

یان فیلیپ ریمتسما

برگردان کمال خسروی

هابرماس و جهان مدرن

متن زیر ترجمه‌ی سخنرانی یان فیلیپ ریمتسما Jan Philipp Reemtsma/ بنیانگذار و رئیس «موسسه‌ی مطالعات اجتماعی» در هامبورگ، به مناسبت اهدای جایزه‌ی صلح اتحادیه‌ی کتاب‌فروشی‌های آلمان به یورگن هابرماس است. در جریان اهدای این‌گونه جوایز رسم بر این است که برگزارکنندگان از شخصی صاحب‌نظر دعوت می‌کنند تا سخنانی کوتاه در شأن دریافت‌کننده‌ی جایزه ایراد کند. در عین حال این امکان نیز وجود دارد که این سخنران به میل یا از سوی دریافت‌کننده‌ی جایزه انتخاب شود. در این مورد، هابرماس که خود ریمتسما را انتخاب کرده است، پیش از آغاز سخنرانی‌اش درباره‌ی «علم و ایمان» در این مراسم می‌گوید: رسم بر این است که دریافت‌کننده‌ی جایزه شانس انتخاب سخنران معرف را داشته باشد. من از این شانس استفاده کرده‌ام و به کنایه می‌افزاید: خطرش را هم به جان خریدم!

خلاصه کردن کارنامه‌ی نظری متفکری چون هابرماس در یک سخنرانی کوتاه غیرممکن است. از همین‌رو سخنرانی ریمتسما متنی است پیچیده، معمّوار و آمیزه‌ای است از شرح و نقد که هر جمله یا گاه هر واژه‌اش اشاره‌ای است به یک از موافقان یا مخالفان هابرماس، نیشی است به این نظریه پرداز یا آن سیاستمدار و کنایه‌ای است آشکار و نهان به این فیلسوف یا آن جامعه‌شناس گاه پوپر آماج زخم زبان ریمتسماست، گاه لومان، گاه ویتگنشتاین و... گاه خود هابرماس.

پیچیدگی و اشاره‌وار بودن این متن، تا آن‌جا که از تارسایی ترجمه‌ی فارسی‌اش ناشی نیست، به‌خاطر فشردگی محتوا و زبان مطمئن سخنران است.

همه‌ی افزوده‌های درون [] از مترجم است. ●

از چندی پیش می‌توان این‌جا و آن‌جا شاهد تقالّاهایی بود که درصددند با دادن نسبیت تاریخی به کار هابرماس ارج و جایگاهش را انکار کنند. می‌گویند: هابرماس فیلسوف جمهوری قدیم آلمان است، جمهوری آلمان غربی، قبل از وجدتش با آلمان شرقی. در جمهوری جدید، یا جمهوری برلین، یا چه می‌دانم هر اسم دیگری مایلید بر آن بگذارید، البته می‌توان برای هابرماس بزرگداشت برگزار کرد، اما دیگر نیازی به شنیدن سخنش نیست.

بنابراین اهدای جایزه اتحادیه‌ی کتاب‌فروشی‌های آلمان نیز به او علی‌القاعده می‌توانست همه را راضی کند: ستایشگرانش را بی‌تردید، و نکوهندگانش را نیز، که اهدای جایزه را هم چون مهری نهایی بر نسبیت تاریخی آثار هابرماس تلقی خواهند کرد. مشاجره بر سر عقاید جالب نیست؛ جالب این است که بدانیم چنین استدلالی بی‌پایه است. رنگ تاریخی زدن بر ساختمان فلسفی - اجتماعی تئوری هابرماس آن‌را به پرونده‌ای در بایگانی تاریخ مبدل نمی‌کند. ادعای این‌که چیزی، به‌دلیل تحلیل‌پذیر بودن سرچشمه‌هایش، تنها اعتباری در محدوده‌ی شرایط پیدایشش دارد، اندیشه‌ای سفیهانه است.

اما انکار چنین ادعایی آسان نیست: اگر دعوت اخیر جمهوری خلق چین از هابرماس را به‌خاطر آوریم، اگر نگاهی به قفسه‌ی کتاب‌های فلسفی در کتابفروشی‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی بیندازیم چاره‌ای جز اعتراف به این امر نخواهیم داشت که هابرماس فیلسوف جمهوری فدرال آلمان است. در این اضافه‌ی موضوع به محمول / Genitivus Subjectivus [یعنی در این‌که هابرماس فیلسوف آلمان است]، مناقشه‌ای نیست؛ اما برخی پا را از این فراتر می‌گذارند و این رابطه را هم‌چون اضافه‌ی محمول به موضوع / Genitivus objectivus می‌فهمند [یعنی آلمان موضوع کار هابرماس است] و هابرماس را بیش‌تر روزنامه‌نگاری سیاسی می‌پندارند تا یک فیلسوف. اما من می‌خواهم گامی پیش‌تر روم و کار تاریخت

بخشیدن به آثار هابرماس را ورای چنین انتساب بدیهی‌ای پیش برانم، زیرا تنها بدین شیوه می‌توان از تساوی تاریخی شدن یعنی همان کهنه شدن، فراتر رفت به عبارت دیگر، و بنا به یکی از «گفت‌اوردهای» مورد علاقه‌ی خود هابرماس: Contra deum nisi deus ipse.

من در برابر این وسوسه که مجموعه‌ی کار هابرماس را زیر یک عنوان واحد قرار دهم مقاومت می‌کنم. زیرا پیچیدگی کار او باعث خواهد شد که در بهترین حالت ما به «تأییدی همراه با اگر و مگر» برسیم. بنابراین سعی می‌کنم به مقوله‌ای متوسل شوم که حتا تئوریک هم نیست، بلکه بیش‌تر چراغ راهنمایی است که مرا علی‌رغم همه‌ی بی‌رنگ و بوی ظاهری‌اش هم به قلب نظریه‌پردازی هابرماس می‌رساند و هم می‌تواند ردپای ظرف تاریخی کارش را، یعنی هستی تاریخی جمهوری فدرال آلمان را - با تو در توی تاریک و ویزه‌اش، با گه‌گاه تزلزل‌هایش و گه‌گاه پیروزی‌های بی‌اما و اگرش - نشان دهد. این چراغ راهنما همانا اصل تعمیم‌پذیری / Anschließbarkeit است. آزمون دائمی تعمیم‌پذیر بودن تئوری‌ها را خواننده‌ی هر اثر هابرماس، مثلاً خواننده‌ی کتاب «تئوری کنش ارتباطی» نخست به‌نحوی صوری و به هنگام خواندن کتاب تجربه می‌کند، زمانی که با بی‌تابی می‌خواهد بداند «بعد چه خواهد شد». اما وقتی خواننده ناگزیر شد به آزمون تطبیقی یکی از تئوری‌های رقیب در تفسیر ماکس وبر بپردازد و نگاهی به فهرست مباحث کتاب بیاندازد، بلافاصله خواهد دید که امر هدایت‌کننده در

● هابرماس: اندیشمند بودن، به
مثابه شکلی از زندگی،
خیال پردازی آینده و خودنمایی
تبیینی، دیگر ممکن نیست

این جا جنون کمال و بی نقص بودن نیست، بلکه این اصل است: «توانایی در جذب و هضم بهترین تئوری ها، نشان تعمیم پذیری و قدرت دریافت تئوری های اجتماعی است که هدفشان همواره تثبیت پارادایم معینی از جامعه است که در هویت جمعی جامعه ریشه داشته باشد.» بنابراین کار آزمون پذیری تنها تلاش برای ادغام دیدگاه های دیگر نیست، بلکه آزمون نقادانه ای آنها نیز هست. هر دانشمند علوم اجتماعی که بخواهد بدین پرسش پاسخ دهد که چرا برخی تئوری ها - در معنای عام کلمه - «شهرت و اعتبار» یافته اند، باید به نظر هابرماس دلالی را به خاطر آورد که «بنا بر آنها، افکار جدید خود را بر کرسی نشاندند. تردیدی نیست که این دانشمند برای فهم این دلایل لزومی به قبول آنها ندارد، اما بدون موضع گیری - دست کم ضمنی - نسبت به آنها قادر به فهمشان نخواهد بود.» اصل آزمون تعمیم پذیری ضرباهنگ زبان تئوری هابرماس را می سازد. این اصل، تئوری از پیش موجودی را پیدا می کند و آن را تا نقطه ای که بر دو راهی تعمیم یا ابهام رسیده است، یا تا جایی که دیگر صرفاً رضایت بخش نیست انکشاف می دهد و این نقطه جایی است که می توان تئوری دیگری را بدان وصل کرد و بدین ترتیب روند تئوری پردازی را به طور کلی پیش برد. هابرماس خود این کار را روزی - البته با طنز و شکسته نفسی - «سر هم کردن خرده ریزه های پراکنده» نامید. اما جهت گیری غایت شناسانه ای تئوری کنش ارتباطی، که چیزی است به مراتب بیش تر از «برآیند [سنتر] استدلالی» تئوری های از پیش موجود، در این نقطه ای پایان آرام و قرار نمی یابد، زیرا شوق و تمنای تعمیم یابی در آن پیکر یافته است. هابرماس کتاب «تئوری کنش ارتباطی» را هم چون اثباتی برای امکان برآورده شدن تمنای تعمیم پذیری تئوری اش و نه اتمام این تمنا، عرضه می کند و چنان که گویی خواسته است ثابت کند اثبات اش در خوردن آن است، اندکی پیش از پایان جلد دوم کتاب می نویسد: «مایلم در این جا بر خصلت کاملاً باز و تعمیم پذیری هر نظریه ای در تئوری اجتماعی تأکید کنم ... که نمربخش بودنش را می توان در پژوهش های علوم اجتماعی و فلسفه اثبات کرد.»

مسأله ای تعمیم پذیری به نحوی مؤثر مهر خود را بر آثار پیشین هابرماس که نخستین بار

در مجموعه ای تحت عنوان «چهره نگارهای فلسفی - سیاسی» Philosophisch-Politische Profile/ در سال ۱۹۷۱ منتشر شدند زده است. این مجموعه شامل مقالات دهه ای ۵۰ و درباره ای گهلن / Gehlen، پلسنر / Plessner، دو مقاله درباره ای هایدگر و دو مقاله درباره ای یاسپرس / Jaspers و مقالات دهه ای ۶۰ و درباره ای بلوخ / Bloch، لویت / Lnewith، میچرلیش / Mitscherlich، ویتگنشتاین، دوباره درباره ای یاسپرس، آرنه / Arendt، آبندروت / Abendroth، مارکوزه و دو مقاله درباره ای آدورنو است. در این آثار آغازین می توان نشانه هایی را بر نقشه ای روشنفکرانه ای او دید که با روشنی شگفت انگیزی راستای حرکت را و راهی را که باید پیموده شود نشان می دهند، اگر چه هنوز روشن نیست که این راه چگونه باید هموار شود. هابرماس در مقدمه ای چاپ نخست کتاب «تئوری کنش ارتباطی» به خواننده می گوید که در جریان کارهای مقدماتی درباره ای جزئیات آزمون تعمیم پذیری، گاه «هدف کل پژوهش از دیدگاه پنهان شد.» این خبر می تواند هم چون تذکری درباره ای زندگی نامه ای نویسنده واجد حقیقتی در خود باشد و بخواهد به خواننده بگوید «این حاصلی که پیش رو داری در جزئیات و در پیچ و خم هایش (که گاه آدمی را به یاد بنیامین می اندازد که واژه ای «روش [متمدن]» را به «بیراهه» ترجمه می کرد)، مطمئناً به هدف هایی که پیشاپیش نشانه گذاری شده بودند خواهی رسید (معنی واقعی واژه ای روش / Methodos هم همین است: گام به گام).

اما امروز این موضوع کم تر مورد توجه من است؛ توجه من بیش تر معطوف به این نکته است که مقوله ای تعمیم پذیری که قبول دارم اندکی بی آب و رنگ است و مدعی اصالت هم نیست (و بین خودمان: آیا تئوری ای که به کنش ارتباطی می پردازد نمی باید پرسش مربوط به شرط اتصالات یا [تعمیمات] ارتباطی را به نحوی متنوع پاسخ گوید و در خود به نمایش گذارد؟)، آری، حرف من امروز بیش تر این است که این فکر یا بهتر است بگویم هیچانی که همراه یا شاید مبنای این فکر است دال بر حک اثری تاریخی است و اشاره به این حکایت به هیچ روی پیش پا افتاده و بی آب و رنگ نیست. هابرماس در سال ۱۹۵۸ درباره ای فلسفه ای ارتباط یاسپرس می نویسد: «بنابراین هر اندیشه ای فلسفی با این محک سنجیده می شود که آیا مانع، یا مشوق ارتباط است. تجربیات زندگی یاسپرس او را بدین نتیجه رسانده بودند که گسست ارتباط شر مطلق است و انزوای ناخواسته اش در دوران ترور رژیم نازی به این تجربه شدت و حدت بیش تری بخشید.» اما بعد از سال ۱۹۴۵ مسأله به نحوی متفاوت با شرایط انزوای روشنفکری طرح شد. به عبارت دیگر،

پرسش مربوط به تعمیم پذیری این بار در قالب مسأله ای گزینش بین بدیل های مختلف نمودار شد. بنابراین نخستین مقالاتی که در مجموعه ای «چهره نگارهای فلسفی - سیاسی» آمده اند دارای اهمیتی بسیار و شاخص برای هابرماس به عنوان روزنامه نگاری سیاسی و - علی رغم ملاحظاتی که در آغاز سخن آوردم - برای او به عنوان نظریه پرداز گفتار [دیسکورس] فلسفی دوران مدرن هستند. او می نویسد: «آن چه در سارتین هایدگر فیلسوف مورد نظر ماست فیلسوف بودنش نیست، بلکه وجهه ای سیاسی اوست.» در رودررویی با دیدگاه سیاسی هایدگر است که «نگهبانی از نقد افکار عمومی جایگاه خود را می یابد» و این که این دیدگاه باید «شرایطی را توضیح دهد که تحت آن، نابه سامانی های عمومی ظهور کردند، شرایطی که باید برای پرهیز از تکرارشان در آینده، تغییر یابند.» باشد که فیلسوفان چنان کنند تا حکومت خسروانی نبیند. Philosophi ne quid res publica detrimento videant] capiat/ قطعه ای از کتاب قانون روم قدیم که در اصل چنین است: باشد که دولتمردان چنان کنند تا حکومت خسروانی نبیند. ریتمتسا جای کلمات «دولتمردان» و «فیلسوفان» را عوض کرده است. [مسأله بر سر انتشار اثر هایدگر «مداخلی بر متافیزیک» است. مسأله بر سر انتشار درس های هایدگر در سال ۱۹۳۵ است که تقریباً بدون کوچک ترین حک و اصلاحی دوباره منتشر شده اند. و هم چنان در بر دارنده ای جمله ای معروف او درباره ای جنبش نازیستی اند که از «حقیقت و عظمت درونی» این جنبش سخن می گوید.

هابرماس به مناسبت این رسوایی فلسفی - سیاسی مسأله ای «روشنفکران فاشیست» را طرح کرد، آن هم به شکلی مضاعف: هم به مثابه پرسشی مربوط به پیش تاریخ نازیسم و هم به منزله ای پرسش درباره ای تاریخ هشت ساله ای بعد از آن؛ هشت سالی که وجه مشخصه اش «شانه خالی کردن مداوم از پرداختن به مسأله» است. هابرماس از هشت سال وقت تلف شده شکایت می کند که در طی آن شهامت «دست به گریبان شدن با آنچه بود، آنچه ما بودیم» وجود نداشته است. این جا مبحثی مطرح می شود که مشغله ای سراسر زندگی هابرماس است و آلمان به فیلسوفش اجازه نمی دهد که از پرداختن به این مبحث دست کشد. هابرماس بارها و به انحاس مختلف در این بحث مداخله کرده است. از اعتراض علیه «گندزدایی از گذشته» یا تقلیل تنقیح گذشته به نوعی «محاسبه ای خسارات» تا نامه ای معروفش به شهردار فرانکفورت و آلمان Wallann/ در سال ۱۹۸۷ درباره ای ویسزگی تاریخی ضد یهودی گری / Antisemitismus/ آلمانی. مبنای همه ای این مداخلات هابرماس،

اعتقاد او به این امر است که در جمهوری فدرال آلمان «تنها پرهیز از متعارف بودن کاذب می‌تواند روابطی کمابیش متعارف را پدید آورد.» زیرا «هر اندازه که امکان تأمین معنایی سرکوبگرانه برای زندگی جمعی، از طریق برابری حقوقی انسان‌ها و از راه وجه اشتراکی در شأن انسان، در درون جامعه‌ی خود کم‌تر است و هر چه بیش‌تر این امکان در گذشته از راه غصب و انهدام زندگی انسان‌های دیگر در بیرون جامعه‌ی خودی تأمین شده بود، تداوم و استمرار سنت‌هایی که هویت زندگی جمعی را تعیین می‌کردند تردیدآمیزتر شده و بار موروثی پذیرش وجداناً وارسی شده‌ی این سنت، بزرگ‌تر شده است. این سنن متعلق به هیچ فرد خاصی نیست، بلکه مایملکی جمعی است. بنابراین تغییر آگاهانه‌ی آن‌ها تنها بر بستر مباحثه و مناقشه‌ی عمومی بر سر تعابیر و تفاسیر گوناگون از آن‌ها میسر است.» این را هابرماس در مقاله‌ی «تنقیح گذشته امروز چه معنایی دارد؟» نوشته است. تفاوت عنوان این مقاله با عنوان سخنرانی آدورنو در دهه‌ی ۶۰ تنها در واژه‌ی «امروز» است، اما موضوع آن دو، دوران گذشته از تاریخ آلمان است که تنقیح هر کدام از آن‌ها نیازمند تلاشی ویژه است و موفقیت این تلاش از جمله در آن است که ما این دو دوران را با یکدیگر عوضی نگیریم.

هابرماس دوران آغازین جمهوری فدرال آلمان را دوران اتمام ممتد توصیف می‌کند که در آن «بر انزوای فرهنگی و ذهنی‌ای که نازی‌ها بر ما تحمیل کرده بودند، نه یک‌باره، بلکه به نحوی نسبتاً آرام و متدرج غلبه شد. سنن روشنگری و سنن رادیکال دوران مدرن نخست در پایان دهه‌ی ۵۰ وسیعاً پذیرفته شدند. آن‌هم» - و به این جمله باید توجه بسیار داشت - «بی‌چون و چراتر از هر بار دیگر در تاریخ آلمان.» «سرانجام ما از طریق نوشته‌های کارناب، ویتگنشتاین و پوپر با فلسفه‌ی حاکم بر جهان انگلوساکسون آشنا شدیم؛ دیدیم که با کمک شناخت‌شناسی و تحلیل زبان معیارهای تازه‌ای برای روش علمی تعیین شده است و فلسفه‌ی رایج در شبه قاره‌ی اروپا برای آن‌ها تکافو نمی‌کرده است.»

هابرماس هم از پذیرش این سنن بهره‌مند شده و هم مبلغ و مروج آن بوده است. این گام به‌سوی پیوند فکری با غرب، بخشی بسیار مهم از تاریخ فکری جمهوری فدرال آلمان و گامی بسیار بزرگ در جهت جدایی از مسیری ویژه و خاص آلمان بوده است.

توالی اتمام ممتد و اتصال اجباری [به «غرب»] - «بی‌چون و چراتر از هر بار دیگر در تاریخ آلمان» - شالوده‌ی تجربی اعتقاد هابرماس به این است که فرهنگ‌ها تنها تحت شرایط قهر و اجبار موندادهایی در بسته و بی‌روزن هستند و می‌توانند چنین باقی بمانند. این اعتقاد

مبتنی بر تجربه بیان تئوریک خود را در مخالفت هابرماس با فلسفه‌ی هایدگر می‌یابد، آن‌جا که هابرماس مصر است که «بر نمایی هرمنوتیک» هیچ‌گونه ارجحیتی بر «بر نمایی مبتنی بر پیش‌بینی علمی» ندارد. به نظر هابرماس، هایدگر «با دادن نسبییت تاریخی به هستی، بیان خبری حقیقت را ریشه‌کن، اندیشیدن استدلالی را بی‌ارزش» می‌کند؛ و این شیوه‌ی اندیشه موجب می‌شود که هواخواهی‌اش از جنبش نازیستی، موقتاً، اما با پی‌آمدهایی سنگین برای فلسفه‌ی او، دست کم تسهیل شود. جلوه‌ی دیگر این اعتقاد را می‌توان در مخالفت هابرماس با ویتگنشتاین - و این بار بدون رنگ سیاسی - دید. هابرماس بر آن است که حتا با استناد به «چندگونگی بازی‌های زبانی در تاریخ و در اشکال زندگی» نباید تقدم ماقبل تجربی معنا را بر شناخت امر واقع مرجح دانست؛ و اساساً این‌که «ردپای خردی استعلایی» نباید در «شنزار نسبییت تاریخی و نسبییت زمینه‌ها و شرایط» گم شود، بلکه «خرد پیکریافته در متون و زمینه‌های تاریخی مشخص» باید توان استعلا از درون» را حفظ نماید. هابرماس در مخالفتش با هورکهایمر و آدورنو تأکید می‌کند: اگر من «زمان ظهور یک شیوه‌ی تفکر را مورد توجه قرار می‌دهم»، از این طریق «آن را به لحظه‌ی گواهی زمانی مکنون در آن تقلیل نمی‌دهم» و «در رابطه‌ی درونی بین مبداء و اعتبار هیچ اهریمنی نهفته» نیست که «باید رانده شود.» بنابراین «تئوری کنش ارتباطی» به هیچ وجه طرحی فلسفی نیست، بلکه شالوده ریز یک تئوری درباره‌ی جامعه است. در نخستین نگاه ممکن است چنین به نظر آید که گویی ما سطح ادعاهای خود را پایین آورده‌ایم. درست برعکس. هرکس مجاز است به چیزی افتخار کند. اما حق فروتنی، اگر فقط اطواری بی‌معنا نباشد، تنها می‌تواند از دست‌آوردهای واقعی ناشی شود. عنوان «تئوری کنش ارتباطی» در اساس می‌بایست «نقد خرد هستی‌شناختی» باشد و علت این‌که چنین نیست این است که امروزه هر روزنامه‌نگاری که مقاله‌ای را چنان کش دهد تا به حجم یک کتاب برسد، می‌تواند عنوانش را «نقد خرد هستی‌شناختی» بگذارد. اما مهم‌تر از هر چیز علت انتخاب نکردن این عنوان این است که «این مقوله که ریشه‌اش در سنت متافیزیک یونانی است، متناسب با نظارتی ویژه بر جهان، همانا نظارتی شناخت‌شناسانه بر جهان هستندگان است. مقوله‌ی مناسبی که ضمن نظارت بر جهان عینی [ابزکتیو] واجد نظارت بر جهان اجتماعی و ذهنی [سوبرکتیو] هم باشد، هنوز در فلسفه ساخته نشده است. تئوری کنش ارتباطی می‌خواهد این کاستی را جبران کند.» این‌جا مسأله بر سر شناخت‌شناسی یا جانشینی برای آن نیست، بلکه بر سر تئوری

● هابرماس

مهم‌ترین سهم را

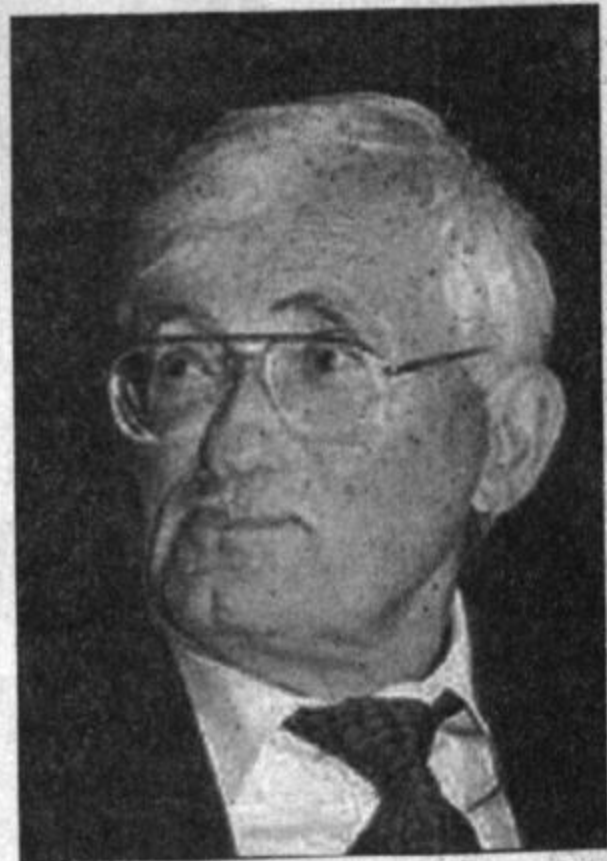
نسبت به وظیفه‌ی فکری

و محوری این قرن، ادا کرده است

شالوده‌های ارتباطی همبستگی / Integration/ اجتماعی است.

اما از سوی دیگر هورکهایمر و آدورنو در «دیالکتیک روشنگری» و سپس آدورنو در آخرین بخش «دیالکتیک منفی» - آن‌جا که یکی از رویاهای خود را شرح می‌دهد - بر هسته‌ی زمانی فلسفیدن خود تأکید کرده‌اند. آن‌ها می‌خواستند با ژست رادیکال اتصال ناپذیری، از خطر التصاق به امر غیر حقیقی das Unwahre/ حذر کنند. آدورنو در «دیالکتیک منفی» این کار را حتا در شیوه‌ی نگارش نیز پی‌گیرانه دنبال می‌کند: هر جمله، جمله‌ی پیش از خود را خط می‌زند. اهداف و مضامین کتاب «دیالکتیک روشنگری» - که در اصل قرار بود عنوانش «قطعات پراکنده‌ی فلسفی» باشد - شاید بزرگ‌ترین هم‌اوردطلبی فکری و عاطفی برای هابرماس بوده است. تا آنجا که آکسل هونت / Axel Honneth، کمابیش به‌حق، بازسازی اندیشه‌ی «دیالکتیک روشنگری» را در «سطح تئوریک پیشرفته» محور و هسته‌ی مرکزی «تئوری کنش ارتباطی» می‌داند. اگر چه اندیشه تنها زمانی می‌تواند به‌طور جدی با گسست مواجهه کند که صن لمس فاجعه از این توهم دست کشد که «غلبه» بر این گسست تنها با فکر ممکن است، اما در عین حال، اگر اندیشه نخواهد که خود را به نمایش آیینی / ritual/ تقلیل دهد، باید شرایطی فکری و عاطفی را فراهم آورد تا «زندگی ادامه یابد»، اگر چه این تداوم، در عین حال استمرار فاجعه نیز هست، اما، و علی‌رغم بنیامین، تنها استمرار فاجعه نیست.

هابرماس تلاش «دیالکتیک روشنگری» را در رساندن انتقاد از خود عقل به چنان نهایی که در آن حتا این شکل از امکان نقد در نظارت بر خویش ویران شود، به‌درستی مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر او اگر توان انتقاد از خود خرد شکاک، درست مانند ایمان ایدئولوژیک به خردی که موضوع انتقاد اوست، خود تنها ظاهری دروغین و ایدئولوژیک باشد، آن‌گاه معیار انتقادی انتقاد از خود از دست می‌رود و تلاش برای انتقاد از خرد به تناقضی عملی و واقعی دچار می‌شود. آدورنو بدین نکته آگاه شد و این تناقض را تنها در شیوه‌ی نگارش نشان داد. بدین ترتیب فلسفه‌ی آدورنو به نمایشی صامت، به گنگی و بی‌زبانی میل می‌کند. از همین رو نیز،



آدورنو در تفسیر «افی ژنی» / Iphigenie، آن جا که قصد دارد با داوری دوپهلوی گوته که افی ژنی را «آهریمن وار انسان» می‌داند، تعیین تکلیف قطعی کند، بیش تر طرفدار توآز / Thoas است و با «بدرود»! گفتنش در لحظه‌ی استیصال ابراز همدلی می‌کند. و باز از همین روست نزدیکی پسین آدورنو به انگیزه‌های اگزیستانسیالیستی و از سر گرفتن اشتغالش به کیرکه گارد، در یادآوری از آخرین کلام زندیقان.

هابرماس از اتصال به فلسفه‌ی عدم امکان اتصال سرباز می‌زند. «کسی که در جایی ایستاده است که زمانی فلسفه آن جا را با دلایل غایی‌اش اشغال کرده بود و کماکان بر وجود محال‌نماها Paradox/ اصرار می‌ورزد، تنها زمانی می‌تواند این موضع را حفظ کند که دست کم پذیرفتنی باشد که راه چاره‌ی دیگری موجود نیست. حتا راه عقب‌نشینی از موقعیتی بچاره‌ناپذیر باید هموار باشد، چرا که فقط یک راه وجود دارد، همانا راه بازگشت. اما نکته دقیقاً همین جاست.» کسی که می‌پذیرد برای ادامه‌ی راه باید کوچی بن بست را ترک کرد نمی‌تواند انکار کند که با ترک کوچی، چیزی در آن باقی می‌ماند. نه خرد ارتباطی و نه تئوری آن، هیچ کدام نمی‌توانند همه چیز را زیر یک سقف جمع کنند، نباید هم دست به چنین تلاشی بزنند و با نمایش این پرهیز می‌توانند شمی را برای حس آن چه فقدان اجباری است به وجود آورند. برعکس امر ناهمان - das Nicht Identische/ بالاخره باید این مقوله را یکبار دیگر به کار ببرم - نیازمند فضای عقلانیت ارتباطی است تا هم چون امر صامت حضور داشته باشد و نه هم چون وصله‌ای ناجور از میان برود. «بر زخم‌های خرد، اگر اساساً درمان‌پذیر باشند، تنها با خرد مرهم توان نهاد.» دقت کنیم: او از «اگر اساساً درمان‌پذیر» و «مرهم نهادن» سخن می‌گوید نه از «شفاف». دقیقاً از

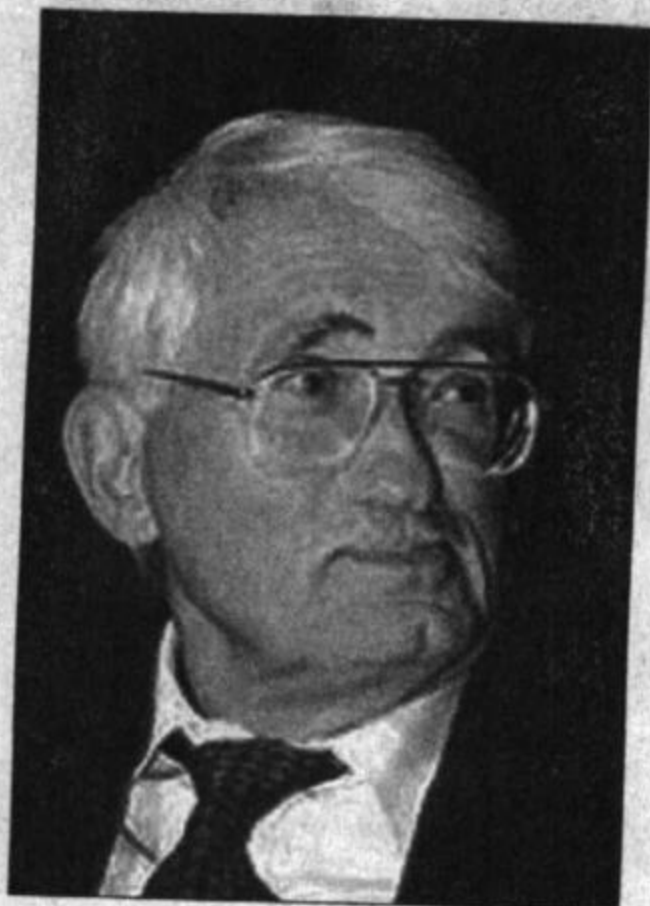
همین روست که تئوری پرداز خرد ارتباطی، که مضمون داشتن دیگران یکی دیگر از فضیلت‌های اوست، هنگامی که نمایش گسست ارتباط و رد اتصال به محتوای کتب درسی مبدل می‌شوند، به حق واکنشی نازک دلانه دارد: «بین ژست سخنوران‌های که این گفتمان به توسط آن خواستار حسن تفاهم است و رویکرد انتقادی‌ای که باید بدان در چارچوب نهادها (مثلاً در چارچوب دروس دانشگاهی) داشت، عدم تقارن وجود دارد.»

مخالفت هابرماس با رد اتصال صرفاً به خاطر دفاع از معیارهای اخلاق دانشگاهی نیست، بلکه آن را حرکت در خلاف جهت کار خویش می‌داند و می‌گوید رد اتصال رودررویی با «نهادی مرکزی است که در تئوری «کنش ارتباطی» من توضیح داده شده است. یعنی همان نهادی که نشان می‌دهد در ارتباط زبانی غایت تفاهم متقابل» - نه تنها فهم، بلکه تفاهم نظام‌وار / Systematisch و تاریخی به مثابه انکشاف شانس فکری و سیاسی، کاری است که اثر هابرماس دست کم پس از نوشته‌ی «تبدیل ساختاری سپهر عمومی» به عهده گرفته است. هابرماس با اتکاء به دلایلی نظام‌وار، تاریخی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی این شانس را مستدل می‌کند، آن هم هم چون تنها شانس ممکن و به مثابه گزینشی اجتناب‌ناپذیر، حتا زمانی که معتقدیم مسأله در واقع بر سر چیز دیگری است. ما نمی‌توانیم فرایند مدرنیزاسیون و عقلایی شدن را صاف و ساده ترک کنیم. حتا به لحاظ فکری نیز این کار ممکن نیست، زیرا دلایل ما در نقد از مدرنیته از دل معیارهای عقلانیت نهفته در مدرنیته بیرون می‌آیند، زیرا بر خلاف همه‌ی شکل‌بندی‌های تاریخی دیگری که می‌توانند حریم خود را ورای همه‌ی قراردادهای و اعتقادات حفظ کنند، متعلقه‌ی انکارناپذیر دوران مدرن این است که هرگز برای خود به امری بدیهی مبدل نشده و نتوانسته مبدل شود. نشان تاریخی دوران مدرن، شیوه‌ی فاصله‌ی انتقادی با خویش است، هم چون همزادش در حل و ایجاد معضلات؛ و بنابراین نمی‌تواند به نحو انتقادی بر خویش غلبه کند.

البته دوران مدرن، و همراه با آن بخت برخوردار از فرهنگی مبتنی بر تفکر انتقادی نسبت به خویش، می‌تواند ویران شود. از نظر هابرماس سه راه برای این فروپاشی قابل تصورند. یکی ویران کردن عقلانیت مدرن. که آماده است بهای حذف تمایزات اجتماعی و فرهنگی / Entdifferenzierung را بپردازد. حامل و عامل چنین ویرانگری‌ای می‌تواند مسلحانه یا قاتلانده‌ی نقد به روند جهانی شدن باشد (نیازی نمی‌بینم به نمونه‌های اشاره کنم). یا واکنشی نسبت به این نقد، که از روی احساسات

یا برای حفظ قدرت، خود را به گرداب حذف تمایزگذاری‌ها می‌اندازد. امکان دوم، ویران‌سازی خود از طریق پیشرفت شتابان تمایزگذاری‌هاست: بلعیده شدن عقلانیت ارتباطی زیست‌جهان به وسیله‌ی قواعد و دستورات نظام‌های سازمان‌یافته و رسمی کنش‌ها. از نظر لومان Luhmann این روند مدت‌هاست که وسیعاً به انجام رسیده است. اگرچه، اگر اشتباه نکنم، نزد لومان این مسأله‌ای است مربوط به تئوری و نزد هابرماس مربوط به تجربه‌ی واقعی. و سرانجام امکان سوم - که موضوع آثار اخیر هابرماس درباره‌ی فن ژنتیک و شانس‌ها و خطرات آن می‌باشد - این است که انسان با توانا شدن در دست‌کاری ظاهر و باطن خویش چنان ماهیت بشری‌اش را تغییر دهد که هم حس حدوث و امکان هستی خویش را که پیش فرض توانایی او در دریافت انتقادی زندگی است و هم توان راهبری اراده‌مندانه‌ی زندگی را از دست بدهد. این که خطری تازه عقلانیت مدرن را تهدید می‌کند یا نه و این که ماهیت انسانی پسا - پسا مدرن Post - Post - modern از دست خواهد رفت یا نه، البته مسأله‌ای است تجربی، و هابرماس هم در این جا فرضیه‌اش را با نهادن علامت سؤال در کنار آن صورت‌بندی می‌کند، اما این مسأله در عین حال از محتوایی هنجاری / normativ انباشته است؛ لزوماً نباید کار به جایی برسد که تکلیف ابطال‌پذیر بودن یا نبودن این فرضیه روشن شود.

هابرماس تأکید می‌کند که موضوع مورد نظر او چیزی نیست که سنتاً «نقد فرهنگ یا تمدن» / Kulturkritik نامیده می‌شود. شاید به این دلیل که هابرماس نگران است حرف‌های او کسی را به یاد بخش‌هایی از «دیالکتیک روشنگری» بیندازد که در بازخوانی‌شان فرسوده و کهنه به نظر می‌آیند، اما کماکان معتبرند. در آن جا آمده است که عقلانیت زیست‌جهان طبیعتاً می‌تواند به واسطه‌ی سفاقت خلق‌الله هم نواله‌ی سگ شود؛ و «چرا که نه». این که خطر انهدام آزادی ما نه هم چون امحای حق هر فرد برای رستگار شدن به اراده و اختیار خویش، بلکه به صورت حذف توانایی هر انسان در داشتن اراده و اختیار ظاهر شود، نگرانی بی‌پایه و مایه‌ای نیست و در این نگرانی، نقد سنتی فرهنگ و هشدار هابرماس درباره‌ی امکان دست‌کاری انسانی، شریک‌اند. از سوی دیگر می‌شد این پرسش را هم طرح کرد که آیا نمی‌شد به تلقی دیگری از نوع انسانی رسید؟ دو موضع مورد انتقاد هابرماس‌اند. یکی موضع تقدیس انسان و دیگری موضع خودشیفتگی انسان که آدمی را «اشرف مخلوقات» می‌داند. Wake a piece of work is man/ «عجب آفریده‌ای است انسان» هر دوی این مواضع در برابر توقعات بی‌جایی که نسبت به امر ممکن طرح می‌شوند، مقاومت



اجتناب‌ناپذیر هابرماس از هر دو سو مورد انتقاد قرار گیرد. محافظه‌کاران او را متهم می‌کنند به این‌که از موضع اخطار و هشدار و کشیدن زنگ خطر دست نمی‌کشد؛ و دیگران [چپ‌ها] او را متهم می‌کنند به این‌که دست‌کم بعد از چسباندن اتهام فاشیسم چپ به اس. دی. اس SDS (اتحاد دانشجویان سوسیالیست در دهه ۶۰) هدف واقعی هابرماس مشروعیت‌زدایی از نقد رادیکال است. انتظار دیگری غیر از این هم نمی‌توان داشت. در پاسخ این اتهامات می‌توان به طنز و به زبان مفیستو به آن‌ها گفت: «آقای نازنینم، شما هر چیز را درست آن جور می‌بینید که معمولاً همه می‌بینند.» (گوته: فاوست؛ ترجمه‌ی فارسی، م.ا. به آذین، ص ۴۷، تهران ۱۳۷۶) و آن‌ها را نادیده گرفت. اما گمان نمی‌برم که اینکار خشمی را که امروز این اتهام و فردا آن اتهام در او می‌انگیزد، فرو نشانند. از کسی چون هابرماس غیر از این هم نمی‌توان انتظار داشت؛ من مایلم هابرماس را با عباراتی توصیف کنم که روزی او، در متنی دیگر، درباره‌ی حریف تئوریکش، میشل فوکو، به کار برده بود. عباراتی که با این وجود در مورد خود او نیز صادق‌اند. او از کشاکش (دوجان در فوکو) سخن می‌گوید، کشاکش «بین امساک شادمانه علم‌گرایانه‌ی دانشمندی که نگران حفظ عینیت است، از یک‌سو، و شادابی و طراوت سیاسی روشنفکری لطیف، ذهن‌آزود رنج و اخلاقاً حساس، از سوی دیگر» آن‌چه ایقاعی توأمان این دو نقش را، نقش دانشمند و عالم از یک سو و نقش روشنفکر در بحث‌های عمومی را از سوی دیگر ممکن می‌کند این است: «انسانیت، تهوری» است «که نهایتاً برای ما باقی می‌ماند، آن‌گاه که دریافته‌ایم که تنها ابزار مخاطره‌آمیز ارتباطی شکستی می‌تواند در برابر مخاطرات درهم شکسته شدنی جهانی مقاومت کند. در برابر خدا تنها چون خود خدا توان ایستاد.»

آقای هابرماس عزیز، شما زمانی گفتید که دستگاه تولید جهان‌بینی نیستید. این سخن بی‌گمان درست است. اما هم‌زمان نیز گفتید: «اندیشمند بودن به مثابه شکلی از زندگی، به مثابه خیال‌پردازی آینده و به مثابه خودنمایی تبیینی، دیگر ممکن نیست.» اما اگر به من اجازه بدهید که به جای تعبیر «خودنمایی تبیینی» از مقوله‌ی «خضوع و دادخواهی در افکار عمومی» استفاده کنم، مایلم بر خلاف شما بگویم که اندیشمند بودن بدین معنا کماکان ممکن است، ولو چنین دانشمندانی هر چه نادرتر می‌شوند. اما گه‌گاه نیز وجود دارند. مایلم اهدای جایزه‌ی صلح اتحادیه‌ی کتاب‌فروشی‌های آلمان به شما را هم چون سپاسی بدانم برای وجود چنین دانشمندی.

با این حال در چنین روزی نباید تفریط در ستایش از هابرماس، تئمه‌ی کلام باشد. ما بزرگ

می‌کنند. پرسش این است که آیا نمی‌توان به تلقی‌ای از انسان رسید که از هر دوی این مواضع به دور باشد، اما کماکان نگرانی هابرماس را در مورد پابرجایی جوهر انسانی نوع بشر جدی بگیرد، ولی موضع او را (در این مورد) در بست قبول نکند؟ تلقی‌ای که شاید در تازه‌ترین تبیین‌های انسان از خویش که در آن خود را تنها چون توده‌ای بی‌شکل از مواد شیمیایی می‌داند، شانس اخلاقی می‌بیند و می‌تواند (هم‌اوا با شوپنهاور) بدین توده شکل دهد. باری، و خواه ناخواه، هابرماس اعلام کرده است که ما به چه نوع بحثی نیاز داریم؛ و طرح دقیق پرسش‌های ناظر بر آمیزش عنصر عقلایی و عنصر زیستی در امر شکل‌بخشیدن به زندگی (به هر دو معنا) قادر است جار و جنجال سترون روزنامه‌ها در این‌باره را پشت سر نهد و نهایتاً روشن کند که آیا - اگر بخواهیم با نمونه‌ای مناسب از فیلم پارک ژوراسیک Jurassic Park مقایسه کنیم - حرکت امواج در لیوان آب تنها توفانی کوچک و به معنای دقیق کلمه قابل چشم‌پوشی در فنجان است یا نشانه‌ی آن است که به راستی در اطراف ما غولی در جولان است.

هابرماس به درکی اختصاصاً مدرن از بحران اشاره کرده است که نخستین بار نزد هگلین جوان شکل گرفت و از این زاویه «ما هم‌عصران هگلین جوان باقی مانده‌ایم.» از آن‌جا که در این درک «تاریخ هم‌چون فرآیند بحران، زمان حال هم‌چون درخشش آنی انشاقات بحرانی و آینده هم‌چون جایگاه مسایل حل‌نشده و به تعویق افتاده فهمیده می‌شود، نوعی آگاهی نسبت به خطر فرصت از دست رفته‌ی اتخاذ تصمیمات و اقدامات انجام‌ناشده پدید می‌آید که جنبه‌ی وجودی این مسأله را جلوه و جلای خاصی می‌بخشد. چشم‌اندازی پیش می‌آید که معاصران می‌توانند از منظر آن، وضعیت کنونی را مورد بازخواست قرار دهند و بدانند آن‌چه امروز زمان حال است، در واقع برای زمان حالی که در آینده خواهد آمد، نقش زمان گذشته را دارد. آگاهی به مسئولیت نسبت به حلقه‌ی پیوند^۲ یک وضعیت با وضعیت آتی و آگاهی نسبت به مسئولیت ما در ادامه دادن به فرآیندی که پوسته‌ی خودپویی طبیعی‌اش را انداخته و حاضر نیست تعهد کند که استمرارش امری بدیهی است، وضوح بیش‌تری می‌یابد.»

بدین معنا، نگرانی نسبت به آینده‌ی عقلانیت مدرن و نسبت به آینده‌ی جمهوری فدرال آلمان، نگرانی‌هایی از یک دست‌اند، بی‌آن‌که ناگزیر از این ادعا شویم که نگرانی نسبت به این، تنها تجسم آن نگرانی در شکل ویژه یا حدت‌یافته‌ی آن است. در هر دو مورد مسأله بر سر بقای اصل است و این معضل به شیوه‌ی محافظه‌کاران قابل حل نیست. بنابراین غیر از این هم انتظاری نمی‌رود که این موضع

می‌داریم هابرماس را به منزله‌ی نویسنده‌ی اثری که حدوث شرایط پیدایش اثر را به معاینه و تشخیص پیچیده‌ی اجتناب‌ناپذیری‌ها، اقبال‌ها و خطرات مکان ما در تاریخ جهانی مبدل ساخته، کسی که، از این‌رو، باید یکی از بزرگ‌ترین تئوری‌پردازان قرن رو به پایان بیستم نامیده شود، زیرا او مهم‌ترین سهم را نسبت به وظیفه‌ی فکری و محوری این قرن، همانا تبدیل انگیزه‌ها و نقش‌های تاریخی به بازسازی‌ها و فرضیات علوم اجتماعی، ادا کرده است. و درست از همین‌رو، یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان قرن آغاز شده‌ی بیست‌ویکم است، زیرا آشکار خواهد شد که در این قرن چه حلقه‌های تئوریکی به اثرش پیوند خواهند خورد و فرضیاتش چه سرنوشتی خواهند یافت. نسبت تاریخی دادن به هابرماس، همانا استفاده از فرصت پیوندی است که گشودگی اثرش به ما می‌دهد و این‌که، همراه با او، درباره‌ی قرن بیست و یکم بیان‌دیشیم.

پی‌نوشت

۱. البته اثر هایدگر در چاپ جدیدش، کاملاً بدون تغییر نمانده بود و این مسأله خود واجد نکته‌ای پرسش‌برانگیز است. هابرماس از هایدگر نقل می‌کند: «... با حقیقت درونی و عظمت این جنبش (یعنی با تلاقی تکنیکی جهانی و انسان عصر جدید با یکدیگر)» (ص ۶۶). کریستین لوالتر Christian Lewalter در مقاله‌ای در نشریه‌ی «سایت» Zeit/ به هابرماس ایراد می‌گیرد که او آن‌چه در نوشته‌ی هایدگر در پراگ آمده، به مثابه فاصله گرفتن آشکار هایدگر از جنبش نازیستی، نفهمیده است. هایدگر نیز در نامه‌ای به نشریه‌ی مذکور به حمایت از لوالتر برخاست و خطاب به هابرماس اضافه کرد: البته کار ساده‌ای بود که «بخشی را که شما از متن بریده و نقل کرده‌اید، به‌علاوه‌ی بقیه‌ی جمله در چاپ جدید خط می‌زدیم» اما این‌کار را نکردم و بعد از این هم نخواهم کرد. اما بعدها معلوم شد که هایدگر بخشی را که در پراگ آمده، بعداً و برای چاپ پنجاه‌وسوم به متن اضافه کرده است.

۲. تأکید از من.