

رنالیسم عرفی و عقل‌گرایی پراگماتیک؛

(تبیینی در ماهیت رایزنانه عقلانیت)

محسن عباس‌زاده مرزبالی*

چکیده

یکی از عمده‌ترین پیامدهای چالش پسااثبات‌گرایی در معرفت‌شناسی، حاکم‌شدن دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه حول تقابل‌های مفهومی‌ای چون واقع‌گرایی و سازه‌انگاری یا عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی بوده است. پرسش اصلی شکل‌دهنده به مقاله حاضر این بوده است که در مواجهه با چالش ضدمناب‌گرایی، چگونه می‌توان همچنان تبیینی از «عقلانیت» به‌مثابه «امکان ارزشیابی عینی معقولیت یک گزاره یا موضع» ارائه داد؟ در پاسخ، فرضیه‌ی این مقاله بر این است که این تبیین را می‌توان بر مبنای روایت خاصی از پراگماتیسم ارائه کرد که بر دریافتی عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و درکی عملی از امر معقول پایه‌ریزی می‌شود. محور این تبیین، تاکید بر «کیفیتی» در «فرایند عقلانی ارزیابی گزاره‌های علمی یا مواضع هنجاری» است که اصل صدق/اعتبار را می‌توان بر آن استوار کرد: «رایزنانه بودن» یا گشودگی به روی سنجش؛ در این راستا، مقاله‌ی پیش‌رو به برجسته ساختن این مشخصه‌ی مشترک در میان طیفی از نظریه‌پردازان فلسفه‌ی علم و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی می‌پردازد. از آنجا که روایت مورد نظر حول مباحثی چون ماهیت واقعیت و شرایط شناخت امر معقول سامان می‌یابد، این مقاله بر چارچوبی فرا-نظریه‌ای بنا می‌شود، چارچوبی که مفهوم «فرونسیس» ارسطو انسجام‌بخش آن است.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، واقعیت، نسبی‌گرایی، عقل عملی، عقل سلیم، استدلال، رایزنی.

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، Mohsen_abaszadeh64@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۱۱

۱. مقدمه

در برابر تاکید عقل گرایانه / علم گرایانه بر اینکه داعیه‌ی صدق برآمده از شناخت عقلانی، اعتبارش را از معیارهای «عام و غیرشخصی» می‌گیرد، منتقدان، به‌ویژه پس از چرخش معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی در قرن بیستم، این چالش را مطرح کرده‌اند که چون برداشت مذکور به نقش عنصر «وساطت» (mediation) (با تعابیر مختلف از آن همچون شاکله، چارچوب مفهومی، زبان، زمینه، گفتمان، فرهنگ، سنت و ...) در شناخت توجه ندارد، به برداشتی «تقلیل‌گرایانه» از واقعیت و عقلانیت می‌انجامد.

در این طریق، به ویژه متفکران پست‌مدرن، متذکر می‌شوند آنچه باور عقلانی دانسته می‌شود ناشی از کارکرد یک گواه عینی (objective) یا استدلال متقاعد کننده نیست، بلکه وابسته به «رویه رفتاری» (comportment)، «چارچوب مفهومی» (conceptual frame)، «دانش پس‌زمینه‌ای» (background knowledge)، «سبک استدلال‌آوری» (style of reasoning)، تاریخ اجتماعی، پارادایم علمی، رشته دانشگاهی یا اهداف خاص انسانی است. با این وصف، فرض وجود معیارهایی عینی برای انتخاب و ارزشیابی عقلانی از اساس مورد تردید قرار می‌گیرد. منظور از «عینی» امکان ارائه دلایلی در دفاع از یک ادعاست به گونه‌ای که هر کس با شنیدن و درک کردن این دلایل، تمایل داشته باشد آن ادعا را به عنوان ادعای «معقول» بپذیرد. نتیجه، تایید نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و رد انگاره‌ی عقلانیت، یعنی «امکان ارزشیابی عینی معقولیت یک موضع یا کنش با توجه به گواه و استدلال‌های موجود»، است. (هیچر، ۱۳۹۴: ۱۰۵-۱۰۴)

مواجهه با این چالش معرفت‌شناختی و شناسایی چارچوب‌هایی بدیل در تبیین «ماهیت شناخت عقلانی»، محرک پژوهش‌های ارزنده‌ای در فلسفه علم و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی بوده است که درصدد ترسیم امکان‌ها و محدوده‌های نوعی «راه میانه» میان سازهانگاری و واقع‌گرایی یا عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی برآمده‌اند.^(۱) مقاله‌ی حاضر اگرچه در راستای این سنت پژوهشی قابل‌ارزیابی است، با این حال نه درصدد بازگویی مناظره‌ی فوق، بلکه بازشناسی و تصریح مسئله‌ای در این محدوده‌ی میانه است.

هدف این مقاله، برجسته ساختن مشخصه یا کیفیتی است که طیفی از رهیافت‌های معرفت‌شناختی در ارجاع به آن به منزله‌ی «معیار / مبنا»ی تشخیص گزاره‌ی صادق از کاذب یا موضع معقول از نامعقول اشتراک نظر دارند و بر اساس آن می‌توان نوعی مشابهت در میان طیف متنوعی از نظریه‌پردازان حوزه‌ی معرفت‌شناسی (در فلسفه علم و علوم

اجتماعی) مشاهده نمود؛ یعنی ماهیت «سنجش‌پذیر» یا «رایزنانه»ی (deliberative) (یا به تعبیری انتقال‌پذیر بودن) داعیه‌های حقیقت در چارچوب فرایند شناخت عقلانی. بدین منظور، بر اساس یک طرح‌واره‌ی فرا-نظریه‌ای حول محور «برداشت عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و تعریف عمل‌گرایانه از عقلانیت»، طیف متنوعی از رهیافت‌ها، نظریه‌ها، و اندیشمندان مورد ارجاع قرار می‌گیرند.

عدم تفاوت‌گذاری میان حوزه‌ی فلسفه علم و حوزه علوم اجتماعی در طرح پروپلماتیک مقاله‌ی حاضر، ریشه در این دارد که در اینجا مسئله‌ی عام «شرایط عقلانی-بودن» شناخت محور بحث است و «شناخت» نیز صرفاً با طبیعت یا اصطلاحاً «جهان خارج» سروکار ندارد بلکه هر چیزی از جمله همه محصولات انسانی (یعنی تصورات، مفاهیم، ارزش‌ها، افعال و فعالیت‌ها) می‌تواند متعلق شناخت شود.

۲. چهارچوب نظری: فرونیسیس به‌مثابه فرانظریه

در مواجهه با چالش ضد‌مبناگرایی، چگونه می‌توان همچنان تبیینی از «عقلانیت» به‌مثابه «امکان ارزشیابی عینی معقولیت یک گزاره یا موضع» ارائه داد؟ در پاسخ، فرضیه‌ی این مقاله بر این است که این تبیین را می‌توان بر مبنای روایت خاصی از پراگماتیسم ارائه کرد که بر دریافتی عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و درکی عملی از امر معقول پایه‌ریزی می‌شود. محور این تبیین، تأکید بر «کیفیتی» در «رویه عقلانی ارزیابی گزاره‌های علمی یا مواضع هنجاری» است که اصل صدق/اعتبار را می‌توان بر آن استوار کرد: «رایزنانه بودن» و گشودگی به روی سنجش. در این برداشت پراگماتیک، به بیان نو-پراگماتیست‌هایی چون هیلاری پاتنم، تأکید می‌شود که صرفاً در قالب «دسترس‌پذیری به حقیقت در عمل» است که می‌توان از واقعیت و صدق سخن گفت، بدین معنا که سنجش‌گری یا ارزیابی عقلانی داعیه‌های حقیقت بر بنیادهایی پراگماتیک یعنی شروطی صورت می‌گیرد که در جریان عمل و تجارب تاریخی به‌مثابه فرایند کشف حقیقت عمل کرده‌اند: نقدپذیری، باز بودن به‌روی مباحثه و آزمون، آمادگی توجیه ادعاها. بنابراین، داوری عقلانی، مفهومی ممکن اما ماهیتاً متضمن مفهوم «اجتماع» است. (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۴)

به‌زعم نگارنده، «سرشت رایزنانه»ی حاکم بر فرایند عقلانی شناخت گزاره‌ی صادق یا موضع معقول را می‌توان همچون محدوده‌ی مشترکی تلقی کرد که بر بنیاد آن، اشتراک نظری میان تنوعی از رهیافت‌های معرفت‌شناختی پسا-پوزیتیویستی در فلسفه علم و

معرفت‌شناسی علوم اجتماعی قابل‌شناسایی است؛ برداشتی که ریچارد برنشتاین در کتاب فراسوی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی از آن به‌گذار از «عقلانیت مبتنی بر قواعد معین» (پیش‌فرض عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) به «عقلانیت عملی، یا مبتنی بر تفسیر داورانه و پشتیبانی از آن با دلیل» یاد می‌کند. در نظر او، این برداشت «عقل سلیمی» (common sense) یا درک «عملی» (practical) از عقل به نوعی «فرونسیس» (phronesis) یا حکمت عملی» ارسطو را به ذهن متبادر می‌کند. (رک: برنشتاین، ۱۳۹۰)

ارسطو، در کتاب اخلاق نیکوماخوس، اظهار می‌دارد که جدای از شناخت عقلی نظری (episteme)، توانایی فکری دیگری به‌نام حکمت عملی یا فرونسیس (phronesis) نیز وجود دارد: برخلاف ایستمه که با مسائل عام و جاودانه سروکار دارد، فرونسیس نوعی از استدلال است که متوجه انتخاب کردن و متضمن بحث دقیق و مشورت کردن است و با اموری سروکار دارد که متغیر است و عقاید (doxai) مختلفی نیز می‌تواند در مورد آن وجود داشته باشد. بنابراین، خصلت عام و کلی تأمل در باب اصول را با خصلت خاص و جزئی درک وضعیتی معین ترکیب می‌کند. (به نقل از برنشتاین، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۲) از سوی دیگر، چون متضمن نوعی تعقل است که به «تدبیر و سنجش» (deliberation) مربوط می‌شود، از عقل شهودی (intuitive reason) یا شعور و هوش (intelligence) متمایز می‌گردد زیرا «عقل شهودی با تعاریفی سروکار دارد که در اثبات آن‌ها هیچ دلیلی نمی‌توان عرضه داشت». بنابراین، فرونسیس (حکمت عملی) نوعی از شناخت است که توامان در تمایز با «شناخت عقلانی نظری» (ایستمه) و «شناخت شهودی» معنا می‌یابد. (به نقل از هوی، ۱۳۸۵: ۱۵۳-۱۵۲)

در توجیه این تمهید روش‌شناختی، می‌توان انتخاب «فرونسیس» را همچون به‌کارگیری امکانات یک الگوی نظری تلقی نمود که می‌تواند در تبیین برداشت‌مان از «نحوه‌ی شناخت امر معقول» یاری‌رسان باشد. از این منظر، می‌توان چنین کاری را با مدل‌سازی در اکتشافات علمی قیاس نمود؛ به تعبیر ماکس بلک مدل‌های نظری ابزارهای تخیلی اساسی‌ای هستند که به تولید «زبانی جدید» می‌انجامند، شیوه‌ای تازه برای بررسی پدیده‌ها که راه را به‌روى تفاسیر جدید از واقعیت می‌گشاید. (Black, 1962: 230-233)

۳. قیاس‌ناپذیری پارادایمیک، و اصل «دلیل معتبر»

علی‌رغم اینکه گفته می‌شود پارادایم‌ها، معیارهای درونی صدق و کذب خود را دارند که باعث می‌شود مفاهیم عقلانیت و واقعیت اساساً وابسته به پارادایم باشند، ریچارد برنشتاین در فراسوی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی تحلیلی از فلسفه‌ی علم پساپوزیتیویستی ارائه می‌دهد که همچنان امکان وجود مفهومی از «عقلانیت به‌مثابه سنجش عینی صدق و کذب» را محفوظ می‌دارد. در نظر او، هنگامی که کوهن به خصوصیت انقلاب‌های علمی و سرشت مناقشاتی می‌پردازد که میان پیروان پارادایم‌های رقیب درمی‌گیرد، حرف اصلی‌اش این است که رقابت میان پارادایم‌ها از نوع جنگ‌هایی نیست که بتوان با توسل به براهین (proof) آن‌را فیصله داد، بلکه انتقال بیعت از پارادایمی به پارادایم دیگری نوعی تجربه‌ی «مشرف‌شدن و گرویدن» (conversion) است که نمی‌تواند با اجبار صورت گیرد بلکه باید آن‌را در فنون «ترغیب» (persuasion) و فرایند «استدلال و ضد-استدلال» یافت. بنابراین، برخلاف اتهام طرفداری از نوعی «غیر-عقلانیت و ذهنی‌گرایی یا غیر-شناخت‌گری» (non-cognitivism) شود، او همواره بر آن بوده که میان اشکال ترغیب و استدلال عقلانی که در اجتماعات علمی رخ می‌دهد و اشکال غیرعقلانی ترغیب تمیز قائل شود. (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۴۲)

برطبق نظر او، کوهن برای روشن کردن مناقشات درباره‌ی پارادایم‌های رقیب از زبان «گفتار عملی» (practical discourse) استفاده می‌کند که در مشابهت با خصوصیت فرونیسیس (استدلال عملی) ارسطو قابل تفسیر است. در نظر کوهن، خصلت داوری و مشاوره و مباحثه‌ی عقلانی ما درباره‌ی انتخاب نظریه‌های وابسته به پارادایم‌های رقیب با «کنش‌های اجتماعی اجتماع علمی» شکل می‌گیرد و چنین انتخاب‌کردنی (در وضعیتی که فاقد قواعد پیشینی است) همچنان فعالیتی عقلانی محسوب می‌شود، حتی اگر دلایلی که در این مورد به آن‌ها متوسل می‌شویم لزوماً انتخابی واحد را دیکته نکنند (او منتظر دقتی بیش از این بودن را کژ فهمیدن خصوصیت چنان مشاوره و مباحثه و تصمیم‌گیری می‌داند). با این توصیف، اگرچه خود ملاک‌های انتخاب (سادگی، دامنه و مثمر‌تر بودن و حتی دقت) را نیز می‌توان «ارزش» - و لذا «ذهنی» تلقی کرد، اما ذهنی‌بودن در اینجا به معنای مقابل عینی‌بودن (در معنای پوزیتیویستی عینیت) است نه مقابل «داورانه‌بودن» (judgmental) یا «لزوم متقاعد کردن دیگران پس از اظهارنظر خود» ...^(۲) دلایل، داوری من را به «اثبات» نمی‌رسانند بلکه آن را «پشتیبانی» می‌کنند ... در وضعیت انضمامی، «دلایل بهتر و بدتر» می‌توانند وجود داشته باشند. (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۳)

به همین دلیل کوهن در پیشگفتاری که در ۱۹۶۹ بر کتاب ۱۹۶۲ خود (ساختار انقلاب‌های علمی) افزود و در نوشته‌ی بعدی‌اش (تنش جوهری، ۱۹۷۷) ضمن ردّ اتهام نسبی‌گرایی تأکید می‌کند که همواره این امکان وجود دارد که بر پایه‌ای «عینی» به نتیجه‌ای برسیم که بر دیگری ترجیح داشته باشد. برتری نظریه‌های کنونی بر نظریه‌های پیشین فقط به این دلیل نیست که جامعه‌ی پژوهشگران در این ایام درستی آن‌ها را تصدیق می‌کنند بلکه این نظریه‌ها می‌توانند در عمل تعداد بیشتری از مسائل ما را حل کنند و تعداد بیشتری از پدیده‌ها را بر پایه‌ی فرضیه‌های «نزدیک‌تر به صدق» توجیه کنند. در واقع او در عینیت عقل تردید دارد نه در درستی این امر که فرایند رسیدن به واقعیت (صدق) از آن نوع که در علم انجام می‌گیرد [استدلالی / رایزنانه] برترین درجه‌ی عقلانیت را تشکیل می‌دهد. (دولاکامپنی، ۱۳۸۷: ۴۸۵) بدین ترتیب، کوهن با بحث خود درباره‌ی «خصلت عملی استدلال در امر انتخاب میان نظریه‌ها» درصدد است که از «عدم توافق عقلانی در انتخاب نظریه، معنایی ایجابی به دست دهد؛ عدم توافقی که با توسل به قواعد معینی که به دقت تدوین شده‌اند نمی‌تواند حل و فصل شود، بلکه در طول زمان می‌تواند با توسل به «نیروی استدلال در اجتماع علمی درخور» حل و فصل شود. (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۴۴)

در نهایت، برنشتاین تأکید می‌کند که مهم‌ترین بُعد مناقشات پس‌اپوزیتیویستی در حوزه‌ی فلسفه علم (از کوهن گرفته تا پوپر، فیرباند، لاکاتوش، تولمین، لائودن، هسه و ...) را می‌توان ظهور تغییری شگرف در فهم از تحقیق علمی دانست، تغییری که می‌توان آن‌را رفتن به فراسوی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی از طریق تردید کردن در اضطراب دکارتی (انتخاب میان عقلانیت مطلق و ناعقلانیت مطلق) تعبیر نمود؛ بدین معنا که اگرچه رویه‌ی تصمیم‌گیری معین یا روشی برای پیش‌بردن اکتشاف علمی وجود ندارد، اما «رویه‌های لایتغیری» برای «آزمودن و ارزیابی» نظریه‌های رقیب وجود دارد. این امر بنیانی است برای تمایزی که می‌توان میان «زمینه‌ی کشف» (context of discovery) و «زمینه‌ی توجیه» (context of justification) برقرار ساخت. قلمرو دوم قلمرو واقعی فیلسوف علم محسوب می‌شود: یعنی «کشف و بازسازی معیارها»؛ معیارهایی که انکارشان راه را برای ذهنی‌گرایی، نسبی‌گرایی و خردستیزی هموار می‌کند. با این وصف، رها کردن «عقلانیت فوری» (instant rationality) به تشکیک در عقلانیت نمی‌انجامد، بلکه حاکی از تغییر فهم ما از خصلت عقلانیت در مناقشات و منازعات علمی است؛ فهمی که «خصلت عملی» عقلانیت را برجسته می‌سازد:

در چنین برداشتی، ما به سنجه‌های مداوم و لازمه‌ی عقلانیت که در دسترس قرار دارند (یا باید قرار داشته باشند) متوسل نمی‌شویم، بلکه به آن «دلایل و اعمالی» متوسل می‌شویم که در جریان تحقیق «از آب و گل درآمده‌اند» یعنی آنچه که در اجتماع دانشمندان «دلایل خوب» می‌دانند. ممکن است بعداً مورد پذیرش قرار نگیرد، اما تا زمانی که مورد اجماع است، دیگر مسأله «صرف» زبان استعاری و یا قبول «دلبخواهانه»ی ترجیح سلسله‌ای از ارزش‌ها بر دیگری نیست. (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۵۸-۴۹)

در این راستا تحولی مستمر از پیرس به وساطت سایر پراگماتیست‌ها تا کواین و پوپر به چشم می‌خورد که بر این فهم بدیل از عقلانیت تاکید دارند، عقلانیتی که از طریق «استدلال در اجتماع انتقادی» به دست می‌آید. برای نمونه، پوپر شهود کانتی را زمانی واجد اعتبار می‌داند که با «تفکر بحثی» [=استدلالی / نقادانه] پشتیبانی گردد: «اندیشه کانت درباره وجود گونه‌ی استانده‌ای از شهود محض که همه در این خواص با او شریکیم ... به دشواری می‌تواند پذیرفته شود... دریافت و تصور ما از زمان... به صورت جزئی وابسته به زبان و نظریه‌ها و اسطوره‌های آمیخته شده با آن خواهد بود ... بنابراین نه تنها آموزه‌ی شهود به عنوان یک منبع مصون از خطای شناخت، یک اسطوره است، بلکه شهود ما ... به صورتی خاص، درست در معرض انتقاد و اصلاح قرار دارد». (پوپر، ۱۳۸۸: ۱۴۵ و ۱۵۱-۱۵۰)

با این همه، او معتقد است که «از لحاظ رنالیسم عقل‌سلیمی کاملاً می‌توانیم قسمتی از اندیشه کانت را نگاه داریم؛ قوانین طبیعت اختراع ما هستند، ولی به صورت پیشینی معتبر نیستند ... اغلب اوقات شکست می‌خوریم ... ولی گاه چندان به حقیقت نزدیک می‌شویم که با حدس‌های خود زندگی را ادامه می‌دهیم». (پوپر، ۱۳۸۸: ۱۰۲) از نظر او نتیجه‌ی حاصله از فرایند مذکور «عقلانی و واقعی» محسوب می‌شود، چراکه گفتار صادق، گفتار فارغ از متعلقات پیشینی نیست، بلکه مسأله در این است که «معطوف به صدق است یا نه؟»؛ روش علمی «متکی به استدلال» است. شروع آن از مسأله است و همواره در راه تکامل؛ عقلانیت تکاملی به معنای «نزدیک شدن به حقیقت از طریق حذف نقادانه‌ی خطاها» است. (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۶۸-۱۵۰)

در نظر پوپر نسبی‌گرایان، نسبت را با خطاپذیری انسان‌ها خلط می‌کنند و چون معیارهای سختگیرانه‌ای برای فهم متقابل قرار می‌دهند، هنگام مواجهه با ناتوانی در احراز این معیارها مدعی می‌شوند که فهم غیرممکن است. به همین دلیل می‌توان نسبی‌گرایان را گرفتار «اسطوره‌ی چارچوب» دانست، یعنی این دیدگاه که بحث عقلانی یا مثرثمر تنها در

صورتی امکان‌پذیر است که شرکت‌کنندگان در بحث یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند. حال آن‌که به زعم او، نوع دیگری از بحث عقلانی وجود دارد که «درصد برهانی کردن یا تثبیت یک نظریه با استنتاج آن از مقدمات بالاتر نیست» بلکه تلاش می‌کند نظریه‌ی مورد بحث را از طریق یافتن این نکته که آیا نتایج منطقی آن جملگی قابل قبول هستند در معرض آزمون قرار دهد: «اگر یک مدافع اسطوره‌ی چارچوب بگوید نتایجی که برای ما قابل قبول به نظر می‌رسند بخشی از چارچوب خود ما هستند، می‌توان این انتقاد را نادرست دانست، چراکه هرچند ما «می‌توانیم انتخاب کنیم» که به جستجوی یک هدف خاص برخیزیم، اما «ارضا»ی آن‌ها برای هر نظریه یا چارچوب آسان نیست. اعتباری بودن دقیقاً با الله‌بختکی بودن یکسان نیست. زیرا ممکن است در میان اعتبارها خوب و بد وجود داشته باشد». (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۳۳-۱۳۱) بر همین اساس او میان «اصل عقلانیت» [ابزاری بودن] و «عقلانیت به‌مثابه رویکرد» [رایزنانه بودن] تفاوت قائل است و درواقع عقلانیت را «غیرشخصی» می‌داند:

عقلانیت به عنوان یک رویکرد عبارت است از آمادگی شخص برای تصحیح باورهای خود ... آمادگی برای بحث درباره باورهای خود به نحو نقادانه، و تصحیح آن‌ها در پرتو بحث نقادانه با دیگران^(۳) (پوپر، ۱۳۸۴: ۳۳۰)

در این معنا، خردگرا بودن فقط کفایت داشتن نظر فرد نیست، بلکه آمادگی «دفاع استدلالی» از آن است. امر معقول امری است که به سلامت از درون مباحثه درمی‌آید. تحلیل او از تمایز شناخت عقلانی از شناخت اسطوره‌ای را بر این طریق می‌توان فهم کرد:

یکی از اصلی‌ترین وظایف عقل آدمی قابل فهم کردن عالمی است که در آن به‌سر می‌بریم؛ در این تکاپو دو جزء مختلف وجود دارد که از اهمیتی تقریباً یکسان برخوردار است: جزء نخست عبارت است از ابداعی شاعرانه، یعنی قصه‌گویی یا اسطوره‌سازی [که در آن] آدمیان احساس می‌کنند که در قبضه قدرت نیروهای ناشناخته قرار دارند و می‌کوشند با ابداع افسانه‌ها یا اسطوره‌هایی درباره این قدرت‌ها، عالم و حیات و مرگ آدمی را توضیح دهند ... جزء دوم عقلانیت است ... عبارت است از ابداع نقادی، بحث نقادانه درباره اسطوره‌های تبیین‌کننده مختلف - با این هدف که آگاهانه آن‌ها را تکمیل کند. (پوپر، ۱۳۸۴: ۹۵-۹۶)

۴. بنیاد عقل‌سلیمی واقعیت؛ صدق به‌مثابه «تصدیق‌پذیری موجه»

ریچارد برنشتاین، در جمع‌بندی تحلیل خود از روند تحولات در فلسفه و تاریخ علم، بر بازشناسی در حال ظهور «مبنای عملی» عقلانیت در علم تاکید دارد: «با ذکر خصوصیت «عملی» می‌خواهم بر تأثیر انتخاب کردن و مشورت کردن و عقاید متغیر آمیخته با کشمکش و کیفیت داورانه‌ی عقلانیت تأکید کنم». (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۳) بسط این تحلیل پراگماتیک از کیفیت رایزنانه‌ی شناخت عقلانی واقعیت را می‌توان در توسل هیلاری پاتنم به «حداقلی از رنالیسم» به‌مثابه مبنای عقل سلیمی واقع‌پژوهی مشاهده کرد. پاتنم بر اساس تفسیر خاصی از دیویی همان‌قدر با شکاکیت و نسبی‌گرایی مخالف است که با رنالیسم «علمی». مطابق با این روایت پراگماتیستی از واقعیت، «چیزها آن‌طور که بر ما پدیدار می‌شوند» همان «چگونگی پدیدار شدن چیزها بر ما در اولین تأثرات، پیش از تحقیق جدی» است. طبعاً این درک از واقعیت در برابر «چگونگی پدیدار شدن چیزها پس از کامل‌ترین تحقیق ممکن» - که رنالیسم علمی در پی آن است - قرار می‌گیرد. (رک: پاتنم، ۱۳۸۵)

بر طبق این رویکرد، می‌توان تفسیری از اصل «دسترسی به حقیقت در عمل» ارائه داد که درعین فاصله‌گذاری با داعیه‌ی حقیقت، به نسبی‌گرایی سوق نیابد، چراکه به وجود معیارهایی برای داوری در مورد «نزدیک‌تر بودن به حقیقت» باور دارد. بدیهی است این معیار در فضای فلسفه علم پس‌اپوزیتیویستی نمی‌تواند «تناظر» به مفهوم تجربه‌گرایانه (مطابقت با واقع) باشد بلکه به معنای «تصدیق‌پذیری موجه» (مطابقت با معیارهای واقع‌پژوهی برآمده از استدلال در اجتماع انتقادی) است؛ فهمی که نقش تعیین‌کننده‌ی امری پراگماتیک به نام «رویه» (یا فرایند رایزنانه‌ی شناخت عقلانی) را برجسته می‌سازد.

پاتنم در کتاب خرد، حقیقت، تاریخ (1981) درخصوص این مسئله که نسبت حقیقت با تصدیق‌پذیری موجه چگونه قابل تبیین است، معتقد بود که می‌توان حقیقت را به‌عنوان «تصدیق‌پذیری موجه در شرایط ایده‌آل» (یعنی به‌قدر کفایت خوب) تعبیر کرد (شرایط «ایده‌آل»ی که «در جریان تحقیق» قابل مشخص کردن است). (See: Putnam, 1981) اما بعدها، در رساله‌ی «فروپاشی دوگانگی واقعیت/ارزش»، در امکان «تعریف حقیقت» بازاندیشی می‌کند. درعین حال همچنان باور دارد که از حیث فلسفی می‌توان درباره کاربرد واژه‌ی «حقیقی» (یا «صادق») و روابط پیچیده‌ی بین حقیقت و مفهوم‌های معناشناختی و معرفت‌شناختی بحث کرد و ادعای اعتبار نمود. از نظر او، نکته‌ی اساسی «رابطه‌ی حقیقت

و عمل» است بدین معنا که «در فرایند عمل» و رعایت «معیارهای حقیقت‌پژوهی» است که به آن دسترسی می‌یابیم:

حتی اگر کسی بر این باور باشد که حقیقت گاهی چیزی است فراتر از تصدیق‌پذیری موجه (حتی در شرایط آرمانی)، اشتباهی بزرگ است که فرض کنیم حقیقت همیشه می‌تواند از تصدیق‌پذیری موجه در شرایط آرمانی (یا به اندازه کافی خوب) فراتر رود. (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۶۴)

باین‌حال، به تعبیر پاتنم، این باعث نمی‌شود که نو-پراگماتیست‌ها به‌مانند پسامدرن‌ها نتیجه بگیرند که نمی‌توان از حقیقت یا عینیت سخن گفت. او تحت تأثیر پیرس و جیمز به نفع نوعی برداشت پراگماتیک از رئالیسم یا به تعبیر او «رئالیسم درونی» (internal realism) یا «رئالیسم عرفی (عقل سلیمی)» (commonsensical realism) استدلال می‌کند که به موجب آن، وابستگی «ارجاع» به «نظریه» آسیبی بر یک توضیح رئالیستی از صدق وارد نمی‌سازد. به بیان او، قصدیت (intentionality) بنیاد معرفت است، اما وجود آن، معرفت را از ارجاع نمی‌اندازد. این پارادوکس را باید چنین توضیح داد که اتفاقاً جستجو به سبک رئالیست‌های علمی برای تطابق با واقعیت (از چشم‌انداز خدا)^(۴) است که باعث می‌شود خودِ رئالیسم علمی نهایتاً به نسبی‌گرایی بینجامد: «تا جایی که مسئله، جهان فهم عرفی [یا جهان عقل سلیمی] است (جهانی که خود را در حال زندگی کردن در آن می‌یابیم و از همین رو هوسرل آن را زیست‌جهان می‌نامید) پیامد آنچه «رئالیسم» [علمی] در فلسفه خطاب می‌شود، چیزی جز انکار واقعیت عینی و تبدیل تمام‌عیار آن به «اندیشه» نیست. [چراکه به دلیل عدم امکان یافتن بنیاد قطعی برای تناظر، ناگزیر است که برای مثال حکم کند میز واقعی‌ای که همه از وجود داشتن آن مطمئن هستیم، وجود ندارد]». (Putnam, 1987: 11)

در نگاه او، در درون فضایی که جیمز، هوسرل، ویتگنشتاین و آستین در جهت رهایی از رئالیسم علمی گشودند (حتی اگر در بیان مناسب آن ناکام بوده باشند) می‌توان چیز جدید اما ناتمامی در خصوص فهم عرفی از واقعیت و صدق بیان کرد؛ چیزی که وی آن را «رئالیسم درونی یا عقل سلیمی» می‌نامد که در واقع صرفاً تأکید دارد رئالیسم با نسبیّت مفهومی (conceptual relativity) ناهمخوان نیست؛ به بیان دیگر، هم می‌توان «رئالیست» بود (یعنی شاکله‌ی عقل سلیم و سایر شاکله‌ها (علمی، هنری و ...) را، بدون استفاده از مفهوم «شیء فی‌نفسه»، جدی گرفت) و هم به «نسبیّت مفهومی» باور داشت (که البته هیچ‌یک از معانی ضمنی «نسبی‌گرایی» نظیر برساخته یا قراردادی بودن حقیقت را ندارد چراکه نسبیّت

مفهومی جایی معنا دارد که مفاهیم اولیه‌ی منطقی - نظیر مفهوم عینیت - به‌جای یک معنای مطلق، از کاربردهای متعددی برخوردارند). در این معنا، هرگاه مشخص‌سازیم که منظورمان از واقعیت چیست، پاسخ ابدأ «قراردادی» نخواهد بود. مفاهیم ما چه‌بسا به‌صورت فرهنگی نسبی باشد، اما این بدین معنا نیست که درستی یا نادرستی هر آنچه با استفاده از آن مفاهیم می‌گوییم صرفاً توسط فرهنگ تعیین یابد. (Putnam, 1987: 18-20)

به بیان دیگر، ممکن است ندانیم واقعیت چیست، اما وقتی به این موضوع علاقه پیدا کردیم، به دنبال دانستن آن خواهیم رفت، و سازوکارها و روش‌های متعددی در اختیار داریم (مانند مشاهده، منطق، استنتاج بهترین تبیین، و مانند آن و نه گرفتن فال قهوه یا خیره شدن به گوی بلورین آینده‌نما) و این سازوکارها را یگانه شیوه‌ی موجه برای کسب باورهای عقلانی در باب موضوع می‌دانیم. این روش‌ها که مشخصه «علم» است، مشخصه «راه‌های روزمره‌ی معرفت‌جویی» نیز هست. (بوغوسیان، ۱۳۹۵: ۲۱)

بر همین اساس، پاتنم با استناد به تأکید دیویی بر نقش «نقد» یا همان «سنجش» در اعتباربخشی به چیزها (حتی ارزش عینی) تأکید می‌کند که اگرچه شناخت عقلانی محتاج «معیارها»ی ثابت و عام عینیت‌سنجی نیست، اما نیازمند «خصلت‌هایی عام» است؛ از جمله «دموکراتیک بودن فرایند تحقیق (اخلاق‌گفتمانی) یا گشودگی مسیر آن به روی بازاندیشی و فقدان روابط سلسله‌مراتبی، آزمایش‌گری و در صورت امکان، مشاهده‌ی دقیق». رعایت این خصایل (ارزیابی آزمایشگاهی و بحث‌همگانی) است که یک فرایند علمی را عقلانی و مسئولانه می‌سازد. (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۶۴-۱۶۰)

رابرت ساکالوفسکی در درآمدی بر پدیدارشناسی به‌هنگام بحث در خصوص تمایز شهودِ صادق (حقیقت‌ضروری) و شهودِ کاذب (فرافکنی تخیلی) به نکته‌ای اشاره می‌کند که به این درک از تصدیق‌پذیری موجه یا ماهیت رایزنانه‌ی شناخت نزدیک است:

از آنجا که یک شهود آیدتیک با تخیل سروکار دارد، بنابراین، کار آن بسیار خطرناک است. [بدین معنا که] به‌راحتی می‌توانیم به تخیل خود اجازه دهیم تا از کنترل خارج شود ... اما چگونه اشتباه خود را در شهود آیدتیک اصلاح کنیم؟ این کار را می‌توان با صحبت با دیگران، با تخیل‌پاد-نمونه‌ها (counterexamples) و بیشتر از همه با بررسی این موضوع انجام داد که چگونه گزارش‌های آیدتیک ما با کلی‌های تجربی‌ای که پیش از دستیابی به شهود آیدتیک ساخته شده‌اند، سازگارند ... کلی‌های تجربی، تخیلات ما را کنترل می‌کنند. وقتی که می‌گوییم فلسفه باید «عقل سلیم» را تأیید کند، به این معناست که باید به کلی‌های

تجربیی ای متوسل شویم که نتیجه‌ی تجربه‌ی استاندارد ما هستند. کلی‌های تجربیی، جا پای محکمی در جهان واقعی برای ما فراهم می‌کنند. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

بنابراین، علی‌رغم تأثیرپذیری معرفت از ارزش، می‌توان برای رسیدن به گزاره‌ی صادق معیارهایی به کار بست که «از روی تجربه» و «در زندگی عملی» دانسته‌ایم که برای اجرای هوشمندانه‌ی تحقیق در هر عرصه‌ای لازم هستند و از آنجا که در اخلاق و نیز در حقوق، مثل هر جای دیگر هرگز در موقعیت «شروع از هیچ» نیستیم، دلیلی ندارد که امکان نداشته باشد در موقعیت‌های مسأله‌آمیز منفرد کشف کنیم - هر قدر با خطاپذیری - که یک راه‌حل عرفی برتر از دیگری است.» (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۶۴-۱۶۰)

اختلاف او با رورتی نیز به همین نکته برمی‌گردد؛ اگرچه هر دو براساس پراگماتیسم، «مبنای‌گرایی» را رد می‌کنند، اما از نظر پاتنم با ناامید شدن از یک «نگاه از چشم خدا» به واقعیت، پراگماتیسم یک توضیح تعدیل‌یافته ولی درعین‌حال رئالیستی و فلسفی از صدق در اختیار ما می‌گذارد. دونالد دیویدسون در نقد «دوگانگی چارچوب مفهومی و واقعیت» به نکته‌ای اشاره می‌کند که در تبیین این تمایز راهگشا است:

آنگاه که ما وابستگی به مفهوم «یک واقعیت تفسیر نشده»، چیزی بیرون از تمامی شاکله‌ها و علم، را کنار می‌گذاریم، از مفهوم حقیقت عینی دست نمی‌شویم - کاملاً برعکس؛ با جزم دوگانه‌انگاری شاکله و واقعیت، به نسبی‌گرایی مفهومی و حقیقت وابسته به شاکله می‌رسیدیم؛ و اکنون بدون آن جزم، این نوع نسبت نیز رخت می‌بندد. البته صدق جمله‌ها هم‌چنان به زبان وابسته می‌ماند، اما این صدق تا جایی که می‌توان عینی بود، عینی است. با کنار گذاشتن دوگانه‌انگاری شاکله و جهان، ما جهان را کنار نمی‌گذاریم، بلکه تماس بی‌واسطه با اشیاء آشنا را دوباره برقرار می‌کنیم، اشیائی که ادا- و - اطوارهای شان [= حرکات خارق عادت آنها] جمله‌ها و عقیده‌های ما را صادق یا کاذب می‌گردانند. (دیویدسون، ۱۳۹۲: ۷-۱۸۶)

این سبک از استناد هم‌زمان به رئالیسم علمی و نسبی‌گرایی، به نوعی دیدگاه کاسیرر در کتاب زبان و اسطوره در خصوص پدیدارشناسی واقعیت را تداعی می‌کند. در نظر او، نسبی‌گرایی، تالی منطقی درک پوزیتیویستی از واقعیت است چراکه قادر به مواجهه‌ی معقول با نقش اجتناب‌ناپذیر زبان در آگاهی نیست:

این برداشت جز نتیجه‌ی منطقی یک واقع‌بینی [یا تعریف واقعیت به شیوه‌ی] ساده‌انگارانه نیست که واقعیت امور را مانند چیزی بی‌میانجی و بی‌چون‌وچرا محقق و،

یا به تعبیر افلاطون، ملموس می‌انگارد. اگر واقعیت بدین شیوه ادراک شود، هر چیزی که از این‌گونه واقعیت استوار بر خورداری نداشته باشد، چشم‌بندی و وهم محض از کار درمی‌آید ... چراکه تمامی فراگردهای ذهنی از دستیابی به خود واقعیت‌وا می‌مانند و برای باز نمودن و به چنگ گرفتن آن، به کاربرد نمادها وادار می‌شوند ... اما هرگونه نمادگرایی (symbolism) به عارضه‌ی میانجیگری دچار است. (کاسیرر، ۱۳۸۷ (الف): ۴۲-۴۴)

در مقابل، از نظر او راه خلاصی از این اضطراب رنالیستی، پی بردن به این واقعیت است که صورت‌های نمادین (symbolic forms)، نه «تقلیدهای واقعیت» بلکه «اندام‌های واقعیت» اند، زیرا تنها به وساطت آنهاست که هر چیزی به فهم در می‌آید:

پس این پرسش که واقعیت جدا از این صورت‌ها چگونه است و صفات مستقل آن چیست، پرسشی نامربوط است، زیرا تنها آنچه که صورت معینی دارد، برای ذهن ادراک‌پذیر است و هر صورتی از وجود شیوه خاصی از نگریستن و از نوعی صورت‌بندی عقلی و شهود معنا سرچشمه می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۷ (الف): ۴۴-۴۵).

به عبارت دیگر، از دید کاسیرر وابستگی عقل به شاکله‌ی مفهومی (یا فرم سمبلیک)، احکام برآمده از شناخت عقلانی را از عینیت ساقط نمی‌کند، بلکه آنچه چیزی را عقلانی (غیراسطوره‌ای) می‌کند، روش خاص آن در کشف حقیقت یا مواجهه با امور است؛ استدلال و سنجش‌گری: «اندیشه‌ی عقلانی نسبت به ادعای «ابژه» در مورد عینی و ضروری بودن‌اش رویه‌ای توأم با تفحص و شک اتخاذ می‌کند» (کاسیرر، ۱۳۸۷ (ب): ۱۴۰)

مباحث پیش‌گفته حاکی از این است که معرفت‌شناسی پسااثبات‌گرا شناخت عقلانی را مقوله‌ای «اجتماعی» در نظر می‌گیرد که در چارچوب آن، توجیه یا سنجش عقلانی گزاره‌ها بر اساس مبنایی «پراگماتیک» صورت می‌گیرد. این مبنای پراگماتیک «عمل کردن طبق فرایند استاندارد واقعیت‌پژوهی» است. بنابراین، در اینجا عقلانی بودن یک مدعا نه به اعتبار تأمین شرایط استعلایی (صدق به‌مثابه محصول تناظر تجربه‌گرایانه) بلکه به اعتبار «رویه» (صدق به‌مثابه محصول فرایند رایزنانه‌ی تحقیق) شناخته می‌شود.

۵. بنیاد بینادذهنی عقلانیت؛ شناخت رایزنانه امر معقول

در تحلیل امور اجتماعی، این مسئله که شناخت عقلانی ماهیتاً متضمن مفهوم اجتماع است می‌تواند به موضعی زمینه‌باورانه (contextualistic) میدان دهد مبنی بر این که تفکر عقلانی صرفاً منوط به سنجهی علمی نیست بلکه می‌توان مصادیق متفاوتی از تفکر عقلانی را مشاهده کرد. در این معنا، عقلانی بودن یک تبیین در واقع بستگی به چگونگی «انسجام» آن دارد، چگونگی‌ای که به زمینه‌ی فرهنگی یا کنش دلالتی مربوطه بستگی دارد. به بیان مک ایتنایر:

زمانی که ما با گفته‌ها و فعالیت‌های فرهنگی غیر خودی به یاری طبقه‌بندی خودی از ژانرها در ذهن مان روبرو می‌شویم ... در واقع در حال پرسیدن مجموعه‌ای از پرسش‌ها هستیم که هر پاسخی به آن‌ها گمراه کننده خواهد بود ... زیرا گفته‌ها و کنش‌های مورد پرسش ممکن است در واقع به هیچ‌یک از ژانرهایی که ما در ذهن داریم تعلق نداشته باشد. (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۸۱)

بنابراین، به نظر می‌رسد در اینجا مباحثه بر سر «عقلانیت و عقلانیت‌ها» حول مسائل مربوط به عقل و استدلال نیست، بلکه حول «ویژگی‌های معرفتی مقدماتی» استدلال یا دلایل ارائه شده است. (کوچوردی، ۱۳۹۴: ۹۷) باین همه، آیا این نتیجه اجتناب‌ناپذیر خواهد بود که «عقلانی بودن» تعریفی دلخواهی دارد؟ برای مثال هنگامی که وینچ درباره‌ی سنجه‌های عقلانیت «ما» و سنجه‌های «آن‌ها» سخن می‌گوید ممکن است چنین برداشت شود که میان سنجه‌های «ما» و سنجه‌های «آن‌ها» اشتراکاتی وجود ندارد. اما او هم معتقد است که اشتراکاتی وجود دارد (انگاره‌های استنتاج منطقی و وجود طیفی از اشیاء مشترک که هر دو به شیوه‌های مشابه شناسایی می‌کنند). بلکه حرف او در واقع این است که ما در برابر امکانات جدید نهفته در چیزی که می‌توان تحت عنوان «عقلانیت» بدان متوسل شد باید «باز» باشیم. (رک: وینچ، ۱۳۷۲)

در اینجا مسئله این است که آیا می‌توان «مشخصه‌ای مشترک» برای سنخ‌های مختلف عقلانیت برشمرد؟ چنانکه اسکینر پیشنهاد می‌دهد، در این رابطه می‌توان با وانهادن مفهوم حقیقت، از عقلانیت به مفهوم «پذیرفتنی بودن عقلانی» سخن گفت. در نظر او، علی‌رغم فروریزی داعیه‌های استعلایی، همچنان امکان سخن گفتن از مفهوم عقلانیت باقی است؛ بدین معنا که هرگاه درباره‌ی اشخاصی سخن می‌گوییم که از باورهای عقلانی برخوردارند، منظورمان این است که باورهای آنان (یعنی آنچه به درست بودنشان معتقدند) باید برای

اشخاص در اوضاع و احوالی که خودشان را در آن می‌یابند باورهای مناسبی باشند و به همین سبب است که آن‌ها را صحیح می‌دانند. بنابراین،

یک اعتقاد عقلانی، اعتقادی است که شخص از طریق نوعی فرایند معتبر استدلال به دست آورده باشد. شاید بتوان گفت که چنین فرایندی، به نوبه‌ی خود، فرایندی است که برطبق هنجارهای رایج عقلانیت معرفتی (epistemic rationality)، دلایل موجهی به دست شخص می‌دهد تا اعتقاد مورد بحث را صحیح فرض کند (نه اینکه صرفاً متمایل یا امیدوار به صحت آن‌ها باشد) ... فراتر رفتن از این حد کار دشواری به نظر می‌رسد. به خصوص کوشش برای دست یافتن به معیاری واحد، و در نتیجه به روشی واحد، به منظور بازشناختن باورهای عقلانی امری فوق‌العاده اشتباه‌آمیز جلوه می‌کند. (اسکینز، ۱۳۹۳: ۶۹-۶۸)

در این معنا، فهم‌پذیری (یا انتقال‌پذیری) را می‌توان مشخصه‌ی مشترکی دانست که بازشناسی امر معقول در سنخ‌های گوناگون عقلانیت را می‌توان بر آن پایه‌ریزی کرد: «اینکه موجودات می‌توانند با به کار بردن زبان و نمادها منظور خود را بفهمانند، شرط مقدم تمام صورت‌های پیچیده‌تر رفتار عقلانی بشر است و همین موضوع است که مرز میان کاربرد تحت‌اللفظی و صرفاً استعاره‌ای محمول «عقلانی» را تعریف می‌کند؛

حتی ارسطو نیز معتقد بود که تنها انسان صاحب لوگوس است و منظور او از لوگوس هم خرد بود و هم زبان. مدت‌ها طول کشید تا فلسفه‌ی عصر نوین از پارادایم فلسفه‌ی ناب آگاهی به این نظر [ارسطو] باز گردد، خواه توسط کاسیرر، کسی که انسان‌شناسی حیوان نمادساز را مدیون اویم: تنها نمونه‌هایی از این نوع حیوان قادر به فهمیدن و فهماندن هستند، و اگر بحث بر سر شناختن و عمل کردن باشد، فقط انسان‌ها مجهز به دلیل‌اند، و منظور از «عقلانیت حیوان عاقل و ناطق» در درجه اول همین بود. طبیعی است که این موجود زنده علاوه بر استدلال کردن قابلیت‌های عقلانی دیگری هم داد، اما تمام آن‌ها بر فهمیدن و قدرت تفهیم، یعنی بر «قابلیت ارتباطی» او متکی‌اند. (شندلباخ، ۱۳۹۴: ۲۱۰)

انگاره‌ی «عقلانیت ارتباطی» هابرماس را می‌توان از برجسته‌ترین تلاش‌ها در جهت تبیین چگونگی نیل به این درک از امر معقول دانست. در نظر او، عقلانیت ارتباطی می‌تواند ملاک‌هایی برای ارزشیابی عینی به‌دست دهد (که البته برخلاف ابطال‌پذیری پوپری، حالت غیرتجربی دارد).^(۵) راه‌حلی که او پیشنهاد می‌کند دربردارنده‌ی توصیف پراگماتیک زبان به‌عنوان ابزار ارتباط است، بدین معنا که موقعیت ارتباطی بر مبنای پایه‌ای تجربی، شرایط

لازم را برای یک بحث اصیل فراهم می‌سازد: اینکه شرکت‌کنندگان گوناگون در یک بحث اگر می‌خواهند که تبادل استدلال‌ها میان آن‌ها به نتایجی برسد که برای همگان پذیرفتنی باشد ناچارند که برخی قواعد و هنجارهای منطقی را با توافق یکدیگر بپذیرند؛ بنابراین، آنچه که عقل نامیده می‌شود، می‌تواند همان «مجموعه هنجارها»یی باشد که «خصلت دموکراتیک» و علمی هر بحثی با آن‌ها تضمین می‌شود: ادعای صدق برای گزاره‌های خاص، صداقت در نیت گوینده و درستی هنجارهای مورد استمداد؛ در نظر او می‌توان درستی گزاره‌ها را سنجید چرا که در بطن «مناسبات مربوط به واقعیت» جای گرفته‌اند.

این موضوع به نوعی اشتراک میان رویکرد پاتنم و هابرماس را در این خصوص نمایان می‌سازد. در نظر پاتنم، وقتی حقیقت محصول «تعامل ذهن و عمل» و بنابراین به ناچار «معرفتی» است و همواره شکافی با «حقیقت و رای تصدیق‌پذیری موجه» وجود دارد، این «اکتفا به تصدیق‌پذیری موجه» به‌ویژه در خصوص مسائل حقوق و اخلاق بیشتر نمایان است. (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۶۶) هابرماس نیز ملاک را در «رعایت رویه» می‌جوید و نه صرفاً ابطال‌پذیری تجربی. با این حال، این جنبه از رهیافت هابرماس که چون گزاره‌ها در بطن «مناسبات مربوط به واقعیت» جای گرفته‌اند می‌توان درستی‌شان را سنجید، در نظر چندی از منتقدان، «پیش‌فرضی استعلایی» جلوه می‌کند. پاتنم بر این باور است که در مقابل این تفسیر استعلا‌باورانه‌ی محتمل از افق‌نهایی اجماع، راه نزدیک کردن دیدگاه هابرماس به عقل عملی در برجسته‌کردن سویه‌ی پراگماتیک اجماع در اندیشه اوست، البته اگر عقلانیت برآمده از وضعیت کلامی ایده‌آل به این معنا باشد که حقیقت برآمده از آن کفایت می‌کند و نه اینکه ادعای مطلقیت داشته باشد؛ در واقع همین که «شرایط لازم» نیل به حقیقت را رعایت کرده است، معیاری است برای مبنا قرار گرفتن برای عمل. (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۸۷-۱۷۰)

در این معنا، درحالی‌که نو-پراگماتیستی چون پاتنم در چارچوب سنت فلسفه تحلیلی و از مسیر خوانش دیویی در باب پراتیک مشخص «تحقیقات» (روش «آزمون و خطا» در پژوهش تجربی) انگاره‌ی «تصدیق‌پذیری موجه» را مبنای تعریف عقلانیت پراگماتیک مبتنی بر رئالیسم عرفی (عقل سلیمی) قرار می‌دهد، هابرماس در چارچوب سنت فلسفه قاره‌ای و خوانش ایده‌ی هوسرلی زیست‌جهان، انگاره‌ی «ارتباط» را مبنای تعریف عقلانیت پراگماتیک مبتنی بر رئالیسم عرفی (یا در ادبیات او، عینیت‌بیناذهنی) قرار می‌دهد.

اساساً هدف فرادکارتی پدیدارشناسی هوسرل توضیح این موضوع بود که چگونه می‌توان واقعیت را به منزله‌ی برساخته‌ی کنش‌های متقابل اذهان فهم کرد و اینکه چگونه این موضوع‌های شناسایی قابلیت استقلال از ذهنیت سازندگان‌شان را دارند و به صورت اموری بیرونی قابل تجربه‌اند. در چارچوب زیست‌جهان، جهان ابتدا به «جهان برای من» (وجه ذهنی - التفاتی) و بعد به «جهان ما» (وجه بیناذهنی) تبدیل می‌شود. جهان اجتماعی ساخته‌شده‌ی پیرامون به اعتبار بیناذهنی بودن‌اش دارای اعتبار عینی می‌شود. اینگونه، هوسرل متاخر «عینیت» را محصول «وحدت التفاتی» (یا به بیان دیگر، واقعیت را محصول «اجتماعیت بیناذهنیت - استعلا») در نظر می‌گیرد: الگوی استعلایی با گذر به بیناذهنیت، به یک کلیت (یعنی اجتماع) پیوند می‌خورد. (معینی علمداری، ۱۳۹۴: ۷۶-۷۳)

هابرماس نیز در آثاری چون نظریه‌ی کنش ارتباطی و اخلاق و ارتباط مفهوم «کنش ارتباطی» را، که با «زیست‌جهان» مربوط است، مبنای تعریف عقلانیت ارتباطی قرار می‌دهد. به زعم او، باید عقل را، چنانکه سارتر و هایدگر متذکر گشتند، «در موقعیت» (in situation) سنجد اما موقعیتی که در دایره‌ی وابستگی به فلسفه‌ی آگاهی یا دازاین قرار نداشته باشد، بلکه موقعیتی باشد که وابسته به «بیناذهنیت» و برخاسته از «زندگی در جامعه» است، چرا که موقعیت ارتباطی نیز همان واقعیت است و فرقی با آن ندارد. (دولاکامپنی، ۱۳۸۱: ۱۷-۵۱۸)

از این منظر، تفسیرهایی که هابرماس را «مبناگرا» می‌دانند - که جویای پی‌ریزی دانش براساس حقیقت مطلق است - این نکته را مغفول می‌گذارند که اگرچه او به تصویری از عقلانیت اشاره می‌کند که هم هنجاری است و هم از حیث کلی معتبر، اما نمی‌کوشد که آن تلقی را بر اصول اخلاقی بنیادین استوار سازد، بلکه به دنبال «معیارهای صوری» است. (هکمن، ۱۳۹۱: ۵-۲۴۳)

بنابراین، اگرچه این جنبه از رهیافت هابرماس که چون گزاره‌ها در بطن «مناسبات مربوط به واقعیت» جای گرفته‌اند می‌توان درستی‌شان را سنجد، «پیش‌فرضی استعلایی» جلوه می‌کند، اما او با مرتبط ساختن این پیش‌فرض با «زندگی روزمره» در کتاب ارتباط و تکوین اجتماعی درصدد است که تبیین خود را بر مبناگرایی پایه‌ریزی نکند. در این بازاندیشی، بحث «ساختار بیناذهنی» را از خلال مباحث وینچ، آستین و... بر این محور بسط می‌دهد که اگرچه گفتار ایده‌آل بر همه‌ی گفتارها مقدم است اما ادعاهای معتبر کلی (دعوی‌های صدق و حقیقت) ضرورتاً در فضای یک بافت فرهنگی خاص و هنجارهای

فرهنگی سازنده‌ی آن فضاها از خلال گفتار استدلالی اعتبار دوباره‌ی خود را به دست می‌آورد. (Habermass, 2003:260-267) این رویکرد در واقع بازاندیشی در عقل‌گرایی استعلایی است، بدین معنا که فرایندهای [دانستن] و شناختن و درک کردن نه بر پایه‌ی مفاهیم فلسفی مشکوک و سوال برانگیز یک خود استعلایی، بلکه بر مبنای «الگوهای مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره» استوار است. (پیوزی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۲)

۶. نتیجه‌گیری

هدف این مقاله تصریح «معیار»ی بوده است که، در شرایط فروریزی بنیادهای ذات‌گرایانه، طیفی از نظریه‌پردازان فلسفه علم و معرفت‌شناسی اجتماعی پسااثبات‌گرا حول آن بر امکان توجیه عقلانیت به مثابه «ارزشیابی عینی معقولیت یک گزاره یا موضع» اشتراک نظر دارند: یعنی، «رایزانه بودن» یا ماهیت غیرشخصی / انتقال‌پذیر داشتن دایعه‌های حقیقت. بر این اساس، با عزل نظر کردن از تقابل‌های مفهومی واقع‌گرایی - سازه‌انگاری یا عقل‌گرایی - نسبی‌گرایی، چارچوبی نو - پراگماتیستی مبنای کار قرار گرفت؛ با این فرض که اگرچه در چارچوب پراگماتیسم رابطه با واقعیت آغشته به عنصر وساطت و بر مبنای اصل «دسترس‌ی به حقیقت در عمل» تعبیر می‌شود، اما نحوه‌ی تفسیر این اصل می‌تواند به دو روایت متفاوت در خصوص امکان «داوری عقلانی» منتهی شود: «پراگماتیسم متمایل به نسبی‌گرایی» و «رنالیسم پراگماتیک».

در این مقاله، مفروضه‌های رهیافت رنالیسم پراگماتیستی یا «رنالیسم عرفی (عقل سلیمی)» برجسته گردید. طبق این رهیافت، عزل نظر کردن از توجیه استعلایی حقیقت به نفع برداشتی عقل سلیمی یا عرفی از صدق و حقیقت، الزاماً به‌مانند پراگماتیست‌های نسبی‌گرا (همچون رورتی) به دست کشیدن از خود «حقیقت» یا «پرسش از میزان نزدیکی به حقیقت» (به نفع «سودمندی») تعبیر نمی‌شود، بلکه صرفاً به معنای تبیین واقع‌بینانه‌ی مکانیسم صدق یا نحوه‌ی رسیدن به حقیقت است. در این چارچوب، معیار داوری در مورد اعتبار گزاره‌های علمی یا مواضع هنجاری را باید در «سنجش‌پذیری» (گشودگی به‌روزی ارزیابی) جست؛ مشخصه‌ای که بر پایه‌ی آن می‌توان تبیینی عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و دریافتی پراگماتیک از عقلانیت را مورد بازشناسی قرار داد که با اجتناب از غلطیدن به

دوانگاری‌های واقع‌گرایی - سازه‌انگاری یا عقل‌گرایی - نسبی‌گرایی، به تبیین اصل واقعیت و عقلانیت می‌پردازد.

از منظر «هستی‌شناختی»، فقط در قالب اصل «دسترس‌پذیری به حقیقت در عمل» یا به تعبیر نوپراگماتیست‌هایی چون هیلاری پاتنم «تصدیق‌پذیری موجه» می‌توان از «واقعیت» سخن گفت، بدین معنا که صدق به‌مثابه «مطابقت با شروط»ی است که «در جریان عمل و تجارب تاریخی» به‌مثابه فرایند کشف حقیقت عمل کرده‌اند: یعنی نقدپذیری، باز بودن به‌روی مباحثه و آزمون، آمادگی توجیه ادعاها و در یک کلام سنجش‌پذیری گزاره‌ها.

چنین رویکردی در واقع بر تفکیکی «معرفت‌شناختی» میان عقل‌گرایی پراگماتیک و میان عقل‌گرایی استعلایی پایه‌ریزی می‌شود. در مقابل عقل‌گرایی استعلایی که بر فرض دسترس‌پذیری حقیقت و تولید دانش ممتاز و آگاهی ناب سوپرتکتیو پایه‌ریزی می‌شود، عقل‌گرایی پراگماتیک به‌دلیل آگاهی از نقش عنصر «وساطت» (شاکله، چارچوب مفهومی، زبان، گفتمان و...) و لذا تأکید بر «دسترسی به حقیقت در عمل و در جریان فرایندی رایزنانه» قائل به شکافی میان معرفت و واقعیت است.

از منظر «روش‌شناختی»، اگرچه بر مبنای این برداشت عمل‌گرایانه از عقل‌گرایی تصدیق می‌شود که رویکرد عقلانی نیز به‌مانند سایر نظام‌های واسطه صرفاً یک نوع نحوه‌ی بازنمایی از جهان است و بنابراین نه به واقعیت ناب بلکه صرفاً به واقعیت پدیدار شده بر اساس «شاکله» یا مفهوم‌سازی عقلانی دسترسی می‌یابد، اما مسئله تأکید بر «رویه»ی نیل به واقعیت در فرایند عقلانی است. در روش عقلانی، زمانی چیزی واقعیت (ولو آغشته به وساطت چارچوب ذهنی) محسوب می‌شود که حاصل استدلال، سنجش و بررسی باشد. به عبارت دیگر عام و انتقال‌پذیر باشد نه شخصی.

چنانکه در چارچوب نظری مقاله تبیین گردید، این برداشت «عرفی» (عقل‌سلیمی) یا «عملی» از عقلانیت، مشخصه‌ی «فرونسیس» یا حکمت عملی ارسطو را به ذهن متبادر می‌کند، یعنی گذار از «عقلانیت مبتنی بر قواعد معین» به «عقلانیت عملی، یا مبتنی بر تفسیر داورانه و پشتیبانی از آن با دلیل».

پی‌نوشت‌ها

۱. در میان شاخص‌ترین آثار این حوزه که در سال‌های اخیر به فارسی ترجمه شده‌اند، می‌توان به دوگانگی واقعیت و ارزش از هیلاری پاتنم (۱۳۸۵) و علم اجتماعی: فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی از گرارد دلانتی (۱۳۸۴) اشاره کرد.
۲. او برای شفاف ساختن تمایز میان «ذهنی» و «داورانه»، به مفهومی از «ذوق» اشاره می‌کند که در آن مصالح ذوق (برای مثال: گزارش‌های حسی) «بحث ناپذیرند»، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند با گزارش ذهنی من مخالفت کند و یا با آن موافق نباشد، اما اگر ادعایی در مورد آن چیز مطرح کنم، دیگر دارم به «داوری و قضاوتی» دست می‌زنم که «بحث کردنی» است و انتظار می‌رود «دلایل»ی ارائه کنم که پشتیبان داوری من باشند. از نظر کوهن مشاوره‌ها و مباحثه‌هایی که بر انتخاب نظریه مربوط‌اند دارای همین خصلت «داورانه»‌اند. (برنشتاین، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۶)
۳. به تعبیر پوپر، اعمال غیرخردگرایانه را هم می‌توان احیاناً (به اقتضای روانشناسان) به مثابه عملی تبیین کرد که به لحاظ عقلانی قابل فهم است. اما تمایز اصلی میان عقلانیت و عدم عقلانیت آن است که باورهای یک انسان سالم خطاناپذیر نیست و آمادگی معینی را برای تصحیح باورهای خود نشان می‌دهد. ذهنیت آن فردی که دیدگاه‌های دقیقاً ثابت و لاینغیری دارد، حتی اگر این دیدگاه‌های دقیقاً ثابت «کفایت» (adequacy) داشته باشند به این معنی که تصادفاً با بهترین نظرات موجود در آن زمان انطباق پیدا کنند، خردگرا نیست و در برابر تصحیحات عقلانی حتی باورهای کاملاً خطا مقاومت خواهد ورزید. (پوپر، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۹)
۴. بدین معنا که گویی ذهن باید - چنانکه رئالیست‌های علمی می‌اندیشند - به تطابق کامل با واقعیت بیرونی برسد و حال که امکان این امر میسر نیست پس خود واقعیت نیز نفی می‌شود. (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۵۷)
۵. پوپر معتقد بود راه رسیدن به عینیت در هر دو حوزه‌ی علوم طبیعی و اجتماعی یکی است، یعنی مشخصه‌ی عمومی و رقابت‌پذیر فعالیت علمی و در نتیجه جنبه‌های اجتماعی آن: عینیت مبتنی است بر نقادی عقلانی متقابل، رهیافت نقادانه، سنت نقادی؛ اگر در علوم طبیعی عینیت بیشتری وجود دارد، به این علت است که سنتی بهتر و استانداردهایی بالاتر در خصوص وضوح و نقادی عقلانی در مورد آن موجود است. (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۴۲) هابرماس نیز با مشخصه‌ی عمومی عینیت موافق است، اما از نظر او روش‌های عقلانی تجربی (همچون روش پوپر) نابسند هستند، چراکه به‌واقع تنها «ارزش معطوف به گذشته» دارند و در مورد پدیده‌های اجتماعی در بهترین شکل خود تنها می‌تواند به پیدایش «علم کمکی برای اداره عقلانی» بینجامد؛ حال آنکه نظام اجتماعی در متن حیات تاریخی خاصی قرار دارد که از طریق روش‌های تجربی - علمی قابل فهم نیست. همچنین از نظر او چون پوپر تنها به شیوه علم تجربی می‌تواند تصویری از نگرش عقلانی داشته

باشد، ناچار باید منکر وجود مبنای عقلانی برای هنجارها شود، لذا دیدگاه او به این نتیجه می‌انجامد که به جای «هنجارهای عقلانی»، تنها می‌توان از فلسفه ارزش‌های ذهنی» (وبر) سخن گفت و با پذیرش تمایز میان امر واقع و خواست (اراده)، سرانجام هنجارها را به «تصمیم‌هایی» تقلیل می‌دهد که متکی بر هیچ‌گونه فهم و ادراک عقلانی نیستند. در واقع اختلاف او با پوپر ناشی از تلقی متفاوت آنها از عقل‌گرایی به‌مثابه اتکا به تجویزهای سنجش‌پذیر (دلایل و براهین غیرشخصی) است. برای پوپر این سنجش‌پذیری به معنای قابل‌آزمون تجربی بودن است و برای هابرماس به معنای تفاهم؛ از نظر هابرماس اساساً مفهوم اصلی اجماع نیز وابستگی روند پژوهش علمی (عقلانی) به توافق بین‌الذهانی است، زیرا این اجماع تنها می‌تواند مبتنی بر هنجارهای برگرفته شده از جهان‌زیست باشد، یعنی همان حوزه «فرا علمی» که پوپر می‌کوشد از عرصه‌ی علم ناب حذف کند. (هولاب، ۱۳۸۶: ۶۳-۵۹)

کتاب‌نامه

- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). بینش‌های علم سیاست: در باب روش (جلد اول)، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۹۰). «علم، عقلانیت، و فاقد قدر مشترک بودن»، ترجمه: یوسف اباذری، ارغنون (عقلانیت)، شماره ۱۵.
- بوغوسیان، پل (۱۳۹۵). هراس از معرفت: در نقد نسبی‌انگاری، ترجمه: یاسر میردامادی، تهران: کرگدن.
- پاتم، هیلاری (۱۳۸۵). دوگانگی واقعیت / ارزش، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- پوپر، کارل (۱۳۸۴). اسطوره چارچوب: دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه: علی پایا، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل (۱۳۸۸). شناخت عینی؛ برداشتی تکاملی، ترجمه: احمد آرام، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴). یورگن هابرماس، ترجمه: احمد تدین، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- دولاکامپنی، کریستیان (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه: باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: آگه.
- دیویدسون، دانلد (۱۳۹۲). «در باب ایده‌ی "یک شاکله‌ی مفهومی"»، در در مسیر پراگماتیسم، ترجمه: مرتضی نوری، تهران: مرکز.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه: محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- شندلباخ، هربرت (۱۳۹۴). تاریخ و تبیین مفهوم خرد، ترجمه: رحمان افشاری، تهران: مهراندیش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷-الف). زبان و اسطوره، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷-ب). فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، ج ۲، اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه: یدالله موقن، تهران: هرمس، چاپ دوم.

کوچوردی، یوانا (۱۳۹۴). «عقلانیت» و «عقلانیت‌ها» در قالب مباحثه مدرنیسم و پست‌مدرنیسم»، ترجمه: زینب انصاری، در جستارهایی درباره عقلانیت، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران: ترجمان.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴). زیست‌جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی، تهران: رخداد نو. وینچ، پیتر (۱۳۷۲). ایده‌ی علم اجتماعی، ترجمه: زیر نظر سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، تهران: سمت.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). نظریه کنش ارتباطی، ترجمه: کمال پولادی، تهران: انتشارات ایران. هچر، داندل (۱۳۹۴). «تفکر انتقادی، پست‌مدرنیسم و ارزشیابی عقلانی»، ترجمه: محسن ملکی، در جستارهایی درباره عقلانیت، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران: ترجمان. هکمن، سوزان (۱۳۹۱). ویر، گونه‌ی ایده‌آل و نظریه‌ی اجتماعی معاصر، ترجمه: علی پیمان (زارعی) و مهدی رحمانی، تهران: رخداد نو.

هوی، دیوید کونز (۱۳۸۵). حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، چاپ سوم.

هولاب، رابرت (۱۳۷۹). یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه عمومی، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نی.

Black, Max (1962). *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*, Ithaca, N. Y: Cornell University press.

Habermas, Jurgen (2003). "Realism after the Linguistic- Pragmatic Turn", in Delanty & Strydom (Eds), *Philosophies of social sciences*, Philadelphia: Open University Press, pp. 460-467.

Putnam, Hilary (1987). "Is There Still Anything to Say about Reality and Truth?" in *The Many Faces of Realism*, LaSalle, III. Open Court Publishing Inc, pp. 3-21.

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