



هابرماس: نگرش انتقادی و نظریه تکاملی

■ نوشته دکتر حسین بشیریه از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

باره احکام معطوف به حقیقت است و منطق دو جانبه یا دو ذهنی^۱ دارد. تبعات این اندیشه اصلی بعدها در آثار دیگر «هابرماس» به طور کامل آشکار می‌شود. بحث اصلی شناخت و علائق اساسی در نظریه شناخت یا معرفت است.

در این کتاب، «هابرماس» به تفصیل به نقد نگرش اثباتی و عرضه نظریه شناخت خود می‌پردازد. در پاسخ به این پرسش اساسی که شناخت معتبر چگونه حاصل می‌شود، وی حصول شناخت معتبر را تنها وقتی ممکن می‌داند که علم جایگاه درست خود را باز یابد. به نظر «هابرماس» نگرش اثباتی با گذاشتن فلسفه علم به جای نظریه شناخت، علم و شناخت را یکسره یکسان قلمداد کرده است. بدین سان، عقل زندانی علم جدید به معنای اثباتی آن شده است؛ آئین اثبات، عقل را مثله و جهان اجتماعی را به خرده ریزه‌های پراکنده داده‌های تجربی تبدیل کرده است. در نگرش اثباتی به ویژه تاکید بر آن است که ذهن به عنوان شناسنده خلاق بایستی حتی الامکان از موضوع علم تجزیه گردد. اما از نظر «هابرماس»، شناخت هم به وسیله موضوعات تجربه و هم به وسیله مقولات و مفاهیم پیشینی که ذهن شناسنده وارد عمل تفکری می‌سازد، تعیین می‌گردد. این مفاهیم و مقولات مشتقات تجربه نیستند بلکه خود تجربه را شکل می‌دهند. اما بر خلاف «کانت»، «هابرماس» استدلال می‌کند که ذهن شناسنده و واجد مقولات پیشینی ذهنی اجتماعی است. شناخت و تفهم بر حسب این مقولات به صورت اجتماعی تنظیم می‌گردد و در هر لحظه تحت تاثیر تجربه تاریخی قرار دارد. بنابر این شناخت کلاً به واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌شود. فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانه آدمیان است. پس شناخت در این رابطه خلاق ذهن اجتماعی با جهان تبلور می‌یابد؛ به عبارت دیگر، ما در عین حال در فکر و در عمل جهان را خلق و کشف می‌کنیم.

هابرماس در شناخت و علائق انسانی در بی

شناخت دفاع کرده است. بر این اساس از دیدگاه وی علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی‌توان روش‌های عینی و بی تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماع به کار گرفت. «هابرماس» به ویژه از تفکیکی که نگرش اثباتی میان «حقایق» و انتخاب ارزشی قابل می‌شود، انتقاد می‌کند. بر اساس چنین تفکیکی، در یک سو قوانین تجربی و عینی پدیده‌های اجتماعی قرار دارد که همانند قوانین طبیعی است و در سوی دیگر قواعد مربوط به انتخاب و تصمیم و عمل آدمیان که خارج از قلمرو شناخت علمی است و داوری در باره آنها نه تابع قوانین علمی، بلکه مآلاً مبتنی بر تصمیمات دلخواهانه است. اما به نظر «هابرماس» پذیرش علم و تعهد نسبت بدان به این معنا، خود تصمیمی است مبتنی بر «ایمان به عقل». اعتبار احکام و فرضیه‌های علمی-تجربی به این ترتیب خود وابسته به معیارهای ارزیابی نتایج عمل است و این معیارها از پیش در متن روابط تفاهمی و ذهنی متقابل گزینش و اتخاذ شده‌اند. بنابر این جدائی و دوگانگی واقعیت و ارزش از قبل از میان رفته است زیرا هم قضاوت‌های علمی و هم داوری‌های ارزشی هر دو مبتنی بر «پیش‌فهم»‌های پذیرفته شده از نظر اجتماعی هستند. پس بایستی این توهم را از میان برد که می‌توانیم نقطه نظری اتخاذ کنیم که به نحوی خارج از حوزه تاریخ و جامعه و فرهنگ باشد؛ هیچ نقطه نظر خارجی نیست که عینیت را کاملاً تضمین کند.^۲

این مباحث در کتاب «شناخت و علائق انسانی» (۱۹۶۸) مطرح شده که بازاندیشی عمده‌ای در مبانی معرفت مارکسیستی به شمار می‌رود. در اینجا «هابرماس» میان «منطق کار» و «منطق ارتباط» تمیز می‌دهد: منطق کار عبارت است از عمل عقلانی و هدفمند فرد روی جهان خارجی که متضمن رابطه تکفردی میان ذهن و عین یا رابطه تک ذهنی^۳ است. منطق ارتباط در مقابل، ناظر بر ارتباط متقابل و چند جانبه اذهان انسانی است که متضمن مفاهیم و «گفت‌وگو» در

■ «هابرماس» اندیشه‌های خود را اساساً در درون چارچوب نظریه انتقادی «هورکهایمر» در باب ضرورت ایجاد پیوند میان علوم اجتماعی و آرمانهای رهایی انسان عرضه کرده است.^۱ در حقیقت «هابرماس» در پی اجرای نظریه انتقادی به عنوان برنامه پژوهشی برآمده است و در نظر داشته این نظریه را از بن بست‌های ظاهری آن در اندیشه «آدورنو» و «هورکهایمر» رهایی بخشد و بویژه به این منظور اندیشه شینی‌گونگی اجتناب ناپذیر در جامعه سرمایه‌داری را مورد تردید قرار داده است. از همین رو «هابرماس» نیز متعلق به سنت مارکسیسم فلسفی و هگلی قرن بیستم است و نظریه انتقادی در اندیشه او به اوج پیشرفت خود رسیده است. نهایتاً اندیشه «هابرماس» به ترمیم و بازسازی عمده‌ای در مارکسیسم می‌انجامد. هدف عمده این بازسازی، رفع موانع ناشی از تحولات تاریخی اخیر بر سر راه توسعه و تکامل مارکسیسم است. با این حال میزان وابستگی «هابرماس» به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت همواره مورد مشاجره بوده است. از نظر سیاسی، گرچه او در آغاز از جنبش دانشجویی چپ نو حمایت می‌کرد، لکن از گرایش‌های ضد فکری آن بزودی سرخورده شد. در حقیقت «هابرماس» در ادامه مباحث مکتب فرانکفورت در پی یافتن محملی تازه برای گذر از وضعیت شینی‌گونه موجود در سرمایه‌داری بوده است. وی بر اساس استدلالات «آدورنو» و «هورکهایمر» در کتاب «دیالکتیک روشنگری» در باره نقش علم در سرمایه‌داری پیشرفته و آثار منفی فرآیند عقلانیت و ترقی، به بحث درباره ماهیت و منطق علوم اجتماعی و مظاهر غیر عقلانی آن در سیاست‌گذاری آن پرداخته است. مهمترین موضوع علاقه اولیه او «بدل عقلانیت» در جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر سلطه شینی‌گونه بود.

از نظر معرفت‌شناسی، «هابرماس» در آثار اولیه خود آئین اثبات را به طور کلی مورد انتقاد قرار داده و در برابر آن از نگرش دیالکتیکی

فرآیندهای جامعه‌پذیری و بازتولید فرهنگی تحت تاثیر گسترش وسایل ارتباطی و امکانات آموزشی شتاب می‌یابد. به منظور فهم نظری این تحولات در جامعه صنعتی نوین، «هابرماس» بر اساس نظریه سیستمها، سه حوزه اصلی پیدایش بحران را مشخص می‌کند: یکی حوزه اقتصادی، دوم حوزه سیاسی و سوم حوزه اجتماعی-فرهنگی. بحرانها از درون هر يك از این حوزه‌ها و یا از درون روابط میان آنها پدید می‌آید. چهار بحران عمده قابل تشخیص است: بحران حوزه یا سیستم اقتصادی؛ بحران عقلانیت (در حوزه اداری - سیاسی جامعه)؛ بحران مشروعیت و بحران انگیزش.

در جامعه سرمایه‌داری سازمان یافته، اصل سامان بخش جامعه دچار تحول گردیده است. در سرمایه‌داری لیبرال، رابطه سرمایه و کار اصل سامان بخش بود و تعارض میان مالکیت خصوصی و تولید جمعی به نوبه خود موجب تضعیف آن اصل می‌گردید. اما در جامعه سرمایه‌داری سازمان یافته، به علت ضرورت تطبیق تصمیمات سیاسی با مقتضیات دانش و فن نوین، علم و تکنولوژی به عنوان ایدئولوژی ظاهر گردیده است. دولت سرمایه‌داری مدرن با دخالت در اقتصاد و فرهنگ و جامعه در واکنش به گسست‌های کارکردی نظام سرمایه‌داری نقش مستقیمی در روند استثمار پیدا کرده است. استثمار از طریق دستگاه سیاسی نیازمند تبیین و توجیه است. هدف اصلی مباحث «هابرماس» در جامعه‌شناسی سیاسی سرمایه‌داری پیشرفته، یافتن «فضاهای» تغییر احتمالی و تمایلات بحرانی است که ساختهای اساسی جامعه وقوعشان را ممکن می‌سازد. به نظر «هابرماس»، مفهوم سنتی انقلاب در چنین نظامی دیگر معنای خود را از دست داده است و اینک تنها می‌توان از بحران محول (Transforming Crisis) سخن گفت. بحران در هر حوزه وقتی پدید می‌شود که آن حوزه نتواند کارکردهای مورد انتظار را انجام دهد. مثلا هدف از ایدئولوژی، پنهان کردن ماهیت اجبارآمیز دولت، و یا به عبارت رایج، مشروع‌سازی آن است. بحران ایدئولوژیک یا بحران مشروعیت وقتی پدید می‌شود که این کار ویژه انجام نشود و ماهیت اجبارآمیز و خصلت خصوصی ساخت دولت آشکار شود. بحرانهای جامعه سرمایه‌داری پیشرفته با یکدیگر ارتباط دارند. حل بحران در يك حوزه، تعارضات را به درون حوزه‌های دیگر منتقل می‌کند. مثلا حل بحران انباشت سرمایه در حوزه اقتصادی از طریق کمکهای مالی دولت موجب تقلیل منابع رفاهی می‌شود و نهایتاً بحران انگیزش و کسری مشروعیت را به دنبال می‌آورد. از سوی دیگر کوشش برای رفع کسری مشروعیت از طریق گسترش دستگاه رفاهی مشکلاتی در حوزه روند انباشت سرمایه

اصلي شناخت متناظر با سه ویژگی اصلی زندگی اجتماعی انسان یعنی کار، ارتباط یا زبان و سلطه است. چنانکه آشکار است، جدا کردن این سه نوع شناخت به منظور نفی ادعای انحصاری علم تجربی و اثباتی به اعتبار و درستی است. با نگاهی اجمالی به فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی «هابرماس» بهتر می‌توان برخی از ابعاد نظریه انتقادی او را دریافت.^۵

نتایج سیاسی کوشش فلسفی «هابرماس» در شناخت و علائق انسانی در مباحث او درباره مسائل مشروعیت سیاسی ظاهر می‌شود. این مباحث در کتاب مسائل مشروعیت در سرمایه‌داری متأخر (۱۹۷۳) منتشر شد که تحت عنوان بحران مشروعیت^۶ به زبان انگلیسی ترجمه شده است. این کتاب سه بخش اصلی دارد. در بخش اول، «هابرماس» با بهره‌گیری از روش نظریه سیستمها مفهوم بحران را توضیح می‌دهد. در این رابطه میان بحران در يك ارگانيسم و بحران جامعه تفاوتی اساسی وجود دارد. ارگانيسم کاملاً از محیط پیرامون خود متمایز است و بحران در آن ناظر بر ادامه یا قطع پیوند میان آن دو است. اما در مورد جامعه، مفهوم بحران منتج از موضعی نظری است که چنین استنتاجی را ممکن می‌سازد. از همین رو توصیف تغییر اجتماعی به عنوان بحران، متکی به اتخاذ چنان موضعی است. بر همین اساس «هابرماس» از دیدگاه بحران نظریه‌ای درباره تکامل اجتماعی عرضه می‌کند. مقصود از این نظریه، چنانکه خواهیم دید، کشف اشکال گوناگون عمل ارتباطی انسان در تاریخ است. در بخش دوم کتاب، «هابرماس» تبعات تحلیلی‌های گوناگون درباره بحران در سرمایه‌داری متأخر را بررسی می‌کند. به نظر او، نیاز به مشروعیت و یا خلأ مشروعیت مهمترین مسئله جامعه مدرن است. این بحران در جامعه سرمایه‌داری از طریق دگرگونی در ساخت طبقاتی و رابطه دولت با سرمایه قابل حل است. در بخش سوم کتاب، امکان چنین تحولی مورد بررسی قرار می‌گیرد. «هابرماس» سرمایه‌داری متأخر را با افزایش نقش سازماندهی و دخالت دولت در کل حوزه‌های حیات اجتماعی توصیف می‌کند. تمرکز سرمایه، فعالیت شرکتهای چندملیتی و گسترش کنترل بر بازار از زمینه‌های پیدایش سرمایه‌داری متأخر است. کاهش حوزه خصوصی زندگی و تقلیل نقش بازار به عنوان مکانيسم توزیع منابع، اشکال تازه‌ای از رفتارهای جمعی به همراه می‌آورد. کاربرد فزاینده علم و تکنولوژی برفرآیند تولید، دگرگونیهایی در روند کار به وجود می‌آورد و بر میزان سوددهی و سرمایه‌گذاری بنگاههای اقتصادی بزرگ و حکومت تاثیر می‌گذارد و مسائل اجتماعی نوینی ایجاد می‌کند که از طریق نظام دموکراسی سنتی قابل حل نیست.

ایجاد ارتباط میان شناخت و علائق اصلی نوع بشر است تا مبانی و انواع شناخت را روشن سازد. ذهن انسان در سایه سه دسته از علائق «شناخت پرداز» شناخت حاصل می‌کند. به این معنی سه نوع شناخت قابل تمیز است و هر يك از این‌ها مبتنی بر علائقی است که موجد شناخت خاصی است. علائق نوع اول علائق تکنیکی است که مبتنی بر نیروهای تولید یا کار و نیازهای مادی انسان است و قلمرو شناخت و علم تجربی را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر علاقه کلی

ما به سلطه ابزاری بر طبیعت عامل «شناخت پرداز» علوم طبیعی و تجربی است. با توجه به همین ارتباط میان علائق ما و شناخت علمی است که «هابرماس» از نگرش اثباتی انتقاد می‌کند، به این معنی که مبنائی برای بودشناسی جهانی کاملاً خارجی که شناخت را به صورت کاملاً عینی ایجاد کند وجود ندارد. بنابر این «هابرماس» نظریه تناظری حقیقت (Correspondance Theory of Truth) را رد می‌کند. بر اساس این نظریه، حقیقت هر حکم را باید در تناظر آن با ما به ازائی در جهان خارج یافت. «هابرماس» این نظریه را عامل اصلی تقویت نگرش اثباتی می‌داند. بر عکس، وی معتقد است که آنچه مادر باره طبیعت می‌دانیم همواره به وسیله نگرش ادراکی ما محدود می‌گردد. در حوزه علوم طبیعی نگرش ما اساساً فایده‌گرایانه است؛ یعنی این که ما طبیعت را بر حسب علائق خود به کار برد آن به عنوان ابزار تصور می‌کنیم. علائق نوع دوم، علائق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و ذهنی میان افراد و گروههای اجتماعی است که برویگی زبان در نوع انسان تکیه دارد. این علائق حوزه شناخت تاریخی - تأویلی (hermeneutics) را تشکیل می‌دهد. برای ادراک این علائق باید نگرش اثباتی را کنار گذاشت زیرا در این نگرش افراد در رده اشیاء طبیعی گذاشته شده و به وسیله ذهنی مستقل فهم می‌شوند. بر عکس، «هابرماس» بر آن است که جهان تجربی دقیقاً به این معنی «عینی» است که در میان اذهان مختلف مشترك است. به این معنا فهم ما در مطالعات اجتماعی مفروض بوجود فهم پیشاپیش جهان ذهنیت است. علائق نوع سوم، علائق آزادخواهانه و رهائی بخش است که حوزه شناخت نقاد را ایجاد می‌کند. در تجربه روزمره، همواره جزئی از ذهن ما می‌کوشد میان قدرت و حقیقت تمیز دهد و به وری افسانه‌ها و توهمات حافظ قدرت در جامعه رسوخ کند. «علوم انتقادی» به این معنی معطوف به رهائی انسان از نمادهای منجمد قدرت سازمان یافته است. علائق رهائی بخش آدمی موجب ورود شناخت رهائی بخش در دو حوزه دیگر شناخت می‌شود. وظیفه تفکر نقاد این است که علم را دوباره در خدمت عقلانیت بشری قرار دهد. به این ترتیب در نظریه شناخت «هابرماس» سه شکل

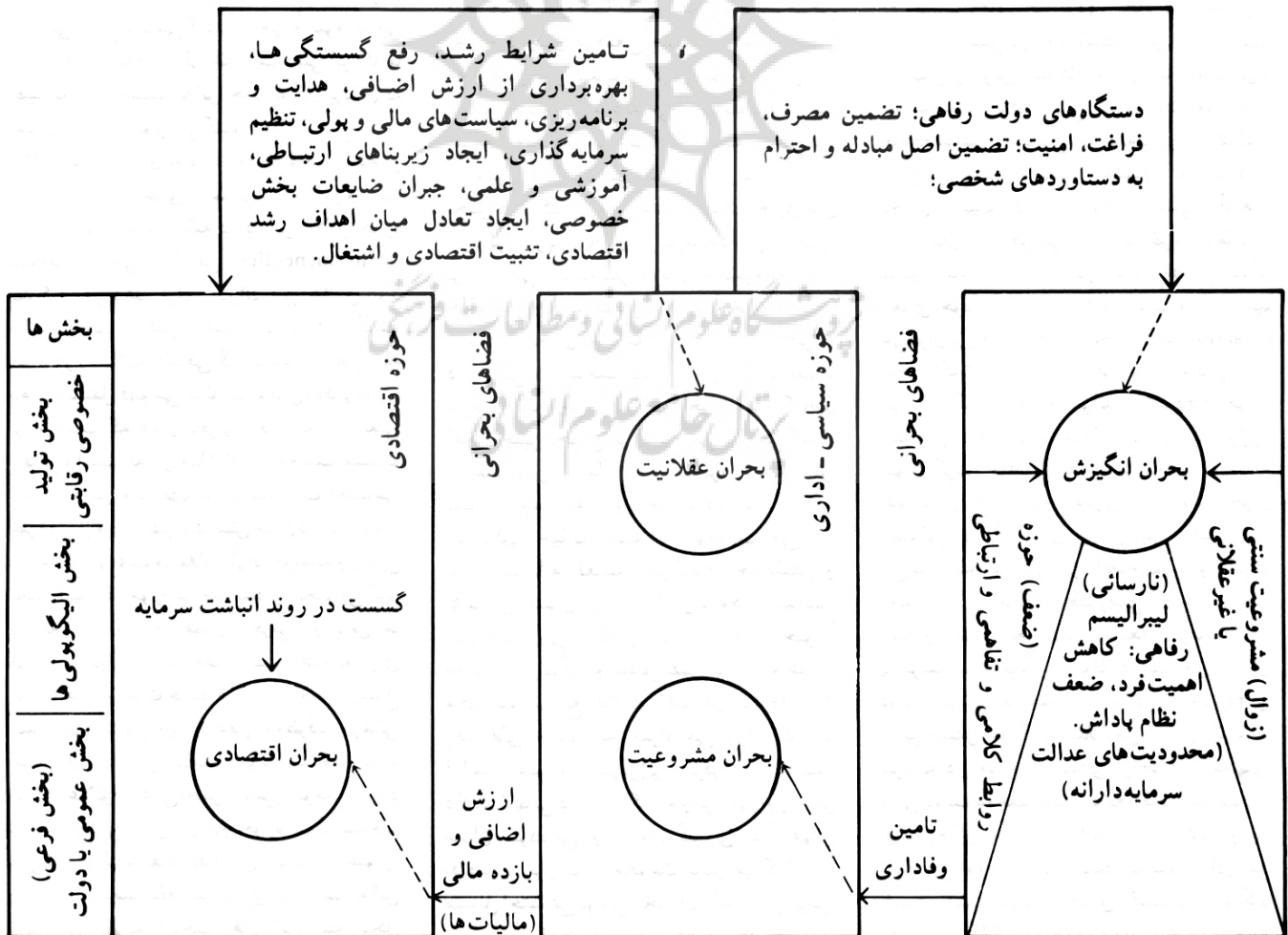
است. عقلانیت ابزاری نمی‌تواند از بروز بحران انگیزش و مشروعیت جلوگیری کند. در این نقطه است که بحث «هابرماس» درباره بحران مشروعیت به بحث او در اثر عمده دیگرش یعنی ارتباط و تکامل جامعه (۱۹۷۹) ارتباط پیدا می‌کند. مفاهیم و گفت‌وگوها به عنوان ابزارهای عقلانیت فرهنگی، معطوف به وضعیت کلامی آرمانی هستند و این وضعیت راه حلی است برای خروج از بحران اساسی و فراگیر «مشروعیت». مبحث تداخل بحرانها در ساخت دولت مدرن در نظر «هابرماس» را می‌توان به شکل نمودار یک نمایش داد:

«هابرماس» با توصیف این بحرانها، در واقع در پی توضیح آن بخش از خصوصیات ساختاری جامعه سرمایه‌داری پیشرفته است که ظاهراً در پیش‌بینی‌های مارکسیستی مطرح نشده بود. براساس تحلیل «هابرماس»، بحرانهای اقتصادی و اداری - سیاسی عامل فروپاشی جامعه نخواهد بود. برعکس بحرانهای مشروعیت و انگیزش که به هويت و همبستگی نظام اجتماعی مربوط می‌شود، عامل اصلی فروپاشی نظم اجتماعی است. بحران اقتصادی

مدرن، براصولی چون اصالت موفقیت و دست‌آورد شخصی، فردگرایی و ارزش مبادله‌ای استوار است. اما در سرمایه‌داری پیشرفته، این اصول به واسطه تغییر روابط دولت و اقتصاد، تعارض فزاینده در کارکردهای دولت، ضعف بازار در تضمین فایده فعالیت فردی، ضعف نظام بوروکراتیک در تضمین فایده تحصیلات و مهارتهای درجه بالا و گسترش بخش‌هایی از جمعیت که خارج از حوزه روابط مبادله‌ای پادشاهی دریافت می‌کنند (Rentier Sections) (مثل دانشجویان، دریافت کنندگان خدمات رفاهی دولتی و غیره) تضعیف گردیده و در نتیجه زمینه بحران انگیزش گسترش یافته است. تا کنون وسایل اصلی ایجاد انگیزش وفاداری و اطاعت در مردم نسبت به دولت، گذشته از اجبار و اعمال زور، یا سنت به طور کلی (یعنی حوزه مشروعیت غیرعقلانی) و یا تأمین رفاه (حوزه مشروعیت بوروکراتیک) بوده است. در جامعه صنعتی مدرن، کاربرد این وسایل مواجه با مشکلاتی شده و با توجه به تحولات آموزش، شمار افرادی که خواهان توجه عقلی (معطوف به علائق و مصالح راستین که به حکم عقل قابل دفاع باشند) رو به افزایش

خصوصی ایجاد می‌کند. دولت مدرن بدین سان در کارکردهای خود دچار تعارض شده است. از یک سو باید تداوم انباشت سرمایه خصوصی را تضمین کند و از سوی دیگر از طریق ایدئولوژی و دستگاه رفاهی وفاداری عمومی را جلب نماید. با توجه به این که سیستم اقتصادی از سه بخش تولید خصوصی رقابتی، بخش الیگوبولیها و بخش عمومی تشکیل شده، تعارضات کارکردی دولت افزایش می‌یابد. دولت مدرن به منظور جلوگیری از بحران اقتصادی (گسست در روند انباشت سرمایه) بخشی از هزینه‌های تولید را براساس ملاحظات غیراقتصادی تقبل می‌کند. در حقیقت تعارضات طبقاتی منشاء اصلی تعارض در کارکردها و وظائف دولت مدرن است. پایه‌های ایدئولوژیک دولت مدرن در حوزه اجتماعی - فرهنگی، در دو عرصه قابل بررسی است یکی عرصه ارزشهای سنتی مانند ارزشهای فرهنگی و مذهبی و شنوناتی (مشروعیت سنتی) که به سرعت در نتیجه حمله عقلانیت ابزاری در حال زوال است، دیگری عرصه ارزشهای مدرن مثل خواست امنیت، رفاه، فراغت، مصرف. ایدئولوژی رفاه‌گرای لیبرالیسم، به عنوان چارچوب عرصه ارزشهای

سرمایه‌داری سازمان نیافته



همین رو، دولت باید به منظور کسب وفاداری و مشروعیت، ایدئولوژی ای تدوین کند که بروابستگی ساختاری آن به سرمایه سرپوش بگذارد. توانایی دولت در جلب وفاداری و کسب مشروعیت، از نگاهی دیگر، به معنی توانایی برای ایجاد انگیزش در افراد است. به عبارت دیگر، بحران مشروعیت و بحران انگیزش چنانکه دیدیم دو وجه يك واقعیت است. بحران انگیزش وقتی پدید می آید که بازده سیستم اجتماعی- فرهنگی برای دولت و برای نظام کار اجتماعی نامناسب باشد. از سوی دیگر، علت پیدایش بحران انگیزش ممکن است ایجاد تغییر در نظامهای اقتصادی و سیاسی باشد به نحوی که ساخت انگیزشی سیستم اجتماعی- فرهنگی موجود تناسب و هماهنگی خود را از دست بدهد. بهر حال، به نظر «هابرماس»، انگیزش مبتنی بر ساختهای ارزشی و جهان بینی مستقلی است که منطقی جداگانه نسبت به نظام اقتصادی و سیاسی دارد (به عبارت دیگر استقلال رونماهای فکری و ایدئولوژیک نسبت به فرآیند حیات اجتماعی). بطور کلی، «هابرماس» چهار جزء را در ساختار انگیزشی بحران زده مشخص می کند:

(۱) بازسازی ناپذیری سنت؛ (۲) تضعیف اصل کار و کوشش فردی بواسطه ساخت اجتماعی سرمایه داری متأخر؛ (۳) تخریب الگوهای انگیزشی حوزه خصوصی زندگی؛ (۴) ضرورت تداوم سنت به رغم آنچه گفته شد. بطور کلی، ساخت انگیزشی قابل دستکاری می شود. «کالایی» شدن روابط شخصی، افزایش نقش بوروکراسی سیاسی در کل حیات اجتماعی و تجاری شدن فرهنگ و سیاست از ویژگیهای بحران است. تخصصی شدن علم، موجب تخریب هرگونه تصور در باره کلیت جامعه و روابط اجتماعی می گردد. همچنین در این شرایط بحرانی، هنر مدرن که ذاتاً به عنوان راهی به سوی سعادت غایی شناخته می شود، در واکنش به تجاری شدن فرآیندهای خود به انزوا می گراید و غیر قابل فهم می شود. نسبی شدن اخلاقیات یکی از ویژگیهای مهم بحران مشروعیت و انگیزش است. بجای رضایت مندی ناشی از کار و کوشش فردی در سرمایه داری اولیه، کار و کوشش بی پاداش، پاداش بی کار و کوشش، مشاغل بوج و بی معنا و اوقات فراغت پدید آمده است. این وضعیت بحران، مجال برای منطق ارتباط و عمل ارتباطی باقی نمی گذارد و نتیجه آن، از هم گسیختگی و از خود بیگانگی در مقیاسی وسیع و عمیق است. گسیختگی و آشفته گی هنجاری مسئول این وضع است. اما از نظر «هابرماس» بحران انگیزشی بحران اساسی سرمایه داری پیشرفته نیست. در واقع همه بحرانها در بحران اساسی و مرکزی مشروعیت خلاصه می شود.

نظریه پیش با افتاده فونکسیونالیسم و تئوری سیستم ها عرضه شده با بحث مارکسیست های فلسفی پیشین بویژه «گرامشی» در باره اهمیت رونماهای فرهنگی و ایدئولوژیک در دوام یا زوال نظام سرمایه داری مشاهده کرد. البته همه نظامهای اجتماعی دچار بحرانهای مشروعیت می شوند و به نحوی برای رفع آنها می کوشند. جوامع ابتدائی براساس نظام خویشاوندی یا مذهب سازمان یافته بودند که حافظ نظام اجتماعی بود. اصل سازمان بخش سرمایه داری بازار آزاد، مشروعیت اصول دموکراسی و برابری حقوقی افراد در بازار بود. اما چنانکه گفتیم، در سرمایه داری سازمان یافته امروزی، این مشکل مشروعیت دیگر جاذبه خود را از دست داده است. مشروعیت هم در حوزه نظام اداری- سیاسی و هم در حوزه نظام اجتماعی- فرهنگی ظاهر می شود؛ به عبارت دیگر مبین رابطه دو سیستم فرعی نامبرده است. در سرمایه داری پیشرفته، ضرورت دخالت دولت در اقتصاد مشکلاتی را در زمینه مشروعیت سیاسی موجب می شود.

دولت خود به عنوان سرمایه دار و سرمایه گذار می باید دموکراتیک باشد و وفاداری مردم را از طریق تشویق مشارکت سیاسی و اقتصادی به دست آورد. بویژه گروههایی که در نتیجه تداوم جامعه طبقاتی در وضعیت نامطلوبی هستند، باید احساس مشارکت کنند. در واقع در چنین دولتی اختلافات طبقاتی هرگونه خصلت غیرسیاسی را که احتمالاً در گذشته دارا بود، از دست می دهد. در شرایط رفاه و بهبود اقتصادی دولت می تواند از طریق اقدامات رفاهی وفاداری و مشروعیت لازم را به دست آورد. اما در شرایط بحران اقتصادی، بیکاری و تورم، دولت می باید برای اقدام در زمینه افزایش مالیاتها، محدودسازی دستمزدها و غیره بازهم از حمایت و وفاداری شهروندان برخوردار باشد. اما طبعاً در چنین شرایط بحرانی توانایی های مالی دولت محدود می گردد. در نتیجه، اعتماد و وفاداری نسبت به دولت هم کاهش می یابد. در چنین شرایطی دولت که دیگر نمی تواند وفاداری مورد نیاز را از طریق هزینه های مالی به دست آورد، می باید به صرف «هزینه های ایدئولوژیک» بپردازد. وظیفه دولت در رفع بحران تنها به اقدام اقتصادی محدود نمی شود. دولت نه تنها به منظور تضمین تقاضا و سود و تکمیل سرمایه گذاری خصوصی به عنوان جانشین بازار عمل می کند، بلکه بر نظام آموزشی و فرآیند تبدیل علم به تکنولوژی نیز نظارت می کند و رفع ضایعات محیط زیستی نظام سرمایه داری را نیز به عهده می گیرد. کارکردهای دولت طبعاً کارکردهای عمومی و بی طرفانه ای نیست بلکه حاکی از وابستگی آن به نظامی طبقاتی است. از

سرمایه داری لیبرال، در نتیجه تداوم توانایی های موجد مشروعیت، انگیزش و هویت آن نظام بی اثر شد و در نتیجه آن نظام از هم نپاشید. «هابرماس» در تحلیل سرمایه داری متأخر چهار بحران نامبرده را بررسی می کند. وی تضاد اساسی اقتصادی را که مارکس به عنوان «قانون تمایل نرخ سود به تنزل» مطرح کرده بود، به عنوان فرض اصلی می پذیرد. با توجه به قوت این قانون، نظام اقتصادی مجبور است به منظور حل مشکلات خود به حوزه اداری- سیاسی یعنی دولت متوسل شود. از نظر تاریخی، به نظر می رسد که این اقدام دست کم موقتاً همراه با توفیق بوده باشد. تداوم دولت رفاهی در غرب خود حاکی از توفیق نسبی در این زمینه است. کاهش تمایلات بحرانی در اقتصاد را می توان به این صورت توضیح داد که دولت حدود قوانین اساسی اقتصاد را از طریق دخالت خود تا اندازه ای در هم شکسته است هرچند این قوانین در تحلیل نهایی تعیین کننده است. دولت به صورت کارگزار برنامه ریزی سرمایه انحصاری درآمدی است. البته دولت از استقلال و آزادی نسبی محدودی برخوردار است زیرا دخالت آن در اقتصاد، قوانین اقتصادی را تا اندازه ای دگرگون ساخته است. در همین نقطه دخالت دولت در اقتصاد است که، چنانکه دیدیم، امکان پیدایش بحران عقابیت پیش می آید. این بحران یا نتیجه تضاد منافع گروههای سرمایه دار است که استقلال نسبی و آزادی محدود دولت را مخدوش می سازد، یا به این علت پیش می آید که دولت به منظور اجرای کار ویژه های اقتصادی خود می باید فعالیتهایی انجام دهد که احتمالاً به حال کل سیستم سودمند نیست (مثلاً اقدامات رفاهی، تأسیس ساختهای زیربنایی و جز آن). در هر دو صورت، دولت می باید اعمال خود را توجیه کند و به این منظور می باید یا از طریق هزینه های عمومی بیشتر نارضایتی موجود را از میان بردارد یا اینکه ایدئولوژی جدیدی غیر از ایدئولوژی لیبرالیسم که مناسب شرایط سرمایه داری بازار آزاد باشد، عرضه کند. راه حل اول بر بار مالی دولت می افزاید و به سیاسی کردن بخش های غیرسیاسی زندگی اجتماعی می انجامد. راه حل دوم نیز مشکلاتی در زمینه انگیزش به همراه می آورد، زیرا دولت می باید ایدئولوژی جدیدی تدوین کند که با اشکال سنتی و مقبول حیات سیاسی نامأنوس خواهد بود. در واقع «هابرماس» واژه «متأخر» را وقتی در توصیف سرمایه داری به کار می برد که آن نظام به منظور خلاصی از بحرانهای نامبرده همه راه حل های ممکن را آزمایش کرده باشد. بویژه با پیدایش بحرانهای مشروعیت و انگیزش، نظام اجتماعی دچار «بحران محول» می گردد. در اینجا می توان شباهت اساسی مباحث «هابرماس» را که در لافافه

نگرش انتقادی و نظریه تکاملی

«هابرماس» نگرش انتقادی خود را بر اساس ترمیم و بازسازی نظریات «مارکس»، «وبر»، «لوکاج» و مکتب فرانکفورت تدوین کرده است. در این نگرش نو نیز مفهوم عقلانیت مفهومی اساسی و مرکزی است، هرچند به شیوه‌ای پیچیده‌تر از آنچه در نزد «وبر» و مکتب فرانکفورت یافت می‌شود عرضه می‌گردد. همچنین مفهوم عقل و عقلانیت در اندیشه «هابرماس» به عنوان زمینه عمومی تاریخ تلقی می‌شود و بنابراین با مفهوم هگلی عقل که عبارت از توانایی خلاقیت روح یا ذهنی تاریخ‌ساز است، تفاوت اساسی دارد.^۸

«هابرماس» به ترمیم و بازسازی نظریه مارکس برای تطبیق آن با مقتضیات نگرش انتقادی نو پرداخته است. در بین نحله‌های عمده مارکسیستی غرب در حال حاضر، یعنی مارکسیسم ضدفلسفی متفکرین انگلیسی، مارکسیسم نئوآورتودکس یا علمی اندیشمندان فرانسوی و مارکسیسم اومانیستی که اساسا سنتی آلمانی است، اندیشه «هابرماس» به نحله سوم تعلق دارد.

به نظر «هابرماس» دو نحله اول اثبات‌گراست. در «مارکسیسم هابرماس»، دو اندیشه اساسی مارکسیسم علمی و ارتدکس یعنی تئوری ارزشی کار و اندیشه طبقه رها شده است. آنچه «هابرماس» از «مارکس» بازسازی می‌کند این است که «مارکس» در پی تحلیل سازمان قدرتی بود که عقل را سرکوب می‌کند اما به نظر «هابرماس» این عقل با هر عمل فهم و تفاهم و همزیستی و ارتباط انسانی جان تازه‌ای می‌گیرد و رشد می‌کند. پس هدف «هابرماس» نیز آزادسازی پتانسیل عقل از چنگال اشکال باز تولید اجتماعی است. «هابرماس» در بازسازی «مارکس» در پی آن است که در درون میراث مارکسیستی، تئوری فرهنگ و شناخت را به نحوی تعبیر کند که به شیوه اثباتی به روندهای زیربنایی یا اقتصادی تقلیل داده نشود. براین اساس، «هابرماس» مقولات مارکسیستی را برای نگرش انتقادی خود بازسازی می‌کند. به نظر او، کار، مفهوم اصلی اندیشه مارکس، خود مقوله‌ای معرفت‌شناسانه است زیرا از طریق آن ما طبیعت را می‌شناسیم. نیروهای تولید نیز شکلی از رشد شناخت آدمی هستند. بنابراین باید کل فرآیند تاریخ را به عنوان رشد تواناییهای شناخت و یادگیری یعنی رشد عقل بازسازی کنیم. «هابرماس» در مقابل مارکسیسم ارتدکس استدلال می‌کند که قانون، مذهب و اخلاق صرفا به این دلیل که بازتابهای ثانوی وجوه تولیداند، فاقد تاریخ نیستند. به نظر او، چنانکه خواهیم دید، «حوزه نرماتیو» جامعه براساس منطق درونی خودش حرکت می‌کند.^۹

■ از نظر معرفت‌شناسی، «هابرماس» در آثار اولیه خود آئین اثبات را به طور کلی مورد انتقاد قرار داده است. از دیدگاه وی، علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی‌توان روشهای عینی و بی تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماع به کار گرفت.

■ بر اساس نظریه سیستم‌ها، «هابرماس» سه حوزه اصلی پیدایش بحران را مشخص می‌کند: حوزه اقتصادی - حوزه سیاسی - حوزه اجتماعی - فرهنگی. بحران می‌تواند از درون هر یک از این حوزه‌ها یا از روابط میان آنها پدید آید. بحران‌های قابل تشخیص در این زمینه‌ها عبارتست از: بحران حوزه یا سیستم اقتصادی؛ بحران عقلانیت (در حوزه آداری - سیاسی جامعه)؛ بحران مشروعیت؛ و بحران انگیزش.

■ به نظر «هابرماس»، بحران مشروعیت یا خلاء مشروعیت مهم‌ترین مسئله در جوامع مدرن است؛ در جوامع سرمایه داری پیشرفته، بحران‌های اقتصادی و آداری - سیاسی عامل فروپاشی نخواهد بود بلکه بحران‌های مشروعیت و انگیزش که به هویت و همبستگی نظام اجتماعی بستگی پیدا می‌کند عامل اصلی فروپاشی نظم اجتماعی است.

■ «کالانی» شدن روابط شخصی، افزایش نقش بوروکراسی سیاسی در کل حیات اجتماعی و تجاری شدن فرهنگ و سیاست از ویژگی‌های بحران است. همچنین تخصصی شدن علم، موجب تخریب هر گونه تصور در باره کلیت جامعه و روابط اجتماعی می‌گردد.

اساسی‌ترین ویژگی نگرش انتقادی «هابرماس»، بازسازی نظریه عقلانی شدن جهان در اندیشه «وبر» است. در این بازسازی، «هابرماس» در کنار برداشت معروف «وبر» از عقلانیت ابزاری که تصویری از «فلسفه آهین» جامعه نوین است، مفهوم عقلانیت ارتباطی (Communicative rationality) را عرضه می‌کند که اساساً فرآیندی فرهنگی و مبتنی بر پیشرفت اندیشه‌ها براساس منطق درونی خود آنهاست. طبق تعبیر «هابرماس»، اصل مفهوم عقلانیت در اندیشه «وبر» در جامعه‌شناسی مذهب آشکار می‌گردد، نه چنانکه مشهور شده است، در جامعه‌شناسی بوروکراسی و دولت.

فرآیند عقلانیت فرهنگی، برخلاف عقلانیت ساختاری یا ابزاری، فرآیندی رهانی بخش است. به نظر «هابرماس»، در اندیشه «وبر» فرآیند رشد عقلانیت به صورت نامتجانسی بیان شده است، به این معنی که نیمه اول آن، فرآیند عقلانیت فرهنگی است که ریشه در عقلانی شدن مذهب دارد و با نیمه دوم فرآیند عقلانیت که عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک است نامتجانس است. نیمه اول فرآیند، متضمن افسون‌زدانی و عقلانیت مثبت است که از اواخر قرون میانه آغاز شد و تا قرن هیجدهم ادامه یافت. مراحل اصلی این نیمه اول یا نیمه فرهنگی فرآیند عقلانیت، یکی پیدایش اخلاق پروتستان، دوم جدایی حوزه‌های علم و مذهب و هنر، و سوم پیدایش نظام حقوقی مدرن است. در اندیشه «وبر» این نیمه اول ناتمام رها می‌شود و او به طور ناگهانی دنباله فرآیند عقلانیت را در عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک پی می‌گیرد که فرآیندی است منفی و تیره و تار که به از دست رفتن معنا و آزادی می‌انجامد. اینک عقلانیت در ساختار دولت و اقتصاد آشکار می‌گردد و فرآیندی اساساً غیرفرهنگی و غیرذهنی است. به نظر «هابرماس»، از نوشته‌های «وبر» چنین برمی‌آید که نیمه اول فرآیند در نیمه دوم محو و نابود می‌گردد. به این معنی، چنانکه دیدیم، برداشت مکتب فرانکفورت از فرآیند عقلانیت به نیمه ساختاری آن محدود بود.^{۱۰}

«هابرماس» با ترمیم و بازسازی نظریه «وبر» به دو فرآیند عقلانیت می‌رسد که یکی فرآیند فرهنگی است که در اندیشه «وبر» نیمه کاره مانده بود، و دیگری فرآیند ابزاری در حوزه دولت و اقتصاد است که «وبر» مالا بران تأکید کرده بود. «هابرماس» اساساً در پی توضیح ادامه فرآیند اول است و در عین حال میان این دو فرآیند رابطه‌ای دیالکتیکی می‌بیند و آن را «دیالکتیک مدرنیسم» می‌خواند.

از نظر «هابرماس» تحول جامعه در طی دو فرآیند خطی و نیز از طریق دیالکتیک ساخت و فرهنگ صورت می‌گیرد. فرآیند فرهنگی، دست‌کم به صورت بالقوه، ادامه می‌یابد و

بنابراین برخلاف نظر «وبر» سرچشمه‌های اخلاقی و فرهنگی عمل اجتماعی خشک نمی‌شود. اما از این دو فرایند، فرایند ساختاری یا ابزاری نیرومند و سرکوبگر است در حالی که فرایند فرهنگی کم رنگ، سرکوب شده و بالقوه است.^{۱۱}

ساخت‌های اقتصادی و اجتماعی از یک سو، و آگاهی و اخلاق و فرهنگ از سوی دیگر، در درون «جهان زیست»، (Life-World) که یکی از مفاهیم اساسی آثار بعدی «هابرماس» است، تداخل می‌کند. «جهان زیست» زیربنای جهان بینی و مجموعه‌ای از تعاریف و مفاهیم پذیرفته شده جهان است که به اعمال و روابط روزانه ما انسجام و جهت می‌بخشد. رابطه «جهان زیست» با جهان بینی، مثل رابطه ناخودآگاه و خودآگاه در آثار «فروید» است. نمی‌توان از «جهان زیست» خارج شد و خارج از آن تفکر کرد زیرا «جهان زیست» حدود افق عمل و آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. دیالکتیک فرایند فرهنگ و اخلاق و آگاهی از یک سو، و عقلانیت اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، در «جهان زیست» آشکار می‌گردد. پس کل تحول جامعه به معنی عقلانی شدن «جهان زیست» یعنی هم فرهنگ و هم ساختار است. با پیشرفت فرایند عقلانی شدن «جهان زیست»، ارزیابی انتقادی به تدریج‌های عناصر جزئی فرهنگ سنتی را می‌گیرد و امکان تفاهم عقلانی بیشتر فراهم می‌آید و در نتیجه، فرایند عقلانیت فرهنگی پیش می‌رود. البته در قرن بیستم، فرایند فرهنگی به علت سلطه قدرت سیاسی و اقتصادی، با موانع بزرگی مواجه شده است و تاثیر غیرعقلانی و سرکوبگر فرایند عقلانیت ساختاری به پیدایش «آگاهی و فرهنگ ابزاری» انجامیده است.

در این عصر، شیوه فکر اثباتی، نگرش تفهیم و تفاهم و ارتباط عقلانی را تضعیف می‌کند و آگاهی ابزاری هرچه بیشتر به درون «جامعه مدنی» که باید حیطه ارتباط و تفاهم و رابطه ذهنی و عقلانی باشد، هجوم می‌برد. روابط قدرت، شبکه اجتماعی ارتباط و عقلانیت تفاهم را مورد تهدید قرار می‌دهد. اعمال زور، دستکاری جهان بینی‌ها و تغییر اجتماعی اجبارآمیز، همگی به ساخت‌های ارتباطی و تفاهم جامعه آسیب می‌رساند، در حالی که شرط جامعه سالم و عقلانی، قوت ساخت‌های مشترک ارتباط و تفهیم و تفاهم است. «هابرماس» کرازا تأکید می‌کند که مبادله عقلانی و عقل ارتباطی تنها در شرایطی که جامعه فارغ از زور و اجبار دلبخواهانه باشد، امکان می‌یابد.

«هابرماس» در تئوری عمل تفاهمی (Communicative action) دو مفهوم «جهان زیست» و «سیستم» را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. «جهان زیست» حصه روابط سمبلیک و ساخت‌های نرماتیو جهان معنا و عمل ارتباطی و تفاهمی و اجماع و توافق و

رابطه ذهنی است. در مقابل، عناصر اصلی سیستم را قدرت و پول تشکیل می‌دهد. در عصر سرمایه‌داری متأخر، حوزه‌های وسیعی از «جهان زیست» در درون سیستم مستحیل و برحسب سیستم اقتصادی و نظام قدرت بازسازی شده است. «سیستم»، همان فرایند عقلانیت ابزاری است که حوزه‌های عمده‌ای از «جهان زیست» را تسخیر کرده است. مسلط شدن حوزه «جهان زیست» برحوزه «سیستم» شیئی گونه، مستلزم تفاهمی ساختن آن سیستم است. اما در جهان سرمایه‌داری، پول و قدرت اصل سازمان بخش «سیستم» و «جهان زیست» است. سلطه «سیستم» بر «جهان زیست» باز تولید فرهنگی و سمبلیک جامعه را به خطر می‌اندازد و جامعه را بیمار می‌کند. مثلاً حل شدن فرد در سیستم دولت رفاهی سرمایه‌داری پیشرفته، اذهان فعال را به اشیاء وابسته تبدیل می‌کند و به استقلال و سلامت فرد آسیب می‌رساند. «هابرماس» در واقع به سبک «هگل» می‌گوید که واقعیت باید عقلانی شود و قدرت باید در عقل حل گردد. حاصل وضعیت فعلی سلطه «سیستم» بر «جهان زیست»، از دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شیئی‌گونی جامعه است.^{۱۲}

از نظر «هابرماس»، گسترش و استقلال «جهان زیست» و توسعه حوزه عقلانیت فرهنگی مستلزم رشد توانائی تفاهم و ارتباط (communicative competence) است. از این طریق، آزاد شدن پتانسیل عقل مندرج در عمل تفاهمی و ارتباطی فرایند اصلی تاریخ جهان را تشکیل می‌دهد و به عقلانی شدن «جهان زیست» می‌انجامد. سلامت جامعه در گرو گسترش توانائی تفاهم است، چنانکه در روان‌درمانی فردی نیز بیمار به تدریج توانائی ارتباط بیشتری پیدا می‌کند. به این معنی که قادر می‌شود اطلاعات سرکوب شده در ناخودآگاه را به خودآگاه بیاورد و در نتیجه نظارت عقلانی بیشتری بر تصورات و واکنش‌ها و امیال خود پیدا کند. در روان‌درمانی، اعاده سلامت به معنی تجدید توانائی ارتباط است. در این روند، به تدریج انگیزه‌های ناخودآگاه تسلیم قدرت کلام و زبان می‌شود. مثلاً ممکن است در ذهن فرد مفهومی سمبلیک معنای شخصی و خصوصی پیدا کند و در نتیجه به صورت نشانه بیماری آشکار گردد. درمان به معنی انتقال مضمونی خصوصی به درون زبان تفاهم عمومی است. بنا بر این بهبود روانی حرکتی است به سوی جهان و زبانی عمومی که در آن تجربه خصوصی و سرکوب شده قابل انتقال و ارتباط و تفاهم می‌گردد و با ذخایر گسترده معانی موجود در روابط کلامی ارتباط پیدا می‌کند. جامعه ناسالم نیز وضعیتی همانند وضع بیمار روانی دارد. همان‌گونه که بیماری فرد در کاربرد نابهنجار زبان و کلام

آشکار می‌گردد، بیماری جامعه نیز در کمبود ارتباط و تفاهم بر اساس معانی و زبانی مشترک نمودار می‌شود. از اینجا «هابرماس» به مفهوم ارتباط و تفاهم کامل یا «وضعیت کلامی ایده‌آل» (ideal speech situation) می‌رسد. اندیشه «وضعیت کلامی ایده‌آل» ضرورتاً در هر ساخت کلامی به صورت بالقوه مندرج است زیرا کلام اصولاً به سوی اندیشه حقیقت جهت‌گیری شده است. وضعیت کلامی ایده‌آل وضعیتی است که در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلانی و از طریق ارتباط و تفاهمی که کاملاً خالی از عنصر اجبار است، حل می‌شود. زبان و مهارت‌های ارتباطی لازمه ایجاد جهانی عقلانی است و هرچه توانائی کلام و ارتباط بیشتر باشد جامعه سالم‌تر است. به نظر «هابرماس» کلام سه وظیفه ادا می‌کند: یکی ایجاد ارتباط میان اذهان (intersubjective relations)؛ دوم، ایجاد ارتباط با پدیده‌ها و اشیاء خارجی؛ سوم، بیان حالات و تجربیات ذهنی متکلم. عقلانی‌ترین شکل تفاهم و ارتباط در عملی آشکار می‌شود که معطوف به رسیدن به تفاهم در این ابعاد سه‌گانه باشد. دستیابی به توافق، غایت ذاتی کلام آدمی است. نفس عمل سخن گفتن به وجود حوزه‌ای اشاره دارد که در آن ارتباط کاملاً آزاد و فارغ از سلطه ممکن خواهد بود. بنابراین فرجام سخن گفتن آزادی است.^{۱۳}

«هابرماس» با بازسازی نظریات «مارکس» و «وبر» و عرضه اندیشه عقلانیت و عمل تفاهمی به شیوه‌ای که گفتیم اندیشه‌های مکتب فرانکفورت را نیز بالتبع بازسازی کرده است. دیدیم که مکتب فرانکفورت به شیوه‌ای اساساً وبری و ویژگی‌های اصلی جامعه مدرن را عقلانیت ابزاری، شیئی‌گونی، آگاهی کاذب و از دست رفتن معنا و آزادی می‌دانست. در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت، فرایند تمدن چنان دچار شیئی‌گونی می‌گردد که نهایتاً هر حرکت پیشرفت در ماوراء وضعیت موجود، چه در شکل آگاهی طبقاتی و چه در شکل پیدایش عوامل ساختاری مخل سرمایه‌داری، مواجه با شکست می‌شود. به نظر آنها، در کنار فرایند ابزاری شدن، فرایند دیگری چون روشنگری فرهنگی یا عمل رهائی‌بخش پدید نمی‌آید. در بازسازی مکتب فرانکفورت، «هابرماس» به نقد اندیشه دیالکتیک منفی آن مکتب پرداخته است که به نظر او فاقد هرگونه معیار هنجاری برای نقد جامعه است. دیالکتیک منفی فرانکفورتیان، از دیدگاه «هابرماس»، به نفی و طرد همه ابعاد مثبت و موفقیت‌های نهادهای بورژوازی می‌انجامد و مآلاً نمی‌تواند رد پای عقل را در عصر عقلانیت ابزاری پیدا کند. به نظر «هابرماس»، وظیفه نگرش انتقادی آن است که دقیقاً جایگاه‌های شیئی‌گونی و عقلانیت ابزاری و نیز فضاهانی را که هنوز دستخوش این فرایند نگردیده‌اند، پیدا

کند. از این رو، «هابرماس» در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری همه گیر، اندیشه فرآیند مثبت و رهانی بخش «عقل ارتباطی و تفاهمی» را پیش می‌کشد. در این خصوص، چنانکه اشاره کردیم، «هابرماس» دو نوع عمل تاریخی یعنی کار و عمل ارتباطی (زبان) را از هم جدا می‌کند. در حالی که عقلانیت در حوزه طبیعت از تواناییهای ابزاری کار اجتماعی ریشه می‌گیرد، عقلانیت در حوزه اجتماع تابع الگوهای ارتباط ذهنی متقابل است. به نظر «هابرماس»، مفهوم عقلانیت در اندیشه «آدورنو» آمیزه‌ای نامعتبر از دو بُعد عمل تاریخی مجزاست. برخلاف نظر تک بعدی «آدورنو»، «هابرماس» تاریخ را فرآیندی می‌داند که در آن هم ساختارهای عمل ارتباطی و تفاهمی و هم عمل ابزاری توسعه می‌یابد. فرآیند تمدن، برخی اشکال عمل ارتباطی را سرکوب می‌کند. اما نقد عقلانیت ابزاری تنها از دیدگاه عمل تفاهمی و ارتباطی ممکن می‌گردد.

عقلانی شدن در بُعد دوم، یعنی در حوزه عمل ارتباطی، نه تنها به شینی گونگی نمی‌انجامد بلکه موجب رهانی از آن می‌گردد. بنابراین تفاوت اساسی «هابرماس» و متفکران مکتب فرانکفورت به امکان عمل سیاسی مربوط می‌شود. «هابرماس» گرچه واقعیت جذب و حل طبقه کارگر در جامعه سرمایه‌داری نوین را می‌پذیرد، اما فعالیت سیاسی در حوزه عمل تفاهمی و ارتباطی را ممکن می‌داند. به گمان او سلطه سیاسی عصر تکنولوژی را می‌توان از طریق سازمان دادن به فضاهای دست نخورده اعمالی که در حوزه روابط ذهنی و تفاهمی شکل می‌گیرد، به مبارزه طلبید.

«هابرماس» بر آن است که چیزی شبیه مفهوم مقاوم «آدورنو» در سطح کلام و زبان شناسانی کرده است.

در آینده تعادل نیروها میان «جهان زیست» و «سیستم» بستگی به گسترش گرایش موجود در عمل ارتباطی به ایجاد حوزه مبادله و تفاهم عقلانی فارغ از سلطه دارد.^{۱۴}

از آنجا که گرایش‌های بحرانی جامعه سرمایه‌داری متأخر با بحرانهایی که «مارکس» برای سرمایه‌داری پیشرفته پیش بینی کرده بود متفاوت است، بنابراین نظریه انتقادی لازم برای تحلیل آن بحرانهایی نیز باید متفاوت باشد. به همین منظور، «هابرماس» نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت را به نحوی بازسازی می‌کند که در ضمن متحقق ساختن کمال مطلوب مارکسیستی بتواند تحلیلی جامع‌تر از جامعه صنعتی مدرن به دست دهد. در چنین جامعه‌ای، چنانکه دیدیم، بحران دیگر صرفاً مثل بحرانهای جامعه سرمایه‌داری لیبرال (که مورد نظر «مارکس» بود) اقتصادی نیست بلکه بحرانهای انگیزش و مشروعیت را در بر می‌گیرد. در سرمایه‌داری لیبرال، مکانیسم بازار آزاد نه تنها

■ نسبی شدن اخلاقیات یکی از ویژگی‌های مهم بحران مشروعیت و انگیزش است که بر اثر آن، به جای رضایت مندی ناشی از کار و کوشش فردی، کار و کوشش بی‌پاداش، پاداش بی‌کار و کوشش، مشاغل پوچ و بی‌معنا و اوقات فراغت پدید می‌آید. در این وضعیت بحرانی، مجالی برای منطق ارتباط و عمل ارتباطی باقی نمی‌ماند و نتیجه آن، از هم گسیختگی و از خود بیگانگی در مقیاس وسیع و عمیق است.

■ در جهان سرمایه‌داری، پول و قدرت اصل سازمان بخش «سیستم» و «جهان-زیست» است. سلطه «سیستم» بر «جهان-زیست»، باز تولید فرهنگی و سمبلیک جامعه را به خطر می‌اندازد و جامعه را بیمار می‌کند. مثلاً حل شدن فرد در سیستم دولت رفاهی سرمایه‌داری پیشرفته، اذهان فعال را به اشیاء وابسته تبدیل می‌کند و به استقلال و سلامت فرد آسیب می‌رساند. از دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شینی گونگی جامعه است.

■ عقلانیت اقتصادی در جوامع دارای اقتصاد سوسیالیستی دولتی و جوامع سرمایه‌داری، اساساً جوهری یگانه دارند. کمونیسم در قرن بیستم تنها در هیأت عقلانیت اقتصادی ظاهر شده و در زمینه عقلانیت ذهنی و فرهنگی هیچگونه دستاوردی نداشته است. عقلانیت اقتصادی جامعه سرمایه‌داری و صنعتی نیز توانایی‌های عقلانی انسان را بسیار محدود ساخته به گونه‌ای که گونی عقلانیت اساساً خصلت نهادهای بیرونی و روابط کالانی است.

امر تولید بلکه امر توزیع اجتماعی قدرت را سامان می‌داد. به نظر «هابرماس»، نظریه «مارکس» نظریه انتقادی چنین جامعه‌ای بود. اما با توجه به شرایط نوین جامعه سرمایه‌داری متأخر، نظریه انتقادی کامل‌تری مورد نیاز است. به عقیده «هابرماس»، «ماتریالیسم تاریخی» به عنوان چنین نظریه‌ای «توضیحی درباره فرآیند تکامل اجتماعی به دست می‌دهد، فرآیندی چنان فراگیر و جامع که نه تنها فرآیند پیشرفت خود نظریه را در بر می‌گیرد بلکه شامل زمینه اعمال و اجرای آن نظریه نیز هست. نظریه [انتقادی] شرایطی را فراهم می‌کند که تحت آن خوداندیشی تاریخ نوع بشر از لحاظ عینی ممکن می‌شود و در عین حال کارگزاری که باید به مدد آن نظریه خودآگاهی خویش را و نقش رهایی بخش خویش را در فرآیند تاریخ دریابد، مشخص می‌گردد».^{۱۵} اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال تا وقتی که «متعادل» بود، نابرابریهای اجتماعی و سیاسی ناشی از نظام مبادله بازاری را توجیه می‌کرد. اما بحران در جامعه سرمایه‌داری متأخر چنانکه دیدیم کل نظام (شامل حوزه‌های اقتصادی - سیاسی - اداری و اجتماعی - فرهنگی) را در بر می‌گیرد. بحران مشروعیت بویژه نمودار مستقلی از گرایش‌های عمومی بحرانی است.

نظریه انتقادی «هابرماس» ادامه استدلال اصلی مکتب فرانکفورت در این زمینه است که نقد اقتصاد سیاسی به شیوه مارکسیستی، در جامعه سرمایه‌داری صنعتی و مدرن امروز باید به شکل نقد عقل ابزاری ظاهر شود. اما «هابرماس» در عین حال از حد این نظریه فراتر می‌رود. چنانکه دیده‌ایم، «هورکهایمر» و «آدورنو» بر آن بودند که کار انسان همچنانکه در فرآیند تاریخ بر طبیعت فائق می‌آید، در عین حال جوهر درونی خودش را از دست می‌دهد و زیر سلطه جهان شینی شده قرار می‌گیرد. در نتیجه، شینی گشتگی نه تنها ویژگی جهان عینی خارج است، بلکه ذهن یا کارگزار تاریخی را نیز در خود فرو می‌برد. تاکید بر شینی گشتگی فراگیر و اجتناب ناپذیر، چنانکه دیده‌ایم، زمینه بدبینی و نومیدی سیاسی اصحاب مکتب فرانکفورت بود. «هابرماس» در کوشش‌های فکری اولیه خود بر آن بود که با بازگشت به مفهوم کار مؤلد، آن گونه که در اندیشه «مارکس» مطرح شده بود، می‌توان راه حلی برای شینی گشتگی فراگیر از نظر سیاسی فراهم آورد. اما به نظر «هابرماس» تفسیر «مارکس» از روح در فلسفه «هگل» به عنوان کار قابل قبول نبود. «مارکس» استدلال می‌کرد که محتوای واقعی و ارزشمند فلسفه «هگل» درباره کار انسان در تاریخ یا پراکسیس است؛ «هگل» انسان واقعی و عینی را محصول کار خودش می‌دانست. اما به نظر «هابرماس»، «مارکس» دو

وضعیت کلامی آرمانی انطباق ندارد زیرا این وضعیت تصویری از جهان مطلوب است؛ «آرزویی استعلائی» است که در عین حال راهنمای تکامل به سوی ارتباط عقلانی است. بدین سان «هابرماس» راه‌گریز از شیئی گشتگی فراگیر را که فرض اصلی مکتب فرانکفورت بود، در وضعیت کلامی ایده‌آل نشان می‌دهد و در نتیجه می‌کوشد تا نظریه انتقادی را از بن‌بستی که بدان گرفتار آمده بود، وارهاوند. تنها در متن روابط تفاهمی و کلامی است که فرد می‌تواند امکان یا عدم امکان عمومی شدن علائق خاص خود را دریابد، همچنان که براساس تحلیل مارکسیستی، علائق خاص پرولتاریا تنها در جامعه‌ای بی طبقه خصلتی عمومی پیدا می‌کند. اما این علائق عمومی و کلی چگونه حاصل می‌شود؟ مشکل اصلی، در تشکیل علائق عمومی از درون علائق جزئی و فردی است. همچنین نمی‌توان علائق کلی و عمومی را از درون مفهوم قرارداد اجتماعی استنتاج کرد. ذهنیت تک‌منطقی (در حوزه کار یا نیروهای تولید) هیچگاه نمی‌تواند به هنجاری کلی و عمومی دست یابد. هنجارهای حاکم بر فعالیت ارتباطی و تفاهمی ما می‌بایست پیش از آنکه بوسیله ذهن فردی اجرا شود، وجود داشته باشد. پس فرض انعقاد قرارداد اجتماعی میان افراد در شرایط قبل از جامعه مدنی به منظور وضع هنجارهای عام و کلی باطل است. فرد بدون هنجارهای کلی و عام حتی نمی‌تواند به فردیت خاص خود دست یابد. همه معانی در حوزه عمل ارتباطی پدید می‌آید. فرد به معنایی که در اندیشه لیبرالی مطرح می‌شود وجود ندارد. چنانکه می‌دانیم «مارکس» هم تأکید می‌کرد که فردانگاری انسان جزء روبنای ایدئولوژیک عصر سرمایه‌داری بورژوایی است. و اما مشکل اصلی، تبدیل علائق خصوصی (یا کاذب) به علائق کلی و عمومی (یا راستین) (که در اندیشه «مارکس» از طریق تغییر ماهیت بورژوایی و خصوصی جامعه مدنی به خصلتی عمومی و کلی قابل حل تلقی می‌شد، و «لنین» حزب انقلابیون را عامل اجرای آن می‌دانست) به نظر «هابرماس» همچنان مشکلی سیاسی است. حوزه زندگی سیاسی را نمی‌توان به عنوان صرف روبنای روابط تولیدی قلمداد کرد. تأکید «هابرماس» بر نقش امرکلی و عمومی که در وضعیت کلامی آرمانی تظاهر خواهد کرد، معطوف به جنبه سیاسی قضیه است. برای آنکه بتوان راه حلی یافت باید پیش از هر چیز از دام تقلیل حیات سیاسی به زیربنای رهایی پیدا کنیم. رسیدن به علائق عام و راستین تنها نتیجه شرایط کلامی و روابط گفتاری نیست بلکه نیازمند مذاکره و سازش است.^{۱۸} اما راه حل دقیق تبدیل علائق خاص به علائق عام چیست؟ آیا علائق عام و راستین را باید از روی متقضیات

حوزه نیروها و روابط تولید را که خود از هم تمیز داده بود، باز با هم خلط می‌کرد. به نظر «هابرماس» این دو حوزه یعنی حوزه کار (نیروهای تولید) و حوزه ارتباط اجتماعی (روابط تولید) تابع دو منطق یا عقلانیت جداگانه‌اند. چنانکه دیدیم، حوزه اول حوزه‌ای است «تک منطقی» و عقلانیت آن عقلانیتی ابزاری معطوف به هدف (به معنای وبری آن) است، در حالی که حوزه ارتباط اجتماعی حوزه روابط ذهنی میان افراد انسانی است و منطق آن مبتنی بر ذهنیت و عقلانیتی دو جانبه است که در آن، دیگری شیئی نیست بلکه ذهن است. عقلانیت حوزه روابط تولید عقلانیتی ارتباطی، کلامی و رهایی بخش است. به طور کلی حوزه نیروهای تولید یا کار حوزه عمل ابزاری و حوزه روابط تولید یا ارتباط اجتماعی حوزه عمل ارتباطی و تفاهمی است. تمیز این دو حوزه از یکدیگر مهمترین دستاورد فکری «هابرماس» بوده است و اهمیت کامل آنها در بحث‌های وی درباره فرآیند عقلانیت در تاریخ آشکار می‌شود. حوزه عمل ارتباطی و تفاهمی، حوزه ساختهای هنجاری و ارزشی است که جهان زیست اجتماعی ما را تشکیل می‌دهد. (ضمناً «هابرماس» با تفکیک این دو حوزه تعبیر فلسفه «هگل» به وسیله «مارکس» به عنوان تاریخ کار ابزاری انسان را رد می‌کند و نشان می‌دهد که اهمیت حوزه ارتباطی و تفاهمی (روابط تولید) در این تفسیر به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است).

به نظر «هابرماس»، هنجارهای اجتماعی (در حوزه روابط تولید) تصادفی و فاقد مبنای ادراکی نیست بلکه در ساخت‌های کلامی ریشه دارد. در موقعیت‌های روابط کلامی گویندگان و شنوندگان کاملاً برخوردار از توانائی تفاهم و ارتباط فرض می‌شوند. کلام متضمن هنجارهای کلی درباره محتوای خود و موقعیت شخص گوینده است. هنجار کلی نهفته در کلام با نخستین کلماتی که بیان می‌کنیم فعال می‌شود و این خود ویژگی کلی انسان به عنوان موجود ناطق است. تفاهم و ترابط بدون چنین هنجاری ناممکن می‌شود. در همه روابط گفتاری چنین هنجاری مندرج است اما در «وضعیت کلامی آرمانی» منطق و توانایی و عقلانیت ارتباطی و تفاهمی به کمال خود خواهد رسید. به گفته او: «وضعیت کلامی آرمانی نه یک پدیده عینی تجربی و نه ساخته ذهن است بلکه قضیه‌ای اجتناب‌ناپذیر است که در همه روابط گفتاری متقابلاً مفروض است. گرچه این فرض می‌تواند خلاف واقع را نشان دهد لیکن لازم نیست ا همواره تصویری از ضد واقعیت ناقص باشد. اما حتی اگر آن رابه عنوان تصویری از ضدواقع^{۱۹} به کار ببریم، باز هم کار ویژه عملی موثری در فرآیند ارتباط کلامی خواهد داشت.»^{۲۰} هیچ وضعیت خاص تاریخی - اجتماعی با

«نهادبشر»، فرآیند «مترقی» تاریخ، آرمانهای حقوقی و قانونی و نظایر آن یافت؟ این پرسشی است که مآلاً در اندیشه «هورکهایمر» و «مارکوزه» بی‌پاسخ می‌ماند. به نظر «هابرماس» نقش نظریه انتقادی در این میان این است که روابط گفتاری میان گروه‌های واجد اختلاف در علائق و منافع را به منظور یافتن علائق عمومیت‌پذیر تشویق کند. در وضعیت کلامی، هدف افزایش توانائی‌های ذهن فردی است نه افزایش پیچیدگیهای نظام اجتماعی. به عبارت دیگر، هدف پیشبرد عقلانیتی کلامی و عملی است که از حدود عقلانیت اداری معطوف به هدف فرامی‌رود. از نظر علائق رهایی و آزادی، عقلانیت جامعه مدنی بر عقلانیت دولت برتری دارد. عقلانیتی که بر دولت و بوروکراسی سایه می‌افکند عقلانیت فردی را در هم می‌شکند. عمومیت‌پذیری علائق جزئی جهت اصلی پراکسیس است. به نظر «هابرماس» در کتاب «شناخت و علائق انسانی»، چنانکه قبلاً گفتیم، تکامل اجتماعی دارای سه بُعد است: یکی تکامل نیروهای تولیدی که از طریق علم و تکنولوژی مستمراً مرزهای جهان واقع را توسعه می‌بخشد؛ دوم، اشکال سامان‌بخش ارتباط و تفاهم اجتماعی که به دوام و بقا جامعه در هر مرحله خاص نظارت دارد؛ و سوم، آموزش رهایی‌بخش که در شکل نقد ایدئولوژی و کوشش برای تأمین مشروعیت عقلانی تجلی می‌یابد و به عبارت دیگر جهت‌گیری فعالیت و عمل بسوی حقیقت است. بُعد سوم جزء جدایی‌ناپذیر هرگونه نظریه انتقادی است. «هابرماس» الگوی تفکیک شده‌ای از جامعه را در نظر دارد که در آن هر سطح یا بُعد منطبق با نوع خاصی از ادعای حقیقت است. به عبارت دیگر، عمل ابزاری، عمل تفاهمی و ارتباطی و عمل رهایی بخش هر یک نیازمند چارچوب نظری خاص خود است. تقلیل این سه بُعد یعنی تحویل آنها به یک بُعد، موجب نادیده گرفته شدن امکان پراکسیس در فرآیند تاریخ می‌گردد. سه شکل فعالیت معطوف به حقیقت انسان به سه دسته از علائق شناختی و ادراکی پیوند دارد. «هابرماس» محدودیت‌های هر یک را از نظر معرفت‌شناسی باز می‌نماید. آنچه از استدلال کلی «هابرماس» در «شناخت و علائق انسانی» مهم است این است که چون علائق شناختی ریشه در اجتماع دارد، بنیادنهایی معرفت‌شناسی، نظریه اجتماعی است. معرفت به وساطت تاریخ میسر می‌شود. نظریه اجتماعی می‌باید مبتنی بر جهت‌گیری بسوی حقیقت باشد و به کمک نظریه‌ای در باب تکامل تاریخی از وابستگی به داده‌های منفرد و روزمره وارهاونده شود. وجوب نظریه تکامل اجتماعی در این است که پراکسیس جمعی انسان در تاریخ را که گسیخته و تصادفی نیست بلکه معطوف به حقیقت است،

ممکن سازد. بدون چنین نظریه‌ای، شناخت تاریخی و نظری فرآیند تاریخ ناممکن می‌شد و تاریخ تنها مجموعه‌ای از حوادث پراکنده به شمار می‌رفت و جایی برای عقل‌گفتاری انسان به عنوان کارگزار تاریخی باقی نمی‌ماند. نفس امکان وجود نظریه انتقادی تکامل اجتماعی که معطوف به جهان‌هنجاری حقیقت است دلیل بر غلبه خط و رشته تکامل تاریخی بر هرج و مرج حوادث پراکنده است. نظریه انتقادی تکامل تاریخی معطوف به حقیقتی است که از حد قضایای معتبر و صحیح و صحت و اعتبار چنین قضایایی فرا می‌رود. «حقیقت» از عنصری بین‌الذاتی تشکیل می‌گردد که در عمل کلام ظاهر می‌شود. معتبر بودن و حقیقی بودن دو ادعای متفاوت است. صحت و اعتبار حکمی به محض حصول توافق بر سر چارچوب عینی قضاوت قابل اثبات یا نفی است. اما اثبات یا نفی حقیقت حکمی نیازمند داوری بین‌الذاتی از طریق مشارکت گفتاری و تفاهمی همه‌کسانی است که بالقوه درگیرند. به عبارت دیگر، حکم حقیقی باید عمومیت‌پذیر باشد. قضیه صحت و اعتبار جزئی است و متعلق به حوزه عمل تک منطقی و یکجانبه است در حالیکه قضیه حقیقت به ساخت مجموعه قواعد عام در متن منطق گفتاری و تفاهمی ارتباط دارد. قواعد حاکم بر صحت و اعتبار هر رابطه میان تحلیل‌گر و امر تحلیل‌شده ناظر است در حالی که قواعد حقیقت باید مورد قبول همگان باشد. چنین قواعدی مبنای استعلایی پراکسیس انسان در تاریخ است. نظریه تکاملی مطلوب «هابرماس» معطوف به قواعد از نوع اخیر است.^{۱۹} نظریه گفتاری حقیقت (discursive Theory of Truth) در مقابل هر نظریه تناظری قرار می‌گیرد. به موجب آن نظریه، حقیقت مبتنی بر اجماع همه‌جانبه در باره صحت و اعتبار حکم است و از وضعیت کلامی مبتنی بر برابری و خالی از اختلال بر می‌خیزد. در این نظریه، حقیقت هم به عنوان مقوله کلی وجود دارد و هم برای کسب اعتبار و صحت عینی خود متکی بر اذهان خاص فردی است. چنین حقیقتی مبنای بازسازی نظریه انتقادی در اندیشه «هابرماس» و تعبیر تازه او از آن بوده است. حقیقت تاکنون در تاریخ گذشته کاملاً به دست نیامده است زیرا کل تاریخ گذشته مبتنی بر ارتباط کلامی ناقص و مختل بوده است. در مقابل، ارتباط کلامی و تفاهمی کامل مقوله‌ای کلی است که راهنمای فرآیند تکاملی نوع انسان است و وظیفه اذهان جزئی دستیابی به آن چیزی است که در اشکال زندگی عملی آنها بعضاً نهفته است.^{۲۰}

کارگزار انقلاب

بطور کلی «حقیقت» و بازتاب آن در نظریه انتقادی یعنی «مشروعیت»، هر دو متکی بر زبان و کلام و یا وضعیت ارتباطی و تفاهمی نامخدوش

است. این وضعیت به عنوان تصویری از خلاف واقع گرفته می‌شود که بر اساس آن می‌توان واقعیت را نقد کرد. اساس آنچه «هابرماس» پراکسیسولوژی می‌خواند همین مفهوم است. کلام و زبان را باید در متن نظریه تکامل تحلیل کرد. «حقیقت» که محصول اجماع و وضعیت کلامی آرمانی است اساس وجوه سه‌گانه تکامل است. در وجه اول، یعنی در وجه نیروهای تولیدی و حوزه کار ابزاری، تقلیل پیچیدگیهای طبیعت خارج در نتیجه عمل ابزاری غایت حقیقی است. در وجه دوم، یعنی در حوزه تفاهم و ارتباط ذهنی یا حوزه عمل کلامی و ارتباطی، غایت حقیقی نه در رفع پیچیدگیها به شیوه وجه اول بلکه افزایش پیچیدگیهای جامعه مدنی است که آزادی و امکانات اجتماعی بیشتری برای فرد ایجاد می‌کند. در وجه سوم، یعنی در حوزه آموزش‌رهایی بخش و نقاد از طریق نقد ایدئولوژی، افق‌های رهایی به شیوه‌ای مستمر تصویر می‌شود. در وجه سوم، تکالیف و وظائف سیاسی برای رهایی و نقاط ضعف و شکنندگی نظام سرمایه‌داری موجود نمودار می‌شود. در واقع کل نظریه «هابرماس» سرانجام متکی بر همین وجه رهایی‌بخش است. بدین سان «هابرماس» ضرورت ترک پژوهشهای تجربی و صرفاً اثباتی در باره «ساختهای» جامعه سرمایه‌داری را توجیه می‌کند.

از همین رو، از نظر «هابرماس» فلسفه مارکسیستی دارای سه وظیفه عمده است: نخست این که باید برای بهره‌برداری از دستاوردهای علوم طبیعی و اجتماعی نظریه‌ای پردازد بدون آنکه در دام پوزیتیویسم و گرایش اثباتی آن علوم در غلتد؛ دوم این که باید هم در علم و هم در عمل از عقل به عنوان معیار حقیقت دفاع کند؛ سوم و مهمتر از همه این که باید ظاهر عینی و ازلی و ساختی و شینی‌گونه‌ای را که اندیشه و ایدئولوژی و نهادهای جامعه سرمایه‌داری به خود گرفته‌اند، به منظور بازنمایی راه بوتوپیا، بر ملا سازد. بنابراین، وظیفه فلسفه وظیفه‌ای جزئی در کنار علوم نیست؛ فلسفه «جهان‌بینی» نیست بلکه ادعای شناخت حقیقت کلیت را دارد.

نظریه اجتماعی که مبتنی بر معیارهای حقیقت‌گفتاری و تفاهمی است، نخست باید در سایه آن معیارها حال و روزگار ما را چنانکه هست باز نماید. بدین سان، خود - اندیشی انتقادی در خصوص اشکال خاص و جزئی حیات و عمل اجتماعی میسر می‌شود. نظریه انتقادی با در نظر داشتن کلیت، نقدی بر ساختها و علائق جزئی به عمل می‌آورد و چنانکه مفصلاً گفتیم عملکردی مشابه عملکرد روانکاوی «فروید» دارد به این معنی که وضعیت تک منطقی ابزاری را کنار می‌گذارد و وضعیت کلامی و گفتاری افراد اجتماعی را که روابط

تفاهمی و بین‌الذاتی آنها دچار محدودیت‌هایی گردیده است، «درمان» می‌کند. نظریه انتقادی وظیفه هر فردی است و محدود به «دانشمندان علوم اجتماعی» نیست.

بازسازی تاریخ تکاملی و عقلی نوع بشر در تحلیل نهایی بوسیله تک تک افراد تحقق پذیر است. فعالیت انتقادی و روشنگرانه نظریه پرداز اجتماعی به نظر «هابرماس» ذاتاً متضمن نتایج سیاسی است. از همین روست که نظریه انتقادی جایگاهی در «درون» تاریخ تکامل عقلانیت دارد.

برداشت «هابرماس» از حوزه سیاسی برداشتی اساساً هگلی است. از دیدگاه هگل و وظائفی که امروزه وظائف دولت رفاهی محسوب می‌گردد. متعلق به «جامعه مدنی» است که حوزه علائق خصوصی و جزئی به شمار می‌رود. در مقابل، دولت به معنای درست کلمه، حوزه «سیاسی» یا امر عمومی و کلی انضمامی است. حوزه سیاسی به عنوان حوزه علائق کلی چیزی فراتر از حوزه اداری و اقتصادی یعنی حوزه‌های علائق جزئی است. از دیدگاه «هابرماس» نیز سیاست «باید» حوزه کلی انضمامی یا علائق عمومیت‌پذیر باشد. از همین روست که مفهوم مشروعیت در اندیشه او مفهومی اساسی است. افراد علائق کلی را که متقدم بر ایشان است، بازپردازی می‌کنند. این علائق کلی، چنانکه دیده‌ایم، موضوع بحث اصلی «هابرماس» در باره فرآیند تکامل است. نظر «هابرماس» در باره گفتمان به عنوان راه حل مسائل مربوط به حقیقت و اعتبار و رسیدن به علائق کلی نیز نظریه سیاسی وی را تشکیل می‌دهد. البته مشکل اصلی، چنانکه ذکر شد، تشخیص علائق کلی و انضمامی در حوزه سیاست است. در همین رابطه، مسئله کارگزار انقلاب و شیوه سازماندهی به آن مطرح می‌شود. تفکیک اساسی «هابرماس» میان کار و ارتباط و اشکال منطقی خاص هر یک، حاکی از این است که علائق کلی و عمومی می‌باید در حوزه ارتباطی و تفاهمی تشکیل شود.

هابرماس بر آن است که تنها بر اساس چنین تفکیکی است که می‌توان در باره نهادهای سیاسی به عنوان حوزه کلی و عمومی، نظریه پرداخت. البته در عالم واقع نهادهای اجتماعی - سیاسی در عین حال حوزه کار و حوزه ارتباط و تابع منطق ابزاری و منطق ارتباطی هستند. اما در نظریه «هابرماس» زبان و کلام پارادایم اساسی رابطه میان علائق جزئی و کلی است. تنها در حوزه کلام و عقل ارتباطی امکان‌گذار از علائق جزئی و دریافت علائق عقلانی و کلی ممکن می‌گردد. «کلی انضمامی زبانی» و یا «وضعیت کلامی آرمانی» در اینجا مفهوم اساسی است.

مظاهری از تجلی و نهادمند شدن عقل

جامعه‌ای هر عنصر و رابطه جزئی، عقلانی است لیکن کلیت نامعقول است. همچنین هر گونه کوشش تدریجی و جزئی و اصلاحی به منظور تکمیل و ارتقاء سطح عقلانیت جامعه بوروکراتیک مستقر، موجب حفظ کلیت نظام می‌شود که با توجه به معیارهای عقلانیت راستین سراسر نامعقول است. وضعیت موجود را تنها در سطح کلیت می‌توان تغییر داد و البته برخی مانند «هورکهایمر» و «آدورنو» بر آن شدند که گرچه کل بی‌معنا و نامعقول است، لیکن نمی‌توان در این باره چاره‌ای اساسی اندیشید. «مارکوزه» و «هابرماس» بر عکس به دنبال وسائلی برای تبدیل واقعیت به عقلانیت بوده‌اند. عقلانیت اقتصادی جامعه سرمایه‌داری و صنعتی تواناییهای عقلانی انسان را بسیار محدود ساخته است به نحوی که گویی عقلانیت، اساساً خصلت نهادهای بیرونی و روابط کالایی است. عقلانیت اقتصادی در جوامع سرمایه‌داری و در جوامع دارای اقتصاد سوسیالیستی دولتی اساساً جوهری یگانه دارند. مارکسیست‌های فلسفی قرن بیستم به یک اندازه به عقلانیت اقتصادی برنامه ریزی به سبک استالینی و عقلانیت سرمایه دارانه غرب تاخته‌اند. در واقع به نظر آنها کمونیسم در قرن بیستم تنها در هیأت عقلانیت اقتصادی ظاهر شده است و در زمینه عقلانیت ذهنی و فرهنگی هیچگونه دستاوردی نداشته است. کمونیسمی که در ذیل مقوله کلی عقلانیت اقتصادی قرار می‌گیرد، ممکن است زمینه‌های عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک را گسترش داده باشد، لیکن به هیچ روی نمیتوان کمونیسم قرن بیستم را انقلابی فرهنگی به معنای مورد نظر مارکس جوان به شمار آورد. شینی‌گونگی جامعه صنعتی معاصر، ترجمان عقلانیت ابزاری حاکم است.

(ادامه دارد)

تشکیل می‌دهد. سیاست نیز در اندیشه «هابرماس» به عنوان عرصه تحقق علائق کلی و عقل ارتباطی کاشف آن علائق تلقی می‌شود و طبعاً با مفهوم «بورژوازی» سیاست به عنوان اداره علائق و منافع روزمره و گردآوری و تلفیق و پردازش آنها در «سیستم سیاسی» و خلاصه به عنوان دولت ضامن رفاه نسبتی ندارد. اما تحول سیاسی در آینده از نظر «هابرماس» در گرو پراکسیس هیچ طبقه یا کارگزار گروهی مشخصی نیست. بر اساس منطق مارکسیستی به طور کلی عرصه ارتباطی (روابط تولید) جهانی است محصول عامل کار (یا نیروهای تولید). از دیدگاه خود «مارکس»، در سرمایه‌داری پیشرفته از میان طبقات موجود تنها علائق طبقاتی پرولتاریا هماهنگ با تصور جهان روبنایی متفاوتی است و در نتیجه پرولتاریا، به عنوان مظهر عالی خلاقیت انسان در عصر صنعت پیشرفته، پوسته جهان شینی‌گونه را در هم می‌شکند و در نتیجه وحدت ذهن و عین تحقق می‌یابد. اما در اندیشه «هابرماس» گرچه محصول نهایی پراکسیس انقلابی فرقی با محصول عمل پرولتاریایی مورد نظر «مارکس» ندارد، لیکن شیوه کار یا پراکسیس انسان برای دستیابی به آن محصول روشن نیست.

مارکسیسم فلسفی به طور کلی میان عقلانیت بوروکراتیک، تکنوکراتیک و اقتصادی جامعه مستقر که در نهادهای خارجی و عینی و شینی‌گونه متجلی می‌گردد و موضوع علوم اثباتی است، و عقلانیت ذهنی و درونی و فرهنگی تمایزی بسیار اساسی قائل می‌شود. با توجه به معیارهای عقلانیت به مفهوم اخیر، عقلانیت نهادی و ابزاری در حقیقت عین عدم عقلانیت است. عقلانیت جوامع مبتنی بر سلطه، عقلانیتی کوتاه بین و مکانیکی است که به عدم عقلانیتی فراگیر می‌انجامد. در درون چنین

ارتباطی و گفتگویی را می‌توان در تمدن یونانی و در عصر رنسانس و در بازاندیشی‌های عصر جدید دید. وضعیت کلامی آرمانی تنها رابطه‌ای روحی میان افراد نیست بلکه رابطه‌ای واقعی در جهانی پیچیده و پر نهاد. ظاهراً «هابرماس» بر آن است که کل نوع بشر کارگزار انقلاب کلامی و تفاهمی است. طبعاً نظریه پرولتاریا به عنوان کارگزار انقلابی و عامل عمومیت بخشی به علائق طبقاتی در اندیشه «هابرماس» جایی ندارد. در واقع عامل پراکسیس تاریخی یعنی جانشین بورژوازی که زمانی خلاق‌ترین بخش جامعه بشری بود، مشخص نشده است. همین عمومیت کارگزار انقلابی و عامل پراکسیس تاریخی، قطعاً از سودمندی نظریه «هابرماس» می‌کاهد. ساختهای نهادی فرآیند تفاهم کلامی و گفتاری مشخص نیست و از همین روراه حل «هابرماس» سرانجام فاقد خصلت سیاسی روشنی است. او در مواردی تغییر نظام آموزشی را مهمتر از عمل سیاسی می‌داند. باید برای تغییر کل نظام سرمایه‌داری متأخر از روئای ایدئولوژیک آغاز کرد. در این زمینه میان «هابرماس» و «گرامشی» شباهتی هست. اما «گرامشی» برای ایجاد این دگرگونی از وسایلی چون شوراهای کارگری و حزب و سندیکا سخن می‌گفت در حالی که در اندیشه «هابرماس»، نظریه ارتباطی جامعه و ایجاد وضعیت کلامی آرمانی کارگزاری پیدا نمی‌کند. از این رو شاید بتوان گفت که به رغم ظاهر، نظریه «هابرماس» نسبت به نظریه «هورکهایمر» از لحاظ تعیین کارگزار دگرگونی انقلابی، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای به شمار نمی‌آید. علائق راستین و کلی در نظریه «هابرماس» موضوع عقل تفاهمی و ارتباطی و کلامی است و چنین علائقی هسته اصلی مارکسیسم فلسفی و فلسفه به طور کلی را

□ یادداشت‌ها

۱) در جمع‌بندی اندیشه‌های هابرماس از منابع زیر استفاده شده است:

R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*.

MIT Press, Cambridge, Mas. 1985; M. Pusey, Jürgen Habermas. (London: Tavistock, 1987).

D. Howard, *The Marxian Legacy*. (London: Macmillan 1977), PP. 118 - 152.

2) T. Bottomore, *The Frankfurt School*. (London: Tavistock, 1984) PP. 55 - 57.

3) *Monological*

4) *Dialogical*

5) Pusey, op.cit., PP. 20 - 27.

6) J. Habermas, *Legitimation Crisis*.

trans.

T. Mc Carthy, (Boston: Beacon Press, 1975.)

7) J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*. trans. T. Mc Carthy (London: Heinemann, 1979).

۸) این مباحث بیشتر در آثار زیر مطرح شده است:

Communication and the Evolution of Society; Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics. (London, Heinemann, 1971);

Moral Consciousness and Communicative Action. (Polity Press 1990)

9) Pusey, op.cit. pp. 27 - 30

10) Ibid., pp. 29 - 32.

11) Ibid., pp. 47 - 57.

12) Ibid., pp. 105 - 110.

13) Ibid., pp. 69 - 85.

14) Ibid., pp. 108 - 110.

15) J. Habermas, *Theory and Practice*. tr. T. Mc Carthy, Boston: Beacon Press 1973, quoted by Howard, op.cit. p. 127.

16) *Counter - Factual*

17) J. Habermas. *Festschrift für Walter Schuitz* (Neske Verlag, 1973) P. 258, quoted by Howard, op. cit. p. 316.

18) Howard, p. 133.

19) Habermas, *Theory and Practice*. pp. 16-18.

20) Ibid., pp. 43 - 45.

21) Ibid., pp. 32 - 5.

□ □ □