

عقلانیت و تأکید بر زبان در نظام فلسفی هابرماس و رورتی*

علی حسینی^{۱*}

زهرا رفیع‌نژاد^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۸

چکیده

جهان امروز سرشار از ایده‌پردازی‌های فراوانی است که هرکدام در پی حل معضلات جامعه‌ی آرمان‌گرای کنونی است. بشر همواره در پی رسیدن به سعادت و خوشبختی بوده است و در این راه دین‌ها، نحله‌های فلسفی، اجتماعی، ادبی و... گوناگونی سر برآورده‌اند. هدف اصلی این پژوهش بیان دیدگاه ریچارد رورتی و یورگن هابرماس دو فیلسوف-جامعه‌شناس برای ترسیم جامعه‌ای است که در آن بشر به رهایی برسد. نگاه هم‌سو رورتی با هابرماس ما را بر این داشت به نگاهی تطبیقی بین این دو متفکر برای رسیدن به نتیجه‌ای مطلوب‌تر بپردازیم. تحقیق پیش‌رو به عقلانیت و زبان از دیدگاه این دو متفکر پرداخته که چگونه در جامعه‌ی مدرن برای رهایی از مشکلات تعریفی جدید از عقلانیت مطرح می‌کنند و نیل به مقصود را به کاربرد زبان گره می‌زنند. نظریات این دو فیلسوف در رابطه با عقلانیت و زبان با اندکی اختلاف هدف مشترکی را در برمی‌گیرد؛ و آن هم تفاهم و توافق و آزادی فردی در جوامع است. رورتی فیلسوف پست‌مدرن و هابرماس مدافع پروژه ناتمام مدرنیته راه‌کارهای مشابه و بعضاً متفاوتی در عقلانیت و زبان دارند؛ اما هر دو رویای رهایی از عقل ابزاری نیز دستیابی به یک جامعه‌ی آرمانی را در سر می‌پروراند که این رویا را به عرصه‌ی عمل می‌کشانند. نتایج تحقیق نشان داد آن‌ها مؤلفه‌های عقلانیت و زبان را ابزارهایی برای حل مسائل و مشکلات بشر در جامعه مدرنیته به کار می‌برند و نیز با نفی معنای خاصی از عقلانیت به دنبال جایگزین کردن معنای دیگر عقلانیت به‌عنوان واسطه‌ی امکان ایجاد یک ارتباط و گفت‌وگو فارغ از فشار بیرونی و ترس و تهدید برای رسیدن به هم‌فهمی هستند.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، زبان، واقعیت و توافق بین اذهانی.

۱- استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج

۲- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه یاسوج

Email: a.hoseini@yu.ac.ir

* نویسنده مسئول

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد می‌باشد.

۱. مقدمه و بیان مسئله

هر پژوهشی در بطن خود هدفی را می‌پروراند که در راستای این هدف به تبیین و تحلیل مسأله‌ی مورد دغدغه‌ی خود می‌پردازد. شکل مطلوب هر تحقیق بررسی مسئله، نقد و ارزیابی آن و در نهایت ارائه‌ی راه‌حل متناسب، منطقی و کاربردی می‌باشد. دغدغه‌ی اصلی این تحقیق ترسیم جامعه‌ای است که افراد آن جامعه در بستر اجتماعی-سیاسی خود بتوانند آزادانه خواسته‌ها و نقدهای خود را بدون ترس بیان دارند و در پی رسیدن به یک توافق بدون تحمیل باشند؛ چرا که آنچه برای افراد یک جامعه، آرمان و ارزش به حساب می‌آید کارایی، سازگاری، معنورزی، آزادی، مصلحت‌اندیشی، برابری، رستگاری و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌باشد.

پژوهش حاضر برای دستیابی به هدف موردنظر به دو مؤلفه‌ی عقلانیت و زبان در دیدگاه هابرماس و رورتی می‌پردازد. چرا که هابرماس به یک حوزه‌ی فکری خاص وابسته نیست بلکه در چندین حوزه‌ی فلسفه، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و روان‌شناسی فعالیت دارد. او یکی از جدی‌ترین مدافعان پروژه مدرنیته است. از نظر وی پروژه مدرنیته از سوی پست‌مدرن‌ها و پس‌اساختارگرایان مورد حمله‌ی شدید قرار گرفته و این یورش اهمیت آن را از چشم‌ها مخفی کرده است. او با در هم آمیختن رشته‌های مختلف در حوزه‌های معرفتی متفاوت سعی دارد انسان را از تخصص‌گرایی به‌منظور دسترسی به فهم جامع و شناخت بهتر رها کند. رورتی نیز مانند هابرماس متعلق به یک تفکر و حوزه‌ی خاص نیست بلکه در حوزه‌های متنوعی مانند: فلسفه اجتماعی، سیاست، ادبیات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اخلاق و ... فعالیت دارد. رورتی مطالعات دقیقی از افلاطون تا فلسفه تحلیلی و قاره‌ای داشته است به همین مناسبت با تفکر یونانی، سوسیالیستی، تحلیلی، پوزیتیویسم منطقی و پراگماتیسم آمریکایی آشنایی دارد. او به خود عنوان لیبرال مردمی می‌دهد زیرا سعی دارد با آراء و نظرات خود زندگی مردم را در جهت شادزیستی و به‌زیستی هدایت کند. همچنین هابرماس جامعه‌شناس-فلسوف آلمانی و رورتی فیلسوف-جامعه‌شناس آمریکایی، متفکران معاصر هستند که بخش اعظمی از زندگی فکری و فلسفی‌شان را صرف بررسی مشکلات و مسائل جوامع مدرن کرده‌اند. با نقد و بازسازی آن مسائل سعی بر این دارند که جوامع را به یک بستر هم‌زیستی متساهل و آزاد تبدیل کنند. آن‌ها اقدام به فروپاشی تعریف حاکم بر عقلانیت می‌کنند و بعد تعریف و ماهیتی جدید ارائه می‌دهند تا جوامع مدرن را از شر عقل ابزاری نجات دهند و به سمت جامعه‌ای آرمانی سوق دهند. این پژوهش بر آن است ابتدا به

تعریف عقلانیت و زبان و ارزیابی دقیق آن‌ها به صورت انحصاری از دیدگاه هر یک بپردازد. سپس ارتباط و اختلاف نظریه‌های بنیادی فکری-فلسفی آن‌ها را مورد بررسی قرار دهد. توسعه زیستی انسان این امکان را فراهم آورده است تا با به کار گرفتن روش سنجش عقلانی، حل مسائل را بدون نابودی حاملان نظریه‌ها امکان‌پذیر سازد. تلاش در راه جست‌وجوی دنیایی بهتر راهی بی‌پایان است ولی نباید دستیابی به صلح و طرد خشونت را امری موهوم و خیالی دانست (پوپر، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۴). در جامعه‌ی صنعتی کلاسیک طبیعت و جامعه از هم جدا بودند ولی در جامعه صنعتی پیشرفته طبیعت و جامعه در هم تنیده‌اند یعنی تغییرات در جامعه بر محیط طبیعی تأثیر می‌گذارد و این تغییرات نیز بر جامعه تأثیر می‌گذارد (Beck, 1992: 80). مقابله با تجاوز و خشونت به هیچ روی بی‌ثمر نیست. هرچند برخی کارهایی که در آغاز چونان موفقیت‌هایی سترگ در نبرد با خشونت جلوه‌گر شدند، بعدها به ناکامی و شکست انجامیدند. همچنین عصر نوین قهر و خشونت که با دو جنگ جهانی اول و دوم آغاز شد، پایان نیافته است. فاشیسم و نازیسم شکست خوردند، لیکن این به معنای چیرگی در خشونت نیست. برعکس نباید چشممان را بر این واقعیت ببندیم که اندیشه‌ها حتی در عین شکست می‌توانند به پیروزی دست یابند؛ مانند هیتلر که موفق شد معیارهای اخلاقی جهان غرب را تا پایین‌ترین درجه‌ی ممکن تنزل دهد و امروز جهان بیش از دهه‌ی نخست پس از جنگ جهانی اول دستخوش زور و قدرت افسار گسیخته است. این امکان را نباید از نظر دور داشت که تمدن ما حتی در اثنای نخستین دهه‌ی پس از جنگ جهانی دوم، ممکن است سرانجام با همان سلاح‌های نوینی نابود شود که رژیم هیتلری به ما تحمیل کرده است؛ زیرا روح رژیم هیتلری زمانی به بزرگترین پیروزی خود دست یافت که ما پس از غلبه بر او، تمام سلاح‌هایی را به کار گرفتیم که تهدیدهای نازیسم ما را به توسعه‌ی آن وادار کرده بود؛ بنابراین باید خشونت را به بند کشید و زیر فرمان عقل برد (پوپر، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۱).

قرن بیستم قرن پر از تحولات و فراز و نشیب در سیر بسط مدرنیته بود. در این قرن به‌ویژه از نیمه‌ی دوم قرن بیستم و به‌ویژه در دهه‌های هفتاد و هشتاد و نود این قرن، تردیدهای عمیقی نسبت به ماهیت مدرنیته و حقیقت و شعارها و آرمان‌ها و نیز دستاوردها و سمت و سوی حرکت و مبانی نظری آن توسط متفکران غربی‌ای که از جهات مختلف منتقد عقل‌گرایی عصر روشنگری بودند پدید آمد (زرشناس، ۱۳۸۷: ۹۹-۹۸). هابرماس و رورتی نیز از قبیل این متفکران هستند. آن‌ها با انتقاد از عقلانیت حاکم بر جامعه عقلانیتی جدید را

مطرح می‌کنند که پژوهش حاضر قصد در تبیین افکار و راهکارهای این دو متفکر در موضوعات مطرح شده دارد. با توجه به جایگاه عقلانیت در دوره‌ی روشنگری پرسش‌های اساسی این است؛ هابرماس و رورتی چگونه عقلانیت حاکم بر دوره‌ی روشنگری را نقد می‌کنند؟ چه راهکارهایی در این زمینه ارائه می‌دهند؟ هدف آن‌ها برای تغییر عقلانیت حاکم چیست؟ زبان چه نقشی در این فرآیند دارد؟ در پاسخ به این سؤالات پژوهش پیش رو به بررسی و تبیین دیدگاه هابرماس و رورتی پیرامون مفاهیم عقلانیت و زبان، بررسی و تبیین وجوه اشتراک و افتراق در دیدگاه این دو، بررسی و تبیین مشکلات جامعه‌ی مدرنیته و راهکارهای هابرماس و رورتی در رفع این مشکلات می‌پردازد.

۲. روش‌شناسی پژوهش

روش اصلی در این پژوهش مبتنی بر روش اسنادی است. مطالب پس از جمع‌آوری سازماندهی می‌شوند و مرحله‌به‌مرحله در ارتباط با هم معنا پیدا می‌کنند. بر این اساس در این پژوهش با مرور منابع موجود در بخش نظری مرتبط با موضوع مقاله به صورت منظم و روشمند سعی شده است، با بهره‌گیری از توصیف و تحلیل چهارچوب مفهومی مناسبی جهت طرح مباحث موردنظر فراهم شود. در گام بعدی، با همین رویکرد به تحلیل عقلانیت و زبان که ابزاری برای رسیدن به رهایی بشریت است، پرداخته شده است.

۳. تعریف کلی از عقلانیت و زبان

۳-۱. عقلانیت

واژه‌های عقل^۱ و عقلانیت^۲ و دیگر مشتقات آن از ریشه‌ی مشترک و واحد لاتین^۳ Ratio به معنی خرد یا عقل برخاسته‌اند. در گذشته واژه‌های عقلانی^۴ و معقول^۵ مترادف و هم‌معنی هم به کار می‌رفتند. در عصر حاضر در اندیشه غربی این دو واژه تا حدودی از هم متغایر شده‌اند و هر کدام جنبه‌ی تخصصی‌تری یافته است. «عقل» اصطلاحاً به استعداد یا موهبتی اطلاق می‌شود که نوع بشر را قادر به تمییز دادن، شناختن، قاعده‌مند ساختن و نقد حقایق

1. Reason

2. Rationality

۳. Ratio در لغت به معنای سنجش‌گری است که همان عقل جزئی است. با intellect که در لغت به معنای ادراک و تفهم کردن است تفاوت دارد.

4. Rational

5. Reasonable

می‌سازد. انسان‌ها از این طریق موجودات عقلانی به‌شمار می‌روند که می‌توانند برای اعتقاد، اعمال، احساسات و خواسته‌های خود دلایل عقلی و منطقی اقامه کنند. البته معتقدات و گزینه‌های افراد می‌تواند با خواسته‌های عقلانی منطبق یا نامنطبق باشد. بنابراین واژه عقلانی دو مفهوم مرتبط به هم دارد: یک بیانگر «موجود عقلانی» در مقابل «موجود غیرعقلانی» و دوم بیانگر «عمل عقلانی» در مقابل «عمل غیرعقلانی» یا «ضد عقلانی». موجود عقلانی موجودی است که براساس عقل و استدلال، فکر و عمل می‌کند. البته عقیده بر این است که چنین موجودی باید دارای «زبان» باشد (نوذری، ۱۳۷۲: ۸۴-۸۳).

عقل‌گرایی سنتی است فلسفی، که ریشه‌ی آن به متافیزیک عصر باستان به‌ویژه آراء افلاطون بازمی‌گردد؛ و در عصر جدید با نهضت دکارت شروع و در فلسفه‌ی روشنفکران آلمان به اوج شکوفایی خود رسید. در قرون هفده و هجده با اسپینوزا و لایبنیتس شرح و بسط بیشتری یافت. غالباً قرن هجدهم را عصر عقل خوانده‌اند. اگرچه در عرصه‌ی فلسفه، این قرن «عصر بحران عقل» نیز بود. مطابق با این سنت فلسفی «عقل» تنها منبع معرفت یا شناخت واقعیت تلقی می‌گردد. در جامعه‌شناسی اصالت عقل همواره با پوزیتیویسم همراه بوده است. درحالی‌که در نیمه دوم قرن اخیر، سعی بر آن شد تا طرح پدیده‌ی «عقلانیت» به دور از هرگونه شائبه‌ی پوزیتیویستی صورت بگیرد، که نمونه‌ی بارز آن را در بازسازی عقلانیت هابرماس به‌خوبی قابل مشاهده است (همان، ۸۶).

متفکران روشنگری بیش از همه تحت تأثیر دو جریان فکری قرار داشتند: علم و فلسفه قرن هجدهم. تأکید بر خلق نظام‌های بزرگ، عام و انتزاعی افکاری بود که معقول به‌شمار می‌آمد. متفکران بعدی روشنگری نیز با این عقیده مخالف نبودند که نظام‌های فکری باید عام و معقول باشد؛ اما سخت تلاش کردند تا افکار خود را از دنیای واقعی بگیرند و در دنیای واقعی به آزمون بگذارند. به‌عبارتی دیگر آن‌ها می‌خواستند تحقیق تجربی را با عقل ترکیب کنند، با آن جهان را بشناسند و کنترل کنند. متفکران روشنگری بر این نظر بودند از آنجا که دنیای فیزیکی تحت قوانین طبیعی قرار دارد پس احتمالاً دنیای اجتماعی نیز این‌گونه است. آن‌ها بعد از پی بردن به نحوه‌ی کار دنیای اجتماعی یک هدف علمی داشتند: خلق دنیای بهتر، دنیای معقول‌تر. این متفکران با تأکید بر عقل به رد اعتقاد به اقتدار سنتی سوق می‌یابند چرا که این ارزش‌ها و نهادهای سنتی را غالباً نامعقول می‌دانند یعنی مخالف ماهیت، رشد و پیشرفت بشر؛ بنابراین رسالت فیلسوفان تحول‌گرا و اهل عمل روشنگری غلبه بر این نظام‌های نامعقول می‌باشد (ریتزر، ۱۳۹۳: ۲۶).

۳-۲. زبان

زبان برای جامعه شناسان کلاسیک وجهی درخور نداشت و تنها بعد از اندیشه‌های ویتگنشتاین بود که توجهات بر اثر زبان جلب شد. ویتگنشتاین متأخر فلسفه را وجهی جامعه‌شناختی بخشید و مناسبات زندگی روزمره را در قلب فلسفه جای داد. همزمان با او در سنت فلسفه قاره‌ای نیز هایدگر از موضعی دیگر بر اهمیت زبان در فهم انسان تأکید داشت. این تحولات فکری مفروضات بنیادی فلسفه و جامعه‌شناسی کلاسیک را درنوردید و اندیشه‌ی اجتماعی معاصر را با تحولی اساسی مواجه کرد که به چرخش زبانی معروف شد. چرخش به سوی زبان تلقی از انسان اجتماعی و کردار وی را دستخوش دگرگونی کرد و انسانی نوین تولد یافت: سوژه. سوژه‌ی مدرن در مقابل سوژه‌ی دکارتی موجودی آگاه و فرازمند بر مناسبات محیط خود نبود، بلکه دقیقاً در احاطه‌ی اعیان طبیعی و اجتماعی قرار داشت. مهمترین عامل در، بر ساخت سوژه نوین، زبان بود که جوانه‌های آن در فلسفه روییده بود. از این رو در جامعه‌شناسان معاصر همگی ناگزیر از تعیین تکلیف با زبان بودند. با توجه به نقش زبان، به بازاندیشی کنشگر فعال انجامید و معاصرانی مانند بور دیو، گیدنز، هابرماس و فوکو فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه و خودمختار دکارتی را کنار گذاشتند. بر همین مبنا مفهوم کنش و کنشگر که مبتنی بر فلسفه اولی بود، با مفاهیم عمل و عامل جایگزین شد. با مفهوم عمل انسان درون مناسبات و ترتیبات انضمامی زندگی روزمره محصور شده است و مقدورات و امکانت فکری و اندیشگی او بر قیاس همین عوامل تعیین می‌شود (فرهادی، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۳).

۴. هابرماس

۴-۱. عقلانیت در دیدگاه هابرماس

هابرماس فیلسوفی انتقادی است. این سنت به کارل مارکس، ماکس وبر، هورکهایمر و تئودور آدورنو برمی‌گردد. وی تا مدت‌ها تحت تأثیر مارکس از نومارکسیست‌ها بود. فیلسوفی پست‌مدرن است که چشم به بهبود آینده‌ی مدرنیته دارد به همین دلیل بر پست‌مدرنیست‌ها با نظریه‌پردازی انتقادی خویش حمله می‌برد. از مهم‌ترین نماینده‌ی نظریه‌ی انتقادی و نیز نظریه‌پردازی پسامبناگراست. معانی و مفاهیم عقلانیت نزد افرادی مانند کانت، هگل،

مارکس، وبر و فرانکفورتی‌ها^۱ بر هابرماس تأثیرگذار بوده است؛ و مانند این فیلسوفان ایدئالیست عقل را مرجح بر فهم می‌داند.

«کنش اجتماعی» از مهم‌ترین مسائل مورد توجه هابرماس است. وی قصد در شناختن ماهیت این نوع کنش را دارد به همین دلیل وارد شدن به حوزه‌ی عقلانیت و زبان‌شناختی را لازم می‌داند. از نظر وی عقل روشنگری نتوانسته است بشر را به رهایی برساند و این عقیم ماندن بشر را تسلط عقل ابزاری بر جامعه و تک‌ساحتی شدن انسان می‌پندارد.

هابرماس عقل ارتباطی خود را جایگزین عقل ابزاری می‌کند که هورکهایمر و آدورنو مطرح کرده بودند؛ و بین این دو عقل تمایز قائل می‌شود. نیز معتقد است که عقل ابزاری روابطمان را به جهانی تقلیل می‌دهد که در آن سوژه می‌کوشد بر ابژه سلطه پیدا کند. زمانی که عقل در بستر انسان‌ها و روابط اجتماعی به کار برده می‌شود نیز سلطه سوژه بر ابژه اتفاق می‌افتد. وقتی عقل ابزاری در این حوزه به کار برده شود، انسان‌ها به‌عنوان ابژه‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که باید دستکاری شوند و بر آنها سلطه اعمال کرد. بنابراین، مدرنیته معادل با عقل، عقل معادل با عقل ابزاری و عقل ابزاری نیز معادل با دستکاری و سلطه در نظر گرفته می‌شود. نظریه‌ی هورکهایمر و آدورنو است که عقل را مشخصه‌ی مدرنیته می‌دانند و آن را با عقل ابزاری یکی می‌دانند. هابرماس در این خصوص می‌گوید: «این توصیف از خود ویرانی ظرفیت انتقادی متناقض نما است، چون هنگام توصیف عقل به‌عنوان سلطه، به ناچار باید نقدی را به کار گرفت که مرده اعلام شده است» (Habermas, 1987: 119).

هابرماس مفهوم «عقلانیت» را بر حسب وجود «دلایل خوب یا بنیادهای راسخ» تعریف می‌کند. این تعریف بیانگر یک مفهوم شناخت‌گرایانه است که به معرفت یا حقیقت‌گره می‌خورد (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

برای فهم بهتر عقلانیت، به مقایسه‌ی آن با دانش می‌پردازیم. دانش دارای ساختار گزاره‌ای است که می‌توان آن را در قالب جمله ارائه داد در صورتی‌که عقلانیت با عمل و گفتار فاعلان (سوژه) و چگونگی کسب دانش و به‌کار گرفتن آن توسط فاعلان سروکار دارد. دو ویژگی قابل نقد بودن و دلیل‌پذیری را می‌توان برای عقلانیت برشمرد، برای توضیح بیشتر دو کنش گفتاری و غایت‌مند را مثال می‌آوریم: کنش‌گر گفتاری در وضعیت ارتباطی عقیده‌ای را بیان می‌کند و کنش‌گر غایت‌مند به واسطه‌ی عمل معطوف به هدف در جهان بیرون به

۱. تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، دو فیلسوف - جامعه‌شناس نومارکسیست آلمانی، در سال ۱۹۳۰ مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی دیالکتیکی را که فلسفه اجتماعی انتقادی نیز نام گرفته است، با فعالیت‌های خود در مؤسسه تحقیقات اجتماعی شهر فرانکفورت و انجام پژوهش‌ها و نگارش آثار انتقادی خویش بنیان گذاشتند. هابرماس نیز از متفکران برجسته این مکتب است.

جست‌وجوی یک هدف می‌پردازد. شخص کنش‌گر گفتاری، با کلام خود و شخص کنش‌گر غایت‌مند، با عمل هدفمند خود، به چیزی که در جهان عینی وقوع می‌یابد یا می‌بایست وقوع یابد ارجاع می‌دهد که هردوی این‌ها بازنمود نمودی را طرح می‌کنند که هم قابل نقد است و هم می‌توان برایش دلیل آورد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۴۵).

البته قابل ذکر است؛ یک بازنمود این پیش‌شرط‌های عقلانیت (قابل نقد و دلیل‌پذیر بودن) را در صورتی برآورده می‌کند که دانشی خطاپذیر را تجسم ببخشد و از این‌رو با فاکت‌ها نسبت داشته باشد و پذیرای داوری عینی باشد. یک داوری به شرطی عینی است که پایه‌اش دعوی اعتبار بین‌الذهانی باشد، به‌گونه‌ای که برای ناظر و شرکت‌کننده در عمل ارتباطی، همان معنایی را داشته باشد که برای خود کنش‌گر دارد (همان، ۴۷).

هابرماس ارتباطی را که بین عقلانیت و دانش است را از هم جدا می‌کند از نظر او «عقلانیت بیش از آن که به خردمندی و دانش داشتن و معرفت مربوط باشد به گفتار و اعمال افراد و سوژه‌هایی که در پی دستیابی به معرفت و استفاده از دانش هستند، مربوط است» (Habermas, 1984: 8).

قبل از اینکه به انواع عقلانیت از دیدگاه هابرماس بپردازیم به سه نوع معرفتی که در قالب علاقه‌شناختی مطرح کرده است اشاره خواهد شد. او با طرح این نظریه به دنبال آن است که آشکار سازد، در طول تاریخ معرفت و کنش انسانی با هم رابطه تنگاتنگی داشته‌اند. به این شکل که صورت‌های مختلف معرفت که به آن پرداخته خواهد شد ریشه در علایق و منافع انسان‌ها دارد.

۱. **علاقه ابزاری یا فنی:** در این نوع علاقه، انسان برای حفظ بقای مادی خود، اشیا و امور طبیعت را در خدمت خویش به‌کار می‌گیرد. هدف اصلی وی تسلط بر طبیعت به‌وسیله‌ی کار یا کنش ابزاری است. این علاقه منجر به شناختی می‌شود به نام شناخت تک گفتاری (نوروزی، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

۲. **علاقه ارتباطی یا عملی:** بشر در این نوع علاقه به‌وسیله نهادهای جمعی یا بین‌الذهانی در خصوص تمایل به تفاهم متقابل با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۸).

۳. **علاقه رهایی‌بخش:** دو علاقه ذکر شده منجر به پیدایش علاقه سوم می‌شود چرا که انسان به خودآگاهی رسیده است. هابرماس برای طرح این علاقه مفهوم "عقل" را به‌کار می‌گیرد. این اصطلاح روشن‌کننده‌ی نگرشی عمیق و کلی است که غایت اصلی آن خودآگاهی و تأمل در نفس است؛ بنابراین بشر با رسیدن به این نوع خودآگاهی، خود را حاکم بر حال و آینده‌ی

خود می‌یابد که می‌تواند به وسیله این کنش عقلانی به گسترش خودآیینی بپردازد. به همین دلیل این نوع علاقه منجر به معرفتی رهایی‌بخش می‌شود (همان، ۲۹).

هر کدام از این سه علاقه که مبنای نظریه معرفتی هابرماس را تشکیل می‌دهند، وسیله‌ای برای سامان‌دهی در اجتماع دارند. علاقه فنی همان کنش ابزاری است که به وسیله‌ی کار به منصفه ظهور می‌رسد. در علاقه ارتباطی یا عملی، زبان و تعامل و در علاقه رهایی‌بخش قدرت مبتنی بر انقیاد و فرمانبرداری، وسیله ساماندهی این علایق هستند (همان).

هابرماس صحبت کردن از علایق معرفت ساز بشری را جایگزینی برای صحبت کردن از قشر یا طبقه‌ای خاص در اجتماع می‌داند. از نظر وی علایق بشری مسائلی مربوط به حفظ زندگی بشر است. این علایق به صورت جمع وجود دارند نه یک علاقه‌ی بشری. در نتیجه از طریق روش‌هایی که زندگی بشری را باز تولید می‌کنند می‌توان علایق شخصی و بنیادی بشری را بسط و توسعه داد. این علایق همراه با توسعه جوامع از لحاظ تاریخی متفاوت می‌شوند.

نظریه علاقه معطوف به شناخت که ذکر شد، می‌تواند پیش‌فهمی برای درک بهتر مفاهیم عقلانیت ابزاری و ارتباطی که توسط هابرماس طرح شده است، قرار گیرد. طبق علاقه سوم افکار عمومی به سمت علم انتقادی هدایت می‌شود. هابرماس با مطرح کردن علوم انتقادی به دنبال نقد کردن ساختار جامعه‌ای است که همه فعالیت بشری را به کار محض تنزل داده است و این کنش ابزاری یا کار به‌عنوان کنش معقول و هدفدار، حاکم بر جامعه شده است. وی این نوع از کنش را عقلانیت ابزاری می‌نامد که غایت ذاتی آن سروری ابزار و کار است. او معتقد است که نوعی از فعالیت بشری وجود دارد که متفاوت با کنش ابزاری است، کنش ابزاری نوع رفتار انسان‌ها با طبیعت است و کنشی که هابرماس در پی معرفی آن است، مناسبات و کنش انسان با انسان است (اکبری تخت‌ملشو، ۱۳۹۰: ۶).

هابرماس از این کنش که معطوف به حصول تفاهم است، تحت عنوان کنش ارتباطی یاد می‌کند. در این کنش ارتباطی افراد کنش‌گر به هیچ‌وجه در فکر موفقیت شخصی خود نبوده بلکه ارتباط دوسویه‌ای است که کنش‌گران بر سر اهداف و افعال خود که براساس اغراض متفاوتی است از طریق ارتباط و مفاهمه به توافق می‌رسند به عبارتی دیگر به دنبال توافق برای رسیدن به درک متقابل هستند. این نوع کنش به عقلانیت ارتباطی معروف است.

بنا به گفته هابرماس افراد در ابتدا به سوی موفقیت‌های فردی خود سمت‌گیری نکرده بلکه هدف‌های خود را تحت شرایطی دنبال می‌کنند که بتوانند نقشه‌های کنش خود را بر مبنای تعاریف مشترک از وضعیت هماهنگ کند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۱۷).

در واقع از نظر هابرماس راه‌حل مسأله‌ی عقلانی شدن کنش عقلانی هدفمند در عقلانی شدن کنش ارتباطی نهفته است. عقلانی شدن کنش ارتباطی باعث ارتباط فارغ از سلطه و ارتباط آزاد و باز می‌شود؛ و در برابر نقد از خود دفاع می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳: ۳۹۵)؛ بنابراین «عقلانیت نوعی ترتیب و آرایش روابط بین سوژه‌ها و کنش‌گر است که به صورت شیوه‌های رفتاری که از مبنایی استدلالی و برخوردار از دلایلی قابل قبول هستند، ارائه می‌گردد» (Habermas, 1984: 22).

۴-۲. نظام و زیست جهان

هابرماس معتقد است در صورتی می‌توانیم از دستکاری و خشونت رها شویم که بین کنش ارتباطی و کنش ابزاری تمایز قائل شویم و جدا ساختن آنها از یکدیگر را ضروری بدانیم؛ و نیز بیان می‌دارد که کنش و عقل ارتباطی چیزهایی نیستند که بتوانیم در طولانی‌مدت انتخاب کنیم. بلکه با توجه به این واقعیت که ما موجوداتی اجتماعی هستیم، جزء امور مقرر ما دانسته می‌شود. عقلانیت از نظر هابرماس متناقض نما است: از یک‌سو، مدرنیته را می‌توان به افزایش عقلانیت توصیف کرد و از سوی دیگر، عقلانی شدن به تقلیل زندگی به مقوله کارآیی منجر می‌شود. وی از طریق نظریه کنش ارتباطی در پی یافتن راه‌حلی برای این پارادوکس است. وی برای این منظور از مفاهیم زیست جهان و سیستم استفاده می‌کند و مفاهیم مدرنیته را به مفهوم عقلانی مرتبط می‌کند (توماسن، ۱۳۹۵: ۹۸-۱۰۰). وی برای مشخص کردن جایگاه عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی به بررسی نظام^۱ و زیست جهان^۲ می‌پردازد.

هابرماس می‌گوید: بین کنش ارتباطی و گفتمان و گفتمان عقلانی حرکتی وجود دارد. کنش ارتباطی در بستر وفاق ضمنی در زیست جهان صورت می‌گیرد. در این حالت هنجارها امری مفروض در نظر گرفته می‌شوند که ما اغلب پیشاپیش در درون وفاق زیست‌جهانی مسلم قرار داریم (Habermas, 1987: 119).

کنش‌گران در عمل ارتباطی به یک عالم مشترک به معنای زمینه‌ی مشترکی که زندگی اجتماعی‌شان در آن شکل می‌گیرد تعلق دارند. تعامل بین افراد متأثر از دانش ماقبل

1. system
2. World life

تئوریک است که کنش‌گران راجع به عناصر و موضوعات مختلف از آن برخوردار می‌باشند. بدین‌وسیله آنها در عمل ارتباطی از بنیان‌ها و پایه‌های مستحکمی در جهت فهم نهادها و کنش‌های اجتماعی برخوردار هستند که افراد غیر عضو آن جامعه از آن برخوردار نمی‌باشند. هابرماس به زمینه‌ای که فرآیند تفهم از طریق مشارکت و تعامل در آن شکل می‌گیرد، یعنی پس‌زمینه‌ی معرفتی هر فهمی، عنوان زیست‌جهان می‌دهد؛ بنابراین زیست‌جهان منجر به تشکیل افقی فکری می‌گردد که اعضای جامعه به‌صورت بین‌الذهانی^۱ اما ناخودآگاه در آن سهیم هستند؛ و این توانایی را ندارند که از حیطه‌ی زیست‌جهان خارج شوند (محمدی، ۱۳۸۶: ۶۴).

زیست‌جهان مفهومی برای زندگی روزمره است به بیانی دیگر پایگاهی استعلایی است که در آنجا گوینده و شنونده با یکدیگر تلاقی می‌کنند و می‌توانند متقابلاً مدعی شوند که گفتارهای آنها با جهان عینی، اجتماعی و ذهنی همخوانی دارد و نیز اختلاف‌نظرها را حل و فصل کنند و به توافق برسند. به بیانی خلاصه‌تر ساختارهای زیست‌جهان شکل‌های بین‌الذهانی تعامل را وضع می‌کند. زیست‌جهان فقط محدود در فرهنگ نمی‌شود، کنش ارتباطی تحت وجه کارکردی تفاهم متقابل به انتقال و تجدید معرفت فرهنگی کمک می‌کند؛ تحت وجه هماهنگی کنش به پیوستگی اجتماعی و استقرار یگانگی کمک می‌کند و در آخر تحت وجه اجتماعی کردن به شکل‌دهی هویت‌های شخصی یاری می‌رساند و ملازم با این فرآیندها (بازتولید فرهنگی، پیوستگی اجتماعی، جامعه‌پذیری) اجزای ساختاری زیست‌جهان شامل فرهنگ، جامعه و شخص قرار دارد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۴۲-۵۱۷). هابرماس سعی در عقلانی شدن زیست‌جهان دارد.

طبق گفته‌های هابرماس زیست‌جهان ابتدا هم‌عرض نظام اجتماعی بوده است، به تدریج جدا می‌شود و به خرده-نظامی در کنار خرده-نظام‌های دیگر تبدیل می‌شود، طی این فرآیند سازوکارهای سیستم از ساختارهای اجتماعی که پیوستگی اجتماعی از طریق آنها صورت می‌گیرد جدا می‌شود به صورتی که جوامع مدرن به سطحی از انفکاک می‌رسند که در آن سازمان‌های خود-سامان از طریق رسانه غیرزبانی ارتباط با یکدیگر پیوند می‌خورند و منجر به پیدایش ساختارهای اجتماعی تازه یعنی دولت و خرده-نظام‌های تحت راهبری رسانه‌ها (پول و قدرت) می‌شود، طی این فرآیندها زیست‌جهان از نظام جدا می‌شود. به این ترتیب

۱ دیدگاه بین‌الذهانی یعنی دیدگاهی که از روابط میان سوژه‌ها شروع می‌کند و به معنی چرخش به سمت زبان و ارتباطات است. زیرا به نظر هابرماس امر عقلانی در نهایت فقط از دیدگاه خود سوژه درک می‌شود به همین دلیل باید به دیدگاه بین‌الذهانی رسید (توماسن، ۱۳۹۵: ۴۳).

اجزای اصلی نظام تبدیل به اقتصاد، سیاست و خانواده می‌شود و قدرت و پول عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن شدند (همان، ۵۴۵-۵۴۳).

هابرماس نظام را از زیست‌جهان تفکیک می‌کند از نظر وی نظام جنبه‌ی بیرونی دارد و خارج از اراده و کنش ارتباطی کنش‌گران شکل می‌گیرد. پیشنهاد هابرماس این است که جوامع را در آن واحد هم سیستم و هم زیست‌جهان تلقی کنیم. این تمایز میان یکپارچگی جامعه که در جهت‌گیری‌های کنش به ظهور می‌رسد و یکپارچگی نظام‌مند که به فراسوی جهت‌گیری‌های کنش می‌رسد، مستلزم تشابهی در خود مفهوم جامعه است. زیست‌جهان به صورت متن و زمینه‌ی مهم و ذریبیط در کنش‌های متقابل پدیدار می‌شود و نه بر حسب آگاهی بلکه بر حسب «مجموعه الگوهای تفسیری که به صورت فرهنگی منتقل می‌شوند و به صورت زبانی سازمان می‌یابند» درک می‌شود (ویلیام اوث ویت، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

وی بیان می‌کند که برخی از حوزه‌های عمومی زیست‌جهان توسط نظام تسخیر شده است به همین دلیل به نقد دوره‌ی معاصر می‌پردازد زیرا معتقد است که در جامعه‌ی مدرن اجزای نظام (اقتصاد، سیاست = پول و قدرت) بر زندگی افراد جامعه حاکمیت می‌کنند و پیوند خود را با زیست‌جهان از دست داده‌اند. از این‌رو عقلانیت مؤثر بر جامعه عقلانیت ابزاری است که بروز مشکلات اجتماعی و اخلاقی، تعارض منافع فردی و جمعی، از دست دادن هویت جمعی، عدم وفاق جمعی را منجر شده است (ابادری، ۱۳۸۹: ۳۵-۳۱).

عواملی که منجر شده است زیست‌جهان مورد استعمار نظام قرار بگیرد موارد زیر می‌باشد:

- ۱- کاهش معانی مشترک و مورد اتفاق و فهم متکثر، ۲- فرسودگی اعتبارات اجتماعی، ۳- افزایش حس بی‌پناهی مردم و فقدان تعلق (بیگانگی)، ۴- عدم مسؤلیت‌پذیری کنش‌ها و پدیدارهای اجتماعی و ۵- شکاف و تزلزل در نظام اجتماعی (فرهادی، ۲۷: ۱۳۹۲).

هابرماس به دنبال نقد عقلانیت ابزاری در زیست‌جهان و جایگزین کردن عقلانیت ارتباطی به جای آن است. عقلانیت ارتباطی‌ای که مبتنی بر گفتگو است. وی درصدد حذف عقلانیت ابزاری نیست بلکه هدف وی تقلیل دادن این نوع عقلانیت به طبیعت و نظام است. هابرماس می‌داند با سلطه عقلانیت ابزاری بر زیست‌جهان گفتگو در شرایط آزاد و برابر و در نتیجه رسیدن به تفاهم و وفاق میسر نمی‌شود. وی خواهان وضعیت آرمانی گفتار است که طرفین دعوی با سنجش گفتمان خود، در دعوی استدلال بهتری ارائه دهند به بیانی دیگر هابرماس به دنبال استدلال بهتر و بازهم استدلال بهتر است که با عقلانیت ارتباطی در زیست‌جهان

حاصل می‌شود و این عقلانیت منجر به کنش آزادی‌بخش و طرح رهایی‌بخش هابرماس می‌شود (حاجی‌حیدری، ۱۳۸۶: ۳۳۳-۳۶۴).

هابرماس در تلاش است که مخاطبین خود را قانع سازد که عقل، عقلانیت و حقیقت در جهان‌بینی، فرهنگ، تاریخ و در هنجارها و هنجارهای حاکم بر کنش عادی انسان‌ها، در مقابل ما قرار می‌گیرند و این‌که کنش‌ها و اعتقادات سایر مردمان در جوامع پیشین و فرهنگ‌های متفاوت الزاماً متضمن نوعی توسل به عقل است. زیرا همه‌ی آن کنش‌ها، اعتقادات و توسل به عقل ناشی از تلاش برای ارائه نوعی تفسیر و تأویل از پدیده‌ها به‌شمار می‌روند (نوذری، ۱۳۷۲: ۸۳).

۳-۴. زبان در دیدگاه هابرماس

طبق آنچه گفته شد، روشن است که هابرماس بعد از طرح نظریه‌ی کنش ارتباطی به‌دنبال بازاندیشی مبانی فلسفی نظریه‌ی اجتماعی خود است. او بر این ایده متمرکز شد که با انقلاب در ساختارهای هنجاری و توسعه‌ی آگاهی، فراتر از مناسبات تولید و کار می‌توان به رهایی رسید و آن زبان است. به همین دلیل تلقی متفاوتی از جهان طبیعی و اجتماعی اتخاذ کرد که در آن نسبت میان انسان و جهان و دیگران مبتنی بر تعامل و تناظر است، جهان بیرون از ما نیست و نمی‌توان آن را ابژه در نظر گرفت (هابرماس، ۱۳۹۲: ۲۹۰-۲۷۷).

او جامعه را دارای خصلت بین‌الذهانی می‌داند و اذعان دارد که با گفتن چیزی، نه فقط چیزی می‌گوییم بلکه کاری انجام می‌دهیم که باعث تغییر وضعیت می‌شود که این همان خصلت عمل‌گرایانه‌ی معناست که نشان‌دهنده‌ی این امر است که معنای زبانی فقط نهفته در معنای گزاره‌ای نیست بلکه دارای ساختاری کرداری-گزاره‌ای است. او به این‌که زبان چه می‌گوید کاری ندارد بلکه توجه به این امر دارد که زبان چه می‌کند (فرهادی، ۱۳۹۲: ۲۵).

هابرماس انگاره‌ی کاربردشناسی عام زبان را در ارتباط با فلسفه‌ی زبان آوستین و سیرل و در تقابل با مفهوم دستور زبان زایشی چامسکی^۱ و نیز جامعه‌شناسی زبان بسط و توسعه می‌دهد. هابرماس برخلاف چامسکی - که می‌گوید توانایی سخن گفتن مجموعه‌ای از جمله‌های بالقوه‌ای است - مفهومی انتزاعی است - به این معنا که مجموعه قواعد محدودی می‌تواند مجموعه‌ی نامحدودی از جملات را تولید کند - معتقد است که توانایی سخن گفتن

۱. چامسکی زبان را در مفهوم خردگرایانه، زبان درونی و در مفهوم تجربه‌گرایانه زبان برون می‌نامد. زبان درونی را به‌عنوان واقعیت زبان مورد توجه قرار می‌دهد که وضعیتی شناختی در ذهن فرد است و آزاد است و مقید به محیط نیست. وی زبان درونی را زیربنای دستور زایشی قرار می‌دهد و از منطق صوری بهره می‌گیرد. در اصل واژه‌ی زایشی از نظر او همان صوری بودن و ریاضی-بنیاد بودن آن است (زاهدی، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۰).

فقط تسلیم بر نظام انتزاعی قواعد زبانی نیست و نمی‌توان این توانایی را صرفاً کاربرد توانایی زبان تلقی کرد، بلکه باید در قالب ساختار بیناسوژه‌گی که به‌نوبه‌ی خود ساختاری زبانی است درک شود. نظریه‌ی دستور زبانی چامسکی ناتوان است از بازسازی توانایی زبانی که دقیقاً زیربنای تکلم و فهم یک زبان است از گرایش به فهم متقابلی که هابرماس آن را ویژگی اساسی ارتباط می‌داند. این گرایش به فهم متقابل را هابرماس انگاره‌ی «موقعیت آرمانی سخن» تعریف می‌کند. این انگاره قلمرویی از گفتار را فرض می‌گیرد که در آن همه‌ی انگیزه‌ها به جز میل رسیدن به فهم در تعلیق‌اند. هابرماس می‌گوید در چنین موقعیتی می‌توان تضمین کرد که اجماع قابل‌دستیابی است، اجماعی که نتیجه‌ی نیروی استدلال بهتر است و نه نتیجه‌ی الزام‌های بحث. او می‌گوید چنین موقعیتی تنها زمانی قابل‌دستیابی است که تمام مشارکت‌کنندگان از فرصت‌های برابری برای مشارکت در بحث برخوردار باشند (میلر، ۱۳۹۴: ۹۷-۹۶).

به این ترتیب فلسفه بازسازی شده‌ی هابرماس از فلسفه مونولوگ به فلسفه دیالوگ و گفتگو تبدیل شد. واحد بنیانی این فلسفه گفتمانی است که شنونده و گوینده در صدد رسیدن به تفاهم هستند. هابرماس میان کنش ارتباطی و گفتمان تمایز قائل می‌شود. کنش ارتباطی در زندگی روزمره صورت می‌گیرد اما گفتمان آن نوع ارتباطی است که از زمینه‌های تجربه و کنش بری است و ساختارش مطمئن‌مان می‌کند که ادعای اعتبار تلویحی تأکیدات یا پیشنهادها یا هشدارها تنها هدف بحث است و شرکت‌کنندگان و موضوعات و مطالب هیچ محدودیتی جز مرتبط بودن به هدف آزمون ادعای اعتبار مورد بحث ندارد و هیچ نیرویی جز استدلال بهتر در بین نیست و از هر نوع انگیزه‌ای جز جست‌وجوی مشترک حقیقت‌عاری است (ریتزر، ۱۳۹۲: ۳۹۶). به کمک فهم متقابل است که می‌توانیم دلایلی را که دیگری برای ادعاهای اعتبارش اقامه می‌کند بفهمیم و درک کنیم که چرا این دلایل می‌توانند خوب باشند. به‌عبارتی دیگر فرد مجبور است در قبال ادعاهای اعتبار موضع بگیرد، پس درگیر امر خردورزی می‌شود. این کار با ادعای اعتبار شروع می‌شود و این ادعای اعتبار نیز شروطی را شامل می‌شود که اگر به چالش کشیده شوند، می‌توان دلایل خود را برای آن ارائه کرد. آماده می‌شود که این کار را، در قالب گفتمانی رها از قدرت، انجام دهد؛ گفتمانی که مشخصه‌اش هم ارزی و اطلاعات کامل است. بنابراین هم سخن‌گو و هم شنونده درگیر امر خردورزی می‌شوند (توماسن، ۱۳۹۵: ۹۵). در دنیای نظری گفتمان و همچنین به‌طور پنهان در دنیای کنش‌های ارتباطی وضعیت گفتگوی مطلوب وجود دارد که زور و قدرت تعیین نمی‌کند کدام

استدلال برنده است. در عوض استدلال بهتر فاتح بیرون می‌آید. وزن شواهد و استدلال تعیین می‌کند که چه چیز معتبر یا حقیقت به‌شمار می‌آید. استدلالی که از چنین گفتمانی برمی‌خیزد و آن استدلالی که شرکت‌کنندگان بر سر آن توافق می‌کنند حقیقت است. بدین ترتیب هابرماس به جای نظریه واقعیت حقیقت به نظریه اجماع حقیقت روی می‌آورد که این حقیقت جزء هر ارتباطی است (ریترز، ۱۳۹۳: ۳۹۶).

اجماع در گفتمان هنگامی شکل می‌گیرد که چهار نوع ادعای اعتبار^۱ مطرح شده و مورد تصدیق قرار گیرد. نخست سخنان گوینده قابل فهم و درک تلقی شود. دوم قضایایی که گوینده ابراز می‌کند حقیقت باشد یعنی گوینده خبر موثقی را بیان کند. سوم گوینده در برابر قضایا راستگو (صادق) باشد؛ و چهارم گوینده قابل اعتماد باشد. اجماع هنگامی به وجود می‌آید که همه‌ی این ادعاهای اعتبار مطرح شود و مورد تصدیق قرار گیرد (همان، ۳۹۷).

هابرماس معتقد است که تمامی گفتارها متوجه حقیقت‌اند حتی کسانی که دروغ می‌گویند متوجه این امر هستند. هنگامی که کنش‌گران اجتماعی در زندگی روزمره‌ی خود در مورد دعوی‌های اعتبار (فهمیدنی بودن، صداقت، درستی، صدق) مربوط به ارزش‌ها و عقایدشان اختلاف نظر پیدا می‌کنند، می‌توانند از طریق گفتمان در مورد اعتبار آن‌ها به بحث و گفتگو و استدلال بپردازند. شرط وارد شدن در این گفتگو شرایط برابر و آزاد و رها از هر نوع سلطه‌ای برای کنش‌گران است. در آخر در جریان این گفتگو و استدلال دعوی اعتبار مورد منازعه به شیوه‌ی عقلانی مورد بحث قرار می‌گیرد (اباذری، ۱۳۸۹: ۷۵-۷۲). از این طریق زیست‌جهان به‌صورت تدریجی و گام‌به‌گام از تجاوز و استعمار نظام‌رهای می‌یابد و کنش‌گران از طریق کنش زبانی و کنش عقلانیت به وفاق و فهم متقابل نائل می‌شوند.

۵. رورتی

۵-۱. عقلانیت از دیدگاه ریچارد رورتی

رورتی در پی جامعه‌ای است که امکان ارتباط و گفت‌وگوی آزادانه در آن مهیا باشد و هرگونه ایجاد محدودیت برای گفت‌وگو در نهادهای جامعه را غیراخلاقی می‌داند. از نظر او باید در جامعه همبستگی وجود داشته باشد. جامعه‌ای که در میان افرادش عدم تفاهم، عدم همبستگی و عدم اعتماد وجود داشته باشد آن جامعه در درون فروپاشیده است. رورتی با تأثیر از دیوویی معتقد است که یک جامعه‌ی آزاد، فضا را برای رشد خیال و خلاقیت افراد

1. Validity claim

فراهم می‌کند و مسیر رشد و تعالی خود را در عمل هموار می‌کند. وی بخش اعظمی از زندگی فکری و فلسفی‌اش را صرف بررسی این مشکلات و مسائل جامعه مدرن کرده است؛ که با نقد و بازسازی آن مسائل سعی بر این دارند که جوامع را به یک بستر هم‌زیستی متساهل و آزاد تبدیل کنند. از مهم‌ترین مبانی که او برای رسیدن به هدف خود به آن پرداخته عقلانیت و زبان است.

وی فیلسوفی است که خود را نوپراگماتیست می‌خواند ولی از برجسب پست‌مدرن پرهیز می‌کند و آن را به‌طور کلی فاقد معنا می‌داند. او به دلیل پراگماتیسم بودن قهراً اصالت طبیعت^۱ هم می‌باشد. تعریفی که وی از عقلانیت دارد تأثیر گرفته از پراگماتیسم بودنش است. البته قابل ذکر است که رورتی خود را نوپراگماتیست می‌داند. از نظر وی پراگماتیسم قدیم با پراگماتیسم جدید در دو مورد متفاوت هستند. ۱- ما پراگماتیست‌های جدید به‌جای تجربه یا ذهن یا وجدان که پراگماتیست‌های قدیم به آن می‌پرداختند، درباره‌ی زبان صحبت می‌کنیم. ۲- همه‌ی ما آثار کوهن، هنسن، تولمین و فیرابند را خوانده‌ایم و از این رو به اصطلاح روش علمی ظنین شده‌ایم (رورتی، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

رورتی به نفی عقلانیت می‌پردازد، عقلانیت به این معنا که عقل تنها منبع برای شناخت واقعی تلقی می‌شود، عقل مدرن اساساً ماهیتی فردی و خودبنیاد دارد که بر مبنای آن دیگر ساحت‌های وجودی انسان و عرصه‌های مختلف زندگی، تفسیر می‌شود. متفکران دوره‌ی روشنگری، اهمیت خاصی به عقل می‌دادند؛ به‌طوری‌که این دوره به عصر عقل و عقلانیت معروف است. در دوره‌ی روشنگری، عقل همان قوه‌ای است که ما را به کشف قوانین و حقیقت اشیاء راهبر می‌شود؛ اما متفکران پست‌مدرن به این مفهوم عقل، اعتقادی ندارند. رورتی ریشه‌ی عمیق جست‌وجوی حقیقت، به‌عنوان مطابقت با واقعیت را در این میل شدید می‌داند که ما باید با چیزی بزرگ‌تر از خودمان، مثلاً جهان امر حقیقی و امر خیر هدایت شویم. رورتی در عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت می‌گوید که «ما نباید سعی کنیم این اشتیاق را برآورده سازیم. بلکه باید سعی کنیم که آن را ریشه‌کن کنیم» (Rorty, 1991: 37). رورتی معتقد است که باید عقلی را که به‌دنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است رها کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «پیوند بین روشنگری و پست‌مدرنیسم» (در کتاب چه چیزی از روشنگری برجای مانده است؟) اعلام می‌کند که مفهوم عقل بدون مساعدت بشری، فقط زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» پذیرفتنی خواهد بود که این تصویر از عقل که آن قوه‌ای است

۱. یک نوع جهان‌بینی فلسفی است که در آن واقعیت و جایگاه انسان در واقعیت از یکدیگر جدا نیستند.

که به دنبال حقیقت می‌گردد پاک شود، تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به‌طور عام، یا با ساختار درونی طبیعت انسان به‌طور خاص، یکی می‌کند (Baker & Reill, 2001: 28). رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱) در این معنا، عقلانیت قابلیت است که ماهیان بیش از آمیب‌ها، انسان‌های به‌کارگیرنده‌ی زبان بیش از میمون‌های انسان‌نما و انسان‌های مجهز به فناوری مدرن بیش از انسان‌های فاقد این فناوری از آن برخوردارند؛ یعنی توانایی کپی‌برداری از محیط، از طریق سازگاری و اکشن‌های شخص با محرک محیط پیرامون، به شیوه‌های پیچیده و ظریف. این عقلانیت، گاهی «عقل تکنیکی» و گاهی «مهارت برای بقا» نامیده شده است. در این معنا از عقلانیت، صرف توانایی موجود زنده در برابر محیط‌زیست برای زنده ماندن خود مدنظر است، اما استفاده بشر از زبان به‌عنوان ابزاری برای تعامل با هم‌نوعان و محیط‌زیست خود «عقلانیت» به حساب می‌آید.

۲) در معنای دوم، عقلانیت به قوه‌ای اضافی اطلاق می‌شود که از میان حیوانات، فقط در آدمیان وجود دارد. وجود این جزء سازنده در ما دلیلی است برای توصیف خودمان با الفاظی غیر از الفاظی که موجودات زنده غیرانسانی را توصیف می‌کنیم. رورتی به این نوع عقلانیت، اعتقادی ندارد؛ چون معتقد است: این عقلانیت، مستلزم ماهیت‌باوری درباره قوه‌ای به نام عقل است که از کنه اشیاء شناخت پیدا می‌کند. از نظر وی، این نوع عقلانیت در قالب تکامل داروینستی قابل دفاع نیست؛ چون این عقلانیت، قائل به قوه‌ای خدادادی به نام «عقل» یا «نفس» است که فراتر از تاریخ و زمان و مکان شمرده می‌شود، حال آن‌که تکامل در تاریخ رخ می‌دهد.

۳) عقلانیت، در معنای سوم، تقریباً مترادف با تساهل است؛ یعنی این توانایی که از تفاوت‌های ناشی از خود، ناراحت نشویم. به عبارت دیگر، با سلیقه‌ها، رفتارها و انتخاب‌های مختلف هریک از انسان‌ها با تسامح برخورد کنیم و بپذیریم که هر شخص به مثابه‌ی یک خود مستقل دارای ویژگی‌های رفتاری و فکری متفاوتی است و نباید به چنین تفاوت‌هایی، پرخاشگرانه پاسخ دهیم. توانایی مذکور با اراده خود شخص برای تغییر عادات همراه است: شکل‌دهی دوباره به خود برای تبدیل شدن به نوع دیگری از شخص، یعنی شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی را می‌خواهد. همچنین، این عقلانیت بر اقلان (نه زور) تکیه دارد: تمایل به گفت‌وگو درباره چیزها (نه نزاع درباره آن‌ها و سوزاندن یا نابود کردن آنها). این عقلانیت، فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا به‌طور صلح‌آمیز در کنار

یکدیگر زندگی کنند؛ و مترادف با آزادی تصور می‌شود. منظور رورتی از عقلانیت همین تعریف سوم است که آن را در مقابل مفهوم روشنگری عقلانیت قرار می‌دهد (Rorty, 1998: 186). همان‌طور که قبلاً ذکر شد این تعریف از عقلانیت برگرفته از اصالت نوع‌گرا بودنش است، چراکه وی معتقد است چون آزمون، جز آزمون موفقیت برای بررسی صحت و بازنمایی وجود ندارد، تنها چاره آن است که ببینیم آیا یک گزاره در عمل موفقیت‌آمیز است یا خیر. به همین دلیل موفقیت در علوم انسانی را سازگاری با واقعیت‌ها، اعم از محیط بیرونی یا رفتار سایر مردم می‌داند (تقوی، ۱۳۸۷: ۸۹).

رورتی با نفی عقلانیت، حقیقت عینی را هم نفی می‌کند. از نظر وی هیچ تفاوت معرفت‌شناختی بین حقیقت مربوط به آن چه باید باشد و حقیقت مربوط به آن چه هست وجود ندارد. در واقع حقیقت صرفاً همان چیزی است که جامعه در مورد آن به توافق می‌رسد (رورتی، ۱۳۸۶). چیزی به‌عنوان واقعیت و حقیقت عینی مستقل از اجتماع انسانی وجود ندارد، هرچه هست ساخته و پرداخته اجتماع بشری و اعمال زبانی است. او نظریه‌ی مطابقت حقیقت را انکار می‌کند و مدعی است که حقیقت مخلوق زبان است، زبانی که احساسات، عواطف و ارزش‌ها و آداب و رسوم هر جامعه زبانی را مطرح می‌کند. حقیقت همان امر مطابق با واقع است (Kstenberger, 2005: 79).

ادعای رورتی درباره اینکه حقیقتی وجود ندارد، بیانگر تفکر پست‌مدرنیستی اوست. دیدگاه پست‌مدرن رورتی، درباره حقیقت و واقعیت عینی، ناشی از نفی مدرنیسم دکارتی و کانتی است؛ چون در فلسفه‌ی مدرن، مدرنیست‌ها یقین داشتند که حقیقت با عقل قابل کشف است، از این‌رو، آنان به عینیت حقیقت اعتقاد و ایمان راسخ داشتند و وظیفه‌ی فلسفه را کشف حقیقت می‌دانستند. در ضمن، کشف حقیقت با عقل نوعی رستگاری برای بشر داشت و این فلسفه بود که نقش هدایت به‌سوی رستگاری را ایفا می‌کرد، اما بر طبق نظر رورتی، از دوره هگل، روشنفکران ایمان خویش را به فلسفه از دست داده‌اند، یعنی ایمان به این فکر که رستگاری می‌تواند به‌صورت باورهای صادق حاصل شود. از این‌رو، در تاریخ فلسفه، ایمان به حقیقت اشکال مختلفی داشته است (Rorty, 1998: 22)؛ بنابراین او به‌جای حقیقت، توافق بین‌الذهانی^۱ را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد (اصغری، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

۵-۲. زبان در دیدگاه رورتی

رورتی می‌گوید که زبان زنجیره‌ای از علائم و اصوات است که موجودات زنده به‌عنوان ابزار برای به‌دست آوردن آن چه می‌خواهند، به‌کار می‌برند (Rorty, 1998: 48). از این تعریف

1. intersubjective

رورتی می‌توان نتیجه گرفت که یکی از خصایص اساسی زبان در فلسفه وی ابزاری بودن آن است. به نظر وی زبان به ما کمک می‌کند که به نیازها و مقاصد خود تحقق بخشیم، به همین دلیل زبان باید به‌عنوان ابزار در نظر گرفته شود نه آینه‌ای برای بازنمایی واقعیت. وقتی زبان بازنمایی واقعیت نیست پس دارای خصیصه‌ی امکانی است، به این معنا که نمی‌توان توسط زبان توصیفی ثابت از برخی امور به دست آورد؛ بنابراین وقتی افراد و جامعه‌ای از واژگان نهایی برای توصیف جهان خود استفاده می‌کند این واژگان مختص و محدود به شرایط خودشان است و نمی‌توان از آن برای توصیف جهان افراد و جوامع دیگر استفاده کرد (باقری، ۱۳۸۶: ۴۱).

طبق دیدگاه رورتی نمی‌توانیم از زبان و باوره‌ایمان خارج شویم و با واقعیت غیر بشری تماس برقرار کنیم. براساس این دیدگاه هرگاه جمله‌هایی مانند «گرسنه‌ام» به زبان رانندیم، چیزی را که بیشتر درونی بوده است، بیرونی نمی‌کنیم، بلکه فقط به کسانی که اطراف ما هستند، کمک می‌کنیم اعمال آتی ما را پیش‌بینی کنند. این‌گونه گزارش کردن در مورد رویدادهایی به‌کار نمی‌رود که در «نمایش‌خانه‌ی دکارتی» که آگاهی فرد باشد، در جریان است. این‌ها فقط ابزارهای هماهنگ ساختن رفتار ما با رفتارهای دیگران است. (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۹-۲۸). به این معنا واقعیت‌ها (حقایق) مصنوعات زبان ما هستند، نه چیزهایی که دارای یک وجود مستقل و مجزا از ما و باوره‌ای ما باشند. البته اشیایی با قدرت‌های علی در آن بیرون در جهان وجود دارند، اما هیچ راهی برای توصیف این واقعیت‌ها وجود ندارد، جز با استفاده از زبان برای توصیف آنها. حقیقت نیز با زبان در ارتباط تنگاتنگی قرار دارد. جدا از اعمال و فعالیت انسان‌ها هیچ زبانی وجود ندارد؛ از این‌رو، حقایقی که مستقل از اعمال انسانی باشند، وجود ندارند. رورتی معتقد است که «حقیقت صفت جمله‌هاست نه جهان یا اشیاء» (Lance and Leary, 1997: 275).

محدودیت‌های زبان من همان محدودیت‌های جهان من هستند و عکس آن محدودیت‌های جهان من همان محدودیت‌های زبان من هستند (Rorty, 1982: 25). رورتی می‌گوید: «حقیقت نمی‌تواند در آن بیرون باشد، نمی‌تواند مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی‌توانند وجود داشته باشند یا در آن بیرون باشند. جهان در آن بیرون هست، ولی توصیفات ما از آن این‌طور نیستند. تنها توصیف‌های ما از زبان می‌توانند صادق یا کاذب باشند. جهان به‌نوبه‌ی خودش، بدون کمک توصیف فعالیت‌های آدمیان، نمی‌تواند روی پای خود بایستد» (Dalton, 2001: 68)؛ بنابراین تنها راه شناخت یک واقعیت به‌وسیله زبان

و واژگانی است که در آن باورهایمان را صورت‌بندی می‌کنیم. رورتی بنابراین نظریه که زبان بازنمایی واقعیت نیست اذعان می‌دارد که با تکیه بر عینیت و واقعیت نمی‌توانیم دایه‌های خود را توجیه کنیم، به همین دلیل رورتی همبستگی اجتماعی را جایگزین عینیت می‌کند و معتقد است که با همبستگی اجتماعی است که انسان‌ها می‌توانند به تساهل و توافق برسند به عبارتی دیگر توجیه دایه‌ها از طریق حقیقت و منطبق بودن با واقعیت قابل دفاع و موجه نیست بلکه باید از طریق اجماع به توافق بین‌ذهانی برسیم.

براساس نظریه عقلانیت و زبان، رورتی به دنبال جامعه‌ای است که آزادی فرد در آن به حداکثر ممکن برسد و خشونت بین‌فردی یا بین‌گروهی، به حداقل ممکن برسد. به همین دلیل رورتی معتقد است که انسان‌ها قوم‌گرا یا گروه‌گرا هستند و گروهی را که متعلق به آن هستند را محور اساسی می‌دانند. به همین دلیل می‌خواهد که براساس اصطلاحات خودشان درباره‌ی آن‌ها سخن گفته شود، یعنی به‌طور جد، آن‌ها را چنان‌که هستند و چنان‌که سخن می‌گویند، در نظر بگیرند.

او می‌خواهد خشونت را بدون این‌که آسیبی به آزادی فردی برسد حذف کند برای این‌کار انسان‌ها باید مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند و نگرشی عام‌گرایانه اتخاذ کنند، چرا که هیچ‌کدام از دیدگاه‌ها بر حسب صدق و کذب قابل تقسیم نیست. انسان‌ها باید براساس فهم متعارف اندیشه کنند. به این معنا که با استفاده از واژگانی رایج و بدیل در مورد اعتقادات و اعمال انسان‌های دیگر که واژگان دیگری را مورد استفاده قرار می‌دهند، توصیف و داوری کرد. این‌گونه فرد واژگان خود را در موضعی فراتر قرار می‌دهد و برای آن اعتباری همیشگی قائل است (باقری، ۱۳۸۶: ۴۸).

به نظر وی انسان‌ها را باید قانع کرد تا آزاد باشند. به همین دلیل وظیفه‌ی فلاسفه را این می‌داند که به‌جای این‌که خود را خادمان حقیقت بدانند؛ باید سخنانشان کمتر راجع به حقیقت و بیشتر در مورد صداقت باشد. همچنین بیش از آن‌که در مورد اقتدار بخشیدن به حقیقت سخن گفته شود، از قوی نگه‌داشتن فرد صادق سخن بگوییم. آزادی که ما ارزش برای آن قائل هستیم، آزادی صادق بودن با یکدیگر و مجازات نشدن به خاطر آن صداقت است (رورتی، ۱۳۸۶).

۶. رهایی بشر

ما در عصری زندگی می‌کنیم که بشر به این باور رسیده که حق قانون‌گذاری مستقلی از اراده‌ی الهی دارد. چرا که بعد از انقلاب کپرنیکی کانت، انسان ملاک و معیار همه چیز در

عالم پنداشته شد. به تبع این انقلاب تحولاتی در علوم، فلسفه، جامعه‌شناسی و... روی داد. این تحولات در تمام جوامع روند رشد یکسانی در پی نداشت. جامعه‌ای این تحولات را در خود پذیرفت که توسعه یافته بود. کشورهای عقب‌افتاده و در حال توسعه ظرفیت فکری پذیرش این تحولات را نداشتند. تحولاتی که نام عصر مدرن گرفت. عصر مدرن به‌طور ماهوی با قرون وسطی و جهان باستان غرب تفاوت داشت. مدرنیته به لحاظ نظری دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از: بشرانگاری و اومانیزم، تأکید و تکیه بر عقل جزئی نفسانیت مدار استیلاجو، اعتقاد به اصل پیشرفت تاریخی، جدا کردن اخلاق از تار و پود عالم، تکنولوژی جدید و نظام تکنوکراسی^۱، سکولاریزم و سکولاریزه کردن امور، بوروکراسی پیچیده‌ی مدرن، نیهیلیسم به‌عنوان صفت ذات، اعتقاد به قانون‌گذاری توسط عقل جزئی بشری، حق حاکمیت بشری و سرمایه‌سالاری. این ویژگی‌ها نتایجی مانند رواج نسبی‌گرایی اخلاقی و معرفت‌شناختی، باعث انحطاط در روابط بین آدمیان و از خودبیگانگی شده است (زرشناس، ۱۳۸۷: ۳۷). مدرنیته با خود ایدئولوژی‌های مختلفی پدید آورد که اغلب نقش رهبری سیاسی-اجتماعی را در جهان به عهده دارند. مهم‌ترین این ایدئولوژی‌ها شامل لیبرالیسم، صورت‌های مختلف سوسیالیسم به‌ویژه سوسیالیسم مارکسیستی، آنارشیسم، ناسیونالیسم، فاشیسم و فمینیسم است (همان، ۱۱۷). شکل سیاسی تفکر مدرن، دموکراسی به معنای قانون‌گذاری توسط عقل بشری است. هدف عصر مدرنیته رسیدن به صلح و آزادی و همزیستی مسالمت‌آمیز بود اما در عمل آنچه که حاکم بر جامعه شد ثروت و قدرت بر مبنای عقل ابزاری بود.

رورتنی ایراد می‌کند ما باید دو داستان جدا در مورد رهایی بشر بگوییم نه یک داستان. ۱- ما به داستان پیشرفت نیاز داریم تا جامعه‌ای شایسته را ایجاد کنیم. جامعه‌ای که در آن نهادها بی‌جهت افراد را تحقیر نمی‌کنند؛ پیشرفت به‌سوی یک جهان‌بینی خرسندکننده و الهام‌بخش. داستانی که مردم چگونه خود را از سیطره‌ی انواع تبهکاران و گردن‌کشان خلاص کنند. ریشه‌کنی نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی گسترده به مردم کمک خواهد کرد تا با هم محترمانه رفتار کنند. سرانجام بشر از هیجان کودکی‌اش رهایی خواهد یافت، کارهای بچه‌گانه را کنار خواهد گذاشت و به کمال اخلاقی خواهد رسید. ۲- داستانی درباره‌ی رهایی اندیشه از قید آموزه‌های کهنه؛ آموزه‌هایی که به تناسب نیازهای فرهنگ‌های ابتدایی تدوین شده بودند (رورتنی، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۰۸).

رورتی در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی* گفته است: زبان پژوهش و توجیه، فعالیت‌هایی است که ما کاربران زبان، گریزی از درگیر شدن با آنها نداریم. ما به هدفی به نام «صدق» نیاز نداریم که در این کار به ما کمک کند. همچنان که دستگاه هاضمه‌ی ما به هدفی به نام تندرستی نیاز ندارد تا به کمک آن به کار بیفتد. برنامه‌های فعالیت توجیهی ما را اعتقادات و خواست‌های گوناگون ما در رویارویی با همگنان کاربر زبانی، فراهم می‌سازد. هدف «برتر» پژوهش به نام «صدق» فقط زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی به منزله‌ی توجیه نهایی در کار باشد، مثلاً توجیهی نزد خداوند، یا در برابر دادگاه منطق، چیزی نقطه‌ی مقابل هرگونه مخاطب متناهی انسانی صرف. رورتی فیلسوفی ضد ماهیت باور است. از نظر وی هیچ مجموعه مناسباتی وجود ندارد که صرفاً، مجموعه‌ای از مناسبات دیگر نباشد، برای هر جمله‌ای درباره‌ی هر چیزی از نسبت آن با یک یا بیش از یک چیز دیگر، وصفی به تصریح یا به تلویح هست. پس هیچ چیز درباره‌ی هیچ چیز نمی‌توان دانست، جز نسبت‌های آن با چیزهای دیگر. این حرکت به معنای نشانیدن رابطه‌ی بی‌واسطه به جای حسرت، آرزوی رابطه‌ی رهایی‌بخش با قدرتی غیرانسانی، به جای امید آرمان است که پراگماتیست‌ها توصیه می‌کنند (رورتی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۸۵).

رورتی معتقد است این امکان هست که روزی آدمیان با خوش‌شانسی به رشد اخلاقی نائل شوند؛ زیرا این امکان هست که آنان سرانجام از عادات وحشیانه که در حیاط مدرسه شکل گرفته و تیپ‌هایی که در دوران کودکی نهادینه شده، فراتر روند؛ اما تأکید می‌کنیم که چیزی مثل پختگی و بلوغ فکری کامل وجود ندارد. قطعاً رشد فکری وجود دارد ولی هیچ مقصر طبیعی برای جریان پیشرفت فکری وجود ندارد. او می‌گوید، از نظر فیلسوفانی مثل من جهان طبیعی یا قانون اخلاقی واقعی وجود ندارد. پس چیزی وجود ندارد که پیشرفت علمی یا سیاسی بتواند صادقانه آن را منعکس کند. ممکن است علم به خوبی بر این امر توافق کند که چگونه باید جهان را توصیف کرد تا کنترل تکنولوژیکی، تسهیل شود، ولی این توصیف مربوط به طبیعت فی‌نفسه وضعیتی بشر نیست. سیاست در کشورهای مختلف با ممنوعه‌ی واحدی از نهادهای دموکراتیک تلاقی دارد، ولی این نهادها منعکس‌کننده‌ی اخلاقی فی‌نفسه نخواهد بود، آن‌ها، همانند نظریه‌های علمی ابزارهایی برای امضای برخی امیال بشری‌اند. امیالی که در دویست سال اخیر، بیشتر غالب شده‌اند (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۳-۱۰۸). رورتی سعی در ایجاد یک زمینه‌ی برابر و آزاد برای بحث‌های اجتماعی، انتقادی و ظهور دموکراسی بنیادی دارند؛ به جهت رسیدن به فضایی که در آن مردم آزادانه‌تر و

خردورزانه‌تر نظرات خود را در یک بستر همگانی ارائه دهند و به یک توافق جمعی و بین‌الذنهانی برسند. به‌گونه‌ای که سازگاری اجتماعی شادکامی مردم را افزایش دهد. این است معنای رهایی‌بخش رورتی.

از نظر رورتی آرمان شهر در زندگی بشری، نقطه پایانی نیست که همه‌چیز در آنجا به کمال نهایی خود رسیده باشد و به‌طور مثال، باورهای آدمیان به حقانیت نهایی خود نائل گردیده باشد، بلکه از نظر رورتی، چنین لحظه‌ای در تاریخ بشر وجود ندارد، انسان‌ها همواره باورهایی را به‌کار می‌گیرند که در معرض تغییر خواهد بود، اما هنگامی در آرمان شهرند که بدانند این باورها در معرض نقادی قرار دارند و به نحو اساسی به این نقادی روی آورند. آرمان شهر رورتی همان آبرونی است؛ آبرونی رورتی مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. وی یک انسان آزاده به نام آبرونیست را برای آرمان‌رهایی بشر خلق می‌کند. آبرونی به معنای روا داشتن تردید در واژگان خاص مورد استفاده فرد است؛ نوعی نگرستن طعن‌آمیز به واژگان متعارف و محدود نماندن آنها. آبرونیسم با وجود اندیشیدن و سخن گفتن با واژگانی معین، دیگر واژگان‌ها را نیز از نظر دور نمی‌دارد و معتقد به انحصار و برتری واژگان خویش بر دیگر واژگان‌ها نیست. آبرونیست آزاده که انسان ایده‌آل رورتی است، واژگان خویش را از موقعیت فراتر فرو می‌کشد، آنها را مورد سؤال قرار می‌دهد و پیوسته و در هر موقعیت به غنی‌سازی و توسعه آنها می‌پردازد (Rorty, 1989: 74).

۷. یافته‌های پژوهش

نتایج تطبیقی نظرات هابرماس و رورتی

در این پژوهش که بر مبنای چهارچوب نظری شکل گرفته است نظرات هر دو متفکر به‌صورت تفکیکی، مشخص گردید؛ و به بررسی و تحلیل آنها پرداخته شد. بر اساس بررسی‌های انجام شده جداولی در راستای نظرات هر یک از متفکران ارائه داده شده که رویکرد تطبیقی پژوهش به شکل واضح‌تر و مفیدتری مشخص شود. در جدول ۱ به مقایسه‌ی عقلانیت رورتی و هابرماس به شکل موردی پرداخته شده و در جدول ۲ همین روند، در حیطه‌ی زبان این دو متفکر آورده شده است. این جداول خلاصه‌ای از دیدگاه‌های کلیدی آنهاست که در بخش بعدی به‌صورت تفصیلی مورد بحث قرار گرفته‌اند.

جدول ۱: عقلانیت هابرماس و رورتی

ریچارد رورتی	یورگن هابرماس
۱- در تفسیرهای عقلانی به دنبال رسیدن به اجماع است که با رابطه‌ی دو طرفه و توافق بین‌الادّهانی انجام می‌گیرد.	۱- تفسیرهای عقلانی با نگرش کنش‌گرایانه صورت می‌گیرد.
۲- آنچه به منزله عقلانیت می‌پذیریم وابسته به اجتماعی است که در آن زندگی می‌کنیم.	۲- عقلانیت از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت است.
۳- به نقد فلسفه می‌پردازد ولی آن را انکار نمی‌کند چرا که سیاق وی فلسفی است؛ و عقلانیت را یک موضوع فلسفی می‌پندارد.	۳- مسأله‌ی عقلانیت موضوعی است که به‌طور معمول در فلسفه به آن پرداخته می‌شود.
۴- عقل قوه‌ای برای شناخت و حقیقت نیست.	۴- عقل در مقابل تجربه قرار می‌گیرد.
۵- تغییراتی در رویکرد معرفت‌شناختی عقل اعمال کرده است و اقدام به فروپاشی تعریف حاکم بر عقلانیت می‌کند.	۵- بازسازی انتقادی عقلانیت.
۶- آن را اسم دیگری برای اراده‌ی معطوف به مجاب کردن و به طرف مقابل، گوش دادن یعنی تلاش برای وصول به توافق صلح‌آمیز می‌داند.	۶- حصول عقلانیت به مثابه امکانات گسترش یافته برای فراگیری جمعی و به مثابه روند نهادینه شدن تدریجی عقل در جامعه.
۷- عقلانیت را به مثابه‌ی تبعیت از روش‌های پیشاپیش وضع شده و امری «روشمند» می‌داند.	۷- عقل و عقلانیت در جهان‌بینی، فرهنگ، تاریخ و در هنجارها و هنجارهای حاکم بر کنش عادی انسان‌ها، در مقابل ما قرار می‌گیرد.
۸- ترجیح می‌دهد جست‌وجوی «حقیقت عینی» را با «استفاده از عقل» یکی بگیرد.	۸- عقل به گفتار و اعمال افراد و سوزدهایی که در پی دستیابی به معرفت و استفاده از دانش هستند، مربوط است.
۹- رورتی سه نوع از عقلانیت را مطرح می‌کند. عقل مهارت برای بقا و دو نوع دیگر مسامحاً با عقل ابزاری و ارتباطی هابرماس اشتراک دارد.	۹- عقلانیت سه نوع است: ابزاری و ارتباطی و انتقادی که عقل انتقادی مختص هرمنوتیک است.
۱۰- عقل رورتی عقلی‌گزینشی است و عقل تاریخی را رد می‌کند.	۱۰- عقل را به شکل دیالکتیکی و مقید به متن می‌اندیشد.
۱۱- برای نقد عقلانیت روشنگری از هگل و داروین تأثیر پذیرفته است.	۱۱- برای بازسازی عقلانیت تحت تأثیر هگل و داروین است.
۱۲- توانایی به‌کارگیری مفهوم «باور صادق» برای یک کاربر زبان و از این رو برای فاعل عاقل، ضروری است.	۱۲- عقلانیت خاص کردار ارتباطی در زندگی روزمره به کردار اقامه برهان، اشاره دارد.
۱۳- عقل عملی برای تساهل است که کاربرد آن عاملی برای همبستگی اجتماعی در نظر گرفته می‌شود.	۱۳- عقل بین‌الادّهانی است و هدفش رسیدن به فهم مشترک و وفاق است.
۱۴- عقل موردنظر رورتی مترادف با آزادی تصور می‌شود.	۱۴- مبنای گفت‌وگوی فارغ از سلطه را تشکیل می‌دهد.
۱۵- عقل، نام قوه‌ای نیست که از طریق نمود به ذات درونی واقعیت علمی یا اخلاقی نفوذ کند. به نظر وی عاقل بودن همان اهل گفت‌وگو بودن است.	۱۵- تعبیر «عقلانی» برای رفتار شخصی به کار برده می‌شود که هم مایل و هم قادر به رهانیدن خود از توهمات است.
۱۶- می‌خواهد جوامع مدرن را از شر عقل ابزاری نجات دهد	۱۶- عقلانیت ابزاری که حاکم بر جامعه است را نقد می‌کند.

جدول ۲: زبان در دیدگاه هابرماس و رورتی

ریچارد رورتی	یورگن هابرماس
۱- زبان فصل ممیزه‌ی انسان با سایر موجودات است.	۱- آن چه مقام ما را از طبیعت متعالی‌تر می‌کند زبان است.
۲- زبان مجموعه‌ای از علائم و اصوات است که ذاتی انسان نیست.	۲- زبان یگانه ابزاری است که نسبت به طبیعت و شکل آن آگاهی داریم.
۳- هدف اصلاح جامعه می‌تواند از طریق گفت‌وگو و زبان به واقعیت بپیوندد.	۳- ساختار زبان به‌گونه‌ای است که استقلال و مسؤلیت را برایمان به ارمغان می‌آورد.
۴- زبان دارای یک ویژگی ارتباطی است که این امکان را به فرد می‌دهد که ایده‌های خود را با دیگر افراد جامعه در میان بگذارد و به گفت‌وگو می‌پردازد و در نهایت به اجماع می‌رسد (بستری برای رهایی)	۴- رهایی در بستری می‌تواند تحقق یابد که در آن نمود خودشناسی از طریق گفت‌وگو با دیگران به‌وسیله‌ی زبان امکان‌پذیر باشد.
۵- زبان ابزاری است برای استفاده از چیزها و کار کردن با آن‌ها و نه شناختشان.	۵- زبان ابزاری برای تعامل و گفت‌وگو است.
۶- آن را ابزاری برای رسیدن به اهداف فردی نمی‌داند بلکه گفت‌وگو را فارغ از هرگونه ترس و تهدید برای رهایی وضع می‌کند.	۶- برای فراتر رفتن انسان‌ها از جهل و خودبیگانگی چرخش به سمت پراگماتیک صوری زبان و متعاقباً نظریه‌ی گفت‌مانی را مطرح می‌کند.
۷- شکلی از گفتار تفسیری افشاکننده‌ی جهان، نقش اصلی را در مقابل سلطه‌ی گفتار توجیه‌گر فراقلمی ایفا می‌کند.	۷- توانایی سخن گفتن فقط تسلیم بر نظام انتزاعی قواعد زبانی نیست.
۸- توجیه داعیه‌ها از طریق حقیقت و منطبق شدن با واقعیت، موجه نیست. بلکه باید از طریق اجماع به توافق بین‌الذلهانی رسید.	۸- توانایی سخن گفتن باید در قالب ساختار بیناسوژه‌گی که به نوبه‌ی خود ساختاری زبانی است درک شود.
۹- رورتی در پی جامعه‌ای است که امکان ارتباط و گفت‌وگوی آزادانه در آن مهیا باشد.	۹- فهم متقابل موقعیت آرمانی زبان است.
۱۰- هیچ باور موجهی غیر گزاره‌ای نیست و هیچ توجیهی نیست که نسبتی میان گزاره‌ها نباشد.	۱۰- معنای زبانی فقط نهفته در معنای گزاره‌ای نیست. دارای ساختاری کرداری-گزاره‌ای است.
۱۱- زبان را ابزار می‌داند بنابراین ویژگی پراگماتیستی برای آن قائل است.	۱۱- مهم نیست زبان چه می‌گوید بلکه مهم است زبان چه می‌کند.
۱۲- زبان را بازنمایی واقعیت نمی‌داند و به نقد این دیدگاه مدرنیته می‌پردازد.	۱۲- نقدی به مباحثه و گفت‌وگوی مدرن دارد و در پی رسیدن به اجماع توسط زبان است.
۱۳- حقیقت مخلوق زبان است، زبانی که احساسات، عواطف و ارزش‌ها و آداب و رسوم هر جامعه زبانی را مطرح می‌کند.	۱۳- زبان به منزله‌ی یک رسانه، رسانه‌ای که مناسبات کنش‌گر-جهان را باز می‌تاباند.
۱۴- زبان ابزاری است برای کارکردهای مختلف.	۱۴- کارکردهای مختلفی برای زبان قائل است.
۱۵- رورتی قصد دارد فضا را برای واژگان متفاوت و جدید مهیا کند و جامعه را در ارتباط با این واژگان جدید متساهل‌تر کند.	۱۵- زبان و ارتباطات منبع خرد و رهایی هستند.
۱۶- جدا از اعمال و فعالیت انسان‌ها هیچ زبانی وجود ندارد.	۱۶- حاصل معناها اجزای یک نظام زبانی هستند نه نشانه‌های منفرد.
۱۷- رورتی زبان را متکثر به جهان‌های خاص با شرایط خاص می‌کند.	۱۷- برای اعضای یک فرهنگ محدوده‌ی زبان آن‌ها محدوده‌ی جهان آنهاست.
۱۸- رورتی نیز این عقیده هابرماس را در قالب قوم‌گرا مطرح کرده است.	۱۸- هر فرد نتیجه‌ی سنت‌های فرهنگی و زبانی است که در آن مشارکت دارد.

۸. تحلیل یافته‌ها

هابرماس و رورتی دو فیلسوف-جامعه‌شناس نظریه‌پرداز انتقادی به مسائل و مشکلات جامعه‌ی مدرن توجه وافری داشتند و به تحلیل و ارزیابی عوامل انحراف جامعه‌ی مدرن از مسیر اصلی خود علاقه‌ی زیادی نشان داده‌اند. هابرماس به آینده‌ی مدرنیته امیدوار است و آن را پروژه‌ی ناتمام معرفی می‌کند؛ اما رورتی فیلسوفی پست‌مدرن است که عمر مدرنیته را پایان یافته در نظر می‌گیرد. وی با ویژگی‌های پست‌مدرنیته به اصلاح تئوریک جامعه می‌پردازد. آنچه که برای این دو فیلسوف در نظریه‌های فلسفی و اجتماعی‌شان نقش پررنگی داشته پرداختن به عقلانیت روشنگری، نقد آن، معرفی انواع عقلانیت و تعریف کارکردی جدید برای آن و همچنین پرداختن به زبان بوده است. عقل رورتی عقلی فلسفی و گزینشی‌ست. عقل تساهل و تسامح است. عقلی که کاربرد آن را عاملی برای همبستگی اجتماعی در نظر می‌گیرد. نه قوه‌ای برای شناخت و حقیقت. به‌صورت کلی پایه‌ی تفکری وی سوسیال-دموکرات است. هابرماس پایه‌ی فکری سوسیالیستی دارد. عقلانیتی که هابرماس بر آن تأکید می‌کند عقلانیت ارتباطی‌ست؛ اما نه به این معنا که عقلانیت ابزاری را حذف کند بلکه معتقد است هر کدام از عقلانیت‌ها در جایگاه مخصوص خود در زیست‌جهان باید ایفای نقش کنند. با صرف نظر از اختلافات نظری که این دو فیلسوف معاصر، با هم دارند می‌توان با مذاقه در بررسی اهدافشان، هردو را رهروی یک جامعه‌ی آرمانی دانست. آن‌ها با تغییراتی که در رویکرد معرفت‌شناختی اعمال کرده‌اند سعی در ایجاد یک زمینه‌ی برابر و آزاد برای بحث‌های اجتماعی، انتقادی و ظهور دموکراسی بنیادی دارند؛ به جهت رسیدن به فضایی که در آن مردم آزادانه‌تر و خردورزانه‌تر نظرات خود را در یک بستر همگانی ارائه دهند و به یک توافق جمعی و بین‌الذهانی برسند. آنها در بحث زبان و عقلانیت یک هدف را دنبال می‌کنند. به عبارتی دیگر عقلانیت و تأکید بر زبان از مباحث مشترک آن‌هاست که نقطه‌ی عطف نظریات و تفکراتشان را شکل می‌دهد. این دو فیلسوف به دنبال رهایی و آزادی فردی هستند؛ که هر کدام با تعریفی که از عقلانیت دارند، آن را مانعی بر سر راه جامعه می‌بینند. به همین دلیل به دنبال بازسازی جامعه در پرتو نفی عقلانیت به معنایی که قبلاً ذکر شد، با استفاده از ابزار زبان برای تشکیل اجماع همگانی هستند؛ بنابراین مهم‌ترین وجه عقلانیت را در اندیشه‌های این دو فیلسوف، اشتراک بین‌الذهانی که اساس تفاهم و توافق و تعامل سالم و حقیقی است، در یک جامعه‌ی آزاد و برابر و عاری از خشونت و زور تشکیل می‌دهد. آن‌ها نیز برای تکمیل یا بازسازی مدرنیته از ابزار زبان استفاده می‌کنند و فضا را برای واژگان

جدید و متفاوت مهیا می‌کنند و به تبع آن جامعه در ارتباط با این واژگان جدید متساهل‌تر می‌شود. در مباحث گذشته اشاره شد که رورتنی ابتدا با عقل روشنگری مخالفت یا به عبارتی دیگر ستیزه می‌کند و به تبع آن به انکار حقیقت و واقعیت حاکم بر جامعه می‌پردازد. رورتنی در مقابل ایده‌ی بازنمایندگی^۱ که بر تمامی پروژه معرفت‌شناسی مدرنیته از دکارت و هیوم و کانت تا پوزیتیویست‌های منطقی حکم‌فرما است، موضع‌گیری می‌کند. فلسفه‌ی رورتنی کاری به عقلانیت، حقیقت، واقعیت و نسبیت و امثال این‌ها ندارد هرچه نام حقیقت به آن داده شده است می‌تواند کنار گذاشته شود و حقیقت دیگری جای آن را بگیرد. از موضع‌گیری رورتنی چنین برمی‌آید که فرد باید در کار ادامه‌ی گفتمان، خشنودتر از کار پی‌جویی حقیقت باشد چرا که گفتمان چارچوب نهایی‌ای است که در آن شناخت معنا پیدا می‌کند و بر این نظریه پراگماتیک تأکید می‌کند که: حقیقت آن است که به کار آید.

هابرماس نیز مانند رورتنی به نقد تبیین حقیقت از نظر معرفت‌شناختی می‌پردازد. او حقیقتی را که از پیش تعیین شده است به بیانی دیگر حقیقت تاریخی را نمی‌پذیرد. بلکه ارتباط تحریف نشده را معیار حقیقت می‌داند. وی معتقد است که باید منافع همگانی از طریق تبادل نظر و مباحثه در شرایط آزاد و برابر گفتمان و رعایت اصول گفتمان، تشخیص داده شود. این گفتمان ادامه پیدا می‌کند تا به تفاهم و توافق برسند. این تفاهم و توافق به‌دست‌آمده حقیقت و واقعیتی است که به‌عنوان قواعد و احکام معرفی می‌شوند. با مطرح کردن نقدی که رورتنی بر هابرماس دارد به وجه اختلافشان در این زمینه اشاره می‌کنیم. رورتنی با انتقاد به هابرماس می‌گوید: بحث آزاد برخلاف آنچه وی می‌گوید، بحث آزاد از ایدئولوژی نیست، بلکه بحثی است که در فضایی انجام می‌شود که نهادهای سیاسی دموکراتیک فعال در کارند، مطبوعات آزاد وجود دارد، انتخابات آزاد وجود دارد، بیان آزاد وجود دارد و نظیر آن. او نظر هابرماس را می‌پذیرد که ارتباط تحریف نشده معیار حقیقت است؛ اما حقیقت را با این تعریف (بازنمایی) قبول ندارد بلکه تحریف نشده را ارتباطی می‌داند که در فضای برقراری نهادهای دموکراتیک می‌تواند اتفاق افتد. به عبارتی دیگر اتنوسانتریسم^۲ او به این معنا است که حقایق کلی جهانی وجود ندارد حتی احکام و قواعد علمی هم که گمان می‌کنند با روش ابژکتیو قابل اثبات شده‌اند، مستقل از ارزش‌ها و تعلقات و مقتضیات پراگماتیک نیستند.

۱. عقل روشنگری مانند آینه واقعیت را منعکس می‌کند.

۲. Ethnocentrism از دو واژه‌ی ethnیه به معنای قوم، مردم و فرهنگ و واژه centre به معنای سر و مبدأ تشکیل یافته است. در اصطلاح لغوی این اصطلاح قوم‌مداری، فرهنگ‌مداری، قوم مرکزی و نمونه آن معنا شده است (حاجی‌زاده، ۱۳۹۲).

رورتی یک پراگماتیست است و همواره در فکر حل مسائل تهدیدکننده‌ی زندگی است، وی نسبیت باوری و نیست‌انگاری را انکار نمی‌کند، چرا که نسبیت باوری برای رورتی یک اثر مطلوب است و نگاهی تاریخی دارد. به نظر او ما اصول و قواعد و موازینی نداریم که بر طبق آنها با قطعیت خوب را از بد و عادلانه را از ناعادلانه تمییز دهیم، بلکه باید بکوشیم از دردها و ناملایمات زندگی بشر بکاهیم و برابری را ترویج دهیم. او بر این اعتقاد است که هر مسأله‌ای در جایگاه خود حل می‌شود و هر مردمی در هر زمان و زبان مسائل خاص خود را دارند و خود می‌توانند و باید مسائل خود را حل کنند.

می‌توان هابرماس را هم پراگماتیست و نسبی‌گرا دانست. ولی وی این نوع نسبی‌گرایی را که هرکس بر مبنای تمایلات شخصی خود شیوه‌ی خاص اندیشیدن را انتخاب کند نقد می‌کند. او معتقد است که امکان شرکت در یک گفتار عقلانی بر سر مزایا و معایب شیوه‌های مختلف زندگی و فکری وجود دارد و لازم نیست ما فقط براساس امیال شخصی راه و شیوه‌های خاصی را انتخاب کنیم. آن شیوه‌ی زندگی عقلانی‌تر است که بیشتر از دیگر شیوه‌ها به افراد اجازه دهد در فرآیند تصمیم‌گیری و تبادل نظر، شرکت فعال داشته باشند. به نظر او نسبی‌گرایی تنها در جامعه‌ای می‌تواند به کار بسته شود که در آن افراد مجاز به ارائه‌ی نظر و شرکت در تصمیم‌گیری باشند. پس نسبی‌گرایی خودبه‌خود باید چنین جامعه‌ای باز را بر یک جامعه‌ی بسته که در آن همه‌چیز از پیش تعیین شده است ترجیح دهد. می‌توان نتیجه گرفت که هر دوی آن‌ها نسبیت‌گرایی را به یک معنا می‌پذیرند. هابرماس معتقد است که معرفت انسانی تا حد زیادی به وسیله‌ی شرایط اجتماعی-تاریخی تعیین می‌شود. از نظر او هر فرد نتیجه‌ی زیست‌جهان خود یا سنت‌های فرهنگی و زبانی است که در آن مشارکت دارد. رورتی نیز این عقیده هابرماس را در قالب قوم‌گرا مطرح کرده است ولی جزم‌گرایانه تر. به این معنی که می‌گوید افق فکری و عملی انسان متعلق به گروه یا قومی است که در آن رشد کرده است و دوست دارند بر حسب واژگان خودشان با آنها سخن بگویند یا درباره‌ی آن‌ها داوری کنند. از نظر آن‌ها فرا رفتن از این افق به معنای نفی خویشتن است. اختلافشان در این است که رورتی خصیصه‌ی قوم‌گرایی انسان‌ها را مبنای خشونت^۱ می‌داند؛ و برای راه‌هایی از آن کنار گذاشتن مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری را مطرح می‌کند؛ اما از منظر هابرماس سه جنبه از زیست‌جهان وجود دارد^۲ که وقتی فرد بین آن‌ها

۱. توصیف مجدد دیگری به نحوی تحقیرآمیز (رورتی، ۱۹۸۹: ۸۹).

۲. دنیای عینی که حقایقی را مستقل از اندیشه انسانی بیان می‌دارد، دنیای اجتماعی (ارتباطات بین‌الذاتانی)، دنیای ذهنی (تجارب شخصی)

تمایز قائل شود می‌تواند حقیقت عدالت و ذوق را به ترتیب و مطابق با دیدگاه‌های عینی، اجتماعی و ذهنی تشخیص دهد؛ و این‌گونه بر تمایلات شخصی خود فائق آید. به بیانی دیگر رورتی با تقسیم معرفت انسانی می‌توانست انسان‌ها را محدود به قوم و زبان خود نکند و مسیر رسیدن به جامعه‌ی آرمانی خود را هموارتر کند. رورتی فصل ممیز انسان از حیوان را زبان می‌داند نه عقل. آدمیان با عقل خود چیزها را نمی‌شناسند، بلکه با زبان رابطه برقرار می‌کنند. زبان ابزاری است برای استفاده از چیزها و کار کردن با آن‌ها و نه شناختشان، اما این زبان ذاتی انسان نیست؛ و نیز بازنمایی برای واقعیت نمی‌تواند باشد. زبان نقش مهمی در فلسفه رورتی ایفا می‌کند چرا که جامعه در پرتو زبان به وفاق و همبستگی می‌رسد. او معتقد است توجیه داعیه‌ها از طریق حقیقت و منطبق شدن با واقعیت، موجه نیست. بلکه باید از طریق اجماع به توافق بین‌ذهانی رسید که ابزار رسیدن به این اجماع را زبان می‌داند. هابرماس نیز زبان را ابزاری برای رسیدن به توافق بین‌الذهانی می‌داند چرا که هردوی آن‌ها به‌دنبال یک جهان عینی همگانی هستند که تک‌زبانی در آن حاکم باشد. با این تفاوت که وی معتقد است که تمامی گفتارها متوجه حقیقت‌اند. او خصلت عمل‌گرایانه‌ی برای معنا قائل است که نشان‌دهنده‌ی این امر است که معنای زبانی فقط نهفته در معنای گزاره‌ای نیست بلکه دارای ساختاری کرداری-گزاره‌ای است. به همین دلیل برخلاف رورتی زبان را متکثر به جهان‌های خاص با شرایط خاص نمی‌کند.

۹. نتیجه‌گیری

جامعه‌ای که هابرماس به‌دنبال آن است ریشه‌اش را در دنیای مدرن می‌بیند. از این‌جاست که وارد عقلانیت هابرماس می‌شویم. او برای رهایی از وضع موجود جامعه راه عقلانی‌شدن را مطرح می‌کند. عقلانیت از نظر وی حیطة‌ای گسترده دارد که باید از هم تفکیک شوند. وی دو نوع از عقلانیت را از هم تمییز می‌دهد: عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی. جایگاه عقلانیت را هابرماس زیست‌جهان معرفی می‌کند. او معتقد است که عقلانیت ابزاری پا را از گلیم خود فراتر نهاده و در عقلانیت ارتباطی که بنیان عقلانی‌شدن کنش ارتباطی است خلل وارد کرده است. از آن‌جا که کنش ارتباطی باعث ارتباط آزاد و رهایی از سلطه و برداشتن محدودیت‌های ارتباط می‌شود؛ هابرماس به دنبال این است که جایگاه عقلانیت ارتباطی را به عنوان راه‌حلی برای این موضوع، در زیست‌جهان به آن برگرداند. این عقلانیت از نظر او منجر به نظام هنجاری جدید می‌شود نه نظام تولیدی جدید که در گرو عقلانیت ابزاری است. او

به دنبال عقلانیتی است که افکار آزادانه بیان شود و نیز توانایی دفاع از خود را داشته باشد. بن‌مایه و مکمل کنش ارتباطی مطرح شده‌ی هابرماس زبان است. او زبان را یک وسیله برای رسیدن به اجماع در گفتمان تلقی می‌کند؛ و اجماع زمانی شکل می‌گیرد که چهار نوع ادعای اعتبار (قابل فهم بودن سخن گوینده، حقیقت داشتن قضایا، راست‌گو بودن گوینده، قابل‌اعتماد بودن گوینده) مورد تأیید قرار گیرد. در این گفتمان زور و قدرت برای تعیین حقیقت جایگاهی ندارد بلکه استدلال قوی‌تر و اجماع و توافق کنش‌گران است که حقیقت را تعیین می‌کند. هابرماس این اصلاحات را در جامعه‌ی مدرن می‌خواهد. مدرنیته‌ای که از نظر او باید به کمال و هدف اصلی خود که رسیدن به رهایی بشر است، نائل آید.

رورتنی تأکید بر جامعه و همبستگی دارد. با وجودی که آگاهی و شناخت دقیقی از فلسفه‌ی تحلیلی کسب کرده بود؛ اما پراگماتیست بودن را بر آن ترجیح داد. همچنین وی از مدافعان فلسفه‌ی زبان است؛ و از آن برای ایجاد همبستگی و همچنین دادن پاسخ به اکثر مسائل فلسفی بهره جست. وی به نقد واقعیت و حقیقت می‌پردازد و از مفهوم عمل‌گرایانه‌ی حقیقت حمایت می‌کند و با اهمیت بخشیدن به آزادی فردی به نسبی بودن حقیقت می‌رسد. او به دنبال معیار رفتار اخلاقی در قلمروی وجود بشری است نه ورای قلمروی بشری. هدف او از کناره‌گیری کشف حقیقت پرداختن به اصلاح جامعه است و رسیدن به شناخت خود و جامعه. رورتنی رسیدن به اصلاح جامعه را در گرو زبان می‌داند چرا که از نظر وی زبان وسیله‌ی ارتباطی و گفت‌وگویی است که این امکان را به افراد می‌دهد تا ایده‌های خود را مطرح کنند و جامعه از عدم تفاهم، عدم اعتماد، ناامیدی و ترس رها شود. در این راستا به نقد عقلانیت مدرن می‌پردازد. او عقل را قوه‌ای برای شناخت و حقیقت نمی‌داند و قصد نجات جوامع مدرن از شر عقل ابزاری دارد. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که هابرماس و رورتنی هر دو به دنبال نقد عقل حاکم بر جامعه‌ی مدرن هستند؛ و هیچ‌کدام قائل به پست‌مدرن بودن نیستند هر چند به رورتنی نسبت پست‌مدرن را داده‌اند ولی خودش انکار می‌کند و برچسب پست‌مدرن بودنش را فاقد معنا می‌داند؛ بنابراین به تبع از خودش او را فیلسوفی پست‌مدرن نمی‌خوانیم بلکه مانند هابرماس تکمیل‌کننده‌ی پروژه‌ی ناتمام مدرنیته معرفی می‌کنیم که قصد رهایی بشر از شر مسیر اشتباه عصر مدرنیته را دارند.

منابع

- اوٹ ویت، ویلیام (۱۳۸۶). *هابرماس معرفی/انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۹). *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: نشر طرح نو.
- اصغری، محمد و سلیمانی، نبی‌الله (۱۳۹۰). «مفهوم زبان در اندیشه ریچارد رورتی»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶: ۵۱-۶۶.
- اصغری، محمد (۱۳۸۷). «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، *معرفت فلسفی*، شماره ۲: ۱۶۵-۱۹۴.
- اصغری، محمد (۱۳۸۶). «فلسفه سنتی از نگاه ریچارد رورتی»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، شماره ۲۰۲: ۱۱۳-۱۴۲.
- اکبری تختملشو، جواد (۱۳۹۰). «آرای روش‌شناختی و فلسفی هابرماس»، *فلسفه علم*، شماره ۱: ۱-۳۶.
- پوپر، کارل (۱۳۸۸). *ناکجا آباد و خشونت*، ترجمه خسرو ناقد، رحمان افشاری، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی - هنری جهان کتاب.
- باقری، خسرو (۱۳۸۶). «تأثیر ریچارد رورتی بر نوع‌گرایی»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶: ۳۵-۸۶.
- تقوی، محمدعلی (۱۳۸۷). «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، شماره ۱۳: ۸۵-۱۰۸.
- توماسن، لاسه (۱۳۹۵). *معمای هابرماس*، ترجمه محمدرضا غلامی، چاپ اول، تهران: دنیای اقتصاد.
- حاجی حیدری، حامد (۱۳۸۳). «عقلانیت ارتباطی به جای عقلانیت ابزاری»، *راهبرد*، شماره ۳۲: ۳۳۱-۳۶۶.
- ریترز، جورج (۱۳۹۳). *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران: نشر نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵). *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر طرح نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۳). *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری، تهران: نشر نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵). *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۶). «پراگماتیسم و نسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶: ۶۹-۸۲.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۹). *فلسفه و آیین‌های طبیعت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۲). *حقیقت پست مدرن*، ترجمه محمد اصغری، چاپ دوم، تهران: انتشارات الهام.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۷). *مبانی نظری غرب مدرن*، چاپ سوم، تهران: نشر کتاب صبح.
- علیخواه، فردین (۱۳۷۶). «کنش ارتباطی و زبان در اندیشه هابرماس»، *راهبرد*، شماره ۱۳: ۷۱-۷۸.
- فرهادی، محمد (۱۳۹۲). «زبان، عمل و سوژگی»، *راهبرد اجتماعی فرهنگی*، شماره ۷: ۷-۴۶.
- محمدی، سید محمد (۱۳۸۶). «هابرماس و پروژه ناتمام مدرنیته»، *نامه مفید*، شماره ۵۹: ۵۳-۶۶.
- میلر، پیتر (۱۳۹۴). *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

- نوروزی، رضاعلی و شهدادی خواجه عسکری، علی (۱۳۸۵). «درآمدی بر نظریات هابرماس»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۴۷: ۱۱۵-۱۳۵.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۲). *جایگاه عقلانیت در اندیشه سیاسی یورگن هابرماس*، استاد راهنما حسین بشیریه، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). *نظریه‌ی کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). *دگرگونی ساختار حوزه عمومی*، مترجم جمال محمدی، تهران: نشر افکار.
- Beak, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Landon: Sage.
- Dalton, Thomas Carlyle, *Becoming John Dewey: (2001) Dilemmas ao a philosopher & Naturalist*, Indiana University Press Date.
- Habermas, J. (1973). *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1984). *the theory of communcative action* vol. london: heine man.
- Habermas, J. (1987). *the theory of communcative action* vol. 2. Lifword and System. A Critique of Funcationalist Reason. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass: MIT Press
- Habermas, J. (1994). *the past as future, intervied by michael haller*, lincoln: university of nebraska press.
- Lance and O leary- Hawthronce. (1997). *For instance*, Object to Davidson that he is Committed to Verificationism about inter pretation.
- Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (Harvard University press, Cambridge, Mass.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota, minneapolis, p. 165. See Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.