

Research Paper

# Intellectual Work and Risk Society: A Comparison of the Critical Sociology of Michel Foucault and Jürgen Habermas

Mohammadtaghi Ghezelsofla<sup>\*1</sup>, Moona Nourisabet<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Associate Professor, Faculty of Law and Political Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, [m.ghezel@umz.ac.ir](mailto:m.ghezel@umz.ac.ir)

<sup>2</sup> PHD Student of Iran issues of Mazandaran, Babolsar, Iran, [moona.nourisabet@gmail.com](mailto:moona.nourisabet@gmail.com)



10.22080/SSI.2022.22940.1962

**Received:**

January 6, 2022

**Accepted:**

January 7, 2022

**Available online:**

February 17, 2022

**Keywords:**

Public Sphere, Risk Society, Intellectuals, Comparative Method, Life World

## Abstract

**Objectives:** Since the beginning of the new era, the intellectual movement has been established as the most important producer of ideas and stimulus for the foundation of cultural and political institutions in societies. Depending on their context and time, the members of this movement made writing a means and an opportunity for a serious and sustained response to the crises and other rifts of human society. **Methods:** The article is written according to the theoretical model of "life policy" and its method is comparative. **Results:** In the present article, considering the malignant crises affecting the living world today, the nature and work of intellectuals with a focus on the critical sociology of two prominent thinkers is discussed. In answer to this questionnaire, it is shown that although the two theorists have distinct and conflicting epistemological aspects, their theoretical apparatus is closely related to the conditions of society in contemporary danger. The purpose of this study is to critically examine the exposure of contemporary critical sociology in the era of post societies "post-corona". **Conclusion:** The main purpose of the present study is to compare the intellectual work of Michel Foucault to Jürgen Habermas in the situation of "post..." societies and to find the effective and useful aspects of Foucault's theories and Habermas's views in the face of crises and dangers of humans' political and social life in our "present" time.

**\*Corresponding Author:** Mohammadtaghi Ghezelsofla

**Address:** Associate Professor, Faculty of Law and Political Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran

**Email:** [m.ghezel@umz.ac.ir](mailto:m.ghezel@umz.ac.ir)

## Extended Abstract

### Introduction

Since the beginning of the new era, the intellectual movement has been established as the most important producer of ideas and stimulus for the foundation of cultural and political institutions in societies. Depending on their context and time, the members of this movement made writing a means and an opportunity for a serious and sustained response to the crises and other rifts of human society. In the present article, considering the malignant crises affecting the living world today, the nature and work of intellectuals with a focus on the critical sociology of two prominent thinkers is discussed. The main research question addresses the place of the society at risk in the critical approach of Michel Foucault and Jürgen Habermas.

The main purpose of the present study is to compare the intellectual work of Michel Foucault to Jürgen Habermas in the situation of "post-..." societies and to find the effective and useful aspects of Foucault's theories and Habermas's views in the face of crises and dangers of humans' political and social life in our "present" time. In this article, with enough knowledge of the comprehensiveness of the field of work, we have limited the discussion to only a few issues. We know that life in a world of dangers and anxieties and related concerns has strengthened the public sphere of theorizing and the importance of the Habermas-Foucaultian critique of intellectual practice.

### Methods

In the present article, considering the malignant crises affecting the living world today, the nature and work of intellectuals with a focus on the critical sociology of

two prominent thinkers is discussed. In answer to this questionnaire, it is shown that although the two theorists have distinct and conflicting epistemological aspects, their theoretical apparatus is closely related to the conditions of society in contemporary danger. The purpose of this study is to critically examine the exposure of contemporary critical sociology in the era of post societies "post-corona". The main purpose of the present study is to compare the intellectual work of Michel Foucault to Jürgen Habermas in the situation of "post-..." societies and to find the effective and useful aspects of Foucault's theories and Habermas's views in the face of crises and dangers of humans' political and social life in our "present" time. The article is written according to the theoretical model of "life policy" and its method is comparative

### Results

For a thinker like Foucault, the elements of resistance policy in everyday life are an opportunity to confront domination in an "all-encompassing society". However, in the most optimistic extreme, Foucault may be critical of Kant's idea of radical writing and rebellion against the status quo. Foucault in his later works, along with the concept of power, rethought the concepts of soul, freedom, and morality, and centralized the idea of soul self-creation. However, he ultimately did not care about "politics" in relation to Habermas's communicative action because such a policy is no longer relevant due to the lack of actors and the dominance of structures. If we consider his intellectual responsibility, it can be said that his approach in the public sphere is a kind of "non-policy" that gives way to the extreme support of post-revolutionary extremism, and he himself seems to be pleased with this influence. "May my works be Molotov

cocktails or minefields so that my books, like fireworks, burn themselves after use”.

## Conclusion

Thus, Habermas rightly expects the idea of a committed intellectual, which means to be present in the public arena and to continue the image of the “engaged observer”. In issues related to the environment, terrorism, and crises such as the Corona pandemic, he enters the public arena with the role of an intellectual (Habermas in Internet Sources, 2020). Intellectuals, then, play a key role in reviving the public sphere. They must lead the debate towards a rational consensus so that justificationists and media deceivers cannot stifle freedom of expression and ruin democracy. From his responsible-critical point of view, the global crisis of the Corona virus pandemic is expected to raise public awareness worldwide and contribute to the development of democracy and unity among politicians and people. Accordingly, the present article, based on what is stated in the various works of Michel Foucault and Habermas, as well as in the critique of the crises and problems of the contemporary world, introduces these two intellectuals as searchers involved in social affairs. In the final part of the article, the requirements and coordinates of this social and cultural type are listed.

The searcher involved intellectual is close to what the prominent sociologist Alfred Schutz calls “knowledgeable people”, those whose theory and practice have a rational and humble aspect and, unlike ordinary people, are less likely to be captivated by false emotions. They are like Edward Saeid and Habermas who were active in politics and did not abandon their critical approach. The searcher involved

intellectual does not seek harmony with any particular religion or party and tries to maintain his individual image and independence of opinion in any situation in the path of seeking justice and exposing the problems of the time and society. The concept of intellectual work seems to continue as long as there is a critique of the status quo and a reasonable picture or plan for the future. Such a person must be a living part of the experiences in and around the movement of society and the world. In this sense, he/she must be the voice of the silent, unrepresented, incapacitated, and powerless people.

## Funding:

There is no funding support.

## Authors' contribution


The present study was conducted with the participation of a PhD student.

## Conflict of interest

Authors declared no conflict of interest

علمی پژوهشی

# کار روشنفکری و جامعه‌مخاطره: مقایسه‌ای میان جامعه‌شناسی انتقادی میشل فوکو و یورگن هابرماس

محمدتقی قزلسفلی<sup>۱\*</sup>، مونا نوری‌ثابت<sup>۲</sup> 

<sup>۱</sup> دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، [m.ghezel@umz.ac.ir](mailto:m.ghezel@umz.ac.ir)

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری مسائل ایران، گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، [moona.nourisabet@gmail.com](mailto:moona.nourisabet@gmail.com)

 10.22080/SSI.2022.22940.1962

## چکیده

اهداف: از آغاز دوران جدید، جنبش روشنفکری، خود را به مثابه مهم‌ترین طبقه تولیدکنندگان فکر و محرک تأسیس نهادهای فرهنگی و سیاسی در جوامع معرفی و تثبیت نموده‌اند. آن‌ها با توجه به زمینه و زمانه خود، نوشتن را به محمل و امکانی برای واکنش جدی و مستدام به بحران‌ها و دیگر شقوق ازهم‌گسیختگی‌های جامعه بشری تبدیل می‌کنند. در نوشتار حاضر با توجه به بحران‌های بدخیم دامن‌گیر زیست جهان امروزی، ماهیت و کار روشنفکری با تمرکز بر جامعه‌شناسی انتقادی دو متفکر برجسته به بحث و بررسی گذاشته شده است. از این قرار پرسش اصلی آن است که جامعه دستخوش مخاطره‌ها در رویکرد انتقادی میشل فوکو و یورگن هابرماس چه جایگاهی دارد؟ در پاسخ به این پرسش‌واره نشان داده می‌شود که هرچند دو نظریه‌پرداز سوبیه‌های معرفتی متمایز و متخالف دارند اما دستگاه نظری‌شان پیوند وثیق با شرایط جامعه در مخاطره معاصر دارد. هدف این پژوهش بررسی انتقادی مواجهه جامعه‌شناسی انتقادی معاصر در دوران جوامع پساها «پساکرونا» است. روش مطالعه: مقاله با توجه به الگوی نظری «سیاست زندگی» به نگارش درآمده و روش آن تطبیقی است. یافته‌ها: این رویکرد با تمرکز بر مواجهه میان فوکو و هابرماس است و به منظور تبیین این فرضیه موضوع آن‌ها درزمینه‌ی هستی‌شناسی انتقادی زمان حال بررسی و آثار آن در نوع و شکل مواجهه با بحران‌های فراگیر جامعه دوران «پساها» موردبررسی نقادانه قرار گرفته است. نتیجه‌گیری: با بررسی یافته‌های حاصل از اندیشه فوکو و هابرماس و سنجش منش انتقادی آن‌ها در جهان درگیر بحران‌ها و مخاطرات می‌توان نتیجه گرفت که کار و عمل روشنفکری یک نوع پراتیک جمعی و مشارکتی، آن هم در بستر سپهر عمومی در جهان سرشار از مخاطرات است.

تاریخ دریافت:

۱۶ دی ۱۴۰۰

تاریخ پذیرش:

۱۷ دی ۱۴۰۰

تاریخ انتشار:

۲۸ بهمن ۱۴۰۰

کلیدواژه‌ها:

سپهر عمومی، جامعه مخاطره، روشنفکران، روش تطبیقی، زیست جهان

\* نویسنده مسئول: محمدتقی قزلسفلی

آدرس: دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه

مازندران، بابلسر، ایران

ایمیل: [m.ghezel@umz.ac.ir](mailto:m.ghezel@umz.ac.ir)

## ۱ مقدمه:

کار روشنفکری اثرگذاری در سطوح مختلف جامعه و سیاست است. از نقطه نظر عزیمت عصر مدرن تا «عصر پساها»، این جماعت به قول وبر طبقات «تولیدکنندگان فکر» (صدری، ۱۳۸۶: ۱۶ و رابینز، ۱۹۹۰: ۳۷-۳۸) در همسویی با این ویژگی ذاتی‌شان که همانا زندگی‌نظرورزانه و عمل‌ورزانه در سپهر عمومی است، در قبال موضوع‌ها و بحران‌هایی که دامن‌گیر جامعه بشری است احساس مسئولیت کرده و زمینه‌ساز تحولات و قوام گرفتن نهادهای فرهنگی جامعه مدنی شده‌اند. به زبان دیگر، روشنفکر نظریه‌پرداز چه به‌صورت فردی و چه گروهی با حفظ فاصله‌ای نقادانه از جامعه در خدمت ساختن فرهنگ انتقادی جامعه مدرن است. در نوشتار حاضر با ابتنا به بحران‌های گوناگون که همواره دامن‌گیر زیست جهان امروزی ماست، از تغییرات اقلیمی گرفته تا تروریسم و گسترش ویروس‌ها، تأمل در کرد و کار روشنفکری اهمیت درخور یافته است. از این قرار در مقاله حاضر پرسش از کار روشنفکری و ماهیت وجودی او این طبقه را با مقایسه میان دستگاه تحلیلی مهم و اثرگذار میشل فوکو و یورگن هابرماس برجسته می‌سازد. هدف اصلی عبارت است از ارائه پاسخ تحلیلی و مستدل به این پرسش که ماهیت جامعه دستخوش مخاطره‌ها در جامعه‌شناسی انتقادی این دو متفکر چگونه بازتاب یافته است؟ از سوی دیگر کدام رهیافت انتقادی می‌تواند در فهم دقیق‌تر معضلات جامعه مخاطره‌آمیزی کارساز و مؤثر باشد؟

بر کسی پوشیده نیست اهمیت میشل فوکو، از زمان مرگش در ۱۹۸۴ تا امروز که زیست جهان ما به دلیل شیوع ویروس کرونا و دیگر مخاطرات جهانی دست‌خوش اضطراب فراگیر شده فزونی گرفته

است. از این حیث او نه‌تنها در سده‌ای که گذشت بلکه در روزگار ناآرام ما یکی از مهم‌ترین متفکران در عرصه اندیشه انتقادی است. نظریه‌های او در پیوند عمیق با کلیدواژگانی چون قدرت، دانش و گفت‌وگو توانسته بخش قابل توجهی از «فلسفه‌های پساها» را تحت تأثیر قرار دهد.<sup>۲</sup>

او دانش‌آموخته اندیشه انتقادی از آثار هگل تا تحلیل‌های اعضای مکتب فرانکفورت و پاره‌ای متفکران فرانسوی از جمله ژرژ پانتای، موریس بلانشو، ژرژ دومزیل، ژرژ کانگیلیم و ژان هیپولیت است. تحلیل‌های گوناگون فوکو را پیرامون سه حقیقت می‌توان گرد آورد: اول شکل‌گیری و دگرگونی نظام‌های دانش و شکل‌گیری سامان‌های حقیقت، دوم تکنولوژی‌های خود و سرانجام شکل‌گیری اشکال سوژکتیویته. همانطور که بری اسمارت روشن ساخته تحلیل‌های او دامنه‌ای وسیع دارد از بیماری روانی/ دیوانگی (کتاب دیوانگی و تمدن)، ادراک پزشکی (زایش درمانگاه) شکل‌گیری علوم انسانی مدرن و معرفت‌شناسی علم (واژه‌ها و چیزها و دیرینه‌شناسی دانش) و سرانجام رهیافت جنسی و سوژکتیویته (در تاریخ جنسیت) (اسمارت، ۱۳۸۲: ۴۸۱). این نوشتار نه این امکان را دارد و نه قصد دارد که به این گستره وسیع از سرشت پژوهش‌های سنت‌شکنانه و چالش‌برانگیز او بپردازد، بلکه از آنجا که هدف امکان مقایسه میان کار روشنفکری او با یورگن هابرماس در موقعیت «پساها» است و پاسخ به این پرسش که در مواجهه با بحران‌ها و مخاطرات زندگی سیاسی و اجتماعی بشر و به تعبیری «اکنونیت» ما، چه وجهی از نظریه‌های فوکو و چه بخش‌هایی از آرای هابرماس مفید و کارساز است، بحث را به اختصار در چند زمینه محدود پیش خواهیم برد.

هابرماس (۱۹۲۹) جامعه‌شناس و فیلسوف انتقادی آلمانی که هم‌چون میشل فوکو از دهه ۱۹۶۰

<sup>۲</sup> در طیف نظریه‌های عصر پساها می‌توان به این موارد اشاره کرد: پسا‌ساختارگرایی، پسامدرنیسم، پسامارکسیسم، فمینیسم و پسا فمینیسم، مطالعات پسااستعماری.

<sup>۱</sup>Robbins



معرض بحران‌ها و ناامنی‌های هردم روزافزون قرار می‌گیرند. این پارادایم جدید در سپهر زیست بشر که بسامد گذار از جامعه سنتی و مدرنیته ساده به دوران جوامع پسا صنعتی است و به تعبیر معرفتی با «عصر عدم قطعیت و پسا حقیقت» مترادف شده است (آدام و همکاران<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰: ۳۳-۳۴).

این شرایط یک وضعیت مبهم هستی‌شناختی پیش روی جامعه‌شناسی انتقادی گذاشته است؛ که تحلیل‌ها را در بستر نظریه «سیاست زندگی» قرار می‌دهد. سیاست زندگی در اینجا مواجهه جامعه بشری با چالش‌هایی است که به صورت جمعی رویاروی آن است. از جمله خطرات زیست‌محیطی، گسترش سلاح‌های هسته‌ای، خطر بیماری‌های پاندمی و چه بسا امکان فروپاشی کامل اقتصاد جهانی (گیدنز، ۱۳۹۵: ۶۵). نظریه سیاست زندگی و جامعه در مخاطره بر آن است امروزه ملت‌ها و کشورها با دشمن ملموس روبه‌رو نیستند، بلکه با ریسک‌های پیچیده روبه‌رو می‌شوند (گیدنز<sup>۳</sup>، ۲۰۰۹: ۱۷-۱۹).

تأمل‌گری و بازاندیشی در علوم اجتماعی انتقادی وجهی رادیکال گرفته است و این امر بسامد بحران‌ها و چالش‌هایی است که سیاست رادیکال امثال هابرماس، فوکو، گیدنز و بک، برخورد معقولانه با آن را مستلزم اتخاذ «آگاهی سیاره‌ای» و بهره‌گیری از روش گفتمانی یا دیالوژیک می‌دانند. از این قرار نظریه سیاست زندگی معطوف به زیست. سیاست جوامع کنونی است که با مسائل مبتلا به اقلیمی، هویتی و دیگر مولفه‌های زندگی روزمره گره خورده است. موضوع سیاست زندگی، چالش‌هایی است که بشر امروزی چه فردی و چه جمعی با آن دست به‌گریبان است. این رویکرد انتقادی به آسیب‌های مدرنیته متاخر در عین حال وامدار نگرانی‌های جامعه‌شناسی کلاسیک است که به طور ویژه در

تا کنون در ساحت نظر و عمل تأثیرگذارترین متفکر نه‌تنها در اندیشه اروپای قاره‌ای، بلکه در دنیای انگلوساکسون بوده است. همان‌طور که لاسه توماسن روشن کرده، درک آثار هابرماس تنها در صورتی راحت‌تر خواهد بود که آن‌ها را به زندگی، تجربه و بستر سیاسی و فکری مرتبط سازیم که این متفکر در آن فضا و قالب می‌نوشته است.<sup>۱</sup> از این تجربه مربوط به زندگی شخصی‌اش که لب‌شکری به دنیا آمده و این عارضه زمینه‌ساز جدی طرح رویکردی ارتباطی و چرخش زبانی در باب جامعه و اخلاق شد و «وی را به ایده قدرت زبان در ایجاد اجتماع رسانید» (توماسن، ۱۳۹۵: ۱۳). تا مواجهه او با وقایع و حوادث دردناک سده گذشته از فاشیسم در کشور خودش تا تغییر سیمای ایدئولوژیک جهان بعد از یازده سپتامبر (۲۰۰۱) که او را هم‌چنان به خرد، ترقی و فلسفه روشن‌نگری امیدوار نگه‌داشته است. کتاب *گفتمان فلسفی تجدد* (۱۹۸۵) او در ادامه رساله مختصر *مدرنیته پروژه‌ای ناتمام* (۱۹۸۱) ضمن حمایت از مدرنیته به عنوان تحولی پوینده و غیرساکن با احتجاج فلسفی سخت، اما گیرا، به منتقدان پسا ساختارگرا و پست مدرن از جمله میشل فوکو پاسخ می‌دهد. در ادامه موضع نقادانه این دو جامعه‌شناس بررسی خواهد شد. پیش از آن نیازمند توضیح مبانی نظری هستیم.

## ۲ مبانی نظری؛ جوامع در مخاطره و سیاست زندگی

در ورود به مدرنیته متاخر و همراه با روند پرشتاب جهانی‌شدن‌ها، عمده نظریه‌پردازان علوم اجتماعی از جمله هابرماس، اولریش بک، آنتونی گیدنز، پی‌یر بوردیو و میشل فوکو از پدیداری «جوامع در مخاطره» سخن می‌گویند که در آن از یک سو قدرت خصلت کلاسیک خود را وانهاد و سپهر زندگی در

<sup>۱</sup> به تازگی اشتفان مولر - دووم، زندگی‌نامه جذابی درباره او به رشته تحریر در آورده که او را در قامت روشنفکر - فیلسوف برجسته در پیوند با رخدادهای زمانه‌اش به تصویر کشیده است:

Müller-Doohm, S. (2016). *Habermas: A Biography*, trans. Daniel Steuer. Cambridge: polity press.

<sup>۲</sup> Adam, Beck & Scott

<sup>۳</sup> Giddens

۴۱۹) میشل فوکو با بازگشت به پرسش کلیدی امانوئل کانت خود را به جد درگیر نقد فلسفی حال حاضر<sup>۱</sup> می‌کند: «امروزه چه اتفاقی می‌افتد؟ هم اکنون چه اتفاقی می‌افتد و این اکنون که همه ما در آن سکنی داریم، چیست؟» (سایمونز، ۱۵: ۱۳۹۰).

این هستی‌شناسی حال نه برای یافتن راه‌حلی سریع در رفع و دفع مشکلات بلکه چنان که فوکو اصرار داشت، همانا طرح مشکلات یا نگارش تاریخ مشکلات به جای ایده خوش‌بینانه تاریخی در جهت حل مشکلات «جامعه‌مخاطره» بود. فوکو، به عنوان فیلسوف جامعه و سیاست، از همان آغاز پژوهش و سخن، مدافع صورتی از شک‌گرایی مبتنی بر نقد صریح و شدیدالحن از اسطوره‌هایی می‌شود که به نظر او اذهان ما را به خود مشغول داشته است. به تعبیر رمون آرون، این وجه از شکاکیت فوکویی ضروری بود تا تعصب و تنگ‌نظری روشنفکران ایدئولوژی زده دهه‌های پیش، ریشه‌کن شود (آرون و فوکو، ۳۵: ۱۳۹۵).

از منظر زیست‌سیاست، هستی‌شناسی زمان حال واجد چند اهمیت است: اول اینکه علی‌رغم ظاهر دگرگونی‌ها، جوامع امروزی هنوز در بند هویت‌هایی‌اند که بر سر منازعات قومی، ملی و نژادی در جریان است؛ همان اشکال قدرت که ما را به آن هویت‌ها مرتبط می‌سازد، هنوز در کار است تا سوژه شده، ادامه پیدا کند. دوم در عرصه تفکر، ما در بند فلسفه‌هایی هستیم که امکان نقد درست شرایط زندگی بشر را از بین می‌برد. به تعبیر فوکو، تحت انقیاد حقایق علوم انسانی هستیم که آدمی را به عنوان ابژه‌های مطالعه برمی‌سازد. سوم و در وجه سلبی، حال حاضر ما هم به عنوان محدودیتی کامل به تصویر کشیده می‌شود. چنان که ما می‌توانیم یک سلطه را با سلطه‌ای دیگر جایگزین کنیم. این منش فوکو در برملا ساختن محدودیت‌های زمان حال با بازگشت به کانت ۱۷۸۴ و طرح این اتهام نظری به بحث می‌گذارد که گویا این فیلسوف در زمانه خود،

نقد جامعه‌مدرن از سوی مارکس، وبر و دورکهایم طرح و بسط یافته بود. از دیدگاه این جامعه‌شناسان جامعه‌مدرن و صنعتی یک تیغ دودم است که ضمن برانگیختن تحولات عمیق در افکار و نهادها، همچنین سرشار از دلهره و زیست در قفس آهنین است. برای مثال اولریش بک از خطرات احتمالی حاصل از انفجار هسته‌ای، زباله‌های رادیو اکتیو و «بوپالی شدن دنیا» (انفجار در بوپال هند در اثر نشت گازهای سمی) تا نابودی زیست‌محیطی و انواع فجایع بوم‌شناختی نام می‌برد. برای او «جامعه‌مخاطره، همان جامعه جهانی در خطر است» (بک، ۱۳۹۷: ۵۱) او در همراهی با دیگر متفکران، از همبستگی حاصل از نیاز به همبستگی برانگیخته از «دلهره و اضطراب» (همان: ۱۰۰) به تفصیل سخن می‌گوید.

اینک حاصل این تشویش‌ها و نگرانی‌ها زمینه‌ساز تقویت حوزه‌ی عمومی نظریه‌پردازی و اهمیت یافتن پراتیک روشنفکری از نوع نقد هابرماسی - فوکویی شده است. بر همین اساس ساختار اصل مقاله‌ی حاضر براساس نظریه سیاست زندگی در جامعه‌مخاطرات تعریف شده است و سر آن دارد تا از طریق تبیین جامعه‌شناسی انتقادی هابرماس و میشل فوکو نشان دهد چگونه هستی‌شناسی زمان حال بحرانی می‌تواند بستری نوپدید برای نقد اکنونیت گرفتار ما فراهم آورد. یک سوی این هستی‌شناسی زمان حال تفکر سلبی فوکو مبنی بر تخطی‌گرایی انتقادی است و سوی دیگر کنش ارتباطی هابرماس در گشایش رویکرد ایجابی برای گذار از بحران‌ها است.

### ۳ هستی‌شناسی زمان حال

«هنگامی که کانت در ۱۷۸۴ می‌پرسد روشننگری چیست؟ منظور او این است که چه چیزی در این لحظه می‌گذرد؟ بر ما چه می‌گذرد؟ این جهان، این دوره و این لحظه خاص که در آن زندگی می‌کنیم، چیست؟ به عبارت دیگر ما چیستیم؟» (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۰۰)

<sup>1</sup>. The Present

حضور خود اشباع می‌کند. به این ترتیب فوکو در هستی‌شناسی زمان حال بر قدرت زیستی در جهت مطیع و منقادسازی بدن‌ها تمرکز دارد (اسکمبلر، ۱۳۹۶:۲۶۱). تا اینجا او نشان می‌دهد دعوی حامیان اندیشه ارتدوکسی روشنگری و مدرنیته درباره حقیقت و مقام استعلایی عقل، غیرقابل پذیرش است.

### فوکو و نیهیلیسم تن یا پرورش خود

گویا سال ۱۹۵۳ فوکو نمایش‌نامه در انتظار گودو<sup>۴</sup> اثر ساموئل بکت را دیده و احساس کرده بود با این به قول آلن بدیو «رخداد» (کایروس) باید از تنگنای سلطه مارکسیسم، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم رها شود. چندی بعد هم به آثار نیچه علاقه نشان داد و کتاب تأملات نابهنگام او را الهام‌بخش یافت (راجرز و تامپسون، ۲۹۳:۱۳۹۳). حالا با این علقه «بکتی - نیچه‌ای» به نظر می‌رسد او از نخستین کتاب اثرگذار خود یعنی واژه‌ها و چیزها تا مراقبت و تنبیه که ایده «جامعه محبس» را طرح کرده، ضمن فاش ساختن اینکه نشان می‌دهد گذشته ما تا چه حد بغرنج و ناآشناست به نظریه‌پرداز نیهیلیسم تبدیل می‌شود. او با اشاره به اهمیت چنین پروژه‌ای در کار ژیل دلوز<sup>۵</sup> این گونه به سراغ نیهیلیسم تن می‌رود: «دلوز به من می‌گوید هیچ مرکزی وجود ندارد، بلکه همواره مرکززدایی‌هایی وجود دارد، سلسله‌هایی یکی پس از دیگری به همراه لنگ زدن یک حضور و غیاب، لنگ زدن یک مازاد و یک فقدان» (فوکو و آرون، ۱۳۹۵: ۱۰۶).

به این ترتیب می‌توان در اینجا به تعجیل در این گفته خطر کرد که فوکو متقدم در کتاب واژه‌ها و چیزها با نفی فردباوری دکارتی (من اندیشنده) و پایان اومانیزم و اصالت بشر، خودخواسته ایده نیهیلیسم تن را پرورش می‌دهد و در مقام فوکوی متأخر مثل کتاب مراقبت و تنبیه با بازگشت به نوعی

با تمرکز بر سؤال «انسان چیست؟» سبب فلسفه ایجاد یک خواب انسان‌شناسانه<sup>۱</sup> در کل تفکر نظام مدرن معرفت شده است.

او با اشاره به این که طرح از میان برداشتن عقل و یا این دعوی که هر گونه پرسش انتقادی از عقل خطر سقوط به خرد ستیزی را به همراه دارد (فوکو<sup>۲</sup>، ۱۹۸۲:۲۴۹) به طور ضمنی با قرار دادن خود در سنت فکری مذکور، تلاش دارد تا این پرسش کانتی را به نقادی وضع کنونی تبدیل کند. «اگر پرسش کانت یافتن مرزهایی در قلمرو دانش بود که عبور از آن‌ها محال است، امروز ما باید پرسش او را به شکلی مثبت طرح کنیم: جایگاه آنچه فردی، احتمالی و خود سرانه است، در میان داده‌های جهان‌گستر ما چیست؟ نقد نباید در پی یافتن ساختارهایی با اعتبار جهان‌گستر، بلکه پژوهش تاریخی باشد از عوامل و حادثه‌هایی که ما را به ساختن خود در مقام عامل آنچه می‌کنیم یا میندیشیم، هدایت کرد (حقیقی، ۱۳۷۰:۱۸۰)

به این ترتیب پروبلماتیک هستی‌شناسی زمان حال به مدد نقد کانتی امکان عبور از «پارادایم حقیقت» در مدرنیته متقدم و طرح مبسوط رژیم‌های حقیقت فوکو در معرفت‌شناسی علوم انسانی و تبارشناسی قدرت را فراهم کرد (بست<sup>۳</sup>، ۱۹۹۶: ۹۳-۸۹). از این قرار حقیقت کشف شدنی نیست یک برساخته است و رژیم حقیقت در هر جامعه‌ای یا هر دوره‌ای بیانگر رابطه قدرت و دانش است. قدرت امری است که هرگز کسی خارج از آن نیست و برای آنان که در تکاپوی خروج از سیستم آن هستند، هیچ حاشیه امنی وجود ندارد، اما این بدان معنا نیست که بدون هر گونه دفاع و مقاومتی به دام افتاده‌ایم (آرون و فوکو، ۱۳۹۲: ۳۶۰). قدرت که از طریق نهادها و علوم انسانی عمل می‌کند سراسر عرصه اجتماعی را فرا می‌گیرند و آن را از

۵. فوکو در گفت‌وگویی با مجله کریتیک، در سال ۱۹۷۰ با اشاره به اهمیت قابل توجه پژوهش‌های ژیل دلوز می‌گوید: «شاید روزی این قرن قرتی (سده بیستم) قرن دلوزی نام بگیرد».

1. Anthropological sleep

2. Foucault

3. Best

4. Waiting for Godot



فوکو در کتاب باستان‌شناسی تفکر (دانش) که ادامه کتاب قبلی است، به این نتیجه صریح می‌رسد که انسان اختراعی، متأخر (دوره‌ی مدرن) است. لازمه پایان‌مندی انسان هم آن بود که مؤلفه‌های تجربه زندگی انسانی مثل بدن، روابط اجتماعی و آداب، بررسی شود. این بررسی از طریق گفتمان ممکن می‌شد. فوکو مجموعه‌های گسترده و سازمان‌یافته از جملات پراکنده را سامانه‌های گفتمانی یا صورت‌بندی گفتمانی<sup>۲</sup> می‌نامد که اصول مربوط به حقیقت و معناداری در همه عصرهای مختلف را در خود دارند. بر این اساس آنچه معرفت نامیده می‌شود چیزی جز پندارهای دائم ما از خود ما نیست. فوکو در نوشته‌ای کوتاه به نام مؤلف چیست؟ (۱۹۲۹) ضمن اینکه انسان‌شناسی را اشتباه یا فریب اومانستی یا ایدئالیستی می‌نامد، تصریح می‌کند که اینک باید خود را از قید عادت جستجوی مرجعیت مؤلف (سوژه) رها کنیم و در عوض نشان دهیم که چگونه قدرت دیسکورس (گفتمان) هم مؤلف و هم همه اظهارات او را محدود می‌سازد (فوکو، ۱۰۵: ۱۳۹۳-۶۳).

روشن بود فوکو با کتاب واژه‌ها و چیزها و نیز باستان‌شناسی معرفت بخشی از این فکر را که «کار من آزاد کردن تاریخ فکر / اندیشه، از قید بندگی ترانساندانس (تعالی) است» عملی کرده و اینک می‌تواند با عزمی راسخ به سوی نوعی تاریخ سیاسی معرفت، حرکت کند. سال ۱۹۷۰ نقطه عطفی در گذار از پروبلماتیک باستان‌شناسی به پروبلماتیک تبارشناسی است. او در این موضع جدید اعلام می‌کند که نقش روشنفکران، دیگر فراهم آوردن نظریه برای روشنگری توده‌ها نیست؛ و نظریه هم کوششی برای اثبات آگاهی نیست. بلکه تنها مبارزه‌ای برای متزلزل کردن و بدست آوردن اقتدار است.

حول و حوش سال ۱۹۷۰ فوکو شروع به سخن گفتن درباره قدرت کرد. درست در حالی که وقایع

خردباوری دکارتی در خدمت فردباوری زیبایی‌شناسی قرار گرفته و این اصل را تا پختگی نظری همراهی می‌کند (آرنت، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

مختصر اینکه فوکو در کتاب واژه‌ها و چیزها بعد از تقسیم‌بندی زمانی رنسانس، عصر کلاسیک و عصر مدرن نشان می‌دهد که هر یک از این ادوار تاریخی، ترکیب خاصی از دانش می‌آفرینند که اپیستمه یا صورت‌بندی دانایی هر دوره است. پس اپیستمه همه آن مناسباتی است که میان بخش‌های گوناگون علم در طول یک دوره مفروض (مثلا کلاسیک یا مدرن) موجودند (پین، ۱۳۷۹: ۸۶). فوکو با جعل مناسب واژه باستان‌شناسی در این کتاب توضیح می‌دهد که باستان‌شناسی با شکل‌های ضروری، ناخودآگاه و گمنام تفکر سروکار دارد که همان اپیستمه یا قاب معرفتی نامیده می‌شود. اپیستمه گمنام معادل پارادایم کوهن، چونان زیرزمین تفکر است: «زیربنای ذهنی‌ای است که همه شعبه‌های معرفت انسان را در عصر مشخص در برمی‌گیرد» (گیلیرمه، ۵۶: ۱۳۸۹). فوکو با اعلام مرگ سوژه بنیانگذار، ضمن همراهی با روشنفکرانی چون ژاک لاکان، لوی استروس و رولان بارت، مقابل اگزیستانسیالیسم پرهیاهوی فرانسه آن روزگار و نماینده آن سارتر که عنوان «روشنفکر جهان شمول» را یدک می‌کشید، قد علم کرد (آشندن و اوون، ۳۶: ۱۹۹۹) پژوهش مذکور مطالعه‌ای است عمومی در این زمینه که چگونه از قرن هفدهم، بعد نظام‌های چون روان‌درمانی، پزشکی، زیست‌شناسی، زبان‌شناسی، اقتصاد سیاسی و جامعه‌شناسی به تعریف موضوع خاص خودشان پرداختند و با تقطیع جان و انسان به واحدهای ثابت و کنترل‌پذیر زمینه را برای نوعی کندوکاو ضد انسان‌گرایانه توسط علوم انسانی فراهم ساختند. بدین ترتیب، انسان چون مجموعه‌ای از رویه‌های تصادفی تاریخی و روابط معین متشکل از قدرت و گفتمان، به عنوان ابداع جدید ظهور می‌کند.

<sup>۲</sup>. Dicsursire formations

<sup>۱</sup>. Ashenden and Owen

مورد بررسی قرار می‌دهد. فوکو تلاش دارد نشان دهد آنچه ما سرکوب جنسیت تلقی می‌کنیم در واقع سازنده جنسیت به عنوان مشخصه هسته‌ای هویت ماست.

### فوکو، روشنفکر جستجوگر ویژه

فیلسوف نقابدار از روی بدجنسی همیشه خود را عضو انجمن دانایان بی‌مصرف معرفی می‌کرد که در پی دانش بی‌ثمر می‌گردند (فوکو، ۱۳۹۵: ۲۷). او به طعنه یا از روی زیرکی می‌گفت: «چیزهایی که من نوشته‌ام، چیزهایی که می‌اندیشم نیست، بلکه آن چیزهایی که نمی‌دانم و برایم سؤال است یا اصلاً می‌توان به آن‌ها فکر کرد؟» (فوکو، ۱۳۹۲: ۳۴۱). این عبارات بدان معنا بود که علاقه‌ای به قرار گرفتن در ردیف یکی از نظریه‌پردازان و روشنفکرانی چون ژان پل سارتر نداشت، اما به اعتقاد راقم این سطور، نگاهی به زندگی و آثار فوکو نشان می‌دهد از سه جنبه او پیشینه یک روشنفکر جستجوگر ویژه (خاص) را دنبال کرده است.

اول به دلیل فعالیت‌های سیاسی دامنه‌دار از دهه ۱۹۵۰ تا هنگام مرگ در سال ۱۹۸۴. برای مثال با وجود این که همواره رابطه او با مارکسیسم پیچیده بود و به قول خودش در پی رهاسازی مارکس از تعصبات حزبی بود، سال ۱۹۵۰ به حزب کمونیست فرانسه پیوست. البته طولی نکشید که سال ۱۹۵۶ و به دنبال تهاجم شوروی به مجارستان آن را ترک گفت. در طول دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نیز در عرصه سیاست فعال بود. در جنبش دانشجویی تونس به سال ۱۹۶۶ شرکت داشت. این مشارکت با وقایع ۱۹۶۸ پاریس پیوند خورد. در طول سال‌های ۷۳ - ۱۹۷۱ در اعتصابات و راه پیمایی‌های متعدد، علیه جنگ ویتنام و اعتراض به نژادپرستی، شرکت کرد. همین طور از جنبش همبستگی لهستان حمایت

استالین ادره می‌کرد. بسیاری از زندانیان که به جرم خیانت به اعدام محکوم شده بودند، با یک درجه تخفیف به این مناطق تبعید می‌شدند. الکساندر سولژنیتسین در کتاب مجمع الجزایر گولاگ به زبانی گیرا و تلخ از این مناطق و شرایط زندانیان می‌گوید.

ماه مه ۱۹۶۸ پاریس واقعیت قدرت را بیش از پیش برجسته کرده بود (میلر، ۱۳۸۲: ۲۳۷). فوکو که در آثار اولیه نوعی تاریخ‌نگاری را که به جای تقدم آگاهی سوزدها بر سطحی ناخودآگاه مورد توجه قرار می‌داد، اینک با الهام از نیچه رویکرد تبارشناسی قدرت را در مراقبت و تنبیه به کار می‌گیرد تا به مطالعه تکنولوژی‌های مجازات بپردازد. به زعم او مجازات انضباطی دوره مدرن به تدریج مردم را به پلیس خودشان تبدیل می‌کند. اصلاحات دوره روشنفکری به محلی برای کنترل مؤثرتر تبدیل می‌شوند و شعار «مجازات کم‌تر اما یقیناً بهتر» (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۴۶۲) هم در این راستا مطرح می‌شود. چنان که می‌بینیم این وجه آشکاری از رابطه دانش و قدرت است. نه تنها در زندان‌ها و بیمارستان‌ها بلکه در همه جوانب زیست و کار انسان‌ها در جوامع امروزی ما شاهد این انضباط<sup>۱</sup> و نظام سراسرین<sup>۲</sup> هستیم. فوکو در گفت‌وگویی صریح با ژاک رانسیر همین موضع را به شکل دیگری مطرح می‌کند: «همه ما گولاگ<sup>۳</sup> خودمان را داریم. گولاگ همین جاست دم درهایمان، در شهرهایمان، در بیمارستان‌ها و زندان‌های ما، همین جا در سرهایمان. اصلاً گولاگ، حال حاضری تام و توپر است (فوکو، ۱۳۹۲: ۳۴۲).

به نظر می‌رسد فوکو با این اثر و روش جدید، دردسرهای زیادی آفریده است. به ویژه که در مقابل ایدئولوژی‌های «رهای» زمانه خود قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسد که آخرین اثر او یعنی تاریخ جنسیت (تاریخ سکس‌والیته) آن هم در چهار جلد که تقریباً پیش از مرگش به پایان رسید، در پی روزهایی از مقاومت در برابر جامعه محبس است. در اثر او از «قدرت زیستی» به معنای قدرت بر بدن‌ها به عنوان یک تکنولوژی قدرت که هدفش هم چنان کنترل آدم هاست سخن می‌گوید و کنترل مدرن جنسیت را موازی با کنترل جرم و جنایت مثل رشته‌های علمی

1. Discipline

2. Panoptic on

۳. گولاگ نام نهادی بود که اردوگاه‌های مخوف کار اجباری را در مناطق بد آب و هوا و دور افتاده روسیه شوروی در زمان

کسی می‌رود و می‌دانیم این وجوه چگونه دوباره به کار انداخته می‌شوند؛ اما قدرت همچنان معماست!» (پین، ۱۳۷۹: ۲۹).

او در یک گفت و گویی دو سال قبل از مرگ با عنوان «حقیقت، قدرت و خود» با اشاره به بررسی حاشیه‌های زندگی در جامعه مدرن مثل رابطه جامعه انضباطی با دیوانه‌ها، جذامی‌ها، مجرمان و اصولاً تمام سطوح جامعه با گفتن این جمله که «باید بتوان بدهات فرضی را در ذهن آدم‌ها به نقد کشید و ویران کرد» (فوکو، ۱۳۹۳: ۳۳۵) و این یعنی روشنفکر، همانا در معنای دومی که منتقد آگاه حوزه عمومی قرار داده است. به عبارت دیگر به صورت غیرمستقیم نقش روشنفکری در حوزه عمومی خود را ایفا کرده است. بنا به تفسیری که کریستوفر فلزت از نقد و روشنگری به دست داده، هدف او از بازاندیشی انتقادی که در ادامه هستی‌شناسی زمان حال است، این است که به دیگری کمک کند تا در مقابل شکل‌های محدود کننده و محبوس کننده مقاومت کند. «فوکو در برابر شکل‌های سلطه می‌خواهد فضایی را برای دیگران باز کند تا صدای [مخالفت] او شنیده شود و اثرگذاری او در تغییرات مشاهده شود. هدف فوکو ارائه شکل‌های جدیدی از اندیشه و کنش است» (فلزن، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

اما وجه سوم فوکوی روشنفکر، دیدگاهی است که او درباره روشنفکر جهانی و روشنفکر خاص مطرح کرده و به این ترتیب دو الگوی نقد فلسفی و سیاسی را هم پیش کشیده است. او در روند فکری پرفراز و فرود خود، همواره در پی نقش متفاوتی از مقوله روشنفکر بود، برداشتی که به جد با نمونه‌های کل‌گرایانه، قانون‌گذارانه روشنفکر مرسوم مدرن، متفاوت بود. از نظر فوکو، هدف فعالیت روشنفکرانه

کرد، حتی بعد از حضور در ایران، در همراهی با انقلاب ۱۹۷۹ (بهمن ۱۳۵۷) مقالات متعدد نوشت. وجه دوم توجه او به امر سیاسی در مقام یک روشنفکر، بی‌تردید ماهیت آشوبگرانه اگر نگوییم انقلابی نوشته‌های او بود. در تمام آثار، نوشته‌ها و سخنرانی‌ها، او از خود یک چهره سازش‌ناپذیر و به جد پرسشگرانه به نمایش گذاشت که در مقابل تصویر فیلسوف یا روشنفکر برج عاج‌نشین، قرار می‌گرفت (دانیالی، ۱۳۹۳: ۵۶).

همان‌طور که پینتر میلر به درستی گفته است، تمام آثار فوکو وجهی رادیکال از چگونگی شکل‌گیری سوژه مدرن به منزله ابژه‌ای برای شناخت و سپس اعمال قدرت انضباطی و بهنجارسازی است. (میلر، ۱۳۸۲: ۲۳۹) بی‌شک این فوکو بود که مفهوم قدرت را به چشم‌انداز فلسفی معاصر، وارد کرد. بسط مفهوم چالش‌برانگیز قدرت انضباطی، فی‌الواقع نوعی مبارزه‌طلبی فوکو در سطح نظری بود. او نشان می‌داد، رژیم‌های انضباطی، پس از گسترش یافتن در محیط زندان، در محیط کار، ارتش، مدرسه و دانشگاه‌ها رخنه می‌کنند. در همین راستا او مؤلف چندین بررسی انتقادی تاثیرگذار درباره ماهیت و شیوه عمل نوانخوانه‌ها، بیمارستان‌ها و دیگر نهادهای قدرت بوده است. فوکو در گفت‌وگویی صریح با ژیل دلوز در سال ۱۹۷۲ اهمیت وجهی که در فوق اشاره شد را مورد توجه قرار داده است، او با اشاره به این که ما هم چنان مسئله قدرت را نادیده می‌گیریم، پیشنهاد می‌کند این پرسش‌ها را جدی بگیریم که چرا قدرت هم چنان در جامعه مدرن معمایی مانده است و چرا هیچ حاشیه امنی وجود ندارد! «قدرت را چه کسی اعمال می‌کند؟ در چه حوزه‌ای اکنون ما با قطعیت می‌دانیم که چه کسی دیگران را استثمار می‌کند، منافع مردم به جیب چه

می‌کند. دوم در مخالفت با لیبرال‌ها که قدرت را آنچه که به مالکیت در می‌آید می‌دانند و سوم در برابر مواضع جریان‌های گوناگون مارکسیستی که آن را به شیوه تولید و زیربنای اقتصادی تقلیل داده‌اند. در مقابل فوکو نشان می‌دهد که قدرت در تمامی لایه‌های مختلف جامعه پخش شده و امری است که کسی خارج از آن نیست (رک: شرت، ۱۳۹۶: ۲۱۲).

۱. او به جد اعتقاد داشت قدرت، نیروی محرکه تاریخ است اما در پژوهش‌های خود تلاش کرد اشکال در حال تغییر آن را بررسی کند و نشان دهد تکنیک‌های قدرت نشان از نبود جوهر قدرت دارد، این موضع‌گیری او درباره قدرت در تعارض با سه نظریه مرسوم در قرن بیستم بود: اول علیه علوم سیاسی که اساساً قدرت را در حاکمیت متمرکز کرده و با دولت تعریف

تسویه حساب‌های قومی و نژادی تا فاجعه گولاگ و آشویتس زمینه‌ای شد که نسل نخست تفکر انتقادی مثل هورکهایمر و آدورنو کاملاً به عقل‌رهایی‌بخش بدبین شوند و بالعکس نشان دهند جامعه مدرن شاهد دوره‌ای جدید از شرایط سلطه سرکوب و بهره‌کشی بوده است (هابرماس، ۱۳۸۰: ۹۶).

به همین دلیل آن‌ها در کتاب دیالکتیک روشنگری، ناعقلانیت را در قلب عقلانیت جامعه مدرن نشان‌دهند. این در حالی است که هابرماس تمام تلاش خود را مصروف نجات پروژه روشنگری از چیزی کرده که به دیالکتیک روشنگری مرسوم است؛ یعنی این فرض که مدرنیته با وجود آزادی‌های موعود خود مبتنی بر پیشرفت، وحشت، سانسور و سرکوب را نیز در پی داشته است. این نقطه تفاهم او با نویسندگان کتاب دیالکتیک روشنگری است در عین حال هابرماس از رویه مفاهمی خود چون وسیله‌ای که گفتمان می‌تواند امکان‌رهایی را فراهم کند بهره می‌برد. به عبارت دیگر، هابرماس با این رویکرد انتقادی امثال وبر، لوکاخ و فرانکفورتی‌ها موافق است که عقل ابزاری زیست‌جهان را به شکل دردناکی تحت استعمار خود درآورده است، به گونه‌ای که عرصه زیست‌جهان ما فقیر و چندپاره شده و نمی‌تواند استقلالش را در مقابل هجوم سیستم اجتماعی حفظ کند» (قزلسفلی، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

هابرماس در مقاله مدرنیته پروژای ناتمام، تصریح می‌کند، متفکران سده هجده و اصحاب روشنگری از این اعتقاد پیروی می‌کردند که زندگی بشر در مسیر توسعه و تکامل علوم عینی، اخلاقیات و حقوق جهانی رو به پیشرفت خواهد گذاشت. برای مثال کندرسه بر آن بود روند عقلانی امور، سبب درک جهان و درک خود، پیشرفت اخلاقی، عدالت نهادها و به طور کل سعادت بشری خواهند شد (هابرماس، ۱۳۷۹: ۱۰۶)، اما از دیدگاه نظریه انتقادی و به استناد بحران‌های فراگیر جهان، در تحقق این

پاسخ دادن به پرسش چه باید کرد؟ نبود. نقش او این نیست که امور خیر و شایسته را برای جامعه مشخص کند. بلکه (چنان که آثارش نشان می‌دهد) ارائه تحلیل از واقعه در عین پیچیدگی‌های گوناگون آن و با هدف ایجاد مجالی برای سرپیچی، کنجکاوی و نوآوری است این وجه روشنفکری خاص را می‌توان به تبعیت از باری اسمارت «تأویل‌گر انتقادی» (اسمارت، ۱۳۸۲: ۴۸۵) نامید.

تأویل انتقادی یا روشنفکر خاص کیست؟ منظور از پرسش حاضر تعیین جایگاه «سیاست نقد» در اندیشه و آثار فوکوست. نویسنده کتاب واژه‌ها و چیزها از موضع روش‌شناسی بی‌طرفی ارزشی، میان ایده روشنفکر جهانی و روشنفکر متخصص، تمایز قائل می‌شود. روشنفکر جهانی، کسی است که در آن سودای نقش قانون‌گذارانه است که همپالگی‌های او دیر زمان در سر داشتند. کسانی که هم در گفتار و هم در نوشته‌های خود این مسلک فکری و شیوه زندگی را نمایش می‌دادند. چنین روشنفکرانی به عقیده فوکو مایل بودند دیگران و توده‌ها از او و آنچه فکر می‌کند حقیقت است پیروی کنند. در تفسیر دیوید اوون «روشنفکر جهانی کسی است که نقد را تعهد به فعالیت قانون‌گذارانه می‌داند. فعالیتی که در آن وضع هنجارهای جهان‌شمول سیاست بر حقیقت هستی‌مان استوار می‌کند» (آرون و فوکو، ۱۳۹۲: ۳۲۴).

## هابرماس و هستی‌شناسی زمان حال

تفکر انتقادی و به معنای دقیق‌تر نظریه انتقادی<sup>۱</sup> به معنای هستی‌شناسی حال در فلسفه انتقادی کانت و نقد اقتصاد سیاسی مارکس ریشه دارد. این نظریه یک رهیافت روش‌شناسی است در تحلیل معضلات و گرفتاری‌های جوامع مدرن به ویژه سلطه سرمایه‌داری متأخر که بنا به تجربه نامیمون و پرهزینه سده بیستم هزینه‌های مادی و معنوی هنگفتی بر زندگی انسان معاصر تحمیل و کمرش را خم کرده است. از وقوع جنگ‌های مخرب جهانی تا

1. Critical theory



برخوردارند و می‌توانند آزادانه نقش و سهمی ایفا کنند (اسکمبلر، ۱۳۹۶: ۱۶).

در ضمن به عنوان هدف بعدی از دیدگاه‌هایی که به دلیل اتکا بر فلسفه آگاهی (فکر می‌کنم دکارتی) بر پایان عقل و فلسفه رأی دادند هم فاصله قابل توجه بگیرد: از جمله نقد بدبینانه نخستین متفکران مکتب فرانکفورت، هستی‌شناسی غیرعقلانی هایدگری و چنان که در بخش نخست و در چارچوب اندیشه‌های فوکو دیدیم، روش‌شناسی تبارشناسی که بر نیهیلیسم تن می‌رسد. برای مثال در حالی که آدورنو معتقد بود فلسفه دچار استیصال زبانی شده است، هابرماس آن را برداشت یک سویه از عقل ابزاری سنت روشنگری معرفی می‌کند که تفاوت چندانی با رأی هایدگر در مورد سلطه تکنولوژی ندارد.<sup>۱</sup> تاکید یک سویه بر عقل ابزاری و غفلت از عقل انتقادی رهایی‌بخش، نادیده گرفتن میراث فلسفه روشنگری است. این فلسفه‌ها هنوز در بند فلسفه آگاهی‌اند، لذا درکشان از کنش و خرد، تک‌بعدی است. او قبل از نگارش کتاب نظریه کنش ارتباطی در ضمیمه کتاب معرفت و علایق بشری، گفته بود: آنچه ما را ورای طبیعت می‌رساند، یگانه چیزی است که ما از ماهیتش آگاهیم، یعنی زبان. از طریق ساختار زبانی است که خودمختاری و مسئولیت در مورد ما معنا پیدا می‌کند. نخستین جمله‌ای که بیان می‌کنیم بی‌شک نیت ما برای وفاق عام و نامحدود را بیان می‌کند (توماسن، ۱۳۹۵: ۸۴ و هابرماس<sup>۲</sup>، ۱۹۸۵: ۳۱۴) به قول فلزن، هابرماس با انتقاد از چندپارگی نسبی‌گرایانه اصرار دارد میزانی از داعیه‌های جهان‌شمول فلسفه استعلایی را از طریق فعالیت در اجتماع و تاریخی که کنش بینادذهنیت ارتباطی ممکن می‌شود، حفظ کنیم (معینی علمداری، ۱۳۹۴: ۳۴).

این جمله و اندیشه‌های آدورنو معتقد است او در اواخر زندگی به تداوم انتقادی فلسفه بازگشت و دلیل آن تداوم بی‌وقفه رنج، ترس و خطر در زندگی آدمیان است (ویلسون، ۱۶۹، ۱۳۸۹).

2. Habermas

ایده‌آل‌هایش شکست خورده است. به گونه‌ای که سیستم‌های سیاسی و اقتصادی به نحو فزاینده‌ای زیست‌جهان بشری را تحلیل برده‌اند.

باید دید هابرماس به عنوان فیلسوف روشنفکر پردغدغه اجتماع و سیاست در این زمینه چه راهکارهایی ارائه داده است. او که همواره خود را متعلق به سنت روشنگری و آرمان‌های آن معرفی کرده بر خلاف امثال فوکو انتظار دارد جامعه آدمیان با خردورزی، از منفعت شخصی و عقاید جزمی فراتر روند. این موارد سبب کم‌رنگ شدن خوش‌بینی اولیه به روشنگری شده، اما در عین حال امید هابرماس به خرد هم تداوم داشته است. او از زمانی که در زندگی شخصی، شاهد برآمدن فاشیسم در آلمان بود تا به امروز که انواع خشونت‌ها زندگی سیاسی و اجتماعی امروز و فردا را تیره و تار کرده است بر این رویکرد هنجاری - انتقادی تاکید کرده است که همانا نوسازی معنوی و اخلاقی بشر، امری ضروری و ناگزیر است (قاسمی، ۱۳۹۶: ۸۷).

## هابرماس و کنش ارتباطی تن

مسئله اصلی در کتاب نظریه کنش ارتباطی هابرماس این است که با طرح ایده پسامتافیزیکی کنش و عقلانیت، ایده ناتمامی مدرنیته را به عنوان اساس فلسفه انتقادی‌اش مستحکم کند. بر این اساس از چرخش بین‌الذهانی (میان ذهنیت یا بینادذهنیت) به جای فلسفه سوژه محور استفاده می‌کند، رهیافتی که بر نظریه زبان و پراگماتیک عام استوار است و در مقابل «نیهیلیسم تن» فوکو، قرار می‌گیرد. همانطور که اسکمبلر توضیح می‌دهد، کاربرد زبان از جانب افراد، تلویحاً بیانگر تلاش مشترک آنان برای نیل به اجماع در بستری است که در آن همه مشارکت‌کنندگان از آزادی عمل

۱. پارگراف مشهور آغاز کتاب دیالکتیک منفی به وضوح موضوع آدورنو در باب فلسفه را روشن می‌کند: «فلسفه که زمانی به نظر از کار افتاده می‌آمد، به زندگی ادامه می‌دهد، چون فرصت تحقیق آن از دست رفته است». البته راس ویلسون در ایضاح

نقاد باید در پیوند با «چرخش زبانی» تکمیل شود. به اعتقاد او از طریق زبان می‌توانیم بار دیگر استقلال خود را به دست آوریم. او در این کتاب از وابستگی بیش از حد به «فلسفه سوژه» می‌کاهد و تمایز ذهنی - عینی دکارتی را به اصل بیناذهنی هرمنوتیکی باز می‌گرداند (حقیقی، ۱۳۷۹: ۶۵).

فلسفه سوژه راه را بر رویکرد بین‌الذہانی معرفت می‌بندد، در حالی که کنش ارتباطی با هدف ایجاد وفاق بر اصل گفت‌وگویی سقراطی مبتنی است. به این ترتیب فلسفه انتقادی او از خاستگاه‌های ایده‌آلیستی جدا می‌شود و این بار بر بنیادی استوار قرار می‌گیرد که هابرماس از آن به عنوان «پراگماتیک عام»<sup>۱</sup> نام می‌برد. فلسفه بازسازی شده او به این اصل نوپدید متعهد است که دیگر مونولوگ نیست، بلکه فلسفه دیالوگی است، واحد بنیانی سیاست آن، گوینده و شنونده‌ای هستند که درصدد رسیدن به تفاهم‌اند و در صورت خدشه‌دار شدن مباحثه می‌توانند مدعی اعتبار گفته شوند، چرا که انسان‌ها موجوداتی زبانی هستند. به اعتقاد او، «اعمال انسانی پیوند خاص و ویژه با بیان زبانی و ادعاهای اعتباری قابل نقد دارند» (لسنای، ۱۳۷۸: ۴۴۴). نظریه هابرماس متفاوت از مدل عمل عقلانی معطوف به هدف است که تنها براساس قصد و نیت کنشگر است در حالی که ایده عمل ارتباطی به سوی حل و فصل اختلافات گشوده است.

چنان که هابرماس در جلد دوم کتاب نظریه کنش ارتباطی توضیح داده است، موفقیت در پیش برد اخلاق مباحثه و اصولاً فلسفه نقاد بر فربه ماندن زیست‌جهان یا جهان زندگی مبتنی است، ایده‌ای که او از فیلسوف پدیدارشناس، یعنی ادموند هرسلر وام گرفته و به قول گراهام اسکمبلر تعریف ساده را بر نمی‌تابد (اسکمبلر، ۱۳۹۶: ۲۰) «زیست‌جهان فرآیند تاریخی عقلانی شدن در مفهوم عقلانیت ارتباطی زیرلایه‌ای است که عمل ارتباط در آن جای‌گیر شده است، افقی است که عمل ارتباطی در

هابرماس در کتاب دو جلدی نظریه کنش ارتباطی که به حق می‌توان آن را یک اثر کلاسیک در جامعه‌شناسی انتقادی معاصر معرفی کرد، بر جدایی فلسفه سنتی آگاهی (ذهنیت) که ریشه در فلسفه دکارت و کانت دارد بر رویکرد زبانی و ارتباط بیناذهنی تأکید می‌کند. به این ترتیب بر خلاف عقلانیت پیش از خود، گرانیگ عقل را نه در سوژه استعلایی یا عالم کبیر بلکه در ساخت‌های ارتباطی زبانی بین اشخاص قرار می‌دهد. او ضمن ستایش از مواضع درست منتقدانی چون مارکس، دورکهایم، وبر، لوکاچ و برخی فرانکفورتی‌ها، اما بدبینی و تنگ نظری پیدا و پنهانشان را مخدوش اعلام کرده و سویه بدبینانه افکارشان را در گشایش راهی برای تفاهم عقلانی انسان‌ها در شرایطی که ارتباط بشری در نبود مفاهمه به تحریف و انحطاط دچار شده، ناتوان می‌بیند. «ایده هدایت‌کننده نظریه هابرماس نوعی منطق عملی کلی است که طبق آن نهایت ذاتی همه کنش‌های گفتاری انسان فهم متقابل است و انسان‌ها از قابلیت‌های ارتباطی برای تحقق چنین تفاهمی برخوردارند. مطابق چنین منطقی اندیشه‌های مبارزه‌جویانه طبقاتی و قهرآمیز باید با عقلانیتی فرهنگی جایگزین شود که مخاطبش نه طبقه خاص مثل پرولتاریا بلکه کل جامعه بشری است، جامعه‌ای که در آن انسان‌ها از هر طبقه و با هر عقیده‌ای بتوانند عقاید خود را در گفت وگویی آزاد که از روابط سلطه‌آمیز و تحریف‌های زبانی مبرا باشد، بیان کنند» (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۷۴۷).

هابرماس پیش از کتاب نظریه کنش ارتباطی، در معرفت و علائق بشری ضمن اشاره به اهمیت عقل نقاد آشکار کرده بود که هدف او نزدیک کردن معرفت (یا شناخت) با زندگی است. زیرا معرفت، ناشی از درگیر شدن در جریان زندگی است. بدین سان او باور دارد که انسان‌ها جهان زندگی را با اندیشیدن، پرسشگری و عمل خود هم زمان خلق و کشف می‌کنند. دانش بازتاب روابط زاینده فاعل جستجوگر با جهان پیرامون است، اما اینک عقل

1. Universal Pragmatic

و فصل مشکلات زندگی از طریق بازیابی توافق است. این روش صورت آرمانی استدلالی است که هابرماس «گفتمان» می‌نامد. گفتمان در این جا استدلالی است که در وضعیت آرمانی گفتار و سخن پیش می‌آید (پائول‌جی<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹: ۸۲-۸۳).

هابرماس در حوزه اخلاق از اخلاق گفتمانی سخن می‌گوید که قصد دارد آن را جانشین دستور مطلق کانتی سازد. دغدغه اصلی اخلاقیات، گفتمان ناظر به مسائل اخلاقی زندگی خوب و سعادت‌مند است که تنها در بستر فرهنگ‌های اساسی، صور حیات یا پروژه‌های فردی می‌توان آنها را لحاظ کرد و مورد توجه قرار داد. در عین حال اخلاقیات گفتمان با تقدم مسائل معنوی عدالت و همبستگی نیز همخوانی دارد. در اینجا عدالت و همبستگی ضرورتا به ربط دارند. او استدلال اخلاقی را از این جهت متفاوت از دیگر اشکال استدلال اخلاقی می‌داند که این استدلال ربطی به دعویات حقیقت‌مندی نداشته، هدفش تشخیص درست یا نادرست بودن اعمال انسانی و هنجارهای حاکم بر آنهاست: ایده اساسی اخلاق گفتمانی (اصل D) این است که هنجارها تنها زمانی معتبر محسوب می‌شوند که به تایید همه افراد متأثر از نقش آنها یعنی مشارکت کنندگان در یک گفتمان عملی رسیده یا بتواند که چنین تاییدی را کسب کنند. اخلاق گفتمانی اصل عمیق‌تر دیگری دارد که قاعده استدلال U است که تقویت کننده و توضیح دهنده تعبیر اخلاقی گفتمانی او است.

اصل U مثل دستور مطلق کانتی نیست، بلکه مدنظرگیری استدلالی - عملی پیش‌فرض‌های کلی و ضروری استدلال و برهان آوردن است. این نظریه حاکی از گام‌های روش‌مندان در راستای نزدیک شدن به موضوعات اساسی‌ای است که باید حل و فصل شوند. معضلات اخلاقی و تعارضات اخلاقی را باید در چارچوب استدلالی حل و فصل کرد که شرکای بحث، آزادانه و در رابطه‌ای مبتنی بر همکاری برابر در جستجوی حقیقت به آن چهارچوب وارد

آن حرکت می‌کند» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۸۵/۲). به اعتقاد هابرماس زیست‌جهان در حقیقت واسطه یا فضای نمادینی است که فرهنگ، همبستگی اجتماعی و شخصیت در درون آن تقویت و حمایت و بازتولید می‌شوند. زیست‌جهان یک دنیای فردی و تک‌ذهنی نیست. به تعبیر شولتز و لوهمان، زیست‌جهان از همان ابتدا نه یک دنیای خصوصی و شخصی، بلکه یک دنیای بین‌ذهنی است. در این دنیای مشترک مقوله زیستن و جهان در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد در واقع جهان اجتماعی زیستن، ستون فقرات زیست‌جهان را تشکیل می‌دهد (معینی، ۱۳۹۴: ۴۲).

در حالی که زیست‌جهان، محل روابط نمادین و ساخت‌های هنجارین و جهان معنا و عمل ارتباط و توافق است در مقابل سیستم یا نظام در سیطره پول و قدرت قرار دارد. لذا کنش آن راهبردی است نه مفاهمه‌ای. در شرایط کنونی از زندگی در سرمایه‌داری متأخر، بیش از پیش سیستم که همان عقلانیت ابزاری است، زیست‌جهان را تحت سلطه خود در آورده است. در جهان سرمایه‌داری، پول و قدرت اصل سازمان بخش سیستم و زیست‌جهان است. سلطه سیستم بر زیست‌جهان می‌تواند شرایط فرهنگی جامعه را به خطر افکند و وضعیت بیمارگونه ایجاد کند. مثل حل شدن فرد در سیستم دولت‌های متکی به پول و قدرت که زمینه کالایی شدن روزافزون و تسخیر اذهان توده‌ها می‌شوند و به معنای روانشناختی استقلال و سلامت فرد را مخدوش می‌کنند. هابرماس با استقبال از اخلاق گفت‌وگویی «معطوف به آگاهی خطاپذیر» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۳۷/۲) تصریح می‌کند که ما این روند را تا آنجا ادامه می‌دهیم که به اقتدار استدلال برتر برسیم. علاقه‌مندان به سیاست فلسفه نقاد با وارد شدن در فرآیند استدلال اخلاقی، عمل ارتباطی را با نگرش تأملی - سنجشی ادامه می‌دهند و هدفشان باز رسیدن به توافقی است که از میان رفته است. بنابراین، استدلال اخلاقی در خدمت حل

<sup>1</sup>. Paul Gee

به خاطر جدی نگرفتن دموکراسی به شدت انتقاد می‌کند (مولر دوهم و استفن هابرماس<sup>۱</sup>، ۲۰۱۶: ۳۲).

هابرماس که از دهه ۱۹۶۰ خود را مشتاقانه درگیر مجادلات فلسفی و رخدادهای سیاسی و اجتماعی کرده است، با اشاره به نمونه‌های دیگر و برخی فرانکفورتنی‌ها بر دو جهت‌گیری فکری متفاوت تاکید می‌کرد: اول اینکه با اشاره «پروژه ناتمام مدرنیته» اعتقاد داشت، بشریت از عصر روشنگری و خیز علمی بهره‌ها برده است. دو دیگر این که نباید امید هرگز از دست داد. از این قرار وقتی در اواخر دهه ۱۹۶۰ درگیر بحث بر سر جنبش‌های اعتراضی دانشجویی می‌شود، در عین حال که امیدوار است این اعتراضات سبب رونق حوزه عمومی انتقادی می‌شود، اما از افراط‌گری و آنارشیزم در جامعه، ابراز نگرانی می‌کند. در دهه ۱۹۷۰ او در مباحثات مربوط به خطرات کمونیسم در اروپای غربی، حضور نظامی آمریکا در آلمان و دیگر مسائل، مشارکت فعالانه داشته و تا به امروز این جستجوگری نقادانه ادامه یافته است: مباحثی نظیر اتحادیه اروپا و چالش‌های بر سر آن، خطراتی که ثبات را تهدید می‌کند.

پیامدهای حادثه یازده سپتامبر، جنگ علیه تروریسم، دکتترین نظم نوین جهانی تا مسائل امروزی مثل نسبت دین و دانش در جامعه پساسکولار و آثار تکنولوژی‌های ژنتیکی بر سرشت انسانی. او همواره در اظهار نظرهای رسانه‌ای و هم در آثارش بر نیاز به یک «نیروی متمدن کننده جهانی، حزم‌اندیشی خرد و بازاندیشی مسئولانه» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۲۹) برای مواجهه با این چالش‌ها تاکید کرده است.

او در یکی از آخرین اظهارنظرهای خود با روزنامه لوموند درباره نتایج اخلاقی و سیاسی اپیدمی کرونا نیز از نیاز به اندیشیدن و عمل از روی فکر و مسئولیت تاکید کرده و به درستی روشن کرده که

می‌شوند. سرانجام تنها نیروی رسمیت یافتنی در این جا نیروی بحث و استدلال قوی‌تر و بهتر است (تایگاس، ۱۳۸۴: ۸۲۹).

## هابرماس؛ روشنفکر جستجوگر گیتی

### باور

استورات جفریز در کتاب *گراند هتل پرتگاه* (۲۰۱۶) به ماجرای درگیری هابرماس با سک شوخی بدجنسانه در اینترنت اشاره می‌کند. یک شوخ‌طبع ناشناس که بعدها مشخص شد دانش آموخته علوم سیاسی بوده با استفاده از شناسه کاربری جعلی به نام هابرماس در توئیتر حضور یافته و جملاتی از گفته‌ها و نوشته‌های او را توئییت می‌کند. برای مثال «اینترنت یک حوزه علمی فراگیر متشکل از نویسندگان و خوانندگان (مردم) را دوباره فعال کرده است (جفریز، ۱۳۹۷: ۴۸۲)». این رخداد با وجود آنکه از جانب هابرماس نود ساله با دلخوری مواجه شده بود، اما از دیدگاهی که در این نوشتار پی گرفته‌ایم حکایت اهمیت اندیشه‌های او برای کاربردی شدن اندیشه‌اش در سطح جامعه حکایت دارد.

در عالم واقع، هابرماس به عنوان فیلسوف اجتماع و سیاست از فردای پایان چنگ جهانی دوم که کشور مطبوع‌اش آلمان مسولیت اصلی در این فاجعه ضدانسانی را بر عهده داشت تا عصر اینترنت، یک جهت‌گیری جستجوگرانه و مبتنی بر امید را پی گرفته است. او با اشاره به نمونه‌های دیگر و منش روشنفکرانی که نظراتشان در خدمت جباریت رایش (هیتلر) قرار گرفت، می‌گفت: «روشنفکران آلمانی فقط با پایین آمدن از کوه‌های جادویی دانش و فرهنگ و ایمان به زمین‌های هموار گفت‌وگو دموکراتیک سیاسی می‌توانند در برابر وسوسه جباریت و ایدئولوژی مصون شوند» (لیلا، ۱۳۹۴: ۱۶۹). چنان‌که اشتفان مولر دووم در زندگی‌نامه هابرماس نشان داده است که او در مطالب انتقادی خود در مجلات روشنفکری از روشنفکران محافظه‌کار و نخبگان سیاسی کشورش

<sup>1</sup>. Muller Doohm & Stephan Habermas



## جامعه در مخاطره ترور و ویروس و کار روشنفکری

بگذارید با دست مایه‌ای فکری از آنچه بیش از این درباره روشنفکری میشل فوکو هابرماس گفتیم دوباره در اینجا به طرح این سوال بپردازیم: «در این اکنونیتی که مخاطراتی چون کرونا و ترورسیم چونان امر سیاسی خود را به ساحت فلسفی و کار روشنفکری تحمیل نموده است - واکنش دو متفکر پیش گفته به این معضلات دلهره‌آور عصر پساها از چه جنسی است؟»

به نظر می‌رسد در بدبینانه‌ترین وضعیت فوکو که واجد پروژه فکری سلبی است با استناد به چشم‌انداز جامعه‌ای که در آن قدرت به‌تمامه در روح انسان‌ها رسوخ کرده و سلطه نامرئی شده، بخواهد «از آنچه هستیم امتناع کنیم» و از آنچه ما را تحت انقیاد خود در می‌آورد (از جمله ابژه بیمار بودن) پرهیز کنیم و به نوعی زهد یا زیبایی‌شناسی خود که امکان‌هایی از محدودیت‌ها می‌دهد پناه ببریم.<sup>۲</sup> میشل فوکو در مراقبت از خود، از واژه خویش‌پروری یاد می‌کند که نوعی شکل‌دهی به خویش‌تن در فلسفه باستان بود. این اصل حکم می‌راند که فرد باید مراقب خودش باشد. این اصل که به تدبیر خویش‌تن فرد ساختار می‌دهد و مسیر پیشرفت‌ش را اداره می‌کند. به زعم فوکو، سقراط را می‌توان اسوه تمرین مراقبت از خود معرفی کرد (براداتان، ۱۳۹۹: ۴۶).

در اینجا برای فوکو عناصر سیاست مقاومت در زندگی روزمره، امکانی برای مواجهه با سلطه در «جامعه سراسر بین» است، اما در خوش‌بینانه‌ترین وضعیت ممکن است فوکو به استناد ایده کانتی نقد، به نوشتار رادیکال و شورش در برابر وضع موجود دعوت کند. به قول جان سایمونز، نوشتن در این معنا، مانند تکنیک «خودسازی»<sup>۳</sup> است و این امکان می‌دهد تا تغییراتی را که انتظار داریم، رخ دهد. فوکو

همچنان بشر از نادانی فراگیر خود درباره خیلی چیزها از جمله کووید ۱۹ رنج می‌برد.<sup>۱</sup>

اینک باید توضیح داد که او از روشنفکر جستجوگر گیتی‌باور چه تعریفی مدنظر دارد؟ ژوزه مرکیور در کتابی که درباره فوکو نوشته است با یادآوری رویکرد انتقادی درست فوکو در پروبلماتیزه کردن هستی‌شناسی زمان حال، از محدودیت کنش روشنفکری فوکو هم پرده برمی‌دارد و به حق می‌پرسد: «از هستی‌شناسی زمان حال بدون پرداختن به این دغدغه چه کاری برمی‌آید؟» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱۵). درست در وضعیتی که فوکو در برابر این پرسش که «این اکنونی که همه، در آن سکنی داریم چیست؟» (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۹). زان رو از یک سلطه به سلطه دیگر تغییر وضعیت می‌دهیم، اما هابرماس با نقد الگوهای مختلف روشنفکری از الگویی دفاع می‌کند که به زعم ما برای شرایط پساها (پساکرونا) اهمیت بیشتری دارد.

به این ترتیب، آنجا که هابرماس از ناآگاهی گسترده دولت‌ها، نهادها و انسان‌ها از ماهیت پیچیده اپیدمی کرونا سخن می‌گوید و دعوت به بازاندیشی و تامل و درنگ در باب سازوکارهای زندگی‌مان می‌کند نشان می‌دهد که افزایش آگاهی و رشد و پرورش انسان‌ها چقدر در زندگی بهینه‌آتی اهمیت دارد. هابرماس با تایید دغدغه‌های عدالت‌خواهانه جان راولز تصحیح می‌کند که تداوم گفت‌وگو امکانی است برای تنظیم زندگی جمعی‌مان که مبتنی بر خیر همگانی است. در حالی که نظریه کنش ارتباطی و هم‌رویکرد روشنفکری هابرماس در مسیر مفاهیم جهانی و عام‌گراست و رویکرد فوکو رویه‌ای محلی و سلبی دارد، می‌توان پرسید کدام الگوی نقد فوکویی یا هابرماسی در مواجهه با شرایط عصر پساها (پساکرونا) موثرتر و علمی‌تر است؟ روشنفکر خاص یا روشنفکر قلمرو عمومی؟

۲. درباره ایده زیباشناسانه رک: دانیالی، ۱۳۹۳

۳. Self - formation

<sup>۱</sup> [www.aassoo.org/fa/articles](http://www.aassoo.org/fa/articles)

از این حیث همان طور که مارك لیل در کتاب روشنفکران و سیاست اعتراف کرده «بی‌اعتنایی به کار میشل فوکو آسان نیست» (لیل، ۱۳۹۴:۱۱۷)، اما همو به استناد پژوهش میسوط جیمز میلر درباره زندگی و آثار فوکو آشکار می‌کند که اندیشه نیچه‌ای فوکو، مبنی بر جستجوی سعادت که تنها خودباور، دارد (خودآفرینی خودسرانه)، اگر به چراغ راهنمای سپهر سیاست و اجتماع تبدیل شود، پیامدش نا مطلوب است (مولر و مرکر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۳:۲۰۵)، هر چند فوکو در آثار واپسین خود، همراه با مفهوم قدرت، مفاهیم نفس، آزادی و اخلاق را نیز بازاندیشی کرد و ایده خودآفرینی نفس را مرکزیت بخشید، اما نهایتاً او به استناد آثار و فعالیت‌هایش به سیاست قائل به آزادی اهمیت نمی‌دهد، زان رو که چنین سیاستی دیگر اهمیت ندارد. به قول مرکیور، رویکرد او در سپهر عمومی. اگر به مسئولیت روشنفکری او قائل باشیم. نوعی «ناسیاست» است که به هواداری افراطی فرارقلابی میدان می‌دهد و گویا خودش هم از این تاثیرگذاری خرسند است «دوست دارم که آثارم کوکتل مولوتوف یا میدان های مین باشند که کتاب هایم مانند مواد آتش بازی، پس از استفاده، خود نیز سوخته شوند» (فوکو به نقل از مرکیور، ۱۳۸۹:۱۷۰).

در شرایطی که فوکو متقدم بر نفی فردباوری دکارتی و پایان انسان، اومانیسیم و اصالت بشر رأی می‌دهد و با تغییراتی محسوس در آثار متأخر از فردباوری دکارتی به فردباوری زیبایی‌شناختی و تلاش برای هستی‌شناسی واقعیت معاصر به نقد فرهنگ می‌رسد، اما هابرماس معتقد است هستی‌شناسی واقعیت کنونی، وقتی ارزش و اهمیت دارد که ما معیاری از حقیقت را برای تشخیص نظریه از ایدئولوژی و معرفت از ابهام و سردرگمی نسبی‌گرا حفظ کنیم. به اعتقاد هابرماس، برداشت فوکو از سنت اندیشه انتقادی هگل، نیچه، وبر، هورکهایمر و آدورنو آن را بر عهده داشتند و قرار دادن نقد در مقابل تحلیل حقیقت، باعث می‌شود که چنین

با استناد به رساله روشنگری چیست؟ کانت با اشاره به اینکه روشنگری، لحظه‌ای است که در آن انسان با اتما به خرد خود به بلوغ می‌رسد، نقد را امری ضروری می‌داند. به تفسیر فوکویی، روشنگری اساساً یک منش فلسفی نقادانه است درباره حال حاضر اکنونیت و خود ما و پرسشگری درباره میزان خودآیینی ما در مواجهه با این شرایط دشوار (سایمونز، ۱۳۹۰:۴۳).

به قول توماس لمکه با پرسشگری نیهلیستی فوکو، ما با پارادوکس زیست. سیاست به شکل تکان‌دهنده‌ای مواجه می‌شویم و آن از این قرار است: «به همان میزان که امنیت و بهبود زندگی تبدیل به موضوعی برای اعمال قدرت‌های سیاسی شده، زندگی از سوی ابزارهای ویرانگر سیاسی و فناورانه‌ای تهدید می‌شود که پیش از این تصورناپذیر بودند» (لمکه، ۱۳۹۶:۶۷).

از این قرار همان‌طور که گفتیم با تلفیق نقد ویرانگر فوکو. آگامبنی ما با نشانه‌های نگران‌کننده‌ای از زوال امنیت هستی‌شناختی رویارو می‌شویم. مخاطره‌ای به شکل «کرونا ابسورد» که ناتوانی و نادانی دولت‌ها و نهادها، ترس و ناامنی و تنهایی را در زیست. سیاست ما تشدید می‌کند. اگر منصفانه قضاوت کنیم به نظر می‌رسد منش سیاسی و مبارزه‌جویی نیچه‌ای فوکو، واجد یک مقاومت دائم است. مثل کنش تخطی‌گرانه و انتقادی بر محدودیت‌ها و معضلات کنونی که در نهایت از دید او همین خود، رسالت عملی و کاری روشنفکرانه است. فوکو آغازین دغدغه پرداختن به اشکال مختلف انضباط و نظارت دولتی در سر داشت که نافی ذهنیت (سوبژکتیویته) است، اما فوکو متأخر، دغدغه سوژه‌ای فعال و دغدغه بالقوه خلاق سوژه را دارد. در اینجا بدن‌ها و سوژه‌ها نه تنها به عرصه‌هایی برای منحرف و سردرگم کردن نگاه خیره نظارت می‌شوند، بلکه به صورت عرصه‌هایی برای مقاومت در برابر قدرت در می‌آیند.

1. Muller & Mercer

با این همه فکر می‌کنیم اتخاذ موضع مطلق مبنی بر انتخاب «این یا آن» (هابرماس یا فوکو) مثل دوراهی کاذبی است که آدمی تنها مجبور به گزینش یکی از آن دو است. همان‌طور که تحلیل‌های صفحات قبل نشان داد در هر دو تفکر بصیرت‌های هوشمندانه و ضروری از تفکر انتقادی و متناسب زمانه زیست - سیاست، وجود دارد. به تعبیر مایکل کلی این دو فیلسوف، الگوی کانتی نقد مبتنی بر سوژه استعلایی خود بنیان را که بعدها پدیدارشناسانی چون هوسرل و اگزیستانسیالیست‌هایی مثل سارتر بر عهده گرفتند را رد می‌کنند. هر دو آگاه بر معضلات هر دم بیچیده در زمانه‌ای هستند که به قول هابرماس با اتخاذ انفجاری داروینیسیم و ایدئولوژی بازار آزاد، زیست‌جهان ما را در معرض سلطه نیروهای عقل ابزاری و پول و قدرت قرار می‌دهند و به تعبیر گیرای فوکو قدرت در این شرایط به روح انسانی رسوخ کرده و سلطه نامرئی می‌شود.

او با کتاب‌هایی چون *مراقبت و تنبیه* (۱۹۷۹) و *تاریخ جنسیت* (۱۹۸۰ - ۱۹۷۸) نشان می‌دهد که ما درگیر یک گفت‌وگوی جدلی باز از نیروها هستیم و مسئله صرف سلطه نیست. این اخلاقی که مخالف تمامیت بخشی و سلطه است، هم زمان احیای مقاومت و گفت‌وگوی پایدار است. به این ترتیب مسئله ما هابرماس یا فوکو نیست، درست این است که بگوییم هابرماس و فوکو به چه نسبتی ما را در امر نقد هستی‌شناسی زمان حال، ما را در عصر پساها (پساکرونا) همراهی می‌کنند. به قول توماس مک کارتی به جای قالب «نسبی‌گرا / مطلق‌گرا» می‌توان از نقاط قوت آثار فوکو به منزله مکمل نظریه انتقادی هابرماس استفاده کرد. یعنی به جای انتخاب یکی از آن‌ها بکوشیم «برای تدوین تاریخ‌هایی مربوط به حال که به لحاظ نظری پخته و به لحاظ عملی ذریبط باشند، آن‌ها را با هم تلفیق نماییم (هابرماس، ۱۹۸۷: ۴۵)».

نقدی از معیارهای هنجاری لازم بی‌بهره بماند. «نقد باید دست کم یک ملاک برای تحلیل تاریخی - انتقادی زمان حاضر حفظ کند» (حقیقی، ۱۳۷۹: ۲۲۴).

هابرماس با اشاره به متفکرانی چون هورکهایمر و آدورنو که نظریه خود را از اتخاذ مبنای عقل بنیاد محروم کردند، سرانجام فلسفه‌شان به از دست نهادن یک راه‌یابی نظری مناسب کشید و سبب شد که نقد معضلات زمانه تا حد نوعی نفی خلق‌الساعه جامعه تنزل کند. در حالی که هابرماس در همروی با راولز که او را نمونه روشنفکر عقل بنیاد ترقی‌خواه و منتقد جسور وضع ناعادلانه معاصر معرفی می‌کند، بر جنبه نظری همین کبود در آثار فوکو انگشت می‌گذارد: «یعنی بر غیبت عامدانه برخی اصول جهان‌شمول» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱۲) در حالی که از نظر هابرماس پذیرفتن اصول جهان‌شمول در زمینه خیرهای بنیادین نوعی تضمین عقلانی حقیقت است، برای فوکو نقابی از جزمیت است. از دیدگاه هابرماس این هستی‌شناسی زمان حال علی‌رغم اهمیت و شهرت، از دغدغه‌های ضروری عصر ما مثل علم، دموکراسی، عدالت و صلح دور شده است.

هابرماس در گفتاری با عنوان «زدن به قلب حال حاضر» که در نقد تحلیل فوکو پیرامون روشنگری کانت نوشته شده است همین نقد را در قالب پرسشی جدی مطرح می‌کند: آیا هر خط فلسفه تاریخ کانت، خردپردازی‌های او درباره آزادی، شهروندی جهانی و صلح پایدار و تفسیر او از شورش انقلابی مبتنی بر پیشرفت تاریخی در سمت و سوی دنیای بهتر، الزاماً به رد فوکو و ابطال دیدگاه‌های او نمی‌انجامد؟ آیا تاریخ در زیر نگاه رواقی فوکوی دیرینه‌شناس در قالب کوهی یخی منجمد نشده است، کوهی یخی که با اشکال بلوری صورت‌بندی‌های گفتمان دل‌بخواهی پوشیده شده است؟ (هابرماس در کلی، ۱۳۹۳: ۸۶).

1. Habermas

عمومی در سطح جهانی شود و به توسعه گسترده دموکراسی و اتحاد در میان سیاستمداران و مردمان کشورها کمک کند.

او در مصاحبه‌ای می‌گوید: «اگر ذره‌ای فکر اتوپایی در من مانده باشد، مطلقاً همین ایده است که دموکراسی و تلاش جهانی برای دستیابی به بهترین اشکال نهادی آن، قادر است گره پیچیده مسائلی را بگشاید که بدون آن لاینحل می‌مانند. حرفم این نیست که در این کار موفق می‌شویم؛ نمی‌دانیم موفقیت ممکن است یا خیر ولی چون نمی‌دانیم، مجبور به تلاشیم!» (جفریز، ۵۱۳:۱۳۹۷) و گویا هابرماس ملتسمانه می‌خواهد بگوید: مجبور به ادامه دیپلماسی گفت‌وگو هستیم! برای برخورد معقولانه با معضلات جهانی از تغییرات اقلیمی گرفته تا پناهندگان فراری از جنگ، خشونت ناشی از ترور و سایر شرور امروزی، نیازمند راه‌حل‌های منصفانه‌ایم؛ و «لازمه این امر گفت‌وگویی دائم است که نمی‌توان و نباید آن را به پیشنهادهای فنی محدود کرد. این گفت‌وگو باید شامل پرسش‌هایی درباره عدالت - هم زمان ملی و بین‌المللی، محلی و جهانی - نیز باشد»<sup>۲</sup>. برای زیستمانی در خور انسانیت در منظومه پساملی و پساسکولار ما نیازمند احترام به اصل کرامت انسانی<sup>۳</sup> و در مواجهه با تنوع مذاهب نیازمند تساهل بین‌الذہانی و در موضوعاتی چون جنگ و صلح و مخاطراتی چون اپیدمی کرونا به اتخاذ نوعی «سیاست داخلی جهانی»، بی‌نیاز به حکومتی جهانی هستیم. پس در این موقعیت جماعت روشنفکر اگر می‌خواهند نکته‌هایی به مردم عرضه کنند خوب است به عنوان شهروندان به کسانی بپیوندند که در فراگرد دموکراتیک سپهر عمومی مشارکت دارند.

#### ۴ نتیجه‌گیری:

چنان‌که در ابتدای نوشتار اشاره شد هدف این پژوهش بررسی انتقادی مواجهه جامعه‌شناسی

در چنین شرایطی به اعتراف خود هابرماس، ایده پروبولماتیزه کردن اکنونی که در آن هستیم، طرح پرسش از وضعیت ناخرسندکننده و ستمگر، که در رویکرد رادیکال فوکو قرار دارد، ستودنی است. به همین دلیل می‌گوید فوکو در آسیب‌شناسی دوران ما، ماندنی‌ترین تأثیر را بر روح زمانه گذاشته است. یعنی اگر ما به دلیل عادت‌های ذهنی، یا هر فلاکتی که امر هوشیارانه را از ما دریغ کرده توان دیدن شر و بدی‌های جهان را نداریم، تحلیل‌های تبارشناختی - انتقادی فوکو به ما در ایجاد این حساسیت کمک می‌کند؛ اما از دیدگاه هابرماسی برای پاسخ به سؤال هنجاری الگویی از زندگی معقولانه و توسعه نهادی دموکراتیک نمی‌توان در انقیاد الگوی کنش استراتژیک فوکو باقی ماند. هابرماس پس از نقد هستی‌شناسی حال در همراهی با فوکو، با طرح ایده دموکراسی گفتمانی از هرمونیک بدبینانه فوکو جدا می‌شود. چرا که باور دارد خصلت‌های کثرت‌گرایانه و چند فرهنگی جوامع امروزی گونه متفاوتی از دموکراسی مبتنی بر کاربست‌های گفتمانی را اقتضا می‌کند. به قول شاهرخ حقیقی، این امر که فوکو کنش استراتژیک را الگوی پایه‌ای همه رابطه‌های اجتماعی می‌انگارد، مهم‌ترین تفاوت نظریه او و تفکر انتقادی هابرماس است.

به این ترتیب هابرماس به درست انتظار دارد ایده روشنفکر متعهد که به معنای حضور در عرصه عمومی و ادامه تصویری از «بینشگر درگیر» است. در مسائل مربوط به محیط زیست، تروریسم، بحران‌هایی چون اپیدمی کرونا با نقش روشنفکر عام وارد عرصه عمومی شود<sup>۱</sup>. پس روشنفکران نقش کلیدی در احیای حوزه عمومی دارند. آن‌ها باید هادی بحث‌ها به سوی یک اجماع عقلانی باشند تا متخصصان توجیه و فریبکاران رسانه‌ای نتوانند آزادی بیان را خفه کرده و تیشه به ریشه دموکراسی بزنند. از دیدگاه مسئولانه - انتقادی او انتظار می‌رود بحران جهانی و ویروس کووید ۱۹ سبب ارتقای آگاهی

3. Human dignity

1. [www.aassoo.org/fa/articles/2670](http://www.aassoo.org/fa/articles/2670)

2. [www.aassoo.org/fa/books/60](http://www.aassoo.org/fa/books/60)



پیشرفت چه چیزهایی هستند. پس روشنفکر باید خطاهای خود را بپذیرد و در انتقاد از خویش پیش رو باشد و در عین حال فرهنگ مقاومت در برابر بی‌عدالتی را در هر فرصتی از دست ندهد. این کنش مستلزم «در جهان بودن» و دغدغه داشتن در حوزه عمومی جهانی و دیگر نهادهای مجری نقد فرهنگی در جوامع پیچیده امروزی است.

روشنفکر به معنای سوم يك خصلت یا تعبیر زیستمانی هم دارد و آن کنش‌گفتاری است. این خصلت زیستمانی به او کمک می‌کند بی‌صلاحیت عمل نکند و دارای کنش آگاهانه پراتیک باشد. در تعبیری زیستمانی، روشنفکر پرسشگر همانا مسئولانه در عالم میان و با دیگران بودن است (بینز، ۲۱۹: ۲۰۰۵-۱۹۴). یعنی در سپهر عمومی همواره آگاهانه عمل کردن، دیدن، شنیدن و در اختیار گرفتن حسی از خودآگاهی والا نسبت به چگونگی پرداختن به ذهن به ماهیت و ضرورت عقاید و اندیشه‌ها. سرانجام این که روشنفکر جستجوگر در فضایی هرمنوتیکی قرار دارد و آماده است با کنجکاوی و حضور هوشیارش به هر کجای اجتماع و سیاست سرک بکشد. او هر زمان آماده است تا به سرعت از همین‌گوی به پروست، به مارکس، به فوکو، به هابرماس، به وضع کنونی خاورمیانه و از آنجا به گاندی و شاید شریعتی گذر کند. او کسی است که مرتب نام آدم‌های بزرگ را بر زبان می‌آورد تا بدین طریق به مجموعه‌ای از توصیف‌ها، سیستمی از نمادها و شیوه‌های نگرش اشاره کند. چه بسا دشوارترین جنبه روشنفکری از این منظر که گفته آمد، این باشد که بدون خو گرفتن به يك نهاد و یا تبدیل شدن به آدمی مکانیکی که طبق دستور نظام، ایدئولوژی یا ارباب رسانه‌ها عمل و فکر می‌کند (مثل گونه جزم‌اندیش)، بتواند آنچه را از طریق کار و مشارکت مستقیم در امور جهان برایش تایید شده و به صراحت و شجاعت به زبان می‌آورد. بنا به تفسیری که در اینجا از اندیشه فوکو، هابرماس و سنچس منش انتقادی آن‌ها در جهان

انتقادی معاصر در دوران جوامع پساها (پساکرونا) است. این رویکرد با تمرکز بر مواجهه میان فوکو و هابرماس پیش رفت. بر این اساس رویکرد آنها با دیگر تیپ‌های روشنفکری معاصر از جمله مدل روشنفکر ایدئولوگ (جزم‌اندیش) و گونه نیهیلیستی که در سده گذشته تجربه شده اند، متفاوت است. با ابتدای به آنچه در این پژوهش تشریح شد فوکو و هابرماس را می‌توان در نهج روشنفکری جستجوگر و درگیر در امر اجتماعی قرار داد.

روشنفکر جستجوگر درگیر به آنچه آلفرد شوتس از آن‌ها به عنوان «افراد مطلع» یاد می‌کند، باور دارد. کسانی که نظریه و عمل‌شان جنبه معقول و فروتنانه دارد و بر خلاف افراد معمولی کمتر اسیر هیجانات کاذب می‌شوند. در عین حال هم چون ادوارد سعید و هابرماس، فعالانه در عرصه سیاست حضور داشته و رویکرد انتقادی خود را وا نمی‌نهند. روشنفکر جستجوگر در پی هم‌رنگی با کیش و حزب خاصی نیست و تلاش می‌کند در هر وضعیتی چهره فردی و استقلال رأی خود را در مسیر عدالت‌خواهی و بر ملا ساختن معضلات زمانه و جامعه حفظ کند. به نظر می‌رسد تا هنگامی که قوه نقادی وضع موجود و ارائه تصویر یا برنامه معقولی برای آینده وجود داشته باشد مفهوم کار روشنفکری هم تداوم دارد. او باید جزء زنده‌ای از تجربیات در جریان حرکت جامعه و جهان و به آن پیوسته باشد. به این اعتبار باید بتواند که صدای خاموش افراد فاقد نماینده، ناتوانان و بی‌قدرتان باشد.

روشنفکر جستجوگر از يك نکته مهم دیگر هم به مثابه خصلت فکری نباید غفلت کند و آن این که همواره به مصداق جستجوگری، جسارت و ارسی جهان‌بینی خود را داشته باشد و از این که در شرایطی مجبور شود به پاره‌ای از اشتباهات خود اعتراف کند، ترسی به دل راه ندهد. نوآوری همواره استوار به داشتن مشی انتقادی است. خرد انتقادی نشان می‌دهد که ناتوانی‌های پدیدار در مسیر

1. Baynes

### سهم نویسندگان

پژوهش حاضر با مشارکت یک دانشجوی دکتری انجام شد.

### تعارض منافع

نویسندگان دارای تعارض منافع نمی‌باشند.

درگیر بحران‌ها و مخاطرات گفته شد، باید پذیرفت که کار و عمل روشنفکری یک نوع پراتیک جمعی و مشارکتی، آن هم در بستر سپهر عمومی در جهان سرشار از مخاطرات است.

### منابع مالی

این مقاله حمایت مالی نداشته است.

### منابع:

جفریز، استوارت (۱۳۹۷). *گراند هتل پرتگاه*. ترجمه محمد معماریان، تهران: ترجمان.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹). *گذار از مدرنیته*. تهران: آگه.

دانیالی، عارف (۱۳۹۳). *میشل فوکو*. تهران: تیسرا.

راجرز، نایجل و تامپسون، مل (۱۳۹۳). *فیلسوفان بد کردار*. ترجمه احسان شاه‌قاسمی، تهران: امیرکبیر.

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). *فرهنگ پسامدرن*. تهران: نشر نی.

سایمونز، جان (۱۳۹۰). *فوکو و امر سیاسی*. ترجمه کاوه حسین‌زاده، تهران: رخداد نو.

شرت، ایوان (۱۳۹۶). *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*. ترجمه هادی جلالی، تهران: نی.

صدری، احمد (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی روشنفکران*. ماکس وبر. ترجمه حسین آبنیکی، تهران: کویر

فلزن، کریستوفر (۱۳۹۲). *فوکو و گفتگوی اجتماعی*. ترجمه اسفندیار غفاری، تهران: بهمن برنا.

فوکو، میشل (۱۳۹۲). *قدرت‌ها و راهبردها در نام‌های سیاست*. ژاک رانسیر و دیگران، تهران: بیدگل.

فوکو، میشل (۱۳۹۳). *تئاتر فلسفه*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.

اسکمبلر، گراهام (۱۳۹۶). *هابرماس، نظریه انتقادی و سلامت*. ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: علمی و فرهنگی.

اسمارت، بری (۱۳۸۲). «میشل فوکو»، در فرهنگ اندیشه انتقادی. ویراسته مایکل پین، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.

آرنت، هانا (۱۳۹۴). *فهم و سیاست، در نظریه و واقعیت*. ترجمه عباس شهربابی فراهانی، گردآوری آرش حیدری و همکاران، تهران: تیسرا.

آرون، رمون و فوکو، میشل (۱۳۹۲). *در باب تاریخ اندیشه*. ترجمه محسن حسنی، تهران: فرهنگ جاوید.

براداتان، کاستیکا (۱۳۹۹). *جان دادن در راه ایده‌ها*. ترجمه محمد معماریان، تهران: ترجمان.

بک، اولریش (۱۳۷۹). *جامعه خطر: به سوی مدرنیته‌ای نوین*، ترجمه رضا فاضل و مهدی فرهنگ‌نژاد، تهران: ثالث

پین، مایکل (۱۳۷۹). *بارت، فوکو و آلتوسر*. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.

تایگاس، دمتریوس (۱۳۸۴). «هابرماس» در فرهنگ اندیشه انتقادی. ویراسته مایکل پین، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.

توماسن، لاسه (۱۳۹۵). *معمای هابرماس*. ترجمه محمدرضا غلامی، تهران: دنیای اقتصاد.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴). *زیست جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی*. تهران: رخداندنو.

میلر، پیتر (۱۳۸۲). *سوژه، استیلا و قدرت*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۰). *بحران مشروعیت؛ تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن*. ترجمه جهانگیر معینی، تهران: گام نو.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *نظریه کنش ارتباطی (دوره دو جلدی)*. ترجمه کمال پولادی، تهران: روزنامه ایران.

هابرماس، یورگن (۱۳۹۳). *«زدن به قلب حال حاضر»، در نقد و قدرت*. ویراست مایکل کلی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: نشرنی.

هابرماس، یورگن (۱۳۷۹). *«مدرنیته پروژه ای ناتمام»، در مدرنیته و مدرنیسم*. ترجمه و تدوین: حسینعلی نوزدی، تهران: نقش جهان.

فوکو، میشل (۱۳۹۵). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی

فوکو، میشل و آرون، رمون (۱۳۹۵). *در باب تاریخ اندیشه*. ترجمه محسن حسنی، تهران: فرهنگ جاوید.

قاسمی، هومن (۱۳۹۶). *روشنفکری؛ آگاهی کاذب و ایدئولوژی*. تهران: مینوی.

قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۳). *فلسفه فلسفه سیاسی*. تهران: امید صبا.

گیدنز، آنتونی (۱۳۹۵). *جهان لغزنده است*. ترجمه علی عطاران، تهران: کتاب پارسه.

لسناف، مایکل (۱۳۷۸). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: کوچک.

لمکه، توماس (۱۳۹۶). *زیست سیاست*. ترجمه مستانه فرنام، تهران: روزنه.

لیلا، مارک (۱۳۹۴). *روشنفکران و سیاست*. ترجمه محسن قائم مقامی، تهران: ماهی.

مرکیور، گیلیرمه (۱۳۸۹). *میشل فوکو*. ترجمه نازی عظیمی، تهران: کارنامه نقد و نظر.

Best, S. (1996). *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*, London: The Guilford Press.

Foucault, M. (1982). Space, knowledge, and power, in *The Foucault Reader*, ed Paul Rabinow, London: polity.

Giddens, A. (2009). *Climate change*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1985). Does philosophy still have a purpose? in *Philosophical-Political Profiles*. USA: MIT Press.

Ashenden, S. & Owen, D. (Eds.). (1999). *Foucault contra Habermas: Recasting the dialogue between genealogy and critical theory*. Sage.

Adam, B., Beck, U., & Van Loon, J. (Eds.). (2000). *The risk society and beyond: critical issues for social theory*. Sage.

Baynes, K. (2004). The transcendental turn: Habermas, Kantian pragmatism, in Rush & Fred (Eds.). *The Cambridge companion to critical theory*. London: Cambridge University Press.

Muller, M. E., & Mercer, R. T. (1993). Development of the prenatal attachment inventory. *Western journal of nursing research*, 15(2), 199-215.

Robbins, B. (Ed.). (1990). *Intellectuals: Aesthetics, politics, academics* (Vol. 2). University of Minnesota Press.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. London: Polity.

Gee, J. P. (1999). Critical issues: Reading and the new literacy studies: Reframing the national academy of sciences report on reading. *Journal of Literacy Research*, 31(3), 355-374.

Muller Doohm, S. (2016). *Habermas: A Biography*. trans Daniel Steuer, Cambridge: Polity Press.

