

کندوکاوی در آرای اخلاقی هابرماس

آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی*

تامس مک کارتی

برگردان: بهزاد حمیدیه

هابرماس، در رویکرد خویش به نظریه‌ی اخلاقیات، به سنت کانتی بسیار نزدیک است. او نیز مانند کانت، انواع استدلال عملی را از انواع دیگری از «باید»^۲ که با مسئله تعیین مصلحت عملی، مصلحت اخلاقی و درستی اخلاقیاتی در ارتباطند متمایز می‌سازد. محاسبات انتخاب عقلانی، در رابطه با پی‌گیری اهداف ممکن، در پرتو رجحانهای مفروض، توصیه‌هایی می‌آفریند. آنگاه که پرسشهای جدی درباره ارزش مطرح می‌شوند، اندیشیدن شخص در مورد اینکه چه کسی است و چه کسی می‌خواهد باشد، پندهایی اخلاقی در رابطه با زندگی خوب به بار می‌آورد. در صورتی که درگیر مسائل مربوط به عدالت شویم، در نظر گرفتن منصفانه و بی‌طرف منافع متعارض، منجر به قضاوتهایی در تعیین عمل درست یا عادلانه خواهد شد. همچنین هابرماس همانند کانت، مسائل مربوط به نوع دوم یاد شده را بیشتر، موضوعات خاص اخلاقی می‌انگارد تا حیطه‌ی اصلی و واقعی نظریه‌ی اخلاقیات. این بدان معنا نیست که تأمل اخلاقی، غیرعقلانی است یا هیچ ساختار عامی از خود نشان نمی‌دهد؛ بلکه بدین معنی است که ناپدید شدن جهان‌بینیهای مملو از ارزش و از

*. نوشتار حاضر برگردان مقاله زیر است:

Thomas McCarthy, "Introduction" to Jürgen Habermas, "Moral Consciousness & Communicative Action", Trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholson, Cambridge, MA: The MIT press, 1995, pp. vii-xiii.

۱. Moral Theory؛ در ترجمه حاضر، میان «اخلاق» (ethics) و «اخلاقیات» (moral)، فرق نهاده شده است.

2. Ought.

←

اجتماعی تحت مدیریت هورکهایمر (که بعدها به سمت ریاست دانشگاه فرانکفورت رسید) مجدداً راه اندازی شد. پس از دوران شکوفایی مجدد مؤسسه (۱۹۵۰-۱۹۷۰)، عبارت «مکتب فرانکفورت» برای ارجاع به رهیافتی نظری - اجتماعی به کار می‌رفت که با استفاده از روشهای علوم اجتماعی کیفی، ایدئولوژی را مسئول آسیبهای اجتماعی گوناگون می‌دانست.

۲- نسل دوم: هابرماس و بنیانهای هنجاری

یورگن هابرماس پس از چندین سال نویسندگی در نشریات با مدرک فوق دکترا، اولین کار تحقیقی خود را در مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی انجام داد^(۶). هیچ یک از اعضای نسل دوم مانند رالف دارندورف، گرهارد براند، لودویک فون فریدبرگ، اسکار نگت و آلفرد اشمیت که با مؤسسه در ارتباط بودند، از لحاظ شهرت و نفوذ در مؤسسه قابل مقایسه با هابرماس نیستند. این امر به اوایل کار هم خلاصه نمی‌شد؛ پس از چند سال کار تجربی، مقاومتهای هابرماس در مقابل هورکهایمر آغاز شد. تا حدی که هورکهایمر در حرکتی که نشان‌دهنده‌ی نقض حقوق استاد و شاگرد است، از پذیرفتن رساله‌ی تک‌نگاری هابرماس در سال ۱۹۶۲ رساله‌ای با عنوان تحول ساختاری حوزه‌ی عمومی خودداری کرد که این رفتار هورکهایمر به شدت به روابط او با هابرماس و نیز آدرنو به عنوان مشاور پروژه لطمه زد. سرانجام این مذاکره‌ی با ولفگانگ آبندروث تنها استاد مارکسیست

آلمان غربی در آن زمان بود که هابرماس را قادر ساخت تا در موبرگ ساکن شود و در نتیجه سمتی را در هایدلبرگ قبول کند.

هابرماس دو سال بعد (۱۹۶۴) به عنوان استاد جامعه‌شناسی و فلسفه به فرانکفورت بازگشت. از آثار منتشر شده‌ی او در دهه‌ی ۱۹۶۰، می‌توان فهمید چه مقدار از اساتید خود در مؤسسه کناره گرفته است. آنچه باعث شد رهیافت شاخص هابرماس در نظریه‌ی انتقادی خود را نشان دهد، توجه به شرایطی بود که تحت آن شرایط، کنش متقابل انسان می‌تواند از سلطه‌ی رهایی یابد. در حالی که نسل اول به اشکال مختلف «بحران» اقتصادی، سیاسی یا روانکاوانه به عنوان محرک‌های رهایی بخش نگاه می‌کردند، هابرماس آرمان کنش متقابل میان فردی آزاد(آن گونه که در زندگی عادی و به ویژه ارتباط زبانی یافت می‌شد) را دنبال می‌کرد، تا بتواند به عنوان منبع اصلی انگیزش‌های رهایی‌سازی به کار گرفته شود.

نقطه‌ی عطف این جریان (و همین‌طور نقطه‌ی پایان دوره‌ی نسل اول)، حوالی سال ۱۹۷۰ با مرگ آدرنو (۱۹۶۹) و پولاک (۱۹۷۰) و نقل مکان فون فریدبرگ (به عنوان وزیر آموزش و پرورش در سال ۱۹۷۰) و مسئول دموکراتیک‌سازی روبه پیشرفت و بحث‌انگیز نظام آموزشی آلمان، هورکهایمر (که در سوئیس بازنشسته شد) و هابرماس (که مؤسسه را به مقصد اشتارنبرگ در سال ۱۹۷۱ ترک کرد)، اتفاق افتاد. با این حال، پس از تأسیس دانشکده‌ی علوم

هم پاشیدگی‌ی سایبانه‌ی مقدس، باب پلورالیسم تقلیل‌ناپذیر زندگی مدرن را بر پاسخ این سؤال گشوده است که «من (یا ما) چگونه باید زندگی کنم (یا کنیم)؟» این فرض که فیلسوفان، می‌توانند همه‌ی سؤالات مربوط به زندگی خوب را که تحت عنوان اخلاق کلاسیک مورد بررسی قرار می‌گیرند (مسائل مربوط به سعادت و فضیلت، شخصیت و خلقیات، جامعه و سنت) یک بار و برای همیشه پاسخ گویند، دیگر، قابل قبول نیست. دو موضوع خویشتن‌فهمی و خودشکوفایی فردی یا گروهی، که به ماهیت خویش، ریشه در تواریخ و سنن خاص زندگی [هر یک از انسانها یا گروه‌ها] دارند، جایی برای نظریه‌ی عام باقی نمی‌گذارند؛ و تأمل مبتنی بر مصلحت در مورد زندگی خوب که به واقع، در آفاق زیست‌جهانها و اشکال خاص زندگی، در جریان است، رهنمودهای کلی و عام به بار نمی‌آورد. در حقیقت، حکمت عملی^۳ رانمی‌توان بدون تلقی‌های متافیزیکی‌اش از عقل سلیم موجود در یک روش مفروض زندگی بازشناخته و تمییز داد، [چرا که] عقل سلیم، مبتنی است بر تعصب نسبت به وضعیت فعلی امور و بی‌اعتمادی به افرادی که طریقه پذیرفته‌شده انجام امور را مورد انتقاد اخلاقیاتی قرار می‌دهند.

اگر جدی گرفتن پلورالیسم مدرن به معنای دست برداشتن از این نظریه است که فلسفه می‌تواند یکی از شیوه‌های برتر زندگی را از میان روشهای دیگر، ممتاز نماید یا پاسخی (به گونه‌ای که برای هر کسی معتبر باشد) به این سؤال که «من (ما) باید چگونه زندگی کنم (کنیم)؟» ارائه دهد، به نظر هابرماس، پلورالیسم، مانع از ارائه نظریه‌ای عام از نوعی بسیار ضیق‌تر یعنی نظریه‌ای درباره عدالت نخواهد بود. هدف نظریه‌ی عدالت، بازسازی دیدگاه اخلاقیاتی به صورت چشم‌اندازی است که با آن می‌توان در مورد دعاوی هنجاری متعارض،

3. Phronesis.



قضایاتی منصفانه و بی طرف صورت داد. هابرماس، همانند کانت، این نوع از استدلال عملی را به لحاظ مدلول، عام تلقی می‌کند؛ زیرا با آن رفتاری پیوند خورده است که هر کس به طور عقلانی دوست دارد که هنجاری الزام آور برای اشخاص دیگر مشابه خود باشد. با این حال، «اخلاق گفتمان» هابرماس، یک روش استدلال اخلاقیاتی را جایگزین وجه امری مطلق کانت می‌کند. [آن استدلال چنین است]: توجیه هنجاری، با توافق معقول میان کسانی که تحت هنجار مزبور قرار دارند گره خورده است. اصل محوری، آن است که برای معتبر بودن یک هنجار، باید تبعات آن در مورد برآوری منافع هر کس، مورد قبول همه‌ی مشارکت‌کنندگان در یک گفتمان عملی باشد. این نکته، چارچوب مرجع را از فرد یکه‌ی کانت که وجدان اخلاقیاتی را منعکس می‌سازد به اجتماع سوژه‌های اخلاقیاتی در محاوره و گفتگو انتقال می‌دهد. نمی‌توان موجه بودن یک هنجار را با تک‌گویی تعیین نمود، بلکه این امر، تنها از طریق سنجش گفتمانی ادعای آن مبنی بر درستی و دقت، قابل تعیین است. با این حال، گفتمان عملی، به رغم موضع اولیه رالز، وجهه خودگرایان عقلی را که از روی مصلحت، در پس لفافه‌ی نادانی، با یکدیگر قرارداد بسته‌اند (روشی که خود می‌تواند به صورت تک‌گویی انجام شود) از خود نشان نمی‌دهد، بلکه در گفتمان عملی، کنشگران اخلاقیاتی تلاش دارند، پا در کفش یکدیگر گذارند. بنابراین، در حالی که مدل‌های ایده‌آل نقش‌آفرینی، یکی از جنبه‌های شهود بنیادی کانت را که معمولاً مورد غفلت مدل‌های مبتنی بر قرارداد واقع می‌شود در خود به کار می‌گیرند، مدل‌های قراردادی، بیشتر، جنبه‌ی شناختی و ادراکی ضعیفی را به خود اختصاص می‌دهند. مدل گفتمان هابرماس، که ما را به اتخاذ چشم‌انداز عام و طرفینی ملزم می‌کند، موقعیت همدلی و احساس یگانگی را در درون روش وصول به

←

اجتماعی در سال ۱۹۷۱، دیگر درسی در مؤسسه ارائه نشد و مؤسسه به کمک‌های بنیان‌گذارانش وابسته گردید. از آن پس، مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی به محفل نهادینه نظریه‌ی انتقادی اجتماعی در آلمان تنزل پیدا کرد، اگرچه تا امروز نیز به فعالیت خود ادامه داده است (۷).

اگر بخواهیم بر مبنای بسط و توسعه‌ی نظری اظهار نظر کنیم، سال‌های شکل‌گیری نسل دوم بین ۸۱-۱۹۷۱ در اشتارنبرگ (نزدیک مونیخ) بود؛ جایی که هابرماس مدیریت «مؤسسه‌ی تحقیق ماکس پلانک برای تحقیق در شرایط زندگی در جهان علمی-فنی» را به عهده داشت. هابرماس در این گروه فکری، محققانی را گرد هم آورد که نظریه‌ی انتقادی اجتماعی را در مسیر تازه‌ای دنبال می‌کردند (۸). در اشتارنبرگ، فعالیتها به طور گسترده‌ای تجربی بود و هابرماس و همکارانش پی در پی مقالاتی با موضوعات خود-هویی^۳، کارآیی ارتباطی^۴، توسعه‌ی اخلاقی^۵، آسیب‌شناسی اجتماعی^۶، فرآیندهای عقلانیت^۷، تکامل قانونی^۸ و نظایر آن انتشار می‌دادند. اما در همین زمان بود که هابرماس مطالعه‌اش در مورد فلسفه‌ی تحلیلی زبان به عنوان بخشی از توسعه‌ی پراگماتیستی عام‌اش از ارتباط را تقویت نمود (۹). این گونه فعالیتها در اشتارنبرگ، به اثری منتهی شد که معرف نسل دوم مکتب

3. Ego- Identity.
4. Commiunicative Competence.
5. Moral Development.
6. Societal Pathologies.
7. Processes of Rationalization.
8. Legal Evaluation.

فرانکفورت بود: کتاب ۱۳۰۰ صفحه‌ای هابرماس با عنوان نظریه‌ی کنش ارتباطی که اولین بار در سال ۱۹۸۱ منتشر شد.

از نظر هابرماس و همفکرانش، برنامه‌ی بنیان‌گذاران مکتب فرانکفورت با ناکامی در حل مسئله‌ی بنیانهای هنجاری، توجیه خود را از دست داده است. آدرنو، هورکهایمر، مارکوزه، فروم، بنیامین و دیگران با در نظر گرفتن سنتز افراطی شده‌ی لوکاچ از مفهوم بیگانگی مارکس و تز و بر درباره‌ی «قفس آهنین» برآمده از فرآیندهای عقلانی‌سازی غربی، به مخالفت با «چیزوارگی»^۹ روح انسانی به وسیله‌ی سرمایه‌داری و نیروهای بوروکراتیک پرداختند؛ هر چند نادرستی آن را بدیهی تصور می‌کردند. تا آنجا که به تحلیل در معیارهای نقد مربوط می‌شود، این مطلب به جای اینکه طرح توجیه هنجاری باشد، تحلیلی شبه‌متافیزیکی است. با این حال، هورکهایمر و دیگر هم‌فکرانش به رغم اشتیاق به بنا نهادن انتقادشان بر مبنای صورت خود-بازاندیشانه‌ی^{۱۰} از علوم اجتماعی، هیچ توضیح مناسبی در مورد اینکه چگونه می‌توانند چنین فرض کنند که به چشم‌انداز مسلطی نسبت به آنچه ایدئولوژی نشان می‌دهد نائل آمده‌اند. به عبارت دیگر، آنها در به‌کارگیری معیار تفکر انتقادی خاص‌شان برای اعمال بر نظریه‌ی خودشان ناکام ماندند.

خود اثر هابرماس با نام «دانش و علائق انسانی» (چاپ اول در ۱۹۶۸ منتشر گردید) نیز

9. Reidentification.

10. Self Reflective.

یک توافق معقول برمی‌سازد: هر یک از طرفین باید خود را جای طرف دیگر در گفتمان بگذارد، چه یک هنجار فراهم شده‌ی خاص، مورد رضایت همگان باشد و چه نباشد و این کار باید به طور علنی انجام گیرد، استدلالاتی که در آگاهی فردی یا در ذهن نظریه‌پرداز، انجام گرفته‌اند، به هیچ روی، جایگزین گفتمان واقعی نیستند.

نکاتی که گذشت، با آنکه موقعیت هابرماس را در نقشه‌ی فلسفه اخلاقیاتی معاصر، کاملاً نشان می‌دهند، اما وسعت پروژه‌ای را که در کتاب **آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی**، طرح کلی آن بیان شده است، منعکس نمی‌سازند. هابرماس به خلاف سوء تعبیرهای مکرر برای که برخی از فلسفه‌ی اخلاق او دارند، سعی ندارد فلسفه استعلایی را احیا و تجدید کند. در واقع، امروزه، تعداد انگشت‌شماری از متفکران و نویسندگان حوزه فلسفه اخلاقیات هستند که رابطه موضوعات مفهومی را با تحقیق تجربی، کاملاً جدی می‌گیرند. قالب کار در کتاب **آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی**، عبارت از تلاش برای مرتبط ساختن اخلاق گفتمان با نظریه کنش اجتماعی از طریق واکاوی تحقیق در مورد روانشناسی اجتماعی بسط اخلاقیات و روابط بیناشخصی خواهد بود. هابرماس در آغاز، به گزارش کهلبرگ درباره‌ی بسط قضاوت اخلاقیاتی پرداخته، معتقد می‌شود که مدل مراحل طبیعی تا نقطه‌ی گسست پس‌اقراردادی^۴ که در آن، جهان اجتماعی، اعتبار شبه طبیعی خود را از دست می‌دهد پذیرفتنی است. از این نقطه به بعد، ما با مراحل تأمل و تفکر سر و کار می‌یابیم، مرحله‌ی که باید بدو براساس ملاحظات اخلاقیاتی - فلسفی و نه ملاحظات تجربی - روانشناختی، مورد ارزیابی قرار گرفته، تنظیم شوند. بنابراین هابرماس با عطف نظر به مراحل پیش‌اقراردادی و قراردادی قضاوت اخلاقیاتی که

4. Postconventional break.



«واقعیت» روانشناختی آن با شواهد موجود، تأیید می‌شود، تلاش می‌کند آنها را در نظریه‌ی کنش ارتباطی خویش، تثبیت نماید. در این میان، حلقه‌های ارتباطی را توضیحات سلمان درباره‌ی توسعه اجتماعی شناختی^۵ حاصل در مورد مراحل پذیرش چشم‌انداز اجتماعی که هابرماس آن را در قالب ساختارهای تعامل اجتماعی بازتدوین می‌کند به دست می‌دهد. هدف این مطالب زنجیروار، ایجاد رابطه میان ساختارهای قضاوت اخلاقیاتی و ساختارهای تعامل اجتماعی است، به گونه‌ای که خصوصیات بسطی - منطقی آنها، آشکارتر و برجسته‌تر شود.

همان گونه که سیر استدلال حول مفهوم رالزی تعادل انعکاسی نشان می‌دهد، وظیفه‌ی ارائه دلیل، بر گردن هر نظریه‌پرداز اخلاقیاتی که روی آن دارد تا مفهوم عدالت را در معنایی کلی تر از «یقینهای لایتغیر» موجود در فرهنگهای سیاسی مان بنشاند، وظیفه‌ای بزرگ و کلان است. از آنجا که هابرماس به حق می‌خواهد بگوید که حلقه‌های ارتباطی که او برای نظریه کنش بر ساخته، سرنوشت سازند، [لذا باید گفت] مقصود از این حلقه‌ها، آن است که نشان دهند نهادهای اصلی اخلاقیاتی ما از چیزی عمیق تر و کلی تر از خصوصیات اتفاقی و احتمالی سنت ما پدید آمده‌اند. به اعتقاد او، وظیفه‌ی نظریه اخلاقیات، عبارت است از توضیح متفکرانه، تهذیب و تفصیل درک شهودی از پیش فرضهای هنجاری تعامل اجتماعی که به خزانه‌ی کنشگران اجتماعی در حال رقابت در هر جامعه‌ای تعلق دارند. شهودات بنیادین اخلاقیات که نظریه پرداز، آنها را بازسازی می‌کند، همان گونه که ارسطو یادآور شده بود، در فرایند اجتماعی شدن کسب می‌شوند، اما شامل یک «هسته و لب انتزاعی» هستند که فراتر از تک تک فرهنگهاست. اعضای نوع ما [بشریت]، افرادی در حال

5. Sociocognitive.



برخی از این ضعفها را داراست؛ مواردی که خودش در «جمع بندی» خود انتقادی اش به آن اعتراف می‌کند^(۱۰). بنابراین، رسالت کتاب «نظریه کنش ارتباطی» است تا خط فکری نوینی را ارائه دهد، شیوه‌ای که پایه گذاری مناسبی را برای تحلیل بازتولید اجتماعی، آسیب شناسی اجتماعی و خط سیرهایی برای تحول رهایی بخش، فراهم می‌آورد. بنا بر نظر هابرماس، هدف او بسط «نظریه‌ای اجتماعی در ارتباط با اعتباربخشی به معیار انتقادی ویژه اش است»^(۱۱). بنابراین، از نظر هابرماس، «نقد» دو معنا دارد: از منظر چپ گرایانه، به معنای نشان دادن بی عدالتیها؛ و از منظر کانتی، به معنای سنجش شرایط برای ممکن شدن امور که مبنای نقد در معنای اول را می‌سازد.

از نظر هابرماس، اصول هنجاری نظریه‌ی اجتماعی انتقادی در درک صحیح کنش ارتباطی، یافت می‌شوند؛ به ویژه «پیش فرضهای آرمان گرایانه» که هر کس که می‌خواهد چیزی را بفهمد، باید آن را داشته باشد. این رهیافت، نظریه‌ای هنجار محور در مورد چگونگی امکان کنش اجتماعی را با «نظریه‌ی گفتمان» در مورد چگونگی برآوردن ادعاها پیوند می‌زند. طبق نظریه‌ی گفتمان هابرماس، هر عمل ارتباطی، با خود ادعاهایی در مورد اعتبار (حقیقت، حق و صداقت) به همراه دارد و اعتبار مورد ادعا، موضوعی است که می‌تواند تحت «شرایط گفتمان» در برابر انتقاد ایستادگی کند، یعنی زمینه‌ای توجیهی که شرکت کنندگان آن را

فراتر از توبیخ می‌بینند پدید آورد. «نظریه‌ی گفتمان» محور آثار او در مورد نظریه‌ی اخلاق، نظریه‌ی دموکراتیک، عقلانیت و حقیقت است^{۱۱}. بنابر تلقی «ارتباطی-نظری» هابرماس از کنش اجتماعی، آنچه کنش هماهنگ (یعنی آنچه که چیزی را که تالکوت پارسونز با نام «مسئله نظم اجتماعی»^{۱۲} از آن یاد می‌کرد، را حل می‌کند) را ممکن می‌سازد، توانایی ما [انسانها] در این است که چیزی را با یکدیگر درک کنیم و این فرآیند، وابسته به فرآیندهای انعطاف‌پذیر توجیه گفتمانی است. در حقیقت، بنابر پراگماتیسم اجتماعی هابرماس، نیاز ما به هماهنگی اجتماعی است که از درون فشارهایی برای رسیدن به یک توافق و بدین‌سان آزاد کردن «پتانسیل عقلانی کنش ارتباطی»^{۱۳} به وجود می‌آید.

در مجموع، تحلیل هابرماس از فرایندهای ارتباطی علاوه بر به وجود آوردن قرائتی «نظری گفتمانی» از بنیانهای هنجاری، به خودی خود مشارکتی مستقیم در نظریه اجتماعی انتقادی است؛ و این مطلب به ویژه در تحلیل او از تسلط که بر حسب «ارتباط منظم تحریف شده»^{۱۳} بیان می‌شود، صدق می‌کند. این مطلب در بسیاری از حوزه‌ها تکرار می‌شود: از حمله‌ی او به سیاستهای فن‌سالارانه، تا دفاع وی از دموکراسی رادیکال و نیز تفسیر دوباره‌اش از

اجتماعی شدن گردیده‌اند و از همین طریق، در شبکه‌های روابط اجتماعی دو سویه قرار گرفته‌اند، به نحوی که هویت شخصی، از همان آغاز با روابط بازشناسی متقابل در هم تنیده شده است. این وابستگی متقابل، با خود، ضعفی دوجانبه به‌ارمغان آورده است و این ضعف مستلزم آن است که رعایت کردن یکدیگر به نحوی از انحاء تضمین شود تا یکپارچگی توأمان افراد و شبکه روابط بیناشخصی که انسانها در آن شبکه، هویت خویش را شکل داده و نگهداری می‌کنند، حفظ گردد. هر دوی این دغدغه‌ها یکپارچگی افراد و یکپارچگی شبکه روابط - و همچنین مصونیت شخص از تعرض و نیز رفاه جامعه - در مرکز اخلاقیات سنتی قرار داشته‌اند. در سنت کانتی، احترام به شرافت و منزلت فرد، با آزادی فاعلهای اخلاقیاتی در عمل کردن براساس هنجارهایی که خودشان با بینش خویش، الزامی بودن آنها را پذیرفته‌اند گره خورده است و دغدغه داشتن نسبت به خیرمشترک نیز با بی‌طرفی قوانینی پیوند یافته است که می‌توانند بر پایه خیر مشترک، مورد پذیرش همگان واقع شوند. در اخلاق گفتمان هابرماس، که مبنای توجیه هنجارها را بر پایه توافق غیراجباری و [در عین حال] عقلانی افراد واقع در گفتمان می‌نهد، احترام مساوی به افراد، آنجا خود را نشان می‌دهد که هر یک از شرکت‌کنندگان حق دارند در قبال دلایل ارائه شده در روند توجیه، با «بله» یا «خیر» پاسخ گویند. دغدغه نسبت به خیرمشترک، آنجا خود را نشان می‌دهد که اتخاذ دیدگاهی عام و دوجانبه، ضروری است: در تلاش برای ایجاد توافقی دوطرفه، هریک تلاش می‌کنند با مد نظر قرار دادن علایق و منافع دیگران، و دیگران را هم وزن خویش دانستن، فراتر از نقطه نظری خودمحورانه، بیندیشد. واقعاً چنین است که هنجارهای عام، که با دیدگاهی بی‌طرف موجه شده‌اند، به ناچار، از شرایط خاص موارد عینی انتزاع می‌شوند. مقصود از این هنجارها، پاسخ به سوالاتی از این نوع که «من در اینجا و

←

11. The Problem of Social Order.

12. The Rational Potential of Communicative Action.

13. Systematically Distorted Communication.

اکنون چه باید بکنم؟» نمی باشد، اما هابرماس معتقد است که این امر، موجب ایجاد شکافی عمیق میان صورت و محتوا که نوارسطویان به زور و ضرب می خواهند آن را با حکمت عملی پر کنند، نمی گردد. همچنین، به خاطر وجود دیدگاه اخلاقیاتی در قالب رعایت جانب بی طرفی و انصاف، می توان کاربست هنجارهای عام را با توجه به شرایط محیطی هدایت نمود و این نیازمند تغییری لافل نسبی در انتزاعات مورد نیاز برای توجیه آن هنجارها است (مثلاً تغییر از طریق توجه به همه خصوصیات مطرح یک مورد، آنجا که می خواهیم تعیین کنیم که کدام هنجار عام با آن متناسب است). این بدان معنا نیست که هابرماس، دچار غفلت از چالشهای نوارسطویان علیه بازسازی گروهی کانتی و ایرادات به عمل آمده علیه بال و پر دادن این مکتب به انتزاع از هر چیزی که به زندگی اخلاقی ما محتوا می بخشد شده است. این ایرادات، ما را با انتخاب یکی از دو گزینه مواجه می سازد: بازگشت به روایتی از ارسطوگروی یا اصلاح رویکرد کانتی به گونه ای که حق هر یک، تا حد ممکن ادا شود. اخلاق گفتمان، شق دوم را در پیش می گیرد؛ از سوی دیگر، اخلاق گفتمان، بر خلاف اخلاق زندگی خیر، خود را به وظیفه ی محدود نوپاسازی دیدگاه اخلاقیاتی محدود کرده، همه ی قضاوت های عینی اخلاقیاتی و اخلاقی را به خود شرکت کنندگان واگذار می نماید. از دیگر سوی، اخلاق گفتمان با جای دادن هسته مشترک اخلاقیاتی در پیش فرضهای هنجاری تعامل ارتباطی، تفسیری کاملاً میان ذهنیت گرایانه^۷ از دیدگاه اخلاقیاتی به عمل می آورد؛ [در واقع،] گفتمان عملی به عنوان ادامه و منعکس کننده ی تعامل ارتباطی، آن هسته مشترک را حفظ می کند. اخلاق گفتمان به جای توافقات قراردادی میان افراد «غیر متعهد» که از غایات انتخابی اختیاری برخوردارند، مستلزم فرایندهای استدلال متفکرانه میان

6. Reconstructivism. 7. Intersubjectivism.



چیزوارگی بر حسب «استعمار زیست جهان».^{۱۴} در اینجا ایده ی اصلی، این است که آنچه در روندهای مختلف جوامع پیشرفته ی صنعتی (بوروکراسی سازی، مادی گرایی، فن سالاری، اقتصاد آزاد، خصوصی سازی، واسطه گری، و به لحاظ ایدئولوژیک، رهیافتهای مردودی در مورد مهاجرت و سیاست اجتماعی و نظایر آن)، بیشترین زیان را دارد، این حقیقت است که منافع مستحکم قادر هستند انواع مباحثات سیاسی عمومی را بی اثر کرده و آنها را در هم شکنند؛ مباحثاتی که بی عدالتی «وضع موجود» را نشان می دهند.

بسیاری از مباحث مورد توجه هابرماس درباره ی رسیدن به درکی چندگانه و فرایندهای رو به رشد یادگیری، خیلی بیشتر از آن چیزی است که در سنت مکتب فرانکفورت از درهم تنیدگی توصیف تحولات جامعه ی^{۱۵} با یک دیدگاه هنجاری و انتقادی یافت می شود. نسل اول بر ساختارهای آگاهی و بحرانهای انباشت سرمایه داری، تأکید داشت، اما در مقابل، هابرماس به طور کلی بر مشخصه های عام و کلی طرح کنش ارتباطی تأکید می ورزد و چنین استدلال می کند که کنش ارتباطی مبنای قابل دفاع تری برای انتقاد اجتماعی به وجود می آورد تا ادعاهایی درباره ی آگاهی که مبتنی بر رهیافت نسل اول

14. Colonization of the Lifeworld.

۱۵. Societal Transformations: به رغم نارسایی، معادل جافتاده ی مفهوم Societal، در مقابل Social، در حوزه ی گفتمانی علوم اجتماعی ایران، لفظ نامأنوس «جامعوی» است که ما هم از آن تبعیت نمودیم. این واژه در مقابل Social گویای روابط اجتماعی نخستین تر و بلافصل تر است. م.

بود. در حقیقت، تا حدی به دلیل تمرکز خاص هابرماس بر کلیت‌گرایی^{۱۶} و یگانگی استدلال، سبب شد تا پسامدرنیستها، آدرنو، بنیامین و دیگران و دیگر اعضای نسل اول را به دلیل اتفاق نظر در گسترش تحلیل انتقادی مورد بررسی قرار دهند و به هابرماس توجهی نکنند. گرایش بسیار محوری مدرنیستی به آثار هابرماس با درجات مختلف در دیگر اعضای نسل دوم نیز بازتاب دارد، برای مثال آلبرشت ولمر به دنبال این بوده است تا نسخه‌ای از مدرنیته را توسعه دهد که اشتیاق به حقیقت را به همراه زیبایی‌شناسی و بینش پسامدرنی حفظ کند که در آن شفافیت معانی، کامل بودن فهم و درک و قطعیت دانش، لزوماً از دسترس ما خارج هستند. کارل اتو-اپل، قبل از هابرماس این ایده را ارائه کرد و بدین سان نیروی محرکه‌ی تلاشی بوده که نظریه‌ی گفتمان را بر بنیانهای مابعدالطبیعی قرار می‌دهد. از نظر نگت فون فریدبرگ، کلاوس اوفه (دانشمند علوم سیاسی) و دیگران، توجه‌شان معطوف به این بود که در جوامع پیچیده چگونه می‌توان الزامات غیرشخصی اقتصادی و سیاسی را مهار کرد و اجازه نداد بیش از حد لازم، ابعاد انسجام

۱۶. Universalism؛ در ترجمه این واژه معادل عام‌گرایی و تعمیم‌گرایی نیز آورده شده است؛ از آن رو که زمینه‌ی اصلی بحث، منطقی - فلسفی است و در واژه‌شناسی منطقی فلسفی Universal (امر کلی) در مقابل Particular (امر جزئی) قرار می‌گیرد، معادل کلیت‌گرایی یا کل‌گرایی مرجع است. از سوی دیگر، از آنجا که کل‌گرایی ممکن است با برخی معادل‌گزینه‌ها برای Totalitarianism تداخل نماید، یا تشابهی به هم رساند، در مجموع «کلیت‌گرایی» بهترین معادل دانسته می‌شود. و.

فاعلهای از قبل اجتماعی شده‌ای است که نیازها و علایقشان، خود، قابل بحث و تغییر شکل‌اند. چشم‌انداز خودمحورانه را چشم‌اندازی بدوی تلقی نمی‌کنیم، بلکه آن را چشم‌اندازی تقلیدی می‌دانیم؛ [یعنی] مفهوم خودمختاری در رابطه با ریشه‌داری در صورت مشترک زندگی، برساخته می‌شود. بدین ترتیب، گفتمان عملی، ساختارهای هنجاری تعامل اجتماعی را مفروض گرفته و براساس آنها عمل می‌کند؛ [یعنی] گفتمان عملی، بر خلاف مدل‌های قرارداد اجتماعی، قیود انسجام اجتماعی را نمی‌گسلد.

به استناد این بازتعریف از آنچه در رسیدن به توافق معقول درباره موضوعات اخلاقیاتی، با آن سرو کار داریم، اخلاق ارتباطی که البته ملهم از اخلاق کانتی نیز هست، تلاش می‌کند تا لاقط جنبه‌های ساختاری خیر مشترک را در خود بگنجانند. بیان هابرماس آنجا که می‌گوید یکپارچگی و اتفاق نظر، بعد دیگر عدالت است، چشم‌اندازی مکمل برای دیدگاه رفتار برابر به حساب می‌آید. اما مفهوم یکپارچگی و اتفاق نظر نیست که در مدل‌های سنت‌گرایانه، خودنمایی می‌کند؛ «یکپارچگی و اتفاق نظر، به عنوان یکی از مؤلفه‌های اخلاقیات کلی‌گرایانه، معنای کاملاً جزئی خود را از دست می‌دهد. معنای جزئی، یکپارچگی را محدود به روابط داخلی یک جمعیت می‌کند، جمعیتی که با قوم‌مداری از دیگر گروه‌ها مجزا شده‌اند- [یکپارچگی بدین معنای جزئی، دارای] خصیصه میل تمحیلی به قربانی ساختن خویش برای یک سیستم جمعی [است] که در صورت پیشامدن یکپارچگی و انسجام، همواره وجود داشته است... [آنجا که] رفاقت با مرید و پیرو بودن در هم تنیده‌اند... عدالتی که در قالب پساقتراردادی ادراک می‌شود، به یکپارچگی و توافق نظر، نزدیک شده، طرف دیگر آن محسوب می‌گردد و این تنها زمانی اتفاق می‌افتد که یکپارچگی، در پرتو نظریه «ریخت عام و نامنظم اراده»، تغییر شکل یافته باشد».

اجتماعی را در جوامع پیچیده به دست گیرند. روشن است که هیچ کدام از این بسط‌های نظری درخلاً اتفاق نیفتاد. هابرماس به ویژه یک روشنفکر متعهد است؛ وی در مباحث گوناگونی درگیر شد که نشان می‌دهد که یک روشنفکر متعهد بوده است؛ جنبش دانشجویی و اصلاحات دانشگاهی، اکراه آلمانها (به ویژه هایدگر) برای کنار آمدن با گذشته‌ی نازی خود، ناکامی صلح‌طلبان در مواجهه با نقض حقوق بشر، فقر هنجاری نظریه‌ی پسامدرن، سوءاستفاده از شور ملی‌گرایی و حرص جمعی از اتحاد آلمان و هویت جدید فراملی آلمان به عنوان کشور مهاجران^(۱۳). البته در تمام این موارد، انگیزش یکی است: تجدید حیات، دفاع و رادیکالیزه کردن الزامات کلیت‌گرایانه‌ی لیبرال دموکراسی، عقلانیت رویه‌ای و فرهنگ مدرنیستی. این تمرکز کلیت‌گرایانه، آماج حملات فراوانی بوده است، هر چند انگیزه‌اش، سوءظن به سنت آلمانی است و ریشه‌اش در تجربه‌ی تعریف نسل تازه بالغ قرار دارد. هابرماس توضیح می‌دهد که در سن ۱۶ سالگی، تحت آموزه‌های همه‌جانبه‌که توسط آنها به صورت بی‌رحمانه‌ای در طول جنگ انجام می‌گرفت، «برخلاف بسیاری مطالب دیگر، فهمیدم که ما در اضطراب ارتجاعی زندگی خواهیم کرد و باید اضطراب را تحمل کنیم. بعد از آن بود که اینجا و آنجا به دنبال رد پایی از استدلال بودم که بدون تفکیک معانی، اتحاد بیاورد؛ بدون انکار تفاوت، پیوند ایجاد کند و بدون محروم کردن

دیگران از دیگری بودن، اشتراک را مورد توجه قرار دهد»^(۱۴). برای نسل هابرماس، اتکا به درک مشترک که در اندیشه‌ی انگلو-آمریکنها به طور فزاینده‌ای، رو به گسترش است، تنها یک گزینه نیست^(۱۵).

«نگرانی پیرامون ارتجاع» در میان نسل دوم و نیز نیازی که در مورد حفاظت در مواجهه با اقتدار ریشه‌دار و سنتهای بیگانه‌ستیزانه در آلمان احساس شد، را می‌توان دارای سه پیامد عمده دانست. نخست، اینکه راه را برای تأکید نیرومند نسل دوم بر قواعد اساسی، حقوق بشر و علم حقوق به ویژه از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ باز می‌کند^(۱۶). ثانیاً به رویاروییهای هابرماس با پسامدرنیسم در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، جنب و جوش خاصی بخشیده که او مایل است آن را نه اشتباهی ساده، که خطرناک بینداند؛ زیرا به منبعی بنیادین حمله می‌کند که ما را از لغزیدن به بربریت باز می‌دارد و آن منبع خرد ارتباطی است^(۱۷).

سومین و مهم‌ترین نتیجه، نگرانی نسل سوم از بازگشت جنون مستتر در رایش سوم است، که هواداران خود را به نگاهی فراتر از رسوم فلسفی آلمان و می‌دارد. خصوصاً اینکه به نظر می‌رسد تکیه‌ی هابرماس بر فلسفه‌ی انگلو-آمریکن حداقل تا حدی از این امر نشأت گرفته شده باشد که فرهنگ روشنفکری آمریکا و آلمان به حدی به هم نزدیکند که مفهوم ژرمن خالص «Sonderweg» (راه مجزای) بین بولشویسم و آمریکاگرایی که روشنفکران

آلمانی برای آن مشتری پیدا می کردند) بی معنی شود. هابرماس از این لحاظ بسیاری موفق بوده است. وی به همراه کارل اتواپل (و جامعه شناس نسل سوم هانس جوس)، پراگماتیسم دیویی، پیرس و بالاخص مید را از لحاظ فلسفی معتبر ساخت و با همکاری همکار اشتارنبرگی خود، ارنست تاگندات و سار کامپ (که ناشر بودند) به تأسیس دانشکده های فلسفه ی آلمان در حوزه ی فلسفه تحلیلی اقدام نمود. تا اواخر دهه ی ۱۹۸۰، محل های اصلی رجوع برای دانشجویان تربیت شده ی هابرماس و نزدیکان آنها به جای آدرنو، لوکاچ یا مارکس بیشتر عبارت بودند از: دونالد دیویدسن، مایکل دامت یا جان رالز؛ این تحول، در بین بخشی از دانشجویان خارجی که به دنبال فلسفه ای «قاره ای» به فرانکفورت آمده بودند، بسیار حیرت انگیز بود.

شاید این چرخش به سوی فلسفه ی تحلیلی، نه تنها نشانگر جدا شدن از تعصب هورکهایمر و آدرنو در مورد ابتدال هر چیز آمریکایی، بلکه عزیمتی کاملاً آشکار از نسل اول نظریه ی انتقادی باشد. پافشاری هابرماس بر معیارهای خیلی بالای توجیه (justification)، او را به بحث در باب حقیقت، عقلانیت، هنجار و دانش کشانده است که در فلسفه انگلو-آمریکن بسیار بسط و توسعه یافته است. آنچه او را در قلب مباحث بسیار فنی در فلسفه ی زبان قرار داده است، تلاشهایی است که او در مورد شهود خود (اینکه «ردپای خرد» را باید در

ساختار عمیق موقعیتهای روزمره یافت)، انجام داده است؛ موقعیتهایی که افراد در آنها «چیزی از جهان را درک می کنند». شاید در ابتدا، این مطلب هم به عنوان یکی از عجایب رهیافت خاص هابرماس، و هم نوعی جدایی کلی از سنت مکتب فرانکفورت به نظر آید؛ اما اکنون به نظر می رسد که این رهیافت هابرماس عجیب و نوعی جدایی از مکتب فرانکفورت نبوده است. برخی سطوح آشنایی با فلسفه ی تحلیلی، لازمه ی کار بسیاری از نظریه پردازان اجتماعی انتقادی شده است^(۸). نظریه پردازان اجتماعی انتقادی هیچ راهی جز پرداختن به مباحث ذیل ندارند: درونی کردن الزامات خاص برای استدلالهای محکم، و استنتاجهای نظری فنی ویژه ای که دیگر نمی توان آنها را کنار گذاشت. در واقع، فلسفه تحلیلی اختصاصی هابرماس، موانع پیش روی را برداشته و نظریه پردازان اجتماعی انتقادی را بیش از گذشته پاسخگوی تعداد کثیری از چالشها نموده است؛ آنها باید به طور فزاینده ای از سرمایه ی عظیم سنت مکتب فرانکفورت (به همراه ریشه های آن در کانت، هگل و مارکس) خرج کنند، خود را مطلع و در ارتباط با تحقیقات علوم اجتماعی تجربی قرار دهند و اکنون نیز به چالشهای مطرح شده توسط فلاسفه ی تحلیلی (کسانی که «همه» وقت خود را صرف این مباحث می کنند) پاسخ دهند.

پرسش این است که در شرایطی که دامنه مباحث بسیار گسترده شده است و تقاضاها بسیار بالا رفته است، آیا می توان بر چشم انداز