

## هابرماس و نقد زبان گروهی (به سوی موضعی استعلایی در فلسفه سیاسی)

دکتر مهدی عابدی\*

### چکیده

فلسفه در قرن بیستم (و به تبع آن فلسفه سیاسی)، به طرز شگفت‌آوری درگیر مسئله زبان بوده است. ظهور فلسفه‌های تحلیلی، مکاتب هرمنوتیک، زبان‌شناسی ساختاری (فردینان دو سوسور) و تأکیدی که برخی از فیلسوفان وجودی چون هایدگر بر «زبانیت» هستی داشته‌اند از یکسو و نقدهای پس‌ساختارگرایانه دریدا و لیوتارد با تمرکز بر مفاهیم زبانی، جهان فلسفه در قرن بیستم را یکسر زبان آلوده ساخته‌اند. با این وجود، در «رهایی‌بخشی» که به‌باور «یورگن هابرماس» بخش تکمیل‌کننده پروژه ناتمام مدرنیته محسوب می‌شود، زبان‌گروی افراطی (مجادله با گادامر)، از موانع اساسی نقد ایدئولوژی فرض می‌گردد. ایستادن بر موضعی استعلایی خارج از عرصه زبان، راهی به‌سوی رهایی از جهانی یکسر محاط در زبان‌گروی است، این پژوهش می‌کوشد تا به بررسی این امکان انتقادی بپردازد.

فرض ما آن است که رویکرد افراطی به‌زبان، امکان نقد ایدئولوژی را سلب می‌کند. به‌منظور تکمیل اندیشه رهایی‌بخشی لازم است موضعی ماقبل زبانی و ماقبل تأویلی اتخاذ کرد و از آن موضع زبان را که می‌تواند بخشی از ابزار و بیان سلطه ایدئولوژیک باشد به خدمت نقد ایدئولوژی در آورد.

### کلید واژه‌ها

زبان‌گروی، رهایی‌بخشی، عقل ارتباطی، موضع استعلایی، هرمنوتیک، موضع ماقبل زبانی.

\* دانش‌آموخته مقطع دکتری رشته علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

1. Hermeneutic
2. Drida
3. Lyotard

## مقدمه

یکی از چرخش‌های عظیم فلسفه در قرن بیستم گرایش اکید و مستمری است که مکاتب و جریان‌های فلسفی در این قرن به‌سوی موضوع یا مقوله «زبان» نشان داده‌اند. البته مسئله زبان همواره در کانون التفات و توجه فیلسوفان بوده است، اما قرن بیستم میلادی و به‌ویژه از نیمه دوم آن به‌بعد؛ عرصه تمام‌عیارتری برای چنین التفاتی بوده است. سخن فلسفی در این روزگار تمایل مجددی برای امتزاج و آمیختگی با سخن ادبی می‌یابد و مرزهای معهود خود با معیارهای ذوقی - ادبی را درمی‌نوردد. در چنین روزگاری در پرتو همین گرایش مجدد فلسفه به‌زبان، فلسفه روزگار - پسامدرنیسم - سکاندار اصلی عرصه فلسفی می‌گردد و به‌دنبال آن انبوهی از پرسش‌های بُن‌فکنانه، معرفت فلسفی را نشانه می‌رود. البته گرایش فلسفه به‌ادبیات و درهم آمیختگی معیارهای نقد فلسفی و نقد ادبی مسبوق به‌سابقه بسیار دیرین در جهان فلسفه است. در واقع فلسفه باستان پیش از آنکه به‌اهتمام فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون با معیارهایی دقیق و به‌شکلی منضبطانه از ادب و سخنوری متمایز گردد، مرزهایی معین و واضح با ادبیات نداشت و غالباً هم‌تراز با آن پنداشته می‌شد. نتیجه معرفت‌شناختی چنین درهم بودگی‌ای، گونه‌ای شکاکیت و بی‌معیاری معرفتی‌ای بود که نوعاً توسط سوفسطاییان ترویج می‌گردید.

نیمه دوم قرن بیستم میلادی شاهد رجعتی دوباره به‌این اندیشه کمابیش مشابه به‌این باور سوفیستی بود، البته التفات فلسفه به‌موضوع زبان در ابتدا چنین خواستگاه و انگیزه‌ای نداشت. ما در ادامه سخن بررسی اجمالی دلایل این التفات را پیش روی خواهیم داشت. اما آنچه اهمیت دارد این است که نتیجه رویکرد مجدد فلسفه به‌زبان در عمل، آثار و توابع معرفت‌شناختی مشابهی با سوفیسم پیدا کرد. برجسته شدن زبان و در نتیجه اصالت یافتن آن در سخن فلسفی به‌تدریج تعیین معیارهای متمایز ساختن نقاد ادبی از نقادی فلسفی را دشوار و دشوارتر ساخت. آنگاه به‌انکار بنیاد معرفت‌شناسانه خرد فلسفی انجامید و در افراطی‌ترین وجهه خود اساس خردگرایی و امکان کسب معرفت را نادیده انگاشت و آن را به‌عرصه‌هایی غیرمعرفتی احاله داد. تنوع اندیشه‌های موسوم به‌پسامدرن نباید موجب فراموش ساختن چنین ویژگی کمابیش مشترکی در این‌گونه اندیشه‌ها شود.

پسامدرنیسم در پرتو اصالت بخشیدن به‌زبان و ارجاع امر داوری عقلانی به‌عرصه‌های غیرمعرفتی به‌شکل مؤثری قابلیت‌های خرد را به‌حاشیه رانده است. در این حاشیه‌نشینی؛ مقوله‌های عصری، گفتمانی و زبانی جایگزین عقلانیت مورد باور در روزگار روشنگری شدند و از همین‌رو موضوع آمیختگی معیارها بار دیگر در زمینه اصالت یافتن زبان فرصت طرح مجدد پیدا کرد.

ما در این نوشتار ضمن بررسی اجمالی دلایل رویکرد فلسفه به‌موضوع زبان، از توابع سیاسی چنین امری نیز خواهیم گفت. اندیشمند مورد گفتگو در نوشتار ما - هابرماس - در پاره‌ای از مجادلات خود به‌ویژه با پیروان مکاتب هرمنوتیک و نیز با فیلسوفان پسامدرنیست از نگرانی مستمر خود نسبت به‌عواقب سیاسی اصالت یافتن زبان در سخن فلسفی می‌گوید.

هابرماس چنین برداشتی را از فلسفه با روح انتقادی فلسفه در تعارض می‌بیند و اعتقاد دارد که در پرتو اصالت یافتن زبان یا همان که نوشتار ما از آن با عنوان زبان‌گروی یاد می‌کند، کمتر می‌توان از نقادی مثر ایدئولوژی‌ها

سخن به میان آورد.

ما می‌کوشیم تا با بازخوانی این نگرانی هابرماس، هم در آثار خود وی، امکان فراروی و استعلای از از مقوله زبان را بررسی کنیم و به تبع آن، امید به نقادی متمر ثمر ایدئولوژی را واقع‌بینانه نشان دهیم.

## گرایش فلسفه به زبان

سخن را با طرح یک پرسش ادامه می‌دهیم و آن اینکه چگونه و براساس چه تحولی، جهان فلسفی در قرن بیستم تا این حد آغشته و آلوده به مفاهیم، مفروضات و دغدغه‌های زبانی شده است؟ چگونه است که طرح عظیم‌ترین و ماندگارترین بناهای فلسفی روزگار ما، هر یک به نحوی مسئله «زبان» را در میان می‌آورند؟ و فراتر از آن به کدام دلیل یا دلایل، اساساً تأسیس بسیاری از بناهای فلسفی در فضایی غیرزبانی امکان‌پذیر نیست؟ البته، التفات به زبان در سنت باستانی فلسفه نیز مسبوق به سابقه است. اگر یکی از آوردگاه‌های پراهمیت مباحث زبانی را نشانه‌شناسی فرض کنیم، این التفات رنگ و روپی واضح‌تر به خود خواهد گرفت. در این خصوص افلاطون یکی از پیشگامان است. کتاب «کراتیلیوس» او به بررسی منشأ زبان می‌پردازد و اصطلاح «سمیوتیک» به معنای نشانه‌شناسی نیز ریشه‌ای یونانی (seme) دارد.<sup>(۱)</sup> با این وجود، آنچه در دوران مدرن و به‌ویژه - روزگار ما - زبان را در کانون التفات فیلسوفانه قرار داده است، منشأ در رویدادهای فکری دیگری دارد. رشته‌ای از تلاش‌های فلسفی که با فیلسوفان ریاضیدان آغاز شده، با تأملات پس‌اساختارگرایانه به اوج می‌رسد.

«راستی، چه وجه مشترکی میان فلسفه‌ای که از فرگه آغاز می‌شود و به‌ویتنگشتاین<sup>۱</sup>، کارنپ<sup>۲</sup>، آستین<sup>۳</sup> و کواین<sup>۴</sup> می‌رسد از یکسو و تفکری که از نیچه سرمنشأ می‌گیرد و به‌جانب تفکر هایدگر، فوکو و دریدا می‌رود از سوی دیگر وجود دارد؟ به‌رغم اختلاف‌های بسیار مهم میان همه افرادی که نام بردیم، همگی یک اشتغال خاطر مشترک دارند و آن اینکه ما بعدالطبیعه را به‌عنوان گفتار<sup>۵</sup> نقد کرده و در نتیجه به‌نوعی به نقادی زبان پرداخته‌اند.»<sup>(۲)</sup>

التفات به نقادی زبان و تلقی فلسفه به‌منزله نوعی گفتار، خود منشأ در جابجایی دیگری دارد. علی‌الظاهر در روزگار ما تأکید بر بحث «معرفت» که نقطه عزیمت و آغازین در شیوه دکارتی به‌تأمل فلسفی است جای خود را به تمرکز بر مسئله «معنا» سپرده است.<sup>(۳)</sup> در این جابجایی، فهم جهان «معرفت محور» در فلسفه، بر جهان «معنا محور» مقدم است. معرفت‌گرایی دستاورد اساسی شک دکارتی بود. معرفت‌گرایی عبارت است از باور به امکان‌پذیری شناخت هستی بر پایه بررسی فلسفی و استدلالی. این اندیشه در دوران پیش از افلاطون نیز به‌گونه‌ای وجود داشت. در واقع سقراط منادی اصلی چنین باوری بود و می‌کوشید تا در پرتو آن معرفت فلسفی را از شکاکیت سوفسطاییان نجات بخشد. معرفت‌گرایی با شک دستوری دکارتی بالنده گردید و موضوع و درون‌مایه اصلی معرفت‌شناسی واقع گردید. اندیشه‌ای مبتنی بر تصویری کمی از جهان و معرفی آن به‌مثابه «جوهری» با ذات «امتداد» که در مقابل

1. Wittgenstein
2. Karnep
3. Astine
4. Quaine
5. Discourse

جوهری روحانی، یعنی «من» یا سوژه قرار گرفت. دکارت با تکیه بر دانش ریاضیات خود کوشید تا به‌ایجاد چنین تصویر کمی و ریاضی‌گونه‌ای از هستی مبادرت ورزد و معرفت یقینی مورد نیاز فلسفه را از راه احتجاج ریاضی در دسترس قرار دهد. جهان یقینی دکارت در خارج از ذهن یا همان ابژه وجود واقعی و خارجی داشت، در صورتی که ماحصل آن معرفت نزد ذهن یا سوژه موجود بود. چنین باوری نه تنها جهان عین را از جهان ذهن متمایز ساخت، بلکه علاوه بر این تفکیک، مسئله معرفت را بیش از پیش در میان آورد. از این پس جهان، که عبارت بود از «مجموعه اشیاء» یا «هستومندها» به‌نحو مستقلی خارج از ادراک و آگاهی ما حضور یافت. بنابراین لازم است که «معرفت» به‌عنوان میانجی میان این دو عرصه متمایز، یعنی سوژه - ابژه از ذهن به‌جهان واقع پل بزند. عمل شناخت یا کسب معرفت در پی این تماس حاصل می‌آید و ماحصل آن که عبارت است از مطابقت ذهن با عین، به‌منزله ثمره تلاش سوژه برای تطابق واقعیت با ابژه، مقوله «معرفت» را بنیاد می‌نهد.<sup>(۴)</sup>

از دکارت به‌اینسو، که عرصه فلسفه ایده‌آلیستی است، کمابیش محملی برای طرح واضح‌تر و ارایه روشی کارآمدتر به‌منظور کسب همین «معرفت» بوده است. کانت و هگل، هر یک قهرمانانه در این عرصه با شجاعت تمام تکمله‌هایی بر سنت فلسفی زمان خود وارد آوردند، تکمله‌هایی که بیش از آنکه جنبه‌های ایضاحی و تکمیلی داشته باشند، در صدد نفی مفروضات پیشین و سست کردن بنیادهای تازه تأسیس فلسفی زمان بر آمدند.<sup>(۵)</sup> کانت در «تمهیدات»، با تردید در وجود جهان بیرونی آغاز می‌کند، نه از آنرو که بخواهد در پایان نیز به‌شکاکیتی تمام عیار برسد، بلکه بیشتر به‌آن دلیل که حیظه فاهمه انسان را ترسیم کند و تنگناهای آن را نشان دهد:

«اینکه در خارج از ذهن ما چیزی واقعی وجود دارد که با ادراکات بیرونی ما نه فقط مطابق است بلکه باید مطابقت داشته باشد نیز از جمله اموری است که اثبات آن به‌عنوان ارتباط نفس‌الامری اشیا هرگز ممکن نیست.»<sup>(۶)</sup> از آن پس رسالت فلسفه کانتی تلفیق عناصری معرفت‌زا بود که فرآیند فهم را امکان‌پذیر سازد. ایجاد آشتی میان دو خصم دیرینه - حس و خرد - به‌نماینده‌گی افرادی چون [فی‌المثال] هیوم<sup>۱</sup> و لایبنیتز<sup>۲</sup> در «سنجش خرد ناب» و تفکیک میان قضایای تألیفی و تحلیلی، ما تقدم و متأخر و ارایه نظریه‌ای برای فهم در قالب «مقولات» دوازده‌گانه و دو مقوله «زمان» و «مکان» از نسخه‌های کانتی برای فهم‌پذیر ساختن جهان‌بینی مستقل از آگاهی بودند.<sup>(۷)</sup> با این وجود کانت؛ برخلاف دکارت، فاهمه را حریف همه قلمروهای جهان مستقل از آگاهی نمی‌داند. دست کم، عرصه جهان غیرپدیداری یا ذوات معقول (نومن) یا شیء فی‌نفسه‌ای هم هست که تنها می‌دانیم وجود دارد و بس. آن عرصه به‌کل از قلمرو ادراکات و خرد آدمی به‌دور است و از اینرو:

«ما با اشیایی غیر از آنچه به‌یک تجربه ممکن تعلق دارد سر و کاری نداریم و این دقیقاً به‌آن علت است که آن اشیا در هیچ تجربه‌ای بر ما عرضه نتواند شد و در نتیجه برای ما هیچ‌اند.»<sup>(۸)</sup>

هگل در ادامه همین سنت ظاهر می‌شود اما با پیشنهادی دیگر. این بار فلسفه استعلایی کانت، جای خود را به‌پدیدارشناسی روح می‌سپرد و فهم جهان از طریق مقولات، به‌نفع فهم دیالکتیکی هگلی صحنه را ترک می‌گوید. آنچه از فلسفه کانت بیش از هر چیز دیگری فریاد هگل را بلند کرده بود، مفهوم متناقض‌نمای «شیء فی‌نفسه»

1. Hume  
2. Libnitse

کانتی است. نومن کانت به‌طور بالعرض ناشناخته باقی نمانده است (مثلاً به‌طور اتفاقی) بلکه فاهمه ذاتاً در شناسایی او مختل است. از اینرو بخشی از وجود آن و نفس وجود داشتن آن، شناسایی شده و بخشی دیگر (چیستی و ماهیتش) ناشناس باقی مانده است، آن هم نه به‌طور اتفاقی، بلکه به‌نحوی ماهوی و ذاتی. هگل این استدلال کانت را نمی‌پذیرد:

«واژه وجود فقط دارای یک معناست و آن امکان شناخته شدن است و امکان در آمدن چیزی به‌حیطه شعور انسان. وقتی می‌گوییم که چیزی وجود دارد، معنایش این است که آن چیز امکان دارد که موضوع شعور ما واقع شود. پس وجود، پیوسته و وابسته به‌شعور است و [اینابراین] نظریه وجود ناشناخته «نومن» تناقض‌آمیز است».<sup>(۹)</sup>

تا اینجا همچنان موضع اساسی، موضع تفکیک سوژه از ابژه و به تبع آن معرفت از معناست. تنها تفاوت، در راه‌های کسب معرفت است. اما علی‌الظاهر، نفی شیء فی‌نفسه، پیامدهای بیشتری هم خواهد یافت.

در نظر آوردن این مفهوم یعنی شیء فی‌نفسه، نه تنها مستلزم تناقض است، بلکه فرض آن یعنی فرض عینیت داشتن جهانی خارج از آگاهی و در واقع تفکیک ماده و صورت شناخت از یکدیگر و بیگانه‌سازی این دو است.<sup>(۱۰)</sup> حال آنکه دیالکتیک هگلی، با طرح مفهوم از خودبیگانگی اندیشه یا الیناسیون و تولید مفهوم سوم از درون ماده الینه آگاهی، جهان تفکیک یافته ماده و صورت آگاهی را به‌تدریج در یک حقیقت سوم ادغام می‌کند. چنین امری می‌تواند به‌زبان ساده‌تری نیز بیان گردد. هر پدیده‌ای به‌باور هگل حاوی تناقض است. تاریخ - که از قضا بخش لاینفک فلسفه هگل نیز هست - منجر به‌بروز تمام عیار تناقضات درونی یک «ایده» یا اندیشه است. همین فرآیند بروز و ظهور تناقض‌های یک ایده است که به‌ز خودبیگانگی تعبیر می‌گردد. ایده از خودبیگانه یا الینه در همان فرآیند تاریخی، ایده متضاد با خود را می‌آفریند و این ایده متضاد در امتزاج با نقیض خود، ایده کاملاً متفاوت نوظهور را. چرخه دیالکتیک هگلی تا رفع کامل تناقض از آگاهی یا همان - پایان تاریخ - استمرار خواهد داشت. از اینرو هگل دیالکتیک باور نمی‌تواند به‌تفکیک جهان پدیداری از جهان شیء فی‌نفسه باور داشته باشد. در واقع او مسیر دیگری را می‌پیماید - فرآیند دائم رفع تناقض از طریق یک چرخه زوال‌ناپذیر دیالکتیکی - از اینرو فیلسوفان مابعد هگل، کما بیش، در جستجوی غلبه بر تناقض‌ها، تعارض‌ها و دوگانگی‌ها و از جمله غلبه بر تعارض و دوگانگی سوژه - ابژه‌اند. از آن جمله؛ ترسیم جهان آن‌گونه که هوسرل<sup>۱</sup> در پدیدارشناسی خود بدان فکر می‌کند:

«بالنگیختن تأمل درباره نسبت شناخت با عین (ابژه) دشواری‌های عمیقی بروزمی کند ... چگونه می‌توانیم از تطابق میان شناخت و متعلق شناخت مطمئن باشیم؟ معرفت چگونه می‌تواند از خودتعالی یابد و به‌طرزی قابل اعتماد به‌متعلق خود دست یابد؟ ...»<sup>(۱۲)</sup>

به‌هر میزان که فاصله سوژه و ابژه از یکدیگر کمتر می‌شود و جهان مستقل از آگاهی بی‌اهمیت، بر جستگی مسئله معرفت نیز دستخوش زوال قرار می‌گیرد. بدین‌سان، سخن از تطابق هستی و فهم یا انطباق سوژه با ابژه به‌تدریج از حوزه توجه خارج شده، سوژه اهمیت بیشتری کسب می‌کند. اوج این «سوژه محوری» در رویکرد فلسفی نمایان می‌شود، به‌نام «پدیدارشناسی». وظیفه اصلی پدیدارشناسی «مرکزیت بخشیدن به‌من» یا سوژه است.<sup>(۱۳)</sup> گذار هوسرل از دکارت به‌پدیدارشناسی اگرچه با هدفی مشترک با او - یعنی نیل به‌آگاهی ناب - صورت گرفت، ابزار

متفاوتی را در پی آورد. نقد هوسرل بر دکارت مبنی بر تفکیک سوژه از ابژه، تأکید بر «ساختارهای ذاتی آگاهی» را ایجاب می‌نمود.<sup>(۱۴)</sup> در واقع؛ رابطه پدیدار آگاهی با من شناسنده بیش از آنکه نیازمند به‌تحلیل و ارزیابی ماده آگاهی (پدیدار) باشد، نیازمند تأکید و تمرکز بر من یا سوژه (ساختار آگاهی) است. اینجاست که مسئله معنا اهمیت پیدا می‌کند. ساختار آگاهی شکل گرفته در «من» التفاتی به‌جهان مستقل از آگاهی ندارد. این ساختار بیش از هر چیز به‌نظامی ذهنی متکی است که به‌طور قهری به‌تولید معرفت یا عمل تطابق (ذهن با عین) می‌پردازد. لذا، از مقوله‌ای محتوایی یعنی ماده آگاهی به‌مقوله‌ای آلی و ابزاری یعنی صورت آگاهی سیر می‌کنیم. بدین‌سان این گذار، ما را از منزل معرفت به‌منزل معنا که همان «امکان‌های ذهن برای ایجاد تطابق با ابژه‌اند» عبور خواهد داد. هر معنایی، امکانی است که سوژه یا ذهن برای برداشت از ابژه در اختیار دارد.

رویکرد فلسفی دیگری که باز هم گذار از معرفت به‌معنا را در پی خواهد آورد، زبان‌گروی است. شیوه‌ای که بیش از پدیدارشناسی می‌تواند به‌کمرنگ شدن موضوع معرفت به‌مثابه یک دغدغه فلسفی دامن بزند. از آنجا که در این تحقیق، تأکید اصلی بر نقد زبان‌گروی است، در این خصوص به‌تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت. به‌همین منظور رهیافت زبان‌گروانه را در چهار عرصه بررسی خواهیم کرد:

عرصه فلسفه تحلیلی، عرصه فلسفی نیچه و هایدگر، عرصه هرمنوتیک و عرصه پسامدرنیسم.

## ۱ - فلسفه تحلیلی

صرف‌نظر از آغازگران این مسیر، از جمله فرگه<sup>۱</sup>، مور<sup>۲</sup> و راسل<sup>۳</sup>، گرانیگاه این رهیافت را باید در اندیشه‌های لودویک ویتگنشتاین جستجو کرد. او از نخستین فیلسوفان عصر ما بود که به‌منظور دریافت و تحلیل جهان، مسیر تحلیل زبان را دنبال کرد. در واقع ویتگنشتاین که به‌فراخور درس‌های منطقی آموخته شده نزد منطق دانانی چون راسل، عرصه‌ای ریاضی‌گونه از فهم فلسفی جهان را برگزیده بود. یگانه راه برای نیل به‌فهم هستی را تحلیل منطقی زبان فرض می‌کرد. پیرایش زبان از آلودگی‌های زبان روزمره و دستیابی به‌زبانی نمادین و ریاضی‌گونه، که البته پیش از او رویای فرگه و راسل نیز همین بوده است. با این حال ویتگنشتاین برای آنکه این رویا جامه عمل بر تن کند، رهنمودهای دیگری هم ارائه کرد. بررسی دیدگاه‌های او در این مجال امکان‌پذیر نیست. قصد ما بیش از آنکه بازخوانی اندیشه‌های وی باشد، بررسی شبکه‌ای از دلایل است که هر یک در برجسته شدن مفاهیم زبانی سهیم بوده‌اند. اشاره کوتاه ما به‌نحله‌های فلسفی را باید با همین ملاحظه ارزیابی کرد.

به‌طور خلاصه استدلال ویتگنشتاین در رساله (تراکتاتوس) این است که اگر ما درباره جهان می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم، باید چیزی بین زبان و جهان مشترک باشد. عنصر مشترک باید در ساختار آن دو باشد. ما هنگامی می‌توانیم ساختار یکی را بشناسیم که ساختار دیگری را. چون منطق ساختار زبان را آشکار می‌کند، باید ساختار جهان را نیز آشکار کند.<sup>(۱۶)</sup> دستاورد این درنگ فلسفی در مسیری بود که از سرزمین فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین متقدم

1. Freghe
2. Moor
3. Rassel

عبور می‌کرد: نظریه تصویری زبان و نظریه تابع ارزش بودن آن. در حقیقت تمرکز بر زبان و رهیافت زبان‌گروانه در این دستاورد فلسفی، ارمغان نگاه منطقی به‌هستی داشتن است. تحلیل جهان به «فاکت‌های بنیادین منطقی» و متناظر دانستن هر فاکت اتمی به یک «نام». در پایان، هر نام نیز در مقابل یک عین یا ذات بسیط (ابژه تجزیه‌ناپذیر) قرار می‌گیرد و این یعنی تناظر یک به یک زبان با جهان در نظریه تصویری، وی از همین موضع اثبات‌گرایان حلقه وین نظریه خود را پیرامون معنا دارای گزاره‌های تجربی بیان می‌کند. اصلی موسوم به تحقیق‌پذیری معنا.<sup>(۱۸)</sup> در واقع اگر کانت، مرزهای فاهمه را با طرح «نومن» به قلمروهای «معرفتی» معینی محدود کرد، ویتگنشتاین این مرزبندی را در جغرافیای «معنا» ترسیم نمود و نشان داد که «آنچه را که درباره‌اش نمی‌توان گفت، می‌باید درباره آن خاموش ماند».<sup>(۱۹)</sup> به بیان دیگر، دغدغه شیء فی‌نفسه جای خود را به دغدغه شیء بیان‌ناشدنی سپرد و باز هم در پرتو این معناگرایی، زبان اعتبار و منزلتی فزون‌تر یافت.

اگر ویتگنشتاین متقدم، با میانجی‌گری منطق و به‌بهانه ابهام‌زدایی از زبان، طرح مجدد معنا را در میان آورد، ویتگنشتاین متأخر به کل سویه زبان‌گرایانه بیشتر و تمام عیارتری اتخاذ نمود. نظریه بعدی او که منشأ بسیاری از تحولات عرصه‌های فلسفی در قرن بیستم شد، توجه به کاربرد لفظ در زبان برای شناخت معانی متفاوت را تجویز می‌کند. رویکرد پراگماتیستی ویتگنشتاین متأخر به معنای آن است که فهمیدن یک لفظ به معنای داشتن چگونگی کاربرد آن و توانایی به کارگیری آن می‌باشد. به عبارتی دیگر، طرح بسیاری از مکاتب فلسفی در اساس چیزی نیست جز کاربردهای متفاوتی که زبان در خود جستجو کرده است. در حقیقت مسایل فلسفی هنگامی حاصل می‌شوند که زبان به تعطیلات می‌رود! رویکرد دوم ویتگنشتاین به زبان با تأکید بر سویه پراگماتیستی، نقد اتمیسم منطقی، نفی زبان خصوصی و طرح مفهوم «بازی‌های زبانی» اعتبار دیگری به زبان‌گروی بخشید. از منظر ویتگنشتاین، زبان یک نوع پیروی از قواعد عمومی است. دلیل اینکه الفاظ می‌توانند به صورت واقعی استعمال شوند آن است که قواعدی واقعی وجود دارند که می‌توانند به صورت بین‌الذهانی عمومی مورد بررسی مجدد واقع شوند. رویای ویتگنشتاین متقدم در مورد ابهام‌زدایی از زبان و دستیابی به زبانی «دقیق» تعبیری واژگونه یافت. اگر قرار باشد به زبانی دقیق نایل شویم، ابتدا باید مفهوم «دقیق» را روشن سازیم. بدبختانه دقیق و غیردقیق اصطلاحاتی نسبتی‌اند. دو تعبیری که هر یک در رابطه با یک هدف یا یک معیار در درون یک زمینه (یا بازی زبانی) معین شکل می‌گیرند. فی‌المثال آنچه برای یک شیمیدان غیردقیق است، در ترکیب آشپزی بسیار دقیق به حساب می‌آید. بنابراین، حتی ابهام‌زدایی از زبان نیز موکول به ابهامات درون زبان است. اساساً گویی موضعی غیرزبانی در کار نیست که بتوان در عرصه آن، به نقادی و والایش زبان همت گمارد. در واقع ویتگنشتاین به این نتیجه می‌رسد که در رساله با یک الزام پیشینی به زبان رجوع شده و این در حالی است که فاکت‌های زبانی با اقتضا پیشینی ما مطابقت ندارند. یا به واقع، اصول منطق، خودشان از کاربرد زبان ناشی می‌شوند، نه این که کاربرد زبان مبتنی بر اصول منطق باشد. رجوع به زبان بالفعل و زندگی روزمره تلاشی است که ویتگنشتاین در دوره دوم فکری خود به آن می‌پردازد. بدیهی است، این رویکرد نه تنها بر زبان تمرکز می‌کند، بلکه اساساً برای عرصه‌های دیگر سهمی باقی نمی‌گذارد. وقتی در زبان نتوان موضعی ما قبل زبانی اتخاذ کرد و وقتی تحلیل جهان یکسره موکول بر تحلیل زبان باشد، واضح است که

ما به‌کل گرفتار در چنبره زبانیم و از زندان آهنین زبان، گریزگاهی نداریم.

## ۲ - فلسفه نیچه و هایدگر

آنچه این دو را در تقسیم‌بندی ما در کنار یکدیگر نشانیده، تنها نقد جهان مدرن و خردگرایی نیست. البته هابرماس در پاسخ به‌نقد‌های وارد آمده بر خردگرایی مدرن، نشان می‌دهد که محدودیت فهم و تلقی منتقدین مدرنیسم منشأ چنین ایرادهایی شده است. آنچه که به‌وی از آن به‌برداشت مفهومی محدود از عقل که در ذات خود ابزارگرایانه است نام می‌نهد در واقع،<sup>(۲۳)</sup> در ورای نقد خرد مدرن یا خرد روشنگری که بسیار مورد تأکید نیچه است، همداستانی او با هایدگر در زمینه‌ای دیگر نیز نقش می‌بندد. تأکید هر دوی ایشان بر زبان به‌ویژه، نزد هایدگر با طرح مفهوم «زبانیت هستی» که با سویه‌ای اصالت وجودی (اگزیستنیال) نیز همراه است. رویکرد زبان‌گروانه نیچه را باید در تعبیر وی از مفهوم حقیقت جستجو کرد. از سویی دیگر، منشی که نیچه در زبان شعری جستجو می‌کند و آن را مثل‌اعلای زبان می‌انگارد، منش استعاره‌ی زبان است. شاید به‌همین دلیل، وی هیچ‌چیزی را بر شعر مرجح نمی‌داند:

«نیچه در رساله کوتاه «درباره حقیقت و کذب به‌معنای فراسوی اخلاق» استعاره را منش اصلی زبان و شعر دانست ... در فراشد شناخت نیز [این استعاره] در حکم آغازست. ما ادراکی حسی را به‌تصویری ذهنی منتقل می‌کنیم و سپس به‌یاری استعاره‌های دیگر این تصویر را به‌زبان انتقال می‌دهیم ... پس استعاره معنایی شناخت‌شناسیک دارد و نیروی پیش‌برنده دانایی محسوب می‌شود».<sup>(۲۴)</sup>

اگر استعاره نیروی پیش‌برنده دانایی باشد و از سویی زبان هم از استعاره‌ها شکل بگیرد و نه از چیزی دیگر، آنگاه فراشد اصلی ساخت معنا و حقیقت، فراشدی زبانی است. بنابراین، استعاره در آنچه ذهن به‌عنوان حقیقت می‌شناسد، اصلی‌ترین نقش را دارد. نیچه تا آنجا پیش می‌رود که حتی اصطلاح‌های علمی را نیز چیزی بیش از استعاره نمی‌بیند.<sup>(۲۵)</sup>

هایدگر با وضوحی از این بیشتر به‌زبان می‌پردازد. به‌ویژه، در دوره دوم کار خود.<sup>(۲۶)</sup>

چنانچه در «هستی و زمان» اساسی‌ترین مسئله وی، مواجهه یا پیوند زبان با هستی فرض می‌شود. البته وی از زبان معنای موسعی را اراده می‌کند. زبان نزد او، همین زبان متداول واژگانی نیست که کاربرد آن در نوشتار و گفتار ایجاد ارتباط است، بلکه مراد او گسترده‌ترین معنای ممکن از زبان است. یعنی تمامی آنچه که با آنها معنا روشن می‌شود. «پس انسان در زبان زندگی می‌کند و همچون زبان است، هستی ما زبانگونه است و ما فقط در زبان زندگی می‌کنیم. ما هرگز نمی‌توانیم جایگاهی فراتر از زبان (یا خارج از آن) بیابیم و از آنجا به‌زبان بنگریم، یا بیاندیشیم یا بکشیم که تعریفش کنیم. حضور ما در این جهان به‌زبان ما وابسته است. انسان و معنا در مکالمه زنده‌اند. انسان مکالمه است».<sup>(۲۷)</sup>

هایدگر از موضعی غیردکارتی پیوند میان هستی و زبان را فهم‌پذیر می‌سازد. برخلاف آنکه زبان‌ها در فلسفه‌های دکارتی در قبال جهان وضع شده‌اند و بیرون از جهان قرار دارند، زبان نزد هایدگر شأنی هستی‌شناسانه دارد. و این یعنی اولاً بیرون از هستی فرض نشده و ثانیاً بر هستی‌شناسی تقدم دارد. بدین‌سان<sup>(۲۸)</sup> میان هستی و زبان رابطه ذاتی



متقابلی وجود دارد، تا آنجا که این دو یکی هستند.

«رابطه جهان و زبان، در استعمال زبان اظهار می‌شود و هستی آن، باعث ظاهر شدن و بیان‌شدگی شیء می‌شود. بدین ترتیب، این رابطه بیانگر آن است که هستومندی که مدلول یک کلمه است، درون جهان و همراه با هستومندی‌های دیگری است که درون جهان قرار دارد. از این همراهی، هایدگر با تعبیر «جهان شیء» یاد می‌کند.<sup>(۲۹)</sup> این امر نشان می‌دهد که زبان، معنای هستی‌شناسانه دارد و باید آن را در ساخت هستی در نظر آورد. به تعبیر وی، هستی هرگز بدون زبان خود را اظهار نمی‌نماید. او تعبیری زیبا دارد: «زبان، خانه هستی است» به این ترتیب زبان با دازاین و با جهان دازاین نیز پیوندی ذاتی دارد. از اینرو زبان ساختار جهان را شکل می‌دهد، بنا می‌کند و آن را قوام می‌بخشد.

### ۳ - عرصه پسامدرنیسم

تقریباً هیچ فیلسوف پسامدرنی را نمی‌توان یافت که از زبان گذشته باشد، بلکه غالباً در جهان زبان زیست کرده و راه ورود او به دنیای فلسفه، زبان بوده است. در حقیقت وجه مشترک آنچه که ما پست‌مدرنیسم می‌نامیم، دست‌کم در بسیاری از جوه همین سوپه زبان گرایانه است. در اصل این واقعیت که به‌چه دلیل پست‌مدرنیسم نیازمند به‌طرح معضلات فلسفی در جهانی زبان‌گرایانه است، تبیین‌های متفاوتی وجود دارد؛ اما، بیش از هر چیز، آنچه پست‌مدرنیسم را محتاج نگاهی عمیق‌تر به زبان نموده، رویکرد معرفت‌شناسانه است که درست، برعکس پدیدارشناسی، سعی در مرکزیت‌زدایی از سوژه دارد. اگر جریان معرفت‌شناسی از دوران دکارت به‌اینسو بازنگری شود، عمده دغدغه این جریان نسبت‌یابی میان ذهن به‌منزله شناساگر (سوژه) و جهان خارج از ذهن به‌مثابه موضوع شناخت (ابژه) به‌نظر خواهد رسید.<sup>(۳۱)</sup>

بدین‌سان، فلسفه کانت، هگل، پدیدارشناسی هوسرل، رویکرد زبان‌شناسانه و هرمنوتیک و فلسفه‌های پسامدرنیستی، بیش از هر چیز در حوزه معرفت‌شناسی، تلاش خود را معطوف به بررسی نسبت میان سوژه - ابژه نموده‌اند. تا آنجا که می‌توان ادعا کرد، اساساً این تبیین‌های متفاوت و گاه متضاد فلسفی، بیشترین درونمایه‌های متفاوت خود را از دیدگاهی که نسبت به ارتباط سوژه - ابژه برقرار می‌کنند، گرفته‌اند. در حقیقت، اگر قرار به بررسی تطبیقی مکاتب فلسفی روزگار ما باشد، علی‌القاعده روش معقول آن است که از همین دیدگاه معرفت‌شناسانه، مقایسه را آغاز کرد.<sup>(۳۲)</sup>

به‌هر میزان که پدیدارشناسی به‌سوژه و کنش آن در فرآیند فهم و کسب معرفت بها می‌دهد، نحله‌های پسامدرنیستی سعی در مرکزیت‌زدایی از سوژه و کمرنگ کردن نقش آن دارند. در مقابل، فرآیند معنایابی (یا معناسازی)، بیش از آنکه بر عهده سوژه نهاده شود، موکول به‌مفاهیم گفتمانی می‌گردد. بدین‌سان، نیازمندی پسامدرنیسم به‌طرح مجدد مسئله زبان، بیش از هر چیز از ناحیه تلاش آن برای مرکزیت‌زدایی از سوژه قابل طرح است:

«تأکید بر زبان، بیانگر مرکزیت‌زدایی از سوژه است. «خود» بیش از این دیگر از زبان برای بیان خویش استفاده نمی‌کند، بلکه این زبان است که از طریق شخص صحبت می‌کند. خود فردی به‌صورت واسطه‌هایی برای فرهنگ و زبان در می‌آید».<sup>(۳۴)</sup>

به‌بیان ساده‌تر، آنچه پیش از این در فرآیند فهم به‌ذهن (سوژه) نسبت داده می‌شود، اکنون به‌گفتمان نسبت

داده می‌شود. در واقع ما آدمیان نیستیم که با ذهنی فعال (فعالیت سوژه) معانی و معارف را شکار می‌کنیم، بلکه گفتمان‌ها که همان شبکه‌های زبانی، فرهنگی، تاریخی، سنن، آداب و... مقوله‌های عصری هستند، ما را به سخن در می‌آورند. محصول این به‌سخن در آمدن ما، چیزی است که ما تصویری معرفتی از آن داریم، اما چه بپذیریم و چه انکار کنیم، ما به‌منزله سوژگان، عمل فهم و معرفت‌آفرینی و معنایابی را مرتکب نگشته‌ایم، بلکه در بستری زبانی - گفتمانی، تنها محمل شکل‌گیری جبر آلوده و ناخودآگاهانه باورهای شده‌ایم که اکنون بر زبان جاری کرده و با در ذهن می‌پردازیم. در واقع، این سوژه‌زدایی چیزی نیست جز انکار توانایی ذهن ما در فهم، به‌صورتی مستقل و فارغ از الزام‌هایی که گفتمان‌ها برگردمان حصار کشیده‌اند. و نیز چیزی نیست جز انکار این اصل که اساساً معرفتی در کار است و ذهن قادر به کسب چیزی به‌نام معرفت، پسامدرنیسم، بیش از هر چیز، پیرامون این مفهوم مرکزی سامان می‌گیرد.

از میان فیلسوفان پسامدرنیسم توجه ژاک دریدا و ژان فرانسو لیوتار به‌زبان، به‌نظر بیشتر و چشم‌گیرتر است. در عین اینکه این دو فیلسوف، دستاوردهایی سترگ را به‌عرصه‌های فلسفی تفکر قرن بیستم تقدیم کرده‌اند. البته، میشل فوکو نیز نسبت به‌دغدغه معرفت‌شناختی مرکزیت‌زدایی از سوژه حساسیتی تمام عیار داشته است، اما نمی‌توان انکار کرد که او این مسیر را بیش از آنکه با اتکا به‌زبان‌گرایی طی نماید، در پرتو سنت فلسفی تبارشناسی پیموده است. هابرماس، در مقاله‌ای خواندنی فوکو را به‌دلیل همین سوژه‌زدایی ستوده، اگر چه در عین حال اعتقاد دارد مسیری که فوکو برای نفی سوژه از علوم انسانی سپری کرده راهی ناتمام است:

«میشل فوکو، بی‌شک نقد روشنگرانه‌ای بر تقید علوم اجتماعی در فلسفه سوژه وارد کرد. به‌نظر او این علوم می‌کوشند از تنگناها و گرفتاری‌های لاینحل سوژه‌ای که به‌نحوی متناقض خود را موضوع شناخت قرار می‌دهد بگریزند، ولی با این کار خود را به‌نحو هر چه عمیق‌تری گرفتار شیء گشتگی علمی‌گرایانه می‌سازند. با این همه فوکو به‌مسائل لاینحل روش کار خودش به‌اندازه کافی نیاندیشیده تا دریابد که نظریه قدرت خود او گرفتار سرنوشتی مشابه با سرنوشت علوم انسانی شده است، سرنوشتی که ریشه در فلسفه سوژه دارد».<sup>(۳۶)</sup>

اگر لیوتار<sup>۱</sup> با اتکا بر فلسفه ویتگنشتاین متأخر و طرح مفهوم بازی‌های زبانی می‌کوشد تا نشان دهد، قلمرو فعالیت سوژه، که محصول آن تولید فرا روایت است، آن‌گونه که مدرنیسم می‌پنداشت عرصه تاخت‌وتاز سوژه نیست بلکه یکسر محصور و محدود در عمل و کنش زبانی و بازی‌های زبانی است و دریدا نیز، تلاش می‌کند تا با طرح مفهوم «شالوده‌شکنی» بیش از هر چیز شالوده معرفت‌شناسانه سوژه را در فهم و خلق معنا در هم بریزد و بدین‌منظور، این عمل شالوده‌شکنی را در بستری زبانی، یعنی فرآیند خوانش متن در نظر می‌آورد، فوکو برای مرکزیت‌زدایی از ذهن به‌سراغ تبارشناسی می‌رود تا نشان دهد، ناکارآمدی سوژه از آنرو است که گرفتار در حصار قدرت است یعنی گرفتار در حصار همان چیزی که به‌وجود آورنده تاریخ، فرهنگ، زبان، سنت‌ها و در یک کلام «گفتمان» و صورت‌بندی‌های دانایی (Episteme) به‌زعم هابرماس تلاش فوکو نیز در مرکزیت‌زدایی از سوژه ناتمام و ناکام می‌ماند:

«فوکو ... در این کار، خودش به‌شیوه‌ای بسیار ناامیدکننده به‌دام روش نگارش تاریخ اکنون درمی‌افتد ... بدین‌سان متناظر با عینیت‌گرایی معطوف به‌اشراف [بر علم خود و بر واقعیت] که در علوم انسانی متداول است، سوژه‌گرایی

فوکویی پدید می‌آید ... تأکید بر تاریخ اکنون، نسبی‌اندیشی و نوعی تجویزگرایی پنهان کارانه، پیامدهای کوشش فوکو برای حفظ عنصر استعلایی معمول در گزاره‌های کلی و تعمیمی در درون مفهوم اساسی قدرت است، در عین حال وی می‌کوشد هرگونه عنصری از سوژه‌گرایی را از آن مفهوم بزداید»<sup>(۳۷)</sup>.

دریچه‌ای که دریدا به‌زبان می‌گشاید، علاوه بر آنکه به‌مرکزیت‌زدایی از سوژه مدد می‌رساند در سایه یکی از علایق فلسفی او نیز جای می‌گیرد. تمایل دریدا برای شکستن مرز میان فلسفه و ادبیات و شالوده‌شکنی در نسبت میان این دو، اساساً تفکر فلسفی، از همان دوران یونان باستان تلاش کرد تا مسیر خود را از مسیر ادبیات جدا سازد. اگرچه، پیش از سقراط و به‌ویژه پیش از ارسطو، بخشی از سنت فکری یونان باستان مندرج در میراث ادبی این خطه بوده است، تا آنجا که متنی مثل ایلید و اودیسه<sup>۱</sup> هومر، شان فلسفی داشته، منشأ تولید بسیاری از تأملات فلسفی بوده است. با این حال، از زمانی که استدلال‌آوری در عرصه فلسفه باب شد، فلسفه خود را نیازمند به‌استعاره‌زدایی و دور شدن از جهان ادبی دید.

در تاریخ تفکر غرب، ارسطو اولین پیشگامی است که فلسفه را به‌مسیری متفاوت از ادبیات سوق داد و آن را خالی از متون بلاغی ادبی و آرایه‌های زیباشناختی نمود. علی‌الظاهر، دریدا، این مرز را بار دیگر درهم نوردید و نسبت میان فلسفه و ادبیات را شالوده‌شکنی نمود:

«ادبیات و فلسفه دارای ذاتی متکی به‌خود نیستند. آنها مقولاتی بی‌ثبات و بدون ضمانت می‌باشند. اگر تضمین شده و طبیعی به‌نظر می‌رسند به‌خاطر سلطه توافق نظری نیرومند و مفروض در بنیاد تفکر بر آنهاست»<sup>(۴۰)</sup>.

لذا مرزهای ادبیات و طنز هیچ‌گاه نمی‌توانند قطعی باشند. از اینرو، برخی از مشخصه‌های متن ادبی می‌تواند با متون فلسفی مشترک باشد.<sup>(۴۱)</sup>

التفات دریدا به‌زبان از منظر دیگری نیز می‌تواند قابل طرح باشد. البته، این منظر نیز کماکان مرزهای ادبیات و فلسفه را به‌یکدیگر نزدیک می‌خواهد. کنش واسازی یا شالوده‌شکنی در واقع، به‌نفی سلطه سویه‌های معنابخش و اصلی یک متن فرا می‌خواند. در حقیقت همان‌گونه که دریدا می‌گوید «جمله‌های کلیدی نیرنگ متن هستند». به‌همین خاطر، شالوده‌شکنی در خدمت نفی سلطه سویه‌های مسلط در متن قرار می‌گیرد و سطوح و سویه‌هایی کمرنگ‌تر و حاشیه‌ای را پررنگ و مؤکد می‌سازد. گاه چنان می‌نماید که سویه اصلی و واقعی یک متن محتوای صریح آن است. کنش شالوده‌شکنی می‌گوید که نباید این ادعای ظاهری متن را پذیرفت، بلکه به‌جای جستجو در محتوای صریح متن به‌منظور فهم نقطه‌ای کور آن، می‌توان نقطه‌های کور را با نگاه به‌متن فلسفی در حکم یک متن ادبی جستجو کرد و اینجاست که دوباره فلسفه هم دیوار ادبیات می‌شود. از سویی دیگر، اگر آن‌گونه که ویتگنشتاین متأخر می‌پندارد، (که درست خلاف تفکر پیشین خود اوست) منطق را جزیی از زبان پنداریم و به‌تقدم زبان بر هر چیز دیگر، حتی اصول منطق اصرار ورزیم، می‌توانیم همداستان با دریدا، زبان‌آوری را در ساختی ساخت‌شکنانه مقدم بر منطق فرض نماییم:

«هدف ساخت‌شکنی دریدا و پیروان او واژگون کردن اصل اولویت منطق بر زبان‌آوری است. از چشم‌انداز ساخت‌شکنی، استدلال، خود گونه‌ای زبان‌آوری است. حوزه حاکمیت زبان‌آوری چنان گسترده و وسیع است که

منطق را نیز در برمی‌گیرد. (۴۳)

و اگر این‌گونه بیان‌دیشیم لاجرم دیدگاه دیگری نسبت به ارتباط فلسفه و ادبیات خواهیم داشت: «معنای رد اولویت منطق این است که به آثار فلسفی می‌توان همچون آثار ادبی نگریست و نقد متافیزیک را نیز نباید با معیارهای سنتی سنجش احکام فلسفی ارزیابی کرد».<sup>(۴۴)</sup>

پیوند لیوتارد با زبان از این هم محکم‌تر است. فضای زیست لیوتار و طرح موضوع او فضایی سراسر زبانی است. فضایی برخاسته از شیوه نگاه ویتگنشتاینی (متأخر) به تنگناها و معضلات فلسفه در دنیای امروز. لیوتار در وضعیت پسامدرن، ویژگی جهان امروز را که دچار آشفتگی و بحران است در چارچوبی کاملاً زبان‌گرایانه تحلیل می‌کند. اساساً وضعیت پسامدرن، یعنی وضعیت زبان در جهان امروز. اگر فلسفه دچار انسداد است، از آنروست که زبان فلسفه دچار لکت و ناتوانی شده است. وضعیت پسامدرن اثری است ملهم از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر. خطاب اصلی لیوتار در این اثر هابرماس است.

نقد عقل ارتباطی وی همانا نقد امکان توافق است.<sup>(۴۵)</sup> اگر هابرماس از حوزه عمومی سخن می‌گوید که به‌اتکای نقد ایدئولوژی و پالایش عقلانیت مدرن و تکمیل پروژه مدرنیته، می‌تواند زبان را، ابزار کنش ارتباطی قرار دهد، لیوتار از جهانی سخن می‌گوید که در آن فلسفه‌ها یا کلان روایت‌ها که هر یک بازی زبانی مستقلی هستند، قادر به ایجاد هیچ‌گونه کنش ارتباطی نخواهند بود. درست همان‌گونه که کاربردهای زبان از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر متفاوتند، کلان روایت‌ها نیز هر یک بازی زبانی خود را دارند. وضعیت پسامدرن، وضعیتی است که هیچ‌یک از این کلان روایت‌ها، اسطوره مشروعیت بخش تمام عیار و قطعی نیستند. از اینرو، روایی یا ناروایی هر یک به‌اندازه دیگری است.

چه این اسطوره مشروعیت‌بخش یا کلان روایت علم باشد، چه فلسفه، چه ایدئولوژی و چه جادو، سحر و افسانه: «ارزش عقلانیت علمی اکنون در معرض سؤال قرار دارد. ما نمی‌توانیم آن را معارض یا برتر از اشکال روایی ساده‌تر تفکر [مثل اسطوره، سنت، دین، افسانه و ...] بدانیم. زیرا اکنون می‌بینیم که مشروعیت آن بستگی به همین روایت‌ها دارد».<sup>(۴۶)</sup>

بنابراین، بازی زبانی علم، تنها یک بازی زبانی است میان بسیاری از بازی‌های زبانی دیگر، نه معتبرتر و نه قابل دفاع‌تر و این یعنی ویژگی اصلی جهان پسامدرن که به‌کل تحلیلی زبان‌گرایانه داشت. از سویی دیگر، لیوتار نیز مثل دریدا و بسیاری دیگر از فیلسوفان پسامدرن، و درست برخلاف سنت ارسطویی در فلسفه که عبارت است از بی‌مهری به جنبه‌های بلاغی در سنت فلسفی، مهم‌ترین ویژگی زبان را در قدرت بلاغت و زبان‌آوری می‌داند. به تعبیر او، اگر قرار باشد، کارکرد اصلی یک نظریه، ایجاد حس اقتناع و پذیرش در طرف مقابل باشد، در ماهیت عمل تفاوتی ایجاد نمی‌شود، چه این ایجاد حس اقتناع با قدرت استدلال صورت گیرد و چه از طریق جنبه‌های بلاغی زبان. بنابراین، به هر تقدیر، سخن گفتن نوعی مبارزه است و بهترین الگو برای فهم بازی‌های زبانی، الگوی مسابقه:

«سخن گفتن جنگیدن و بازی کردن است. کنش‌های زبانی به‌حوزه مسابقه‌های ورزشی تعلق دارند».<sup>(۴۷)</sup> بدینسان،

زبان، در سایه مطالعات پسامدرنیستی، جلوه و رونقی بیش از پیش می‌یابد.

#### ۴ - عرصه هرمنوتیک

توضیح ارتباط این عرصه با «زبان» شاید آسان‌تر از عرصه‌های دیگر فلسفی باشد. چه آنکه اساساً هرمنوتیک دانش فهم و تفسیر متن است و بدیهی است که آنچه واژه «متن» در ابتدا در ذهن متبادر می‌سازد، تداعی‌کننده یک نظام زبانی است که متن در درون آن فهم‌پذیر گردد. بنابراین بی‌آنکه در این مجال به بررسی بیشتر نسبت میان «زبان» و «تفسیر» هرمنوتیکی بپردازیم و یا آنکه فرصت بررسی شاخه‌های گوناگون دانش هرمنوتیک را داشته باشیم، به نقد رویکرد زبان‌گرایانه از سوی هابرماس التفات می‌کنیم. از آنجا که سویه اصلی نقد زبان‌گروی، در مجادلات فلسفی هابرماس با گادامر<sup>۱</sup> در حوزه هرمنوتیک خود را آفتابی می‌سازد، به‌طور ضمنی ناگزیر از طرح ملاحظاتی درباره رویکرد هرمنوتیکال گادامر نیز خواهیم بود. به‌منظور ادامه سخن و طرح دیدگاه هابرماس در نقد زبان‌گروی بررسی اصول اندیشه وی الزامی است.

#### هابرماس و زبان

نحوه ورود هابرماس به‌مباحث زبانی در پی ناکامی او در نقد علایق سه‌گانه آدمی قابل طرح است.<sup>(۴۸)</sup> البته پیش از این هابرماس، متوجه مفهوم «حوزه عمومی» می‌شود. در واقع همان عرصه‌ای که افراد در آن می‌توانند به‌منظور شرکت جستن در مباحث باز علنی گردهم آیند. مفهوم حوزه عمومی نزد هابرماس، مفهومی دشوار است. با این وجود فهم آن تا حدی منوط به‌درک مفهوم «جامعه مدنی» از نگاه سنت ایده‌آلیستی و روشنگری است. واضح است که در خصوص فهم جامعه مدنی در دو سنت ایده‌آلیستی و روشنگری نیز دشواری‌ها فراوانند. فی‌المثل، تبیین هگلی از جامعه مدنی درست در برابر تبیینی قرار می‌گیرد که در سنت روشنگری فرانسوی از جامعه مدنی آرایه می‌شود.<sup>(۴۹)</sup> هگل با تأکیدی که بر مفهوم دولت به‌مثابه پایان‌بخش تعارض‌ها و یا سنتز دو مفهوم خانواده و جامعه مدنی دارد، کمابیش جامعه مدنی را به‌عرصه عمومی و دولتی وابسته‌تر می‌سازد تا عرصه خصوصی شهروندی، حال آنکه، حوزه عمومی بورژوازی بیش از هر چیز، به‌کنش مدنی و نسبت میان گروه‌های اجتماعی و امدار است تا عرصه دولتی و عرصه ظهور قدرت سیاسی. آنچه در روزگار ما ناخرسندی هابرماس را برانگیخته می‌سازد دستکاری در حوزه عمومی است. در حقیقت، عرصه عمل عقل ارتباطی هابرماس، حوزه عمومی است و واضح است که زوال این حوزه نگرانی هابرماس را بر انگیزد. او نگرانی خود از زوال حوزه عمومی و یا کم رنگ شدن میزان نفوذ و قلمرو آن را با مفهوم «فتودالی شدن دوباره حوزه عمومی» توصیف می‌کند.<sup>(۵۰)</sup> ناکامی در نقد علایق سه‌گانه انسان زمینه ورود به‌مباحث زبانی است. «وی سه نوع علاقه بنیادی و ژرف را در نظر می‌گیرد که اشتغال خاطر ما با حوزه‌های گوناگون شناخت و معرفت را توضیح می‌دهد. علاقه ابزاری که رابطه ما با طبیعت را توصیف می‌کند، در علوم تجربی - تحلیلی کوشش ما برای اعمال سلطه و انضباط بر طبیعت به‌شناختی می‌انجامد که هابرماس از آن به‌عنوان شناخت تک‌ذهنی نام می‌برد. علاقه عملی [علاقه دوم] ما با رابطه بین ذهنی و تفاهم ارتباط دارد،

1. Gadamer

در علوم تاریخی - تأویلی ما با نیل به تفاهم متقابل و خودفهمی در جریان امور زندگی روزمره با این نوع از علاقه سر و کار داریم. سرانجام و مناقشه‌آمیزتر از همه علاقه‌ای است که هابرماس به‌عنوان علاقه‌رهای بخشی عنوان می‌کند. این علاقه توانایی ما به تفکر انتقادی درباره مفروضات ذهنی خودمان را توصیف می‌کند. هابرماس در این مقوله تأمل فلسفی و خودسنجی به‌شیوه نظریات مارکس و فروید را جای می‌دهد.<sup>(۵۱)</sup>

اکنون زمان آن است که این رویکرد شبه‌استعلایی کنار گذاشته شود و دستیابی به عقل انتقادی از درون چرخشی زبان‌شناختی حاصل آید. نظریه کنش ارتباطی محصول این چرخش است. مبنای این چرخش نظریه‌ای است پیرامون «بیان عمومی» که ریشه در زبان‌شناسی ساختاری فردینان دو سوسور دارد. در ملاحظات زبان‌شناختی سوسور، تمایز ظریفی میان دو مفهوم زبان<sup>۱</sup> و گفتار<sup>۲</sup> وجود دارد. زبان تمامی امکاناتی است که نشانگان زبانی در اختیار قرار می‌دهند و گفتار عبارت است از عمل یا کنش کاربردی زبان که نوعی کنش ارتباطی است. نظریه «بیان عمومی» با مفهوم گفتار مرتبط است. مراد وی از ارایه نظریه بیان عمومی، جستجوی اصول عمومی ارتباطی و نیل به‌همان عقلانیت ارتباطی است که می‌تواند مجرای تحقق علاقه‌رهای بخشی واقع گردد:

«... هابرماس علاقه‌ای به‌عرصه تجربی بیانات و گفتارها و یا طبقه‌بندی آنها و یا نیت و انگیزه و زمینه اجتماعی‌گنوده ندارد، بلکه او در جستجوی اصولی است که در سطحی عمومی و کلی حاکم بر کاربرد بیانی زبان هستند».<sup>(۵۲)</sup>

تفاوت هابرماس با ساختارگرایان زبانی در سویه انتقادی است که وی برای جنبه گفتاری زبان قایل است. اگر برخلاف آنچه که زبان‌شناسان ساختاری می‌پندارند و بخش‌های عملی و بیانی زبان را صرفاً از اصول ساختاری آن انتزاع می‌نمایند، بتوان اصول کلی زبان را نه به‌نحوی تجربیدی و نه به‌نحوی تجربی، بلکه به‌شیوه‌ای استعلایی (کانتی) استخراج کرد و قایل به‌موضعی استعلایی در زبان بود که علیرغم کاربردهای محتوم و ساختاری آن در معرض کنش انتقادی قرار گیرد، می‌توان به‌حضور اندیشه انتقادی رهای بخشی در حوزه «گفتار» امید بست. در آن صورت، عقل ارتباطی که کاربرد زبان در عرصه عمومی است، عرصه‌ای پویا و انتقادی باقی خواهد ماند. نظریه کنش ارتباطی نیز در واقع رسالتی ندارد، جز نقد آسیب‌های ارتباطی که کنش عملی زبان یا بیان عمومی در طول تاریخ انسان‌ها رقم زده است. در حقیقت، عقل ارتباطی که براساس الگوی زبان‌شناختی هابرماس پی‌ریزی گردیده است، می‌تواند مبنای محکم و قابل تضمینی برای مباحثه آزاد در حوزه عمومی فرض شود.<sup>(۵۴)</sup>

## ۱ - هابرماس و نقد زبان‌گروی (رویکرد استعلایی)

با وصفی که ارایه گردید، کمابیش باید عنوان فوق متناقض نما به‌نظر آید. چرا که اساساً هابرماس در عرصه‌ای زبانی از امکان گفتگوی آزاد سخن می‌گوید و نحوه ورود او به‌مفهوم عقل ارتباطی، کاملاً مندرج در گونه‌ای زبان‌گروی است. این تناقض، زمانی رخت برخواهد بست که موضع زبانی هابرماس را در مواجهه وی با گادامر ارزیابی کنیم. در این مجادله فلسفی، هابرماس نگران آن است زبان‌گروی آن‌گونه که گادامر در ذهن دارد امکان

1. Langue  
2. Parole

نقد ایدئولوژی را منتفی سازد و عمل‌رهایی‌بخشی را معطل گذارد - سعی در ترسیم موضعی استعلایی در زبان دارد.<sup>(۵۵)</sup> این موضع به‌گمان هابرماس، می‌تواند تضمینی باشد برای حضور وجود جهانی ما قبل زبانی که در عرصه آن عقل انتقادی با عقل ارتباطی مشترکاً، به‌نقد ایدئولوژی خواهند پرداخت. به‌اعتقاد هابرماس، نقد ایدئولوژی زمانی امکان‌ناپذیر است که خود نقد، به‌مثابه کنشی زبانی مندرج در درون مفهوم کلی و عمومی تأویل باشد. از اینرو تأویل‌گرایی افراطی گادامری، عملاً راه را بر نقادی ایدئولوژی و بالطبع، نقادی رهایی‌بخش و کنش عقل ارتباطی خواهد بست. به‌ویژه آنکه مواجهه هابرماس با گادامر، جنبه‌های بود‌شناسانه هرمنوتیک فلسفی گادامر و مارتین هایدگر را نیز در برمی‌گیرد. بنابراین، زبان در دو عرصه هستی و تأویل قابل ارزیابی است و هرگونه نقدی بر ایدئولوژی باید با جنبه‌های تأویلی و بود‌شناسانه زبان، هم‌زمان باشد. بررسی هرمنوتیک فلسفی گادامر ولو به‌اجمال و اختصار مفید خواهد بود.

## ۲ - گادامر: هستی، زبان، تأویل

برنامه مطالعاتی گادامر در کتاب «حقیقت و روش» کمابیش در مواجهه‌های اولیه خود همان مسیری را می‌پیماید که غالباً سایر مکاتب هرمنوتیکی پی‌موده‌اند. نقد روش‌شناسانه علوم اثباتی و تردید در اساسی‌ترین مدعای این علوم یعنی «عینیت»<sup>(۵۶)</sup> و نقد فاصله‌گذاری و بیگانه‌سازی که این علوم به‌سودای دستیابی به‌دانش عینی میان سوژه و ابژه برقرار کرده‌اند. تا اینجا، سوژه نقد اثبات‌گرایی کماکان به‌سنت فلسفی و هرمنوتیک فیلسوفانی چون ویلهلم دیلتای<sup>(۵۷)</sup> شبیه است. سنتی که اساس علوم اثباتی را به‌ویژه در حوزه مطالعات انسانی و اجتماعی سودمند و اصل به‌هدف نمی‌داند. اما تفاوت گادامر با دیلتای در محتوای این نقد است. برخلاف دیلتای که هرمنوتیک را روش درست فهم در علوم انسانی فرض می‌کند و مقوله تفسیر آن هم با رویکردی تاریخی را در علوم انسانی جایگزین تبیین در علوم طبیعی قرار می‌دهد، گادامر سودای ارایه روش هرمنوتیک در علوم انسانی را در سر نمی‌پروراند. او همدستان با هایدگر هرمنوتیک را هنر فهم یا روش‌شناسی علوم انسانی تلقی نمی‌کند، بلکه بیش از این، درصدد ترسیم شرایط وجودی عمل فهم برمی‌آید. در واقع، وجهه همت گادامر پیوند دادن هستی‌شناسی (وجودشناسی) با فهم است. از اینرو هرمنوتیک گادامر، هرمنوتیکی وجودشناسانه است. هرمنوتیک فلسفی گادامر در پی رسیدن به‌شرایط بنیادینی است که زیربنای پدیده فهم در همه اشکال آن قرار می‌گیرد:

«این هرمنوتیک فهم را حادثه<sup>۲</sup> می‌داند، امری که برای مفسر، اتفاق می‌افتد، نه این که نتیجه عملی باشد که فهم‌کننده آن را سرپرستی می‌کند. در هرمنوتیک فلسفی، پرسش آن نیست که ما، در عمل فهم چه می‌کنیم یا چه باید بکنیم، بلکه پرسش در این است که در واقعه فهم، در ورای خواست و فعل ما چه اتفاقی می‌افتد و منطق و عوامل مؤثر در تحقق این واقعه چیست؟ به‌همین دلیل است که هرمنوتیک فلسفی هستی‌شناختی است، نه روش‌شناختی»<sup>(۵۸)</sup>.

نکته دیگری که در هرمنوتیک فلسفی گادامر بر آن انگشت انتقاد می‌گذارد، آن است که هدایت عمل فهم

1. Wilhel Dilthay
2. Event

با پیش‌داوری‌هاست. پیش‌فرض و پیش‌داوری شرط ضروری هر فهم تاریخی و غیرتاریخی است. عمل فهم که عبارت است از امتزاج متنها یا افق‌های دلالتی، اتکای کامل به پیش‌فرض‌های فهم‌کنندگان دارد. پیش‌فرض‌هایی که مندرج در تاریخ و سنت است. اما با افق زمانی خود مفسر نیز پیوند می‌خورد و در واقع بر آمده از امتزاج سنت تاریخی فهم و موقعیت هرمنوتیکی مفسر است.

مسئله‌حایز اهمیت دیگر در هرمنوتیک فلسفی گادامر، زبان‌مندی فهم است. این ایده، برخلاف گمان عمومی شکل می‌گیرد که زبان گفتاری و نوشتاری را به‌منزله‌علایم و نشانه‌هایی برای انتقال معنا و ارتباط فرض می‌گیرد. در این رویکرد، سرشت فهم از سرشت زبان متمایز می‌گردد. زیرا جهان زبان، جهان نشانگان و علایم است و جهان فهم، جهان اتصال فهم‌کننده با محتوای این نشانگان. در برابر این دیدگاه، موضع گادامر قرار می‌گیرد که قایل به‌انکار فاصله میان فهم و زبان است و ماهیت فهم را زبانی می‌پندارد.<sup>(۶۰)</sup> از نگاه گادامر، این‌گونه نیست که ما در ابتدا چیزی را بفهمیم و سپس با کمک گرفتن از معانی واژگان، تفسیری زبانی را انتخاب نماییم. بلکه تفسیر، که اساساً عبارت است از یافتن کلماتی برای فهم - نفس فهمیدن است نه عملی مقدم یا مؤخر از آن، بنابراین تنها پیش‌فرض بنیادین برای عمل فهم (هرمنوتیک) زبان است:

«زبان واسطه عامی است که فهم در آن واقع می‌شود. هر فهمی تفسیر و هر تفسیری در وساطت زبان جای گرفته است. زبانی که به‌موضوعات این اجازه را می‌دهد که به‌کلمات درآیند و در عین حال زبان خود مفسر نیز باشند. زبانی بودن فهم، واقعیت آگاهی به‌لحاظ تاریخی اثر پذیرفته است. ارتباط جوهری میان زبان و فهم، نخست در این واقعیت قابل رویت است که گوهر سنت در وساطت زبان موجود می‌باشد، به‌طوری که موضوع تفسیر ترجیحاً زبانی است»<sup>(۶۱)</sup>

گرایش گادامر به‌زبان، بیش از این‌هاست. تا آنجا که از نگاه او درک و ذهنیت ما نسبت به‌جهان خارج، زبانی است و نگرشی که ما نسبت به‌جهان اتخاذ می‌کنیم، در جایی جز زبان حضور ندارد. ابتدا در ذهن انسان نگرش نسبت به‌جهان شکل نمی‌گیرد تا بعد از آن به‌قالب الفاظ و کلمات درآید، بلکه اصولاً زبان و ذهن سرشتی واحد دارند. دنیای ذهنی آدمیان بر زبان مقدم نیست. او در کتاب حقیقت و روش این نکته را با بیانی صریح این‌گونه بازگو نموده است:

«زبان صرفاً یکی از دارایی‌های انسان در دنیای ذهنی او نیست؛ بلکه این واقعیت که آدمی دنیایی دارد که، متکی بر زبان است، این مطلب، روح واقعی کلام هامبولت<sup>۱</sup> است که می‌گفت: زبان‌ها، جهان‌بینی‌ها هستند»<sup>(۶۲)</sup>

### ۳ - موضع هابرماس

هرآنچه در اندیشه گادامر امکان کنش ارتباطی و عمل عقل‌رهایی‌بخش را تهدید کرده یا نادیده بگیرد، موضعی است که هابرماس در آن بر سر مخالفت در می‌آید. نخست آنکه مفهوم پیش‌داوری در هرمنوتیک فلسفی گادامر را که رکنی اساسی در عمل فهم می‌باشد، در جنبش روشنگری بی‌اعتبار گردیده است. روشنگری غالباً، پیش‌داوری را به‌بار معنایی منفی احاطه داده که حاصل آن ظهور علم اثباتی است که مدعایی عظیم در نزدیک شدن بی‌طرفانه

1. Humbolt



به‌پدیده‌ها برای فهم آنها دارد. گادامر سعی در بازسازی دوباره مفهوم پیش‌داوری و اعتباربخشی مجدد به آن دارد. در این راستا، مواجهه با عقلانیت روشنگری ضروری است و این درست همان نکته‌ای است که هابرماس نمی‌پسندد.

در راستای اعتباربخشی به مفهوم پیش‌داوری، گادامر خود را ملزم به نقد مقابله‌ای می‌بیند که جنبش روشنگری میان دو مفهوم اقتدار و آزادی (عقل) ایجاد کرده است. به‌باور گادامر هر فرمانبرداری و تبعیتی ناشی از الزام قهرآمیز نیست، بلکه گاه از سر تشخیص آن است که فرد فرمانبردار، عقلانیتی را در عمل صاحبان قدرت دیده که تن به‌امر ایشان سپرده است. بنابراین تسلیم به اقتدار چه‌بسا که مبتنی بر عقل و آزادی است نه زور و خودکامگی. در این راستا، «سنت» نیز شکلی از اقتدار است که با عقل و آزادی پیوند دارد. تأکید بر مفهوم «سنت» در اندیشه گادامر، بی‌شک با عمل فهم که کنشی «تاریخی» است، مرتبط می‌باشد. به‌همین دلیل، هابرماس یکی از مواضع مواجهه خود با رویکرد هرمنوتیک گادامر را در نقد «سنت» و بازسازی روشنگری می‌جوید.<sup>(۶۴)</sup>

صرف‌نظر از توافق هابرماس و گادامر بر سر نفی روش‌شناسی‌های اثباتی و نقد سلطه روش بر حقیقت در این دسته از دانش‌ها، نقدهای هابرماس بر رویکرد افراطی زیانگرایانه در عمل فهم قابل توجه‌اند. نخست آنکه هابرماس در باب زبان موضعی ناویتگنشتاینی اتخاذ می‌کند:

«برخلاف نظر ویتگنشتاین، وقتی ما زبانی را فرا می‌گیریم تنها یک بازی زبانی نمی‌آموزیم، که صرفاً توانایی سخن به‌زبان خاصی را به‌ما ببخشد، بلکه دستور زبان کلی و عامی را نیز فرا می‌گیریم که به‌واسطه آن می‌توانیم در بین چند زبان سیر کنیم. هابرماس برای انواع متعدد زبان‌ها وحدتی عقلانی قایل است که از حد هر زبان خاص فراتر می‌رود».<sup>(۶۵)</sup>

موضع هابرماس در باب وجود دستور زبان کلی و عام تا حد زیادی یادآور دیدگاه‌های زبان‌شناس نامدار امریکایی، نوآم چامسکی<sup>۱</sup>، در باور به‌پدیده‌ای به‌نام «گرامر مادری» است.<sup>(۶۶)</sup> هر دو دیدگاه بنیانی عقل‌گرایانه و دکارتی را نسبت به معضله زبان و ذهن اتخاذ کرده‌اند. موضع ضدویتگنشتاینی هابرماس در مسئله زبان، به‌ویژه، قایل بودن به وحدتی عقلانی در انواع زبانها گامی است که وی به‌منظور رسیدن به وضعیت کلامی مطلوب بر می‌دارد. وضعیتی که به‌واسطه وجود ایدئولوژی‌های متعدد و ابزارهای رسانه‌ای و تبلیغی به‌خطر افتاده است: «وضعیت کلامی مطلوب در حقیقت وضعیتی است آرمانی که در آن انسان‌ها آزادانه و به‌دور از هرگونه اجبار و اضطراب یا محدودیت به‌ایجاد ارتباط مفاهیم با یکدیگر می‌پردازند».<sup>(۶۷)</sup>

وحدت عقلانی زبان‌ها، بی‌شک نیاز به موضعی غیرزبانی دارد. موضعی استعلایی که تمامی دیدگاه‌های زبان‌گروانه از آن بی‌پهره‌اند. هابرماس اساس خدشه خود بر زبان‌گروی را با ابتناء بر همین باور بنا می‌گذارد. به‌اعتقاد هابرماس، رهایی‌بخشی مستلزم داشتن دیدگاهی متفاوت نسبت به کنش و عملکرد زبان و نقش اجتماعی آن است. اگر آنچنان که گادامر می‌پنداشت، زبان را نظامی ناب و خالص از مبادله فرض کنیم، از جانب قدرت و ایدئولوژی خدشه نمی‌پذیرد، اما به‌باور هابرماس، این برداشت آرمانی و ناب از زبان که در عمل وسیله سلطه و قدرت اجتماعی و توجیه‌گر روابط زور و سلطه سازمان‌یافته است، عملکرد عقل ارتباطی را دشوار یا ناممکن می‌سازد.<sup>(۶۸)</sup>

1. Noam Chomsky

از دیدگاه گادامر، نقد ایدئولوژی از آنجا که خودکنشی زبان‌شناختی در حوزه تفکر است، پیشاپیش در درون مفهوم کلی و عمومی تأویل مندرج است، همچنین گادامر مفاهیم کار و سلطه و یا به‌تعبیر خودش کار و سیاست را به‌زیر سؤال نمی‌برد، بلکه آنها را مندرج و نهفته در جهان زبانی تلقی می‌کند.<sup>(۶۹)</sup>

برون‌رفتی که هابرماس پیشنهاد می‌دهد، فرض چشم‌اندازی غیرزبانی است. پناه بردن به حوزه‌ای غیرتأویلی و توسل به آن در حقیقت باور به‌وجود عناصری غیرتأویلی در تعیین معنا که به‌تعبیر او «ماقبل زبانی» اند. وی برای تأسیس این بنیاد ماقبل زبانی از نظریه‌های پیازه<sup>۱</sup> در مراحل رشد که ساحت عملی برای اندیشه فرض می‌کنند و تفکر و اندیشه را از دسترس زبان به‌دورمی دارند کمک می‌گیرد.<sup>(۷۱)</sup>

فرض موضعی استعلایی، ماقبل زبانی و نقدهای هابرماس بر زبان‌گرویی، دامان‌گفتمان فراتجدد (پست‌مدرنیسم) را نیز می‌گیرد. اگر آنچنان که برخی از بینان‌گذاران این گفتمان ادعا می‌کنند، دعاوی ایشان را دارای نشان و منزلتی ادبی بدانیم و آن را فاقد داعیه اعتبار تلقی کنیم، استدلال‌ات نهفته در آنها قوت منطقی خود را از دست می‌دهند. از سویی دیگر این ادعا، در عمل امکان هرگونه انتقادی را از خود سلب می‌کند. در پایان نیز، چاره‌ای ندارد جز آنکه از آسیب‌های منتقدان به‌عرصه‌های زیبایی‌شناسانه بگریزد و در مرزهای بی‌معنایی و تحلیل‌ناپذیری پناه گیرد.

## نتیجه‌گیری

جستارهای روشنفکرانه با محوریت زبان توانسته‌اند در دهه‌های اخیر فلسفه را از غنای ادبی و زیبایی‌شناسانه‌ای بهره‌مند سازند که علاوه بر ارزشهای فلسفی، موضوع تلاش هنری و التفات کانون‌های روشنفکرانه نیز واقع شوند. اما این التفات می‌تواند عارضه‌آفرین باشد.

نوشتار حاضر نشان می‌دهد که اگر زبان جایگاه و منزلتی اصیل به‌دست آورد و فلسفه یکسره در عرصه‌ای زبانمند بازمینی شود، چندان نمی‌توان به‌سنت پویای انتقادی امید بست. در واقع مخاطره زبان‌گرویی معنای محصل و نتیجه‌بخشی برای نقد ایدئولوژی باقی نخواهد گذاشت. پیشنهاد بسیاری مانند هابرماس احیا نمودن گونه‌ای از فلسفه استعلایی است که در آن عمل نقد ایدئولوژی، فارغ از تنگناهای زبانی امکان و فرصت یابد. از اینرو می‌توان عقل ارتباطی را تنها با طرح در فضایی غیرزبان - زده به‌عمل‌رهایی‌بخشی پیوند زد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- کابلی، پل و یانستس، لیتزا، **نشانه‌شناسی**، ترجمه محمد نبوی، انتشارات شیرازه، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول، ص ۶۰.
- ۲- لاگوست، ژان، **فلسفه در قرن بیستم**، ترجمه رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۲۰.
- ۳- مگی، برایان، **فلاسفه بزرگ**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۵۰۷ - ۵۰۶.
- ۴- شمس، منصور، **آشنایی با معرفت‌شناسی**، انتشارات طرح‌نو، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول، ص ۱۱۰.
- ۵- خراسانی - شرف، شرف‌الدین، **از برونو تا کانت**، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶، صص ۲۱۹ - ۲۱۲.
- ۶- کانت، ایمانوئل، **تمهیدات**، ترجمه غلامعلی حدادعادل، انتشارات دفتر نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶، چاپ دوم، ص ۱۸۴۰.
- ۷- اسکروتن، راجر، **کانت**، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح‌نو، تهران، ۱۳۸۳، صص ۶۲ - ۶۰.
- ۸- کانت، ایمانوئل، **پیشین**، ص ۱۸۴.
- ۹- اسپتس، وت، **فلسفه هگل**، ترجمه حمید عنایت، انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۷۰، جلد یکم، ص ۶۶.
- ۱۰- خاتمی، محمود، **جهان در اندیشه هایدگر**، انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، چاپ اول، صص ۲۶ - ۲۷.
- ۱۱- اسپتس، وت، **پیشین**، ص ۶۱۴.
- ۱۲- هوسرل، ادمنود، **ایده پدیده‌شناسی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۴۷.
- ۱۳- جمادی، سیاوش، **زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر**، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول، صص ۱۴۸ - ۱۴۳.
- ۱۴- خالقی، احمد، **قدرت، زبان، زندگی روزمره**، انتشارات گام نو، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول، ص ۱۱۲.
- 15- Audi, Robert, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, New York: University Press, 1995, P. 282.
- 16- Wittgenstein, Ludwig, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Trs. Ramsy and Ogden, Routldge & Kegan Paul, London, 1922.
- ۱۷- ویتگنشتاین، لودویک، **رساله منطقی - فلسفی**، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱، ۱/۱۰.
- ۱۸- خرمشاهی، بهاء‌الدین، **پوزیتویسم منطقی**، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳، چاپ سوم، صص ۲۵ - ۲۴.
- ۱۹- ویتگنشتاین، لودویک، **پیشین**، صص ۸۶ - ۸۵.
- ۲۰- لیوتار، ژان فرانسوا، **وضعیت پست مدرن**، ترجمه حسینعلی نوذری، انتشارات گام‌نو، تهران، ۱۳۸۱، چاپ اول.
- ۲۱- اکبری، رضا، **از بازی زبانی تا باور ایمانی، از تراکتاتوس تا درباره یقین**، فصلنامه فلسفه، سال سوم، شماره اول، پاییز ۱۳۷۸، ص ۱۷۴.
- ۲۲- ویتگنشتاین، لودویک، **پژوهش‌های فلسفی**، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰.
- ۲۳- حقیقی، شاهرخ، **گذار از مدرنیته**، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۸۳، چاپ اول، ص ۲۸.
- ۲۴- احمدی، بابک، **ساختار و تأویل متن**، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹.
- ۲۵- همان، ص ۴۲۹.
- ۲۶- احمدی، بابک، **پیشین**، ص ۵۵۵.
- ۲۷- همان، ص ۵۵۶.
- ۲۸- خاتمی، محمود، **پیشین**، ص ۲۲۰.
- ۲۹- همان، ص ۲۲۳.
- 30- Bauman, Z, **Intinations of Postmodernity**, Routledge, London & New York, 1992.
- 31- Friedman, Micheal, **Kant and the Exact Sciences**, University Press, 1992.
- 32- Audi, Robert, **Epistemology: A Contemporary Introduction to the theory of knowledge**, London: Routledge, 1998.
- 33- Laclau, E & Mouffe, C, **Hegemony and Sociologist Strategy**, Verso, London, 1985, p.p. 105-114.

۳۴- کوال، اسیتار، **مضامین پست‌مدرنیته**، به‌نقل از حسینعلی، نوذری، **پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم**، جمع‌آوری و تدوین: حسینعلی نوذری، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۶۶.

35- Foucault, M, **Archalogy of Knowledge**, Tavistock, London, 1985, p. 29.

۳۶- هابرماس، یورگن، **راه برون‌رفتی از فلسفه سوژه: خرد ارتباطی در مقابل خرد سوژه محور**، ترجمه حسین بشیریه، به‌نقل از کهون، لارنس (سروراستار)، **متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم**، گروه مترجمان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول، ص ۶۱۸.

۳۷- همان.

۳۸- اروین، ترانس، **تفکر در عهد باستان**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات قصیده، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول، ص ۲۲.

۳۹- حقیقی، شاهرخ، **پیشین**، صص ۲۱-۲۰.

۴۰- کالینز، جف و می بیلین، بی، **دریدا**، ترجمه علی سپهران، انتشارات شیرازه، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول، ص ۱۰۱.

41- Caller, Janathan, **on Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism**, Cornel, 1982, p. 86.

۴۲- احمدی، بابک، **پیشین**، ص ۳۸۹.

۴۳- حقیقی، شاهرخ، **پیشین**، ص ۵۷.

۴۴- همان.

۴۵- لیوتار، ژان فرانسوا، **پیشین**، صص ۹۸-۷۵.

۴۶- نوذری، حسینعلی، **نگاهی به‌زندگی، آرای آثار ژان فرانسوا لیوتار**، به‌نقل از نوذری، حسینعلی، **پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم**، جمع‌آوری و تدوین از حسینعلی نوذری، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۱۶۰.

۴۷- لیوتار، ژان فرانسوا، **پیشین**، ص ۱۰.

۴۸- هولاب، رابرت، **یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی**، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۷۵، چاپ اول، صص ۳۱-۳۰.

۴۹- همان، ص ۲۸.

۵۰- هولاب، رابرت، **پیشین**، ص ۲۹.

۵۱- همان، ص ۳۲.

52- Saussure, Ferdinand, **Course in general Linguistics**, Trans: Roy Harris, Duckworth, London, {1916} 1983, p.p. 62-66 .

۵۳- هولاب، رابرت، **پیشین**، صص ۳۵-۳۴.

۵۴- همان، ص ۴۰.

55- Pusey, M, **yurgen Haberma**, Tavistock, London, 1987.

56- Gadamer, H, **Truth and Method**, 1994, p. 551.

57- **Ibid**.

۵۸- واعظی، احمد، **درآمدی بر هرمنوتیک**، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۱۷.

۵۹- ریکور، پل، **رسالت هرمنوتیک**، ترجمه مراد فرهادپور، به‌نقل از کوزترهوی، دیوید، **حلقه انتقادی**، ترجمه مراد فرهاد فرهادپور، انتشارات گیل و روشنفکران، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴۱.

۶۰- واعظی، احمد، **پیشین**، ص ۲۷۰.

61- **Ibid**, p. 389.

62- **Ibid**, p. 443.

۶۳- هولاب، رابرت، **پیشین**، ص ۸۹.

۶۴- همان، ص ۹۲.

۶۵- هولاب، رابرت، **پیشین**، ص ۹۴.

- ۶۶- دبیرمقدم، محمد، **زبان‌شناسی نظری**، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱، ص ۳۵.
- ۶۷- نوذری، حسینعلی، **بازخوانی هابرماس**، نشر چشمه، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹.
- ۶۸- هولاب، رابرت، **پیشین**، ص ۱۰۰.
- ۶۹- **همان**، ص ۱۰۱.
- ۷۰- هولاب، رابرت، **پیشین**، ص ۱۰۴.
- ۷۱- **همان**، ص ۱۰۴.

