

برآمدی بر نظریات هابرماس در روش‌شناسی علوم انسانی

رضاعلی نوروزی^۱

علی شهدادی خواجه عسگری^۲

چکیده

رشد علوم تجربی و تأثیرگذاری آن بر زندگی انسانها باعث گردیده تا عده‌ای به فکر مرزبندی بین علم و غیر علم بیفتند. با تشکیل حلقه‌ی وین مباحث روش‌شناسی حالت رسمی پیدا کرد، منتهی اندیشمندان وابسته به این حلقه با محدود کردن علم به علوم تجربی و کنار گذاشتن معارف دیگر، راه حصول به علم را مشاهده و آزمون فرضیه‌ها قلمداد کردند. دامنه‌ی این دیدگاه به علوم انسانی نیز کشیده شد و عده‌ای با این رویکرد به مطالعه و پژوهش در مسائل انسانی پرداختند. با آثار و افکار اندیشمندانی نظیر پوپر، کوهن و لاکاتوش حالت افراطی این دیدگاه تعدیل شد و علم تجربی از حالت تجربی محض به سوی انسانی شدن گام برداشت.

به لحاظ روش‌شناسی می‌توان آثار هابرماس را به دو دوره تقسیم کرد، دوره اول به نقد مکتب فرانکفورت، بازسازی دیدگاه مارکس و نقد روش‌شناسی پوزیتیویسم اختصاص یافته و زمینه‌ی عمل‌گرایانه‌ای برای دوره‌ی دوم یا دوره‌ی «چرخش زبانی» که به نظریه‌ی کنش ارتباطی منتهی شد، فراهم آورد.

در این مقاله نویسندگان سعی دارند تا ضمن طرح و تحلیل دست‌آوردهای نظری هابرماس در دوره اول، اندیشه‌های معرفت‌شناختی او را در مورد علوم انسانی تبیین کنند.

واژه‌های کلیدی: روش‌شناسی، علوم انسانی، مکتب فرانکفورت، پوزیتیویسم، عمل‌گرایی، هابرماس

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تعلیم و تربیت - دانشگاه تربیت مدرس.

^۲ عضو هیات علمی جامعه‌شناسی دانشگاه هرمزگان - پژوهشکده هرمز.

مقدمه

یورگن هابرماس را می‌توان نظریه‌پرداز بازسازی علوم انسانی دانست. نظریات هابرماس به طور کامل و امدار سنت اندیشه غربی پیش از اوست؛ وی با دیدی انتقادی از این سنت فلسفی، در پی ترسیم اندیشه جدیدی است و این امر با توانایی نقد پی‌گیر و خاصیت ترکیبی ذهن او سازگار است.

به لحاظ تاریخی، می‌توان شیوه‌ی نظریه‌پردازی و روش‌شناسی هابرماس را به دو دوره تقسیم کرد:^۱

۱. دوره‌ای که حاصل آن کتاب «شناخت و علائق انسانی»^۲ است.

۲. دوره‌ای که اصطلاحاً به «چرخش زبانی»^۳ معروف شده است.

در دوره اول که تا سال‌های میانی دهه ۱۹۷۰ طول می‌کشد، اولویت‌های هابرماس نقد روش‌شناسی پوزیتیویسم، بازسازی اندیشه‌ی مکتب فرانکفورت و نظریه‌های مارکس، ویر و زیمل و هم‌چنین زمینه‌سازی برای چرخش پراگماتیستی به سمت نظریه‌ی پراگماتیسم پرس بوده است. روشن است که هابرماس از اعضای مکتب فرانکفورت بوده، ولی با وجود تأثیر عمیق او از آرمان‌های این مکتب، وی یکی از منتقدان عمده آن به شمار می‌آید. در این دوره، هابرماس در پی ارائه‌ی تعبیر تازه‌ای از نظریه فرهنگ و شناخت در مارکسیسم بود و با نقد فرایند عقلانیت ابزاری، مفهوم عقلانیت ارتباطی را طرح کرد. او در همین سال‌ها وارد مباحثه‌ای طولانی با اصحاب نظریه پوزیتیویسم شد. این مباحثه در سال ۱۹۶۱ میان تئودور آدورنو از یک طرف و کارل پوپر از سوی دیگر در گرفت و با وجود تفاوت‌های اساسی که در بینش طرفین وجود داشت، اما در جریان مباحثه تفاوت نظری چندانی به چشم نمی‌خورد. در سال ۱۹۶۳ هابرماس به حمایت از موضع فکری آدورنو پرداخت و هانس آلبرت، یکی از شاگردان پوپر، در مقام پاسخ‌گویی برآمد. ویام اوشاویت، درباره‌ی کار هابرماس پیرامون روش‌شناسی می‌نویسد: «در اصل، کار هابرماس در ارتباط با روش‌شناسی علوم انسانی، حول محور نقد پوزیتیویسم قرار دارد.» (اوشاویت، ۱۳۸۱، ص ۳۱۵) ما نیز در این مقاله کوشیده‌ایم تا بر این دوره از زندگی فکری هابرماس تأکید کنیم.

۱. البته این تقسیم‌بندی صرفاً به لحاظ فهم جریان اندیشه هابرماس به کار می‌آید و رگنه زیرساخت اندیشه‌های هابرماس از آغاز تاکنون پابرجا مانده است. رشته‌ای که آثار و اندیشه‌های هابرماس را به هم پیوند می‌زند، اندیشه پیوند میان علوم انسانی و آرمان‌رهای بخشی است.

در دوره دوم، هابرماس به دنبال رفع مشکلات کار «شناخت و علائق انسانی» برآمد و با استفاده از نظریه‌های فیلسوفان تحلیلی در باب زبان، طرح نظریه‌ی کنش ارتباطی مبتنی بر زبان را ارائه نمود. هابرماس با تکیه بر آرای ویتگنشتاین و به خصوص نظریه‌ی آستین و سرل پیرامون اعمال گفتاری^۱ از یک طرف (ینسن، ۱۳۸۵) و نظریه‌ی نحو چامسکی از طرف دیگر، به نقد «فلسفه‌ی سوژه» پرداخت و ریشه‌ی شناخت را مبتنی بر اعمال خرد جمعی قرار داد. هابرماس موضوع شناخت را واقعیتی دانست که به شکلی نمادین دنیای اجتماعی را نشان می‌دهد و قادر است، ساخت پنهانی قواعد روابط انسانی را بیان کند. او این شناخت را «پراگماتیک عام»^۲ نامید و علمی را که برآورنده این مقصود هستند، «علوم بازسازنده»^۳ می‌دانست.

برای ورود به مبحث روش‌شناسی دوره‌ی اول هابرماس، ابتدا به طور کلی به تقسیم‌بندی علوم در دوره‌ای می‌پردازیم که هابرماس در آن رشد کرده است.

تقریباً از سده هفدهم به بعد، بحث درباره نسبت میان علوم طبیعی و انسانی شروع شد. در سده هجدهم جریانی که از وحدت علوم طبیعی و انسانی حمایت می‌کرد، گسترش بیشتری یافت و در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم با آثار پوزیتیویست‌های منطقی به اوج رسید. در همین دوران طرفداران جدایی علوم طبیعی و انسانی، نیز به شدت مشغول بودند. ویلهلم دیلتای، گئورگ زیمل و سایر نوکانتی‌های مکتب بادن نیز با انتشار آثارشان دلایل جدایی این علوم را طرح کردند.

در واقع جریان تجربه‌گرایی که از راجر بیکن آغاز و در اوایل سده بیستم در حلقه وین (پوزیتیویست‌های منطقی) شکوفا شده بود، زادگاه رهیافت نخست در علوم انسانی بود. این رهیافت ادعا می‌کرد، برای این که علوم انسانی به علمی دقیق و دارای اعتبار تبدیل شود، ضروری است که روش‌های پژوهش علوم طبیعی را در پژوهش‌هایش به کار گیرد. یکی از اصول پوزیتیویست‌های منطقی «وحدت علوم» تحت لوای یک زبان علمی یگانه بود (تولایی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶). آن‌ها تصور می‌کردند که علوم طبیعی الگویی برای هرگونه فعالیت علمی است. به بیان دیگر، هر رشته‌ای که مدعی عنوان علم باشد، باید از فنون و روش‌های علوم طبیعی تقلید کند و از آنجا که علوم انسانی باید قواعد و معیارهای روشی

1. speech acts

2. universal pragmatic

3. reconstructive sciences

خود را از علوم طبیعی اخذ کند، این علوم نسبت به علوم طبیعی علوم درجه دو هستند (فروند، ۱۳۷۲). به هر حال، رهیافت وحدت علوم در پی آن بود که یک دستگاه مفهومی به وجود آورد که در آن مفاهیم علوم انسانی مشاهده‌پذیر و نظریه‌های مبتنی بر آن قابل آزمون باشند؛ از همین رو تلاش شد تا این دستگاه علمی بر اساس فیزیک‌گرایی استوار شود.

رهیافت جدایی روش شناختی علوم در واکنش به رهیافت نخست، با کتاب «مقدمه‌ای بر علوم انسانی» ديلتای آغاز شد. اگرچه او به اهمیت علوم طبیعی معترف بود، اما سعی کرد استقلال روش‌شناسی علوم انسانی را بیان کند. او با نقد «عقل تاریخی» سعی داشت تا به شیوه‌ی کانت بنیاد محکمی برای علوم انسانی بسازد. از این رو، ديلتای فهم^۱ یا تأویل^۲ را اساس روش‌شناسی علوم انسانی و تبیین^۳ را اساس روش‌شناسی علوم طبیعی اعلام کرد. او بر این موضوع تأکید می‌کرد که پدیده‌ها و امور انسانی را باید صرفاً از درون و از راه فهم بررسی کرد و لذا روش مطالعه این پدیده‌ها خارج از روش‌های مشاهده‌پذیر و آزمون‌پذیر علوم طبیعی - بر پایه تبیین - هستند. اعضای مکتب «تاریخ‌گرایی روش‌شناختی» به پیروی از ديلتای بر این عقیده بودند که تحمیل روش‌های علوم طبیعی به علوم انسانی، تاریخ و جریان زندگی را از پدیده‌های مورد بررسی حذف و فهم درونی آن‌ها را ناممکن کرده است. گئورگ زیمل هم که سعی داشت بنیانی مستدل برای ادعای علم بودن جامعه‌شناسی بنا کند، بر استقلال روش‌شناسی و نحوه‌ی تعمیم در جامعه‌شناسی تأکید کرد. وی می‌پنداشت که پدیده‌های انسانی و اجتماعی مانند پدیده‌های طبیعی اموری منفرد نیستند و لذا شیوه‌ی بررسی جداگانه‌ای را طلب می‌کنند.

رویکرد هابرماس نسبت به این دورهیافت برگزشتن (استعلا) از این دوگانگی‌ها و ایجاد نوعی فرانظریه در باب علوم است. وی در پرتو همین رویکرد سعی کرده است، مفاهیم ساختار و عاملیت را در نظریه‌ای کل‌گرا (کنش ارتباطی) با هم جمع کند.

نقد نظریه مارکس و بازسازی مکتب فرانکفورت

هابرماس در پی انتقاد از مکتب فرانکفورت بیش از گذشته از اصول این نظریه فاصله گرفت. اگرچه این مکتب دستاوردهای تازه بسیاری داشت، اما از لحاظ انسان‌شناسی فلسفی به

1. understanding

2. interpretation

3. explanation

شدت و امدار نظریه‌های مارکس در باب کار بود. به نظر هابرماس کارهای اساسی مارکس در سایه عینیات ابزارگرایانه و اثباتی‌اش که از تأکید بیش از حد او بر کار به عنوان وجه ممیز انسان بر می‌آید، پنهان شده‌اند. هابرماس اگر چه عقل ابزارری و کار را از ویژگی‌های مهم زندگی بشر می‌داند، اما آن را به صورت اجتماعی سازمان یافته می‌داند که به تنهایی نمی‌تواند فصل ممیز انسان باشد بلکه زبان و تعامل ارتباطی برآمده از آن کلید تعریف انسان است.

هابرماس معتقد است که مارکس به اشتباه، قلمرو عمومی از جمله عرصه‌ی سیاسی را به شالوده‌ای اقتصادی تقلیل داده است. اگر چه هابرماس معتقد به تأثیر ژرف اقتصاد در دیگر ابعاد جامعه است، اما علاوه بر این معتقد است که سیاست و فرهنگ را نمی‌توان صرفاً نتیجه‌ی عوامل اقتصادی دانست. از سوی دیگر، او به تقلیل دادن کنش انسان به یک کنش هدف‌مند عقلانی در حوزه‌ی اقتصاد و تحت تأثیر آن معترض است و معتقد است که نوع دومی از کنش انسان؛ یعنی کنش ارتباطی که در شکل‌دهی و تکامل جوامع انسانی بسیار مؤثر است، نادیده گرفته شده است. در ارتباط با دموکراسی از دید هابرماس، دموکراسی بیش از هر چیز باید فرایندی در نظر گرفته شود که در زمان رواج نوع معینی از کنش ارتباطی پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، دموکراسی را باید شیوه‌ای خاص دانست که شهروندان توسط آن تصمیمات جمعی و عقلی اتخاذ می‌کنند؛ «شیوه‌ای که این گونه تصمیمات ممکن است، بسته به وفاقی که از طریق گفت و گوی آزاد به دست می‌آید، اتخاذ گردد.» (حقیقی، ۱۳۸۴). به نظر او انسان‌های هر جامعه برای برپا نگاه داشتن آن جامعه، دو نوع کنش را پدید می‌آورند که هر دوی آن‌ها کنش عقلانی وابسته به تفکر انسانی فعال و کنش‌مند است. کنش عقلانی هدف‌مند که با رعایت قواعد فنی ایجاد می‌شود و کنش ارتباطی که در آن هنجارهای وفاقی از زبان مشترک میان ذهنی ناشی می‌شود. اولی کنش عقلانی است که نیروهای اقتصادی و فن‌آوری را هدایت می‌کند و دومی نوعی عقلانیت است که باید شهروندان را در تصمیم‌گیری هدایت کند. نقد به مارکس در این است که مارکس میان شیوه‌ای که انسان‌ها مناسبات میان خود با طبیعت را تنظیم می‌کنند و شیوه‌ای که مناسبات اجتماعی میان خود را تنظیم می‌کنند، تفاوتی قابل‌نشده است. به عبارت دیگر، مارکس از این اصل پیروی می‌کند که شناخت انسان از روندهای طبیعی با روندهای اجتماعی تفاوت چندانی ندارد و این موضوع از نظر هابرماس اشتباه بزرگی است؛ چرا که به

عقیده‌ی وی، نوع رفتار انسان‌ها در رابطه با طبیعت، با نوع رفتار آنان نسبت به یکدیگر، از اساس متفاوت است.

هابرماس معتقد است که انسان‌ها در صورت تکیه بر نیروی عقل قادرند اختلافات خود را بدون قهر و غلبه و بر پایه‌ی استدلال و منطق حل و فصل کنند؛ زیرا در مناسبات میان آنان نیاز مبرمی برای توجیه اهداف مورد نظر وجود دارد و این به طور کیفی با مناسبات میان انسان و طبیعت فرق دارد. به عقیده‌ی وی، این واقعیت که مارکس تفاوتی میان کار (به مثابه روند چیرگی بر طبیعت) و مناسبات بین انسانی قائل نیست، باعث می‌شود که او (مارکس) حل و فصل معضلات مربوط به هدایت و تقسیم ثروت در جامعه را بر اساس خردگرایی امری ناممکن بداند. مارکس، تضاد منافع را پیش شرط می‌انگارد تا از طریق آن هر نوع تنظیم نهادین برای حل منازعات را پوشش مناسبات ناعادلانه‌ی موجود به نفع سرمایه‌داران بداند. وی به این ترتیب، «هاله‌ای مقدس» به دور پیکار طبقاتی و نابودی قهرآمیز طبقه‌ی سرمایه‌دار می‌کشد. البته خود مارکس پیش شرط چنین امری را تکامل بی‌وقفه‌ی ابزار تولید، یعنی فن و فن‌آوری و رشد مهارت و دانش کارگران می‌داند. در واقع همین تکامل نیروهای تولیدی است که تنش میان آن را با مناسبات تولیدی تشدید می‌کند و به تضاد میان آن دو می‌کشانند. هابرماس در سنتی این تز مارکسیستی را رد می‌کند. او معتقد است که تکامل فرآیندهای اجتماعی، نباید صرفاً به مثابه پیامد تکامل تسلط تکنیکی ما بر طبیعت فهم شود. افزایش غایت‌مندی کنش‌های ابزاری از راه علمی کردن وسایل تولید، به خودی خود نمی‌تواند بر ستم اجتماعی انسان بر انسان نقطه‌ی پایان گذارد. به نظر وی، مارکس حتی در اندیشه‌ی خود نیز به گونه‌ای ناپیگیر است، چرا که روندهای آگاهی را که برای انجام پیکار طبقاتی ضروری است، از خردگرایی ناشی از تسلط بر طبیعت مشتق نمی‌کند.

هابرماس در کتاب «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی»^۱ که همچنان بهترین چارچوب برای تحلیل جامع فرهنگ و ارتباط در جوامع مدرن غربی است، شرح کاملی از نظام اجتماعی منطبق با تعامل ارتباطی را ارائه می‌دهد. لب کتاب این است که نظام اجتماعی مدرن را می‌توان مجموعه‌ای از سخ حوزه‌ی به هم پیوسته و اصولاً خودمختار دانست: حوزه‌ی خصوصی^۲ (که خود به حوزه‌های اجتماعی و شخصی تقسیم شده)، حوزه‌ی

1. strukturwandel der öffentlichkeit

2. private sphere

عمومی^۱ (سیاسی و فرهنگی) و حوزه‌ی دولت^۲. در این مدل فعالیت اقتصادی اصلی در حوزه‌ی اجتماعی تولید است؛ نقش اصلی عاملان دولتی تأمین چارچوب قانونی و مالی باثبات برای تولید صنعتی و دیگر انواع تولید است. حوزه شخصی زندگی خانوادگی نیز پناهگاهی تصور شده که از تقاضاهای بازار یا دولت مجزاست. عنصر بینابینی این نظام، حوزه عمومی، شامل نهادهای سیاسی و فرهنگی مهم و هم‌چنین مطبوعات است و از قرار معلوم، شرایط همکاری دولت و افراد را از طریق ارتباط عقلانی و دموکراتیک تعیین می‌کند. در این مدل، ارتباط همگانی یکی از جایگاه‌های اصلی قدرت در دموکراسی‌های سرمایه‌داری صنعتی است. هابرماس حتی به هنگام افسوس خوردن بر افول این مدل در زمان معاصر، بر قابلیت‌های بخش و آرمانی آن تأکید می‌کرد، اما دیگر نظریه‌های ارتباط، مدل او را نوعی تصور تاریخی و طبقاتی خاص از ارتباط همگانی آرمانی می‌دانند که در مفهوم عام کلمه، نوعی ایدئولوژی است (مورتن سن، ۱۹۷۷).

جایگاه دوگانه‌ی این مدل در این است که هم واقعیتی مادی و نهادی و هم واقعیتی عینی و کلامی است و مدل تجسم واقعی از نهادهای اصلی جامعه‌ی مدرن به شمار می‌آید. این مدل حتی اگر حد و مرز تخیل سیاسی را تعیین کرده باشد، می‌تواند به عنوان بخشی از شعور متعارف بازتولید شود. پس، باز هم نمی‌توان آن را با مجموعه اصطلاحات مارکسیست کلاسیک و برجسب خودآگاهی کاذب^۳ آرد کرد.

شاید مهم‌ترین نکته این باشد که تفسیر دوباره نظریه حوزه عمومی، باعث می‌شود که فهمی جدید از رابطه اجتماعی معنا و عمل را ایجاد کند که در ادبیات آرای هابرماس در مورد خاستگاه سقوط و افول به آن پرداخته نشده است. هابرماس قربانی نوعی آرمان شهر ارتباطی شد که نقد ایدئولوژی در صدد بازسازی آن برآمد. گسترده‌ترین مفهوم مدل تاریخی حوزه عمومی و همتای نظام‌مند آن در نظریه عمل ارتباطی (هابرماس، ۱۹۸۱/۱۹۸۴) این است که به طور کلی می‌توان از موضعی بیرون از هر بافت اجتماعی عمل منفعت طلبانه، جامعه را مورد تعمق و ارزیابی قرار داد. پس حوزه عمومی می‌تواند از منظری تاریخی عینیت یابد و از منظری نظام‌مند، هستی شناختی گردد. اجتماعات ارتباطی و تحقیقی نمی‌توانند به بیرون از جامعه یا تاریخ گام نهند و با دربر گرفتن همان شرط نشانه‌پردازی، در ساخت تاریخ و جامعه شرکت می‌جویند.

1. public sphere

2. intimate sphere

3. false consciousness

هابرماس با نظریه انتقادی خود به دیالکتیک روشنگری ما بیش‌تر احساس نزدیکی داشت؛ زیرا دیالکتیک روشنگری نقش مستقل ایده‌ها، بازنمایی‌های نمادین و زبان را در مبارزه رهایی‌بخش برجسته‌تر می‌کند. هدف هابرماس اصلاح نظریات مکتب فرانکفورت نیست، بلکه می‌خواهد کل نظریه انتقادی را از نو بازسازی کند. او برای انجام این کار مجبور بود، سنت تفکر آلمانی وفادار به اندیشه‌های هگل را بازبینی کند. به نظر هگل تاریخ فرایندی عقلانی است و منش حرکت آن در ذات دیالکتیکی اش نهفته است. پیشرفت بشر به مدد تناقض دوگانه (تزو و آنتی تز) است که اگر به اندازه کافی واقعی باشد، سنتزی از دل آن برمی‌آید. این سنتز موتور حرکت تاریخ به سمت خودشکوفایی^۱ عقلانی است. هابرماس می‌اندیشد که دل‌بستگی به مفاهیم کلی هگلی (مانند حقیقت و جامعیت) باعث می‌شود که نظریه انتقادی نتواند پاسخ‌گویی دعاوی تجربی باشد. او در نقدی به آدورنو در باب ناکارآمدی مفاهیم سنت هگلی در پژوهش‌های علوم انسانی می‌گوید: «عالم علوم انسانی نمی‌تواند با تناقض‌های منطوق دیالکتیک منفی یا تناقض‌های کلیت‌سازی که درست در لحظه نفی باید اثباتی باشند، کنار بیاید. درست به همین خاطر است که نظریه انتقادی از هر گونه معیار مثبت و روشن برای نقد خویشتن میراست» (هابرماس، ۱۹۸۵، ص ۷۸). او در نقد مفهوم هگلی حقیقت که مقوم مفهوم خود-تأملی^۲ انتقادی است، معتقد است که این مفهوم در اولین برخورد با علوم تجربی نومیدانه شکست می‌خورد. بعضی از اعضای مکتب فرانکفورت مفهوم حقیقت را صرفاً در قلمرو نیت^۳ کاربردپذیر دانستند و بحث‌های تجربی پیرامون موضوع را رها کردند؛ یا این که علوم تجربی را با آنگ شیء انگاری پوزیتیویستی رد کردند. اما هابرماس مسئله را به گونه‌ای دیگر طرح کرد و با بهره‌گیری از مفاهیم نوکانتی سعی کرد تا بین دعاوی مختلف علم و تحقیق تمایز قائل شود.

از سوی دیگر، وقتی مفاهیم هگلی در پیوند با نقد مارکسیستی قرار می‌گیرند؛ تمامی دستاوردهای نهادهای بورژوازی را به طور کامل نفی می‌کنند و این امر با رویکرد آرمانی‌کسانی مانند لوکاچ چندان در هم آمیخته شده است که گویی این‌ها قدرت تشخیص خود را درباره‌ی وجود خرد روشنگری در تاریخ نهادهایی این چنین از دست داده‌اند.^۴ هابرماس تأکید می‌کند، نظریه‌ای که خواهان بازسازی انتقادهای مارکس به نهادهای سرمایه‌داری

1. self-fulfillment

2. self-reflection

3. intention

۴. منظور هابرماس دستاوردهایی مانند حقوق فردی، جامعه مدنی و... است که حاصل حرکت تاریخی بورژوازی بوده‌اند.

است؛ باید بتواند دامنه‌ی این انتقادات را با روند عقلانی شدن نیز توجیه کند تا از این راه بتواند بر ریشه‌های نظری‌اش فایق شده، تحلیل‌هایی تجربی از وضعیت پنهانی غیر عقلانی جامعه معاصر ارائه دهد (پیوزی، ۱۳۷۹).

به گمان ماکس هورکایمر، کارل مارکس برای اولین بار، زیر عنوان «نقد اقتصاد سیاسی» گونه‌ای پروژه فکری-پژوهشی را آغاز کرد که نه دنباله‌ی فلسفه به معنای سنتی آن بود و نه ویژگی‌های علم به معنای جدید کلمه را داشت، اما در عین حال، دارای پاره‌ای از ویژگی‌های هر دو نیز بود. هابرماس، به همین دلیل، جایگاه پروژه فکری مارکس را، زیر عنوان «نقد»، در جایی میان علم و فلسفه تعیین می‌کند و نظریه اجتماعی-سیاسی خود را در ادامه کار مارکس، در جایی میان نظریه کلاسیک سیاست و علوم اجتماعی جدید قرار می‌دهد. توصیف دقیق ویژگی‌های این پروژه فکری و توجیه آن کار ساده‌ای نیست و هابرماس خود در فرصت‌های گوناگون و در چندین اثر مهم برای انجام این امر کوشیده است.

هابرماس در آثار دهه شصت، این گونه برخورد انتقادی را «نقد ایدئولوژی» نامید. نقد ایدئولوژی هنجارهای سنتی را از چشم‌انداز علوم اجتماعی گوناگون (مانند اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم سیاسی) موضوع پژوهش قرار می‌دهد. هدف این پژوهش‌ها تفسیر مجدد ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر جامعه و ارزیابی آنها با توجه و براساس امکانات فنی موجود در جامعه است. از این جهت نقد ایدئولوژی بیانگر آگاهی درباره‌ی توانایی‌های موجود یا توانایی‌های به دست آمدنی در جامعه است؛ هدف نقد رسیدن به خودآگاهی درباره نیازها و دلبستگی‌های اجتماعی با استفاده از پژوهش‌های علمی است یا به بیان دیگر، تبدیل کردن خودآگاهی سنتی به خودآگاهی انتقادی است. هابرماس جایگاه پروژه فکری خود را زیر عنوان «نظریه انتقادی» میان فلسفه عملی کلاسیک و علوم اجتماعی جدید تعیین می‌کند، به این معنا که نظریه انتقادی هابرماس هم ویژگی‌های مشترکی با فلسفه عملی و علوم اجتماعی مدرن دارد و هم با هر دو تفاوت‌های بنیادی دارد. یک صورت‌بندی (بیان) کلاسیک پروژه فکری نظریه انتقادی را می‌توان در نوشته معروف ماکس هورکایمر دید: «نظریه انتقادی تنها یک فرضیه پژوهشی نیست که ارزش آن در نشان دادن واقعیت زندگی انسان‌ها باشد؛ بلکه خود عنصر مهمی در کوشش تاریخی و نیروهای رهایی‌بخش انسانی است... غایت نظریه انتقادی، رهایی انسان از بندهایی است که وی را به اسارت کشیده‌اند» (هورکایمر، ۱۹۸۶). یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های «نظریه

انتقادی» هابرماس این است که این نظریه راهنمای کنش انسانی است، بی آنکه ارزیابی عقلی کنش را به وجه ابزاری آن محدود کرده باشد و وجه ارزشی آن را نادیده گیرد. افزون بر این، کنش انسانی از چشم انداز نظریه انتقادی هابرماس تنها یک واقعیت عینی نیست، بلکه عمل عامدانه کنش‌گر است. بنابراین، کنش انسانی را نمی‌توان همچون یک روند عینی مطالعه کرد. در نتیجه روش مناسب برای شناخت روندهای طبیعی که هدفش زیر سلطه گرفتن این روندها و پیش‌بینی آنهاست، روش مناسب برای شناخت کنش انسانی نیست. هابرماس روش علوم طبیعی را «روش عینی‌کننده»^۱ و روش مناسب علوم انسانی را «روش باز اندیشیده»^۲ نامیده است.

به گمان هابرماس پرسش درباره‌ی شتاب و جهت‌گیری تحول تکنولوژی، یکی از پرسش‌های بنیادی جوامع معاصر است که هر نسلی از شهروندان این جامعه باید با آن روبه‌رو شوند و در پی پاسخ عقلانی به آن باشند. کوشش برای اندیشه‌ی منظم عقلی درباره رابطه میان پیشرفت فنی و مسائل زیست جهان^۳ نیازمند ارزیابی منظم و عقلی سیاست‌های پژوهشی است. این به معنای آن است که ارزیابی پروژه‌های پژوهشی برای یافتن امکانات فنی جدید باید با توجه به پی‌آمد امکانات فنی جدید، برای زیست جهان اجتماعی و پرسش‌های عملی جامعه انجام شود. این نکته الگوی هابرماس را از الگوی تکنوکراتیک جدا می‌کند که، پیشرفت تکنولوژی و پیشرفت کیفیت زندگی فردی و بخردانه شدن نهادهای اجتماعی سیاسی را ناپیوسته می‌انگارد.

نقد روش‌شناسی پوزیتیویسم

هابرماس در کتاب «شناخت و علایق انسانی» نشان می‌دهد که چگونه پوزیتیویسم درک ما را از جهان طبیعی و اجتماعی محدود ساخته و امکان نقد را سست کرده است. با وجود این، می‌توان امکان نقد را با استفاده از کارهای کانت، فیخته و مارکس بازسازی کرد و نشان داد که این امر باعث به وجود آمدن نظریه برای روان‌کاوی فرویدی می‌شود. «علوم انتقادی» مانند روان‌کاوی و نقد مارکسیستی از ایدئولوژی که تمایلی متجانه به غلبه بر موانع علمی خودشناسی بر آنان حاکم است، پلی است بر روی شکاف بین علوم طبیعی، که به پیش‌بینی

1. objectifying attitude

2. reflective attitude

3. life world

و کنترل روندهای عینیت یافته علاقه‌مند هستند و علوم انسانی که به بسط و دریافت متقابل گرایش دارند (اوشاویت، ۱۳۸۱، ص ۳۱۶).

متفکران مکتب پوزیتیویسم بر این باورند که یک دلیل اصلی برای این‌که اندیشه اجتماعی - سیاسی، مانند علوم طبیعی، پیشرفت چشم‌گیر نداشته، حضور ملاحظه‌های اخلاقی در تحلیل‌های اجتماعی - سیاسی است که می‌تواند این پژوهش‌ها را به «ایدئولوژی» آغشته و پژوهشگر را دچار جزم‌اندیشی کند و در نتیجه جلوی شکوفایی و پیشرفت دانش عینی را که از ویژگی‌های علوم تجربی است، بگیرد. آن‌ها بر این گمان بودند که این برداشت از روش علمی و تفاوت میان شناخت تجربی و داوری‌های ارزشی، سلاحی است که نه تنها پیروزی آن‌ها را در جنگ با الهیات و مابعدالطبیعه تضمین می‌کند و بی‌اعتباری اندیشه‌های دینی و احکام مابعدالطبیعی را نشان می‌دهد، بلکه فراتر از آن وسیله‌ای است برای رسیدن به معیاری دقیق برای بازشناختن علم واقعی از علم دروغین. به گمان پوزیتیویست‌ها، نشان دادن این‌که ارزش‌ها و واقعیت‌ها در جهان‌بینی‌های هنجاری با هم مخلوط شده‌اند، نقاب از چهره ایدئولوژیک و غیر علمی آن‌ها برمی‌دارد و نیروی فریبندگی را از آن‌ها می‌گیرد.

مسئله نقد پوزیتیویسم برای هابرماس از سال‌های ۱۹۵۰ به بعد به وجود آمد؛ زمانی که هورکایمر و آدورنو در کتاب دیالکتیک روشننگری از موقعیت ناموزون تمدن غربی در آزادسازی خویش از فشارهای دنیای طبیعی به وسیله توسعه علم و تکنولوژی سخن گفتند؛ آزادسازی‌ای که نه تنها بر خلاف نظر اصحاب روشننگری ایجاد نشد، بلکه مؤثرترین شیوه‌های سلطه را با خود به ارمغان آورد.

«از اواسط سده‌ی نوزدهم تا امروز شاهد دو گرایش در فرایند توسعه‌ی پیشرفته‌ترین جوامع سرمایه‌داری بوده‌ایم: نخست افزایش دخالت دولت برای تضمین ثبات نظام و دوم وابستگی متقابل فزاینده پژوهش و تکنولوژی که علوم را به یک نیروی تولیدی عمده و پیش‌رو تبدیل کرده است. این دو گرایش نظم ویژه چارچوب‌های نهادی و خرده‌نظام‌های کنش عقلانی را برهم زده‌اند... من معتقدم که بر نهاد اساسی مارکوزه در این باره که امروزه تکنولوژی و علم می‌توانند کارکرد مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی را بر عهده گیرند، بهترین راهنما برای تجزیه و تحلیل این نظم دگرگون شده است.» (هابرماس، ۱۳۷۳، ص ۷۹)

تلاش‌های هابرماس برای گسترش مفهوم جامع‌تری از خردورزی انتقادی به صورت

انتقاد از مفهوم «خودشناسی اثبات‌گرایی»^۱ بروز کرد. هابرماس برای تبیین این انتقاد، ادعاهای پوزیتیویسم را در مورد شناخت به سه دسته تقسیم کرد:

۱. شناخت مبتنی بر مدل‌های استقرایی تنها شیوهی معتبر در علوم انسانی و علوم طبیعی است.

۲. این نوع شناخت فارغ از هر گونه ارزش داوری محقق است و اعتبار آن منوط به پذیرش تعهدات دستوری نیست.

۳. ارزش‌ها و هنجارها خارج از حوزه بحث عقلانی‌اند و پوزیتیویسم تضمین‌کننده سیاست‌هایی است که به عقلانیت فنی و کارایی وسایل مربوط باشند (استیون وایت، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

به گمان هابرماس، این ادعای انتقادی علوم جدید با این ویژگی مهم علوم تجربی پیوند دارد که اصل و ریشه علوم تجربی، به طور ضمنی، علاقه‌ی انسان به سلطه بر طبیعت است. فلسفه پوزیتیویسم، یا آنچه هابرماس گاه علم‌باوری^۲ می‌نامد، با یکی کردن عقل با علوم تجربی به طور ضمنی سلطه بر طبیعت را تنها علاقه‌ی انسانی قلمداد می‌کند و هر علاقه دیگر انسانی را نادیده می‌گیرد. به گمان هابرماس، پوزیتیویسم با تقلیل عقل به علوم تحلیلی جایی برای دل‌بستگی‌های دیگر انسانی، برای مثال، علاقه عملی باقی نمی‌گذارد. فلسفه پوزیتیویسم بر اساس یک برداشت ویژه از شناخت علمی، هر نظریه‌ای را که بخواهد با کنش به معنایی جز از سلطه و رابطه ابزاری ارتباط پیدا کند، به جزم‌اندیشی متهم می‌کند.

«به رغم پافشاری پوزیتیویسم بر جدای عقل از تعهد برای رد جزم‌اندیشی، نقد ایدئولوژی از دید پوزیتیویسم خود شکلی از عقل متعهد است. دفاع پوزیتیویسم از عقل یک موضع‌گیری جانبدارانه است. پوزیتیویسم خواهان گسترش بی‌چون و چرای دانش فنی است. غرض از نقد جزم‌اندیشی برطرف کردن هر مانعی است که بتواند جلوی پیشرفت علوم تجربی - تحلیلی را بگیرد. اما این نقد خود از نظر ارزشی بی‌طرف نیست، و پیش فرض آن ارزش نظریه‌های علمی - تجربی است. به بیان دیگر، پیش‌انگاشت هنجاری برداشت پوزیتیویسم از نقد این است که پذیرفتن پیشنهاد‌های فنی به دست آمده از پژوهش‌های علمی نه تنها مطلوب بلکه معقول است.» (هابرماس، ۱۹۷۴، ص ۲۶۹).

هابرماس می‌خواهد نظریه‌ای اجتماعی را پایه‌گذار که انتقادی، تجربی و علمی باشد،

1. positivistic self-understanding

2. scientism

بی آن‌که به علوم طبیعی تقلیل یابد. از نظر او رسیدن به شناخت معتبر هنگامی میسر است که علم جایگاه درست خود را باز یابد. به نظر هابرماس علم پوزیتیویستی با تقلیل فلسفه‌ی علم به نظریه شناخت، آن دو را یکسان تلقی کرده است. در این نگرش ذهن به عنوان شناسنده‌ی خلّاق باید حتی الامکان از موضوع علم جدا گردد. هابرماس متأثر از اندیشه کانت بیان می‌دارد که شناخت به وسیله موضوعات تجربه و هم‌چنین مقولات و مفاهیم پیشینی که ذهن شناسنده وارد عمل تفکر می‌سازد، تعیین می‌گردد. این مفاهیم و مقولات از تجربه مشتق نشده‌اند؛ بلکه به وسیله آنهاست که تجربه شکل می‌گیرد. البته هابرماس استدلال می‌کند که ذهن شناسنده واجد مقولات پیشینی ذهنی اجتماعی است. شناخت و تفهم بر حسب این مقولات به صورت اجتماعی تنظیم می‌شود و در هر لحظه تحت تأثیر تجربه تاریخی قرار دارد. بنابراین، شناخت به طور کلی به واسطه‌ی تجربه اجتماعی حاصل می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۲۱۲).

هدف اصلی هابرماس تحقیق درباره چگونگی تسلط عقل ابزاری بر تفکر مدرن است و به همین جهت، ناچار است به طور هم‌زمان در دو جبهه بجنگد؛ در یک جبهه با پوزیتیویست‌ها و علم‌گرایان و در جبهه دیگر با دشمنان علم و مخالفان روشنگری. او در مقدمه کتاب شناخت و علائق انسانی می‌نویسد:

«قصدمن آن است تا از طریق تلاشی که دارای جهت تاریخی است، پیش-تاریخ پوزیتیویسم مدرن را به یاری انگیزه نظام‌مند تحلیل پیوندهای میان شناخت و علائق انسانی بازسازی کنم. با دنبال کردن جریان اضمحلال معرفت‌شناسی که فلسفه علم را جانشین خود ساخته است، می‌توان مراحل رها شده و مسکوت مانده تأمل و بازاندیشی را مرور کرد. طی دوباره این راه، از چشم‌اندازی که به پس از نقطه شروع مسیر می‌نگرد به ماکمک می‌کند تا تجربه فراموش شده تأمل و بازاندیشی را دریابیم. طفره رفتن از بازاندیشی همان پوزیتیویسم است» (هابرماس، ۱۹۶۸/۱۹۷۱، ص ۷؛ به نقل از ابادزی، ۱۳۷۷، ص ۳۶).

پس، به گمان هابرماس، اساسی‌ترین پیامد پروژه فکری پوزیتیویسم، پذیرش بی‌چون و چرای عقل ابزاری-تکنولوژیک است. می‌توان از ابزار و فنونی که علم در اختیار ما می‌گذارد برای رسیدن به هدف‌های ویژه استفاده کرد. داده‌هایی که علوم تجربی در اختیار ما می‌گذارند، مبنای رسیدن به قوانینی هستند که به نوبه خود امکان پیش‌بینی‌های آزمایش‌شدنی را میسر می‌کنند. قوانین علمی هم‌جای معیارهای سنتی را برای درستی و غلطی عمل (کنش) می‌گیرند و هم‌روش‌های علمی را جانشین روش‌هایی می‌کنند که براساس

تجربه در صنایع دستی به دست آمده‌اند. پس می‌توان گفت که برداشت پوزیتیویستی از روش علمی و شناخت و نقد سنت، در نهایت پاسخی ویژه است به پرسش بنیادی اجتماعی - سیاسی در جامعه‌های پیشرفته صنعتی، یعنی پرسش درباره رابطه میان پیشرفت فنی و جهان اجتماعی. هابرماس برای این که نسبت میان حوزه‌های گوناگون معرفت انسانی و جهان اجتماعی را نشان دهد و بتواند اثبات کند که همه اشکال شناخت، تاریخی هستند و از منافع بشری سرچشمه می‌گیرند، نظریه‌ی «علائق معطوف به شناخت»^۱ را طرح می‌کند و سه نوع علاقه را از هم تمییز می‌دهد که در واقع معرف شیوه‌های تفسیر و سازمان‌دهی تجربه و حیات بشری هستند.

۱. علاقه ابزاری یا فنی: این علاقه رابطه‌ی ما را با طبیعت توصیف می‌کند. در علوم طبیعی کوشش ما برای اعمال سلطه و انضباط بر طبیعت به شناختی می‌انجامد که آن را شناخت تک‌گفتاری^۲ می‌نامیم.

۲. علاقه‌ی عملی: این علاقه با رابطه بین ذهنی و تفاهم سروکار دارد. در علوم تاریخی ما با نیل به تفاهم متقابل و خودفهمی در جریان امور روزمره با همین نوع علاقه مرتبط هستیم.

۳. علاقه‌ی رهایی‌بخش: این علاقه نشان‌دهنده توانایی ما در تفکر انتقادی نسبت به ذهنیات خودمان است. به نظر هابرماس این علاقه از این جهت رهایی‌بخش است که به واسطه آن می‌توانیم خودمان را از فشار ناشی از عوامل غیر طبیعی برهانیم (اباذری، ۱۳۷۷ و هولاب، ۱۳۷۵).

هر کدام از این علایق با سه وسیله سامان‌دهی اجتماعی مرتبط می‌شوند که به ترتیب عبارت‌اند از: کار یا کنش ابزاری؛ تعامل اندیشه یا ارتباط کلامی و قدرت یا روابط مبتنی بر انقیاد و عامل ایجاد سه شکل از شناخت بشری یعنی علوم طبیعی (تجربی)، علوم انسانی (تاریخی) و علوم انتقادی می‌شوند.

نوع شناخت	وسیله سامان‌دهی	نوع علاقه
علوم طبیعی (تجربی)	کار یا کنش ابزاری	علاقه ابزاری یا فنی
علوم انسانی (تاریخی)	ارتباط کلامی	علاقه‌ی عملی
علوم انتقادی (رهایی‌بخش)	روابط مبتنی بر انقیاد	علاقه‌ی رهایی‌بخش

مدل نظریه علایق معطوف به شناخت

هدف اصلی نظریه علایق معطوف به شناخت، نشان دادن شرایط عام کسب معرفت است. هابرماس اگرچه نقش فاعل شناسایی را در ساخت معرفت نادیده نمی‌گیرد؛ اما نمی‌خواهد این عامل را به شیوه‌ای غیرتاریخی بررسی کند. او واقعیت اجتماعی را امری برخواسته از کار و کنش بشر می‌داند و تلاش می‌کند، شرایط عام رشد معرفت را در شرایط تاریخی نشان دهد.

به نظر هابرماس، پوزیتیویست‌ها با یکی کردن عقلانیت و عقلانیت ابزاری، عملاً علایق فنی را بدیهی و فراگیر فرض می‌کنند که حاصل آن نفی علایق عملی و رهایی‌بخش است. پوزیتیویسم با شعار بی‌طرفی ارزشی و با ادعای رها بودن از ارزش داوری، جلوی هرگونه رابطه با زندگی را که پایه‌اش علاقه فنی - ابزاری نباشد می‌گیرد. از چشم‌انداز پوزیتیویسم تنها یک ارزش وجود دارد که از نظر عقلی توجیه‌پذیر است و آن انتخاب بهترین وسیله برای ارضای خواست‌های ویژه با استفاده از پیش‌بینی‌های علمی است، اما همان‌طور که خواهیم دید، پوزیتیویسم که مدعی جداکردن همه ارزش‌ها از روش علمی است، با یکی کردن عقل و علاقه فنی - ابزاری، چشم خود را بر پیش‌داوری ارزشی بنیادی خود می‌بندد. البته هدف هابرماس به هیچ روی بی‌اعتبار کردن علوم طبیعی نیست. او خود اذعان دارد که جست‌وجوی علم و شناخت از طریق روش‌های علوم طبیعی موفقیت‌آمیز بوده است و توان بهره‌گیری ما را از طبیعت افزایش داده است. آنچه را که او مورد نقد قرار می‌دهد، انتقال روش‌های علوم طبیعی به حوزه علوم انسانی است. هابرماس می‌خواهد نشان دهد که روش‌های علوم طبیعی در صورتی قابلیت کاربرد دارند که ادعای کسب شناخت کلی را کنار بگذارند و تجربه‌های مقید به موقعیت را در نظر بگیرند. البته این کار به مدد توسل به اندیشه دیالکتیکی ممکن است که منجر به توهم‌زدایی از این اندیشه است که «رهایی در تاریخ با همان روش‌های رهایی انسان از محدودیت‌های طبیعی امکان‌پذیر است.»

عمل‌گرایی مدرن

آن‌چه که با آن می‌توان هابرماس و رورتنی را که به ظاهر نگرش‌های متضاد دارند، زیر سقف عمل‌گرایی جمع کرد، روایت «تعامل ارتباطی حتی‌المقدور عاری از تسلط» است. این روایت به صراحت شرایطی را نشان می‌دهد که در آن، مفهوم حقیقت به معنای تناظر با واقعیت به تدریج جایگزین مفهوم حقیقت به مثابه جریان برخوردارهای آزاد و رودررو

می‌شود. آن چه این دو نفر را از هم جدا می‌کند، فهم آن‌ها از این مسئله است که این روایت در رابطه با یک بافت تاریخی و اجتماعی خاص به لحاظ اخلاقی و سیاسی چگونه توجیه می‌شود. رورتی در مقاله‌ای ضمن مقایسه‌ی جایگاه هابرماس و لیوتار در مباحثه‌ی پسامدرنیته، عنوان می‌کند که «مشکل هابرماس آن قدر نیست که در صورت احساس نیاز به مشروعیت، فراروایتی از آزادی بخشی فراهم آورد و به روایاتی بسنده کند که هنرشان وحدت فرهنگ ماست.» (رورتی، ۱۹۹۱، ص ۱۶۷)، اهتمام هابرماس به مشروعیت بخشی تا حدی با فهم او از شناخت به مثابه امر دلخواه اجتماعی قابل توضیح است. در اصطلاح‌شناسی عمل‌گرایی سه گونه علایق تشکیل‌دهنده‌ی شناخت مورد نظر است: علاقه‌ی فنی علوم تجربی - تحلیلی و خصوصاً علوم طبیعی؛ علاقه‌ی عملی علوم تاریخی - تأویلی و در نهایت علاقه‌ی انتقادی یا رهایی‌بخشی علوم اجتماعی. به طور ضمنی بر تمایلات خاصی به عمل دلالت دارند. علوم در حالی که سد راه بقیه می‌شوند، اشکال خاصی از عمل اجتماعی نهادینه را پیش می‌برند و به کار می‌اندازند. بنابراین، مفهوم علایق شناختی به تصریح دو اجتماع علمی از نظر پرس با ارجاع به تثبیت آن‌ها در جامعه کمک می‌کنند.

علاقه‌ی علوم اجتماعی مدرن به شناخت انتقادی ارتباط خاصی با نشانه‌شناسی اجتماعی دارد. این علاقه درست مثل عمل‌گرایی، آینده را هم چون میدانی از پیش‌رفت‌های بالقوه می‌داند. به نظر هابرماس علوم اجتماعی هم مثل علوم طبیعی می‌توانند شناختی شبه قانونی تولید کنند:

علوم نظام‌مند عمل اجتماعی یعنی اقتصاد، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، همانند علوم تجربی - تحلیلی در پی تولید شناخت قانون‌نما هستند. با این حال یک علم اجتماعی انتقادی به این بسنده نخواهد کرد؛ این علم می‌خواهد از این هدف فراتر رود و مشخص کند چه زمانی گزاره‌های نظری، قواعد ثابت عمل اجتماعی صرف را به دست می‌آورند و چه زمانی به شیوه‌ای ایدئولوژیک، روابط منجمد وابستگی را بیان می‌کنند؛ روابطی که از لحاظ اصولی می‌توانند تغییر شکل پیدا کنند. تا وقتی که چنین است، نقد ایدئولوژی و روان‌کاوی به اطلاعات مربوط به روابط قانون‌مند توجه می‌کنند و فرایند قانون‌مند تفکر در آگاهی کسانی که این قوانین مربوط به آن‌ها می‌شود، به وجود می‌آید (هابرماس، ۱۹۷۴/۱۹۶۸، ص ۳۱۰).

بر این اساس، علم اجتماعی انتقادی قادر است چیزی را ارائه دهد که هست و جامعه

را بر اساس افراد آن دوباره زمینه‌سازی کند و فرصت بیشتری را برای عمل اجتماعی به وجود آورد.

اگرچه هابرماس به بافت‌مندی و تاریخ‌مندی اجتماع‌های علمی پرس کمک می‌کند، اما با کمال تعجب، تصور او از مسیر تغییر اجتماعی به سمت اجتماعی گسترده‌تر، در دوگانگی حاصل از عامل انسانی و بنیادگرایی منتج از شرایط آرمانی ارتباط اجتماعی ریشه دارد. برای مثال، این دوگانگی در کارهای اولیه هابرماس، راجع به نظریه‌ی علم و نقد عمل‌گرایی پرس است (هابرماس، ۱۹۶۸/۱۹۷۱). هابرماس با برجسته کردن جنبه‌ی علمی نظریات پرس ادعا می‌کند که پرس موضوع تحقیق را تبدیل به شیء می‌کند و نقش سازنده‌ی فاعلیت اجتماعی را در همه‌ی علوم به فراموشی می‌سپارد. در مقابل، هابرماس تصریح می‌کند که رهبری فاعل انسانی با تعریف اجتماع به عنوان یک شرط قبلی از شناخت می‌تواند زمینه‌های مادی و تاریخی هر دو را استعلا بخشد، یعنی:

اجتماعی که جهان را با چشم‌اندازهای متعالی شکل می‌دهد. این امر باید درخور موضوع فرایند یادگیری و تحقیق باشد، بدین معنی که خود باید درگیر فرایندی خود سازنده باشد تا به زمانی برسد که شناخت مشخص و کامل واقعیت به دست آید و این دقیقاً همان موضوعی است که پرس نمی‌تواند متصور شود. غفلت او به این دلیل است که معیار عمل‌گرایی معنا را برای هر دو مفهوم ذهن و ماده به کار می‌برد. در این جا نهایتاً نوعی اثبات‌گرایی پنهان ولی مقاوم غالب می‌شود (همان، ص ۱۳۵).

با جفت کردن منطق زبانی و تعریف خلاف واقع پرس از واقعیت، به عنوان اجماع اجتماعی علمی، چنین نتیجه می‌گیریم که می‌توان فلسفه‌ی علم پرس را تلاشی برای تبیین «منطق پیشرفت علمی» دانست (همان، ص ۱۰۴). به این ترتیب، هابرماس نقد خود به پرس را گونه‌ای از نقد کلی‌اش به اثبات‌گرایی می‌داند:

اجتماع پژوهش‌گران با انجام فرایند تحقیق اضافی سنتزی را بر اساس قوانین منطق ارائه می‌دهند که از نظر کنترل فنی به واقعیت عینیت می‌بخشد. اما اگر این سنتز به ورطه‌ی مفهوم عملیاتی «ذهن» فروغلتد به صورتی عینی‌گرایانه به یک رشته از وقایع تجربی فرو کاسته شود، جز موضوعات واقعی عام که فی‌نفسه وجود دارند و ترکیباتی از نشانه‌ها که موضوعات واقعی از طریق آن‌ها باز نموده می‌شوند، چیزی باقی نمی‌ماند (همان، ص ۱۳۶-۷).

بدیل فلسفه هابرماس، فلسفه‌ی علمی است که فاعل انسانی را منشأ برتر شناخت دربارهی واقعیت و اصلاح‌گر می‌داند. بر اساس دستورالعمل ضمنی هرمنوتیک‌های استعلایی است که کارل اتو آپل در تمام اشکال تحقیق رابطه‌ی فاعل شناخت با فاعل شناخت را بر رابطه‌ی فاعل شناخت با موضوع شناخت، اولویت می‌دهد. فاعل هرمنوتیک‌های استعلایی، فاعلی است با نوعی آگاهی کاملاً تعریف شده، خودکاو، دارای تعامل مستقیم با دیگر فاعل‌ها که در موضوعات تحقیق مداخله می‌کند. به این ترتیب، این فاعل با فاعل متمایز و تعلق‌ی که حاصل نشانه‌شناسی پرس است، مغایرت دارد و حتی از اجتماع علمی آرمانی پرس انتزاعی‌تر و غیرتاریخی‌تر است. با این پیشینه، طنز قضیه این جاست که هابرماس، پرس را به فلسفه‌ی آگاهی، یعنی ایدئالیسم تاریخی هگل متهم می‌کند. بنابراین هابرماس می‌اندیشد که همانندی مفهوم و موضوع که پرس نخست در استنباطی روش‌شناختی از صدق به دست آورد و لذا آن را به معنای «واقعیت پیشرفت علمی» فهم کرد، فقط بر اساس ایده‌نالیسمی توجیه‌پذیر است که بی‌شابهت به ایدئالیسم هگل نیست. (همان، ص ۱۱۱).

علوم تأویلی استعلایی چرخشی را به سمت فلسفه‌ی آگاهی و دور شدن از فلسفه‌ی زبان در اندیشه‌ی قرن بیستم و فلسفه‌ی میان رشته‌ای نشان می‌دهند. برخلاف ادعای هابرماس یعنی پیش‌برد چرخش زبان به سمت اخلاقیات و سیاست در نظریه‌ی عمل ارتباطی «این چرخش بیش‌تر به نفع شروع از ساختار عبارات زبان‌شناسی بوده است، نه گویندگان» (همان). می‌خواهم بگویم که این نظریه دوگانگی ذهن‌های استعلایی را در مقابل واقعیت‌های طبیعی و فرهنگی احتمالی و خصوصاً چرخش سیاست از ارتباط به سمت بنیادگرایی و نه خط‌پذیری^۱ نشان می‌دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ماکس وبر عقلانیت را تنظیم وسایل با اهداف تعریف می‌کند، لذا هدف کنش، خارج از تعریف عقلانیت قرار می‌گیرد؛ زیرا که اهداف جزو وسایل نیستند. وی در کتاب دانشمند و سیاست‌مدار با پیگیری سنت روش‌شناسی پیش از خود در باب علوم انسانی و علوم طبیعی، سعی دارد مغایرت علم با داوربهای ارزشی را نشان دهد (ماکس وبر ۱۳۷۶، ص ۸۰-۶۴) و

خاطر نشان می‌کند که علم آن جایی آغاز می‌شود که ارزش‌ها را از خردورزی جدا کنیم. او می‌پندارد علم در مواجهه با جهان بیرون هم فکر ما را انتظام می‌بخشد و هم متناسب با هدف، روش به دست آوردن شناخت را عرضه می‌دارد. اصحاب مکتب فرانکفورت عقلانیت وبری را عقلانیت ابزاری می‌نامند و آن را سرشت کنش جامعه‌ی مدرن می‌پندارند. هابرماس و سایر فرانکفورتی‌ها در تقابل با روش‌شناسی پوزیتیویسم این پرسش را مطرح کرده‌اند که زمانی که ما در مواجهه با موضوعی در صدد شناخت آن برمی‌آییم، چگونه روش متناسب با آن موضوع را برمی‌گزینیم؟ به گمان آن‌ها اندیشه‌ی فلسفی حاکم بر علوم طبیعی ابزارگرایی است. بنا به تحلیل هابرماس آن‌چه در کاوش‌های تجربی به چشم می‌خورد، تنها پیش‌بینی و سلطه بر موضوع است. در این علوم ما به دنبال ابزار بررسی می‌گردیم و کاری به فهم موضوع نداریم؛ به همین دلیل، علم ابزاری برای بررسی ساحت‌های انسانی ناکارآمد است. علوم انسانی با فهم و تأویل سر و کار دارد، لذا اصراری که پوزیتیویست‌ها در تحمیل روش‌های خود به سایر علوم دارند بیهوده است. هابرماس می‌اندیشد استفاده‌ی ابزاری از علم به منظور کنترل فن‌اورانه‌ی محیط و دیگر انسان‌ها، با روش‌های واقعی علم مرتبط نیست. علاوه بر این، هابرماس ادعا می‌کند طریقه‌ای که در آن روش اثبات‌گرا از هر ادعایی نسبت به قضاوت‌های ارزشی خود اجتناب می‌کند، به این معناست که زمینه‌ای را برای عملکرد استیلایی با وادار ساختن مردم به پذیرش یک موقعیت به عنوان امر ضروری مهیا می‌کند. این تحلیل‌های انتقادی مشخص می‌کنند که چون علم تجربی نمی‌تواند اهداف خود را به حساب آورد، به آسانی تحت تأثیر برآورده کردن علایق بزرگ قرار می‌گیرد و لذا نمی‌تواند استفاده‌ی غلط از خود را آشکار کند، زیرا تعریف آن از عقلانیت بسیار محدود است (اندرس، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱). نوع معرفت بشری، بسته به علایق متناظر با آن، تفاوت می‌کند. علوم طبیعی با علاقه تسلط و پیش‌بینی، علوم تاریخی با علاقه مفاهیم و علوم رهایی‌بخش با علاقه به خودشناسی^۱ متناسبند و هر یک شیوه‌های متفاوتی دارند. هابرماس در روش‌شناسی خود سعی دارد به نوعی ادعای علمیت دست پیدا کند؛ بی‌آن‌که معرفت‌شناسی‌اش را به علوم تجربی تقلیل دهد.

فهرست منابع و مآخذ

۱. اباذری، یوسف؛ خرد جامعه‌شناسی، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
۲. اندرس، بنیامین جی؛ فلسفه اخلاق و نظریه انتقادی تعلیم و تربیت در انگاره‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه نوروزی و دیگران، انتشارات سما قلم، چاپ اول، قم، ۱۳۸۴.
۳. اوشاویت، ولیام؛ بورگن هابرماس، ترجمه مهرداد میردامادی، در متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۴. بشیریه، حسین؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی، نشر نی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۵. پیوزی، مایکل؛ بورگن هابرماس، ترجمه‌ی احمد تدین، انتشارات هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۶. تولایی، علیرضا؛ کاسیرر و اسطوره، گاهنامه کلبه، سال دوم، شماره هفتم، بهمن ماه، ۱۳۷۹.
۷. حقیقی، شاهرخ؛ عقل، تاریخ و مدرنیته، <http://www.nilgoon.org/articles/shahrokh-cn01.html>، ۱۳۸۴.
۸. فروند، ژولین؛ نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲.
۹. وایت، استیون؛ خرد، عدالت و نوگرایی نوشته‌های اخیر بورگن هابرماس، ترجمه محمد حریری اکبری، نشر قطره، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
۱۰. ویر، ماکس؛ دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. هابرماس، بورگن؛ درهم تنیدگی اسطوره و روشنگری، ترجمه علی مرتضویان، فصل‌نامه ارغنون شماره ۱۱ و ۱۲، زمستان ۱۳۷۵.
۱۲. ———؛ علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی، ترجمه علی مرتضویان، فصل‌نامه ارغنون شماره ۱، بهار ۱۳۷۳.
۱۳. هولاب، رابرت؛ نقد در حوزه عمومی، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۴. یسنن، کلاوس؛ نشانه‌های اجتماعی ارتباط جمعی، ترجمه‌ی حمیدرضا شش جوانی و مسعود مظاهری، نشر دفتر پژوهشی سیما، تهران، ۱۳۸۵.

16. ----- (1974) Theory and practice, Heinemann, London.
17. ----- (1968/1971) Knowledge and human interests. Boston: Beacon press.
18. ----- (1981/1984) The theory of communication Action. VoI1 Boston: Beacon press.
19. Horkheimer Max (1986) Critical Theory, in Seyla Benhabib's Critique, Norms, And Utopia, Columbia University Press.
20. Mortensen, F. (1977) The bourgeois public sphere, in M. Berg, p. Hemanus & J. Ekkecrantz (ed), Current theories in communication, Grenaa.
21. Rorty, R. (1991) Philosophical paper Vo12, Essay on Heidegger and others, Cambridge university press.

