

مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه

محمدعلی توانا*

فرزاد آذرکمند**

چکیده

در سال‌های اخیر دو نظریه رقیب، دموکراسی رایزنانه هابرماس و دموکراسی مجادله‌ای موفه، خود را به عنوان بدیلی برای دموکراسی لیبرال طرح کرده‌اند. به نظر می‌رسد هر نظریه سیاسی بر تعریفی از امر سیاسی و متناسب با آن جامعه سیاسی مطلوب بنا شده است. بر این اساس، می‌توان این پرسش‌ها را طرح کرد: هابرماس و موفه امر سیاسی را چگونه تعریف می‌کنند؟ و، متناسب با این تعاریف، جامعه سیاسی مطلوب آنان چه ویژگی‌هایی می‌یابد؟ به نظر می‌رسد هابرماس امر سیاسی را کنش زبانی میان سوژه‌های عقلانی - اخلاقی در عرصه عمومی به منظور دستیابی به مفاهیم می‌داند. بر اساس این تعریف، جامعه سیاسی اجماعی شکل خواهد گرفت که نه تنها روابط عقلانی - اخلاقی، خودآیینی، و مصالحه بر آن حاکم خواهد بود، بلکه وحدت جای تعدد و تكثر را خواهد گرفت. در مقابل، موفه امر سیاسی را کنش خصومت‌آمیز میان سوژه‌های متعارض در بستر اجتماعی می‌داند. بر اساس این تعریف، جامعه سیاسی مجادله‌آمیزی بر مبنای منطق هژمونی شکل می‌گیرد که در آن عنصر دشمنی به مخالفت بدل می‌شود. روش این پژوهش هرمنوتیک متن محور است.

کلیدواژه‌ها: امر سیاسی، جامعه سیاسی، دموکراسی رایزنانه، دموکراسی مجادله‌ای، سیاست، موفه، هابرماس.

* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) tavana.mohammad@yahoo.com

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد Azarkamand.farzad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲

۱. مقدمه

به دست دادن تعریفی از امر سیاسی (the political) سنگ بنای هر گونه نظریه‌پردازی درباره جامعه سیاسی است. از این رو، تعاریف گوناگون سیاست و امر سیاسی می‌تواند جوامع سیاسی گوناگونی را بنا کند؛ زیرا امر سیاسی مشخص می‌کند عرصه سیاست چگونه سامان یابد و کنش‌گران در این عرصه چگونه عمل کنند. به بیان ساده، امر سیاسی نه تنها شیوه کنش بازیگران سیاسی، بلکه چهارچوب جامعه سیاسی را نیز مشخص می‌کند. با مثالی عینی می‌توان این نسبت را روشن‌تر کرد. مثلاً، نظریه دموکراسی لیبرال بر مبنای تعریفی از امر سیاسی و متناسب با آن جامعه سیاسی بنا شده است. این نظریه امر سیاسی را کنش عقلانی و ارادی فرد برای پی‌گیری شیوه‌های خاص خود تعریف می‌کند (Barry, 2001: 284). بر اساس این تعریف، جامعه سیاسی‌ای طرح می‌شود که حاصل قرارداد اجتماعی میان سوژه‌های آزاد است و در آن دولت حداقل، بر اساس اصل بی‌طرفی، نه تنها میان افراد و گروه‌های رقیب میانجی‌گری می‌کند، بلکه بر مبنای قانون، از آزادی‌های اساسی آنان پاس‌داری می‌کند (لاک، ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷۹). در سال‌های اخیر، دو نظریه سیاسی رقیب، نظریه دموکراسی رایزنانه (deliberative democracy) یورگن هابرماس و نظریه دموکراسی مجادله‌ای (agonistic democracy) شانتال موفه، بدیلی برای دموکراسی لیبرال طرح شده‌اند که اولی به دنبال پیدا کردن مبنایی برای تفاهم میان گروه‌های رقیب است و دومی درصدد یافتن راه حلی واقع‌گرایانه برای درگیری‌ها و منازعه‌های حل‌ناپذیر بشری است. بر این اساس، پژوهش حاضر این پرسش‌ها را طرح می‌کند: هابرماس و موفه امر سیاسی را چگونه تعریف می‌کنند؟ و، متناسب با تعریف امر سیاسی، جامعه سیاسی آن‌ها چه ویژگی‌هایی دارد؟ بدین منظور، پژوهش حاضر نخست پشتوانه نظری امر سیاسی هابرماس و موفه را مشخص می‌کند. سپس، بر اساس تعاریف خاص آنان درباره امر سیاسی، جامعه سیاسی آن‌ها را بازسازی و در پایان دیدگاه آنان را با هم مقایسه می‌کند.

۲. رهیافت و روش پژوهش

مقایسه پدیده‌ها به ما امکان می‌دهد تا وجوه تشابه و تفاوت آن‌ها را آشکار کنیم (قائم، ۱۳۶۸: ۲۹۸). بر اساس این رهیافت، می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های آرای هابرماس و موفه را بهتر درک کرد. روش پژوهش حاضر نیز هرمنوتیک متن‌محور از گونه ریکوری است. از نظر ریکور، هدف نهایی هرمنوتیک کشف معنا یا نیت نهفته در متن است

(ریکور، ۱۳۷۹: ۱۱۰). ریکور هرمنوتیک متن محور را دارای سه سطح معناشناسانه، بازاندیشانه و هستی‌شناسانه می‌داند. در سطح معناشناسانه باید معنای متن یا همان گفتمان کلی حاکم بر متن به فهم درآید. در سطح بازاندیشانه مفسر در تعامل با متن از خود فاصله می‌گیرد و آن‌گاه خود را درون متن بازنمایی می‌کند. در سطح هستی‌شناسانه نیز مفسر از طریق تأویل متن وجوهی از هستی را کشف می‌کند، هرچند این شناخت همواره ناقص است (Ricoeur, 2010: 225-236). خلاصه این‌که، از نظر ریکور متن دنیایی مستقل دارد و یگانه راه شناخت آن زبان است. بر این اساس، متون هابرماس و موفه به خوانش درمی‌آید تا معنای نهانی آن‌ها، به‌ویژه در سطح معناشناسانه، آشکار شود.

۳. مبانی نظری: سیاست و امر سیاسی در تاریخ اندیشه غرب

کشف معنای سیاست و امر سیاسی در تاریخ مغرب‌زمین به ما کمک می‌کند تا پشتوانه نظری مفهوم امر سیاسی نزد هابرماس و موفه را درک کنیم؛ چه این‌که هر نظریه‌پرداز مفاهیم خود را بر پایه موافقت یا مخالفت با مفاهیم پیشین بنا می‌کند. به نظر می‌رسد افلاطون یکی از نخستین کسانی است که در تاریخ اندیشه غرب از سیاست و امر سیاسی به صورت نظام‌مند سخن گفته است. افلاطون سیاست را عرصه دانایی (حکمت) و امر سیاسی را کش حکیمانه برای سامان جمهور می‌داند. از این رو، جامعه مطلوب خود را حول فیلسوف - شاه آرمانی بنا می‌کند تا، با بهره از دانایی، عدالت را در جامعه محقق سازد (افلاطون، ۱۳۸۳: ۲۲۷). از نظر ارسطو، سیاست دانش به‌زیستن در جامعه سیاسی (پولیس) است (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۵۸) و امر سیاسی مشارکت فعالانه شهروندان، متناسب با طبیعتشان، در اداره جامعه سیاسی است (همان: ۱۷۷). بدین معنا، جامعه سیاسی خوب بدون شهروندان خوب معنا ندارد (همان: ۱۳۹-۱۴۱). سنت آگوستین، در قرون وسطای اولیه، متأثر از ایده هبوط، انسان را موجودی ذاتاً غیر سیاسی می‌داند که بر اساس شهوت، زیاده‌طلبی، و برتری‌جویی عمل می‌کند (امر سیاسی) (Augustine, 2003: 634). بدین معنا، کارکرد سیاست حفظ نظم و صلح در میان انسان‌های نابرابر، شهوت‌طلب، و قدرت‌طلب در این دنیای زمینی است (Dean, 1966: 223). بر همین اساس، آگوستین جامعه مطلوب خود را به دنیایی دیگر (شهر خدا) حواله می‌دهد. توماس آکوئیناس، در اواخر قرون وسطی، نگرش عقلانی ارسطو به سیاست را به عالم روحانی و معنوی گسترش می‌دهد. وی عقل را پرتوی از لطف الهی می‌داند. بدین معنا، از نظر آکوئیناس، امر سیاسی کنش عقلانی و آزادانه

انسان مطابق با اراده الهی است (اینگلس، ۱۳۸۸: ۱۲۶). در واقع، از نظر وی، انسان برای جاودانگی به لطف و مراقبت الهی نیازمند است. از این رو، آکوئیناس بر آن است که سیاست بیش از آن که ابزاری برای سعادت دنیوی باشد ابزاری برای سعادت اخروی و جاودانگی است (شریعت، ۱۳۸۶: ۷۶). بنابراین، می‌توان گفت جامعه سیاسی مطلوب آکوئیناس جامعه‌ای است که حول قوانین الهی و طبیعی شکل می‌گیرد تا جاودانگی را برای انسان به ارمغان بیاورد (اینگلس، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

در دوران جدید (مدرن)، ماکیاولی سیاست را گونه‌ای فضیلت (virtu) می‌داند که به انسان امکان می‌دهد بخت و اقبال را مهار کند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۸۲، ۱۹۰). از این منظر، امر سیاسی کنشی مبتنی بر قدرت برای حفظ قدرت بدون ملاحظات اخلاقی است. بر این اساس، جامعه سیاسی حول قدرت برتر شهریار شکل می‌گیرد. هابز سیاست را ابزاری می‌داند برای مهار انسان بدطینت، فاسد، و درنده‌خو که در وضع طبیعی گرفتار آمده است. هابز میان وضع پیشاسیاسی (وضع طبیعی) و وضع سیاسی تمایز قائل می‌شود. از نظر وی، در وضع پیشاسیاسی هر کس در پی کسب قدرت است تا به آرزوهای خویش دست یابد (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۸)، در نتیجه، زندگی انسان‌ها گسیخته، زشت، ددمنشانه، و کوتاه است (همان: ۱۵۸). اما، همین انسان‌ها دارای دو نیروی عقل (همان: ۱۵۶) و غریزه بقا (همان: ۱۶۱) هستند، در نتیجه، آزادی خود در وضع طبیعی را وامی‌گذارند تا به امنیت در وضع مدنی (سیاسی) دست یابند. بدین معنا، امر سیاسی کنش عقلانی و ارادی انسان‌ها برای تأمین امنیت است و سیاست نیز همان قدرتی است که امنیت را در وضع مدنی (سیاسی) تأمین می‌کند. از این رو، جامعه سیاسی مطلوب هابز دولت اقتدارگرایانه است که آن را لویاتان می‌نامد (همان: ۱۸۹-۲۰۰). جامعه سیاسی متناسب با این تعریف نیز اقتدارگرایانه خواهد بود. لاک سیاست را ابزاری برای پاس‌داری از آزادی‌های طبیعی انسان برمی‌شمرد. بنابراین، از نظر لاک، امر سیاسی کنش آزادانه شهروندان برای حفظ دارایی‌شان است. پس جامعه سیاسی مطلوب لاک دولت حداقل قانون‌مداری است که آزادی شهروندان را حداکثر می‌کند (لاک، ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷۹). روسو سیاست را گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی بر اساس قرارداد اجتماعی می‌داند به شرطی که پاکی نخستین انسان از دست نرود. بر اساس نظر روسو، امر سیاسی کنش فضیلت‌مندانه فرد در همراهی با اراده عمومی است (۱۳۸۸: ۱۰۴). بنابراین، جامعه سیاسی روسو نیز بر مبنای قوانین عمومی‌ای شکل می‌گیرد که فرد آزادانه از آن تبعیت می‌کند (همان: ۴۱۷). کانت سیاست را عرصه روشن‌گری می‌داند؛ یعنی امر سیاسی کنش عقلانی و اخلاقی سوژه (فاعل شناسا) بر اساس

خودآیینی است (محمودی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). بر این اساس، جامعه سیاسی کانت بر اخلاق (قانون وجدانی)، عقلانیت (قوانین اجتماعی)، و صلح پایدار بنا می‌شود. هگل سیاست را عرصه دیالکتیک عقلانی گاسیت (روح) در تاریخ برای تحقق آزادی معرفی می‌کند (تیلور، ۱۳۸۷: ۱۸۲). بدین معنا، امر سیاسی کنش عقلانی سوژه درون تاریخ برای دست‌یابی به آزادی است (هگل، ۱۳۷۹: ۳۱، ۷۰، ۱۸۵). بنابراین، جامعه سیاسی مطلوب هگل دولت کمال اخلاقی است که در آن فرد، جامعه مدنی، و دولت در هماهنگی با هم به سر می‌برند (Hegel, 2003: 189-190, 282-286). مارکس سیاست را راهی برای رهایی از خوددیگانگی طبقاتی می‌داند (1981: 353-358). از این منظر، امر سیاسی مبارزه‌ای انقلابی برای تحقق خودآگاهی طبقاتی در طول تاریخ است. بر این اساس، مارکس به جامعه بدون طبقه در پایان تاریخ نظر دارد (سینگر، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

در دوران معاصر بسیاری از متفکران درباره امر سیاسی سخن گفته‌اند. مثلاً، کارل اشمیت مفهوم «سیاسی» را پیشاپیش متضمن ترسیم مرز قاطع میان دوست و دشمن می‌داند که در قلمرو عمومی و نه در عرصه خصوصی رخ می‌دهد. از این رو، سیاست صحنه رویارویی گروه‌هایی است که به منزله دشمن در برابر هم می‌ایستند (اشمیت، ۱۳۹۰: ۱۱). امر سیاسی نیز کنش خصومت‌آمیز میان دوست و دشمن در عرصه عمومی است (اشمیت، ۱۳۸۹: ۹۵). بر این اساس، جامعه سیاسی اشمیت گونه‌ای دولت مقتدر است که عرصه عمومی را کنترل می‌کند. لاکان نیز، از منظری روان‌کاوانه، به سیاست و امر سیاسی می‌نگرد. وی سیاست را زنجیره‌ای از دال‌های بدون مدلول می‌داند که هیچ معنای ثابتی ندارد (هومر، ۱۳۹۰: ۶۴). بنابراین، از نظر لاکان، امر سیاسی «تغییر» زنجیره دال‌هاست؛ به گونه‌ای که سوژه زبانی خود را دائماً تکمیل و بازسازی می‌کند. بر این اساس، جامعه سیاسی سیالی شکل می‌گیرد که در آن سوژه سیاسی از ارجاع دائم به یک نشانه و دال مرکزی گریزان است. هایدگر، از منظری هستی‌شناسانه، میان سیاست و امر سیاسی جدایی می‌افکند. وی سیاست را گونه‌ای متافیزیک حضور می‌داند که سبب غیبت امکان‌های دگربودگی (هستی) می‌شود. از این رو، هایدگر امر سیاسی را به معنای شیوه‌های گوناگون هستی‌دازین در جهان می‌داند که به واسطه آن خود را به آشکارگی درمی‌آورد (بیستگی، ۱۳۸۹: ۴۲). بر این اساس، باید از جوامع امکانی در اندیشه هایدگر سخن گفت. ژاک دریدا، بر مبنای متافیزیک حضور هایدگر، سیاست را عرصه تقابل‌های دوگانه‌ای می‌داند که بر زبان حاکم شده است. از این رو، دریدا امر سیاسی را فرایند و اساسی (deconstruction) تقابل‌های دوگانه حاکم بر لوگوس می‌داند که سرانجام به دگرنوازی،

دوستی، و بخشایش می‌انجامد (۱۳۸۷: ۸۳؛ ۲۳۵: ۱۹۹۷). هانا آرنت میان سیاست مدرن و سیاست اصیل (یا همان امر سیاسی) تمایز قائل می‌شود. از نظر وی، در سیاست مدرن خشونت جایگاه گفت‌وگو را اشغال کرده و بیش از هر چیز سیاست مدرن به عرصه تقلا (labour) و کار (work) بدل شده است. در حالی که سیاست اصیل یا همان امر سیاسی به معنای عمل (action) آزادانه و خلاقانه شهروندان در عرصه عمومی فارغ از خشونت است. به بیان ساده، در نظر آرنت، امر سیاسی بیرون راندن خشونت از عرصه عمومی (عرصه گفت‌وگو و آزادی) است (آرنت، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۹). بر این اساس، آرنت به گونه‌ای نظام شورایی نظر دارد که در آن عرصه عمومی برای آزادی همگان فراهم آید (همان، ۱۳۸۱: ۳۶۰-۳۹۸). از نظر ویتگنشتاین، هیچ چیز خارج از زبان وجود ندارد (پیرس، ۱۳۸۷: ۹۸). از این رو، سیاست نیز در بستر زبان رخ می‌دهد. اما، از آن‌جا که زبان در وضعیت‌های متفاوت کاربردهای گوناگونی می‌یابد (نظریه بازی‌های زبانی) (استرول، ۱۳۸۷: ۲۰۸)، سیاست نیز به گونه‌ای بازی زبانی متغیر بدل می‌شود که درون زندگی روزمره رخ می‌دهد. بدین معنا، از نظر ویتگنشتاین، امر سیاسی کنش زبانی سوژه در زندگی روزمره بر اساس بازی‌های زبانی گوناگون است. بر این اساس، جامعه سیاسی متشکل از کنش‌گران زبانی متفاوت شکل می‌گیرد که قادر به فهم یکدیگر نخواهند بود مگر این‌که درون یک بازی زبانی وارد شوند (Wittgenstein, 1958: 88). از نظر دلوز و گوتاری، فلسفه خود گونه‌ای کنش سیاسی است. دلوز و گوتاری بر آن‌اند که سیاست مدرن سوژه‌ها را هم‌سان کرده است. در مقابل، دلوز و گوتاری از سیاست ناهم‌سانی (تفاوت) حمایت می‌کنند. بر این اساس، می‌توان گفت آن‌ان امر سیاسی را کنش ناهم‌سان سوژه‌ها در عرصه زندگی می‌دانند (پیتون، ۱۳۸۷: ۹۸). پس مهم‌ترین ویژگی جامعه سیاسی مطلوب دلوز و گوتاری ناهم‌سانی (تفاوت) است. فوکو نیز تلویحاً میان سیاست مدرن و امر سیاسی تمایز قائل می‌شود. از منظر فوکو، سیاست مدرن محمل قدرتی است که سوژه مدرن را نه فقط به انقیاد درمی‌آورد، بلکه اساساً به کار می‌گیرد. به بیان ساده، از نظر فوکو، سیاست اساساً از طریق ساز و کارهای معرفتی‌ای عمل می‌نماید که سوژه آن‌ها را درونی می‌کند. از این رو، قدرت سراسربین و همه‌جایی است (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۴۳). البته، از نظر فوکو، قدرت همواره با درجه‌ای از آزادی همراه است (حقیقی، ۱۳۸۷: ۲۳۴). از این رو، امکان‌رهایی از استراتژی خاص قدرت وجود دارد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۷۰). بر این اساس، فوکو امر سیاسی را کنشی‌رهایی‌بخش می‌داند که دارای دو وجه سلبی و ایجابی است. از منظر سلبی، فوکو از امتناع و مقاومت دائم در برابر قدرت سرکوب‌گر و هژمونیک دفاع می‌کند (همان: ۱۶) و

از منظر ایجابی از پارهسیا (parrhesia) (رک‌گویی و خطر کردن برای حقیقت) سخن می‌گوید (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۸). بدین معنا، جامعه سیاسی مد نظر فوکو جامعه‌ای است که در آن امکان جابه‌جایی قدرت، مقاومت، و رک‌گویی وجود داشته باشد. گیدنز از منظر جامعه‌شناسانه میان سیاست رهایی‌بخش (امر سیاسی اصیل) و سیاست مدرن تمایز قائل می‌شود. گیدنز امر سیاسی را تلاش هم‌زمان برای گسیختن غل و زنجیرهای برجای‌مانده از گذشته از یک سو (سنت) و در هم شکستن سلطه نامشروع سیاست مدرن، از سوی دیگر، می‌داند (گیدنز، ۱۳۸۵: ۲۹۵). بر این اساس، گیدنز از جامعه پسااستی دموکراتیک فراسوی چپ و راست سخن می‌گوید که در آن برنامه‌های سیاسی هم‌دوش سیاست حیات و سیاست زیبا به پیش می‌رود (همان، ۱۳۸۲: ۳۸۹). فمینیست‌های رادیکال نیز سیاست را گونه‌ای سلطه مردانه می‌دانند که نه فقط عرصه عمومی، بلکه عرصه خصوصی را دربر گرفته است. بنابراین، از منظر آنان «هر امر شخصی سیاسی است» (چپمن، ۱۳۸۴: ۱۶۹). بدین معنا، از نظر آنان، جامعه‌ای مطلوب است که در آن نه تنها از سلطه مردسالارانه خبری نباشد، بلکه تضاد دوگانه تفاوت و برابری نیز حل شود (فریدمن، ۱۳۸۶: ۳۹).

هابرماس و موفه بر مبنای چنین پشتوانه نظری امر سیاسی را تعریف می‌کنند. مثلاً، به نظر می‌رسد دیدگاه ارسطو (مشارکت فعالانه شهروندان در اداره جامعه سیاسی)، روسو (کنش شهروندان در عرصه عمومی)، کانت (کنش سوژه خودبنیاد بر مبنای عقل و اخلاق)، هگل (دیالکتیک عقلانی بشر در طی تاریخ برای آزادی)، مارکس (کنش سیاسی - اجتماعی برای غلبه بر ازخودبیگانگی و دستیابی به رهایی)، و آرنست (گفت‌وگویی آزادانه در عرصه عمومی فارغ از خشونت) پشتوانه مفهومی برای نظریه دموکراسی رایزنانه هابرماس فراهم می‌کند و دیدگاه ماکیاوولی (کنش قدرت‌مدارانه برای مهار قدرت)، هابز (تلاش برای مهار خشونت طبیعی)، اشمیت (پذیرش رابطه دوستی و دشمنی)، هایدگر (امکان‌های متفاوت بودن)، ویتگنشتاین (بازی‌های زبانی متغیر در زندگی روزمره)، لاکان (کنش سوژه در زنجیره‌ای از رابطه دال و مدلولی بدون ارجاع به مرکز واحد)، و فوکو (امکان مقاومت در برابر قدرت و مجادله با آن) مبنایی برای نظریه دموکراسی مجادله‌ای موفه مهیا می‌کند.

۴. امر سیاسی در اندیشه هابرماس

یورگن هابرماس (۱۹۲۹) گونه‌ای دموکراسی رایزنانه بر اساس نظریه کنش ارتباطی (communicative action) ابداع کرده است. بر اساس این نظریه، سوژه‌های آزاد و برابر در گفت‌وگوی اخلاقی - عقلانی وارد می‌شوند تا سرانجام به اجماع دست یابند

(Habermas, 1984: 24). به نظر می‌رسد نظریه هابرماس بر مفروضات انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و غایت‌شناسی مدرن بنا شده است؛ چه این‌که، از نظر هابرماس، انسان موجودی است دارای توانش ارتباطی (Habermas, 1970: 360). این توانش بیش از هر چیز در زبان نهفته است (ibid). به بیان ساده، زبان عرصه تجلی عقل انسانی است (Leet, 1998: 81). در عین حال، هابرماس انسان را موجودی در حال تکامل اخلاقی می‌داند (McCarthy, 1978: 335). از منظر هستی‌شناسی، هابرماس جهان زندگی را دارای سه لایه عینی (دنیای دیدنی)، ذهنی (تجربه‌های درونی سوژه)، و اجتماعی (نقش‌ها و هنجارها) می‌داند. از نظر هابرماس، هر لایه کنش خاص خود را می‌طلبد: لایه عینی کنش معطوف به هدف؛ لایه ذهنی کنش نمادین؛ و لایه اجتماعی کنش هنجاری (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۱۰). این سه نوع کنش در کنش‌زبانی ارتباطی معطوف به تفاهم بار دیگر ظاهر می‌شوند (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۱۰۴). بدین معنا، هابرماس جهان زندگی را یک کل قابل فهم می‌داند. از منظر معرفت‌شناسی، هابرماس بر نیروی عقل برای شناخت هستی و تغییر آن تأکید می‌کند. البته، او معرفت عقلی تک‌سویه حاصل از نگرش پوزیتیویستی (اثبات‌گرایانه) را به پرسش می‌گیرد و بر آن است که چنین نگرشی با جدایی هنجارها از امور واقع حقیقت را مخدوش می‌سازد (هولاب، ۱۳۸۷: ۵۶-۶۶). هابرماس، در مقابل، عقلانیت ارتباطی را یگانه شیوه شناخت اصیل و یگانه راه‌رهای می‌داند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۱۰۴). از منظر غایت‌شناسانه نیز، هابرماس، همانند هگل، هستی را رو به تکامل می‌داند و بر این باور است که با غلبه عقلانیت ارتباطی بر عقلانیت ابزاری پروژه ناتمام مدرنیته کامل می‌شود (پیوزی، ۱۳۹۰: ۴۶). بر این اساس، می‌توان گفت، از نظر هابرماس، سیاست مصالحه عقلانی میان سوژه‌های عقلانی - اخلاقی در دنیای ذهنی، عینی، و اجتماعی است و بر مبنای عقلانیت ارتباطی نه فقط تاریخ را می‌سازد، بلکه آن را به فهم درمی‌آورد و سرانجام از طریق گفت‌وگو حقیقت را آشکار می‌کند. با این اوصاف، ویژگی‌های مهم امر سیاسی در اندیشه هابرماس را می‌توان چنین برشمرد:

۱. امر سیاسی عقلانی - اخلاقی است، زیرا انسان موجودی عقلانی - اخلاقی است؛
۲. امر سیاسی ارتباطی (زبانی) است؛ بدین معنا که سوژه‌های عقلانی - اخلاقی زبان را برای ارتباط با دیگران به کار می‌برند و نه سلطه بر آن‌ها (کاربرد اصیل زبان)؛
۳. امر سیاسی میان سوژه‌های آزاد و برابر رخ می‌دهد. بنابراین ضروری است هیچ قاعده محدودکننده‌ای برای ورود اشخاص و گروه‌ها به فرایند گفت‌وگو وجود نداشته باشد (Benhabib, 1996: 70).

۴. امر سیاسی در عرصه عمومی رخ می‌دهد؛ بدین معنا، سیاست شامل همه عرصه‌های زندگی نمی‌شود. به بیان ساده، هابرماس تمایز میان عرصه خصوصی و عمومی را می‌پذیرد و عرصه عمومی را محل کنش ارتباطی عقلانی - اخلاقی می‌داند (Habermas, 1989: 18).

۵. امر سیاسی گفت‌وگومحور است. به بیان ساده، امر سیاسی نه بر محور خشونت و قدرت، بلکه بر مبنای تعامل (interaction) بنا می‌شود. در واقع، هابرماس همانند آرنست عرصه عمومی را محل گفت‌وگوی اخلاقی - عقلانی فارغ از اجبار، خشونت، ترغیب‌های روان‌شناسانه یا غیب‌گویانه می‌داند (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

۶. امر سیاسی حقیقت‌محور است. از منظر هابرماس، سوژه‌های عقلانی - اخلاقی با گفت‌وگوی اصیل میان خود کنش‌ها و گفتارهای کژدیسه و تحریف‌گر (دستگاه‌های ایدئولوژیک و سرکوب‌گر) را بر ملا می‌کنند تا حقیقت آشکار شود (هابرماس، ۱۳۸۳: ۵۲؛ باتامور، ۱۳۸۰: ۶۵).

۷. امر سیاسی مفاهمی است. به بیان ساده، امر سیاسی از ابتدا رو به سوی تفاهم با دیگری دارد؛ چه این که تفاهم غایت هر کنش زبانی اصیل است (Habermas, 1984: 287).

۸. امر سیاسی اجماعی است. به بیان ساده، استدلال برتر داور نهایی گفت‌وگوهای عقلانی - اخلاقی است (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۶۴).

۹. امر سیاسی زبانی (عقلی) وحدت‌بخش است. امر سیاسی با برقراری اجماع میان افراد و گروه‌های متفاوت کثرت را به وحدت بدل می‌کند (هاو، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۱). بدین ترتیب، امر سیاسی از پلورالیسم (تکثر باورها، فرهنگ‌ها، هویت‌ها، و ...) آغاز و به مونیسیم (وحدت رویه و عمل) ختم می‌شود (موفه، ۱۳۸۸: ۱۹۶).

۵. جامعه سیاسی مطلوب هابرماس

همان گونه که بیان شد، از نظر هابرماس امر سیاسی گفت‌وگوی عقلانی - اخلاقی میان سوژه‌های زبانی در عرصه عمومی (public sphere) فارغ از قدرت (خشونت) است که سرانجام به اجماع عقلانی پایدار می‌انجامد (هابرماس، ۱۳۸۱: ۲۲۴). بر مبنای تعریف هابرماس از امر سیاسی، می‌توان ویژگی‌های جامعه سیاسی مطلوب وی را ترسیم کرد:

۱. جامعه عقلانی - اخلاقی: هابرماس امر سیاسی را کنش عقلانی - اخلاقی می‌داند. از این رو، جامعه سیاسی وی نیز بر مبنای عقلانیت و اخلاق شکل می‌گیرد. بنا به تعبیر

اوٹ ویت، رسیدن به جامعه عقلانی نهادینه هابرماس مستلزم فرایند عقلانیت و تثبیت کنش تفاهمی است (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۲۰۵). در چنین جامعه‌ای، منازعات از طریق گفت‌وگوی عقلانی - اخلاقی حل می‌شود. البته، گفت‌وگوی عقلانی - اخلاقی میان شهروندان آزاد و برابر مستلزم شرایطی است که هابرماس آن را وضعیت آرمانی (ideal speech situation) می‌داند. در چنین وضعیتی، هر کنش بیانی (speech act) باید دارای ویژگی‌هایی از جمله قابلیت فهم (verständlich)، صدق (wahr)، صداقت (wahrhaftig) و درستی (richtig) باشد تا اجماع به دست آید (Habermas, 1979: 62-63). هم‌چنین، اجماع حاصل از امر سیاسی به آرمان اخلاقی، یعنی شکوفایی شخصیت و تعهد افراد در قبال جامعه، می‌انجامد.

۲. جامعه ارتباطی: جامعه سیاسی هابرماس بر مبنای ارتباط یا تعامل بنا می‌شود، زیرا هابرماس ویژگی اساسی بشر را تعامل می‌داند. بنابراین، انسان نه با کار اقتصادی، بلکه با تعامل اخلاقی - عقلانی می‌تواند از سلطه رها شود (ibid: 169). بر این اساس، گونه‌ای دموکراسی ارتباطی شکل می‌گیرد (Young, 1996: 131). هم‌چنین، در این جامعه هویت‌ها به صورت تعاملی ساخته می‌شود (Habermas, 1999: 1).

۳. جامعه‌ای مبتنی بر تمایز عرصه خصوصی و عرصه عمومی: هابرماس ایده لیبرالیستی تمایز عرصه خصوصی و عمومی را حفظ می‌کند. هرچند، برخلاف دموکراسی لیبرال، ویژگی‌های شخصیتی و هویتی شهروندان، مانند جنسیت، نژاد، قومیت، و مذهب، را به حوزه خصوصی نمی‌راند و این امکان را می‌دهد تا شهروندان بر اساس هویت‌های متمایز خود در عرصه عمومی به گفت‌وگو بپردازند (Habermas, 1989: 37).

۴. جامعه فارغ از قدرت: هابرماس قدرت را عنصر مخدوش‌کننده روابط انسانی می‌داند. از این رو، تلاش می‌کند اجماع عقلانی را جانشین قدرت کند (Habermas, 1984: 154).

۵. جامعه همه‌شمول: در این جامعه همه افراد و گروه‌ها، با هر گونه هویت فرهنگی، عضویتی برابر و کامل دارند. بدین معنا، دموکراسی رایزنانه متضمن فرصت برابر برای همه افراد و گروه‌ها به منظور بهره‌وری از حقوق اساسی و توزیع منصفانه امکانات است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۰۱). به بیان ساده، در این جامعه همه افرادی که از تصمیمات جمعی اثر می‌پذیرند می‌توانند در فرایند گفت‌وگو شرکت کنند (Flynn, 2011: 20).

۶. جامعه غیر ایدئولوژیک: هابرماس، مانند مارکس و لوکاخ، نشان می‌دهد دولت سرمایه‌داری معاصر، از طریق دستگاه‌های ایدئولوژیک، به جامعه مدنی آگاهی کاذب تزریق می‌کند و بدین گونه از ارتباط انسانی اصیل جلوگیری یا، به تعبیر دیگر، جامعه را دچار

شیء گشتگی و از خود بیگانگی می کند (هابرماس، ۱۳۹۲: ۳۶۳). در حالی که کنش زبانی اصیل نه فقط خشونت، بلکه ایدئولوژی تحریف کننده، سرکوب کننده یا حذف کننده حقیقت را از عرصه عمومی بیرون می راند (مک للان، ۱۳۸۵: ۱۳۱-۱۳۷).

۷. جامعه خودآیین: از نظر هابرماس، سوژه‌ها، به واسطه عقلانیت و اخلاق، نظم سیاسی دموکراتیکی ای بنا می کنند که خود هم واضح و هم تابع آن‌اند. از این رو، سیاست باید مراقبت باشد تا شرط خودآیینی عمومی و خصوصی (استقلال عمومی و خصوصی) برآورده شود (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۰۰). در این جامعه حقوق انسانی حقیقتی از پیش موجود نیست که باید کشف شود، بلکه پدیده‌ای برساخته است. از این رو، مستلزم مشارکت همه گروه‌ها و فرهنگ‌ها برای برساختن آن است. هسته حقوق انسانی - شهروندی همان خودآیینی است (همان: ۱۷۷). در واقع، خودآیینی در استعداد و توانایی زبانی انسان برای خودآگاهی عقلی، خوداندیشی، و خودتعیین‌گری ریشه دارد.

۸. جامعه قانون‌مدار: این جامعه حاکمیت قانون را می پذیرد؛ بدین سان که شهروندان قانون موضوعه و الزام‌آوری را، که خود وضع کرده‌اند، می پذیرند. به بیان ساده، در دموکراسی رایزنانه، شهروندان آزاد و برابر از طریق گفت‌وگو، رایزنی، و چانه‌زنی می توانند ۱. خود قوانین سیاسی و اجتماعی زندگی خویش را وضع کنند (خود - قانون‌گذاری)؛ ۲. خود به اداره امور اجتماع خویش پردازند (خود - هدایتی)؛ ۳. خود سرنوشت خود را تعیین کنند (خود - گردانی) (همان: ۹۳). هم‌چنین، دموکراسی مشورتی مبتنی بر رابطه افقی میان شهروندان است؛ بدین معنا که هیچ فرد یا گروهی برتر از دیگری پنداشته نمی‌شود (حسینی نجاتی، ۱۳۸۴).

۹. جامعه وحدت یافته (هم‌بسته): جامعه سیاسی هابرماس حول یک خیر واحد شکل می گیرد که نتیجه اجماع عقلانی است. از این رو، تنوع و تعدد از جامعه رخت برخوردار بست. در عین حال، این جامعه پیکره‌ای ارگانیک است که در تعامل با هم رو به سوی یک هدف دارند. بر این اساس، این جامعه وحدت مدنی تجریدی می آفریند که حتی دیگرانی که می خواهند دیگری باقی بمانند در این وحدت سهیم‌اند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۷۷؛ هابرماس، ۱۳۹۲: ۶۳۲-۶۳۳).

در نهایت، می توان گفت هابرماس جامعه‌ای سیاسی خلق می کند که در آن کارکرد سیاست برقراری آشتی، مصالحه، دوستی، و وفاق میان شهروندان عقلانی - اخلاقی است. به بیان ساده، در این جامعه دشمنی به دوستی، مخالفت به توافق، و کثرت به وحدت بدل می‌شود.

۶. امر سیاسی در اندیشه شانتال موفه

شانتال موفه (۱۹۴۳) به همراه ارنستو لکلانو نظریه دموکراسی مجادله‌ای را طرح می‌کند. این نظریه بر مفروضات پساساختارگرایانه بنا شده است. از منظر انسان‌شناسی، موفه انسان را نه موجودی صرفاً عقلانی، بلکه موجودی پیچیده می‌داند که در روابط اجتماعی ساخته می‌شود (موفه، ۱۳۹۱: ۳۵؛ موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۸). علاوه بر این، موفه، مانند هابز، نگاهی بدبینانه به انسان دارد و او را موجودی ستیزه‌گر می‌داند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱). هم‌چنین، از نظر موفه، هستی فاقد جوهر و بنیان ثابت است (هوارت، ۱۳۸۸: ۲۰۵). به بیان ساده، وی هستی را نظامی متکثر، احتمالی، متغیر، و گشوده می‌داند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۲۶). از نظر معرفت‌شناختی، موفه به نیروی عقل خوش‌بین نیست و بر آن است که شناخت بر مبنای بازی‌های زبانی و تجربه زیستی متفاوت است (موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۲). به بیان ساده، وی معرفت را نسبی می‌داند. هم‌چنین، موفه با معرفت مبتنی بر امر استعلایی و پیشین مخالف است و تلاش می‌کند روابط سیاسی و اجتماعی را بر مبنای امر واقع (عینیت) اجتماعی تحلیل کند (موفه، ۱۳۹۱: ۲۴). از منظر غایت‌شناسانه، موفه بر آن است که تاریخ فاقد آغاز و پایان مشخص است. بر همین اساس، وی نگاه خطی به تاریخ را رد می‌کند (همان: ۱۱). بر اساس چنین مفروضاتی، موفه مانند هایدگر بین امر سیاسی و سیاست تمایز قائل می‌شود. وی سیاست را عرصه نزاع و پیکار میان انسان‌های ستیزه‌گری می‌داند که در دنیای احتمالی و سیال زندگی می‌کنند و بر اساس تجربه زیسته و بازی‌های زبانی دنیا عمل می‌کنند (Mouffe, 2006: 10). به تعبیر دیگر، موفه میان سیاست به معنای هم‌زیستی میان ارزش‌های متنازع از طریق هژمونی (استیلا) یک گفتمان و امر سیاسی به معنای ستیزه‌گری و مجادله نهفته در روابط انسانی تمایز قائل می‌شود. از این منظر، هدف سیاست صرفاً کنترل امر سیاسی (ستیزه‌گری) در روابط اجتماعی است (موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۷). موفه هم با تلقی هابرماس از امر سیاسی و هم با تلقی لیبرال‌ها مخالف است و بر آن است که چنین نگرشی سیاست دموکراتیک را به نابودی می‌کشاند؛ زیرا دموکراسی رایزنانه هابرماس با رویکرد جهان‌شمول‌گرایانه و عقلانیت‌باور خود مانع بازشناسی شکاف‌های اجتماعی می‌شود و خاص‌بودگی و تفاوت را به امر خصوصی فرو می‌کاهد (موفه، ۱۳۹۲: ۱۲۲) و فردگرایی لیبرالیستی هم به نفی امر سیاسی می‌انجامد؛ زیرا فردباوری مستلزم آن است که فرد آغاز و پایان همه چیز باشد (همان: ۱۵۲). در مقابل، موفه مفهوم آنتاگونیسم (antagonism)، و نه خیر عمومی، اجماع عقلانی، معصومیت اولیه انسان، را شرط ضروری دموکراسی می‌داند (Mouffe, 2006: 2-3). از سویی دیگر، موفه با حذف رابطه ما/ آن‌ها

مخالف است. از نظر موفه، حذف رابطه ما/ آن‌ها به حذف عنصر تخصیص (آنتاگونیسم) از امر سیاسی می‌انجامد. به بیان ساده، اگر «آن‌ها» از عرصه اجتماعی حذف شوند، «مایی» وجود نخواهد داشت. بر این اساس، باید رابطه ما/ آن‌ها به گونه‌ای سامان یابد که دشمنی به مجادله بدل شود (موفه، ۱۳۹۱: ۲۶-۲۷). از نظر موفه، ایده مصالحه عقل‌گرایانه ما/ آن‌ها سیاست را نابود می‌کند، زیرا قصد دارد آنتاگونیسم را یک‌سره از جامعه حذف کند. در حالی که حذف آنتاگونیسم از جامعه ناممکن است. بدین ترتیب، از نظر موفه، هدف سیاست دموکراتیک تبدیل ستیزه‌گری به مجادله‌گری و، به تبع آن، تبدیل دشمن به مخالف و خشونت به رقابت است (موفه، ۱۳۸۹ الف: ۳۷۲-۱۳۷۳). بر این اساس، ویژگی‌های امر سیاسی را در اندیشه موفه می‌توان چنین برشمرد:

۱. امر سیاسی حول اصل تضاد و تخصیص شکل می‌گیرد. موفه بر آن است که لیبرالیسم بُعد آنتاگونیسمی و تخصیص‌آمیز امر سیاسی را به کل انکار می‌کند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۷). وی اصل آنتاگونیسم را چنین شرح می‌دهد:

به اعتقاد من، وجود تضاد ذات دموکراسی تکثرگرا است ... بنابراین، باید تضاد را حفظ نماییم و نه حذف. میل به حل تضاد ما/ آن‌ها به حذف امر سیاسی و ویرانی دموکراسی می‌انجامد (موفه، ۱۳۸۹ الف: ۳۸۰-۳۸۱).

۲. امر سیاسی در حوزه اجتماعی رخ می‌دهد. به بیان ساده، از نظر موفه، تخصیص ویژگی پایدار کنش اجتماعی است. از این رو، روابط اجتماعی بر اساس تخصیص مفصل‌بندی می‌شود (لکلانو و موفه، ۱۳۹۲: ۲۳۹).

۳. امر سیاسی بر تمایز خود (دوست) و دیگری (دشمن) مبتنی است. از نظر موفه، «خود» و «دیگری» همواره در موقعیت‌های اجتماعی متفاوت قرار دارند و هر یک نیز بر اساس این موقعیت‌های متفاوت راه و روش خاص خود را دنبال می‌کنند (موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۷)؛ بدین معنا، امر سیاسی موقعیت‌مند است.

۴. امر سیاسی هژمونیک است. به بیان ساده، هژمونی عنصر ثبات‌آفرین روابط اجتماعی است. البته، این ثبات همواره نسبی و متغیر است، زیرا هر کنش هژمونیک دارای دو ویژگی اصلی است: نخست این‌که مفصل‌بندی در آن امکانی است. بدین معنا که هر کنش هژمونیک ممکن است به صورت‌های متفاوت مفصل‌بندی شود؛ دوم این‌که کنش هژمونیک همواره برساخته می‌شود؛ بدین معنا که آن‌ها روابط اجتماعی را در معنای ابتدایی می‌سازند و بسته به هیچ عقلانیت اجتماعی پیشینی نیستند (موفه، ۱۳۹۲: ۲۴). هم‌چنین، امر سیاسی همواره با طردکنندگی همراه است (موفه، ۱۳۹۱: ۱۸).

۵. امر سیاسی سیال، نامتعیین و احتمالی است، زیرا هیچ هژمونی پایداری در کار نخواهد بود و هر گونه هژمونی می‌تواند مورد مجادله قرار بگیرد. هم‌چنین، امر سیاسی به صورت استعلایی یا پیشینی تعیین نمی‌شود، بلکه بر مبنای منطق قدرت برتر شکل می‌گیرد. علاوه بر این، به دلیل حاکمیت رخدادها در امور اجتماعی، امر سیاسی احتمالی است (همان: ۲۴).
۶. امر سیاسی متکثر است، زیرا هیچ مرکز واحدی ندارد. موفه، مانند فوکو، قدرت را همه‌جایی و متکثر می‌بیند. از این رو، امر سیاسی در هر رابطه‌ای وجود دارد و به حوزه‌هایی خاص، از جمله دولت، جامعه مدنی، عرصه عمومی، طبقه یا گروه خاص، محدود نمی‌شود (همان: ۱۲۴). به بیان ساده، امر سیاسی تکثر ارزشی را کنترل، مدیریت، و مهار می‌کند و نه نابود.
۷. امر سیاسی غیر عقلانی است. امر سیاسی بیش از این‌که فرایندی عقلانی باشد بر احساسات، عواطف، و علایق سوژه‌ها و بر گفتمان‌های حاکم مبتنی است (همان: ۱۳).

۷. جامعه سیاسی مطلوب موفه

موفه امر سیاسی را کنش منازعه‌آمیز، متکثر، سیال، نامتعیین، و احتمالی میان سوژه‌های غیر عقلانی ستیزه‌گری می‌داند که در بستر گفتمان‌های اجتماعی شکل می‌گیرند. بر این اساس، ویژگی‌های جامعه سیاسی مطلوب موفه چیست؟

۱. جامعه هژمونیک: اگر امر سیاسی هژمونیک است، یعنی بر اساس منطق قدرت گفتمانی را بر دیگر گفتمان‌ها حاکم می‌کند، جامعه سیاسی موفه نیز هژمونیک است؛ بدین معنا که با مفصل‌بندی عناصری سیاسی در بستر روابط اجتماعی گروهی را به قدرت می‌رساند و دیگران را از این دایره بیرون می‌راند. البته، چنین هژمونی‌ای همواره موقت است و به دلیل خصلت امکانی بودن مفصل‌بندی و برساخته بودن روابط اجتماعی این امکان وجود دارد که نظم هژمونیک مستقر مورد مجادله قرار بگیرد و جای خود را به نظم موقتی جدید دهد (همان: ۲۴-۲۵). بر اساس برداشت آگونیسمی از امر سیاسی، ساختارهای هژمونیک صرفاً ساخت‌های موقتی و عملی‌اند که می‌توانند در نتیجه منازعه آگونیسمی بین مخالفان از نو مفصل‌بندی و دگرگون شوند (Mouffe, 2006: 29-32).

۲. جامعه کثرت‌گرا: موفه با درک فوکویی از قدرت به ایده دموکراسی رادیکال می‌رسد، زیرا تکثر فضاهای سیاسی و ممانعت از تمرکز قدرت در یک نقطه پیش‌شرط‌های هر تغییر واقعاً دموکراتیک در جامعه است (لکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۲۷۴). هم‌چنین، بر اساس مفهوم

امر سیاسی متکثر، موفه را به سوی یک جامعه متکثر نسبتاً باثبات حول محور هژمونی قابل مجادله سوق می‌دهد. در واقع، پروژه دموکراسی رادیکال با کثرت امر اجتماعی پیوند دارد و امکان آن مستقیماً حاصل مرکززدایی از عاملانی است که در قالب سوژه شکل می‌گیرند. از نظر موفه، ما شاهد ظهور چندگانگی سوژه‌ها (plurality of subjects) هستیم که درک و اندیشه درباره اشکال تکوین و تنوع آنها فقط زمانی ممکن است که از مقوله سوژه یک‌پارچه و جوهر یک‌پارچه‌ساز دست بکشیم (همان: ۲۷۸-۲۷۹). به هر حال، موفه بر آن است که کثرت در فضای اجتماعی منازعه‌آمیز حفظ می‌شود (McNay, 1998: 223). از این رو، باید در عرصه اجتماعی به نظرهای مخالف و ارزش‌های متعارض مجال بروز داده شود نه این‌که حذف شود. به تعبیر موفه، همین که بپذیریم مواضع سوژگی را نمی‌توان به اصل بنیانی واحد ارجاع داد، می‌توان پلورالیسم را رادیکال تلقی کرد. این پلورالیسم رادیکال دموکراتیک است؛ بدین معنا که شکل‌یابی مستقلانه (autoconstitutivity) هر یک از هویت‌ها نتیجه جابه‌جایی‌های (displacement) تصور برابری‌خواهانه است. از این رو، پروژه دموکراسی رادیکال متکثر در معنای اولیه خود چیزی غیر از مبارزه بر سر خودآیین‌سازی بیشینه قلمروهایی بر پایه تعمیم منطق مساوات‌طلب هم‌ارز (equivalential-egalitarian logic) نیست (لکلانو و موفه، ۱۳۹۲: ۲۵۸-۲۵۹).

۳. جامعه مجادله‌ای: به عقیده موفه، جامعه دموکراتیک نیازمند مباحثه درباره بدیل‌های ممکن است و باید اشکال سیاسی‌ای برای هویت‌یابی جمعی در حول مناصب دموکراتیک فراهم کند. بی‌تردید، توافق برای دموکراسی ضروری است، اما این توافق باید با مباحثه و پیکار و مجادله همراه باشد. در دموکراسی تکثرگرایانه چنین اختلافاتی نه تنها مشروع، بلکه ضروری‌اند. در چنین جامعه‌ای مخالفان درون چهارچوب دموکراتیک با هم روبه‌رو می‌شوند، اما این چهارچوب را نباید امری تغییرناپذیر به شمار آورد. این چهارچوب از طریق منازعه هژمونیک در معرض بازتعریف خواهد بود (موفه، ۱۳۹۱: ۲۴).

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت جامعه دموکراتیک متکثر و قابل مجادله موفه حول یک هژمونی تغییرپذیر بنا می‌شود. از این رو، نظم آن موقتی است و نه دائمی؛ در این جامعه از تکثر و تنوع ذاتی افراد و گروه‌ها حمایت می‌شود. دموکراسی مجادله‌ای بر اساس واقعیت منازعه میان نیروهای قدرت شکل می‌گیرد و نه بر اساس آرمانی همانند اجماع عقلانی. جامعه دموکراتیک قابل مجادله هیچ مرکز واحدی ندارد. به بیان ساده، این جامعه چندمرکزی است؛ در این جامعه نهادهای حقوقی، آموزشی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و ... تا اطلاع ثانوی حیات دارند. در این جامعه همواره امکان مقاومت و اعتراض

وجود دارد؛ نهادهای اجتماعی چنین جامعه‌ای را کردارهای قدرت می‌سازند. به بیان ساده، عینیت اجتماعی از طریق کردارهای قدرت تجسم می‌یابند (موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۵)؛ ضمن این‌که شهروندان در ساخت اجتماعی مشارکت فعالانه دارند. در این جامعه مرز میان خود و دیگری به گونه‌ای بازمفصل‌بندی می‌شود که دیگری به عنوان مخالف تعریف شود و نه دشمن (موفه، ۱۳۹۱: ۲۷)، زیرا مخالف کسی است که هویت و ایده‌هایی متفاوت با من دارد، اما حق دفاع از هویت و ایده‌هایش را داراست. جامعه دموکراتیک مجادله‌ای بر اساس منطق هژمونی بر طرد موقت دیگری مبتنی است، اما سرکوب، حذف، جذب، و هم‌شکلی در آن جایی ندارد. در این جامعه مرز میان خصوصی و عمومی تا حدود زیادی برچیده می‌شود، زیرا نه فقط هویت‌ها، عواطف، و افکار در حوزه عمومی ابراز می‌شوند، بلکه در پای اجماع عقلانی واحدی قربانی نمی‌شوند (موفه، ۱۳۸۸: ۲۱۰). در نهایت، این جامعه همه‌شمول است؛ بدین معنا که همه افراد و گروه‌ها با هر گونه موضع‌گیری، به شرط وفاداری به اصول آزادی و برابری، بخشی از آن‌اند و هیچ کس را نمی‌توان از این جامعه طرد کرد، بلکه صرفاً می‌توان او را به صورت موقت به حاشیه راند (همان: ۲۰۸).

۸. مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب هابرماس و موفه؛ تقابل اجماع عقلانی و آنتاگونیسم

در مقام مقایسه می‌توان گفت هر دو متفکر منتقد دموکراسی لیبرال‌اند. از نظر هابرماس، دموکراسی لیبرال بر شکاف بنیادین بین دولت و جامعه مبتنی است و تلاش می‌کند رابطه آن‌ها را دموکراتیک کند. هم‌چنین، وی بر آن است که دموکراسی لیبرال از درک ماهیت بین‌الذهانی سیاست غافل است و عقلانیت ابزاری را به جای عقلانیت ارتباطی نشانده و بدین گونه جهان زندگی را مخدوش ساخته است (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۲۴). موفه نیز، از منظری پسامارکسیستی، بر آن است که دموکراسی لیبرال با سرمایه‌داری عجین شده و زندگی اجتماعی را کالایی کرده است؛ بدین گونه منطق انباشت سرمایه‌دارانه حوزه‌های بی‌شماری را فرا گرفته است (لکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۲۵۰). هم‌چنین، موفه بر آن است که آنچه سیاست دموکراتیک را متمایز می‌کند فائق آمدن بر تقابل ما/ آن‌ها نیست، بلکه شیوه متفاوتی است که این تقابل را پیش می‌کشد. بدین دلیل فهم ماهیت سیاست دموکراتیک نیازمند شکلی از کنار آمدن با بُعد تعارض آمیزی است که در روابط اجتماعی حضور دارد. این بُعد تعارض آمیز، که به زعم موفه می‌توان آن را بُعد سیاسی نامید، دقیقاً آن چیزی است که رهیافت مبتنی بر اجماع قادر به تصدیق آن نیست (موفه، ۱۳۸۹ ب: ۴۹).

به هر حال، هابرماس و موفه با برداشت‌های گوناگون از امر سیاسی به جوامع سیاسی متفاوتی هدایت می‌شوند. هابرماس با تعریف امر سیاسی، به منزله کنش زبانی، بر مجادله عقلی و گفت‌وگوهای استدلالی‌ای تأکید می‌کند که در جریان ارتباط آزاد و برابر صورت می‌پذیرد (Warren, 2002: 173). هابرماس، با تعریف امر سیاسی به منزله کنش عقلانی و اخلاقی، دستیابی به اجماع پایدار را ممکن می‌داند و جامعه سیاسی خود را بر پایه استدلال، اقناع، گفت‌وگو، و نهایتاً اجماع بنا می‌سازد. چنین به نظر می‌رسد که تعارض و تضاد در نزد هابرماس مانعی برای اجماع است که باید جای خود را به توافق بدهد (ibid: 185). حال آن‌که در نظریه موفه، تضاد و تخصص نه عاملی مزاحم، بلکه مقوم و عینیت‌بخش دموکراسی به شمار می‌رود. به باور موفه،

امکان اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول تفکر دموکراتیک را به انحراف کشانده است، زیرا هنگامی که انتخاب واقعی در دسترس نیست و هنگامی که مشارکت‌کنندگان در بحث قادر نیستند از بین بدیل‌های کاملاً متمایز گزینش کنند و تصمیم بگیرند این حرف‌ها چه معنایی در میدان سیاست خواهد داشت؟ (Mouffe, 2006: 84).

موفه بر آن است که شهروندان دموکراتیک فقط می‌توانند در بستر نهادها، گفتمان‌ها، و آشکال زندگی متکثر به وجود آیند و به ارزش‌های دموکراتیک هویت بخشند (Mouffe, 2000: 9-11)، زیرا از نظر وی تصور سیاست به‌سان فرایند عقلانی مذاکره میان افراد الزاماً کل ساحت قدرت و آشتی‌ناپذیری را، که «امر سیاسی» می‌خواند، نابود می‌کند. این روند هم‌چنین به معنای چشم‌پوشی از نقش مسلط احساسات به‌سان نیروی محرک رفتار انسانی است (موفه، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

با این حال، می‌توان تفاوت‌های هابرماس و موفه را در چند محور خلاصه کرد:

۱. هابرماس مفهومی پیش‌انگاشته از خیر عمومی در ذهن می‌پروراند (میلر، ۱۳۸۴: ۱۰۲). از این رو، جامعه سیاسی وی رو به سوی حقیقت اخلاقی - عقلانی واحد دارد. در حالی که موفه، با پذیرش نسبی‌گرایی رادیکال، از خیرهای متکثری سخن می‌گوید که در نتیجه مفصل‌بندی احتمالی در بستر اجتماعی شکل می‌گیرد (لکلائو، ۱۳۹۲: ۹۰). بر همین اساس، می‌توان گفت جامعه سیاسی هابرماس انتزاعی‌تر از جامعه سیاسی موفه است.

۲. هابرماس به دنبال تلاش برای ایجاد یک نقطه مرکزی و واحد در سیاست است. از این رو، سوژه‌ها را به سوی هویت واحد سوق می‌دهد. در حالی که موفه، با تأکید بر فقدان ذات و جوهر ثابت از هویت‌های اجتماعی متشکر سخن می‌گوید (McNay, 1998: 223). به

بیان ساده، از منظر موفه، سوژه‌های متغیر همواره از طریق منطق هم‌ارزی عینیتی چندگانه می‌یابند (لکلانو، ۱۳۹۲: ۹۱).

۳. هابرماس به آشتی و مصالحه پایدار بر مبنای توانش عقلی می‌اندیشد (Habermas, 1979). اما، از نظر موفه، در فضای اجتماعی، که عرصه تعارض و هژمونی است، امکان هیچ گونه آشتی نهایی، آن هم به کمک نیروی عقل، وجود ندارد (Mouffe, 2007: 4).

۴. هابرماس قدرت را ابزاری ایدئولوژیک و سرکوب‌گر در اختیار طبقه مسلط می‌داند (Habermas, 1989). در نتیجه، تلاش می‌کند گفت‌وگو را به جای قدرت بنشاند. در حالی که موفه با تأثیرپذیری از فوکو «قدرت» را پدیده‌ای همه‌جایی می‌داند. بنابراین، مهار قدرت با قدرت را پیشنهاد می‌کند (موفه، ۱۳۹۱).

۵. به نظر می‌رسد هابرماس دموکراسی مشورتی خود را بر اساس نظام اخلاقی عام بنا می‌کند. به تعبیر موفه، هابرماس نمی‌تواند آنتاگونیسم (ستیزه‌گری) حتمی در تکثرگرایی ارزشی را درک کند (Mouffe, 2000: 13)؛ در حالی که موفه بر مبنای اخلاق متکثر و نسبی دموکراسی مجادله خود را استوار می‌سازد.

۶. جامعه سیاسی هابرماس بر تلقی متقن از سیاست استوار است. از این رو، هابرماس تلاش می‌کند پروژه ناتمام مدرنیته را با دموکراسی اجماعی به سرانجام برساند. در حالی که موفه از منظری ضد جوهر‌گرایانه و ضد بنیان‌گرایانه به سیاست می‌نگرد. در نتیجه، دموکراسی مجادله‌ای سیال و باز را پیشنهاد می‌کند (موفه، ۱۳۸۹ ب: ۳۷۸).

۷. در جامعه مطلوب هابرماس، اجماع آخرین مرحله سیاست و نقطه‌ای برای پایان دادن به اختلافات و تعارضات است. اما، در نزد موفه، نه فقط اجماع محال و ناشدنی است، بلکه آغازی برای شروع فرایند سیاست است (موفه، ۱۳۹۲: ۲۰۱).

۸. هابرماس، بر مبنای تعریف امر سیاسی به مثابه کنش زبانی تفاهمی، از بی‌طرفی رویه‌ها و نهادهای دموکراتیک در عرصه عمومی برای دستیابی به اجماع عقلانی دفاع می‌کند. در حالی که موفه بر مبارزه گشوده قدرت برای پی‌ریزی نظم موقت هژمونیک تأکید می‌کند. به تعبیر دیگر، موفه، بر اساس تعریف امر سیاسی به مثابه آنتاگونیسم، به حوزه کنش سیاسی - اجتماعی مجادله‌آمیزی (agonistic) نظر دارد که در آن انواع پروژه‌های سیاسی برای برتری یافتن با هم بیکار کنند (Mouffe, 2006: 84).

۹. هابرماس تصور می‌کند برای زدودن احساس‌ها، اختلاف‌ها، و ایدئولوژی‌های غالب عقلانیت ارتباطی کافی است. به بیان ساده، هابرماس اختلافات را سطحی می‌بیند. در حالی

که، از نظر موفه، اختلاف‌ها هرگز از بین نمی‌رود. از این رو، وی صرفاً تلاش می‌کند بر اساس بازی‌های زبانی گونه‌ای توافق موقت اولیه (حداقلی) ایجاد کند (موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

۱۰. هابرماس، با فرض عقلانیت جهان‌شمول و توانش ذاتی انسان‌ها برای تفاهم، به سوی ارزش‌های عام گام برمی‌دارد. در حالی که موفه با پذیرش تعدد عقلانیت و، در عین حال، درهم‌آمیختگی آن‌ها با احساسات، عواطف، و کردارهای گفتمانی به سوی خاص‌گرایی حرکت می‌کند (موفه، ۱۳۹۱: ۸۸).

۱۱. موفه به وضعیتی پساسیاسی می‌اندیشد که بتوان از خشونت ذاتی امر سیاسی کاست و تکثر را نیز پاس داشت. در حالی که، در نزد هابرماس، هر مخالفتی با کلیت دموکراسی اجتماعی نشانه‌ی فقدان عقلانیت و عقب‌ماندگی اخلاقی تصور می‌شود، از این رو نامشروع است (همان).

۱۲. مدل هابرماس به جای ترویج «مسئولیت در قبال غیریت» بر اجماع عقلانی تأکید می‌کند، که خطر حاشیه‌ای نمودن گروه‌های خاص را در پی دارد (نش، ۱۳۸۹: ۲۷۲). اما، موفه با پذیرش تکثرگرایی درصدد وارد کردن هرچه بیش‌تر گروه‌های خاص به عرصه سیاست است.

۱۳. هابرماس و موفه هر دو از سیاست دولت‌محور انتقاد می‌کنند؛ با این تفاوت که هابرماس تلاش می‌کند سیاست را در عرصه عمومی گسترش دهد و موفه آن را در روابط اجتماعی جای می‌دهد.

۱۴. هابرماس و موفه هر دو به جامعه همه‌شمول نظر دارند. در جامعه همه‌شمول هابرماس هرچند همه افراد و گروه‌ها با اندیشه‌ها و هویت‌های متفاوت می‌توانند عضوی از جامعه باشند، باید به الزامات گفت‌وگوی عقلانی - اخلاقی پای‌بند باشند. به تعبیر دیگر، باید قدرت استدلال برتر را بپذیرند. در حالی که در جامعه همه‌شمول موفه مرجع نهایی نه قدرت استدلال، بلکه قدرت نیروهای اجتماعی است که هژمونی موقت برقرار می‌سازند. بدین معنا، جامعه همه‌شمول هابرماس می‌تواند افراد و گروه‌هایی را با عناوینی هم‌چون عنصر غیر عقلانی یا غیر اخلاقی طرد کند، در حالی که در جامعه همه‌شمول موفه همین کار را قدرت هژمونیک، آن هم بر مبنای منطق قدرت، انجام می‌دهد. نکته بعدی این که طرد در دموکراسی مجادله‌ای موفه نه فقط می‌تواند موقت باشد، بلکه صرفاً شکل حاشیه‌نشینی پیدا می‌کند و نه حذف از جامعه.

در پایان باید گفت هابرماس جامعه عقلانی هم‌بسته‌ای را تصور می‌کند که بر مفروضات استعلایی درباره انسان بنا شده است. از این رو، وضعیت آرمانی سخن (بیان) را طرح

می‌کند که به نظر می‌رسد تا حدودی دور از دسترس است. در مقابل، موفه تلاش می‌کند واقعیت منازعه در روابط اجتماعی را بپذیرد و جامعه دموکراتیک خود را بر مبنای سیالیت، تغییر، و تکثر طراحی کند. اما، موفه به ما نمی‌گوید بر اساس کدامین فرایند می‌توان دشمن را به مخالف بدل کرد. البته، احتمالاً موفه پاسخ خواهد داد با تکثر قدرت. اما، باز این پرسش مطرح می‌شود: آیا قدرت گفتمان هژمون با قدرت سایر گفتمان‌های طردشده یکسان است. شاید مهم‌ترین انتقادی که به هر دو نظریه پرداز وجود دارد این است که هابرماس و موفه ساز و کار عینیت‌بخش به دموکراسی دلخواه خود را به روشنی بیان نمی‌کنند. انتقاد بعد را می‌توان به ابهامات مفهومی آنان نسبت داد. مثلاً، منظور هابرماس از حقیقت، عقلانیت، خودآیینی، و ... چیست؟ یا می‌توان از موفه پرسید: تفاوت هژمونی با انواع خشونت از جمله خشونت نظام‌مند، کنش‌گرانه، کنش‌پذیرانه، نمادین، و ... چیست؟ مرزهای مجادله و ستیزه دقیقاً کجاست؟

۹. نتیجه‌گیری

در مجموع، می‌توان گفت انتقاداتی که به دموکراسی لیبرال وارد شده زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریاتی شده که درصدد رفع نواقص دموکراسی‌های نمایندگی و ارائه یک راه حل جان‌نشین به جای آن بوده‌اند. در این میان، هابرماس و موفه موفق شده‌اند منبع الهامی برای دموکراسی‌های جدید باشند. هر دو متفکر، با فراتر رفتن از انتقاد و اندیشیدن به صورت ایجابی در بابت دموکراسی مشورتی و دموکراسی رادیکال، این کار را به نمایش می‌گذارند. هابرماس نظریه خود را بر توانش زبانی انسان بنا می‌کند. از این رو، سیاست را عرصه گفت‌وگو و امر سیاسی را کنش عقلانی انسانی برای دستیابی به اجماع نهایی می‌داند. از این رو، تلاش می‌کند عقلانیت ارتباطی را به جای عقلانیت ابزاری بنشانند و بدین سان فرایند دموکراتیک گفت‌وگوی بی‌طرفانه، آزاد، و برابری سوژه‌ها در عرصه عمومی را پیشنهاد می‌کند که به جامعه سیاسی عقلانی، اخلاقی، هم‌بسته، خودآیین، و قانون‌مدار می‌انجامد. به بیان ساده، هابرماس گونه‌ای دموکراسی مشورتی (رایزنانه) را به منزله جامعه سیاسی مطلوب طرح می‌کند که درصدد است پروژه ناتمام مدرنیته را بر اساس ظرفیت‌های پنهان عقل و زبان به سرانجام برساند. اما، موفه تضاد و تفاوت را ویژگی پایدار انسان می‌داند. بر همین اساس، سیاست را به مثابه عرصه تقابل و تنازع افراد و گروه‌های مختلف و امر سیاسی را کنش ستیزه‌گرانه تعریف می‌کند که به راحتی توافق عقلانی را بر نمی‌تابد. از این رو، راه را برای مبارزه هژمونیک گفتمان‌های رقیب باز می‌کند و ثبات موقتی ناشی از

برتری هژمونیک یک گروه را با وضعیت آرمانی اجماع پایدار جابه‌جا می‌کند. بر این اساس، موفه اجماع عقلانی را نه فقط توهمی بیش نمی‌داند، بلکه آن را به معنای حذف گفتمان‌های «غیر» و نهایتاً نابودی سیاست دموکراتیک تلقی می‌کند.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۶). سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- استرول، اورام (۱۳۸۷). فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- اشمیت، کارل (۱۳۸۹). «مفهوم امر سیاسی»، در: قانون و خشونت، ترجمه صالح نجفی، با گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: رخ داد نو.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰). الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران: نگاه معاصر.
- افلاطون (۱۳۸۳). جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴). دموکراسی گفت‌وگویی، امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و بورگن هابرماس، تهران: نشر مرکز.
- اوت ویت، ویلیام (۱۳۸۶). هابرماس: معرفی انتقادی، ترجمه لیلا جوفاشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- اینگلس، جان (۱۳۸۸). درباره آکوئیناس، ترجمه بهنام اکبری، تهران: حکمت.
- آرنت، هانا (۱۳۸۱). انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۹۰). وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- باتامور، تامس (۱۳۸۰). مکتب فرانکفورت، ترجمه حسین علی نوذری، تهران: نشر نی.
- بیستگی، میگل (۱۳۸۹). هایدگر و امر سیاسی، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- پیتون، پال (۱۳۸۷). دلوز و امر سیاسی، ترجمه محمود رافع، تهران: گام نو.
- پیرس، دیوید (۱۳۸۷). ویتگنشتاین، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- پیوزی، مایکل (۱۳۹۰). بورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۷). هگل و جامعه مدنی، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران: نشر مرکز.
- چپمن، جنی (۱۳۸۴). «دیدگاه فمینیستی»، در: روش و نظریه در علوم سیاسی، تألیف دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاج‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- حسینی نجاتی، سیدمحمود (۱۳۸۴). «حق و وظیفه شهروندی در فلسفه سیاسی هابرماس»، پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی، تهران: دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷). گذار از مدرنیته؟، تهران: آگه.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۷). جهان‌وطنی و بخشایش، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری، تهران: گام نو.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۸). قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
- ریکور، پل (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز.

۴۸ مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه

- سایمونز، جان (۱۳۹۰). *فوکو و امر سیاسی*، ترجمه کاوه حسین زاده راد، تهران: رخداد نو.
- سینگر، پیتر (۱۳۸۹). *مارکس*، ترجمه محمد اسکندری، تهران: طرح نو.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۶). *مبانی اندیشه سیاسی در غرب*، تهران: نشر نی.
- فریدمن، جین (۱۳۸۶). *فمینیسم*، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: آشیان.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰). *گفتمان و حقیقت: تبارشناسی حقیقت‌گویی و آزادی بیان در غرب*، ترجمه علی فردوسی، تهران: دیپاچه.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲). *مراقبت و تنبیه: تولد زنان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، تهران: نشر نی.
- قائم، علی (۱۳۶۸). *روش تحقیق با تأکید بر مکتب‌شناسی*، تهران: هما.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲). *فراسوی چپ و راست*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵). *تجدد و تشخیص جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- لاک، جان (۱۳۸۸). *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
- لکلائو، ارنستو (۱۳۹۲). «عقل پوپولیستی: ملاحظات پایانی»، در: *نام‌های سیاست*، با گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، بارانه عبادیان و آرش ویسی، تهران: نشر بیدگل.
- لکلائو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۲). *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، به سوی سیاست دموکراتیک *رادیکال*، ترجمه محمد رضایی، تهران: نشر ثالث.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸). *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- محمودی، علی (۱۳۸۶). *فلسفه سیاسی کانت*، تهران: نگاه معاصر.
- مک‌للان، دیوید (۱۳۸۵). *ایدئولوژی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: آشیان.
- موفه، شانتال (۱۳۸۸). «در حمایت از مدل مجادله‌ای دموکراسی»، در: *نظریه سیاسی در گذار*، ترجمه حسن آب‌نیک، با ویرایش نوئل اسولیان، تهران: کویر.
- موفه، شانتال (۱۳۸۹ الف). *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، *ژاک دریدا، ریچارد رورتی، ارنستو لکلائو، سایمون کریچلی*، ترجمه شیوا رویگران، تهران: آگه.
- موفه، شانتال (۱۳۸۹ ب). «تکثرگرایی و دموکراسی مدرن: دور و بر کارل اشمیت»، در: *قانون و خشونت*، ترجمه علی عباس‌بیگی و مجتبی گل‌محمدی، با گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، امید مهرگان، و صالح نجفی، تهران: رخداد نو.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱). *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
- موفه، شانتال (۱۳۹۲). *بازگشت امر سیاسی*، ترجمه عارف اقوامی مقدم، تهران: رخداد نو.
- میلر، پیتر (۱۳۸۴). *سوژه، استیلا، و قدرت*: در نگاه به هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس، و فوکو، تهران: نشر نی.
- نش، کیت (۱۳۸۹). *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، و قدرت*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۱). *بحران مشروعیت، تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: گام نو.

- هابرماس، یورگن (۱۳۸۳). *نظریه کنش ارتباطی، عقل و عقلانیت جامعه*، ج ۱، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *جهانی شدن و آینده دموکراسی، منظومه پساملی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۸). *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی*، ترجمه جمال محمدی، تهران: افکار.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). *نظریه کنش ارتباطی، عقل و عقلانیت جامعه*، زیست جهان، و نظام تقسادی مفهوم کارکردگرایانه عقل، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
- هابز، توماس (۱۳۸۷). *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هاو، لسلی. ای. (۱۳۸۷). *یورگن هابرماس*، ترجمه جمال محمدی، تهران: گام نو.
- هگل، فریدریش ویلهلم (۱۳۷۹). *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
- هواریت، دیوید (۱۳۸۸). «نظریه گفتمان»، در: *روش و نظریه در علوم سیاسی*، تألیف دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاج یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هولاب، رابرت (۱۳۸۷). *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هومر، شون (۱۳۹۰). *ژاک لاکان*، ترجمه محمدعلی جعفری و سید محمدابراهیم طاهایی، تهران: ققنوس.

Augustine (2003). *The City of God*, R.W. Dyston (ed.), Cambridge: Polity Press.

Barry, Brian (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge: Polity Press.

Benhabib, Seyla (1996). 'Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy', Seyla Benhabib (ed.), in *Democracy and Difference*, Princeton NJ: Princeton University Press.

Dean, Herber (1966). *Augustine the Political and Social Ideas of S*, Columbia: Columbia University Press.

Derrida, Jacques (1997). *Politics of Friendship*, trans. G. Collins, New York: Verso.

Flynn, William T. (2011). 'Debating Deliberative Democracy: How Deliberation changes the way people Reason', a thesis submitted in the fulfillment of the degree Doctor of philosophy (phd), University of York: Department of politics.

Habermas, Jürgen (1970). 'Towards of the Theory of Communicative Competence', *Inquiry*, No. 13.

Habermas, Jürgen (1979). 'What is Universal Pragmatics?', in *Communication and the Evolution of society*, London: Heinemann Education.

Habermas, Jürgen (1984). *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy, Vol. I, London: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1989). *The Structural of Transformation of the Public Sphere*, Trans. Thomas Burger, Cambridge: polity press.

Habermas, Jürgen (1999). 'Inclusion of The Other: Studies', in *Political Theory*, Ciaran Cronin and Pablo De Greiff (ed.), Cambridge: Polity Press.

Hegel, G.F.W. (2003). *Elements of Philosophy of Right*, Allen Wood (ed.), trans. H.B Nisbet, Cambridge: Polity Press.

- Leet, Martin (1998). 'Jurgen Habermas and deliberation democracy', in *Book liberal democracy and its critics*, Perspectives in contemporary political thought, April Carter and Geoffrey Stokes (eds.), Printed in great Britain by tj international, padstow, cornwall.
- Marx, K. (1981). *Capital*, Vol. 1, Harmondsworth: Penguin.
- McCarthy, Thomas (1978). *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- McNay, Lois (1998). 'Michel Foucault and agonistic democracy', in *Book liberal democracy and its critics*, Perspectives in contemporary political thought, edied by April Carter and Geoffrey Stokes, Printed in great Britain by tj international, padstow, cornwall.
- Mouffe, Chantal (2000). *Deliberative Democracy or agonistic pluralism, institute fur Hoherstudien (Ihs)*, Wien institute for advanced studies, Vienna.
- Mouffe, Chantal (2006). *On the Political*, London and New York: Routledgetaylor and francis group.
- Mouffe, Chantal (2007). 'Artistic activismand agonistic spase', *Art and research, a journal of ideas, context and Methods*, Vol. 1, No. 2.
- Mouffe, Chantal (2008). 'Art and democracy, art as an agnostic intervention in public spase', *open*, No. 141, art as a public issue.
- Ricoeur, Paul (2010). 'Existance and Hermeneutics', *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, University of Michigan.
- Warren, mark (2002). 'Deliberative democracy', in: *The book democratic theory today, challenges for the 21stcentery*, April Carter and Geoffrey Stokes (eds.), Printed in great by tj international L.td, padstow, cornawall.
- Young, Iris Marion (1996). 'Communication and the other: beyond deliberative democracy', in *Book democracy and difference, contesting the boundaries of the political*, Seyla Benhabib (ed.), Printed: in the united states of America.