

آرای روش شناختی و فلسفی هابرماس

جواد اکبری نختمشلو*

چکیده

هابرماس نظریه پردازی است که در چهارچوب سنت نظریه انتقادی گام برمی دارد و طی چند دهه حیات فکری خویش، در زمینه مقابله با انواع سلطه‌ها به خصوص سلطه‌های فکری که به‌طور نامحسوسی افراد جوامع را تحت سیطره خود قرار می دهند، تلاش کرده است. او در بخش فعالیت‌های روش شناختی و فلسفی خود، نقد نگاه پوزیتیویستی و علم گرایانه را که در صدد حاکمیت نگرش کمی و تکنولوژیکی بر تمامی شئون زندگی آدمی برآمده بود، از جمله نخستین اهداف مهم خویش قرار داد. هابرماس برای این منظور، به تدوین، ارائه و تحلیل نظریه «علائق معرفتی» پرداخت. او در دوره بعدی حیات فکری خود، جهت شفافیت بخشیدن به فلسفه خویش تئوری «عقلانیت ارتباطی» را ارائه و بسط می دهد و بدین وسیله کارایی عقل را در الگوی مفاهمه متقابل تأیید، تأکید و تحلیل می کند. هابرماس به جهت غلبه بر انتقادات وارده، در برخی آرای قبلی خود مثل نظریه صدق تجدید نظرهایی را اعمال می کند که در این مقاله، به همراه دیدگاه‌های مهم معرفت شناختی و فلسفی وی، مورد بحث و بررسی واقع می گردند.

کلیدواژه‌ها: هابرماس، معرفت شناسی، علم گرایی، خوداندیشی، عقل و عقلانیت، صدق.

۱. مقدمه

یورگن هابرماس،^۱ از فیلسوفان و نظریه پردازان اجتماعی معاصر و یکی از متفکران بانفوذ دهه‌های اخیر (به خصوص ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰) آلمان است.^۲ او که در چهارچوب سنت نظریه انتقادی گام برمی دارد، از جمله اندیشمندان نسل دومی مکتب فرانکفورت و

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، دانشگاه صنعتی شریف، jakbarit@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۸۹/۶/۲

به‌اعتباری آخرین بازماندهٔ این مکتب به حساب می‌آید. این مکتب توسط سه نمایندهٔ اصلی خود یعنی ماکس هورکهایمر، تئودور آدرنو و هربرت مارکوزه — البته با محوریت هورکهایمر — در دههٔ ۱۹۲۰ بنیان‌گذاری شد. *نظریهٔ انتقادی*، عنوان مشهوری است برای نوعی نگرش فلسفی که توسط همین تئورسین‌های انتقادی در خصوص مسائل جامعه اتخاذ شده است. این نظریه با الهام‌گیری از کار مارکس — که ابتدا با تحلیل انتقادی افکار فلسفی شکل گرفت و سپس با انتقاد از ماهیت نظام سرمایه‌داری توسعه یافت — بیشتر متشکل از انتقادهایی است که از جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و فکری آدمی به عمل می‌آورد و با هدف افشای ماهیت جامعه، نظام‌های مختلف معرفتی و ابعاد گوناگون جامعه را به نقد می‌کشد (ریترز، ۱۳۷۴: ۱۹۹-۲۰۴).

در واقع *نظریهٔ انتقادی* به‌منزلهٔ پادزهری در برابر رویکردهای کمی و غیرانتقادی، به‌ویژه در برابر سیطرهٔ پوزیتیویسم در روش‌شناسی علوم اجتماعی معاصر محسوب می‌شود که در مقابل رویکردهایی چون اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، ساختارگرایی و کارکردگرایی، پس‌ساخت‌گرایی و پست‌مدرنیسم و اشکال مختلف ایدئالیسم اومانیستی، تلاش می‌کند تا با یک چشم‌انداز انتقادی و غیرجزم‌گرایانه، رهایی از تمام اشکال ستم و سرکوب و نیز التزام به آزادی، سعادت و انتظام عقلانی جامعه را به ارمغان بیاورد. (نوذری، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۴)

نظریهٔ انتقادی جامعه، اساس کار خود را بر انتقاد از پوزیتیویسم و رویکردهای روش‌شناختی آن استوار می‌سازد؛ زیرا از دید این نظریه، فلسفهٔ پوزیتیویستی می‌خواهد مطالعهٔ جامعه را با مطالعهٔ طبیعت یکسان فرض نماید، با افراد فعال انسانی همچون فکت‌ها و اشیا برخورد نماید، شکل جدیدی از سلطه یعنی سلطهٔ فن‌سالارانه را حاکم نماید و با ارائهٔ درک ناصحیحی از حیات اجتماعی، مشوق حفظ نظم اجتماعی موجود و مانع هرگونه تغییر و اصلاح اساسی در جامعه باشد. اما از منظر نظریه‌پردازان انتقادی، در علوم انسانی و اجتماعی، برخلاف علوم طبیعی و تجربی، صرفاً تبیین «آنچه هست» (وضع موجود) نمی‌تواند کافی باشد، بلکه بایستی «آنچه نیست، ولی باید باشد» (وضع مطلوب) نیز مورد ملاحظهٔ جدی قرار گیرد. بدین سبب لازم است پدیده‌های اجتماعی و انسانی با دیدی انتقادی نگریسته شوند و روشن است که این، چیزی نیست که به کمک روش‌های تجربی ممکن و میسر باشد. (همان، ۱۶-۱۸)

از این‌رو، *نظریهٔ انتقادی* به‌دنبال نقد و نفی پوزیتیویسم و به‌طور گسترده با نقد و نفی هرگونه برداشت پوزیتیویستی و امپریستی از «علم جامعه»، بر نقطهٔ مقابل آن یعنی برداشت

فلسفی از «عقل» به عنوان چیزی که قادر به تمیز و کشف ماهیت و جوهر پدیده‌ها در برابر چهره‌های ظاهری و نمایان آن‌هاست، صحنه گذاشت. عقل در معنایی عموماً هگلی به عنوان پدیده‌ای تلقی شد که در پیوند نزدیک با آزادی قرار دارد. لذا طبق این دیدگاه، شناخت جهان و تعیین ارزش‌های معتبر، همسو و منطبق بر هم هستند یا به تعبیر هورکهایمر «تفکر صحیح» و «اراده صحیح» در یک رابطه حمایتی متقابل قرار دارند.

بدین ترتیب، نقد پوزیتیویسم یا به تعبیر بهتر نقد علم‌گرایی، تدریجاً به ارزیابی انتقادی از «عقلانیت علمی و فنی» به مثابه شکل جدیدی از سلطه - که ویژگی سرمایه‌داری متأخر یا به‌طور گسترده‌تر ویژگی جوامع صنعتی پیشرفته قرن بیستم به‌شمار می‌رود - مبدل شد. (باتامور، ۱۳۷۵: ۲۸-۲۹) در واقع هدف و آرمان اصلی نظریه انتقادی عبارت بود از دگرگونی و تحول جامعه و رهایی انسان از انواع سلطه‌هایی چون سلطه علمی و تکنولوژیکی یا سلطه فرهنگی، که خود را بی‌سر و صدا و به‌طور نامحسوس بر بشر تحمیل می‌نمایند. از آن‌رو که نمایندگان این نظریه، عامل اصلی گسترش و نفوذ این گونه سلطه‌ها را نگاه پوزیتیویستی به علم و به‌طور عام‌تر علم‌گرایی می‌دانستند، لذا همت نخستین خود را بر مبارزه با چنین نگاهی قرار داده بودند و پژوهش‌های اجتماعی تجربی را نیز با بدگمانی عمیق می‌نگریستند. آنان در صدد هماهنگ کردن جوانب نرماتیو تأمل فلسفی با دستاوردهای تبیینی علوم اجتماعی برآمدند. پیوند میان تئوری و عمل را هدف برنامه خود قرار دادند تا با فراهم کردن بینش و بصیرت و توان لازم، اذهان و افراد را به تشخیص و تغییر اوضاع ظالمانه و طاقت‌فرسای حاکم بر خود و دستیابی به رهایی انسانی خود، یعنی به جامعه‌ای که نیازها و نیروهای انسانی را به‌نحو عقلانی برآورده می‌سازد، قادر سازند.

هابرماس، که چند سالی دستیار آدرنو شده بود، آرمان‌ها و دغدغه‌های فکری خویش را با آرمان‌ها و دغدغه‌های مکتب فرانکفورت همسو یافت؛ به‌خصوص احساس کرد که با پیشگامان این مکتب (هورکهایمر و آدرنو) کاملاً هم‌داستان است که نگاه فنی و پوزیتیویستی به علم و معرفت، موجب پوشاندن لباس عقلانیت ابزاری بر تن نهضت روشنگری شده و لذا این نهضت نه تنها از رهایی‌بخشی فاصله گرفته، بلکه خود به منبع تازه‌ای از بردگی و سلطه مبدل گشته است. هابرس به‌شدت از گسترش عقل ابزاری و نگاه تکنوکراتیک به تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی و عملی (حوزه‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی جامعه) احساس نگرانی می‌نمود. به همین سبب، مسیر خویش را همان خط سیر مکتب فرانکفورت و وظیفه خود را ادامه و بسط منظر انتقادی این مکتب ملاحظه می‌نمود.

بن‌مایه‌های فلسفی و تعلق هابرماس به مکتب انتقادی و عطف توجه به ایده خرد رهایی‌بخش و بهبود زندگی مردم سبب می‌شد تا برای جامعه‌شناسی علاوه بر تحلیل و تبیین، وظیفه ارائه راه‌حل و یاری‌رساندن به دیگران را نیز قائل باشد.

البته هم‌نوایی با مکتب فرانکفورت، هابرماس را بر آن نمی‌داشت که کاملاً همانند بنیان‌گذاران آن مکتب ببیند. او ضمن پای‌بندی به اصول اصلی این مکتب، با بازسازی و تجدید نظر در آرای پیشینیان خود، دیدگاه‌ها و مواضع بنیادی مخصوص به خود نیز اتخاذ نمود که همین امر او را به اندیشمندی بزرگ و متفاوت بدل ساخت. بدین ترتیب، هابرماس به‌عنوان فیلسوف و جامعه‌شناس، در پرتو تئوری انتقادی و با بهره‌گیری از سنت اندیشه آلمانی از کانت تا مارکس، تاکنون ادبیات خاصی را در حوزه‌های علوم اجتماعی، تئوری اجتماعی و تاریخ اندیشه‌ها خلق و بسط داده است.

هابرماس برخلاف بنیان‌گذاران نظریه انتقادی، که ظلم و خشونت و سلطه را در ذات و سرنوشت عقلانیت مشاهده می‌نمودند و لذا به پروژه روشنگری — که عقلانیت، مقوم و ممیزه اصلی آن به‌شمار می‌آید — با بدبینی تمام می‌نگریستند، و نیز برخلاف بسیاری از ناقدان جامعه مدرن، به عقل روشنگری و مدرنیته خوشبین است. او مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام تلقی می‌کند که در مسیر خود دچار انحراف شده است. هابرماس معایب و نابهنجاری‌های جامعه مدرن را به آرمان مدرنیته نسبت نمی‌دهد؛ بلکه آن‌ها را ناشی از شکل نامناسب تحقق مدرنیته می‌داند که سبب خلاصه‌شدن عقلانیت، در عقل ابزاری گشته و جامعه را به سمت سرمایه‌داری سوق داده است. او گوهر و غایت مدرنیته را فاصله‌گرفتن از اسطوره‌پردازی و حاکم ساختن عقلانیت بر زندگی و اندیشه بشر محسوب می‌نماید. اما از نظر هابرماس، یک‌سونگری‌ها و تنگ‌نظری‌های برخی متفکرین عصر روشنگری، که غفلت از عقلانیت فرهنگی و توجه انحصاری به عقلانیت ابزاری را در پی داشت، موجب انحراف عقلانیت از مسیر واقعی خود شده و بدین سبب مدرنیته و آرمان‌های آن هنوز تحقق نیافته است.

نظام فکری که هابرماس تأسیس کرده است، دارای جوانب کثیری است. او در زمینه حیات فکری خود، به انتقاداتی که از دیدگاه‌هایش به عمل آمده، اهمیت قابل توجهی داده و در مقابل برخی از آن‌ها، در تصحیح و تدقیق نظریاتش تلاش کرده است. او همچنان در قید حیات است و فعالیت‌های فکری خود را متوقف نساخته و حتی در سال‌های اخیر برخی تجدید نظر‌ها را در افکار خود اعمال نموده است. هدف این مقاله آشناساختن خواننده با

دیدگاه‌های روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و فلسفی هابرماس است. می‌توان گفت که هابرماس طی حدوداً پنجاه سال اندیشه‌ورزی، دو تئوری در باب معرفت‌شناسی معرفی و بسط داده است. اغلب مباحث وی در دوره اول فعالیت فکری‌اش، حول محور **تئوری علایق شناختی** می‌چرخند. **عقلانیت ارتباطی** نیز هسته اصلی و بنیان فلسفی دیدگاه‌های وی در دوره دوم فعالیت فکری‌اش را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، ما ذیلاً با تکیه بر این موضوعات و محور قرار دادن آن‌ها، به ارائه کلیت و اساس اندیشه معرفت‌شناختی و فلسفی هابرماس می‌پردازیم.

۲. دانش و علایق بشری

اولین و چشمگیرترین تئوری شناخت هابرماس که معروفیت وی را نیز به دنبال داشت، عبارت است از تئوری «علایق شناختی»، که او آن را عمدتاً و به‌طور رسمی در کتاب *دانش و علایق بشری* طرح و ارائه کرد. این اثر یکی از آثار مهم هابرماس است که مساعی او به‌منظور فراهم‌ساختن بنیان‌های فلسفی و معرفت‌شناختی لازم برای مطالعات اجتماعی - نظری را به نمایش می‌گذارد. هابرماس حاضر نبود فرضیه پوزیتیویستی وحدت علوم را که براساس آن قرار بود لباس و قالب مدل علوم طبیعی بر تن همه دانش‌ها پوشانده شود بپذیرد. او معتقد بود که رابطه تنگاتنگ میان علوم اجتماعی و تاریخ و این واقعیت که این علوم بر پایه فهم معناهاى مختص به وضعیت استوار می‌باشند، به‌راحتی این فرضیه را باطل می‌سازد. (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۳۹) بنابراین هابرماس علوم اجتماعی را نیازمند یک روش‌شناسی غیرعلم‌گرایانه ملاحظه می‌نمود.

از این‌رو می‌توان هدف عمده و اولیه هابرماس را نشان دادن این نکته دانست که علوم اجتماعی در کنار علوم طبیعی، جایگاه مستقلی برای خود دارند و چنین نیست که دانش و معرفت معتبر صرفاً معرفتی باشد که با روش‌های علوم تجربی به‌دست می‌آید. استراتژی او برای نیل به این هدف، براساس این تز استوار شد که دانش یا معرفت، همواره در پی یک «علاقه بشری» (Human interest) خاص شکل می‌گیرد و چون انسان علایق شناختی و معرفتی گوناگونی دارد (و علایق شناختی وی به یک نوع علاقه واحد منحصر نمی‌گردد)، لذا معرفت‌های متفاوت و گوناگونی نیز در پی این علایق زاده می‌شوند؛ به‌نحوی که نمی‌توان یکی را به لحاظ معرفتی بر بقیه ترجیح داد. هابرماس در این خصوص، سه نوع علاقه شناختی یا علاقه معرفت‌ساز (Knowledge-constitutive interest) بنیاناً متفاوت

تشخیص و تمیز می‌دهد که ریشه و سرمنشأ سه نوع فعالیت علمی و رهیافت معرفتی متمایز واقع می‌شوند:

رهیافت علوم تجربی - تحلیلی، دربردارندهٔ علاقه‌شناختی تکنیکی (technical cognitive interest) است؛ رهیافت تاریخی - هرمنوتیکی، یک علاقهٔ عملی (Practical interest) را شامل می‌شود و سرانجام رهیافت علوم معطوف به تقادی، یک علاقهٔ شناختی رهایی‌بخش (emancipator) را در بر می‌گیرد. (Habermas, 1972: 3)

انسان از آن جهت که انسان است؛ اولاً علاقه دارد که محیط پیرامون خود را تحت کنترل و پیش‌بینی‌های فنی و تکنولوژیکی قرار دهد، که همین امر او را به سمت علوم طبیعی می‌کشاند. ثانیاً به‌منظور برقراری ارتباط و تعامل با دیگران علاقه‌مند به فهم آن‌ها می‌باشد؛ که این امر او را به سمت علوم هرمنوتیکی سوق می‌دهد. ثالثاً انسان علاقه‌مند به رهایی از محدودیت‌های ایدئولوژیکی است؛ که این امر او را به بنا نهادن علوم اجتماعی انتقادی هدایت می‌کند.

هابرماس علوم تجربی - تحلیلی را تابع علاقهٔ ما به کنترل تکنیکی و پیش‌بینی فرایندهای علمی و شیء‌گونه می‌داند: «... واقعیات مربوط به علوم تجربی، در وهلهٔ نخست از طریق سامان‌دهی تجربه‌مان در نظام رفتاری کنش‌ابزاری شکل می‌گیرند». (Ibid. 309) اما وقتی وارد عالم انسانی و اجتماعی می‌شویم، اگر باز هم هدفمان کنترل و تسلط بر پدیده‌های این عالم باشد، معرفت مخدوشی به‌دست خواهد آمد؛ چرا که پدیده‌های این عالم نه براساس رابطهٔ علمی کور و بی‌تفاوت، بلکه براساس معنا، اراده و هدفداری شکل می‌گیرند و لذا علوم تاریخی - هرمنوتیکی، در یک چهارچوب روش‌شناختی متفاوت به شناخت دست می‌یابند. درحالی‌که علوم تجربی به‌دنبال موفقیت رفتارهای ما در قبال اشیای مشاهده‌تی است و به‌دنبال مهار، پیش‌بینی و تسلط بر آن‌هاست، در علوم اجتماعی نیل به واقعیات از طریق فهم معانی حاصل می‌شود:

در اینجا [در علوم تاریخی - هرمنوتیکی] معنی اعتبار گزاره‌ها در قالب کنترل تکنیکی شکل نمی‌گیرد. ... تئوری‌ها به‌طور قیاسی ساخته نمی‌شوند و تجربه با نظر به موفقیت فعالیت‌ها سامان داده نمی‌شود. راهیابی به واقعیات، به‌وسیلهٔ فهم معنا فراهم می‌شود نه به‌وسیلهٔ مشاهده. متناظر اثبات فرضیه‌های قانون‌وار در علوم تجربی - تحلیلی، در اینجا در تفسیر متون یافت می‌شود. بنابراین، این قواعد هرمنوتیک هستند که معنای ممکن را برای اعتبار جملات علوم فرهنگی تعیین می‌نمایند. (Ibid)

لذا، نوع و سنخ علاقه‌ای که ما را به علوم فرهنگی و تحقیقات هرمنوتیکی می‌کشاند و سازنده این علوم نیز می‌باشد، متفاوت از علاقه‌ای است که ریشه علوم طبیعی را آبیاری و تغذیه می‌نماید:

«... پژوهش هرمنوتیکی، واقعیت را در پرتو یک علاقه سازنده به حفظ و گسترش بین‌الذهانیتِ فهم ممکن و متقابلی که به کنش معطوف است، آشکار می‌سازد. فهم معنا در ارتباط مستقیم با همان ساختاری قرار دارد که در میان کنشگران و در چهارچوب خود - فهمی برگرفته از سنت، توافق و اجماع حاصل می‌شود. ما این را در مقابل علاقه تکنیکی، علاقه شناختی عملی می‌نامیم» (Ibid. 310).

هابرماس نمی‌تواند در حد علوم هرمنوتیکی متوقف گردد. زیرا او، و همین‌طور اصحاب مکتب متبوعش، معتقدند که «بشر امروز در حیات اجتماعی خود، آن‌چنان تحت ستم و واقعیات دروغین قرار دارد که اصلاً آزادی خود را از دست داده و آنچه از آن با عنوان «وجدان» یا «آگاهی» تعبیر می‌کند، در حقیقت وجدان و آگاهی کاذب است. یقین او نیز یقین کاذب است و تفهم او از دیگران و ارتباط او با آن‌ها از پای‌بست ویران است.» (ریخته‌گران، ۱۳۷۴: ۲۰). از این‌رو هابرماس به معرفی نوع سومی از علوم تحت عنوان «علوم انتقادی» می‌پردازد. او می‌گوید هدف علوم نظام‌مند ناظر بر کنش اجتماعی، یعنی اقتصاد، جامعه‌شناسی و علم سیاست، همچون علوم تجربی - تحلیلی، به‌بار آوردن شناختی قانونمند (nomological knowledge) است. اما علم اجتماعی انتقادی به این حد راضی نبوده و می‌خواهد از این حد فراتر رفته و بداند گزاره‌های نظری، چه موقعی انتظام‌های نامتغیر موجود در بطن کنش‌های اجتماعی را به چنگ می‌آورند و چه موقعی «روابط وابستگی‌های منجمد شده را، که علی‌الاصول قابل دگرگونی هستند» بیان می‌نمایند. (Habermas, 1972: 310) به عبارت روشن‌تر، از نظر هابرماس علوم انتقادی، علومی هستند که در پی رهایی‌بخشیدن انسان از وابستگی‌های جمود یافته‌ای می‌باشند که اغلب به‌صورت ناآگاهانه و حتی نظام‌یافته موجب انحراف عقاید و نگرش‌های اعضای جامعه می‌گردند.

اگر این وابستگی‌ها چنان مستحکم و جایگیر شده‌اند که فرد متوجه حضور آن‌ها نمی‌گردد یا حتی همه افراد به‌طور نظام‌مند از آن‌ها غفلت می‌ورزند، پس علوم انتقادی چگونه می‌توانند این وابستگی‌ها را کشف و فرد یا افراد را از دست آن‌ها رها سازند؟ در اینجا است که هابرماس با معرفی **نقد ایدئولوژی و روانکاوی** به‌عنوان نمونه‌های اعلا‌ی علوم انتقادی، «روش روانکاوی» را به‌منزله مدلی برای رهایی‌بخشی این علوم تجویز می‌نماید. همچنان‌که دغدغه اصلی روانکاوی، فائق آمدن بر توهمات، بیماری‌ها، آسیب‌ها و اختلالات

عصبی و روانی است که عملکرد فرد بیمار را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند؛ تلاش علوم انتقادی نیز غلبه بر هر نوع فشار درونی یا بیرونی است که در قالب‌های گوناگون (همچون ایدئولوژی‌های اجتماعی یا روابط شیء گشته انسانی) موجب تحریف تعاملات انسانی، وابستگی جمودیافته انسان‌ها به برخی عوامل سلطه و انحراف نگرش آن‌ها (خواه به صورت فردی و خواه به صورت اجتماعی) می‌گردند. از آنجایی که بهبود بیمار و غلبه وی بر مشکلات نهادینه‌شده‌اش در گرو این است که آزادانه اندیشه‌های آگاهانه و رؤیاهایش را با تجربه سرکوب یا فراموش‌شده خود مرتبط سازد و از این راه اطلاعات سرکوب‌شده را از نو در آگاهی خویش جذب نماید، رهایی از نیروهای شهوانی، نهادی یا محیطی نیز، که اختیارات ما و کنترل عقلانی ما بر زندگی مان را محدود می‌سازند و درعین حال فراتر از امکان کنترل بشری تلقی می‌گردند، نیازمند خودآگاهی است. بصیرت‌هایی که از قیل خودآگاهی انتقادی حاصل می‌شوند، بدین معنا رهایی‌بخش محسوب می‌شوند که فرد را حداقل از دلایل صحیح مشکلاتش باخبر می‌سازند.

از نظر هابرماس، کسب معرفت و خود رهایی‌بخشی، از طریق اندیشه و تأمل سوق‌دهنده به سمت تغییر منظر و آگاهی تغییر شکل یافته فراهم می‌گردد. به عبارت روشن‌تر، وسیله و روشی که علوم انتقادی برای رهایی‌بخشی در اختیار خواهند داشت عبارت است از «تأمل» (reflection) و «خوداندیشی» (self-reflection) که بایستی درباره آگاهی‌های نکاویده و مورد غفلت قرار گرفته به کار گرفته شود: «چارچوب روش‌شناختی که معنای اعتبار گزاره‌های انتقادی از این دست را معین می‌سازد به وسیله خوداندیشی بنا می‌گردد. این خوداندیشی اذهان را از وابستگی به قدرت‌های انجمادیافته آزاد می‌سازد.» (Ibid) و خود این خوداندیشی «به وسیله یک علاقه‌شناختی رهایی‌بخش تعین می‌یابد و علوم انتقادی در این علاقه با فلسفه سهیم و مشترک می‌باشند.» (Ibid) تأمل و خوداندیشی برای هابرماس از اهمیت بسیار ویژه و مهمی برخوردار است؛ به نحوی که، همچنان که از ادامه مباحث بیشتر آشکار خواهد شد، اعتقاد و باور به کارایی این امر (یا امور) اساس فلسفه وی را تشکیل می‌دهد و در حقیقت یکی از نکات مهم هابرماس در کتاب معرفت و علایق بشری، احیای شأن و مقام اندیشه تأملی به عنوان شکل معتبری از شناخت است. علوم انتقادی از همین طریق می‌تواند توانایی ما را برای خردورزی و درک درست موقعیتی که در آن قرار داریم، افزایش دهد.

علاقی شناختی، برای هابرماس، همچون «تمایلات عام» (General orientations) یا خط‌مشی‌های (strategy) شناختی عامی هستند که اسلوب‌های مختلف تحقیق و پژوهش را

رهبری می‌نمایند. (McCarthy, 1978: 58) هابرماس این علایق را چیزی شبیه مقولات استعلایی کانت در نظر می‌گیرد و برای آن‌ها شأن «شبه‌استعلایی» (quasi-transcendental) قائل است: «علایق مربوط به معرفت، تنظیم‌کننده‌هایی نیستند که بایستی برای به‌دست آوردن عینیت شناخت، آن‌ها را حذف نماییم؛ بلکه خود آن‌ها هستند که نظرگاهی را که به واقعیت شیئیت و هویت می‌دهد تعیین می‌بخشند.» (Habermas; 1973: 9) این‌ها از آن‌روی استعلایی تلقی می‌شوند که شرط امکان شناخت فی‌نفسه می‌باشند و فقط به‌واسطه تأمل قابل شناسایی هستند. اما به‌رغم اینکه علم هیچ‌وقت نمی‌تواند رابطه‌اش را با این علایق قطع نماید، ولی چون علم به‌دنبال عینیت می‌باشد، لذا سعی در پنهان‌ساختن رابطه چنین علایقی با خود می‌باشد: «از آنجایی که علم می‌خواهد عینیت یافته‌هایش را در برابر فشار و فریب علایق خاص در امان نگه دارد، خود را نسبت به این علایق بنیادی که نه تنها نیروی محرک خویش را مدیون آن‌هاست بلکه خود شرایط عینیت ممکن نیز در گرو همان‌هاست، می‌فریبد» (Habermas, 1972: 311).

هابرماس، برای شکل‌گیری هر یک از علایق سه‌گانه شناختی، واسطه یا رسانه (medium) خاصی نیز معرفی می‌نماید: «علایق شناخت - ساز به واسطه کار، زبان و قدرت شکل می‌گیرند» (Ibid. 313). او به مارکس خرده می‌گیرد که این فقط کار (work) - که به‌منظور ایجاد تغییر در محیط صورت می‌پذیرد - نیست که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌سازد؛ بلکه در کنار آن، عنصر دیگری به‌نام تعامل (interaction) یا کنش ارتباطی (communicative action) (که خود را در زبان و به‌کارگیری آن متجلی می‌سازد) قرار دارد که حتی می‌توان از آن به‌عنوان بارزترین و فراگیرترین پدیده بشری یاد نمود. به‌عبارت دیگر، نظام اجتماعی - فرهنگی از دید هابرماس، از دو وضعیت بنیادی به نام کار و تعامل برخوردار است. کار موجب شکل‌گیری و گسترش علاقه فنی می‌شود که همان علاقه به نظارت تکنیکی و چیرگی بر کنترل و پیش‌بینی فرایندهای طبیعی به‌منظور بهره‌گیری از آن‌ها در راستای منافع خود می‌باشد. لذا به سبب اینکه کار از یک طرف موجب شکل‌گیری علاقه‌ای است که علوم تجربی - تحلیلی را در پی دارد، و از طرف دیگر همین کار است که این علاقه را بسط و گسترش می‌دهد، هابرماس از آن با عنوان رسانه علاقه فنی و تکنیکی یاد می‌کند. رسانه علاقه عملی، زبان است. علاقه عملی به‌واسطه کنش تعاملی بسط می‌یابد؛ یعنی به‌واسطه شیوه‌ای که کنش خود را به یکدیگر تفسیر می‌کنیم و همدیگر را درک می‌کنیم. این علاقه از طریق رسانه مربوط خود (زبان و

کنش تعاملی) موجب ایجاد و بسط علم هرمنوتیک می‌شود. اما، طبق نظر هابرماس، مردم می‌توانند طی کنش تعاملی و در فهم متقابل همدیگر دچار خطا شوند. آن‌ها ممکن است آلت دست قرار گیرند یا حتی کنش تعاملی‌شان به صورت منظم مورد انحراف واقع شود و به صورت نظام‌یافته کور گردد. لذا از نظر هابرماس علاقه عملی موجب شکل‌گیری علاقه سومی به نام علاقه رهایی‌بخش می‌شود. این علاقه، معطوف به خلاص‌شدن از دست عوامل انحراف است که هابرماس از این عوامل در سطح جامعه با عنوان «قدرت» یاد می‌کند. مقصود او از این مفهوم (قدرت)، هر نوع سلطه ناموجه را شامل می‌گردد. علم انتقادی در پی چنین علاقه‌ای برای رهایی از قدرت، شکل می‌گیرد و با آشکارساختن انحرافات موجود در کنش تعاملی، به اصلاح آن کمک می‌نماید. آنچه در اینجا نقش اصلی را به دوش خواهد داشت، همچنان‌که در سطور بالا نیز اشاره کردیم، عبارت‌است از تأمل فلسفی و خودسنجی که به شیوه نظریات مارکس (نقد ایدئولوژی) و فروید (روانکاوی) صورت می‌گیرد.

۳. مبارزه با سیانتیسم

هابرماس که در شناخت و علایق بشری در صدد ارائه تئوری شناخت خویش است، این سؤال را مطرح می‌سازد که دانش معتبر چگونه قابل حصول است؟ به اعتقاد هابرماس، پاسخ‌گویی صحیح به این سؤال ممکن نخواهد بود مگر آنکه چیزی به نام «علم زدگی» یا «علم‌گرایی» (scientism) کنار گذاشته شده و علم، به عنوان یکی از دستاوردهای مثبت و مجاز عقل، به جایگاه درست خویش بازگردانده شود. هابرماس می‌گوید که فلسفه علم از اواسط قرن نوزده، جایگاه معرفت‌شناسی فلسفی را تصرف کرد و آن را به روش‌شناسی علوم تجربی مبدل ساخت و بدین ترتیب پدیده‌ای به نام علم‌گرایی عرض اندام نمود. او مقصود خویش از علم‌گرایی را این عقیده معرفی می‌نماید که دانش معتبر فقط براساس متدهایی که در علوم طبیعی به کار گرفته می‌شوند قابل حصول است: «علم‌گرایی عبارت‌است از ایمان علم به خویشتن؛ یعنی این عقیده که دیگر نمی‌توان علم را یکی از اشکال دانش ممکن به حساب آورد، بلکه بایستی دانش و شناخت را با علم تجربی معادل و مساوی دانست.» (Habermas, 1972: 4) از نظر هابرماس، علم‌گرایی جایگاه و توان عقل را مورد خدشه و تحریف قرار می‌دهد و جزئی از توان عقل را به معنی کل توان و قابلیت آن مورد تلقی و تبلیغ قرار می‌دهد. علم‌گرایی با یکی کردن معرفت و علم، هرگونه عقلانیتی را در

بیرون از مرزهای علوم تجربی - تحلیلی منکر می‌گردد و با تقلیل فلسفه به روش‌شناسی، نافی شأن و مقام و هویت شناخته‌شده و مستقل آن می‌گردد. ولی در نگاه هابرماس، علوم تجربی و طبیعی تنها بخشی از دستاورد عقل بشری است و خرد آدمی، با داشتن توانایی تأمل و اندیشه، که پوزیتیویسم آن را مورد غفلت و انکار قرار می‌دهد، به تولید معارف معتبر دیگری نیز قادر می‌باشد.

بدین ترتیب، هابرماس در این کتاب با حمله به علم‌گرایی، در تلاش است که از محدود و تنگ‌ساختن حوزه عقل و عقلانیت جلوگیری و حوزه گسترده‌تری را برای قلمرو عملکرد مجاز عقل فراهم سازد. با به قول پیوزی «هدف کتاب دانش و علایق بشری، ارائه طرح کلی و توجیه معرفت‌شناسی جامع‌تر (با معیارهای محکم‌تر) است که بتواند از دعاوی خرد در مسائل انسانی اعاده حیثیت نماید.» (پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۹). یا به گفته باتامور «هدف هابرماس از قائل شدن تمایز بین سه نوع شناخت، که به صورت یکسان در علایق بشری ریشه دارند، و ادعاهای اعتباری آن‌ها را باید به شیوه‌ای مشابه با استدلال یا برهان عقلی مورد آزمون قرار داد، و در صورت تأیید نیز به دنبال توافق منطقی میان اعضای جامعه تقویت می‌گردند، این است که ادعاهای علوم تجربی - تحلیلی درباره اعتبار انحصاری را نفی کند و درعین حال بر دوگانگی واقعیت و تصمیم فائق آید.» (باتامور، ۱۳۷۵: ۶۶) و سرانجام به تعبیر رسای دیوید راسموسن، قصد هابرماس از نقد پوزیتیویسم نوین در این کتاب این است که نشان دهد «چگونه پوزیتیویسم، عقل انسانی را فلج ساخته و کل آن را در نظریه و عمل محدود به علم حل کرده است.» (نوذری، ۱۳۸۶: ۶۳)

در واقع هابرماس در ورای همه این‌ها، به دنبال این هدف کلان است که «عقلانیت جامع‌تر برخاسته از خرد را که هنوز به مجموعه‌ای از اصول روش‌شناختی تقلیل نیافته است» نجات بخشد و با ارائه طرحی کلی و توجیه معرفت‌شناسی جامع‌تر، اعتبار نخستین عقل را در خصوص مدعیات مربوط به امورات انسانی اعاده نماید. او برای نیل به این منظور اصلی، تحقق سه هدف زیر را، با نظریه علایق شناختی معرفت‌ساز، دنبال می‌نماید.

۱) به شیوه‌ای همانند کانت توضیح دهد که اساساً شناخت یا معرفت، هم توسط متعلقات تجربه و هم توسط مقولات و مفاهیم پیشینی که فاعل شناسا در هر عمل اندیشیدن و ادراک پیش می‌کشد، تعیین می‌یابد. حتی مفاهیمی چون مکان و زمان، که مفاهیم اساسی علوم دقیقه‌ای چون فیزیک می‌باشند، توسط تجربه تنها فراهم نمی‌شوند. آن‌ها بدون مفاهیم و ایده‌هایی که به‌طور پیشینی و مستقل از تجربه اتخاذ می‌شوند، هیچ معنایی را به‌بار

نمی‌آورند. ایده‌ها و مفاهیم، تحت مقولات و صورتی قرار می‌گیرند که فاعل شناسا در عمل ادراک پیش می‌کشد. لذا می‌توان استنباط نمود که غرض هابرماس، بازگرداندن عقل و عقلانیت به فاعل شناساست.

۲) نشان دهد برخلاف سنت فلسفی کلاسیک که سؤالات معرفت‌شناختی را به‌مثابه دغدغه‌های یک فرد تنها در مواجهه با معمای جهان هستی در نظر می‌گیرد، فاعل شناسا، هم اجتماعی است و هم پویا و فعال. هیچ شناسنده بدون فرهنگ وجود ندارد و هر دانشی با وساطت تجربه اجتماعی حاصل می‌گردد. البته این به معنی مشکوک ساختن فرایندهای شناختن نمی‌باشد؛ بلکه برای هابرماس فرایندهای شناختن و فهمیدن بر مبنای الگوهای مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره، استوار است.

۳) نهایتاً هابرماس می‌خواهد «اعتبار تأمل» را تثبیت نماید. او می‌خواهد نشان دهد که قدرت عقل در فرایند تأمل و تفکر قرار دارد و در مقابل این مدعای تجربه‌گرایی (انگلیسی) بایستد که تأمل متصور در سنت فکری آلمانی، صرفاً یک درون‌نگری واهی است. تجربه‌گرایی، نگرشی است که اساساً حاصل تصویری درست نبوده و با تحریف منطق علم مانع از آن می‌گردد که جامعه علمی، خود را به‌عنوان موضوع تأمل تلقی نماید. لذا اعضای این جامعه مجبور هستند با اسناد عینیت به خود، منکر هرگونه نیاز به خوداندیشی و خود - تأملی باشند. درحالی‌که به اعتقاد هابرماس، فرهنگ علم نوین که ریشه در پوزیتیویسم دارد، نمی‌تواند خود را حاصل تفکر و تأمل بداند مگر آنکه ایدئولوژی «عینیت» را کنار بگذارد. (رک. پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۴)

براساس معرفت‌شناسی هابرماس، علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی‌توان روش‌های عینی و بی‌تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماعی به کار گرفت. (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۱۲) از طرف دیگر هابرماس با انتقاد از تفکیک پوزیتیویستی بین فکت‌ها و تصمیم‌ها (انتخاب‌های ارزشی)، عینیت ادعا شده در باب علم را نیز زیر سؤال می‌برد. براساس چنین تفکیکی، فرض می‌شود که در پدیده‌های طبیعی و اجتماعی، از یک سو قواعد تجربی‌ای وجود دارند که می‌توانند به صورت علمی شناسایی و در قالب قانون بیان شوند و از سوی دیگر قواعد مربوط به رفتارهای انسانی، یعنی هنجارهای اجتماعی، قرار دارند که خارج از قلمرو شناخت علمی بوده و قضاوت در باره آن‌ها در نهایت به تصمیمات آزاد و خودسرانه برمی‌گردد. هابرماس معتقد است که در خود این دیدگاه نیز که شناخت مجاز را منحصر در علوم تجربی می‌سازد، حوزه فکت و ارزش

درهم آمیخته است. چرا که پابندی به علم، خود «تصمیم»ی است مبتنی بر «ایمان به عقل». یعنی خود این امر که تنها راه وصول به حقیقت را علم و روش تجربی اعلام نمایم، مسبوق به یک تصمیم و ارزش است. چرا باید چنین کرد و تمام علایق دیگر و دانش‌های دیگر را نادیده گرفت و همه را به نفع خود از میدان بیرون ساخت؟ آیا غیر از این است که در چنین دیدگاهی، خود را می‌فریبیم و تصور می‌کنیم که کار ما به هیچ ارزشی آلوده نمی‌باشد؟ درحالی‌که اعتبار احکام و فرضیه‌های علمی - تجربی، خود وابسته به معیارهای ارزیابی نتایج عمل است و این معیارها از پیش در متن روابط تفاهمی و ذهنی متقابل، گزینش و اتخاذ شده‌اند. بنابراین، طبق دیدگاه هابرماس، جدایی و دوگانگی ادعا شده برای واقعیت و ارزش، از قبل از میان رفته است؛ زیرا هم قضاوت‌های علمی و هم داوری‌های ارزشی هر دو مبتنی بر پیش‌فهم‌های پذیرفته‌شده اجتماعی هستند. لذا باید این توهم را از میان برد که می‌توانیم نقطه‌نظری اتخاذ کنیم که به نحوی خارج از حوزه تاریخ و جامعه و فرهنگ باشد؛ هیچ نقطه نظر خارجی نیست که عینیت را کاملاً تضمین نماید (همان، ص ۲۱۲؛ باتامور، ۱۳۷۵: ۶۴-۶۵).

البته هدف هابرماس این نیست که با آمیخته نشان‌دادن فکت‌ها و ارزش‌ها، شأن معرفت‌شناخت به دست آمده را زیر سؤال ببرد؛ بلکه در اینجا قصد او در حقیقت فاصله گرفتن از وبر است. وبر عقلانیت را تنظیم کردن وسایل برای نیل به یک هدف خاص تعریف می‌نمود. او معتقد بود انتخاب هدفی که براساس ارزش‌های محقق صورت می‌گیرد در حوزه عقلانیت قرار نمی‌گیرد؛ بلکه عقلانیت بعد از انتخاب هدف وارد می‌شود و به ما می‌گوید چگونه و با چه وسایلی می‌توان به آن هدف نائل شد. از نظر وبر اصولاً تصمیمات، گزینش‌ها و ارزش‌ها چیزی نیستند که تن به مباحث عقلانی دهند. او می‌گفت دانشمند بایستی تلاش نماید به هنگام داوری و ارزیابی، ارزش‌های خود را کنار بگذارد. اما هابرماس حاضر نیست بحث ارزش‌ها و تصمیمات را، که از جمله شریف‌ترین امور انسانی به‌شمار می‌آورد، بیرون از دایره عقلانیت در نظر بگیرد. از نظر او نه تنها همه این امور می‌توانند تحت بررسی عقلانی (البته نه با عقل ابزاری بلکه با آن جنبه از عقل که هابرماس با عنوان تأمل از آن یاد می‌کند) قرار گیرند، بلکه هیچ‌وقت حوزه واقعیات از حوزه ارزش‌ها جدا نیست.

از اینکه می‌بینیم هابرماس، پوزیتیویسم و علم‌گرایی را نقد می‌کند، نباید تصور کنیم که او مخالف علوم تجربی است. وی برخلاف پیشینیان مکتب خود، که به این شکل دانش

عنایت چندانی نداشتند، جایگاه علوم تجربی و تکنولوژی را در زندگی بشر تأیید و تأکید می‌کند (یان کرایب، ۱۳۷۸: ۲۹۷؛ هولاب، ۱۳۷۵: ۷۷؛ و پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹). او حتی آن‌ها را در فرایند تکامل جوامع، لازم و ضروری می‌شمارد. از نظر هابرماس، در سیر تکامل بشر و تحقق پروسه‌های بخشی، هرکدام از انواع سه‌گانه علوم دارای کارکرد خاص خود هستند و لذا علوم تجربی و تکنولوژی نیز می‌توانند در کاستن از آلام جوامع بشری کارساز باشند. به تعبیر اباذری «هابرماس، برخلاف بسیاری از ناقدان جامعه‌مدرن، به پیروی از عقل روشنگری، توسعه علم و تکنولوژی را جزء ضروری‌های بشریت می‌داند» (اباذری، ۱۳۸۷: ۲۰). بنابراین، هابرماس خرد ایزاری را فی‌نفسه مشکل‌دار تلقی نمی‌نماید و از منظر وی چنین نیست که به‌کارگیری این نوع خرد و عقلانیت، الزاماً به سلطه بینجامد. خرده‌گیری او بر این نوع عقلانیت، بدان جهت است که در جوامع مدرن بر سایر اشکال معرفت و عقلانیت اولویت و ارجحیت پیدا کرده است. بنابراین همان‌طور که در سطور بالا ملاحظه شد، نقد هابرماس صرفاً به نگرش علم‌گرایی و نگاه پوزیتیویستی برمی‌گردد که تنها علم و عقلانیت علمی و تکنولوژیکی را مجاز می‌شمرد و نه به نفس علم.

۴. مناقشه هابرماس با پوپر^۳

هابرماس طی حیات فکری خویش، با اندیشمندان و صاحب‌نظران متعددی (مثل گادامر، فوکو، لیوتار، دریدا و...) بحث و گفت‌وگو و مناظره داشته است و طی این مباحث به ایضاح و تبیین بیشتر مواضع خود و حتی گاهی به اصلاح و تجدید نظر در آن‌ها مبادرت ورزیده است. در این میان اشاره به مجادله و مناقشه وی با کارل پوپر، به سبب اینکه از جمله مشاجراتی است که در ارتباط مستقیم با هدف و موضوع این مقاله است ضروری می‌نماید. در باب این مناقشه، قبل از هر چیز این نکته شایان ذکر است که هابرماس در حین بیان انتقادات خود به پوپر، گاهی او را به پوزیتیویست بودن متهم می‌سازد و پوپر ضمن تکذیب شدید این اتهام، هشدار می‌دهد که او خود یکی از دشمنان سرسخت و از جمله نخستین منقدان پوزیتیویسم است. برای درک و شاید حل این معما، باید ذکر نمود شکی نیست که پوپر با نوشتن اولین کتاب مهم خود با عنوان *منطق اکتشاف علمی* در ۱۹۳۴، به‌طور رسمی و علنی علیه پوزیتیویسم موضع‌گیری نمود. اما هابرماس در مباحث خود، به‌رغم آگاهی از این امر، وی را در جرگه پوزیتیویست‌ها قرار می‌دهد و هردو را با یک چوب می‌راند. با مراجعه به فلسفه پوپر، روشن می‌شود که اختلاف او با پوزیتیویست‌ها بر

سر روش‌شناسی علوم تجربی است که پوزیتیویست‌ها با محور قراردادن استقراء، بر طبل اثبات‌گرایی می‌کوبند؛ درحالی‌که پوپر استقراء را افسانه‌ای بیش ندانسته و در مقابل روش‌شناسی اثبات‌گرایانه، از ابطال‌گرایی حمایت می‌نماید. اما با دقت در مواضع پوپر و نقدهای هابرماس علیه وی، متوجه می‌شویم که ظاهراً این تعارض و مخالفت، هابرماس را بر آن نمی‌دارد که پوپر را از اردوگاه پوزیتیویست‌ها بیرون آورد. شاید دلیل این امر چنین باشد که هابرماس، از آن وجهی که پوزیتیویسم را مورد حمله قرار می‌دهد، فرقی بین پوزیتیویست‌ها و پوپر ملاحظه نمی‌کند: هر دوی آن‌ها به نحوی در حال برافراشتن پرچم علم در ورای علوم دیگر (من جمله فلسفه) هستند.

ذکر این نکته نیز در فهم و هضم معمای مزبور مهم و مفید است که پوپر، به اذعان خود او، در ابتدا — یعنی دوره شکل‌گیری و نگارش *منطق اکتشاف علمی* (۱۹۳۴) — محدوده استدلال‌پذیری را با محدوده علم (science)، محدوده ابطال‌پذیری، یکی می‌دانست و لذا عقلانیت را مختص به حوزه علم محسوب می‌نمود. ولی مدتی بعد، این دیدگاه خود را تغییر داد و استدلال کرد که نظریه‌های آزمون‌ناپذیر (یعنی ابطال‌ناپذیر) متافیزیکی و فلسفی نیز چون در صدد حل برخی مسائل مخصوص به خود هستند، لذا می‌توانند با توجه به میزان سازگاری (با نظریه‌های پذیرفته‌شده دیگر) و توانمندی‌شان در حل این مسائل، به‌طور عقلانی مورد استدلال و نقادی قرار گیرند. بنابراین، پوپر بعد از این، گرچه همچنان شأن ویژه‌ای برای علم قائل است و آن را یکی از معدود فعالیت‌های (یا شاید تنها فعالیت) بشری به حساب می‌آورد که می‌توان در آن به‌طور روشن و معنی‌داری از پیشرفت سخن به میان آورد (پوپر، ۱۳۷۵: ۲۱۶ و معرفت عینی: ۳۵۶)، اما در هر حال دایره نقدپذیری را گسترده‌تر از دایره ابطال‌پذیری (تجربی) در نظر می‌گیرد و رویکرد انتقادی — که از نظر او معادل با رویکرد عقلانی است — را نه فقط در مورد نظریه‌های علمی و تجربی، بلکه در مورد نظریه‌های سایر حوزه‌های دانش انسانی مثل فلسفه نیز ممکن و میسر به‌شمار می‌آورد. (پوپر، ۱۳۷۵: ۱۹۷-۲۰۰)

به‌رحال ماجرای مناقشه مورد بحث، به مباحث آدرنو و پوپر در کنفرانس آنجمن جامعه‌شناسی آلمان در توپینگن به سال ۱۹۶۱ برمی‌گردد که در آن پوپر مطالب خود را طی مقاله‌ای تحت عنوان «*منطق علوم اجتماعی*» ارائه نمود. هابرماس دو سال بعد با نوشتن مقالاتی وارد این مباحثات و مشاجرات شد. البته خود پوپر مستقیماً به هابرماس پاسخ نداد و ماجرا از طریق پاسخ‌های هانس آلبرت که در صدد دفاع از پوپر برآمده بود، ادامه یافت. با

گذر از حواشی و اختلافات جزئی، باید گفت که محل اصلی نزاع در حقیقت بر سر عینیت علم و بحث ارزش‌ها بود. پوپر، برخلاف پوزیتیویست‌ها، معتقد است که نمی‌توان با اسناد عینیت به دانشمند، عینیت علم و فارغ از ارزش‌بودن آن را تأمین نمود؛ چرا که از نظر او دانشمند هیچ‌وقت نمی‌تواند خود را از شخصیت، ارزش‌ها و تعلقاتش جدا سازد. اما با این حال پوپر از عینیت دست‌نسته و معتقد می‌شود که عینیت علم از طریق چیز دیگری — یعنی رویکرد و سنت انتقادی که در جامعه علمی و در میان اعضای آن (دانشمندان) اتخاذ می‌گردد — تأمین می‌شود. به عبارت دیگر، در نظر پوپر عینیت علم، خواه در علوم طبیعی و خواه در علوم اجتماعی — که طبق نظر او، هر دو دارای روش واحدی هستند — محصول اجتماعی نقد متقابل نظریات توسط اعضای جامعه علمی است. (همان: ۳-۴۴۱)

پوپر در مقاله یادشده، ارزش‌ها و تعلقات مرتبط با علم را به دو گروه درون علمی و برون علمی تقسیم می‌کند. گروه اول را آن‌هایی در نظر می‌گیرد که در ارتباط با «صدق»، که مهمترین اصل تنظیم‌گر تحقیقات علمی و یک ارزش علمی سرنوشت‌ساز است، هستند. گروه دوم ارزش‌ها و تعلقاتی هستند که خارج از حوزه فعالیت علمی واقع شده‌اند. پوپر پس از اذعان به دخیل‌بودن ارزش‌های علمی محض و ارزش‌های خارج علمی می‌گوید «یکی از وظایف نقد و مباحثه علمی آن است که با خلط سطوح ارزشی مبارزه کند و به‌ویژه میان ارزیابی‌های خارج علمی و پرسش از صدق تفکیک قائل شود. ... چه بسا خلوص علم محض، آرمانی به ظاهر دست‌نیافتنی باشد؛ اما ما به مدد نقد می‌کوشیم (و باید بکوشیم) تا به این آرمان دست یابیم». (همان: ۴۴۳)

فرانکفورتی‌ها به‌طور کلی با مطلوب‌شمردن و حتی ممکن‌پنداشتن علم و دانشی که خالص و ناب بوده و از عینیت برخوردار است — یعنی دقیقاً همان چیزی که پوپر در نظر دارد — مخالف‌اند. در نظر آنان، کسانی دارای چنین انتظاراتی هستند که از کلیت جامعه به‌عنوان موضوع شناخت و ماهیت تضاد‌آمیز کلیت اجتماعی غافل‌اند. بر اساس این دیدگاه، واقعیت را نمی‌توان صرفاً به عنوان امر موجود یا به عنوان حوزه وجودی که قابل تفکیک از اخلاقیات و ارزش‌ها و باید‌ها باشد، تصور نمود. (هولاب، ۱۳۷۵: ۵۵ - ۵۳)

هابرماس با یکی‌شمردن روش در علوم طبیعی و علوم اجتماعی — که توسط پوپر نیز یکی‌شمرد می‌شود (همان: ۴۳۵) — مخالف است. روش تحلیلی — تجربی که عمدتاً با علوم طبیعی در ارتباط است، تنها یک نوع از تجربه مبتنی بر مشاهده کنترل‌شده کنش طبیعی و آن‌هم تحت شرایط قابل باز تولید را تجربه به شمار می‌آورد. اما چنین تجربه‌ای

اگرچه در علوم طبیعی کافی و رسا باشد، برای بررسی جامعه کاملاً نامناسب است. این روش اگر در حوزه اجتماعی استفاده شود، نتیجه آن مخدوش ساختن موضوع خواهد بود. از نظر هابرماس نظریه دیالکتیکی که بایستی جامعه را مطالعه کند از توانایی روش «تأویل» بهره می‌جوید و نه روش تجربی - تحلیلی.

البته، چنان‌که قبلاً نیز گفته شد، محور اصلی مباحث هابرماس در مخالفت با پوپر همان بحث عینیت و ارزش‌هاست. مباحث پوزیتیوسم این پیش فرض را در دل خود داشت که می‌توان علم و شناختی بنا نمود که فارغ از هر نوع ارزش انسانی بوده و فقط نفس واقعیت را نمودار سازد. هابرماس می‌گوید اگرچه پوپر چنین نشان می‌دهد که در حال مبارزه با این پیش فرض است؛ ولی در نهایت خود او نیز در این پیش فرض شریک می‌گردد. زیرا هرچند که پوپر به درستی اعلام می‌دارد که بی‌طرفی ارزشی، خود یک ارزش است و بنابراین چنین چیزی تحقق‌ناپذیر است؛ ولی از سوی دیگر با تأکید بر ضرورت جدایی ارزش‌های درون‌علمی از برون‌علمی، در واقع وجود ارزش‌های علمی ناب را، دست‌کم به لحاظ نظری، ممکن اعلام می‌کند. طبق نظر هابرماس، هرگونه تأکید بر بی‌طرفی ارزشی، در حقیقت از این تصور سرچشمه می‌گیرد که میان اموری چون واقعیات و تصمیم‌ها، قوانین طبیعی و هنجارهای اجتماعی و بین شناخت و ارزش‌گذاری، دوگانگی برقرار است. در حالی که گفتیم چنین امری را فرانکفورتی‌ها، از جمله هابرماس، نمی‌پذیرند.

پوپر که عقلانیت مورد حمایت خود را «عقلانیت انتقادی» می‌نامد، سرانجام به این جا می‌رسد که خود عقلانیت انتقادی را نمی‌توان به شیوه‌های عقلانی توجیه نمود؛ چرا که در این صورت دچار ناسازگاری منطقی خواهیم شد (توجیه عقلانی عقلگرایی، پیشاپیش متضمن پذیرش نگرش عقلانی خواهد بود). از همین رو پوپر در نهایت چاره را در این می‌یابد که پذیرش عقلانیت انتقادی را وابسته به یک «تصمیم اخلاقی» و «ایمانی غیرعقلانی به عقل» اعلام نماید. (پوپر، جامعه باز و دشمنان آن: فصل ۲۴) نکته اصلی هابرماس در مخالفت با پوپر همین جاست. پوپر با جداساختن عقل از اخلاق، وجود عقلانیت در حوزه امور اخلاقی و ارزشی را تنها تا جایی تأیید می‌کند که بتوان عقل را برای تنظیم و اداره امور انسان‌ها به کار گرفت؛ و به عبارت روشن‌تر او در حقیقت منکر وجود مبنایی عقلانی برای هنجارها و ارزش‌ها می‌گردد. بنابراین پرسشی که هابرماس از پوپر دارد این است که آیا اصلاً شناخت، به شیوه مورد نظر پوپر، حتی در حوزه علم تجربی، فارغ از کل قید و بندهای هنجاری ممکن است؟

هابرماس برای روشن‌ساختن پاسخ این سؤال، بحث «مسئله مبنای تجربه» را که پوپر در *منطق اکتشاف علمی* مطرح نموده است، پیش می‌کشد. پوپر در این بحث، مبنای مورد ادعای پوزیتیویست‌های منطقی را که به‌طور جزمی رابطه‌ای روشن و قطعی بین تجربه و گزاره‌ها (اعم از گزاره‌های جزئی و کلی) در نظر می‌گیرند، نقد می‌کند و اظهار می‌دارد که هیچ تجربه و دریافت حسی، خود را به‌صورت ناب و خالص در اختیار ما نمی‌گذارد و تمام مشاهدات^۱ گرانبار از نظریه هستند. لذا از نظر پوپر گزاره‌های ادراکی و جزئی، که گزارشگر امور مشاهدتی هستند، به هیچ وجه قابل اعتمادتر از نظریه‌ها یا گزاره‌های کلی نیستند. به عقیده پوپر، گزاره‌های مشاهدتی مورد استفاده در علم (جهت تعیین تکلیف نظریه‌های تحت آزمون) که او با عنوان *گزاره‌های مبنایی* از آنها یاد می‌کند، فرضیه یا حدس‌هایی هستند که در نهایت بر پایه «وفاق و اجماعی موقتی که هر زمان قابل ابطال باشد» پذیرفته می‌شوند. در نزد وی، تصمیم بر پذیرش یک گزاره مبنایی به لحاظ معرفت‌شناختی چنان جایگاهی را ندارد که به‌طور منطقی یا تجربی قابل اثبات یا نفی باشد.

حال سخن هابرماس این است که راه حل پوپر، متضمن تبعاتی است که حتی مورد پسند خود وی نیز نخواهند بود. هابرماس می‌گوید دقت در معنای وفاق و اجماع (بین پژوهشگران یک جامعه علمی)، که پوپر پذیرش گزاره‌های مبنایی را بدان منوط می‌سازد، توجه ما را به بحث ارزش‌ها متمایل خواهد ساخت. زیرا این وفاق و اجماع، تنها می‌تواند مبتنی بر هنجارهای برگرفته شده از زیست‌جهان^۲، یعنی دقیقاً از همان حوزه «فراعلمی» که پوپر می‌کوشد از عرصه علم ناب حذف نماید، حاصل گردد. بنابراین، به عقیده هابرماس، ارزش‌های اجتماعی، از همین جا به درون علم رسوخ خواهند نمود و بدین ترتیب یک بار دیگر روشن می‌گردد که دوگانگی شناخت علمی و ارزش‌گذاری و یا بی‌طرفی ارزشی در شناخت، ادعایی بیش نیست. به نظر هابرماس، وقتی پوپر روند پذیرش گزاره‌های مبنایی را با فرایند پذیرش یک گزاره راجع به حوادث واقعی توسط اعضای هیئت منصفه دادگاه‌ها مقایسه می‌نماید^۳ در واقع به‌طور ضمنی بنیاد تأویلی اندیشه علمی را می‌پذیرد. در این تمثیل قضایی، ما تنها وقتی می‌توانیم قوانین و قواعد حقوقی مربوط را اعمال کنیم که در باره وقایعی که قرار است قوانین بر آنها اعمال شوند، مطمئن باشیم. با این حال تعیین واقعیات مورد نظر، پیشاپیش متضمن تعیین قوانین است. این خصلت دوری حاکی از پیش - ساخت فرایند حقوقی به شکل تأویلی است و به همین قیاس گواهی بر بنیاد مشابه روش علوم ادراکی و تجربی است. بنابراین حوزه علم ناب مورد نظر پوپر توهمی بیش نیست. (هولاب، ۱۳۷۵: ۴-۶۲)

هابرماس در مورد اعتبار گزاره‌های مبنایی، همچون خود پوپر معتقد است که نمی‌توان با تکیه بر مشاهده و تجربه مثلاً این گفته ساده را که «این یک لیوان آب است» اثبات نمود؛ زیرا همین گفته ساده، با داشتن الفاظ و مفاهیم کلی مثل «لیوان» و «آب»، که برای تشخیص و تعیین آن‌ها باید به فرضیه‌های قانون وار متمسک شد، از حد مشاهده و تجربه فراتر می‌رود. هابرماس می‌پرسد پس چرا ما اغلب اعتبار چنین گفته‌هایی را زیر سؤال نمی‌بریم؟ او، بر خلاف پوپر، دلیل آن را ایمان و قطعیت تصمیم غیرعقلانی ما نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که این دلیل را باید در این واقعیت جست که چنین مفاهیم کلی، زمینه مفروض پژوهش ما را تشکیل می‌دهند. چنین مفاهیمی «باورهای شک‌ناپذیر» و «اندیشه‌های عملاً ثابت شده‌ای» هستند که زیست جهان ما را تشکیل می‌دهند. تنها وقتی این مفاهیم را زیر سوال ببریم، خصلت قابل بحث آن‌ها نمایان می‌گردد. بنابراین مآلاً اعتبار گزاره‌های مبنایی و مشاهدتی و نظریات علمی که توسط آن‌ها (از دیدگاه پوپر) ابطال یا (از دید پوزیتیویست‌ها) اثبات می‌گردند، مبتنی بر وفاق بین‌الذهانی جوامعی است که منشاء آن گزاره‌ها و نظریات است. لذا به اعتقاد هابرماس، بدین ترتیب نظریه تحلیل علم، حوزه پیش - فهم را که از نظر علمی توانبخش است و تنها از طریق روش‌های تأویلی قابل دسترسی است، از نظر پنهان می‌دارد. (همان، ۶۴)

هابرماس بحث خود را برای نشان دادن این‌که چگونه و چه زمانی در طی تاریخ انسان این پنهان‌سازی صورت می‌پذیرد، به نظریه علایق شناختی خود پیوند می‌زند. همچنان که تا کنون معلوم گشته است از نظر هابرماس برخی علایق بشری وجود دارند که به لحاظ انسان‌شناختی پایدار و تغییرناپذیرند. علاقه انسان‌ها به سلطه بر طبیعت، برای تأمین بقای جوامع خود، در طی تاریخ ثابت بوده است. میزان بالای رابطه بین‌الذهانی و ارتباطی، در مقایسه با دیگر حوزه‌های زندگی جمعی، موجب می‌شود که علایق محرک چنین کنش‌هایی از نظرها دور شده و فراموش گردند. از نظر تاریخی، نهان‌سازی علایق نظری با پیدایش علوم تجربی در قرن هفده و بخصوص با ظهور پوزیتیویسم، که هابرماس با عنوان «فقدان تأمل» آن را توصیف می‌نماید، در اعصار جدید شدت گرفته است. بدین‌سان با فراموشی یا سرکوب علایق مشوق علوم تجربی، سعی می‌شود این علوم، بی‌طرف و عاری از ارزش جلوه داده شوند. در این جا نیز شاید لازم به تذکر مجدد است که هدف هابرماس از افشای علایق نهانی در شناخت، این نیست که روش‌های علوم طبیعی را بی‌اعتبار جلوه دهد. وی اذعان می‌کند که جست‌وجوی علم و معرفت از طریق

روش‌های تجربی توفیق‌آمیز بوده و به افزایش توانایی ما در سلطه بر طبیعت انجامیده است. بلکه انتقاد هابرماس، صرفاً به انتقال روش‌های تجربی به حوزه علوم اجتماعی مربوط می‌شود.

هابرماس سرانجام غیرعقلانی‌گرفتن پذیرش عقلانیت (انتقادی) توسط پوپر را این‌گونه جواب می‌دهد که همه روش‌ها، از جمله روش‌های تحلیلی - تجربی، نه بر آزمایش‌ها، بلکه بر استدلال‌های پشتیبان خود متکی هستند. لذا پوپر نیازی به ایمان غیرعقلانی ندارد؛ همچنان که او دائماً در روش تجربی نیز از حد این روش‌ها فراتر می‌رود و تأمل و اندیشه را تکیه‌گاه آن قرار می‌دهد. بدین ترتیب، هابرماس صحبت از یک عقلانیت جامع و سراسری می‌نماید که بر پایه خوداندیشی و تأمل استوار بوده و می‌تواند حتی تصمیم‌ها و ارزش‌های اخلاقی را نیز مورد اندیشه و سنجش عقلانی قرار دهد. در واقع از منظر چنین عقلانیتی، بین احکام توصیفی و احکام هنجاری و بین امور واقع و هنجارها یا علم اخلاق، فرق و جدایی وجود ندارد.

۵. عقلانیت ارتباطی

با آنکه هابرماس علایق شناختی را شبه‌استعلایی خواند تا خود را از انتقاد مصون بدارد (همان، ۳۲)، استدلالات او در کتاب شناخت و علایق بشری انتقادات چندی را برانگیخت. او می‌خواست بگوید چون این علایق شرط امکان شناخت فی‌نفسه هستند، لذا ربط و نسبتی با مقولات استعلایی و ماورای تجربه کانتی دارند. اما به نظر می‌آید چنین علایقی نمی‌توانستند ربط چندانی به فلسفه کانتی داشته باشند؛ چرا که در چهارچوب فکری هابرماس، این علایق برخلاف مقولات کانتی، از تاریخ انسان ناشی می‌شوند و طی فرایند رشد و ترقی آدمی توسعه می‌یابند، لذا تفاوت چشمگیری با مقولات کانتی نشان خواهند داد. به‌هرحال، انتقادات محوری و بنیادی در خصوص معرفت‌شناسی مبتنی بر علایق شناختی هابرماس، نه حول این مطلب، بلکه حول مفهوم یا مفاهیم تأمل و خوداندیشی در گردش بودند. توماس مک‌کارتی، یکی از بزرگترین شارحان آراء و افکار هابرماس، در این زمینه اظهار می‌دارد که «خود - اندیشی همچنان که یکی از مهمترین مفاهیم مهم تئوری علایق شناختی است، یکی از مسئله‌دارترین مفاهیم به‌کار رفته در این تئوری نیز است» (McCarthy, 1978: 92) درحقیقت مشکل اصلی درباره این مفهوم، به ابهاماتی بر می‌گردد که در جایگاه انسان‌شناختی آن وجود دارد. یکی از ابهامات بنیادی در این خصوص این

است که هابرماس از یک طرف تلاش می‌کند با عنایت و تمایل به کانت، ایده‌تقدادی معرفت را احیاء و تشدید نماید؛ لذا خود اندیشی را از این بابت به معنی تأمل و اندیشه بر شرایط ذهنی و پیشینی معرفت تلقی می‌کند. اما از طرف دیگر او با عطف توجه و تمایل به مارکس و فروید می‌خواهد، به منظور رهانیدن ذهن از وابستگی به «قدرت‌های جمودیافته» (Hypostasized powers) که در ساختار گفت‌وگو و کنش پنهان است، ایده نقد ایدئولوژی را بسط دهد. از این بابت، خوداندیشی به یک دیالکتیکی ارجاع می‌دهد که علائم تاریخی دیالوگ سرکوب‌شده را پی‌گیری و امر سرکوب‌شده را بازسازی می‌نماید.

روشن است که این دو معنای خود اندیشی، معادل هم نیستند. در معنای نخست، پیش‌فرض‌ها و شرایط عام دانش و کنش معتبر، مورد تأمل فلسفی قرار می‌گیرند. این نوع تأمل از سقراط تا کانت، و حتی بعد از کانت، کراراً به‌مثابه بالاترین دادگاه عقل تلقی شده است و وقتی هابرماس پوزیتیویسم را به‌جهت معادل‌گرفتن عقل و علم مورد اعتراض قرار می‌دهد، در حقیقت موضع مشابهی را اتخاذ می‌نماید. در معنای دوم، «تأمل، مربوط است به تاریخ‌سازنده یک ذهن خاص (اعم از ذهن انفرادی یا گروهی) که با هدف تجدید ساختار خود فهمی کنش‌محور ذهن از طریق رهایی از خود فریبی صورت می‌گیرد. وقتی هابرماس از «معادل بودن عقل با اراده به تعقل» سخن می‌گوید و به «یکی‌گرفتن عقل با استفاده دلخواهانه و غرض‌ورزانه از عقل» اعتراض می‌کند، در واقع «یک پیوند ذاتی بین عقل و خود اندیشی در معنای دوم برقرار می‌سازد». (McCarthy, 1978: 94-5) حال نقد منتقدین، به این امر برمی‌گردد که در معرفت‌شناسی هابرماس، حد و مرز این دو معنا از تأمل و خود اندیشی و نحوه ارتباط آن دو با همدیگر معین و مشخص نیست. و نیز اینکه مشخص نیست مبنای اعتبار تأمل و خود اندیشی کدام است و خود اندیشی دقیقاً چگونه می‌تواند به رهایی منتهی گردد.

هابرماس، این‌گونه انتقادات را که مبنای وی در مورد علاقه‌رهای بخشی و علوم انتقادی حاصل از آن را سست و ضعیف ارزیابی می‌نمودند، جدی گرفت و حتی به وارد بودن برخی از آن‌ها اذعان نمود. از این‌رو، هابرماس در مرحله متأخر حیات فکری خویش (دهه ۱۹۷۰ به بعد)، از میزان تأکیدات خود بر مفهوم علایق به‌عنوان مبنای نظریه انتقادی، کاست و در مقابل، جهت روشن‌تر و محکم‌تر ساختن مبنای مزبور، توجه ویژه خود را به سمت «زبان معطوف ساخت و بر عقلانیتی تحت عنوان «عقلانیت ارتباطی» (Communicative rationality) اصرار و تأکید نمود.

معمولاً از این تغییر نگاه، که زبان را در کانون توجه قرار می‌دهد، به «چرخش زبان‌شناختی» (Linguistic turn) تعبیر می‌شود. البته نباید این تغییر را به معنی تفاوت کلی و اساسی رویکرد فلسفه هابرماس در دوران قبل و بعد از آن تفسیر کرد. برخی عناصر و دغدغه‌های اصلی در سراسر آثار هابرماس خودنمایی می‌کنند و حتی ثابت و بی‌تغییر می‌مانند. «تقسیم‌بندی‌های بنیانی کتاب معرفت و علایق شناختی، اصولی هستند که هابرماس همچنان به آن‌ها باور دارد و درصدد تصریح آن‌هاست و او همچنان به دنبال این است که نشان دهد به کمک عقل می‌توان به جامعه‌ای آزاد و عاری از سلطه دست یافت» (اباذری، ۱۳۸۷: ۶۹). لذا تغییراتی که در فلسفه او ملاحظه می‌شوند، اغلب تغییراتی استراتژیک هستند تا با تغییر در شیوه‌های ورود به مباحث و غلبه بر انتقادات و موانع، دست یابی به اهداف کلان، با وضوح و سهولت بیشتری میسر گردد.

تأکید بر عقلانیت ارتباطی، یکی از مهمترین نوع این تغییرات است. «زبان»، که قلب این نوع عقلانیت را شکل می‌دهد، در آثار اولیه هابرماس نیز مورد اشاره و توجه می‌باشد. او در این آثار، به‌خصوص در متن تئوری علایق شناختی، زبان را، در کنار توانایی کار و تعامل اجتماعی، به‌عنوان یکی از ممیزه‌های بنیادی انسان به‌کار می‌گیرد. زبان در آنجا به عنوان واسطه‌ای در نظر گرفته می‌شود که انسان‌ها خودشان را از طریق آن بیان می‌کنند و به کنش‌ها و گفته‌های دیگران معنی می‌بخشند. انسان‌ها نه بر اساس دترمینیسم علی کور بلکه بر این اساس عمل می‌کنند که کنش‌هایشان معنایی را برایشان دارد و این کنش‌ها پاسخی هستند به معنایی که در کنش‌های دیگران می‌یابند. این‌گونه کنش‌ها هم توسط خود کنشگران فهمیده خواهند شد و هم توسط کسانی که از طریق زبان شاهد کنش هستند.^۷ بدین ترتیب، در تئوری متقدم هابرماس، استعداد انسان در به‌کارگیری زبان، به علوم هرمنوتیکی (علمی که به مسئله تعبیر و تفسیر جملات گفتاری و نوشتاری و مسئله تفسیر کنش‌های انسانی می‌پردازند) پیوند زده می‌شود.

با این حال، «زبان در تئوری علایق شناختی هابرماس، تا حدودی از ابهام برخوردار است» (Edgar; 2006, 77). این ابهام از آنجا برمی‌خیزد که هابرماس علاوه بر نقش و وظایفی که در سطوح فوق برای زبان ذکر شد، زبان را به‌عنوان پیش‌فرض برای دو ممیزه دیگر انسان، یعنی کار و تعامل، نیز محسوب می‌کند. زبان از آن‌رو پیش‌فرض کار – که عبارتست از توانایی تغییر آگاهانه، خلاقانه، با برنامه و معنی دار محیط – در نظر گرفته می‌شود که انسان‌ها به علت برخورداری از آن قادرند، برخلاف سایر حیوانات که عمل‌شان

احتمالاً بر اساس غریزه هدایت می‌شود، محیط خود را قبل از اعمال تغییر تصور نموده و راجع به آن فکر کنند و آن را در تخیل خود بسازند. تعامل بین انسان‌ها نیز از آن‌رو زبان را پیش‌فرض می‌گیرد که امری است آزاد و معنی‌ظ دار و نه چیزی که به‌صورت علی و دترمینیستی تعین می‌یابد. تعامل انسان‌ها با یک‌دیگر به این سبب است که می‌توانند از طریق یک زبان عمومی با هم ارتباط برقرار نمایند. اما از نظر هابرماس چنین تعاملی می‌تواند به‌وسیلهٔ عدم توازن در قدرت و سوء استفاده از آن آسیب دیده و تحریف گردد. او در این مرحله از کار خود معتقد است که می‌توان چنین سوء استفاده‌هایی را با ارجاع به زبان مورد تحلیل قرار داد: از آنجایی که هیچ‌زبانی وجود ندارد که استفاده‌های بد صورت‌گرفته را بیان نماید، اعضای گروه تحت فشار، قادر نیستند فشارشان را به دیگران منتقل نمایند و لذا استفاده‌های بد، یا مورد توجه قرار نخواهند گرفت؛ و یا به منزلهٔ امر اجتناب‌ناپذیر و طبیعی مورد تحمل واقع خواهند شد. (Ibid. 77-8)

اگر زبان یک وضعیت پیچیده‌ای در کار اولیه هابرماس داشت؛ رویکرد وی به زبان در حین بسط تئوری کنش ارتباطی، از وضوح بیشتری برخوردار می‌گردد. اکنون نقش بنیادی که به‌کارگیری زبان در تمام فعالیت‌های انسانی ایفا می‌نماید، موضوع محوری استدلال‌ات هابرماس شده است و به‌ویژه او به‌دنبال نقشی است که به‌کارگیری زبان در شکل‌دهی و حفظ روابط اجتماعی ایفاء می‌نماید. درحالی‌که هابرماس جوان‌تر از منظر هرمنوتیک و مسائل برخاسته از تفسیر و تعبیر کنش معنی‌دار انسان بر زبان متمرکز شده بود؛ هابرماس پا به سن گذاشته، از زاویه ایده‌های وام‌گرفته‌شده از فلسفهٔ تحلیلی و به‌ویژه این ایده که به‌کارگیری زبان نه صرفاً به‌منظور انتقال اطلاعات، بلکه همچنین برای اجرای کنش‌های اجتماعی است، به مسئلهٔ زبان نگاه می‌کند. مثلاً وقتی من می‌گویم «قول می‌دهم ساعت پنج سینما باشم»، صرفاً اطلاعی را به شما نمی‌دهم؛ بلکه یک تعهد اجتماعی نسبت به شما ایجاد می‌کنم، تعهدی که شما می‌توانید انتظار برآورده شدنش را داشته باشید و یا بخواهید دلیل چرایی آن را بدانید. بنابراین، علاقهٔ هابرماس به زبان در درون علاقهٔ وسیع‌تر وی به آنچه که «توانش ارتباطی» (communicative competence) می‌نامد قرار می‌گیرد؛ یعنی در توانایی انسان‌ها، نه فقط نسبت به مشارکت در اطلاعات معنی‌دار، بلکه همچنین نسبت به خلق و ایجاد روابط اجتماعی و نسبت به تحقق تعامل اجتماعی مابین یکدیگر. (Ibid. 79)

البته با وجود این قابل ذکر است که هابرماس «به فلسفهٔ زبان توجه می‌کند؛ ولی نه به شیوهٔ وینچ و دیگران، که از نسبی‌گرایی و ایده‌آلیسم دفاع می‌کنند و می‌گویند که واقعیت

در زبان و از طریق زبان خلق می‌شود. ... هابرماس، واقعیت اجتماعی را چند لایه و پیچیده می‌بیند، که در شماری از سطوح متفاوت شکل می‌گیرد، و مسلماً آن را دارای هستی واقعی خارج از زبان می‌داند. (بتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۱۷)

آنچه در این جا بیشتر مورد توجه ماست، مفهوم و معنای عقلانیتی است که هابرماس بر زبان و ارتباط مبتنی می‌سازد. هابرماس، عقلانیت ارتباطی را به‌عنوان یک دیدگاه جدید و مستقل، اول‌بار در کتاب دو جلدی خود تحت عنوان *نظریه کنش ارتباطی* (اصل آلمانی، ۱۹۸۱؛ ترجمه انگلیسی، ۱۹۸۴ (جلد اول) و ۱۹۸۷ (جلد دوم)) ارائه و در دیگر آثارش نیز به شرح و بسط آن پرداخت. او قبلاً در *شناخت و علایق بشری*، عقل ارتباطی را به‌علاقه شناختی که انسان به فهم و ارتباط متقابل دارد، پیوند زده بود (Habermas, 1972: 155-8). استدلال هابرماس در این مرحله این بود که آدمی برای بقا و رشد و نمو بایستی هم به کنترل محیط طبیعی خود قادر باشد (از طریق علم و تکنولوژی) و هم قادر به ارتباط مؤثر تا بتواند خود را در گروه‌های اجتماعی کارآمد و پیچیده سازمان دهد. بنابراین در آن‌جا، عقل ارتباطی که در قالب یک مدل هرمنوتیکی ایفای نقش می‌نماید، به‌عنوان مکملی برای عقل ابزاری مطرح می‌گردد. ضمن این که در استدلال هابرماس، عقل ارتباطی به تنهایی کافی نیست و نیازمند تکمیل شدن با تئوری انتقادی است تا به رسوخ در انحرافات نظام‌مندی قادر باشد که به علت نابرابری‌های سیاسی موجود در جامعه امکان ارتباط ناب را از میان برده اند. اما عقل ارتباطی، در نظریه کنش ارتباطی، جایگاه ویژه و محوری تری را به خود اختصاص می‌دهد.

هابرماس مدل قبلی تئوری انتقادی را رها می‌سازد تا به این گفته قادر باشد که عقل ارتباطی، بازتاباننده تمرین و پرورش یک توانش یا توانایی بنیادی است که در همه انسان‌ها، حداقل به‌صورت بالقوه، موجود است. این توانش عبارت است از قابلیت درگیر شدن با دیگری در استدلال انتقادی و عقلانی. در واقع از نظر هابرماس، عقلانیت ارتباطی، عقلانیتی است که با پیش‌فرض امکان دیالوگ، بر تمرین و پرورش عقل طی یک فعالیت جمعی و همگانی مبتنی است. او اکنون استدلال می‌کند که عقلانیت ارتباطی، اولاً و بالذات نه یک فرایند هرمنوتیکی، بلکه حاصل یک فرایندی است که شرکت‌کنندگان در یک گفت‌وگو یا در هر تعامل اجتماعی، لازم می‌دانند که آنچه می‌گویند و انجام می‌دهند را توجیه (justify) نمایند. این فرایند باید چنان باشد که اگر گوینده‌ای توسط افراد دیگر به چالش کشیده شود، آن گوینده بخواهد و بتواند (در حالت ایده‌آل) شواهد و دلایل لازم را در حمایت از باورهای خود، راجع به جهان و محق‌بودنش نسبت به انجام کنش‌هایی که اکنون انجام می‌دهد، تهیه و

ارائه نماید. مثلاً اگر شما به کسی دستور دهید که برایتان یک بطری آب معدنی بیاورد، او می‌تواند با این گفته که «الان هیچ آب معدنی در دسترس نیست» (پیش فرضی که شما در مورد جهان دارید) یا این که «شما چه حقی دارید که مثل یک ارباب با من رفتار می‌کنید»، سخن شما را به چالش بکشد. اگر بنابر رفتار معقول باشد، شما باید یا یک پاسخ معقولی به او بدهید (مثلاً «مغازه سر کوچه هنوز باز است» و «من برادر بزرگتر تو هستم») که او را متقاعد سازد یا در غیر این صورت چالش‌های وی را بپذیرید و از دستور خود دست بکشید. ولی اگر شما در مواجهه با چالش‌های موجه و معقول وی، فرمان خود را مثلاً از طریق تهدید به اجرا در آورید، آن وقت عقل ارتباطی فرو خواهد ریخت. (Edgar, 2006: 23-5)

بدین ترتیب اکنون هابرماس، عقل ارتباطی را به منزله مرجعی می‌نگرد که می‌توان با استفاده از آن مجموعه باورها، ارزش‌ها و مهارت‌هایی را که حین رشد و نمو در جامعه بدست می‌آوریم و با آن‌ها اجتماعی می‌شویم، وقتی مسئله‌دار گردند، مورد اندیشه قرار دهیم. از طریق همین مرجع، می‌توانیم درباره اهدافی که به‌طور فردی یا گروهی دنبال می‌کنیم نیز بیندیشیم.

جای این سؤال است که در عقلانیت ارتباطی چه نقطه قوتی وجود دارد که آن را بر عقلانیت مبتنی بر تأمل و خوداندیشی (که در بطن نظریه‌ی علایق شناختی مندرج بود) قابل ترجیح می‌سازد؟ هابرماس برای پاسخ‌گویی به چنین سؤالی، به نقد و تقبیح آنچه که «فلسفه آگاهی» (philosophy of consciousness) یا «فلسفه سوژه» (philosophy of the subject) می‌نامد و مقایسه آن با فلسفه مبتنی بر کنش ارتباطی روی می‌آورد. او این عنوان را در مورد اغلب فلسفه‌های سنتی قبل از فلسفه‌های زبان، که فاعل شناسایی را در یک طرف و موضوع شناسایی را در طرف دیگر قرار می‌دادند و شناخت را به عنوان آگاهی ذهن منفرد از موضوع شناسایی تلقی می‌نمودند، به کار می‌گیرد. هابرماس اکنون می‌خواهد پس از رویگردانی از این‌گونه فلسفه‌ها که بر الگوی «معرفت نسبت به اشیاء»، استوار گشته‌اند، با ارائه عقلانیت ارتباطی، الگوی «مفاهمه متقابل میان سوژه‌ها» را جایگزین نماید.

در نگرش عینیت‌پردازی، فاعل شناسایی همان‌گونه به خود می‌نگرد که به امور موجود در جهان می‌نگرد؛ در حالی که «اساس الگوی مفاهمه متقابل، نگرش معطوف به عمل افرادی است که در تعامل با یکدیگر مشارکت دارند و از طریق نیل به تفاهمی درباره امور جهان، برنامه خود برای عمل را هماهنگ می‌سازند» (هابرماس، ۱۳۸۵: ۶۱۱). رابطه سوژه با خود در پارادایم فلسفه آگاهی چنان است که یک دوگانگی، همانند دوگانگی سوژه و ابژه‌هایی که در

جهان بیرونی واقع‌اند، بین آن دو فرض می‌نماید. در چنین حالتی، سوژه ناچار است یا به عنوان همتا و هم‌عرض جهان که بر کلیت آن تسلط یافته است به خودش نگاه کند و یا خود را به‌عنوان یکی از هویت‌ها واقع در درون این جهان بنگرد. لذا هیچ حد وسطی بین من و فراج جهانی استعلایی و من درون جهانی تجربی ممکن و میسر نمی‌باشد:

اما به محض آن‌که رابطه بین‌الذهانی زبان - بنیاد تقدم یابد، این دوگانگی دیگر صادق نخواهد بود. در آن صورت فرد در درون رابطه بین‌الاشخاصی قرار می‌گیرد که به وی امکان می‌دهد که با خودش به عنوان عضوی در ارتباط تعاملی، از چشم انداز دیگری، رابطه برقرار کند. در واقع این نوع رابطه و خوداندیشی از چشم‌انداز اعضای مشارکت‌کننده، از دام عینیت‌پردازی پرهیزناپذیری که از چشم‌انداز معطوف به عینیت از جانب ناظر امور بیرونی پیش می‌آید، رهایی می‌یابد. (propositional truth)

از نظر هابرماس فلسفه آگاهی ما را بدان رهنمون می‌شود که شناخت را صرفاً به معنی شناخت چیزی در جهان عینی محدود سازیم؛ و لذا مسئله عقلانیت این خواهد بود که چگونه سوژه (ذهن) مستقل و مجزا، خود را با محتوای بیاناتی که امور بیرون از او را بازنمایی و گزارش می‌کنند، تطبیق می‌دهد.

«عقل سوژه - محور، معیارهای خود را در صدق و موفقیت حاکم بر روابط میان سوژه‌های عمل‌کننده بر اساس دانش و هدفمندی و جهان اشیاء یا جهان امور ممکن می‌یابد. بر عکس، به محض آن که معرفت را حاصل تعامل و ارتباط در نظر بگیریم، عقلانیت براساس ظرفیت مشارکت‌کنندگان مسؤل، در تطبیق خود با آن داعیه‌های اعتبار که در شرف پذیرش بین‌الذهانی واقع شده‌اند، ارزیابی خواهد شد. عقل ارتباطی معیارهای خود را در فرایندهای استدلالی می‌یابد که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در دفاع از متقاعدکننده بودن داعیه‌های مربوط به صدق گزاره‌های (propositional truth)، درستی هنجاری (normative rightness)، صداقت ذهنی (subjective truthfulness) و هماهنگی زیبایی‌شناختی (aesthetic harmony) ارائه می‌شوند» (Habermas, 1988: 314).

هابرماس عقلانیت مد نظر خود را که بر وابستگی و ربط متقابل اشکال گوناگون استدلال و منطق عملی استدلال مبتنی می‌سازد، از عقلانیت هدف‌نگر (purposive rationality) که با بُعد شناختی - ابزاری در تناسب می‌باشد، غنی‌تر و پربارتر می‌داند. چرا که از نظر او، مفهوم و تلقی ارتباطی عقلانیت، علاوه بر این که پتانسیل عقلانی موجود در مبنای اعتبار گفت‌وگو را آشکار می‌نماید، حوزه‌های اخلاقی - عملی و همچنین زیبایی‌شناختی - بیانی را نیز در خود جای می‌دهد.

بیان صریح تفاوت اصلی و مهم معرفتی بین عقلانیت ارتباطی و عقلانیت مندرج در تأمل و خوداندیشی، این خواهد بود که هابرماس در فلسفه متأخر خود به این نتیجه رسیده که اگر به دنبال حقیقت هستیم نباید در درون اذهان منفرد به دنبال آن باشیم؛ بلکه برای این منظور بایستی دیگران را نیز مورد توجه جدی قرار دهیم و حقیقت را طی یک پروسه ارتباطی با جماعت جستجو نمائیم. عقل ابزاری که بر محاسبه مؤثرترین ابزارها برای دستیابی به اهدافِ ازپیش معین متمرکز است، دارای یک فرایند اندیشیدن «تک - گویانه» (monological) است که بی آن که موضوع را با کس دیگری به بحث بگذارد، به دنبال پاسخ‌ها می‌گردد. به نظر می‌رسد مدل تعقل بر اساس تأمل و خوداندیشی نیز به همین نحو عمل می‌کند و می‌خواهد در باره هر چیزی (حتی در مورد تعیین اهداف و امور عملی) به صورت تک‌گویانه و به‌طور ذهنی و باطنی تصمیم بگیرد. اما تئوری عقلانیت ارتباطی هابرماس با این نوع تصمیم‌گرایی سر سازگاری ندارد و اهداف، ارزش‌ها و امور عملی ما و حتی فهم جهان را نه یک موضوع شخصی، بلکه یک موضوع جمعی در نظر می‌گیرد.

«چنین عقلانیت ارتباطی، تا آنجا که دلالت‌های ضمنی یک نیروی غیر اجباری ولی در عین حال وحدت‌بخش و اجماع - آفرین یک گفتمان را به همراه دارد که شرکت‌کنندگان در آن گفتمان، با حمایت از توافق برخاسته از عقل، بر کژاندیشی‌های اولیه خویش فائق می‌آیند، یادآور معانی قدیمی‌تر لوگوس می‌باشد. عقل ارتباطی، خود را در فهمی غیرمتمرکز از جهان متجلی می‌سازد.» (Habermas, 1998: 315)

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که سخنان هابرماس بر این پیش‌فرض مبتنی شده‌اند که معرفت با تمامیت خود نزد هیچ ذهن منفردی یافت نمی‌شود، بلکه هر ذهن شناسنده‌ای بهره‌ای خاص نزد خود دارد که بایستی ما تلاش کنیم زمینه چکاندن آن بهره و نیز به هم پیوستن این بهره‌ها و راه‌افتادن جویبار معرفت را فراهم سازیم. راهی را که هابرماس برای این منظور ملاحظه می‌کند چیزی جز پناه‌بردن به زبان و گفتگو نیست:

مفهوم عقلانیت ارتباطی بایستی در پیوند با دستیابی به تفاهم در قالب زبان تحلیل شود. ... داعیه‌های اعتبار (صدق گزاره‌ای، درستی هنجاری و صداقت ذهنی)، هر کدام انواع متفاوتی از شناخت را که در اظهارات و بیانات نمادین گنجانده شده‌اند، مشخص می‌سازند. این اظهارات می‌توانند به‌طور دقیق‌تر به دو روش مورد تحلیل واقع شوند - یکی با توجه به اینکه تا چه اندازه می‌توانند مورد دفاع واقع شوند و دیگری با توجه به اینکه تا چه اندازه کنشگران می‌توانند از طریق آن‌ها با چیزی در جهان رابطه برقرار نمایند. اندیشه عقلانیت

ارتباطی از یک طرف به صورت استدلالی مختلف در قابل پذیرش ساختن داعیه‌های اعتبار اشاره دارد و از طرف دیگر به ارتباطات با جهان اشاره دارد که کنشگران ارتباطی در ارائه داعیه‌های اعتبار برای بیانات خود به آن ارتباطات چنگ می‌زنند. (Habermas, 1984: 75)

فرایند عقلانیت ارتباطی در بردارندهٔ یک عمل ارتباطی است که

«معطوف به حصول، حفظ و تجدید وفاق و اجماع است و در واقع معطوف به اجماعی است که مبتنی بر پذیرش بین‌الذهانی داعیه‌های نقدپذیر اعتبار باشد. عقلانیت موجود در درون این عمل، در این امر نهفته است که یک توافق به‌دست آمده بر اساس ارتباط، سرانجام بایستی بر استدلال‌ها متکی باشد. و عقلانیت کسانی که در این عمل ارتباطی مشارکت می‌نمایند از این طریق معین می‌گردد که آیا آن‌ها توانسته‌اند در موقع لزوم و تحت شرایط مناسب، دلایلی برای اظهارات خود فراهم نمایند یا نه» (Ibid.17).

لذا در حقیقت «سلاحی» که هابرماس در مورد حل و فصل دعوی‌ها به آن متوسل می‌شود استدلال بهتر و باز هم استلال بهتر است و این همان سلاحی است که فلسفهٔ علم جدید نیز به آن متوسل شده است» (اباذری، ۱۳۸۷: ۷۵).

نهایتاً ذکر این نکته لازم است که هابرماس هر نوع گفت‌وگویی را کارساز محسوب نمی‌کند؛ بلکه گفت‌وگوی مورد نظر هابرماس شرایط ویژه‌ای دارد که او با عنوان «وضعیت ایده‌آل گفت‌وگو» (ideal speech situation) بدان اشاره می‌نماید. این مفهوم که به‌خصوص در صورت‌بندی اولیهٔ تئوری کنش ارتباطی نقشی مهمی ایفاء می‌نماید به شرایط ارتباط آزاد و شفاف و در کل به شرایط یک مباحثهٔ کامل اشاره دارد. در تبیین‌های نخستین هابرماس آنچه دربارهٔ این شرایط مهم است این است که این شرایط مستلزم این باشند که بین شرکت‌کنندگان در مکالمه، هیچ عدم توازن قدرت وجود نداشته باشد. هیچ‌کس نتواند با زور و اجبار عقیدهٔ خود را به دیگری تحمیل نماید و نتواند کسی را از مباحثه محروم نماید یا مانع طرح مسائل و چالش‌ها توسط دیگران گردد. تمام شرکت‌کنندگان بایستی از فرصت برابر برای مشارکت برخوردار باشند. آن‌ها باید حق اظهار، دفاع یا پرسش از هر نوع مدعای واقعی یا هنجاری را داشته باشند. نباستی هیچ‌گونه اختلاف در مقام یا هر چیز دیگر، این تعامل را تحت تأثیر خود قرار دهد. و مهمتر اینکه شرکت‌کنندگان در موقعیت ایده‌آل گفت‌وگو باید صرفاً به سبب تمایل به دستیابی به توافق و اجماع در مورد صدق گزاره‌ها و اعتبار هنجارها و ارزش‌ها برانگیخته شده باشند. هابرماس می‌گوید اگر این شرایط برقرار گردند، آنگاه توافقی که بین شرکت‌کنندگان حاصل می‌گردد، صرفاً بر نیروی استدلال عقلانی محض مبتنی خواهد بود.

بدین ترتیب، معرفت‌شناسی اخیر هابرماس در گفت‌وشنودی پی‌ریزی می‌شود که در موقعیت ایده‌آل گفت‌وگو محقق گردد. او با روی آوردن به عقلانیت ارتباطی معتقد می‌شود که وقتی همه اجبارها و الزامات شایع در مبادله آراء (همچون اختلاف در مقام، قدرت، حجیت و خلقیات) برداشته شوند، ایمان به گفت‌وگوی ناب به افراد اجازه خواهد داد تا به یک اجماع و توافقی درباره حقیقت گزاره‌ها و اعتبار هنجارها دست یابند. البته ناگفته پیداست که هابرماس همانند گذشته، ایمان بنیانی به «عقل» و کارایی آن راه، که می‌توان در هگل و دیگران نیز یافت، حفظ نموده است؛ و فقط این بار در صدد بهره‌گیری از محاسن و مزایای مترتب بر عقل جمعی و ارتباطی نیز بر آمده است.

۶. نظریه صدق

مدت‌ها، کمتر کسی بود که به «صدق» و تعریفی که ارسطو از آن ارائه نموده بود (قضیه‌ای صادق است که مطابق واقع باشد) تردید روا بدارد. اما امروزه با پیدایش فلسفه‌های رنگارنگ و گوناگون که سخن‌گفتن از جهان واقع، صدق و توجیه صادق‌بودن یک گزاره خاص را درهاله‌ای از ابهام فرو برده اند، «صدق» به معما و مسئله‌ای مهم مبدل گشته و مباحث فروانی را پیرامون خود به‌بار آورده است. اکنون که انواع تئوری‌ها در مورد صدق جاری شده و می‌شود، به نظر می‌رسد که به هنگام ارائه فلسفه و اندیشه یک فیلسوف، معرفی تئوری صدق مورد حمایت وی در کنار سایر آراء او، جزء ضروریات گشته است. از همین جهت هم بوده باشد، لازم است که در پایان این مقاله، اشاراتی نیز به تئوری صدق هابرماس داشته باشیم.

دیدگاه هابرماس نسبت به صدق، طی سالیان فعالیت علمی‌اش یکسان و واحد نبوده است. ملاحظه شد که هابرماس در آثار اولیه‌اش، بیشتر به‌دنبال مبارزه با تبیین پوزیتیویستی از علم است. او در این آثار، همچنان که از عبارات مستقیمی که قبلاً از کتاب شناخت و علایق بشری نقل کردیم و نکات ارائه شده پیرامون آن‌ها نیز مفهوم بود، در صدد نشان دادن این مطلب بود که بسته به انواع معرفت، سه راه متفاوت برای توجیه صدق گزاره‌ها وجود دارد.

هانس آلبرت، که قبلاً در بیان مناقشه هابرماس و پوپر از او یاد کردیم، در مورد نگاه هابرماس به علوم طبیعی (در آن دوران) می‌گوید برداشت و تلقی هابرماس از علوم تجربی، یک تلقی ابزارانگارانه است (هولاب، ۱۳۷۵: ۶۷؛ سروش، ۱۳۷۶: ۲۲۳). طبق نگاه ابزارانگارانه به علم، نظریه‌های علمی تصویرگر و حکایتگر عالم خارج نیستند؛ بلکه آن‌ها صرفاً ابزارهای

مفید برای پیش‌بینی پدیده‌های طبیعی به‌شمار می‌آیند و بس؛ لذا نمی‌توان به آن‌ها صدق، در معنای مطابقت، نسبت داد. با نگاه به مطالب کتاب *شناخت و علایق بشری*، می‌توان برداشت آلبرت را تأیید نمود: «در حقیقت گزاره‌های مبنایی [گزاره‌های مشاهدتی] بازتاب محض واقعیات فی‌نفسه نیستند، بلکه آن‌ها بیان‌کننده موفقیت یا ناکامی عملیات‌های (operations) ما هستند. ... واقعیات مربوط به علوم تجربی در وهله نخست از طریق سامان‌دهی تجربه‌مان در نظام رفتاری کنش‌ابزاری شکل می‌گیرند» (Habermas, 1972: 309). در این صورت برداشت هابرماس از علوم طبیعی این است که «ما در عالم «علم تجربی - تحلیلی» در پی ابزار هستیم و به دنبال فهمیدن نیستیم» (سروش، ۱۳۷۶: ص ۲۲۷).

روشن است که هابرماس در چنین وضعیتی، که صرفاً موفقیت در عمل را ملاک قرار می‌دهد، خود را ملزم به تئوری مطابقت صدق نخواهد دید. عملاً نیز چنین است و او در دوره متقدم فلسفه‌اش، تئوری مطابقت صدق را به این دلیل که ما راهی مستقیم به واقعیت فی‌نفسه و عریان نداریم (بلکه تجربه ما به واسطه زبان، فرهنگ، ارزش‌ها و علایق عملی‌مان شکل می‌گیرد) و همچنین به این دلیل که سخن‌گفتن از مطابقت بین گزاره‌ها (که دارای ساختار زبانی هستند) و واقعیت (که از ساختار متفاوتی برخوردار است)، فاقد وجهه موجهی است مورد نقد و طرد قرار می‌دهد (Habermas; 2003: xv-i).^۱

در مقابل، هابرماس در بطن تئوری ارتباط و تعامل خود، نظریه‌ای تحت عنوان «تئوری اجماعی صدق» (Consensus theory of truth) را می‌پروراند. بر اساس این تئوری «یک گزاره، صادق است اگر همه (یا اغلب) افراد ذی ربط آگاه و خبره، در زمانی خاص به صدق آن باور داشته باشند» (Edgar, 2006: 159). آندرو ادگار که تئوری اجماعی صدق هابرماس را با این جمله کوتاه جمع‌بندی می‌نماید، بلافاصله اضافه می‌کند که چون این تئوری، صدق را نسبت به جامعه‌ای که به آن باوردارند، نسبی می‌سازد (مثلاً در یونان باستان این سخن که «اجرام سماوی، هفت تا هستند»، صادق بود ولی امروز نه) به نظر مسئله‌دار می‌آید. او ادامه می‌دهد که هابرماس با این استدلال که فرایند ابطال و جایگزینی یک عقیده به جای عقیده‌ای دیگر، نه یک فرایند دلخواهی، بلکه فرایندی است تابع مباحثه عقلانی، از چنین نسبی‌گرایی اجتناب می‌نماید. به عبارت دیگر، هابرماس بین آنچه امروزه در عمل به عنوان صادق پذیرفته می‌شود و آنچه که در شرایط ایده‌آل صادق تلقی می‌شود، فرق می‌گذارد. در حقیقت از نظر هابرماس، آنچه امروزه به‌عنوان صادق پذیرفته می‌شود، گامی است در مسیر رسیدن به صدق نامشروط. روشن است که این صدق نامشروط هم

چیزی نیست جز همان که حاصل گفتمان در وضعیت آرمانی گفت‌وگو بوده باشد. به همین خاطر است که هابرماس از تئوری اجماع صدق، با عنوان «تئوری گفتمانی صدق» (discursive theory of truth) نیز یاد می‌کند، که صدق در آن معادل با «دفاع‌پذیری موجه ایده‌آل» (ideal warranted assertibility) در نظر گرفته می‌شود.

اما در سال‌های اخیر، هابرماس، در مواجهه با انتقادات، تجدید نظرهایی در آرای خود به صدق اعمال نموده است. در خصوص تئوری مطابقت، همان انتقادی که به ابزارانگاران وارد است به نظریه صدق هابرماس نیز وارد خواهد بود. و آن اینکه چگونه می‌توان هیچ درک و فهمی توضیحی و بازنمودی از واقعیت نداشت، ولی در عین حال در رویارویی با واقعیت موفق و کامیاب بود؟ به تعبیر دیگر، آیا وقتی تئوری‌های ما به پیش‌بینی موفقیت‌آمیز پدیده‌ها قادر هستند، این خود نشانی از اینکه آن‌ها بهره‌ای از صدق و حکایت‌گری واقعیت در خود دارند، نیست؟ هابرماس سرانجام، شاید تحت تأثیر انتقادات این‌چنینی، بعد از اذعان و تأکید بر اهمیت تئوری مطابقت یا تناظر صدق، بر آن می‌شود که به‌رحال در نهایت باید بپذیریم که وقتی می‌گوئیم فلان گزاره صادق است، معنایی همچون معنای مندرج در این تئوری را در نظر می‌گیریم. (Hbermas, 2003: 8)

اکنون هابرماس در نگاه خود به تئوری اجماعی یا گفتمانی صدق نیز تجدید نظر نموده است. این تئوری اینک در نظر او ناکافی و گمراه‌کننده جلوه می‌نماید: این تئوری، به غلط این تصور را ایجاد می‌کند که ما یک گزاره را بدان جهت صادق می‌گیریم، که مورد توافق و اجماع همه افراد ذی صلاح می‌باشد (یا می‌تواند باشد)؛ در حالی که، بالعکس، ما بایستی در واقع بر روی یک گزاره، بدان سبب توافق کنیم که صادق می‌باشد. هابرماس اکنون معتقد است که دایره تعمیم تئوری وفاقی و گفتمانی صدق، بیش از حد مجازش بوده است؛ زیرا این تئوری که بایستی فقط در مورد نظریه‌های اخلاقی و عملی مطرح می‌شد، به قلمرو گزاره‌های توصیفی علوم طبیعی نیز کشانده شده است. علوم طبیعی ناظر بر جهانی است که چگونگی آن تابع خواست و اراده ما نمی‌باشد؛ اما علوم عملی ناظر بر جهانی است که ما خود آن را با عمل کردن به بایدها و نبایدها می‌سازیم. بنابراین فقط در مورد این جهان دوم، یعنی در مورد قضاوت‌ها و هنجارهای اخلاقی است که می‌توان از طریق گفتمان به گزاره‌های معتبر دست یافت. از این‌رو هابرماس اکنون استدلال می‌کند که تئوری اجماعی و گفتمانی را باید فقط در خصوص علوم عملی و ارزشی به‌کار برد و نه در مورد علوم طبیعی. (Ibid, ch. 2&6)

هابرماس، به جهت تأکید بر این امر، واژگان متفاوت و متمایزی را در ارجاع و اشاره به اعتبار گزاره‌ها در علوم طبیعی و علوم عملی استخدام و استعمال می‌کند. او در خصوص علوم طبیعی از «صدق» (truth) و در مورد علوم عملی از «درستی» (rightness) بهره می‌گیرد و معانی متفاوتی را نیز بر آن‌ها حمل می‌نماید: «صدق جملات توصیفی بدین معنی است که حالتی را که این جملات برای امور ادعا می‌نمایند، محقق می‌باشد؛ درحالی‌که «درستی» جملات هنجاری، نشان‌دهنده الزام و تقیدی است درباره ماهیت انحاء عمل کردن‌های امر (یا نهی) شده» (Hbermas, 2003: 239).

۷. نتیجه‌گیری

از مباحث ارائه‌شده، به‌خوبی می‌توان دغدغه‌های فکری هابرماس را دریافت. دغدغه‌هایی مثل اعاده حیثیت مهم‌ترین قوه شناسایی آدمی یعنی «عقل» (که حرمت خود را تحت فشار و تبلیغات برخی مدهای فلسفی رایج در قرون اخیر از دست داده است)، ارائه راهی برای گریز از نسبی‌گرایی افسارگسیخته، دفاع از هویت استقلالی علوم انسانی و اجتماعی (در برابر علوم طبیعی) و تبیین مبانی اعتبار این علوم، تأسیس علوم انتقادی و تلاش برای آگاهی‌بخشی (به توده‌ها و حتی اندیشمندان) برای خلاصی خویشان از انواع سلطه‌های جمود یافته (به‌خصوص سلطه‌های فکری و فرهنگی) و به‌دست آوردن استقلال از طریق عقل و ... البته تردیدی نیست، چنان‌که خود هابرماس نیز مدعی نیست، جزئیات و بخش‌های مختلف نظام فکری که او برای به‌سامان‌رساندن چنین دغدغه‌هایی ساخته و پرداخته است، دور از انتقاد و عاری از هرگونه مشکلی نیستند؛ ولی با این حال، این امر چیزی از ارزش فی‌نفسه عطف توجه به چنین دغدغه‌هایی و جدّ و جهد و اهتمام عمیق برای حل و فصل آن‌ها نمی‌کاهد.

ملاحظه کردیم که هابرماس در برخورد با انتقادات، تلاش‌های فراوانی را برای اعمال اصلاحات لازم و رساتر ساختن تبیین‌های خود به انجام رسانده است. اما مع الوصف این تبیین‌ها، حتی با در نظر گرفتن آخرین اصلاحات، نهایی و عاری از نقص به نظر نمی‌آیند و تردیدی نیست که هابرماس همچنان نیازمند برخی تجدید نظرها و اعمال برخی تغییرات و شفاف‌سازی‌ها در فلسفه خویش است. به‌خصوص وقتی در سال‌های اخیر می‌بینیم که او نگاه خود به مفهوم صدق را دگرگون ساخته و با تجدید نظر در تئوری اجماع، تمایلاتی به تئوری مطابقت صدق از خود نشان داده است، نیاز فوق ملموس‌تر و اجتناب‌ناپذیرتر

می‌نماید. چرا که به‌ر حال بخش‌های کمتری از مباحث معرفت‌شناسی هستند که در ارتباط جدی با بحث صدق نبوده باشند. لذا روشن است که وقتی هابرماس از نگاه ابزاری به علم دست بشوید و علم را به‌نحوی توضیح‌گر و تصویر کننده واقعیت به‌حساب آورده، ناچار است در تئوری عقلانیت خویش نیز برخی تغییرات را اعمال نموده و آن را با دید جدید سازگار نماید.

پی‌نوشت

۱. Jürgen Habermas: متولد هجدهم ژوئن ۱۹۲۹ در دوسلدورف آلمان
۲. ویلیام اوث ویت می‌گوید: «از نظر من هابرماس مهم‌ترین نظریه‌پرداز اجتماعی نیمه دوم قرن بیستم می‌باشد» (اوث ویت، هابرماس: معرفی/انتقادی، ص ۱۳). مایکل پیوزی نیز می‌نویسد: امروزه کمتر کسی با این گفته مخالف است که هابرماس از مهم‌ترین چهره‌های حیات روشنفکری امروز آلمان و شاید مهم‌ترین جامعه‌شناس از زمان ماکس وبر بدین‌سو است. (پیوزی، یورگن هابرماس، ص ۳)
۳. کتاب مناقشه پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمانی (که ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان *The Positivist Dispute in German Sociology* در سال ۱۹۷۶ منتشر شد) حاوی تعدادی مقاله از آدرنو، پوپر، هانس آلبرت، هابرماس و... است که منعکس‌کننده مجادلات مکتب فرانکفورت با پوپر درباره روش‌شناسی علوم اجتماعی است. هولاب در اثر خود (یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه دکتر حسین بشیریه) شرح مفصلی از مباحث این کتاب ارائه نموده است. در جمع‌بندی برخی سخنان هابرماس در خصوص موضوعات ذیل این عنوان، این منبع نیز (با ذکر صفحات) استفاده شده است.
۴. برخورد با مسئله، ارائه راه‌حل موقت، نقادی آن راه حل و در صورت ابطال راه حل مزبور ارائه راه حل جدید.
۵. هابرماس، اصطلاح «زیست‌جهان» را اغلب به‌معنی مجموعه‌ای از مهارت‌ها، توانایی‌ها، آگاهی‌ها، ارزش‌ها، اعمال مشترک و در کل همه عناصر اصلی زندگی روزمره در نظر می‌گیرد که اعضای عادی جامعه، آن‌ها را به منظور یافتن راه و مسیر خود در زندگی روزانه، تعامل با یکدیگر و خلق و حفظ روابط اجتماعی به‌کار می‌گیرند.
۶. برای آگاهی از جزئیات این مقایسه، رک. پوپر؛ *منطق اکتشاف علمی*؛ فصل پنجم، بند ۳۰.
۷. باید اضافه کرد که همین معنی داری کنش انسانی به‌همراه نیاز به تفسیر و فهم آن است که متمایزکننده علوم اجتماعی از علوم طبیعی است.

۸ هابرماس، دیدگاه و تحلیل‌های اصلی و مفصل خود راجع به ماهیت صدق، تئوری‌های صدق و تئوری اجماع را در مقاله‌ای طویل تحت عنوان «*wahrheitstheorien*» (به آلمانی) در ۱۹۷۳ منتشر کرده است. *دایرةالمعارف فلسفی استانفورد* در این باره می‌نویسد که او چون بعدها به مشکلات دیدگاه‌های مطرح‌شده در این مقاله پی برد، لذا هیچ‌وقت اجازه ترجمه آن را به انگلیسی نداد. (رک. به *دایرةالمعارف استانفورد*، ذیل مدخل Jürgen Habermas)

منابع

- اباذری، یوسف ۱۳۸۷. *خرد جامعه‌شناسی*؛ چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- اوٹ ویت، ویلیام؛ هابرماس. *معرفی انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چاپ اول، تهران: اختران.
- باتامور، تام ۱۳۷۵. *مکتب فرانکفورت*، ترجمه حسنعلی نوزری، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- بشیری، حسین ۱۳۷۸. *اندیشه‌های مارکسیستی: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- بتون، تد و کرایب، یان ۱۳۸۶. *فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌نژاد و محمود متحد، چاپ دوم، تهران: آگه.
- پیپر، کارل ۱۳۸۴. *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- پیپر، کارل ۱۳۷۵. *حدسها و ابطالها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پیپر، کارل. *منطق علوم اجتماعی*، ترجمه آرش نراقی، مندرج در «سروش» عبدالکریم؛ درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی؛ صص ۴۵۱ - ۴۳۲.
- پیوزی، مایکل ۱۳۸۴. *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- سروش، عبدالکریم ۱۳۷۶. *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- ریتزر، جورج ۱۳۷۴. *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: علمی.
- ریخته‌گران، محمد رضا ۱۳۷۴. *گادامر و هابرماس*، مندرج در «فصلنامه ارغنون»، شماره ۷، ویژه‌فلسفه تحلیلی، صص ۴۳۶-۴۱۷.
- کرایب، یان ۱۳۷۸. *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، تهران: آگه.
- نوزری، حسینعلی ۱۳۸۶. *نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی*، چاپ دوم، تهران: آگه.
- هولاب، رابرت ۱۳۷۵. *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشریه، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- هابرماس، یورگن ۱۳۸۵. *راه برون‌رفتی از فلسفه سوژه: خرد ارتباطی در مقابل خرد سوژه - محور*، ترجمه حسین بشریه، مندرج در *لارنس کهون*؛ متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم؛ با ویراستاری فارسی عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نشر نی، صص ۶۳۶ - ۶۰۸.

- Bohman, James 2007. *Jurgen Habermas*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy; published on web.
- Edgar, Andrew 2006. *Habermas: The Key Concepts*, first published, London and New York: Routledge.
- Habermas, J. 1972. *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro, London: Heinemann Press.
- Habermas, J. 1973. *Theory and Practice*, translated by John Viertel, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1984. *Theory of Communicative Action*, vol. 1, translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1998. *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Frederick Lawrence, tenth printing, Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. 2003. *Truth and Justification*, translated by Barbara Fultner, Cambridge: MIT Press.
- McCarthy, Thomas 1978. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, third printing, Cambridge: MIT Press.
- Popper, K.R. 1966. *The open Society and its Enemies*, Vol. 2, 5th ed., London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. 1972. *Conjectures and Refutations*, 4th ed., London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. 1979. *Objective Knowledge*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press.