

هابرماس در جدال با بحران معرفتی مدرن

عقلانیت ارتباطی به جای عقلانیت ابزاری

حامد حاجی حیدری

مقدمه

در حال ارتباط برقرار کردن هستیم و این ارتباط

مستلزم داشتن معناهای مشترک همراه با یک تئوری صدق مورد توافق است، در غیر این صورت باب تخاطب بسته خواهد بود.

استدلال هابرماس بر بنیاد تشکیل جامعه، یعنی ارتباط انسانها توجه می‌کند^(۲). از آنجا که جامعه محصول ساخت اجتماعی واقعیت است که از طریق مفاهیم صورت می‌گیرد، لذا مطابق با دیدگاه هابرماس شالوده‌ها و زیرساختهای مفاهیم، شالوده‌ها و زیرساختهای جامعه نیز به شمار می‌روند^(۳). از چشم‌انداز هابرماس، جوامع محصولات کنش انسانی

یورگن هابرماس، در پی یافتن راه حلی برای مواجهه با بحران معرفتی مدرنیت، از طریق مفروض داشتن ارتباط نقداً موجود و توجه به ابعاد غنی زبان است. «چرخش زبانی»^(۱) هابرماس، به رغم چرخش زبانی عمومی فلسفه در قرن بیستم، به‌ر‌ها کردن امیدهای رسیدن به شناخت یا اخلاقیات منجر نمی‌شود، بلکه می‌توانیم در زبان، معیارهای چنین معرفت و اخلاقیاتی را پیدا کنیم^(۱). مهم این است که فعلاً ارتباطی میان ما و منکر واقعیت عام، از طریق نمادهای مشترک و عام برقرار است و ما در حال بحث و جدال در مورد واقعیتی هستیم که بدو به عنوان موضوع بحث شناسایی شده است. ما هم اکنون

۱. عطف توجه به زبان به عنوان طرح مسئله‌ی اصلی.

محسوب می‌شوند که به نوبه‌ی خود به وسیله‌ی
هنجارها و ارزشها ساخته شده‌اند. مبنای انتقاد
اجتماعی در هدفی نهفته است که تکامل
اجتماعی به سمت آن حرکت می‌کند، نوعی
عقلانیت کلیت‌گرا که همه به یکسان در آن
مشارکت دارند؛ وضعیتی که در آن ارتباط
منحرف نمی‌شود، نوعی وضعیت کلامی مطلوب
که هابرماس سعی می‌کند طرح کلی آن را بدهد
(بعداً وضعیت کلامی مطلوب را پس از حصول
مقدمات بررسی خواهیم کرد)^(۴).

بدین ترتیب، راه حل هابرماس برای بحران
معرفتی مدرنیت در فصل یکی مانده به پایان
کتاب **گفتمان فلسفی مدرنیت**، آن است که
پارادایم دانش معطوف به هدف (مبتنی بر
عقلانیت ابزاری) را با مدلی جایگزین کنیم که
فرآیندهای درک و تفاهم بین سوژه‌هایی قادر
به کلام و کنش را توصیف می‌کند^(۵). سوژه،
ناپدید نمی‌شود، بلکه مرکزیت خود را از دست

می‌دهد^(۶) و به جای آن عقلانیت ارتباطی
می‌نشیند. عقل ارتباطی فرآیندی است که در
ظرف زمانی «همواره - قبلاً» جریان دارد^(۷). این
تم اصلی و جالب توجه هابرماس است. او وجود
را به نحوی اگزستانسیالیستی - هایدگری به
نفس حضور و رابطه داشتن تعریف می‌کند^(۸). اما
عناصر ثابت این ارتباط و عقلانیت ارتباطی
کدامند؟ کدام عوامل هابرماس را از فروافتادن
به نسبیت گادامری باز می‌دارد؟

آنچه به زندگی هویتی ارتباطی و اجتماعی

می‌بخشد، و عمده‌ی کنشهای ما را کنشهایی
اجتماعی می‌گرداند، فقط آن نیست که انسانها
با در نظر گرفتن ضمنی خواستها و امیال دیگران
به کار و کوشش مشغولند، بلکه به تأکید
هابرماس، اساساً ریشه در ارتباط متقابل انسانها
و هماهنگی شان در کار و فعالیتهای دیگر
دارد^(۸). ارتباط متقابل و هماهنگی با دیگران را
نمی‌توان براساس خواستهای شخصی پیش
برد؛ هنجارهایی باید برای تنظیم روابط وجود
داشته باشند که افراد را از خدشه دار ساختن
ارتباط و هماهنگی بر حذر دارد. این هنجارها
که افراد را از منافع شخصی و آنی دور می‌سازد
و آنان را در ارتباط با منافع کلی و مجرد دیگران
قرار می‌دهد، هنجارهای اخلاقی هستند^(۹). از
نظر هابرماس فیلسوف الزماً باید دیدگاه اخلاقی
را تبیین نماید و تا حد ممکن ادعای کلیت‌گرایی
آن را اثبات نماید^(۱۰). او بر نقش «رهایی بخشی»

۲. هابرماس در کتاب کنش ارتباطی با نقد فلسفه‌ی سوژه، مکتب
انتقادی را وارد مرحله‌ی نوبنی می‌کند که در آینده می‌تواند در
تغییر شرایط حاکم بر این و حرکت از این مکتب از نگرشهای پدیداری
هگلی به سوی چارچوبهای اگزستانسیالیستی شبه هایدگری
مؤثر باشد؛ چنان که این وضعیت در حال حاضر تا اندازه‌ی زیادی
خود را در تمایلات نسل سوم نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که هر
دو جناح فکری آلمان که حداقل پس از کانت بدین سوردوروی
هم قرار داشتند، اکنون فاصله‌ی محسوسی جز برخی تعصبات با
یکدیگر ندارد. در میان دست راستها گرایشهای رادیکال مانند
آنچه در نظرات هانا آرنت هویداست رسوخ کرده است و در میان
دست چپهای انتقادی، یأس عمومی متوجه فساد علاج‌ناپذیر
حوزه‌ی عمومی، گرایشهای رادیکال را تعدیل کرده است. نتیجه،
نوعی نارضایتی عمومی در هر دو جناح نسبت به شرایط موجود،
در عین پذیرفتن اینکه تقریباً «کاری از دست ما بر نمی‌آید» بوده
است.

جایگاه هابرماس در مکتب فرانکفورت

مقدمه

مکتب فرانکفورت از دیدگاه بنیانگذار آن، ماکس هورکهایمر، به مارکسیسمی اشاره دارد که بر نقش فعال شناخت تأکید می‌ورزد و نظریه‌ی تقلیدی یا نظریه‌ی بازتابی شناخت را رد می‌کند.^(۱) بر این مبنای نظریه‌ی چنان یک عمل مستقل توصیف شد؛ به عنوان عنصری انتقادی در ایجاد تحول و دگرگونی در جامعه و فرهنگ.^(۲) هورکهایمر و مارکوزه در مقالات خود در سال ۱۹۳۰ بر آنند که «مسئله، درک جهان نیست... بلکه تغییر آن است».^(۳) از نظر مکتب فرانکفورت واقعیت از طریق عمل هدفمندی خلق می‌شود که در جریان آن ذهن و عین به نحو دیالکتیکی به یکدیگر پیوند خورده و با هم متحد می‌شوند.^(۴) به لحاظ روش، هورکهایمر بر آن بود که حقیقت در سایه‌ی عمل صحیح رخ می‌نماید. حقیقت «لحظه‌ای» از عمل «صحیح» را تشکیل می‌دهد. اما چه چیزی عمل صحیح به شمار می‌رود؟ از نظر هورکهایمر عمل صحیح به معنای کنش مرتبط با منافع و علایق رهایی‌بخش است که به واسطه‌ی کلیت، جامعیت و اعتبار خود از منافع طبقاتی یا گروهی متمایز بودند.^(۵) هورکهایمر در مقاله‌ی «نظریه‌ی انتقادی و نظریه‌ی سنتی» میان دو رویکرد متقابل نظریه‌ی انتقادی و نظریه‌ی سنتی تمایز قایل می‌شود و از اولی دفاع می‌کند.^(۶) نظریه‌ی سنتی از نظر هورکهایمر چنان که در نظریات دکارت، تجربه‌گرایان انگلیسی و پدیدارشناسان هوسرلی منعکس است، گرایش به تجزیه‌ی شناخت از مقاصد عملی دارد.

←

نظریه‌ی اجتماعی دردست و پا کردن یک مبنای انتقادی تأکید دارد و عینیت علمی و پذیرش ویژگیهای موجود کارکردگرایی جامعه‌شناختی و نظریه‌ی کلان قرن نوزدهمی را رد می‌کند.^(۱) از نظر هابرماس مبحث اخلاق با این تفصیل، در جامعه‌شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به باور وی، شناخت زندگی اجتماعی بدون شناسایی نقش عنصر اخلاق در تنظیم روابط انسانها با یکدیگر امکان‌پذیر نیست.^(۲) از نظر هابرماس نیازها و منافع انسانها در طول تاریخ همواره همانند بوده‌اند، اما اینکه کدام بخش از این نیازها و علایق مقدم بر بقیه‌اند، امری متغیر و تاریخی است.^(۳) وی توضیح می‌دهد که تأویل نیازها و علایق بر مبنای هنجارهای اخلاقی انجام می‌شود. هنجارهای اخلاقی است که به افراد نشان می‌دهد چه نیازهایی را مقدم بدانند و آنها را در چه حد و میزانی جستجو کنند.^(۴) اعضای یک جامعه معمولاً از یک رشته هنجارهای اخلاقی پیروی می‌کنند. به طور کلی، هیچ فردی نیازها و علایقی را دنبال نمی‌کند که کنش متقابل و هماهنگی مطرح از عهده‌ی برآوردن آن بر نیاید. یوسف علی اباذری به این تشابه هابرماس و کانت تأکید می‌گذارد که وفاداری هر دو به ارزشهایی همچون «خود آیینی» و «بلوغ» و «حیثیت انسانی»، همبسته‌ی ناگزیر طرح فلسفی دفاع از عقل‌گرایی است. آنچه کانت را به هیوم و نقد معرفت‌نظری معطوف می‌دارد، پرسشهای حل‌نشده‌ی فلسفه

اخلاق بود^(۱۵). در مورد هابرماس نیز گفته اند که «طبق استدلال او، مقابله با نفوذ علم‌گرایی در فلسفه و دیگر عرصه‌های تفکر، شرط اساسی ادامه‌ی حرکت بشریت به سوی رهایی است»^(۱۶). به علاوه، دفاع انتقادی از عقل‌گرایی در هر دو مورد، به محدود ساختن معرفت علمی و تصدیق دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی منجر می‌شود. کانت، عقل عملی و معرفت مبتنی بر حکم یا قوه‌ی داوری را در کنار عقل نظری قرار می‌دهد و هابرماس نیز علوم هرمونیک و نظریه‌ی انتقادی را از عقل ابزاری و علوم تحلیلی - منطقی مجزا می‌سازد. پیگیری مضمون نقد معرفت هم در مورد کانت و هم در مورد هابرماس، متضمن اتخاذ «رهیافتی دیالکتیکی» است که بر وحدت و کثرت معرفت عقلانی تأکید دارد. از دید کانت هرگونه معرفت بشری، اعم از آنکه نظری باشد یا عملی مستلزم توجه عقلانی و عبور از صافی نقد است و اصول عقل نظری و عملی را باید به شیوه‌ای استعلایی از درون تجربه و شناخت بشری استنتاج کرد. این اصول به واقع شرایط عام و ضروری و پیشینی هر گونه تجربه ممکن‌اند^(۱۷).

هابرماس معتقد به وجود علایق بنیادین است که می‌توان بر مبنای آنها از عقل‌گرایی دفاع کرد. او هنجارهای اخلاقی را در حال تغییر می‌داند، اما سیری تکاملی در هنجارهای اخلاقی به سوی مجردتر شدن، عمومی‌تر شدن و کلیت‌گراتر شدن این هنجارها بازمی‌یابد^(۱۸).

در مقابل، نظریه‌ی انتقادی شناخت را به عنوان یک کل و با توجه به فرآیند عملی ادراک در نظر می‌گیرد.^(۷) علم سنتی - بورژوازی و پوزیتیویستی شناخت محض بود، نه کنش؛ در حالی که نظریه‌ی انتقادی بر پایه‌ی عمل هدفمند استوار است و اندیشه و علم را از هم متمایز نمی‌کند.^(۸) علم بورژوازی، به ویژه علوم اجتماعی به نحوی سازمان‌یافته در پیوند تنگاتنگ با نظارت فنی، سلطه تکنولوژیک و عقلانیت ابزاری قرار داشت. از نظر هورکهایمر تنها در یک دنیای عاری از شی‌زدگی و عقلانیت است که امکان پیش‌بینی درباره‌ی اصول و مبانی علم پوزیتیو میسر است.^(۹)

اهالی مکتب فرانکفورت حمله به پوزیتیویسم و علم فارغ از ارزش و عمل را بهانه قرار دادند و حمله‌ی سراسری را علیه مواضع خرد ابزاری آغاز کردند. از نظر آنها در دیدگاه پوزیتیو، جامعه دستاوردی انسانی تلقی نمی‌شود، بلکه واقعیتی خارجی است که با قوانینی به استحکام قوانین طبیعت اداره می‌شود. ما می‌توانیم به شیوه‌ای فنی از دانش خود استفاده کنیم، و این یا آن جریان را تغییر دهیم، اما نمی‌توانیم تغییری بنیادین در زمینه‌ی اهداف پدید آوریم. روی هم رفته، باید خود را با چیزها همان طور که هستند سازگار کنیم.^(۱۰) اصطلاح ابزاری در مفهوم خرد ابزاری دارای دو بعد است: شیوه‌ای برای نگاه کردن به جهان و شیوه‌ای برای نگاه کردن به معرفت نظری؛^(۱۱) در واقع دو حوزه‌ی مورد بررسی در این مقوله یکی بعد هستی‌شناختی این مفهوم است و دیگری بعد معرفت‌شناسی آن. ابزاری دیدن جهان نگاه کردن به اجزای آن همچون ابزار و وسایلی است که با استفاده از آن می‌توانیم مقاصد خود را تحقق بخشیم.^(۱۲) همچنین خرد ابزاری منحصرأ به مقاصد عملی می‌پردازد. ویژگی خرد ابزاری آن است که امر واقع و ارزش را از هم جدا می‌کند.^(۱۳) به قول ریکیک کرایب، علم می‌تواند معرفت لازم را برای تولید

←

سیخهای برقی در اختیار ما بگذارد؛ دیگر به علم مربوط نیست که ما از این وسیله برای مهار گله‌ی گاو استفاده کنیم یا شکنجه کردن مردم. غالباً در دموکراسیهای غربی بحث شده است که علم می‌تواند مؤثرترین وسیله را برای رسیدن به هدف در اختیار ما قرار دهد، اما در مورد هدف باید دیگران تصمیم بگیرند، و این دیگران نمایندگان مردم‌اند که به شیوه‌ای دموکراتیک انتخاب شده‌اند.^(۱۴)

مسئله خرد ابزاری، باعث شد تا بالاخره اعضای مکتب فرانکفورت رود روی مارکس بایستند، چرا که مارکس، از نظر آنان، ابزاری بودن علوم طبیعی را پذیرفته بود و آن را به جامعه نیز تعمیم داده بود. در این دیدگاه کل‌گرا جامعه به مثابه‌ی چیزی غیر از محصول انسانی تصویر می‌شود، و در واقع بیشتر تولیدکننده‌ی انسانهاست.^(۱۵) کتاب دیالکتیک روشنگری پیوند کمی با مارکسیسم داشت. هورکهایمر در سالهای پس از جنگ مارکسیسم را کلاً رها کرد. آدرنو نیز مفهوم کلیت و جامعیت را رد کرد و آنها را صرفاً «کلید» کشف حقیقت دانست و تصریح کرد که «کل حقیقت ندارد».^(۱۶) پس از جنگ در چهارچوب مکتب فرانکفورت اغلب جوامع سرمایه‌داری به عنوان نظامهای بسته و بدون راه فراری در نظر گرفته می‌شدند که هر گونه مخالفت در درون آن جذب و مستحیل می‌شود. تمامی اشکال ارتباط تک‌گویانه و یک طرفه شده‌اند.^(۱۷) مکتب فرانکفورت بیشتر از آنکه ضد سرمایه‌داری باشد، ضد مدرنیت است.^(۱۸) نظریه‌ی انتقادی، سعی دارد تا «نقد اقتصاد سیاسی» مارکس را به «نقد عقل ابزاری» متحول سازد.^(۱۹)

مکتب فرانکفورت در زمینه‌ی اجتماعی‌ای ظهور کرد که سالها بعد مارکسیستهای فرانسه در جریان شکست جنبش دانشجویی مه ۱۹۶۸ به آن رسیدند. امواج انقلابی پدید آمده به دنبال جنگ جهانی اول، به ضرب اردوگاه‌های کار اجباری و یاسودای نان و کره فروکش

←

این هنجارهای اخلاقی ریشه در «علاقه شناختی» عام انسانها دارند؛ علاقه مربوط به نوع روابط انسانها با دیگر چیزها و یکدیگر. از نظر هابرماس همه‌ی ما به صرف این واقعیت که اعضای جامعه‌ی بشری هستیم در علاقه مورد بحث او سهیم هستیم. این علاقه پیش‌نیاز هر نوع ارتباط و پیش شرط بشر بودن ماست.

هابرماس سه نوع نظریه را بر اساس سه نوع علاقه شناختی تقسیم‌بندی می‌کند. منظورش از به کارگیری مفهوم علاقه شناختی این است که ما همواره برای مقصود خاصی دانش خود را تکامل می‌بخشیم^(۱۹). از نظر هابرماس فقط کار نیست که انسانها را از حیوانات متمایز می‌کند و ما را قادر می‌سازد محیط خود را تغییر دهیم، بلکه زبان نیز هست که توانایی کاربرد نشانه‌ها برای ارتباط برقرار کردن است^(۲۰).

علاقه فنی، که همان علاقه به چیرگی بر فرآیندهای طبیعی و کنترل آنها و بهره‌گیری از آنها به نفع خودمان است، ناشی از کار هستند. این علاقه باعث شکل‌گیری چیزی می‌شود که هابرماس آن را «علوم تجربی - تحلیلی» می‌نامد که مبتنی بر عقلانیت ابزاری هستند^(۲۱).

هر یک از علاقه از طریق چیزی که هابرماس «رسانه» (قلمرو عملی شدن علاقه) می‌نامد بسط می‌یابد. علاقه فنی ریشه در کار دارد و از طریق آن بسط پیدا می‌کند. مشکل خرد ابزاری از نظر هابرماس آن نیست که این رشته از دانش، فی‌نفسه نادرست است یا به سلطه منتهی

می شود، بلکه این است که در جوامع مدرن بر سایر شکل‌های دانش اولویت پیدا کرده است.

دومین وسیله‌ای که انسانها با استفاده از آن محیط خود را تغییر می دهند زبان است که به گفته‌ی هابرماس باعث شکل‌گیری «علاقه‌ی عملی» می شود، و این مقوله نیز به پدید آمدن «علوم هرمنوتیک» منجر می گردد. «علاقه‌ی عملی به کنش متقابل انسان می پردازد. به تناسب، علم هرمنوتیک به مفهوم بخشیدن به چیزی که مردم می گویند و فکر می کنند و ارتباط آن با کنشهای آنها می پردازد. «علاقه‌ی عملی با رسانه‌ی کنش متقابل بسط پیدا می کند. یکی از مضامین محوری مورد توجه هابرماس در موضوع «علاقه‌ی عملی و کنش متقابل، نحوه‌ی منحرف شدن و گمراه شدن کنش متقابل به وسیله‌ی ساختارهای اجتماعی است؛ ممکن است مردم در فهم متقابل یکدیگر دچار خطا شوند، آنها می توانند منظم‌اً گمراه شوند، آلت دست قرار گیرند، و به گونه‌ای نظام یافته کور باشند. هابرماس مدعی است که در کار گادامر چنین انحرافی قابل فهم نیست»^(۲۲).

از نظر هابرماس «علاقه‌ی عملی باعث شکل‌گیری نوع سومی از «علاقه‌ی عملی» می شود که او آن را «علاقه‌ی رهایی بخش»^۳ می نامد. این «علاقه‌ی عملی» نیز با زبان پیوند دارد، و کنش متقابل و ارتباط را از عناصر منحرف‌کننده‌ی آنها رهایی

می‌کند، استیلا‌ی خردکننده‌ی استالین و فراموشی آرمانهای انقلاب روسیه و بالاخره ظهور هیتلر زمینه‌های ناب ایجاد مکتب فرانکفورت با انگیزه‌های قوی انتقادی نه تنها علیه سرمایه‌داری، بلکه با دیدی بازتر علیه تقریباً کلکسیون کاملی از آسیب‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که همگی از نظر اعضا، برخاسته از مدرنیت اجتماعی بود.

در جوامع مدرن صنعتی، مردم افرادی تک‌افتاده یا توده‌ای بی‌شکل تلقی می‌شوند، اما در هر دو این تلقیها همه‌ی چیزهای خوب برای فردیت از میان رفته‌اند. دنیای مدرن نوعی برهوت معنوی تلقی می‌شود. هرگونه معمایی از زندگی رخت برمی‌بندد، و مردم در دنیایی که قادر به درک آن نیستند، تهی و روحیه‌ی باخته‌اند.^(۲۰) دنیای اجتماعی به یک هیولای الکترونیک تبدیل شده است که با خوردن اعضای خود تغذیه می‌کند و هرگونه مقاومتی را تحت کنترل درمی‌آورد و جذب می‌کند.^(۲۱)

مقوله‌ی رهایی در کتاب «دیالکتیک روشننگری» بی‌اندازه مسئله‌ساز شد. آدرنو و هورکهایمر ناکامی شکست انقلاب پرولتری در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته را نتیجه‌ی فرهنگ توده‌ای سازشگر و اعمال نظارت بر خود آگاهی از طریق «صنعت فرهنگ» می‌دانستند. آدرنو و هورکهایمر به تبعیت از وبر استدلال نمودند که فرهنگ غربی تحت سلطه‌ی عقلانیت ابزاری قرار دارد که هدف آن کنترل اعمال انسانها و جامعه از طریق علم و تکنولوژی غیرانسانی است. سؤال آنان این بود که چگونه آرمانهای عصر روشننگری نظیر آزادی، عدالت، استقلال فرد به دنیای اجتماعی‌ای منتهی شد که ساختار آن در چهارچوب و قالبهای مصالحه، سازشگری، نظامهای توتالیتری فاشیسم و کمونیسم و جهان از خود بیگانه و آشفته‌ی سرمایه‌داری مدرن شکل گرفت و نهایتاً سر از این قبیل نظامها درآورد؟ پاسخ این سؤال در

←

تنش درونی عقل‌گرایی عصر روشنگری، بین آرمانهای جهانی علم و اهداف پوزیتیویستی، کمیت‌گرا و پراگماتیستی علم نهفته است. این تنش‌ها در روند تکامل جامعه‌ی بورژوازی به خوبی منعکس گشته است: تأثیری که اصول حسابداری و سیستمی کردن امور و پدیده‌ها به دنبال داشته‌اند عبارتند از: عقلانی کردن فرهنگ، تبدیل کردن علم و عقل به ابزار سلطه تکنولوژیک که نشانه‌ی افول فرد مستقل به شمار می‌روند.^(۲۳) به گفته‌ی آدرنو در روزگار گسترش سرمایه‌داری پس از جنگ، جامعه معنای سلطه‌ی اشیاء بر اعمال انسانی را پیدا کرد، لذا گرچه جامعه به نوعی محصول و فرآورده‌ی فعالیت انسان به شمار می‌رود، لیک روند تکامل تاریخ آن مانع می‌گردد که اشخاص (سوژه‌ها) نسبت به خود به عنوان اشخاص (سوژه‌ها) آگاهی یابند. آدرنو ناامیدانه می‌گوید:

«در ریشخند به تمام امیدهای فلسفه، ذهن و عین نهایتاً با هم به مصالحه و آشتی رسیدند. این واقعیت که انسانها حیات خود را مدیون چیزهایی هستند که بر ایشان انجام می‌گیرد، مؤید فرآیند مذکور است... توسل انبوه به انواع امکانات تفریحی و سرگرمی، ورزش، تبلیغات سرسام‌آور، بت‌واره شدن کالاهای مصرفی همگی عوارض و پیامدهای این جریان هستند. ملاطی که زمانی ایدئولوژیها آن را فراهم می‌ساختند، اکنون توسط این پدیده‌ها فراهم می‌شود که از یک سو نهادهای انبوه اجتماعی و از سوی دیگر قوام روانشناختی انسانها را حفظ می‌کنند.»^(۲۳)

مکتب فرانکفورت مشحون از یک نوستالژی نسبت به دوران سرمایه‌داری اولیه است که در مقابل نفی فرد در دنیای مدرن، دورانی از فردگرایی واقعی به شمار می‌رود.^(۲۴) در این دوره یک اثر هنری می‌توانست از طریق کمال و هماهنگی فرم، تصویری درباره‌ی تبدیل

←

می‌بخشد. این علاقه باعث ظهور علوم انتقادی می‌شود که از نظر هابرماس الگوی آن روانکاوی است؛ و در توانایی ما برای فکر و عمل خودآگاهانه، خردورزی و تصمیم‌گیری بر مبنای واقعیاتی که در وضعیتی معین شناخته شده‌اند، و قوانین اجتماعاً پذیرفته شده‌ی کنش متقابل ریشه دارد. انحراف هنگامی بروز می‌کند که واقعیات یک موقعیت معین بر بعضی شرکت‌کنندگان یا همه‌ی آنها پوشیده است، و نیز هنگامی که قوانین به طریقی مانع از مشارکت کامل مردم در فرآیند تصمیم‌گیری می‌شوند. رسانه‌ای که این علاقه از طریق آن بسط پیدا می‌کند قدرت است. مبارزه‌ای که در کلیه نهادهای اجتماعی حضور دارد، و هدف نهایی آن مشارکت برابر کلیه‌ی افراد ذریبط در فرآیند تصمیم‌گیری است.

هابرماس در کتاب نظریه‌ی کنش ارتباطی براساس عقلانیت انتقادی بر آن می‌شود که عقلانیت، آرمانی نیست که از آسمان افتاده باشد، بلکه در خود زبان ماست، و در بردارنده‌ی نوعی نظام اجتماعی فراگیر و دموکراتیک است که هدفش رسیدن به توافق است، نه اعمال سلطه^(۲۳). براساس این مفهوم نوین و فراگیر از عقلانیت، نوعی اخلاقیات فراگیر، مورد توجه هابرماس است. هابرماس در پی پاسخگویی به این سؤال است که چگونه می‌توانیم حتی تصور علم اخلاق را بکنیم که در مقیاسی فراگیر بر انواع گوناگون شیوه‌های زندگی بشر قابل

اعمال باشد؟^(۲۴)

هابرماس در کتاب مذکور برای بنای این دستگاه اخلاقی، میان دو عنصر تحلیلی نوع فعالیت انسانی، یعنی کنش عقلانی معطوف به هدف و کنش متقابل اجتماعی تمایز قایل می‌شود؛ منظور هابرماس از کنش عقلانی معطوف به هدف، تمیز میان کنش ابزاری و استراتژیک است. کنش ابزاری، کنش یک فرد در محاسبه عقلایی روابط میان وسایل و اهداف را گویند. کنش استراتژیک، شامل کنش گروهی افراد به صورت یک همکاری عقلایی هدفمند و به سمت اهداف است. هدف هر دو کنش سلطه بر ابزار و جستجوی منافع است. در مقابل کنش عقلانی معطوف به هدف توجه هابرماس بیشتر به کنش ارتباطی معطوف است؛^(۲۵) کنش ارتباطی عبارتست از کنشهایی که نمایندگان آن با یکدیگر همکاری می‌کنند، اما نه از طریق محاسباتی که نفع شخصی را در نظر دارد، بلکه از طریق کنشی که منجر به تفاهم می‌شود. در کنش ارتباطی افراد موفقیت خودی را در نظر نمی‌گیرند و به دنبال اهدافی هستند تا کنشهای خود را در وضعیتی مشترک هماهنگ کنند^(۲۶). در حالی که مقصود از کنش عقلانی معطوف به هدف رسیدن به مقصود کنشگر است، غایت کنش ارتباطی، دستیابی به نوعی تفاهم ارتباطی است. نکته کلیدی هابرماس که نظام اخلاقی او را از دستگاه مارکس جدا می‌کند همین کنش ارتباطی است، نه کنش عقلانی معطوف به هدف.

واقعیت موجود عرضه کند و در تقابل با نابسامانی و فلاکت موجود قرار گیرد و پرتوی انتقادی بیفکند.^(۲۵) به موازات تکامل جوامع توتالیتر مدرن، این کارکرد هنر از بین می‌رود. جوامع مدرن اصرار دارند که از هماهنگی لازم برخوردارند.^(۲۶) از نظر مکتب فرانکفورت، اکنون کارکرد انتقادی هنر در هر آن چیزی است که این هماهنگی مفروض را به مبارزه می‌طلبد، ما را به فکر وامی‌دارد، و فهم آن دشوار است.^(۲۷)

از دیدگاه مکتب فرانکفورت نظام سرمایه‌داری بیش از پیش به صورت جریانی متمرکز درآمده و ساختار اجتماعی آن مرتباً ریزتر و مجزاتر گردیده است.^(۲۸) در اوایل سرمایه‌داری طبقات بورژوازی «حوزه عمومی» را به صورت نهادها و تأسیسات مستقل و مجزا از دولت گسترش دهند و از طریق آنها امور اقتصادی و فعالیتهای تجاری خود را هدایت نموده و فرهنگ خود را سازمان‌دهی کردند. لیکن با گسترش سیاست متمرکز، ایدئولوژیهای جمع‌گرایی ظهور می‌کنند که بر هم‌نوایی و هماهنگی با نظام اجتماعی تأکید دارند؛ حوزه عمومی بدین‌سان از فعالیت می‌افتد و فرد مستقل محومی شود.^(۲۹) در این فرآیند نقش عقل ابزاری که حول محور تکنولوژی و بوروکراسی متمرکز گردیده بسی خطیر است.^(۳۰) گسترش عقلانیت ابزاری رابطه‌ی بین افراد را به نحوی فزاینده به رابطه‌ی بین اشیاء تقلیل می‌دهد.^(۳۱)

ظهور حکومت‌های توتالیتر، هورکهایمر را بر آن داشت تا استدلال کند که گرایش تاریخی جامعه‌ی مدرن به سمت تمرکزگرایی رو به رشد و ذره‌گرایی است؛ نهادها و مؤسسات اجتماعی و سیاسی، که لازمه و جزء لاینفک جامعه دموکراتیک محسوب می‌شوند، به نحو فزاینده‌ای استقلال خود را از دست می‌دهند. رشد فزاینده و اجتناب‌ناپذیر دیوانسالاری، ارتش در حال گسترش متخصصین فنی، استحاله‌ی دانش و شناخت

←

به صورت کلاسی که باید در جهت منافع نظم اجتماعی به کار گرفته شود، تمام اینها دست به دست هم داده است و به طور جدی نقش مستقل روشنفکران را رو به تحلیل می‌برند. طبقه نسبتاً آزاد و مستقل روشنفکران همزمان با استحاله شدن روشنفکران از سوی نهادها و تأسیسات متمرکز و دیوانسالار دولتی، به صورت یک معضل جدی درمی‌آید.^(۳۲) ما نه‌ایم در مقاله‌ی «مشکل طبقه روشنفکر» نوشت: «با افول طبقات متوسط مستقل که نوع کهن تری از قشر روشنفکری نسبتاً ناوابسته از آن... نیرو می‌گرفت، تحقیق و تفحص آزاد در حال از دست دادن پایگاه اجتماعی خود است. هیچ قشر دیگر یا برنامه‌ی جایگزینی برای تضمین تداوم حیات متقدمین مستقل و غیرمتعهد به وجود نیامده است.»^(۳۳)

مکتب انتقادی از فروید نیز متأثر بود، خصوصاً شخص فروید در کتابی که توسط آدرنو و سایرین تألیف شد شرکت داشت و شخصیت اقتدارطلب را با آنها مورد بررسی قرار داد. نظریه پردازان انتقادی تحت تأثیر فروید به درکی از آسیب‌شناسی روانی و همچنین به امکانات آزادسازی روانی دست یافتند.^(۳۴) کتاب شخصیت اقتدارطلب^(۳۵) بر آن است که سلطه‌گری مستلزم نوعی ساختار شخصیتی خاص است. شخصیتی که نه تنها سلطه‌پذیر است، بلکه عملاً آن را جستجو می‌کند.^(۳۶) این کتاب به والدینی که بر فرزندان خود روشهای خشک و خشن انضباطی اعمال می‌کنند می‌پردازد. این قبیل پدر و مادرها عشق و حمایت خود را از کودکانشان منوط به اطاعت بی‌قید و شرط آنان می‌کنند تا بر مبادلات عاطفی در بند جداییهای پایگاهی بوده و نسبت به کسانی که از پایگاه‌های پایین‌تری برخوردارند با تحقیر و نگاه استعمارگرانه برخورد می‌کنند.^(۳۷) وابستگی کودکان به والدین خود مانع از آن می‌گردد که کودک دست به نافرمانی بزند و یا در مورد درستی راه پدر و مادر تردیدی به خود راه بدهد.^(۳۸)

←

کنش ارتباطی است که بنیاد حیات اجتماعی را پی می‌ریزد. همچنان که مارکس توجه خود را به کار آزاد و خلاق معطوف داشته بود، هابرماس نیز بر ارتباطی آزاد که از صورت طبیعی خارج نشده و در شرایط اجبار پدید نیامده باشد، تأکید دارد^(۳۷). هابرماس در این تأکید به کنش ارتباطی از فلسفه نوین آلمان که به شدت هگلی و اگزیستانسیالیستی شده است متأثر گردیده. خصوصاً میان مباحث کنش ارتباطی در اندیشه‌های او و موضوع گفت‌مان در اندیشه مارتین هایدگر، قرابتی مشاهده می‌شود.

هابرماس همچنین در پی یافتن منابع ساختاری بود که آزادی را از کنش ارتباطی سلب می‌کنند. هابرماس میان زیست جهان (جهان سطح خردی که در آن «کنشگران ضمن ارتباط با یکدیگر، در مورد امور مختلف به تفاهم می‌رسند) و نظام اجتماعی کلان و خرده نظامهای آن، تمایز قایل می‌شود. از نظر او، عقلانیت هر یک را نیز باید جداگانه بررسی نمود. از نظر او در حالی که عقلانیت اجتماعی مستلزم نهادمندی یک نظام هنجاربخش است، عقلانیت زیست جهان تحت هدایت توافقیهای مبتنی بر هنجارها نیستند، بلکه مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر توافقیهایی اند که از رهگذر تفاهم ارتباطی به دست می‌آیند. از نظر او در جهان معاصر عقلانیت نظام به طرز نامتوازی رشد کرده است، چرا که نظام اجتماعی سریعتر از زیست جهان عقلانی شده است. در نتیجه،

زیست جهان تحت چیرگی یک نظام اجتماعی عقلانی شده درآمده است. بر اثر همین امر، به قول او زیست جهان بیش از پیش بی مایه گشته است. به نظر هابرماس راه حل این قضیه در رهایی زیست جهان از چنگ «استعمار» نظام اجتماعی نهفته است، تا از این طریق، زیست جهان بتواند به شیوه مناسب خود (تفاهم ارتباطی آزادانه) عقلانی گردد.

هابرماس برای حل این معضل چشم به علم انتقادی دارد که پس از آسیب شناسی، نقش حلال مشکل داشته باشد. این مبنای اخلاقی هابرماس و نوع نگاهش به جهان است که باعث می شود تا روانکاوی را الگوی علم انتقادی تلقی کند، چون سعی می کند فرآیندهای ناخود آگاهی را بر بیمار آشکار سازد که تعیین کننده کنشهای او است و آنها را تحت نوع کنترل خود آگاهانه در می آورد، به نحوی که در پایان به برقراری رابطه ای برابر بین بیمار و روانکاو منتهی می شود (۲۸). فروید به ما نشان می دهد که کار نهادهای اجتماعی نه تنها تسهیل و حفظ تولید اقتصادی است، بلکه سرکوب امیالی است که زندگی اجتماعی را امکان ناپذیر خواهند کرد. هابرماس نیز مانند مارکوزه معتقد است که میزان سرکوب در جوامع مختلف متفاوت است. روند تکاملی روبه سوی سرکوب و انحراف کمتر دارد، و در تلاش به منظور دنبال کردن این موضوع، باز هم الگوی تکامل فردی را به کار می گیرد. او در سه عرصه به این مسئله

کودک سرکشی خود را به گروه های خارجی و معمولاً دارای پایگاه های پست تر از پایگاه والدین خود انتقال می دهند. (۳۹) سازمان شخصیتی کودک از بیم نیروهای سرکش خود با احساس و لزوم واپس زدگی جدی آنها دارای سازمانی خشک و بی روح می شود و نسبت به ارزش و رفتار غیرارادی گرایش سرزنشی و اخلاقی از خود نشان می دهد. روابط شخصی در نظر او با توجه به قدرت شکل می گیرد. (۴۰) ویژگیهای شخصیت اقتدارطلب حاکی از دفاع شخصی در برابر سرکشیهای دوران طفولیت اوست که به واسطه قدرت سرکوب شده؛ دفاع اساسی عبارتست از فرافکنی نیروهای درونی به سوی گروه های بیرونی. (۴۱) چنین شخصیتهایی هم می توانند نسبت به افراد زیر دست تسلط جو، و هم نسبت به افراد برتر و قوی تر خود را تابع نشان دهند. به علاوه اشخاص اقتدارطلب می توانند نسبت به هر گروه اقلیت و پست پیشداوریهای منفی داشته باشند. در واقع اغلب گرایشهای نژادپرست و قوم مدارانه ریشه در ویژگیهای شخصیت اقتدارطلب دارد. باید انتظار داشته باشیم که این گرایشها با گرایشهای دیگر، فی المثل نسبت به مسائل سیاسی - اقتصادی، قدرت، اطاعت، امور جنسی، و غیره همراه گردد. (۴۲)

به ویژه دیدگاه فروید این بود که تمدن به سرکوب بستگی دارد، و لذا ضرورتاً متضمن رنج است. اگر ما سعی می کردیم همه امیال خود را، اعم از جنسی و غیرجنسی، به محض بروز آنها ارضاء کنیم، جامعه و تمدن و فرهنگ یک شبه نابود می شدند. (۴۳) فروید سطح سرکوب را برای کلیه ی جوامع یکسان می دید. این در حالیست که مارکوزه در مقابل، بر آن بود که این سطح می تواند برای جوامع مختلف متفاوت باشد. (۴۴) در مراحل اولیه ی سرمایه داری، درجه ی بالایی از سرکوب لازم بود تا تضمین شود که مردم بیشتر توان خود را صرف کار کردن می کنند، و سود به جای آنکه مصرف

←

شود دوباره سرمایه‌گذاری می‌شود. معدودی از امیال اجازه پیدا می‌کنند وارد حوزه‌ی خودآگاهی شوند، و کانون لذت‌آفرین بدن به اندامهای جنسی محدود می‌شود. (۲۵)

امارشدنیروهای مولد در مراحل آخر سرمایه‌داری به معنای آن است که چنین درجه‌ی بالایی از سرکوب دیگر ضرورت ندارد. نوعی «آلت‌زدایی شدن»^۱ جهان رخ می‌دهد به نحوی که ما دیگر اشیاء را از زاویه‌ی لذتی که به ما می‌دهند می‌نگریم، و نه از منظر کاربردهای عملی آنها. در چنین وضعیتی کل بدن شهوانی می‌شود. اما نظام نیز قادر است با دستکاری کردن این تمایل خود را حفظ کند و این کار را به طریقی انجام می‌دهد که مارکوزه آن را «تصعیدزدایی سرکوب‌گرانه»^۲ می‌نامد. تصعید متضمن سرکوب یک میل و جهت‌دادن انرژی به سمتی دیگر است. تصعیدزدایی سرکوب‌گرانه مارا تشویق می‌کند میل خود را به طریقی ارضاء کنیم که برای نظام سودمند است. (۴۶)

در نظر مارکوزه دوران اولیه‌ی سرمایه‌داری علاوه بر دوره‌ی سرکوب اولیه، همچنین دوران فردگرایی نیز به شمار می‌رود. دورانی که طی آن مردان شخصیت‌های نیرومندی پیدا کردند، برای خودشان تصمیم‌گیری کردند، و نسبت به جهان نگرشهای انتقادی اتخاذ نمودند. در نتیجه، شخصیت خصوصی نیرومند، دومین بعد فرهنگ است که از نظر مارکوزه در جامعه مدرن با گسترش سرمایه‌داری مستحیل شده است. (۴۷) تصور بر این است که این قبیل شخصیت‌های نیرومند و مستقل مستلزم وجود پدری نیرومند و مستقل هستند که پسر می‌تواند او را الگوی نقشی خود سازد. و در فرآیند تکامل شخصی، خود را با او همسان کند و با او بیچنگد. پایه‌ای‌ترین تعارض، تعارض اودیپی است که طی آن

1. De - Instrumentalization.
2. Repressive De - Sublimation.

←

می‌پردازد؛ استقلال و خود مختاری فزاینده‌ی شخصیت، افزایش توانایی انجام دادن داوریه‌های اخلاقی و عمل کردن بر اساس آنها، و کلیت‌گرایی رشد‌یابنده‌ی نظام‌های اخلاقی و حقوقی (۲۹).

پیامد دستیابی هابرماس به چنین چهارچوب اخلاقی کلیت‌گرایی از آنجا که با این ادعا مطرح می‌شود که برای همه قابل قبول است، تمهیدی برای نجات مدرنیت فرهنگی و آوانگارد است که به موجب آن اخلاق باید بر زمینه‌های عقلانی استعلایی (شبه‌استعلایی) ساخته شود، نه بر مبنای سنت که همواره مورد سؤال است. همچنین این داعیه مآلاً به معنای آن است که هابرماس با پسامدرنیستها که امکان ایجاد یک اخلاق فراگیر را نقد و حتی تقبیح می‌کنند نیز رودررو می‌شود (۳۰). هابرماس در گفتمان فلسفی مدرنیت از گونه‌های آوانگارد از هنر معاصر که واجد توان بالقوه‌ی رهایی بخشی هستند به دفاع برمی‌خیزد؛ او هنر را با عقلانیت تفاهمی، اخلاقیات و رهایی بخشی پیوند می‌زند (۳۱). حملات وی به هنر بدون اهداف اخلاقی توسط همکارش آلبرشت ولمر گسترش یافت و به حمله‌ای سراسری علیه تمام عرصه‌های هنر پسامدرن تبدیل شد (۳۲).

هابرماس ضمن تأکید بر تمایز قاطع میان پروژه‌ی فرهنگی مدرنیت و پروژه‌ی اجتماعی - فلسفی آن معتقد است که ریشه نارضایتیها از پیامدهای مدرنیت، در واکنش‌های عمیق علیه فرآیند مدرنیت اجتماعی نهفته است. پروژه‌ی

اجتماعی مدرنیت با عقلانیت خاص موسوم به «عقلانیت نظام اجتماعی»، روز به روز در سایر حوزه‌های زندگی انسانی رسوخ کرده است. عقلانیت اقتصادی و بوروکراتیک حاکم بر پروژه‌ی مدرنیت اجتماعی به معیارهای عقلانیت تفاهمی یا «عقلانیت زیست جهان» حمله ور شده است و عرصه را به روی آنها تنگ ساخته است. هابرماس این روند تبعیت زیست جهان از جازمهای نظام اجتماعی را عامل اختلال در ساخت ارتباطی زندگی روزمره می‌داند. آنچه پروژه‌ی فرهنگی مدرنیت را برای هابرماس قابل دفاع می‌کند، این است که در پروژه‌ی مدرنیت فرهنگی سرگشتگیها و حیرتهای جدی نهفته است که انگیزه‌هایی برای شک و تردید در پروژه‌ی مدرنیت اجتماعی پدید می‌آورد^(۳۳). از جمله‌ی رسالتهای هنرمدرن، تردید در نمادهای نارسای نظام اجتماعی مدرن و شکستن صفهاست. در واقع، سرگشتگیهای هنرمدرن انعکاسی آگاهانه از انهدام روابط و سرگشتگیهای صحنه‌ی اجتماعی مدرنیت و بازتاب عقلانیت نارسا و عقیم‌ابزاری است که به کت روابط انسانی فرو رفته است. نکته‌ای که معمولاً مورد توجه غالب تحلیل‌گران قرار نمی‌گیرد، آن است که دفاع هابرماس از مدرنیت به معنای دفاع از پروژه‌ی فرهنگی مدرنیت و نوعی هنرمدرن است که به عقیده‌ی وی ضمن ارائه نتایج شناختی می‌تواند روشنگر شرایط در زیست جهان نیز باشد^(۳۴). از نظر هابرماس

پدر و پسر، نخست بر سر تملک مادر با یکدیگر جدال می‌کنند. پدر به این دلیل که بالغ و نیرومندتر است برنده می‌شود. به موازات تکامل سرمایه‌داری و تبدیل آن به نگاه‌های بزرگ همراه با یک دولت متمرکز، هم نقش خانواده و هم قدرت درونی و بیرونی پدر کاهش می‌یابد.^(۴۸) افول نقش خانواده کاملاً مشهود و مستند است؛ در وهله‌ی اول از طریق سپردن کارکرد آموزشی به دولت و سپس با از دست دادن نقش تولیدی خود و نظایر آن.^(۴۹) این جریان با جستجوی پسر برای یافتن مبانی دیگری برای همسان کردن خود در مدرسه و استقلال اقتصادی سریع‌تر او تقویت می‌شود. وی به زودی ضعف پدر را درک می‌کند، و نبردی که شخصیت او از دل آن شکل می‌گرفت یا اساساً اتفاق نمی‌افتد یا به شکلی ضعیف اتفاق می‌افتد.^(۵۰) مدرنیت در این مرحله شخصیتی خود شیفته و ضعیف ایجاد می‌کند که آکنده از اضطراب است و برای همسان شدن، الگوهای نیرومندی را جستجو می‌کند. چون این الگو را دیگر نمی‌توان در خانه پیدا کرد، باید در دنیای خارج به جستجوی آن برآمد. چنین کسی می‌تواند یک ستاره‌ی موسیقی و یا یک شخصیت ورزشی باشد، اما در حالی بدتر می‌تواند یک رهبر سیاسی نیرومند (یک هیتلر یا استالین) یا یک حزب سیاسی نیرومند باشد.^(۵۱) این گونه، کتاب شخصیت اقتدار طلب به ویژه به بررسی رابطه‌ی میان ساختار شخصیت و حمایتی می‌پردازد که در اختیار جنبشهای توده‌ای و غیرعقلانی فاشیسم قرار می‌گیرد.^(۵۲)

مکتب انتقادی نسبت به الزامهای فرهنگی بدبین بود و هر چند مردم را تحت نظارت آن و آلوده به آگاهیهای کاذب می‌داند، در عین حال معتقد است نیرویی مشابه لیبیدوی فرویدی (انرژی جنسی به معنای عام) به آنها اعطا شده که سرچشمه‌های بنیادی عمل خلاقانه را برای آنها فراهم می‌سازد تا با این عمل بتوانند صورتهای

←

عمده هژمونی و سلطه را براندازند. (۵۳) آنان متأثر از «گرامشی» بر آن بودند که سلطه در دنیای جدید بیشتر جنبه‌ی فرهنگی دارد. مصنوعات فرهنگی از نظر آنان به دو دلیل نگران کننده‌اند؛ (۵۴) یکی آنکه درحد انبوه می‌نگرد و در آن خلاقیت تک تک افراد مد نظر نیست و دوم آنکه جنبه تسکینی و سرکوب کننده دارند.

نظریه پردازان انتقادی، فرهنگ مدرن را صنعت فرهنگی نام می‌نهند که جهت داده شده، غیرخودجوش، چیزواره شده، ساختگی و بالاخره دروغین است. (۵۵) مکتب انتقادی اصطلاح ایدئولوژی و مشروع سازی (خصوصاً در ترمینولوژی هابرماس) را برای اشاره به نظامهای فکری دروغین و مخدوش کننده‌ای به کار می‌گیرد که نخبگان آن را تولید می‌کنند. (۵۶) این چنین است که از نظر ایشان نظارت بر افراد آن چنان کامل شده که دیگر نیازی به اقدام عمدی رهبران نیست. دیگر کنشگران تصویری از دنیایی ایده آل ندارند و پذیرفته‌اند که باید همین باشد که هست. (۵۷) آنها دانش را نیز در جهان مدرن صنعت دانش نام می‌نهند که وظیفه آن مطالعه‌ی ساختارهای سرکوبگر است. (۵۸) از نظر آنان صنعت دانش گرایشی به آن دارد که جهان اجتماعی را به چیزواره‌ای در نزد انسانها بدل سازد. اثبات گرایی کنشگران را نادیده می‌انگارد و آنها را تا حد موجودات منفعل و تحت تأثیر تعیین کننده نیروهای طبیعی پایین می‌کشد. به علاوه آنها به داوری در مورد وسایل رسیدن به هدفها اکتفاء می‌کنند و درباره خود این هدفها سکوت می‌کنند. علم اثباتی رابطه نظر و عمل را قطع می‌کند. (۵۹)

آدرنو تأثیر صنعت فرهنگ را در زمینه‌ی احساس ناامنی و اضطراب مضمن شده در نظام سرمایه‌داری بررسی می‌کند. از نظر آدرنو نظام سرمایه‌داری ناامنی اقتصادی تولید می‌کند. از این منظر هر نظامی که توانایی اساسی انسان رانفی کند ناامنی تولید می‌کند. این احساس

←

پروژه‌ی مدرنیت فرهنگی شکست نخورده، چرا که تاکنون اصلاً تحقق نیافته است (۳۵).

از زوایه‌ی زیست جهان، مدرنیت فرهنگی فرآیندی است که از طریق آن عرصه‌های مختلف زندگی ما بر توافق عقلانی و متقابل خرد ارتباطی استوار می‌شود نه بر سنت. اما از زوایه‌ی نظام اجتماعی مدرنیت فرآیندی از ایجاد تمایز و یکپارچگی دوباره، به خصوص به واسطه‌ی پول و قدرت است. تکامل نظام اجتماعی از طریق «عقلانیت پراگماتیک» عمل می‌کند. عقلانیت پراگماتیک، نوعی عقلانیت ابزاری است که نظام با استفاده از آن خود را بر افراد تحمیل می‌کند. عقلانیت پراگماتیک نظام اجتماعی زیست جهان را استعمار می‌کند و عقلانیت ارتباطی را تحلیل می‌برد. این رویداد دقیقاً از رهگذر رسانه‌های قدرت و پول انجام می‌گیرد (۳۶). در واقع، با گسترش سطح پیچیدگی عقلانیت نظام اجتماعی براساس مصالح کارکردی، سطح انتظارات از زبان به مراتب از استعدادهای تفاهمی آن فزونی می‌گیرد و به این ترتیب ابزارهای جدید غیرتفاهمی ارتباط مانند قدرت و پول جای ارتباط تفاهمی را می‌گیرند و روز به روز دایره‌ی روابط تفاهمی را تنگ تر می‌کنند و به این ترتیب آن را برای مقاصد کارکردی خرد ابزاری مستعمره می‌کنند (۳۷).

در این بستر است که «فرهنگ‌های تخصصی» جای ایدئولوژیها را می‌گیرند، در حالی که این دومی دست کم این امکان را به ما

می داد که درکی کلی از آنچه اتفاق می افتد به دست آوریم. به جای ایدئولوژی هر روز بیش از پیش ناگزیریم به چهارچوبهای جزئی دانش در دستان دیگران متکی باشیم، و این وضعیت نوعی آگاهی تکه پاره شده ایجاد می کند (۳۸).

به زعم هابرماس، وبر تفکیک جوهری میان سه حوزه ی علم، اخلاق و هنر را جوهر مدرنیت فرهنگی می داند. این برخورد حرفه ای شده و تخصصی با سنت فرهنگی موجب پیش رفتن و به راه انداختن ساختارهای اصلی ذاتی هر یک از حوزه های سه گانه ی فرهنگ می شود. این گونه، ساختارهای سه گانه ی عقلانیت پدیدار می شود؛ عقلانیت شناختی - ابزاری، عقلانیت اخلاقی - عملی، و عقلانیت زیبایی شناختی - بیانی. در نتیجه ی این تفکیک حوزه ها فاصله ی بین فرهنگ کارشناسان و متخصصان و فرهنگ توده های وسیع تر افزایش می یابد و به این ترتیب این تهدید پدید می آید که زیست جهان (فرهنگ روزمره)، بیش از پیش کم مایه و فقیر شود.

پروژه ی مدرنیت که در قرن هیجدهم توسط فیلسوفان روشنگری تدوین گردید، عبارت بود از تلاش آنان برای توسعه و تکامل علوم عینی، اخلاقیات و حقوق جهانی، و هنر مستقل مطابق با منطق درونی آنها. در عین حال هدف این پروژه نیز آزاد ساختن توانمندیهای بالقوه ی شناختی هر یک از این قلمروها از قالبهای پیچیده و درونی آنها بود. به نظر هابرماس فیلسوفان روشنگری می خواستند تا از این

که قدرتی داریم که نمی توانیم آن را به کار گیریم احساسی ترسناک است. (۶۰) در هر حال فرهنگ عامه طوری سازماندهی می شود که نوعی امنیت کاذب جانشین تولید کند که تا اندازه ای هم مؤثر است. فرهنگ عامه این کار را به دو شیوه انجام می دهد: شیوه ی اول آنکه محصولات خود را استاندارد می کند و همگی به شیوه های گوناگون بر آشنایی و امنیت تأکید می ورزند. ما می توانیم تا ابد درباره ی این که کدام تیم فوتبال بهتر است بحث کنیم، حال آنکه تمام مدت درباره ی تفاوت های سطحی بحث می کنیم و از شباهت های شالوده ای، نوعی امنیت کاذب به دست می آوریم. به علاوه به این محصولات استاندارد شده فردیت دروغینی داده اند که تصور آزادی انتخاب و منحصر به فرد بودن معنا را ایجاد می کند. (۶۱)

۱- زندگی و آثار یورگن هابرماس

پروفسور یورگن هابرماس (۱۹۲۹-) که در دوسلدرف متولد شد و در گوتینگن، زوریخ و بن تحصیل کرد، درجه ی دکترای خود را از دانشگاه مالبورگ اخذ نمود. وی به سمت پروفسوری فلسفه در هایدلبرگ دست یافت و سپس در فرانکفورت استاد فلسفه و جامعه شناسی شد. وی از سال ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۰ ریاست انستیتو ماکس پلانک و تا قبل از جانشینی اکسل هونت، رهبری مکتب فرانکفورت را عهده دار بود.

هابرماس تحصیلات دانشگاهی را از سال ۱۹۴۹ در گوتینگن آغاز نمود و پایان نامه ی خود را در مورد «امر مطلق و تاریخ»، در سال ۱۹۵۴ به پایان برد. (۶۲) در دهه ی ۱۹۵۰ به شدت تحت تأثیر «تاریخ و آگاهی طبقاتی» گنورگ لوکاچ و «دیالکتیک روشنگری» آدرنو و هورکهایمر بود. (۶۳) به همراه کارل لوییس آثار مارکس جوان و هگلیمهای جوان را مطالعه کرد. وی با آثار آدرنو و هورکهایمر در سال ۱۹۵۵ آشنا شد. (۶۴) هابرماس در سال

←

۱۹۵۶، وارد مؤسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت شد و در آنجا به مکتب فرانکفورت پیوست. (۶۵) او در واقع، دستیار تحقیقاتی تئودور ویزونگر و آدرنو، از جمله‌ی درخشان‌ترین اعضای این مکتب شد و در ضمن به عضویت این مؤسسه درآمد. هر چند غالباً تصور می‌شود که مکتب فرانکفورت مکتب بسیار منسجمی بود، اما هابرماس چنین نظری ندارد (۶۶):

«به نظر من، هرگز نظریه‌ی یکدستی در کار نبود. آدرنو رساله‌هایی را درباره‌ی نقد فرهنگ می‌نوشت و نیز سمینارهایی درباره‌ی هگل ارائه می‌داد. او از یک زمینه‌ی مشخص مارکسیستی برخوردار بود و جز این چیز دیگری نبود. (۶۷)»

در عین آنکه هابرماس عضو مؤسسه تحقیقاتی فرانکفورت بود، اما از همان آغاز جهت‌گیری فکری مستقلی را از خود نشان داده بود. در واقع، مقاله‌ی سال ۱۹۵۷ هابرماس، او را با رئیس این مؤسسه، ماکس هورکهایمر، دچار مشکل ساخته بود. (۶۸) حتی هورکهایمر توصیه کرده بود که هابرماس از مؤسسه اخراج شود. هورکهایمر درباره‌ی هابرماس چنین گفته بود: «او شاید به عنوان نویسنده آینده‌ی خوب و حتی درخشانی در پیش داشته باشد، اما جز آسیب شدید برای مؤسسه ارمغان دیگری برای آن نخواهد آورد». مقاله هابرماس منتشر شد، اما نه در قالب انتشارات مؤسسه و تقریباً بدون هر گونه ارجاع به آن. سرانجام، هورکهایمر، شرایط امکان‌ناپذیری را برای کار هابرماس قایل شد و او به ناچار استعفا داد. (۶۹)

هابرماس در سال ۱۹۶۱، در دانشگاه ماربورگ استاد حق‌الزحمه‌ای شد و در همان جا رساله‌ی صلاحیت تدریس خود را تکمیل کرد. او در این زمان آثار برجسته‌ای منتشر ساخته بود و حتی پیش از تکمیل این رساله برای تدریس درس فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ توصیه شده بود. (۷۰) در این شرایط، تمهای اساسی فکری

←

انباشت فرهنگ تخصصی شده برای غنا بخشیدن به زندگی روزمره بهره‌برداری کنند. متفکران روشنگری متأثر از کندرسه این انتظار را داشتند که هنرها و علوم نه تنها موجب پیشرفت در زمینه‌ی تسلط بر نیروهای طبیعی شوند، بلکه درک جهان، درک خود، پیشرفت اخلاقی و عدالت و سعادت انسانی را نیز تأمین کنند. قرن بیستم این امیدها را ناامید کرد و تلاشهایی برای نفی فرهنگ کارشناسی را سامان داد.

هابرماس در بررسی تکوین پارادایم مدرنیت هنری به چهار مرحله اشاره می‌کند؛ ظهور مقوله‌ی زیبایی در عصر رنسانس، فعالیت‌هایی مستقل از زندگی خاص، استقلال حوزه‌ی زیبایی‌شناسی و ظهور هنر برای هنر در نیمه‌های قرن نوزدهم و بالاخره قرار گرفتن هنر در خدمت منظوره‌های انسانی و جدایی از ایده‌ی هنر برای هنر که در سوررئالیسم متجلی شد. در جریان پروژه‌ی فرهنگی مدرنیت، هنر به آینه‌ای انتقادی بدل شد که طبیعت آشتی‌ناپذیر دنیای زیبایی‌شناختی و دنیای اجتماعی را منعکس می‌ساخت؛ این سبب شد که هنر بیش از پیش خود را از زندگی دورتر کند و بدین سان تواناییهای انفجاری عظیمی درون این پروژه انباشته شد تا در اثر جنبش سوررئالیسم به از میان بردن حوزه‌ی مستقل هنر و زیبایی انجامید. اما تلاشهای سوررئالیستی به نحوی متناقض باعث جدایی فزاینده‌ی هنر از زیست‌جهان شد. از نظر هابرماس دو چیز باعث شکست

سورنالیسم شد؛ نخست آنکه سورنالیسم با در هم کوبیدن بازنمایی ظرفی که پیام خود نیز در آن ریخته شده بود را مضمحل ساخت و مایه خویش نیز بریخت. بنابراین معنای رهایی بخش سورنالیسم، خود فروپاشید. اشکال دوم در عدم فراگیری شورش سورنالیسم و محدود شدن آن به یک انتزاع هنری بود. سورنالیسم می باید شورش خود را البته به نحوی مؤثر در تمام عرصه های یک سنت فرهنگی اعم از حوزه های شناختی، اخلاقی عملی و بیانی بسط می داد.

از نظر هابرماس هدف پروژه ی فرهنگی مدرنیت برقراری پیوند متمایز مجدد بین فرهنگ مدرن و عمل هدفمند روزمره ای است که همچنین به میراث های حیاتی متکی است، ولی در شرایطی می تواند ایجاد گردد که مدرن سازی اجتماعی نیز در جهتی متفاوت صورت بگیرد. زیست جهان باید بتواند نهادهایی را از درون خود تکامل بخشیده، ارائه نماید. اما از نظر هابرماس این اتفاق در غرب، وارونه افتاد؛ به این معنا که نهادها از بطن عقلانیت نظام برخاستند و شدت و حدت آنها به محتوای درونی زیست جهان فزونی گرفت.

هابرماس معتقد است که شکست های پروژه ی مدرنیت در هماهنگ سازی پروژه ی فرهنگی و پروژه ی اجتماعی زمینه را برای کسانی فراهم نمود که با نفی مدرنیسم هنری و فلسفی راه را برای گسترش مهارگسیخته ی مدرنیت اجتماعی و عقلانیت نظام فراهم سازند. این رویکردها را

او در رساله ی تحول ساختاری در حوزه ی عمومی، حوزه ی عمومی بورژوازی در آغاز مدرنیت، جایگزینی آن با حوزه ی عمومی بازفودالیزه در قالب رسانه های توده ای و مدیران تکنوکرات و نیز «سیاست زدایی از جامعه» بود. او در این کتاب، مباحثی در نقد نمایندگی در جوامع سرمایه داری معاصر و نیاز به حوزه های مشارکتی تر، دموکراتیک تر و مساوات طلب تر سیاسی - اجتماعی را گوشزد نمود. هابرماس در همین دوره به نحو جدی تری وارد مباحث فلسفه ی سیاسی و جنبش های دانشجویی شد و در سال ۱۹۶۱ با همکاری چند تن دیگر کتاب دانشجو و سیاست را نوشت، که مربوط به اصلاحات نظام دانشگاهی و آموزش عالی بود. کتاب جنبش پروتستان و اصلاح نظام آموزشی، نیز برای همین دوره است که دنباله ی تعلقات او به امر اصلاح ساختار دانشگاه بود. هابرماس در این آثار حرکات افراطی جنبش دانشجویی آلمان دهه ی شصت را مورد انتقاد قرار می داد.^(۷۱) کتاب نظریه و عمل، در سال ۱۹۶۳ در آلمان به چاپ رسید که حاوی دیدگاه های او در مورد نظریه های عمده ی سیاسی و اجتماعی کلاسیک و جدید است و کتاب درباره ی منطق علوم اجتماعی شامل یک خلاصه ی انتقادی از مباحث معاصر در حوزه ی منطق علوم اجتماعی است. شناخت و علایق انسانی تطور معرفت شناسی و نظریه ی انتقادی از کانت تا دوره ی حاضر را رسم می کند و از جمله ی مهمترین منابع درک موضع هابرماس در قبال خرد ابزاری و مدرنیت است. او در این دوره چندین مقاله ی عمده نیز منتشر ساخت؛ از جمله «تکنیک و علم در مقام ایدئولوژی»، «توسعه ی اطلاعات کاری» و «تاریخ سیاسی فلسفی».^(۷۲) هابرماس تا ۱۹۶۴ در هایدلبرگ باقی ماند، ولی در همین سال به عنوان مدرس فلسفه و جامعه شناسی به دانشگاه فرانکفورت رفت. از سال ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۱، وی رئیس مؤسسه ی ماکس پلانک

بود. هابرماس سپس به عنوان مدرس فلسفه به دانشگاه فرانکفورت بازگشت و استاد ممتاز مؤسسه‌ی فرانکفورت شد.^(۷۳) هابرماس در سال ۱۹۸۱ اثر عظیم خود، نظریه کنش ارتباطی را در دو جلد به چاپ رساند. این اثر بحث برانگیز، به دانش تاریخی و ساخت نظری، و به ارزیابی میراث مارکس، وبر، دورکیم، لوکاج و مارکسیسم غربی می‌پردازد و در آن گرایشهای تقلیل‌گرایانه‌ی نظریه‌ی انتقادی کلاسیک و ناتوانی آنها در ارائه یک نظریه‌ی مناسب در مورد کنش ارتباطی و عقلانیت را به نقد می‌کشد.^(۷۴)

معمولاً هابرماسی که در ایران شناخته شده است، تا این نقطه است؛ یعنی تا انتشار کتاب عظیم نظریه کنش ارتباطی. اما هابرماس از سال ۱۹۸۱ به بعد، به گسترش نظریه‌ی کنش ارتباطی در حوزه‌های گفتمان اخلاق، گفتمان قانونی و سیاسی پرداخت.^(۷۵) این مرحله‌ای از اقدام هابرماس است که در ایران کمتر شناخته شده است و این مجموعه بیشتر در پی گشودن فضا به این قلمرو اندیشه‌های هابرماس است. کتاب آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی، شامل مباحثی در مورد ساخت یک اخلاق گفتمان است؛ او در میان واقعیات و هنجارها، نظریه‌ی گفتمان قانونی، دموکراسی و حقوق را ساخته و پرداخته است.^(۷۶) کتاب اندیشه پسا‌متافیزیکی، مقالاتی را شامل می‌شود که مبین تلاشهای او برای تدوین مجدد نظریه‌ی مدرن برحسب یک نظریه‌ی کنش ارتباطی است که بر پیش‌فرضهای متافیزیکی سنت فلسفی بنا شده است.^(۷۷)

علاوه بر اینها، هابرماس مجموعه‌ای از مقالات را که در آن وقایع سیاسی، فرهنگی و تاریخی معاصر را به تفسیر و تحلیل در آورده است و مجموعه مقالات محافظه‌کاری جدید، و مجموعه ملاحظاتی درباره‌ی وضعیت معنوی زمان ما، منتشر نمود.^(۷۸) با وجود این شاید جدال برانگیزترین کتاب او گفتمان فلسفی

←

هابرماس «محافظه‌کاری» می‌نامد و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند^(۳۹)؛ محافظه‌کاران جوان، تجربه‌ی اساسی مدرنیت زیباشناختی را تکرار می‌کنند. آنان کشف و شهودهای ذهنیت نامتمرکز، رها شده از جازمهای کار و سودمندی را از آن خود می‌دانند، و با این تجربه به خارج از دنیای مدرن گام می‌گذارند و به توجیه نوعی ضد‌مدرنیسم آشتی‌ناپذیر با آرمانهای مدرنیسم در همه‌ی حوزه‌ها می‌پردازند. او خطی را که از ژرژ باتای تا میشل فوکو و ژاک دریدا در فرانسه امتداد می‌یابد، حامل چنین طرزفکری می‌انگارد. در مقابل، محافظه‌کاران پیر با نظاره‌ی افول عقل جوهری، تفکیک علم، اخلاقیات و هنر و جهان‌بینی مدرن تمایل به عقب‌نشینی به سنت را دارند. از نظر هابرماس آنچه او «نوارسطوگرایی» می‌نامد به دلیل نارساییهای نهفته در نتایج مدرنیت به خود حق می‌دهد که به سوی نوعی «اخلاقیات امداد غیبی» راه بنماید. او از جمله از هانس یوناس، رابرت اسپایمن و لئو اشتراوس نام می‌برد. و بالاخره محافظه‌کاران نو، از روند علم مدرن به منظور افزایش پیشرفت فنی، رشد سرمایه‌داری، و مدیریت عقلانی و همچنین خنثی‌سازی محتویات انفجاری مدرنیت فرهنگی پشتیبانی می‌کنند.

از نظر هابرماس پسا‌مدرنیسم، فرهنگ «کالایی» عامه و انبوه را با اشکالی از زیبایی‌شناسی مدرنیت در هم می‌آمیزد. اصل انتقادی ویرانگر و مؤثر در مدرنیت به صورت

یک فرهنگ آرام و بی‌ضرر تکثرگرا استحاله یافته‌است^(۴۰). نومحافظه‌کاری بار سنگین و فشارهای ناراحت‌کننده‌ی مدرن‌سازی سرمایه‌دارانه‌ی کم و بیش موفقیت‌آمیز اقتصاد و جامعه را بر عهده‌ی مدرنیسم فرهنگی واگذار می‌کند. دکترین نومحافظه‌کاری رابطه‌ی بین فرآیند مقبول و مطبوع مدرن‌سازی اجتماعی از یک سو، و تکامل فرهنگی تأسف‌بار از سوی دیگر را مخدوش ساخته و موجب زایل شدن این رابطه می‌گردد. نومحافظه‌کاران علل اقتصادی - اجتماعی ایجاد شرایط و پیامدهای مدرنیته را در نظر نمی‌گیرند و به همین دلیل تمام تقصیرها را به گردن مدرنیته فرهنگی می‌گذارند. این در حالی است که پروژه‌ی فرهنگی مدرنیته تنها به نحوی غیرمستقیم و حاشیه‌ای در ایجاد پیامدهای مدرنیته مؤثر بوده است^(۴۱).

آسیب‌شناسی سرمایه‌داری مدرن

هابرماس سرمایه‌داری مدرن را با سلطه‌ی فناوری و خردابزاری‌بازشناسی می‌کند^(۴۲). از نظر هابرماس نگاه کلاسیک مارکسیستی با تأکیدش بر مبارزه‌ی طبقاتی برای درک وضعیت جدید ما کفایت نمی‌کند و مهمترین تضادها را در جای دیگر فورماسیون اجتماعی نادیده رها می‌کند^(۴۳). گرچه هابرماس موافق با مارکس، کار و خردابزاری را یکی از ابعاد مهم زندگی انسان می‌داند، اما در عین حال معتقد است که

مدرنیته باشد که در آن به نظریه‌ی پسامدرن فرانسوی حمله برده است؛ خصوصاً به دریدا، فوکو و اسلاف آنان مانند نیچه، هایدگر و باتای^(۷۹). در این اثر و دیگر نوشته‌های این دوره، هابرماس، در مقابل حملات پسامدرنها از میراث مدرنیته فرهنگی در مقابل مدرنیته اجتماعی و فلسفی و برنامه‌ی روشنگری دفاع می‌کند.

۲- آرای هابرماس از منظر اکسل هونت (جانشین او در سمت رهبری مکتب انتقادی)^(۸۰)

هنگامی که «انستیتو تحقیقات اجتماعی» باردیگر به سال ۱۹۵۰ در فرانکفورت بازگشایی شد، فعالیت پژوهشی خود را بدون توجه مستقیم به هویت اجتماعی - فلسفی در دهه‌ی پیشین از سر گرفت. طی سالهای پس از جنگ خط نظری انسجام‌بخشی که می‌توانست تحقیقات تجربی را با تأملات فلسفی پیوند زند گسسته شد. اتحاد و انسجام مکتب فرانکفورت نیز دیگر نیابید. گرچه ندرتاً بتوان موضوع مشترک برجسته‌ای را برای پروژه‌های تحقیقاتی تجربی انستیتو فرانکفورت یافت، اما ایده‌ی «جهان تماماً تحت حکومت» را می‌توان موضوع و نقطه‌ی ارجاع استاندارد و اصلی در کارهای اجتماعی و فلسفی انستیتو برشمرد. این ایده در آثار فرهنگی - انتقادی هورکهایمر، آدرنو و مارکوزه نمایان بود: نظریه‌ی سرمایه‌داری دولتی چهارچوب کلی تحلیل سرمایه‌داری پس از جنگ گردید. بنابراین رویکردهای نظری راجع به توتالیتاریانیز که قبلاً تصویر کلی جامعه را نشان می‌داد (چنان که در کتاب دیالکتیک روشنگری ملاحظه می‌شود)، در این دوره نیز مطالعات را جهت می‌داد. از آنجا که کنترل اجتماعی دولتی و آمادگی افراد برای پذیرش این کنترل بایکدیگر همراه شده بودند، به نظر می‌رسید که حیات جامعه در درون یک سیستم هم‌نوایی پایدار که پس از جنگ اجتناب‌ناپذیر شده بود محصور شده است. تفکر



هورکهایم تحت تأثیر نوع عمیقی از بدبینی شوپنهاوری بود، تا جایی که به یک الهیات منفی منتهی شد. آدرنو به پیروی از یک تفکر مفهومی خودنقاد، آنقدر به این روند ادامه داد که طی آن ایده‌ی عقلانیت تقلیدی (mimetic) (که در اثر هنری وجود دارد) مرجع هنجاری امور قرار گرفت. مارکوزه در مقابل رویکرد بدبینانه نسبت به اوضاع حال حاضر دنیا واکنش نشان داد و تلاش کرد که امیدهای از کف رفته انقلاب را زنده کند و از این طریق جایگاه فرد را مجدداً به سطوح زیرین حد و مرزهای اجتماعی و در فضای نیازهای لیبیدی طبیعی بشری قرار دهد.

به رغم اهداف مختلف این متفکران، پس زمینه‌ی مشترک رویکردهای ایشان همچنان باقی ماند؛ در این فلسفه‌ی تاریخ سیرتاریخی به عنوان فرآیند عقلانی سازی تکنولوژیک در نظر گرفته می‌شود که نتایج خود را بر روی حکومت در جامعه‌ی معاصر برجای گذارده است. این چنین مبانی فلسفی تحلیلهای انستیتو فرانکفورت تنها در یک نظریه ریشه داشت.

یورگن هابرماس در مقام دستیار آدرنو سر از انستیتو تحقیقات اجتماعی فرانکفورت درآورد. اما دستمایه‌ها و سوگیریهای نظری او چندان با نظریه‌ی انتقادی مشترک نبوده؛ بخش مهمتر سیر فکری او متأثر از جنبشهای نظری در انسان شناسی فلسفی، هرمنوتیک، پراگماتیسم و تحلیل زبانی بود که تأملات و پژوهشهای نسل قبلی انستیتو همچنان با آنها سر خصومت داشت. با این حال، از آثار و پژوهشهای هابرماس به تدریج نظریه‌ای شکل گرفت که آن چنان متأثر از مقاصد ریشه‌ای و اصیل نظریه‌ی انتقادی شده بود که مساعی وی امروزه تنها کوشش مجدانه در احیاء نظری مکتب فرانکفورت شمرده می‌شود.

توجه عمیق به میان ذهنیت زبانی موجود در صورتهای کنش اجتماعی مبنای رهیافت نظری هابرماس

←

زبان و ارتباط تعیین کننده‌اند. از نظر هابرماس سطح اقتصادی فورماسیون اجتماعی احتمالاً فقط در مراحل اولیه‌ی سرمایه‌داری مسلط است، در عین حال به هیچ روی فکر مسلط بودن اقتصاد را نمی‌پذیرد^(۴۴). هابرماس به رغم بسیاری از منتقدان جامعه‌ی مدرن، به پیروی از عقل روشنگری، توسعه‌ی علم و تکنولوژی را جزو ضروری رهایی بشریت می‌داند. او معایب جامعه‌ی مدرن را به شکل سرمایه دارانه‌ی تحقق فرآیند مدرنیزاسیون و نه به خود این فرآیند، نسبت می‌دهد. در جوامع مدرن، فضا برای برقراری تماس و رابطه‌ی بسیار نزدیک آنچنان گسترش می‌یابد که سرشت خاص کنش ارتباطی چه در رفتارهای غیرنهادینه در حوزه‌ی خصوصی خانوادگی و چه در حوزه‌ی عمومی که حد و مرز آن توسط رسانه‌های گروهی و وسایل ارتباط توده‌ای تعیین و مشخص می‌گردد، عملاً حقیقی است. در همین حال، به نحوی متناقض گون احکام نظامهای فرعی مستقل در زیست جهان رسوخ پیدا می‌کنند و به منظور وادار ساختن کنش ارتباطی برای نزدیک شدن به فعالیت رسماً سازمان یافته، حتی در جاهایی که به لحاظ کارکردی وجود مکانیسم هماهنگ کننده‌ی عمل درک ضروری است، از راه‌های گسترش روابط پولی و روند دیوان سالاری استفاده می‌کنند^(۴۵). این بدان معناست که نوک پیکان حملات هابرماس نه خود تکنولوژی بلکه نگاه تکنولوژیک و علمی -

فنی به جهان است. ناهنجاریهای برخواسته از غلبه‌ی عقلانیت علمی - فنی، هابرماس را وامی‌دارد تا به نقد عقل ابزاری و بازتابهای فلسفی آن یعنی پوزیتیویسم و علم‌گرایی بپردازد (۴۶) و آن را تنها یکی از اشکال ممکن‌الاحصا معرفت بداند (۴۷).

در آثار هابرماس، همچون دیگر اعضای مکتب فرانکفورت نوعی نگاه نوستالژیک نسبت به سرمایه‌داری اولیه که در آن جوانه‌های شکل‌گیری صحیح «افکار عمومی» ملاحظه می‌گردد، رؤیت می‌شود. ساختار طبقاتی سرمایه‌داری اولیه، مشارکت در شکل بخشیدن به افکار عمومی را به نوعی امتیاز بدل کرد، و تکامل این نظام اقتصادی و ساختار طبقاتی زیربنای این افکار عمومی، در واقع، حوزه‌ی عمومی را تحلیل برد. هابرماس مشخصه سرمایه‌داری مدرن را سیطره‌ی دولت بر اقتصاد و سایر عرصه‌های اجتماعی می‌داند. حوزه‌ی عمومی دیگر عرصه بحث و انتخاب تلقی نمی‌شود، بلکه موضوعات، مسئله‌ی فنی به شمار می‌آیند که متخصصان باید با بهره‌گیری از عقلانیت ابزاری به حل آن بپردازند.

از نظر هابرماس، مداخله‌ی دولت و همپای آن رشد خرد ابزاری به مرحله‌ی خطرناکی رسیده‌است و امکان نوعی «ناکجا‌آباد منفی» را پدید آورده‌است. عقلانی شدن فزاینده‌ی تصمیم‌گیریهای عمومی به نقطه‌ای رسیده که به عنوان مثال، ممکن است امر سازماندهی

رامی‌سازد. هابرماس بر فرضیات اصلی خود از طریق مطالعه‌ی فلسفه‌ی هرمنوتیک و تحلیل زبانی ویتگنشتاین (هابرماس از این دو رویکرد آموخت که سوژه‌های انسانی همواره از طریق عامل ارتباطی زبان با یکدیگر ارتباط دارند) دست یافت. صورت انسانی زندگی از سایر صورتهای زندگی با یک میان ذهنیت نهفته در ساختار زبان متمایز می‌شود؛ ارتباط زبانی میان سوژه‌ها پیش شرطهای قطعی و بنیادین باروری حیات اجتماعی است. هابرماس با قرار دادن این تز به عنوان نقطه‌ی عظیمت مباحث اجتماعی فلسفی و سنت جامعه‌شناختی به آن بار نظری جامعه‌شناختی بخشید. او معتقد به فلسفه‌ی اجتماعی مدرن بود؛ چراکه تدریجاً تمام علائق میان ذهنی عملی را به تصمیمات مبتنی بر معیارهای فنی تقلیل می‌دهد. او به رغم کارکردگرایی جامعه‌شناختی معتقد بود که وظایف جامعه در باز تولید و باروری خود همواره از طریق تلقی هنجارمند سوژه‌های ارتباطی اجتماعی شده از خویشتن تحقق می‌یابد. در واقع نوعی کنش مبتنی بر اخلاق و نظام هنجاری ارتباطی در سامان‌دهی وظایف جامعه در کار است. در نتیجه کارکردهای ضروری زیست، آن‌چنان که در جمله‌ی اخیر مذکور افتاد، به هیچ روی در روابط زندگی انسانی قابل تحقق نیست و کارکردها فرآیندهایی مداوم هستند.

هابرماس بر مبنای فرض اساسی خود دایر بر محوریت میان ذهنیت زبانی به عنوان شاخص حیات انسانی، انتقادی به مارکسیسم روا می‌دارد که حاصل این انتقاد رشد و تحولی در درک نظری کنش در درون متن تاریخی به شمار می‌رود. اگر ویژگی صورت انسانی حیات، ارتباط از طریق واسطه زبانی است، آنگاه نمی‌توان همچون مارکس باز تولید اجتماعی را یکسره به بعد منفرد کار تقلیل داد. پراکسیس کنش متقابل مبتنی بر واسطه‌ی زبانی نباید کمتر از فعالیت مربوط به

←

دستکاری و مداخله در طبیعت نسبت به تاریخ بشری بنیادی تر تلقی شود.

اما گام مهم و مبرمی که توسط هابرماس در تکمیل نظریه‌ی اجتماعی اش (و مآلاً در تجدیدنظر در نظریه‌ی انتقادی) برداشته شد، در نظر گرفتن دونوع کنش مذکور (کار و کنش متقابل ارتباطی) در نسبتشان با مقوله‌بندیهای عقلانیت است. در درون زیرسیستم کنش عقلانی که طی آن وظایف اجتماعی کار و حاکمیت سیاسی سازمان‌دهی می‌شوند، بشر از طریق انباشت معرفت فنی و استراتژیک توسعه می‌یابد. اما در چهارچوب نهادی که هنجارهای جامعه را منسجم می‌نماید، بشر از طریق آزادسازی محدودیتهای ارتباطی بسط و گسترش می‌یابد. طی دهه‌ی ۱۹۷۰، شاخ و برگهایی که هابرماس به نظریه‌اش داد از قامت چنین تلقی‌ای از جامعه منشعب گردیده بود. بر این اساس سیستمهای عقلانی از حوزه‌ی پراکسیست ارتباطی روزمره جدا می‌شوند و صورتهای متفاوتی از عقلانی شدن برای هر حوزه‌ی اجتماعی فرض گرفته می‌شود. نوعی پراگماتیسم عالم‌گیر غفلت از زیرساخت زبانی کنش ارتباطی را تشدید کرده است؛ در این حال یک نظریه‌ی درباره‌ی تکامل اجتماعی باید منطق بسط و گسترش معرفت اجتماعی و مآلاً فرآیند دوگانه عقلانی شدن را حل کند؛ و بالاخره، بسط بیشتر یک تلقی نظری سیستماتیک در گرو تعیین مکانیسمهای گسترش حوزه‌های فعالیت اجتماعی (اعم از حوزه‌ی فعالیتهای استراتژیک یا فعالیتهای ارتباطی) به سیستمهای عقلانی را روشن نماید.

گرچه این ژرف‌بینیهای نظری در حوزه‌ی تکامل اجتماعی به رشته‌های کاملاً متفاوتی از دانش مربوط می‌شوند و باید از حوزه‌های مختلف دانش برای حل و فصل این پرسشها استفاده کرد، اما هدف تمام این پرسشها و پاسخ آنها بسط نقادی جامعه براساس یک

←

اجتماعی و تصمیم‌گیری به رایانه واگذار شوند، و از عرصه‌ی بحث عمومی خارج شوند^(۴۸).

از نظر هابرماس هر دوره از تاریخ، سرکوبها و تحریفهای خاص خود را پدید می‌آورد و فرآیندهای تازه‌ای از تغییر را به جریان می‌اندازد. او در آسیب‌شناسی دوره‌ی مدرن نظریه‌ی بحران را طراحی نمود. او اصطلاحات پارسنزی یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی نظام را به کار می‌گیرد. منظور از یکپارچگی اجتماعی تجربه‌ای است که مردم از یکدیگر و خودشان دارند (تجربه‌ی انسجام در متن زیست‌جهان). مآلاً یکپارچگی نظام به نظام‌هایی مربوط می‌شود که در آنها مردم با یکدیگر مرتبط می‌شوند (انسجام در متن نظام اجتماعی).

بدین ترتیب واژه‌ی بحران در اشاره به نوعی تغییر در نظام به کار می‌رود که چنانچه در سطح یکپارچگی اجتماعی تجربه شود، تهدیدی برای هویت اجتماعی فرد محسوب می‌شود.

اوسه نوع بحران شایع در سرمایه‌داری را مشخص می‌کند، هر مرحله‌ای از تکامل نظام نوع جدیدی را به جلوی صحنه می‌آورد، هر چند که نوع قبلی ضرورتاً حذف نمی‌شود. در تحلیل او از سرمایه‌داری اولیه «بحران اقتصادی» مهمترین بحران محسوب می‌شود. بحران اقتصادی که به تضاد میان کار و سرمایه منجر می‌شود، در وهله اول بحرانهای نظام به شمار می‌روند. مداخله و قدرت فزاینده‌ی دولت واکنشی به این بحرانها و تلاش برای اداره کردن

آنهاست^(۴۹). دخالت فزاینده‌ی دولت باعث پدید آمدن پدیده‌هایی می‌شود که او آن را «بحران عقلانیت» می‌نامد. این پدیده نیز نوعی بحران نظام است و به این دلیل پدید می‌آید که دولت ناگزیر مرتباً وام می‌گیرد و دچار نوعی تورم و بحران مالی مستمر می‌شود. این بحران را «بحران عقلانیت» می‌نامد، چرا که در نهایت ناتوانی دولت در سامان امور به دلیل عدم توانایی اش در جمع کردن منافع متفاوت و متضاد سرمایه‌های خصوصی است^(۵۰).

بحران عقلانیت در سطح یکپارچگی اجتماعی به صورت «بحران مشروعیت» بروز می‌کند. از نظر هابرماس مشروعیت عبارتست از تأیید و به رسمیت شناختن قابلیت ارزشمندی یک نظام سیاسی و یا به تعبیر جیمز باومن درستی و صحت ادعاهای آن مبنی بر به حق بودن و عادلانه بودن^(۵۱). اگر دولت نتواند استراتژی مناسبی برای آشتی دادن منافع متضاد بیابد، مشروعیت خود را در نظر مردم از دست خواهد داد^(۵۲). زمانی که دولت نه تنها برای کنترل اقتصاد، بلکه برای تنظیم اداره‌ی زندگی ارتباطی یا حیات مفاهمه‌ای شهروندان اقدام به مداخله نمود، در واقع خود را آماده‌ی از دست دادن مشروعیت ساخت. این امر دلیل بی‌اعتبار شدن عمومی دولت رفاه چه نزد چپها و چه نزد راستها را توضیح می‌دهد. «عدم مشروعیت جدید» به اعتقاد هابرماس در شرایطی ظهور می‌کند که «در آن یک دولت اجتماعی که هنوز

نظریه‌ی ارتباطی راجع به جامعه است. بنابراین هابرماس برای اثبات و ابرام اینکه عقلانیت کنش ارتباطی چنان که گفته شد شرط بنیادین و زیربنایی سیر جوامع است، نوعی نقادی رویکرد آدرنو و هورکهایمر را در پیش می‌گیرد؛ براساس این نقد، تمایل آدرنو و هورکهایمر به منسوب ساختن فرآیند عقلانی شدن جمعی به بت‌انگاری ابزاری، خود ریشه در کارکردگرایی چالش برانگیز و مشکل دار ایشان دارد.

این پروژه‌ی هابرماس در کتاب **نظریه کنش ارتباطی** (۱۹۸۷)، برای نخستین بار به شکل منظم و سیستماتیک درآمد. ثمرات مطالعات مختلف با یکدیگر تلفیق شدند تا عقلانیت کنش ارتباطی را در متن یک نظریه‌ی کنش کلامی (speech-act theory) بازسازی نماید. سپس این نظریه مبنای ایجاد نظریه‌ای درباره‌ی جامعه شد، که ساخت این نظریه‌ی جامعه از خلال مطالعه‌ای در تاریخ نظریات جامعه‌شناختی سربرآورد. در نهایت، این نظریه درباره‌ی جامعه، مرجعی برای تأملات انتقادی راجع به شرایط حال گردید.

یکی از اخیرترین آثار هابرماس پاسخی به تز بدبینانه‌ای است که در آن مبادی گرایش به استعمار زیست جهان (living world) فراهم می‌شود. او در کتاب میان واقعیات و هنجارها (۱۹۹۲) با استفاده از نوعی روش فلسفه‌ی انتقادی حقوق، شرایط فرهنگی را که تحت آن، پروژه «دموکراتیک‌تر» نمودن جامعه امکان تداوم می‌یابد را بررسی می‌نماید. در عین حال، مجموع آثار او نوعی ناامیدی نسبت به امکان تحقق دموکراسی را القاء می‌کند.

فصل ضمیمه. برای مطالعه بیشتر؛ آثار اصلی هابرماس

1. Habermas, J. (1962) **Strukturwandel der Öffentlichkeit**, Darmstadt: Hermann Luchterland Verlag; trans. T. Burger, **The Structural Transformation of the Public Sphere**, Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
2. Habermas, J. (1963) **Theorie und Praxis**, Darmstadt: Hermann Luchterland Verlag; trans. J. Viertel, **Theory and Practice**, Boston, MA: Beacon Press, 1973.

←

3. Habermas, J.(1968) **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt: trans. J. Shapiro, **Knowledge and Human Interests**, Boston, MA: Beacon Press, 1971; Oxford: Polity Press, 1987.
4. Habermas, J. (1970) **Zur Logik der Sozialwissenschaften**, Frankfurt: Suhrkamp; trans. S. Nicholsen and J. Stark, **On the Logic of the Social Sciences**, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
5. Habermas, J. (1971) **Theorie und Praxis**, Frankfurt: Suhrkamp, 4th edn; trans. J. Viertel, **Theory and Practice**, Oxford: Polity Press, 1973.
6. Habermas, J. (1973) **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus** Frankfurt: Suhrkamp; trans. T.McCarthy, **Legitimation Crisis**, Boston, MA: Beacon Press, 1975.
7. Habermas, J. (1976) **Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus**, Frankfurt: Suhrkamp; trans. T.McCarthy, **Communication and the Evolution of Society**, Boston, MA: Beacon Press, 1979
8. Habermas, J. (1981) **Theorie des kommunikativen Handelns**, Frankfurt: Suhrkamp, 2 vols; trans. T. McCarthy, **The Theory of Communicative Action**, Boston, MA: Beacon Press, 1984/1987.
9. Habermas, J. (1983) **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt: Suhrkamp trans. C. Lenhardt and S. Nicholsen, **Moral Consciousness & Communicative Action**, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
10. Habermas, J. (1985) **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Frankfurt: Suhrkamp; trans.F.Lawrence, **The Philosophical Discourse of Modernity**, Cambridge, MA: MIT Press,1987.
11. Habermas, J. (1985/1987) **Kleine Politische Schriften**, vols. V & VI, Frankfurt: Suhrkamp; trans. S. Nicholsen, **The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate**, Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
12. Habermas, J. (1988) **Nachmetaphysisches Denken**, Frankfurt: Suhrkamp; trans. W. Hohengarten, **Postmetaphysical Thinking**, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
13. Habermas, J. (1992) **Faktizität und Geltung**, Frankfurt: Suhrkamp; trans. W. Rehg, **Between Facts & Norms**, Cambridge, MA: MIT Press,1996.

←

بر پایه آرمانها و تخیلات جامعه‌ی تولیدگرا استوار است توان فراهم ساختن امکانات آتی برای زندگی اجتماعی بهتر و کم‌خطرتر را از دست می‌دهد» (۵۳).

اگر بتوان بحران عقلانیت را در خرده نظام سیاسی مهار کرد، سومین نوع بحران، یعنی «بحران انگیزه» بروزی کند. اگر بحران اقتصادی بحران یکپارچگی نظام است، و بحران مشروعیت بحران یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی نظام، بحران انگیزه صرفاً بحران همبستگی اجتماعی است. افزایش قدرت دولت و نظارت سالارانه برای مهار سایر اشکال بحران، به تضعیف انگیزه‌های مردم برای مشارکت در نظام منجر می‌شود. انگیزه‌ی رقابت اقتصادی همراه با «اخلاق کار» (نوعی نیاز درونی است که مردم بر اثر آن احساس می‌کنند باید کار کنند) مرتباً نابود می‌شود. او ظهور جنبشهای جدید را که علیه قدرت مداخله‌گر دولت و نظارت فن سالارانه ابراز می‌شوند را از نشانه‌های بحران مشروعیت محسوب می‌کند (۵۴). آسیب‌شناسی هابرماس در مورد جنبشهای معاصر متوجه مشکلات آنها در بازتولید زیست جهان و تبدیل شدن آنها به جنبشهایی خاص و جزئی است. هابرماس این نگرانی خود را در مورد جنبش سبزهای آلمان و تبدیل این جنبش به حزب و وارد شدنش در قواعد تنگ بازیهای حزبی ابراز می‌دارد (۵۵).

هابرماس در مواجهه با این ناکامیها و از

دست رفتن مشروعیتها، خود در پی عقلانیت مبتنی بر گفتمان، به مثابه مبنای مشروعیت ساختار سیاسی مورد تجویز خود است. با ظهور این شکل مشروعیت، انواع دیگر مشروعیت (مشروعیت‌های غیرگفتمانی) دیگر قانع کننده نمی‌نمایند. دموکراسی از طریق نهادینه کردن مؤثر سیاسی گفتمان، روند توسعه‌ی نظامهای اجتماعی را به کنترل و نظارت پیوند می‌دهد. هدف اصلی دموکراسی صرفاً حفظ آزادی فردی یا صلح و امنیت لازم برای تداوم زندگی کالایی نیست، بلکه ایجاد و استقرار توافقهای بین‌الذهانی فارغ از هر گونه سلطه، قهر، خشونت و سنت ساده است. برای تحقق این منظور، باید چگونگی نیل به تصمیمی آگاهانه، منطقی و عقلانی درباره‌ی ساختار و آینده‌ی جامعه را مورد بحث و بررسی قرار داد (۵۶). بررسی شرایطی که اراده‌ی جمعی می‌تواند «عقلانی» یا منطقی باشد، هسته‌ی نظریه‌ی مشروعیت هابرماس را تشکیل می‌دهد.

مطابق با دیدگاه هابرماس شرایط لازم برای مفاهیمی حقیقی در واقع همان شرایط لازم برای ایجاد جامعه‌ای اخلاقی است (۵۷). هابرماس شرایط لازم برای مفاهیمی راستین و حقیقی را دسته‌بندی و ارائه نمود و آن را وضعیت کلامی^۴ مطلوب می‌نامد. هابرماس در نظریه‌ی وضعیت کلامی مطلوب به شرح ضوابط صوری

4. ideal speech situation.

پانوشت‌ها

۱- حسینی نودری، (مترجم و ویراستار)، مدرنیت و مدرنیسم (تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹) و:

Alan swingewood, "Modernity, Industrialization and Sociological Theory" in **A short History of Sociological Thought**, (London: Macmillan, 1991), PP. 313-22.

۲- پیشین.

۳- پیشین، ۳۸۸؛ و:

Dick Howard, "Hermentutics & Critical Theory: Enlightenment as Political" in Donn welton and Hugh silerman (eds.), **Critical and Dialectical phenomenologie**, (Albang: State University of New york ptes, 1987), PP. 67-74

۴- پیشین، ص ۴۱۷؛ و: Swingewood, op.cit.

۵- پیشین، ص ۴۱۸؛ و:

Swingewood, **op.cit**; Max Horkheimer, "Traditional & Critical Theory" in p. Connerton (ed.), **Critical Sociology**, (Harmondsworth: pinguin Books, 1976).

6- Max Horkheimer and Herbert Marcuse, "Philosophy und kritische Theorie" in **Zeitschrift fur Sozialsforschung**, 6, PP. 624-31 (Horkheimer), 631-47 (Marcuse).

۷- رابرت هولاب، یورگن هابرماس: نقد در حوزه‌ی عمومی، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ص ۵۴.

۸- نودری، همان، ص ۴۱۷.

۹- پیشین.

۱۰- یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن: از پارسن تا هابرماس، ترجمه عباس مخیر، (تهران، نشر آگه، ۱۳۷۸)، ص ۲۷۲.

۱۱- پیشین؛ ص ۲۷۰.

۱۲- پیشین.

۱۳- پیشین، ص ۲۷۱.

۱۴- پیشین، ص ۲۷۲.

۱۵- پیشین.

۱۶- نودری، همان، ص ۴۱۹.

۱۷- پیشین، ص ۴۱۹.

۱۸- کرایب، همان، ص ۲۶۶.

۱۹- نودری، همان، ص ۳۱۹؛ و: Howard, **op.cit**.

۲۰- کرایب، همان، ص ۲۶۶.

۲۱- پیشین.

۲۲- نودری، همان، صص ۴۱۹-۴۱۸.



۲۳- پیشین، ص ۴۲۰؛ به نقل از:
Theodor Adorno, "Society" in S.E. Bonner and
D. Kellner (eds.), **Critical Theory and Society**,
(London: Routledge, 1989).

۲۴- کرایب، همان، ص ۲۷۶.

۲۵- پیشین، ص ۲۷۷.

۲۶- پیشین.

۲۷- پیشین.

۲۸- نوذری، همان، ص ۴۱۵؛ و:

Alan Swinyewood, "Critical Theory, Ideology
and Sociology" in **A Short History of Sociological
Thought**, op.cit., PP.275-95.

۲۹- پیشین.

۳۰- پیشین.

۳۱- پیشین.

۳۲- پیشین، صص ۴۱۵-۴۱۴. برای توضیحات بیشتر، رک: لزلی
جانسون، منتقدان فرهنگ؛ از ماتیو آرنولد تا ریموند ویلیامز، ترجمه
ضیاء موحد، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۸)، صص ۲۳-۱۷.

۳۳- نوذری، همان، ص ۴۱۵.

۳۴- جرج ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه
محسن ثلاثی، (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۴)، ص ۲۰۷.

35- Theodor Adorno, et al, **Authoritarian
Personality**, (New York: Nor Ton, 1969).

۳۶- کرایب، همان، ص ۲۸۱.

۳۷- مورتون دوش و روبرت کراوس، نظریه‌ها در روانشناسی
اجتماعی، ترجمه مرتضی کتبی، (تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ
دانشگاه تهران ۱۳۷۴)، ص ۱۷۲.

۳۸- پیشین، ص ۱۷۳.

۳۹- پیشین.

۴۰- پیشین.

۴۱- پیشین.

۴۲- پیشین، صص ۱۷۴-۱۷۳.

۴۳- کرایب، همان، ص ۲۸۱.

۴۴- پیشین، ص ۲۸۲.

۴۵- پیشین.

۴۶- پیشین.

۴۷- پیشین، ص ۲۸۳.

۴۸- پیشین، صص ۴-۲۸۳.

۴۹- پیشین، ص ۲۸۴.

۵۰- پیشین.

۵۱- پیشین.

۵۲- پیشین.

۵۳- ریترز، ص ۲۰۷.

لازم برای عقلانیت گفتمانی می‌پردازد (۵۸).
برای پرداختن به مسئله‌ی گفتمان (وضعیت
کلامی مطلوب) و شرایط آن چهار سؤال از نظر
هابرماس مطرح است: نخست آنکه، آیا کلام،
عاری از هرگونه آشفتگی قابل فهم است؟ دوم
اینکه آیا کلام درهماهنگی حقیقی با واقعیت قرار
دارد، البته واقعیت مورد فهم مشارکت کنندگان؟
سوم، آیا کلام راست و حقیقی است و بیانگر نیات
خالص و صادقانه‌ی مشارکت کنندگان است؟ و
چهارم، آیا کلام مناسب با، و منعکس کننده‌ی
منافع قابل تعمیم مشارکت کنندگان است؟
آمادگی، توان و تمایل درگیر شدن و پرداختن به
این چهار سؤال راهبرماس تحت عنوان اصول
اخلاقی گفتمان مشخص می‌سازد (۵۹). با ترغیب
حامیان به مسکوت گذاردن ملاحظات استراتژیک،
و با تصویب ایجاد نقشهای خاص در موقعیتهای
مفاهمه‌ای از سوی مشارکت کنندگان، اصول
اخلاقی هابرماس استنتاج می‌گردد (۶۰).
این اصول اخلاقی هم به عنوان مجموعه
دستورالعملهایی برای ایجاد یک حوزه‌ی عمومی
فعال و نیرومند و هم به عنوان مجموعه‌ای از
پیش‌بینیهای لازم به منظور اجتناب از «مفاهمه‌ی
دستخوش کژدیسیگی و تحریف منظم» تدوین
شده است؛ مفاهمه تحریف شده هنگامی صورت
می‌گیرد که شرایط لازم برای وضعیت کلامی
مطلوب فراهم نشده باشد (۶۱). این شرایط از
جمله شامل سه رویه‌ی متمایز است؛ نخست
آنکه تمام گویندگان باید از شانس و فرصت

برابر و یکسان برای صحبت کردن، ابراز مخالفت، یا استفاده از مباحثه و استدلال برخوردار باشند. به علاوه، موضوع مورد نظر موضوعی قابل اجماع باشد و سوم لزوم عدم کژدیسیگی مفاهیم در اثر ایدئولوژی. از نظر هابرماس مشارکت کنندگان اندیشه‌ورز باید از نظریات تبیین علمی - اجتماعی جهت ایجاد آزمون‌هایی برای «ارتباط کژدیسه و تحریف‌شده» استفاده نمایند.

برخی مانند ریچارد برنشتاین این موضع هابرماس را تنزل از عقلانیت مفاهمی به عقلانیت رویه‌گرا می‌نامند (۶۲). این منتقدان برآنند که نباید حتی در مورد خود رویه‌ها هیچ پیش فرضی خارج از گفتمان وجود داشته باشد. این رویه‌ها باید در هر حوزه‌ی گفتمانی متناسب با شرایط وضع شود و مثلاً رویه‌ی اعمال برابری نمی‌تواند در هر شرایط اجتماعی یکسان اعمال شود. علاوه بر این، منطق رویه‌گرای هابرماس با این چالش مواجه است که توجیه خود این رویه‌ها براساس معرفت‌شناسی پذیرفته شده‌ی هابرماس جز از طریق مفاهیم عقلانی نخواهند بود (۶۳). بنابراین صحت یا درستی رویه‌ای هرگز نمی‌تواند همان نقش را در دموکراسی ایفا کند که حقیقت در معرفت بر عهده دارد و نمی‌تواند به آن حجیت بخشد و عقلانیت آن را توجیه کند. در واقع، اگر خواهان عقلانیت گفتمانی باشیم، به قواعدی مطلق و به راستی بنیادین احتیاج داریم و نه رویه‌ای.

۵۴- جرج ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه احمدرضا غروی‌زاد، (تهران: انتشارات ماجد، ۱۳۷۴)، ص ۲۶۹.

۵۵- جرج ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۰۴؛ و: Martin Jay, **The Dialectical Imagination**, (Boston: Little, Brown, 1973), P.216; George Friedman, **The Political philosophy of the Frankfurt school**, (New York: Ithaca: Cornell university Press, 1981); Zoltan Tar, **The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor Adorno**, (London: Routledge and kegan paul, 1977), P.216.

۵۶- ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۰۶.

۵۷- پیشین.

۵۸- پیشین، ص ۲۰۴.

۵۹- پیشین، ص ۲۰۰؛ و ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ص ۲۶۶-۷.

۶۰- کرایب، همان، ص ۲۷۹.

۶۱- پیشین.

۶۲- رضانجف‌زاده، (گزینش و ترجمه) مارکسیم غربی و مکتب فرانکفورت، (تهران، قاصد سرا، ۱۳۸۱)، ص ۱۳۳.

۶۳- پیشین.

۶۴- پیشین.

۶۵- ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ص ۷۹۶-۷.

۶۶- پیشین.

۶۷- پیشین.

۶۸- پیشین.

۶۹- پیشین.

۷۰- پیشین.

۷۱- نجف‌زاده، همان، ص ص ۱۳۳-۴.

۷۲- پیشین، ص ۱۳۴.

۷۳- ریترز، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ص ۷۹۶-۷.

۷۴- نجف‌زاده، همان، ص ۱۳۵.

۷۵- پیشین، ص ۱۳۶.

۷۶- پیشین.

۷۷- پیشین.

۷۸- پیشین.

۷۹- پیشین.

80- Axel Honneth, "Frankfurt School", in **Routledge Encyclopedia of philosophy**, (London: Routledge, 1998).

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که نظرات هابرماس در مقابل رویه‌گرایی محض و لیبرال مقاومت می‌کند؛ او تصریح دارد که یک تفسیر باید شرایط صوری و شناختی معینی را ایفا کند. مک‌کارتی در مقدمه‌ی کتاب «آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی» تأکید می‌کند که هابرماس در پی معارضه با رویکرد استعلا‌گرایانه کانتی نیست. به علاوه هابرماس آشکارا از شروط شناختی فراقاردادی درباره‌ی گفتمان دموکراتیک سخن می‌راند. بخشی از توجیه فراقاردادی مستلزم آن است که این منافع و نیازها از طریق فرآیند مفاهمه به صورت امری فراواقع تشکیل شوند. این ضرورت که نیازها و خواسته‌های فرد را تابع تفسیر فراقاردادی ساختن، به معنای آن است که تنها نیازها و امیالی ممکن است پذیرفته شوند که از قابلیت توجیه عمومی برخوردار باشند. در نتیجه، از نظر هابرماس دموکراسی ابزاری است سیاسی برای ایجاد و تشکیل هویتی فراقاردادی، به نحوی که هر فرد متأثر از یک تصمیم‌گیری باید امکان مشارکت در توافق را داشته باشد. با این کار مشارکت‌کنندگان، آراء و افکار و خواسته‌های خود را تغییر می‌دهند و اراده‌ی خود را شکل می‌دهند، به اعتبار هنجارهای نهفته پی می‌برند، و از این طریق در سایه‌ی آنها، نیازها و خواسته‌های خود را تغییر می‌دهند^(۶۴).

از دیگر سوی بسیاری از مفسران وضعیت کلامی مطلوب هابرماس را خیالی و غیر واقع دانسته‌اند که عملاً وجود خارجی ندارد. اخلاق گفتمانی هابرماس چگونه می‌تواند تضمین کند که طرفهای گفتمان از امکانات مساوی دسترسی به حوزه‌ی عمومی برخوردار خواهند بود. از آنجا که حمایت سیاسی معاصر تحت سلطه کارشناسان و متخصصینی است که با عقل فنی سر و کار دارند، لذا «افرادی که نیازها و احتیاجاتشان مورد بحث است در جایگاه و موقعیت تازه‌ای قرار می‌گیرند. آنان به صورت «موردهای» فردی درمی‌آیند، نه به عنوان اعضای گروه‌های اجتماعی یا مشارکت‌کنندگان در جنبشهای سیاسی»، و در نتیجه «منفعل گشته، به صورت دریافت‌کنندگان بالقوه‌ی خدمات از پیش تعیین شده درمی‌آیند، نه کارگزارانی که هم‌شان تبیین نیازها و شکل دادن به شرایط زیستی است». فریزر نتیجه می‌گیرد، همچنانکه فوکو دریافته است، در این شرایط مقاومت راهی برای تأکید مجدد و رجوع به نقش مشارکتی شهروندی در این موارد است^(۶۵).

سخن این است که آیا شرایط دشوار فضای مطلوب گفتمانی قابل حصول است؟ از نظر منتقدان تقاضا برای مشارکت اساساً غیرعملی و تقاضا برای دموکراسی بیشتر به بی‌ثباتی اجتماعی می‌انجامد. شروط لازم برای عقلانیت گفتمانی هابرماس شروط بسیار صعبی است. اگر شرایط توافق گفتمانی حاصل نیاید، در آن صورت امکان گریز از مشکلات استبداد اکثریت و فرمالیسم پوچ وجود نخواهد داشت. خود هابرماس با

توجه به الهام از بدبینی سیاسی وبری این دشواریها را کاملاً جدی می‌گیرد^(۶۶). این دغدغه‌ای است که خود هابرماس جوان در مباحث بازفئودالی شدن حوزه‌ی عمومی پس از دوران طلایی سرمایه‌داری اولیه، نشان می‌داد (که شرح آن قبلاً رفت). هابرماس جوان به راستی با دغدغه‌های مرتبط با دموکراسی آشناست. در واقع، به نظر می‌رسد این نظر که ممکن است تحقق اخلاق گفتمانی هابرماس محقق نشود، مسئله‌ای است که خود هابرماس به آن توجه داشته‌است. در عین حال، خود هابرماس اصرار دارد که در تلاش برای ترسیم یک جامعه‌ی آرمانی نیست^(۶۷). هابرماس تأکید دارد که آنچه در مورد اخلاق گفتمانی در نظر دارد یکسره تحقق نیافتنی هم نیست. از نظر او هر زمانی که افراد برای حل و فصل مسئله عمومی از طریق مفاهمه گرد هم می‌آیند و مجاب می‌شوند که آنچه می‌گویند و می‌شنوند اصیل و حقیقی است، در آن صورت وضعیت کلامی مطلوب فی الواقع یک ساختار واقعی است نه فقط ذهنی و فرضی^(۶۸) هر چند که ممکن است رخداد چنین وضعی در نتیجه‌ی بازفئودالی شدن حوزه‌ی عمومی بسیار بعید شده‌است.

اما چنین دفاعی از دشواری فرمالیسم مفرط «هابرماس پیر» در مواضع تازه‌تر او در قلمرو موضوع اخلاق گفتمانی، کمتر قابل دفاع می‌نماید. هابرماس در نظریات متأخر خود که با

تمرکز خاص به موضوع اخلاق گفتمانی ابراز شده‌است، کاملاً به نوعی فرمالیسم در قلمرو اخلاق فروغلتیده‌است و مباحث خود را از زمینه‌های عملی و اقتصاد سیاسی منفک ساخته‌است. هابرماس به شیوه‌ی التقاطی می‌کوشد تا در عین دفاع از نوعی کلیت‌گرایی کانتی، تکثیر شرایط چند فرهنگی را بپذیرد، تا به این ترتیب اخلاق را تا اندازه‌ی بیشتری به نوعی حکمت عملی نزدیک سازد. به نظر می‌رسد که او این کار را از طریق تمایز اصولی خود با کانت به این ترتیب صورت می‌دهد که به جای تحکیم وجدان به عنوان انگیزه‌ی عمل اخلاقی، بنا به رهیافت عمومی خود در نظریه‌ی اجتماعی کنش ارتباطی را به عنوان انگیزه‌ی اصلی عمل اخلاقی معرفی می‌کند. چرخش زبانی مشهور، منجر به تحلیلی از ادعاهای حقیقت، اعتبار، صداقت و حقوق هنجارمند می‌شود که کنش ارتباطی متضمن آن است.^(۶۹) بنابراین از سویی، از آن رو که مشارکت در یک قلمرو گفتگویی مستلزم پذیرش قواعد گفتمانی است و خصوصاً از آن رو که اصل طلایی عدالت کانتی در قواعد هنجاری گفتمانی جاری است، می‌توان گفت که نوعی دفاع در مقابل نسبیت‌گرایی اخلاقی را در هابرماس شاهدیم؛ در عین حال و از سوی دیگر، هابرماس، قواعد هنجاری گفتمان و اصول کلی را مستقل از زمینه‌های فرهنگی و «نیاز»‌های کنشگران اخلاقی نمی‌داند. از این رو به نظر می‌رسد که عملاً هابرماس می‌پذیرد

که شرایط هنجاری گفتمانی، وابسته به شرایط گفتمانی ناشی از هر زمینه‌ی اجتماعی مبتنی بر اصول «کلی خاص»ی است. به اعتقاد هابرماس، این اخلاق گفتمانی، این مزیت را نسبت به تلقی کانت از اخلاق دارد که با حفظ جنبه‌های رویه‌ای، صوری و کلیت‌گرایانه‌ی آن، بدان بعدی واقعاً عملی نیز می‌بخشد. اخلاق گفتمانی در درجه‌ی اول یک اصل مادی و عملی را جانشین بایست مطلق می‌کند. به این شکل، قاطعیت مطلق، بی‌چون و چرا و پیشاپیش کلیت‌گرایانه فرض شده‌ی یک بایست، جای خود را به اصلی می‌دهد که شرایط اعتبار کلیت‌گرایانه‌ی یک هنجار را مشخص می‌سازد. به نظر هابرماس اخلاق گفتمانی همچنان به رویکرد عقلایی اخلاقی مبنایی عملی - اجتماعی می‌بخشد. این درک به جای حکمت منخرب ناب و عملی محض، خرد ارتباطی، خرد بینادذهنی برآمده از ارتباط ذهنی را مبنای رویکرد اخلاقی انسان برمی‌شمرد. از این رو هابرماس معتقد است که رویه‌ی مورد نظر او در مورد اخلاق، به شرط عملی شدن، در محدوده‌ی صوری‌گرایی محض باقی نمی‌ماند. رویه‌ی مورد نظر آن از توان در بر گرفتن دیدها و تمایلات شخصی و اجتماعی افراد برخوردار است. در روند بحث و گفتگو افراد می‌توانند در مورد هنجاریانکته‌ای که خود می‌پسندد به توافق برسند. مهم در این میان مضمون چنین هنجاری نیست، بلکه این است که عواقب و آثار جنبی آن به خاطر ارضای

منافع هر کس مورد قبول همه باشد^(۷۰). این دولنگه بودن هابرماس (درعین نارسایی در پرداخت هر یک از دو موضع - موضع کانتی و موضع موقعیت‌گرایانه - در برقراری ارتباط میان آن دو نیز با دشواری مواجه است)، باعث می‌شود که هابرماس به دو دلیل هدف انتقادات کوبنده قرار گیرد؛ از سویی به آن دلیل که او عملاً نسبت‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد و موضع کلیت‌گرایانه را رها می‌کند، هدف حمله نوارسطوئیان قرار می‌گیرد (در واقع موضع هابرماس، با موضع نسبت‌گرایان فرهنگی متعارف همچون پیتر وینچ تفاوت اندکی دارد، و خصوصاً در عمل تفاوت معناداری ندارد). و از سوی دیگر، از آن رو در پروسه‌ی تأمل موقعیت‌گرایانه‌ی خویش، دستگاه نظری او برای پاسخگویی به شرایط واقعی عملی، به ویژه تا آنجا که به اقتصاد سیاسی گفتمان مربوط می‌شود نارسا و ساکت است^(۷۱).

کلیت‌گرایی هابرماس بیشتر یک امر صوری و فرمال است. دستگاه او به محض آنکه به هنجارهای دقیق‌تر و عملی‌تر تبدیل شود، قافیه را به نفع نسبت‌گرایی می‌بازد. در واقع، دعوی اصلی هابرماس در مورد قلمرو اخلاق که نوعی دفاع از پروژه کلیت‌گرایی کانتی است، بیشتر یک دعوی فرمال و صوری است و در مورد آنچه باید در عمل و موقعیتهای مصلحت‌اندیشانه لحاظ شود، سکوت می‌کند و سخن گفتن را به کفه‌ی نسبت‌گرایانه می‌بازد.

وضعیت آرمانی گفتمان هابرماس متأخر که عملاً پیش فرضهای نظریه‌ی اخلاقی وی را نیز می‌سازد، شدیداً از یک اقتصاد سیاسی وضعیت گفتمانی تهی است. شرایط مختلف مانند نابرابری شرایط، ضیق وقت و محدودیت دانش اجازه نمی‌دهد که همه بدان‌گونه که می‌خواهند نظرات و افکار خود را بیان نمایند. این قواعد پذیرفته می‌شوند تا چند نفر که علی‌الاصول از توان بالاتری (اعم از توان دانش، قدرت و پول) برای طرح نظرات خود بهره‌مندند، به طرح نظرات خود بپردازند، و عملاً گفتمان به نحوی شکل بگیرد که نیازها و منافع این افراد را به منافع غالب و «مصلح عامه» تبدیل نماید. این غفلت مفرط هابرماس از اقتصاد سیاسی که می‌تواند تا اندازه‌ی زیادی ناشی از فاصله گرفتن وی از نسلهای اولیه‌ی مکتب فرانکفورت دانسته شود، اخیراً به طرز محرزى دیدگاه‌های او را راجع با مدرنیت و نظام اجتماعی سرمایه‌دارانه تعدیل و نرم کرده است. او در سفرش به ایران به نحو بارزی این تغییر دید خود را عیان کرد. هابرماس جوان که منتقد جدی حوزه‌ی عمومی سرمایه‌داری پیشرفته و بازفئودالی شده بود، در سخنرانی اخیر خود در ایران^(۷۲)، از نواژه‌ای به نام «حوزه‌ی عمومی خودسامان» بهره برده است. همچنین هابرماس که تاکنون به فکر دفاع از پروژه‌ی فرهنگی مدرنیت بود، اکنون تا اندازه‌ای از برخی فازهای بحرانی مدرنیت اجتماعی نیز دفاع می‌کند:

در مدرنیت هم برخی ظرفیتهای ارزشی وجود دارد؛ مانند احترام متقابل، همبستگی با دیگر افراد، دموکراسی و حقوق بشر؛ اما این توانها و ظرفیتهای ارزشی و هنجاری موجود در خود مدرنیت، تنها در جایی می‌توانند به فعالیت درآیند که میان سه قوه‌ای که باید پیوند جوامع مدرن را تضمین کنند، یک تقسیم کار متعادل وجود داشته باشد. نه بازارهایی که نیروهای مولدی را رها می‌کنند، مجاز هستند از مهار اقدامات هدایت‌گرانه سیاسی که بر چهارچوبهای سازگار با رقابت اقتصادی و اجتماعی نهاده می‌شود، بگریزند و نه هیچیک از این دو اجازه دارند تا از «افکار عمومی خودسامانی»^۵ که قدرت مفاهم‌های را به وجود می‌آورند، جدا شوند و می‌توانند به وسیله‌ی شیوه‌های رفتار دموکراتیک و حقوق مشروع، مشروعیت و شرایط تقریباً عادلانه‌ای را برقرار کنند. البته تقسیم قدرت و کار میان واسطه‌های هدایتگر بازار و قدرت اداری از یک سو، و نیروهای اجتماعی پیوند دهنده و همبستگی برآمده از مفاهم از سوی دیگر، همیشه و نه فقط در کشورهای در حال توسعه و بلکه حتی در غرب

۵. مفهوم «افکار عمومی خود سامان»، نیز از جمله‌ی نخستین کاربردهای این مفهوم در ترمینولوژی هابرماس است. هابرماس به کرات، از نخستین کتاب خود یعنی تحول ساختاری در حوزه‌ی عمومی تاکنون به مداخلاتی که در حوزه‌ی عمومی به طور فعال رخ می‌دهند و آن را «بازفئودالیز» و «منحرف» و «استثمار» می‌کند اشاره دارد. در مورد این موضع‌گیری جدید وی نیز ابهاماتی وجود دارد که در این سخنرانی دقیقاً روشن نشده‌اند.

هم در معرض خروج از چهارچوبهاست. ما زمانی این را در می‌یابیم که آینه‌ی شفاف مدرنیت را برگردانیم و پشت آن راهم ملاحظه کنیم. چرا هر یک از دو جناح تاریخی که لجوجانه به طرفداری یا مخالفت با «سکولار شدن» وارد میدان می‌شوند، تنها یکی از این دو جنبه را دیدند و از هر دو سو برای چهره‌ی دو سویه‌ی مدرنیت، حساب سود و زیانی را که در خود آن هست در نظر نگرفتند؟

به نظر می‌رسد که هابرماس پیر، خود شدیداً در معرض اتهام فراموشی یکی از این دو کفه است. او اکنون می‌کوشد موضوع اقتصاد سیاسی مدرنیت و گفتمان را که یکی از مؤثرترین تحلیلها از آن را خود او در کتاب تحول ساختاری در حوزه‌ی عمومی عرضه نمود، فراموش کند و بیشتر خوش بینانه بنگرد. بالاخره به نظر می‌رسد که مهم‌ترین

دشواری فراروی هابرماس پیر، مشکل اساسی نسبیت‌گرایی بارز نظریه‌ی اوست که هم در حوزه‌ی معرفت‌شناسی و هم در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، حقوق و سیاست او و مواضع اعلام شده‌ی پیشین وی را متزلزل خواهد نمود. بی‌گمان نظریات او در مورد شرایط آرمانی گفتمان و همچنین اصل کلیت‌گرایی (U)، خود خارج از چهارچوب تعیین گفتمانی او انشاء شده‌اند، چرا که در غیر این صورت نمی‌توانستند به عنوان اصول کلی و فراگفتمانی لحاظ شوند. در واقع او نقطه‌ی اتکاء فراگفتمانی خود در

انشاء شرایط عام آرمانی گفتمان و همچنین اصل کلیت‌گرایی، مشخص ننموده است. معلوم نیست که چرا از این نقطه‌ی اتکاء مجهول تنها این قواعد و نه چیز دیگر را می‌توان استنتاج نمود. این یک پارادوکس یا تناقض درونی است که گریبانگیر هابرماس پیر می‌شود. او با تأکید خود بر محوریت گفتمان، بدون در نظر گرفتن عوامل جوهری و ذاتی زبان، عملاً گفتمان خود را به نوعی ایستگه‌ی فوکویی تقلیل می‌دهد.

هابرماس به طور نارسایی در کتاب «میان واقعیات و هنجارها»، بر آنچه که «شناخت‌گرایی ضعیف»^۶ می‌نامد، تأکید دارد (۷۳). این نکته مآلاً اشعار دارد که حقیقت گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر انطباق‌شان با برخی واقعیات تجربی ظاهری (به عنوان ادعاهای شناخت‌گرایی قوی) نیست، بلکه در توافق میان ذهنی گفتمانهای آرمانی نهفته است. چنین موضعی، یک چشم‌انداز غیرشناخت‌گراست.^۷

اتا واینبرگر تلقی میان‌ذهنی هابرماس از حقیقت را در مقاله «اعتبار قانونی، پذیرش علم حقوق و مشروعیت»، به چالش می‌کشد (۷۴). به عبارتی، او نسبت به گرایش ذاتی گفتمان به حقیقت، بسیار مشکوک است. «اشتراکی کردن»^۸ بحث از طریق گفتمان، احتمالی برای آن است

۶. weak cognitivism: شناخت‌گرایی، یک مکتب در فلسفه‌ی اخلاق است که بر حقیقت گزاره‌های اخلاقی تأکید می‌ورزد.
۷. رویکرد هابرماس، همان طور که خود گفته است، یک رویکرد صراحتاً غیرشناخت‌گرا نیست.

8. Collectivisation.

که موضوعات جدیدی به نظر بسیاری از مشارکت‌کنندگان در چنین مباحثه‌ای برسد و نیز ابزار مناسبی برای بررسی اعتبار برخی ادعاهاست و چنین چیزی می‌تواند برای تصمیم‌سازی دموکراتیک بسیار ارزشمند است. اما هیچ چیزی وجود ندارد تا برای ما تضمین کند که برونادهای گفتمان، میزانی از اعتبار عینی را پدید آورد. به عبارت دیگر، تشبث به «گفتمانهای آرمانی»، کمکی به پاسخ به این پرسش اصلی که عنصر متشکله‌ی استدلال معتبر چیست، نمی‌کند. هابرماس با پرداختن مفرط به گفتمان محوری عملاً پرسش اعتبار را که نظریه‌ی خود او نیز با آن روبروست بی‌جواب می‌گذارد. از سوی دیگر، نه تنها شرایطی که یک گفتمان را آرمانی می‌سازد، نمی‌تواند محقق شوند، بلکه آنها ما را از دشواریهای فراوانی که گفتمانهای واقعی را در بر می‌گیرد (مانند تأثیر عقاید، ایدئولوژیها یا تبلیغات تثبیت شده)، غافل می‌سازند. از نظر واینبرگر، می‌توان تردید روا داشت که آیا طرح یک ادعا همیشه دلالت بر اقتضای توجیه آن دارد، یا آنکه در «میان فردی بودن»^۹ زبان در گفتمان یا فرآیند پیچیده‌ی تولید ابزارهای زبان شناختی ریشه دارد؟ در واقع هابرماس نیاز دارد تا مدلل سازد که چرا محصول گفتمان در حوزه‌ی عمومی مفروض می‌تواند واقعیت معرفت‌شناختی، اخلاقی، حقوقی یا سیاسی خاصی را بیان کند.

«حقوق طبیعی و اخلاق گفتمان» می‌کوشد (۷۵) تا آن را تقویت و تأیید کند؛ گو اینکه اگر توافق درون چارچوب معینی از شرایط حاصل شود، می‌تواند به عنوان نشانه‌ای از حقیقت در نظر گرفته شود، لکن نمی‌تواند به عنوان سازنده‌ی^{۱۰} حقیقت تلقی گردد. به علاوه، ما برای دستیابی به حقیقت اخلاق، نیازی به وارد شدن به اشکال جمعی اندیشه نداریم (چنانکه عملاً خود هابرماس در نظریه‌پردازی خود چنین می‌کند). منبع نهایی حقیقت اخلاقی باید در «نظم عقلانی روح و جامعه» یافته شود. این، همان عنصر «طبیعی» است که به روی بینش اخلاقی کسانی که «معقول»^{۱۱} هستند، باز است.

به علاوه فینیس به التقاط بی حساب و کتاب مفاهیم جامعه‌شناختی و فلسفی نزد هابرماس معترض است. به عبارت دیگر، طرح مفاهیم میان‌ذهنی حقیقت از سوی هابرماس، فینیس را متوجه تمایز بین استدلال قابل اعتماد و استدلال موفقیت‌آمیز کرد؛ استدلال موفقیت‌آمیز، منحصرأ مبتنی بر موفقیت استدلال و پذیرش اجتماعی فرضیات است. از سوی دیگر، فینیس منتقد جدی پذیرش تکثرگرایی اخلاقی به عنوان واقعیت مدرنیت است، که به عقیده‌ی فینیس به تمایزات آشفته فراوانی منجر می‌شود و مبتنی بر هیچ توجیهی نیست. تمایز بین اخلاقیات

9. Interprsonality.

10. Constitutive.

11. Reasonable.

این نکته‌ای است که جان فینیس در مقاله‌ی

(London: Routledge, 1991), PP.313-22

۱۲- محمودیان، همان.

۱۳- پیشین.

Habermas, **op.cit.**, PP.69-94.

۱۴- پیشین؛ و:

۱۵- یوسف اباذری، *خرد جامعه‌شناسی*، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۷)، ص ۲۱.

۱۶- پیشین؛ و:

David Held, **Introduction to Critical Theory**,

(London: Hutchinson, 1980), P.296

۱۷- اباذری، همان، صص ۲۱-۲۲.

Mccarthy, **op.cit.**, PP.325-30

۱۹- کرایب، همان، ص ۲۹۷.

۲۰- پیشین.

۲۱- پیشین.

۲۲- پیشین، ص ۲۹۸.

۲۳- پیشین، صص ۲۹۹-۳۰۰.

۲۴- پیشین، ص ۳۰۱.

۲۵- ریتزر، همان، ص ۲۷۶.

۲۶- ریتزر، پیشین؛ و:

Jurgen Habermas, **The Theory of**

Communicative Action, (Oxford: Polity press,

1984):

۲۷- ریتزر، همان، صص ۷-۲۷۶.

۲۸- پیشین، ص ۲۷۷؛ کرایب، همان، ص ۲۹۹.

۲۹- کرایب، همان، ص ۳۰۳.

۳۰- پیشین، ص ۳۰۱.

31- James F.Bohman, "Communication,

Ideology and Democratic Theory", **American**

Political science Reiew, Vol. 84, (1995),

PP. 93-109.

32- **Ibid.**

33- Jurgen Habermas, "Modernity; An

Incompleted project", in patricia Wanh (ed.),

Postmodernism: A Reader, (London: Edward

Arnold, 1994), PP. 160-70.

34- Douglas Kellner, "Critical Theory,

Modernity and postmodernity", in **Critical**

Theory, Marxism and Modernity, (cambridge:

polity press, 1989), PP. 167-77

۳۵- کرایب، همان، ص ۲۹۶؛ و: ۳.

و اخلاق، بین درست و خوب، به عنوان پذیرش

ناموجه تکثرگرایی اخلاقی فاقد استدلال است

که به در هم شکستن عقل عملی و پذیرش از

پنهانی نسبت‌گرایی در نظریه هابرماسی منجر

می‌شود (۷۶).

پانویس‌ها

۱- یان کرایب، *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسنز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، (تهران: نشر آگه، ۱۳۷۸)، ص ۲۹۶.

۲- جرج ریتزر، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه احمدرضا غروی زاد، (تهران: انتشارات ماجد، ۱۳۷۴)، ص ۲۷۵؛ حسینعلی نودزی، (مترجم و ویراستار)، *پسامدرنیته و پسامدرنیسم*، (تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹)، ص ۵۹۷؛ و:

Stan Van Hooft, "Habermas, Communicative Ethics", **Social Praxis**, Vol. 4, (1976), PP.150-1

۳- نودزی، همان.

۴- کرایب، همان، ص ۳۰۴.

5- Dick Howard, "The politics of Critique:

Habermas' Attempt to preserve the Gain

Modernity," in **Politics of Critique**, (London:

Macmillan, 1989), PP. 125-47

6- **Ibid.**

7- **Ibid.**

۸- محمد رفیع محمودیان، «اخلاق و تحولات اجتماعی»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۹۳-۹۴، (۱۳۷۴)، ص ۳۳؛ و:

Jurgen Habermas, **Communication and the**

Erolution of Society, (London: Heinemann,

1979), PP.95-8

۹- محمودیان، همان؛ و:

Thomas Mccarthy, **The Critical Theory of**

jurgen Habermas, (Cambridge: Polity press,

1978), P.374.

10- Howward, **op.cit.**

11- Alan Swingewood, "Modernity,

Industrialization and Sociological Theory", in

A Short History of Sociological Thought,

press, 1985); David Ingram, "The possibility of a communication Ethic Reconsidered", *Man and the world*, Vol. 15, (1982), PP. 149-61.

۶۰- نوذری، پیشین، ص ۵۹۸؛ و:

Richard L. Lanigan and Rudolf L. Strobl, "A Critical Theory Approach", in **Handbook of political communication**, (Beverly Hills: Sage, 1981), PP. 153-4.

۶۱- نوذری، پیشین، ص ۵۹۸

62- Bohman, op.cit.; and: Richard Bernstein, **Beyond objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics and praxis**, (oxford: Basil Blackwell, 1983.

63- Bohman, **op.cit.**

64- **Ibid.**

۶۵- نوذری، پیشین، صص ۶۰۱ و ۶۰۸-۶۰۷.

66- Bohman, **op.cit.**

67- Howard, **op.cit.**

۶۸- نوذری، پیشین، ص ۶۰۰

69- Ricardo Blaug, "Citizenship and political Judgment: Between Discourse Ethics and phronesis", *Res publica*, Vol. 6, (2000), P. 186.

۷۰- محمد رفیع محمودیان، اخلاق و عدالت، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، ص ۱۱۲.

72- Blaug, **op.cit.**

۷۲- سخنرانی یورکن هابرماس در تالار فردوسی دانشگاه تهران، ۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۱.

73- Agustin jose Mendez, "Habermas: Between Facts and Norms", in Center for European Studies (ARENA), university of Oslo, at: www.sv.uio.no, 2000.

74- Ota Weinberger,, "Legal Validity, Acceptance of Law & Legitimacy", in center for European studies (ARENA), **op.cit.**, 2000.

75- John Finnis, "Naturall law and Ethic of Discourse", in center for European Studies, **op.cit.**, 2000.

۷۶- بخشی از این مقاله، محصول بازنگری و ایراد اضافات در مقاله‌ای با مشخصات زیر بوده است: حامد حاجی حیدری، «دفاع از پرفسور هابرماس باز منته»، روزنامه رسالت، ۲ و ۹/۱۳۸۰.

Kellner, op.cit.; Jurgен Habermas, "Modernity Versns Postmodernity", **New German Critique**, No. 22, (1981), P.

۳۶- کرایب، همان، صص ۳۰۸-۳۰۹.

37- James Chriss, "Habermas, Goffman and Communicative Action: Implications for Professional practice", **American Sociological Review**, Vol. 60, (1995), PP. 545-65.

۳۷- کرایب، همان، ص ۳۰۹.

39- Habermas, "Modernity; An Incompleted project", **op.cit.**

40- Swinyewood, **op.cit.**

41- Habermas, "Modernity; An Incompleted project". **op.cit.**

۴۲- کرایب، همان، ص ۳۰۴.

۴۳- پیشین، ص ۳۰۵.

۴۴- پیشین، ص ۳۰۲.

45- Howard, **op.cit.**

۴۶- ایاذری، همان، ص ۲۰.

۴۷- پیشین؛ و:

Jurgен Habermas, **Legitimation crisis**, (Boston: beacon press, 1975), P. 4.

۴۸- کرایب، همان، صص ۳۰۴-۳۰۵.

۴۹- پیشین، ص ۳۰۶.

۵۰- پیشین، ص ۳۰۷.

51- Bohman, **op.cit.**

۵۲- کرایب، همان، ص ۳۰۷.

53- Howard, **op.cit.**

۵۴- کرایب، همان، صص ۳۰۷-۳۰۸.

55- Howard, **op.cit.**

56- Bohman, **op.cit.**

۵۷- حسینعلی نوذری، همان، ص ۵۹۷.

۵۸- پیشین.

۵۹- پیشین، ص ۵۹۸؛ و:

Van Hooft, op.cit., P. 163, P.163, Richard johannesen , "An Ethical Assessment of Reagan Rhetoric: 1981- 1982", **Political Communication yearbook,1984**, edited by keith R. Sanders, Lynda lee kaid & Dan Nimmo, (Cabondale: Southern Illinois University