

هابرماس و بنیان‌های شبه‌استعلایی معرفت

اسفندیار غفاری نسب*

علی اکبری**، علی اصغر نظری***

چکیده

نوشته‌ی پیش رو شرح و ارزیابی بخشی از افکار یورگن هابرماس، جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی، در حیطه‌ی معرفت‌شناسی است که در متون فارسی به آن کمتر توجه شده است. یکی از اهداف پروژه تحقیقاتی او نزدیک کردن دانش به زندگی یا زیست‌جهان بوده و هدف این نوشتار نیز ارائه شرحی نظام‌مند از این کوشش هابرماس و تقابل‌های فکری وی با دیگر نحله‌های فلسفی-اجتماعی است. «علائق شبه‌استعلایی» یکی از مفاهیم کلیدی است که در این فرایند نقشی حیاتی دارد و دانش را از ساحت سوژه استعلایی به ساحت فرآیند تاریخی که از نیازهای عملی برخوردار است مرتبط می‌کند. به همین جهت، این نوشتار به دنبال روشن ساختن معنا، کارکرد و ریشه‌های این مفهوم بوده است. از این حیث، در بین آثار او دو کتاب از جایگاه مرکزی برخوردار هستند: دانش و علائق انسانی و نظریه‌ی کنش ارتباطی. یافته‌ها نشان می‌دهند که: ۱- پرسش‌هایی که هابرماس در این کتاب در صدد پاسخ‌گویی به آنها است در واقع پرسش‌های کانت هستند: «شرایط عام امکان شناخت». ۲- علائق شبه‌استعلایی ریشه در زیست انسانی دارد که تحول اساسی در نظریه‌های انتقادی است. ۳- معرفت‌شناسی هابرماس در صدد احیای ارزش‌های روشنگری و رهایی از سلطه است. ۴- هابرماس از طریق صورت‌بندی علائق شناختی با سایر

* دانشیار دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، ghafari.na@gmail.com

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی گرایش اقتصادی و توسعه (نویسنده مسئول)، liakbari4249@gmail.com

*** کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، alinazari.88.67@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۲

نحله‌های فکری وارد مناظره می‌شود (فرا رفتن از مکتب فرانکفورت، نقد پست‌مدرنیسم و دیگر نحله‌های فلسفی).

کلیدواژه‌ها: سوژه، شبه‌استعلایی، کانت، علائق بشری، معرفت، هابرماس.

۱. مقدمه

دنیای علم با ورود به قرن بیستم دچار تغییرات بنیادی شد. بسیاری از آثار کلاسیک علم و فلسفه در این قرن خلق شدند. همچنین این قرن شاهد ظهور نظریه نسبیت فیزیک انیشتین بود که پیامدهای مثبت و منفی بسیاری به دنبال داشت. از نیمه دوم این سده تغییرات اساسی در علم آرام آرام نمایان شد. نظریه نسبیت انیشتین راه را برای بسیاری از نحله‌های فکری گشوده بود.

دو جنگ جهانی که همراه با بمباران اتمی شهرهای ژاپن بود، پس از آن جنگ سرد، رکودهای اقتصادی بی‌سابقه و آشوب‌های دهه ۶۰ وقایعی تکان‌دهنده بودند. جهان اجتماعی به وضعی دچار آمده بود که هیچ اندیشمندی از کنار آن بی‌تفاوت نمی‌توانست عبور کند (هابسام، ۱۳۹۳). عده‌ای با مشاهده وضعیت دنیای مدرن دچار یأس شدند و مدعی شدند که تفکر مدرن (modern) به پایان رسیده است و دوران جدیدی - حداقل در عرصه علم و فلسفه - آغاز گشته که نام پساامدرن (post-modern) را برای آن برگزیدند. فیلسوفان فرانسوی در این عرصه گوی سبقت را از دیگران ربوده بودند. از سوی دیگر، نوعی تمایل رمانتیک به بازگشت به دنیای پیشامدرن، دنیایی که به دور از آشوب و بی‌نظمی تصور می‌شد، به عنوان آلترناتیوی جدید ظهور کرد. اندیشمندانی نیز تا به امروز وجود دارند که جایی مابین این دو موضع اختیار کرده‌اند. یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) به عنوان اندیشمندی مدرن جزو این گروه است و همواره موضع خود را جایی بین این دو قطب تعریف کرده است. از نظر او جهان مدرن هنوز به پایان نهایی خود نرسیده است و امکان بازگشت به گذشته نیز وجود ندارد. تنها راه ممکن ساختن جهان انسانی به وسیله عقل (reason) است. بر همین مبنا او یکی از سرسخت‌ترین منتقدان، و درعین حال مدافع جدی جوامع مدرن غربی است. پروژه فکری هابرماس را با توجه به این خطوط می‌توان درک و فهم کرد.

صرف نظر از غنای آثار وی، نوشته حاضر به یکی از مفاهیم هابرماس که ملهم از تفکر ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) است محدود شده است و آن «علائق شبه استعلایی»)

quasi transcendental) است. علاقه‌مندی او به مسائل علمی از آنجا ناشی می‌شود که سرچشمه آزادی بشر را در رفع مشکلات شناخت‌شناسی (epistemological) می‌داند. ریشه‌های کانتی تفکر او در اینجا بخوبی آشکار است: «انسان استعداد شناخت دارد: پس می‌تواند آزاد باشد» (پوپر، ۱۳۸۹: ۱۶). هابرماس که اندیشمندی است برخاسته از سنت اندیشه آلمانی - سستی که با کانت آغاز و با هگل و مارکس دنبال شد - و اینکه همواره خود را پای‌بند به ارزش‌های روشنگری معرفی کرده است، مسأله شناخت‌شناسی را درست به خاطر ارتباط تنگاتنگ آن با ارزش‌هایی مانند مسئولیت و بلوغ مورد بررسی و موشکافی دقیق قرار داده است. هابرماس طرحی مبتنی بر سه دسته از علوم را ترسیم می‌کند: علوم تجربی - تحلیلی، علوم هرمنوتیکی، علوم انتقادی. تقسیم‌بندی سه‌گانه علوم دست وی را برای حرکت در جهات مختلف آزاد می‌گذارد. او می‌تواند هم به مقابله با آنچه علم‌گرایی می‌نامد برخیزد و هم اینکه اعتبار علم را حفظ کند. از نظر او علم‌گرایی یعنی اینکه ما دیگر علم تجربی را یکی از انواع معرفت نمی‌دانیم بلکه آن را تنها راه حصول شناخت به حساب می‌آوریم. «علم‌گرایی یعنی اعتقاد علم به خود» (ر. ک به اباضری ۱۳۸۹ پیوستی ۱۳۸۴). ایده او بدین شکل علم‌گرایی را به چالش می‌کشد که نقش علوم تجربی (فنی) را در حصول شناخت تأیید می‌کند، اما قائل به امکان حصول شناخت از طریق این دانش در جهان اجتماعی نیست. از نظر او در این زمینه ما با انسان‌هایی سر و کار داریم که دارای کنش‌های معنادار هستند. از آنجا که علوم تجربی - تحلیلی معطوف به امکان کنترل و در نهایت سلطه هستند، فهم معنای کنش از عهده این علوم خارج است. در واقع مسأله هابرماس در اینجا قرار دادن هر کدام از اشکال سه‌گانه علم در ساحتی از علائق و منافع بشری است که شرط امکان این انواع معرفت هستند. اما این علائق دقیقاً چیستند؟ رابطه بین علائق و منافع بشری با دانش دقیقاً چیست؟ این علائق در اندیشه هابرماس چه جایگاهی دارند و به چه منظور بحث شده‌اند. در یک سطح کلی می‌توان این‌گونه فرض کرد که علائق و منافع بشری به عنوان زمینه‌ای و پیش‌شرطی (Pre-condition) برای امکان معرفت‌اند. این مسئله در ادامه بیشتر تشریح خواهد شد. ریشه‌های مفهوم استعلا (استعلایی) نزد هابرماس استعلا (transcendent) در فرهنگ معین به معانی برتری جستن، بلندی، بزرگواری شدن و رجحان جستن آمده است. فرهنگ پیشرو آریان‌پور برای transcendental معادل‌هایی نظیر «فوق طبیعی، غیر تجربی و اشراقی» را قرار می‌دهد. واژه‌نامه فلسفی داریوش آشوری نیز همین معادل‌ها را منتهی با بیانی متفاوت ارائه می‌کند. دانشنامه Webster در مقابل

transcendent «رفتن به فراسو و تجاوز از محدودیتهای رایج» را عنوان می‌کند. همان منبع ذیل عنوان کانت‌گرایی برای این واژه «بودن در فراسوی همه محدوددهای دانش و تجربه ممکن، و فراتر از فهم بودن» را قرار می‌دهد. در جای دیگر ذیل عنوان کانت‌گرایی برای transcendental «وابستگی به یک شرط پیشینی و لازم تجربه انسان همان‌گونه که به وسیله ساختمان ذهنی انسان از پیش خود تعیین شده است» می‌آید. همچنین برای transcendentalism «یک گرایش فلسفی یا یک دکترین کانت‌گرایی با تأکید بر شروط پیشینی شناخت و تجربه یا خصیصه‌های غیرقابل شناخت واقعیت‌گایی» ذکر شده است. بنابراین به ناچار باید معنای این مفهوم را ابتدا در فلسفه کانت مشخص سازیم زیرا تعریف این مفهوم با نام کانت عجین شده است. سپس به تحول‌های آن، اشاره خواهد شد و سرانجام کاربست آن در اندیشه هابرماس بررسی می‌شود.

بنیان‌های شبه‌استعلایی معرفت صرف نظر از واژه «بنیان» از دو جزء تشکیل شده است. شبه (quasi) و استعلایی (transcendental). این مفهوم در تاریخ فلسفه به کرات و در معانی متفاوت به کار رفته است. کاربرد آن در فلسفه و اندیشه مدرن با کانت آغاز می‌شود. در واقع او بود که به این مفهوم در پرتو نظریه شناخت‌شناسانه خود جانی تازه بخشید. انقلاب کوپرنیکی کانت الزاماً حاوی این ویژگی است که در دستگاه فکری او هر چیزی به شکلی بدیع به فهم در می‌آید. مفهوم استعلا (استعلایی) نیز از این قاعده مستثناً نیست. اهمیت این مفهوم تا جایی است که کانت فلسفه خود را در ابتدا ایدئالیسم استعلایی (transcendental idealism) و سپس ایدئالیسم انتقادی (critical idealism) می‌نامد (کانت، ۱۳۹۰). این ایدئالیسم همچون سلاحی در برابر دو جریان فلسفی ساخته و پرداخته شد: شکاکیت و مابعدالطبیعه جزمی.

یکی از اصولی که تجربه‌باوری شکاکانه هیوم بر پایه آن استوار شده است نفی رابطه علت و معلول بود. از نظر هیوم این رابطه وجود خارجی ندارد، و اگر هم وجود داشته باشد راهی برای اثبات آن در اختیار نیست. این رابطه صرفاً به خاطر یک عادت غلط ذهنی بوده است. ما همواره این‌گونه فرض کرده‌ایم که هرگاه حادثه‌ای پس از حادثه دیگری رخ دهد، حادثه اول را علت واقعه دوم بدانیم. در واقع بشر هیچ وسیله‌ای در اختیار ندارد تا به وسیله آن رابطه علت و معلول را اثبات کند. هر چیزی قابل شک کردن است، تا زمانی که از راه مشاهده و تجربه صحت آن معلوم شود. «او به طرز انکار ناپذیری اثبات کرد که مطلقاً

محال است که عقل بتواند قبل از تجربه و صرفاً به مدد مفاهیم، چنین رابطه‌ای را دریابد» (کانت، ۱۳۹۰: ۸۶).

از سوی دیگر کسانی قرار داشتند که کانت بر آنان اصحاب مابعدالطبیعه جزمی نام می‌گذارد. کانت به نوعی از هر دو طرف دل‌سرد شده بود، «درعین ملالت از مذهب جزم که به ما هیچ نمی‌آموزد و هم از شکاکیت که هیچ نویدی نمی‌دهد» (همان، ۱۰۸). کانت در صدد آن بود که ترکیبی از این دو موضع افراطی به دست دهد، درحالی که فراتر از هر دوی آن‌ها نیز باشد. در واقع کوشش او ناظر بر این بود که نوعی دستگاه شناخت‌شناسی را پایه‌ریزی کند که هم سهم تجربه را لحاظ کند و هم سهم عقل را. «در اینکه تمام معرفت ما با تجربه شروع می‌شود شکی نیست،... اما لازم نمی‌آید همه ناشی از تجربه باشد» (کانت، به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۳۴). راه حل کانت بدین طریق بود که با الهام از فلسفه دکارت دستگاهی از مقولات ذهنی را بسازد که نه تنها پیشینی است، بلکه با حس و تجربه ارتباط داشته باشند. پیشینی بودن مقولات بدین معنا است که آن‌ها پیش از حصول تجربه در ذهن آدمی جای دارند. ذهن از قبل آنان را به عنوان ابزاری برای درک واقعیت در اختیار دارد (Edgar, 2006). اگر ذهن این قوا را نمی‌داشت عالم واقع سرشار از آشفتگی و بی‌نظمی باید می‌بود. آنها به عنوان ظروفی که جهان خارج به وسیله حس و تجربه در آن ریخته می‌شود عمل می‌کنند. اعیان شکل آن‌ها را به خود می‌گیرد و برای فاعل شناسایی قابل فهم می‌شوند. از سوی دیگر فاعل شناسایی جز از این طریق راهی برای درک جهان پیش روی خود ندارد. عالم جز به این طریق بر ما عرضه نمی‌شود. به همین خاطر کانت در جایی گفته بود طبیعت تنها به سوالاتی که ما از او می‌پرسیم پاسخ می‌دهد. آنچه که انقلاب کوپرنیکی کانت نامیده می‌شود چیزی جز این نیست که او نقش فاعل شناسایی را در برساختن معرفت مشخص کرد. قوه فاهمه دارای مقولات دوازده‌گانه‌ای است که به چهار دسته تقسیم می‌شوند: از لحاظ کمیت (وحدت، کثرت، تمامیت)، از لحاظ کیفیت (ایجاب، سلب و عدول)، از لحاظ نسبت (جوهر، علت و مشارکت)، از لحاظ جهت (امکان، وجود و وجوب) (سجویک، ۱۳۸۸: ۸۱). اما معرفتی که از این طریق بر ذهن (subject) عیان می‌گردد هیچ‌گاه با اعیان چنان‌که فی‌نفسه هستند یکی نمی‌شود. زیرا ذهن تحت تاثیر مقولات، اعیان را به شکلی که در دستگاه مقولات او جای می‌گیرند باز می‌شناسد. کانت ساحتی از اعیان را که در ظرف ذهن بر شناسنده عارض می‌شود، پدیدار (phenomenon) می‌نامد. در واقع ما هیچ‌گاه قادر نیستیم اشیا را چنان‌که خارج از دستگاه مقولات فاهمه (understanding) هستند

درک کنیم. اعیان آن گونه که فی نفسه وجود دارند از دسترسی ذهن ما خارج هستند. اینجا قلمرو امور متعالی (transcendent) است که فراتر از فاهمه و عقل و تجربه و حس قرار دارند. از آنجا که عقل و شناخت نیز جز به مدد مفاهیم و تجربه فعال نخواهند شد این حیطه برای همیشه از دسترس انسان خارج خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۸۷).

در واقع کوشش کانت در اثر عظیم خود نقد عقل محض ناظر بر فراهم آوردن مبنایی بود تا علوم مختلف را بر آن مبنا قرار دهد و این مبنا ذهن (subject) انسانی بود. پرسش کانت این بود: حال که علوم وجود دارند این علوم چگونه ممکن شده‌اند. فراتر از موقعیت‌های تجربی در زمان و مکان مختلف و شرایط مختلف، چه پیش‌شرط‌هایی باید وجود داشته باشد تا معرفت ممکن شود. او این مسائل را مسائل استعلایی و به دنبال آن کل فلسفه خود را ایدئالیسم استعلایی نام نهاد. استعلایی بودن این فلسفه و این مسائل از آن جهت بود که کانت در جستجوی امکان معرفت - و نه خود معرفت - پیش از تجربه و زمان و مکان بود. یعنی آن شرایطی که قبل از هر چیز برای حصول معرفت نیاز است. و او برای نیل به این امر به وجود قضایای تالیفی مقدم بر تجربه نیاز داشت. و استعلایی بودن آن ناظر بر بی‌زمانی و بی‌مکانی فلسفه کانت بود. ذهن استعلایی قادر بود پیش از تجربه، زمان، و مکان به شناخت دست یابد. اهمیت ریاضیات برای کانت به خاطر نحوه ساختن احکام آن با قضایای تالیفی پیشینی و احکام متافیزیک است که بدین طریق باید ساخته شوند (کانت، ۱۳۹۴). یکی از اساسی‌ترین بصیرت‌های فلسفه انتقادی این است که اشیا به حالت صلب و کامل و به شکل پالایش یافته به آگاهی عرضه نمی‌شوند بلکه رابطه میان بازنمایی با خود شیء مستلزم وجود این پیش فرض است که آگاهی خود به خود و به طور مستقل وارد عمل می‌شود. شیء ساخته شده در آگاهی پیش از این وحدت ترکیبی و نیز خارج از این وحدت وجود ندارد بلکه بر اثر این وحدت ترکیبی شکل می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۷۹).

بنابراین هرگونه تحلیل شناخت‌شناسانه لاجرم باید سهم ذهن و مقولات اندیشه محض را لحاظ کند. جهان تأثرات حسی سرشار از تنوع، تکرر و آشفتگی است. تنها ذهن است که به آن انتظام می‌بخشد و قانون‌مندی را در آن به اثبات می‌رساند. «کانت نیز درست همانند دکارت، لاک و هیوم سوژه را در مرکز نظریه‌ی شناخت خویش قرار داده است» (سجویک، ۱۳۸۸: ۷۲). همین سوژه‌محوری شناخت، قواعد اداره‌کننده فهم را ثابت در نظر داشت. همچنین ابژه باید خود را مطابق با خواسته‌های فهم سوژه تطبیق دهد. هر آنچه که بیرون از قاعده شناخت باشد، غیرقابل شناخت باقی می‌ماند.

هگل سعی در رفع چنین تناقض‌هایی در شناخت انسانی داشت. اگر کانت شناخت را ثابت و بی‌زمان می‌دانست، هگل چشم به ساختار پویای شناخت داشت. به نظر هگل یک رابطه بین عقل فلسفی و داده تاریخی وجود دارد. به لحاظ فلسفی هگل جایگاهی والا برای عقل قائل است و به این معنا برای هگل جهان همان عقل است. به همین دلیل است که ما می‌توانیم جهان را بشناسیم. از نظر هگل، اگر ما قائل به دوآلیسم جهانی، بین من (سوژه) و جهان (ابژه) باشیم، در واقع حد اعلائی شناخت ما نسبت به جهان همان عقل نظری کانت می‌شود و فقط ساحت فنومن‌ها را می‌شناسیم و چیزی یا مازادی همواره در پس شناخت ما یا در پشت مرزهای شناخت بشری وجود خواهد داشت که غیرقابل شناخت است و کانت اسمش را نومن می‌گذارد. به دلیل همین غیرقابل شناخت بودن، کانت سخنان بسیار مبهم و بعضاً متضادی درباره نومن ابراز کرده است. اما نزد هگل ذات جهان همان عقل است. بدین جهت است که فیثته، شیلینگ و هگل شی فی نفسۀ کانتی را کنار می‌گذارند.

هگل در نقد کانت که یک جایگاه استعلایی و فرازمانی - مکانی برای سوژه در نظر می‌گرفت قائل به نگاه تاریخی و جای‌دادن سوژه در دل تاریخ بود. حتی هگل دستگاه شناخت‌شناسانۀ کانت را نقد می‌کرد.

اگر مفهومی که کانت از قواعد اداره‌کننده فهم دارد ملهم از قوانین ثابت و لذا بی‌زمان اداره‌کننده رفتار اجسام و اجرام است، هگل چشم به ساختار پویا یا دیالکتیکی تفکر به مثابه بنیان شناخت ما دارد. بر اساس باورهای هگل، تفکر ذاتاً تاریخی است (سجویک، ۱۳۹۴: ۹۴).

هگل کوشید تناقض‌های شناخت را نزد کانت رفع کند «و مفهوم اصلی‌ای که به هگل اجازه‌ی این چرخش پساکانتی خاص را می‌داد مفهوم روح (Geist) «ذهنمندی» به مثابه امری هنجاری بود، به مثابه امری که ذاتاً مسئولیت‌ها و تعهداتی را در عرصه اجتماعی پیش فرض می‌گیرد» (پینکارد، ۱۳۹۴: ۴۱۹). چنین مفهومی حاکی از آن است که انسان موجودی تاریخی و خودتفسیرگر است و نه یک بدن به علاوه یک ذهن ثابت. همان‌طور که گفته شد، کانت نگاه سوپژکتیوی به شناخت و آگاهی داشت و اندیشه‌ورزی جایگاهی استعلایی داشت. هگل چنین جایگاه استعلایی و سوپژکتیوی را در ارتباط با ابژه قرار می‌دهد و معتقد است که آگاهی بر اساس ارتباط سوژه و ابژه شکل می‌گیرد (هگل، ۱۳۸۷). حرکت روح در تاریخ از وحدت آغاز گشته و سپس جدایی و سرانجام باز وحدت حاصل می‌شود. به سبب اینکه موضع هگلی ایدئالیستی است، روند فوق باز به سمت انتزاع می‌رود.

حتی ریشه‌های ایدئالیستی تفکر نیز روشن نمی‌شود. بر همین اساس، متفکرین بعدی کوشیدند تناقض موجود در شناخت هگلی را حل و فصل کنند. مارکس مهم‌ترین چهره در این عرصه است.

مارکس با استفاده از دو دیدگاه دیالکتیک هگل و مادی اندیشی فوئرباخ، جهت‌گیری فکری خود را که همان ماتریالیسم دیالکتیکی است پی‌ریزی کرد و بر روابط دیالکتیکی در چارچوب جهان مادی تاکید ورزید. از دیدگاه وی سرشت انسان امری مجرد نیست که ویژه‌ی یک فرد خاص باشد. ماهیت حقیقی انسان انعکاسی است از مجموعه‌ی کلیه‌ی مناسبات اجتماعی و اقتصادی. در واقع انسان از خودبیگانه محصول شرایط اجتماعی است و شرایط است که آگاهی انسان را تعیین می‌کند، شرایطی که بر اساس تضاد شکل گرفته است. آگاهی انسان‌ها نیست که چگونگی موجودیت‌شان را تعیین می‌کند، بلکه چگونگی موجودیت اجتماعی آنهاست که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند (مارکس، ۱۳۸۷: ۱۲). مارکس در تئوری بیگانگی مانند هگل و فوئرباخ خود را درگیر معنویت و مذهب نمی‌کند بلکه بر روشن کردن پایه‌های مادی و این جهانی آن تمرکز می‌کند. در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴) به بدبختی و فلاکت انسانی به طور عام نمی‌پردازد، بلکه تئوری بیگانگی خود را بر روش ویژه کارکردن که در زمان او رایج شد، یعنی کار دستمزدی بنا کرد.

تاکید مارکس بر برتری عوامل اقتصادی و اجتماعی در شکل‌گیری رفتار آدمی، به مطالعه ژرفتری در عرصه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی منجر شد. کانت کوشید مسائل شناخت‌شناسی زمان خود را با صورت‌بندی از رابطه فاعل‌شناسایی (subject) و متعلق‌شناسایی (object) حل کند. در این میان تأکید او بر فاعل‌شناسایی قرار گرفت. هگل و مارکس نیز درصدد حل این سوال بودند. این مورد اگر چه بسیاری از مسائل را حل کرد اما به نوبه خود مسائل جدیدی را مطرح کرد که تفکر مدرن همواره با آن درگیر بوده است. از جمله این مسائل مبنای قرار گرفتن فاعل‌شناسایی بود که بسیاری از اندیشمندان خصوصاً در سده بیستم سعی کرده‌اند نوع جدیدی از رابطه شناسنده با متعلق‌شناسایی را صورت‌بندی کنند که مبتنی بر رابطه‌ای دو قطبی نباشد. تلاش هابرماس نیز در همین راستا است.

او در دوره اول به دنبال مبنای جدیدی برای معرفت است که از تأکید کانت بر ذهن استعلایی فارق باشد. این مبنای هابرماس همان علائق‌شناختی هستند که او آنها را علائق شبه‌استعلایی برساننده معرفت می‌خواند.

۲. شرایط امکان معرفت از نظر هابرماس

بر حسب توضیحاتی که ارائه شد باید معنای مفهوم فلسفی استعلایی تا حدی مشخص شده باشد. اکنون با روشن شدن زمینه‌های فکری هابرماس، می‌توان مفهوم مورد نظر را بررسی کرد. علائق شبه استعلایی بر سازنده معرفت چیست‌اند و به چه منظور هابرماس از آنها استفاده می‌کند؟

علاوه بر ایدئالیسم آلمانی و رویکرد انتقادی، متفکر دیگری که الهام‌بخش هابرماس است منطق‌دان آمریکایی پیرس است. آنچه در مسئله علائق شناختی از پیرس وجود دارد مفهوم پراگماتیسم عام (universal pragmatics) است. او پراگماتیسم را این‌گونه توصیف می‌کند: وظیفه پراگماتیسم عام مشخص کردن و بازسازی شروط عام فهم ممکن است (Habermas, 1979:1). از نظر پیرس علوم طبیعی علوم نیستند که به تمامی از اعمال عمومی مردم جدا باشند (Edgar, 2006:119). او دانش را مقوله‌ای نمی‌داند که پایه در امور متافیزیکی ناشناخته داشته باشد. برای پیرس دانش ریشه در جهان روزمره افراد دارد. جهانی که به خواسته‌ها و آرزوهای انسان‌ها جهت می‌بخشد. این برداشت از دانش با سنت عمل‌گرایی (pragmatism) آمریکایی پیوند عمیقی خورده است و در پیوستگی با اندیشه‌های مید^۲ و کولی و رورتی قابل فهم‌تر است. پیرس و ماركس نردبانی را که هابرماس از عالم انتزاع به واقعیت روزمره فرود می‌آید را در اختیار او می‌گذارند. همین مقوله است که دست هابرماس را باز می‌گذارد تا دانش را بر پایه علائق انسان‌شناختی قرار دهد که به قول خود او ریشه در تاریخ طبیعی نوع بشر دارد. چنین علائقی از آنجا که ریشه در تاریخ طبیعی بشر دارند دارای شمولیت عام (universal) هستند. یعنی برای همه انسان‌ها به یکسان صدق می‌کنند. از سوی دیگر آنها در طول تاریخ شکل گرفته‌اند. فلسفه تاریخ هابرماس «فلسفه‌ی تاریخی است که مقاصد عملی دارد» (کانرتون، ۱۳۹۰:۵۱۷). کارکرد علائق سه‌گانه معرفت در واقع چیزی جز این نیست که انگیزه کوشش بشر در راه تولید دانش است. نقش دانش در اینجا ارضای نیازهای بشر است. نه مانند کانت آن‌گونه که سوژه استعلایی خود را بر فراز جامعه و تاریخ قرار می‌دهد. استدلال‌های فلسفی کانت، مثل مباحث فلسفی یونان باستان، در قالب جهانی فارغ از زمان و خارج از تاریخ و تا حدی، فراسوی تجربه اجتماعی مطرح می‌شوند.

بنابه دلایلی که ذکر شد فلسفه کانت از سوی او در ابتدا فلسفه استعلایی خوانده شد زیرا عناصر آن از تجربه اخذ نشده‌اند. هدف وی اثبات توانایی عقل در این قضیه بود جدای

از هر موقعیت‌های مشخص، عقل در حالت کلی یا به زبان خود او استعلایی، چگونه می‌تواند شناخت حاصل کند (کانت، ۱۳۹۴). هدف هابرماس از طرح مفهوم شبه‌استعلایی حفظ ایده کانتی و در عین حال بسط آن است. این علائق استعلایی هستند زیرا: زائیده شرایط مکانی یا زمانی خاصی نیستند و شکل عام دارند. اما در عین حال «صرفاً» استعلایی نیستند بلکه «شبه» استعلایی‌اند زیرا: محصول کل فرایند تاریخ هستند و در نتیجه نوعی تکامل تاریخی عملی ساخته شده‌اند و در نهایت شکلی جهانی به خود گرفته‌اند. هابرماس جنبه تاریخی علائق بر سازنده معرفت را چنین بیان می‌کند: «مفهوم علاقه دلالت بر تقلیل طبیعت‌گرایانه و ویژگی‌های منطقی - استعلایی به نوع تجربی ندارد. در حقیقت، این مفهوم معنای جلوگیری از چنین تقلیلی دارد. علائق بر سازنده معرفت میانجی تاریخ طبیعی نوع انسان با منطق فرایند خودسازیش است» (Habermas, 1979). یکی از هدف‌های دانش و علائق انسانی حفظ مبانی جامعه‌شناختی و نشان دادن این نکته است که هیچ‌شناسنده بدون فرهنگ وجود ندارد و دانش تماماً با واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌آید (پیوزی، ۱۳۸۴: ۲۳).

وی در تلاش است که دانش را از سطحی انتزاعی به بستری تجربی و در رابطه با دیگری نشان دهد. اسلاف وی در فلسفه روشنگری دانش را در سطحی انتزاعی در نظر می‌گرفتند و نقش زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی را نادیده می‌گرفتند. به عبارت دیگر، ارتباط بین عقلانیت و دانش با تجربه مورد غفلت واقع شده بود، «تفکر در حال ایجاد ارتباط است، فرآیندی که حتی قبل از کلام به عنوان ادراکات عینی از روابط ما با دیگران شروع می‌شود» (Steuerman, 32:2003). چنین نگاهی دانش را به شکلی زمینه‌ای و تجربی در نظر دارد و نقش دیگری را با اهمیت جلوه می‌دهد. در واقع این علاقه‌های انسان‌شناختی‌اند که شرط امکان هرگونه دانش هستند. به طور مثال علاقه و نیاز بشر به کنترل و نظارت فنی بر طبیعت است که باعث شده است علوم تجربی تحلیلی بوجود آمده و گسترش یابند. این علوم بدون وجود این پیش‌شرط‌ها هرگز امکان ظهور نداشته‌اند. او هدف خود را از طرح این ایده کوششی با جهت‌گیری تاریخی، به بازسازی پیش‌تاریخی از پوزیتیویسم مدرن با انگیزه سیستماتیک ارتباط بین دانش و علائق انسانی می‌داند (Habermas, 1979: vii). مسئله اصلی هابرماس در این کتاب نگرانی از گسترش نگرش ابزارگرایانه (instrumental) ملهم از علوم تحلیلی تجربی به سایر حیطه‌های علوم است. تعجیبی ندارد که پوزیتیویسم (positivism) اولین متهم این «دادرسی قضایی» باشد. از آموزه‌های اصلی

پوزیتیویسم بی‌طرفی ارزشی، (دانش محض) و یا تئوری ناب است که هابرماس با طرح سه‌گانه معرفت و علائق شناختی سعی در براندازی آن دارد. از نظر هابرماس خود واژه تئوری theory که برای پوزیتیویسم معاصر تا این حد عزیز است دارای ریشه مذهبی است (همان). از نظر او دانش ناب وجود ندارد. حتی علوم تحلیلی-تجربی خود برای ارضای علاقه‌مندی بشر به تسلط بر طبیعت خلق می‌شود. انتقاد او به پوزیتیویسم تنها به این مورد ختم نمی‌شود. برای طولانی شدن بحث از ادامه آن صرف‌نظر می‌کنیم.

از نظر هابرماس مسئله امروز تسلط معرفت تجربی-تحلیلی بر سایر انواع دانش است. از آنجا که علاقه هادی این علوم تسلط بر طبیعت است حضور این علوم در عرصه‌هایی که نیازمند معرفت خاص خود-علوم هرمنوتیکی و یا انتقادی-هستند بر هم خوردن تعادل و زمینه‌ای برای ایجاد سلطه در روابط اجتماعی است. وی این سه قلمرو را اینگونه توصیف می‌کند ۱. دانش «ابزاری» یا همان علم که بر روایی، پیش‌بینی و تحلیل علی مبتنی است ۲. دانش «عملی» که به ارتباط و تفهم و تفسیر ربط دارد و ۳. دانش «رهایی‌بخش» که با نقد، تأمل در نفس و رهایی سر و کار دارد (همان). علائق شناختی (cognitive interests) که او سعی در توضیحشان دارد، درصدد است تا از تجاوز انواع سه‌گانه دانش به زمینه‌های مختص به دیگر عرصه‌ها جلوگیری کند. هدف هابرماس زمینه‌مندسازی دانش برای ارضای نوعی خاصی از نیاز است که نه در خدمت سرکوب همان نیاز، بلکه با آن انطباق دارد. از این جهت او برای رسیدن به آزادی و جامعه‌ای آزاد، همواره نقد معرفت را به اشکال مختلف در دستور کار خود قرار داده و هیچ‌گاه اهمیت آن را دست‌کم نگرفته است. مسئله‌ای که برای هابرماس زمینه‌ساز این می‌شود که او بخش اعظم توان فکری خود را صرف مسائل شناخت‌شناسی کند، همان‌طور که گفته شد پای‌بندی به ارزش‌ها و آرمان‌های عصر روشنگری است. ارزش‌هایی نظیر بلوغ، آزادی و مسئولیت. از نظر وی تفکر نظری روالی را پیموده است که پیوند میان تفکر و بنیان‌های تجربی پیشتر برجسته شوند، «به نظر می‌رسد که تکامل ذهن اروپایی در پی خلق یک فرهنگ علمی از این نوع است» (همان، ۱۹۷۱: ۳۰۲). بنابراین پیوند چنین ارزش‌هایی که جامعه مدرن لاقلاً برای نائل آمدن به آن راه دشواری طی کرده است بایستی در نسبت با زمینه‌های تجربی‌شان مورد توجه قرار گیرند. رویکرد هابرماس به این مسئله جایی در میان دو سنت فکری مهم و گاه مخاطره‌آمیز در زمانه خود است. او می‌خواهد به سنت نوپای پست‌مدرنیسم از یک سو و از سوی دیگر به پوزیتیویسم پاسخ دهد. اندیشه پوزیتو همواره سعی در تکرار تجربه علمی در بررسی

طبیعت در جوامع انسانی دارد. بیکن می‌گفت برای مواجه شدن با طبیعت باید ذهن خود را خالی کرد. باید با ذهن پاک به سراغ طبیعت رفت همانطور که فرد مؤمن به پیشگاه خدا می‌رود (آر بلاستر، ۱۳۸۸). اگر فرد اینگونه به سراغ مسائل برود یقیناً به جواب خواهد رسید. جوابی که برای همه دارای اعتباری یکسان است و در نتیجه نمی‌توان در آن چون و چرا کرد. از طرف دیگر پست‌مدرنیسم داعیه‌دار است که حقیقت امری متکثر و در نهایت گفتمانی است. جوامع هرچند کوچک دارای منطقی هستند که در حیطه زندگی خود دارای اعتبار است. عقل روشنگری نباید با تکیه بر این که معیاری عام برای نقد دارد به دستکاری جوامع دیگر دست بزند (کهن، ۱۳۹۴).

هابرماس با طرح مفهوم شبه‌استعلایی در پی پاسخگویی به چنین نظراتی و در عین حال فراهم کردن بنیانی عام برای عقلانیت و نقد است. تجربه دولت‌های اقتدارطلب در قرن بیستم مانند هیتلر و استالینسم ثابت کرد ایده حقیقت عینی که در نزد عده‌ای است - خواه طبقه کارگر یا حزب نازی - می‌تواند چه خطراتی در پی داشته باشد. اما هابرماس به این قضیه آگاه است که پذیرفتن تکثر به طور افراطی، تن دادن به نوعی کلبی مسلکی سیاسی است. اما نظریه حقیقت شبه‌استعلایی هابرماس تنها به این مسئله مربوط نمی‌شود. او با طرح این اندیشه در پی پاسخگویی به مسائل مهم‌تری نیز هست. او در کتاب نظریه کنش ارتباطی به دنبال این هدف است که از خرد سوژه محور دکارتی به خردی بر مبنای ارتباط دو طرفه دست یابد. از نظر هابرماس راه برون‌رفت از فلسفه سوژه در زبان و ارتباط عقلانی نهفته است و نه وانهادن عقل در روابط انسانی. حال می‌توان معنای شبه‌استعلایی را با دقت بیشتری بررسی کرد. گفتیم که چگونه استعلا عناصری از مطلق بودن و در عین حال غیرتاریخی بودن و غیرانسانی بودن را در خود دارد. حقیقتی که هابرماس در پی بنیان‌گذاری آن است اگر چه عام است، در عین حال در فرایند گفتگو ساخته می‌شود، یعنی از خلال توافق افراد انسانی در طول تاریخ. از این منظر «حقیقت به معنای نوید دست یابی به وفاق عقلانی» است (کانرتون، ۱۳۹۰: ۵۶۹). عام بودن این معرفت به معنای پذیرفتن بی‌چون و چرای آن نیست، اتفاقاً می‌توان آنرا به نقد کشید، مسئله این است که هابرماس به امکان رسیدن به جامعه‌ای که در آن عدالت مطلق وجود داشته باشد باور دارد. می‌توان اینگونه تفسیر کرد که امکان تحقق آن بر روی زمین و در میان انسان‌ها وجود دارد اما فعلاً (بنا به دلایل متعدد که هابرماس در آثار خود ذکر می‌کند) تحقق نیافته است. این مفهوم از یک سو بر تاریخ‌مندی و از سوی دیگر به ساخته شدن بوسیله افراد انسانی و در نتیجه تغییر

پذیر بودن و قابلیت تحقق یافتن و در عین حال عام بودن دلالت دارد. از نظر هابرماس حقیقت را جامعه سرمایه‌داری تعیین کرده است، در حالیکه باید با گفتگوی آزاد انسان‌های عاقل ساخته شود.

هدف کتاب دانش و علائق انسانی ادامه راهی است در سنت تفکر مدرن که سعی دارد معرفت را هرچه بیشتر با انسان آشتی دهد. تفاوت هابرماس با دیگر متفکرین در این حوزه‌هاست، «او بر خلاف عقاید مارکس، معتقد به دانش عینی، بی‌واسطه، و «علمی ناب» نیست... می‌کوشد نشان دهد دانش چگونه هم به پیشبرد عقل کمک می‌کند و هم در خدمت علایق بشری است» (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۱). همچنین تلاش هوسرل برای مستقر گرداندن دانش بر پایه زیست جهان (Life world)، سنت عمل‌گرایی آمریکایی و تجربه‌گرایی انگلیسی، تلاش برای فرهنگی و تاریخی کردن علم، و نقد رمانتیک‌ها بر بنیان‌های ارزشی علوم و جریان فلسفه زندگی همگی نمونه‌هایی از این تلاش‌ها هستند. تا آنجا که به هابرماس مربوط می‌شود، نقطه شروع و انگیزه اصلی او در نقد معرفت انتزاعی، ادامه همان فرایندی است که آن را «طرح‌رهایی بشریت» نامیده است. نگرانی در مورد گسترش عقل ابزاری و نگرش تکنوکراتیک به همه عرصه‌های زندگی اجتماعی، از آغاز، یعنی از زمان انتشار کتاب تغییر ساختاری در حوزه عمومی همواره یکی از دغدغه‌های اصلی هابرماس بوده است (اباذری، ۱۳۸۹). مفهوم معرفت شبه‌استعلایی از یک سو تلاشی در جهت پیشبرد اندیشه انتقادی و از سوی دیگر تن در ندادن به یأس و پذیرش وضع موجود است. این اندیشه به لحاظ معرفت‌شناختی نیز امکان‌های جدیدی را به روی اندیشه و تأمل نظری گشوده است. هدف تحقیق و تأمل‌های اکتشافی‌اش در واقع روشن ساختن نظریه علم است تا در نتیجه آن قادر به فهم ملموس شرایط و ویژگی‌های برسازنده دانش باشیم، چارچوبی که درون آن تجربه «پیشینی» خود را مقدم بر همه‌ی علوم سامان می‌دهد، و البته این کار را به گونه‌ای انجام می‌دهیم که شکل‌گیری حوزه‌ی موضوعات علوم نیز از چنین تجربه پیشینی متأثر باشد (Habermas, 1974). هابرماس با قرار دادن چنین مفهومی در کانون نظریه خویش به بسیاری از متفکران زمانه خویش نقدهای جدی وارد کرده است و از انتقاد آنان نیز در جهت پیشبرد طرح ناتمام اندیشه خود سود جسته است.

وی در نهایت هدف خویش را چنین اعلام می‌دارد که در پی رسیدن به چنین ایده‌ای بوده است که نسبت میان تفکر و تاریخ را روشن سازد، «سوژه استعلایی پایه خود را در تاریخ طبیعی گونه‌های انسان دارند» (Habermas, 312:1971). بنابراین ریشه دانش و معرفت

انسانی از سه حوزه کار، زبان و قدرت سرچشمه می‌گیرد و دانش را در نسبت اینها بایستی نگریست. هر یک از این حوزه‌ها با دانش خاص خویش مرتبط هستند و روشن ساختن چنین سازوکاری از مهم‌ترین فعالیت‌های هابرماس بوده است. علایق شناختی اگر ریشه در این حوزه‌ها دارند دیگر نمی‌توان آنها را استعلایی در نظر گرفت. البته چنین دانشی دارای مرزهای ثابت و مجزا نیست و چون پایه‌ای تجربی دارند دارای نسبت‌هایی خاص با همدیگرند. هر گزاره‌ای که بیان شود با هستی‌شناسی خاصی مرتبط است و به منافع و علایق ویژه‌ای گره خورده است. هابرماس از این طریق توانست مقولات شناختی کانت را صورت‌بندی جدیدی کند و خوانشی متفاوت از نسبت دانش و زمینه‌هایش ارائه کند.

۳. چالش‌های فلسفی هابرماس با نحله‌های مختلف فلسفی و اجتماعی

حقیقت و علائق شبه‌استعلایی مبتنی بر معرفت این جهانی یکی از بنیان‌های مهم دستگانه نظری هابرماس برای منازعه با دیگر اصحاب فلسفه است. چنین مفهومی در اندیشه وی اساسی است و در منابع فارسی کمتر بدان پرداخته شده است. حتی منابع غیر فارسی هم به چنین ساحتی ورود پیدا نکرده‌اند (برای مثال: کتاب Edgar یا Steurman). غفلت از چنین مفهومی، نظریه هابرماس را مبهم می‌سازد و بسیاری از اختلاف دیدگاه‌هایش ناشناخته می‌ماند. «این نظریه (نظریه عقل‌گرایانه دکارت و بیکن) جز به وجود آوردن تعصب‌ورزان کاری انجام نمی‌دهد - آدم‌هایی که عقیده دارند هرکس آن حقیقت هویدا را نبیند حتماً اسیر شیطان است - و نیز می‌تواند به اقتدارگرایی منجر شود...» (پوپر، ۱۳۸۹: ۲۷). این گفته به نوعی گویای وضعیت عقلانیت در نیمه دوم قرن بیستم است. عقل‌گرایی از یک سو مورد اتهام نسبی‌گرایی و از سوی دیگر مورد حمایت سیستم‌های فلسفی بود که دست کم به طور صوری به عقلانیت تظاهر می‌کردند. شاید از آغاز عصر روشنگری بدین سو، عقلانیت و ارزش‌هایی که ملازم با آن فرض شده‌اند هیچ‌گاه چنین بی‌رحمانه مورد انتقاد واقع نشده بودند. قرن بیستم قرن انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی، عصر مبارزه علیه استعمار و تبعیض و عصر نبرد جنبش‌های اجتماعی، و همچنین جنگ‌های اول و دوم جهانی بود. در این دوره با انقلابات الکترونیکی و ارتباطی به طور بی‌سابقه‌ای میزان کل تولیدات افزایش یافت. «اما وسعت بی‌سابقه‌ی دامنه‌ی نیروهای تولید نتیجه‌ای خلاف آنچه مارکس پیش‌بینی کرده بود به بار آورد. این افزایش، آنطور که مارکس تصور می‌کرد از لحاظ تاریخی نیروی انفجاری نبود، بلکه به وسیله‌ای برای توجیه وضع موجود تبدیل شده است. زیرا اکنون می‌توان

روابط تولید موجود را به منزله‌ی شکلی از سازماندهی جلوه داد که از لحاظ فنی برای یک جامعه عقلانی ضرورت دارد» (کانرتون، ۱۳۹۰: ۲۷). در این میان، خرد، که در عصر روشنگری به عنوان راهنما و منجی بشریت تلقی می‌شد، خود به عنوان عامل نفی همان ارزش‌ها و دستاوردها بازشناخته می‌شد. تلاش‌های بسیاری برای نجات عقل و عقلانیت از ورطه بدبینی انجام شده است. در این میان تلاش هابرماس به عنوان یکی از وسیع‌ترین و جدی‌ترین این کوشش‌ها حائز اهمیت ویژه‌ای است. طرح او امروزه با عنوان پروژه ناتمام مدرنیته unfinished project of modernity شهرت یافته است.

موضع‌گیری او تنها به دلیل مسائل اجتماعی که گریبان جهان را در این قرن گرفته بود نیست. هابرماس به مسائل معرفت‌شناختی که در عالم نظریه بازتولید می‌شد حساسیت نشان داده است که به نوعی پیامد منطقی بسیاری از نظریه‌های عصر حاضر است. با توجه به سویه‌های سیاسی - اجتماعی تاریک و تناقض‌های حاد این عصر، می‌توان جریان‌های مختلف فکری، از جمله پوزیتیویسم - به عنوان مورد انتقاد ترین نحله فکری تفکر انتقادی - را بازتاب و بازتولید همان تناقضات در عرصه نظریه دانست (اباذری، ۱۳۸۹). دامنه مسائل و مشکلاتی که در عرصه مسائل اجتماعی و معرفت‌شناسی پیش روی هابرماس بوده است بسیار گسترده‌تر از چیزی است که ذکر شد. به طور مثال می‌توان به شکست ایده هگلی حقیقت در پرتو تحقیقات تجربی اشاره کرد که نظریه انتقادی را با چالشی جدی مواجه ساخته بود (پیوزی، ۱۳۸۴: ۴۱-۳۹).

قرن بیستم به لحاظ فکری دارای چند نکته برجسته است. تلاش برای فرارفتن از سوژه دکارتی، مبارزه علیه بنیادگرایی علمی، کشف زبان توسط سوسور (چرخش زبان‌شناختی). کتاب «دانش و علائق انسانی» هابرماس تلاشی است در پی لحاظ کردن مضامین و خواست‌های اندیشه اجتماعی و فلسفی قرن بیستم و درعین حال فرا رفتن از آنان و در نهایت حل تناقضاتی که عرصه نظریه بدان دچار بود. این امر به یاری چیزی که او نقد بازسازنده می‌نامد ممکن گشته است. معمولاً مبنای دوره فکری اولیه هابرماس را دانش و علائق انسانی *Knowledge and human interests* و در مقابل، نظریه کنش ارتباطی (*communicative action*) را به عنوان مبنای دوره دوم فکری او قرار می‌دهند (اباذری، ۱۳۸۹). همانطور که هابرماس و بسیاری منتقدان او اذعان داشته‌اند، او در دوره دوم هم به مضامین عمده و اهدافی که در دانش و علائق انسانی دنبال می‌شد پای‌بند است. بنابراین دوره دوم فکری او به هیچ روی گسست بنیادی از ایده‌های دوره اول نیست. دانش

و علائق انسانی تلاشی برای طرح‌ریزی و صورت‌بندی مجدد دانش بر پایه‌ای جدید است. اهمیت چنین مسئله‌ای در این است که در تمام طول کار فکری هابرماس مسئله معرفت و علم همواره مسائل کانونی هستند و او از طریق شناخت‌شناسی (epistemology) در صدد نقد و اصلاح ساختارهای اجتماعی بوده است. هابرماس همواره در تلاش برای قرار دادن معرفت بر مبنایی است غیر از آنچه تاکنون متداول بوده، چیزی که بر آن «بنیان‌های شبه استعلایی» نام می‌گذارد. این امر با انتقاد و در عین حال بازسازی بسیاری از سنت‌های فکری، و ترکیب آنان در سنتی جدید انجام می‌شود. در یک سطح کلی کوشش او از سویی ناظر بر اجتناب از فروغلتیدن در ورطه نسبی‌گرایی (relativism) و از سوی دیگر به دور ماندن از بنیان‌گرایی است. «کار هابرماس شاید بلند پروازانه‌ترین کوشش برای ترکیب دیدگاه تاریخی و دیدگاه استعلایی باشد، آن‌هم به طریقی که آنچه او حقیقت هر دو دیدگاه می‌داند حفظ کند» (نات، ۱۳۷۹: ۱).

هابرماس بخشی از زندگی فکری‌اش در مکتب فرانکفورت بود اما به این جریان محدود نماند. بحث‌های گوناگونی بین اعضای آن رواج یافت که نقدهای هابرماس به آدرنو و هورکایمر از اساسی‌ترینشان است. آدرنو (Theodor Adorno) و هورکایمر (Max Horkheimer) بدینی عظیمی نسبت به پیامدهای روشنگری داشتند و نقطه جدایی هابرماس هم در این جا قرار گرفته است. آنان معتقد بودند که زندگی بد را نمی‌توان خوب زیست و چنین بینشی پس از فاجعه جنگ جهانی دوم، فاشیسم و زیر سایه مبادله‌های سرمایه‌داری شکل گرفته بود (ویلسون، ۱۳۸۹). هابرماس به عنوان مدافع روشنگری چنین بینشی را نمی‌پذیرفت و خواهان فراتر رفتن از چنین وضعیتی بود و ادعا می‌کند که دیالکتیک روشنگری عقل روشنگری را به عنوان عقلانیت ابزاری به تصویر می‌کشد. هابرماس معتقد بود که برخلاف نظریه سنتی و انتقادی، دیالکتیک روشنگری دیگر به جامعه بورژوازی ظرفیت تحقق آرمان‌های خود را از عدالت، آزادی و برابری نمی‌دهد (Pienknagura, 2014). وی نشان می‌دهد که در دیالکتیک روشنگری فاشیسم، استالینسم، صنعت فرهنگ، سرگرمی و علم و فناوری پوزیتیویستی، به عنوان شاهدی بر پیروزی نامشخص عقل ابزاری اند. به همین سبب هابرماس در چارچوب‌های مکتب فرانکفورت نمی‌گنجد و به دنبال تحقق ارزش‌های روشنگری در نظریه انتقادی است که دفاعی همه جانبه از عقل روشنگری دارد و عقلانیت ابزاری فقط بخشی از آن است. وی عقلانیت ابزاری را با سلطه همبسته می‌دانست در حالی که وظیفه عقل را رهایی و آزادی می‌دانست. در جایی دیگر هابرماس،

این ادعا را به آنان نسبت می‌دهد که آنها از هر رویکرد نظری دست کشیدند...» (Rorty, 1984). چنین نقدی در واقع اشاره به همین نداشتن راه حل برای عبور از وضعیت بود که هابرماس همواره آن را در نظر داشت و سعی در نشان دادن تحقق آرمان‌های روشننگری داشت.

چالش‌های هابرماس با دیگر اعضای مکتب فرانکفورت هم بر اساس همین جایگاه معرفت‌شناختیش تداوم پیدا کرد. والتر بنیامین (Walter Benjamin) سعی داشت مارکسیسم را با الهیات یهود آشتی دهد. هابرماس چنین قرائتی را شکست خورده می‌داند به سبب آنکه این دو ناسازگارند (lowy, 2005). چنین بحث‌هایی هم در نسب با مارکوزه (Herbert Marcuse) و استفاده از دیدگاه هایدگری‌اش و ترکیبش با مارکسیسم مورد بحث قرار گرفته است (کتاب نظریه و سیاست). این نقدهای متنوع بانی این شد که هابرماس همواره به طرح‌ریزی دستگاه نظری فراتر از اینان راه ببرد و حقیقت را در ساحتی فراگیرتر جست‌و‌جو کند.

مجادله‌های فکری هابرماس با کسانی که به پست‌مدرن‌ها معروف بودند سویه‌های دیگر معرفت‌شناسی‌اش را برجسته می‌سازد. نقد و ارزیابی بیش پست‌مدرن و مدرن به گونه‌ای است که هابرماس همواره یکی از سردمداران دفاع از مدرنیته و روشننگری جهانشمول است. میشل فوکو (Michel Foucault) فرانسوی چهره مقابل وی است. امتناع فوکو از در نظر گرفتن ساختارها یا هنجارهای استعلایی، او را در معرض انتقاد شدید قرار داده است (Phillips, 2001). خط جدایی هابرماس و فوکو در این نکته نهفته است که فوکو ارزش‌های روشننگری را به عنوان هدف مدرنیته نمی‌پذیرد در حالی که هابرماس به شدت به آن قائل است. حتی هابرماس در جست‌وجوی رگه‌هایی در آثار فوکو است که تمایل به پروژه روشننگری را نشان دهد اما چنین واژگونی چشمگیری بعید به نظر می‌رسد (Phillips, 2001). هابرماس نادیده گرفتن مبانی هنجاری از سوی فوکو را نمی‌پذیرد (King, 2009). هابرماس در جستجوی مهیا کردن استفاده عمومی از عقل است که می‌تواند آزادی مدنی، عمومی را برای نقد علنی نهادها فراهم کند؛ به عبارتی دیگر هابرماس عقیده دارد که «در این فرایند، عقل، قدرت استعلایی‌اش برای طرح‌ریزی خودانگیخته افق‌های افشای جهان را از دست نمی‌دهد. این قدرت تخیل «خلاق» در هر فرضیه‌ای، در هر تفسیری خود را بیان می‌کند، در هر داستانی که همراهش هویت‌مان را اظهار می‌کنیم. در هر کنشی نیز عنصری از خلق وجود دارد» (فوسل، ۱۳۹۴). در این مسئله، فوکو چنین امکانی را برای عقل در نظر

ندارد و آن را مقهور قدرت تام نهادها و ساختارها می‌داند. بنابراین فوکو و هابرماس دو از چشم‌انداز متفاوت بهره‌جسته‌اند و حقیقت شبه‌استعلایی نزد هابرماس به هیچ وجهی بینش فوکو را بر نمی‌تابد.

لیوتار (Jean-François Lyotard) از چهره‌های پست‌مدرن منتقد مدافعین مدرنیته است که همواره با هابرماس منازعه داشته است. لیوتار در مقابل ایده حقیقت شبه‌استعلایی هابرماس که بر بنیان‌های معرفت‌شناختیش استوار است ایده بازی‌های زبانی را پیشنهاد می‌کند. بازی‌های زبانی جایی است که اجازه می‌دهند همه قابلیت شکوفایی داشته باشند و هیچکدام مجاز نیستند بر دیگران مسلط شوند. چنین چشم‌اندازی تقابل با دیدگاه‌های عام و جهانشمول روشنگری است که آن‌ها را بسیار انتزاعی و همگن‌ساز می‌داند و به عنوان فرارویات (metanarratives) رد می‌شوند. از دیدگاه لیوتار، هابرماس یک "روایت رهایی" عمومی، و انتزاعی نسبت به استعاره‌های فرویدی و مارکسی ارائه می‌دهد (Rorty, 1984). هابرماس در دفاع از چنین اتهامی وجود حداقل یک استاندارد را برای توضیح فساد همه مفاهیم معقول لازم می‌داند و چنان‌چه چنین استنادی وجود نداشته باشد، تفاوت‌ها مشخص نیست. استاندارد با ابزار سنجش هابرماس همین حقیقت شبه‌استعلایی است که به عنوان خیر همگانی نمود پیدا می‌کند. بازی‌های زبانی قوانینی را برای تصمیم‌گیری در مورد اختلافات خاص ارائه نمی‌دهد، اما دیدگاه هابرماس چنین مختصاتی را لحاظ کرده و به دنبال توافق عام است که ریشه در زیست بشر دارد.

هایدگر از دیگر چهره‌هایی است که هابرماس سعی داشت نسبتش را با وی مشخص سازد و یکی از موارد مناظره وی با فیلسوفان فرانسوی همین تحت تاثیر هایدگر بودنشان است. هابرماس فلسفه هایدگری را آمیخته به محافظه‌کاری می‌داند، «هایدگر و کارل اشمیت عمیقاً به منابع ضدانقلابی و ستیزه‌جویانه آلمانی نزدیک شدند که در تضاد کامل با مقاصد و اهداف نوعی روشنگری بازاندیشانه و در واقع، سنت‌های چپ‌گرایانه به‌طور کلی، قرار داشت» (فوسل، ۱۳۹۴). هابرماس علاوه بر این محافظه‌کاری و وفاداری هایدگر به ایدئولوژی نازیسم، به دلیل مسایل معرفت‌شناسی هم مخالف دیدگاه وی است، «هرمونیک هستی‌شناختی هایدگر جایی برای کنش اجتماعی باقی نمی‌گذارد» (اباذری، ۲۷۶:۱۳۸۷). چنین ایده‌ای همانطور که بیان شد برای هابرماس نقشی حیاتی داشت به سبب آنکه سوژه با پراکسیس (Praxis) سعی در رهایی و بهتر کردن شرایط خویش دارد و همواره کنش وی

حیاتی و اساسی است. بر این اساس، چالش‌های هابرماس با هایدگر هم به نوعی ریشه در همین مسائل معرفت‌شناختی دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد.

منازعه‌های هابرماس به اینجا محدود نمی‌شود و به عنوان کسی که قائل به گفت‌وگو است با خیلی از هم‌عصرانش وارد بحث شده است و به نوعی کلید ورود وی مبتنی بر همین مبانی معرفت‌شناختی شبه‌استعلایی‌اش است که شرح داده شده است. منازعه‌های فوق تنها تعدادی از تلاش او برای صورت‌بندی نظریه‌اش بوده است که نسبت خاصی با همین چارچوب معرفت‌شناسانه‌اش داشته است.

۴. نتیجه‌گیری

هدف نوشتار حاضر توضیح و تبیین بخشی از نظریه هابرماس و به طور خاص مفهوم علائق شبه‌استعلایی بوده است که در متون ترجمه شده و فارسی مغفول مانده است. در واقع این مفاهیم قلب نظریه هابرماس‌اند که در پژوهش و تحقیقات گسترده‌اش سعی در بسط آنان داشته است. ابتدا تلاش شده تا حد امکان نسبت مفاهیم با یکدیگر و ریشه آنها در نزد فلاسفه مختلف مشخص شد و سپس صورت‌بندی آن نزد هابرماس بیان شده و در نهایت چالش‌های این مفهوم با دیگر متفکرین مورد ارزیابی قرار گرفت. مسئله علائق شناختی برای هابرماس کماکان مهم است و نظریه‌کنش ارتباطی و سایر آثار متأخر همگی در جهت بسط ایده‌های کتاب دانش و علائق انسانی هستند. فهم این مفهوم می‌تواند خواندن آثار هابرماس را با مشکلات کمتری همراه سازد و چه بسا از بار سنگین زحمت آن نیز بکاهد. هابرماس بیان می‌کند که آنها... «بیانگر علائق انسانی عمیق ما هستند، علائقی که به دانش ما جهت می‌بخشند و منزلتی «شبه- استعلایی» دارند. این علائق معطوف به دانش اهمیت چندانی برای روانشناسی و جامعه‌شناسی معرفت و نقد ایدئولوژی ندارند، زیرا این علائق اموری ثابت‌اند. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت این علائق ریشه در میراث زیستی یک نیروی انگیزشی عینی دارند، زیرا علائقی انتزاعی‌اند، بلکه آنها ریشه در الزامات «شکل زندگی» اجتماعی- فرهنگی دارند که بر کار و زبان مبتنی است (هابرماس، ۱۳۸۷: ۳۰۴). چنین صورت‌بندی از طرف هابرماس بسیار راهگشاست. وی با نقد دیدگاه‌های استعلایی و انتزاعی کانت و هگل که ریشه تفکر را در ساحتی دیگر می‌جویند، درصدد این جهانی‌کردن و به نوعی انضمامی‌کردن ریشه‌های معرفت بشری است.

معرفت در چنین صورت‌بندی‌ای ریشه در جامعه و زیست بشر دارد و با آن در هم تنیده است. معرفت بشری از عالمی دیگر سرچشمه نگرفته بلکه مبتنی بر شرایط اجتماعی انسان پدید آمده است. چنین دیدگاهی، بستری واقعی را برای معرفت در نظر گرفته است و پاسخی مستدل به فهم ریشه‌های تفکر است. بسیاری دیگر از متفکران چنین بینشی درباره معرفت را از هابرماس پذیرفته و آن را به کار بسته‌اند. به همین سبب است که اندیشه هابرماس در عصر حاضر طنین بلندی دارد و بسیاری با وی هم‌آوا و بسیاری دیگر به تقابل با وی پرداخته‌اند.

هابرماس به دلیل محدود نگری‌های اعضای مکتب فرانکفورت در مبانی معرفت‌شناختی‌اشان به تجدید نظر در آرای اولیه‌اش پرداخت و محدود به این مکتب نماند. آدرنو و هورکایمر را به سبب محدود‌بینی عقلانیت و مارکوزه و بنیامین هم به دلیل مبانی معرفتی‌شان مورد نقد قرار گرفته‌اند.

بحث‌های هابرماس با طرفداران پست‌مدرنیسم همچون فوکو و لیوتار هم ابعاد گوناگونی دارد. دفاع از ارزش‌های روشنگری، دفاع از عقلانیت، اعتقاد به حقایق شبه‌استعلایی و جهانشمول همواره مدنظر هابرماس بوده است که هدفش تحقق آرمان‌های روشنگری است. مارتین هایدگر به دلیل محافظه‌کاری و در نظر نداشتن کنش‌های انسانی مورد نقد هابرماس بوده است.

کتاب‌نامه

- اباذری، یوسف (۱۳۸۹)، خرد جامعه‌شناسی، تهران، طرح نو.
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۸۸)، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، عباس منجرب، تهران، مرکز.
- آرون، ریمون (۱۳۸۱)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، باقر پرهام، تهران، علمی فرهنگی.
- آریان پور، منوچهر (۱۳۸۸)، فرهنگ دو سویه، تهران، نشر الکترونیکی و اطلاع‌رسانی جهان رایانه.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۹)، سرچشمه‌های دانایی و نادانی، عباس باقری، تهران، نشر نی.
- پینکارد، تری (۱۳۹۴)، فلسفه آلمانی، ندا قطروبی، تهران، نشر ققنوس.
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴)، یورگن هابرماس، احمد تدین، تهران، مرکز.
- جلائی پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۸۷)، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران، نشر نی.
- چالمرز، آلن اف (۱۳۸۹)، چیستی علم، سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- سجویک، پیتر (۱۳۸۸)، دکارت تا دریدا، محمدرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی.

- شرت، ایون (۱۳۹۰)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- فوسل، میشل (۱۳۹۴)، هابرماس، یک عمر نظریه انتقادی، فرهنگ امروز، ترجمه‌ی حسام حسین‌زاده، چهارشنبه ۲۷ آبان شناسه خبر: ۴۰۲۲۰.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷)، فلسفه صورت‌های سمبلیک، یدالله موقن، تهران، نشر هرمس.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، بهروز نظری، تهران، نشر ققنوس.
- کهن، لارنس (۱۳۹۴)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، جلد ششم، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰)، تمهیدات، غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کانرتون، پل (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی انتقادی، حسن چاوشیان، تهران، نشر آمه.
- مارکس، کارل (۱۳۸۲)، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، حسن مرتضوی، تهران، آگه.
- مارکس، کارل (۱۳۸۷)، مقدمه نقد اقتصاد سیاسی، در: هستی و آگاهی، امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران، آگه.
- مارکس، کارل (۱۳۸۸)، سرمایه، حسن مرتضوی، تهران، آگه.
- معین، محمد (۱۳۴۵)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- نات، اوا (۱۳۷۹)، «به سوی معرفت‌شناسی غیر بنیادگرا»، رضا مصیبی، ارغنون، شماره ۱۷.
- ویلسون، راس (۱۳۸۹) تنودور آدرنو، پویا ایمانی، تهران، نشر مرکز.
- هابسیام، اریک (۱۳۹۳)، عصر نهایت‌ها، حسن مرتضوی، تهران، آگه.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۹۰)، فلسفه کانت، غلامعلی حداد عادل، تهران، هرمس.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۷)، خدایگان و بنده، حمید عنایت، تهران، خوارزمی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۴)، عناصر فلسفه حق، مهبد ایرانی طب، تهران، نشر قطره.

Edgar, Andrew (2006), Habermas, The key concepts, Routledge, London.

Habermas, Jürgen (1979), Communication and the Evolution of Society, Beacon press, London.

Habermas, Jürgen (1971), knowledge and human interests, Beacon press, London.

Habermas, Jürgen (1974), Theory and Practice, Translated by John Viertel, Beacon Press Boston.

King, Matthew (2009) Clarifying the Foucault–Habermas debate, philosophy & social criticism • vol 35 no 3 • pp. 287–314.

löwy, michael (2005) fire alarm 'reading walter benjamin's on the concept of history', translated by chris turner, published by Verso.

- Pienknagura, Alex (2014) "Habermas and Adorno on Dialectic of enlightenment" (1991), Doctoral Dissertations 1896 - February 2014. 2078. https://scholarworks.umass.edu/dissertations_1/2078.
- Phillips, Kendall R., (2005) "Divided by Enlightenment: Habermas, Foucault and the Place of Rhetoric", OSSA Conference Archive. 87. <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA4/papersandcommentaries/87>.
- Rorty, Richard (1984) Habermas And Lyotard On PostModernity, Praxis International 4:1 April.
- Steuerman, Emilia (2003), The Bounds of Reason (Habermas, Lyotard and Melanie Klein on rationality), published in the Taylor & Francis e-Library.
- Webster, Noah (1966), Webster's Third New International Dictionary, G. & C. Merriam Company, Chicago.

