

درآمدی بر نظریات هابرماس در روش‌شناسی علوم انسانی

رضاعلی نوروزی*

علی شهدادی خواجه عسگری**

چکیده

رشد علوم تجربی و تأثیرگذاری آن بر زندگی انسانها باعث گردیده تا عده‌ای به فکر مرزبندی بین علم و غیرعلم 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، آنها 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 انسانی‌شدن 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 شد. 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، هابرماس، عمل‌گرایی.

* دانش‌جوی دکتری فلسفه‌ی تعلیم و تربیت - دانشگاه تربیت مدرس.

** عضو هیات علمی جامعه‌شناسی دانشگاه هرمزگان - پژوهشکده هرمز.

مقدمه

یورگن هابرماس را می‌توان نظریه‌پرداز بازسازی علوم انسانی دانست. نظریات هابرماس به‌طور کامل وامدار 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 شیوه 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 اندیشه مکتب فرانکفورت و نظریه‌های مارکس، وبر و زیمل و هم‌چنین زمینه‌سازی برای چرخش پراگماتیستی به سمت نظریه 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 به‌شمار می‌آید. در این دوره، هابرماس در پی ارائه 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 درگرفت 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. ویلیام اوشاویت، درباره 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 گرنه 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.

2. knowledge and human interest

3. linguistic turn

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 نظریه کنش ارتباطی مبتنی بر زبان را ارائه نمود. هابرماس با تکیه بر آرای ویتگنشتاین و به‌خصوص نظریه آستین و سرل پیرامون اعمال گفتاری^۱ از یک طرف (ینسن، ۱۳۸۵) و نظریه نحو چامسکی از طرف دیگر، به نقد «فلسفه سوژه» پرداخت و ریشه 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 می‌داند.

برای ورود به مبحث روش‌شناسی دوره اول هابرماس، ابتدا به‌طور 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.

درواقع 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 هر گونه 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 براساس فیزیک‌گرایی استوار شود.

رهیافت جدایی روش‌شناختی علوم در واکنش به رهیافت نخست، با کتاب «مقدمه‌ای بر علوم انسانی» دیلتای 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 شیوه کانت بنیاد محکمی برای علوم انسانی بسازد. از این‌رو، دیلتای 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 دیلتای 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 نحوه تعمیم در جامعه‌شناسی تأکید کرد. وی می‌پنداشت که پدیده‌های انسانی و اجتماعی مانند پدیده‌های طبیعی اموری منفرد نیستند و لذا شیوه بررسی جداگانه‌ای را طلب می‌کنند.

رویکرد هابرماس نسبت به این دو رهیافت 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) باهم 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

1. understanding
2. interpretation
3. explanation

فلسفی به 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 وجه‌مميزانسان بر می‌آید، پنهان شده‌اند. هابرماس اگرچه عقل ابزاری و کار را از ویژگی‌های مهم زندگی بشر می‌داند، اما آن را به صورت اجتماعی سازمان یافته می‌داند که به تنهایی نمی‌تواند فصل‌مميز 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 عرصه سیاسی را به شالوده‌ای اقتصادی تقلیل داده است. اگرچه هابرماس معتقد به تأثیر ژرف اقتصاد در دیگر ابعاد جامعه است، اما علاوه بر این معتقد است که سیاست و فرهنگ را نمی‌توان صرفاً نتیجه عوامل اقتصادی دانست. از سوی دیگر، او به تقلیل دادن کنش انسان به یک کنش هدف‌مند عقلانی در حوزه 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 این‌گونه 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 کنش منداست. 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 قایل نشده 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 عقیده 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 پایه استدلال و منطق حل و فصل کنند؛ زیرا در مناسبات میان آنان نیاز مبرمی برای توجیه اهداف موردنظر وجود دارد و این به‌طور کیفی با مناسبات میان انسان و طبیعت فرق دارد. به عقیده 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 براساس 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 ناعادلانه موجود به نفع سرمایه‌داران بداند. وی به این ترتیب، «هاله‌ای مقدس» به دور پیکار طبقاتی و نابودی قهرآمیز طبقه سرمایه‌دار می‌کشد. البته خود مارکس پیش شرط چنین امری را تکامل بیوقفه 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 می‌کشاند. هابرماس درستی 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 نقطه پایان گذارد. به نظر وی، مارکس حتی در اندیشه 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. گب کتاب این است که نظام اجتماعی مدرن را می‌توان مجموعه‌ای از سخ حوزه به هم پیوسته و اصولاً خودمختار دانست: حوزه خصوصی^۲ (که خود به حوزه‌های اجتماعی و شخصی تقسیم شده)،

1. strukturwandel der offentlichkeit

2. private sphere

حوزه عمومی^۱ (سیاسی و فرهنگی) و حوزه دولت^۲. در این مدل فعالیت اقتصادی اصلی در حوزه 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 (مورتن‌سن، ۱۹۷۷).

جایگاه دوگانه 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 جامعه مدرن به‌شمار می‌آید. این مدل حتی اگر حد و مرز تخیل سیاسی را تعیین کرده باشد، می‌تواند به‌عنوان بخشی از شعور متعارف بازتولید شود. پس، باز هم نمی‌توان آن را با مجموعه اصطلاحات مارکسیست کلاسیک و برچسب خودآگاهی کاذب^۳ رد 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 آرمان‌شهر ارتباطی شد که نقد ایدئولوژی درصدد بازسازی آن برآمد. گسترده‌ترین مفهوم مدل تاریخی حوزه عمومی و همتای نظام‌مند آن در نظریه عمل ارتباطی (هابرماس، ۱۹۸۴/۱۹۸۱) این است که به‌طور کلی می‌توان از موضعی بیرون از هر بافت اجتماعی عمل منفعت‌طلبانه، جامعه را مورد تعمق و ارزیابی قرار داد. پس حوزه عمومی می‌تواند از منظری تاریخی عینیت یابد و از منظری نظام‌مند، هستی‌شناختی گردد. اجتماعات ارتباطی و تحقیقی نمی‌توانند به بیرون از جامعه یا تاریخ گام نهند و با

1. public sphere

2. intimate sphere

3. false consciousness

دربر گرفتن همان شرط نشانه‌پردازی، در ساخت تاریخ و جامعه شرکت می‌جویند. هابرماس با نظریه انتقادی خود به دیالکتیک روشنگری بیش‌تر احساس نزدیکی داشت، زیرا دیالکتیک روشنگری نقش مستقل ایده‌ها، بازنمایی‌های نمادین و زبان را در مبارزه‌های بخش 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 دیالکتیکی‌اش نهفته است. پیشرفت بشر به مدد تناقض دوگانه (تز 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 پاسخ‌گوی 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 منطق 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 مبرا است» (هابرماس، ۱۹۸۵، ص ۷۸). او در نقد مفهوم هگلی حقیقت که مقوم مفهوم خودتأملی^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 این‌که علوم تجربی را با آنگ‌شی‌انگاری 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 به‌طور کامل نفی می‌کنند و این امر با رویکرد آرمانی کسانی مانند لوکاچ چندان در هم آمیخته شده است که گویی این‌ها قدرت تشخیص خود را درباره وجود خرد روشنگری در تاریخ نهادهایی این چنین از دست داده‌اند.^۴

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.

هابرماس تأکید می‌کند، نظریه‌ای که خواهان بازسازی انتقادهای مارکس به نهادهای سرمایه‌داری است؛ باید بتواند دامنه این انتقادها را با روند عقلانی‌شدن نیز توجیه کند تا از این راه بتواند بر ریشه‌های نظری‌اش فایق شده، تحلیل‌هایی تجربی از وضعیت پنهانی غیرعقلانی 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 دنباله 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 درباره 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 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، بی‌آن‌که ارزیابی عقلی کنش را به وجه ابزاری آن محدود کرده باشد و وجه ارزشی آن را نادیده گیرد. افزون بر این، کنش انسانی از چشم‌انداز 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 بازاندیشیده»^۲ نامیده است.

به گمان هابرماس پرسش دربارهٔ شتاب و جهت‌گیری تحول تکنولوژی، یکی از پرسش‌های بنیادی جوامع معاصر است که هر نسلی از شهروندان این جامعه باید با آن‌روبه‌رو شوند و در پی پاسخ عقلانی به آن باشند. کوشش برای اندیشهٔ منظم عقلی درباره رابطه میان پیشرفت فنی و مسائل زیست‌جهان^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 زیست‌جهان 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 منجیانه به غلبه بر موانع علی خودشناسی بر آنان حاکم است، پلی است بر روی شکاف

1. objectifying attitude

2. reflective attitude

3. life world

بین علوم طبیعی، که به پیش‌بینی و کنترل روندهای عینیت‌یافته 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 غیرعلمی 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 روشنگری* از موقعیت ناموزون تمدن غربی در آزادسازی خویش از فشارهای دنیای طبیعی به‌وسیله توسعه علم و تکنولوژی سخن گفتند؛ آزادسازی‌ای که نه تنها برخلاف نظر اصحاب روشنگری ایجاد نشد، بلکه مؤثرترین شیوه‌های سلطه را با خود به ارمغان آورد.

«از اواسط سده نوزدهم تا امروز شاهد دو گرایش در فرایند توسعه 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 این‌باره که امروزه تکنولوژی و علم می‌تواند کارکرد مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی را برعهده 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 شیوه 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، به‌طور ضمنی، علاقه انسان به سلطه بر طبیعت است. فلسفه پوزیتیویسم، یا آنچه هابرماس گاه علم‌باوری^۲ می‌نامد، با یکی‌کردن عقل با علوم تجربی به‌طور ضمنی سلطه بر طبیعت را تنها علاقه 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 برطرف‌کردن هر مانعی است که بتواند جلوی پیشرفت علوم تجربی - تحلیلی را بگیرد. اما این نقد خود از نظر ارزشی بی‌طرف نیست، و پیش‌فرض 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).

1. positivistic self-understanding

2. scientism

هابرماس می‌خواهد نظریه‌ای اجتماعی را پایه‌گذار کند که انتقادی، تجربی و علمی باشد، بی‌آن‌که 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 فلسفه علم به نظریه شناخت، آن دو را یکسان تلقی کرده است. در این نگرش ذهن به‌عنوان شناسنده خلاق باید حتی‌الامکان از موضوع علم جدا گردد. هابرماس متأثر از اندیشه کانت بیان می‌دارد که شناخت به‌وسیله موضوعات تجربه و هم‌چنین مقولات و مفاهیم پیشینی که ذهن شناسنده وارد عمل تفکر می‌سازد، تعیین می‌گردد. این مفاهیم و مقولات از تجزیه مشتق نشده‌اند؛ بلکه به‌وسیله 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 به‌طور کلی به واسطه 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 به‌طور 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، پیش‌تاریخ پوزیتیویسم مدرن را به یاری انگیزه نظام‌مند تحلیل پیوندهای میان شناخت و علائق انسانی بازسازی کنم. با دنبال‌کردن 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 ما کمک 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 اباذری، ۱۳۷۷، ص ۳۶).

پس، به گمان هابرماس، اساسی‌ترین پیامد پروژه فکری پوزیتیویسم، پذیرش بی‌چون و چرای عقل ابزاری-تکنولوژیک است. می‌توان از ابزار و فنی 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 هم روش‌های 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، نظریه «علاقه 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 رابطه 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 تک گفتاری^۲ می‌نامیم.

۲. **علاقه 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. **علاقه رهایی بخش:** این علاقه نشان‌دهنده توانایی ما در تفکر انتقادی نسبت به ذهنیات خودمان است. به نظر هابرماس این علاقه از این جهت رهایی بخش است که به واسطه آن می‌توانیم خودمان را از فشار ناشی از عوامل غیرطبیعی 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	وسيله سامان‌دهی	نوع علاقه
علوم طبیعی (تجربی)	کار یا کنش ابزاری	علاقه ابزاری یا فنی
علوم انسانی (تاریخی)	ارتباط کلامی	علاقه عملی
علوم انتقادی (رهایی بخش)	روابط مبتنی بر انقیاد	علاقه رهایی بخش

مدل نظریه علایق معطوف به شناخت

1. knowledge constitutive interests
2. monological knowledge

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 رورتی 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 برخوردهای آزاد و رودررو

می‌شود. آنچه 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 مقایسه جایگاه هابرماس و لیوتار در مباحثه 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 تشکیل‌دهنده شناخت موردنظر است: علاقه فنی علوم تجربی - تحلیلی و خصوصاً علوم طبیعی؛ علاقه عملی علوم تاریخی - تأویلی و درنهایت علاقه انتقادی یا رهایی‌بخشی علوم اجتماعی. به‌طور 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.

علاقه علوم اجتماعی مدرن به شناخت انتقادی ارتباط خاصی با نشانه‌شناسی اجتماعی دارد. این علاقه درست مثل عمل‌گرایی، آینده را هم‌چون 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، ۱۹۶۸/۱۹۷۴، ص ۳۱۰).

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

رابراساس افراد آن دوباره زمینه‌سازی کرد و فرصت بیشتر را برای عمل اجتماعی به‌وجود 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 نظریه علم و نقد عمل‌گرایی پرس است (هابرماس، ۱۹۶۸/۱۹۷۱). هابرماس با برجسته‌کردن جنبه علمی نظریات پرس ادعا می‌کند که پرس موضوع تحقیق را تبدیل به شیء می‌کند و نقش سازنده فاعلیت اجتماعی را در همه علوم به فراموشی می‌سپارد. در مقابل، هابرماس تصریح می‌کند که رهبری فاعل انسانی با تعریف اجتماع به‌عنوان 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 خودسازنده 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 جفت‌کردن منطق زبانی و تعریف خلاف واقع پرس از واقعیت، به‌عنوان اجماع اجتماعی علمی، چنین نتیجه می‌گیریم که می‌توان فلسفه 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 براساس 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 ۷-۱۳۶).

بدیل فلسفه هابرماس، فلسفه علمی است که فاعل انسانی را منشأ برتر شناخت درباره واقعیت و اصلاح‌گر می‌داند. براساس دستورالعمل ضمنی هرمنوتیک‌های استعلایی است که کارل اتو آپل در تمام اشکال تحقیق رابطه فاعل شناخت با فاعل شناخت را بر رابطه 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 فلسفه 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 براساس ایده‌نالیسمی توجیه‌پذیر است که بی‌شبهت به ایدئالیسم هگل نیست. (همان، ص ۱۱۱).

علوم تأویلی استعلایی چرخشی را به سمت فلسفه آگاهی و دورشدن از فلسفه زبان در اندیشه قرن بیستم و فلسفه میان رشته‌ای نشان می‌دهند. برخلاف ادعای هابرماس یعنی پیش‌برد چرخش زبان به سمت اخلاقیات و سیاست در نظریه 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 خطاپذیری^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 داوریه‌های ارزشی را نشان دهد (ماکس وبر

1. fallibilism

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 جامعه 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 اندیشه 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 سروکار دارد، لذا اصراری که پوزیتیویست‌ها در تحمیل روش‌های خود به سایر علوم دارند بیهوده است. هابرماس می‌اندیشد استفاده ابزاری از علم به منظور کنترل فن‌اورانه 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 به‌عنوان 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 استفاده غلط از خود را آشکار کند، زیرا تعریف آن از عقلانیت بسیار محدود است (اندرس، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱). نوع معرفت بشر، بسته به علایق متناظر با آن، تفاوت می‌کند. علوم طبیعی با علاقه تسلط و پیش‌بینی، علوم تاریخی با علاقه مفاهمه و علم‌رهایی‌بخش 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.

1. self-reflection

فهرست منابع و مآخذ

۱. اباذری، یوسف؛ *خرد جامعه‌شناسی*، انتشارات طرح نو، چ اول، تهران، ۱۳۷۷.
۲. اندرس، بنیامین جی؛ *فلسفه اخلاق و نظریه انتقادی تعلیم و تربیت در انگاره‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت*، ترجمه نوروژی و دیگران، انتشارات سماء قلم، چ اول، قم، ۱۳۸۴.
۳. اوشاویت، ولیام؛ *یورگن هابرماس*، ترجمه مهرداد میردامادی، در متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، نشر مرکز، چ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۴. بشیریه، حسین؛ *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی*، نشر نی، چ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۵. پیوزی، مایکل؛ *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، چ 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 یورگن هابرماس*، ترجمه محمد حریری اکبری، نشر قطره، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
۱۰. وبر، ماکس؛ *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. هابرماس، یورگن؛ *درهم‌تنیدگی 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*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، چ اول، ۱۳۷۵.

۱۴. ینسن، کلاوس؛ *نشانه‌های اجتماعی ارتباط جمعی*، ترجمه حمیدرضا شش‌جوانی و مسعود مظاهری، نشر دفتر پژوهشی سیما، تهران، ۱۳۸۵.

15. Habermas, J. (1985) a Philosophy-political Profile, an interview, New left Review 151.
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. VoII 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.