



مفردی و نقد کتاب

نظریه کنش ارتباطی

یورگن هابرماس

ترجمه کمال پولادی (ترجمه از

انگلیسی)

مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران

تهران، ۱۳۸۴، ۶۰۸ صفحه



این کتاب جلد اول از مجموعه سه جلدی اثر مهم یورگن هابرماس فیلسوف نامدار معاصر آلمان و اروپاست. عنوان این مجلد: «عقل و عقلانیت جامعه» است. بخشی از مقدمه مترجم انگلیسی را بخوانیم.

پاراادایم دکارتی متفکر منفرد Solus-Ipse به عنوان قالب درسد و حتی قالب اجتناب‌ناپذیر تأمل در باب دانش و اخلاق بر اندیشه فلسفی دوره متقدم مدرن غلبه داشته است. خویش‌شنمداری روش‌شناختی که ملازم این نگرش بود همان قدر رویکرد کانت را در انتهای قرن هجدهم مشخص می‌کرد که رویکرد اسلاف تجربه‌گرا و عقل‌گرای او را در دو سده جلوتر از آن. این رویکرد تک‌گویانه متضمن شیوه‌های معینی از طرح پرسش درباره مسائل اساسی تفکر و کنش بود: سوژه در برابر ابژه، عقل در برابر حس، تعقل در برابر میل، ذهن در برابر جسم و جزایها. در طول قرن نوزدهم این پارادایم دکارتی و سمت‌گیری‌های ذهن‌گرایانه مرتبط با آن به طور ریشه‌ای دستخوش چالش شد. در ابتدای این قرن هگل خصوصیت ذاتاً تاریخی و اجتماعی ساختار آگاهی را نشان داد. مارکس از این هم جلوتر رفت و تأکید کرد که ذهن بنیاد طبیعت نیست بلکه طبیعت بنیاد ذهن است؛ او بر این نکته تأکید گذاشت که شعور انسانی اساساً متجسم و عملی است و استدلال کرد که صورت‌های آگاهی بازنمودن صورت‌های بازتولید اجتماعی در قالب کدها (رمزها) است. داروین با نشان دادن پیوند بین بقای نوع بشر و باقی طبیعت راه را برای درک نسبت هوش با تلاش برای بقا هموار کرد و مفهومی اساساً کارکردگرایانه از عقل به دست داد که در تفکر اصالت عمل (پراگماتیسم) امریکایی هویدا است. نیچه و فروید به افشای ناآگاهی در دل آگاهی و نقش پیش‌ادراکی و غیرادراکی در قلمرو ادراک پرداختند. حاصل همه اینها به گفته هابرماس عبارت بود از «پالایش پیرایی از روح» و سرانجام «قدرت‌زدایی از فلسفه».

اما تاریخ اندیشه‌ها سرشار از شگفتی است؛ و فلسفه قرن بیستم گواه تداوم توان

مدل دکارتی، به شکل‌های گوناگون، است - از پدیدارشناسی آشکارا دکارتی ادموند هوسرل تا دکارت‌گرایی از نوعی که درست زیر سطح رویین مکتب تجربه‌باوری منطقی قرار دارد. با این حال اخیراً نقادی این مدل با شدت تمام از نو شروع شده است. از این قرار است که می‌شنویم ما در عصر «پسا - هایدگری»، «پسا - ویتگنشتاینی» و «پساساختارگرایی» به سر می‌بریم. روح بار دیگر والایش‌زدایی شده است، چنان که نشان داده شده است ذهنیت به گونه‌ای در جهان رخنه کرده است که اکنون «دیگر بودگی» تا قلب خودبودگی به جلو برده شده است. «این افول» ذهنیت باوری «فقط مشغله‌ای مربوط به فلسفه نیست بلکه در مرکز کل جریان فکری ضدمدرنیسم جای دارد که در آغاز سخن یادآور شدم». بنابراین این جریان دارای فحوایی است که از محدوده فلسفه آکادمیک فراتر می‌رود. نقادی «عقل‌گرایی بی‌ریشه» دوش به دوش با برملا کردن چهره انسان‌مدارانه، خودخواهانه، مالکانه و سلطه‌گرانه فردباوری غربی به پیش می‌رود؛ این هر دو غالباً به دیباچه‌ای خدمت می‌کنند که بر رد مفاهیم مرکزی اومانیتسم اروپایی نگاشته می‌شود. نمی‌توانیم از این پرسش صرف نظر کنیم که در غیاب یک نقطه ازشمیدوسی در مکانی بیرون از جهان آیا می‌توان چیزی را از این مفاهیم جزمی و دعاوی عام‌گرایی مرتبط با آنها اخذ کرد یا خیر. و اگر سوژه والایش‌زدایی شود آیا از «نظریه» عمومی اجتماعی چه می‌توانیم انتظار داشته باشیم جز یک تأمل تاریخی‌گرانه درباره شکل‌های زندگی در موزه خیالی گذشته و یا یک گفت‌وگوی تأویلی (هرمنیوتیک) با فرهنگ‌های دیگر و عصرهای دیگر درباره دغدغه‌های مشترک زندگی انسان و یا، شاید، یک افشای تبارشناسانه هرگونه نمودی از اعتبار اصول عام.

پاسخ هابرماس به افول پارادایم آگاهی عزیمت آشکار به پارادایم زبان است - نه زبان به عنوان نظام نحوی یا نظامی معنایی، بلکه به زبان کاربردی یعنی گفتار. به این

ترتیب است که او چهارچوب مفهومی و بنیان هنجاری نظریه اجتماعی خود را به شکل نظریه عام کنش ارتباطی تدوین می‌کند. «اگر بپذیریم که نوع انسان حیات خود را از طریق فعالیت‌های اجتماعاً هماهنگ شده اعضای خود حفظ می‌کند و اینکه این هماهنگی از طریق تمهیدی به نام ارتباط - و در حوزه‌هایی از زندگی از طریق ارتباط معطوف به حصول توافق - ایجاد می‌کند، در این صورت بازتولید نژاد انسانی از جمله متضمن ایفای شرایط عقلانیتی است که ذاتی کنش ارتباطی است.»

در دیدگاه ذره‌انگاره‌ای (اتمستی) که بیشتر اندیشه مدرن را در بر گرفته است سوزه (فاعل شناسا) رو در روی جهانی از ابژه‌ها (موضوع شناسایی) قرار گرفته است و با آن دو رابطه بنیادی دارد بازنمایش و کنش. بر همین مبنا عقلانیت مرتبط با این مدل عبارت است از «معرفتی - ابزاری»، عقلانیت یک فاعل شناسا که می‌تواند درباره محیط پیرامون دانش کسب کند و این دانش را برای تطبیق خود با محیط و دست‌آموزی آن به نحو هوشیارانه به کار گیرد. هابرماس با تأکید گذاردن بر این واقعیت که کنش معطوف به هدف افراد متفاوت در حقیقت به نحو اجتماعی هماهنگ می‌شود نظر ما را به سوی زمینه وسیع تر کنش‌های غایتمند، یعنی، به ساختار هم‌کنشی اجتماعی که کنش‌های غایتمند در آن جای دارد جلب می‌کند.

مدل ارتباطی کنش واقعیت کنش را با واقعیت ارتباط یکسان نمی‌گیرد. زبان وسیله آن نوع ارتباطی است که در خدمت درک متقابل قرار دارد، حال آنکه کنشگران هنگام ورود به درک یکدیگر برای هماهنگ کردن کنش‌های خود، به دنبال مقاصد شخصی خود هستند. مفاهیم کنش اجتماعی به لحاظ چگونگی مشخص کردن هماهنگی در میان کنش‌های معطوف به هدف مشارکت جویان مختلف متمایز می‌شود - مثل جفت و جور شدن حسابگری‌های خودخواهانه فایده‌جویی، مثل وفاق اجتماعی درباره هنجارها و ارزش‌های ملحوظ در سنت‌های فرهنگی و

جامعه‌پذیری، یا رسیدن به درک مشترک در فرایند همیاری برای تعبیر و تفسیر... دستاورد تفسیری که فرایندهای همیاری بر آنها پایه‌گذاری می‌شود نمایشگر سازوکار هماهنگ کردن کنش هستند. کنشی ارتباطی با عمل حصول تفاهم به انتها نمی‌رسد.

این چرخش توجه از ابعاد غایتمندانه کنش اجتماعی به ابعاد ارتباطی آن تجزیه و تحلیل زبان را، به مثابه وسیله بنیادی ارتباط، جهت شالوده‌ریزی نظریه اجتماعی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. هابرماس با بهره‌گیری از زبان‌شناسی و فلسفه زبان و همچنین روان‌شناسی رشد معرفتی (به‌ویژه در فصل ۱ و فصل ۳) پایه‌های فکری نظریه توانش ارتباطی خود را مطرح می‌کند. با توجه به اینکه این موضوع در نوشته‌های قبلی هابرماس آمده است و به گستردگی مورد بحث قرار گرفته است، ما می‌توانیم در اینجا بحث خود را به جنبه‌هایی محدود کنیم که مستقیماً به نظریه کنش اجتماعی مربوط می‌شود.

هابرماس استدلال می‌کند که توانایی ما در برقراری ارتباط یک هسته عام دارد - ساختارهای پایه‌ای و قواعد بنیادی که همه فاعلان شناسا هنگام فراگیری سخن گفتن به یک زبان آن را یاد می‌گیرند. توانش ارتباطی فقط به معنی بیان جمله‌های مبتنی بر دستور زبان نیست. ما هنگام سخن گفتن با جهان پیرامون، با سوزه‌های دیگر و با نیت‌ها، احساس‌ها و آرزوهای خود ارتباط برقرار می‌کنیم. ما در هر یک از این ابعاد ارتباطی، درباره آنچه که به صراحت یا به طور ضمنی می‌گوییم و یا فرض می‌گیریم همواره، اگر چه معمولاً به طور ضمنی، دعوی اعتبار می‌کنیم - مثلاً دعوی مربوط به صدق آنچه که درباره جهان عینی بیان می‌داریم؛ یا دعوی مربوط به درست‌ی، مناسبت یا مشروعیت اعمال گفتاری خود در رابطه با ارزش‌ها و هنجارهای مشترک زیست جهان اجتماعی؛ یا دعوی نسبت به صداقت و اصالت آنچه از نیت‌ها و احساس‌های ما بروز پیدا می‌کند. بدیهی است که دعوی‌هایی از این قرار می‌توانند

مورد مخالفت، نقد، دفاع و تجدید نظر قرار گیرد. راه‌های مختلفی برای حل و فصل دعاوی مورد اختلاف وجود دارد - مثلاً توسل به مراجع یا سنت و یا زور آشکار. یکی از این راه‌ها، یعنی آوردن دلیل در تأیید یا رد یک دعوی، به طور سنتی برای ایده عقلانیت به مثابه امری اساسی به شمار آمده است و در واقع بر پایه تجربه حصول تفاهم در ارتباط‌های فارغ از زور است که هابرماس نظریه عقلانیت خود را تدوین می‌کند.

کلید حصول تفاهم امکان استفاده از تعقل و توسل به دلیل و برهان برای شناسایی صدق دعاوی در یک فرایند بین اذهانی و نقدپذیر است. در هر یک از سه بُعد کنش ارتباطی که در بالا از آن یاد شد چنین امکانی وجود دارد. این صرفاً دعوی مربوط به صدق گزاره‌ای و کارآیی یک وسیله برای نیل به هدف نیست که می‌تواند مورد نقد قرار گیرد و با دلیل از آن دفاع شود؛ دعوی‌هایی چون درست بودن یک کنش یا تناسب آن با متن یک هنجار معین و همچنین استحقاق مشروعیت هنجارها نیز به همین ترتیب می‌تواند مورد بحث قرار گیرد؛ و به همین صورت این دعوی که آیا یک گفتار بازنمود صادقانه و اصیل تجارب ذهنی گوینده هست یا خیر. معنای سخن آن است که در هر یک از این ابعاد کنش ارتباطی امکان رسیدن به توافق درباره دعاوی متنازع با توسل به استدلال و بصیرت ذهنی و بی‌توسل به نیروی جز نیروی عقل و دلیل وجود دارد. در هر یک از این ابعاد یک، «وسیله بازاندیشانه» برای پرداختن به مسئله دعوی اعتبار وجود دارد - یعنی شیوه‌هایی برای برهان و نقد وجود دارد که به ما امکان می‌دهد دعاوی پرسش‌پذیر صدق را موضوع بندی کنیم و در جهت تأیید یا نقد آن کوشش کنیم. عقلانیت مربوط به کردارهای ارتباطی زندگی روزمره به عمل احتجاج به عنوان دادگاه استیناف اشاره دارد که به مشارکت‌کنندگان امکان می‌دهد در صورت امتناع حل اختلافات با وسایل معمول کنش ارتباطی را با وسایل دیگری غیر از استفاده مستقیم یا راهبردی

از زور ادامه دهند.

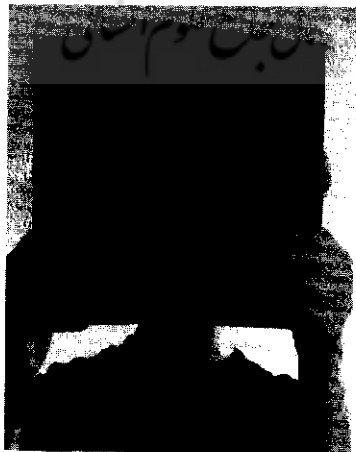
از آنجایی که دعوی اعتبار را می‌توان مورد نقد قرار داد این امکان وجود دارد که اشتباهات را شناسایی و اصلاح کرد و به عبارت دیگر از آنها درس گرفت. اگر این امر در سطح بازانده‌ی صورت گیرد قالب‌هایی از استدلال شکل می‌گیرد که می‌تواند به یک سنت فرهنگی انتقال یابد و حتی در نهادهای فرهنگی خاص تبلور پیدا کند. بنابراین برای مثال کارهای علمی، نظامی، قضایی و نهادهای تولید، انتشار و نقد هنر حاکی از این امکان است که به طور فرضی می‌توان درستی گزاره‌ها، حقانیت کنش‌ها و هنجارها یا استحکام شکل‌های بیانی را مورد بررسی قرار داد و از تجارب منفی خود در این ساحت‌ها استفاده سازنده کرد. از طریق این پیوند با سنت‌های فرهنگی و نهادهای اجتماعی است که مفهوم کنش ارتباطی می‌تواند در خدمت نظریه اجتماعی قرار گیرد.

در همان حال بازگشت به خاستگاه اجتماعی - فرهنگی سمت‌گیری‌های کنش موجب می‌شود که هابرماس چهره به چهره با متغیرهای فرهنگی و تاریخی ساختار جهان زیست روبه‌رو شود. چنانچه تنوع جهان‌بینی‌ها و صورت‌های زندگی متضمن تکثر تقابلی ناپذیر معیارهای عقلانیت باشد، در این صورت مفهوم عقلانیت ارتباطی نمی‌تواند مدعی معنای عام شود و نظریه اجتماعی ساخته شده بر مبنای آن از همان آغاز محدود به چشم‌انداز خاصی خواهد بود. هابرماس از زوایای چندگانه‌ای با این مسئله برخورد می‌کند. در بخش دوم فصل یکم او از طریق مقایسه «شیوه‌های اسطوره‌ای و شیوه‌های مدرن فهم جهان» بر تفاوت‌های ساختاری انواع عقلانیت‌ها انگشت می‌گذارد. آنگاه، ضمن یک بازسازی دقیق از بحث‌های اخیر در باب عقلانیت بین انسان‌شناسان انگلیسی و فیلسوفان استدلال می‌کند که دفاع از نسبی‌انگاری به هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست. سرانجام، این ادعا که مفهوم عقلانیت ارتباطی معنایی عام دارد تنها با تمرینش بسودن تجربی - تئوریک برنام‌های

پژوهشی مبتنی بر آن - در عرصه‌های مختلف، از گابردشناسی زبان و تکوین توانش ارتباطی گرفته تا تدوین نظریه‌های انسان‌شناسی و تکامل اجتماعی - (۶) قابل واری است.

این پرسش‌های آخر دل‌مشغولی اصلی هابرماس در کتاب حاضر است، به‌ویژه در قالب این پرسش که آیا می‌توان مدرنیته شدن را به مثابه عقلانی شدن گرفت و اگر این‌طور است از چه جهانی و در چه زمینه‌هایی؟

این پرسش دریافت و نظریه‌پردازی جامعه‌شناسی مدرن را تحت سلطه خود قرار داده است: «جامعه‌شناسی به عنوان نظریه جامعه بورژوازی سربرآورد؛ کار توضیح جریان مدرنیته شدن جوامع سنتی بر وجه سرمایه‌داری و عوارض بی‌هنجاری (آنومی) آن برعهده این دانش قرار گرفت. همین مسئله نیز... نقطه ارجاعی بود که جامعه‌شناسی پایه‌های خود را بر آن قرار داد. این جامعه‌شناسی در سطح فرانتزنی (متاتئوری) مفاهیمی پایه‌ای (نظریه کنش) را برگزید که برای رشد عقلانیت در جهان زیست مدرن طراحی شده بود... در سطح روش‌شناسی نیز با مسئله دستیابی به قلمرو ابژه (موضوع‌شناسی) از طریق فهم (Verstehen) به همین ترتیب برخورد شده بود: درک سمت‌گیری کنش عقلانی به صورت نقطه ارجاعی برای فهم تمام کنش‌ها درآمد... سرانجام اینکه (این دل‌مشغولی) به این پرسش حوزه تجربی



متصل شد که آیا می‌توان مدرنیته شدن جامعه را از منظر عقلانی شدن فرهنگی و عقلانی شدن جامعه توضیح داد، و اگر چنین است از چه جهات.»

هابرماس می‌خواهد بگوید که این به لحاظ تاریخی یک تصادف نیست که هر جامعه‌شناسی، هرگاه که می‌خواهد به یک نظریه عام درباره جامعه دست یابد ناگزیر است با مسئله عقلانیت در هر سه سطح مواجه شود: سهم خود هابرماس در حیطه تئوری کلان یا تئوری کنش در فصل‌های ۱ و ۳ این کتاب آمده است. این مباحث در نظریه کنش ارتباطی آمده‌اند که در فصل‌های چهارم (میدورکهایم) و پنجم (جهان زیست و سیستم) از جلد دوم بسط یافته‌اند و در سراسر کتاب نیز حضور دارند. روش‌شناسی فهم Sinnverstehen و نسبت آن با عقلانیت کنش موضوع صریح بهره چهارم فصل یک است. این موضوع در عین حال به طور ضمنی موضوع بحث رابطه درونی بین معنا و اعتبار در فصل سوم است؛ و در بازسازی رویکردهای کلاسیک به پژوهش اجتماعی نیز به طور مکرر به آن بازگشت می‌شود.

سرانجام اینکه پرسش مربوط به اینکه تجدد (مدرنیته) را چگونه درک کنیم و به ویژه مدرنیته شدن جامعه بر وجه سرمایه‌داری در سراسر کتاب پخش شده است. این پرسش به مثابه محوری است که بحث‌های وبر و مارکسیسم غربی در این مجلد و بحث‌های جهان زیست / سیستم در مجلد دوم و موضوع مرکزی فصل پایانی، ت که در آن خطوط مختلف بحث‌های مربوط به تجدد یا یکدیگر تلاقی می‌کنند، حول آن می‌گردد. من شیوه برخورد هابرماس با این پرسش آخر را در قسمت دوم مورد بحث قرار می‌دهد؛ اما فعلاً در اینجا وجوه دیگری از دیدگاه هابرماس درباره تئوری کلان و روش‌شناسی هست که لازم است متذکر شوم.

در بهره سوم از فصل یک، هابرماس سه مفهوم مهم کنش اجتماعی - شامل کنش غایتمند، کنش هنجاری و کنش

نمایش پردازانه - را با نگاهی به پیش انگاره‌های آنها و فحوای آنها در باب عقلانیت مورد بررسی قرار می‌دهد. او استدلال می‌کند که در میان آنها تنها کنش نمایش پردازانه است که به وجه تمام و کمال زبان را به عنوان یک رسانه برای حصول تفاهم به هنگام مذاکره برای تعریف وضعیت در کل پیکره کار خود می‌گنجاند: «هر تعریف وضعیت نظمی را تأسیس می‌کند... وقتی یکی از طرفها تعریفی از وضعیت می‌دهد که با تعریف طرف مقابل متفاوت است در واقع مسئله‌ای از نوع دیگر را طرح می‌کند. زیرا در فرآیندهای تفسیر مبتنی بر همیاری هیچ یک از مشارکت‌کنندگان انحصار تفسیر درست را در دست دارد. برای هر دو طرف کار تفسیر شامل گنجاندن تفسیر طرف مقابل از وضعیت در ملاحظات خود است، به نحوی که... تفسیرهای مختلف را بتوان با یکدیگر هماهنگ کرد. در بهره‌چهارم همان فصل هابرماس در ادامه به بسط نکته اصلی مورد نظر خود درباره منطق فهم Verstehen می‌پردازد. در مدل کنش ارتباطی، کنشگران اجتماعی دارای همان قابلیت تفسیری هستند که دانشمندان علوم اجتماعی، بر همین قرار مفسران علوم اجتماعی نیز نمی‌توانند مدعی منصب و بی‌طرفی شوند و خود را در تعریف وضعیت کنشگران ناظران معصوم بپندارند. آنها، چه آگاه و چه ناخودآگاه در واقع مشارکت‌جویانی هستند که تنها وجه موجه ادعای آنها نسبت به بی‌طرفی از کیفیت بازاندیشانه مشارکت آنها ناشی می‌شود، اما این کیفیت بازاندیشانه در اساس به روی سایر مشارکت‌کنندگان نیز گشوده است. این امر دانشمندان علوم اجتماعی را از داشتن موضع - چه بازاندیشانه و چه ناخودآگاه - در مورد دعوی اعتبار درخصوص تعریف وضعیت معاف نمی‌دارد.

برای درک یک گفتار در حالت صیغگان یک عمل گفتاری معطوف به حصول تفاهم، مفسر باید با شروط اعتبار آن آشنا باشد؛ او باید بداند که تحت چه شرایطی دعوی اعتبار مرتبط با قول او قابل پذیرش

است یا شنونده می‌بایست از آن مطلع باشد. اما مفسر اگر از زمینه ارتباطات مورد مشاهده یا زمینه‌های مشابه، این اطلاعات را به دست نیاورد از کجا می‌تواند به دست آورد؟... بنابراین مفسر نمی‌تواند جدای از متن کنش که در آن مشارکت‌کنندگان با «آری»، «خیر» یا ممتنع نسبت به یک گفته و کنش نشان می‌دهند نسبت به مضمون معنایی آن گفته فهم روشنی داشته باشند و اگر او نتواند دلایل ضمنی مشارکت‌کنندگان را در اتخاذ چنین موضعی برای خود روشن کند خود به خود این موضع آری/خیر را درک نخواهد کرد... اما اگر مفسر برای اینکه یک سازنمود را بفهمد لازم است دلایل طرف مقابل را، که در شرایط مقتضی برای دفاع از اعتبار سخن خود بیان خواهد کرد، در ذهن خود سبک سنگین کند، خود او نیز به فرایند ارزیابی اعتبار دعوی کشیده شده است. زیرا دلایل از نوعی است که نمی‌توان آن را در نگرش شخص ثالث توضیح داد... شخص تا جایی می‌تواند دلایل را بفهمند که بتواند درک کند چرا این دلایل استوار هستند یا استوار نیستند.

این استدلال محکم هابرماس، که مؤید تز روش‌شناسی او مبنی بر آن است که «کنش ارتباطی متضمن تفسیری است که به لحاظ رویکرد عقلانی است، طی فصل سوم در سطحی دیگر مورد مدافعه قرار می‌گیرد. در آنجا هابرماس سعی می‌کند رویکرد معناشناسی معطوف به شروط صدق را به یک نظریه عمومی درباره رابطه درونی بین معنا و اعتبار بسط دهد. این امر مستلزم تغییر سطح تحلیل از معناشناسی به کاربردشناسی و بسط مفهوم اعتبار برای در شمول گرفتن انواع دعوی‌ها غیر از دعوی صدق، شناسایی شروط اعتبار برای انواع مختلف دعوی‌ها و بیان این معنا است که در تمام این موارد نیز معنی یک گفتار ماهیتاً مرتبط با شروط واریسی دعوی اعتباری است که در آن طرح شده است. اگر این استدلال مبتنی بر روش‌شناسی و زبان‌شناسی نظری در مورد جدایی‌ناپذیر بودن معنا و فهم‌پذیری از یک سو و اعتبار، عقلانی بودن و سنجش‌پذیری، از دیگر سو،

درست باشد می‌توان گفت که هابرماس در شالوده‌ریزی یک نظریه اجتماعی انتقادی راه درازی پیموده است.

به هر حال، با توجه به اینکه قلمرو موضوع شناسایی (ابژه) در علوم اجتماعی دارای پیش ساختار نمادین است و به نحو پیشین از فعالیت‌های تفسیری اعضا ساخته شده است، دانشمند علوم اجتماعی تنها از طریق فهم تفسیری Sinnverstehen می‌تواند به موضوع شناسایی (ابژه) اجتماعی دست یابد - چه این موضوع شناسایی خود کنش‌های اجتماعی، رسوب آنها در نوشته‌ها، منش‌ها، مصنوعات فرهنگی و جز اینها باشد و چه پیکربندی سازمان یافته آنها مثل نهادها، سیستم‌ها و ساختارها. از طرف دیگر واقعیت اجتماعی به اندیشه‌هایی که در آن تجسم یافته است ختم نمی‌شود؛ این اندیشه‌ها در پاسخ به نیروها و عواملی که نمی‌توان آنها را بر حسب منطق درونی خودشان توضیح داد تغییر و تحول پیدا می‌کنند. برای مثال با توجه به همین دوگانگی بود که وبر رویکرد دو وجهی را در مطالعه مدرنیته شدن برگزید. یعنی از یک سو «از بالا» به اندیشه‌های متبلور در حوزه‌های ارزش‌های فرهنگی، ساخت شخصیت و نهادهای اجتماعی نگریست و از دیگر سو، «از پایین» به عوامل تجربی که این تبلور را مشروط می‌کرد - مثل منافع، تضاد منافع گروه‌های اجتماعی، سازماندهی اقتدار سیاسی، مبارزه برای قدرت سیاسی، فرآیندها و مسایل بازتولید اقتصادی و غیره. هابرماس همچنین علاقه‌مند به تکوین رویکردی به پژوهش‌های اجتماعی است که منظرهای «درونی» و «بیرونی» را با هم جمع می‌کند. این دل‌مشغولی روش‌شناسانه، در حقیقت، یکی از درون‌مایه‌های مرکزی بحث جهان زیست/سیستم است که بخش بزرگی از مجلد دوم را در برمی‌گیرد. ما در مباحث بعدی به این موضوع خواهیم پرداخت.

در اینجا لازم است یادآوری کنیم که وجه درون‌نگرانه رویکرد دو وجهی هابرماس اساساً به مفاهیم مرتبط با منطق

روان‌شناسی رشد و فرایند یادگیری می‌پردازد. هابرماس مثل بحثش دربارهٔ ارتباط و تحول جامعه استدلال می‌کند که تحول در ساختار اجتماعی را نمی‌توان تنها از بیرون، بر حس عوامل بیرونی و عارضی درک کرد. جنبه‌هایی از تحول اجتماعی وجود دارد که باید از رهگذر پیشرفت در انواع گوناگون «معرفت» درکشان کرد. در حالی که فرایندهای یادگیری را، «باید به کمک سازوکارهای تجربی توضیح داد»، اما در عین حال آنها را باید به مثابه نوعی مسئله‌گشایی دریافت، که به نحو درونی، یعنی «درک بصیرانه از منظر مشارکت‌کنندگان» بازسازی می‌شوند. در واقع چنین ترکیبی از تجزیه و تحلیل توأمان مفهومی و تجربی است که دیسپلین هابرماس را، که اکنون داعیه‌دار فلسفه به عنوان نظریهٔ عقلانیت است، مشخص و متمایز می‌سازد.

تفکر فلسفی که رابطه با کلیت را رها کنند خودب‌سندگی خود را از دست می‌دهد. کار تجزیه و تحلیل صوری شرایط عقلانیت را نه می‌توان به انتظارات وجودشناسی پیوند داد نه به انتظارات فلسفی - استعلایی. همهٔ تلاش‌ها برای پیدکرد مبادی نهایی که مقاصد فلسفهٔ نخستین را زنده می‌داشت دچار گسیختگی شده است. در چنین شرایطی راه برای منظومه جدیدی از فلسفه و علوم باز شده است. چنان‌که (برای نمونه) می‌توان در تاریخ و فلسفهٔ علم مشاهده کرد توضیح شرایط عقلانیت در وجه صوری و تجزیه و تحلیل تجربی تبلور ساختارهای عقلانی و تکامل تاریخی آنها به شیوهٔ خاصی در هم آمیخته شده است. نظریه‌های علوم تجربی مدرن... داعیه‌ای هنجارین و جهان‌شمول (عام) دارد... که می‌توان آنها را با تکیه بر شواهد نمونه‌های نقض تحت آزمون تجربی فرار داد؛ و در نهایت تنها وقتی درست خواهد بود که نظریهٔ بازسازی بتواند وجوه درونی سیر تاریخی علم را استخراج کند و، در پیوند با تجزیه و تحلیل تجربی، به تبیین روشمند تاریخ واقعی به صورت مستند و به شیوهٔ روایی بپردازد... مبحث

مراحل تکامل شناخت در روان‌شناسی رشد نمونه (دیگری) از این است. در سنت روان‌شناسی پیازه رشد شناخت در مفهوم محدود آن، و همچنین رشد اجتماعی - معرفتی و اخلاقی به عنوان مراحل پیاپی رشد توانایی‌های کودک به شیوهٔ درونی بازسازی می‌شود.

این نمونه‌های بازسازی عقلانی به عنوان الگو و مدل به هابرماس کمک می‌کند تا نوع هماهنگی بین تجزیه و تحلیل مفهومی و «تجزیه و تحلیل» تجربی را، که برای تدوین یک نظریهٔ اجتماعی کارآمد لازم است، جست‌وجو کند. این الگوها که جنبه‌های «فلسفی» را با جنبه‌های «علمی» به هم می‌آمیزد از پیشینی‌انگاری (upriorism) فلسفهٔ سنتی پرهیز می‌کند و پیشنهادهایی را پیش می‌کشد که، هرچند در دعاوی خود عام هستند، خصوصیت گمانه‌پردازانه خود را به عنوان فرضیه‌ای که به لحاظ تجربی قابل ابطال است حفظ می‌کند. هابرماس به این ترتیب می‌خواهد برنامهٔ پیشین نظریهٔ انتقادی را (که در دههٔ ۱۹۳۰ رشد کرد)، و هورکهایمر آن را با ادغام فلسفه و علوم انسانی مختلف در یک «ماتریالیسم بینارشته‌ای» برای پژوهش‌های اجتماعی انتقادی در نظر گرفته بود بار دیگر از نو بسازد. چنان‌که خواهیم دید نسبت هابرماس با نظریهٔ انتقادی، به صورتی که در دههٔ ۱۹۴۰ رشد پیدا کرد و در کتاب دیالکتیک روشنگری هورکهایمر و آدورنو به صورت فشرده بیان شد، نسبتی بسیار پیچیده است.

باور روشنگری به ترقی و پیشرفت مبتنی بر نگاهی به عقل بود که از فیزیک نیوتون الگو گرفته بود. اعتمادی که به لحاظ روش و یقینی که به لحاظ رشد با فیزیک نیوتون همراه بود به صورت یک پارادایم برای کل معرفت علمی درآمد. تأثیر پیشرفت علم بر جامعه در کلیت آن در وهلهٔ اول نه به لحاظ توسعهٔ نیروهای مولد و اصلاح فنون اداری بلکه از حیث اثر آن بر زمینهٔ فرهنگی زندگی بازتابانده شد. به‌ویژه این عقیده - که امروز برای ما توجیه‌ناپذیر به نظر می‌رسد - مبنی بر اینکه پیشرفت در

علم لزوماً همراه پیشرفت در اخلاق است نه تنها متکی به پذیرش منطق پرسش‌های نظری و علمی بود بلکه همچنین مبتنی بر بازتاب نیرومند علوم مدرن در حوزه‌های دین، اخلاق و سیاست بود. عقلانی شدن فرهنگی ناشی از انتشار معرفت علمی و آثار رهایی‌بخش آن بر عادت‌هایی اندیشهٔ سنتی - ریشه‌کن کردن ترقی‌خواهانه «خرافات، تعصبات و خطاها» به صورت هسته مرکزی یک عقلانی کردن فراگیر زندگی اجتماعی درآمد که تحول در ساختارهای سیاسی و اقتصادی را شامل شد. تجسم عقل در قلمرو سیاسی به معنای تأسیس شکل جمهوری در حکومت همراه با تضمین آزادی‌های مدنی و محافظت نهادینه از حوزهٔ عمومی بود به گونه‌ای که بتوان قدرت سیاسی را از طریق بحث عمومی به منظور بازتاب اراده عمومی و منافع مشترک در این حوزه به سوی عقلانی شدن برد. از طرف دیگر تجسم عقل در حیطهٔ اقتصاد معنایش عبارت از استقرار فضایی بود که در آن امکان جست‌وجوی آزاد علایق فرد به نحوی که با آزادی مشابه برای دیگران سازگار باشد فراهم آید. نتیجهٔ کلی این امر عبارت خواهد بود از افزایش مداوم ثروت عمومی جامعه و رشد روزافزون برابر در سهمی که نصیب افراد جامعه می‌شود.

نخستین نظریه‌پرداز اجتماعی که هابرماس در این کتاب درباره‌اش بحث می‌کند، یعنی ماکس وبر، تمام ارکان اعتقاد روشنگری را نسبت به عقل و ترقی چنان به معارضه کشید که هنوز در زمان ما نیز جایگاه خود را حفظ کرد هاست. به نظر او عقلانیتی که تجدد را تعریف می‌کند در عمق وجود خویش یک عقلانیت غایتمند یا معطوف به هدف - وسیله است که مقصد آن به نحو ذاتی متوجه سروری بر جهان برای به خدمت گرفتن آن به نفع بشر است. در نتیجه، رشد و گسترش عقلانیت برخلاف تصور روشنگران تدارک یک کانون تازه و غیرخیالی برای فرهنگ مدرن نیست. به طور مسلم، این عقلانیت به تدریج خرافه‌ها، پیش‌داوری‌ها و خطاهای سنتی

را تحلیل می‌برد؛ اما این «افسون‌زدایی از جهان» چیزی را جایگزین دین سنتی نمی‌کند که مثلاً کارکرد اعطای معنا و وحدت به حیات را برعهده داشته باشد. برخلاف این تصور، جهان افسون‌زدایی شده از تمام معنای اخلاقی خود خالی خواهد شد. این جهان از ارزش خالی می‌شود و به عنوان ماده و ستیری برای جست‌وجوی عقلانی - غایتمند منافع تعیین خواهد یافت.

سودای کنترل بر جهان با هزینه از دست رفتن معنا معامله می‌شود و کنترلی که ما به دست می‌آوریم خودش از لحاظ ارزش خشنی است - امکانی ایزاری است که می‌توان آن را از هر یک از بی‌شمار چشم‌اندازهای ارزشی اخذ کرد. این ذهنی کردن هدف‌های «غایی» معنایش این است که جهان تکه تکه شده است. به جای یک خداوند یا یک هستی یگانه اکنون کثرت کاهش‌ناپذیر ارزش‌های رقیب و غالباً ناسازگار را داریم و، چنان که وبر می‌گوید، «بر فراز این خدایان و جدال آن‌ها این تقدیر است که حکم می‌راند نه علم».

و از آنجا که در تحلیل نهایی ارزش‌ها را نمی‌توان به شیوه عقلی مدلل کرد بلکه فقط می‌توان گزینش کرد لذا هسته مرکزی را تعهدات و التزامات غیرقابل توجیهی تشکیل می‌دهد که ما از طریق آن به جهان افسون‌زدایی شده معنا و یگانگی می‌دهیم. بر همین قیاس حوزه سیاست را باید به عنوان حوزه تصمیم و قدرت به شمار آورد نه حوزه عقل: مسئله مشروعیت مسئله توجیه عقلانی نیست بلکه مسئله پذیرش نظامی از اقتدار و تابعان اقتدار بر وجه عملی (دو فساکتو) است. و قانون تجلی بخش اراده عقلانی نیست بلکه محصول وضع قانون بنا به رویه‌های مستقر توسط مراجعی است که به نحوی حق قانون‌گذاری را به دست آورده‌اند. نظر وبر درباره اقتصاد و جامعه به همین ترتیب نقطه مقابل امیدهای روشنگری راجع به نهادینه کردن عقل است.



راهی به رهایی جستارهایی در عقلانیت و معنویت

مصطفی ملکیان

نشر نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۸۱



این کتاب مجموع مقالاتی است که متضمن یکی از بهترین مقالات فارسی درباره گفت‌وگوی تمدن‌ها در آن درج شده است.

قسمت‌هایی از این مقاله را نقل می‌کنیم.

ماهیت و حقیقت گفت‌وگوی تمدن‌ها

چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش،

نخست باید به این دو پرسش پاسخ دهیم

که: در گفت‌وگوی تمدن‌ها شرکت‌کنندگان

کیانند؟ و هدفشان از گفت‌وگو چیست؟

اشک نیست که اسناد گفت‌وگو به تمدن‌ها

اسناد حقیقی نیست، بلکه اسناد مجازی (از

نوع مجاز مُرسَل) است، چرا که گفت‌وگو

حقیقتاً فقط قابل اسناد به اشخاص است و

تمدن شخص نیست. نیازی به دانستن

مؤلفه‌ها یا ملاک‌هایی که فیلسوفان ذهن

برای شخص بودن یک موجود قائل شده‌اند

نیست برای اینکه دریابیم که خود تمدن‌ها

موجوداتی نیستند که بتوانند با هم گفت‌وگو

کنند. لاجرم وقتی که از گفت‌وگوی تمدن‌ها

سخن می‌رود منظور گفت‌وگوی اشخاصی

است که به تمدن‌های مختلف تعلق دارند یا

احساس تعلق می‌کنند. در گفت‌وگوی

تمدن‌ها انسان‌هایی که وابسته به تمدن‌های

گونه‌گون‌اند یا احساس وابستگی به این

تمدن‌ها دارند با هم به گفت‌وگو می‌پردازند.

آنچه درباره (احساس) تعلق یا

وابستگی گفتیم نیازمند توضیح و تکمیل

است. برای اینکه بتوان گفت که تمدن‌ها با

هم گفت‌وگو می‌کنند، ظاهراً، چاره‌ای جز

این نیست که انسان‌هایی که واقعاً در حال

گفت‌وگویند، به نحوی، نمایندگان تمدن‌ها

باشند. اگر کسانی که، مثلاً، در گفت‌وگوی

دو تمدن چینی و ایرانی شرکت دارند، به

هیچ نحوی، نمایندگان یکی از این دو تمدن

نباشند گفت‌وگوی مذکور، فی الواقع،

گفت‌وگوی دو تمدن نیست، بلکه، حداکثر،

گفت‌وگوی چین‌شناسان و ایران‌شناسان

درباره دو تمدن است. گفت‌وگوی تمدن‌ها

را نباید با گفت‌وگو درباره تمدن‌ها خلط کرد.

شرط لازم (و، البته، نه کافی) برای اینکه

گفت‌وگویی، گفت‌وگوی دو تمدن باشد این

است که بعضی از شرکت‌کنندگان، به

صورتی، نماینده یکی از این دو تمدن باشند

و سایر شرکت‌کنندگان، به صورتی، نماینده