کنند. این اقتصاد سرمایه‌دارانه‌ی متاخر بر روابط تولید و مصرف فضای مادرشهری منطقه‌ای مبتنی است.

در این کتاب به مفهوم‌پردازی پویایی‌های توسعه‌ی شکل جدید فضا بر حسب تمرکززدایی (deconcentration) می‌پردازم که نه فقط به مرکززدایی (decentralization) از افراد و فعالیت‌ها در سرتاسر منطقه‌ی مادرشهری، بلکه همچنین به بازمرکزسازی (recentralization) در فضاهای جدید اشاره می‌کند، حتا آن فضاهایی که درون شهر مرکزی و به واسطه‌ی نوسازی تولید می‌شوند. من از این مفهوم استفاده می‌کنم زیرا واژه‌ی یکتایی است که کلِ پروفایل/نیمرخ تغییرات اجتماعی فضایی برخاسته از بازسازی فضای سکونت از دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو را شامل می‌شود. تمرکززدایی بر دو جابجایی جمعیتی تأکید می‌کند - از شهرها به حومه‌ها (یا حومه‌ای‌شدن) و از شمال شرقی و شمال مرکزی به غرب و جنوب (یعنی از کمربند شمال به کمربند جنوبی) - همراه با تغییرات در هر منطقه و در تمام نواحی مادرشهر، از جمله شهر مرکزی، که برآمده از این جابجایی‌ها بود.

اهمیت نگریستن به توسعه از زاویه‌ی این شکل جدید فضا در چند مطالعه از سال ۱۹۸۵ به این سو مورد تأکید قرار گرفته است که شامل کارهای کلینگ، آلین و پوستر (Kling, Olin, and Poster) (۱۹۹۰)، گارثو (Garreau) (۱۹۹۱)، شارپ و والوک (Sharpe and Wallock) (۱۹۹۲) و گاندیزر و کپهارت (Gottdiener and Kephart) (۱۹۹۰) می‌شود. با این حال، بسیاری از شرح‌های متداول، رابطه‌ی بین این تغییرات در منطقه‌ی مادرشهری و تغییرات در شهر مرکزی بزرگ را نادیده می‌گیرند. این شرح‌ها همچنین رابطه‌ی بین این شکل جدید فضا و تغییرات در توسعه‌ی سرمایه‌دارانه را در نظر نمی‌گیرند. این کتاب، دیدگاهی نظام‌یافته را درباره‌ی بازسازی اجتماعی فضایی در اختیار می‌گذارد. بنابر دیدگاه من، منطقه‌ی مادرشهری چندمرکزی، شکل اجتماعی فضایی چشمگیر سرمایه‌داری متاخر است. چندهسته‌ای‌شدن و فرایند تمرکززدایی باعث می‌شوند تا ملاحظات فضایی، امروز اهمیت بیابند.

اقتصاد سیاسی اجتماعی فضایی

در نقد بر تحلیل شهری جریان غالب، استدلال کردم که این تحلیل بر نقش طرف تقاضا یا عامل‌های بازاری در تبیین توسعه تأکید می‌کند. رویکرد شهری جدید، در مقابل، بر نقش عوامل طرف عرضه و اثر آن بر رشد پافشاری می‌کند. در این رویکرد عوامل طرف تقاضا اغلب منافع نخبگان را بازتاب می‌دهند. اقتصاد سیاسی توسعه‌ی مادرشهری بر کنش نیروهای طرف عرضه متمرکز است. در طرف عرضه با سه عامل جذب‌کننده‌ی (pull factors) اصلی طرفیم: مداخله‌ی دولتی و برنامه‌های حکومتی، صنعت املاک و مستغلات، و تأثیرات سرمایه‌داری جهانی.

نویسندگان جریان غالب و برخی مارکسیست‌ها (نگاه کنید به: Harvey, 1986) برای مثال، نقش مداخله‌ی دولتی، به ویژه پروگرام‌ها و یارانه‌های حکومتی (مانند کمک مالی (subsidization) گسترده به حومه‌ای‌شدن) را نادیده می‌گیرند که توسعه را تشویق و در جهت‌های معینی هدایت می‌کنند. در سال‌های اخیر، توجه بیشتری به نقش مداخله‌ی دولتی شده است، و حتا نویسندگان جریان اصلی بر اهمیت محرک‌های طرف عرضه تأکید کرده‌اند (Frisbie and Kasarda, 1988; Feagin, 1988).

دومین عامل جذب‌کننده‌ی مهم در اقتصاد سیاسی، توسعه‌ی صنعت املاک و مستغلات است. لوفور گفته‌های بسیاری درباره‌ی این وجه خاص سرمایه‌داری داشت اما پیش از آن که آن‌ها را اینجا بحث کنم، برخی توضیحات درباره‌ی سومین عامل طرف عرضه ضروری است: تأثیر نظام جهانی سرمایه‌داری بر فضای سکونت.

از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو نواحی مادرشهری به طور گسترده از بحران و بازسازی سرمایه‌داری جهانی متاثر شده‌اند. این تأثیرپذیری اغلب در قالب «تقسیم بین‌المللی جدید کار» (Frobel, Heinrichs, and Kreye, 1980)، مرحله‌ی جدید سرمایه‌داری که «انباشت منعطف» نامیده می‌شود (Leborgne and Lipietz, 1987; Scott, 1988; Harvey, 1989)، یا «شهر جهانی» بزرگ (Sassen, 1991) مفهوم‌پردازی می‌شود. بیشتر این نوشته‌ها شدیداً امدار رویکرد مفهومی نظریه‌ی نظام‌های جهانی هستند (برای یک نقد نگاه کنید به: Milios, 1989; Busch, 1989; Gottdiener, 1989, 1990).

بی‌تردید پویایی‌های سرمایه‌داری جهانی در سطح سیاره، علت اصلی طرف عرضه‌ی تغییرات مادرشهری کنونی است و توجه دقیق به این عامل، برای رویکرد اجتماعی فضایی، بسیار پراهمیت است. با این حال، گفتنی اینکه این عامل، علت عمده‌ی بازسازی منطقه‌ای مادرشهری است، همچنان که برخی اخیراً اظهار کرده‌اند، نادرست است (نگاه کنید به: Smith and Feagin,

(1987; Sassen, 1991). در واقع همان طور که در این کتاب به روشنی استدلال می‌شود، تغییرات اجتماعی فضایی عمده در ایالات متحده پیش از دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شدند و تاثیرات مداخله‌ی حکومتی و مستغلات را به همراه صنعت‌زدایی که بخشی از بازسازی جهانی جوامع صنعتی پیشرفته است شامل می‌شوند (نگاه کنید به: Gottdiener, 1989). افزون بر این، در مقاله‌ای جدید (1990) گفتم که فهم بهتر بازسازی کنونی، مستلزم تمرکز کمتر بر انتقال به یک «رژیم جدید انباشت منعطف» و تمرکز بیشتر بر انطباق کنونی سرمایه‌داری – با کمک چشمگیر دولت – با بحران حل‌نشده‌ی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه است که در دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد.

چرخه‌ی دوم سرمایه

از دید لوفور (۱۹۷۲) تحلیل‌های مارکسی چه کمکی به مطالعه‌ی شهر کرده است؟ این کمک عملاً، بیش از آنکه مرهون مارکس باشد وامدار انگلس بود (1973). انگلس نشان داد مقوله‌های اقتصاد سیاسی – رانت، سود، ارزش، ترکیب ارگانیک سرمایه، و ... – را چگونه می‌توان در تحلیل پویایی‌های شهری به کار بست. این مفاهیم، مقوله‌هایی اجتماعی بودند که با تحلیل‌های مارکسیستی تطبیق داشتند. به بیان دیگر، در کنار وسایل تولید که درون شهر به کار گرفته و سازماندهی می‌شدند، روابط اجتماعی نیز وجود داشتند که منافع و طبقاتی خاص به واسطه‌ی آن‌ها شکل می‌گرفت.

صحنه‌ی شهری، صحنه‌ی سرمایه‌داری بود. مارکس روابط سرمایه‌داری را آن طور که درون کارخانه پدیدار می‌شدند مطالعه کرد. انگلس شرایط گسترش‌یافته‌ی تولید و مصرف را در شکل پدیداری شهر صنعتی سده‌ی نوزدهم مطالعه کرد که مسائل مسکن و زندگی اجتماع را نیز دربرمی‌گرفت.

تحلیل شهری جدید، مقوله‌های اقتصاد سیاسی را بر پویایی‌های مادرشهری به کار بست. با این حال، لوفور (1991a) به واسطه‌ی حرکتی خلاقانه، گفت که این پویایی، فقط منطق تولید صنعتی را بازتاب نمی‌دهد. در عوض، این اقتصاد از دو بخش تشکیل می‌شود: بخش اولیه که شامل تولید، بانکداری تجاری، خرده‌فروشی، و مواردی از این دست می‌شود، و بخش ثانویه که شامل صنعت املاک و مستغلات – بانک‌ها و دیگر مجاری مالی‌اش، دلالان املاک و مستغلات، مالکان مستغلات، و بازارها است. از دید لوفور چرخه‌ی دوم سرمایه لبه‌ی اصلی تغییرات درون محیط‌های مادرشهری است. منطق این چرخه نسبتاً مستقل از منطق چرخه‌ی اول سرمایه است. در نتیجه جریان‌یافتن سرمایه در و از چرخه‌ی دوم سرمایه، دوره‌های بحران چرخه‌ی اول را تشدید و بغرنج می‌کند.

ایده‌های لوفور بسیار جسورانه بود. از میان دسته‌ی جدید جغرافی‌دان‌ها فقط دیوید هاروی به نحو کارآمدی یک اقتصاد سیاسی شهری را مفهوم‌پردازی کرد که در امتداد نوشته‌های لوفور بود. با این همه مسائل مفهومی بسیاری پس از کار هاروی باقی مانده‌اند. اگر چرخه‌ی دوم سرمایه حقیقتاً استقلالاً نسبی دارد، ضروری است تا نشان داده شود که مستغلات یا فضا، یک نیروی تولید است (Cohen, 1978; Gottdiener, 1987). افزون بر این، باید نقش مستغلات را در مبنای بحران سرمایه‌داری تعیین کرد. لازم است نشان دهیم که چه چیزی مستغلات را به یک سرمایه‌گذاری جذاب در شرایط سرمایه‌دارانه‌ی رشد تبدیل می‌کند (به فصل‌های ۵ و ۶ مراجعه کنید) و اینکه مستغلات چگونه به دوره‌های سرمایه‌گذاری در چرخه‌ی اول مرتبط می‌شوند.

دست آخر، باید فهمی را شکل داد که بتواند توسعه‌ی زمین را به عنوان مکان (location) و منبع ارزش (equity) تلقی کند، که در واقع سرشت آن در زندگی مادرشهری است، و ربطی به منابع مولد کشاورزی ندارد. این بدان معناست که برخی از مقوله‌های مارکسیسم کلاسیک مانند «رانت»، «سرمایه‌ی موهومی» (fictitious) و درآمدهای «مطلق یا انحصاری» – که جهان سده‌ی نوزدهمی را بررسی می‌کرد که در آن یک طبقه‌ی رانت‌بر (rentier) مجزا وجود داشت – کاربرد کمتری از مقوله‌هایی مانند سود، بهره، ارزش (equity)، مالیات‌ها و هزینه دارند که به لحاظ اجتماعی پایدارند و سازوکار زمین شهری را تعیین می‌کنند. این کتاب به تمام این پرسش‌ها می‌پردازد، و از این رهگذر، انگلیسیسم لوفور را می‌پالاید. به ویژه بحث خواهم کرد که دیدگاه ماشین رشد که مدعی وجود یک طبقه‌ی رانت‌بر مجزا در ایالات متحده است، اشتباه می‌کند.

از سال ۱۹۸۵ به این سو مایه‌ی تاسف است که می‌بینیم بسیاری از اوربانیست‌های «جدید» با تمرکز صرف بر پویایی‌های تولید یا با اجتناب از بحث درباره‌ی تقسیم اجتماعی تولید اضافی (surplus product) در فضا و سیاست‌اش (به بحث پایانی در ادامه توجه کنید) رویکرد اقتصاد سیاسی لوفور را نادیده گرفته‌اند. در نتیجه به جای تحلیلی چندجانبه، با اقتصادگرایی (economism) مواجهیم.

تعارض‌های اجتماعی و قلمرویی

بنا بر رویکرد مارکسیستی، روابط تاریخی روابط طبقاتی هستند. لوفور استدلال می‌کند که مارکسیسم منسوخ نشده است بلکه با تبیین فضا به سطح جدیدی وارد می‌شود. روابط فضایی روابط اجتماعی هستند. همانطور که در این کتاب نشان می‌دهم واردکردن این ایده‌ها در تحلیل، به برخی نتایج بسیار جالب می‌انجامد. رقابت سرمایه‌دارانه نه فقط به واسطه‌ی مبارزه میان شرکت‌ها بر سر سود، میان خرده‌فروشان برای به دست آوردن سهم از بازار، و میان کارگران برای مزدهای بالاتر، که همچنین به واسطه‌ی رقابت بر سر لوکیشن و مالکیت مستغلات (ownership of property) رخ می‌دهد.

روابط اجتماعی، با ورود به چرخه‌ی دوم سرمایه تغییر می‌کنند. املاک و مستغلات، منبع مجزایی برای کسب ثروت در نظام سرمایه‌دارانه‌ی کلاسیک شده است. مالکیت خانه به مبنایی برای منافع سیاسی تبدیل می‌شود که با خطوط طبقاتی تضاد دارند. بورس‌بازان مستغلات و مالکان صنعت به پاره‌های مجزای سرمایه تبدیل می‌شوند. پیچیدگی‌های موجود بر سر فهم سیاست ملی و بین‌المللی برخاسته از تاثیر تعارض قلمرویی هستند. دست آخر، مبارزه‌ی بین سرمایه و کار دیگر درون شهر شرکتی (company town) رخ نمی‌دهد بلکه در عوض به شکلی جهانی، به واسطه‌ی یک تقسیم کار بین‌المللی پیش می‌رود.

برخی مارکسیست‌های سنتی از این ایده‌های جدید و استلزامات‌شان وحشت‌زده می‌شوند (Katznelson, 1991). راست‌آیینی باید کار کند - به تعبیری، یک تحلیل مارکسیستی با مبارزه‌ی اجتماعی غیرطبقاتی دیگر مارکسیستی نیست. فارغ از مناقشات بر سر تعریف مارکسیسم، قدرت سیاست مالک خانه در زندگی مادرشهری، تعارض تفرقه‌برانگیز درون طبقه‌ی سرمایه‌دار بین مستغلات و چرخه‌ی اول، اهمیت فضاهای جنسیتی (Spain, 1992) و اهمیت رابطه‌ی بین نژادپرستی و فضا (Wilson, 1987) و اهمیت قلمرو در فهم تعارض، همگی فاکت‌هایی تجربی (Gottdiener and Neiman, 1981; Feagin, 1988) و حوزه‌های پراهمیتی برای تحلیل اجتماعی فضایی و نظریه‌ی انتقادی فضا هستند. همان طور که لوفور می‌گوید، مسئله نه کنارگذاشتن مارکسیسم، بلکه بهترکردن آن است.

نظریه‌ای انتقادی درباره‌ی روابط کامیونیتی

ایده‌ی لوفور درباره‌ی فضا مهم است اما مفهوم زندگی روزمره‌ی او حتا از آن هم مهم‌تر است (Lefebvre, 1991a, 1991b). من کوشیده‌ام تا این دو اندیشه‌ی دوران‌ساز را در فصل پایانی این کتاب پیوند بدهم. از زمان اولین انتشارش، مسائل مربوط به این فهم که زندگی روزمره به تولید فضا وابسته است، بی‌پاسخ مانده‌اند، و در بسیاری از کتاب‌ها که ادعا می‌شود درباره‌ی «فضا» و اهمیت‌شان هستند، نادیده گرفته می‌شوند.

در رویکرد ساده‌انگارانه‌ی ماشین رشد که برخی جامعه‌شناسان به کار می‌گیرند، ناسازگاری زندگی کامیونیتی و سرمایه‌داری به سان ناسازگاری بین ارزش‌های مصرفی زندگی و ارزش‌های مبادله‌ای سرمایه‌داری توصیف می‌شود. این ایده‌ها برگرفته از لوفور است اما او این ایده‌ها را به شکلی پیچیده‌تر به کار می‌برد. ارزش‌های مصرفی برآمده از آن چیزی است که لوفور «فضای اجتماعی»، یا فضای زندگی روزمره می‌نامد. ارزش‌های مبادله‌ای برخاسته از همین فضای اجتماعی هستند. بازار، دشمن زندگی روزمره نیست؛ بلکه فقط شکل یا سبک معینی را از زندگی روزمره تسهیل می‌کند. این تمایز بین ارزش‌های مصرفی و ارزش‌های مبادله‌ای فضا یک دوگانگی ساده‌انگارانه است که شیوه‌ی به‌کارگیری فضا را از سوی دولت و سرمایه هر دو نادیده می‌گیرد.

به گفته‌ی لوفور، متضاد فضای اجتماعی، «فضای انتزاعی» است. منظور او از فضای انتزاعی فضای ابزاری دوبره‌ریزی، مداخله‌ی دولتی، و بهره‌کشی سرمایه‌دارانه است. زمانی که فضا، همراه با زندگی روزمره‌ای که بازنمایی می‌کند، به یک انتزاع و آماج دستکاری تبدیل می‌شود، شکلی بیگانه‌ساز پیدا می‌کند. فضای انتزاعی، همبسته‌ی ساختاری کنش انسانی ابزاری است. می‌توان این فضای انتزاعی را به واسطه‌ی مداخله‌ی دولتی، و نیز سرمایه، استثمار کرد.

هر مداخله‌ای که در راستای آزادی اجتماعی باشد باید فضای خاص خودش را تولید کند. روابط اجتماعی‌ای که زندگی را بهبود می‌دهند باید به واسطه‌ی تولید اجتماعی فضا شکلی مادی بگیرند. این درس بزرگی است که از شکست انقلاب روسیه گرفتیم – درسی که در همان زمانی آشکار شد که کانستراکتیویست‌ها و برنامه‌ریزان روسی شهر کمونیستی در دهه‌ی ۱۹۳۰ زندانی و تیرباران شدند. بدون فضایی که زندگی اجتماعی را موجب شود، روابط اجتماع امکان شکوفایی و رشد نمی‌یابند. تولید اجتماعی فضا مستلزم یک شکل جدید اقتصاد سیاسی نیست؛ بلکه یک نظریه‌ی انتقادی کامیونیتی است که یک نظریه‌ی انتقادی امر روزمره (the quotidian) را کامل می‌کند.

فضا یک مفهوم مهم است زیرا محیط ساخته‌شده، از جمله فضاهای تولید و مصرف، برای دگرگون‌سازی زندگی روزمره مهم هستند، نه برای اینکه نوید شکل‌های جدید زندگی را مانند «پسامدرنیسم» می‌دهد. پروژه‌ی مدرنیستی مرتکب مغلطه‌ی فیزیکی‌الیستی شد – یعنی بر این باور مبتنی بود که ترتیبات زندگی و کار را به آسانی می‌توان به واسطه‌ی پرکتیکس معمارانه دستکاری کرد. مفهوم تولید اجتماعی فضا شکلی از مدرنیسم در این معنا نیست. این مفهوم، مغلطه‌ی فیزیکی‌الیستی معماری را رد می‌کند. در عوض اظهار می‌کند که باید به واسطه‌ی وسایلی که هم اجتماعی و هم فضایی‌ست به ترتیبات زندگی و کاری که غیربهره‌کشانه و به‌وجودآورنده‌ی رشد شخصی‌اند دست یافت. تغییر اجتماعی در یک بعد، بدون تغییر در بعدی دیگر، معنایی ندارد. دگرگون‌سازی ترقی‌خواه شرایط زندگی و کار نیازمند تولید فضا نیز هست.

اخیراً برخی دانش‌پژوهان مفهوم «جغرافیای پسامدرن» را طرح کرده‌اند. این دیدگاه جدید نقش فضا را در روابط اجتماعی تصدیق می‌کند. از دید من، هیچ جای این موضوع، که یک حوزه پس از بیش از صد سال موضوع مناسب پژوهشش را کشف می‌کند، «پسامدرن» نیست؛ فقط با یک تراژدی روبه‌رو هستیم. جغرافیا اگر درباره‌ی فضا نمی‌بود، چه بود؟ در ادامه صرفاً درباره‌ی یک مقوله‌ی ایده‌آلیستی انتزاعی که «فضا» نامیده می‌شود صحبت نمی‌شود، درباره‌ی محیط ساخته‌شده نیز صرفاً به عنوان یک ظرف برای اقتصاد سیاسی یا بازتاب آن حرف زده نمی‌شود. بلکه به تفصیل تصریح می‌شود که چرا فضا مهم است و اینکه ملاحظه‌ی روابط اجتماعی‌فضایی چگونه می‌توانند فهم ما را از توسعه‌ی مادرشهری در تمام مطالعات شهری وضوح ببخشند. همان طور که در این کتاب توضیح داده شده، فضا مفهومی چندوجهی و همزمان اقتصادی، سیاسی، و نشانه‌شناختی است. فضا مشخصه‌ای دوسویه دارد به این معنا که هم محصول روابط اجتماعی است و هم تولیدکننده‌ی روابط اجتماعی. خلاصه اینکه همان طور که در این کتاب به شیوه‌ای غیرایده‌آلیستی مشخص می‌شود، ملاحظات فضایی همواره بخشی از برهم‌کنش اجتماعی‌اند.

شهر ماشینی در خدمت رشد: به سوی اقتصاد سیاسی مکان^۱

هاروی ملوچ

برگردان و تلخیص: ایمان واقفی

سنت‌های پیشین مطالعات شهری بویژه مکتب شیکاگو، در کاویدن مسائل اجتماعی شهری و با وام‌گیری از لویس ورت که شهریت را بر پایه‌ی «اندازه، تراکم و ناهمگونی» تعریف می‌کند، توان توجه به ابعاد حیاتی ساختار اجتماعی یعنی سلسله مراتب قدرت و طبقات اجتماعی را ندارند. از این رو مطالعات کلاسیک نسبت به فعالیت‌های واقعی و روزانه‌ی گروه‌های پر قدرتی که در راس نظام تصمیم‌گیری قرار دارند بی‌تفاوتند. این گروه‌ها با قدرتی که دارند در مورد کاربری اراضی، بودجه‌ی عمومی و زندگی اجتماعی شهری تصمیم‌گیری می‌کنند. به همین دلایل رویکرد غالب متوجه این موضوع نیست که زمین، که رکن رکن مفهوم مکان است، تبدیل به کالایی بازاری شده است. زمین برای یک دسته مکتب و برای دسته‌ای دیگر ذلت به بار می‌آورد. نتیجه آنکه سنت‌های پیشین مطالعات شهری علیرغم انبانی از نظریات و مفاهیمی که در دو حوزه کامیونیتی و فضای شهری گردآورده‌اند، مطالعه‌ی چندانی که بتواند این دو حوزه را به شکلی منسجم به یکدیگر متصل کند انجام نداده‌اند. به عبارت دیگر مطالعات مرسوم فضای شهری را بر اساس اقتصاد سیاسی نمی‌نگرند.

در این مقاله می‌کوشم نشان دهم دست‌کم در شهرهای امریکایی ذات سیاسی و اقتصادی هر محلی (locality) پدیددهی رشد است. این میل به رشد است که میان نخبگان سیاسی یک منطقه، فارغ از تمام تفاوت‌ها و تضادهایی که میانشان برقرار است، اجماع ایجاد می‌کند. اما از سوی دیگر مقتضیات رشد جلوی هرگونه اصلاح اقتصادی و اجتماعی را گرفته است. از همین روست که امروزه به باور من ماشین رشد ذات عملکرد هر محل و هر مکانی را شکل می‌دهد.

مهمترین مشخصه‌ای که رشد یک مکان را نشان می‌دهد، میزان رشد جمعیت آن است. این رشد جمعیت معمولاً نشانی است از گسترش صنایع ابتدایی، بالارفتن شمار نیروی کار، بسط خرده‌فروشی و عمده‌فروشی‌ها، گسترش اراضی و متراکم شدن بافت شهری، افزایش تراکم جمعیتی و شدت گرفتن فعالیت‌های مالی. بدین ترتیب اگرچه در این مقاله من رشد جمعیت را به‌عنوان شاخص رشد در نظر گرفته‌ام، اما به‌طور کلی مفهوم «رشد» تمام فعل و انفعالات و رویه‌های به‌هم‌مرتبطی را که در بالا نام بردم در برمی‌گیرد. در ادامه نشان خواهم داد دغدغه و هدف تمام افرادی که به دنبال ارتقاء و بهبود مکان خود هستند، فراهم کردن شرایطی برای تحقق این رشد و رونق گرفتن تمام رویدادهای به‌هم‌مرتبطی است که بیشتر به آن اشاره کردم. افراد ایده‌ی رشد را در قالب یک نیروی سیاسی پی می‌گیرند. از این رو شهر برای قدرتمندان چیزی نیست جز یک ماشین رشد.

اکولوژی انسانی: نقشه‌هایی در نقش موزائیک منافع

هر قطعه زمین نماینده‌ی شکلی از سود اقتصادی است. از این رو هر محلی را می‌توان مجموعه‌ای از سودهای ارضی دانست. بدین ترتیب هر مالکی (یا هر شخصی که به نحوی از انحاء نفعی از یک قطعه زمین می‌برد) برنامه‌ای برای زمینش در سر دارد که وضع او را به شکلی بهتر کند. اگر شما مالک زمین باشید بدهی است که با ارتقاء موقعیت زمین شما نیز به‌طور مستقیم سود می‌برد. اما در مواردی این سود غیرمستقیم است. نفع شما ممکن است در تغییر کیفیت اراضی مجاور باشد. اگر وضع زمین‌های کناری ارتقاء یابد شما نیز منتفع می‌شوید و اگر نازل شود شما متضرر. بدین رو آینده‌ی شما در گرو تغییرات آتی منطقه‌ای است که بسیار گسترده‌تر از زمین شخصی شماست: تغییرات آتی در مجموعه‌ای از اراضی همجوار، نفع یا ضرر مالی شما را به بار می‌آورد. بر این سبیل ما باید نقشه‌های جغرافیایی (چه نقشه‌ای از یک قطعه زمین و چه نقشه‌ی یک منطقه،

^۱ این مقاله تلخیصی است از مقاله‌ای با مشخصات زیر:

City as a growth machine: Toward a political economy of place, *American Journal of Sociology*, Vol 82, pp. 309-333

شهر و یا کشور) را نه صرفاً بر اساس ویژگی‌های سیاسی-اداری یا توپوگرافیک، بلکه بر سیاقِ موزائیک‌هایی از اراضی متعارض‌المنافع بنگریم. موزائیک‌های رقیبی که می‌توانند ائتلاف‌ها و عمل‌های استراتژیک را رقم بزنند.

اگر شهر را از این دریچه بنگریم، درمی‌یابیم پیوندهای کامیونیتی (اجتماعات محلی) نیز برخاسته از این حس است که با بهبود موقعیت زمین‌های یک کامیونیتی، اراضی تک تک اعضای آن نیز افزایش قیمت می‌یابند. بدین ترتیب تک تک اعضای یک کامیونیتی می‌کوشد پتانسیل‌های اراضی محل خود را ارتقاء بخشد. البته این تلاش تنها به هزینه‌ی کاهش ارزش اراضی کامیونیتی کناری محقق می‌شود. از این رو ارتقاء موقعیت ارضی یک محل موجب از دست رفتن پتانسیل‌های اراضی محلات همجوار می‌شود. برای مثال مغازه‌داران برای اینکه در کنار مغازه‌ی خود ایستگاه اتوبوس گذاشته شود با یکدیگر رقابت می‌کنند و یا هتل‌داران برای اینکه مرکز همایش‌ها کنار دست آنان ساخته شود با یکدیگر نزاع می‌کنند. به همین شکل محل‌ها و مناطق مختلف برای ساخته شدن بزرگراه و خیابان، فرودگاه، مراکز دانشگاهی، امکانات امنیتی و انتظامی، چراغ‌های راهنمایی‌راندگی، یک‌طرفه یا دوطرفه شدن خیابان‌ها، گسترش فضای سبز و ... با یکدیگر در رقابت‌اند. با بالا و پایین شدن رقابت و چالش برای کالاهای عمومی، خودآگاهی گروه‌ها نیز کم و زیاد می‌شود. اما زمانیکه ائتلاف میان گروه‌ها به حدی از تعادل رسید و برای مدت زمان مشخصی استمرار یافت، کامیونیتی‌ای نسبتاً پابرجا شکل می‌گیرد. هر یک از اعضای یک کامیونیتی در عین حال عضو کامیونیتی‌های دیگری نیز هست. از این رو کامیونیتی‌ها را می‌توان در قالب لانه‌هایی تو در تو تصور کرد (یعنی مثلاً کامیونیتی همسایگان که درون کامیونیتی منطقه قرار دارد و کامیونیتی منطقه که درون کامیونیتی شهر قرار دارد و کامیونیتی شهر که درون استان قرار دارد و ...) که البته اهمیت و کیفیت هر کامیونیتی با توجه به شرایط و دوره‌های زمانی مختلف متغیر است. بنا بر همین ماهیت تو در توی کامیونیتی‌ها، زیرواحدهایی که بر سر یک منفعت محلی (مثلاً ایستگاه اتوبوس) با یکدیگر سر تضاد دارند، در سطحی وسیع‌تر (مثلاً رقابت بیناشهری بر سر اینکه فرودگاه جدید کجا ساخته شود) با یکدیگر ائتلاف می‌کنند.

بر این اساس ماهیت کامیونیتی مبتنی است بر همدستی گروه‌های متعارض‌المنافع در به‌دست آوردن نفع مشترک (این گروه‌ها می‌تواند در مقیاس خرد مانند اعضای یک بلوک ساختمانی، انجمن‌های محلی و یا در مقیاس‌های کلان‌تر مانند اتاق بازرگانی کلانشهر، کارگزاران دولتی، و یا اتحادهای منطقه‌ای باشند). چنین اجماعی چه به‌صورت رسمی باشد و چه به‌صورت غیررسمی، چه توسط دولت‌ها و حکمرانی‌های شهری ساخته شده باشد و چه توسط انجمن‌ها و گروه‌های غیردولتی، بدین شکل کار می‌کند: همدستی برای استفاده از امکان‌های دولتی برای به‌دست آوردن منابعی که به رشد محله یا منطقه کمک می‌کند.

از آن‌جایی‌که امتیازاتی که باعث رشد می‌شود محدود است، محله‌ها و مناطق مختلف برای به‌دست آوردن منافع بیشتر با یکدیگر رقابت می‌کنند. کمیابی منابع دولتی، حکمرانی شهری را به عرصه‌ای برای رقابت میان گروه‌هایی که منافع ارضی خود را دنبال می‌کنند و به دنبال اعتبارات عمومی و تحت تأثیر قرار دادن تصمیمات مدیریتی‌اند تبدیل کرده‌است. از این رو مناطق مختلف در رقابتی دائمی برای به‌دست آوردن پیش‌شرط‌های رشد‌اند. با مرور تاریخ شهرهای امریکایی می‌بینیم نحوه‌ی شکل‌گیری و تداوم آن‌ها بر همین اساس و متکی به چنین ایده‌ی رشدی بوده‌است (برای مطالعه‌ی بیشتر به ایده‌ی بازارگرایی (boosterism) مراجعه کنید). ایده‌ی رشد البته همچنان نقش بسیار پررنگی در اقتصاد سیاسی شهرها بازی می‌کند و جایگاهی کلیدی در تخصیص منابع عمومی و انتظام‌بخشی به دستورالعمل‌های محلی دارد.

اما دولت تنها بازیگری نیست که مکانیزم رشد را تعیین می‌کند. تصمیماتی که شرکت‌های خصوصی می‌گیرند نیز اثر بسیاری در سرنوشت شهرها دارد. وقتی یک شرکت بزرگ اقدام به تاسیس شعبه‌ای در یک منطقه می‌کند، شرایط و الگوی کاربری ارضی آن‌جا را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. ولی در این‌جا هم نقش دولت مهم است: تصمیم شرکت‌ها در انتخاب منطقه متکی به عواملی چون نرخ دستمزد نیروی کار، نرخ مالیات، هزینه‌ی مواد خام و حمل و نقل کالاهاست. بدین سان تصمیمات دولتی برای تعیین هزینه‌ی دسترسی به بازار و مواد خام کلیدی است. به‌عنوان نمونه تصمیم دولت برای سوبسید دادن به مواد خام (مثلاً تخفیف در معادن معدنی) و یا صدور مجوز و دادن سوبسید برای توسعه‌ی حمل و نقل هوایی، خاکی، بنادر و تاسیسات مکانیکی و خط لوله‌ها در انتخاب شرکت‌ها برای سرمایه‌گذاری اثرگذار است. همچنین قوانین دولتی به شکلی غیرمستقیم از

طریق دستکاری نرخ بیکاری، استفاده از نیروی پلیس برای رام کردن اتحادیه‌ها و تقویت یا تضعیف قوانین رفاهی بر هزینه‌ی نیروی کار و نیز میزان هزینه‌های بالاسری (الزامات زیست‌محیطی، استانداردها و ایمنی محیط کار) اثر می‌گذارد.

مناطق شهری علاوه بر اینکه بر دامنه‌ی اثرگذاری دولت در تعیین پیش‌شرط‌های رشد واقف‌اند و می‌کوشند شرایط فیزیکی رشد صنعتی را مهیا کنند، سعی می‌کنند «فضای کسب و کار» را برای صاحبان صنایع فراهم کنند. این مهم از طریق پایین نگه‌داشتن نرخ مالیات، آموزش و کارآموزی نیروی کار غیرماهر یا نیمه ماهر، تعیین قوانین (حفاظت از مالکیت خصوصی) و مناسبات کار «مناسب» (انعطاف‌پذیر) انجام می‌پذیرد. برای فراهم کردن شرایط رشد، نرخ مالیات‌ها باید «قابل قبول» باشد، پلیس باید از مالکیت خصوصی محافظت کند و تضاد اجتماعی باید پایین باشد^۱. این بودجه‌ی عمومی و نه شرکت‌های خصوصی است که باید هزینه‌های دولتی‌ای که بواسطه‌ی توسعه‌های شهری تحمیل شده است را پرداخت کند. عملاً صفحات تمام مجلات و روزنامه‌های اقتصادی پر شده است از تبلیغاتی که از امتیاز مناطق برای سرمایه‌گذاری می‌گویند و آینده‌ای روشن برای صنعت‌گران به تصویر می‌کشند. متولیان و مسئولان شهر فالواقع به چیزی چون «سفیران صنعت» تبدیل شده‌اند تا مزیت‌ها و امتیازات منطقه‌شان را به گوش سرمایه‌گذاران برسانند.

با این توضیحات می‌خواهم ادعا کنم چنین تلاش‌های نظام‌مندی برای به‌دست آوردن ملزومات رشد، حکمرانی محلی را به یک نیروی سیاسی تبدیل کرده است. بنابراین نباید تصور کنیم این تلاش‌ها صرفاً یکی از کارکردهای حکومت در میان دیگر کارکردهاست. خیر، این اصلی‌ترین و کلیدی‌ترین کارکرد حکومت است که از قضا از دیده‌ها پنهان شده است. بر همین سیل رشد را نباید هم‌ارز با دیگر فرآیندهای سیاسی دولت در نظر گرفت.

با وام‌گیری از آلدمن مایلم دو نوع مسأله را از یکدیگر تمیز دهم. یکی مسائل نمادین که به حوزه‌ی اخلاقی امور راجع است و دیگری مسائل مرتبط با توزیع [منابع] که دربرگیرنده‌ی فعالیت‌ها و سیاست‌هایی است که منابع غالباً ارضی را میان اقشار مختلف شهری [به‌صورت نابرابر] توزیع می‌کند. سیاستمداران محلی و دولت‌مردان شهری اگرچه با اتکاء به منابع و پول‌های گروه‌هایی انتخاب شده‌اند که از مراودات و مبادلات ارضی منتفع می‌شوند، اما به محض به قدرت رسیدن می‌کوشند با پررنگ کردن مسائل نمادین از قبیل جرم و جنایت‌های شهری، زد و بندهای اقتصادی، اختلاس‌ها و ارتشاء‌ها و ... مسائل مرتبط با توزیع را از حوزه‌های مباحث عمومی خارج کنند. بدین ترتیب با تقلیل مسئله به امری اخلاقی (و لذا فردی کردن و شخصی کردن آن)، راه را بر نقب زدن به مکانیزم‌ها و مناسبات زیرینی که مسیر توزیع منابع [ارضی] را به‌صورت نابرابری هموار می‌کند می‌بندند. (برای نقد این سیاست باید نشان داد چگونه تخلف‌ها و فسادهایی که فردی پنداشته می‌شوند تا چه پایه ریشه در مناسبات اقتصادی-شهری‌ای دارد که از قضا طبیعی قلمداد می‌شوند و بخشی از «روال عادی» در نظر گرفته می‌شوند.

اگر بخواهیم از گروه‌ها و اصنافی که در بهروزی و شکوفایی شهر مشارکت می‌کنند نام ببریم باید ابتدا به آن دسته‌هایی اشاره کنیم که بیشترین نفع/ضرر را از تصمیمات ارضی می‌برند. در این میان مهمترین گروه کاسبان محلی بویژه صاحبان زمین و سرمایه‌گذاران موسسات مالی‌اند. این گروه به حکومت محلی نیاز دارد. گروه بعدی وکلا، اتحادیه‌ها و خرده‌فروشان هستند.

این گروه‌ها بواسطه‌ی داشتن منافع مشترک در بازه‌های زمانی مختلف با یکدیگر ائتلاف می‌کنند و از این خلال روح جمعی شکل می‌گیرد. حکومت شهری نیز با حمایت‌های مالی، اقدام به بازارگرایی شهری می‌کند: اتاق بازرگانی، تبلیغات رسانه‌ای و مطبوعاتی، تبلیغات توریستی و مسافرتی، برگزاری جشن‌ها و ایجاد بازارهای محلی و ساخت استادیوم‌های ورزشی و سالن‌های فرهنگی همه و همه به میان می‌آیند تا نام آن مناطق را پرآوازه کنند. تیم‌های ورزشی در این میان نقش پررنگی در دمیدن روح شهرپرستی (jingoism) بازی می‌کنند. شهرپرستی‌ای که با ایده‌ی «پیشرفت» منطقه گره خورده است. استادیومی که پر شده است از هزاران هزار هوادار (و صدها هزار نفر دیگر که در خانه‌هایشان مسابقه را دنبال می‌کنند) و همه یکصدا

^۱ بر اساس مطالعات تطبیقی انجام‌گرفته در ۴ شهر امریکایی، نخبگان و متنفذان منطقه عمیقاً هماهنگی و اتحاد را پاس می‌دارند: مدام از دست به دست هم‌دادن سخن می‌گویند. آن‌ها مسائل اجتماع محلی را امری از اساس «غیرسیاسی» می‌دانند و تمایل دارند بحث‌ها و اختلاف‌نظرها را سیاسی قلمداد کنند.

«بالتیمور» یا «کلیولند» را فریاد می‌زنند چیزی جز بسط این روحيات شهرپرستانه نیست. مجلات و رسانه‌ها بر بال همین احساسات سوار می‌شوند و از «بالتیمور بزرگ» و «کلیولند باشکوه» می‌گویند تا مقبولیت توده‌ای برای طرح‌ها و پروژه‌های «رشد-محور» شان به دست آورند.

علاوه بر این، حکومت‌های شهری از مفاد درسی در مدارس دولتی، مسابقات مقاله‌نویسی نوجوانان، برنامه‌های تلویزیونی، مسابقه‌ی بانوی نمونه و ... برای فراهم کردن بستری ایدئولوژیک برای بازارگرمی محلی و مقبولیت ایده‌ی رشد استفاده می‌کند. بنابراین می‌خواهم بگویم توضیحی که از پیوندهای محلی و منطقه‌ای می‌دهم با آن چیزی که این پیوندها را به غریزه و احساسات ذاتی انسان‌ها نسبت می‌دهد متفاوت است. من باور دارم دست‌کم بخشی از این پیوندهای انسانی را افرادی که نفعی از آن می‌برند می‌سازند و مستحکم می‌کنند. توجه داشته باشید که نمی‌گویم منابع دیگری برای شکل‌گیری روحیه شهرپرستی و اشتیاق برای رشد وجود ندارد. بلکه می‌خواهم توجه‌ها را بر این نکته معطوف کنم که «ائتلاف ماشینی رشد» آنچه پیشاپیش در یک محل و لوکالیتی وجود دارد را بسیج می‌کند، مشروعیت و استمرار می‌بخشد و از آن در قالب نیرویی سیاسی برای فشار بر مراکز تصمیم‌گیری استفاده می‌کند.

نهادهای محلی (از قبیل رسانه‌ها و روزنامه‌های شهری) که بیشترین نقش را برای حفظ این روحیه شهرپرستی دارند، بهترین نمونه‌ی کسب و کارهایی‌اند که در بقا و رشد محله نفع مشخصی می‌برند. از آنجاییکه شهرهای امریکایی هر کدام یک روزنامه مخصوص خود دارند (نیویورک تایمز، لس‌آنجلس تایمز و ...) و این روزنامه‌ها از افزایش جمعیت شهر و بالارفتن فروششان منتفع می‌شوند، حفظ روحیه شهری و بسط آن در دستور کار این روزنامه‌هاست. بر همین اساس روزنامه‌های محلی از جایگاه خاصی در منطقه‌ی خود برخوردارند: روزنامه‌ها مانند هر شرکت و بنگاه اقتصادی‌ای از رشد منطقه سود می‌برند، اما برخلاف اکثر آنان سود آنان وابسته به هیچ الگوی خاص جغرافیایی‌ای نیست. یعنی مهم نیست شمال شهر رشد کند یا محلات جنوب. برای اهالی نشر مهم نیست که مرکز همایش‌ها در منطقه ساخته شود یا مثلاً کارخانه‌ی تولید زیتون. هر شکلی از رشد برای آنان سودمند است. روزنامه‌ها به دنبال هیچ شکل خاص از رشد و هیچ مکان ویژه‌ای برای آن نیستند مگر یک شکل: نفس رشد کردن. از این رو گروه‌ها و محلاتی که با هم بر سر رشد کشمکش دارند، اصحاب نشر و روزنامه‌داران را رهبران منطقه می‌دانند که برای حل و فصل منازعات میان‌داری می‌کنند و بیش از منافع کوتاه‌مدت گروه‌ها به فکر منافع بلندمدت منطقه هستند. بدین ترتیب تعهدی که روزنامه‌ها نسبت به مسئله‌ی رشد دارند برای آنان نفوذ و شأن بالایی در میان مردم محله ایجاد کرده است. گویی رشد محلی هدفی‌ست که تمامی گروه‌ها و اقشار پشت آن متحد می‌شوند.

رؤسا و مدیران ارشد نهادهای عمومی و شبه‌عمومی (مثلاً دانشگاه‌ها) نقشی شبیه به روزنامه و مجلات بازی می‌کنند: آن‌ها به جای پشتیبانی از یک بخش خاص، به دولت‌مردان رشد تبدیل می‌شوند. دانشگاه برای محقق کردن برنامه‌ی گسترش خود نیازمند افزایش جمعیت است. همچنین دانشگاهیان احتمالاً از برنامه‌های دیگر اعضای ماشین رشد (بانکداران و روزنامه‌داران) که برای افزایش بودجه و یا ارائه تصویری مثبت از دانشگاه به آنان نیازمند است حمایت می‌کنند.

علاوه بر این گروه‌ها، ممکن است اصناف و افراد متنفزی پیدا شوند که نفع مستقیمی از رشد محلی نمی‌برند. به‌عنوان مثال هیات مدیره‌ی شرکتی که دفتر مرکزی آن در جایی دیگر است، در محلی کار می‌کند که شرکت سود خاصی از رشد آن مکان نمی‌برد. در این شرایط نفع غیر مستقیم این گروه‌ها نه در خود رشد بلکه در ایدئولوژی رشد است. این ایدئولوژی رشد است که به آنان شأن و منزلت می‌بخشد و زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا سیاست‌گذاری محلی دولتی به سوی پایین‌آوردن هزینه‌های کار سوق پیدا کند. باری این گروه در نهایت در مقایسه با بساز بفروش‌ها، بانکدارها و صاحبان صندوق‌های اعتباری که مستقیماً از رشد منطقه سود می‌برند منافع کمتری دارند. از این روست که روند غالب در این مناطق به جایگزین شدن کاسبان محلی به جای هیات‌های مدیره‌هایی‌ست که دفاتر مرکزی‌شان در مناطقی دیگر قرار دارد.

بدین ترتیب از آن‌جا که شهر در واقع چیزی جز یک ماشین رشد نیست، افراد مشخصی درگیر سیاست شهری می‌شوند. این افراد غالباً کاسبان و صاحبان مشاغلند و البته اکثراً بومی. این دسته عموماً یا عضو احزاب محلی می‌شوند یا درگیر رویه‌های جمع‌آوری پول. چشمداشت غایی آنان بر فعل و انفعالات مرتبط با زمین و یا فرآیندهای توزیع منابع و اعتبارات متمرکز است.

برخی از این افراد دولتمردانی هستند که به جای اینکه نگاهی به لحاظ جغرافیایی تنگ‌نظرانه داشته باشند، رشد کل کامیونیتی را در نظر می‌گیرند. این دسته معمولاً با زد و بند با حکمرانان محلی منابع و اعتبارات را به سمت کامیونیتی خود هدایت می‌کنند. این دولتمردان بخاطر مقامی که دارند و البته برای بزرگ‌کردن معضلات نمادینی که جایگاه و نام آنان را (در مقایسه با رقبای خود) بالا می‌آورد، مدام از مسائلی مانند اختلاس، حمل و نقل عمومی، جرائم خیابانی و قیمت گوشت صحبت می‌کنند. توجه به این مسائل نمادین بنابراین نتیجه‌ی ولع به قدرت رسیدن برای انجام کارهای دیگر است. البته این بدان معنی نیست که دولتمردان شریفی پیدا نمی‌شوند که واقعاً برای مسائل اخلاقی دلسوزی کنند. حتماً افراد اینچنینی نیز پیدا می‌شوند. اما آنچه حیات سیاسی این گروه را تضمین می‌کند غالباً پول‌هایی است که منشائی غیر از مسائل نمادین و اخلاقی دارد.

کسانی که به قدرت می‌رسند و سکان حکمرانی شهری را به دست می‌گیرند نماینده‌ی واقعی مردم شهر یا منطقه‌ای که آنان را انتخاب کرده نیستند. از این زاویه مسائلی که این نمایندگان در صحن مجلس یا شورا مطرح می‌کنند مسائل واقعی مردم کوچه و خیابان نیست. از همین رو مسائل مربوط به حوزه‌ی «توزیع» که از قضا به اتکای آن نمایندگان رای جمع می‌کنند پس از به قدرت رسیدن آقایان تعمداً از گفتار و سخنانشان حذف می‌شود. بنابراین در سطح حکمرانی محلی تنها مسائلی اجازه‌ی مطرح شدن دارند که برخاسته از خواسته‌ها و تمناهای بخشی از کاسبان و طبقات بالادست باشد. یا آن مسائلی صرفاً رسانه‌ای می‌شود که به کمک آن نمایندگان می‌توانند احساسات مردم محلی خود را تحریک کنند و آنان را تحت تاثیر قرار دهند، البته بدون آنکه حرفی از مسائل توزیعی به میان آید. بدین ترتیب اگر قرار باشد تغییر سیاسی‌ای رخ دهد، به‌ناگزیر منافع طبقات منتفع از زمین به‌خطر می‌افتد و لاجرم باید به‌شکلی با نیروهای واپس‌گرا و ارتجاعی در جامعه رو در رو شد.

دردسری ماشین رشد

روندهای اخیر گویای آن است که هر روز بیش از پیش از قدرت ماشین رشد محلی کاسته می‌شود. اول آنکه گمان می‌رود در بسیاری از مناطق، رشد تنها خیل اندکی از ساکنان را منتفع کرده است. رشد همواره با خود مسائل و مشکلاتی را از قبیل آلودگی آب و هوا، افزایش ترافیک، بالارفتن نرخ مالیات آب و برق و گاز به همراه دارد. حتی اگر در مشکل‌ساز بودن رشد و بالارفتن جمعیت تردید کنیم، در اینکه این عوامل دست‌کم حل معضلات شهری را سخت‌تر می‌کنند نمی‌توان شک کرد. به‌عنوان نمونه بزرگ شدن مرزهای اداری-سیاسی شهر باعث سخت‌تر شدن دسترسی به مدارس در نزدیکی خانه می‌شود. از این‌روست که در شهرهای کوچک‌تر، چه بخاطر سرویس حمل و نقل بهتر و چه به‌خاطر نزدیکی خانه و مدرسه، دسترسی به مدارس سهل‌تر است.

دوم آنکه تحقیقات نشان داده‌اند رشد غالباً هزینه‌ی زندگی افراد را افزایش می‌دهد. کاهش نرخ سود به نقطه‌ای رسیده است که دیگر افزایش حداقلی درآمدها هم کمکی به مسئله نمی‌کند. مطالعات همچنین نشان می‌دهند دست‌کم در شهرهای متوسط با افزایش اندازه‌ی شهر و افزایش نرخ رشد، هزینه‌های نهاد حکمرانی شهری مستقیماً افزایش می‌یابد. بویژه در مورد نیروهای انتظامی و پلیس با افزایش اندازه و نرخ رشد سرانه‌ی هزینه‌ی آنان نیز بالا می‌رود.

علیرغم تبعاتی که افزایش جمعیت و گسترش شهر برای محیط زیست و هزینه‌های آب و برق و گاز دارد، اما باید توجه کرد که اندازه‌ی «بهینه» یک شهر وابسته است به «ارزش‌ها» و آنچه جامعه‌ی محلی برایش بیشتر مهم است. ممکن است برای اینکه امکان برگزاری یک آپرای مجلل و بزرگ فراهم شود نیازمند وجود جمعیت قابل توجهی در یک شهر باشیم و این به معنای پایین آمدن کیفیت آب و هوای آنجاست. نکته‌ی اصلی اما این است که «رشد» برای مالیات‌دهندگان بسیار کمتر از آنچه غالباً تبلیغ می‌شود مزایای مالی و پولی دارد. مطالعات نشان می‌دهند مردم ترجیح می‌دهند بیشتر در شهرهای کوچک و نه بزرگ زندگی کنند. در حقیقت بخش قابل توجهی از کسانی که به کلان‌شهرها مهاجرت می‌کنند غالباً از سر اجبار و نه بخاطر دلدادگی به ارزش‌های شهرهای بزرگ است. بدین ترتیب آنچه «آزادی انتخاب» نامیده می‌شود، بیشتر آزادی انتخاب برای صاحبان مشاغل و شرکت‌ها و به عبارت دقیق‌تر آزادی انتخاب برای بخشی از شرکت‌های جهانی است که امکان جابه‌جایی در پس‌مرزهای جغرافیایی را دارند. بنابراین سوال اصلی آن است که اگر آزادی انتخاب شرکت‌ها در تعارض با آزادی انتخاب افراد قرار گرفت، حکمرانی شهری و سیاست‌گذاران کدام سمت می‌ایستند؟

بر اساس داده‌ها و شواهد موجود در بسیاری از مواقع رشد هم به لحاظ مالی و هم به لحاظ کیفیت زندگی برای اکثریت ساکنان یک منطقه در دروسر به بار می‌آورد. رشد محلی در واقع باعث انتقال کیفیت زندگی و ثروت اغلب ساکنان محلی به قشر خاصی از نخبگان محلی می‌شود. بدین ترتیب با به چالش کشیدن «عقلانیت رشد» مسیر انتقال ثروت را افشا می‌کند و احتمالاً به بستن راه انتفاع کسانی که از این راه سودی به جیب می‌زنند منتهی می‌شود.

مسئله‌ی فرصت‌های شغلی

احتمالاً نافذترین سلاح ایدئولوژیک برای مدافعان «ماشین رشد» این ادعاست که رشد فرصت‌های شغلی بیشتری ایجاد می‌کند. این ایدئولوژی بویژه برای قانع کردن و جمع کردن حمایت طبقات کارگر که قاطبه‌ی جمعیت منطقه را تشکیل می‌دهد استفاده می‌شود. جالب آنکه بسازبفروش‌ها، سازندگان و اعضای اتاق بازرگانی مدام این ایدئولوژی را در بوق و کرنا می‌کنند. همچنین ستون روزنامه‌ها و سخنرانی‌های سیاستمداران پر است از این حرف‌ها. این‌ها اصرار دارند که رشد نه برای سود که برای بیشتر کردن فرصت‌های شغلی ضروری است. اما واقعیت آن است که رشد محلی شغل «ایجاد» نمی‌کند. بلکه مشاغل را «توزیع» می‌کند. سال آتی در ایالات متحده چند کارخانه‌ی جدید، دفاتر اداری و اتوبان ساخته و افتتاح خواهد شد. این مسئله ربطی به این ندارد که این کارخانه‌ها، دفاتر و اتوبان‌ها «کجا» ساخته می‌شوند. به همین شکل تعدادی ماشین، موشک و چراغ خواب ساخته خواهد شد، بدون اینکه مکان ساخت آن‌ها اهمیتی داشته باشد. بدین ترتیب ایجاد فرصت‌های شغلی جدید در یک جامعه وابسته است به نرخ بازگشت سرمایه، سیاست‌های دولت فدرال و دیگر متغیرهایی که چندان ربطی به تصمیم‌گیری‌های محلی ندارد. تنها کاری که دولت‌های محلی و قدرتمندان یک منطقه می‌توانند بکنند آن است که بخشی از این مشاغل جدید را به جایی که آن‌ها هستند بکشانند. با این حساب رقابت میان محل‌ها و مکان‌های برای «ایجاد» شغل هیچ اثری در مجموع فرصت‌های شغلی ایجاد شده ندارد.

بنابراین باری دیگر باید تاکید کرد که هیچ شواهدی دال بر مزیت ایده‌ی رشد در دست نیست: داده‌ای وجود ندارد که تایید کند مراکز شهری بزرگ و در حال گسترش نرخ بیکاری کمتری دارند. برعکس، مطالعاتی وجود دارد که نشان می‌دهد مناطقی با رشد بالا نرخ بیکاری بیشتری دارند. برای نمونه مقایسه‌ی نرخ بیکاری با سرعت رشد جمعیت در ایالات کالیفرنیا در خلال سال‌های ۶۶-۱۹۶۰ که در واقع دوره‌ی شکوفایی این ایالت است بسیار گویاست. آمار نشان می‌دهد هیچ رابطه‌ی معناداری میان نرخ بیکاری و رشد جمعیت در بین شهرها و مناطق این ایالات وجود ندارد. همچنین این داده‌ها نشان می‌دهد علیرغم تفاوت بسیاری در نرخ رشد جمعیت میان شهرهای مختلف کالیفرنیا، نرخ بیکاری از الگوی متناظری با این تغییر جمعیت پیروی نمی‌کند. می‌توان چنین نتیجه گرفت که رشد جمعیت محلی راه حلی برای فائق آمدن بر مسئله‌ی بیکاری محلی نبوده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت امنیت شغلی برای کارگران در یک منطقه‌ی در حال رشد چندان فرقی نمی‌کند با یک منطقه‌ای که رشد پایین‌تری دارد: ما با پیشی‌گرفتن نیروی کار از فرصت‌های شغلی موجود روبه‌رویم. کارگران محلی احتمالاً سودی از ماشین رشد (تا آنجا که به اشتغال مربوط است) نمی‌برند. کارگران محلی بازی را به مهاجرانی که برای به‌دست آوردن شغل به آن‌جا مهاجرت کرده‌اند می‌بازند.

تشویش و دلهره‌ی کارگران و نیز پاسخ ایدئولوژیک که غالباً داده می‌شود [=ماشین رشد] از این واقعیت ریشه می‌گیرد که امریکا جامعه‌ای با نرخ بیکاری نسبتاً بالاست. بر اساس تخمین محافظه‌کارانه‌ای که وزارت کار و تجارت می‌زند، در نرخ بیکاری چیزی بین ۴ الی ۸ درصد است. اتفاقی که می‌افتد شبیه به بازی صندلی و موزیک است. کارگران دور تا دور کشور می‌چرخند به امید آنکه به محض متوقف شدن موزیک شغلی خالی پیدا و آن را اشغال کنند. افزایش فرصت‌های شغلی در یک منطقه نه باعث می‌شود موزیک بیشتر و زودتر از موعد قطع شود و نه اینکه تعداد صندلی‌های خالی را افزایش می‌دهد. تنها راه مقابله با این وضعیت ایجاد اقتصادی با نرخ اشتغال کامل و نظام جامع بیمه‌ی بیکاری است. یا اینکه باید در برابر آن‌چه باعث می‌شود زندگی کارگران یک منطقه در دستان هیات مدیره‌ای قرار گیرد که از فرسنگ‌ها دورتر برای آنان تصمیم‌گیری می‌کنند ایستاد. اگر این برنامه‌ها اجرا نشود، ترس از بیکاری باعث می‌شود کارگران از نظر سیاسی در زمینه‌ی سیاست‌های کاربری

اراضی، پروتکل‌های زیست محیطی و برنامه‌های مالیاتی که در حقیقت تسهیل‌کننده‌ی انتقال درآمدهای عمومی به نخبگان و برگزیدگان‌اند منفعل شوند. از این رو کارگران و رهبران کارگری نه به‌عنوان بخشی از «ائتلاف ماشین رشد» در محلی که خودشان زندگی می‌کنند، بلکه به‌عنوان بخشی از جنبش ملی‌ای که به‌دنبال اشتغال کامل، امنیت درآمد و برنامه‌های مالیاتی، کاربری اراضی و حفاظت از محیط زیستی که نفع اکثریت جامعه را به‌دنبال دارد باید بتوانند نیروی سیاسی خود را بسیج کنند. اما شوربختانه امروز به‌نظر نمی‌رسد چنین گرایشی سرمشق کارگران باشد.

خیزش ضدائتلاف [رشد]

اگرچه ایدئولوژی رشد به رویکردی غالب در اکثر شهرهای ایالات متحده تبدیل شده است، اما همواره شبکه‌های مقاومتی در کار بوده است. این شبکه‌ها در اکثر مواقع با بی‌توجهی نادیده گرفته می‌شوند. با همه‌ی این احوال در برخی شهرها شاهد خیزش و قدرت گرفتن جنبش ضد رشد هستیم که با اتکاء به مطالعات و اسناد تبعات ناخوشایند رشد را نشان می‌دهند. در جاهای دیگری با هزینه‌ی خدمات شهری بالا، سیاست‌های کنترل رشد اعمال شده است. جنبش‌های ضد رشد در چند شهر بزرگ مانند سن دیگو قدرت سیاسی قابل توجهی یافته و در شهرهایی مانند کلرادو و ورمونت در سیستم دولتی نیز حامیانی پیدا کرده است. با توجه به اثرات منفی‌ای که رشد جمعیت بر جای گذاشته است، می‌توان پیش‌بینی کرد که حتی در شهرهایی با امکانات شهری پایین نیز جنبش ضد رشد جان بگیرد. افزون بر این باید منتظر گسترش این جنبش در میان طبقات کارگر بود. با این حال مانند هر جنبش دیگری که بر مداخله‌ی داوطلبانه‌ی اعضایش استوار است، حامیان اصلی جنبش ضد رشد نیز به‌نظر می‌رسد بیشتر در میان طبقات متوسطی که سابقه‌ی فعالیت‌های اکتیویستی بیشتری دارند قرار داشته باشند.

مطالعاتی که در حال انجام است نشان می‌دهد ریشه‌ی جنبش‌های ضد رشد در جنبش‌های محیط‌زیستی، فعالان جوانی با پیشینه‌های متنوع (کسانی که درگذشته تجربه‌ی مشارکت در جنبش‌های مدافع صلح و حقوق مدنی را در کارنامه داشتند)، حرفه‌مندان طبقه متوسطی و کارگرانی قرار دارد که نرخ مالیات و سبک زندگی‌شان را در تضاد با رشد جمعیت می‌بینند. نکته‌ی قابل توجه آنکه در صف رهبری جنبش‌های ضد رشد کارمندان حکومتی و کارکنان مشاغلی را می‌بینیم که درآمدشان ربطی به گسترش محل که قرار است سود بیشتری برای آن‌جا به بار بیاورد ندارد. در نگاه این دسته از کارکنان جامعه‌ی محلی نه مکانی برای کسب سود و ثروت بیشتر بلکه عرصه‌ای برای کار و زندگی‌ست. شگفت‌آور آنکه یک دسته از ابرثروتمندان نیز با این جنبش‌های ضد رشد هم‌صدا شده‌اند. ثروت این قشر پولدار از شهرهایی غیر از شهری که در آن ساکن‌اند استخراج می‌شود و غالباً عادت دارند به سنت اشراف‌منشی و محافظه‌کارانه‌ی خود ادامه دهند.

مسیر شکست ماشین رشد تا آنجا که به سیاست کاربری اراضی مربوط است روشن است. حکمرانی محلی باید یک ظرفیت مشخص برای رشد منطقه تعیین کند و بر اساس آن مقرراتی برای محدود کردن ظرفیت جمعیت وضع شود. در این راستا تغییرات و توسعه‌های آتی در جهت کاهش تبعات منفی محیطی طراحی خواهند شد. بدین ترتیب بنیان‌های سیاسی و اقتصادی رشد شهرهای امریکایی که بر پایه‌ی «فرآیند طبیعی» شکل گرفته بود، از بین می‌رود. اگر این اتفاق رخ دهد دیگر صاحبان صنعتی و مشاغل کمتر می‌توانند تهدید کنند که اگر سودشان به‌خطر بیافتد سرمایه‌شان را به جایی دیگر منتقل می‌کنند. با از بین رفتن ماشین رشد دیگر این صاحبان مشاغل هستند که باید خود را با قوانین و سیاست‌های محلی تطبیق بدهند و نه آنکه جامعه‌ی محلی پیش‌روی آنان تعظیم کند و تابع اوامرشان باشد. بدین طریق می‌توان مالیات‌های متنوع، برنامه‌های مبتکرانه‌ی کاربری اراضی و اشکال جدید خدمات شهری تعریف کرد. چراکه که دیگر حکمرانی شهری به‌جای ثمنای جذب جمعیت بیشتر، می‌تواند به عاملی برای ارتقای زندگی ساکنان فعلی‌اش تبدیل شود. علاوه بر این پروژه‌های صنعتی می‌توانند این‌بار بر اساس نفع و استفاده‌ای که برای ساکنان محلی دارند ارزیابی شوند. تولیدی که صرفاً برای گسترش و وسعت‌بخشیدن به منطقه باشد دیگر کمتر محتمل خواهد بود.

وقتی ایدئولوژی رشد شکست بخورد دیگر کسی برای نفوذ و اثرگذاری در رویه‌های سیاسی‌ای که به دنبال تثبیت ایده‌ی رشد هستند سرمایه‌گذاری نمی‌کند. بر همین سبیل روش‌ها و اصولی که افراد برای مداخله در امور سیاسی برمی‌گزینند تغییر می‌کند. می‌توان پیش‌بینی کرد که نخبگان و صاحبان محلی (که در رأس‌شان بسازبفروش‌ها و باقی اعضای ائتلاف رشد قرار دارند) از صحنه‌ی سیاست محلی کنار می‌روند. خلاء قدرتِ بوجود آمده توسط نمایندگان حقیقی و فعالینی کمتر مرتجع پر خواهد شد. باید دوباره تاکید کرد که در صورت پیروزی جنبش‌های ضد رشد برنامه‌ها و سیاست‌های مترقی‌تری اجرا خواهد شد. برای نمونه جنبش زیست محیطی در کلرادا که در برابر حامیان میزبانی المپیک زمستانی صف‌آرایی کرده‌اند، از اصلاح قانون [ممنوعیت] سقط جنین و دیگر مطالبات مترقی نیز حمایت می‌کنند. بنابراین کوچک‌ترین اثری که جنبش‌های «نه به رشد» در یک منطقه خواهد گذاشت گسترش و اشاعه‌ی خواست‌های مترقی در سیاست محلی است.

ردیابی تفاوت سیاسی^۱
 البور مارچارت
 برگردان: نریمان جهانزاد

فلسفه و امر سیاسی: واسازی امر سیاسی

هر تحقیقی درباره‌ی پسا-بنیادگرایی اجتماعی و تمایز مفهومی میان سیاست و امر سیاسی، باید کاری را که در مرکز تحقیقات فلسفی درباره‌ی امر سیاسی^۲ در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ انجام گرفت، مورد توجه قرار دهد. مرکز که بنیادگذارانش فیلیپ لاکولابارت و ژان لوک نانسی بودند، به مکانی تبدیل شد که نیرومندترین و پرنفوذترین احتجاجات درباره‌ی مفهوم امر سیاسی (یا تمایز میان سیاست و امر سیاسی) تا بحال در آن به وقوع پیوسته است. برای مثال، بی‌تردید شیوه‌ی صورتبندی دیدگاه‌های کلود لوفور و آلن بدیو درباره‌ی تفاوت سیاسی، که اغلب در تقابل با مواضع نانسی و لاکولابارت است، از مباحثات این مرکز تاثیر گرفته است. با روش «قیاسی» ای که بکار گرفته‌ایم، در فصول آینده می‌توان به درک عمیق‌تری از نحوه‌ی تجلی و بیان [مفهوم] تفاوت سیاسی در دیدگاه‌های نظری متفاوت و در عین حال به هم مرتبط (از پسا-ساختارگرایی گرفته تا چپ‌گرایی هایدگری) رسید. این دیدگاه‌ها به نوعی «نظریه‌های حادث»^۳ اند؛ آنها در برداشت یا مفهومی نیرومند از رخداد با هم همداستان‌اند؛ نقش پررنگی برای انقسام و جدایش و آنتاگونیسم قائل‌اند؛ و البته هیچ یک قائل به امکان نوعی بنیاد غایی امر اجتماعی^۴ نیستند، اما هر یک بر شکلی از تفاوت هستی‌شناختی^۵ «استوارند». نظریه‌پردازانی که در این فصل و در فصول آتی درباره‌شان صحبت می‌شود، از «تبار» چپ هایدگری‌اند، و همین هم نحوه‌ی صورتبندی تفاوت سیاسی در کار آنها را تعیین می‌کند: در حالیکه نانسی و لاکولابارت در سنت واسازی کار می‌کنند، کار کلود لوفور به شدت متاثر از موریس مرلوپوتنی است. کار آلن بدیو را می‌توان نوعی موضع (انتقادی) لکانی در مورد موضوع در نظر گرفت. و نهایتاً ارنستو لاکلاو و شانتال موف از موضعی واسازانه (و با برخی عناصر فوکویی) می‌آغازند، اما خیلی زود عناصر لکانی را وارد نظریه‌شان می‌کنند.

اینک به اولین عضو خانواده، یعنی عضو واسازانه‌ی آن می‌پردازیم. کنفرانسی که درباره‌ی «غایات انسان» دریدا پیش از افتتاح مرکز در ۱۹۸۰، برگزار شد، معمولاً به عنوان پیش درآمد، یا حتی نقطه‌ی آغاز کارهای بعدی نانسی و لاکولابارت درباره‌ی امر سیاسی تلقی می‌شود. موضوع امر سیاسی در سمیناری برگرفته شد که در آن نسبت کار دریدا با موضوع امر سیاسی یا سیاست مورد واکاوی قرار گرفته بود. اما مشارکت‌کنندگان با تتبع در سرشت رابطه‌ی میان خود فلسفه و سیاست، از حدود کار دریدا فراتر رفتند. کل این پرابلماتیک بویژه در کارهای لاکولابارت در این سمینار سربرآورد، و بخش بزرگی از پروژه‌ی نظری مشترک نانسی و لاکولابارت در سال‌های بعدی بدان تخصیص یافت، و آنطور که پیداست بخش بزرگی از کار نانسی هم تا به امروز مصروف آن شده است.

آنچه لاکولابارت در دیدگاه خود بر آن تاکید می‌نهد هم نوعی واسازی امر سیاسی (و چیزهای بواقع همبسته و مرتبط با آن) است و هم نوعی احیای موضوع امر سیاسی. همه‌ی اینها مبتنی بر امری است که برای نانسی و لاکولابارت ضرورت دارد: «مسأله‌ی پیوندی که بطور جدایی‌ناپذیری امر سیاسی را با امر فلسفی یکی می‌کند» (۱۹۹۷: ۹۵). این واسازی امر سیاسی (با

^۱ این متن ترجمه‌ای است از:

Retracing the Political: Jean-luc Nancy, In Marchart, Oliver, 2007, *Post-Foundational Political Thought, political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburg University Press, pp. 61-84.

^۲ Centre for philosophical research on the political

^۳ Contingency theories

^۴ Possibility of a final ground of the social

^۵ Ontological difference

توجه به امر فلسفی) از خلال بازیابی^۱ [یا ردیابی] مضمونی پیش رفت که از آن پس در کارِ نانسی و لاکولابارت «پس‌نشینی امر سیاسی»^۲ خوانده شد. مراد از این عبارت آن است که «خود پرسش امر سیاسی پس می‌رود»^۳ و به قسمی بدهت سیاست یا امر سیاسی^۴ مودی می‌گردد – به «همه چیز سیاسی است» (۹۷)، امری که به قول لاکولابارت، ما نه فقط در دولت‌های تام‌گرا، که در دموکراسی‌های لیبرال [هم] بدان گردن می‌نهمیم. او به پیروی از کار هانا آرنت درباره‌ی توتالیترانیسم، سلطه‌ی مطلق امر سیاسی در عصر مدرن را زیر ذره‌بین می‌گذارد. واقعیت توتالیتر (که هم شامل دولت حزبی می‌شود و هم «دیکتاتوری روانکاوری» (که لاکولابارت از طریق آن رژیم دموکراسی‌های لیبرال غربی را می‌فهمد)) بطور تاریخ‌نگارانه توأم است با پایان فلسفه یا اتمام امر فلسفی^۵. بنابراین سلطه‌ی مطلق امر سیاسی در همه‌ی اشکال‌اش نمودار اتمام نوعی برنامه‌ی فلسفی^۶ است – خواه محقق شده باشد خواه نه. به عبارت دیگر، میل فلسفی همواره معطوف [بوده] است به تلاشی عملی (یعنی سیاسی) برای محقق‌ساختن برنامه‌ی فلسفی. واقعیت توتالیتر، که در آن همه چیز سیاسی می‌شود، چیزی نیست جز همین محقق‌سازی.

با این وصف، احیای امر سیاسی به مثابه یک مساله، به معنای درگیر شدن با فعال‌کردن مجدد این بدهت سیاسی «همه-چیز-سیاسی-است» است، امری که دقیقاً مانع از درگیری واقعی با امر سیاسی می‌گردد. و اساسی امر سیاسی ایجاد می‌کند که ما خود را هم از امر فلسفی و هم از خواست و میل فلسفی تحقق عملی^۷ متمایز و جدا کنیم. لاکولابارت اساساً «پس‌نشینی امر سیاسی» را در نسبت با امر فلسفی، نوعی «ژست افتراق»^۸ می‌فهمد. اما چنین افتراق یا جدایشی نباید در پی چیزی شبیه به یک بهشت امن باشد، چرا که هیچ «پس‌نشینی» ای (به معنا توپوگرافیکی نوعی مکان پس‌نشینی) خارج یا فراتر از امر فلسفی در کار نیست. به این اعتبار پس‌نشینی نمی‌تواند «به دور شدن از امر سیاسی و "رفتن" به سمت چیزی دیگر مربوط باشد» (ibid, 96). [بلکه] باید با آن به میانجی فلسفه از طریق و اساسی امر سیاسی درگیر شد. این البته کاری است عظیم که در آن (اگر امر فلسفی و امر سیاسی بالذات به هم گره خورده باشند) برای لاکولابارت پای کل فلسفه در میان است.

بطور خلاصه مضامینی که در کنفرانس «غایات انسان» دریدا مطرح شدند، مضامین اصلی‌ای را که مکرراً در اغلب متون نانسی و لاکولابارت به چشم می‌خورند، شامل می‌شود: تعلق متقابل ضروری امر فلسفی و امر سیاسی؛ اضطرار و اساسی امر سیاسی و غور و خوض در پرابلماتیک امر سیاسی، با تکیه بر واقعیت تاریخی حضور همه جایی امر سیاسی. این موضوعات در نوامبر ۱۹۸۰ برگرفته شدند، اندک مدتی پس از کنفرانس، زمانی که مرکز تحقیقات فلسفی درباره‌ی امر سیاسی در اکول نرمال سوپریور در پاریس افتتاح شد. در بیانیه‌ی معارفه در افتتاحیه‌ی مرکز، نانسی و لاکولابارت پرسش کانونی را طرح کردند، پرسشی که بنا بود این نهاد در سال‌های پیش رو به آن بپردازد: چگونه امروز باید (و در واقع می‌توان) پرسید که عجالتاً چه چیزی باید ذات امر سیاسی خوانده شود؟ (۱۹۹۷: ۱۰۵).

«پس‌نشینی» امر سیاسی

البته نباید «ذات» امر سیاسی نوعی ایده‌ی جاودان یا لایتغیر افلاطونی از امر سیاسی را در ذهنمان تداعی کند. به باور نویسندگان «ذات» فقط به عنوان امری خود را برمی‌نمایاند که غایب است، یا چیزی که از خلال خود جنبش یا عمل «پس‌نشینی» اش (یا «عقب‌نشینی»^۹ اش)، غایب/حاضر می‌شود. بنابراین زیننده است که این فصل را با تاملی کوتاه بر شیوه‌ای که نانسی و لاکولابارت، به عوض تعریف مفهوم پس‌نشینی، به ترسیم خطوط آن پرداختند، آغاز کنیم. نویسندگان تأکید دارند که از پس‌نشینی نباید نوعی جریان دیالکتیکی رفع یا اوفه‌بونگ هگلی فهم شود (امر سیاسی با رفع و حل شدن در چیزی نظیر

¹ retrace

² Retreat of the political

³ retire

⁴ Obviousness of politics or the political

⁵ The completion of the philosophical

⁶ Philosophical programme

⁷ Philosophical desire of practical realization

⁸ Gesture of dissociation

⁹ withdrawal

دولت هگلی فاصله‌ی بسیار دارد)، همچنین نباید امر سیاسی را بطور مارکسیستی صرفاً به روبنا تقلیل داد. بلکه این مفهوم به دو معنا به کار رفته است. نخست، در معنای بدهتِ کورکننده^۱ «همه چیز سیاسی است». امر سیاسی از پیش چشمانمان پس می‌نشیند و این واقعیت که نمی‌توانیم آن را نبینیم^۲ کورمان کرده است – دقیقاً [همین ناتوانی از ندیدن] آن چیزی است که موجد و مقوم پس‌نشینی آن است. و در معنای دومش، پس‌نشینی «از طریق طرح پرسش به شکلی جدید، سبب نوعی باز-یابی^۳ [یا ردیابی مجدد] امر سیاسی، و باز-سازی^۴ آن می‌گردد» (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 112). به عبارت دیگر، امر سیاسی بدون رد و نشان و اثر ناپدید نمی‌گردد، بلکه خودش را همچون پرسشی که باید مجدداً برنهادده شود، باز-یابی [یا باز-ردیابی] می‌کند. بنابراین حرف نویسندگان فراتر از این معادله‌ی ساده یا پیش پا افتاده است: «جایی که همه چیز سیاسی است، هیچ چیز سیاسی نیست». این معادله بدون مازاد یا باقیمانده کار نمی‌کند: همیشه چیزی بیشتر از «هیچی» باقی می‌ماند، چرا که رد و نشان و اثر غیبت یا پس‌نشینی همیشه وجود خواهد داشت. به این اعتنا، پس‌نشینی در این معنای دوم آشکال و ویژگی از دست رفته‌ی امر سیاسی^۵ را بازیابی [و باز-ردیابی] می‌کند و برای ابداع مجدد شرایط بالفعل آن امکاناتی فراهم می‌سازد (۱۳۹). بنابراین ما با یک عملیات یا جنبش دوگانه طرفیم، جنبشی که سویه‌های مفهومی آن به نام هایدگر گره خورده‌اند.

در این خصوص، مفهوم Entzug یا «پس‌نشینی» هایدگر همسنگ است با مفهوم Seinsverlassenheit (وانهادگی هستی). اگر خیلی ساده و کلی بگوییم، به باور هایدگر، به دلیل تمرکز و توجه شدید ما بر سطح هستندگان است که هستی عقب یا پس می‌نشیند، امری که سبب می‌گردد هستی را به فراموشی یا نسیان بسپاریم. اما هستی تنها به این دلیل می‌تواند به فراموشی و محاق برود که پیشاپیش پس‌نشسته^۶ است^۷: ما در پس پشت توجه‌مان به هستندگان، نه تنها هستی را از یاد می‌بریم، بلکه این واقعیت دوران را هم فراموش می‌کنیم که هستی پیشاپیش در [وضعیت] پس‌نشینی قرار دارد [= که هستی خودش پیشاپیش در حالت عقب‌نشسته یا پس‌نشسته است]. به این اعتنا، Seinsvergessenheit [= فراموشی هستی] را نباید صرفاً به عنوان فراموشی هستی فهمید، بلکه، فراتر از آن، باید آن را به عنوان فراموشی Seinsverlassenheit فهمید؛ یعنی فراموشی پس‌نشینی هستی (بنابراین Seinsvergessenheit بشر، شرط انتولوژیک و تاریخی Seinsverlassenheit را مفروض می‌گیرد؛ ۱۹۹۴: ۱۱۴).

هایدگر حتی زمانی که در مورد ساختار تقدیری Geschick [= تقدیر جمعی] صحبت می‌کند، به هیچ وجه ما را به یک‌جور تقدیر ناگزیر محکوم نمی‌کند و حواله نمی‌دهد: نه ناگزیریم کورکورانه با آن همراه و همسو شویم، و نه معنا دارد که کورکورانه در برابرش طغیان کنیم. بلکه مهم است که بر روی آن چیزی که خود را مستور و پنهان می‌سازد، از طریق خود نامستوری‌اش، تامل کنیم، یعنی از طریق «بدهتِ کورکننده»^۸ اش در سطح هستندگان. بدهتِ سطح هستندگان پس‌نشینی هستی را مستور می‌سازد، هستی‌ای که دقیقاً در پهن بدهت و آشکارگی‌اش پنهان شده است (ibid; 111).

پروژه‌ی نانسو و لاکولابارت تا حد زیادی مبتنی بر بازصورت‌بندی سیاسی انتقادی این مضامین هایدگری است. با توجه به تفاوت میان سیاست و امر سیاسی، اگر «پس‌نشینی امر سیاسی» نانسو و لاکولابارت الگوبرداری از مفاهیم Seinsvergessenheit و Seinsverlassenheit هایدگری باشد، پس موجه است که تمایز میان امر سیاسی و سیاست را به تمایز هستی‌شناختی [هایدگر] پیوند دهیم، حتی اگر خود نانسو و لاکولابارت با صراحت چنین کاری نکرده باشند. در اینجا

¹ Blinding obviousness

² Cannot not see it

³ Re-tracing

⁴ Re-making

⁵ Contours of the lost specificity. یا محورهای اصلی خاص‌بودگی از دست رفته‌ی امر سیاسی؛ یا بیکربندی خاص به محاق رفته‌ی امر سیاسی.

⁶ withdrawn

⁷ برای فهم این عبارت باید هستی را همچون حالتِ ملکی فاعلی فهمید. در واقع خود هستی است که با عیان و هویدا ساختن خود، سبب فراموشی خود می‌شود. هستی از طریق پس‌نشینی خود را اعطا می‌کند. -م.

بسیار مهم است که اشاره کنیم که در نزد هایدگر، مراد از فراموشی هستی بیش از آنکه اشاره داشته باشد به از یاد بردن خودِ هستی فی‌نفسه، اشاره دارد به از یاد بردن تمایز هستی‌شناختی (یعنی تمایز میان هستی و هستنده) به ما هو. بازبایی [یا باز-ردیابی] امر سیاسی به عنوان یک مساله و پرداختنِ مجدد به چنین پرسشگری‌ای، چنانکه لاکولابارت و نانسی بدان مشغول‌اند، بسیار ضروری‌تر است، دقیقاً همانطور که به قول هایدگر (۱۹۹۴: ۱۰۸)، ویژگی اصلی عصر Seinsvergessenheit [فراموشی هستی] غیاب هر گونه پرسش‌پذیری^۱ است. در این عصر، دیگر هیچ چیز به شکل رادیکال قابل پرسش نیست، بلکه تنها «مسائل» و «معضلات» وجود دارند که باید از طریق تعقل و استدلال محاسبه‌ای^۲ رفع و رجوع گردند. نانسی و لاکولابارت برآنند که با اتکا بر این حکم هایدگر که Seinsverlassenheit (و ایضاً Politikverlassenheit [وانهادگی سیاست]) باید در تاریخ خودمستورکننده‌اش^۳ به یاد آورده شود، کار خود را پیش ببرند.

پیش از آنکه به برخی ویژگی‌های شبه-استعلایی پس‌نشینی امر سیاسی که مورد واکاوی نانسی و لاکولابارت قرار گرفت، بازگردیم (در اینجا علی‌الخصوص به مقولاتی همچون بنیاد، تهاهی، رابطه، اجتماع، بودن-با، و امثالهم می‌اندیشیم)، باید لختی بر مختصاتِ دُورانی^۴ «تاریخ خود-مستورکننده»^۵ مزبور درنگ کنیم، تاریخی که در آن پس‌نشینی امر سیاسی واگشایی و هویدا می‌شود، موضوعی که نانسی و لاکولابارت در بابش تتبع نمودند. این سخن آنها که ما در زمانه‌ای به سر می‌بریم که در آن «همه چیز سیاسی است» فراتر از یک حرافتی ایدئولوژیک است. آنها می‌گویند، تحت سلطه‌ی این گزاره [یعنی «همه چیز سیاسی است»]، امر سیاسی ناآشکار یا نامرئی^۶ می‌شود (نامرئیتی که همسنگ است با تمام نیرومندی‌اش) (Lacoue-
Labarthe/Nancy, 1997: 126)، و بدهت بسیار زیادی کسب می‌کند، بدهتی از سنخ «آنقدر بدیهی است که دیگر نیازی به گفتن ندارد...». نانسی و لاکولابارت امر بدیهی را جدی می‌گیرند، چرا که برای آنها این بدهت مبین نفس وضعیت ما در «دورانی است که امر سیاسی به نقطه‌ی حذف هر قلمرو ارجاع دیگری، دست یافته است» (۱۱۱). به این اعتبار، امر سیاسی مساوی است با آنچه آنها (به تاسی از هانا آرننت) آن را پدیده‌ی توتالیتیر می‌دانند: «افق گذرناپذیر زمانه‌ی ما» (۱۲۶).

تلقی نانسی و لاکولابارت دقیقاً از توتالیتاریانیسم چیست؟ این مفهوم، به طور کلی، اشاره دارد به ادغام امر سیاسی با گفتارهای مرجع/رسمی^۷ گوناگون، که نانسی و لاکولابارت از جمله به گفتارهای اجتماعی-اقتصادی، تکنولوژیکی، فرهنگی یا روانکاو اشاره می‌کنند. در عین حال امر سیاسی (با توجه به غیاب یا نمایشی شدن فضای عمومی) خود را به اشکال «تکنولوژیکی» مدیریت و سازماندهی تبدیل می‌کند: فرایندی که به خاموشی واقعی پرسش‌های سیاسی راستین می‌انجامد. نانسی و لاکولابارت دموکراسی‌های لیبرال (و در اینجا دیدگاه آنها با سایر نظریه‌ها درباره‌ی توتالیتاریانیسم متفاوت است) را از رژیم‌هایی که متهم به توتالیتیربودن هستند [نظیر فاشیسم و کمونیسم] مُستثنا می‌کنند (که البته با توجه به استدلال نویسندگان در مورد سرشتِ دورانی همه‌گیر «حکومت مطلق امر سیاسی»^۸، استثنای مقنعی نیست، ۱۹۹۷: ۱۲۶). «توتالیتاریانیسم جدید»^۹ که نانسی و لاکولابارت می‌خواهند بدان پردازند، می‌تواند نخست به شکل اقتصادی با سه ویژگی اساسی مشخص شود: اول، پیروزی حیوان زحمتکش^{۱۰}؛ دوم، «بازبایی» فضای عمومی^{۱۱} توسط امر اجتماعی^{۱۲} (۱۲۹)، که دال بر

¹ questionability

² Calculative reasoning

³ Self-concealing history

⁴ ground

⁵ finitude

⁶ relation

⁷ community

⁸ Being-with

⁹ Epochal coordinates

¹⁰ unapparent

¹¹ authoritative

¹² Undivided reign of the political

¹³ animal laborans

این است که حیاتِ کمونال [=جمعی/اشتراکی] دیگر توسطِ غایاتِ عمومی یا سیاسی انتظام نمی‌یابد، بلکه بر اساس اقتضائاتِ معیشتی سامان می‌یابد؛ و سوم، فقدانِ اتوریتته و آزادیِ مرتبط با امر استعلایی یک بنیان^۱. نکته‌ی آخر به تفاوت میان «توتالیتاریانیسم جدید» و «توتالیتاریانیسم کلاسیک» هم اشاره دارد: درحالی‌که توتالیتاریانیسم کلاسیک هر شکلی از استعلا را در بر می‌گرفت [و درونی می‌ساخت] (نانسی و لاکولابارت به عنوان مثال، به عقل [یا منطق] تاریخ در مورد استالینیسم، یا سیاست به مثابه هنر تجسمی^۲ در مورد نازیسم اشاره می‌کنند)، توتالیتاریانیسم جدید هر نوع استعلا را در قلمروهای زندگی منحل می‌کند، که یعنی هر گونه غیریتی را منحل می‌سازد. در نتیجه، پس‌نشینی به عنوان پس‌نشینی استعلا یا غیریت ظهور می‌کند. دست آخر آنچه برجا می‌ماند یک‌چور وضعیتِ دروهماندگاری است، رژیم (رژیم به موسع‌ترین معنای کلمه) که نانسی بعدها آن را دروهماندگاریت^۳ می‌نامد.

استدلال نانسی و لاکولابارت را در خصوص «دروهماندگاری تام یا دروهماندگارشدن تام امر سیاسی در امر اجتماعی» (۱۱۵) به راحتی می‌توان به عنوان آنچه در فصل دوم تز استعماری شدن^۴ خوانده شد، شناسایی کرد، تزی که به نحوی از انحاء تقریباً در اساس تمام نظریه‌هایی است که از تمایز سیاسی بهره می‌گیرند. آنطور که معمولاً تشخیص داده شده، قلمرو امر سیاسی، بخش عمومی یا شهر، بطور فزاینده‌ای به استعمار نیروهای امر اجتماعی و جامعه درآمده است. در نظر نانسی و لاکولابارت هم، این مجموعه‌ی «اقتصادی-اجتماعی-تکنیکی-فرهنگی» (۱۲۹) است که بر شهر غلبه کرده و به پس‌نشینی دقیقاً «شهریت» شهر^۵ منجر گشته است. بر اساس همین تز استعماری شدن است که تمایزگذاری میان سیاست به معنای محدود کلمه (که کمافی سابق با امر اجتماعی همسویی دارد) و مفهومی قوی از امر سیاسی، پا برجا می‌ماند.

سیاست و امر سیاسی^۶

دیدگاه نانسی و لاکولابارت در مورد تفاوت میان سیاست و امر سیاسی (که به موضوع مهمی برای مباحثات بعدی در مورد تمایز سیاسی بدل گشت) را باید بر اساس نقد آنها بر بنیادگرایی^۷ در هر دو شاخه‌ی «فلسفی» (به معنای دیسپلینی کلمه، که دیسپلین [یا رشته‌ی] نظریه‌ی سیاسی را هم شامل می‌شود) و علمی‌اش فهمید. اینکه آنها در مورد تقلیل علمی پدیده‌ها به فاکت‌های تجربی‌ای که به طور اثباتی داده شده‌اند، هشدار می‌دهند، به این سبب است که به تقلیل پدیده‌ی امر سیاسی و پس‌نشینی‌اش به سیاست به عنوان یک زیرمجموعه‌ی مشخص از امر اجتماعی، به دیده‌ی تردید می‌نگرند. این تقلیل چیزی نیست جز تقلیل متافیزیکی-تکنولوژیکی پدیده یا بازی هستی به سطح هستندگان: «بی‌تردید امروز بیش از هر زمان دیگری هشجاری لازم است، در خصوص آن گفتارهایی که داعیه‌ی استقلال از امر فلسفی دارند و متعاقباً برآنند که امر سیاسی را یک قلمرو متمایز و مستقل در نظر بگیرند» (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 109).

از آنجایی‌که نانسی و لاکولابارت اصرار دارند که امر سیاسی را صرفاً بر اساس پس‌نشینی‌اش بررسی نمایند، برای تمایز دادن آن از قلمرو سیاست (قلمرویی که به صورت اثباتی داده شده است) کوشش فراوان می‌کنند. به این اعتبار، نانسی و لاکولابارت با تکیه بر مفهوم امر سیاسی، «قصد ندارند تماماً سیاست را تعیین کنند» (۱۱۰). برای مثال نمونه‌های سیاست عبارتند از: سیاست «امپراتوران چین، پادشاهان بنین^۸، لویی چهاردهم یا سوسیال دموکراسی آلمانی» (۱۲۵). در تمام این موارد سیاست ناظر است بر یک قلمرو مشخص یا اشکال خاصی از کنش که به کنشگران اجتماعی مشخصی مربوط است. می‌توان حتی فراتر رفت و گفت: در حالیکه امر سیاسی هیچ‌ی [عدم‌ی] است که «عمدتاً راهبر نظم و مدیریت» است (Nancy, 1991: xxxvi).

^۱ Transcendence of a foundation

^۲ Politics as plastic arts

^۳ immanentism

^۴ Colonization thesis

^۵ Civility of the city

^۶ La Politique and le Politique

^۷ foundationalism

^۸ Benin Kings

سیاست شکیلی از تفکر و کنش تکنولوژیکی است که در دنیای معاصر عمدتاً متشکل از مدیریت اجتماعی نهادی^۱ و به قول فوکو تکنولوژی‌های حکومتی یا پلیس است (Nancy, 1992: 389). سیاست مربوط است به قلمرو محاسبه، جایی که قرار است تمام مشکلات و معضلات جاری از طریق ابزارهای مدیریتی «حل» شوند، در صورتیکه کل چیزهایی که به شکل رادیکال قابل پرسش‌اند، یعنی نفس پرسش‌پذیری، ناپدید می‌شوند.

اکثر شارحان نانسی و لاکوبارت تفاوت سیاسی را اینگونه فهمیده‌اند. برای مثال پاتریس لوراکس در گفتگویی با نانسی و لاکوبارت پیشنهاد داد که سیاست این گونه تعریف شود: «اگر امر سیاسی آن امری است که در نوعی پس‌نشینی جستجو می‌شود، پس سیاست عبارت خواهد بود از وضعیت «همه چیز سیاسی است»، یک سیاست ... سازماندهی، بریکولاژ، نهاد (یک سیاست یک نوع^۲ از ژانر^۳ «سیاست» نیست). به نظر سایمون کریچلی *le Politique* ناظر است بر ذات امر سیاسی (چیزی که پیش از هایدگر ممکن بود به تتبع فلسفی در باب سیاست اشاره داشته باشد) در حالیکه *La Politique* اشاره دارد به واقع‌بودگی^۴ یا رخداد تجربی سیاست ...» (۱۹۹۳: ۷۴). فرد دالمیر، توجه‌مان را بیشتر به سویه‌ی فضای-عمومی امر سیاسی جلب می‌کند، یعنی به عرصه‌ای که در آن سیاست و جدال سیاسی می‌تواند رخ دهد، و ما را به تمایزی ارجاع می‌دهد که «در تفکر قاره‌ای معاصر تداول یافته است»: تمایز میان «سیاست» و «امر سیاسی»: سیاست مشیر است به استراتژی‌های پارتریزی و ابزارهای نهادی مشخص، و امر سیاسی سپهر یا میزانشی است که بنیان این استراتژی‌هاست [سپهری که این استراتژی‌ها بر آن استوارند و آن را مفروض گرفته‌اند] (۱۹۹۷: ۱۸۲). کریستوفر فینسک، در شرح نانسی، *le Politique* [امر سیاسی] را چنین توضیح می‌دهد: «عرصه‌ای که در آن معنای در اشتراک بودن^۵ گشوده به تعریف و تعیین است [=تعیین و تعریف مشخصی ندارد]»، و *La Politique* [سیاست] را چنین تعریف می‌کند: «بازی نیروها و منافع درگیر در یک تعارض بر سر بازگامی و حکمرانی وجود اجتماعی» (1991: X). فلاسفه و نظریه‌پردازان سیاسی به دیدگاه نانسی و لاکوبارت در مورد تمایز سیاسی توجه دارند، چرا که باید بگویم در واقع همین تمایز است که کل جریان پس‌بنیادگرا در تفکر سیاسی معاصر بر حوش می‌چرخد: تمایز میان سیاست و امر سیاسی را باید یکی از «تجلی‌های» (البته نوعی تجلی غیر-متجلی^۶) اصلی بنیاد غایب جامعه و اجتماع تفسیر کرد - و به همین ترتیب، تجلی حضور بنیاد به مثابه غیاب^۷. تفکر نانسی و لاکوبارت درباره‌ی پس‌نشینی امر سیاسی بر اساس تمایز سیاسی، در کارهای بعدی نانسی بیشتر مورد بررسی و واکاوی قرار گرفت، در کارهایی که وی در آنها به موضوعات اجتماع، در-اشتراک-بودن یا بودن-با، تکینگی^۷ و آزادی پرداخت. اینک به این موضوعات می‌پردازیم.

اجتماع و تمایز سیاسی

اگر قرار باشد اس و اساس چیزهایی را که تا الان در خصوص تمایز هستی‌شناختی و پس‌نشینی امر سیاسی روشن شده‌اند جمع و جور کنیم و آنها را در تفکر نانسی درباره‌ی اجتماع «بکار» بگیریم، به نتیجه‌گیری کریستوفر فینسک درباره‌ی رابطه‌ی میان امر انتیک و امر انتولوژیک نزدیک می‌شویم: این تمایز سیاسی در نانسی هم به عنوان یک شکاف عمل می‌کند و هم به مثابه یک پل؛ شکاف و پلی نه فقط میان سیاست و امر سیاسی، بلکه همچنین «میان تفکر او در باب اجتماع و هر نوع برنامه یا فلسفه‌ی سیاسی موجود» (1991: X). به همین دلیل است که برای مثال نانسی خود را تا حدی از تفکر چپ سنتی دور نگه می‌دارد، تفکری که وفق آن پیش از هر چیز باید یک برنامه‌ی سیاسی نسبتاً تفصیلی ارائه و در دستور کار قرار داد. برخلاف موضع چپ سنتی، رهیافت نانسی در خصوص اجتماع، همانطور که فینسک به تاکید می‌گوید، «این است که از اصطلاحی نظیر "اجتماع" به نحوی استفاده کنیم که معطوف و مشیر باشد به تمایز هایدگری میان امر انتیک و امر انتولوژیک، و وادارمان

¹ Institutionalized social management

² species

³ genre

⁴ facticity

⁵ Non-expressive expression

⁶ Presence of ground as absence

⁷ singularity

می‌کند تا بر اساس این تفاوت بیندیشیم» (X). به عبارت دیگر، پرسشگری نانسی از مفهوم امر سیاسی (که از سیاست متمایز شده است) به یک نظریه‌ی پسا-بنیادگرا از اجتماع راه می‌برد، نظریه‌ای که بویژه در اجتماع بیکار (۱۹۹۱)، در هم ظهوری (۱۹۹۲) و در کتاب متکثر تکین بودن (۲۰۰۰) مطرح شده است.

مع الوصف درک این نکته مهم است که نظریه‌ی (یا پرسشگری) نانسی درباب اجتماع ذاتاً نظریه‌ای (یا پرسشگری‌ای) در خصوص امر سیاسی است. بنابراین در همان مقدمه‌ی کتاب اجتماع بیکار، می‌توانیم چیزی را که به تعریف رابطه‌ی میان امر سیاسی و اجتماع راه می‌برد، بیابیم: «امر سیاسی مکانی است که خود اجتماع در آن به کار می‌افتد» (Nancy, 1991: XXXXVII). در همان اولین صفحات اجتماع بیکار روشن می‌شود که اجتماع (به معنای در-اشتراک-بودن) مبتنی یا استوار است بر نفس تفاوت میان سیاست و امر سیاسی. نانسی بدون معرفی این تفاوت نمی‌تواند دیدگاه رادیکالش از اجتماع را پروراند (مگر از طریق حذف کل هر چیز سیاسی‌ای).

اجازه دهید با جزئیات بیشتر ابعاد متفاوت اجتماع را ردیابی کنیم، و بگذارید این کار را به طریق سلبی پیش ببریم، یعنی برنیمیم که اول از همه اجتماع به معنای رادیکال کلمه چه چیزی نیست. برای اینکه ببینیم اجتماع چه چیزی نیست (یعنی نقطه‌ی مقابل آن)، باید جهانی را در نظر آوریم که عملکردهای انتظام بخش‌اش به سیاست تقلیل یافته است (بدون هیچ رد و نشانی از امر سیاسی). در نظریه‌ی نانسی، این امر [= تقلیل یافتن عملکردها به سطح سیاست] به جامعه‌ای بدون اجتماع^۱ مودی می‌گردد. به این اعتنا نخستین آنتی‌تز اجتماع جامعه است، و مراد از جامعه «همبستگی افتراقی^۲ نیروها، نیازها، و نشانه‌ها» است (۱۹۹۱: ۱۱). باری، نانسی بی‌درنگ نسبت به هر نوع رمانتیسم اجتماعی تونسی هشدار می‌دهد. فلسفه‌ی نانسی هیچ ربطی به «نظریه‌ی مدرنیزاسیون» ندارد و بنابراین بهشت گم‌شده‌ی با هم بودن جمعی که بناست بازیابی شود در ذهن فیلسوف فرانسوی جایی ندارد (این میل به بازیابی چیزی نیست جز تلاشی دیگر برای فعلیت بخشیدن به نوعی ذات مشخص اجتماع). اجتماعی که نانسی در پی‌اش است، چیزی نیست که بتوان آن را در واقعیت پیش از ظهور جامعه یافت. به این اعتبار، هیچ خبری از میل سانتیمانثال به چیزی که در واقعیت بالفعل هیچ‌گاه وجود نداشته، نیست. می‌توان گفت اجتماع به عوض اینکه بطور تاریخی توسط جامعه منکوب شده باشد، همیشه پس از جامعه ظهور می‌کند، همچون یک رخداد (ibid.). بازهم با همان موضوع استعمار امر سیاسی (در قالب اجتماع) توسط امر اجتماعی (در قالب جامعه) مواجهیم، موضوعی که اینک با آن آشنایی داریم. به نظر نانسی فقط خود جامعه دچار یک بستر شده است چرا که جامعه هم نظیر سیاست همه جا هست. «غایت» یا «فرجام» در نظر نانسی و لاکولابارت (خواه غایت پایان فلسفه باشد یا بستر امر سیاسی یا ظهور جامعه) هیچ وقت یک بن‌بست نیست، بلکه همیشه در عین حال نوعی گشودگی و انفتاح است.

اینک شکل مدرن رژیم متناسب و همسنگ با حاکمیت جامعه چیزی است که نانسی آن را با اصطلاح «دروماندگاری» توصیف می‌کند، اصطلاحی که باید با آن رژیم مدرن توتالیترانیسم را درک کنیم، البته به معنایی نسبتاً وسیع. دو شکل متقارن دروماندگاری وجود دارد: از یک سو آن نوعی که شکل کلاسیک توتالیترانیسم خواندیم، و از سوی دیگر مجموعه‌ای از افراد جدا از هم لیبرالیسم. بنابراین دروماندگاری به عنوان «افق کلی زمانه‌ی ما تعریف شده است؛ افقی که هم دموکراسی‌ها و هم سنگرهای قانونی شکننده‌شان را دربرمی‌گیرد» (۳). طبق واژگان خودمان در اینجا، می‌شود گفت دروماندگاری در افق بنیادگرایی قرار دارد. تا جایی که به توتالیترانیسم کلاسیک مربوط است، نانسی به مثال «کمونیسم واقعاً موجود» اشاره می‌کند، کمونیسمی که در آن هدف اصلی عبارت بود از تولید و محقق کردن اجتماعی نوعی ذات از پیش مشخص اجتماع: «پیوندهای اقتصادی، عملیات تکنولوژیکی، و هم‌آمیزی سیاسی^۴ (به درون یک پیکر [یا مجموعه] یا ذیل یک رهبر) نشاندهنده، یا در واقع ارائه دهنده، آشکارکننده و محقق‌کننده این ذات بطور ضروری در خودشان است» (ibid.). نانسی به کنایه در

¹ Ordering functions

² A society without community

³ Dissociating association

⁴ Political fusion

مورد لیبرالیسم دموکراتیک می‌گوید: «می‌توان جهانی را با اتم‌های ساده و صرف ساخت. باید کلینامنی^۱ وجود داشته باشد» (ibid). منظور او این است که باید قسمی اصل رابطه^۲ میان آن اتم‌ها وجود داشته باشد، اصلی که فردگرایی لیبرالی در موردش خاموش است. چیزی که تمام نحله‌های دروهماندگاریت را ذیل یک چتر واحد قرار می‌دهد، اصل بنیادگرایی دروهماندگاری^۳ است، یعنی نفی هر نوع استعلا به معنای نوعی بیرون بر سازنده^۴. به عوض، دروهماندگاریت نوعی تجسد درونی امر استعلایی^۵ را برمی‌نهد (چیزی که در نظر کلود لوفور، حزب یا پیکر رهبر است) که همچون اصل هم‌آمیزی جمعی یا اشتراکی^۶ عمل می‌کند، چیزی که نانسی آن را کامیونیون [یا هم‌آیینی یا اشتراک]^۷ می‌نامد.

بنابراین با خصلت دوگانه‌ی دروهماندگاریت مواجهیم: «کار»^۸ و اشتراک. برای مثال وقتی نانسی می‌گوید توتالیتاریانیسم رژیمی است که پس‌نشین اجتماعی را انکار می‌کند و از آن راه «امر سیاسی را محکوم می‌کند به مدیریت و قدرت (و به مدیریت قدرت، و به قدرت مدیریت)» (1991: xxxix)، اجتماع همسنگ با این رژیم، آن نوع اجتماعی است که بر مفهوم تکنولوژیکی-متافیزیکی «عملیات»^۹، «کار» یا «کارکردن»^{۱۰} متکی است؛ اجتماعی که با اجتماع بیکار یا ناکار مد نظر نانسی در تقابل است. اجتماع امروزه (یعنی در دوران جامعه) چیزی است که باید سازماندهی^{۱۱}، و از آن راه، تولید^{۱۲} شود. موضوع مدیریت و برنامه‌ریزی تکنولوژیکی است، و نه سیاست راستین. بنابراین محصول این عملیات [یا کار] هم نباید با اجتماع راستین یکی شود. نانسی ویژگی دیگر را اشتراک [یا هم‌آیینی] می‌خواند: اجتماع در قالب امر واحد^{۱۳} درآمیخته شده است (امر واحد همچون پیکر اجتماعی، سرزمین پدری یا رهبر)، که همچون بازمود تام دروهماندگاری امر استعلایی عمل می‌کند. این دو ویژگی اجتماع در وجه ناقصش («کار» و اشتراک یا هم‌آیینی) پیوند وثیقی با یکدیگر دارند، چرا که هم‌آمیزی هیچ‌گاه بطور طبیعی یا ارگانیک (آنطور که ارگانیک‌بودگی^{۱۴} محصول غایی‌اش نشان می‌دهد) رخ نمی‌دهد، بلکه از طریق ابزارهای سازمانی یعنی ابزارهای اجتماعی-تکنولوژیکی ساخته می‌شود. نانسی می‌گوید تمام برنامه‌های سیاسی ما مبتنی‌اند بر همین مقوله‌ی «کار»: «یا به عنوان محصول اجتماع با کار^{۱۵} [یا اجتماع کارا]، یا خود اجتماع به مثابه کار» (xxxix).

بنابراین از اجتماع بیکار چه درکی باید داشته باشیم – اجتماعی که همچون یک اثر [یا کار] ارگانیک ساخته نشده است؟ نانسی می‌گوید نسبت دادن هر گونه محتوای ایجابی به اجتماع، در این معنای رادیکال، دشوار است: اجتماع چیزی نیست جز مقاومت در برابر دروهماندگاری، و در مقاومت‌اش در برابر منطق دروهماندگاری و هم‌آمیزی جمعی^{۱۶}، نوعی استعلا است: چیزی که از منظر لکانی می‌توان extimacy خواندش، و در نانسی اشاره دارد به وضعیت «قرار داشتن» در بیرون بودگی^{۱۷}، مطابقت با یک بیرون بودگی، به یک بیرون مرتبط بودن در نفس محفل اُنس یک درون^{۱۸} (xxxvii). اجتماع، برخلاف

¹ clinamen

² Principle of relation

³ Foundationalist principle of immanence

⁴ Constitutive outside

⁵ An internal incarnation of transcendence

⁶ Communal fusion

⁷ communion

⁸ work

⁹ operation

¹⁰ working

¹¹ organized

¹² produced

¹³ The One

¹⁴ organicity

¹⁵ Working community

¹⁶ Communal fusion

¹⁷ Posed in exteriority

¹⁸ Having to do with an outside in the very intimacy of an inside

هم‌آیینی یا اشتراک، مبتنی بر استعلای یک موجود که دروهماندگاری در آن باشد، نیست (یعنی مبتنی بر نوعی اینهمانی انتیک با در نظر گرفتن جایگاه انتولوژیک)، بلکه برعکس مبتنی است «بر دروهماندگاری "استعلا" - یعنی دروهماندگاری خود وجود متناهی» (XXXIX). اجتماع مبتنی است بر تجربه‌ی تناهی، که از سوی دیگر توسط اشکال دروهماندگاریت انکار می‌شود. اینک باید روشن شده باشد چرا شرح‌مان در مورد تفکر نانسی در خصوص اجتماع را با بررسی مفهوم دروهماندگاریت و کار آغاز نمودیم، یعنی با آنتی‌تِ اجتماع. این توضیح ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که دریابیم نانسی خودش را از طریق یک‌جور فرایند «نفی» با اجتماع درگیر کرد. مع‌ذکب نباید این نفی را با نفی دیالکتیکی اشتباه گرفت. مقصود اندیشه‌ی نانسی فقط [ردیابی] آن چیزی نیست که در و از افق بنیادگرایی پس‌نشینی می‌کند [یا پس می‌نشیند]، بلکه او در پی نفس پس‌نشینی است. پس‌نشینی به مثابه یک جنبش [یا فعالیت] موقعیت و جایگاه مشخصی ندارد، همچنین فاقد یک محتوای ایجابی است، و در نتیجه فقط می‌توان از خلال تتبع و تنقیر در نفس جنبش‌اش آن را باز-ردیابی نمود.

چنین اجتماع «بیکاری» فقط می‌تواند یک لا-مکان غریب^۱ را اشغال کند، امری که گره خورده است با این واقعیت که وجود (همانطور که نانسی (۲۰۰۰) مدام به ما یادآوری می‌کند) ذاتاً هم-وجودی است. بودن ذاتاً در-اشتراک-بودن است. و اجتماع از رهگذر دروهماندگاریت امر مشترک^۲ (همچون هم‌آمیزی اشتراکی یا جمعی) ایجاد نمی‌شود. بلکه در در-اشتراک-بودن^۳ سربر می‌آورد:

در اشتراک بودن هیچ ارتباطی با اشتراک [یا هم‌آیینی] ندارد، با انجذاب و ذوب شدن در یک پیکر، در یک هویت یگه و غایی که دیگر آشکار و در معرض [دیگر موجودات] نیست. در اشتراک بودن برعکس یعنی دیگر در هیچ شکلی، در هیچ مکان تجربی یا ایدئالی، چنین هویت یا اینهمانی جوهری‌ای نداشتن، و [به عوض عبارتست از] تسهیم این «فقدان هویت یا اینهمانی» که اصطلاح فلسفی‌اش از هایدگر به بعد، تناهی خوانده می‌شود (1991: XXXVIII).

بنیاد اجتماع بر فقدان استوار است که از ناممکن بودن دروهماندگاری کامل برآمده، و به عنوان «فقدان نامتناهی هویت نامتناهی»^۴ تعریف شده است. تناهی از جمله مقولاتی است که نانسی از خلال آنها در پی باز-ردیابی اجتماع است: تناهی، تسهیم^۵ یا هم-ظهوری^۶ و تکینگی. سر و کله‌ی این مقولات در توصیف ذات موجود متناهی پیدا می‌شود: «ذات بودن به عنوان متناهی-بودن^۷ بطور از-پیشی از طریق تناهی به عنوان تسهیم تکینگی‌ها، حک و تثبیت شده است (۱۹۹۱: ۲۸). تسهیم تکینگی‌ها را چگونه باید بفهمیم؟ در اینجا است که به سرشت کلینامن نزدیک‌تر می‌شویم، یعنی به سرشت رابطه‌ی اجتماعی و عناصر بنیادین اجتماع (که افراد نیستند).

باری، نانسی به ما هشدار می‌دهد که این رابطه را با مفاهیم سنتی پیوند اجتماعی اشتباه نکنیم. تسهیم یا هم-ظهوری دقیقاً آن چیزی است که در در-میان اشتراکی تکینگی‌ها^۸ اتفاق می‌افتد، بی‌اینکه هیچ شکلی از اشتراک یا هم‌آیینی برقرار گردد. این روشی متفاوت از صحبت کردن درباره‌ی عملیات پس‌نشینی اجتماع، و نه ذات آن، است. در این روش، تلاش می‌شود که پدیداربودگی مشخص^۹ (و در نتیجه اشتراکی) موجودات متناهی توصیف شود. نانسی برای پرداختن به این چیزی که صحبت کردن درباره‌اش دشوار است، یک فرمول خاص بکار می‌گیرد: «تناهی هم-ظهوری یا compear می‌کند، و فقط می‌تواند هم-

¹ Strange non-place

² Immanentization of the common

³ in the in of being-in-common

⁴ Infinite lack of infinite identity

⁵ sharing

⁶ Com-pearance

⁷ being-finite

⁸ In the communal in-between of singularities

⁹ Specific phenomenality

ظهوری کند^۱: در این فرمول باید بشنویم که موجود متناهی همیشه خود را [به شکل] «باهم» و در نتیجه بصورت جداگانه، عرضه می‌دارد؛ چرا که تناهی همیشه خود را در در-اشتراک-بودن و به مثابه خود همین بودن عرضه می‌کند... (ibid.). این شکل از رابطه‌ی متناهی به مثابه هم-ظهوری، به خاستگاه‌ها و ریشه‌ها نزدیک‌تر است تا به پیوند اجتماعی، پیوندهایی که به عقیده‌ی نانسی توسط مناسبات قدرت تقرر می‌یابند و در نتیجه به قلمرو انتیک تعلق دارند، در حالیکه ظهور در-میان اجتماع^۲ متعلق است به عرصه‌ای یکسر متفاوت:

[اجتماع] مبتنی است بر ظهور خود امر بینابین: تو و من (میان ما) – فرمولی که در آن «و» صرفاً مشیر به همجواری نیست، بلکه بر آشکارگی^۳ [یا در معرض‌بودگی] دلالت دارد. چیزی که در هم‌ظهوری آشکار یا نامستور می‌گردد به شرح زیر است (و ما باید بیاموزیم که آن را با تمام ترکیبات ممکن‌اش بخوانیم): «تو (کاملاً غیر از) من (هستی/هست). یا باز هم ساده‌تر: تو مرا تسهیم می‌کنی [تو با من هم‌سهمی] (۲۹).

به عبارت دیگر، تکینگی‌ها هیچ چیز در اشتراک ندارند، آنها «هیچ هستی مشترکی^۴ ندارند، بلکه هر لحظه در برابر پس‌نشینی هستی مشترک‌شان، در اشتراک هم‌ظهورند» (۱۹۹۳: ۶۸). اجتماع فقط از خلال پس‌نشینی اشتراک (یا دروهماندگاری یا «کار») است که ظهور می‌کند. بنابراین چگونه باید سرشت آن تکینگی‌ها را بفهمیم؟ باید به موجود متناهی به عنوان یک موجود تکین بیندیشیم، موجود تکینی که فرد نیست. نانسی مفهوم امر تکین را به شکل انتقادی و در مقابل دروهماندگاری^۵ امر فردی^۶ بکار می‌گیرد. تفاوتش در این است که فرد مبتنی است بر سوژه‌ی مدرن خود-بسنده، سوژه‌ای که در وجود موندادی خود، مبتنی و وابسته به هیچ فرد دیگری نیست، سوژه موجودی مرتبط و در رابطه نیست، سوژه هم‌ظهوری و تسهیم [یا هم‌سهمی] نمی‌کند. تکینگی‌ها، از سوی دیگر، از رهگذر رابطه‌ی تسهیم‌شان^۷ به روی/سوی امر در-میان معروض و فاش‌اند. تکینگی‌ها برساخته‌ی «تسهیمی هستند که آنها را دیگران می‌کند [آنها را به دیگران تبدیل می‌کند]: دیگری برای یکدیگر، و دیگری، بطور بی‌نهایتی دیگری برای سوژه‌ی هم‌آمیزی‌شان، که در تسهیم مستغرق است، در بیخوشی [ناشی از] تسهیم: «ارتباط برقرار کردن» از طریق «اشتراک» نیافتن» (۱۹۹۱: ۲۵). معذک مکان‌هایی که در آنها موجودات تکین «ارتباط برقرار می‌کنند» دیگر به عنوان مکان‌های هم‌آمیزی تعریف نشده‌اند، بلکه به عنوان مکان‌های دگرمانی^۸ [ازجادررفتگی/دگرجایی/جابجایی] تعریف شده‌اند: «بنابراین ارتباط تسهیم خود همین دگرمانی [دگرجایی/ازجادررفتگی/جابجایی] است» (۲۵).

لحظه‌ی امر سیاسی: رخداد

تکینگی‌ها از جا دررفته‌اند. اگر آنها یک مکان مشخص اجتماعی یا اشتراکی را اشغال نمی‌کنند آنطور که فقط از طریق و توسط فعل تسهیم ظهور می‌کنند، اگر آنها با کل اجتماع پیوند و ارتباطی ندارند (با اشتراک یا هم‌آیینی به مثابه امر واحد)، بلکه به عوض با نفس پس‌نشینی اجتماع به مثابه یک کل در ارتباط و پیوندند، پس به ناچار باید به موضوع رابطه از منظر انقسام و جدایش^۹، به موضوع پیوند از منظر عدم پیوند، و به موضوع اجتماع از منظر پس‌نشینی‌اش، و به موضوع اشتراک یا هم‌آیینی از منظر انقطاع و گسست‌اش^{۱۰} بنگریم (آنچه ما را جدا می‌کند، در میان ما به اشتراک گذاشته شده است [ما با آنچه جدایمان می‌کند هم‌سهم و در-اشتراک‌ایم]: پس‌نشینی هستی. Nancy, 1993: 69). بنابراین یک وجه مهم آنچه نانسی و لاکولابارت «پس‌نشینی» می‌خوانند، در پدیده‌ی یک غافلگیری گسست‌افکن^{۱۱} خلاصه شده است، چیزی که به نوبه‌ی خود سرشت

^۱ تناهی بصورت مشترک، یا توام با «با/باهم» ظهور و پدیداری می‌یابد، و فقط و فقط هم بصورت توام با «با/باهم» می‌تواند ظهور یا پدیداری بیابد. -م.

^۲ Appearance of the *in-between* of community

^۳ exposition

^۴ Common being

^۵ Immanence of the individual

^۶ Places of dislocation

^۷ division

^۸ disruption

^۹ Disruptive surprise

پس‌نشینی به مثابه لحظه و رخداد را برمی‌سازد. و باید افزود، با توجه به اینکه «موضوع انقطاع یا گسست ذاتی امر سیاسی است»^۱، بنابراین تا جایی که این در مورد موضوع اجتماع مصداق داشته باشد، در مورد امر سیاسی هم مصداق دارد (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 119). یعنی اینکه موضوع پس‌نشینی به ما هو (که همواره موضوعی است مربوط به رابطه، و همانطور که نانسی و لاکولابارت برمی‌نهند، «پس‌نشینی ژست نظری و عملی خود رابطه است (۱۴۰)) متضمن اندیشه‌ی افتراق [یا گسستگی] است. نانسی و لاکولابارت حتی تا آنجا پیش می‌روند که مدعی می‌شوند چیزی که اغلب دیدگاه‌های مطروحه در نشست‌های مرکز را ذیل چتری واحد قرار می‌داد، همین مقوله‌ی رابطه به مثابه برساننده و مقوم گسست، یا نوعی انفصال بود.

نانسی در مجموعه‌ای از نوشته‌هایش به بررسی این رخدادبودگی افتراقی اجتماع^۲ و امر سیاسی می‌پردازد. در اغلب دیدگاه‌های پس‌ساختارگرا و پس‌ساختارگرایی در باب رخداد، این مفهوم «چیزی نیست که رخ دهد (یعنی محتوا/مضمون یا جوهر غیر-پدیداری) بلکه [ناظر است بر نفس] این واقعیت که [چیزی] رخ می‌دهد: یعنی رخدادبودگی [یا رخدادگی] رخدادش^۳ (یا بواقع رخداد آن و نه ظهورش)»^۴ (Nancy, 1998: 92-3). به نظر نانسی بستار متافیزیک، یعنی از جادرفتنگی افقی بنیادگرا، این امکان را فراهم کرده که به خود رخداد بیندیشیم – و این امکان خود رخداد گشودگی را شکل می‌دهد. اگر رخداد ارتباطی با ماشینی شدن و محاسبه‌گری نداشته باشد، پس تنها از دل غافلگیری می‌تواند سربرآورد، «وگرنه اصلاً رخداد نیست» (۹۷). وجه مشخصه‌ی این رخداد غیرمنتظرگی [نامنتظر بودن] ساختاری^۵ اش است؛ این قید «ساختاری» دال بر جایگاه هستی‌شناختی رخداد است، یعنی امری که به شکل نازدودنی و ضروری‌ای غیر منتظره است. و دقیقاً به خاطر همین سرشت گسست‌افکن و غافلگیرکننده‌اش است که رخداد موجب افتراق، تعارض و گسست می‌شود (یا مبتنی بر آنها است): «میان هستی و هستی نوعی اختلاف و افتراق وجود دارد: هستی با هستندگی حاضر، داده‌شده و مشهود هستی در تعارض است: هستی با ذاتیت بنیان‌گذار و جوهری هستی در تعارض است» (۱۰۱).

باز هم به تمایز انتولوژیک بر می‌خوریم. نانسی به تبعیت از هایدگر رخداد را به مثابه تعارض، streit، یا austrag میان هستی و هستندگی هستندگان، میان امر اتیک و امر انتولوژیک توصیف می‌کند (نظیر چیزی که پیشتر به عنوان بازی توصیف شد – که نتیجه در هر دو یک چیز است، چرا که بازی و تعارض هر دو اشکالی از حادثی بودن‌اند). به بیان دیگر رخداد تفاوت، نسبت به هر شکلی از دروهماندگاری و هویت، گسست‌افکن و مُخل است. می‌توانیم از این لحظه‌ی گسست یا انقطاع با عنوان لحظه‌ی امر سیاسی سخن بگوییم، به عنوان لحظه یا رخداد در-اشتراک-بودن (چنانکه نانسی هم همین را می‌گوید). بنابراین به تبعیت از نانسی به تعریفی از لحظه‌ی امر سیاسی به عنوان رخداد گسست‌افکن و مُخل امر «در-اشتراک»^۶ می‌رسیم، بطوریکه امر «در-اشتراک»، مناسبات تکنولوژیکی-ساختاری امر اجتماعی و سیاسی را به معنای ضعیف کلمه، منفجر و گسیخته می‌کند. به این ترتیب اجتماع در درون ساختار گسیخته و از جادرفتنگی افقی بنیادگرایی سر بر می‌آورد.

برای نانسی نام دیگر رخداد غافلگیرکننده‌ی در-اشتراک-بودن تکنیکی آزادی است (۱۹۹۳:۷۸). آزادی رخداد اجتماع است، یا شاید بشود گفت، آزادی یکی از نام‌های رخداد اجتماع و امر سیاسی است. فرض این مدعا آن است که آزادی را هم باید نظیر سایر مقولات دیگری که تا اینجا برای توصیف اجتماع بکار رفت، در سطح انتولوژیک لحاظ کرد. برای مثال آزادی ویژگی‌های تناهی را تسهیم می‌کند (۱۳) اما در عین حال ویژگی‌های تکنیکی را هم تسهیم می‌کند. آزادی در قسمی رابطه‌ی تعیین‌گری

^۱ نویسنده این عبارت از کتاب پس‌نشینی امر سیاسی را گفتاورد می‌کند: «the question of a disjunction or a disruption is more essential to the political than the political itself» که ترجمه‌ی آن چنین است: «موضوع انقطاع یا گسست بیشتر ذاتی امر سیاسی است تا خود امر سیاسی». بدون توجه به زمینه‌ی بحث، این عبارت مبهم به نظر می‌رسد، به همین دلیل فقط قسمت نخست آن را ترجمه کردم که به معنی نقصی وارد نمی‌کند. -م.

^۲ Dis-sociating event-ness of community

^۳ Eventfulness of its event

^۴ advent

^۵ Structural unexpectedness

^۶ Disruptive event of the the in-common

دوسویه با تسهیم، در-اشتراک-بودن، و تکنیکی قرار دارد، و حتی آنطور که پیداست گاهی نانسی یکی از این‌ها را به عنوان امر اصیل^۱ مورد تاکید قرار می‌دهد. باری به نظر تمام این مقولات و مفاهیم به واقع شیوه‌های مختلف اندیشیدن به یک امر واحدند: نفسِ فقدانِ بنیاد^۲. اما پیش از اینکه این ادعایم را مستدل سازم، باید قدری بر روی نکاتی که نانسی در تجربه‌ی آزادی به استدلال خود افزوده درنگ کنیم. کاملاً روشن است که نانسی در این کتاب [یعنی تجربه‌ی آزادی] از طریق اندیشیدن به سرشتِ برادری، برابری و فضای سیاسی، وارد واژگانِ سیاستِ رهایی‌بخش می‌شود.

نخست، اگر فرض کنیم آزادی باید به عنوان نام دیگری برای سرشتِ بی‌بنیادِ اجتماع در نظر گرفته شود، یعنی نام بنیاد به مثابه غیاب/فقدان، آنگاه بنیادِ بی‌بنیادِ امر اجتماعی همچون/از طریقِ آزادی در فرم فضای سیاسی گشوده می‌شود. نانسی این موضوع را به شکلی که یادآور هانا آرنست است پیش می‌برد. آزادی فضای – یا فضاگذاری – امر سیاسی است: «امر سیاسی در وهله‌ی نخست مبتنی بر ترکیب و پویایی قوا نیست ... بلکه متکی است بر گشودگی یک فضا. این فضا از طریقِ آزادی گشوده می‌شود – آغازین، ابتدایی، نوظهور – و آزادی در آنجا خود را در عمل نشان می‌دهد (۷۸). این برداشت از فضا در تضاد کامل با آن چیزی است که بتواند مکانی مشخص برای تجسدِ دروهمان‌دگار استعلا باشد (پیکر رهبر). آزادی نه می‌تواند تحمیل یا اعمال گردد، و نه هیچ عنصر درونی یا بیرونی اجتماع نمی‌تواند آن را عرضه و اهدا کند، بلکه آزادی «دقیقاً به مثابه بیرون‌بودگی درونی اجتماع^۳ پدیدار می‌گردد: وجود به مثابه تسهیم هستی» (۷۵). نانسی همچنین این را شرط «برون-اندرباش^۴» [=ترادروهمان‌دگار/استعلا دروهمان‌دگار] می‌خواند، و «مکان»ی که بدان داده شده است (فضای عمومی یا سیاسی) چیزی نیست جز نوعی بیرون‌بودگی درونی^۵. آزادی به عنوان چنین لامکانی فضایی می‌سازد که هیچ موقعیت مکانی مشخص و متعینی ندارد، بلکه خود فضای ازجادر رفتگی^۶، و جنبش فضاگذاری^۷ است. در این معنای گسترده یا «هستی‌شناختی»، می‌توان گفت که امر سیاسی فضای اصیل^۸ [یا خاستگاهی] آزادی است، امر سیاسی «فضایی‌گی»^۹ آزادی است (ibid.). به همین سیاق «عرصه‌ی عمومی» در معنای انتیک کلمه، نباید با امر سیاسی به مثابه فضاگذاری در معنای انتولوژیک کلمه خلط گردد. بلکه امر سیاسی همچون شرط امکانِ سیاست و «قلمروهای سیاسی» در معنای محدود کلمه است.

امر مشترک میان این «وجوه» شبه-استعلایی آزادی (سیاست و قلمرو عمومی) این است که آنها نه بر اساس رابطه با نوعی محتوای جوهری، ایجابی، بطور تجربی داده شده و مشخص، یا سنجش‌پذیر، بلکه بر اساس رابطه‌شان با چیزی (نوعی شکل بستار) که پس می‌نشیند تعریف می‌شوند: دروهمان‌دگاری، جوهر، سوژه، اجتماع تام. من این مرجع مشترک را با عنوان پس‌نشینی بنیاد مورد اشاره قرار می‌دهم. باری، مهم است دریابیم که هستی (تا حدی) از طریق جنبش پس‌نشینی بنیاد، بنیاد نهاده شده است [بنیاد نهاده شدن هستی گره خورده است به جنبش پس‌نشینی خود بنیاد]، که به همین دلیل هم است که ما با یک شکل ساده و سراسر ضدبنیادگرایی مواجه نیستیم، بلکه با جنبش تفکر پس‌بنیادگرا طرفیم: «آزادی عبارتست از پس‌نشینی هستی، اما پس‌نشینی هستی عبارتست از نیستی هستی، که یعنی هستی آزادی. به همین دلیل است که آزادی نیست [=هستی ندارد]، بلکه هستی را آزاد می‌کند و از هستی آزاد می‌شود، همه‌ی چیزهایی که می‌توان چنین بازنویسی‌شان کرد: آزادی از هستی پس‌می‌نشیند [=آزادی از هستی می‌رهد] و رابطه را عطا می‌کند» (۶۸). به سخن دیگر: آزادی (که هیچ جوهری از خودش ندارد [آزادی «نیست»]) هستی-به-مثابه-رابطه (یعنی در-اشتراک-بودن) را از طریق پس‌نشینی از هستی (یا هستندگی هستی به معنای انتیک کلمه، که یعنی بنیاد) بنیاد می‌نهد (یا آزاد می‌سازد). به این اعتنا می‌توان گفت آزادی بنیاد بنیادانداز^{۱۰}

¹ primordial

² Very absence of foundation

³ Internal exteriority of community

⁴ transimmanence

⁵ Internal exteriority

⁶ The very space of dislocation

⁷ spacing

⁸ Originary space

⁹ spaciocity

¹⁰ Ungrounding ground

تسهیم، تکینگی و رابطه است. اما این بنیاد بنیادانداز چه سرشتی دارد؟ واضحاً نمی‌تواند یک بنیاد دیگر باشد: آزادی نمی‌تواند همچون یک بنیاد به معنی قوی کلمه عمل کند، و همچنین هیچ ضرورتی هم وجود ندارد که آزادی بنیان نهاده شود^۱. بلکه آزادی «خود آن چیزی است که مانع از بنیاد نهاده شدن خود می‌گردد» (۱۲)، یا به عبارت دیگر، آزادی نامی است برای بی‌بنیادی به مثابه جنبش بنیادگذاری/بنیاداندازی^۲. از این منظر آزادی می‌تواند به عنوان:

بنیادی تعریف شود که به خودی خود، خود را به عنوان بنیاد (علت، خرد، اصل، خاستگاه، یا اتوریتته) تضمین می‌کند، بلکه چیزی است که از خلال ذاتش (یا از خلال پس‌نشینی‌اش از ذات) به بنیاد خودش راجع می‌گردد. این بنیاد دوم تضمین هر بنیادی است - منتها دقیقاً نمی‌تواند بر اساس هیچ نوع بنیاد دیگری، این باشد، چرا که هیچ بنیاد دیگری اساساً خود را بالذات تضمین نمی‌کند. نتیجتاً بنیاد بنیاد در حالت یا وضعی بنیان‌نهی می‌کند که در عین حال حالت عدم-اطمینان [یا بی‌تضمینی] است، اما این بار بوضوح اشاره دارد به پس‌نشینی ذاتش و به آنچه می‌توانیم آن را عدم-وابستگی قطعی و وابستگی خودش بنامیم. بنابراین بر اساس واژگان هایدگری، بنیاد بنیاد در حالت «مغاک» بنیاد می‌گذارد: Abgrund که در واقع Grund یا بنیاد هر بنیادی است، و چیزی که البته Gründlichkeit خودش به مثابه Abgrundlichkeit است (۸۳).

به این اعتبار نباید بی‌بنیادی را با غیاب یا فقدان ساده و صرف همه‌ی بنیادها اشتباه گرفت، یا اینکه آن را متضاد صرف بنیاد در حالت مفرد دانست. مغاک به عنوان نوعی بنیاد جدید عمل نمی‌کند - حتی نه به شکل منفی، همچون نوعی «حفره‌ی سیاه» بی‌بنیاد یا بی‌اساس - بلکه به عنوان نفس جنبش پس‌نشینی و عقب‌نشینی بنیاد عمل می‌کند: «منطقی پس‌نشینی مغاک‌گون است: در هر پس‌نشینی‌ای، آن چیزی که فرد از آن پس‌نشینی می‌کند، خود را باز-ردیابی می‌کند» (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 149).

اینک به نقطه‌ای رسیدیم که کاملاً روشن است که، در نزد نانسی همچون کل تفکر پسا-بنیادگرا، پس‌نشینی بنیاد مساوی نوعی غیاب صرف بنیاد نیست. موضع نانسی پسا-بنیادگرا است و نه ضد-بنیادگرا. اگر ما همچنان بخواهیم به بنیاد بر اساس غیابش بیندیشیم، غیابی خواهد بود که به مثابه و از طریق جنبش پس‌نشینی حاضر می‌ماند. و در این چشم‌انداز پس‌نشینی بنیاد است که مفاهیم و مقولات اصلی نانسی نظیر آزادی، رخداد، اجتماع، تسهیم (رابطه)، تناهی و تکینگی به یکدیگر پیوند می‌خورند. این [مقولات] شبه-استعلایی بی‌بنیادی را می‌توان به عنوان استعاره‌ها یا ایماژهای حادثی بودن در نظر گرفت، یعنی کوشش‌هایی تشبیهی در گفتار برای فراچنگ آوردن چیزی که غیاب برساننده‌اش به هر نوع دسترسی بی‌واسطه‌ای دست رد می‌زند، اما همچنان از طریق جنبش پس‌نشینی‌اش «حضور دارد». درحالی‌که این مفاهیم در درون گفتار قرار دارند، خود پس‌نشینی فقط به عنوان رخدادی می‌تواند تجربه گردد که هر گفتار بنیادین [یا بنیادگذاری] را از هم می‌پاشاند. نفس همین غیاب بنیاد خود را در قالب، یا از طریق، رخدادی که به شکل گفتاری تعیین یافته است، نشان می‌دهد یا «تجسم» می‌بخشد؛ نظیر آزادی، یا تسهیم یا در-اشتراک بودن نزد نانسی. باری، جدالی همیشگی در کار نانسی وجود دارد که از درون گفتار چه چیزی فقط می‌تواند به عنوان تجربه‌ی رخداد مورد اندیشه قرار گیرد.

گذر دورانی به سوی پسا-بنیادگرایی به خودی خود مقوم چنین رخدادی است. و این موضوعی است که نانسی از اندیشیدن بدان دست نمی‌کشید: غایت، حدّ یا محدودیت فلسفه به معنای پایان تمام گفتارهای بنیادگرا. به قول کریستوفر فینسک، شارح نانسی، او رخداد پایان فلسفه را به عنوان «سقوط همه‌ی گفتارهای بنیادی و ظهور مدرنیته و پست مدرنیته» می‌فهمد (Fynsk, 1991: viii). برای نانسی این پایان یا به عبارتی دیگر، این به انتها رسیدن فلسفه «رهایی از بنیاد است؛ به این معنا که وجود را از ضرورت بنیاد می‌رهاند، ولی در عین حال به این معنا که از بنیاد رها می‌شود و به «آزادی» بی‌بنیاد [یا بنیادنهاده] واگذار می‌گردد» (Nancy, 1993:12). بنابراین تفکر دیگر جستجوی بنیادهای صلب و سخت نیست بلکه عبارتست از آشکارگی [و در معرض بودگی و گشودگی] به روی عقب‌نشینی بنیاد و استنطاق از پس‌نشینی آن.

¹ Be founded

² Grounding/ungrounding

خطر فلسفه‌گرایی و ضرورت یک «فلسفه‌ی اولی»

کار نانسی نماینده‌ی یکی از نیرومندترین نظریه‌پردازان معاصر در باب برداشتِ پسا-بنیادگرا و چپ‌هایدگری از امر سیاسی و فلسفه است، اما در عین حال برخی از مخاطرات و معضلات مکنون در کار فکری‌ای را که می‌خواهد عامدانه تمام بقایای فلسفه‌ی سیاسی به عنوان یک دیسیپلین را پس بزند، آشکار می‌سازد. یکی از خطراتی که در چنین رهیافتِ «فلسفی» محضی نسبت به اندیشیدن وجود دارد (زمانیکه این رهیافت مبتنی است بر به پایان رسیدنِ فلسفیِ فلسفه^۱) را می‌توان در گرایش نانسی به قسمی فلسفه‌گرایی یافت. بگذارید بگوئیم این نقد را از رهگذرِ مراجعه به بنیادی‌ترین کار نظری او پیش ببریم: کتاب کوچک (و در عین حال شاهکار) او یعنی متکثرِ تکین بودن^۲.

نانسی به روشنی اعلام می‌کند که قصدش در این کتاب (گرچه تاکید می‌کند که چنین کاری از جاه‌طلبی‌اش برنیامده، بلکه برخاسته از ضرورت یا اضطرارِ خود موضوع و تاریخ است) احیای «کل فلسفه اولی» است؛ که این کار از طریق لحاظ کردنِ «تکثرِ تکین» هستی به عنوان بنیادِ آن صورت خواهد بست (2000, xvi). مراد از «فلسفه‌ی اولی» هستی‌شناسی است، یعنی علمِ مربوط به کلِ موجودات در کل، و نه این یا آن موجودِ خاص. اما دیگر نمی‌توان هستی را بطور کلی همچون یک مقوله‌ی جهانشمول، کلی، همگن و همه‌گیر در نظر گرفت. هستی دروناً واپاشیده^۳ است، و در تکثرِ اولیه‌ی موجودات^۴ [یا هستندگان] پراکنده و پخشیده است، تکثری که نمی‌تواند از هیچ خاستگاه یا اصلِ ژرف‌تری منبعث گردد. تکثرِ نخستین [یا خاستگاهی] است؛ تکثرِ پیش‌شرط گذارناپذیر^۵ کلِ هستی است: «تکثرِ موجودات در بنیادِ هستی است. یک موجودِ تکین عبارتی است خود-متناقض. چنین موجودی که خودش بنیاد، خاستگاه و خلوتِ اُنس^۶ خود است، ناتوان از هستی^۷ است [فاقدِ هستی است]. به تمام معنی‌ای که این بیان می‌تواند در اینجا داشته باشد» (۱۲).

نانسی به شدت بر روی هستی به عنوان تکثرِ نمونه‌های همیشه تکینِ هستی تاکید می‌گذارد به این سبب که این تکثر در نفسِ ساختارِ تمایزگذارِ هستی حک شده است. هستی‌شناسیِ نانسی، هستی‌شناسیِ میان-بودن‌ها و بایکدیگر-بودن یا بودن-با است. بودن-با را هایدگر معرفی کرد، ولی آن را به نحو مکفی نپروراند. اگر پروژه‌ی نانسی مبتنی بر احیای فلسفه‌ی اولی به عنوان هستی‌شناسیِ هستی تکین-متکثر باشد، آنگاه جایی که از آن فلسفه‌ی اولی باید احیا گردد هستی‌شناسیِ بنیادینِ هایدگری است، منتها «با رویکردِ جامعی که از امر متکثرِ تکینِ خاستگاه‌ها^۸، یعنی از بودن-با می‌آغازد» (۲۶). به عبارت دیگر «اگر "با" در بطن و قلبِ هستی است» (۳۰) باید نظمِ بیان یا بیانِ هستی‌شناختی در فلسفه را باژگون کنیم: میتزاین به لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر دزاین است. امر بینابین، با و باهم جملگی سویه‌های تقلیل‌ناپذیرِ هستی‌اند – و در نتیجه تنها به عنوان متکثرِ تکین بودن [یا هستی متکثرِ تکین] می‌توان به آن‌ها اندیشید.

چنانچه دلالت‌ها و اقتضائاتِ سیاسی (در سطحِ سیاست و نیز در سطحِ امر سیاسی) این مدعا مورد بی‌توجه قرار بگیرد، سر و کله‌ی خطر فلسفه‌گرایی پیدا می‌شود. به عقیده‌ی نانسی بی‌تردید هستی‌شناسیِ متأخرترِ بودن-با را باید در پرتو مفهوم پیشین او یعنی پس‌نشینی امر سیاسی فهمید، چیزی که به ناپدید شدنِ امر سیاسی اشاره نداشت بلکه به ناپدیداریِ «پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی نظم سیاسی-فلسفی» (۳۷) مشیر بود (برای مثال در معنایی جوهری از اجتماع یا بطور کلی در معنای بنیادگرا از آن). نقدِ هایدگری او بر نظمِ سیاسی-فلسفیِ متافیزیکیِ بنیادگرا (بر فلسفه به معنای سنتی کلمه) – و بر کاربست و اجرای آن توسط فیلسوفان-پادشاهان در قالب «سیاستِ فلسفی» – بی‌تردید موجه است، اما نانسی می‌خواهد به قیمت خلاص شدن از شر متافیزیکی تمام منابع فلسفه‌ی سیاسی به مثابه یک دیسیپلین را به یکسو نهد. درست است که فلسفه‌ی سیاسی اغلب

^۱ Philosophical ending of philosophy

^۲ Being singular plural

^۳ Internally shattered

^۴ Primordial plurality of beings

^۵ Unsurpassable precondition

^۶ intimacy

^۷ Incapable of Being

^۸ The plural singular of origins

اوقات ابزاری برای سیاست‌زدایی بوده، ابزاری راحت و در دسترس برای مشروعیت بخشیدن به تقرر جامعه‌ی «نیک سامان»^۱، اما به نظر می‌رسد فلسفه‌گرایی نانسی او را از آن سوی بام انداخته و در دام نقطه‌ی مقابل افتاده است. در این اظهار نانسی: «سیاست فلسفی دائماً بر اساس تشبیه پنهانی به متافیزیک نوعی امر تک-خاستگاهی پیش می‌رود» که «نوعی سیاست طارد و حذف به هم پیوسته‌ی یک طبقه، یک نظم، یک "اجتماع" است - امری که نهایتاً به نوعی "مردم" می‌رسد، به معنای "بنیادین" کلمه» (۲۴)، برخی نکات درست و حقیقی وجود دارد اما این‌ها دلیلی بر بی‌اعتباری فلسفه‌ی سیاسی نیست؛ فلسفه‌ی سیاسی به عنوان تلاشی فکری برای فهم و توصیف ناممکن بودن و در عین حال ضرورت ترسیم محورهای طرد، برای ساختن نوعی نظم، نوعی اجتماع، نوعی مردم، نوعی بنیاد. از آنجاییکه نانسی متمایل به آن است که بر لحظه‌ی از جادرفرنگی امر سیاسی (امر سیاسی در پس‌نشین‌اش) تاکید بگذارد، آنچه او می‌کوشد بی‌اهمیت نشان‌دهنده لحظه‌ی تاسیس امر سیاسی^۲ است، که معمولاً به عنوان اصلی‌ترین موضوع فلسفه‌ی سیاسی به شمار می‌رود. بنابراین تنها مستمسک نانسی «خود فلسفه» است، چرا که «فلسفه باید از نو آغاز شود، خود را از خود علیه خود احیا نماید، علیه فلسفه‌ی سیاسی و سیاست فلسفی» (۲۵).

اینکه چنین فلسفه‌گرایی‌ای (تلاش برای اندیشیدن به بودن-با از درون فلسفه به تنهایی، و در عین حال کلی فلسفه‌ی سیاسی را تقبیح کردن) استراتژی ناشایندی است، آنگاه عیان‌تر می‌شود که به مقولات بنیادی نانسی نزدیک‌تر می‌شویم. همانطور که نانسی بروشنی بیان داشته، «با» مقوم و برساننده‌ی هستی (که همیشه پیشاپیش بودن-با است) است و نه برعکس، و بنابراین باید به خود همین «بودن-با» بیندیشیم. به همین ترتیب، «شهر» در درجه‌ی نخست نوعی نهاد سیاسی نیست، بلکه در وهله‌ی نخست خود بودن-با فی نفسه است (۳۱). فلسفه‌گرایی این جمله، در تلاش بیهوده‌ی آن برای درک چیزی نظیر نوعی «بودن-با» فی نفسه، بی‌توجه به شهر در معنا و فحوای سیاسی‌اش (و نه فحوای فلسفی‌اش) نهفته است. اینکه در شهر هستی در شکل بودن-با، در اشتراک و تسهیم شده است، منطقی پس پشت این تهسیم در شهر را توضیح نمی‌دهد. به عبارت دیگر مقوله‌ی «با» در وجه فلسفی محض‌اش، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا شهر به عنوان شهر بطور یکجا و باهم^۳ [یا بطور یک کلی واحد] حفظ شده است و چه چیزی آن را باهم حفظ می‌کند. همین مشکل در مورد مفهوم «ما»ی نانسی هم رخ می‌دهد. از آنجاییکه هستی بودن-با است، دیگر نمی‌توان در مورد آن در شکل سوم شخص صحبت کرد، اما «هستی نمی‌تواند از خود صحبت کند جز به این شکل خاص: "ما هستیم"». حقیقتِ ego sum [من هستم] عبارتست از nos sumus [ما هستیم]... «(۳۳). ولی این «ما» کیست، و از کجا آمده است، اگر از یک ساخت همگون ساز برخاسته از تکرار پراکنده‌ی موجودات^۴ نیامده است؟ علی‌الظاهر نانسی فکر می‌کند که می‌توان بطور تکیه یک «ما»ی متکثر داشت. اما این هویت «به نحو تکیه متکثر»^۵ نه یک «من» است و نه یک «ما»، بلکه صرفاً یک مورد شدید از اختلال شخصیتی است، موردی از روان‌پریشی، که در آن تثبیت معنی نمی‌تواند شکل بگیرد و هیچ هویتی نمی‌تواند از دل پراکندگی محض عناصر ساخته شود.

مشکل نانسی با توضیح منطقی پس پشت سویی تاسیسی امر سیاسی برمی‌گردد به گرایش او به شاخه‌ی هم‌پیوندی^۶ امر سیاسی. اگر ما هم همچون نانسی، و نظیر هانا آرنتم، از تقدیم و اولویت تکرار بی‌اغاییم، در این خطر قرار می‌گیریم که جهان را به شکلی بسیار صلح‌آمیز و مصالحه‌جو نشان دهیم (تعجبی ندارد که نانسی دست به دامان استعاره‌ی شبه-مسیحی تسهیم دوسویه^۷ می‌شود) و نقش برساننده‌ی تعارض و آنتاگونیسم را نادیده یا دست‌کم بگیریم. نانسی به این مقولات [یعنی تعارض و آنتاگونیسم] اشاره می‌کند، ولی انقسام/جدایش و «Streit» [نزاع] که در این خصوص مورد ارجاع او قرار می‌گیرد، علاوه بر اینکه تئوریزه نشده باقی می‌ماند، در خطر همیشگی «فلسفیده شدن» قرار دارد، یعنی این خطر که بالکل عاری و تهی از سیاست شود و به یک موضوع صرف فلسفی برای اندیشیدن تبدیل گردد. نانسی بخوبی سویی گسست‌افکن^۸ «پس‌نشین امر

¹ Well-ordered

² Instituting moment of the political

³ together

⁴ a homogenizing construction out of the dispersed plurality of beings

⁵ Singularly plural

⁶ associational

⁷ Mutual sharing

سیاسی» را دریافته است، اما سوبیه‌ی تاسیسی امر سیاسی را که همیشه باید در درون یک سیاست «انتیک» مشخص تبلور یابد، کمتر مورد توجه قرار داده است. اما اگر نخواهیم در دام ضد-بنیادگرایی بیفتیم، همیشه به یک‌جور بنیاد نیاز داریم، و این بدان معنی است که بازی تمایز هستی‌شناختی باید موقتاً متوقف شود و پس‌نشین باید باز ایستد (هر چقدر هم که متوقف کردن آن یک‌بار برای همیشه ناممکن باشد).

باری، با این حساب، تکتز نمی‌تواند سهل و آسان حکم‌فرما باشد. از دیدگاه افتراقی^۱ به امر سیاسی، یک عالم تماماً متکثر باید کاملاً تهی و خالی باشد، نه فقط خالی از سیاست، بلکه عاری و تهی از امر سیاسی. [جهانی که متکی بر تکتز باشد] به عالم مونا‌دهای مجزا و جدا از هم نزدیک می‌شود، و بیهوده نیست که نانسی هستی‌شناسی خود را در سنت مونا‌دولوژی لایبنتس قرار می‌دهد (۳۹). چنین پلورالیسمی [تکتزگرایی‌ای]، همانطور که جریان افتراقی می‌گوید، فقط ذات‌گرایی متافیزیک مرکز را جایگزین ذات‌گرایی عناصر^۲ می‌کند، بنیادگرایی بنیاد را با بنیادگرایی نابنیاد جایگزین می‌کند، یعنی با ضد-بنیادگرایی نوعی پراکندگی محض بنیادها. چیزی که بر اساس این هستی‌شناسی ناممکن است، ضرورت برقرار ساختن پیوند میان این عناصر برای رسیدن به نوعی نظم یا نوعی بنیاد است. (این حرف نانسی که نوعی کلینامن ضروری و بایسته است، ابزار نظری کافی‌ای به ما نمی‌دهد که با آن نفس منطقی پیوند دادن را بفهمیم). و از آنجاییکه این کار تنها از خلال یک فرایند حذف می‌تواند انجام پذیرد (حذف نظم‌های ممکن و سایر بنیادها)، یک لحظه‌ی آنتاگونیسم وارد ماجرا می‌شود. از سوی دیگر، اگر تکتز جهان به عنوان یک واقعیت داده شده در نظر گرفته شده باشد، این لحظه‌ی آنتاگونیستی و تاسیسی امر سیاسی خوار و نادیده گرفته می‌شود، و یک مفهوم صلح‌آمیز و سیاست‌زدوده از امر سیاسی جایگزین‌اش شده است.

فلسفه‌گرایی نانسی کمک بسیار زیادی می‌کند به چنین مفهوم سیاست‌زدوده‌ای از امر سیاسی، بطوریکه به نظر، او از تنها نتیجه‌ی معقولی که باید از هستی‌شناسی بودن-بایش برآید، عقب‌نشینی می‌کند: تعریف و صورت‌بندی آن به عنوان یک هستی‌شناسی سیاسی^۳. خود نانسی هم [در این خصوص] به خاطر بیزاری‌اش از دیسپلین‌های فلسفی موضعی^۴ و هستی‌شناسی‌های موضعی مردد است – بیزاری‌ای که برخاسته از هدف او برای ارائه‌ی یک فلسفه‌ی اولی است، فلسفه‌ای که قابل تقلیل به هیچ هستی‌شناسی موضعی‌ای نباشد. اما اینکه هیچ بودن-بای فی‌نفسه‌ای وجود ندارد (یا از منظر فلسفه‌گرایی تنها می‌تواند یک بودن-بای «فی‌نفسه» وجود داشته باشد)، باعث بی‌اعتبار شدن پروژه‌ی هستی‌شناسی به مثابه فلسفه‌ی اولی نانسی نمی‌شود. با عنایت به نقش بنیادگذار و برساننده‌ی امر سیاسی، چنین فلسفه‌ی اولی‌ای معنادار است، اما فقط به عنوان یک هستی‌شناسی سیاسی معنا دارد. بنابراین ما نه تنها باید نظم بیان در فلسفه را باژگون کنیم، بلکه همچنین نظم «دیسپلین»‌ها را باید باژگون نماییم، چرا که تنها هستی‌شناسی‌ای که هستی‌شناسی سیاسی باشد، می‌تواند سرشت «با» را توضیح دهد بی‌آنکه در ورطه‌ی شکلی از فلسفه‌گرایی درافتد. درحالیکه نانسی بروشنی می‌فهمد که «هر بار و هر لحظه، هستی فی‌نفسه عبارتست از هستی به مثابه هستی یک هستنده» (۴۶)، اما حاضر نیست به عنوان نتیجه [ی تفکر خودش] بپذیرد که هستی‌شناسی فی‌نفسه، تنها هستی‌شناسی به مثابه هستی‌شناسی یک قلمرو انتیک خاص است؛ و اینکه برعکس فقط می‌تواند «هستی‌شناسی انتیک» باشد، و نه هستی‌شناسی به ماهو. اما اگر بنا باشد که جایگاه آن به عنوان هستی‌شناسی حفظ شود، یعنی به عنوان علم هستی بطور کلی، و از آن راه جایگاه فلسفه‌ی اولی هم حفظ گردد، آنگاه در این دوراهه اسیر می‌شود- که دقیقاً دوراهه‌ی تمایز هستی‌شناختی به مثابه تمایز سیاسی است: [از یک سو] هستی‌شناسی باید بخواهد که نوعی هستی‌شناسی همه‌ی هستی باشد اما [از سوی دیگر] در این راه تنها از یک موضع یا منطقه‌ی خاص «انتیک» می‌تواند پیش رود. هر فلسفه‌ی اولی‌ای^۵ همیشه و فقط می‌تواند یک فلسفه‌ی ثانوی^۶ باشد، و با این وصف باید بر جایگاه ناممکن یک

¹ dissociative

² elements

³ Political ontology

⁴ regional

⁵ Prima philosophia

⁶ Philosophia secunda

فلسفه‌ی اولی اذعان کرد. این نقش ناممکن و در عین حال ضروری فلسفه‌ی اولی پسابنیادگرا امروزه می‌تواند تنها از طریق زیر-دیسپلین به حاشیه رانده شده‌ی فلسفه‌ی سیاسی^۱ مورد تایید قرار گیرد.

از آنجاییکه همیشه وظیفه‌ی بازفهمی هستی‌شناسی به عنوان یک فلسفه‌ی اولی بر عهده‌ی یک هستی‌شناسی موضعی است، این ادعا دقیقاً فقط یک ادعا است. [این ادعا] نمی‌تواند از هیچ بنیاد زیرینی استنتاج شود، چرا که آن وقت «فلسفه‌ی اولی» مزبور دیگر شأن بنیادگذارش را از کف داده است. بنابراین طرح این مدعا خودش یک حرکت سیاسی است. یک فلسفه‌ی اولی در درجه‌ی نخست باید ساخته شود: باید در مورد بنیاد یا نقطه‌ی آغازین تصمیم گرفته شود؛ یک دیسپلین انتیک آن نقش ناممکن هستی‌شناسی بنیادگرا را پر می‌کند؛ تکثر باید تقلیل یابد، که این تقلیل البته نوعی طرد و آنتاگونیسم به بار خواهد آورد.

منابع:

Lacoue-Labarthe, Philippe (1989), 'Transcendence Ends in Politics', in *Typography*, Stanford: Stanford University Press, pp. 267–300

Lacoue-Labarthe, Philippe (1990), *Heidegger, Art and Politics*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (eds) (1981a), *Les Fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (eds) (1981b), *Rejouer le politique*, Paris: Galilée

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (eds) (1983), *Le Retrait du politique*, Paris: Galilée

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (1997), *Retreating the Political*, ed. by Simon Sparks, London and New York: Routledge

Nancy, Jean-Luc (1991), *The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press

Nancy, Jean-Luc (1992), 'La Comparution/The Compearance. From the Existence of Communism to the Community of 'Existence'', *Political Theory*, 20/3 (August), pp. 371-398.

Nancy, Jean-Luc (1993), *The Experience of Freedom*, Stanford: Stanford University Press

Nancy, Jean-Luc (1998), 'The Surprise of the Event', in Stuart Barnett (ed.), *Hegel after Derrida*, London and New York: Routledge, pp. 91-104

Nancy, Jean-Luc (2000), *Being Singular Plural*, Stanford: Stanford University Press

¹ *Philosophia politica*