

## واقع گرایی عرفی و عقل گرایی عمل گراییانه

### (تبیینی در ماهیت رایزنانه عقلانیت)

محسن عباسزاده مرزبالی\*

#### چکیده

از پیامدهای عمده چالش پسانتبات گرایی در معرفت شناسی حاکم شدن دوگانه های تقلیل گراییانه حول برخی تقابل های مفهومی چون واقع گرایی / سازه انگاری یا عقل گرایی / نسبی گرایی بوده است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که در مواجهه با چالش ضد مبنای گرایی چگونه می توان هم چنان تبیینی از «عقلانیت» به مثابه «امکان ارزش یابی عینی معقولیت یک گزاره یا موضع» ارائه داد. در پاسخ، فرضیه مقاله این است که می توان بر مبنای روایت خاصی از پراگماتیسم چنین تبیینی ارائه کرد که بر دریافتی عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و درکی عملی از امر معقول استوار باشد. محور این تبیین تأکید بر «کیفیتی» در «فرایند عقلانی ارزیابی گزاره های علمی یا مواضع هنجاری» است که اصل صدق / اعتبار را می توان بر آن استوار کرد: کیفیت «رایزنانه بودن» یا گشودگی به روی سنجش. مقاله پیش رو به برجسته کردن این مشخصه مشترک در میان طیفی از نظریه پردازان فلسفه علم و معرفت شناسی علوم اجتماعی می پردازد. از آن جاکه روایت مدنظر درباره مباحثی است چون ماهیت واقعیت و شرایط شناخت امر معقول، این مقاله بر چهارچوبی فراتر از بنای بنا می شود که مفهوم «فرونسیس» ارسطو انسجام بخش آن است.

**کلیدواژه ها:** عقلانیت، واقعیت، نسبی گرایی، عقل عملی، عقل سلیم، استدلال، رایزنی.

#### ۱. مقدمه

رویکرد عقل گراییانه - علم گراییانه مدعی است که صدق برآمده از شناخت عقلانی اعتبار خود را از معیارهای عام و غیر شخصی می گیرد. حال آن که منتقدانی، به ویژه پس از چرخش

\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، Mohsen\_abaszadeh64@yahoo.com

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

معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی در قرن بیستم، این نقد را مطرح کرده‌اند که چون برداشت مذکور به نقش عنصر «وساطت» (mediation) (با تعابیر مختلف از آن، هم‌چون شاکله، چهارچوب مفهومی، زبان، زمینه، گفتمان، فرهنگ، سنت، و ...) در شناخت توجه ندارد، به برداشتی «تقلیل‌گرایانه» از واقعیت و عقلانیت می‌انجامد.

از این رو برخی، به‌ویژه متفکران پسامدرن، متذکر می‌شوند که آنچه باور عقلانی دانسته می‌شود ناشی از کارکرد یک گواه عینی (objective) یا استدلال متقاعدکننده نیست، بلکه وابسته به «رویه رفتاری» (comportment)، «چهارچوب مفهومی» (conceptual frame)، «دانش پس‌زمینه‌ای» (background knowledge)، «سبک استدلال‌آوری» (style of reasoning)، تاریخ اجتماعی، پارادایم علمی، رشته دانشگاهی، یا اهداف خاص انسانی است. با این وصف، فرض وجود معیارهایی عینی برای انتخاب و ارزش‌یابی عقلانی از اساس مورد تردید قرار می‌گیرد. منظور از «عینی» امکان ارائه دلایلی در دفاع از یک ادعاست، به‌گونه‌ای که هرکس با شنیدن و درک کردن این دلایل تمایل بیابد آن ادعا را هم‌چون ادعایی «معقول» بپذیرد. نتیجه تأیید نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و رد انگاره عقلانیت، یعنی «امکان ارزش‌یابی عینی معقولیت یک موضع یا کنش با توجه به گواه و استدلال‌های موجود»، است (هچر ۱۳۹۴: ۱۰۴-۱۰۵).

مواجهه با این چالش معرفت‌شناختی و شناسایی چهارچوب‌هایی بدیل در تبیین «ماهیت شناخت عقلانی» محرک پژوهش‌های ارزنده‌ای در فلسفه علم و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی بوده است. پژوهش‌های مذکور به دنبال ترسیم حدود نوعی «راه میانه» بین سازه‌انگاری و واقع‌گرایی یا عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی برآمده‌اند.<sup>۱</sup> اگرچه مقاله حاضر در جهت این سنت پژوهشی است، در صدد بازگویی مناظره یادشده نیست، بلکه به دنبال بازشناسی و تصریح مسئله‌ای در این محدوده میانه است.

هدف این مقاله برجسته‌ساختن مشخصه یا کیفیتی است که طیفی از ره‌یافته‌های معرفت‌شناختی در ارجاع به آن به‌منزله معیار یا مبنای تشخیص گزاره صادق از کاذب یا موضع معقول از نامعقول اشتراک نظر دارند و براساس آن می‌توان نوعی مشابهت میان طیف متنوعی از نظریه‌پردازان حوزه معرفت‌شناسی (در فلسفه علم و علوم اجتماعی) مشاهده کرد: ماهیت «سنجش‌پذیر» یا «رایزانه» (deliberative) (یا به تعبیری انتقال‌پذیر بودن) داعیه‌های حقیقت در چهارچوب فرایند شناخت عقلانی. بدین منظور، براساس یک طرح‌واره فرانظریه‌ای حول محور «برداشت عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و تعریف عمل‌گرایانه از عقلانیت»، به طیف متنوعی از ره‌یافته‌ها، نظریه‌ها، و اندیشمندان ارجاع داده می‌شود.

علت‌فرق‌نگذاشتن میان حوزه فلسفه علم و حوزه علوم اجتماعی در مقاله حاضر این است که بحث از مسئله عام شرایط عقلانی بودن شناخت است و شناخت صرفاً با طبیعت یا اصطلاحاً «جهان خارج» سروکار ندارد؛ بلکه هر چیزی، از جمله تمام محصولات انسانی (تصورات، مفاهیم، ارزش‌ها، افعال، و فعالیت‌ها)، می‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد.

## ۲. چهارچوب نظری: فرونیسیس به مثابه فرانظریه

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

به‌زعم نگارنده، می‌توان سرشت رایزنانه حاکم بر فرایند عقلانی شناخت گزاره صادق یا موضع معقول را هم‌چون محدوده مشترکی تلقی کرد که براساس آن اشتراک نظری میان تنوعی از ره‌یافت‌های معرفت‌شناختی پساپوزیتویستی در فلسفه علم و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی قابل‌شناسایی است، برداشتی که ریچارد برنشتاین در کتاب *فراسوی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی* از آن به‌گذار از «عقلانیت مبتنی بر قواعد معین» (پیش‌فرض عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) به «عقلانیت عملی، یا مبتنی بر تفسیر داورانه و پشتیبانی از آن با دلیل» یاد می‌کند. در نظر او، این برداشت عقل سلیمی (common sense) یا درک عملی (practical) از عقل به‌نوعی فرونیسیس (phronesis) یا حکمت عملی ارسطو را به ذهن متبادر می‌کند (برنشتاین ۱۳۹۰).

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

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

### ۳. قیاس ناپذیری پارادایمیک، و اصل «دلیل معتبر»

باین که می‌گویند پارادایم‌ها معیارهای درونی صدق و کذب خود را دارند که باعث می‌شود مفاهیم عقلانیت و واقعیت وابسته به پارادایم باشند، ریچارد برنشتاین در *فرا سوی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی* تحلیلی از فلسفه علم پساپوزیتیویستی ارائه می‌دهد که هم‌چنان امکان وجود مفهومی از عقلانیت به‌مثابه سنجش عینی صدق و کذب را محفوظ می‌دارد. در نظر او، حرف اصلی کوهن، هنگامی که به خصوصیت انقلاب‌های علمی و سرشت مناقشاتی می‌پردازد که میان پیروان پارادایم‌های رقیب درمی‌گیرد، این است که رقابت میان پارادایم‌ها از نوع جنگ‌هایی نیست که بتوان باتوسل به براهین (proof) آن‌ها را فیصله داد، بلکه انتقال بیعت از پارادایمی به پارادایم دیگر نوعی تجربه «مشرف‌شدن و گرویدن»

(conversion) است که نمی‌تواند با اجبار صورت گیرد، بلکه باید آن را در فنون «ترغیب» (persuasion) و فرایند «استدلال و ضداستدلال» یافت. بنابراین، او برخلاف اتهام طرف‌داری از نوعی «غیرعقلانیت و ذهنی‌گرایی یا ناشناخت‌گرایی» (non-cognitivism) همواره بر آن بوده است تا میان اشکال ترغیب و استدلال عقلانی که در اجتماعات علمی رخ می‌دهد و اشکال غیرعقلانی ترغیب تمیز قائل شود (برنشتاین ۱۳۹۰: ۴۲).

طبق نظر او، کوهن برای روشن کردن مناقشات میان پارادایم‌های رقیب از زبان «گفتار عملی» (practical discourse) استفاده می‌کند که با خصوصیت فرونسیس (استدلال عملی) ارسطو مشابهت دارد. در نظر کوهن، داوری، مشاوره، و مباحثه عقلانی ما درباره انتخاب نظریه‌های وابسته به پارادایم‌های رقیب با «کنش‌های اجتماعی علمی» شکل می‌گیرد و چنین انتخاب‌کردنی (در وضعیتی که فاقد قواعد پیشینی است) هم‌چنان فعالیت عقلانی محسوب می‌شود، حتی اگر دلایلی که به آن‌ها متوسل می‌شویم لزوماً انتخاب واحدی را دیکته نکنند (او انتظار دقتی بیش از این را کژفهمیدن خصوصیت چنان مشاوره و مباحثه و تصمیم‌گیری‌ای می‌داند). باین‌وصف، اگرچه خود ملاک‌های انتخاب (سادگی، دامنه، مثمر بودن، و حتی دقت) را نیز می‌توان «ارزش» و بنابراین «ذهنی» تلقی کرد؛ ذهنی بودن در این‌جا مقابل عینی بودن (در معنای پوزیتیویستی عینیت) است، نه مقابل «داورانه بودن» (judgmental) یا «لزوم متقاعد کردن دیگران پس از اظهار نظر خود...». دلایل داوری من را «به‌اثبات نمی‌رسانند»، بلکه از آن «پشتیبانی» می‌کنند. ... در وضعیت انضمامی، «دلایل بهتر و بدتر» می‌توانند وجود داشته باشند (همان: ۴۳-۴۵).

به همین دلیل کوهن در پیش‌گفتاری که در ۱۹۶۹ بر ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲) افزود و در نوشته بعدی‌اش (تنش جوهری ۱۹۷۷)، ضمن رد اتهام نسبی‌گرایی، تأکید می‌کند که همواره این امکان وجود دارد که برپایه‌ای «عینی» به نتیجه‌ای برسیم که بر دیگری ترجیح داشته باشد. برتری نظریه‌های کنونی بر نظریه‌های پیشین فقط به این دلیل نیست که جامعه پژوهش‌گران در این ایام درستی آن‌ها را تصدیق می‌کنند، بلکه این نظریه‌ها در عمل می‌توانند تعداد بیش‌تری از مسائل ما را حل کنند و تعداد بیش‌تری از پدیده‌ها را برپایه فرضیه‌های «نزدیک‌تر به صدق» توجیه کنند. در واقع او در عینیت عقل تردید دارد، نه در درستی این امر که فرایند رسیدن به واقعیت (صدق) از آن نوع که در علم انجام می‌گیرد [استدلالی / رایزنانه] برترین درجه عقلانیت را تشکیل می‌دهد (دولاکامپنی ۱۳۸۷: ۴۸۵). بدین ترتیب، کوهن با بحث درباره «خصلت عملی استدلال در انتخاب میان نظریه‌ها» درصدد است که از «عدم توافق عقلانی در انتخاب» نظریه معنایی ایجابی به‌دست دهد.

عدم توافقی که نمی‌تواند باتوسل به قواعد معینی که به‌دقت تدوین شده‌اند حل و فصل شود، بلکه می‌تواند، در طول زمان، با توسل به نیروی استدلال در اجتماع علمی درخور حل و فصل شود (برنشتاین ۱۳۹۰: ۴۴).

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

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

در این مسیر تحولی مستمر به چشم می‌خورد که به وساطت سایر پراگماتیست‌ها از پیرس شروع و به کواین و پوپر منتقل می‌شود که بر این فهم بدیل از عقلانیت تأکید می‌کنند، عقلانیتی که از طریق «استدلال در اجتماع انتقادی» به دست می‌آید. برای نمونه، پوپر شهود کانتی را زمانی معتبر می‌داند که تفکر بحثی [= استدلالی / نقادانه] پشتیبان آن باشد:

اندیشه کانت درباره وجود گونه استانده‌ای از شهود محض که همه در این خواص با او شریکیم ... به دشواری می‌تواند پذیرفته شود... دریافت و تصور ما از زمان... به صورت جزئی وابسته به زبان و نظریه‌ها و اسطوره‌های آمیخته‌شده با آن خواهد بود ... بنابراین

نه تنها آموزه شهود، به‌عنوان یک منبع مصون از خطای شناخت، یک اسطوره است، بلکه شهود ما ... به‌صورتی خاص درست در معرض انتقاد و اصلاح قرار دارد (پوپر ۱۳۸۸: ۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۱).

با این‌همه، او معتقد است که،

از لحاظ رئالیسم عقل‌سلیمی کاملاً می‌توانیم قسمتی از اندیشه کانت را نگاه داریم. قوانین طبیعت اختراع ما هستند، ولی به‌صورت پیشینی معتبر نیستند ... اغلب اوقات شکست می‌خوریم ... ولی گاه چندان به حقیقت نزدیک می‌شویم که با حدس‌های خود زندگی را ادامه می‌دهیم (همان: ۱۰۲).

از نظر او نتیجه حاصل از فرایند مذکور عقلانی و واقعی محسوب می‌شود؛ چراکه گفتار صادق گفتار فارغ از متعلقات پیشینی نیست، بلکه مسئله این است که معطوف به صدق است یا نه. روش علمی متکی به استدلال است. شروع آن از مسئله است و همواره در راه تکامل. عقلانیت تکاملی به‌معنای «نزدیک‌شدن به حقیقت از طریق حذف نقادانه خطاهاست» (پوپر ۱۳۸۴: ۱۵۰-۱۶۸).

در نظر پوپر نسبی‌گرایان نسبت را با خطاپذیری انسان‌ها خلط می‌کنند و چون معیارهای سخت‌گیرانه‌ای برای فهم متقابل قرار می‌دهند، هنگام مواجهه با ناتوانی در احراز این معیارها مدعی می‌شوند که فهم ناممکن است. به همین دلیل می‌توان نسبی‌گرایان را گرفتار «اسطوره چهارچوب» دانست؛ یعنی این دیدگاه که بحث عقلانی یا نتیجه‌بخش تنها در صورتی امکان‌پذیر است که شرکت‌کنندگان در بحث در چهارچوب مشترکی از مفروضات اساسی شریک باشند؛ حال آن‌که به‌زعم او نوع دیگری از بحث عقلانی وجود دارد که «درصد برهانی کردن یا تثبیت یک نظریه با استنتاج آن از مقدمات بالاتر نیست»، بلکه تلاش می‌کند نظریه مورد بحث را از طریق یافتن این نکته که آیا تمام نتایج منطقی آن قابل قبول هستند در معرض آزمون قرار دهد:

اگر یک مدافع اسطوره چهارچوب بگوید نتایجی که برای ما قابل قبول به نظر می‌رسند بخشی از چهارچوب خود ما هستند، می‌توان این انتقاد را نادرست دانست؛ چراکه هرچند ما «می‌توانیم انتخاب کنیم» که به‌جست‌وجوی یک هدف خاص برخیزیم، اما «ارضا»ی آن‌ها برای هر نظریه یا چهارچوبی آسان نیست. اعتباری بودن دقیقاً با الله‌بختی بودن یک‌سان نیست، زیرا ممکن است در میان اعتبارها خوب و بد وجود داشته باشد (همان: ۱۳۱-۱۳۳).

بر همین اساس او میان «اصل عقلانیت» [بزاری بودن] و «عقلانیت به مثابه رویکرد» [مشورتی بودن] تفاوت قائل است و در واقع عقلانیت را «غیر شخصی» می‌داند: «عقلانیت به عنوان یک رویکرد عبارت است از آمادگی شخص برای تصحیح باورهای خود ... آمادگی برای بحث درباره باورهای خود به نحو نقادانه و تصحیح آن‌ها در پرتو بحث نقادانه با دیگران»<sup>۳</sup> (همان: ۳۳۰).

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

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

#### ۴. بنیاد عقل سلیمی واقعیت؛ صدق به مثابه «تصدیق‌پذیری موجه»

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



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

پاتنم در کتاب *خرد، حقیقت، تاریخ* درباره این که نسبت حقیقت با تصدیق‌پذیری موجه چگونه قابل تبیین است معتقد است که می‌توان حقیقت را «تصدیق‌پذیری موجه در شرایط ایدئال» (یعنی به قدر کفایت خوب) تعبیر کرد (شرایط «ایدئال»ی که «در جریان تحقیق» مشخص می‌شود) (Putnam 1981). او بعدها در کتاب *فروپاشی دوگانگی واقعیت/ارزش* در امکان تعریف حقیقت بازناندیشی می‌کند، اما هم‌چنان باور دارد که از حیث فلسفی می‌توان درباره کاربرد واژه «حقیقی» (یا «صادق») و روابط پیچیده بین حقیقت و مفهوم‌های معناشناختی و معرفت‌شناختی بحث کرد و ادعای اعتبار داشت. از نظر او رابطه میان حقیقت و عمل اساس کار است، بدین معنا که در عمل و با رعایت معیارهای حقیقت‌پژوهی است که به حقیقت دست می‌یابیم:

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

با این حال، به تعبیر پاتنم، این باعث نمی‌شود که عمل‌گرایان نوین مانند پسامدرن‌ها نتیجه بگیرند که نمی‌توان از حقیقت یا عینیت سخن گفت. او متأثر از پیرس و جیمز به نفع نوعی برداشت عمل‌گرایانه از واقع‌گرایی یا به تعبیر او واقع‌گرایی درونی (internal realism) یا واقع‌گرایی عرفی (عقل سلیمی) (commonsensical realism) استدلال می‌کند که به موجب آن وابستگی ارجاع به نظریه آسیبی به توضیح واقع‌گرایانه از صدق وارد نمی‌آورد. به بیان او، قصدیت (intentionality) بنیاد معرفت است، اما وجود آن معرفت را از ارجاع نمی‌اندازد. این متناقض‌نما را باید چنین توضیح داد که اتفاقاً جست‌وجو به سبک واقع‌گرایان علمی برای تطابق با واقعیت (از چشم‌انداز خدا)<sup>۴</sup> است که باعث می‌شود خود واقع‌گرایی علمی نهایتاً به نسبی‌گرایی بینجامد:

تاجایی که مسئله جهان فهم عرفی [یا جهان عقل سلیمی] است (جهانی که خود را در حال زندگی کردن در آن می‌یابیم و از همین رو هوسرل آن را زیست‌جهان می‌نامد) پیامد آن‌چه واقع‌گرایی [علمی] در فلسفه خطاب می‌شود چیزی جز انکار واقعیت عینی و تبدیل تمام‌عیار آن به «اندیشه» نیست [چراکه به دلیل عدم امکان یافتن بنیاد قطعی برای تناظر ناگزیر است که برای مثال حکم کند میز واقعی که همه از وجود آن مطمئنیم وجود ندارد] (Putnam 1987: 11).

به‌زعم او، درون فضایی که جیمز، هوسرل، ویتگنشتاین، و آستین برای رهایی از واقع‌گرایی علمی گشودند (حتی اگر در بیان مناسب آن ناکام بوده باشند) می‌توان سخن جدید اما ناتمامی درباره فهم عرفی از واقعیت و صدق بیان کرد، سخنی که وی آن را واقع‌گرایی درونی یا عقل سلیم می‌نامد، با تأکید بر این‌که واقع‌گرایی با نسبیّت مفهومی (conceptual relativity) ناهم‌خوان نیست. به بیان دیگر، هم می‌توان واقع‌گرا بود (یعنی شاکله عقل سلیم و سایر شاکله‌ها (علمی، هنری، و ...) را بدون استفاده از مفهوم «شیء فی نفسه» جدی گرفت) و هم به نسبیّت مفهومی باور داشت (البته نسبیّت مفهومی هیچ‌یک از معانی ضمنی نسبی‌گرایی نظیر بر ساخته یا قراردادی بودن حقیقت را ندارد؛ زیرا این نسبیّت جایی معنا دارد که مفاهیم اولیه منطقی، نظیر مفهوم عینیت، به جای یک معنای مطلق کاربردهای متعدد داشته باشند). در این معنا، هرگاه مشخص کنیم که منظورمان از واقعیت چیست، پاسخ ابداً «قراردادی» نخواهد بود. مفاهیم ما چه‌بسا به صورت فرهنگی نسبی باشد، اما این بدین معنا نیست که درستی یا نادرستی هرآنچه با استفاده از آن مفاهیم می‌گوییم صرفاً توسط فرهنگ تعیین یابد (ibid.: 18-20).

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

بر همین اساس، پاتنم با استناد به نظر دیویی بر نقش نقد یا همان سنجش در اعتباربخشی به امور (حتی ارزش عینی) تأکید می‌کند که اگرچه شناخت عقلانی محتاج معیارهای ثابت و عام عینیت‌سنجی نیست، نیازمند خصلت‌هایی عام است؛ از جمله «دموکراتیک بودن فرایند تحقیق (اخلاق گفتمانی) یا گشودگی مسیر آن به‌روزی بازاندیشی و

فقدان روابط سلسله‌مراتبی، آزمایش‌گری، و در صورت امکان مشاهده دقیق». رعایت این خصائل (ارزیابی آزمایشگاهی و بحث همگانی) است که یک فرایند علمی را عقلانی و مسئولانه می‌سازد (پاتنم ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۴).

رابرت ساکالوفسکی در *درآمدی بر پدیدارشناسی*، به‌هنگام بحث درباره تمایز شهود صادق (حقیقت ضروری) و شهود کاذب (فرافکنی تخیلی)، به نکته‌ای اشاره می‌کند که به این درک از تصدیق‌پذیری موجه یا ماهیت رایزنانه شناخت نزدیک است:

از آن‌جا که یک شهود آیدتیک با تخیل سروکار دارد، بنابراین، کار آن بسیار خطرناک است. [بدین معنا که] به راحتی می‌توانیم به تخیل خود اجازه دهیم تا از کنترل خارج شود ... اما چگونه اشتباه خود را در شهود آیدتیک اصلاح کنیم؟ این کار را می‌توان با صحبت با دیگران، با تخیل پادنمونه‌ها (counterexamples) و بیش‌تر از همه با بررسی این موضوع انجام داد که چگونه گزارش‌های آیدتیک ما با کلی‌های تجربی‌ای که پیش از دست‌یابی به شهود آیدتیک ساخته شده‌اند، سازگارند ... کلی‌های تجربی، تخیلات ما را کنترل می‌کنند. وقتی که می‌گوییم فلسفه باید «عقل سلیم» را تأیید کند به این معناست که باید به کلی‌های تجربی‌ای متوسل شویم که نتیجه تجربه استاندارد ما هستند. کلی‌های تجربی جاپای محکمی در جهان واقعی برای ما فراهم می‌کنند (ساکالوفسکی ۱۳۸۴: ۳۱۵).

بنابراین، با وجود اثرپذیری معرفت از ارزش، می‌توان برای رسیدن به گزاره صادق معیارهایی به کار بست که از روی تجربه و در زندگی عملی دانسته‌ایم که برای اجرای هوشمندانه تحقیق در هر عرصه‌ای لازم‌اند و از آن‌جا که در اخلاق و نیز در حقوق، مثل هر جای دیگر، هرگز در موقعیت شروع از هیچ نیستیم، دلیلی ندارد که امکان نداشته باشد در موقعیت‌های مسئله‌آمیز منفرد کشف کنیم (هرقدر با خط‌پذیری) که یک راه‌حل عرفی برتر از دیگری است (پاتنم ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۴).

اختلاف پاتنم با رورتی نیز به همین نکته برمی‌گردد. گرچه هر دو مبنای‌گرایی را براساس عمل‌گرایی رد می‌کنند، از نظر پاتنم، با ناامیدشدن از یک «نگاه از چشم خدا» به واقعیت، عمل‌گرایی یک توضیح تعدیل‌یافته ولی درعین حال واقع‌گرایانه و فلسفی از صدق در اختیار ما می‌گذارد. دونالد دیویدسون در نقد «دوگانگی چهارچوب مفهومی و واقعیت» به نکته‌ای اشاره می‌کند که در تبیین این تمایز راه‌گشاست:

آن‌گاه که وابستگی مان به مفهوم یک واقعیت تفسیرناشده چیزی بیرون از تمامی شاکله‌ها و علم را کنار می‌گذاریم، از مفهوم حقیقت عینی دست نمی‌شویم؛ کاملاً برعکس، با

جزم دوگانه‌انگاریِ شاکله و واقعیت، به نسبی‌گراییِ مفهومی و حقیقتِ وابسته به شاکله می‌رسیدیم؛ و اکنون بدون آن جزم، این نوع نسبیّت نیز رخت برمی‌بندد. البته صدق جمله‌ها هم‌چنان به زبان وابسته می‌ماند، اما این صدق تاجایی که می‌توان عینی بود، عینی است. با کنار گذاشتن دوگانه‌انگاریِ شاکله و جهان، ما جهان را کنار نمی‌گذاریم، بلکه تماس بی‌واسطه با اشیای آشنا را دوباره برقرار می‌کنیم، اشیایی که ادواطورهایشان [= حرکات خارق عادت آنها] جمله‌ها و عقیده‌های ما را صادق یا کاذب می‌گرداند (دیویدسون ۱۳۹۲: ۷-۱۸۶).

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

این برداشت جز نتیجه منطقی یک واقع‌بینی [یا تعریف واقعیت به شیوه] ساده‌انگارانه نیست که واقعیت امور را مانند چیزی بی‌میانجی و بی‌چون و چرا محقق و به‌تعبیر افلاطون ملموس می‌انگارد. اگر واقعیت بدین شیوه ادراک شود هر چیزی که از این گونه واقعیت استوار برخوردار نباشد چشم‌بندی و وهم محض از کار درمی‌آید ... چراکه تمامی فراگردهای ذهنی از دست‌یابی به خود واقعیت وامی‌مانند و برای باز نمودن و به‌چنگ گرفتن آن به کاربرد نمادها و ادار می‌شوند ... اما هرگونه نمادگرایی (symbolism) به عارضه میانجی‌گری دچار است (کاسیرر ۱۳۸۷ الف: ۴۲-۴۴).

در مقابل، از نظر او راه خلاص از این اضطراب واقع‌گرایانه پی‌بردن به این واقعیت است که صورت‌های نمادین (symbolic forms)، نه «تقلیدهای واقعیت» بلکه «اندام‌های واقعیت» اند؛ زیرا تنها به‌وساطت آنهاست که هر چیزی به‌فهم درمی‌آید:

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

به‌عبارت‌دیگر، ازدید کاسیرر وابستگی عقل به شاکله مفهومی (یا صورت نمادین) احکام برآمده از شناخت عقلانی را از عینیت ساقط نمی‌کند، بلکه آنچه چیزی را عقلانی (غیراسطوره‌ای) می‌کند روش خاص آن در کشف حقیقت یا مواجهه با امور است؛ استدلال

و سنجش‌گری: «اندیشه عقلانی نسبت به ادعای «ابژه» درمورد عینی و ضروری‌بودنش رویه‌ای توأم با تفحص و شک اتخاذ می‌کند» (کاسیرر ۱۳۸۷ ب: ۱۴۰)

مباحث پیش‌گفته حاکی از این است که معرفت‌شناسی پسااثبات‌گرا شناخت عقلانی را مقوله‌ای اجتماعی در نظر می‌گیرد که در چهارچوب آن توجیه یا سنجش عقلانی گزاره‌ها براساس مبنایی عمل‌گرایانه صورت می‌گیرد. این مبنای عمل‌گرایانه «عمل کردن طبق فرایند استاندارد واقعیت‌پژوهی» است. بنابراین، در این جا عقلانی‌بودن یک مدعا نه به اعتبار تأمین وضعیت استعلایی (صدق به مثابه محصول تناظر تجربه‌گرایانه)، بلکه به اعتبار رویه (صدق به مثابه محصول فرایند رایزنانه تحقیق) شناخته می‌شود.

## ۵. بنیاد بینادذهنی عقلانیت؛ شناخت رایزنانه امر معقول

در تحلیل امور اجتماعی این مسئله که شناخت عقلانی ماهیتاً متضمن مفهوم اجتماع است می‌تواند به موضعی زمینه‌باورانه (contextualistic) میدان دهد، مبنی بر این که تفکر عقلانی صرفاً منوط به سنجه علمی نیست، بلکه می‌توان مصادیق متفاوتی از تفکر عقلانی را مشاهده کرد. در این معنا، عقلانی‌بودن یک تبیین درواقع بستگی به چگونگی «انسجام» آن دارد. این چگونگی به زمینه فرهنگی یا کنش‌دلالتی مربوطه بستگی دارد. به بیان مک‌ایتنایر:

زمانی که ما با گفته‌ها و فعالیت‌های فرهنگی غیر خودی به یاری طبقه‌بندی خودی از ژانرها در ذهنمان رویه‌رو می‌شویم ... درواقع درحال پرسیدن مجموعه‌ای از پرسش‌ها هستیم که هر پاسخی به آن‌ها گمراه‌کننده خواهد بود ... زیرا گفته‌ها و کنش‌های مورد پرسش ممکن است درواقع به هیچ‌یک از ژانرهایی که ما در ذهن داریم تعلق نداشته باشد (برنشتاین ۱۳۹۰: ۸۱).

بنابراین، به نظر می‌رسد در این جا مباحثه برسر عقلانیت و عقلانیت‌ها حول مسائل مربوط به عقل و استدلال نیست، بلکه حول ویژگی‌های معرفتی مقدمات استدلال یا دلایل ارائه‌شده است (کوچوردی ۱۳۹۴: ۹۷). باین همه، آیا این نتیجه اجتناب‌ناپذیر خواهد بود که عقلانی‌بودن تعریفی دل‌خواهانه دارد؟ برای مثال هنگامی که وینچ درباره سنجه‌های عقلانیت «ما» و سنجه‌های «آن‌ها» سخن می‌گوید ممکن است چنین برداشت شود که میان سنجه‌های ما و سنجه‌های آن‌ها اشتراکاتی وجود ندارد. اما او هم معتقد است که اشتراکاتی وجود دارد (انگاره‌های استنتاج منطقی و وجود طیفی از اشیای مشترک که هر دو به شیوه‌های مشابه شناسایی می‌کنند). حرف او درواقع این است که ما باید در برابر امکانات جدید نهفته در چیزی که می‌توان بانام «عقلانیت» بدان متوسل شد «باز» باشیم (وینچ ۱۳۷۲).

مسئله این است که آیا می‌توان مشخصه‌ای مشترک میان سنخ‌های مختلف عقلانیت برشمرد. چنان‌که اسکینر پیشنهاد می‌دهد، می‌توان با وانهادن مفهوم حقیقت، از عقلانیت به مفهوم «پذیرفتنی بودن عقلانی» سخن گفت. در نظر او، با وجود فروریزی داعیه‌های استعلایی، هم‌چنان امکان سخن گفتن از مفهوم عقلانیت باقی است؛ بدین معنا که هرگاه درباره اشخاصی با باورهای عقلانی سخن می‌گوییم منظورمان این است که باورهای آنان (یعنی آنچه به درست بودنشان معتقدند) باید در اوضاع و احوالی که خودشان را در آن می‌یابند مناسب باشد. به همین سبب است که آن‌ها را صحیح می‌دانند. بنابراین:

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

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

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

انگاره «عقلانیت ارتباطی» هابرماس را می‌توان از برجسته‌ترین تلاش‌ها به‌منظور تبیین چگونگی نیل به این درک از امر معقول دانست. در نظر او عقلانیت ارتباطی می‌تواند ملاک‌هایی برای ارزش‌یابی عینی به‌دست دهد (که البته برخلاف ابطال‌پذیری پوپری حالت غیر تجربی دارد).<sup>۵</sup> راه‌حلی که او پیشنهاد می‌کند در بردارنده توصیف پراگماتیک زبان به‌مثابه ابزار ارتباط است، بدین معنا که موقعیت ارتباطی بر مبنای پایه‌ای تجربی شرایط لازم را برای یک بحث اصیل فراهم می‌سازد: این که اگر شرکت‌کنندگان در یک بحث می‌خواهند تبادل استدلال‌ها میانشان به نتایجی برسد که برای همگان پذیرفتنی باشد ناچارند که برخی قواعد و هنجارهای منطقی را با توافق یک‌دیگر بپذیرند. بنابراین، آنچه عقل نامیده می‌شود می‌تواند همان مجموعه‌هنجارهایی باشد که خصلت دموکراتیک و علمی هر بحثی با آن‌ها تضمین می‌شود: ادعای صدق برای گزاره‌های خاص؛ صداقت در نیت‌گوینده؛ درستی هنجارهای مورد استمداد. در نظر او می‌توان درستی گزاره‌ها را سنجید، زیرا در بطن «مناسبات مربوط به واقعیت» جای گرفته‌اند.

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

در این معنا، در حالی که متفکر نوع‌عمل‌گرایی چون پاتنم در چهارچوب سنت فلسفه تحلیلی و از مسیر خوانش دیویی در باب پراتیک مشخص «تحقیقات» (روش «آزمون و خطا» در پژوهش تجربی) انگاره «تصدیق‌پذیری موجه» را مبنای تعریف عقلانیت عمل‌گرایانه مبتنی بر واقع‌گرایی عرفی (عقل سلیمی) قرار می‌دهد، هابرماس در چهارچوب سنت فلسفه

قاره‌ای و خوانش ایده هوسرلی زیست‌جهان انگاره «ارتباط» را مبنای تعریف عقلانیت عمل‌گرایانه مبتنی بر واقع‌گرایی عرفی (یا در ادبیات او، عینیت بینذهنی) قرار می‌دهد. اساساً هدف فرادکارتی پدیدارشناسی هوسرل توضیح این موضوع بود که چگونه می‌توان واقعیت را به‌منزله بر ساخته کنش‌های متقابل اذهان فهم کرد و این‌که چگونه این موضوع‌های شناسایی قابلیت استقلال از ذهنیت سازندگانشان را دارند و به‌صورت اموری بیرونی قابل تجربه‌اند. در چهارچوب زیست‌جهان، جهان ابتدا به «جهان برای من» (وجه ذهنی - التفاتی) و بعد به «جهان ما» (وجه بینذهنی) تبدیل می‌شود. جهان اجتماعی پیرامون به‌اعتبار بینذهنی بودنش اعتبار عینی می‌یابد. این‌گونه، هوسرل متأخر «عینیت» را محصول «وحدت التفاتی» (یا به بیان دیگر، واقعیت را محصول «اجتماعیت بینذهنیت - استعلا») در نظر می‌گیرد: الگوی استعلایی با گذر به بینذهنیت به یک کلیت (یعنی اجتماع) پیوند می‌خورد (معینی علمداری ۱۳۹۴: ۷۳-۷۶).

هابرماس نیز در آثاری چون *نظریه کنش ارتباطی و اخلاق و ارتباط مفهوم کنش ارتباطی* را، که با زیست‌جهان مربوط است، مبنای تعریف عقلانیت ارتباطی قرار می‌دهد. به عقیده او باید عقل را، به گفته سارتر و هایدگر، «در موقعیت» (in situation) سنجد، اما موقعیتی که در دایره وابستگی به فلسفه آگاهی یا دازاین قرار نداشته باشد، بلکه موقعیتی که وابسته به «بینذهنیت» و برخاسته از «زندگی در جامعه» باشد؛ چراکه موقعیت ارتباطی نیز همان واقعیت است و فرقی با آن ندارد (دولاکامپنی ۱۳۸۱: ۵۱۷-۵۱۸).

از این منظر، تفسیرهایی که هابرماس را «مبناگرا» و جویای پی‌ریزی دانش براساس حقیقت مطلق می‌دانند این نکته را مغفول می‌گذارند که اگرچه او به‌تصوری از عقلانیت اشاره می‌کند که هم‌هنجاری است و هم از حیث کلی معتبر، نمی‌کوشد آن تلقی را بر اصول اخلاقی بنیادین استوار کند، بلکه به‌دنبال «معیارهای صوری» است (هکمن ۱۳۹۱: ۲۴۳-۲۴۵).

بنابراین، اگرچه این جنبه از ره‌یافت هابرماس که می‌توان درستی گزاره‌ها را سنجد چون در بطن «مناسبات مربوط به واقعیت» جای دارند «پیش‌فرضی استعلایی» جلوه می‌کند، او در کتاب *ارتباط و تکوین اجتماعی* با مرتب‌ساختن این پیش‌فرض با «زندگی روزمره» درصدد است تا تبیین خود را بر مبناگرایی پایه‌ریزی نکند. در این بازاندیشی، بحث «ساختار بینذهنی» را از خلال مباحث وینچ، آستین، و ... بر این محور بسط می‌دهد که اگرچه گفتار ایدئال بر همه گفتارها مقدم است، ادعاهای معتبر کلی (دعوی‌های صدق و حقیقت) اعتبار



دوباره خود را ضرورتاً در یک بافت فرهنگی خاص و هنجارهای فرهنگی سازنده آن و از خلال گفتار استدلالی به دست می‌آورد (Habermass 2003:260-267). این رویکرد در واقع بازاندیشی در عقل‌گرایی استعلایی است، بدین معنا که فرایندهای دانستن، شناختن، و درک کردن نه بر پایه مفاهیم فلسفی مشکوک و سؤال‌برانگیز یک خود استعلایی، بلکه بر مبنای «الگوهای مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره» استوار است (پیوزی ۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

### ۶. نتیجه‌گیری

هدف این مقاله تصریح معیاری بود که، در وضعیت فروریزی بنیادهای ذات‌گرایانه، طیفی از نظریه‌پردازان فلسفه علم و معرفت‌شناسی اجتماعی پسااثبات‌گرا با آن بر امکان توجیه عقلانیت به مثابه «ارزش‌یابی عینی معقولیت یک گزاره یا موضع» اشتراک‌نظر دارند. این معیار همانا «رایزنانه‌بودن» یا ماهیت غیرشخصی و انتقال‌پذیر داعیه‌های حقیقت است. بر این اساس، با عزل‌نظر از تقابل مفهومی میان واقع‌گرایی و سازه‌انگاری یا عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی، چهارچوبی نوع‌معمل‌گرایانه مبنای کار قرار گرفت؛ با این فرض که اگرچه در چهارچوب عمل‌گرایی رابطه با واقعیت آغشته به عنصر وساطت و بر مبنای اصل «دست‌رسی به حقیقت در عمل» تعبیر می‌شود، نحوه تفسیر این اصل می‌تواند به دو روایت متفاوت در خصوص امکان «داوری عقلانی» منتهی شود: «عمل‌گرایی متمایل به نسبی‌گرایی» و «عمل‌گرایی واقع‌گرایانه».

در این مقاله، مفروض‌های ره‌یافت واقع‌گرایی عمل‌گرایانه یا «واقع‌گرایی عرفی» (عقل سلیمی) برجسته شد. طبق این ره‌یافت، عزل‌نظر کردن از توجیه استعلایی حقیقت به نفع برداشت عقل سلیمی یا عرفی از صدق و حقیقت، الزاماً مانند عمل‌گرایان نسبی‌گرا (هم‌چون رورتی) به دست‌کشیدن از خود «حقیقت» یا «پرسش از میزان نزدیکی به حقیقت» (به نفع «سودمندی») تعبیر نمی‌شود، بلکه صرفاً به معنای تبیین واقع‌بینانه سازوکار صدق یا نحوه رسیدن به حقیقت است. در این چهارچوب، معیار داوری درباره اعتبار گزاره‌های علمی یا مواضع هنجاری را باید در «سنجش‌پذیری» (گشودگی به‌روی ارزیابی) جست، مشخصه‌ای که بر پایه آن می‌توان تبیینی عرفی (عقل سلیمی) از واقعیت و دریافتی عمل‌گرایانه از عقلانیت را بازشناسی کرد که با پرهیز از غلتیدن به دوانگاری‌های واقع‌گرایی - سازه‌انگاری یا عقل‌گرایی - نسبی‌گرایی اصل واقعیت و عقلانیت را تبیین می‌کند.

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

چنین رویکردی در واقع بر تفکیک معرفت‌شناختی میان عقل‌گرایی عمل‌گرایانه و عقل‌گرایی استعلایی پایه‌ریزی می‌شود. در مقابل عقل‌گرایی استعلایی که بر فرض دست‌رس‌پذیری حقیقت و تولید دانش ممتاز و آگاهی ناب سوپرتکتیو پایه‌ریزی می‌شود عقل‌گرایی عمل‌گرایانه به دلیل آگاهی از نقش عنصر وساطت (شاکله، چهارچوب مفهومی، زبان، گفتمان، و ...) و تأکید بر «دست‌رسی به حقیقت در عمل و در جریان فرایند رایزنانه» قائل به شکاف میان معرفت و واقعیت است.

اگر به برداشت عمل‌گرایانه از عقل‌گرایی از منظر روش‌شناختی بنگریم، می‌توان تصدیق کرد که رویکرد عقلانی نیز مانند سایر نظام‌های واسطه صرفاً یک نوع نحوه‌بازنمایی از جهان است و بنابراین نه به واقعیت ناب بلکه صرفاً به واقعیت‌پدیدار شده براساس شاکله یا مفهوم‌سازی عقلانی دست‌رسی می‌یابد، اما مسئله تأکید بر «رویه» نیل به واقعیت در فرایند عقلانی است. در روش عقلانی، زمانی چیزی واقعیت (ولو آغشته به وساطت چهارچوب ذهنی) محسوب می‌شود که حاصل استدلال سنجش و بررسی باشد. به عبارت دیگر، عام و انتقال‌پذیر باشد و نه شخصی.

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

## پی‌نوشت‌ها

۱. در میان شاخص‌ترین آثار این حوزه که در سال‌های اخیر به فارسی ترجمه شده‌اند می‌توان به دوگانگی واقعیت و ارزش از هیلاری پاتنم (۱۳۸۵) و علم اجتماعی: فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی از گرارد دلانتی (۱۳۸۴) اشاره کرد.

۲. او برای شفاف‌کردن تمایز میان «ذهنی» و «داورانه» به مفهومی از «ذوق» اشاره می‌کند که در آن مصالح ذوق (برای مثال: گزارش‌های حسی) «بحث‌ناپذیرند»؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند با گزارش

ذهنی من مخالفت کند یا با آن موافق نباشد. اما اگر ادعایی درباره آن چیز مطرح کنم، دیگر دارم به «داوری و قضاوت» دست می‌زنم که «بحث‌کردنی» است و انتظار می‌رود «دلایل»ی ارائه کنم که پشتیبان داوری من باشند. از نظر کوهن مشاوره‌ها و مباحثه‌هایی که بر انتخاب نظریه مربوط‌اند دارای همین خصلت «داورانه» اند (برنشتاین ۱۳۹۰: ۴۴-۴۵).

۳. به تعبیر پوپر، عمل غیرخردگرایانه را هم می‌توان احیاناً (به‌افتخای روان‌شناسان) به‌مثابه عملی تبیین کرد که به‌لحاظ عقلانی قابل‌فهم است. اما تمایز اصلی میان عقلانیت و عدم‌عقلانیت آن است که باورهای یک انسان سالم خطاناپذیر نیست و آمادگی معینی را برای تصحیح باورهای خود نشان می‌دهد. ذهنیت آن فردی که دیدگاه‌های دقیقاً ثابت و تغییرناپذیر دارد، حتی اگر این دیدگاه‌ها کفایت (adequacy) داشته باشند، به این معنا که تصادفاً با بهترین نظرات موجود در آن زمان انطباق پیدا کنند، خردگرا نیستند و در برابر تصحیحات عقلانی حتی باورهای کاملاً خطا مقاومت خواهد ورزید (پوپر ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۹).

۴. بدین معنا که گویی ذهن باید، چنان‌که واقع‌گرایان علمی می‌اندیشند، به تطابق کامل با واقعیت بیرونی برسد و حال‌که امکان این امر میسر نیست، خود واقعیت نیز نفی می‌شود (پاتنم ۱۳۸۵: ۱۵۷).

۵. پوپر معتقد بود راه رسیدن به عینیت در هر دو حوزه علوم طبیعی و اجتماعی یکی است. یعنی مشخصه عمومی و رقابت‌پذیر فعالیت علمی و جنبه‌های اجتماعی آن: عینیت مبتنی است بر نقادی عقلانی متقابل، ره‌یافت نقادانه، سنت نقادی. اگر در علوم طبیعی عینیت بیش‌تری وجود دارد به این علت است که سستی بهتر و استانداردهایی بالاتر در خصوص وضوح و نقادی عقلانی درمورد آن موجود است (پوپر ۱۳۸۴: ۱۴۲). هابرماس نیز با مشخصه عمومی عینیت موافق است، اما از نظر او روش‌های عقلانی تجربی (هم‌چون روش پوپر) نابسندانه؛ زیرا به‌واقع تنها «ارزش معطوف به گذشته» دارند و در خصوص پدیده‌های اجتماعی در بهترین شکل خود تنها می‌تواند به پیدایش «علم کمکی برای اداره عقلانی» بینجامد. حال آن‌که نظام اجتماعی در متن حیات تاریخی خاصی قرار دارد که از طریق روش‌های تجربی - علمی قابل‌فهم نیست. هم‌چنین از نظر او چون پوپر تنها به‌شیوه علم تجربی می‌تواند تصویری از نگرش عقلانی داشته باشد، به‌ناچار منکر وجود مبنای عقلانی برای هنجارها می‌شود. از این‌رو، دیدگاه او به این نتیجه می‌انجامد که به‌جای «هنجارهای عقلانی» تنها می‌توان از فلسفه ارزش‌های ذهنی (وبر) سخن گفت و با پذیرش تمایز میان امر واقع و خواست (اراده)، سرانجام هنجارها را به «تصمیم»‌هایی تقلیل می‌دهد که متکی بر هیچ‌گونه فهم و ادراک عقلانی نیستند. در واقع اختلاف او با پوپر ناشی از تلقی متفاوت آن‌ها از عقل‌گرایی به‌مثابه اتکا به تجویزهای سنجش‌پذیر (دلایل و براهین غیرشخصی) است. برای پوپر این سنجش‌پذیری به‌معنای آزمون‌پذیری تجربی است و برای هابرماس به‌معنای تفاهم. از نظر هابرماس اساساً مفهوم اصلی اجماع نیز وابستگی روند پژوهش

علمی (عقلانی) به توافق بین‌الذهانی است؛ زیرا این اجماع تنها می‌تواند مبتنی بر هنجارهای برگرفته شده از زیست‌جهان باشد؛ یعنی همان حوزه «فراعلمی» که پوپر می‌کوشد از عرصه علم ناب حذف کند (هولاب ۱۳۸۶: ۵۹-۶۳).

## کتاب‌نامه

- اسکینز، کوئنتین (۱۳۹۳)، *بینش‌های علم سیاست: دریاب روش*، ترجمه فریبرز مجیدی، ج ۱، تهران: فرهنگ جاوید.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۹۰)، «علم، عقلانیت، و فاقد قدرمشتربودن»، ترجمه یوسف ابادری، فصل‌نامه *ارغنون* (عقلانیت)، ش ۱۵.
- بوغوسیان، پل (۱۳۹۵)، *هراس از معرفت: در نقد نسبی‌انگاری*، ترجمه یاسر میردامادی، تهران: کرگدن.
- پاتنم، هیلاری (۱۳۸۵)، *دوگانگی واقعیت/ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- پوپر، کارل (۱۳۸۴)، *اسطوره چهارچوب: دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل (۱۳۸۸)، *شناخت عینی: برداشتی تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴)، *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- دولاکامپنی، کریستیان (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، ج ۲، تهران: آگه.
- دیویدسون، داندل (۱۳۹۲)، «دریاب ایده یک شاکله مفهومی»، در: *مسیر پراگماتیسم*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- شندلباخ، هربرت (۱۳۹۴)، *تاریخ و تبیین مفهوم خرد*، ترجمه رحمان افشاری، تهران: مهراندیش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷ الف)، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷ ب)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک، اندیشه اسطوره‌ای*، ترجمه یدالله موقن، ج ۲، تهران: هرمس.
- کوچوردی، یوانا (۱۳۹۴)، «عقلانیت» و «عقلانیت‌ها» در قالب مباحثه مدرنیسم و پست‌مدرنیسم»، ترجمه زینب انصاری، در: *جستارهایی درباره عقلانیت*، گزینش و ویرایش سیداحمد موسوی خوئینی، تهران: ترجمان.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴)، *زیست‌جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی*، تهران: رخداد نو.
- وینچ، پیتر (۱۳۷۲)، *ایده علم اجتماعی*، ترجمه زیر نظر سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، تهران: سمت.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: ایران.
- هچر، داندل (۱۳۹۴)، «تفکر انتقادی، پست‌مدرنیسم و ارزش‌یابی عقلانی»، ترجمه محسن ملکی، در: *جستارهایی درباره عقلانیت*، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران: ترجمان.

واقع‌گرایی عرفی و عقل‌گرایی عمل‌گرایانه ... ۶۳

هکمن، سوزان (۱۳۹۱)، *ویر، گونه‌ایدئال و نظریه اجتماعی معاصر*، ترجمه علی پیمان (زارعی) و مهدی رحمانی، تهران: رخداد نو.

هولاب، رابرت (۱۳۷۹)، *یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.  
هوی، دیوید کونز (۱۳۸۵)، *حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ، و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران.

Black, Max (1962), *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, N.Y.: Cornell.

Habermas, Jurgen (2003), "Realism after the Linguistic- Pragmatic Turn", in: Delanty and Strydom (eds.), *Philosophies of Social Sciences*, Philadelphia: Open University, pp. 460-467.

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

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