

عقل و مشروعیت سیاسی از نظر ماکس وبر و هابرماس

سیدرضا موسوی - دانشگاه کبک، مونترال - کانادا

۱- مقدمه

از دیدگاهی، واژه «مشروعیت» در فرهنگ سیاسی غرب مترادف با قانون است، زیرا آن چیزی مشروع است که «قانونی» باشد. البته مشروعیت دامنه وسیعتری از قانون دارد؛ امر مشروع باید منطبق بر حقوق مردم و عدالت و انصاف نیز باشد و سنتها و ارزشهای فرهنگی حاکم بر جامعه را در خود جای دهد. بدین ترتیب مشروعیت یک رژیم، ناشی از هویت ارزشی و قانونی آن است و لذا در هر جامعه، میزان سنجش مشروعیت سیاسی با جامعه دیگر متفاوت است. از این دیدگاه، تنوع مشروعیت متناسب با فرهنگ حاکم بر جامعه طبقه بندی می شود. به نظر می رسد الگوی ارایه شده از سوی ماکس وبر در تقسیم بندی انواع مشروعیت، منطبق بر این دیدگاه است.

اما از دیدگاه دیگر، مشروعیت قدرت سیاسی تنها به قانونی بودن و انطباق آن بر ارزشهای حاکم خلاصه نمی شود، بلکه به چگونگی ارتباط بین حکومت کننده و حکومت شونده نیز تشریح می یابد. این دیدگاه در «نظریه رفتار ارتباطی» هابرماس منعکس شده است. این نظریه برد و انتقاد از جامعه مدرن استوار است: ۱- نبود سازمانهایی (به صورت واقعی) که نظرات شهروندان را نسبت به دولت منعکس کند؛ ۲- روند دستیابی به قدرت، همانند یک «ایدئولوژی» است که با ابزارهای «علم» و «فن» راه را بر «عقل عملی»^۲ بسته است.

به دنبال این دو انتقاد، هابرماس می افزاید که در جهان مدرن، نظام

سیاسی، اقتصادی و اداری «جهان زیست»^۳ را استعمار کرده و گذشته از اشغال «فضای عمومی»، ساحت خصوصی افراد بشر را نیز مورد تهدید قرار داده است. این تهدید به حدی است که «ارتباط» سالم و منطقی بین علم و جهان زیست امکان ناپذیر شده است. هابرماس در نظریه خود از «عقلانیت ابزاری»^۴ که وبر نیز از آن گفتگو کرده، انتقاد می کند. او معتقد است این عقلانیت بر جهان زیست حاکمیت تام یافته و شهروندان نمی توانند در آنچه به عنوان فرهنگ و قانون در جامعه تولید می شود، دخالت آزاد و داوطلبانه داشته باشند.

در این مقاله تلاش شده است دیدگاههای ماکس وبر و هابرماس در خصوص عقل و مشروعیت بررسی و مقایسه شود.

۲- ماکس وبر

۱-۲- عقلانیت: از نظر ماکس وبر، عقلانیت، نتیجه تخصص گرایی علمی و فنی در دامن تمدن غرب است. این عقلانیت مبتنی است بر سازماندهی زندگی بر اساس مبانی متخذه از مطالعات خاص در چگونگی ارتباط انسانها و ابزارهایی که در جهت بیشترین بهره دهی و تأثیر مورد استفاده قرار می گیرد. به عبارت دیگر، توسعه و پیشرفت، عملی است که تنها بوسیله فن آوری انسان میسر گشته است. ویژگی بارز این عقلانیت تسلط بیش از پیش انسان بر جهان خارج است.^۵ ماکس وبر فعالیتهای اجتماعی انسان را، با توجه به تأثیر عقل، در چهار طبقه تقسیم بندی می کند:

دانسته‌های بشر در این عقلانیت متناسب با بهترین شناخت از شرایط زندگی است.^{۱۲} ادعای بزرگ عقلانیت، توانایی و قدرت مبتنی بر دانشی است که با کمک آن بشر می‌تواند قدرتهای اسرار آمیز و غیر قابل رؤیت را که بازندگی وی تلاقی می‌کنند، بشناسد و از سر راه بردارد. خلاصه آنکه بشر می‌تواند با کمک علم از طریق «پیش‌بینی» و «حدس» بر همه چیز تسلط یابد.^{۱۳} به نظر وبر، با پیشرفت دانش و فن، بشر از اعتقاد به قدرتهای افسونی و شیاطین دست شسته؛ او مبنای تقدس و نبوت را گم کرده است. در برابر این وضع وبر دو راه حل را مورد بررسی قرار می‌دهد: ۱- برگشت به آرامش کلیسایی؛ ۲- بستن کمر بندها در بزرگراه عقلانیت و برخورد شجاعانه با سر نوشت.^{۱۴} البته وبر راه دوم را ترجیح می‌دهد.

۲-۲- انواع مشروعیت: از نظر وبر، مشروعیت در جوامع مختلف را می‌توان در سه نوع طبقه‌بندی کرد:

۱- مشروعیت قانونی؛ مبتنی است بر قانونی بودن دستورها و احکام و قانونی بودن روشهای اجرای این دستورها و احکام از سوی کسانی که خود به صورت قانونی برای اجرای این دستورها برگزیده شده‌اند.^{۱۵} در مشروعیت قانونی هر حقی که بوسیله قرارداد یا رأی‌گیری در جامعه استقرار پیدا می‌کند، باید از یک روند عقلانی متناسب با اهداف، یا متناسب با ارزشها یا هر دو برخوردار باشد. مجموعه حقوق و قوانین و اجرای آنها با عدالت، راهنمای اساسی در این نوع مشروعیت است. رهبران نیز مانند شهروندان از حقوق مساوی برخوردارند.^{۱۶}

۲- مشروعیت سنتی؛ که در آن سنت و آنچه از گذشته به ارث رسیده، مقدس و برای همیشه خدشه‌ناپذیر انگاشته می‌شود. آنان که به حکومت می‌رسند، مشروعیت خود را با این سنتها توجیه و تبیین می‌کنند.^{۱۷} حکومتهای پادشاهی و قبیله‌ای از این نوعند. در مشروعیت سنتی، حکومت بوسیله شهروندان انتخاب نمی‌شود، بلکه انتخاب مبتنی بر یک عادت است. فرمانبرداری نیز در این حکومت ناشی از قانون نیست، بلکه ناشی از سنتهایی است که در حکومت کنندگان متجلی شده است.^{۱۸} در مشروعیت سنتی رفتار و کنش انسان نیز سنتی است.

۳- مشروعیت کاریزماتیک؛ مبتنی بر ویژگیهای خارق‌العاده رئیس حکومت است، ویژگیهایی که او را همچون یک قهرمان یا یک مقام منزه از خطا در نزد شهروندان یا پیروان، سزاوار حکومت کردن و اطاعت شدن می‌نماید.^{۱۹} مشروعیت کاریزمایی گونه‌ای استثنایی از حکومت است، نه از آن جهت که کم یافت می‌شود، بلکه از آن جهت که زندگی سیاسی معمولی را به هم می‌زند؛ زیرا به نظر وبر، صفات و ویژگیهای غیر معمول یک فرد به او نیرویی فراتر از انسانهای معمولی می‌دهد، به حدی که

● از دیدگاهی، واژه «مشروعیت» در فرهنگ سیاسی غرب مترادف با «قانونی بودن» است، زیرا چیزی مشروع است که قانونی باشد. البته مشروعیت دامنه گسترده‌تری از قانونی بودن دارد؛ امر مشروع باید منطبق بر حقوق مردم و عدالت و انصاف نیز باشد و ارزشهای فرهنگی حاکم بر جامعه را در خود جای دهد.

● از دیدگاهی دیگر، مشروعیت قدرت سیاسی تنها به قانونی بودن و انطباق آن بر ارزشهای حاکم محدود نمی‌شود، بلکه ناظر به چگونگی ارتباط حکومت کننده و حکومت شونده نیز می‌باشد. این دیدگاه در «نظریه رفتار ارتباطی» هابرماس منعکس شده است

۱- «عمل عقلانی متناسب با هدف؛ که بیانگر عمل انسان برای دست یافتن به اهداف خاص با استفاده از وسایل و روشهای متناسب با آن اهداف است.» وسایل و روشهایی که در دسترس و مد نظر انسان است، در انتخاب اهداف تأثیر مهمی دارد، به خلاف ارزشها که نقشی در انتخاب اهداف ندارد.^۶

۲- «عمل عقلانی متناسب با ارزش؛ که در آن، ارزشها مقدم بر هر چیز حتی اهداف می‌باشد. این ارزشهاست که اهداف، راهها و وسایل دستیابی به آنها را مشخص می‌کند. این ارزشها ممکن است ناشی از شرافت، اخلاق یا مذهب باشد.»^۷

۳- «عمل سنتی؛ بیانگر معتبر دانستن چیزی است که در گذشته بوده است و حتی لجاجت در مورد عاداتهای گذشته با روشهای تیره و تار.»^۸

۴- «عمل احساسی؛ که در مبنا و اصول به عمل سنتی بسیار نزدیک است ولی در روشها از عکس‌العملهای تحریک آمیز و تحریک کننده غیر عادی استفاده می‌شود.»^۹

به نظر ماکس وبر، از این چهار نوع فعالیت، دو نوع اول به فعالیت عقلانی بسیار نزدیکتر است تا انواع سوم و چهارم.^{۱۰} عقلانیت مورد نظر ماکس وبر تھی از هر عنصر مابعدالطبیعی است؛ یعنی هیچ‌گاه قصد روشن ساختن آینده بشریت در یک معنای خاص یا برای یک هدف نهایی را ندارد.^{۱۱} این عقلانیت بی نسبت با «منطقی بودن» نیست، اما تکیه اصلی بر مبنای فنی و علمی است. البته نمی‌توان ادعا کرد که پیشرفت

دیگران فرمانبرداری از او را ضروری و لازم می‌شمارند. رهبری کاریزماتیک تنها در سیاست نیست بلکه در سایر جنبه‌های زندگی چون هنر، اخلاق، مذهب و حتی اقتصاد نیز یافت می‌شود. در رهبری کاریزماتیک، رفتار انسان از نوع احساسی است.^{۲۰}

۳- هابرماس

۱-۳- نظریه و عمل: طی دو سه قرن اخیر سیاست دچار تحوّل عظیم شده است. به نظر هابرماس ویژگی مهمّ این تحوّل، گسترش تحقیق در مورد فرمانها و دستورهای دولت در زمینه‌های سیاسی و همچنین افزایش مشورت‌های علمی برای ارایه خدمات علمی بوده است.^{۲۱} «علمی شدن سیاست» تنها یک پیشامد معمولی نبود، بلکه یک انتخاب جدید بود که مفاهیم مختلف و اساسی برای اداره جامعه غرب از آن ناشی شد. این مفاهیم بنیان و اساسی برای رهیافتهای گوناگون گردید. هابرماس دو رهیافت را انتخاب و تحلیل می‌کند:

اول: الگوی تصمیم‌سازی: این الگو که از سوی ماکس وبر ارایه شده مبتنی بر این است که «در هر تصمیم سیاسی»، پاره‌ای ارزشهای ملهم از اخلاق، مذهب و... خواه ناخواه وجود دارد. از آنجا که تصمیمات سیاسی باید سازگاری هر چه بیشتری با «دنیای عینی» داشته باشد، سیاستمدار ناچار است با کارشناسان مشورت کند. بدین ترتیب او از غلتیدن خود و تصمیماتش به صورت کامل در «دنیای ذهنی» جلوگیری می‌کند.^{۲۲} از آن پس سیاست از قوانین علمی اطاعت خواهد کرد. خطر آنجاست که، چه بسا در یک وضع کاملاً عینی، سیاست، مشروعیت خود را صرفاً رهین عقل تجربی بداند.^{۲۳} بدین ترتیب، عقل ابزاری سلطه بدون رقیبی بر جامعه مدنی پیدا خواهد کرد: چیزی که هابرماس از آن به عنوان «استعمار» نام می‌برد.

دوم: الگوی فن‌سالاری: با افزایش و گسترش کاربرد روشهای علمی در علوم انسانی و از جمله علوم سیاسی، از دهه چهل به بعد، الگوی مذکور شکل گرفت. بدین سان، در تصمیم‌گیری سیاسی، عامل دیگری نیز افزوده شد. با این ویژگی گویی علم‌جانشین سیاست شده است. به نظر هابرماس، در این الگو، سیاست به مثابه وسیله اجرایی روشنفکرانی است که ایده‌های خود را در عمل، تحت تأثیر شرایط عینی و راههای علمی و فنی به صورت مناسب کسب و اعمال می‌کنند.^{۲۴} سیاست در یک دولت فن‌سالار چیزی جز یک عمل ساختگی نیست و این تاوان عقلانی است که بر پایه «فن» بنا شده است. به نظر هابرماس، ناتوانی دولت فن‌سالار در حل مشکلات اجتماعی غرب از قبیل اعدام، حفظ عقّت عمومی و... بیانگر محدودیت این الگوست.^{۲۵} مبنای انتقاد هابرماس از دو الگوی مذکور، تباین آرای وی با عقل

ابزاری است. در نظر او، چه وبر و چه فن‌گرایان در ایجاد ارتباط و تعادل بین «نظریه» و «عمل»، عقل تجربی را داور و حاکم قرار داده‌اند. هابرماس در برابر این دو الگو، «الگوی واقعگرا» را ارایه می‌کند. به نظر او بین نظریه و عمل در الگوی مذکور رابطه متعادلی برقرار شده است؛ در این الگو هر یک از آن دو دیگری را تکمیل می‌کند. این ارتباط منطقی و متعادل با «گفتگو» بین سیاستمدار و خبرگان علوم به دست می‌آید.^{۲۶} به نظر هابرماس تنها الگویی واقعگراست که با دموکراسی واقعی یعنی «دموکراسی توده‌ای» تطابق دارد.^{۲۷} او در این الگو، برای عقل سه نوع فعالیت مختلف ذکر می‌کند، که تأثیر ماکس وبر بر او در ارایه این الگوها روشن است:

۱- فعالیت ابزاری: عقل برای دست یافتن به اهدافش از روشهای فنی و تجربی، بهره‌آساز می‌برد.

۲- فعالیت استراتژیک: عقل برای دست یافتن به اهدافش، فقط تا آنجا که ضروری است از روشهای فنی و تجربی بهره می‌جوید. در این نوع فعالیت، تصمیم‌گیرنده مقهور «فن» نیست.

۳- فعالیت ارتباطی: عقل دستیابی به اهداف را در اولویت قرار نمی‌دهد، بلکه «تفاهم اذهان مختلف»^{۲۸} بیشتر مدنظر است.^{۲۹}

۲-۳- نظریه رفتار ارتباطی: مهمترین عامل ارتباط انسانها، به نظر هابرماس، «ارتباط تفهیمی»^{۳۱} است. این ارتباط در جامعه مدرن برای حصول «اجماع مدنی»^{۳۲} متمرکز بر کلام و زبان است. در این نظریه دو مفهوم کلیدی وجود دارد: «جهان زیست» و «نظام». جهان زیست بیانگر چارچوبهای ارزشی یک جامعه است. به نظر هابرماس در جهان زیست نشانه‌هایی از نوع خاصی از فعالیت بشری دیده می‌شود که هدفش به دست آوردن نقطه نظرانی است که به اجماع مدنی منجر می‌شود. مؤلفه‌های اصلی جهان زیست، عبارتند از: فرهنگ، جامعه و شخصیت افراد که در روند تجدید تولیدات فرهنگی و اجتماعی، همگرایی اجتماعی و جامعه‌پذیری درگیر می‌شوند. هر یک از روندهای مذکور مبتنی بر یکی از ابعاد ارتباط اجتماعی، تفاهم اجتماعی و تنظیم اجتماعی است.^{۳۳} بدین ترتیب، جهان زیست پیشاپیش عناصر اصلی یک «تفاهم» و «ارتباط» را فراهم می‌کند. این عناصر اصلی به نوبه خود می‌تواند، در سه طبقه جای گیرد: ۱- جهان عینیت؛ به عبارت دیگر آنچه واقعیت دارد و قابل محاسبه و اندازه‌گیری است. ۲- جهان اجتماعی؛ مجموعه ارتباطات افراد که به صورت قانون درآمده است. ۳- جهان ذهنیت؛ مجموعه تجارب شخصی که هر فرد به آنها بیش از دیگران دسترسی دارد.^{۳۴}

از جهان زیست که عمل ارتباطی در آن شکل می‌گیرد، «فضای

اجماعی مبنای مشروعیت دولت دموکراتیک است، چرا که بیانگر توافقی است که از راه ارتباط و گفتگوی عقلانی اعضای جامعه مدنی به دست آمده است. این روش گفتگو و کسب مشروعیت، به نظر هابرماس می‌تواند به یک الگوی جهانی نیز تبدیل شود، زیرا تمام مؤلفه‌های آن، یعنی زبان و عقل نزدهمه انسانها موجود است.^{۴۰}

طبق الگوی هابرماس، بحران مشروعیت نیز زمانی ظهور می‌کند که نظام یا همان سیستم، ساختارهای جامعه را یک جانبه به کنترل خود در آورد و هویت اجتماعی-فرهنگی شهروندان تحت سیطره عقل ابزاری قرار گیرد و عقل ارتباطی از تولید و باروری فرهنگی و اجتماعی بازماند. در اینجا است که اجماع مدنی یعنی مبنای مشروعیت تجزیه خواهد شد و بحران مشروعیت به وجود می‌آید.^{۴۱} بدین ترتیب، ادعای هابرماس مبنی بر وجود بحران مشروعیت در دموکراسیهای غربی یک مبنای نظری می‌یابد. او چاره این بحران را در «اخلاق ارتباطی» دیده است. اخلاق ارتباطی همان اخلاق گفتگوست که در عمل بیان‌کننده اصول عقل عملی است، چرا که در یک گفتگوی ثمربخش تصمیماتی اتخاذ خواهد شد که به عنوان اساس اجماع مورد نظر تلقی خواهد گردید. مرکز ثقل این اخلاق ارتباطی، کثرت‌گرایی و جهانی بودن ارزشهای انسانی است، که نهایتاً راه را برای تفاهم باز خواهد کرد.^{۴۲} از این رو در الگوی رفتار ارتباطی هابرماس همواره یک انقلاب دایمی جریان دارد که طی آن به کمک اخلاق ارتباطی از طریق زبان با مفاهیم جدید و نقدهای اساسی دو جانبه تعادل «نظام» و «جهان زیست» حفظ می‌شود.^{۴۳} یکی دیگر از ثمرات الگوی مذکور تفاسیر جدید و نو به نوبی است که طرفهای گفتگو ارایه می‌کنند. ارایه تفاسیر در انحصار کسی نیست بلکه هر کس می‌تواند تفسیر خود را از موضوع مورد بحث عرضه کند.^{۴۴}

۴- نتیجه:

از نظر هابرماس جامعه مدرن ابعاد مختلفی دارد و هر بعد دارای منطقی جداگانه است. آنچه مطلوب هابرماس است، بررسی بعضی از ابعاد جامعه مدرن همچون مشروعیت، ارزشهای اخلاقی و هر چه به صورت عمومی می‌توان آن را در عالم «معنی» جای داد، می‌باشد. در بررسی ابعاد مذکور، هابرماس تأثیراتی از ماکس وبر پذیرفته است اما اختلافات مهمی نیز بین این دو وجود دارد. وبر هیچ‌گاه قصد بازگشت و آشتی با عقل عملی را نداشت. او با آنکه از عقل ابزاری انتقاد می‌کرد اما آن را تنها راه حل نیز می‌دانست، در حالی که هابرماس با استناد به کانت از عقل عملی و عمومیت قوانین اخلاقی در «نظریه ارتباطی» خویش بهره می‌گیرد؛ نظریه‌ای که می‌توان آن را نوعی ستیز با ایدئولوژی سازی

● عقلانیت ارتباطی به معنای استفاده از قابلیت‌های عقل چون تفکر، قضاوت و... در ارتباط با دیگران برای تفاهم در جهت رسیدن به یک اجماع مدنی در جهت‌گیریهای اجتماعی است. بر این اساس، اعضای جامعه از دلایل و براهین برای متقاعد کردن یکدیگر استفاده می‌کنند و اجماع مدنی نه با زور و دیکتاتوری اکثریت، بلکه با توافق طرفین به دست می‌آید. چنین اجماعی مبنای مشروعیت دولت دموکراتیک است.

● به نظر هابرماس، بحران مشروعیت زمانی پدید می‌آید که نظام، ساختارهای جامعه را یک جانبه به کنترل خود در آورد و هویت اجتماعی-فرهنگی شهروندان زیر سیطره عقل ابزاری قرار گیرد و عقل ارتباطی از تولید و باروری فرهنگی و اجتماعی بازماند.

عمومی» زاده می‌شود. در فضای عمومی آنچه بیشترین نمود را دارد، نظام وزیر مجموعه‌های آن می‌باشد. نقش اصلی نظام در جامعه تنظیم امور به صورت عقلانی یعنی بر اساس منطقی «علوم دقیق» است.^{۳۵} سخنان هابرماس در این حوزه، همان مفاهیم نظریه سیستمی «تالکوت پارسونز»^{۳۶} است، با این تفاوت که هابرماس، الگوی تک واحدی ساخته و پرداخته پارسونز و اندیشمندان تأثیر پذیرفته از وبر را مورد انتقاد قرار می‌دهد و به جای آن یک الگوی دو واحدی ارایه می‌کند. در الگوی هابرماس، جهان زیست، محل تولید و باروری اجتماعی است و نظام و زیر مجموعه‌های آن که در مقابل جهان زیست قرار دارند، منزلگاه فعالیتها و کنشهای عقلانی معطوف به هدف هستند. در این الگوی دو واحدی، نظام وزیر مجموعه‌های آن توانایی استعمار جهان زیست را دارند.^{۳۷} در الگوی خیالی هابرماس، جهان زیست بر عقل عملی و ارتباط متقابل بنا می‌شود، که آن دو به نوبه خود «عقلانیت ارتباطی» را شکل می‌دهند، که در برابر عقلانیت ابزاری است.^{۳۸} عقلانیت ارتباطی به معنای استفاده از قابلیت‌های عقل مثل تفکر، قضاوت و... در ارتباط با دیگران برای تفاهم در جهت رسیدن به یک اجماع مدنی در جهت‌گیریهای اجتماعی است. بر این اساس، اعضای چنین جامعه‌ای از دلایل و براهین برای متقاعد کردن یکدیگر استفاده می‌کنند. اجماع مدنی نه با زور و دیکتاتوری اکثریت بلکه با توافق طرفین حاصل می‌شود.^{۳۹} چنین

● هابرماس چاره‌بحران مشروعیت را در «اخلاق ارتباطی» می‌بیند. اخلاق ارتباطی همان اخلاق گفتگوست که در عمل بیان‌کننده اصول عقل عملی است. مرکز ثقل این اخلاق ارتباطی، کثرت‌گرایی و جهانی بودن ارزشهای انسانی است.

● حدیث عقل و مشروعیت به درازای زندگی بشری است و در برخی مقاطع تاریخی با وحی، که امروزه در جهان مدرن فراموش شده، همراه بوده است.

عقلانیت و بری خواند. به نظر هابرماس، جامعه مدرن سیطره و سلطه‌ای را پنهان می‌کند که شهروندان ناخودآگاه، آن را پذیرفته‌اند. این شهروندان نمایش آزادی می‌دهند در حالی که در «زندان آهنین» عقل ابزاری گرفتار آمده‌اند.

البته الگوی هابرماس نیز خود گرفتار زندان «ایدئولوژی» است، مشکل «قدرت سیاسی» و «سلطه» همچنان در الگوی وی حل نشده باقی مانده است. جای سؤال است که چرا الگوی وی تبدیل به یک ایدئولوژی نشود. گفتگو و ارتباط هر چند ثمربخش و منطبق با شرایط مورد نظر هابرماس باشد، در همین جامعه انسانی باید انجام شود. آنها که این گفتگو را انجام می‌دهند چگونه می‌توانند خود را از واقعیت‌های قدرت سیاسی جدا کنند؟ آیا می‌توان جهان عینیت را صددرصد از جهان ذهنیت جدا کرد؟ گیریم به مدد انقلاب ارتباطات همه شهروندان به صورت منصفانه و مؤثر بتوانند در دیالوگ بین حکومت‌کننده و حکومت‌شونده سهیم شوند، اما انفجار اطلاعات که همچون سیلی خروشان از در و دیوار جامعه مدنی در غرب در حال ریزش است، شهروندان را همچون پرکاهی در امواج خود گرفتار کرده است. از این روست که امروزه «اطلاعات» را در زمره یکی از عوامل مؤثر قدرت و حتی عدالت به حساب می‌آورند.

هابرماس می‌خواهد با عقل عملی که یک عقل مثله شده است به مصاف عقل ابزاری برود. عقل ابزاری با عصای تکنیک روز به روز ریشه‌دارتر و پرثمرتر می‌شود. هر چه تکنولوژی پیشرفت می‌کند، عقل ابزاری نیز فره‌تر می‌شود و دست‌اندازی‌اش به ساحت‌های مختلف زندگی بشر چه در حوزه خصوصی و چه در حوزه عمومی فزونی می‌گردد. عقل ابزاری آبشخور خود را یافته است و آن فن و تکنیک است که چاره‌ای برای عطش سیری‌ناپذیر عقل ابزاری است. اما عقل عملی نه‌ریشه‌دار زمین دارد و نه از آسمان مدد می‌جوید. عقل عملی میراث کانت است. او

که خود نیز به مابعدالطبیعه دل سپرده بود، می‌خواست راهی برای پاسخگویی به سئوالاتی، به گمان خودش بدون جواب، همچون جبر و اختیار، عدم وجود، حدوث و قدم و آنچه از آموزه‌های مابعدالطبیعی غیر عقلانی مسیحیت برایش به ارث رسیده بود، بیابد. از این رو به قول خودش در یک انقلاب کپرنیکی عقل را به عملی و نظری تقسیم کرد. عقل عملی مبنای اخلاق و حقوق گردید و عقل نظری مبنای علوم و ریاضیات؛ مابعدالطبیعه نیز امری غیر عقلانی محسوب شد. از نظر کانت، جای مابعدالطبیعه در دل و نه در سر، و وسیله دستیابی به آن نیز اشراق و نه تفکر است. فلسفه انتقادی کانت در نقد عقل عملی و در نقد عقل نظری ریشه بسیاری از اندیشه‌ها و مکتب‌های فلسفی در دو قرن اخیر در غرب شده است. به تدریج عقل نظری به همان عقل ابزاری تبدیل گشت و عقل عملی نیز از سوی اندیشمندان مختلف با مشربهای متضاد مورد استناد قرار گرفت. مابعدالطبیعه نیز بدون آن که کانت راه حل واقع‌بینانه‌ای برایش پیدا کند در غربت غرب، غریب‌تر شد.

بدین ترتیب، تأثیرپذیری جدی هابرماس که از اعضای مکتب انتقادی فرانکفورت است، از فلسفه انتقادی کانت امری منطقی است. به نظر می‌رسد هابرماس در برداشتش از عقل عملی کانت به منظور ایجاد سنگ بنایی برای مشروعیت سیاسی راهی غیر واقع‌بینانه طی می‌کند. نظریه رفتار ارتباطی او به همان اندازه واقع‌گرایانه است که ایجاد یک دموکراسی مستقیم برای موطن هابرماس یعنی کشور چند میلیونی آلمان.

حدیث عقل و مشروعیت به درازای زندگی بشری است و در بعضی مقاطع تاریخی با وحی، که امروزه در جهان مدرن فراموش شده، همراه بوده است. وحی نیز قدیم است حتی قدیمتر از عقل و مشروعیت.

پانوشتها:

1. Théorie de l'agir communicationnel.
2. La raison pratique.
- عقل عملی در برابر عقل نظری قرار دارد، دست آوردهای عقل عملی مربوط به رفتار انسان در زمینه حقوق و اخلاق است. حوزه عقل نظری مربوط به علوم تجربی و ریاضیات است.
3. Le monde vécu.
4. La raison instrumentale.
5. Julien Freund, **Sociologie de Max Weber**, Paris: Presses universitaires de France, 1968, P.16.
6. Philippe Raynaud, **Max Weber et les dilemmes de la raison moderne**, Paris: Presses universitaires de France, 1987, P.127.
7. Ibid. P. 128.
8. Ibid. P. 128.

30. Théorie de l'agir communicationnel.
31. L'intercompréhension.
32. Le consensus social.
33. Goupil, Op. cit., PP. 145-146.
34. Pierre Ladrière, "De l'expérience éthique à une éthique de la discussion". **Cahiers internationaux de sociologie**, 88, Janv. - Juin 1990, P.65.
35. Goupil, Op. cit., P. 147.
36. Talcott Parsons (1902-1979).
37. Goupil, Op. cit., P. 149.
38. Goupil, Op. cit., P. 150.
39. Ibid. PP. 151-152.
40. Louis Marciel - Lacosté, **Les enjeux égalitaires du consensus rationnel: Habermas et ses sources**, Montréal: Université de Montréal, 1989. P.12.
41. Gérard Raullet, "Consensus et légitimité contribution à un débat sur l'école de Francfort". **Esprit**, no. 1, janv. 1980, P. 157.
42. Jean - Pierre Cometti, "Fonder l'activité communicationnelle". **Études**, no. 375, sept. 1991, p. 210. et voir aussi: Ferry, Op. cit., P. 37.
43. Koula Mellos, **Rationalité, communication, modernité: agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas**, Ottawa: Presse de l'université d'Ottawa, 1991, P.8.
44. Camil Ménard, "L'action pastorale: Un agir communicationnel", **Laval théologique et philosophique**, 45, no.3, oct. 1989, p. 432.
9. Ibid. P. 129.
10. Ibid. P. 129.
11. Freund, Op. cit., PP. 16-17.
12. Freund, Op. cit., P.18.
13. Max Weber, **Le savant et la politique**, Paris plon, 1959, P.78.
14. Freund, Op. cit., PP. 21-22.
15. Max Weber, **Économie et société**, Paris: plon, 1971, P.222.
16. Freund, Op. cit., P. 201.
17. Max Weber, **Économie et société**, P.222.
18. Freund, Op. cit., P. 202.
19. Max Weber, **Économie et société**, P.222.
20. Freund, Op. cit., P. 203.
21. Jürgen Habermas, **La technique de la science comme idéologie**, Paris: Gallimard, 1990, P.97.
22. Sylvie Goupil, **Lecture politique de l'entreprise de Jürgen Habermas**, Montréal: Université du Québec à Montréal, 1986, P.87.
23. Habermas, Op. cit., P.99.
24. Habermas, Op. cit., P. 100.
25. Goupil, Op. cit., P. 88.
26. Goupil, Op. cit., P. 90.
27. Habermas, Op. cit., P. 107.
28. Compréhension intersubjective.
29. J. M. Ferry, **Habermas: l'éthique de la communication**, Paris: Presses universitaires de France, 1987, PP. 337-338.

