



# گستره‌ی نقد

نظریه‌ی انتقادی یورگن هابرماس

پاتریک بائرت

استاد جامعه‌شناسی دانشگاه‌های نیوهال و کمبریج

ترجمه‌ی عبدالهادی میرزائی

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی و دبیر دبیرستان‌های تبریز

۲۸

رشد آموزش  
علوم اجتماعی

**کلیدواژه‌ها:** نظریه‌ی انتقادی، سرمایه‌داری پیشرفته، دگرگونی ساختاری، نظریه‌ی کنش ارتباطی، جهان حیاتی، نظام اجتماعی، تأویل‌گرایی، عقلانیت ارتباطی.

کتاب «دگرگونی ساختاری در حوزه‌ی عمومی»، اثر هابرماس در سال ۱۹۶۲ منتشر شد [۲]. این کتاب، ظهور و گسترش «حوزه‌ی عمومی»<sup>۱</sup> بحث باز را در قرن هجدهم ترسیم می‌کند و از انحطاط و افول تدریجی الگوی فرهنگی سرمایه‌داری پیشرفته سخن به میان می‌آورد. مطالعه‌ی آن برخلاف آثار بعدی هابرماس، بسیار بسیار راحت و آسان است. گرچه نگرش آن نیز، از این حیث که شیفتگی کنونی او را نسبت به یک لیبرال دموکراسی آشکار می‌سازد، نگرشی هابرماسی به شمار می‌رود. حوزه‌ی عمومی برای هابرماس، از یک وضعیت «شکل‌گیری ارادی گفتمان»<sup>۲</sup> یا بحث آزاد و به دور از اکراه و اجبار در میان افراد برابر حکایت دارد. در واقع، علاقه‌مندی هابرماس به بحث باز و فارغ از اعمال فشار، به برداشت او از عقلانیت ارتباطی مبتنی بر مطالعه‌ی عمیق فلسفه‌ی عمل‌گرایانه‌ی آمریکا منتهی شد.

کوتاه سخن این که بعد از انتشار کتاب یاد شده، شماری از آثار و مقالات، تحت عنوان: به سوی یک جامعه‌ی عقلانی، اعتراض دانشجویی، و علم و سیاست، ترجمه و منتشر شدند. این کتاب، گذشته از مباحث دیگر، جنبش دانشجویی و افزایش و انتشار عقلانیت ابزاری را در جنبه‌های گوناگون زندگی مورد تفسیر قرار می‌دهد [۳]. پایه و اساس کار پیش‌تر او این برداشت است که آنچه کارل مانهایم در صحنه‌ی سیاسی از آن به «عقلانیت ذاتی» نام می‌برد، با «عقلانیت کارکردی» جای‌گزین شده است. این به آن معناست که ارزش‌های غایی، کمتر از گذشته، به منزله‌ی نیروی راه‌نمای عملکردهای سیاسی مطرح بوده‌اند. در عوض، سیاست به گونه‌ی فزاینده‌ای به اجتناب از مسائل فنی واداشته شده است؛ مشکلاتی که

تهدیدی برای تعادل و تناسب کارکردی نظام اجتماعی و اقتصادی به‌شمار می‌آیند. ایده‌های دو کتاب قبلی، آشکارا چندان فاصله‌ای از اندیشه‌های دو معلم پیشکسوت هابرماس، یعنی **آدورنو و هور کهایمر** نمی‌گیرد.

نوآوری هابرماس نخستین‌بار در سطح روش‌شناسی و فلسفه‌ی علوم اجتماعی به نمایش درمی‌آید. آنچه در کانون توجهات نظریه و عمل، شناخت و علایق انسانی و پیرامون منطق علوم اجتماعی قرار دارد، بنیادهای شناخت‌شناسانه‌ی نظریه‌ی انتقادی است [۴]. هابرماس، موجبات ترقی گزارشی انتقادی از کارکردگرایی و نظریه‌ی نظام - هر دو - فراهم می‌آورد. او برای استقرار نظریه‌ی انتقادی درباره‌ی تأویل‌گرایی و شناخت‌شناسی اثباتی کوشش به عمل می‌آورد و در عین حال، خود را از برخی از گرایش‌های اثباتی نظریه‌ی مارکسیستی جامعه دور نگه می‌دارد. پیوند آشکاری میان کارهای پیشین و پسین او وجود دارد؛ عقلانیت فنی دست در دست انواع تحلیل‌هایی پیش می‌رود که مرهون چارچوب‌های اثباتی و کارکردگرایی‌اند. اما هابرماس دیدگاه‌های مخالفان را به‌طور کامل رد نمی‌کند. بخشی از بینش نظریه‌ی نظام با نظریه‌ی اجتماعی او ترکیب شده است؛ به گونه‌ای که حتی این شائبه و احتمال وجود دارد که شیوه‌های «تحلیلی - تجربی» مباحث نیز در نظریه‌ی او راه یافته و زیرمجموعه‌ی عناصر اصلی بازسازی نظریه‌ی انتقادی او شده و باقی مانده باشند.

هابرماس در طول نیمه‌ی نخست دهه‌ی ۱۹۷۰، به شماری از مسائل اساسی توجه نشان داد. او در «بحران مشروعیت» توجه خود را به مشکلات اجتماعی مرتبط با تجدید جلب کرد. هابرماس در این کتاب، به‌طور خاص از انواع مختلف بحران در سرمایه‌داری پیشرفته به‌ویژه از بحران‌های «پای‌بندی انگیزشی» و «یکپارچگی هنجاری» بحث می‌کند. سپس ارتباطات و «تطور»<sup>۳</sup> جامعه را پی‌ریزی کرد که تلاشی است برای ارائه‌ی یک ارزیابی انتقادی معاصر از

نظریه‌ی تاریخی **مارکس**. هابرماس در این اثر از یکنواختی یا «این‌همانی» ساختاری میان رشد شخصیت و دگرگونی‌هایی که در سطح اجتماعی رخ می‌دهد، سخن به میان می‌آورد. از آن پس به تدریج علاقه‌ی هابرماس به سوی دستاوردهای چرخش زبانی در فلسفه جلب می‌شود. این در حالی است که تا میانه‌های دهه‌ی ۱۹۷۰، او در خارج از چارچوب‌های نظریه‌ی عمل‌شناسی جامع و جهانی‌اش<sup>۴</sup> کار کرده بود؛ آنچه که پیش‌درآمد نظریه‌ی کنش ارتباطی وی به حساب می‌آید.

در سال ۱۹۸۱، هابرماس شاهکار خود، کتاب دو جلدی «نظریه‌ی کنش ارتباطی» را منتشر ساخت. این اثر «هنر نهایی»<sup>۵</sup> در نظریه‌ی اجتماعی کلان است که در آن، هابرماس مفهوم عقلانیت را بازنویسی می‌کند؛ کاری که او در آن اساساً، برخی از کوتاه‌های فلسفه‌ی دکارتی آگاهی و ملازم با آن، مفهوم‌سازی عینی - ذهنی شناخت را در هم می‌نوردد [۶]. برداشت هابرماس از عقلانیت ارتباطی و انتقادهایی که او از مارکس به جا می‌آورد، با هم در ارتباط‌اند. مارکس علاقه‌ی ویژه‌ای به مفهوم «کار» داشت، حال آن که هابرماس بر این مهم پافشاری می‌کند که کنش متقابل که با میانجیگری زبان صورت می‌پذیرد، به همان اندازه‌ی کار برای بازتولید و تطور اجتماعی حیاتی است. از این‌رو، کار نیاز دارد که با تصور «عامل» تکمیل شود. در حالی که کار با «خرد ابزاری» در هم گره می‌خورد، تعامل به ارتباطاتی اشاره دارد که معطوف و مهبای مفاهمی متقابل است [۷]. همین‌طور، عقلانیت ارتباطی هابرماس (که در تلاش او برای توسعه‌ی یک نظریه‌ی انتقادی - مرکزی است) در کنش متقابل با میانجیگری زبان جا داده می‌شود.

از رهگذر واکنش‌های انتقادی گوناگون، هابرماس از برخی از مواضع تندتر «نظریه‌ی کنش ارتباطی» عقب‌نشینی کرده است. با وجود این، روشن است که او همچنان نسبت به طرح کلی نظریه وفادار است. در حقیقت

کارهای بسیار جدیدتر و تقریباً مفروضات مشابهی را دربرمی‌گیرد. برای نمونه، «گفتمان فلسفی تجدد»، با گام‌های استوار از طرح روشنگری علیه نویسندگان ضد نوگرا، پسانوگرا، و پساساختارگرایی نظیر **نیچه**، **هایدگر**، **فوکو**، **دریاد**، و **ژان فرانسوا لیوتار** دفاع می‌کند [۸]. از نظر هابرماس، چنین انتقادهایی از روشنگری، اساساً از شناخت ظرفیت‌های رهایی‌بخشی آن ناتوان بوده است. اندیشمندان روشنگری از بحث و انتقاد باز، و از این‌رو، عقلانیت ارتباطی هواداری کردند. توجیه و کاربردهای آن، اثر و سهم بسیار جدیدتر هابرماس در خصوص اخلاق و نظریه‌ی حقوقی به‌شمار می‌رود. اثر یاد شده نیز کاملاً در راستای طرح کلی و نظریه‌ی کنش ارتباطی اوست.

### تأثیرات و نوشته‌های پیشین

مکتب پیشین فرانکفورت که آدورنو و هور کهایمر برجسته‌ترین اعضای آن بودند، اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ بنا نهاده شد و تقریباً ۱۰ سال بعد به خاطر دگرگونی‌های تندی که در صحنه‌ی سیاسی آلمان آن زمان به وقوع می‌پیوست، منحل شد. آدورنو و همکاران وی، در حالی که خود را نسبت به برخی از بینش‌های وبر و نیچه متعهد می‌دانستند، به تدوین طرح بلند پروازانه‌ای مبادرت ورزیدند که بازسازی نظریه‌ی اجتماعی مارکس را در سرمی‌پروراند. از آن جایی که آن‌ها مارکس را در طرح روشنگری خود بسیار بی‌عیب و نقص در نظر آورده بودند، به اندازه‌ی کافی از مارکس انتقاد به عمل نیاورند. در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰، اعضای مکتب فرانکفورت خانه و کاشانه‌ی خود را برای به‌دست آوردن مناطقی امن‌تر (به‌ویژه ایالات متحده) ترک کردند. اما شماری از آن‌ها، مانند آدورنو، بعد از جنگ جهانی دوم به آلمان بازگشتند. هابرماس که اساساً یکی از دانشجویان آدورنو بود و بعدها دستیار او شد، جانشین عمده‌ی آن نسل به‌شمار می‌آید؛ اندیشمند بزرگی که کارش اگرچه از منابع مختلف سرچشمه می‌گیرد، اما هم‌چنان از بعضی جهات به روح مکتب پیشین فرانکفورت وفادار می‌ماند.

### یورگن هابرماس در یک نگاه

**یورگن هابرماس**<sup>۱</sup> (متولد ۱۹۲۹) در دانشگاه‌های «گوتینگن»، زوریخ و بن، فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی و ادبیات آلمانی خواند. او بعد از به پایان رساندن رساله‌ی دکترای خود پیرامون **فریدریک شلینگ** در سال ۱۹۵۴، و قبل از به دست آوردن موقعیتی چون دستیاری **تنودور آدورنو**،<sup>۲</sup> در «مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت»<sup>۳</sup> در سال ۱۹۵۶، یک روزنامه‌نگار بود. پس از آن برای دو سال در «هایدلبرگ» تدریس کرد و سپس استاد فلسفه و جامعه‌شناسی در دانشگاه فرانکفورت شد. در سال ۱۹۷۱، مدیر «مؤسسه‌ی **ماکس پلانک**» گردید و ۱۱ سال بعد برای به دست گرفتن کرسی [استادی] جامعه‌شناسی و فلسفه به دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته‌ی فرانکفورت بازگشت.

هابرماس از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، به‌طور گسترده پیرامون موضوعات و مسائل محوری فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی دست به قلم برد و به یک شخصیت برجسته بدل شد. نفوذ و تأثیر هابرماس در پایان سده‌ی بیستم، با وجود چگالی و سطح بالای تجرید در سبک نوشتاری وی و احياناً شناخت گسترده‌ای که ایشان از خوانندگان خود انتظار دارند، به گونه‌ی چشم‌گیری، دنیای [زبان و ادبیات] آلمانی را در هم نوردید. هابرماس به‌طور خاص به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان «نظریه‌ی انتقادی» در قرن بیستم شناخته می‌شود. نظریه‌پردازان انتقادی‌ای مانند **آدورنو**، **ماکس هور کهایمر**<sup>۴</sup> و هابرماس مایل نیستند که جهان اجتماعی را به صورتی سطحی توجیه یا تبیین کنند. در عوض، آن‌ها می‌خواهند با هدف غایی کمک به «خود رهایی‌بخشی»<sup>۵</sup> افراد، ظرفیت‌ها و مسائل جامعه‌ی مدرن را مورد ارزیابی قرار دهند. از جمله‌ی قابل ملاحظه‌ترین مباحثه‌ها، رویارویی هابرماس با فیلسوفان ابطال‌گرا و اثبات‌گرای علم، حامیان فیلسوف آلمانی **مارتین هایدگر**، فیلسوف تأویل‌گرا **هانس گئورگ گادامر**، نظریه‌پرداز «نظریه‌ی سیستم» **نیکولاس لومن**، جنبش دانشجویی در آلمان و پساساختارگرایی یا پسانوگرایی در فرانسه است [۱]. فلاسفه یا نظریه‌پردازان بسیار کمی وجود دارند که چنین علاقه‌ی دیرپایی را در خصوص اختلاف نظر به نمایش گذاشته باشند. حتی اندک بوده‌اند شخصیت‌هایی مانند هابرماس که به گونه‌ی گسترده‌ای به جذب استدلال‌های مخالف گرایش داشته‌اند. در نتیجه، فلسفه‌ی هابرماس فرسنگ‌ها از ایستایی فاصله دارد و همواره در حال کامل شدن است.

تعدادی پیوستگی وجود دارد که از مکتب فرانکفورت به آثار هابرماس ساری و جاری شده است. برخی از مفسران بحث و استدلال می‌کنند که به خاطر ماهیت بین‌رشته‌ای کارهای هابرماس، آثار او به‌ویژه به آن تحقیقی نزدیک می‌شود که در سال‌های نخستین «مؤسسه‌ی پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت» صورت می‌گرفت [۱۰]. هابرماس در برقراری رابطه با جنبش روشن‌فکری تا اندازه‌ای با آدورنو و هور کهایمر سهیم می‌شود؛ چیزی که با وجود ظرفیت آزادی‌بخشی‌اش، به انتشار و پراکندگی عقلانیت هدف-وسيله در غرب رهنمون می‌شود [۱۱]. افزون بر آن، مکتب پیشین فرانکفورت و هابرماس، به مراتب بیشتر منتقد مفروضات معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی اثباتی هستند. آن‌ها با تأکید، از ماهیت فنی شناخت اثباتی اظهار تأسف می‌کنند [۱۲]. هابرماس از آدورنو و همکاران وی، تصویری از نظریه‌ی انتقادی را وام می‌گیرد که موجبات «خود رهایی‌بخشی» موجودات انسانی را به ارمان می‌آورد. از این نظر، شناخت علمی-اجتماعی باید به کنار گذاشتن محدودیت‌های روان‌شناختی و اجتماعی گذشته کمک کند.

از جمله تفاوت‌های هابرماس با آدورنو برای نمونه، تمایل هابرماس به توسعه‌ی یک «نظریه‌ی اجتماعی کلان» در قالبی سنتی است که در نقطه‌ی مقابل انتقادات آدورنو از «اندیشه‌ی این‌همانی»<sup>۶</sup> قرار می‌گیرد. آدورنو اصطلاح اندیشه‌ی این‌همانی را برای معرفی هر آن تلاشی ابداع کرد که نظام یکپارچه و واحدی از مفاهیم و تعاریف کلی را بر متمایز و منحصر به فرد بودن شناخته‌های عینی تحمیل می‌کند [۱۳].

آنچه خاطر نشان شد، با موارد متفاوت دیگری نیز در ارتباط است: در حالی که دیدگاه آدورنو در خصوص عقلانیت هنوز در فلسفه‌ی آگاهی ریشه دوانیده، هابرماس ترجیح می‌دهد که خرد را در زمینه‌ی بین‌ذهنی استفاده‌ی روزانه‌ی زبانی جای دهد. در حالی که از نظر آدورنو تنها پناهگاه امن برای رویارویی با گسترش عقلانیت

ابزاری، مقیم شدن در قلمرو زیبایی‌شناختی است. هابرماس به برداشتی «مکالمه‌ای»<sup>۱۴</sup> از خرد بهای بیشتری می‌دهد. هم‌چنین، در حالی که مکتب فرانکفورت در راستای عقلانیت ابزاری رو به رشد در غرب، به تأسی از وبر، یک سمت و سوی واحد و برگشت‌ناپذیری را به تصویر می‌کشد، هابرماس ماهیت دوگانه و گزینشی فرایند عقلانی شدن را خاطر نشان می‌کند. در حقیقت، برای هابرماس یک جنبه از این فرایند، عقلانیت هدف - وسیله‌ی مورد ادعاست، و جنبه‌ی دیگر، گسترش اختیارات و آزادی‌های قضایی و عقلانیت ارتباطی به شمار می‌رود. دومی مدافع ارزنده‌ای است [۱۴].

سرانجام، در حالی که به‌نظر می‌رسد نظریه‌پردازان انتقادی پیشین جامعه‌ی بورژوازی را در حالت کلی رد می‌کنند، هابرماس استدلال می‌کند که برخی خصیصه‌های رسمی نهادهای سیاسی بورژوازی، نگهبانان باارزشی محسوب می‌شوند. در حقیقت، هابرماس در نقطه‌ی مقابل هور کهایمر و آدورنو توضیح می‌دهد که چگونه تصور او از عقلانیت ارتباطی، اکنون در نهادهای لیبرال دموکراسی ما پیش فرض شده است، و این که چگونه نقدی درونی از جامعه‌ی معاصر، با تغییرات لازم جامعه‌ی عمل می‌پوشد [۱۵].

هابرماس در خصوص سنت گسترده‌تر فلسفه‌ی آلمان آگاهی زیادی کسب می‌کند. او در طول دوره‌ی آموزش دانشگاهی خود با **ایمانوئل کانت**، **هگل**، **شلینگ**، **یوهان گاتلیب فیخته**، **مارکس** و **گئورگ لوکاچ** آشنا می‌شود. تأثیرات جامعه‌شناختی مؤثر بر هابرماس از این قرارند: ماده‌گرایی تاریخی مارکس، نظریه‌ی دورکیم در مورد انتقال از هم‌بستگی مکانیکی به ارگانیکی، نظریه‌ی عقلانیت وبر، برداشت پارسونز از تمایز اجتماعی، و روش‌شناسی مردم‌نگارانه‌ی **گارفینگل**. تأثیرات بیشتر شامل این مواردند: عمل‌گرایی آمریکایی **پیرس**، **دیویی** و **مید**، تأویل‌گرایی گادامر، «فلسفه‌ی زبان متداول» مابعد ویتگنشتاینی **جی. ال. آستین آکسفورد**، **جان سبرل** و **پیتر استراوسن**، و نظریه‌ی مرحله‌ای **ژان پیاژه** و **لورنس کولبرگ**.

با وجود گوناگونی و گستردگی [بسیار زیاد] منابع مورد استفاده‌ی هابرماس، در خور توجه است که طرح او از نظر موضوعی، یکی و یکدست شده است. اگر کسی آثار هابرماس را مورد مذاقه قرار دهد، همواره اعتقاد راسخ و خلل‌ناپذیری را در طرح فلسفه‌ی روشنگری و در اصول لیبرالیسم سیاسی او پیدا خواهد کرد: او می‌خواهد از مفهوم عقلانیت وبر بحث کند یا از برداشتی که مید از جهان اجتماعی‌ای دارد که به صورت نمادین ساخته است. او می‌خواهد علیه زیاده‌روی‌های اثبات‌گرایی منطقی، یا علیه تمایلات نسبی‌اندیشانه‌ی موج فرانوگرایانه‌ی فرانسوی استدلال کند. بیشتر نوشته‌های هابرماس گرداگرد همین اعتقاد عمیق و راسخ متمرکز شده است.

اکنون باید روشن شود که طرح هابرماس، از بعضی جهات، بی‌شابهت به طرح گیدنز نیست. در حقیقت، آن‌ها - هر دو - تلاش می‌کنند تا از رهگذر توسعه‌ی سهم فراتجربه‌گرایانه و غیرنسبی‌اندیشانه‌ی نظریه‌ی اجتماعی - هر چند به‌صورت تلویحی - به گوناگونی گسترده‌ای از سنت‌های فکری نظم و نسق بیخشند. هر یک از آن دو نسبت به خطرات ناشی از سازگاری با یک استدلال تک‌بعدی هشدار می‌دهند؛ خواه تأکید تک‌ساختی هر یک از این استدلال‌ها بر عاملیت باشد یا ساختار در عوض، هابرماس و گیدنز پیوند سطوح مختلف تحلیل اجتماعی و فائق آمدن بر دوگانگی‌های پیشین را هدف قرار می‌دهند. هابرماس نیز مانند گیدنز می‌خواهد بر تقابل میان «کارکردی بودن»<sup>۱۶</sup> در سطح نظام از یک سو، و «کارکردن»<sup>۱۷</sup> در قلمروی بین‌ذهنی نمادین از دیگر سو، فائق آید.

از این منظر، هابرماس دو مفهوم مرکزی را معرفی می‌کند: «نظام اجتماعی» و «جهان حیاتی». جهان حیاتی به معانی مشترک و ماهیت مفاهیم بدیهی فعالیت‌های روزانه‌ی ما اشاره دارد. هابرماس اظهار می‌کند که جهان حیاتی برای بازتولید اجتماعی - مرکزی است. با استفاده از آن، او این معنا را مدنظر قرار می‌دهد که جامعه پیوسته از رهگذر این فعالیت‌های

روزمره ساخته و بازسازی می‌شود. جهان حیاتی به‌طور خاص در کانون توجهات جدی نقطه‌نظرات درون‌گرایانه‌ای، چون: پدیده‌شناسی و روش‌شناسی مردم‌نگارانه بوده است. نظام اجتماعی به آن راه و رویه‌ای برمی‌گردد که در آن، ساخت‌های اجتماعی و الزام‌های کارکردی کنش‌های افراد را، به وساطت و وسیلگی پول و قدرت، در تنگنا قرار می‌دهد. نظام اجتماعی موضوع مطالعه‌ی چشم‌اندازهای برون‌گرایانه‌ای، مانند کارکردگرایی ساختی یا نظریه‌ی سیستم بوده است.

در حالی که جهان حیاتی مسائل ارتباطی را بار می‌آورد، نظام اجتماعی با نیروها و روابط تولیدی رابطه برقرار می‌کند. کار هابرماس هم نظام اجتماعی و هم جهان حیاتی - هر دو - را مورد توجه قرار داده و اثر متقابل آن دو را نسبت به هم نشان می‌دهد. جهان زندگی به کارکرد مناسب نظام اجتماعی، به‌ویژه به استفاده‌ی مؤثر از منابع و سازمان‌های تحت حاکمیت دولت و هم‌پایگی فعالیت‌ها، بستگی دارد. نظام اجتماعی به درستی به افراد جامعه‌پذیری نیاز دارد که در یک سطح فرهنگی تا اندازه‌ی مشخصی نفوذپذیر باشند. این با جهان حیاتی فراهم آورده می‌شود [۱۶].

از نظر هابرماس، نظریه‌ی انتقادی باید در محل تلاقی میان فلسفه و علم در نظر گرفته شود. نظریه‌ی انتقادی به آشکار ساختن شرایط ساختی کنش‌های افراد گرایش دارد و در نهایت، برای فائق آمدن بر این شرایط جهت داده شده است. هابرماس به تفصیل به تعریف نظریه‌ی انتقادی می‌پردازد و مشخص می‌کند که چگونه این نظریه با دیگر گونه‌های شناخت رابطه برقرار می‌سازد. هابرماس تا اندازه‌ای با تکیه و تأکید بر فلسفه‌ی عمل‌گرایانه‌ی پیرس، و ملازم با آن، پیوند میان علم و عمل، سه شکل متفاوت شناخت را در کار پیش‌تر او از هم تمییز می‌دهد: شناخت تجربی - تحلیلی، تأویل‌گرایی و نظریه‌ی انتقادی. سه نوع شناخت یاد شده، به لحاظ مردم‌شناختی، با سه شکل جداگانه‌ی علائق پیش‌بینی ارتباط دارد. علائق به‌عنوان آن گونه

هابرماس در طول  
نیمه‌ی نخست  
دهه‌ی ۱۹۷۰، به  
شماری از مسائل  
اساسی توجه نشان  
داد. او در «بحران  
مشروعیت» توجه  
خود را به مشکلات  
اجتماعی  
مرتبط با تجدید  
جلب کرد



تعمیم‌های مرکزی شبه قانون باشد؛ این باور که چارچوب واحدی که تبیین پدیده‌ای را مجاز می‌شمارد، پیش‌بینی بسیاری از پدیده‌های مشابه را نیز مجاز می‌داند. و برعکس، عدم پذیرش تبیین‌هایی که به حالات ذهنی افراد، نظیر انگیزه‌ها و هدف‌ها برمی‌گردند؛ جانب‌داری از کمی‌سازی؛ و این دیدگاه درباره‌ی علم اجتماعی که منحصرأ می‌باید حل مسائل فنی جامعه را مدّ نظر داشته باشد.

هابرماس این داعیه‌ی اثباتی را رد می‌کند که خود را تنها شکل معتبر شناخت قلمداد می‌کند. وی همچنین از پذیرش آن‌گونه گرایش اثباتی که بعد بین‌ذهنی و اجتماعی شناخت علمی را فرو می‌گذارد، سر باز می‌زند [۱۹]. به زعم وی، ته‌نشست‌هایی از اثبات‌گرایی در مارکسیسم وجود دارد که (اگر نه منحصرأ) عمدتأ کنش متقابل اجتماعی را به مراتب به نتیجه‌ای مکانیکی از نیروهای تولیدی تقلیل می‌دهد [۲۰]. در حقیقت، هابرماس نیز مانند گیدنز و بوردیو تصدیق می‌کند که برخی از بینش‌های تأویل‌گرایانه به کارکننده‌های جهان اجتماعی مربوط می‌شوند: مردم مطابق با معنایی که به محیط پیرامون خود نسبت می‌دهند، دست به کنش می‌زنند.

آن‌چه خاطر نشان شد، مرا به نوع دوم شناخت رهنمون می‌شود. تأویل‌گرایی یا شیوه‌ی تفهیمی، مستلزم تفاوتی کیفی میان روش‌های علوم اجتماعی و طبیعی است. این بحث به درخواست ویلهلم دیلتای مبنی بر تخصیص روشی جداگانه برای فهم تفسیری در علوم انسانی برمی‌گردد. در پایان سده‌ی نوزدهم، دیلتای با مهارت و روشنی، پایگاه تأویل‌گرایی را در آن چیزی که به «methodenstreit» موسوم است، بیان کرد. از نظر او، در حالی که علوم طبیعی درباره‌ی پرسش‌هایی چون «چرا» و «چگونه» بحث می‌کنند، علوم اجتماعی و تاریخ برای پاسخ گفتن به پرسش‌های پیرامون «چیزیستی» کوشش به عمل می‌آورند. اگرچه دیلتای، اساسأ نسخه‌ی فردگرایانه‌ای از روش درون‌فهمی ارائه می‌کند که در آن «بازسازی»<sup>۱۵</sup>

«جهت‌گیری‌های اساسی» فهمیده می‌شوند که در شرایط بنیادی بازتولید و خویش‌نهادی گونه‌های انسانی کار گذاشته می‌شود [۱۷]. در حالی که رهیافت تجربی - تحلیلی یا اثباتی با نظارت فنی و پیش‌بینی از رهگذر شناخت قانونمند پیوند می‌خورد، تأویل‌گرایی به دنبال فهمیدن در درون متنی از معانی بین‌ذهنی است. سر آخر این که نظریه‌ی انتقادی، به مثابه آمیزه‌ای از تأویل‌گرایی و انواع تجربی - تحلیلی شناخت، رهایی‌بخشی را سرلوحه‌ی کار خود قرار می‌دهد. نظریه‌ی انتقادی تلاش می‌کند تا پنداشته‌هایی را به زیر سؤال ببرد که پیش از این، مفاهیم و اموری بدیهی تلقی می‌شده‌اند. همچنین می‌کوشد محدودیت‌ها و وابستگی‌های اجتماعی و روان‌شناختی را برطرف سازد. توجه داشته باشید که هر یک از این علائق با وسایل گوناگون، سازمان اجتماعی و رسانه‌ها ارتباط دارد. انواع تجربی - تحلیلی شناخت با «کنش ابزاری» یا «کار» هم‌ریشه است. تأویل‌گرایی با «زبان» یا «کنش متقابل» رابطه دارد و نظریه‌ی انتقادی از «روابط نامتقارن» یا «قدرت» سخن به میان می‌آورد [۱۸].

در جای خود در خصوص هر یک از انواع شناخت بحث خواهیم کرد. آن‌چه را که هابرماس شناخت تجربی - تحلیلی می‌خواند، اساسأ برداشتی اثباتی از شناخت است. اثبات‌گرایی اصطلاح گسترده‌ای است که برای نمونه، از یک سو اندیشه‌ی کل‌گرایانه‌ی کنت و تطور‌گرایی تک‌خطی او را شامل می‌شود، و از دیگر سو، فردگرایی روش شناختی هیل و رهیافت غیرتاریخی او را دربرمی‌گیرد. اثبات‌گرایی اخیراً به‌صورت سرمشقی برای مدل قانونی - قیاسی همپیل و ناگل درآمده است. اساسأ از رهگذر یک تلاش بلندپروازانه برای تکفیر و تحریم تمامی مابعدالطبیعه و دین، اینک اثبات‌گرایی شمار کثیری از قضایا و داعیه‌های مثبت و متفاوت را تحت پوشش قرار می‌دهد. از جمله‌ی دومی، فرضیاتی هستند که براساس آن‌ها، وحدتی روشی در میان علوم اجتماعی و طبیعی وجود دارد؛ این برداشت که علوم اجتماعی باید در پی

از موقعیت برتر و بهتری برخوردار است، با این همه او بعدها موفق به تشخیص مشخصه‌های زبانی و جمعی عمومی فرایند بازسازی گردید. هابرماس استدلال می‌کند که تأویل‌گرایی دیپلتای در نتیجه‌ی تکیه و تأکید بر تحلیل توصیفی، قادر به ارزیابی انتقادی اعتبار قضایا و گزاره‌ها نیست. افزون بر آن، در نقطه‌ی مقابل فرضیه‌ی بازسازی خنثی و خالص گذشته‌ی دیپلتای و در راستای برداشت و تصویری که گادامر از تعصب دارد، هابرماس بحث و استدلال می‌کند که تفسیر تنها از رهگذر پیش‌فرض‌های تلویحی امکان‌پذیر است. از منظر هابرماس، توسعه‌های اخیر که در درون تأویل‌گرایی صورت پذیرفته‌اند (برای نمونه، تفسیر جامعه‌شناختی شوتز از پدیدارشناختی هوسرل، تفسیر پیتر وینچ از «بررسی‌های فلسفی» ویتگنشتاین یا روش‌شناسی مردم‌نگارانه‌ی گارفینکل)، به‌طور کامل بر برخی از کوتاهی‌های کار دیپلتای فائق نمی‌آیند. هابرماس از کارهای گادامر، به‌ویژه از حقیقت و روش وی زیاد الهام می‌گیرد. گادامر در برابر برداشت روشنگری، از شناخت فارغ از ارزش و استقلال نظری سخن می‌گوید. از نظر او، سنت و تعصب نباید به مثابه موانع بر سر راه تحصیل شناخت در نظر گرفته شوند، بلکه بیشتر باید به‌عنوان پیش‌شرطی برای احتمال دست‌یابی به آن شناخت لحاظ شوند، همچنان که تاریخیت سنت‌ها ذاتی و درونی برای شکل‌گیری شناخت به‌شمار می‌آید، شناخت نیز گذرا و در معرض سنجش‌های مجدد بعدی است. فهم جهان صرفاً فرایندی تک‌مرحله‌ای نیست، چرا که بسیاری از پیش‌فرض‌های ما در نتیجه‌ی رویارویی با جهان بازسازی می‌شوند. در حالی که هابرماس گادامر را به خاطر نبود بدون دلیل یک بعد انتقادی در آثار و اندیشه‌هایش به باد انتقاد می‌گیرد، هابرماس بر بسیاری از بینش‌های مفهومی یاد شده فائق می‌آید. هابرماس استدلال می‌کند که شناخت یا تفسیر مردم ضرورتاً به شماری از مفروضات تلویحی تکیه دارد که در تاریخ و سنت آشکار می‌شوند؛ با این تفاوت که شناخت فوق به دنبال

آن نیست که مجموعه‌ی متفاوتی از مفروضات از اعتبار برابری برخوردار شوند. هابرماس در ادامه می‌افزاید: آن‌چه جامعه‌شناسی به آن نیاز دارد، «تأویل‌گرایی ژرفانگرانه»<sup>۶</sup> است؛ چه از این رهگذر معیاری فراهم می‌آید تا به‌وسیله‌ی آن قادر به ارزیابی انتقادی سنت‌های متفاوت باشیم و انحراف‌های جهان‌بینانه و رابطه‌ی آن‌ها با روابط قدرت را تشخیص دهیم. تأویل‌گرایی ژرفانگرانه‌ی هابرماس، جزو زیرمجموعه‌ی نوع سوم شناخت، یعنی نظریه‌ی انتقادی به حساب می‌آید. نظریه‌ی انتقادی بر ترکیب و آمیزه‌ای از تبیین‌های علی و تفهیم تأکید دارد و در نهایت، «خود‌رهایی‌بخشی» را هدف قرار می‌دهد. خود‌رهایی‌بخشی زمانی رخ می‌نماید که افراد قادر به چالش با محدودیت‌های گذشته باشند؛ محدودیت‌هایی که در نتیجه‌ی ارتباطات تحریف‌شده حادث شده‌اند [۲۲]. هرچند فروید نظریه‌ی خود را در ارتباط تنگاتنگ با علوم طبیعی تعریف کرد، هابرماس روان‌کاوی را به عنوان نمونه‌ی عالی نظریه‌ی انتقادی درک می‌کند. بعد تأویل‌گراییانه زمانی در یک رویارویی روان‌تحلیل‌گراییانه وارد می‌شود که روان‌کاو به بیمار کمک می‌کند، خاطرات و تجربه‌های قبلی سرکوب‌شده‌ی خود را بازسازی کند. هابرماس زمانی از تأویل‌گرایی ژرفانگرانه سخن به میان می‌آورد که روان‌کاو تلاش می‌کند تا به فراسوی معانی ظاهری حرکت کند و در سطح نیازها و آرزوهای سرکوب‌شده غور بیشتری به عمل آورد. بدون تردید، یکی از هدف‌های کنش متقابل پیش‌گفته، آشکار ساختن این مهم و مطلب برای بیمار است که تاکنون سازوکارهای علی و ناپیدای پیشین، الگوی رفتاری وی را تحت تأثیر قرار داده‌اند؛ پس این همان بعد تجربی - تحلیلی به‌شمار می‌آید. در هر صورت، هدف غایی این مواجهه‌ی روان‌تحلیل‌گرانه، برطرف کردن تنگناهای گذشته است که هابرماس از آن به بعد رهایی‌بخشی روان‌کاوی یاد می‌کند. نمونه‌ی دیگری از نظریه‌ی انتقادی که بیشتر در سطح

جامعه مطرح است تا در سطح روان‌شناختی، «هاده‌گرایی تاریخی» است. ماده‌گرایی تاریخی نیز هم‌چون روان‌کاوی به سوی بازاندیشی و آگاهی انتقادی رهنمون می‌شود. نوشته‌های پیشین هابرماس، به‌ویژه «شناخت و علائق انسانی» دچار ضعف‌های چندی است. نخست، اندیشه‌ی پیش‌تر او، همچنان که خود هابرماس نیز بعدها به آن اذعان و اعتراف می‌کند، هنوز در آن چیزی ظهور و بروز دارد که وی از آن به «فلسفه‌ی آگاهی» (یا فلسفه‌ی ذهن) دکارتی یاد می‌کند؛ فلسفه‌ای که در آن ماهیت اجتماعی فعالیت‌های ارتباطی نادیده گرفته می‌شود. دوم، هرچند هابرماس به گونه‌ای مؤثر نشان می‌دهد که روان‌کاوی می‌تواند برای فرد خود رهایی‌بخش باشد، اما این به آن معنا نیست که روان‌کاوی جای پای برای یک نظریه‌ی انتقادی جامعه است و همان‌طور که به‌نظر می‌رسد، خود هابرماس نیز آن را می‌پذیرد. از آن زمان به بعد تردیدهای زیادی در خصوص عنایت به چنین ظرفیتی در روان‌کاوی به وجود آمده است [۲۴]. سوم، هابرماس جوان به‌طور مرتب بازاندیشی در فشارهایی را که به لحاظ اجتماعی تحمیل می‌شوند از یک سو، و رهایی از این فشارها را از دیگر سو، باهم تلفیق می‌کند. بعدها که وی بیشتر روی این مسئله انگشت می‌گذارد، درمی‌یابد که «خود‌بازاندیشی» شرط لازم - و نه کافی - برای نفی و خنثی‌سازی تنگناهای گذشته به شمار می‌آید. این در حالی است که دو برداشت یاد شده در نوشته‌های پیشین او، همواره و به درستی، از هم تشخیص داده نمی‌شوند. چهارم، هابرماس اصطلاح «بازاندیشی» را دست کم در دو معنای متفاوت به کار می‌بندد: یکی، به مفهوم کانتی «انتقاد» به‌عنوان بازاندیشی در شرایط احتمالی دانستن یا عمل کردن اشاره دارد؛ و دیگری، به برداشت رهایی‌بخشانه‌ی برمی‌گردد که هگل از «bildung» به مثابه بازاندیشی در تنگناهایی دارد که تاکنون یا ناشناخته بودند یا به ماده تبدیل شده بودند [۲۵].

بعدها هابرماس با سخن گفتن از خودانتقادی اولی و بازسازی عقلانی دومی،

بلندپروازی‌های یاد شده در این نوشته‌ها را مورد تصدیق قرار می‌دهد. او بخش مهمی از کار خود در دهه‌ی ۱۹۹۰ که «نظریه‌ی کنش ارتباطی» را در برمی‌گیرد، به پدیده‌ی بازسازی عقلانی اختصاص می‌دهد. او در این متن، با ارجاع به دستور زبان زبانی چامسکی، نظریه‌ی رشد شناختی پیازه و نظریه‌ی رشد اخلاقی کولبرگ، بر آن چیزی تأکید می‌گذارد که از آن به «علوم بازسازنده» یاد می‌کند. علوم بازسازنده قواعد اساسی «شناخت کیفی» پیشانظری ما را آشکار می‌سازند. نظریه‌ی کنش ارتباطی با عمل‌شناسی عمومی هابرماس، خود جزو زیرمجموعه‌ی چنین علوم بازسازنده‌ای قلمداد می‌شود. این نظریه به او اجازه می‌دهد، در برداشتی که از خرد دارد و در بازاندیشی شرایط عمومی کارکردی بودن آن، از کانت دنباله‌روی کند؛ البته با اجتناب از طبیعت پیش‌بینی امر خطیر کانت [۲۶].

### نظریه‌ی کنش ارتباطی

آنچه خاطر نشان شد، مرا به کار اصلی هابرماس پیرامون عقلانیت سوق می‌دهد. اساساً از نظر هابرماس، کنش یا گزاره‌ای عقلانی است که بتواند برپایه‌ی یک بحث باز و مشارکت برابر برای هر یک از افراد توجیه و تصدیق شده باشد. تعریف مؤثر فوق می‌تواند برای هدف قرار دادن سه جنبه از مفهوم عقلانیت مورد استفاده قرار بگیرد: یکی از مؤلفه‌ها، شناخت‌شناسانه است و دارای سؤال اساسی که: «آیا درست است که هر فرهنگی با عقلانیت خاص خود یکی انگاشته شود؟» مفهوم‌بندی عقلانیت هابرماس مانند فرایندی اورا به برداشته‌های نسبی‌اندیشانه‌ای چون برداشت وینچ سوق می‌دهد؛ برداشتی که او آن را بر بررسی‌های فلسفی ویتگنشتاین بنیاد می‌گذارد. مؤلفه دوم عقلانیت در سطح نظریه‌ی اجتماعی به کار می‌آید. این مؤلفه با آن عقلانیتی سروکار دارد که ادعا می‌کند در تبیین‌های رفتار اجتماعی شخص ساخته می‌شود. مؤلفه‌های سوم که هابرماس بیشترین توجه را به آن نشان می‌دهد، به جامعه‌شناسی فرهنگ و به‌ویژه به فرایند فرهنگ‌گذاری برمی‌گردد که غرب تقریباً

از سده‌ی شانزدهم به بعد با آن دست و پنجه نرم می‌کند.

هابرماس با تمرکز روی مؤلفه‌ی سوم تا حدودی نسبت به برداشته‌های وبر از افسون‌زدایی و مفهوم خرد ایزاری آدورنو و هور کهایمر واکنش نشان می‌دهد. بنا به باور نویسندگان، تمدن مدرن با افزایشی مشخص می‌شود که در منطق عقلانیت «هدف - وسیله» رخ می‌دهد. آن‌ها از پروژه‌ی تجدید نیز به شدت انتقاد می‌کنند. اما از نظر هابرماس، عقلانی شدن نه یک فرایند منفرد و جداگانه، بلکه فرایندی دوگانه به شمار می‌رود که از یک سو، مستلزم عقلانیت ایزاری است؛ همان عقلانیتی که به وسیله‌ی وبر و مکتب فرانکفورت مفهوم بندی شده است. هابرماس نیز مانند آن‌ها به شدت عقلانیت افراطی هدف - وسیله را نقد می‌کند. از دیگر سو، بدون تردید مؤلفه‌ای سازنده‌تری نیز در خصوص فرایند عقلانی شدن در غرب وجود دارد. هابرماس بر آن است که این جنبه‌ی سازنده‌ی روشنگری را «عقلانیت ارتباطی» بنامد. عقلانیت ارتباطی به نهادینه‌شدن سازوکارهای انتقاد و دفاع باز اشاره دارد. در حالی که عقلانیت ایزاری با پدیدها و نیایدهای نظام اجتماعی پیوند می‌خورد، عقلانیت ارتباطی در سطح جهان حیاتی مطرح می‌شود. عقلانیت ارتباطی، سنگ‌چین مهم هابرماس در نظریه‌ی انتقادی به حساب می‌آید [۲۷].

تصور صلاحیت برای «عمل‌شناسی عمومی» هابرماس مرکزیت دارد. او استدلال می‌کند که مردم مهارت‌های عملی ویژه‌ای را در اختیار می‌گیرند که به آن‌ها اجازه و امکان ترسیم تمایزهای خاص را می‌دهد. یکی از این تمایزها، در میان سه نوع کنش «ایزاری»، «راهبردی» و «ارتباطی» واقع است. کنش‌های ایزاری و راهبردی، هر دو، در راستای دست‌یابی به موفقیت صورت می‌پذیرند. اما در مدتی که کنش ایزاری به رابطه با طبیعت بیرونی برمی‌گردد، دیگری با موقعیت‌های راهبردی میان مردم سروکار دارد. کنش‌های راهبردی و ارتباطی، هر دو اجتماعی‌اند؛ با این تفاوت که کنش ارتباطی، کنش اجتماعی است که با در نظر داشتن تمامی



در حالی که دیدگاه آدورنو در خصوص عقلانیت هنوز در فلسفه‌ی آگاهی ریشه دوانیده، هابرماس ترجیح می‌دهد که خرد را در زمینه‌ی بین‌ذهنی استفاده‌ی روزانه‌ی زبانی جای دهد

«داعیه‌های معتبر» در راستای رسیدن به «فهم» جهت داده می‌شوند [۲۸].

بدیهی است که هابرماس تحت تأثیر پوپر استدلال می‌کند که مردم قادرند، میان سه جهان گوناگون تمایزی اضافی قائل شوند: طبیعت بیرونی، جامعه و طبیعت درونی. در حالی که دنیای طبیعت بیرونی از مسائل مترتب بر بازنمایی صحیح واقعیت‌ها حکایت دارد. جامعه به مسائل مربوط به درستی اخلاقی قواعد اجتماعی برمی‌گردد، و طبیعت درونی با مسائلی سروکار دارد که با خلوص و صداقت در ارتباط است [۲۹].

در ادامه روشن خواهد شد که توانایی افراد برای ساختن و پرداختن تمایزهای گوناگون پیش‌گفته در مرکز تصویری واقع است که هابرماس از کنش ارتباطی دارد.

یکی از داعیه‌های مرکزی هابرماس، آن تصویری از عقلانیت است که ارتباطات را پیش‌فرض می‌گیرد. او برای شرح دقیق این استدلال به «نظریه‌ی کنش گفتاری» استناد می‌کند. هابرماس به شدت به تمایزی که آستین میان کنش‌های گفتاری با عبارات و بدون عبارت قائل بود، نزدیک می‌شود. آستین اصطلاحات یاد شده را برای ترسیم خط فاصلی میان گفتن چیزی از یک سو، و انجام دادن چیزی با گفتن چیزی از سوی دیگر، به کار می‌برد. به تاسی از آستین، هابرماس بر این باور و ادعاست که هر کنش گفتاری می‌تواند به سطوح گزاره‌ای و فارغ از عبارت تقسیم شود. هابرماس دعوی فوق را با چارچوب جهان‌های سه‌گانه‌اش در هم می‌آمیزد؛ چارچوبی که براساس آن سه کاربرد زبانی وجود دارد: شناختی، تعاملی و وانمودی. کاربرد شناختی زبان به چیزی در جهان عینی اشاره دارد و «تصدیق‌ها»<sup>۱۹</sup> را به مثابه گونه‌ای از کنش گفتاری فراهم می‌آورد. کاربرد تعاملی به جهان اجتماعی برمی‌گردد و تثبیت روابط بین شخصی مشروع را هدف قرار می‌دهد و مقرراتی (مانند فرمان‌ها و پیمان‌ها) را تهیه و تنظیم می‌کند. سر آخر این که با نزدیک شدن به اعترافات و اظهارات صریح، کاربرد وانمودی

از جهان ذهنی، نیت و خود وانمودی سخن‌گو حکایت می‌کند. در ادامه روشن می‌شود که این سه کاربرد زبانی با سه «داعیه‌ی اعتبار»<sup>۲۰</sup> ی به هم پیوسته‌اند [۳۰].

هم‌اکنون من در موقعیتی هستم که با دقت روی هسته‌ی نظریه‌ی کنش ارتباطی هابرماس کار کنم. یکی از حکم‌های اساسی او این است که وقتی مردم ملزم به گفت‌وگو باهم می‌شوند، به‌طور تلویحی، چهار «داعیه‌ی اعتبار»<sup>۲۱</sup> لایتغیر فرهنگی پیش‌فرض خواهد بود: «قابل فهم بودن»<sup>۲۲</sup>، «حقیقت»<sup>۲۳</sup>، «درستی اخلاقی»<sup>۲۴</sup> و «صداقت»<sup>۲۵</sup>. قابل فهم بودن به این پیش‌فرض اشاره دارد که هرگاه کسی سخن می‌گوید، چیزی را که بر زبان می‌آورد، معنادار است و نامفهوم نیست. نظر به این که قابل فهم بودن در درون خود فرایند کاربرد زبان صورت می‌بندد، زیرمجموعه‌ی موضوعات تحت پوشش عمل‌شناسی عمومی هابرماس قلمداد نمی‌شود. حقیقت، داعیه‌ی اعتباری دوم، به این واقعیت اشاره دارد که با به زبان آوردن چیزی، این ایده‌ی تلویحی مطرح و به ذهن متبادر می‌شود که «محتوای واقعی» آن چه گفته می‌شود، درست است. درستی اخلاقی به داعیه‌ای تلویحی برمی‌گردد، که بر مبنای آن، شخص از این حق برخوردار است که وقتی چیزی می‌گوید، سخن خود را در یک زمان معین و در درون یک متن معین بگوید. سر آخر این که صداقت داعیه‌ی تلویحی دیگری است که براساس آن، با آن چه شخص به زبان می‌آورد، بر سر آن نیست که دیگر شرکت‌کنندگان در کنش متقابل را فریب دهد.

توانایی افراد برای تمایز قائل شدن میان سه جهان با سه داعیه‌ی اعتباری اخیر گره می‌خورد. حقیقت به جهان طبیعت بیرونی تعلق دارد؛ چیزی که هابرماس از آن به «حوزه‌ی شناختی - ابزاری» یاد می‌کند. درستی اخلاقی با جهان جامعه پیوند برقرار می‌کند؛ آن چه در طرز صحبت هابرماس از آن به «حوزه‌ی اخلاقی - عملی» یاد می‌شود. صداقت جهان طبیعت درونی در ارتباط است؛ آن چه که هابرماس «حوزه‌ی ارزیابی یا

وانمودی» نام‌گذاری می‌کند. هر چند داعیه‌های اعتباری از نظر مفهومی در ارتباطات، پیش‌فرض و بدیهی انگاشته می‌شود، همه‌ی آن‌ها بالقوه قابل بحث و چون و چرا هستند.

هر یک از داعیه‌های اعتباری پیش‌گفته با شکل متفاوتی از بحث و استدلال مرتبط است. گفتمان نظری به معنای بودن قضایا و گزاره‌ها یا تأثیر کنش‌ها برمی‌گردد؛ هابرماس چنین شکل گفتمانی را «کاربرد شناختی زبان» می‌نامد. گفتمان عملی به درستی هنجارها اشاره دارد؛ هابرماس آن را «کاربرد تعاملی زبان» می‌خواند. انتقاد زیبایی‌شناختی و نقد درمانی به بسندگی استانداردهای ارزشی و حقیقت و صداقت بیانات برمی‌گردد که «کاربرد وانمودی زبان» محسوب می‌شود [۳۱].

«ارتباطات تحریف نشده»، متفاوت از «ارتباطات تحریف شده» هستند. مردمی که درگیر ارتباطات هستند، می‌توانند آزادانه تمام داعیه‌های اعتباری را نقد و یا از آن دفاع کنند. آن چه خاطر نشان گردید، موردی است که مخصوصاً در یک «وضعیت آرمانی گفتار» رخ می‌نماید؛ وضعیتی که در آن افراد آزاد و برابر به دور از اکراه و اجبار به مباحثه می‌پردازند، به گونه‌ای که تنها یک اصل به‌طور کامل بر آن حاکم است: «جبر استدلال بهتر». افزون بر آن، تمامی افراد درگیر از حقوق برابری برای وارد شدن در بحث برخوردارند و هیچ انگیزه‌ی سرکوب‌شده یا خودفریبی که بتواند نتیجه را تحت تأثیر قرار دهد، در میان نیست. وضعیت آرمانی گفتار، نمونه‌ای آرمانی در کاربرد وبری کلمه است. گذشته از آن، یکی از داعیه‌های متهورانه‌ی هابرماس این است که وضعیت آرمانی گفتار، جزو لاینفک و ذاتی طبیعت زبان به شمار می‌رود. او به وضعیت یاد شده به‌عنوان آرمان «خلاف واقع» اشاره می‌کند که می‌تواند به مثابه معیاری برای ارزیابی انتقادی و مقایسه‌ی وضعیت‌های واقعی زندگی، و نیز مانند نقدی از ارتباطات تحریف شده مورد استفاده قرار گیرد [۳۲].

از میان چهار داعیه‌ی اعتباری یاد شده، تنها حقیقت و درستی اخلاقی است که می‌تواند به



عهد خود در گفت‌وگوهای که به یک وضعیت آرمانی گفتار نزدیک می‌شود، وفادار بماند. قابل فهم بودن یک گزاره، گرایش به آن دارد که متفاوت از دیگران نشان داده شود؛ و صداقت تنها با کنش‌های بعدی می‌تواند به نمایش گذاشته شود. اما حقیقت و درستی اخلاقی در درون گفت‌وگو است که می‌تواند خوب عمل کند. چنین می‌نماید، تصویری که هابرماس از عقلانیت و حقیقت دارد، تصویری رویه‌ای است: تصویری از عقلانیت با بنیادهای مطلق شناخت سرسازگاری ندارد؛ بلکه توافق یاد شده بر سر رویه‌های رسیدن به شناخت است [۳۳]. یکی از نتایج چنین تصویری، در مقایسه با رد و طرد «فلسفه نخستین» پوپر، این است که شناخت ما مقطعی و موقتی، و تا زمانی مورد اعتقاد است که یک استدلال بهتر ما را مجاب و مجبور کند تا به گونه‌ای دیگر بیندیشیم. بر خلاف تصویری که تارسکی از نظریه‌ی حقیقت تطابقی دارد، نظریه‌ی حقیقت توافقی هابرماس به استدلال‌هایی برمی‌گردد که بر پایه‌ی بحث باز و به دور از اکرار در میان برابرها حاصل شود.

تاکنون پیرامون تصویری که هابرماس از «کردار عقلانی زندگی» دارد، زیاد بحث کرده‌ام، اما در خصوص تفاوت‌هایی که میان جوامع وجود دارد و درباره‌ی این که آیا «شکل زندگی» آن‌ها چنین کردار عقلانی را مجاز می‌شمارد، چه می‌توان گفت؟ از نظر هابرماس برخی جوامع، در مقایسه با جوامع دیگر، از آمادگی بیشتری برای کردار زندگی برخوردارند. چنین به نظر می‌رسد که به‌طور خاص شکل زندگی تمدن‌های پیشین از موجبات و مساعدت‌های کمتری برای عقلانیت برخوردار بوده است. در چنین زمینه و زهدانی است که هابرماس به بسط و توسعه‌ی نظریه‌ی همسانی یا این‌همانی ساختاری میان توسعه‌ی فردی و اجتماعی دست می‌زند.

برای همین است که در ارتباط با رشد شناختی و اخلاقی کودک تا اندازه‌ای بر کار پیازه تأکید می‌گذارد و هم‌چون پیازه، میان چهار مرحله‌ی رشد کودک، یعنی مراحل هم‌زیستی، خودمحو‌رانه، جامعه‌محو‌رانه و جهان‌گرایانه

تمایز قائل می‌شود. هر مرحله به «تمرکززدایی» از دیدگاهی در خصوص جهان می‌انجامد که به گونه‌ای خودمحو‌رانه تحریف شده است. کودک به تدریج می‌آموزد که میان قلمروهای عینی، اجتماعی و ذهنی تمایز قائل شود. پیش از آن که کودک وارد مرحله‌ی خودمحو‌رانه شود، از فرق قائل شدن میان خود و محیط و بازشناختن خویش از آن ناتوان است. تنها در طول مرحله‌ی جامعه‌محوری است که کودکان می‌آموزند، بین واقعیت‌های فیزیکی و اجتماعی تمایز بگذارند. دست آخر این که در طول مرحله‌ی جهان‌گرایانه، آن‌ها یاد می‌گیرند از چشم‌انداز استدلال‌های جای‌گزین، کنش‌ها و ارزش‌هایشان را مورد بازاندیشی انتقادی قرار دهند. چشم‌انداز تک‌خطی فوق با مراحل سه‌گانه‌ی آگاهی کولبرگ در خصوص پدیدآیی فردی می‌پیوندد: پیش‌اقراردادی، قراردادی و پس‌اقراردادی [۳۴].

هابرماس موافق با تفسیر خود، از کسانی چون لوی اشتروس، پیازه و کولبرگ استدلال می‌آورد. توسعه‌ی جامعه‌ای از میان مراحل می‌گذرد که قابل قیاس با توسعه‌ی شخصی است. در نقطه‌ی مقابل جهان‌بینی‌های مدرن، جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای به افراد اجازه‌ی وجه تمایز قائل شدن میان جهان بیرونی، جهان اجتماعی و طبیعت درونی را نمی‌دهند. آن‌ها تمایل دارند که طبیعت و فرهنگ با زبان و جهان را باهم درآمیزند. در مقایسه با توسعه‌ی فردی و در گذار از فرهنگ‌های اسطوره‌ای، کیهان‌شناختی، و مذهبی به جوامع مابعدطبیعی و مدرن، روند رو به رشدی وجود دارد که معطوف به عقلانیت‌گفتمانی است. هابرماس هواخواه آن‌گونه‌طورگرایی تک‌خطی است که در آن، روند روزافزون گرایش به عقلانیت را به مثابه نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل برگشت یک فرایند یادگیری جمعی می‌بیند [۳۵]. عقلانیت زمانی امکان‌پذیر است که میان نظام و جهان حیاتی، و گذشته از آن، میان حوزه‌های شناختی - ایزاری، اخلاقی - عملی، و ارزشی - وانمودی تمایز گذاشته شود.

در هر صورت، با تمییز نهادن میان نظام و جهان حیاتی، دو مسئله بروز می‌کند: نخست، ممکن است نگاه‌داری گستره‌های اقتصادی و سیاسی نظام اجتماعی با فرسایش مواجه شود. این با «بحران انگیزشی» در حوزه‌ی کار و «بحران مشروعیت» در سطح سیاسی رابطه برقرار می‌کند. بحث و استدلال هابرماس در سخن‌رانی‌های گسترده‌اش این است که سیاست در سرمایه‌داری پیشرفته به گستره‌ی عمل‌گرایانه آن تقلیل یافته است؛ به گونه‌ای که بیشتر متصدی مسائل اقتصادی کلان به شمار می‌رود. اما اگر سیاست از پی‌گیری کارکردهای اقتصادی خود ناتوان باشد، نخواهد توانست به اقتدار مشروع، وفاداری یا پای‌بندی شهروندان امیدوار باشد. هرگاه سیاست تا حد حل مشکلات اقتصادی تقلیل داده شود، بحران‌های اقتصادی تازه‌تری برای فرسودن مشروعیت آن به وقوع خواهند پیوست [۳۶].

دوم، الزام‌های نظام، به ایزاری کردن جهان حیاتی گرایش دارند؛ در وجهی که «استعمار جهان حیاتی» به آن چیزی منتهی می‌شود که دور‌کیم از آن به «بی‌هنجاری» و، وبر، به «نبود فراگیر معنا» یاد می‌کنند. فرمان‌برداری جهان حیاتی از الزام‌های نظام در نظریه‌ی کار مارکس به خوبی نشان داده شده است؛ جایی که تغییر کار به فرسایش گستره‌ی جهان حیاتی آن می‌انجامد. گفتنی است، نظریه‌ی استعمار هابرماس، اساساً با دیدگاه نظریه‌پردازان اجتماعی کلاسیک و پیروان آن‌ها متفاوت است. او با وبر از این نظر تفاوت دارد که استعمار جهان حیاتی را به منزله‌ی جزئی از منطق درونی نوساز تلقی نمی‌کند. از منظر هابرماس، استعمار جهان حیاتی اجتناب‌ناپذیر نیست. نظر گاه وی با دیدگاه مارکسیستی نیز تفاوت دارد؛ چرا که چشم امید هابرماس به جنبش‌های اجتماعی جدید است؛ آن‌چه که در یک دستور جلسه‌ی سنتی مارکسیستی گنجانده نمی‌شود. جنبش‌های اجتماعی جدید با مسائلی پیوند خورده‌اند که با کیفیت زندگی و خودفهمی در ارتباط است. گرچه ارزش‌های یاد شده با نوشته‌های پیشین مارکس سر‌ناسازگاری ندارند،

با این همه، مارکسیست‌های معاصر نسبت چپین تقدیمی را برای هدف‌های فوق بر نمی‌تابند.

## ارزیابی

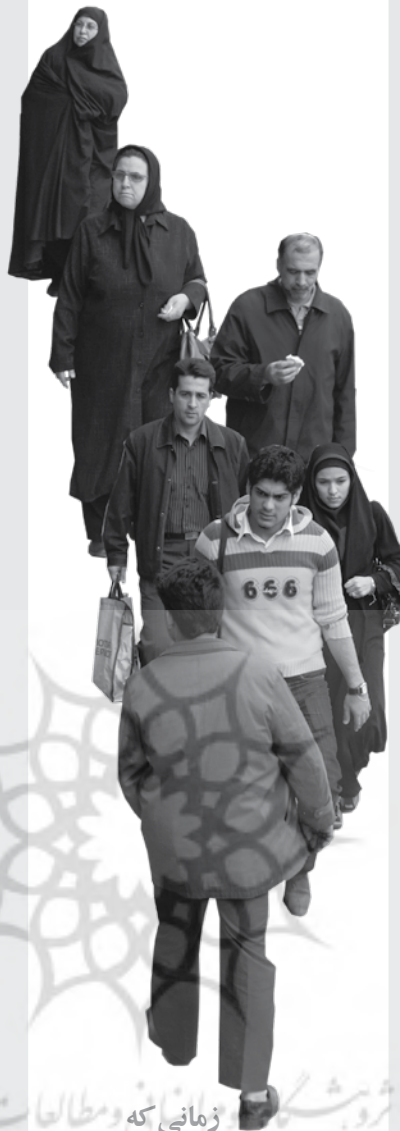
تردیدی وجود ندارد که اقدام هابرماس، اقدامی دلیرانه است. زمانی که طرح مکتب فرانکفورت به شکل گسترده‌ای کنار گذاشته شده بود، هابرماس با هدف یافتن زمینه‌های فلسفی جدید برای نظریه‌ی انتقادی پا پیش گذاشت. در خلال ۲۵ سال پایانی سده‌ی بیستم که پسانوگرایی در اوج بوده است، هابرماس می‌کوشد تا طرح تجدد را با دقت بازتعریف و از آن دفاع کند. به‌علاوه، او عزم خود را برای بحث و استدلال علیه تمامی کسانی جزم کرد که متأثر از نیچه، ویتگنشتاین یا کوهن، نسبت به آیین نسبی‌اندیشی اظهار عشق و علاقه کردند. با وجود ماهیت مناقشه‌برانگیز کار هابرماس، پهنای و ژرفای محض کار وی به خودی خود موفقیت محسوب می‌شود. شاید دستاوردهای اخیر وی در قرن بیستم بی‌نظیر باشد. هابرماس گستره‌ی تأثیرگذاری از فلسفه‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی را با هم تلفیق می‌کند. او با طیف وسیعی از مسائل، از موضوعات فلسفی سنتی گرفته تا ریزه‌کاری‌های سیاست معاصر، سروکار دارد.

باورکردنی نیست که حیطة کاری بسیار بزرگ و معین طرح هابرماس و وظایف سنگین و مشخصی که او در صدد انجام آن‌هاست، بدون خلأ چشم‌گیر باشد. من به هیچ‌وجه تلاش نخواهم کرد که سیاهه‌ی جامع و فراگیری از تمامی انتقاداتی را که علیه نوشته‌های هابرماس ترازبندی شده‌اند، در این جا فراهم آورم. زیرا چنین سیاهه‌ای واقعاً بسیار طولانی از آب درمی‌آید؛ و دیگر این که هابرماس به هر طریق، برخی از این استدلال‌ها را با کار خود درهم آمیخته است. به جای آن به نکاتی اشاره خواهم داشت که خود شخصاً به‌عنوان ضعف‌های عمده‌ی طرح او می‌بینم. مخصوصاً با نوشته‌های مرکزی او در مورد عقلانیت ارتباطی سروکار خواهیم داشت؛ بدین دلیل که آن‌ها بیشترین تأثیر را داشته‌اند.

فکر می‌کنم فهرست‌بندی جدی کاستی‌ها، بر سر اعتبار استدلال هابرماس به عنوان یک سهم ثمربخش برای نظریه‌ی انتقادی، دست به مصالحه می‌زند.

نخست، نکته‌ی نسبتاً ملال‌آور و در خور توجهی وجود دارد که تأیید می‌کند، برخی از جنبه‌های کار هابرماس زمینه‌ی تجربی استواری ندارد. سهم او از نظریه‌ی انتقادی، به شماری از «علوم بازسازنده» برمی‌گردد. از کار اخیر وی به‌طور مرتب انتقاداتی در خصوص زمینه‌ی تجربی وارد شده که به راستی هم‌چنین بوده است. برای نمونه، پایه‌ی تجربی کار پیاژه یا کولبرگ بدون چون و چرا پذیرفته نمی‌شود؛ همین‌طور است آثار لوی اشتروس. ممکن است فقدان حمایت تجربی از این نظریه‌ها، هسته‌ی نظریه‌ی کنش ارتباطی او را نیز به خطر اندازد؛ چرا که او در شیوه‌ی بازسازی عقلانی نظریه‌ی کنش ارتباطی به نظریه‌های یاد شده بسیار نزدیک می‌شود. از آن‌جا که نظریه‌ی تطور جامعه‌ای هابرماس، با خوانش شخصی و گزینشی کار دیگر نظریه‌پردازان تطور (وبر، مارکس و دورکیم و چند تن دیگر) پشتیبانی می‌شود و او در ارجاع به آن‌ها غالباً به منابع دست دوم استناد می‌کند، انتقاد مشابهی به نظریه‌ی فوق نیز وارد است. در حقیقت او با بازسازی گزارش‌های دیگران پیرامون تطور، جایگاه خود را به خوبی روشن و تشریح می‌کند؛ با این تفاوت که دلایل او برای دفاع از موقعیت بسیار مشابه وی، به گونه‌ی اجتناب‌ناپذیری غیرقابل دفاع است. البته این به آن معنا نیست که چارچوب مرجع نظری هابرماس نمی‌تواند با مدارک و شواهد تجربی مورد حمایت قرار گیرد، بلکه به این معناست که پژوهش بیشتری برای پذیرش داوری پیرامون این مسئله لازم است.

دوم، این گزاره‌ی هابرماس که کنش ارتباطی در راستای دستیابی به فهم یا موافقت جهت داده شده است، خالی از اشکال نیست. در اصطلاح خود هابرماس به آن «Handeln Verständigungsorientiertes» گفته می‌شود. در هر صورت، از آن جایی که



زمانی که  
طرح مکتب  
فرانکفورت  
به شکل  
گسترده‌ای  
کنار گذاشته  
شده بود،  
هابرماس با  
هدف یافتن  
زمینه‌های  
فلسفی جدید  
برای نظریه‌ی  
انتقادی پا  
پیش گذاشت

اصطلاح فوق فهم و موافقت را با هم تلفیق می‌کند، معنای واژه‌ی آلمانی «*Verständigung*» مغشوش می‌شود. گرچه می‌توان چنین استدلال کرد که موافقت یاد شده، دست کم شکل کمینه‌ای از فهم و درک را پیش فرض می‌گیرد. اگر دو نفر بر سر چیزی توافق کنند، پس آن‌ها از باب ضرورت باید اندک فهمی از چیزی که روی آن توافق کرده‌اند، داشته باشند. اما فهم و درک، موافقت را پیش فرض قرار نمی‌دهد: اگر دو نفر یکدیگر را درک نکنند، این به آن منتج نمی‌شود که آن‌ها روی چیزی که فهمیده شده است، توافق حاصل کنند [۳۸]. اشکال پیش گفته این استدلال هابرماس را که ارتباطات امکان «*Verständigung*» را پیش فرض می‌گیرد، تضعیف می‌کند. ممکن است او دلایل وادارنده‌ای برای این استدلال داشته باشد که ارتباطات حقیقتاً به عنوان یک وضعیت، نیازمند امکان فهم باشد؛ اما این بر آن دلالت نمی‌کند که چنین پیوند محکمی میان آن دو، بدان گونه که او می‌اندیشید، وجود دارد. مسئله‌ی یاد شده به نحو خاصی به سطح می‌گراید؛ زمانی که ارتباط میان دو نفری رخ دهد که به فرهنگ‌های متفاوت تعلق دارند، آن چه خاطر نشان شد، مرا به نکته‌ی بعدی رهنمون می‌شود.

سوم، انتقاد عمیق‌تر متوجه مفاهیم عقلانیت ارتباطی و وضعیت آرمانی گفتاری است که توسط هابرماس درک و مفهوم‌بندی می‌شود. زمانی که اشکال مختلف زندگی (و به تبع آن، مفروضات پایه و متفاوت) اساساً نامعلوم و در خطرند، حتی با این فرض که یک نفر بتواند وجود وضعیت آرمانی گفتار را تصور کند، امکان رسیدن به تفاهم بسیار دشوار می‌نماید؛ توافق که دیگر جای خود دارد. تحت چنین شرایطی، حتی تصور «جبر استدلال بهتر»، با وجود این که در همان نگاه نخست بی‌ضرر نشان می‌دهد، مسئله‌آفرین خواهد بود. در حقیقت قواعد استدلال معتبر، خود، بخشی از یک میراث و سنت فرهنگی به شمار می‌رود و از این رهگذر، در قالب اصطلاحات هابرماسی هم‌چنان قابل بحث و انتقاد است. از آن جا که تصمیم برای استدلال بهتر به «جبر

استدلال بهتر» بستگی دارد، و نتیجتاً تا ابد، این جبر استدلال بهتر است که به نوبه‌ی خود تصمیم خواهد گرفت، و قس علی‌هذا، شخص در یک دور باطل وارد می‌شود. با رها ساختن این مسائل تحلیلی، کافی است به این نکته توجه داشته باشیم که وضعیت آرمانی گفتار از برآوردن هدف‌های عملی آن در رویارویی با زمینه‌های فرهنگی مختلف ناتوان است؛ به ویژه، در مورد مشهود رقابت نظام‌ها و «انگار»<sup>۳۳</sup> های نظری در علم [۳۹].

چهارم، غالباً علیه هابرماس استدلال شده است، تصویری که وی از وضعیت آرمانی گفتار دارد، به نحو نکان‌دهنده‌ی غیرواقعی است. در حقیقت منتقدان نسبت به ارزش و اعتبار فراهم آوردن بستر آرمانی برای نظریه‌ی انتقادی به دیده‌ی تردید می‌نگرند. با وجود این، انتقاد فوق به جرح و تعدیل بیشتری نیاز دارد. البته این درست است که وضعیت آرمانی گفتار، نمونه‌ای آرمانی است و طبیعتاً نمی‌تواند در واقعیت یافت شود، اما از این مشاهده نیز چنین نتیجه گرفته نمی‌شود که تصور خلاف واقعی از ارتباطات تحریف نشده، به مثابه پایه و اساسی برای نظریه‌ی انتقادی، غیرقابل استفاده است. هابرماس می‌خواهد استدلال مخالف را به این شکل تصحیح کند که نظریه‌ی انتقادی هنوز قادر است، به‌عنوان مقیاسی برای مقایسه و دآوری میان زمینه‌های واقعی، مورد استفاده قرار گیرد. مسئله‌ای که از نظر هابرماس نمی‌توان بر آن فائق آمد، این است که موقعیت آرمانی گفتار، به تصویری از خود و «شخص»<sup>۳۳</sup> بستگی دارد که به شدت توان خود را از دست داده است. توجه داشته باشید که هابرماس قطع نظر از تنگنای بیرونی، بر بایستگی برطرف شدن هر نوع مانع روان‌شناختی نیز پافشاری می‌کند که بر سر راه انتقاد و دفاع قرار می‌گیرد. لذا دیدن این که چگونه کسی که به خلاف واقع<sup>۳۳</sup> اشاره دارد، به هیچ وجه نمی‌تواند به‌عنوان یک فرد تشریح شود، دشوار است.

تصورات خود و شخص به قدری با مشخصه‌های بسیار مشابه روان‌شناختی (برای

نمونه، دفاع از اقتدار و خود تردیدی) در هم پیچیده‌اند که هابرماس می‌خواهد آن را کنار بگذارد. برخی از مشخصه‌هایی را که معمولاً با تصور وجود شخص در ارتباط هستند، نمی‌توان به درستی به «افراد» ی نسبت داد که در ارتباطات تحریف‌نشده‌ی هابرماس ترسیم شده‌اند. برای این که بی‌پرده سخن گفته باشیم، مسئله این نیست که آرمان شهر مدنظر هابرماس زمینه‌ای غیرواقعی را توسعه می‌بخشد، بلکه مسئله خالی بودن آن از مردم است. حتی با کنار گذاشتن این استدلال (و با فرض این که خلاف واقع هابرماس، روی هم رفته، موقعیت مهجوری محسوب نمی‌شود)، هر فرد هنوز از ترکیب روان‌شناختی بسیار متفاوتی از همتای خود در خلاف واقع برخوردار خواهد بود. استدلال‌های محکمی برای گفتن این مطلب وجود دارند که آن‌ها، بیشتر از آن که افراد مشابه با مشخصه‌های متفاوت باشند، واقعاً افراد متفاوت‌اند. به‌نظر می‌رسد که این دوباره ثمربخش بودن خلاف واقع را به خطر اندازد [۴۰].

پنجم، تصویری که هابرماس از عقلانیت ارتباطی دارد، از فقدان آگاهی جامعه‌شناختی در خور توجه‌ی برخوردار است. به خاطر داشته باشید که برابری یکی از دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های او به شمار می‌رود. در مجموع، وضعیت آرمانی گفتار نه تنها به مباحثه‌ی باز و تحریف نشده، بلکه به فرصت مشارکت برابر برای همه نیز بستگی دارد. اما آنچه در این میان برای تصویری که هابرماس از برابری دارد، مسئله‌آفرین قلمداد می‌شود، مشاهده‌ی بی‌روحي است که از رهگذر آن، همه‌ی مردم به یک اندازه از آمادگی خوب برای مشارکت موفقیت‌آمیز در انجام فعالیت‌های ارتباطی باز برخوردارند. در حقیقت، هابرماس قادر نیست میزان فعالیت‌های عقلانی ارتباطی را که به مقدار بسیار زیاد منابع فرهنگی و آموزشی بستگی دارد، تشخیص دهد؛ که آن هم به گونه‌ای ناهماهنگ در جهان و در میان بخش‌های مختلف جامعه‌ی واحد توزیع شده است.

شخص برای درک این که سرمایه‌ی آموزشی و فرهنگی عمدتاً در انحصار طبقه‌ی متوسط رو به بالاست، نیازمند نمایش بیشتر ریزه‌کاری کارهای جامعه‌شناسی آموزش و پرورش نیست. اصلاً متقاعدکننده نیست که مانند هابرماس بنیاد نظریه‌ی انتقادی بر نمونه‌ای آرمانی گذاشته شود که در آن مردم (یا هر بخشی از جامعه به خاطر این موضوع) از جایگاه ممتازی برخوردار شوند. این بر آن دلالت نمی‌کند که نظریه‌ی انتقادی پایدار نتواند به نظریه‌ی عمل‌شناسی عمومی اتکا کند، بلکه به این معناست که نظریه‌ی اخیر نیاز دارد که با تأمل و تفکر در شرایط ساختاری، چنان تکمیل شود که از تخصیص عادلانه‌تر مهارت‌های ارتباطی موردنظر حفظ و حراست کند.

ششم، نظریه‌ی حقیقت «توافقی» هابرماس نیز مسئله‌ساز است. او میان پوپر و باسکار<sup>۲۵</sup>، در خصوص عدم پذیرش گزارش واقع‌گرایانه‌ای از علم، فرق قائل می‌شود. لیکن، وی با ناامیدی در جهت اجتناب از دلالت‌های ضمنی و افراطی‌تر وضعیت فوق تلاش می‌کند. هابرماس با دور نگاه‌داشتن خود از نظریه‌های تطابقی و حشوی حقیقت، اعتبارشناختی یک گزاره را با قابلیت گواهی‌بخشی آن در درون شیوه‌های «دادگاه استیناف» می‌پیوند می‌زند که در آن، تنها «جبر استدلال بهتر» تسلط پیدا می‌کند [۴۱]. گرچه تصویری که وی از گواه و استدلال بهتر در درون یک مباحثه‌ی باز دارد، با شک و تردید همراه است و ابهام‌آمیز باقی می‌ماند [۴۲].

مهم‌تر از آن، روشن کردن این مهم و مطلب است که هرچند بحث بسیار واقعی، به وضعیت آرمانی گفتار مدنظر هابرماس نزدیک می‌شود (با این فرض که آن، یک وضعیت آرمانی گفتاری از

نظر هابرماس است)، با این همه، استدلال مردم در خصوص حق یا باطل بودن یک گزاره، هم‌چنان می‌تواند به‌طور بالقوه اشتباه از آب درآید. لذا، برای آن که از این رهگذر به فلسفه‌ی علم کمکی شده باشد، مفهوم رویه‌ای عقلانیت هابرماس برای نمونه، به گونه‌ی نامطلوبی با مفهوم رویه‌ای عقلانیت مدنظر پوپر مورد مقایسه قرار می‌گیرد. در هر صورت، تصورات مسئله‌زایی که از ابطال‌پذیری و راست‌نمایی ممکن است برای پوپر رخ دهد، ابزارهایی را برای تثبیت داعیه‌هایی در اختیار ما قرار می‌دهد که مطلوب‌تر از دیگران هستند.

#### پی‌نوشت

1. Jurgen Habermas
2. Theodor Adorno
3. Institute for social research of Frankfurt
4. Max Horkheimer
5. Self-emancipation
6. public sphere
7. discursive will - formation
8. evolution
9. universal pragmatics
10. tour de force
11. identity thinking
12. dialogical
13. functioning
14. working
15. re-enactment
16. depth hermeneutics
17. constatives
18. intelligibility
19. truth
20. moral rightness
21. sincerity
22. paradigm
23. personhood
24. counterfactual
25. Bhaskar

#### منبع

این مقاله، ترجمه‌ی فصل ششم کتاب نظریه‌ی اجتماعی در قرن بیستم نوشته‌ی پاتریک بائرت است:  
Baert, P., (1998a). *Social Theory in the 20th Century*. Cambridge / New York: Polity Press & New York University Press. (translated into Italian, Spanish and Chinese)

## برای مطالعه‌ی بیشتر

کسانی که به دنبال مقدمه‌ی تاریخی برای مکتب فرانکفورت هستند، می‌توانند به دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انتقادی، نوشته‌ی دیوید هلد مراجعه کنند. برای این که رهیافت تحلیلی خوبی در مورد طرح نظریه‌ی انتقادی در اختیار داشته باشید، پیشنهاد من به شما کتاب مناسب «ایده‌ی یک نظریه‌ی انتقادی»، نوشته‌ی ژئوس است. برای این که در حالت کلی مقدمه‌ی مختصر و مفید و در عین حال قابل فهمی در خصوص آثار هابرماس داشته باشید، مقدمه‌ی برنستین بر مجلدی که خود ویرایش کرده، با نام «هابرماس و تجدد»، و سهمی که گیدنز در این کتاب داشته، با عنوان «خرد بدون انقلاب» - هر دو - سرآغاز خوبی به‌شمار می‌روند. اثر قابل وصف و در عین حال بسیار دشوار دیوز، تحت عنوان «خودمختاری و یکپارچگی»، مجموعه‌ای از مصاحبه‌هایی است که با هابرماس صورت گرفته‌اند. در مجموع، بخش سوم کتاب هلد، «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انتقادی»، از کار هابرماس در متن نظریه‌ی انتقادی بحث می‌کند. «نظریه‌ی انتقادی یورگن هابرماس»، نوشته‌ی مک کارتی، مقدمه‌ی مناسبی برای کارهای اولیه‌ی وی شمرده می‌شود؛ البته اثر یاد شده به‌طور کامل به مبحث نظریه‌ی کنش ارتباطی هابرماس وارد نمی‌شود. همین کتاب در درون نمای «هابرماس و دیالکتیک خرد» به خوبی خلاصه شده است.

نظریه‌ی عمل‌شناسی عمومی هابرماس در کتاب «هابرماس: مباحث انتقادی»، ویراسته‌ی تامپسون و هلد مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفته است. کتاب «یورگن هابرماس»، نوشته‌ی اوث ویت، یک نظر اجمالی استوار و متعادل به آثار هابرماس، و شامل نه تنها نوشته‌های وی پیرامون عقلانیت ارتباطی، بلکه آخرین کارهای او در مورد نظریه‌ی منطقی است. کتاب «هابرماس و تجدد» که به وسیله‌ی برنستین ویراستاری شده است، سلسله مقالات مناسبی را در برمی‌گیرد که با دفاع هابرماس از طرح روشنگری سروکار دارد. خواندن نوشته‌های خود هابرماس دشوارند و این متأسفانه، با گذشت زمان بهبود نمی‌یابد. کارهای پیشین وی دست‌یافتنی‌ترند (برای نمونه، به سوی یک جامعه‌ی عقلانی)، حال آن که تأثیرگذارترین کارهای او (شناخت و علایق انسانی و نظریه‌ی کنش ارتباطی) در سطح بسیار بالایی از تجرید تهیه دیده شده‌اند. طعنه‌آمیز است که کسی اصولاً با هدف فهمیدن نظریه‌ی انتقادی، آن را در فعالیت‌های ارتباطی مستقر سازد. چرا که هابرماس به‌صورت قابل ملاحظه‌ای در دادن نشانی به مخاطبان خود به یک شیوه‌ی قابل فهم ناموفق است؛ چه رسد به شیوه‌ی دست‌یافتنی.