

با استدلال‌های راولز در مورد عدالت اجتماعی منطبق سازد. من معتقدم که چنین اصلاحاتی، تنها باعث بی‌اعتباری حقوق بین‌الملل در همان حوزه‌هایی خواهند شد که هم اینک برای ما کارایی خوبی دارند. من نمی‌توانم تصور کنم که اگر کشورها دست به رفتارهایی متفاوت با حقوق بین‌الملل بزنند، این حقوق بتوانند حتی به لحاظ اخلاقی دست به اعمال زور بزنند. در قبال اعمال زور اخلاقی در قبال مؤسسات حقوقی، من با اصل آزادی برابر راولز به عنوان نقطه ثقل عدالت موافقم.

موضوع سوم، از سرگیری برابری کشورها است اما برای انطباق با حقوق بین‌الملل، باید از اصول دیگری استفاده کرد که انطباق کامل با برابری انسان دارند. این رویکردی دشوار است اما به اعتقاد من رویکردی است که به کندی عملی می‌شود حتی اگر این موضوع چندان هم به صراحت بیان نشود. کنوانسیون نسل‌کشی به تدریج به بخشی از این پیشرفت‌ها تبدیل شده است. بر اساس این کنوانسیون، کشورها داوطلبانه می‌پذیرند که برخی رفتارهایشان در داخل مرزهایشان به لحاظ بین‌المللی پذیرفته شده نیستند. هم‌اکنون، می‌توان گفت که اصل برابری کشورها مورد توافق قرار گرفته که به موجب آن کشورها آزادانه کنوانسیون نسل‌کشی را تأیید یا رد می‌کنند. بنابراین، اگر آنها داوطلبانه اصول کلی خودمختاری را بپذیرند، آنگاه پیامد مداخله آنها در امور داخلی (که حداقل توسط این کنوانسیون مجاز شده است) حداقل بر اساس اراده خود کشورها بوده است.

البته از منظر اخلاقی، چنین تجزیه و تحلیل به هیچ‌وجه پذیرفتنی نیست. به همین شکل، فردی را فرض کنید که آزادانه، خودش را به یک برده‌دار می‌فروشد؛ در اکثر نظام‌های حقوقی، «قرارداد» برده‌داری او غیر قابل اجرا است. لذا همین مورد در قبال کشورهایی که مصالحه می‌کنند نیز صدق می‌نماید. ممکن است استدلال شود که چنین مصالحه‌ای غیر قابل اجرا است (مثلاً کشوری که روزی اقدام به نسل‌کشی می‌کرده، بدون شک به جهان اعلام خواهد کرد که کنوانسیون نسل‌کشی را نخواهد پذیرفت و آن را موضوعی فاقد ضمانت اجرایی طبق اصول حق حاکمیت ملی خود می‌داند). بنابراین، ما باید به دنبال اصولی عمیق‌تر از «برابری ملی» باشیم. یک نظریه مشروح‌تر در باب عدالت که در مورد کشورها کاربرد دارد، تلاش برای تدوین اصول و اولویت‌هایی است که هم در مورد برابری قانونی دولت‌ها و هم در مورد مشروعیت مداخله در راستای حفظ حقوق گروه‌های اقلیت کاربرد دارد که به دلیل اقداماتی که مغایر با مفاد کنوانسیون نسل‌کشی هستند، به خطر افتاده‌اند. نکته کلی‌تر این که تمامی حقوق بین‌المللی به نوعی

بر حوزه قضایی یک کشور تأثیر می‌گذارند. به عنوان ساده‌ترین مثال، فردی را در نظر بگیرید که در حال مسافرت است و باید مشخص گردد که آیا او تحت پوشش قوانین داخلی کشور خود است یا حقوق کشور خارجی. هر دادگاهی بر مبنای قوانین داخلی خود با یک کشور دیگر برخورد می‌کند. اگر قرار است پولی بابت آسیب‌ها و خسارات وارده پرداخت شود، این پول باید وارد خزانه‌داری داخلی شود. آن چه که «روابط خارجی» را شکل می‌دهد، یک موضوع نسبی است که می‌تواند بر آن چه که دولت‌ها انجام می‌دهند و نحوه انجام آنها، تأثیر بگذارد. بنابراین، برابری کشورها همیشه موضوع انتقادات، صلاحیت‌ها و محدودیت‌های حقوق بین‌الملل است. به تازگی، ظهور قوانین مربوط به حقوق بشر، به مرز انفجار رسیده است. من باید استدلال نمایم که نمی‌توانیم بدون این که در ابتدا با محتوای حقوق بین‌الملل هم در شرایط فعلی و هم در شرایط در حال ظهور آن آشنا باشیم، شروع به ارزیابی اصول اخلاقی حقوق کشورها نمایم. شاید در دوران حیاتمان، شاهد ظهور یک نظریه کامل درباره عدالت بین‌الملل نباشیم. اما حداقل باید از اهمیت چنین رخدادی مطلع باشیم.

پی‌نوشت:

1. Clark and Sohn



# بحران مشروعیت :

تأملی بر اندیشه‌های سیاسی

یورگن هابرماس



## مقدمه

یورگن هابرماس<sup>۱</sup> یکی از متفکران عصر حاضر و پراوازه‌ترین عضو نسل دوم مکتب فرانکفورت است که «نظریه انتقادی» در اندیشه او به اوج پیشرفت خود رسیده است. هابرماس در سال ۱۹۲۹ در شهر «دوسلدورف» آلمان تولد یافته و در دانشگاه‌های «گوتینگن»، «پن» و «زوریخ» تحصیل نموده است. او در سال ۱۹۵۴ از رساله خویش با عنوان «مطلق و تاریخ؛ در بررسی تضاد بین

علی اشرف نظری

## دغدغه اصلی هابرماس، همانند سایر نظریه پردازان مکتب فرانکفورت، تحلیل جامعه سرمایه‌داری و تلاش برای یافتن محملی تازه برای گذار از وضعیت شیئی‌گونه جامعه سرمایه‌داری بوده است

مطلق و تاریخ در اندیشه تلینگ» دفاع نمود و در سال ۱۹۵۶ به «مؤسسه تحقیقات و پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت پیوست. هابرماس تا سال ۱۹۵۹ به عنوان دستیار «تئودور آدرنو» در مؤسسه فعالیت نموده، ولی به خاطر ارائه دیدگاهی مستقل در نوشته‌های خود، «جز آسیب برای مؤسسه ارمغان دیگری نداشت.»<sup>(۱)</sup> هابرماس استاد انشگاه‌های «ماربورگ»، «هایدلبرگ»، و «فرانکفورت» بوده و در دانشگاه‌های هاروارد، برکلی و پرینستون به عنوان استاد مهمان تدریس نموده است. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به «نظریه و عمل»<sup>۲</sup> (۱۹۶۳)، «در منطق علوم اجتماعی»<sup>۳</sup> (۱۹۶۷)، «دانش و علائق انسانی»<sup>۴</sup> (۱۹۶۸)، «بحران مشروعیت»<sup>۵</sup> (۱۹۷۳)، «نظریه کنش ارتباطی»<sup>۶</sup> (۱۹۸۱) و «در میانه واقعیات و ارزش‌ها»<sup>۷</sup> (۱۹۹۱) اشاره نمود.

### ۱. موضع متدولوژیک هابرماس

دغدغه اصلی هابرماس، همانند سایر نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، تحلیل جامعه سرمایه‌داری و تلاش برای یافتن محملی تازه برای گذار از وضعیت شیئی‌گونه جامعه سرمایه‌داری بوده است. اما او برخلاف سایر نظریه‌پردازان مکتب بر اندیشه شیئی‌گونی اجتناب‌ناپذیر در جامعه سرمایه‌داری تأکید نمی‌ورزد. هابرماس با اعتقاد به آرمان‌رهایی، از موضعی معرفت‌شناسانه به بحث درباره نقش علم در سرمایه‌داری پیشرفته، آثار منفی فرآیند عقلانیت اثباتی، ماهیت و منطق علوم اجتماعی و مظاهر غیرعقلانی آن در سیاستگذاری می‌پردازد. به زعم وی، نگرش پوزیتیویستی با گذاشتن فلسفه علم به جای نظریه شناخت، علم و شناخت را یکسره یک‌سان قلمداد کرده است. بدین‌سان، عقل زندانی علم جدید به معنای اثباتی آن شده است. آیین اثبات، عقل را مُثله و جهان اجتماعی را به خرده‌ریزهای پراکنده داده‌های تجربی تبدیل کرده است. بنابراین «مهم‌ترین موضوع علاقه اولیه او «بدل عقلانیت» در جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر سلطه شیئی‌گونه بود.»<sup>(۲)</sup>

هابرماس با توسل به موضع متدولوژیک خود از روندی سخن به میان می‌آورد که استیلای عقلانیت ابزاری در قالب‌های دیوان‌سالارانه و به دنبال آن اسارت فرد، ناپدید شدن تکوین اراده به سوزنی اجتماعی و محدود شدن دامنه حوزه عمومی از وجوه آن است. او این روند را که از آن به استیلا یافتن «منطق کار»<sup>۸</sup> بر «منطق ارتباط»<sup>۹</sup> تعبیر می‌کند، هشداردهنده و بحران‌زا می‌داند و به طور مستقیم از ژرف‌تر شدن ابعاد بحران در حوزه مشروعیت در جوامع پیشرفته سخن می‌گوید. در این معنا «منطق کار عبارت است از عمل عقلانی و هدفمند فرد روی جهان

خارجی که متضمن رابطه تک فردی میان ذهن و عین یا رابطه تک ذهنی است. منطق ارتباط در مقابل، ناظر بر ارتباط متقابل و چندجانبه اذهان انسانی است که متضمن مفاهمه و «گفت‌وگو» درباره احکام معطوف به حقیقت است و منطق دوجانبه با دو ذهنی دارد.»<sup>(۳)</sup> بنابراین، هابرماس رسالتی عظیم برای شناخت قائل می‌شود و با پیوندیابی علوم اجتماعی و آرمان‌رهایی انسان، به نقد عقل ابزاری به عنوان وظیفه بنیادی «نظریه انتقادی» می‌پردازد. او درصدد برمی‌آید با فراهم آوردن امکانات عینی برای تشکیل جامعه آزاد واقعی و رفع سلطه روزافزون بشر بر طبیعت به واسطه به‌کارگیری علم و تکنولوژی، امکان‌رهایی فراهم شود؛ «رهایی فزاینده از ضرورت‌های مادی»<sup>(۴)</sup>

از این منظر، رهایی سیاسی به معنای پیشرفت تکنولوژیکی نیست و نباید این دو را همسان فرض کرد، زیرا پیروزی ذهنیت تکنولوژیک و ابزاری به معنای سقوط و شکست نهایی الگوی لیبرال در حوزه عمومی است که در قرن هجدهم پدید آمد و به رغم این‌که در دوران ما دچار ضعف چشمگیری شده است، اما هنوز در قالب دموکراسی‌های رفاهی پابرجا مانده است. در الگوی تکنولوژیک و متکی بر عقلانیت ابزاری، جایی برای عقلایی نمودن و مشروعیت بخشیدن به نهادهای اجتماعی از راه بحث و گفت‌وگوی آزاد در حوزه عمومی نیست و نیازی به نهادی شدن بحث و گفت‌وگو درباره پرسش‌های مورد علاقه همگان احساس نمی‌شود.<sup>(۵)</sup> «بنابراین هابرماس به جای آن‌که علم و عقلانیت دوران سرمایه‌داری را در خدمت انسان‌ها بداند، آن را بر ضد آنان، بی‌رمق‌کننده زندگی فرهنگی آنان و به وجود آورنده شکل‌های بیمارگونه زندگی می‌داند. برای مقابله با این شکل منفی از علم پوزیتیویستی و تبدیل آن به فعالیت‌های رهایی‌بخش که با اصلاحات سیاسی و

اجتماعی سروکار دارد، وجود نظریه انتقادی لازم است.<sup>(۶)</sup> در نتیجه، عقلانی شدن ساحه ابزاری کنش به رشد نیروهای تولیدی و گسترش کنترل تکنولوژیک (منطق کار) و عقلانی شدن ساحه تعامل اجتماعی به گسترش ارتباط‌گری آزاد از سنطه (منطق ارتباط) دلالت دارد که با برخورداري از خصلمتی «گفت‌وگویی»<sup>۱۰</sup>، متضمن مفاهمه و گفتمان درباره احکام معطوف به حقیقت است. در این معنا، نظریه انتقادی می‌کوشد میان قدرت و حقیقت تمییز دهد و به ورای افسانه‌ها و توهمات حافظه قدرت در جامعه رسوخ کرده و انسان را از الگوها و نمادهای منجمد قدرت سازمان یافته رها سازد. به طور کلی، آنچه هابرماس با بهره‌گیری از موضع مندولوژیک خود در نقد لیبرالیسم مورد توجه قرار می‌دهد، زوایای دولت پیشرفته سرمایه‌داری است که بر اساس «رویکردی گفتمانی»<sup>۱۱</sup> مورد توجه قرار می‌گیرد. از این منظر، او با رد پوزیتیویسم و طرح امکان عقلانیت ارتباطی تلاش می‌کند در جوهره ذاتی گفتمان خود، امکان دستیابی به حقیقت و آزادی را مورد توجه قرار دهد. پس در این‌جا چنان‌که خواهیم دید، با نوعی «آرمان‌گرایی هنجاری» سروکار داریم که بر طبق آن، دولت سرمایه‌داری کنونی الگوی انحرافی دولت سرمایه‌داری آرمانی تلقی می‌شود که موجب شده است جوامع متأخر یا سازمان یافته سرمایه‌داری به شدت در معرض بحران مشروعیت قرار گیرد. الگوی آرمانی دولت در اینجا به دولتی اشاره دارد که «حوزه عمومی» را کمتر مورد تعدی قرار می‌دهد و با تأکید بر اینکه هیچ انگیزشی غیر از خواست دستیابی به تفاهم اهمیت ندارد، میزان دخالت سیاسی دولت در جامعه به حداقل می‌رسد. به تعبیر دیگر، مشکل سرمایه‌داری، افزایش نقش دولت و رشد دامنه فعالیت‌های آن است که موجب شده حوزه اقتصاد و سیاست در هم آمیخته شود و دولت به عنوان تداوم‌بخش به فراگرد انباشت سرمایه از یک سو، و تأمین کننده

به طور کلی، آنچه هابرماس با بهره‌گیری از موضع مندولوژیک خود در نقد لیبرالیسم مورد توجه قرار می‌دهد، زوایای دولت پیشرفته سرمایه‌داری است که بر اساس «رویکردی گفتمانی» مورد توجه قرار می‌گیرد

وفاداری مردم از سوی دیگر تبدیل شود. پیامد این امر در این نکته مهم است که «همراه با بزرگ شدن ابعاد سازمان‌های اقتصادی و افزایش فعالیت‌های دولتی در زمینه تثبیت اوضاع اقتصادی جامعه، سازمان‌های صاحب قدرت، مردم را دور می‌زنند و در بالا با یکدیگر با دولت به سازش سیاسی می‌رسند و عامه مردم را از این مباحثه‌ها بیرون نگاه می‌دارند. یکی از عوارض این وضعیت، نفوذ چشمگیر مبادله کالایی در قلمروهای مختلف زندگی و تضعیف روحیه انتقادی و زوال تدریجی حوزه عمومی است.»<sup>(۷)</sup> به تعبیر بهتر، «هابرماس متأثر از افکار ماکس وبر استدلال می‌کند که انفکاک و تمایزبخشی میان نظم سیاسی در حوزه مناسبات رسمی و علائق خصوصی «حوزه عمومی»، بر مبنای نوعی «ادغام و هم‌گرایی سیاسی»<sup>۱۲</sup> در هم امتزاج یافته‌اند که موجب به حاشیه رفتن حوزه عمومی و استیلای حوزه اقتصادی - اداری است.»<sup>(۸)</sup> پیامد این امر، اختلال در وفاداری عمومی و بحران مشروعیت است، زیرا دولت مجبور به تأمین منافع طبقه‌ای خاص، در عین تلاش برای تحصیل وفاداری سایر طبقات است.

## ۲. تبیین مفهوم «بحران مشروعیت»

بحران به عنوان مفهومی که در ابتدا بیشتر در علم پزشکی به کار گرفته می‌شود، به مرحله‌ای از بیماری اشاره می‌کند که در آن توانایی یا ناتوانی موجود زنده در مداوای بیماری مشخص می‌شود. هابرماس مفهوم بحران را در چارچوب «نظریه سیستم‌ها»، مورد توجه قرار می‌دهد که بر اساس آن «بحران‌ها هنگامی حادث می‌شوند که ساختار نظام اجتماعی امکاناتی کمتر از حد لازم برای ادامه موجودیت نظام دست و پا کنند.» به تعبیر بهتر، از آن جایی که ضرورت‌هایی برای تغییرات ساختاری در جامعه وجود دارد، این تغییرات هنگامی می‌تواند منجر به بحران می‌شوند که بر اساس آن، هویت و یکپارچگی اجتماعی مورد تهدید قرار گیرد. «به عبارتی هنگامی می‌توان از بحران سخن گفت که مبانی اجماعی ساختارهای هنجاری چنان آسیب بیند که جامعه به حالت بی‌هنجاری گرفتار شود. در شرایط بحرانی نهادهای اجتماعی متلاشی می‌شوند.»<sup>(۹)</sup> به معنای دقیق‌تر، بحران در یک حوزه وقتی پدیدار می‌شود که آن حوزه دیگر نتواند کارکردهای مورد انتظار را انجام دهد. به طور مثال اگر ایدئولوژی نتواند با توسل به ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی، خصلت اجبارآمیز و خصوصی دولت را مکتوم کند، بحران ایدئولوژیک ظهور می‌یابد. در جوامع سرمایه‌داری متأخر دقیقاً می‌توان چنین بحران‌هایی را مشاهده نمود، زیرا به واسطه پیچیدگی نظام، ساختار ارزش‌های نمادین قابلیت

## «ساختار شبه سیاسی دستمزد»

که خود به مذاکره بین شرکت‌ها و

اتحادیه‌ها وابسته است، نقش

دوران‌سازی را ایفا می‌کند و تضمین

قیمت در بازار انحصاری چندگانه، جای

رقابت در قیمت‌گذاری را می‌گیرد

این تعبیر، دولت برخلاف سرمایه‌داری لیبرال اولیه، فقط مأمور حفاظت در شرایط عمومی تولید، به معنای پیش‌نیاز تداوم فراگردهای بازتولید نیست، بلکه اکنون فعالانه با آن درگیر می‌شود.<sup>(۱۰)</sup> زیرا دولت در بخش‌های عمومی درصدد برمی‌آید فعالانه وارد عمل شود تا بتواند با در دست گرفتن برنامه‌ریزی‌های جامع، از بی‌ثباتی اجتناب ورزد. به کار انداختن ابزارهای مربوط به بودجه و امور مالی در جهت نظم بخشیدن به فعالیت‌های تجاری، تضمین قیمت‌ها، یارانه‌ها، وام‌ها و... نمونه‌های مشخصی از تلاش دولت برای به دست گرفتن سازوکارهای بازار است.

این مسأله برخلاف دغدغه‌های اولیه سرمایه‌داری لیبرال است که در آن بر حوزه آزاد و فارغ از دخالت دولت تأکید می‌شد و جامعه مدنی خارج از دایره نظام سیاسی ترسیم می‌شد؛ امری که از آن به «سیاست‌زدایی»<sup>(۱۱)</sup> روابط طبقاتی و بی‌چهره شدن سلطه طبقاتی تعبیر می‌شد. در این وضعیت، حوزه اجتماعی، کاملاً سیاسی شده است و تمایز کلاسیک دموکراتیک حوزه خصوصی - عمومی و سیاسی از میان رفته است. بنابراین حوزه عمومی از حوزه منازعات خصوصی قابل انفکاک نیست.

در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری، به منظور دفع بحران نظام اقتصادی، تمام نیروهای یکپارچه‌ساز اجتماعی را متوجه آن دسته بحران‌هایی می‌کنند که به لحاظ ساختاری بیشترین احتمال بروز کشمکش از جانب آنها می‌رود. هدف این است که اولاً این بحران‌ها به نحوی هر چه مؤثرتر نهفته باقی بمانند و ثانیاً با رفتن به این مسیر مطالبات سیاسی جناح اصلاح طلب احزاب کارگری را نیز ارضا کنند.<sup>(۱۲)</sup> در همین ارتباط، «ساختار شبه سیاسی دستمزد» که خود به مذاکره بین شرکت‌ها و اتحادیه‌ها وابسته است، نقش دوران‌سازی را ایفا می‌کند و تضمین قیمت در بازار انحصاری چندگانه، جای رقابت در قیمت‌گذاری را می‌گیرد. علت دستیابی به این سازش نیز آن است که میان خواسته‌های میان‌بُرد طرفین از دولت نوعی هم‌گرایی دیده می‌شود که می‌تواند موجب افزایش بهره‌وری، بهبود کیفیت نیروی کار و بهبود شرایط اجتماعی کارگران شود. نتیجه آنکه در اینجا بیش از آن که تولید و تخصیص ارزش اضافی، وابسته به سازوکارهای بازار باشد، توسط روابط قدرت سیاسی اصلاح و محدود می‌شود. تبیین مزبور با توجه به این واقعیت صورت می‌گیرد که اکنون فراگرد خود تنظیم تحویل سرمایه از طریق قدرت مشروع تحقق می‌یابد. دولت در این تعبیر با آگاهی کامل از منافع انحصاری سرمایه‌داران متحد، انباشت سرمایه را دست مایه برنامه‌ریزی سیاسی خود قرار می‌دهد.

مشروعیت‌بخشی به نظام سرمایه‌داری را از دست می‌دهند و نمی‌توانند موجد مشروعیت‌های دیگر بر پایه اداهای از نو سامان‌یافته باشند. البته بحران در اینجا نه واجد خصلتی شدیداً منفی، بلکه در اشاره به توصیف جامعه‌ای به کار می‌رود که درست در مرز بقای خویشتن است و یا باید یک مرحله تکاملی به مرحله‌ای بالاتر را پذیرا باشد یا اضمحلال و فروپاشی را.

بحران در سرمایه‌داری لیبرال یا متأخر نیز از این منظور می‌باید مورد توجه قرار گیرد. هابرماس بر اساس نگرشی سیستمی سه حوزه اصلی پیدایش را حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی - فرهنگی می‌داند که بر اساس قاعده توالی بحران‌ها، بحران‌ها از درون هر یک از این حوزه‌ها و یا از درون روابط میان آنها پدید می‌آید، چهار بحران عمده قابل تشخیص است:

۱. بحران حوزه اقتصادی که نمی‌تواند به اندازه لازم ارزش‌های مصرفی تولید کند.
۲. بحران عقلانیت (در حوزه اداری - سیاسی جامعه) که در آن نظام اداری به اندازه لازم تصمیمات عقلانی اتخاذ نمی‌کند.
۳. بحران مشروعیت به اندازه لازم انگیزش‌های عمومیت یافته تدارک نمی‌بیند.
۴. بحران انگیزش که نظام اجتماعی - فرهنگی قادر به خلق الگوهای کنش - انگیزش نیست.

## الف. بحران حوزه اقتصادی

در سرمایه‌داری لیبرال، بحران‌ها ابتدا در شکل مسائل حل‌ناشده اقتصاد ارشادی نمود پیدا می‌کند که تمامیت نظام و یکپارچگی اجتماعی آن را مورد تهدید قرار می‌دهد. در این وضعیت، سرمایه‌داری به واسطه فراگرد تمرکز اقتصادی و سازماندهی بازار کالاها، سرمایه و نیروی کار و مداخله دولت در بازار به شکل «سرمایه‌داری سازمان‌یافته یا تحت کنترل دولت»<sup>(۱۳)</sup> پدیدار می‌شود. در

## ب. بحران عقلانیت

در مرحله دوم، بحران‌های مربوط به بحران عقلانیت ظهور پیدا می‌کند. زیرا نظام سیاسی - اداری به دلیل ناتوانی در سازش میان ضروریات و اقتضائات برخاسته از نظام اقتصادی، قادر به جلب وفاداری توده‌ها نمی‌باشد. در واقع، دولت و دستگاه‌های اداری به دلیل ناتوانی در هدایت نظام اقتصادی، نمی‌توانند به حفظ یا استقرار ساختارهای هنجارین یاری رسانند؛ زیرا که با گسترش عقلانیت اداری - سازمانی، سنت‌های فرهنگی تحلیل رفته و تضعیف شده‌اند که این امر خود بحران مشروعیت را دامن می‌زند. بنابراین هنگامی که ساختارهای هنجارین و معنابخش دستخوش تغییر می‌شوند و به صورتی درمی‌آیند که از یک سو، ملزومات مربوط به دستگاه دولتی و نظام شغلی نمی‌توانند مکمل یکدیگر باشند و از سوی دیگر، توقعات و نیازهای مشروع اعضای جامعه به دلیل ناتوانی نظام اداری در اتخاذ تصمیمات عقلایی دچار اغتشاش و به هم ریختگی می‌شود.

در این شرایط، نفع جمعی سرمایه‌داری در حفظ نظام از یک سو در کشمکش با منافع همگانی با محوریت ارزش‌های مصرفی گروه‌های اجتماعی قرار دارد و از طرف دیگر در کشمکش با منافع متضاد گروه‌بندی‌های منفرد سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. در این مقطع، دستگاه دولتی هم‌زمان با دو وظیفه روبه‌رو است: از یک سو چنین فرض می‌شود که دولت مالیات بر درآمد را تا حد لازم بالا می‌برد و از مالیات‌های اخذ شده چنان عقلایی استفاده می‌کند که از بروز اختلال‌های بحران‌زا در رشد جلوگیری شود. از سوی دیگر، افزایش گزینشی مالیات‌ها، الگوی قابل تشخیص اولویت‌هایی که برای استفاده از این مالیات‌ها وجود دارد و خود عملکردهای اداری باید به گونه‌ای باشند تا ضمن آن‌که مالیات‌ها افزایش می‌یابد، نیاز به مشروعیت نیز رفع شود. اگر دولت توان انجام وظیفه نخست را نداشته باشد، نتیجه آن کاستی گرفتن مشروعیت خواهد بود. (۱۲)

## ج. بحران مشروعیت

در شرایطی که انتظاراتی که بر اساس انگیزش‌ها و محرک‌های نظام اجتماعی - فرهنگی به وجود آمده، برآورده نشود و نتوان آن را با استفاده از ارزش‌های موجود سازگار با نظام رفع کرد، بحران مشروعیت به وجود می‌آید. از این رو، «بحران مشروعیت مبتنی بر بحران انگیزش است، یعنی ایجاد حالت افتراق و ناهمسازی میان انگیزش‌های مطرح شده توسط دولت از یک طرف و انگیزشی که توسط نظام اجتماعی - فرهنگی به دیگران عرضه می‌شود.» در این حالت نظام اجتماعی - فرهنگی

برون‌دادهایی را تولید می‌کند که برای دولت کارکرد سوء دارد و دیگر نمی‌تواند در کلیت خود فرهنگ بورژوازی را بازتولید کند. به تعبیر دیگر، هابرماس متأثر از ماکس وبر، مشروعیت را به مثابه پدیده‌ای تجربی قلمداد می‌کند که صرفاً هنگامی نظام سیاسی می‌تواند از آن بهره‌گیرد که پیشداوری‌های نهادینه شده و خفیات رفتاری خاصی در ارتباط با مبانی مشروعیت بخش نظام فراهم شده باشد. (۱۳) در این تعبیر، مبانی مشروعیت بخش مشتمل بر تفسیرها، بازنمون‌های روایتی و تبیین‌های نظام‌مند و همراه با استدلال هستند که قطع ارتباط بین انگیزش‌ها و هنجارها و از بین رفتن ساختارهای هنجاری و معنابخش موجب ظهور بحران مشروعیت می‌شود.

همچنین موضع هابرماس دربرگیرنده موضعی پیچیده و پست‌مارکسیستی هم هست که در آن مفروضات کارکردگرایانه و انسان‌شناسانه‌ای درباره ابعاد نظام اجتماعی - سیاسی به چشم می‌خورد. او برخلاف مارکس، مشروعیت سیاسی را صرفاً ابزاری تکنیکی که از طریق آن «روبناهای سیستمی»<sup>۱۵</sup> به تولید اعتقاد جهت توجیه می‌پردازند، نمی‌بیند؛ بلکه تأکید می‌کند که عملکرد سیستمی ارتباط خود را با فرآیندهای اجتماعی حفظ می‌کند. (۱۴) آنچه در این جا وجود دارد این است که بحران سیستمی ناشی از تضاد مطلق میان علایق ابزاری مادی کار و عملکرد استثماری نیست، بلکه ناشی از هنجارهای عام‌کنش‌های اجتماعی و حوزه سیستمی است؛ میان «جهان‌زیست»<sup>۱۶</sup> و «سیستم»<sup>۱۷</sup>.

سیستم و جهان‌زیست، حوزه‌هایی انسان‌شناسانه هستند که در هر یک از آنها نوعی الگوی تعامل متمایز برپایه عقلانیتی خاص وجود دارد. حوزه سیستمی، حوزه‌ای از جامعه است که در آن افراد برپایه فرآیند اجتماعی‌شدن،<sup>۱۸</sup> هدایت و کنترل می‌شوند. حوزه سیستمی، حوزه عقلانیت ابزاری است که بر پایه قدرت و پول ابتناء یافته و هدف آن استقرار جامعه در مقابل

در شرایطی که انتظاراتی که بر اساس انگیزش‌ها و محرک‌های نظام اجتماعی - فرهنگی به وجود آمده، برآورده نشود و نتوان آن را با استفاده از ارزش‌های موجود سازگار با نظام رفع کرد، بحران مشروعیت به وجود می‌آید



## جهان زیست حوزه‌ای است که در آن طبیعت درونی از طریق فرآیندهای جامعه‌پذیری و اجتماعی شدن تحول یافته است و اعضای جامعه مستغرق در قدرت سخن و کلام هستند

طبیعت و به تحلیل بردن طبیعت از طریق فرآیند تولید است.<sup>(۱۵)</sup> به زعم هابرماس، «سرمایه‌داری متأخر، فریب افکار عمومی از طریق رسانه‌های گروهی، نظم و نسق دادن تحمیلی به نیازهای اجتماعی از طریق سازمان‌های بزرگ و خلاصه مدیریت سیاسی از طریق سیستم را به همراه آورده است.»<sup>(۱۶)</sup> اما جهان زیست، مفهومی است که هابرماس از «پدیدارشناسی هوسرل» به عاریت گرفته است. «جهان زیست حوزه‌ای است که در آن طبیعت درونی از طریق فرآیندهای جامعه‌پذیری و اجتماعی شدن تحول یافته است و اعضای جامعه مستغرق در قدرت سخن و کلام هستند. بنابراین جامعه‌پذیری در جهان زیست به سرانجام نمی‌رسد مگر آن که هنجارهای هم‌زیستی اجتماعی و هم‌گرایی به صورت عام استقرار یافته باشد.»<sup>(۱۷)</sup> در تعبیر نهایی، جهان زیست زیرمبنای جهان‌بینی و مجموعه‌ای از تعاریف و مفاهیم پذیرفته شده است که به اعمال و روابط روزانه ما انسجام و جهت می‌بخشد. در نتیجه می‌بایست تعامل هنجارین میان سیستم و جهان زیست به منظور ایجاد انگیزش حفظ شود، زیرا برای استمرار سیستم از طریق کارگزاران اجتماعی ضروری است.

به طور کلی، هابرماس چهار مؤلفه ساختار انگیزشی بحران‌زده را چنین برمی‌شمرد: ۱. بازسازی‌ناپذیری سنت، ۲. تضعیف اصل کار و کوشش فردی به واسطه ساخت اجتماعی سرمایه‌داری متأخر، ۳. تخریب الگوهای انگیزشی حوزه خصوصی زندگی، ۴. ضرورت تداوم سنت علی‌رغم بازسازی‌ناپذیری آن. هابرماس در نگاهی تاریخی، پیش‌زمینه‌های بحران مشروعیت را چنین برمی‌شمرد:<sup>(۱۸)</sup>

الف. وجدان خودانکارگر بورژوازی که از سوی فردیش نیچه مطرح شد. نیچه با طرح از دست رفتن ادعاهای هنجاری، سخن از «نیست‌انگاری»<sup>۱۹</sup> می‌گوید، زیرا معتقد است «واپسین دنباله‌های ارزش‌هایی که ما تاکنون داشته‌ایم رو به زوال است.»

ب. پوچ و باطل شدن آرمان‌های بورژوازی به واسطه افول محتوای نظریه‌های دموکراتیک که در نظریه نخبگان «گائتانو موسکا»، پارتو و منچیلز آمده است. از این دیدگاه که توسط کورنهاوزر، لیپست، ترومن و دارندروف مورد توجه قرار می‌گیرد، دموکراسی به هیچ‌وجه وسیله محتوای شکل زندگی که منافع عموم افراد را در نظر می‌گیرد، تعریف نمی‌شود؛ بلکه به صورت روشنی برای گزینش رهبران محسوب می‌شود. در این صورت، دموکراسی چیزی غیر از حق صوری دارا بودن فرصت برابر در جهت دستیابی به قدرت، یعنی برابری شرایط در احراز کرسی‌های قدرت نیست، بلکه برعکس در این حالت هدف، ایجاد شرایط لازم برای فراهم آوردن امکان سازش میان نخبگان حاکم است.<sup>(۱۹)</sup> این فرآیندی است که از آن به ظهور «دموکراسی صوری» یا «توده‌ای» تعبیر می‌شود.

هابرماس در کتاب «تحول ساختاری حوزه عمومی» معتقد است که اصول بنیادین دموکراسی غربی به وسیله نظم سیاسی جامعه مدرن به واسطه از بین رفتن انفکاک و تمایز میان نظم سیاسی در حوزه رسمی و علایق خصوصی از بین رفته است. از این رو، به سبب درهم‌تنیدگی قلمروی عمومی و خصوصی نه فقط اقتدار سیاسی، کارکردهای معینی در سیطره مبادله کالا و کار اجتماعی برعهده می‌گیرند، بلکه قدرت‌های اجتماعی نیز کارکردهای سیاسی برعهده می‌گیرند و با نادیده گرفتن حوزه عمومی در پی مصالحه‌های سیاسی با دولت یا با یکدیگر هستند. این فرآیند به نوعی «فتودالیزه شدن مجدد حوزه عمومی» منجر می‌شود.<sup>(۲۰)</sup> فتودالیزه شدن حوزه عمومی در اینجا اشاره به کنترل و استیلای دولت بر حوزه عمومی و تعامل شاه و فتودال بدون در نظر گرفتن رعیت است. هابرماس، همچنین این جریان را «سیاست‌زدایی توده‌ها» و «ظهور توده‌های سلب سیاست شده» (سیاست‌زدایی شده) می‌نامد و «منظور وی از جامعه یا توده‌های سلب سیاست شده آن است که گسترش و اشاعه تکنولوژی و علوم، انسان‌ها را از هرگونه کسب آگاهی سیاسی و تلاش در راه دگرگون ساختن وضع موجود محروم ساخته است.»<sup>(۲۱)</sup>

راه حل هابرماس برای رفع این مشکل، تأکید بر حضور مقتدرانه حوزه عمومی فراتر از حوزه اقتصادی - خصوصی است که می‌تواند دموکراسی حقیقی را تضمین کند. قانون در اینجا به عنوان پلی میان حوزه سیاسی و خصوصی است که بر اساس آن شهروندان خود را به نحوی غیرازادی هم خصوصی و هم عمومی می‌یابند. در واقع، قانون جای مذهب را در تشخیص و هویت‌یابی سیاسی در جوامع سکولار می‌گیرد.<sup>(۲۲)</sup> حوزه عمومی نیز «مجموعه‌ای است از شرایط اجتماعی برای ایجاد و

ارتقاء خواست دموکراتیک سیاسی» (۲۳)

با انباشت سرمایه و در نتیجه با منافع خصوصی معدودی هماهنگ است. این به معنای سودرسانی به طبقه سرمایه‌دار و «سیاسی شدن» روابط طبقاتی نیز هست. (۲۷)

به نظر هابرماس، کالایی شدن روابط شخصی، افزایش نقش بوروکراسی در کل حیات اجتماعی، تجاری شدن فرهنگ و سیاست، نسبی شدن اخلاقیات، بحران رضایت‌مندی ناشی از کار و کوشش، کار و کوشش بی‌پاداش، پاداش بی‌کار و کوشش، مشاغل پوچ و بی‌معنا، از هم‌گیسختگی، آشفتنی هنجاری و از خودبیگانگی از ویژگی‌های مهم بحران مشروعیت است.

### ۳. نتایج و پیامدهای بحران مشروعیت

«جست‌وجوی سعادت ممکن است روزی معنای متفاوتی داشته باشد. مثلاً اینکه فرد به جای انباشت اشیای مادی‌ای که به نحو خصوصی در اختیار دارد، به ایجاد روابط اجتماعی‌ای بپردازد که در آن مشارکت و تعاون غلبه داشته باشد و کامیابی به معنای تفوق یکی بر نیازهای سرکوب‌شده دیگری نباشد.» (۲۸)

هابرماس در بحث از بحران مشروعیت با اتخاذ نوعی نگرش سیستمی، سه زیر سیستم اقتصادی، اداری - سیاسی و اجتماعی - فرهنگی را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: «در صورتی ممکن است بحرانی روی دهد که هر یک از زیر سیستم‌ها نتوانند کمیت لازمی را که سهم آنها در کل سیستم است، تولید کنند.» همچنان که گفته شد بحران مشروعیت در این معنا ناشی از نقص در کارکرد سیستم اجتماعی - فرهنگی دانسته می‌شود که به واسطه آن بحران در انگیزش و «معانی‌کنش برانگیز» ایجاد می‌شود. یک بحران مشروعیت کامل می‌تواند کل دستگاه دولت را به از هم پاشیدگی تهدید کند و شاید همچنین در اصول سازمانی جامعه تغییری به وجود آورد یا موجی قهقرایی از سرکوب مستبدانه به راه اندازد. کسری مشروعیت با تشخیص ناعقلانیت زیربنایی و تزلزل در سازگاری و وفاداری عمومی به خاطر تشخیص این امر که سیستم بیشتر با منافع گروه‌هایی خاص هماهنگ است تا

ج. تغییر موقعیت آگاهی بورژوازی، که از آن می‌توان به «پایان کار فرد» تعبیر نمود. به این معنا که «سه هزاره‌ای که در آن مسأله فرد مطرح بود، در حال به پایان رسیدن است.» هورکهایمر و آدورنو پیش‌تر این ایده را در قالب «دیالکتیک روشنگری» بسط داده‌اند که بر اساس آن، کسانی که در مسیر افسون‌زدایی از طبیعت می‌کوشیدند، خود چنان گرفتار سرکوب شینی‌شدگی و افسون‌زدگی می‌شوند که هر تلاشی از جانب آنها برای رهایی، به واسطه حضار توهماتی که اسیر آن هستند نتیجه عکس می‌دهد و مستحکم‌تر می‌شود. (۲۴)

این همان چیزی است که از آن به «از خودبیگانگی» تعبیر می‌شود و فاعل شناسا (سوژه) چنان تحت سیطره نیروهای اسارت‌بار قرار می‌گیرد که به صورت ابژه‌ای منفعل درمی‌آید. دو رویه این نقد یکی متوجه روش‌شناسی مدرن و دیگری حوزه سیاسی می‌شود. در کانون انتقادهای صورت گرفته، نقد پوزیتیویسم قرار دارد و تلاش می‌شود تا نشان داده شود که پوزیتیویسم چگونه خرد ما را مثله کرده و آن را ناتوان از شناخت دقیق مسائل اجتماعی نموده است. «نیت عملی بررسی این تاریخ ایده‌ها در کتاب «دانش و علایق انسانی» ردیابی ریشه‌گیری تدریجی پوزیتیویسم و احیای مفهوم گسترده‌تر خردی است که پوزیتیویسم قصد دفن آن را داشته است.» (۲۵) از سوی دیگر، هابرماس می‌خواهد این تصور نادرست از تعریف «سیاست» بزاداید که بر اساس آن سیاست به ایجاد دستورالعمل، استراتژی یا تکنیک برای حکومت تقلیل یافته است. در نظر او، سیاست، «گونه‌ای از کنش است که در آن شهروندان از حوزه نیازهای صرف خارج می‌شوند و حوزه خصوصی و علایق عمومی با هم متوازن و متعادل می‌شوند.» (۲۶)

به طور کلی، هر چه کانون توجه به ویژگی‌های «سرمایه‌داری متأخر یا پیشرفته» بیشتر معطوف می‌گردد، با واقعیات غیرمنتظر و گیج‌کننده دموکراسی توده‌ای، انجباط حوزه عمومی، ... مواجه می‌شویم. از دیدگاه هابرماس، در دهه‌های میانی این قرن، آموزش همگانی، تحرک اجتماعی فزاینده و خلاصه تمامی فرآیند نوگرایی و توسعه نه تنها عقلانیت و رهایی به همراه نداشته است، بلکه ناعقلانیتی عمیق و ژرف را با خود به همراه آورده است. سرمایه‌داری متأخر، فریب افکار عمومی از طریق رسانه‌های همگانی، نظم دادن تحمیلی به نیازهای اجتماعی از طریق سازمان‌های بزرگ و بالاخره مدیریت سیاسی از طریق سیستم را به همراه آورده که در آن سازمان جامعه به جای اینکه به نحوی عقلانی با منافع عمومی یا جمعی هماهنگ باشد، به شیوه‌ای غیرعقلانی

در کانون انتقادهای صورت گرفته، نقد

پوزیتیویسم قرار دارد و تلاش می‌شود تا

نشان داده شود که پوزیتیویسم چگونه خرد

ما را مثله کرده و آن را ناتوان از شناخت

دقیق مسائل اجتماعی نموده است



## «منظور هابرماس از کنش ارتباطی، کنشی است که بر فرآیند همیارانه‌ای از تفسیر متکی است که شرکت‌کنندگان آن هم‌زمان به چیزی در جهان‌های عینی، اجتماعی و ذهنی مربوط می‌شوند»

می‌شود با رفع نواقصی که در تاریخ گذشته در عرصه ارتباط و مفاهیم روی داده است، دستیابی به حقیقت «آزادی» امکان‌پذیر شود. در نتیجه، شهروندان هنگامی می‌توانند به مثابه پیکره‌ای عمومی در راستای دستیابی به آزادی عمل کنند که به شیوه‌ای بی‌قید و شرط و آزاد به تبادل نظر، یعنی آزادی گردهم‌آیی و مراد و آزادی بیان و انتشار علایق‌شان بپردازند. (۳۲)

عقلانیت ارتباطی تنها در جهان زیست و به مثابه دستاورد خرد ارتباطی بروز می‌کند؛ آنچه که می‌تواند سرانجام می‌تواند به ساختارهای عقلانی‌تر منتهی شود. یعنی به اقتداری بدون ترس یا بهره‌کشی یا خشونت که با طراحی اصول سازمانی تغییر یافته‌ای مبتنی بر منافع همگان است و از این رو شایسته برخورداری از مشروعیت اصیل توافق‌های اجتماعی است. (۳۳) بنابراین شناخت و مفاهیم به واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌شود و فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانه افراد است. به نظر هابرماس، جهان زندگی، افقی از آگاهی است که با در برگرفتن دو حوزه عمومی و خصوصی، حوزه شکل‌گیری هویت و کنش ارتباطی است. «منظور هابرماس از کنش ارتباطی، کنشی است که بر فرآیند همیارانه‌ای از تفسیر متکی است که شرکت‌کنندگان آن هم‌زمان به چیزی در جهان‌های عینی، اجتماعی و ذهنی مربوط می‌شوند، حتی آن‌گاه که در گفته‌های خود فقط بر مضمون یکی از این سه مؤلفه تأکید می‌کنند.» (۳۴) آنچه که در اینجا مهم است فراهم شدن نوعی قابلیت زبانی است که در آن عناصری هنجاری و ابزاری برای ارضای نیازها، بر کنش متقابل انسان‌ها حاکم باشد.

هر گام در این راه مستلزم «زبانی کردن»<sup>۲۴</sup> ساختارهای شیء‌انگاشته شده سیستم است که باید از طریق کنش ارتباطی (زبان) بار دیگر به جهان زیست بازگردانده شود، زیرا سرشت زبان به عنوان عامل ارتباط این است که گوینده و شنونده گفتار، هر دو علاقه‌ای پیشینی به درک یکدیگر دارند. (۳۵) «به نظر هابرماس، این بدان معنی است که ساختار زبان اساساً هرمنوتیکی است: درگیر شدن طرفین گفتار را در تفسیر در تمام سطوح آن می‌طلبد و بدین‌سان درجه خودشناسانه شخص را بالا می‌برد، زیرا این خودشناسی از طریق کنش متقابل شخص با دیگران ناشی می‌شود. به باور هابرماس، غایت نهایی زبان همین است.» (۳۶)

البته نکته مهمی که همچنان هشداردهنده است، این است که جهان زیست پیوسته در معرض انقیاد غیرمستقیم و با واسطه اقتصاد و دولت مبتنی بر پول، بازاری، قدرت و دیوان‌سالاری جامعه سرمایه‌داری است که از آن به

نیازهای جمعی، افزایش می‌یابد. بحران مشروعیت در نقطه‌ای تهدیدکننده و بحران‌زا تلقی می‌شود که یک وفاق اجتماعی به لحاظ ایدئولوژیکی محکم و شبه مشروع، به صورت قدرتی عریان و آشکار چهره واقعی خود را برملا نماید. (۲۹)

اما هابرماس برخلاف بدبینانی چون هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه به «رهایی سیاسی»<sup>۲۰</sup> معتقد است و برای ارائه راهکاری برای برطرف کردن این وضعیت از دو مفهوم «سیستم» و «جهان زیست» بهره می‌گیرد. (۳۰) او اساساً از ما می‌خواهد که وضعیت کنونی سرمایه‌داری متأخر را نوعی کشمکش میان جهان زیست و سیستم تلقی کنیم. سیستم در اینجا انعکاس‌دهنده ساختارهای شیئی شده‌ای است که زیر نفوذ و سیطره پول و قدرت است. اما زیست جهان در برگیرنده پس‌زمینه‌ای از معانی مشترک است که تعامل نمادین را امکان‌پذیر می‌سازد. «زیست جهان شامل آن دسته از عناصر ساختاری نظیر نهادها، ساختارهای هنجاری و رویه‌های اجتماعی نیز می‌شود که بازاریابی اجتماعی را امکان‌پذیر می‌نماید.» (۳۱) هابرماس با عطف توجه به علایق عملی انسانی در حوزه «شناخت تاریخی - تفسیری»<sup>۲۱</sup>، معتقد است افراد به وسیله ذهنی مستقل و مبتنی بر ادراک و تفاهم ذهنی - زبانی با یکدیگر ارتباط می‌یابند و در واقع، «چنان که در روان‌درمانی فردی، بیمار به تدریج توانایی ارتباطی خود را بازمی‌یابد، در اینجا نیز جامعه باید قادر شود بر مبنای ارتباط و تفاهم کامل بازسازی شود و در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلایی و از طریق ارتباط و تفاهم خالی از عنصر اجبار حل شود و از آنجایی که بر مبنای استعلایی پراکتیس انسان در تاریخ است و از بطن مجموعه قواعد عام در متن گفتاری و تفاهم مبتنی بر ارتباط، «نظریه گفتمانی حقیقت»<sup>۲۲</sup> را بازتولید می‌کند، در مقابل «نظریه تناظری حقیقت»<sup>۲۳</sup> قرار می‌گیرد که بر اساس آن، حقیقت هر حکم را باید در تناظر آن با مابه‌ازای در جهان خارج یافت. در این حالت، تلاش

استعمار جهان‌زیست تعبیر شد. در این حالت، هر سه حوزه ساختاری جهان زیست، یعنی فرهنگ، جامعه و فرد دچار بحران و آشفتگی خواهند شد. «در حوزه فرهنگ، دیگر بازتولید فرهنگی، الگوی تأویلی و تفسیری مناسب (معانی) و مستعد برای اجماع را به بار نخواهد آورد و معانی‌ای که باعث نزدیکی و مفاهمه افراد است از هم خواهد پاشید. در حوزه جامعه، بازتولید فرهنگی، مشروعیت نخواهد یافت و میزان مشروعیت کاهش پیدا خواهد کرد و سرانجام با فقدان گفتمان و کنش ارتباطی، جهت‌گیری‌ها و اهداف آموزش، بازتولید فرهنگی در حوزه فرد نیز بحران‌زده خواهد گشت.»<sup>(۳۷)</sup> به هر حال، استعمار جهان زیست به کل فرآیند عقلانی شدن ضربه می‌زند و هنگامی که بازآفرینی نمادین جامعه را به خطر می‌اندازد، جنبه آسیب‌شناسانه می‌یابد. بنابراین در نگاهی تراژیک پیامد این دیالکتیک میان سیستم و جهان زیست قابل پیش‌بینی نیست. این دیالکتیک از یک سو، میان عقلانی شدن رهایی‌بخش و اندیشه‌ها و اخلاقی که تنها به سوی جامعه اشاره دارد وجود دارد و از سوی دیگر نفوذ فزاینده پول و قدرت که به وجود آورنده «ففسی آهنین» است.

هابرماس برای حل این مشکل در کتاب «تحول ساختاری حوزه عمومی» معتقد است که با حفاظت از حوزه غیرابزاری تعاملات انسانی از ادغام در حوزه سیستمی می‌توان به نوعی دموکراسی مشروعیت بخش دست یافت. در واقع شاید تلاش او معطوف به آن است که با استقرار ساختارهایی ضدسیستمی او شاید از طریق گونه‌ای دموکراسی مستقیم، خود تعیین‌بخشی و گفت‌وگوی عمومی را تحقق بخشد. در اینجا می‌توان نمودهای تأثیرپذیری هابرماس از «هانا آرنت»<sup>(۳۵)</sup> را در کتاب «وضعیت انسان»<sup>(۳۶)</sup> مشاهده نمود. هابرماس همانند آرنت معتقد است که گونه‌های مختلفی از عقلانیت بر حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی حاکم است. هر چند او برخلاف آرنت معتقد نیست که حوزه عمومی برخوردار از قداستی تام است که به طور کامل از جامعه مدنی جدا است.<sup>(۳۸)</sup> هابرماس توضیح می‌دهد که چگونه ممکن است عقلانیت سیاسی حوزه عمومی به وسیله گسترش «راهبردهای تکنیکی»<sup>(۳۷)</sup> برای پاسخ‌دهی به مسائل اجتماعی از سوی نظام دچار اغتشاش گردد. «ادغام حوزه سیاسی و تأثیر هنجارین آن بر سازمان‌های سیاسی صرفاً زمانی می‌تواند پابرجا بماند که اندام‌های دستگاه سیاسی مجبور نباشند به منظور حل منازعات منافع خصوصی به حوزه خصوصی تعدی کنند.»<sup>(۳۹)</sup>

به زعم هابرماس، ساخت سیاسی مطلوب زمانی امکان ظهور می‌یابد که حوزه عمومی به وسیله نیاز برای

خرسند کردن منافع اجتماعی به صورتی خصوصی تعین نیابد و عده‌ای نتوانند با بهره‌گیری از ابزارها و امکاناتی دیگران را به استثمار بکشانند. او در کارهای اخیر خود این تئوری را بسط داده است که تعاملات انسانی ناشی شده از سه منبع قدرت، پول و همبستگی هستند که منبع سوم (همبستگی) مهم‌ترین عامل مشروعیت‌یابی سیاسی است. در نتیجه، «اراده سیاسی مشروع»<sup>(۳۸)</sup> نه از طریق کنش استراتژیک، طراحی یا اداره اقتصادی - که حوزه علائق تکنیکی هستند - بلکه صرفاً از طریق تعامل آزادانه شهروندان به منظور عمومی شدن علائق در حوزه عمومی پی‌بندی می‌شود. «این نحوه نگاه هابرماس به سیاست متأثر از سیاست به معنای یونانی آن می‌باشد که سیاست به معنای کنش مشترک» (Praxis) مردمان بود که پس از گنت‌وگو و بحث (Lexis) میان شهروندان دولت - شهر (Polis) در جایگاهی همگانی (agora) به نتایجی عملی می‌رسید و قائم به تکنیک (Tekhne) نبود.»<sup>(۴۰)</sup> هابرماس خود در این رابطه می‌گوید: «شهروندان هنگامی به مثابه پیکره‌ای عمومی رفتار می‌کنند که به شیوه‌ای بی‌قید و شرط و آزاد به تبادل نظر - یعنی با تضمین آزادی گردهم‌آیی و مرادده و آزادی بیان و انتشار عقایدشان - درباره علائق پردازند. امروزه روزنامه و مجلات و رادیو و تلویزیون رسانه‌های حوزه عمومی هستند.»<sup>(۴۱)</sup>

بنابراین، حوزه عمومی در اندیشه هابرماس نقشی بنیادین می‌یابد، زیرا حوزه‌ای است که پس از فرسایش فرو ریختن سیستم تمامیت‌گرایی که در آن اقتصاد و دولت در هم منضم شده بود، ظهور یافته است؛ یعنی حوزه‌ای که در آن دولت و اقتصاد از هم جدا شده‌اند. همچنین حوزه عمومی؛ حوزه روشن‌گری، همکاری عقلانی و عرضه ظهور خرد ارتباطی است که در آن ساختارهای جدید اجتماعی از طریق دموکراسی و احیای حوزه عمومی نفس کار رهایی‌بخشی را عهده‌دار می‌گردند. در واقع «حوزه عمومی به امکانات عقلانی شدن رهایی‌بخش و راستینی اشاره دارد که ایدئولوژی

**«اراده سیاسی مشروع» نه از طریق کنش استراتژیک، طراحی یا اداره اقتصادی - که حوزه علائق تکنیکی هستند - بلکه صرفاً از طریق تعامل آزادانه شهروندان به منظور عمومی شدن علائق در حوزه عمومی پی‌بندی می‌شود**

پوزیتیویستی و آگاهی فن‌سالارانه، آن را پنهان نگه داشته و به خطر انداخته است.»<sup>(۴۲)</sup> در نتیجه برخلاف عقلانیت ابزاری که موجود بروز بحران انگیزش و مشروعیت بود، مفاهیم و گفت‌وگو به عنوان ابزارهای عقلانیت فرهنگی راه حلی را برای خروج از بحران اساسی و فراگیر مشروعیت فراهم می‌آورد. تنش‌های داخلی جامعه سرمایه‌داری را می‌توان در اولویت یافتن مصالحه میان منافع به جای منافع همگانی (به واسطه از بین رفتن مباحثه انتقادی - عقلانی و تبدیل آن به مذاکره)، ظهور و پیدایش دولت رفاه در میان جوامع سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته و بحران‌های اقتصادی مورد توجه قرار داد. «به نظر هابرماس پیامد چنین گرایش‌هایی این است که حوزه عمومی به یک نمای ظاهری و مایه سرافکنندگی تبدیل می‌شود و فرهنگ مصرف منفعلانه از یک سو و از سوی دیگر اجتماعی شدن غیرسیاسی جایگزین فعالیت انتقادی عقلانی می‌شود.»<sup>(۴۳)</sup>

#### ۴. نتیجه‌گیری

به طور کلی، نقد هابرماس بر جامعه سرمایه‌داری پیشرفته، نقدی هم‌گرایانه و هم‌دلالت است که دو هدف کلی را دنبال می‌کند: نخست تنش‌های داخلی این جامعه را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که چه عواملی به تباهی چنین جامعه‌ای منجر می‌شود و دوم، عناصر حقیقت و قوه‌رهایی‌بخش، که به رغم چنین تناقضاتی در آن نهفته است را آشکار می‌سازد.<sup>(۴۴)</sup> بنابراین، هابرماس به ارائه سازوکارهایی برای رفع این بحران‌ها در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته می‌پردازد که می‌توان آنها را چنین برشمرد:

نخست او به بحث درباره پیامدهای دخالت گسترده دولت در حوزه اقتصاد می‌پردازد و آن را به عنوان علت اصلی زوال حوزه عمومی مورد انتقاد قرار می‌دهد. حرکت بعدی هابرماس این است که به نحو مؤثری با مسامحت از دخالت دولت از بروز تناقضات جامعه سرمایه‌داری جلوگیری کند و کنش سیاسی را در وهله اول متوجه خود دولت کند. دموکراسی دولت رفاهی خود را بر مبنای این ایده مشروع می‌سازد که به منافع فراگیر و عمومی خدمت می‌کند. این مبنای مشروعیت نه تنها به دخالت دولت، بلکه همچنین به دگرگونی حوزه عمومی منجر می‌شود که در آن طیف گسترده‌ای از گروه‌های اجتماعی بر سر دولت به رقابت می‌پردازند و چون این منافع با هم متعارض‌اند، دولت‌ها قادر به رویارویی با بحران‌ها نیستند.

دوم، هابرماس به بحث درخصوص تقسیم‌بندی بین سیستم و جهان زیست می‌پردازد. او استدلال می‌کند که

جامعه سرمایه‌داری پیشرفته را نمی‌توان به مثابه یک کل اجتماعی در نظر گرفت، چون به حوزه‌های جداگانه‌ای تقسیم شده‌اند که مبنای متفاوتی دارند. جهان زیست حوزه روابط شخصی و در بهترین حالت کنش ارتباطی است. در مقابل، سیستم عمدتاً مبین استیلای عقلانیت ابزاری - اداری است که از طریق پول، ثروت و قدرت سازماندهی می‌شود. به نظر وی، سیستم مظهر عقلانیت ابزاری است، در حالی که جهان زیست مظهر عقلانیت فرهنگی (مفاهیم و گفت‌وگو) و تنها راه گسترش عقلانیت ارتباطی و حوزه عمومی است. در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته باید از جهان زیست در مقابل سیستم و گرایش‌های تقلیل‌گرایانه آن دفاع کرد. بر این اساس، هابرماس در کتاب «شناخت و علایق انسانی» با سخن گفتن از عقلانیت ابزاری و علایق عملی (که بر تفهم تأکید دارد)، از علایق نوع سومی نیز که از آن به «شناخت نقادانه» تعبیر می‌کند، نام می‌برد. این حوزه شناخت نقادانه صرفاً قادر است با تمایز قدرت و حقیقت، به ورای افسانه‌ها و توهمات حافظه قدرت در جامعه نفوذ کند و رهایی‌بخشی را به ارمان آورد.

سوم، هابرماس توجه خود را به مبنای ساختاری حوزه عمومی به عنوان مبنای شکل‌گیری اراده دموکراتیک معطوف می‌کند. او از این طریق درصدد یافتن مبنای استواری برای عقلانی شدن مترقیانه ارتباطات و ظرفیتی برای سازماندهی روابط بین شخصی به صورت غیرابزاری است؛ «کنش ارتباطی»<sup>۴۵</sup> توسعه این نوع از کنش و عقلانیت، مستلزم رشد توانایی تفاهم و ارتباط است که موجب ظهور «وضعیت کلامی آرمانی»<sup>۴۶</sup> می‌شود. وضعیتی که در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلایی و از طریق ارتباط و تفاهم خالی از عنصر اجبار، حل می‌شود. به نظر هابرماس، معنای نهفته در واقعیت اجتماعی چیزی از پیش نهاده نیست، بلکه بر اساس کنش اجتماعی افراد و تعریف آنها از وضعیت‌های

هابرماس توجه خود را به مبنای ساختاری حوزه عمومی به عنوان مبنای شکل‌گیری اراده دموکراتیک معطوف می‌کند

خاصی که کنش می‌آفریند، شکل می‌گیرد. حقیقت در شرایط امکان تشکیل گفتمانی فارغ از ارتباط مخدوش و به دور از سلطه و اجبار ایدئولوژیک ظاهر می‌شود. بنابراین معنای واقعیت را می‌بایست امری بیناذهنی دانست که در میان افراد جامعه به بحث گذاشته می‌شود و به یاری کنش متقابل و مبتنی بر تفاهم و ارتباط کشف و شناخته می‌شود. (۲۵)

بنابراین می‌توان گفت بحث شناخت و علایق انسانی در اندیشه هابرماس، نه یک موضوع صرفاً متدولوژیک بلکه اساساً جامعه‌شناسانه است که در آن تلاش می‌شود مفهوم مشروعیت سیاسی و بحران‌های جامعه سرمایه‌داری مورد توجه و تبیین قرار گیرد. بحران مشروعیت در این تعبیر، ناشی از بحران عقلانیت است که در آن ایدئولوژی حاکم در ایفای نقش ایجاد مشروعیت سیاسی دچار مشکل شده است و به دلیل تداخل هم‌زمان مسئله تضمین مشروعیت در عرصه‌های سیاسی - اداری و اجتماعی - فرهنگی، نظام سیاسی ناکارآمد شده است. مسئله اصلی در اینجا رابطه عقل و سازمان اجتماعی است که منجر به بروز بحران مشروعیت می‌شود و راه برون‌رفت از این وضعیت نیز مستلزم تقویت حوزه عقلانیت فرهنگی و ارتباط مبتنی بر مفاهیم عاملان آن نه از طریق محاسبات خودمحرانه موفقیت، بلکه به واسطه نیل به تفاهم، با هم و گفت‌گو می‌نمایند. هرچند هابرماس این واقعیت تلخ را می‌پذیرد که «نظام سرمایه‌داری متأخر نمی‌تواند همه حوزه‌ها و عرصه‌های عملکرد ابزارانگاران شناخت را تحت سیطره گفتمان مبتنی بر اجماع یا ارتباط قرار دهد. او می‌پذیرد که برخی ساختارهای تکنیکی - ابزاری نظام موجود با برجا می‌مانند و تغییر درونی این نظام‌های موجود بهترین آرمان اجتماعی است.» (۲۶)

این اذعان هابرماس به این حقیقت، مبنایی را فراهم آورده است که مستقدان از طریق آن وارد بحث شوند. «نیکلاس لومان» در نقد خود بر هابرماس می‌گوید: «صرف این فرض که جوامع نوین (سرمایه‌داری متأخر) را می‌توان به یاری شهروندان‌شان یا در قالب یک وفاق عقلانی یا هنجاری فهمید، سازماندهی کرد یا اداره نمود، چیزی بیش از یک توهم دیرینه و بی‌پایه «دموکراسی لیبرال» اروپای قدیمی نیست. جوامع، دیگر نمی‌توانند بدین شیوه به بازآفرینی یا اداره خود پردازند، زیرا بیش از حد پیچیده و بغرنج هستند.» (۲۷) استدلال اصلی لومان متوجه این مسئله است که قدرت در جامعه سرمایه‌داری لیبرال، حقیقت را تحلیل می‌برد و جامعه همچنان محمل استیلا باقی می‌ماند. این وضعیت، شبیه همان چیزی است که ماکس ویر از آن به «فقس آهنین» تعبیر می‌نمود.

## هابرماس می‌پذیرد که داعیه‌هایش درباره وحدت‌داری کیفیتی ساده بوده و چندان رضایت‌بخش نیستند، اما سرسختانه معتقد است که مفهوم‌بندی وی از وحدت یا سازش، نسبت به سایر تلاش‌های صورت گرفته متقن‌تر و پیش‌روتر است

بنابراین در این وضعیت، افراد متأثر از ساختارهای هنجاری و فرهنگ سیاسی، بیشتر نقش خود را برپایه علایق و اهداف سودجویانه و منفعت‌طلبانه تنظیم می‌کنند تا بتوانند در این سیستم جایی برای خود بیابند؛ نه چنان که هابرماس در «تعامل نمادین»،<sup>۳۱</sup> بر «منافع عمومیت یافته» و «مفاهمه و ارتباط» تأکید می‌نماید. این تناقض میان عقلانی شدن مثبت، رهایی‌بخش و اخلاقی از یک سو، و نفوذ فزاینده پول و قدرت در یک جامعه کاملاً تحت کنترل که قدرتی نام بر همه زوایای آن سایه افکنده است،<sup>۳۲</sup> از سوی دیگر خود را نشان می‌دهد.

نقد جدی‌تر اندیشه‌های هابرماس را می‌توان در آراء فوکو ردیابی نمود. زیرا بر اساس دیدگاه فوکو، «کنش اجتماعی، کنش ارتباطی و عقلانیت ارتباطی به شیوه‌ای که هابرماس تصور می‌کند، همگی جنبه‌هایی از صور قدرتی هستند که به شیوه ابژکتیو عنوان شده‌اند. بی‌شک نفس امکان تأمل انتقادی توهم است، زیرا همه صور سوژکتیو و بین‌الذهانی صرفاً جنبه درونی تابعیت ما از قدرت‌اند.» (۲۸) در واقع، فوکو برخلاف هابرماس، ساختارهای اندیشه و رفتار را تهی و عاری از قدرت نمی‌بیند. در نتیجه فوکو از ما دعوت می‌کند که بیش از هر چیز می‌بایست ساختارهای شناختی و نهادهای زندگی را که در ساختار کلی فرهنگ گردهم آمده‌اند، زیر سؤال ببریم. «او می‌خواهد به ما نشان دهد ساختارهایی که گمان می‌کنیم صددرصد توانمندکننده‌اند، در عین حال اجبارآفرین هم هستند.» (۲۹) از این منظر، فرد در درون شبکه‌های «بهنجارسازی»<sup>۳۳</sup> و «قدرت مشرف بر حیات»<sup>۳۴</sup> به سر می‌برد که بیش از هر گونه رابطه تحکمی قضایی در صدد انقیاد بدن‌ها است. بنابراین، فوکو برخلاف هابرماس معتقد است که هیچ اصل فراگیری برای ساختن و پرداختن اخلاقیات نو که بر اساس آن بتوان از رهایی سخن گفت، وجود ندارد.

موضع «شالوده‌گرایانه» هابرماس نیز مورد نقد قرار

نقد را پذیرفته و گفته است: «آینده به‌ذاته باز است و فرآیند عقلانی شدن را نمی‌توان با تکیه بر مبنای نظری تضمین کرد.» (۵۲)

#### پی‌نوشت‌ها:

1. Jurgen Habermas
2. Theory and practice
3. On the logic of social sciences
4. Knowledge and human interest
5. Legitimation crisis
6. Theory of communicative Action
7. Between facts and Norms
8. Labour Logic
9. communicative Logic
10. Dialogical
11. Discursive View
12. Political Integration
13. State - regulated
14. Depolitization
15. Systemic superstructure
16. Life World
17. System
18. Process of socialization
19. Nihilism
20. Political emancipation
21. Historical - Hermenutical Knowledge
22. Discursive Theory of Truth
23. Correspondence theory of truth
24. Linguistification
25. Hannah Ardent
26. The Human Condition
27. Technical Strategies
28. Legitimate Political will
29. Communicative action
30. Ideal speech situation
31. symbolic interaction
32. Panopticon Power
33. Normalization
34. Bio - Power
35. Meta Narrative

#### منابع:

۱. ر.ک. جورج رینزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، صص ۷۹۴-۸.
۲. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی، تهران، نشرنی، ۱۳۷۶، صص ۲۱۲.

گرفته است، زیرا به زعم وی، می‌توان بر اساس بنیان‌های تفهیمی و بین‌الذهانی به اعتبار جهان‌شمول و مطلق از مفاهیم و شناخت دست یافت. در حالی که این نظریه که در آن به چارچوب‌های مفهومی فراتاریخی یا «فرا روایت‌گونه‌ای»<sup>۲۵</sup> که ورای کنش‌گران تاریخی واقعی قرار دارد، نظری است که رفته رفته اعتبار خود را از دست داده است. به عنوان نمونه «اخلاق گفتمان» به عنوان یک اندیشه هدایت‌گر در آثار هابرماس، اندیشه‌ای پنداشته می‌شود که بر اساس آن تمام روندهای تصمیم‌گیری شکلی استدلالی - اخلاقی به خود می‌گیرند. او می‌گوید: «ما همیشه میزانی از «دانش شهودی» و حذت را با این مفهوم (اخلاق گفتمان) داریم، زیرا کنش ارتباطی روزمره، همیشه ما را در تعریف و عمل کردن در موقعیت‌هایی از قبیل تبیین‌های شناختی، ملاحظاتی وجدانی، تبیین‌ها و ارزیابی‌هایی که در همدیگر نفوذ و تأثیر متقابل دارند، قرار می‌دهد.» (۵۰)

هابرماس می‌پذیرد که داعیه‌هایش دربارهٔ وحدت دارای کیفیتی ساده بوده و چندان رضایت‌بخش نیستند، اما سرسختانه معتقد است که مفهوم‌بندی وی از وحدت یا سازش که بر اساس آن قائل به نوعی مفهوم‌بندی ورای فهم نوین از جهان باشیم، نسبت به سایر تلاش‌های صورت گرفته متقن‌تر و پیش‌روتر است. در مدل هابرماس عناصر مشترکی که بر اساس آن زمینه‌هایی برای گفت‌وگو و کنش جمعی در جنبش‌های جدید فراهم می‌شود، مورد توجه قرار می‌گیرد. نوعی گفت‌وگو و کنش جمعی که برخلاف نظر فوکو، دلبسته مرامی خاص و در بردارنده اشکالی از مقاومت محلی نیستند؛ نظیر جنبش‌های محیط زیست. بنابراین هدف نهایی هابرماس تدارک شالوده‌های چارچوبی هنجاری است که در آن نوعی دلبستگی به رهایی وجود دارد. اما این پایبندی هابرماس به ایده‌های کلی‌گرایانه‌ای نظیر «رهایی» مانع از آن نمی‌شود که انتقادات افرادی نظیر «ژان فرانسوا لیوتار» مطرح نشود. لیوتار با ردّ فراروایت‌ها معتقد است که «هابرماس برای حمایت از سیاست لیبرال به فلسفه‌ای کل‌انگاران و انتزاعی متوسل می‌شود. یعنی این اعتقاد که بشر به مثابه سوژه‌ای جمعی (کلی) در جست‌وجوی رهایی مشترک خویش از طریق تنظیم حرکت‌هایی است که در همهٔ بازی‌های زبانی روا دانسته می‌شوند و اینکه مشروعیت هر سخن یا حکمی به میزان مشارکت آن در تحقق این رهایی بستگی دارد.» (۵۱)

در پایان می‌توان گفت، افکار هابرماس بیش از آن که خصلتی برنامه‌ای - عمل‌گرا داشته باشد، فراهم‌آورندهٔ بنیان‌هایی روش‌شناسانه است که در همسو نمودن نظریه و عمل با اختلال مواجه شده است. هابرماس خود این

conceptions of emancipatory politics in the work of horkheimer, adorno, marcuse, habermas. London: Green wood press, 1995. pp 117-18.

۳۱. بیوزی، پیشین، ص ۱۴۳.
۳۲. بورگن هابرماس، سیطره عمومی، پیشین، ص ۲۶۵.
33. William outhwait. habermas: A critical Introduction. cambridge: Polity Press, 1994. p.21.
۳۴. جان لچت، پیشین، ص ۲۹۰.
۳۵. یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۸، ص ۳۰۵.
۳۶. لچت، پیشین، ص ۲۹۲.
۳۷. فردین علیخواه، کنش ارتباطی، بنیاد شکوفایی حوزه عمومی، آینده‌های بورگن هابرماس، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۴۰ - ۱۳۹ - ص ۱۲۰.
38. Hannah Ardent. The Human Condition. Chicago: Chicago U.p. 1958.
39. Dana R. Villa. Ardent and Heidegger: The fate of political . princeton: Princeton university press, 1996. pp6-7.
۴۰. بابک احمدی، گستره همگانی در نگرش انتقادی هابرماس، فصلنامه گفت‌وگو، تیرماه ۱۳۷۲، ش ۱، ص ۱۰۴.
۴۱. هابرماس، سیطره عمومی، پیشین، ص ۲۶۵.
۴۲. بیوزی، پیشین، ص ۱۲۲.
۴۳. منصور انصاری، بورگن هابرماس، حوزه عمومی به مثابه دموکراسی گفتگویی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، سال نخست، پیش شماره یکم، ص ۱۰۹.
۴۴. همان، ص ۱۲۵.
۴۵. بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، صص ۷-۱۹۴.
46. Thornhill- opcit. p. 163
۴۷. بیوزی، پیشین، ص ۱۳۶.
۴۸. همان، ص ۱۴۱.
۴۹. استیون وایت، خرد، عدالت و نوگرایی، ترجمه محمد حریر اکبری، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶.
۵۰. همان، ص ۲۵۴.
۵۱. ریچارد رورتی، اختلاف هابرماس و لیونار در باب وضع پست مدرن، مجله نامه فرهنگ، ش ۱۸، ص ۶۴.
۵۲. بیوزی، پیشین، ص ۱۶۱.



۳. نگرش انتقادی و نظریه تکاملی، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۷۳-۷۴، ص ۸.
۴. بورگن هابرماس، بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران، گام نو، ۱۳۸۰، ص ۴۰.
5. WWW. nilgoon.org/ articles/ shahrokh-cho1.html
۶. جان لچت، پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات خجسته، ۱۳۷۸، صص ۹۰-۲۸۹.
۷. هابرماس، ق پیشین، مقدمه مترجم، ص ۱۰.
8. Chris Thronhill. political theory in modern german. polity press, 1988. pp. 130-1.
۹. هابرماس، پیشین، ص ۵۳.
10. Thronhill, opcit. p133.
۱۱. هابرماس، پیشین، ص ۱۰۷.
۱۲. همان، صص ۸-۱۴۶.
۱۳. سیدرضا موسوی، عقل و مشروعیت سیاسی از نظر ماکس وبر، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۲-۱۳۱، صص ۱۱۲-۱۱۶.
14. Tom Rockmore. Hobermas on historical materialism. bloomington/ Indian apolis: Indiana university press. 1989. pp. 35-6.
15. Thornhill- opcit. p. 153
۱۶. مایکل بیوزی، بورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰.
17. Thornhill- opcit. p. 153
۱۸. هابرماس، پیشین، صص ۸-۲۴۷.
۱۹. ر.ک. ربرت میخلز، جامعه‌شناسی احزاب، ترجمه احمد نثیبزاده، تهران، نشر قومس، ۱۳۷۵.
۲۰. بورگن هابرماس، سیطره عمومی، ترجمه هاله لاجوردی، مجله ارغنون، ش ۲۰، تابستان ۱۳۸۱، ص ۲۷۱.
۲۱. حسینعلی نودزی، تأملی در زندگی، آثار و اندیشه‌های بورگن هابرماس، ماهنامه کلک، ش ۶۷، مهر ۱۳۷۴، ص ۳۱.
22. Thornhill pp. 130-1.
۲۳. رامین جهاننگلو، گفت‌وگو با بورگن هابرماس، فصلنامه گفت‌وگو، ش ۷، بهار ۱۳۷۴، ص ۱۲۸.
۲۴. مساکس هورکهایمر و تئودور آدورنوس، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور، مجله ارغنون.
۲۵. بیوزی، پیشین، ص ۱۹.
26. Thornhill- opcit. p. 153
27. John B. Thompson. Critical Hermenutics: A study in the thought of Paul ricour and Jurgen habermas. cambridge: cambridge u. p. 1981.p. 85.
۲۸. بیوزی، پیشین، ص ۱۱۵.
۲۹. همان، ص ۱۳۰.
30. Joan Alway. Critical theory and political possibilities: