

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۴۵-۲۶۵»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۸۳/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، No.83/1، Knowledge

نقدی بر مبانی نظریه کنش ارتباطی در اندیشه یورگن هابرماس

مرتضی نوری^۱

چکیده: یورگن هابرماس، به عنوان شناخته شده ترین هوادار آرمان های روشنگری در عصر حاضر، دفاع از این آرمان ها، به ویژه آرمان رهایی از سلطه و سرکوب، را در گرو در انداختن نظریه ای می داند که مقید به زمینه های بومی و محلی نباشد و بتواند نوعی اخلاق گفتمانی را بر پایه بنیان هایی جهان شمول توجیه کند. او برای طرح چنین نظریه ای عمدتاً به مفاهیم «صدق» و «جهان شمولی» متوسل می شود. از سوی دیگر، او خود را در طیف متفکران پسا-متافیزیکی طبقه بندی می کند و طرح «عقلانیت ارتباطی» اش را از ثمرات ضد-سوبژکتیویستی چرخش زبانی به شمار می آورد. در این مقاله، می گویم نشان دهم که شیوه استناد او به مفاهیم «صدق» و «جهان شمولی» با تعهدات پسا-متافیزیکی او و لوازم چرخش زبانی سازگار نیست.

واژگان کلیدی: صدق، جهان شمولی، کنش ارتباطی، دعوی اعتبار، هنجاریت

A Critique of Foundations of Habermas's Theory of Communicative Action

Morteza Noori

Abstract: Jürgen Habermas, as the best-known defender of Enlightenment's ideals in contemporary times, thinks that any adequate defense of those ideals, particularly the ideal of emancipation from oppression and domination, depends on formulating a theory unbound by local contexts and capable of justifying a discourse ethics on universal foundations. In order to map out such a theory, he mainly appeals to metaphysically loaded notions such as "truth" and "universality". On the other hand, he considers himself as a post-metaphysical thinker and counts his theory of communicative rationality as a consequence of the linguistic turn. In this essay, I would argue that the way in which he appeals to notions of "truth" and "universality" is not consistent with his post-metaphysical commitments and requirements of linguistic turn.

Keywords: Truth, Universality, Communicative action, Validity claim, Normativity

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۳۱

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، آدرس الکترونیک:

mo_nouri@sbu.ac.ir

مقدمه

اگر بتوان مضمونی را در سرتاسر اندیشهٔ پرفراز و نشیب هابرماس غربال کرد، آن نخواهد بود مگر تلاش بی‌وقفهٔ او برای حفظ امید به رهایی^۱ از سلطه و سرکوب، امیدی که در قلب جریان روشنگری جای دارد و به عقیدهٔ او در قالب پروژه‌های ناتمام و روبه‌پیشرفت تا روزگار ما نیز هم‌چنان در جریان است. از نظر او، پوزیتیویسم و زمینه‌گرایی گرایش‌های عمده‌ای هستند که به دلیل فقدان مبنایی برای گذر از بسترها و زمینه‌های فرهنگی و، در نتیجه، عدم توانایی برای ایستادن در نقطه‌ای که امکان نقد غیرخود-ارجاع را فراهم آورد، امکان نظری و عملی آن آرمان رهایی‌بخش را منتفی کرده‌اند. در نتیجه، هابرماس از یک سو می‌کوشد با توسل به جنبه‌های غیرزمینه‌گرایانهٔ مفاهیم صدق و جهان‌شمولی و تدوین نظریهٔ کنش ارتباطی بر پایهٔ آن‌ها از تنگناهای نسبی‌گرایانهٔ پوزیتیویسم و زمینه‌گرایی فراتر رود، و از سوی دیگر به دلیل التزام به تعهدات پسا-متافیزیکی چرخش زبانی سعی می‌کند با ابتدای نظریهٔ کنش ارتباطی بر علوم قانون‌شناختی از تضمینات استعلایی و متافیزیکی مفاهیم صدق و جهان‌شمولی بکاهد. در این مقاله می‌کوشم نشان دهم که تکیه بر آنچه که هابرماس «لحظهٔ برگزیده»^۲ آید این دو مفهوم یا ویژگی «نامشروط» آن‌ها می‌نماید با لوازم چرخش زبانی ناسازگار است و از این رو او را به ورطهٔ تفکر متافیزیکی‌ای سوق می‌دهد که وی خود را میرا از آن می‌داند.^۳ در ادامه، نشان می‌دهم که ابتدای نظریهٔ کنش ارتباطی بر علوم قانون‌شناختی در مراحل متأخرتر اندیشهٔ او اگرچه تا حدودی از بار متافیزیکی و استعلایی نظریهٔ کنش ارتباطی می‌کاهد، آن را به سطح ایدئال‌سازی‌های زمینه‌گرایانه تقلیل می‌دهد و بنابراین تأکید هم‌زمان بر «لحظهٔ برگزیده»^۴ی دعای اعتبار و اتکای آن‌ها بر علوم قانون‌شناختی زمانه، طرح او را دچار نوعی ناسازگاری می‌کند. این ناسازگاری درونی هابرماس را به تدریج به سمت همان زمینه‌گرایی‌ای سوق می‌دهد که در ابتدا پژوه فکری خود را در تقابل با آن طراحی کرده بود. بنابراین مبنای هنجاری کنش ارتباطی که قرار بود تکیه‌گاهی ارشمیدسی برای نقد هرگونه بستر و زمینهٔ فرهنگی و، از این راه، معیار و ملاک هرگونه نقد غیرخودارجاع باشد، از برآوردن مقصود ناتوان است.

۱. تناقض‌های زمینه‌گرایی و لزوم تفکیک دعوی اعتبار از سایر دعوی

به عقیدهٔ هابرماس، آرمان رهایی‌بخشی روشنگری در پی غلبهٔ پوزیتیویسم و تاریخ‌گرایی می‌رفت تا به نو میدی کامل بیانجامد، اما تناقض‌های نظری پوزیتیویست‌ها و تاریخ‌گرایان امید به پروژه

1. emancipation

2. transcendent moment

3. Habermas 1992

نوری

رهایی بخشی مدرنیته را هم چنان زنده نگه داشته است. تاریخ‌گرایی زبانی^۱، که از نظر هابرماس زمینه‌گرایی چون نیچه، فوکو، دریدا و رورتی از مصادیق بارز آن به شمار می‌آیند، بر این نکته اصرار می‌ورزد که بسترهای فرهنگی-تاریخی هر جامعه نقطه آغاز و انجام تفکر اعضای آن را تشکیل می‌دهد و هرگونه امید به رهایی از این بسترها و گذار به چیزی که فراتر از روال‌های اجتماعی صرف باشد سودای خامی بیش نیست. برای مثال، طبق نظر ریچارد رورتی «هیچ چیز توجیه به حساب نمی‌آید مگر با ارجاع به [باورهایی] که پیش‌تر پذیرفته‌ایم و هیچ راهی برای بیرون آمدن از باورها و زبان‌مان برای یافتن آزمونی جز انسجام وجود ندارد.»^۲ با این وصف، اگر بپذیریم که هویت ما و هنجارهای حاکم بر اندیشه و کنش‌مان توسط رویه‌های توجیهی جامعه زبانی ما تعیین می‌شود، آن‌گاه باید نتیجه گرفت که ما در دایره بسته بازی زبانی فرهنگ خودی محبوس‌ایم^۳ و تلاش برای گشودن راهی به بیرون از این بن‌بست و دست‌یازیدن به آنچه که حقیقت جهان‌شمول می‌نامیم‌اش در حکم بازگشت به تفکر اسطوره‌ای، متافیزیکی، یا مذهبی ست که دوره‌اش سرآمده است.

از نظر هابرماس، لازمه این موضع زمینه‌گرایان این است که همه دعای اعتبار به یک اندازه تخته‌بند زمینه‌های فرهنگی خود هستند و بنابراین هرگونه نقدی خواه‌ناخواه وابسته به پس‌زمینه باورهایی است که آن‌ها را نقد می‌کند. این دیدگاه علاوه بر این که نقد هنجارین را در درون هر جامعه زبانی بی‌معنای می‌کند، امکان گفت‌وگوی معنادار و نقد غیرخودارجاع بین جوامع زبانی را منتفی می‌سازد. به نظر می‌رسد تنها راه نجات از این حصار این است که در دل هرگونه دعوی اعتبار (va-*validity claims*) وجهی را رصد کنیم که به بیرون از زمینه بومی و محلی آن اشاره دارد و می‌تواند آن را از دعاوی دیگر، از جمله دعوی قدرت یا دعوی کارایی، جدا کند. با این تفکیک می‌توان کاربردهای ابزار عقل را از کاربردهای ارتباطی آن جدا کرد و از پیش‌فرض‌های آن برای تمهید یک ملاک هنجاری جهت نقد روال‌های حاکم بر تفکر و عمل کمک گرفت. «نقد وقتی تبدیل به نقد ایدئولوژی می‌شود که می‌کوشد نشان دهد اعتبار یک نظریه به قدر کافی از بستری که از آن برخاسته جدا نیست؛ که در سپاس پشت نظریه مخلوط غیرمجازی از قدرت و اعتبار نهفته است، و این که آن نظریه هنوز وجهه و اعتبار خود را از آن دارد.»^۴ بدین طریق عقل غیرابزاری نه تنها می‌تواند از جذب شدن خود در روابط قدرت جلوگیری کند، بلکه می‌تواند افشا کند که در کجا بسترهای جداگانه هر دعوی اعتبار - دعوی صدق، دعوی عدالت، دعوی اصالت، دعوی صداقت، و دعوی کارایی - در هم خلط شده و با دخالت روابط قدرت تحریف شده است.

1. linguistic historicism

2. Rorty 1979: 178

۴. همان: ۱۱۶

۳. نک ۳۷۲: Habermas 1998

۲. نظریه کنش ارتباطی و تکیه بر مفاهیم صدق و جهان‌شمولی

با نظر به این ملاحظات، هابرماس پروژه خود را تعریف می‌کند: ساختن یک نظریه اجتماعی فراگیر برای نقد ساختارهای وضع موجود بر اساس تدارک معیاری که بتواند علی‌الاصول از قید هرگونه زمینه و بستری رها باشد. برای پیش‌برد این پروژه که اعتبار هرگونه نقد در معنای حقیقی کلمه وابسته به آن است، نخست باید معیاری برای تحریف‌شدگی یا تباهی‌زدگی یا نابه‌هنجاری هرگونه دعوی به دست داد، معیاری که خود به هر دلیل از خطر تحریف، تباهی، یا نابه‌هنجاری در امان باشد. سپس می‌توان با توسل به این معیار نقاب از عناصر نامطلوب برداشت، اجماع دروغین را از اجماع راستین تمیز داد، به‌هنجاری دروغین را از به‌هنجاری راستین بازشناخت، و در نهایت مسیر درست را برای الغا یا اصلاح باورها، پراکسیس‌ها یا نهادهای اجتماعی‌ای که بر پایه آن‌ها بنا شده است نشان داد. از این‌جاست که نظریه کنش ارتباطی هابرماس سر بر می‌آورد. غایت زبان ارتباط است و غایت ارتباط تفاهم میان انسان‌ها. هر جا که از به‌کارگیری زبان قصدی جز برقراری ارتباط و فهم داشته باشیم، با کنش غیرارتباطی یا کنش استراتژیک روبه‌رویم، کنشی که در آن دعوی قدرت یا دعوی کارایی جای دعوی اعتبار را گرفته و ارتباط را تحریف کرده است.^۱

قصد من در این‌جا شرح محتوای نظریه هابرماس نیست؛ آنچه برای من اهمیت دارد دلایل وی برای روی آوردن به نظریه و نیز مکانیسم وی برای تدوین آن است. چنان‌که دیدیم، دلایل روی آوردن به نظریه، اجتناب از افتادن در دام تناقض‌های عملی و نظری زمینه‌گرایی است. اگر بپذیریم که انسان‌ها همواره تخته‌بند بسترها و زمینه‌های فرهنگی-تاریخی خود هستند، در واقع امکان وجود هرگونه مبنایی برای نقد و اصلاح روال‌های جامعه زبانی خود را نفی کرده‌ایم؛ و در پی آن هیچ بنیان‌هنجاری‌ای برای توصیه به تغییر رویه‌های موجود و در پیش گرفتن رویه‌های دیگر نداریم. پس برای این‌که بتوانیم نقد را امکان‌پذیر کنیم، و همه آرمان‌های وابسته به آن، از قبیل رهایی، پیش‌رفت، یادگیری، و غیره را زنده نگه داریم، باید بتوانیم از حصار زمینه‌گرایی و دایره بسته بازی‌های زبانی فراتر رویم.^۲

اما با توجه به این‌که هابرماس چرخش زبانی را می‌پذیرد، مکانیسم گذار از بستر و زمینه را بر چه اساسی تبیین می‌کند؟ چنان‌که می‌دانیم، در پارادایم ذهن‌گرایانه فلسفه، صدق جملات منوط به رابطه دو-موضوعی جمله و واقعیت بود و زبان، هم‌چون ذهن، رسانه‌ای تصور می‌شد که آینه‌وار جهان را منعکس می‌کرد. اما در پارادایم زبانی فلسفه، زبان بستری است که هرگونه دعوی معنادار از آن آغاز و بدان منتهی می‌شود. بنابراین سودای این‌که معناداری زبان یا صدق جملات را با استناد به سپهری

نوری

ورای زبان تبیین کنیم، با چرخش زبانی اساساً رخت برمی بندد. به تبع آن، بسیاری از مسائل فلسفی، از جمله جدل رئالیسم و ایدئالیسم، که مستلزم جدائی زبان و واقعیت بود نیز بلا موضوع می شود. زبان اینک به جای رسانه واقعیت، افق ارتباط قلمداد می شود، بستری که رویه های توجیهی^۱ ما در آن شکل می گیرند و تطور می یابند. حجیت معرفتی اول شخص مفرد، که طبق پارادایم ذهن گرایانه به مدد درون نگری ایده های درونی اش به دنبال توجیه معرفت خود بود، جای خود را به حجیت معرفتی اول شخص جمع می دهد، یعنی «ما»ی یک جماعت ارتباطی که هر فردی دیدگاه های اش را در برابر او باید توجیه کند:

باید با رجوع به آنچه که جامعه گفتن اش را برای ما روا می دارد، عقلانیت و حجیت معرفتی^۲ را تبیین کنیم، نه برعکس؛ این ذات آن چیزی است که من «رفتارگرایی معرفت شناسانه» می نامم. این دیدگاه مدعی است که اگر ما قاعده های یک بازی زبانی را بلد باشیم، در آن صورت برای فهم چرایی حرکت هایی که در آن بازی زبانی صورت می گیرد، همه آنچه را که لازم است خواهیم دانست.^۳

بدین طریق در مسئله توجیه معرفت، ایده «تماس با واقعیت» جای خود را به ایده «تماس با یک جامعه زبانی» می دهد، جامعه ای که معیارها و هنجارهای اش قواعد حقیقت، معرفت، و عقلانیت را تعریف می کند و ما به هنگام توجیه باورهای مان خود را تنها در برابر آن ملزم به پاسخ گویی می دانیم. اما هابرماس به چنین تفسیری از چرخش زبانی تن نمی دهد. او معتقد است زمینه گرایی در چرخش زبانی همان مسائلی را به بار می آورد که شک گرایی در پارادایم ذهن گرایی به بار می آورد: این که اگر رویه های توجیهی ما وابسته به زمینه های فرهنگی و بستر زبانی ای است که در آن بالیده ایم، چه گونه می توان از ادعای موجه بودن یک گزاره، صادق بودن آن را نتیجه گرفت؟ این تنگنا، با نسبی گرایی ای که با خود به همراه می آورد مفاهیم هنجارین دیگری همچون نقد، عقلانیت، پیشرفت، یادگیری و رهایی را نیز غیر قابل توضیح می کند. بنابراین هابرماس می کوشد در عین التزام به مزیت های بینا-سویژکتیو چرخش زبانی، با تکیه بر آنچه که آن را «نقش پراگماتیکِ صدق» می نامد بر تنگناهای زمینه گرایی غلبه کند. از نظر او، تضمینات رئالیستی مفهوم صدق تضمین می کند که ما به رغم وابستگی مان به زمینه های فرهنگی خود در حصار رویه های توجیهی محبوس نیستیم؛ ویژگی های معناشناختی و پراگماتیکِ صدق گواهی می دهند که ما به هر طریقی به «نامشروطیت» و «جهان شمولی» ای که لازمه دعوی اعتبار صدق است راه پیدا می کنیم و دعاوی ما معطوف به جنبه برگزنده ای حقیقت - خواه به عنوان رابطه غیر معرفتی تطابق با واقعیت، خواه به عنوان رابطه معرفتی

1. justificatory practices

2. epistemic authority

3. Rorty 1979: 174

4. transcendent

Noori

نقطه ایدئال پژوهش^۱ - است. صدق، دست کم آن جا که نقش پراگماتیکش در ساحت استدلالی گفتمان مد نظر است، مفهوم حدی توجیه است و با تحمیل شرایط ایدئال بر ساحت گفتمان، ما را به برگزیدن از زمینه و بستر کنونی دعاوی خود سوق می دهد؛ کسانی که با نیت متقاعد شدن - یعنی به قصد ارتباط و فهم - وارد گفت و گو می شوند:

وضعیت گفتاری ای به خود می گیرند که شرایط نامحتمل را بر آورده می کند: گشودگی به روی عموم، دربرگیرندگی، حقوق برابر برای مشارکت، مصونیت در برابر اجبار درونی یا بیرونی، و نیز جهت گیری طرف های بحث به سمت رسیدن به تفاهم (یعنی، یعنی بیان صادقانه گفته ها). این پیش فرض های اجتناب ناپذیر استدلال ورزی، از شهودی حکایت دارند بدین مضمون که گزاره های صادق در برابر تلاش های صورت گرفته برای ابطال آن، که از لحاظ زمانی، اجتماعی، و مکانی هیچ محدودیتی ندارند، مقاوم اند.. یک گزاره صادق است اگر در برابر همه تلاش ها برای ابطال آن تحت شرایط شاق گفتمان عقلانی، مقاومت کند.^۲

در جایی دیگر هابرماس همین نکته را نه فقط درباره دعوی اعتبار صدق بلکه درباره هر گونه دعوی اعتبار بیان می کند:

دعاوی اعتبار چهره ای ژانوسی دارند: آنها، به عنوان دعوی، از هر بستر بومی و محلی ای بر می گذرند؛ در عین حال، باید این جا و اکنون مطرح شوند و باید دو فاکتور باز شناخته شوند اگر قرار است توافق مشارکت کنندگان در تعامل را جلب کنند، توافقی که برای همکاری مؤثر نیاز است. لحظه ای برگزیده اعتبار جهان شمول [حصار] هر گونه محلیتی^۳ را در می شکند.^۴

دعوی اعتبار «درستی اخلاقی»^۵ برخلاف دعوی صدق، فاقد نقطه ارجاعی است که از توجیه برگردد؛^۶ با این وجود، از آن جا که هر گونه دعوی اعتبار خواه ناخواه ملزم به رعایت پیش فرض های کنش ارتباطی و طفیلی «استدلال بهتر» است، می توان گفت که دعاوی «درستی اخلاقی» نیز در نهایت چاره ای جز رعایت شرط جهان شمولی ندارند. بنابراین اگر چه دعاوی اخلاقی و فرهنگی،

۱. به طور خلاصه، نظریه های معرفتی صدق (epistemic theories of truth) نظریه هایی هستند که صدق را بر اساس مفاهیم شناخت، باور، توجیه، و چشم انداز تبیین می کنند و در کل صدق گزاره ها را وابسته به نظام های باور و شناخت می دانند، در حالی که نظریه های غیر معرفتی صدق (non-epistemic theories of truth) صدق گزاره ها را وابسته به واقعیت یا امری مستقل و بیرون از نظام های باور و اندیشه می دانند. هابرماس در صدق و توجیه تعدیل نظر خود درباره نظریه های معرفتی و غیر معرفتی صدق را توضیح می دهد: نک Habermas 2003: 36-42.

2. Habermas 2000: 46

3. moment

4. provinciality

5. Habermas 1987a: 322-323

6. moral rightness

۷. نک Habermas 2000: 55; 2003: 259

نوری

برخلاف دعاوی علمی، فاقد دلالت‌های هستی‌شناسانه‌اند، جهان‌شمولی آن‌ها هم‌چنان محفوظ است و نمی‌توان آن‌ها را تماماً پاینده و بستر قلمداد کرد. اعتبار قضاوت‌های اخلاقی بر این اساس ارزیابی می‌شود که آن‌ها تا چه اندازه می‌توانند توافق هنجاری همه طرف‌های درگیر را، یعنی همه کسانی که از آن قضاوت اخلاقی متأثر می‌شوند، جلب کنند. این قید، همه طرف‌ها را ملزم می‌کند تا برای کسب اعتبار دعاوی اخلاقی یا فرهنگی خود از طریق اتخاذ چشم‌اندازهای طرف‌های دیگر به یک چشم‌انداز مشترک فراگیر برسند که دغدغه‌ها و منافع همگان در آن لحاظ شده است.^۱

بدین طریق، هابرماس با مبنا قرار دادن شرط جهان‌شمولی اصلی را تقریر می‌کند که مبنای هنجاری و انتقادی تمامی گفتمان‌های مدرنیته، اعم از علم، اخلاق، حقوق، سیاست، و غیره، و ملاک مشروعیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. این اصل که به «اصل گفتمان»^۲ معروف است از این قرار است: «تنها آن دسته از هنجارهای کنشی‌ای معتبر هستند که همه اشخاصی که ممکن است از آن‌ها متأثر شوند بتوانند در مقام مشارکت‌کنندگان در گفتمان‌های عقلانی بر سرشان به توافق برسند.»^۳ برای مثال، اطلاق این اصل به حوزه سیاست تقریر اصل دموکراسی را به دنبال دارد و اطلاق آن به حوزه حقوق، به تقریر اصل مشروعیت حقوقی^۴ می‌انجامد. اکنون می‌توان گفت هابرماس به هدف اولیه‌ای که با نگارش دانش و علائق بشر آغاز شده بود دست یافته است: در انداختن یک نظریه اجتماعی انتقادی برای ارزیابی نهادهای موجود در جهت تحقق آرمان‌رهای بخش روشنگری.

در این شرح مختصر، کوشیدم نشان دهم که مبنا و موتور محرکه هابرماس برای رهایی از زمینه‌گرایی و طراحی یک نظریه انتقادی فراگیر چیزی نیست جز مفاهیم صدق و جهان‌شمولی، مفاهیمی که به او امکان می‌دهند دعاوی انسانی را از قید زمینه و بستر رها کند و به آن‌ها اعتباری جهان‌شمول ببخشد.

۳. چالش‌های مبانی نظری کنش ارتباطی

۳.۱) بار متفاوتیکی مفاهیم صدق و جهان‌شمولی: چنان‌که دیدیم، هابرماس مفاهیم صدق و جهان‌شمولی را به چشم مفری برای رهایی از محصوره‌های زمینه‌گرایانه و موتور محرکه‌ای برای پارادایم‌های زبانی در جهت شکستن حصارهای «محلیت» و گذار به نقطه ایدئال پژوهش می‌بیند، بنیان‌های نظری‌ای که مفاهیم مهم رهایی، یادگیری و پیش‌رفت را نیز معنادار و امکان‌پذیر می‌کنند.

۱. نک 260-261: Habermas 2003

2. discourse principle

3 Habermas 1996: 107

۴. «تنها آن قوانینی می‌توانند مدعی مشروعیت شوند که بتوانند موافقت همه شهروندان را در قالب فرایند گفتامانی قانون‌گذاری، که به نوبه خود به‌طور قانونی ساخته شده است، به دست آورند» (Habermas 1996: 110)

می‌دانیم که مفاهیم صدق و جهان‌شمولی گران‌بار از تضمینات متافیزیکی هستند، اما هابرماس که خود یکی از مدافعان پروپاقرص تفکر پسا-متافیزیکی است می‌کوشد ثابت کند که این مفاهیم را نه از چشم‌انداز متافیزیکی بلکه از چشم‌انداز پراگماتیک مشارکت‌کنندگان در گفت‌وگو تحلیل می‌کند. برای این هدف، او در پراگماتیکس صوری خود تلاش می‌کند مهارت زبانی سوژه‌های صلاحیت‌دار را، که خصیلتی شهودی دارد، به‌طور نظام‌مند بازسازی کند. هدف اصلی در پراگماتیکس صوری:

تشریح مهارت پیشانظری یک نوع کلی، در تقابل با صلاحیت‌های فردی و گروهی خاص، است. بنابراین پراگماتیکس صوری پیش‌فرض‌های اجتناب‌ناپذیری را که هدایت‌کننده مبادلات زبانی میان گویندگان و شونده‌گان در فرآیندهای ارتباطی روزمره در هر گونه زبانی است، به ما یادآوری می‌کند و ما را آگاه می‌سازد که، در مقام گویندگان و شنونده‌گان، چیزهایی هست که ما، به حکم ضرورت، باید پیشاپیش مسلّم بیان‌گاریم اگر که ارتباط قرار است موفقیت‌آمیز باشد.^۱

از این منظر است که او نتیجه می‌گیرد صدق به‌عنوان نقطهٔ ارجاع مشترک مشارکت‌کنندگان در گفت‌وگو و به‌عنوان نقطهٔ ایدئالی که گفتمان استدلالی رو به سوی آن دارد، ایفای نقش می‌کند. به رغم شباهت رویکرد استعلایی او به کانت، وی در جای‌جای آثارش به تفاوت پروژهٔ خود با پروژهٔ کانت اشاره می‌کند؛ برای مثال، وی در گفتمان فلسفی مدرنیته می‌گوید: «مفهوم نظری-ارتباطی زیست‌جهان از زیر بار وام‌های فلسفهٔ استعلایی رها شده است»؛^۲ یا «باید روشن کنیم که محض‌گرایی عقل محض قرار نیست در عقل ارتباطی احیا شود».^۳

با این همه، به نظر می‌رسد که در پیش‌فرض‌های هابرماس نوعی دل‌بستگی به مفهوم غیر معرفتی صدق - در معنای تطابق با واقعیت بی‌چشم‌انداز - وجود دارد. این دل‌بستگی‌های پنهان گه‌گاه در تحلیل‌های او بیرون می‌زنند و پیش‌فرض‌های گفتمانی او را که از چرخش زبانی آغاز شده بود، نقض می‌کنند. برای مثال، به رغم تأکید او بر غریبال‌کردن تضمینات پراگماتیک صدق، وی هم‌چنان اکره دارد از این‌که از مفهوم صدق، در معنای باز‌نمایی و تطابق، دل بکند.^۴ برای همین به رغم بلا‌موضوع شدن دعوی رئالیسم-ایدئالیسم در چرخش زبانی، او تلاش می‌کند شهودهای رئالیستی را به طریقی در نظریهٔ عقلانیت ارتباطی خود حفظ کند:

1. Habermas 1998: 2

2. Habermas 1987a: 358

۳. همان: ۳۰۱. برای شرحی مفصل‌تر دربارهٔ تفاوت پروژهٔ استعلایی هابرماس با پروژهٔ استعلایی کانت، نک Habermas 1998: 41-46.

۴. «نظریهٔ تطابقی صدق قادر بود یکی از جنبه‌های بنیادین محمول «صدق» را لحاظ کند. این جنبه - انگارهٔ اعتبار نامشروط - پشت‌گوش انداخته می‌شود اگر صدق یک گزاره به منزلهٔ انسجام آن با گزاره‌های دیگر. تلقی شود» (Habermas 2000: 40).

نوری

پرسش از ارتباط درونی میان توجیه و صدق - ارتباطی که توضیح می دهد چرا ما ممکن است، در پرتو شواهدی که برای ما حاضر است، دعوی صدق نامشروطی را اقامه کنیم که ورای آنچه را توجیه شده نشانه می گیرد - یک پرسش معرفت‌شناسانه نیست. رسیدن به تفاهم نمی تواند عمل کند مگر آن که مشارکت کنندگان به یک جهان عینی واحد ارجاع دهند. این فرض راجع به یک جهان عینی که مستقل از توصیفات ما است یک استلزام عملکردی متعلق به فرآیندهای مشارکتی و ارتباطی ما را تحقق می بخشد.^۱

اما مفهوم صدق در عبارت «ارتباط درونی توجیه و صدق» گرانبار از تضمینات متافیزیکی ست، چرا که در سپاس پشت این عبارت تصویری از صدق یا حقیقت به عنوان علت اصلی توجیه باورهای ما نهفته است؛ توگویی ورای همه پراکسیس های زبانی ما واقعیتی هست که مسبب اصلی صدق برخی باورها و کذب برخی دیگر می شود و ما علی الاصول می توانیم با خروج از بستر باورها و پراکسیس های کنونی مان به طریقی با آن ارتباط برقرار کنیم و صحت و سقم روال های توجیهی خود را با آن بسنجیم. کسی که به این دلالت های ضمنی استناد می کند، ورای کارکرد تأییدآمیز صدق - یعنی کارکردی که مفهوم «صدق» برای تأیید باورهای موجه ما دارد - نقشی تعیین کننده تر برای آن قائل است. ریشه این دل بستگی هابرماس به چنین برداشتی، پایبندی او به تلقی چارلز سندرز پرس از صدق به معنای «آنچه مقدر است همه پژوهش گران در پایان بر سرش به توافق برسند» است؛^۲ به تعبیر دیگر، اگر چه ما به سبب قیدوبندهای زمینه گرایانه خود ممکن است از حقیقت - باور مطابق با واقع - دور بمانیم، اما حقیقت بدین معنا هم چنان نقش خود را ایفا می کند و سرنوشت اجماع نهایی ما را رقم می زند؛ این همان نقطه ایدئال پایانی پژوهش است که در آن توجیه سرانجام - به رغم مقید بودنش به زمینه - با صدق [حقیقت] ناوابسته به زمینه و بستر منطبق می شود.^۳ همین فرض پنهان است که او را به ایدئال سازی رویه های توجیهی به عنوان کلیدی برای راهیابی به صدق سوق می دهد. بنابراین او به پیشنهاد ریچارد رورتی برای فروکاستن مفهوم صدق به نقش های نقل قول زدایانه، تأییدی و احتیاط آمیز

1. Habermas 2000: 41.

۲. پرس مفهوم حقیقت یا صدق را این گونه تعریف می کند: «آن چه ما از حقیقت مراد می کنیم این است: باوری که مقدر است همه کسانی که تحقیق می کنند سرانجام بر سرش به توافق برسند؛ آن چه ما از "امر واقعی" مراد می کنیم این است: ابژه ای که در آن باور بازنمایی شده است. من بدین طریق واقعیت را تبیین می کنم. واقعیت آن چه که واقعی ست مبتنی ست بر فاکت واقعی ای که تحقیق مقدر است به باور به آن بیانجامد، دست کم اگر تحقیق به اندازه کافی تداوم یابد.» (Peirce 1955: 38-39) جذابیت تبیین پرس در این است که ترکیبی از ویژگی های معرفتی و غیر معرفتی صدق را در هم می آمیزد، اما پایبندی به نظریه تطابق - که ریشه در ویژگی غیر معرفتی صدق دارد - در آن هم چنان محفوظ است و همین نکته منشأ انتقاد کسانی چون رورتی به برداشت پرس از صدق، و به تبع آن برداشت هابرماس، پاتنم، و اهل است. درباره انتقاد رورتی به برداشت پرس از صدق نک 129-132: Rorty 1991؛ و درباره تفسیر هابرماس از پرس، و از

مزیت ها و نواقص نظریه او نک 36-38, 90-91: Habermas 2003.

۳. نک 67; 1991a: 27: Rorty 1989.

تن نمی‌دهد^۱ و هم‌چنان می‌کوشد صدق در معنای تطابق را به‌عنوان مبنایی برای تعهد طرف‌های گفت‌وگو به رعایت شرط‌های ایدئال گفت‌وگو حفظ کند. او برای این که صدق را از مضمحل شدن در مفهوم توجیه و آفات نسبی‌گرایانه آن نجات دهد، بر ویژگی غیرزمینه‌گرایانه یا، به اصطلاح، «نامشروط» صدق تمرکز می‌کند و سپس به‌طور ضمنی محتوای این امر نامشروط را عامل مقاومت گزاره صادق در برابر ابطال‌های زمانی-مکانی قلمداد می‌کند، ویژگی‌ای که مفهوم «توجیه» برخلاف مفهوم «صدق» از آن تهی است. اگر گزاره موجه گزاره‌ای است که برای جامعه ارتباطی من، در این جا و اکنون، موجه باشد، پس گزاره صادق - که علی‌القاعده باید از قیده‌های زمینه‌گرایانه رها باشد - گزاره‌ای است که نه فقط برای جامعه ارتباطی من بلکه برای همه جوامع ارتباطی در همه مکان‌ها و زمان‌ها قابل توجیه باشد؛ یعنی در پیشگاه جماعت ارتباطی به‌طور کلی بتوان آن را موجه ساخت. از نظر هابرماس، نقطه عزیمت ما برای ایدئال‌سازی لزوماً خصیصه‌های محتوایی فرهنگ خودی نیست تا اتهام مصادره به مطلوب را متوجه ما سازد، بلکه ویژگی‌های صوری و رویه‌ای توجیه به‌طور کلی است که در همه فرهنگ‌ها و زبان‌ها وجود دارد. برای مثال، هر کس که با نیت متقاعد شدن از طریق بحث با دیگران وارد گفت‌وگو شود عملاً باید بپذیرد که طرف‌های بحث موافقت و مخالفت‌شان را تنها منوط به ارائه «استدلال بهتر» می‌کنند نه به امتیازات نامربوطی چون قدرت یا کارایی. به عبارتی، می‌توان گفت شرط‌های صوری کنش ارتباطی از شهودی حکایت می‌کنند که باورهای صادق را در برابر همه استدلال‌های علیه، چه در زمینه کنونی و چه در همه زمینه‌های ممکن، مصون می‌داند. در نقد آن‌چه هابرماس در خصوص رابطه صدق و توجیه و نسبت آن با کنش ارتباطی مطرح می‌کند، به دو نکته می‌توان اشاره کرد. یکی این که لازمه تصور او از رابطه صدق و توجیه نسبت دادن نوعی قدرت علی برای مفهوم صدق است که علی‌القاعده باید از سوی واقعیتی بیرون از ساحت گفت‌وگو اعمال می‌شود و این نه با استلزامات چرخش زبانی سازگار است و نه با تعهدات پساتفیزیکی هابرماس. در بخش‌های بعد به این نکته بیشتر خواهیم پرداخت.

و اما نکته دوم این که برخلاف فرض هابرماس، زمینه‌گرایی ناتوان از تبیین چرایی تعهد طرف‌های گفت‌وگو به رعایت شرط‌های ایدئال گفت‌وگو نیست. وقتی که وجه اجتماعی هویت مشارکت‌کنندگان در گفت‌وگو را مسلم بیان‌گاریم - که از قضا این نکته مورد تأکید زمینه‌گرایان است - آن‌گاه طرف‌های گفت‌وگو خواه ناخواه متعهد اند به این که در قبال گفته‌های خود در برابر جماعت ارتباطی خویش مسئول و پاسخ‌گو باشند. سخن من نمی‌تواند به صرف این که از دهان من بیرون می‌آید معتبر باشد، بلکه برای احراز اعتبار باید شرط و شروطی را رعایت کند که در جماعت ارتباطی من «معیارهای

نوری

اعتبار سخن» به شمار می آیند. با این تفسیر، می توان زمینه گرا بود و هم چنان مبانی هنجاری برای دفاع از سخن و ورود به ساحت گفتمان استدلالی داشت.

هابرماس به این دفاع زمینه گرایانه دو ایراد می تواند وارد کند: یکی این که اگر مفهوم صدق غیر معرفتی - در معنای بازنمایی و تطابق - را حذف کنیم، آن گاه شرط و شروطهایی که جماعت ارتباطی تو برای «اعتبار یک گزاره» مطرح می کنند، اعتبارشان را از کجا می گیرند؟ از کجا می توان صحت خود این شرط های ایدئال را سنجید؟ به تعبیر ساده تر، اگر پشتوانه صدق را از شروط اعتبار سخن حذف کنیم، این شرط ها و، به تبع آن، اعتبار جماعت ارتباطی تو خصلتی گزاف و بی دلیل خواهند داشت. زمینه گرا، در مقابل، پاسخ خواهد گفت که من با چرخش زبانی در واقع از یافتن پشتوانه ای و رای گفت و گو، برای سنجش معیارهای ارتباطی جماعت زبانی خود، چشم شسته ام. همه آن چه به آن امید می توانم داشت این است که وارد این گفت و گو شوم و جریان گفت و گو را با توسل به معیارهایی که از دل آن برون می جوشد، هدایت کنم. این در واقع اذعان به این نکته است که من نمی توانم گفت و گو را با توسل به معیاری و رای گفت و گو هدایت و اصلاح کنم. به زبان ساده تر، این در واقع پذیرش عنصر پیشاینندی^۱ و بخت آوردگی در زبان، گفت و گو، شکل گیری جماعت زبانی، و در نهایت شکل گیری هویت های فردی ست. اما این بدین معنا نیست که من به عنوان عضو این جماعت زبانی از هرگونه مبنای هنجاری برای اصلاح و نقد محروم ام. جماعت زبانی من، طی فرآیند جامعه پذیری، ارزش های جمعی ای را در من نهادینه کرده است که به کمک آن می توانم گزاره های خود و دیگران را نقد و مسیر اصلاح را بر اساس آن ارزش ها مشخص کنم.

و اما ایراد دومی که هابرماس می تواند بگیرد: اگر بپذیریم که، حتا بدون مفهوم صدق، یک زمینه گرا دست کم در درون جامعه زبانی خود معیاری برای نقد و اصلاح دارد، آن گاه درباره گفت و گو با فردی که به جامعه زبانی او، و در نتیجه، به هنجارهای حاکم بر نقد و اصلاح در آن جامعه زبانی اعتقاد ندارد، چه می گوئید؟ «به محض این که مفهوم صدق به نفع مفهوم اعتبار معرفتی وابسته به زمینه برای ما^۲ حذف شود، نقطه ارجاع هنجاری لازم برای تبیین این نکته مفقود می شود که چرا مدافع گزاره p باید تقلاً کند برای p استدلالی و رای مرزهای گروه خود جست و جو کند.»^۳ پاسخ یک زمینه گرا به این ایراد هابرماس چیزی از این دست خواهد بود: بر چه اساسی مسئولیت پاسخ گویی یک مدعی در قبال جامعه خودی - حلقه مخاطبان مربوط - را با مسئولیت او در قبال یک جامعه بیگانه یکسان می انگارید؟ «مخاطبان مربوط» - یعنی همه کسانی که ما خود را موظف می دانیم دعاوی مان را برای

1. contingency

2. context-dependent epistemic validity-for-us

3. Habermas 2000: 51

Noori

آن‌ها توجیه کنیم، - خود مفهومی متأثر از زمینه و بستر است؛ نظام معرفتی هر فرد و مجموعه باورهای او ست که دایره و گستره این مفهوم را تعیین می‌کند. هر فرد در برابر اعضای جامعه زبانی خود مسئولیتی اخلاقی برای اثبات گزاره‌های خود دارد (دست‌کم آن گزاره‌هایی که قرار است الگوی عمل جمعی و سیاسی قرار گیرند و طبیعتاً منافع طرف گفت‌وگو را تحت تأثیر قرار می‌دهند)؛ بنابراین زمینه‌گرایی می‌تواند انگیزه او را توجیه کند، زیرا مخاطب‌اش جزئی از حلقه «ما» ست: همان کسانی که خود را در برابرشان مسئول می‌شمیریم و خویش‌شان را مکلف می‌دانیم که دلایل گفته‌ها و کرده‌های مان را برای‌شان توضیح دهیم. اما جنس این رویارویی آن‌جا که با جامعه زبانی بیگانه روبه‌رو می‌شویم فرق می‌کند. به تناسبی که آن جامعه در آن سوی طیف، یعنی قطب غیر خودی‌ها، قرار می‌گیرد، یعنی فاقد ارزش‌های نهایی مشترک با ما یا دارای اشتراکات بسیار حداقلی ست، انگیزه‌های پاسخ‌گویی نیز به سمت انگیزه‌های پراگماتیک - یا به قول هابرماس، انگیزه‌های استراتژیک - میل پیدا می‌کند. برای مثال، اگر چه به دلیل فقدان مبنای مشترک یا واگرایی ارزش‌های ریشه‌دار در برابر یک غیر خودی احساس مسئولیت اخلاقی نمی‌کنم که دلایل گفته‌ها و کرده‌های ام را توضیح دهم، دست‌کم آن‌جا که شرایط بقا یا برقراری یک زندگی مسالمت‌آمیز و به دور از جنگ اقتضا می‌کند، ناگزیر ام در قالب کنشی استراتژیک دلایلی برای ترغیب او به ترک مخاصمه اقامه کنم. البته این ترک مخاصمه و به تبع آن نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز خواه ناخواه می‌تواند مقدمه تشکیل جامعه‌ای فراگیرتر شود که آرام آرام غیر خودی‌های پیشین را به چشم خودی می‌نگرد و انگیزه‌های پراگماتیک نیز به تدریج رنگ انگیزه‌های اخلاقی به خود می‌گیرند. می‌توان تصور کرد که نخستین بارقه‌های اصل مدارا به‌عنوان اصلی پراگماتیک میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌هایی شکل گرفت که هم‌دیگر را غیر خودی می‌دانسته‌اند و امکان برقراری هرگونه کنش ارتباطی میان آن‌ها ناممکن بوده است، اما از آن‌جا که مجبور بودند همسایه، هم‌شهری، یا هم‌وطن خود را در کنار خود تحمل کنند، اصل مدارا را به‌عنوان پیش شرط همکاری و همزیستی مسالمت‌آمیز^۱ پذیرفتند. اما این در کنار هم بودن به شیوه مسالمت‌آمیز، حتا به رغم آن‌که انگیزه‌های پراگماتیک در آن دخیل بوده و نه انگیزه‌های اخلاقی، آرام آرام، به اقتضای نزدیکی و هم‌جواری و ایجاد فرصت‌های بیش‌تر برای همدلی و همذات‌پنداری، این دو جماعت را به یک‌دیگر نزدیک‌تر و در قالب جماعتی فراگیرتر ادغام کرده است، چنان‌که اصل مدارا دیگر نه صرفاً به‌عنوان یک اصل پراگماتیک بلکه به‌عنوان یک اصل اخلاقی که نشانه حرمت نهادن به اعضای این جامعه فراگیرتر است رعایت می‌شود.

بنابراین آن‌جا که هابرماس می‌کوشد با تکیه بر مفاهیم صدق و جهان‌شمولی، که تضمینات

نوری

متافیزیکی گرانباری را با خود به يدک می‌کشند، یک مبنای هنجاری از پیش موجود را برای هرگونه گفت‌وگو غربال کند، زمینه‌گرا می‌کوشد این مبنای هنجاری را از دل گفت‌وگوهای واقعی بیرون بکشد و به کار اندازد. آن‌جا که این گفت‌وگو میان اعضای جماعت خودی و دارای ارزش‌ها و مبانی مشترک شکل گرفته است، ما هنجارها را کشف می‌کنیم، اما آن‌جا که گفت‌وگو میان دو جماعت گوناگون با تفاوت‌های حداکثری صورت می‌گیرد، این هنجارها ناگزیر باید در جریان گفت‌وگو به طریقی ایجاد شوند. اگر در اعتراض گفته شود که «آن‌گاه چه هنجاری بر روند ایجاد این هنجارهای جدید حاکم است؟» زمینه‌گرا پاسخ خواهد داد که «پیشاپیش نمی‌دانیم»: این نکته‌ای است که تا حدود زیادی به پیشیندگی‌های مسیر گفت‌وگو بستگی دارد. از یک جهت می‌توان این سخن زمینه‌گرا را در حکم اعتراف به شکست قلمداد کرد: اذعان به این که نمی‌توانیم پیشاپیش مسیر جریان‌های اجتماعی را پیش‌بینی و کنترل کنیم و نمی‌توانیم پیشاپیش تعیین کنیم که در پی زدو خورد نیروهای پیچیده طبیعی و فرهنگی چه هویتی به خود می‌گیریم. از جهت دیگر، می‌توان آن را نوعی اجتناب از خودفریبی تعبیر کرد، خودفریبی کسانی که به چیزی چون صدق یا واقعیت یا معیارهای جهان‌شمول از پیش موجود، چیزی فراسوی جریان گفت‌وگو، دل بسته اند تا با تلاش برای اتصال به آن بتوانند جریان گفت‌وگو را به آن مقصد از-پیش-مقدّر هدایت کنند.

۳.۲ فرض‌های استعلایی گرانبار: پیش‌تر گفتیم که هابرماس می‌کوشد پروژه خود را از پروژه استعلایی کانت تفکیک کند. پروژه استعلایی کانت به پارادایم عقل سوژه-محور تعلق دارد و می‌کوشد «شرایط پیشینی امکان تجربه را شناسایی و تحلیل کند». به نظر می‌رسد اگر «عقل ارتباطی» را جایگزین «عقل سوژه-محور» کنیم و به جای «شرایط پیشینی تجربه» «پیش‌فرض‌های کنش ارتباطی» را بنشانیم، شکل و شمایل پروژه هابرماس چندان تفاوتی با پروژه کانت نداشته باشد؛ «اثبات پیشینی [شرایط تجربه] جای خود را به پژوهش استعلایی در باب شرایطی می‌دهد که به‌طور استدلالی دعوی اعتبار را نجات می‌دهند، "دعوی اعتبار"ی که مناسب دفاع گفتمانی ممکن هستند». اگر «استعلایی» را در معنای پرشدت و وحدت کلمه به کار ببریم، دقیقاً همان چیزی خواهد بود که به کار پروژه اصلی هابرماس، یعنی نقد زمینه‌گرایی و یافتن پایگاهی ارشمیدسی برای نقاب‌برداری از ایدئولوژی یا روابط تحریف‌شده، می‌آید. «استعلایی» بدین معنا باب کار نقد ایدئولوژی است. چنان‌که وی در مراحل اولیه اندیشه خود می‌گوید:

علوم نظام‌مند مربوط به کنش اجتماعی، یعنی اقتصاد، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی، چنان‌که از علوم تجربی-تحلیلی برمی‌آید، هدفشان تولید دانش قانون‌شناختی^۲ است.

1. Habermas 1998: 44

2. nomological knowledge

یک علم اجتماعی انتقادی، اما، نمی‌خواهد به این اکتفا کند. دغدغه چنان علمی رفتن به فراسوی این هدف و تعیین این نکته است که چه موقع گزاره‌های نظری قاعده‌مندی‌های نامتغیرکنش اجتماعی بماهوکنش اجتماعی^۱ را به تصویر می‌کشند، و چه موقع آن‌ها فقط روابط وابستگی را که علی‌الاصول قابل‌تغییر اند بیان می‌کنند، روابطی که از لحاظ ایدئولوژیک یخ‌بسته‌اند.^۲ (تأکید از من)

اما او در آثار متأخرتر خود چنین برداشت سفت‌وسختی از امر استعلایی را چندان خوش نمی‌دارد و مکانیسم پراگماتیکس صوری را بیش‌تر در قالب همان دانش‌های قانون‌شناسانه‌ای مجسم می‌کند که پیش‌تر ناکافی تلقی‌شان می‌کرد. اینک او به «تفسیری مینیمال از امر استعلایی» روی می‌آورد. او برای این کار، هر گونه تجربه منسجم را واجد یک «چارچوب مقوله‌ای» یا «ساختار مفهومی» می‌داند؛ این نظام مفهومی بنیادین که در تمامی تجارب این‌چنینی مستتر است «امر استعلایی در قالب تفسیری مینیمال» نام دارد.^۳ تفاوت‌های این نوع امر استعلایی از «امر استعلایی کانتی» از این قرار است: نخست این‌که پیشینی‌گرایی کانت شدت و غلظت خود را از دست می‌دهد، زیرا پژوهش استعلایی جدید باید نخست بر صلاحیت^۴ سوژه‌های شناسا تکیه کند تا ببیند آن‌ها چه تجربه‌ای را «منسجم» می‌نامند، تا بعد نوبت به غربال کردن پیش‌فرض‌های مقوله‌ای آن برسد. دوم این‌که نمی‌توان پیشاپیش تأثیر محدودیت‌های تجربی و محتمل را در کاربرد مفهوم «تجربه ممکن» منتفی دانست (نکته‌ای که به نظر می‌رسد از دغدغه‌های زمینه‌گرایانه در مورد مقید بودن مفاهیم به محدودیت‌های تجربی و زمینه‌ای حکایت دارد). سوم این‌که نحوه تکوین نوع و فرد انسان، که تحلیل آن غالباً به شیوه‌ای تجربی صورت می‌گیرد، در ساختار بنیادین تجربه ممکن بی‌تأثیر نیست. چهارم این‌که «حتانمی‌توان این امکان را منتفی دانست که یک [عنصر] پیشینی تجربه، که بدین معنا نسبی شده است، تنها برای نظام‌های رفتاری خاص معتبر باشد، نظام‌هایی که مسلماً از حیث انسان‌شناختی ریشه دوانده‌اند و هر یک استراتژی خاصی برای عینی‌سازی واقعیت را ممکن می‌کنند.»^۵ (تأکید از من)

ناگفته پیداست که هرچه هابرماس می‌کوشد از شدت و غلظت امر استعلایی بکاهد، توجیه ما برای به‌کاربردن لفظ «استعلایی» برای آن پروژه کم‌تر می‌شود. از این‌رو ست که وی می‌گوید «طبیعتاً، توسل به این الگو [یعنی، جست‌وجوی پیش‌فرض‌های کلی و اجتناب‌ناپذیر ارتباط] تنها در صورتی قابل فهم است که نسخه رقیق‌تری از فلسفه استعلایی را مد نظر داشته باشیم.»^۶ او در ادامه به این

1. invariant regularities of social action as such

2. Habermas 1971: 310

3. Habermas 1998: 42 نک ۳

4. competence

۵. همان: ۴۴

۶. همان: ۴۳

نوری

نتیجه می‌رسد که اصلاً به کار بردن عنوان استعلایی برای پروژه پراگماتیکس صوری رهن است زیرا ایده بنیادین فلسفه استعلایی - اگر آن را ساده‌سازی کنیم - این است که ما تجربه را با عینی‌سازی واقعیت از چشم‌اندازهای نامتغیر، برمی‌سازیم. من، اما، هیچ تطابقی میان این ایده و ایده تحلیل پیش‌فرض‌های ارتباطی نمی‌بینم. تجربه‌ها - اگر ایده کانتی اصلی را دنبال کنیم - برساخته می‌شوند، در حالی که گفتارها، در بهترین حالت، تکوین می‌یابند.^۲ بنابراین پژوهش استعلایی‌ای که منبای خود را به فرآیندهای حصول تفاهم تغییر داده است باید الگوی دیگری را راهنمای خود قرار دهد - نه الگوی معرفت‌شناسانه برساختن تجربه بلکه شاید الگوی دارای ساختار عمیق و سطحی.^۳ (تأکید از من)

به نظر می‌رسد پراگماتیکس صوری هابرماس به دسته «علوم بازسازنده»^۴ تعلق دارد که برخلاف فلسفه استعلایی، روشی پسینی دارد؛ نظریه پرداز هم چون زبان‌شناس با نگرش به نحوه تکوین گفتارها در فرآیندهای ارتباطی روزمره پیش‌فرض‌های ارتباط را غریب می‌کند. «رویه‌هایی که برای ساختن و آزمودن فرضیه‌ها، برای ارزیابی طرح‌های بازسازنده بدیل، برای گردآوری و انتخاب داده‌ها به کار گرفته می‌شود از بسیاری جهات به رویه‌هایی شباهت دارد که معمولاً در علوم قانون‌شناختی^۵ به کار می‌رود.»^۶ (تأکید از من)

از خلال این توضیحات، باید مشخص شده باشد که پراگماتیکس صوری هابرماس بانسبی شدنش دیگر آن تیغ برنده‌ای که می‌توانست حصار نسبی‌گرایی و زمینه‌گرایی را در هم شکنند نیست. اکنون این علم هرچه بیش‌تر به محدودیت‌های نسبی و زمینه‌ای کنش‌های ارتباطی پی می‌برد و هرچه بیش‌تر خود را منعطف می‌کند تا در حوزه عمل برای گفتمان‌های روزمره قابل اجرا و راهگشا واقع شود. «امر استعلایی رقیق» که هابرماس در آثار متأخرش نیز آن را به کار می‌گیرد،^۷ دیگر نشانی از آن تحکم و رهایی از زمینه و بستر را که در فلسفه استعلایی کانت سراغ داریم با خود ندارد و به تناسب تغییر زمینه‌های فرهنگی و تغییر علوم شناختی و تکوینی‌ای که از آن‌ها مدد می‌گیرد، به تغییر تن می‌دهد. حال، مدعای نگارنده این است که اگر اصرار داشته باشیم عنوان «استعلایی» را در معنایی سازگار با زمینه‌گرایی به کار ببریم معنی در آن نیست، جز این که ممکن است به اعمال تغییر در معنای واژه متهم شویم. اگر هابرماس حاضر باشد که «استعلایی» را در این معنا بپذیرد، پیشاپیش به قیدوبندهای زمینه‌گرایانه تن داده است. تمامی تلاش زمینه‌گرایان این است که نشان دهند با وجود تن دادن به

1. constituted

2. generated

۳. همان: ۴۵

4. reconstructive science

5. nomological sciences

۷. نک ۲۱، xiv، 2003: Habermas

۶. همان: ۴۶

Noori

زمینه‌گرایی، می‌توان پیش‌فرض‌ها، اصول، و قواعد یک گفتمان متعارف یا جامعه‌زبانی را غربال کرد و آن‌ها را به چشم معیارهای مشروع گفت‌وگو نگریست، معیارهایی که توان هدایت‌کنندگی و نقد جریان‌های فکری و سیاسی آن گفتمان متعارف را در خود دارند و در قبال این جریان‌های فکری شأن نوعی امر استعلایی تعدیل‌یافته را ایفا می‌کنند.

به هر حال، هابرماس با تن دادن به «امر پیشینی نسبی‌شده» از آن آرمان سفت‌وسخت آغازین کوتاه آمده است:

دیگر نمی‌توان با غربال کردن پیش‌فرض‌های هرگونه کنش ارتباطی معیاری جهان‌شمول برای نقد همه فرهنگ‌ها و جوامع زبانی به دست داد. ما امور «استعلایی رقیق» یا «پیش‌فرض‌های کنش ارتباطی» را از طریق ایدئال‌سازی رویه‌های توجیهی جامعه‌زبانی خود به دست می‌آوریم؛ و این امر ایدئال‌سازی را بیش از پیش وابسته به زمینه‌های فرهنگی می‌کند. پراگماتیکس صوری خود به بخش‌های دیگری از فرهنگ - علوم قانون‌شناختی و تکوینی - وابسته است و بنابراین نمی‌تواند به تنهایی نقش داور نهایی فرهنگ و کاشف و ناقد روابط استراتژیک و ایدئولوژی‌زده را ایفا کند.^۱

۳.۳ جوهریت‌بخشی به مفاهیم هنجاری: پیش‌تر گفتیم که هابرماس با دل‌بستگی به مفهوم غیرمعرفتی صدق، در معنایی که پرس مد نظر دارد، به‌طور ضمنی از چرخش زبانی عدول کرده است.^۲ او برای این‌که از وابستگی مفاهیم هنجاری‌اش به زمینه‌ها و بسترهای فرهنگی جلوگیری کند، ناگزیر است نه تنها نوعی استقلال از مفهوم زمینه‌گرایانه توجیه را برای آن‌ها به رسمیت بشناسد، بلکه باید این استقلال را تا بدان حد سفت‌وسخت بگیرد که آن مفاهیم به جای این‌که طفیلی رویه‌های توجیهی ما شوند، هدایت‌کننده آن‌ها به سمت نقطه ایدئال - تطابق نهایی توجیه و صدق در نقطه پایانی پژوهش - باشند. به عقیده ریچارد رورتی، این انگیزه‌های رئالیستی و ناتورالیستی هابرماس وی را به سمت نوعی جوهریت‌بخشی^۳ یا شی‌انگاری^۴ مفاهیم هنجاری «صدق»، «استدلال بهتر»، و «مخاطب ایدئال» سوق داده است. برای مثال، هابرماس می‌گوید: «یک گزاره صادق است اگر در برابر

۱. برای مشاهده شواهدی که نشان می‌دهند هابرماس از آن آرمان اولیه خود کوتاه آمده بنگرید به: Habermas 1996: 301؛ نیز بنگرید به Bohman 2014: «احتمال برآمدن نتایج معقول بیش از آن‌که بر ظرفیت‌های فردی شهروندان برای عمل کردن شبیه مشارکت‌کنندگان در یک گفتمان ایدئال استوار باشد، بر معقولیت فی‌المجموع یک ارتباط بی‌سوژه» متکی است، ارتباطی که هم‌چون نتیجه جمعی ساختارهای گفتمانی سر بر می‌آورد. این بدان معناست که دموکراسی «نامتمرکز» است، و دیگر تماماً تحت کنترل شرایط خود نیست؛ دیگر بر یک سوژه هماهنگ گفتمان خودقانون‌گذارانه استوار نیست.»

۲. Rorty 2000: 56 نک

3. hypostatization

4. reification

نوری

همه تلاش‌ها برای ابطال آن تحت شرایط شاقِ گفتمان عقلانی، مقاومت کند.^۱ (تأکید از من) در واقع، به نظر می‌رسد هابرماس مفهوم «نامشروطیت» را که در زبان ما صرفاً جنبه‌ای سلبی دارد و از هرگونه محتوای ایجابی تهی‌ست، دارای نوعی مرجع یا مصداق تصور می‌کند و سپس برای آن کارکردی علی‌قائل می‌شود. بدین طریق، او می‌تواند برای تبیین استقلال «صدق» از توجیه، نوعی قدرت علی به آن نسبت می‌دهد که هم باعث می‌شود صدق طفیلی رویه‌های توجیهی ما نباشد و هم رویه‌های توجیهی را به سمت نقطه مقدر، یعنی تطابق با واقعیت، سوق دهد. رورتی این جوهریت‌بخشی صدق را به جوهریت‌بخشی «خیر» در اندیشه افلاطون تشبیه می‌کند. افلاطون نیز بر آن بود که اگر مفهوم «خیر» طفیلی برداشت‌های ما از خیر باشد، تمامی جذابیت و اتوریته خود را از دست می‌دهد؛ بنابراین یک «مثال خیر» را فرض گرفت که به مصداق پدیدارهای اش فروکاستنی نیست و در عین حال با برخوردار بودن از نوعی قدرت علی آن‌ها را به سمت خود هدایت می‌کند. هابرماس نیز برای این که جذابیت و اتوریته پیش‌فرض‌های کنش ارتباطی - پیش‌فرض‌هایی هم چون «اشتیاق به شنیدن حرف طرف مقابل، نشان دادن اقبال به جای زور، رعایت برابری و آزادی در اظهار نظر» - را حفظ کند و اعتبار ظاهراً نامشروط آن‌ها را به اعتبار محلی و بومی زمینه‌های فرهنگی جامعه خودی فرو نکاهد، می‌کوشد آن‌ها را مرهون قدرت علی صدق - مقاومت بایسته در برابر ابطال - به شمار آورد. از نظر رورتی، اما، با تن دادن به پیش‌فرض‌های پنهان متافیزیکی در این گونه تحلیل‌ها، راهکار هابرماس در عمل بی‌ثمر و بی‌خاصیت خواهد ماند. «گفتن این که صدق در برابر تلاش‌ها برای ابطال آن مقاومت می‌کند از لحاظ پراگماتیک همان قدر تهی‌ست که گفتن این که «افراد سالم مریض نیستند».^۲

ردپای دیگر این جوهریت‌بخشی را می‌توان در نقشی دنبال کرد که هابرماس از شرط «حاکمیت استدلال بهتر» انتظار دارد. وی می‌گوید هرگاه دو نفر وارد گفت‌وگویی واقعی شوند «عملاً می‌گذارند موافقت یا مخالفت‌شان طفیلی قوت استدلال بهتر باشد».^۳ بدیهی به نظر می‌رسد که قضاوت درباره «بهتر بودن» یک استدلال بسته به زمینه‌های فرهنگی ما است، اما هابرماس طوری سخن می‌گوید که گویی خاصیت «بهتر بودن» برگرفته از نوعی «نظم / ترتیب طبیعی دلایل»^۴ است، نظمی که استدلال‌های ما در صورت رعایت برخی شروط می‌توانند پیوسته به آن نزدیک و نزدیک‌تر شوند.^۵ دو مفهوم «استدلال» و «توجیه» پیوندهای ناگسستنی با یک‌دیگر دارند، و با توجه به مباحثی که خود هابرماس در خصوص وابستگی توجیه به زمینه‌های فرهنگی دارد، نمی‌توان التزام به حاکمیت استدلال بهتر را تضمینی برای رهایی از قید و بندهای زمینه‌ای قرار داد.

1. Habermas 2000: 46

2. Rorty 2000: 59

3. Habermas 2000: 46

4. natural order of reasons

۵. نک ۲۰۰۷: ۵۴؛ ۱۹۹۸: ۳۱۱ Rorty

و اما آخرین مفهومی که هابرماس، از نظر رورتی، متهم به جوهریت‌بخشی آن است، مفهوم «مخاطب ایدئال»^۱ است که دعاوی اعتبار، دست کم دعوی اعتبار اخلاقی - که متفاوت با دعوی اعتبار صدق است - کاملاً بر آن متکی است. بدون فرض مخاطب ایدئال، جهان‌شمولی دعوی اعتبار اخلاقی پشتوانه‌ای نخواهد داشت؛ اما این مفهوم نیز، هم‌چون دو مفهوم صدق و استدلال بهتر دچار همان مخمصه است: اگر از زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی خود مستقل شود کارایی عملی‌اش را از دست می‌دهد و اگر برای حفظ کارایی‌اش به زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی متکی شود خاصیت «برگذرندگی، استعلایی، و جهان‌شمولی»^۲ اش خدشه‌دار می‌شود،^۳ یعنی همه آن ویژگی‌هایی که هابرماس برای فرار از زمینه‌گرایی به آن‌ها دل بسته است. به نظر می‌رسد مخاطب ایدئال قاعداً باید مخاطبی باشد که همه تجربه‌های ممکن را از سر گذرانده است، همه فرضیه‌های ممکن را به آزمون گذاشته است، و با دغدغه‌ها، علایق و منافع همه طرف‌های گفت‌وگو آشناست و با قدرت‌های بیکران خود برای تخیل و همذات‌پنداری با همه طرف‌ها می‌تواند به‌طور تمام و کمال همه آن‌ها را در گفت‌وگو لحاظ کند. چنین مخاطبی به چشم‌اندازی دسترسی دارد که هیلاری پاتنم آن را «چشم‌انداز خداوار»^۴ می‌نامد، در حالی که به نظر می‌رسد «تناهی ما دقیقاً به این معناست که وجود چنین مخاطب ایدئالی هرگز ممکن نیست؛ فقط مخاطبانی امکان وجود واقعی دارند که از لحاظ زمانی، مکانی، و اجتماعی محدود اند.»^۵

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هابرماس از یک سو خود را به چرخش زبانی پایبند می‌داند و عقلانیت ارتباطی را از ثمرات این چرخش به شمار می‌آورد، و از سوی دیگر می‌کوشد دغدغه‌های سنتی معرفت‌شناسی را با نوعی صورت‌گرایی پراگماتیک یا پراگماتیکس صوری هم‌چنان حفظ کند، با این تفاوت که صورت‌گرایی

1. ideal audience

۲. هابرماس برای پاسخ به این انتقادات، عنوان می‌کند که نقطه عزیمت ما برای ایدئال‌سازی‌ها لزوماً خصیصه‌های محتوایی فرهنگ خودی نیست که متهم به تن دادن به زمینه‌گرایی و قوم‌مداری شویم، بلکه نقطه عزیمت ما در راه ویژگی‌های صوری و رویه‌ای آن به‌طور کلی است که در همه فرهنگ‌ها وجود دارد. (نک: Habermas 2000: 46) به عقیده نگارنده، محل مناقشه همین نکته است، و همین‌جا است که هابرماس در برابر زمینه‌گرایان مصادره به مطلوب می‌کند. برای زمینه‌گرایان پذیرش چرخش زبانی یعنی پذیرش این‌که ما طفیلی رویه‌های زبانی خود هستیم، با همه پیشایندها و بی‌قاعدگی‌هایی که این رویه‌های زبانی به یکدیگر می‌کشند؛ جوامع زبانی به خاطر پابندی به واژگان‌های نهایی‌شان از نوعی تکینگی برخوردار اند که فرض وجود «ویژگی‌های صوری و رویه‌ای توجیه به‌طور کلی که در همه فرهنگ‌ها و زبان‌ها وجود دارد» را به چالش می‌کشد. (نک: Rorty 2000: 61) به نظر می‌رسد که این نکته در دیدگاه‌های متأخرتر هابرماس و آن‌چه که از پراگماتیکس صوری او نقل کردیم، به رسمیت شناخته شده است.

3. "God's eye point of view", Putnam 1981: 49

4. . Rorty 2000: 60

نوری

پارادایم ذهن‌گرایانه بر چشم‌اندازی سوپزکتیو استوار بود و این بار پارادایم زبانی بر چشم‌اندازی همگانی تر و جهان‌شمول‌تر. به تعبیری، او می‌کوشد با غربال کردن صورت‌ها یا ساختارهای استعلایی ارتباط زبانی، کاری را که کانت یا هوسرل یا دیگر فیلسوفان صورت‌گرا در درون پارادایم ذهن‌گرایانه انجام می‌دادند، به شیوه‌ای بهتر در دوران پارادایم زبانی انجام دهد. در حالی که پراگماتیست‌هایی چون ریچارد رورتی در پی چرخش زبانی به زمینه‌گرایی تام‌وتمام و همه‌لوازم آن - از جمله ترک شهودهای رئالیستی، پذیرش قیاس‌ناپذیری واژگان‌های نهایی، و اذعان به گسست و پیش‌بینی در فرآیند تطور پارادایم‌های فرهنگی - تن می‌دهند، هابرماس هم‌چنان اصرار دارد که آن دغدغه‌های سنتی را در حل مسئله رابطه صدق و توجیه خلاصه و سپس حل کند. راه‌حل هابرماس کارساز می‌بود اگر می‌توانست ثابت کند پیشنهادهای اش مستلزم بازگرداندن انبانی از فرض‌های متافیزیکی و استعلایی نیست، فرض‌هایی که به نظر می‌رسد تمامی مزیت چرخش زبانی برداشتن بار آن‌ها از دوش ما ست. از سوی دیگر، وابسته کردن پیش‌فرض‌های کنش ارتباطی به علوم قانون‌شناختی، آن‌طور که در پراگماتیسم صوری او مطرح می‌شود، این پیش‌فرض‌ها را از آنچه او «لحظه برگزیده»ی دعای نامشروط می‌نامید تهی می‌کند و آن‌ها را بیش از پیش به زمینه‌های فرهنگی و دست‌آوردهای علمی زمانه وابسته می‌سازد.

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد نظریه کنش ارتباطی هابرماس نمی‌تواند توازن لازم را میان به رسمیت شناختن قید و بندهای تاریخی و اجتماعی بشر و قابلیت‌های او برای فاصله گرفتن از این قید و بندها برقرار کند. سنگینی کردن کفه اول این ترازو ما را در تنگنای خودارجاعی خودشکن گرفتار می‌کند و سنگینی کردن کفه دیگر ما را به چشم‌انداز انتزاعی‌ای سوق می‌دهد که از هرگونه قابلیت کاربردی تهی ست. چه بسا راه‌حل نهایی، دل‌کندن از برقراری توازن میان این دو شق و، در عوض، تمرکز بر تمامی امکان‌هایی ست که یکی از دو شق بدون دیگری فراروی ما قرار می‌دهد. به هر روی، در این مقاله مجال پرداختن به طرحی جایگزین که بتواند بر ضعف‌های نظریه هابرماس غالب آید نیست. اما به‌طور خلاصه می‌توان گفت روش هابرماس که عمدتاً مبتنی بر نوعی ایدئال‌سازی روال‌های توجیهی حاکم بر جامعه غرب است، در اندیشمندان دیگری چون ماکس وبر و جان رالز هم به کار گرفته شده است، بی‌آن‌که در آن نظریه‌ها تکیه اصلی بر تضمینات متافیزیکی یا استعلایی مفاهیم «صدق» یا «جهان‌شمولی» باشد. این‌که آیا این نظریه‌های جایگزین می‌توانند نقاط قوت نظریه هابرماس را در خود جمع کنند بی‌آن‌که دچار کاستی‌های آن باشند، قاعدتاً مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

Bohman, James (2005) "Critical Theory", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>

Habermas, Jürgen (1971) *Knowledge and Human Interests*, translated by J. J. Shapiro, Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action*. Vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*, translated by T. McCarthy, Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen (1987a) *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1987b) *The Theory of Communicative Action*. Vol. II: *Lifeworld and System*, translated by T. McCarthy, Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen (1999) *Postmetaphysical Thinking*, translated by William Mark Hohengarten, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by W. Rehg, Cambridge, MA: MIT Press

Habermas, Jürgen (1998) *On the Pragmatics of Communication*, translated by B. Fultner, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen (1998) *On the Pragmatics of Communication*, translated by B. Fultner, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen (2000) "Richard Rorty's Pragmatic Turn", in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 31-55.

Habermas, Jürgen (2003) *Truth and Justification*, translated by B. Fultner, Cambridge, MA: MIT Press.

Peirce, Charles Sanders (1955) *Philosophical Writings of Peirce*, Selected and

نوری

Edited with an Introduction by Justus Buchler, New York: Dover Publications Inc.

Putnam, Hilary (1981) *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2000) "Response to Habermas", in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 56-64.

Rorty, Richard (2007) *Philosophy as cultural politics*, Cambridge: Cambridge University Press.