نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس

خرد، عدالت و نوگرایی

استیون وایت

محمد حریری اکبری

سلسله انتشارات

نشر قطره ـ ۲۸۶

علوم اجتماعی ـ ۳۱

نشرقطره

این کتاب ترجمه‌ای است از:

The recent Work of

Jürgen Habermas

Reason, Justice and modernity

Stephen K. White نوشتهٔ

Cambridge University Press

1990

خرد، عدالت و نوگرایی

نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس

تألیف:
استیون وایت

ترجمهٔ
محمد حریری‌اکبری

نشرقطره

خرد، عدالت و نوگرایی
استیون وایت
ترجمهٔ محمد حریری اکبری
لیتوگرافی: طیف‌نگار
چاپ: فرشیوه
چاپ اول: ۱۳۸۰
تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه
بها: ۱۸۰۰ تومان
حق چاپ برای نشرقطره محفوظ است.

وایت، استیون White, Stephen K.
خرد، عدالت و نوگرایی؛ نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس / تألیف استیون وایت؛ ترجمهٔ محمد حریری اکبری. ـ تهران: نشرقطره، ۱۳۸۰.
۳۲۴ ص. ـ (سلسله انتشارات نشرقطره؛ ۲۸۶: علوم اجتماعی؛ ۳۱)
ISBN 964 - 341 - 125 - 7
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: The recent work of Jurgen Habermas: reason, justice, and modernity.
کتابنامه: ۳۱۵-۳۲۲
۱. هابرماس، یورگن، ۱۹۲۹ ـ Habermas, Jurgen ۲. جامعه‌شناسی ـ آلمان. ۳. مکتب فرانکفورت. الف. حریری اکبری، محمد، مترجم. ب. عنوان.
HM ۲۲ / آ ۷۲ م ۲ ۳۰۱/۰۹۲
و س / ۵۱۱۳
کتابخانهٔ ملّی ایران ۱۴۷۴۱ - ۸۰م
محل نگهداری

شابک: ۷ ـ ۱۲۵ ـ ۳۴۱ ـ ۹۶۴ ISBN: 964-341-125-7

نشرقطره
خیابان انقلاب، ابتدای وصال شیرازی، پلاک ۹، طبقهٔ همکف
صندوق پستی ۳۸۳-۱۳۱۴۵
۶۴۶۶۳۹۴ ـ ۶۴۶۰۵۹۷

فهرست مطالب

قدردانی ۷
پیشگفتار مترجم ۱۳
پیشگفتار مؤلف ۲۷
فصل اول: عقلانیّت، نظریهٔ اجتماعی و فلسفهٔ سیاسی ۳۷
۱. عقلانیّت راهبردی ۴۲
۲. عقلانیّت زمینه‌ای ۴۸
۳. جهانشمولی، عدالت و عقلانیّت ۶۲
فصل دوم: کنش ارتباطی و عقلانیّت ۶۷
۱. انتقاد اثباتگرایی و دگرگونی زبانی ۶۸
۲. توانش ارتباطی و عقلانیّت ارتباطی ۷۱
۳. مدل‌های کنش و عقلانیّت ۸۶
۴. کنش ارتباطی و کنش راهبردی ۹۹
فصل سوم: عدالت و مبانی اخلاق ارتباطی ۱۰۷
۱. اصل جهانشمول‌کردن ۱۰۸

۲. تکلیف درونمان ـ گفتار ـ کردار ۱۱۱
۳. پیش‌فرض‌های گفتگو ۱۲۰
۴. رشد وجدان و توانش کنش متقابلی ۱۲۴
ضمیمه: مراحل وجدانی کولبرگ ۱۳۹
۱. سطح پیشاقراردادی [خود ـ پیروی]..... ۱۳۹
۲. سطح قراردادی [دیگر ـ پیروی] ۱۴۰
۳. سطح پساقراردادی، خود مختار یا اصولی شده [نا ـ پیروی] ۱۴۰
فصل چهارم: به سوی حداقلی از اخلاق و جهت‌یابی نظریهٔ سیاسی ۱۴۳
۱. تعبیر استدلالی درخواست مقابله به مثل..... ۱۴۴
۲. حداقلی از اخلاق ۱۵۱
۳. صدایی دیگرگونه در گفتگو ۱۶۸
۴. مدل ارتباطی و نظریهٔ سیاسی: پیوند آغازین..... ۱۷۱
فصل پنجم: نوگرایی، عقلانی‌کردن و سرمایه‌داری معاصر..... ۱۷۹
۱. ساختارهای آگاهی نوین و دستاورد «جهان زندگی عقلانی شده» ۱۸۲
۲. نظریهٔ سیستم‌ها و عقلانی‌کردن..... ۲۰۱
۳. هزینه‌های نوسازی: استعمار جهان زندگی ۲۰۸
۴. هزینه‌های نوسازی: سترونی فرهنگی..... ۲۲۲
۵. نهضت‌های اجتماعی جدید ۲۳۴
فصل ششم: دو وظیفهٔ نظریهٔ انتقادی ۲۴۱
۱. جهانشمولی غیر ـ شالوده‌گرایانه..... ۲۴۲
۲. نوگرایی و سلطهٔ بر طبیعت «برونی» ۲۵۵
۳. نوگرایی و سلطهٔ بر طبیعت «درونی»..... ۲۶۷
۴. ملاحظات نهایی ۲۸۴
یادداشت‌ها ۲۸۷
کتابنامه..... ۳۱۵

قدردانی

قسمتی از بخش ۳ فصل دوم، همچنین بخش ۴ فصل چهارم با اندک تفاوتی تحت عنوان «به سوی یک علم سیاست انتقادی» در *زبان خاص تحقیق: نقد و نوسازی علم سیاست* (Albany: State University of N.Y. Press, 1987) با ویراستاری ترنس‌بل[1] به چاپ رسیده که با کسب اجازه از ایشان در اینجا تجدید چاپ می‌شود. قسمت‌هایی از بخش ۲ و فصل دوم هم با مختصر تغییری تحت عنوان «پساساختارگرایی و تفکر سیاسی» در شمارهٔ آیندهٔ *نظریهٔ سیاسی* انتشار خواهد یافت. فصل چهارم تحت عنوان «اخلاق ارتباطی هابرماس و رشد آگاهی وجدانی» در *فلسفه و انتقاد اجتماعی*، جلد دهم، شمارهٔ دوم (۱۹۸۴) از صفحهٔ ۲۵ تا ۴۷ به چاپ رسیده که با کسب اجازه تجدید چاپ می‌شود. نسخهٔ تجدید نظر شدهٔ بخش ۳ فصل ششم، تحت عنوان «مجادلهٔ با نظریهٔ انتقادی» در *بررسی علم سیاست آمریکایی*، جلد ۸۰ (ژوئن ۱۹۸۶) طی صفحات ۴۱۹-۴۳۲ آورده شده که با کسب اجازه تجدید چاپ می‌شود. نگارنده به

---

1. Terence Ball.

خاطر دریافت اجازهٔ تجدید چاپ بخش‌هایی از مطالب زیر تشکر می‌نماید: یورگن هابرماس، «پاسخی به منتقدینم» در هابرماس *بحث‌های انتقادی* (MIT Press and Mac Millan Press 1982) با ویراستاری جان ب. تامپسون[1] و دیویدهلد[2]؛ یورگن هابرماس، *خرد و عقلانی کردن جامعه*، جلد اول *نظریهٔ کنش ارتباطی* مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی کتاب از نسخهٔ (Beacon Press and Basil Black Well, 1984)؛ یورگن هابرماس *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Suhrkamp, 1981)؛ لارنس کولبرگ[3] «از آنچه که باید» در *توسعهٔ معرفتی و معرفت‌شناسی* با ویراستاری تئودور میشل[4] (Academic Press, 1971).

این کتاب سرگذشتی طولانی دارد. در گذشتهٔ چند نفر با ابراز عقیده، نظر و تشویق‌هایشان مرا به چاپ و انتشار آن ترغیب کردند، به‌ویژه پتر باچراچ[5]، مارشال کوهن[6]، فرددالمایر[7] و دانته‌جرمینو[8]. در مراحل نخستین پروژه، هدیه‌هایی از شورای جامعهٔ فرهیختگان آمریکایی[9]، موقوفهٔ ملی علوم انسانی[10]، بنیاد فن ویرجینیا[11] و همچنین از Akademische Austauschdienst دریافت کردم. همین مؤسسه سراسر پاییز ۱۹۸۲ در دانشگاه کنستانز[12] آلمان غربی از من پشتیبانی کرد. آلبرشت ولمر[13] میزبان من، منبع اطلاعات موثقی بود که دربارهٔ هابرماس و اخلاق ارتباطی، نکات هوشمندانهٔ متعددی را متذکر شد. موقوفهٔ ملی علوم انسانی سخاوت خود را

---

1. Jhon B. Thompson. 2. David Held. 3. Lawrance Kolberg.
4. Theodor Mischel. 5. Peter Bachrach. 6. Marshall Cohen.
7. Fred Dallmayer. 8. Dante Germino.
9. The American Council of Learned Societies.
10. The National Endowment for the Humanities.
11. The Virginia Tech Foundation. 12. Konstanz.
13. Albrecht Wellmer.

در ۱۹۸۴ تکرار کرد و اجازه داد که در سمینار تابستانی N. E. H ویلیام کانالی[1] در مورد دودمان‌شناسی و تعبیر در دانشگاه ماساچوست امهرست[2] شرکت جویم. بسیاری از اندیشه‌های فصل ششم به برکت بحث‌های جانداری که در آنجا انجام پذیرفت، پالایش یافته‌اند.

اشخاصی این نسخه را با درکی عمیق و کامل خوانده‌اند و انتقادهایی کرده‌اند. از میان آنان صمیمانه‌ترین تشکرهای خود را به همکارانم تیموتی‌لوک[3]، توماس مک‌کارتی[4] و جی دونالدمون[5] تقدیم می‌دارم. اگر ابراز نظرهای آنان نبود، کتاب بسیار فقیرتر از این می‌شد. همچنین از یورگن هابرماس[6] که در مراحل اول مرا تشویق کرد و پیوسته در پاسخگویی به پرس‌وجوهای من علاقه نشان داد، تشکر می‌کنم. هم برای ایشان و هم برای ولمر، اخلاق ارتباطی موضوعی فراتر از یک مطلب مورد علاقهٔ دانشگاهی است. متأسفانه کتاب ولمر تحت عنوان Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils dei Kant und in der Diskurs ethik, به موقع به دستم نرسید تا بحث‌های آن در مورد اخلاق ارتباطی را در اینجا بیاورم.

سوزان آلن میلز[7] و مارگرت دیت[8] از انتشارات دانشگاه کمبریج بازبینی و ویراستاری متن را با مهارت حرفه‌ای در خور ستایشی به انجام رسانده‌اند. هرگز نمی‌توانستم نسخهٔ متن را بدون بهره‌گیری از مهارت‌های ماشین‌نویس‌ها و منشی‌های گروه علوم سیاسی انستیتو پلی‌تکنیک ویرجینیا[9] و دانشگاه دولتی آماده کنم. از ساندراهول[10]، دبراهارمون[11]، تری کینگرا[12]،

---

1. William Connolly. 2. University of Massachusetts in Amherst.
3. Timothy W. Luke. 4. Thomas Mc Carthy. 5. J. Donald Moon.
6. Jürgen Habermas. 7. Susan Allen-Mills. 8. Margaret Deith.
9. Virginia Polytechnic Institute 10. Sandra Howell.
11. Debra Harmon. 12. Terry Kingra.

آن رادر[1]، ماکسین ریلی[2] و پت وایت[3] (با ایشان نسبتی ندارم) قدردانی مخصوص به عمل می‌آورم. همچنین مایلم تشکر خود را از دانشجویان دوره‌های کارشناسی ارشد که دستیار تحقیق بوده‌اند، اعلام کنم: گردهگمایر ـگوروش[4]، پدرو اسونکاو[5]، گونتردتوایلر[6]، یان والدن[7] و هیلترود مور[8].
همسرم پت[9] بزرگترین دین را برگردنم نهاده که با خلوص تام و تمام، مهارت‌های ویراستاری خویش را در تنظیم و تکمیل این اثر به کار بست و برتر از آن، به هنگام کار روی این پروژه مرا فارغ بال گذاشت. این کتاب را به او تقدیم می‌کنم.

کوته نوشت‌های آثار هابرماس

CES *Communication and the Evolution of Society,* translated by T. McCarthy. Boston: Boston: Beacon press, 1979.

ـ *ارتباط و تکامل جامعه.*

KHI *Knowledge and Human Interests,* translated by J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

ـ *شناخت و علایق انسانی.*

KK *Kulture and Kritik.* Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

ـ *فرهنگ و انتقاد.*

LC *Legitimation Crisis,* translated by. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

ـ *بحران مشروعیت.*

---

1. Ann Rader. 2. Maxine Riley. 3. Pat White
4. Gred Hagmayer - Gaverus. 5. Perdo Assunca.
6. Gunther Dettweiler. 7. Ian Walden. 8. Hiltrud Moor.
9. Pat.

LSW *Zur Logik der Sozial wissenschaften,* Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

ـ دربارهٔ منطق علوم اجتماعی.

MKH *Moralbewusstsein und Kommunikutives Handlen.* Frankfurt: Suhrkamp, 1983. [English translation forthcoming, MIT Press].

ـ شناسایی اخلاق و کنش ارتباطی.

PDM *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt: Suhrkamp 1985 [English translalion forthcoming, MIT Press].

ـ فلسفهٔ گفتمان نوین: دوازده درس.

QCQ «Questions and Counterquestions», *Praxis International 4* (1984), 229-49.

ـ پرسشها و پاسخ‌ها.

REPLY «Reply to My Critics», in J. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates,* PP. 219-83. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1982.

ـ هابرماس: بحث‌های انتقادی.

RHM *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.* Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

ـ بازسازی ماتریالیسم تاریخی.

TCA *The Theory of Communicative Action,* Vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society,* translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1981.

ـ نظریهٔ کنش ارتباطی ـ خرد و عقلانی کردن جامعه.

TG *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die*

System - forschung? With Niklas Luhmann. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

ـ نظریهٔ اجتماع یا فن‌آوری اجتماعی: پژوهش چه چیزی را فهرست می‌کند؟

TKH *Theorie des Kommunikativen Handlens, Vol. 2, Zur Kritik der funktionatistischen Vernunft.* Frankfurt: Suhrkamp, 1981. [English translation forthcoming, Beacon Press].

ـ نظریهٔ کنش ارتباطی، در انتقاد منطق عملکرد گرایان.

TP *Theory and practice,* translated by. J. Viertel. Boston: Beacon Press, 1973.

ـ نظریه و عمل.

RTS *Toward a Rational Society,* translated by J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1970.

ـ به سوی یک جامعهٔ عقلانی.

VET *Vorstudien und Ergänzungen Zur Theorie des Kommunikativen Handlen,* Frankfurt: suhrkamp, 1984.

ـ تمهید و تکمیل نظریهٔ کنش ارتباطی.

WAHR «Wahrheits theorien», in H. Fahrenbach, ed, *Wirklichkeit und Reflewion: Walter Schulz zum 60 Gebürtstag,* PP. 211-63. Pfullingen: Neske, 1973.

ـ «نظریهٔ حقیقت»، واقعیت و تأمل: برای شصتمین سال روز تولد والتر شولتز.

پیشگفتار مترجم

کمتر تردیدی می‌توان رواداشت که هابرماس از بزرگترین اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر در علوم اجتماعی است. وی معروف‌ترین چهرهٔ دبستان فرانکفورت به‌شمار می‌رود که با مفهوم‌بندی مجدد برخی از آراء بنیادی و کلیدی، دیدگاه‌های این دبستان را به اوج تازه‌ای رسانده. از اینرو مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی در تشریح افکار و شناساندن وی در سطح جهان منتشر شده که از آن میان، دست‌کم چهار اثر دارای اشتهار بین‌المللی هستند: (الف) کتاب برجستهٔ توماس مک‌کارتی در مورد اندیشه‌های هابرماس تا دههٔ ۱۹۷۰، (ب) کتاب دیوید اینگرام دربارهٔ کارسترگ هابرماس، **نظریهٔ کنش ارتباطی**، (ج) کتاب رابرت هولاب[1] در بررسی برخی از آراء هابرماس و مناظره‌های عمدهٔ وی با سایر اندیشمندان معاصر، و دست آخر (د) کتاب استیون وایت که تحلیل و تشریح مایه‌داری روی آثار دهه‌های ۱۹۷۰و ۱۹۸۰ وی، به‌عمل

---

۱. این کتاب توسط استاد محترم دکتر حسین بشیریه به فارسی ترجمه شده و توسط نشر نی در ۱۳۷۵ به چاپ رسیده.

آورده. سه کتاب اولی روی مفاهیم نقد در گسترهٔ همگانی، عقلانیت ارتباطی، معانی بیان جهانشمول، اخلاق ارتباطی، وضعیت آرمانی گفتار، بازسازی ماتریالیسم تاریخی و بحران مشروعیت در سرمایه‌داری پیشرفته، متمرکز شده‌اند. در حالی که کتاب استیون وایت بیشتر متوجه رگه‌های گونه‌گون اندیشه‌های اخیر هابرماس، به‌ویژه دیدگاه یکپارچه‌ای است که نوگرایی و نظریهٔ انتقادی را درهم می‌آمیزد.

یورگن هابرماس به سال ۱۹۲۹ در شهر دوسلدورف در شمال راین - وستفالی آلمان دیده به جهان گشود. خاستگاهش طبقهٔ متوسط و پایگاهش خانواده‌ای بود که از خانواده‌های روشنفکر زمان و مکان خود، محسوب می‌شد، چه پدرش رییس دفتر صنعت و تجارت شهر و پدربزرگش مدیر یک آموزشگاه محلی بود. هابرماس در شهر گومرباخ و در دانشگاه‌های گوتینگن، بُن و زوریخ تحصیل کرد. سپس به‌عنوان روزنامه‌نگار آزاد به فعالیت پرداخت. در ۱۹۵۴ از رسالهٔ خود تحت عنوان «مطلق و مفهوم تاریخ» دفاع کرد. وی در دل جریان روشنفکری آلمان، به‌ویژه طی دورهٔ ظهور و سلطه‌یابی نازی‌ها رشد یافت. در سال‌های دههٔ ۱۹۵۰ به مطالعهٔ آثار گئورگ لوکاچ پرداخت و سخت تحت تأثیر قرار گرفت. همچنین آثار پیش‌کسوتان دبستان فرانکفورت را مطالعه کرد و در سال ۱۹۵۶ در دانشگاه فرانکفورت دستیار آدورنو شد. از ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۴ در دانشگاه هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت و نیز از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۱ در دانشگاه فرانکفورت جامعه‌شناسی و فلسفه تدریس کرد. از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۱ هابرماس مدیریت مؤسسهٔ تحقیقات ماکس پلانک در استارنبرگ را بر عهده گرفت. پس از بازگشت به فرانکفورت در ۱۹۸۱ بزرگترین اثر خود، *نظریهٔ کنش ارتباطی* را در دو جلد منتشر ساخت. از ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۸ نیز در دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته در شهر فرانکفورت به تدریس اشتغال داشته که اکنون [البته امروزه، یعنی به

هنگام نشر این کتاب، چهار] سال است بازنشسته شده.

هابرماس معمار اصلی نظریهٔ انتقادی جدید است. وی انتقاد را متوجه دو هدف یا جهت عمده کرده که عبارتند از: اثبات‌گرایی و مارکسیسم جزمی. در پی‌گیری انتقاد از اثبات‌گرایی، هابرماس به مقوله‌بندی جدیدی از شناخت، با پرداخت ویژه به علوم اجتماعی همت می‌گمارد. او سه نوع شناخت براساس موضوعات سه‌گانهٔ تشکیل‌دهندهٔ آنها را از همدیگر باز شناخت:

۱ - موضوع «فنی» مبتنی بر نیازهای مادی و کار که گسترهٔ عینی «علوم تجربی - تحلیلی» را به‌وجود می‌آورد.

۲ - موضوع «عملی» در فهم ارتباطات بین افراد یا بین گروه‌های اجتماعی مبتنی بر خصلت جهانشمولی انواع که گسترهٔ «علوم تاریخی - تعبیر تفسیری» را به‌وجود می‌آورد.

۳ - موضوع «رهایی‌بخشی» مبتنی بر شناختن اعمال تحریف شده و تحریف‌کننده و سخن پراکنی‌هایی که از کاربرد قدرت ناشی می‌شوند و گسترهٔ علوم «خود - اندیشی» / «خود - تأملی» / «دانش انتقادی» را به‌وجود می‌آورد.

هابرماس هر سه نوع شناخت را برای رشد و توسعهٔ انسانی ضروری می‌داند این اعتقاد زمانی آشکارتر و شفاف‌تر می‌شود که با دیدگاه یکپارچهٔ وی که نوگرایی و نظریهٔ انتقادی را درهم می‌آمیزد، آشنا شویم. چه در بطن این دیدگاه، وی توسعه راگذاری از «عدم فراگیری» (انفعال یا تعطیل ذهن)، به روانه‌های «فراگیری» (فعال شدن ذهن) می‌داند. فراگیری و افزایش گنجایی فراگیری است که سنگ‌بنای نوگرایی و حتی ماهیّت و هدف آنرا می‌سازد و این روانه پیوسته و فزاینده است.

آنچه را که هابرماس «علوم تجربی - تحلیلی» می‌نامد، نظریه‌پردازان

اولیهٔ دبستان انتقادی «پوزیتیویسم» نامیده‌اند و همه باهم، عنوان «خرد ابزاری» را بدان بسته‌اند. البته هابرماس به اندازهٔ نظریه‌پردازان اولیهٔ فرانکفورت، این نوع شناخت را از نظر نینداخته و هرگز نمی‌گوید که فی‌نفسه غلط است یا منجر به آفرینش سلطه می‌شود.

در پی‌گیری انتقاد از مارکسیسم جزمی، هابرماس دست به بازسازی پاره‌ای از مفاهیم مطروحه توسط مارکس می‌زند. چنانکه با الهام از مارکس، نه تنها کار که ما را قادر به ایجاد تغییر شکل در محیط‌مان می‌سازد، همچنین زبان را که عبارت است از توانش به‌کار بردن علایمی برای برقراری ارتباط با همدیگر، وجه ممیزهٔ حیوان و انسان می‌شناسد. کار یا زحمت کشیدن موضوع فنی را برمی‌انگیزد و کنترل نیروها و منابع طبیعی برای به‌کار انداختن آنها در جهت منافع بشر را پدید می‌آورد (مانند نیروی برق). کار توسط هابرماس «کنش عقلانی هدفمند» تعریف می‌شود که هم «کنش ابزاری» است، هم «گزینش عقلانی» و هم ترکیبی از این دو. به نظر می‌رسد این برداشت و تعریف وی، خیلی وسیع‌تر از مفهومی است که مارکس برای کار تعریف کرده.

هابرماس تأکید مارکس بر رخسارهٔ اقتصادی را مربوط به سرمایه‌داری اولیه می‌داند. حال آنکه از نظر وی، در سرمایه‌داری متأخر، تأکید بر دولت درست‌تر است. وی در مورد تکامل، روی فرد انسان تأکید دارد و این نکته را بنا به سه دلیل در جهان فعلی عملی‌تر می‌داند: (الف) استقلال و خودمختاری رشد یابندهٔ شخصیت، (ب) توانش فزایندهٔ انجام داوریهای وجدانی و عمل به آنها، (ج) جهانشمولی رشد یابندهٔ سیستم‌های اخلاقی و قانونی. با توجه به مبانی سه‌گانهٔ تکامل فردی و عملی شدن فزایندهٔ آنها در سطحی کم و بیش جهانشمول، هابرماس معتقد است از آنجایی که جامعه‌ها فرآورده‌های کنش انسان به‌شمار

می‌روند (با دور شدن از مارکس و نزدیک شدن به پارسونز) باید به معنی تبلور ساختار توسط ارزش‌ها، هنجارها و دگرگونی اجتماعی توجه کرد و مفهوم تغییر این عوامل را فهمید. بدین‌گونه است که وی مدل فرد، فردی و بینافردی (دنیای اجتماعی) را ارج می‌نهد.

از نظر وی انتقاد اجتماعی بر مبنای هدفگیری سوی توسعهٔ اجتماعی (گذار از عدم مشارکت به مشارکت افراد هر چه بیشتر در ادارهٔ امور عمومی) استوار می‌شود که هر فرد به صورت برابر با سایر افراد، در آن شرکت می‌جوید. یعنی فراهم آوردن موقعیتی که ارتباط در آن تحریف نشده باشد. اینجاست که هابرماس «وضعیت آرمانی گفتار» را طرح و عنوان می‌کند. وضعیت آرمانی‌گفتار، والد و مولود برابری و مشارکت متقابل است. پس ایجاد آن، امکان انتقاد از نابرابری‌ها، بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌های ناشی از توزیع ناعادلانهٔ قدرت اجتماعی را فراهم می‌آورد.

در مجموع چنین برمی‌آید که هم کار و هم زبان از دیدگاه هابرماس به مثابهٔ ابزار اصلی فراگیری، مشارکت و توسعهٔ اجتماعی به‌شمار می‌روند. کار با ایفای نقش تعیین کننده در خرده سیستم اقتصادی و زبان با ایفای نقش تعیین‌کننده در خرده سیستم اجتماعی، موجبات و امکانات سازماندهی‌های گسترده‌تر و پیچیده‌تر در کل اجتماع / نظام اجتماعی را فراهم می‌آورند. مقوله‌بندی جدید او از شناخت نیز در همین راستا درخور پذیرش است که موضوعات «فنی» مقولهٔ اول و موضوعات «عملی» مقولهٔ دوم را تشکیل می‌دهند. مقولهٔ سوم نیز در راستای فهم درست، تصحیح و تکمیل مقوله‌های اول و دوم، همچنین فرهنگ جامعه در کل، عمل می‌کند.

ابزار دومی که انسان توسط آن محیط خود را تغییر شکل می‌دهد، زبان است و همین موضوعات عملی را برمی‌انگیزد و به‌نوبهٔ خود «علوم

هرمنوتیکی» را به‌وجود می‌آورد. موضوعات عملی متوجه کنش متقابل انسان است، متوجه شیوهٔ تفسیر کنش‌های انسان‌ها برای همدیگر، شیوه‌ای که بدان وسیله همدیگر را می‌فهمیم و شیوه‌ای که طی آن کنش‌هایمان را با یکدیگر در سازمان اجتماعی جهت می‌دهیم. هرمنوتیک علم تفسیر و تعبیر است. از اینرو نظریه‌هایی مانند کنش متقابل نمادین، روش‌شناسی مردمنگارانه، تحلیل ساختاری فرهنگ و پساساختارگرایی که به نوعی می‌کوشند، معنی‌دار بودن پندار، گفتار و ارتباط آنها با کردار را نشان بدهند، در راستای هرمنوتیک عمل می‌کنند. واژهٔ Hermeneutics (علم یا آیین تعبیر و تفسیر / سفرنگ) از تعبیر و تفسیر متون مقدس برای فهمیدن پیام خداریشه گرفته. در گذشته تأویل نصوص و تفسیر آیات با این عنوان نامیده می‌شد. اما امروزه عنوانی است که معمولاً به شکل مجردی از بحث فلسفی گفته می‌شود که علاقمند است منظور از «فهمیدن» و اینکه ما «چگونه می‌فهمیم» را بشکافد.

«هانس گئورگ گادامر» اندیشمند آلمانی به‌عنوان چهرهٔ سردمدار هرمنوتیک شناخته می‌شود که یورگن هابرماس با وی، بحث بلندی بر سر ماهیت «فهمیدن» داشته. طرحی از این مباحثه، در فصل سوم کتاب رابرت هولاب که در قبل از آن اسم برده شد، مندرج است. از این بحث‌ها چنین برمی‌آید که تکیهٔ هابرماس بر نظریه تأویل یکی از مشخصاتی است که استدلال او از نظریهٔ آدورنو، پیش‌کسوت دبستان فرانکفورت را متمایز می‌کند.

موضوعات عملی توسط «میانجی» کنش متقابل، توسعه می‌یابند و یکی از موضوعات به‌شدت مورد علاقهٔ هابرماس، عبارت است از شیوه‌ای که کنش متقابل توسط ساختارهای اجتماعی موجود به تحریف کشیده شده و مبهم می‌شوند. چنانکه می‌گوید: مردم می‌توانند در فهمیدن

همدیگر در اشتباه باشند، چون به‌طور منظم تحریف، دستکاری، کور و کر می‌شوند. بنا به ادعای هابرماس، در کار گادامر چنین تحریف مرامی، نمی‌تواند مورد درک واقع شود.

هابرماس بحث می‌کند که موضوعات عملی، موضوعات نوع سوم را که «رهایی‌بخش» خوانده می‌شوند، به‌وجود می‌آورند. این نوع از شناخت که «علوم انتقادی» را پدید می‌آورد، موجب ایجاد کنش‌های متقابل و پیدایی ارتباطاتی می‌شود که با آگاهانیدن و اصلاح عناصر تحریف شده، توسعه و بهروزی را به ارمغان می‌آورد.

هابرماس فرد و روانکاوی را به مثابهٔ مدلی برمی‌گیرد که این علوم از توانش انسان در فکر و عمل‌کردن به‌طور آگاهانه رگ و ریشه می‌گیرند، دلیل‌تراشی و اتخاذ تصمیم برمبنای واقعه‌های شناخته شده دربارهٔ یک موقعیت و مقرراتی که از نظر اجتماعی پذیرفته شده‌اند و حاکم بر کنش متقابل‌اند. روانکاوی به مثابهٔ مدل علوم انتقادی برگرفته می‌شود، زیرا تلاش می‌کند روانه‌های ناآگاهانه‌ای که بیمار را به کنش وا می‌دارد، برای او آشکار سازد و آنها را تا حدی تحت کنترل آگاهانه درآورد و نهایتاً بیمار را به رابطه‌ای مساوی با تحلیل‌گر بکشاند. پس نظریه برای هابرماس یک فرآورده است که در جهت کنش انسان، خدمت می‌کند. از اینرو ضرورتاً وسیله‌ای بزرگتر برای آزادی انسان است که در سطوح متفاوتی پیش می‌رود و بدین سان هابرماس را از آخرین کار هورکهایمر و آدورنو دور می‌سازد.

در آثار نخستین هابرماس به نظر می‌رسد، او حسرت دوران اولیهٔ سرمایه‌داری را می‌خورد که مردم می‌توانستند شاهد شکل‌گیری شایستهٔ «افکار عمومی» باشند. چه معدودی از مردم در مکان‌های عمومی، کافه‌ها و در مقام مقایسه تعداد زیادی از آنان در مجلات و روزنامه‌ها،

می‌توانستند به آزادی، موضوعات همگانی را در مواردی که اطلاعات مشترک داشتند، به بحث بگذارند. در بریتانیا این دوره تقریباً با خاتمهٔ سدهٔ هیجدهم مقارن بوده و می‌توان گفت که «وضعیت آرمانی گفتار» در آن زمان وجود داشته. اما اکنون این امکان محدود شده؛ ساختار طبقاتی سرمایه‌داری اولیه، مشارکت در شکل‌دهی افکار عمومی را امتیازی ساخته و توسعهٔ سیستم اقتصادی و ساختار طبقاتی که این افکار عمومی براساس آن به‌وجود می‌آید، در واقع «گسترهٔ همگانی» را تحلیل می‌برد.

هابرماس سرمایه‌داری نوین را بدین صورت می‌بیند که خصلت اصلی آن عبارت است از سلطه داشتن دولت بر اقتصاد و سایر گستره‌های حیات اجتماعی. امور عمومی در آن، بدین‌سان دیده می‌شوند که نه تنها گستره‌های بحث و گزینش نیستند، بلکه به مثابهٔ مسایل فنی به‌شمار می‌آیند که توسط متخصصین با به‌کار انداختن «خردابزاری» اداره و حل می‌شوند. از نظر هابرماس مداخلهٔ دولت و در نتیجهٔ آن رشد خردابزاری، به نقطه‌ای خطرناک رسیده که وی آنرا «یوتوپیای منفی» می‌نامد. عقلانی‌کردن مترقی تصمیمات عمومی به نقطه‌ای رسیده که سازمان اجتماعی و تصمیم‌گیری آن، ممکن است به کامپیوترها تفویض گردد و تمامی بحث را کلی در نظر بگیرد.

این موقعیتی است که شاید پارسونز آنرا تأیید نهایی نظریهٔ خود ببیند، اما علی‌رغم مشابهت‌های این نظریه‌ها، هابرماس موضع انتقادی خویش را نگه می‌دارد. البته بحث می‌کند که اقتصاد و جامعه‌شناسی مارکسیستی کلاسیک، با تأکیدش روی مبارزهٔ طبقاتی، دیگر برای فهمیدن موقعیت سرمایه‌داری پیشرفتهٔ معاصر، کافی نیست. با این همه هنوز بحث‌هایی دربارهٔ دستمزدها و شرایط کار وجود دارند. مهم‌ترین تضادها در جای دیگری از صورت‌بندی اجتماعی روی می‌دهند و اگر از

چیره‌ساختن کنترل انسان بر حیات اجتماعی اجتناب ورزیده شود، سیستم با شکل‌های جدید تضاد روبه‌رو شده و آنها را تجربه خواهد کرد. همین تحلیل ما را به آنچه که شاید مهم‌ترین کمک هابرماس به علوم اجتماعی نوین دانسته می‌شود راهنمون می‌گردد: نظریهٔ بحران‌های او.

البته کسی که برای نخستین بار مفهوم علمی بحران سیستم اجتماعی را مطرح کرد، کارل مارکس بود و هابرماس براساس نظریهٔ سیستم‌های نوین با عرضهٔ مدلی توصیفی از سرمایه‌داری پیشرفته، آنرا مطرح می‌سازد. در این مقوله، هابرماس چهار گرایش را فطری سرمایه‌داری می‌شناسد: (الف) بحران اقتصادی، (ب) بحران عقلانیت، (ج) بحران مشروعیت، و (د) بحران انگیزش.

موضوع محوری در نظریهٔ بحران‌های هابرماس عبارت است از ارزیابی مجدد «فرصت‌های خود ـ تغییر شکل‌دهی» سرمایه‌داری پیشرفته. وی ابراز تردید می‌کند که بحران‌های اقتصادی برای همیشه قابل رفع باشند و اگر هم رفع شدند، این عمل بدین شیوه انجام می‌پذیرد که گرایش‌های بحرانی دیگر را پدیدار می‌سازد. در پرتو چنین بینشی، هابرماس طی سرتاسر تحلیل خود به بحران‌های غیراقتصادی برجستگی می‌دهد، به‌ویژه به بحران‌های مشروعیت و انگیزش. او می‌گوید: از آنجایی که سیستم اقتصادی در برابر دولت، خودمختاری عملکردی خود را از دست داده، نمودهای بحران در سیستم سرمایه‌داری پیشرفته، خصلت طبیعی ماهیت گونه‌اش را از دست داده... بحران سیستم مورد انتظار نیست... بحران‌های اقتصادی به درون سیستم‌های سیاسی منتقل شده‌اند (تداعی‌کنندهٔ مفهوم Power nexus مورد اشارهٔ «الوین تافلر»). در سیستم سرمایه‌داری نوین، شیوه‌های ایجاد مشروعیت می‌تواند کمبودهای عقلانیت را با گسترش عقلانیت سازمانی، در مواردی که

کمبودی دیده می‌شود، جبران کند. ولی سلسله‌ای از گرایش‌های بحرانی پدید می‌آیند... هر چه ناتوانی سیستم فرهنگی در ایجاد انگیزش کافی برای سیاست‌ها بیشتر شود، سیستم آموزش و سیستم اشتغال بایستی معناهای تازه‌تری را جایگزین ارزش‌های از بین رفتنی بکنند.

هر مرحله از توسعهٔ سیستم، نوع تازه‌ای از بحران را به وسط می‌کشد، هر چند که نوع قبلی لزوماً از بین نمی‌رود. آغاز تحلیل هابرماس از سرمایه‌داری، شبیه تحلیل مارکس است. چه با مهم‌ترین ویژگی آن، یعنی با «بحران اقتصادی» مشخص می‌شود. با این همه به نظر وی سرمایه‌داری می‌تواند به‌عنوان مجتمعی از چندین خرده‌سیستم؛ اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ـ فرهنگی دیده شود و با توسعهٔ سیستم، محل وقوع بحران از یک خرده‌سیستم به دیگری منتقل می‌شود. سرآغاز بحران سیستم، بحران اقتصادی و تضادهای ناشی از آن است که در بین کار و سرمایه به چشم می‌خورد. مداخلهٔ فزاینده و قدرت دولت، پاسخ و کوششی است جهت اداره و کنترل این بحران‌ها که روی‌هم‌رفته کوشش موفقی هم بود. اما هابرماس نمی‌گوید که بحران اقتصادی ناپدید شده، چه هنوز هم طرح چنین ادعایی آسان به‌نظر نمی‌رسد.

افزایش مداخلهٔ دولت، آنچه را که هابرماس «بحران عقلانیت» می‌خواند، پدید می‌آورد. این هم بحرانی است که عملکرد خود دولت موجب بروز آن می‌شود. چون دولت برای انجام وظایفش پیوسته باید قرض بگیرد و بدین‌ترتیب تورّمی پایدار و بحران مالی پدید می‌آید. این یک بحران عقلانیت است، زیرا که در نهایت از عدم توانش دولت در آشتی دادن منافع متفاوت و متضاد سرمایهٔ خصوصی، رگ و ریشه می‌گیرد. فقدان عقلانیّت اساسی آن چیزی است که مارکسیست‌ها معمولاً «هرج و مرج بازار» می‌نامند.

این اندیشه که سرمایه‌داری پیشرفتهٔ نوین، می‌تواند بازار را از نظمی برخوردار سازد که یکپارچگی سیستم، از تضادهای خصوصی به دور باشد، بحران عقلانیّت را به صورت «بحران مشروعیت» درمی‌آورد: اگر دولت راهبردهای درست برای آشتی دادن منافع متضادی که در تلاش چیره شدن هستند نیابد، مشروعیت خود را در انظار مردم از دست می‌دهد. هر دو سطح بحران را خیلی ساده، می‌توان در حکومت‌های گذشتهٔ آمریکا و انگلیس، در لفّاظی‌های سیاسی «ریگان» و «تاچر» دید که هر دو روش‌های ادارهٔ امور عمومی را با کاستن مداخلهٔ دولت توجیه می‌کردند. در حالی‌که هر دوی آنها، به‌رغم بالا آمدن قرض دولتی و تورّم اصرار می‌ورزیدند که دارای مشروعیت و اقتدار ناشی از هواداری اکثریت نمایانده شوند.

حال اگر خرده‌سیستم سیاسی توان اداره و کنترل بحران عقلانیّت را داشته باشد، صحنه عوض شده و مسائل به خرده‌سیستم اجتماعی ـ فرهنگی تسری می‌یابند که بحران از نوع چهارم، یعنی بحران «انگیزش» بروز می‌کند. اینجاست که اکثریّت مردم برانگیختگی یا خود ـ انگیختگی برای مشارکت در ادارهٔ امور عمومی را از دست می‌دهند. اگر بحران‌های اقتصادی، بحران‌های یکپارچگی کل سیستم و بحران‌های عقلانیّت بحران‌های خرده‌سیستم اداری و یکپارچگی آن هستند، بحران‌های انگیزشی هم بحران خرده‌سیستم فرهنگی جامعه به‌شمار می‌روند. پس خود قدرت فزایندهٔ دولت و کنترل فن‌سالارانه و دیوانسالارانهٔ ملازم آن، شکل‌های بحران‌ها را به یکدیگر مبدل می‌سازد و روی تحلیل بردن انگیزش‌های مردم برای مشارکت در تمامی سیستم / نظام اجتماعی، اثر می‌گذارد. هابرماس اعتقاد دارد نابسامانی‌های منظم، تنها زمانی به بحران بدل می‌شوند که عملکرد اقتصاد و دولت به نحو آشکاری پایین‌تر از

سطح تقاضای موجود باشد و بر بازتولید نمادین جهان زندگی، با فراخوانی تضادها و واکنش‌های مقاومتی، لطمه بزند. در صورت وقوع چنین تحولاتی، اجزای اجتماعی جهان زندگی به‌طور مستقیم متأثر می‌شوند. البته قبل از آنکه این نوع تضادها هستهٔ یکپارچگی جامعه را تهدید کنند، به پیرامون رانده می‌شوند.

قبل از پیدایی شرایط نابسامانی، جلوه‌های از بین رفتن مشروعیت یا فقدان برانگیختگی به‌چشم می‌خورد (شکل ۳، فصل پنجم: ص. ۲۲۷). اما وقتی بحران‌های هدایت شده ـ مثلاً، نابسامانی‌هایی که در بازتولید مادی دیده می‌شوند ـ با موفقیت در بازجهت‌دهی منابع جهان زندگی عمل کنند، بیماری‌هایی در جهان زندگی بروز می‌کنند. منابع نمایانده شده در (شکل ۱، فصل پنجم: ص. ۱۹۴)، به مثابهٔ مدد رسان بازتولید فرهنگی، یکپارچگی اجتماعی و جامعه‌پذیری هستند. این منابع که موجب ادامهٔ حیات اقتصاد و دولت می‌شوند، در ستون‌های وسطی شکل مذکور آورده شده‌اند. آنها از اینرو امدادگر حفظ جامعه به‌شمار می‌آیند که خرده‌سیستم‌هایشان در نظام‌های نهادی جهان زندگی، نقش لنگر را می‌یابند.

در سیستم سرمایه‌داری محرک رقابت اقتصادی، به همراه «اخلاق کار»، یعنی آن ضرورت درونی که مردم برای کار احساس می‌کنند، به تدریج زایل می‌شوند. چون کار به‌طور عادی و دیوانسالارانه نظم داده شده و به نظر می‌رسد سیستم اقتصادی خود- نگهدارنده گردیده. دولت دیوانسالارانه‌ای که به‌طور فزاینده‌ای قدرت می‌یابد، امکان مشارکت مفید در روانه‌های تصمیم‌گیری از راه‌های متداول در مؤسسات مردم‌سالار و انتخابات را تحلیل می‌برد. توفیری نمی‌کند که کدام حزب در حاکمیّت باشد. وقتی بحران هست، بروز نهضت‌ها غیر قابل اجتناب می‌شوند.

برخی از نهضت‌های نوین؛ نهضت‌های دانشجویی برای مدتی در دهۀ ۱۹۶۰ و اخیراً نهضت زنان، نهضت حفاظت محیط‌زیست و نهضت مخالفت با نیروی هسته‌ای را می‌توان به‌عنوان پیامدهای منفی «بحران‌انگیزش» تلقی کرد.

در جمع‌بندی نظریه‌های هابرماس می‌توان گفت که وی با قایل شدن اهمیت خیلی بیشتر به نظریۀ اجتماعی مشخصاً مارکسیستی، از راهی که آدورنو و هورکهایمر پیموده‌اند، باز می‌گردد. هر چند که فلسفه و لزوم تکیه و تأکید بر آن را مطرح کرده، خود بیشتر به تحلیل ساختارهای اقتصادی و سیاسی می‌پردازد. هابرماس برخلاف پیشینیان دبستان فرانکفورت، به مفهوم «صنعت فرهنگ» چندان نمی‌پردازد.

در فرمولبندی دبستان فرانکفورت، پراکسیس (مسامحةً به مفهوم «عمل») از «آگاهی انتقادی» دربارۀ تضادهای جامعۀ سرمایه‌داری مطروحه در کارهای هورکهایمر و مارکوزه، به «نفی نظری» آن جامعه در کل، کشیده می‌شود. در صورتی که در کار هابرماس «کار» و «کنش متقابل» که دو بُعد جداگانۀ پراکسیس هستند، به دیالکتیک روشنگری، خودآگاهی بالقوه در عرصۀ گسترۀ همگانی و دست آخر به اندیشه‌های «توانش ارتباطی» و «وضعیت آرمانی گفتار» (که برای هابرماس از مهمترین گام‌های نخستین در جهت پراکسیس به‌شمار می‌روند) می‌انجامد. پراکسیس به مثابۀ کنترل طبیعت، به مثابۀ عقلانیّت فنی / خرد ابزاری، می‌تواند به صورت روش‌های فنی نهادی شده و استقرار یافته دیده شود. در حالی که پراکسیس به مثابۀ عقلانیّت وجدانی ـ عملی / خرد فرهنگی، به مثابۀ خود ـ سازماندهی نیروهای اجتماعی و سیاسی و به مثابۀ مردم‌سالارانه کردن سرمایه‌داری متأخر و سوسیالیسم در عنفوان رشد، دیده می‌شود.

کار هابرماس گام‌های بسیار بلند و مهمّی در مبدل ساختن دبستان انتقادی از ذهنی گرایی به عینی‌گرایی برداشته، به‌ویژه در مقابله با فروکاستن و بی‌طرفی ارزشی علوم اجتماعی. کار اغلب اعضای این دبستان و به‌ویژه فرانکفورتی‌ها، روی هم رفته نوعی تأمل روشنفکرانه دربارهٔ دگرگونی اجتماعی تندو تیز، به‌شمار می‌رود.

نظریه‌های هابرماس هم مانند سایر نظریه‌ها، آماج انتقاداتی بوده‌اند که معروف‌ترین آنها پیرامون سه موضوع تمرکز می‌یابند که در اینجا عنوان می‌شوند:

۱. هابرماس در تعیین هویت آشکار ساز و کارهای دگرگونی اجتماعی، همان‌طور که «آنتونی گیدنز» نشان داده یعنی سازوکارهایی که یک جامعه در درازنای زمان با آنها به باز تولید می‌پردازد، چندان موفقیتی ندارد.

۲. در کل هابرماس با حرکت از موضع و اردوگاه ارتودوکس‌تری از مارکسیسم، سیاست‌ها را به موضوع ارتباطات، فرو می‌کاهد. چندان که گاه حتی به نظر می‌رسد، اگر فقط می‌توانستیم ترتیبی بدهیم که همدیگر را بهتر بفهمیم، همه چیز درست می‌شد. واقعیت این است که مسأله مرگ و زندگی که بسیاری از کنش‌های سیاسی را می‌سازد و به قدرت می‌رساند، در نظریهٔ او مورد غفلت قرار می‌گیرند.

۳. هم کارهای هابرماس و هم کارهای اغلب اعضای دبستان انتقادی، به تحلیل در گستره‌های اقتصاد و تاریخ اجتماعی همان طور که «تام باتامور» نمایانده، چندان توجهی نداشته‌اند. همچنین در میان آنان کمتر کسی توانسته؛ در پژوهش‌های خود مفهوم «کلیت» را دست‌کم به گونه‌ای که «گئورگ لوکاچ» در نظر گرفته، مدنظر قرار دهد.

محمد حریری اکبری

تبریز - پاییز ۱۳۷۸

پیشگفتار مؤلف

هدف این کتاب معرفی نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس و نشان دادن اهمیت آنها در اخلاق، نظریهٔ اجتماعی و فلسفهٔ علوم اجتماعی است. منظور از «اخیر» نوشته‌هایی هستند که پس از تدوین *شناخت و علایق انسانی* که در ۱۹۷۱ به چاپ رسید، نوشته شده‌اند. بی‌هیچ تردیدی در بینش هابرماس وحدتی وجود دارد که در سرتاسر اندیشه‌هایش جاری است. با این همه طی دههٔ ۱۹۷۰ برخی موضوع‌های تازه و جهت‌گیری‌های مشخص ظهور کرده‌اند. اینها شامل اندیشه‌های عقلانیت ارتباطی، معانی بیانی جهانشمول، اخلاق ارتباطی، وضعیت آرمانی گفتار، بازسازی ماتریالیسم تاریخی و بحران مشروعیت در سرمایه‌داری پیشرفته است. طی دههٔ ۱۹۷۰ هابرماس این اندیشه‌ها را تلطیف کرده، مختصر تغییری در آن‌ها داد. در ۱۹۸۱ هابرماس چاپ آلمانی *نظریهٔ کنش ارتباطی* را منتشر ساخت. این اثر عظیم و پیچیده رگه‌های گونه‌گون اندیشهٔ اخیر وی را در دیدگاه یکپارچه نوگرایی و نظریهٔ انتقادی، درهم می‌آمیزد. پس طبعاً تحلیل من روی این موضوع متمرکز خواهد شد، در ضمن به مقاله‌ها و کتاب‌های بعدی هم که موضوع‌های طرح

شده در این مورد را بیشتر توضیح می‌دهند، خواهم پرداخت. در این پیشگفتار می‌خواهم برداشت کلی خود از نوشته‌های هابرماس را طی مدتی که آنها را مطالعه کرده‌ام، عرضه کنم.

یکی از برجسته‌ترین (و مشاجره‌انگیزترین) جنبه‌های این آثار تعهدی است که وی در مورد دیدگاه جهانشمول خردگرایی و اخلاق دارد. این تعهد در معانی بیان جهانشمول ظاهر می‌شود که به گمان هابرماس سخنگویان توانمند برخی داعیه‌های تغییرناپذیر جهانشمول را پیش می‌کشند و به اعتقاد وی در مباحثه دربارهٔ داعیه‌های اعتبار خاص، وضعیت آرمانی گفتار را مطرح می‌سازند که مبانی عقلانی آزمودن حقیقت یا مشروعیت این داعیه‌ها را فراهم می‌آورد. چالش‌پذیری این داعیه‌ها در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ مطرح شده و تا پایان دهه، هنگامی که شرایط و اوضاع فلسفی به نحو مشخصی شروع به تغییر کرد، آشکارتر هم شد. سنت روشنگری جهانشمول و خردگرایانه از جنبه‌های گونه‌گون زیر آتش حملهٔ فزاینده‌ای قرار گرفت. فلاسفهٔ تحلیلی، نظریه‌پردازان رشد وجدانی و سیاسی، انسان‌شناسان اجتماعی، هواداران زنان و پساساختارگرایان هر کدام یکی از مواضع زمینه‌گرا و نسبی‌گرا را گرفتند.

هابرماس کوشید با این دگرگونی در آگاهی فلسفی به این نحو برخورد کند که برخی از نکته نظرها را بپذیرد، ولی با این همه مسأله جانشمولی را با تأکیدی آشکار حفظ کند. از زاویهٔ نگرش این کتاب به دو جنبه از این تلاش علاقه دارم. از سویی به اندیشهٔ خرد ارتباطی و اخلاق و از سوی دیگر به نظریهٔ نوگرایی و نوسازی.

چالشی را که رویاروی خرد ارتباطی و اخلاق قرار دارد شاید بتوان به ساده‌ترین وجه با جلب توجه به این واقعیت در مرکز بررسی قرار داد که برخی از فلاسفهٔ زمینه‌گرا، هر چند با تردید، نسبت به اعطای نوعی

شأن شایسته به درخواست‌های وجدانی برای برابری و همچنین شناسایی متقابل و درک ارزش شکل‌های متفاوت زندگی، تأکید ورزیده‌اند.(۱) دربارهٔ این مطلب در فصل اول بیشتر بحث خواهم کرد، اما پرسشی که اکنون طرح می‌شود این است که: آیا چنین درخواست‌هایی می‌توانند به صورت منظم‌تری پرداخته شده و احیاناً با نوعی دفاع معتبر جهانشمول منطبق گردند؟ یا اینکه درخواست‌هایی دارای ابهامی نازدودنی و خصیصه‌ای تجریدی هستند که فقط به بهای تعمیم فرهنگی‌شان کنار زده می‌شوند و بدین‌سان اعتبار آنها زمینه‌ای می‌شود؟ اخلاق ارتباطی هابرماس تلاشی است برای پاسخ‌دهی به پرسش نخست به صورتی تصدیق‌آمیز و نشان می‌دهد که اندیشه‌های برابری و شناسایی متقابل می‌توانند به شیوه‌ای که چندان هم مبهم یا نامعلوم نباشند، تجمیع و تنظیم شوند. فصول سوم و چهارم این تلاش را به ثمر خواهند رساند.

چالش دومی که با دگرگونی شرایط و اوضاع فلسفی فراروی هابرماس قرار می‌گیرد، ضرورت توسعه بخشیدن بر دفاعی پیچیده از نوگرایی است. با همان تحلیل وی از داعیه‌های اعتبار جهانشمول، نتیجه این فشارها می‌تواند در جابه‌جا شدن از آنچه که در کنش‌های گفتاری تمامی کنشگران دربارهٔ «درک مستقیم اعضای توانمند جوامع **نوین**»(۲) نهفته، دیده شود. با این جابه‌جایی هابرماس بار دفاع از دیدگاهی از نوگرایی را برعهده می‌گیرد که به تعبیر وی از فردیّت و فرد مربوط می‌شود.

با این همه، اگر دفاع انتقادی هابرماس از نوگرایی را صرفاً پاسخ وی به تغییر شرایط و اوضاع فلسفی تلقی کنیم، تعبیر درستی از آن نکرده‌ایم. علاقهٔ باطنی وی، آن موقعیت تاریخی است که او در شرایط و اوضاع دگرگون شده، منعکس می‌بیند. او «ابهام تازه»ای را فراروی کشورهای

صنعتی غربی می‌بیند، مبتنی بر احساس رشدیابنده‌ای در جریانات سیاسی میانه و چپ که برنامه‌های اقتصادی و سیاسی آنها دیگر همان توان درخشان نمودن موقعیت‌ها و برانگیختن عمل را ندارند.(۳) این برنامه‌ها ـ سوسیالیسم ارتودوکس و لیبرالیسم رفاه ـ دولتی ـ همواره قدرت برانگیزانندگی خود را از ارزش‌هایی گرفته‌اند که در ژرفنای روشنگری و سنن انقلابی سدهٔ نوزدهم ریشه دارند. بدین‌ترتیب، گفتن اینکه این برنامه‌ها نشانه‌هایی از فروماندگی را می‌نمایانند، پرسش‌های عمیقی دربارهٔ برخی از ارزش‌های مرکزی فرهنگ نو را مطرح می‌کند.

در این موقعیت به نظر می‌رسد فقط نو ـ محافظه‌کاران هستند که هیچگونه ابهامی خاطرشان را نمی‌آزارد. آنان با اطمینان روی علت بیماریهای کنونی جامعهٔ صنعتی سرمایه‌دار انگشت می‌گذارند: دقیقاً آن عده از ارزش‌های فرهنگ نو که لیبرالیسم و سوسیالیسم براساس آنها ساخته می‌شود. نو ـ محافظه‌کاران بحث می‌کنند که تعالی این ارزش‌ها باعث انکسار فرهنگ نو تا حدّ یک شوربای حلیم انداخته کامجویی مجاز دنیوی، می‌شود.(۴) و همین انحطاط فرهنگی است که مسئول مسایل عصر ما است، نه‌ساختارهای اقتصادی و سیاسی سرمایه‌داری.

وظیفهٔ هابرماس، نخست عرضهٔ تعبیری از نوگرایی است که از رخساره‌های کلیدی فرهنگ نو دفاع کند و محل تمرکز انتقاد را مجدد، روی سیستم‌های اقتصادی و سیاسی بکشاند. تازه او باید، در عین حال این تمرکز را به گونه‌ای توسعه دهد که بتواند ببیند چرا برنامه‌های اقتصادی و سیاسی رفاه لیبرالیسم و سوسیالیسم با منطق نوسازی که زیرساخت این سیستم‌ها است، تنگاتنگ درهم تنیده‌اند. خلاصه، او باید توضیح دهد که چرا این برنامه‌ها دیگر پاسخ‌های متقاعدکننده‌ای برای ناآرامی‌های رایج ما فراهم نمی‌آورند. از نظر هابرماس آن تعبیری به این

هدف‌ها خواهد رسید که بین دستاورد **فرهنگ نو** از سویی، و روانه‌های **نوسازی اجتماعی** از سوی دیگر، تمایز قایل شود.(۵) تز ویژه‌ای که او ارایه می‌دهد از بازاندیشی وی درباره انتقاد از نوگرایی هورکهایمر[1] و آدورنو[2] در **دیالکتیک روشنگری** پدیدار می‌شود، وجه اختصاصی ابتکاری وبر و نهایتاً برداشت خود وی از اینکه خرد ارتباطی چگونه هم از خرد ابزاری و هم از خرد عملکردی تفکیک‌پذیر است. همان‌طور که در فصل پنجم نشان خواهم داد، بحث وی این است‌که نوسازی غربی توسعهٔ امکانات بالقوه عقلانی فرهنگ نو را به صورتی «یک‌جانبه» ـ و لذا منحرف ـ متشکل می‌سازد. وی با طرح مفاهیم «استعمار جهان زندگی» و «سترونی فرهنگی» به این انحرافات اشاره می‌کند. فقط از زاویهٔ چنین نگرشی است که هابرماس می‌گوید: به اندازهٔ کافی می‌توانیم علل ابهام تازه را روشن کنیم و همچنین مقداری «خود ـ اطمینان دهی» هنجاری تازه را که از منابع فرهنگی خود ما مایه گرفته‌اند، به‌دست آوریم.(۶)

تمام مواضع فلسفی جاری با ارزش‌های نوگرایی به مجادله برخاسته‌اند، موضعی که هابرماس بیشترین برانگیزانندگی روشنفکرانه را در آن می‌یابد، پساساختارگرایی است(۷). انتقاد خرد و نوگرایی‌ای که از آثار پساختارگرایانی مانند ژاک دریدا[3] و میشل فوکو[4] برمی‌آید، وی را به راهی کاملاً تندو تیز می‌کشاند. از لحاظی، انتقاد پساساختارگرایان از درهم تنیدگی خردابزاری و سلطه، با آثار اجداد نظریه‌ای هابرماس در دبستان فرانکفورت قرابتهایی قوی دارد. بدان جهت نیز از لحاظ دیگر، پساساختارگرایان در روشن ساختن کاربرد قدرت در جاهایی که قبلاً توسط منتقدین تندرو جامعهٔ بورژوازی به چشم نمی‌خورد، از

1. Horkheimer. 2. Adorno. 3. Jacques Derrida.
4. Michel Foucault.

راهبردهای خود نظریهٔ انتقادی پیروی می‌کنند. و تازه به نظر می‌رسد این سوگیری جدید کششی زیبایی شناسانه دارد که در رابطه با آن تمامی اندیشه‌های عمل سیاسی و جمعی و امکان بالقوه ایجاد جامعه‌ای برابرتر، عمیقاً دچار اشکال می‌شود. این مفهوم ضمنی کلی پساساختارگرایی است که هابرماس را بیش از هر چیز می‌آزارد. مبانی بحث وی با پساساختارگرایی شاید به بهترین وجه در این اظهارنظر جمع‌بندی شده که نظریهٔ انتقادی باید بکوشد «اندیشه‌ای از پیشرفت را فرموله کند که هوشمندانه و به‌اندازهٔ کافی با گذشت باشد تا به خود اجازه ندهد که به وسیلهٔ نمود [Schein] رهایی، نابینا شود. البته با یک مطلب باید مخالفت ورزد: این تز که رهایی خود سردرگم می‌سازد.»(۸)

در بخش‌هایی از فصل‌های دوم و پنجم، اثر هابرماس را به پای گفتگویی با پساساختارگرایی خواهم نشاند، و در فصل ششم آن را تکمیل خواهم کرد. تأکید بیشتر روی کار فوکو خواهد بود، تا حدی به لحاظ خصلت سیاسی و اجتماعی آشکارتر آن و تا حدی به لحاظ روش سازنده‌ای که وی مسأله فردیّت نوین را با آن بررسی می‌کند.

این مسأله به آشکارترین وجه، برای هابرماس در Der Philosophische Diskurs der Moderne مطرح می‌شود، جایی که وی یک گفتمان فلسفی دربارهٔ نوگرایی از هگل[1] تا فوکو را پی‌گیری می‌کند. از نظر هگل فرد نوین به دو صورت؛ هم به صورت دستاوردی چشمگیر و هم به صورت منبع نگرانی ظاهر می‌شود. هر کس (زن/مرد) آزاد است هم در شناخت و هم در عمل، خردورز باشد، اما به‌نظر می‌رسد فعالیت چنین فردی به‌طور اجتناب‌ناپذیری امکان زندگی اخلاقی آزاد با سایرین

1. Hegel.

را از بین می‌برد.(۹) هابرماس استدلال می‌کند که نه هگل و نه منتقدین اخیر نوگرایی به اندازهٔ کافی به مسأله فردیّت نپرداخته‌اند. فصل ششم این مسأله را تا جایی که به فوکو مربوط می‌شود، بحث و بررسی خواهد کرد.

در نهایت هابرماس می‌خواهد اظهار کند که بررسی مکفی مسأله فردیّت، دگرگونی بنیادین پارادایم در فلسفه و نظریه را می‌طلبد. پا به پای منتقدین نوگرا از نیچه[1] تا آدورنو و تا پساساختارگرایان، هابرماس استدلال می‌کند که پارادایم «فرد - مرکزی» «فلسفهٔ آگاهی»، «فرسوده شده». اما می‌گوید این منتقدین همه گرفتار درخشش این پارادایم هستند، هر چند که علیه آن تقلا می‌کنند. انتقاد کافی - مانند دفاع کافی - از نوگرایی، فقط می‌تواند با حرکت به سوی «پارادایم فهمیدن» به عمل آید.(۱۰) این پارادایم روی ساختارهای بینافردی متمرکز می‌شود که در فهم حاصل از کنش متقابل زبانی، یا همان‌طور که هابرماس آن را می‌نامد «کنش ارتباطی» صراحت می‌یابد. پذیرفتنی ساختن این مدل ارتباطی از ۱۹۷۰ تاکنون هدف باطنی تمام کارهای هابرماس بوده و این تلاش‌ها در **نظریهٔ کنش ارتباطی** به میوه می‌نشینند.

هر چند هابرماس بحث‌های متعددی را پیش می‌کشد که چرا دیدگاه او از دیدگاه رقبایش برتر است، خودش قبول دارد که در غایت شکوفایی آنها تا حدّ زیادی به موقعیت برنامهٔ تحقیق علوم اجتماعی بستگی دارد که می‌تواند براساس این دیدگاه طرح گردد. در اینجا وحی مُنزَل وی، کار میان رشته‌ای نخستین دبستان فرانکفورت[2] در دههٔ ۱۹۳۰ است، تا نوشته‌های بعدی هورکهایمر و آدورنو.(۱۱) این برداشت از برنامه تحقیق انتقادی را من به‌عنوان اندیشهٔ محوری جهت‌دهندهٔ سرتاسر کار حاضر

1. Nietzsche. 2. Frankfurt School.

به‌کار خواهم گرفت.

در فصل اول، بر مبنای کار کسانی که تصور ایمره لاکاتوش[1] از برنامهٔ تحقیق در علوم اجتماعی را به‌کار بسته‌اند، می‌کوشم برای جا انداختن سطوح گونه‌گون چنین برنامه‌ای راهی بیابم. در اینجا درون فهمی کلیدی، این است‌که «هسته» هر برنامهٔ تحقیق علوم اجتماعی دست‌کم بایستی مقداری از فردیّت یا عامل انسانی را در اجزای متشکله‌اش داشته باشد.(۱۲) حالا ممکن است صحبت‌کردن دربارهٔ فردیّت مورد نظر هابرماس تا حدی غریب به نظر برسد، چه او می‌کوشد بین آگاهی فلسفی سنتی فرد - مرکزی و برداشت خود فاصله‌ای قایل شود. به هر روی، درباره فردیّت می‌توان به شیوه‌های متعدد، به بحث پرداخت. مثلاً نظریهٔ گزینش عقلانی از سوی فرد، براساس سنتی که طی آن در واقع هر عامل در دنیای منحصر به فرد ادراک و طومار معرفتی خود جای می‌گیرد، یک برداشت را طرح می‌کند. از طرف دیگر هابرماس برداشتی از فردیت را بنا می‌نهد که از تحلیل وی از ساختارهای بینافردی که به‌طور ضمنی از کنش متقابل جاری استنباط می‌شود، نشأت می‌گیرد. در هر دو مورد کوچکترین مدل از فرد، یعنی مدلی که در قالب فرد و کنش طراحی شده، ارایه می‌شود. اما مواضع نظریه‌ای زمینه‌ای، نظریه‌هایی کاملاً متفاوت با این دو مفهوم ارایه می‌کنند.

در فصل اول برخی از مسایل را توأم با راه‌های امروزی رویاروی کنش و خردباوری، نشان خواهم داد. این کار صحنه را برای فصل دوم می‌آراید که در آن برداشت ارتباطی هابرماس عرضه می‌شود. این هسته، تمامی سایر جنبه‌های کار او را ساختاربندی می‌کند. فصول بعدی این

1. Imre Lakatos.

مطلب را در رابطه با اخلاق ارتباطی (فصل‌های سوم و چهارم) و در رابطه با نوگرایی و سرمایه‌داری معاصر (فصل‌های پنجم و ششم) توضیح می‌دهند.

هابرماس قالب‌بندی مجدد تفکر خود در راستای برنامهٔ تحقیق را صرفاً به این دلیل انجام نداد که می‌خواست به روح بنیانگزاران دبستان فرانکفورت باز گردد، بلکه این قالب‌بندی به‌وجودآورندهٔ پذیرشی اساسی برای آزمون و خطاپذیری مفاهیم بنیادین اوست. وقتی این مفاهیم به‌عنوان بخشی از هستهٔ برنامهٔ تحقیق تعبیر می‌شوند، دیگر نمی‌توانند با اعتماد به نفس مارکسیسم ارتودوکس یا سنت ایده‌آلیسم آلمان، به پیش برده شوند. و در این معنا هابرماس آشکارا، از بنیادگرایی وقت تلف‌کننده‌ای که با اثری چون *شناخت و علایق انسانی* شناخته می‌شود، فاصله می‌گیرد. نهایتاً، چارچوب مفهومی بنیادی باید با درجهٔ «مترقی» بودن تحقیق وی، آنهم پس از گذشت این همه زمان، مورد داوری قرار گیرد.(۱۳) با این وصف معنای مترقی بودن برای یک برنامهٔ تحقیقی در علوم اجتماعی هر چیزی می‌تواند باشد، غیر از معنای روشن و آشکار.(۱۴) چنین برنامه‌ای به یقین بایستی مانند برنامه‌های تحقیق علوم طبیعی تعبیرها و توضیح‌های متقاعد کننده‌ای را بپروراند، اما موفقیّت یک برنامهٔ تحقیق علوم اجتماعی ممکن است تا حدی در گرو درون فهمی هنجاری باشد که در عمل به‌وجود می‌آورد. در این معنا فکر می‌کنم ادعای هابرماس این است‌که مدل ارتباطی می‌تواند به‌طور همزمان هم زمینه‌هایی برای نوگرایی جهت «خود ـ اطمینان‌دهی» که در منابع فرهنگی خود آن یافت می‌شود، ایجاد کند و هم منابع ابهام تازه در جوامع پیشرفتهٔ صنعتی در مورد «استعمار جهان زندگی» و «سترونی فرهنگی» را که عملکرد فزاینده‌ای دارند، بیابد.

بی‌تردید خوانندهٔ خیلی زود حس خواهد کرد که بررسی من از عقاید هابرماس هوادارانه است. این امر تاحدی ناشی از این واقعیت است که من با برخی از مواضع هابرماس موافقم؛ اما تا حدی هم ناشی از ماهیّت وظیفه در دست انجام است: معرفی انبوهی از آثار که حجم، تراکم و پیچیدگی آنها سبب می‌شود تقریباً دست نیافتنی شوند و به راحتی مورد سوء تفاهم قرار گیرند. هیچ هم که نباشد، امیدوارم این کتاب تا حدی کج فهمی‌ها را از سر راه بردارد و بدین‌ترتیب مبانی منصفانه‌تری را استوار سازد که از راه آنها بتوان انتقاد از پروژهٔ هابرماس را به جریان انداخت.

فصل اول

عقلانیّت، نظریهٔ اجتماعی و فلسفهٔ سیاسی

چند سال قبل ایمره‌لاکاتوش مطرح ساخت که چشم‌انداز نظری علوم طبیعی به بهترین وجه می‌تواند به‌عنوان رشته‌ای از برنامه‌های تحقیق رقابت‌گر یا راهبردهای کلی برای تعبیر و تفسیر مفهوم‌بندی شود. لاکاتوش بین مفاهیم «هسته‌ای» برنامه که قابل آزمون تجربی مستقیم نیستند و تعبیرها و توضیح‌های به عمل آمده از آن مفاهیم، فرق می‌گذارد. بدین‌سان برای یک برنامه تحقیق، مفاهیم هسته‌ای «تعبیر منفی» و تفسیرها و توضیح‌های خاص «تعبیر مثبت» را به‌وجود می‌آورند.(۱)

این اواخر مطرح می‌شود که مدل لاکاتوش، البته با انجام تغییراتی مهم، برای علوم اجتماعی نیز می‌تواند مناسب باشد، مطلبی که دربارهٔ اندیشه برنامهٔ تحقیق علوم اجتماعی برجسته می‌نماید، این است‌که هستهٔ آن باید شامل مدلی از موضوع مورد مطالعه باشد، یعنی حداقلی از مفهوم‌بندی آنچه راکه جنبه انسانی دارد، داشته باشد. علاوه بر این چنین مدلی نه تنها از نظر مفهومی ضرورت دارد، بلکه مدلی ضرورتاً هنجاری است.(۲) این ویژگی‌ها مسایل خاص علوم اجتماعی را معرفی می‌کنند.

حال ممکن است در آینده موردی پیش آید که بعضی از برنامه‌های تحقیق در ارایه تعبیرهای قانع‌کننده و تفسیرهای خود، به‌طور ویرانگری موفق شوند. اگر چنین باشد و اگر دلالت‌های مفاهیم هنجاری متضمن مدل مربوط به موضوع مورد مطالعه، به‌طور چشمگیری از باریک‌اندیشانه‌ترین داوری‌های وجدانی ما متفاوت باشد، شاید بهتر باشد که توانمندی چنین داوری‌هایی را زیر سئوال ببریم.(۳) به هرروی در وجود برنامه تحقیقی با این درجه از موفقیت ناشایست، شک دارم. اگر این درست باشد، پس انتخاب برنامه یا ترکیبی از برنامه‌ها به‌عنوان «بهترین»، سخت بلاتکلیف خواهد ماند. اما معنی آن چنین است که رابطهٔ داوری‌های وجدانی انجام گرفته ما از دلالت‌های هنجاری مدل خاص، از نوعی نخواهد بود که طی آن به زیر سئوال بردن وسیع و نامحدود مورد قبلی مقرون به صلاح باشد، بلکه از نوعی خواهد بود که طی آن دومی در رابطه با مفهوم قبلی مورد ارزیابی قرار گیرد. یعنی تفکر در این‌باره که یک معیار عالی برای ارزیابی کفایت کلی برنامه تحقیق عبارت است از پرسش این که دلالت‌های مفاهیم هنجاری مدل موضوع مورد مطالعه‌ای که زیر نظر و مداقّهٔ باریک‌اندیشانه‌ترین داوریهای وجدانی ما قرار دارد، تا چه اندازه خوب است. معیار دیگر ارزیابی با توانش تعبیرها و توضیح‌هایی که مبتنی بر اجزای مفهومی هستهٔ یک برنامهٔ خاص توسعه می‌یابد، مرتبط خواهد بود. اینکه فرد معیار هنجاری را در برابر معیارهای تعبیر تفسیری چگونه می‌سنجد، بی‌تردید موضوعی پیچیده خواهد بود.

منشأ دیگر پیچیدگی، در شبه جملهٔ «داوری‌های وجدانی به‌عمل آمده ما» قرار دارد. برنامهٔ تحقیق، پنهان و پیدا دال بر «مال ما» است. از لحاظ نظری برنامه می‌تواند معطوف به هر انبوهه‌ای موضوعیت یابد، عمیقاً با این امر درهم می‌آمیزد که نظریه پردازان اجتماعی، مسایل

تاریخی رویاروی جامعه را چگونه می‌بینند.(۴)

تاریخ نظریهٔ اجتماعی نوین آکنده از پاسخ‌هایی به مسایلی است که به نظر می‌رسد به‌طور بنیادین با هم تفاوت دارند، مثلاً مارکسیسم از یک طرف و نظریهٔ گزینش عقلانی از طرف دیگر. اما با وجود تمامی تفاوت‌ها، این برخوردها خود را از راه مفاهیم هسته‌ای‌شان، به سوی مفهومی از انسان نوین که به‌مثابهٔ استانداردی هنجاری عمل می‌کند جهت داده‌اند (حتی اگر این استاندارد دال بر «مال ما» را در بازیگران متفاوت صحنه تاریخ نوین جلوه‌گر بینیم). اکنون این سوگیری همگانی در جهت انسان نوین، به‌طور رایج، هر چند که گاه فقط به‌طور ضمنی، با سوگیری در جهت تمامی بشریّت یکی شده است.

یکی از مشخصه‌های برجستهٔ شرایط و اوضاع جاری فلسفی که در مقدمه مورد اشاره قرار گرفت، موجودیت تردیدی شدید نسبت به این موضوع است (تردید تازه‌ای که دست به‌دست به ما رسیده، مبنی بر اینکه نوگرایی با چیزی شبیه بحران در خود- اطمینان‌دهی مواجه است). با توجه به این تغییر، اکنون بایستی به نحو آشکارتری تشخیص داده شود که مدل موضوع مورد مطالعه‌ای که نظریه‌پردازان اجتماعی با آن عمل می‌کنند، مشخصه‌ها و تجربه‌های انبوهه‌های معینی را تعالی می‌بخشد. این بدان معنی است که گفتگوی هنجاری توأم با هستهٔ برنامهٔ تحقیق همیشه باید با پرسش‌های گسترده‌تری دربارهٔ ارزش مثالی مشخصه‌ها و تجربه‌های انبوههٔ مربوطه، ارتباط داشته باشد.

در این کتاب به بحث خواهم پرداخت که کار هابرماس از *شناخت و علایق انسانی* به این طرف، هنگامی بهتر فهمیده خواهد شد که همانند چشم‌اندازی به برنامه‌های تحقیق علوم اجتماعی در نظر گرفته شود. هر چند که هابرماس در حوالی ۱۹۷۰ خود دربارهٔ داشتن یک چشم‌انداز

صراحت ندارد، اما به نظر می‌رسد این‌گونه خود ـ فهمی نظری را، به مرور با پیشرفت کارش توسعه داده باشد.(۵) اگر گفته می‌شد به آن دسته از سنن فلسفی و نظریه اجتماعی که معمولاً با نظریهٔ انتقادی هماهنگ هستند اشاره آشکارتری دارد، شاید قابل قبول‌تر می‌نمود. بدین ترتیب مدل حداقلی از موضوع مورد مطالعهٔ هابرماس را که برمبنای فهم او از عقلانیّت و کنش «ارتباطی» ساخته شده، می‌توان حاوی مطلبی دانست که ساحت شبه ـ کانتی[1] نظریهٔ انتقادی خوانده می‌شود. نیاز به انجام تحلیل منظم در این ساحت اغلب توسط نظریه‌پردازان انتقادی مورد سوءتفاهم قرار گرفته و پابه‌پای آن هابرماس به خاطر پیمودن راه فلسفی دور و درازی که ثمراتش ربط چندانی به نظریه انتقادی ندارد، بارها مورد انتقاد واقع شده.(۶) درست برعکس ساحت شبه ـ کانتی طرحی برای یک مدل برجسته موضوع مورد مطالعه‌ای فراهم می‌آورد که هر چند با مدل مارکس[2] آشکارا تفاوت دارد، به نظریهٔ سیاسی و اجتماعی اجازه می‌دهد که برخی از نیات مارکس را حفظ کند، دست‌کم در رابطه با برجسته نمودن پیچیدگی‌های قدرت و ایدئولوژی با «امکان بالقوهٔ تأمل روی خردی که در اشکال بازتولید اجتماعی جای می‌گیرد».(۷)

چنین هسته‌ای یا مدل موضوع مورد مطالعه‌ای، یکی از شرایطی است که امکان دادن توضیح‌ها و تعبیرهای درهم تنیدهٔ اجتماعی معاصر را فراهم می‌آورد. این توضیح‌ها و تعبیرها بخشی از آن چیزی است که می‌تواند ساحت هگلی ـ مارکسی نظریهٔ انتقادی خوانده شود. بخش دیگری از این ساحت با تأمل در ویژگی‌ها و تجربه‌های انبوهه‌ای که در مدل موضوع مورد مطالعه منعکس شده، ساخته می‌شود. بدین‌رو وظیفهٔ

1. quasi - Kantian. 2. Marx.

هابرماس در این ساحت، نه تنها تحلیل تمامی رخساره‌های سرمایه‌داری پیشرفته است، بلکه انجام دفاعی هنجاری از آگاهی **نوین** است، چون هنوز منابع لازم برای تهیهٔ حداقلی از جهت‌گیری اخلاقی ـ سیاسی به سوی «ابهام تازه» ما را دارا است.

برنامهٔ من تشریح و نمایاندن ارتباطات متقابل بین بخش‌های گونه‌گون پروژهٔ هابرماس است. نخست مدل کنش ارتباطی و خردباوری را در مقایسه با سایر مدل‌ها ارزیابی خواهم کرد. سپس به آزمودن تلاش وی برای گسترش دلالت‌های ضمنی هنجاری خاص آن مدل روی «اخلاق ارتباطی» خواهم پرداخت. پس از آن نشان خواهم داد که این مدل چگونه تعبیر هابرماس از مفاهیم کلیدی مانند قدرت و ایدئولوژی را همانند تعبیری کلی از نوگرایی، هم می‌اندیشد و هم اعلام می‌دارد. دست آخر، نشان خواهم داد که این تعبیرها چگونه خود را در اختیار توضیح دادن پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی سرمایه‌داری پیشرفته قرار می‌دهند، تا نوعی جهت‌گیری اخلاقی ـ سیاسی به سوی این پدیده‌ها توسعه یابد.

اولین بخش تحقیق من در این فصل تا حدی غیرمستقیم است. نخست بر روی شیوه‌هایی از تفکر دربارهٔ عقلانیّت متمرکز خواهم شد که آشناتر از بینش ارتباطی هابرماس است. علاقهٔ خاص من این است‌که مفاهیم متفاوت عقلانیّت چگونه می‌تواند به‌عنوان بخشی از هستهٔ برنامهٔ تحقیق در خدمت نظریهٔ اجتماعی باشد. با این تمرکز به‌طور مشخص‌تری بر عقلانیّت عملی خواهم پرداخت؛ یعنی چه چیزی خرد خوب برای انجام کنش‌ها را پدید می‌آورد. همان‌طور که در بالا مطرح کردم، برگزیدن مفهوم خاص عقلانیّت عملی، دلالت‌های ضمنی، چه هنجاری و چه تعبیر و توضیحی را دربر خواهد گرفت. و در نهایت کفایت مفهوم به هر دو معیار هنجاری و تجربی ـ نظری مربوط خواهد شد.

دو مفهوم از عقلانیت عملی را که بدیل‌هایی برای مفهوم ارتباطی هابرماس هستند به اختصار مورد بررسی قرار خواهم داد. عقلانیّت راهبردی مفهوم آشنای هدف‌ها- وسیله‌هاست. از سوی دیگر عقلانیّت زمینه‌ای، پنداری است هماهنگ با بحث‌های فلسفی اخیر در انسان‌شناسی اجتماعی. اینجا عقلانیّت به معنی «همنوایی... با هنجارها» تلقی می‌شود.(۸) کنش معطوف به هنجار فهمیده می‌شود و بسته به اینکه با باورها و هنجارهای زمینهٔ اجتماعی که در آن بوقوع می‌پیوندد همنوایی دارد یا نه، عقلانی یا غیرعقلانی ارزیابی می‌گردد. بدین‌ترتیب با برداشت زمینه‌ای، آنچه کنش عقلانی به حساب می‌آید، با زمینهٔ اجتماعی متفاوت خواهد بود.

بررسی دلالت‌های ضمنی و محدودیت‌های عقلانیّت راهبردی و زمینه‌ای برای درک مفهوم ارتباطی هابرماس از خرد و کنش ضروری است.

۱. عقلانیّت راهبردی

امروزه مفهوم خرد عملی در علوم اجتماعی، همان خرد راهبردی است. این مفهوم به آشکارترین وجه توسط کسانی که خود را نظریه پردازان گزینش عقلانی می‌پندارند برگرفته شده.(۹) این دبستان می‌کوشد طرح روشنی از مدل حداقلی از موضوع مورد بررسی را ترسیم کند و در تکوین فرض‌های خود دربارهٔ ویژگی‌های موضوع مورد بررسی به فرضیه‌های آن دربارهٔ پدیدهٔ سیاسی از لحاظ نظری سخت پای‌بند باشد. توصیف آن از موضوع مورد بررسی با نمودن ویژگی‌های موضوع در رابطه با آنچه که دو جنبهٔ اساسی هر مدل حداقلی به‌شمار می‌رود، آشکار است: مفهوم کنش و عقلانیّت کنش به‌مثابهٔ رفتار افراد با نیّت قبلی و نفع شخصی، مفهوم‌بندی شده که در دنیایی مشهود و قابل اثبات صورت می‌پذیرد، یعنی دنیایی که در آن اشیاء و سایر افراد با تدبیر ممکنشان به

یکدیگر مرتبط می‌شوند. بنابراین مفهوم‌بندی عقلانیّت عملی عبارت است از ربط دادن کارآمد کنش‌ها به‌مثابهٔ وسیله، برای حصول هدف‌های ضروری.

مهم است نشان بدهیم که گنجاندن انگیزهٔ نفع شخصی در شرح پیشین، از نظر مفهومی برای مدل راهبردی ضرورت ندارد. کنش هدفمند و عقلانی‌کردن وسیله‌ها ـ هدف‌ها، در اصل می‌تواند با هرگونه انگیزه‌ای همراه باشد. به هر روی، نظریه پردازان گزینش عقلانی معمولاً فرض می‌کنند که در اکثر شکل‌های کنش جمعی، کنشگران عاقل با منافع خویشتن برانگیخته می‌شوند. یعنی آنان خویش‌کام هستند و می‌خواهند سودمندی را به حدّاعلیٰ برسانند. این فرض به‌عمل می‌آید چون، به نظر می‌رسد نفع شخصی انگیزه‌ای است که به آسان‌ترین وجه جهانشمولی می‌یابد، یعنی می‌تواند بیشتر از هر فرض انگیزشی دیگر، رشتهٔ وسیع‌تری از رفتار جمعی را شرح دهد.(۱۰) بیشتر نظریه پردازان گزینش، در بیان این موضوع که هیچ دلیلی وجود ندارد که انگیزش‌های دیگری، مانند انگیزش وجدانی، نتوانند در خدمت مدل‌های تبیینی باشند، جانب احتیاط را رعایت می‌کنند.(۱۱) تنها چیزی که مجاز نیست، به‌کار بستن مفهوم عقلانیّت است که جهت انجام داوری‌های هنجاری دربارهٔ انواع هدف‌هایی که مورد پی‌گیری هستند یا انگیزه‌هایی که کنش را برمی‌انگیزند به‌کار بسته می‌شود.

قبل از هر چیز نظریه‌پردازان گزینش عقلانی خود را مکلّف به ساختن یک علوم اجتماعی موافق با اصول طبیعی می‌بینند. با فرض‌های ساده دربارهٔ عقلانیّت شروع می‌کنند و سپس پیش‌بینی می‌کنند افراد در مجموعه‌ای از شرایط معین، چگونه رفتار خواهند کرد.(۱۲) به معنای دقیق، چنین نظریه‌ای هیچ موضوع وجدانی یا هیچ مشی عملی را نه پشتیبانی می‌کند و نه توصیه. به‌ویژه یک مشی عمل محتاطانه را، چنانکه

هابز[1] توصیه می‌کند، هرگز مستقیم به افراد توصیه نمی‌کند. هدف نظریهٔ گزینش عقلانی صرفاً پیش‌بینی این است‌که افراد در موقعیت معینی، اگر به مفهوم راهبردی، عملی عقلانی انجام بدهند، چگونه رفتار خواهند کرد. به عبارت دیگر آنها منطق عقلانی را توضیح می‌دهند، اما توصیه نمی‌کنند که عامل / کنشگر ضرورتاً به عقلانیّت ارزش می‌دهد و در نتیجه کنش‌هایش را با منطق آن منطبق می‌کند.(۱۳) با این همه، نتایج نظریهٔ گزینش عقلانی برای اخلاق و فلسفهٔ سیاسی اهمیّت دارند، چون منطقی که این نتایج روشن می‌کنند، نشان می‌دهد از افرادی که در داشتن عقلانیّت راهبردی شریکند، علی‌رغم اینکه ممکن است سایر ارزش‌های اساسی‌شان از یکدیگر جدا باشد، در عمل چه نوع همکاری جمعی می‌توان توقع داشت. بدین‌ترتیب نظریهٔ کنش عقلانی آن نوع پرسشی را روشن می‌سازد که هابز کوشید پاسخ دهد. آیا افرادی که در هیچ چیز جز عقلانیّت راهبردی شریک نیستند، می‌توانند روی مجموعه‌ای از ترتیبات جمعی موافقت کنند که نتیجهٔ آن منافع همگانی یا امر خیری برای همه باشد؟ یا، کلی‌تر بگوییم، بدون توسل به محرک‌هایی که صرفاً نفع شخصی را دربرندارند و دارای احساس وجدانی عقلانیّت هم هستند، تا چه اندازه می‌توانیم روی همکاری و همین‌طور ساحت کشمکشی در حیات سیاسی حساب کنیم؟

بدین‌سان هنگامی که شخص دلالت‌های ضمنی ایجاد عقلانیّت راهبردی، یگانه معیار عقلانیّت در حیات سیاسی را کشف می‌کند، دارد پرسش‌هایی را می‌سنجد که هم اهمیت هنجاری دارند و هم اهمیّت تبیینی. به هر روی، نظریه‌پردازان گزینش عقلانی می‌روند که فقط روی پرسش‌های تبیینی متمرکز شوند. مشکل آنان در تلاش برای ایجاد نظریهٔ

1. Hobbes.

سیاسی بر مبنای صرفاً راهبردی ـ عقلانی، این است‌که در واقع همکاری اغلب هنگامی روی می‌دهد که مدل آنها ما را به جایی می‌کشاند که انتظارش را نداریم. نشان خواهم داد، نکته‌ای که این مشکل در آن ظاهر می‌شود، همان نکته‌ای است که برداشت زمینه‌ای به مشکل خود می‌رسد. در هر حال خواهیم دید که چشم‌انداز زمینه‌ای دارای برخی نارسایی‌های نظری نیز هست. همان‌طور که در دلالت‌های ضمنی هنجاری نیز مسایلی هست (که دست‌کم برای هر کسی که میل دارد حداقلی از جهانشمولی وجدانی را نگهدارد، ایجاد زحمت می‌کند).

مسأله‌ای که می‌خواهم در رابطه با مفهوم راهبردی بیازمایم، به‌طور گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته. مسأله حاوی کنش جمعی در میان افرادی از لحاظ راهبردی خردمند است که خود را آمادهٔ همگامی با «همگان» یا «خیرهای همگانی» یعنی خیرهایی می‌کنند که اگر کلاً فراهم آمدند، بایستی (به خاطر تمام منظورهای عملی) برای کلیه اعضای یک جامعه فراهم آیند.(۱۴) ارتباط این مسأله با مسأله هابز از این واقعیت ناشی می‌شود که یک مجموعه ترتیبات سیاسی درست، در مقوله‌بندی خیرهای همگانی قرار می‌گیرد.

مشکل موجود در کنش جمعی در ایجاد خیرهای همگانی، پیرامون نتایج حساب و کتاب‌های کنشگر عاقل می‌چرخد، بدین‌نحو که آیا هزینه‌های مشارکت در چنین کنشی بر منافع آن می‌چربد یا خیر. مثلاً در مورد دادن رأی، ممکن است فرد عاقل رأی ندهد، صرفاً به این دلیل ساده که زمان و تلاشی که صرف این کار می‌شود، در مقایسه با نفعی که حزب مورد علاقهٔ او می‌برد، خیلی خیلی بالا است. هنگامی که شخص می‌بیند همین یک رأی او در بردن یا باختن حزب وی اثر می‌گذارد، با ندادن رأی به‌طور قابل سنجشی احتمال فراهم آمدن خیر همگانی (حزبش

حاکمیت را در دست گیرد) را تغییر نمی‌دهد: اگر حزب وی ببازد، چیزی از دست نداده؛ اگر هم ببرد منافع حاصله از خیر همگانی را بدون تحمل کوچک‌ترین هزینه‌ای یعنی مانند یک سوار آزاد به‌دست می‌آورد.(۱۵)

این نتیجه که رأی دادن خردمندانه نیست ـ حتی در درست‌ترین سیستم‌های مردم‌سالارانه ـ هم برای فلاسفهٔ سیاسی و هم برای نظریه پردازان گزینش عقلانی، پیامدهای آزارنده‌ای دارد. البته نظریه‌پردازان باید این واقعیت را که عدهٔ کثیری از مردم اغلب رأی می‌دهند، توضیح دهند. مگر اینکه حاضر شوند رأی دهی را به‌طورکلی در مقولهٔ کنش نابخردانه قرار دهند، در غیراین‌صورت باید راهی بیابند تا آن را به مثابهٔ عملی خردمندانه درک کنند.

مسأله‌ای که از رأی دادن برمی‌خیزد، دقیقاً یک مسأله کلی است که بسیاری از انواع مشارکت کسانی را دربرمی‌گیرد که منظورشان فراهم‌سازی مقداری خیر همگانی است.(۱۶) و با توجه به این واقعیت با در نظر گرفتن «منطق کنش جمعی» نه تنها رأی دادن بلکه سایر شکل‌های کنش جمعی همواره موجب سردرگمی نظریه پردازان گزینش عقلانی می‌شود. لذا به نظر می‌رسد همین نکته نشانگر نارسایی توضیحی قاطع در بینش آنان است. طی دو دههٔ گذشته تلاش چشمگیری صرف یافتن راه‌هایی برای حل این مسأله شده. برخی کوشیده‌اند نشان دهند فقدان تعاون به نحوی که در ابتدا به نظر می‌رسد، همواره یک راهبرد عقلانی، نیست.(۱۷) دیگران تحقیق کرده‌اند که چگونه در بعضی موقعیت‌های کنش جمعی، مدد رسانی برای فراهم آوردن یک خیر جمعی خردمندانه می‌شود، چون واقعیت این است‌که هم‌زمان ممکن است برخی از خیرهای خصوصی کسب شود یا از برخی ضررهای خصوصی اجتناب شود. این امر ایجاد «محرک‌های برگزیده» نامیده می‌شود.(۱۸) چنین

خطوطی از تحقیق گستردهٔ خود را آشکارا گسترش داده‌اند و توضیح‌های عقلانی می‌تواند با موفقیت روی آن‌ها به‌کار گرفته شوند. به هر روی تصور می‌کنم منصفانه باشد اگر بگوییم که بخش‌های اساسی رفتار جمعی هنوز نامشروح باقی مانده‌اند. بنابراین لازم است که به برخی از «انگیزه‌های فراعقلانی» بازیگران / کنشگران باز گردیم.(۱۹)

در کوششی برای اجتناب از این نتیجه، برخی از نظریه‌پردازان گزینش عقلانی مفهوم اساسی محرک‌های انتخابی را برگرفته و آن را چنان بسط داده‌اند که نه تنها محرک‌های معلوم، بلکه محرک‌های نامعلوم یا اجتماعی - روانی را نیز در برمی‌گیرد. برای مثال، گمان می‌رود که رأی دهنده از **همسان شدن با هنجارهای** شهروند خوب یا از نیک رفتاری در یک مردم‌سالاری، نوعی نفع شخصی یا ارضاء خاطر حاصل کند.(۲۰) به هر روی، به نحو اقناع‌کننده‌ای بحث شده که این نوع از حرکت مفهومی، چندان سازنده نیست. چنین مفهوم «ارضای خاطر»ی با خواص متعدد، صرفاً انگیزه‌های نفع شخصی خالص را با سایر انواعی که نفع شخصی خالصی هم ندارند روی هم می‌ریزد و این کار را بدون افزایش آشکار نوع قدرت پیش‌بینی که نظریهٔ گزینش عقلانی نوید می‌دهد، انجام می‌دهد. پیش‌بینی‌هایی با کاربرد جهانشمول که از هر پیش فرض ساده نشأت می‌گیرند. شخص ناچار است بگوید که راهبرد تورم طراحی شده، در واقع از انجام برنامه تحقیق اساسی نظریه گزینش عقلانی فاصله می‌گیرد.(۲۱)

هنگامی که نظریه‌پرداز دانش خاص معتنابهی دربارهٔ چیزهایی در جامعه‌ای معین از قبیل هنجارهای وجدانی و سیاسی به‌دست می‌آورد، این‌گونه راهبرد ممکن است آشکارا به نوع ضعیفی از قدرت پیش‌بینی میدان دهد. به هر حال، مطلب مهمی که باید تشخیص داده شود این

است‌که اتخاذ چنین راهبردی این معنی را می‌دهد که نظریه‌پرداز دیگر، فقط یک **مدل قانون گونه** از علوم اجتماعی با فرض عقلانیّت **راهبردی** را به‌کار نمی‌برد، بلکه **مدل تعبیری** از علوم اجتماعی با فرض **عقلانیّت زمینه‌ای** آن را به‌کار می‌گیرد.(۲۲) صغریٰ کبرای توضیح، دیگر شامل قضایای رفتاری ساده نیست، بلکه «توضیحات مفصل و متراکم» پیش زمینهٔ باورها، هنجارها، سنت‌ها و نهادها را دربرمی‌گیرد.(۲۳) بدین‌ترتیب پیش‌بینی‌ها در مورد کنش، دیگر از راه یک روش منطقی انحصاری صورت نخواهد پذیرفت، بلکه شرح خواهد داد که یک کنش معین چگونه در موقعیت معینی جریان می‌یابد یا نمی‌یابد، تا به باورها و هنجارهای قابل کاربردی که فرد را به محل مورد انتظار می‌کشانند، بپیوندد.

۲. عقلانیّت زمینه‌ای

پیش از این نشان دادم که معمولاً نظریه‌پردازان گزینش عقلانی معنی محض مسأله انگیزش کنش را خارج از حوزهٔ عقلانیّت تلقّی می‌کنند. به عبارت دیگر بدون در نظر گرفتن انگیزش‌های خاص برای شرکت یا عدم شرکت در کنش یک عامل، هیچ داوری خرد باورانه‌ای نمی‌تواند به‌عمل آید. در هر حال این راه متمایزکردن کامل مسایل انگیزش‌ها از مسایل عقلانیّت که شاید به منظور عملیات نظریهٔ گزینش عقلانی صورت می‌پذیرد، هر قدر هم مفید باشد، با راهی که معمولاً مفهوم خرد در داوری‌های ما دربارهٔ کنش‌ها به‌کار می‌بندد، در تضاد است. می‌خواهم بگویم که کاملاً قابل فهم است اگر دربارهٔ مفهوم عقلانیت به مثابهٔ ادغام‌کننده، دست‌کم به برخی از فرض‌های کوچک انگیزشی بیندیشیم. با بیان اینکه فرض‌های کوچک انگیزشی هستند که در اندیشهٔ کنش عقلانی ادغام شده‌اند، منظورم طرح این مسأله است که انتظار می‌رود فرد

غیرعقلانی عمل کند. چه زمانی‌که مثلاً ابزار غیر کارآمدی برای نیل به اهداف خاصی را برمی‌گزینند و چه زمانی که نشان و علامتی، هر چه که می‌خواهد باشد از داشتن دو نوع کلی انگیزش که از **اجزای اساسی** چیزی است که به‌عنوان **انسانی** می‌فهمیم، از خود بروز ندهد.

بحث مفهومی از این دست، دربارهٔ جهت‌گیری‌های کلی کنش در نمایاندن این‌که چرا به‌طورکلی در هر دو مورد؛ عقلانیت راهبردی و عقلانیّت زمینه‌ای معنی می‌یابد، کمک خواهد کرد. همچنین در فهمیدن نوع بحث‌های مفهومی که هابرماس از زاویه نگرش مدل ارتباطی به‌عمل می‌آورد، به فرد مدد خواهد رساند. این نکته را بدین جهت می‌گویم که در همین اثر (چنانکه در فصل دوم خواهیم دید) وی از بینش معرفت شناسانه به سوی خردی کشیده شده که مشخصه *شناخت و علایق انسانی* به‌شمار می‌رفت. او ادعاهای پرقدرت فرا فهم دربارهٔ شناخت و علایق متشکله آن را رها می‌کند. اما به ظاهر هابرماس هنوز می‌خواهد برخی از صفت‌های ممتاز را که پیش از این «علاقه فنی» و «علاقهٔ عملی» می‌خواند، در مدل ارتباطی خود ممتاز کند.(۲۴) فقط اکنون این صفت‌های ممتاز بایستی در نظریهٔ کنش و زبان ترسیم شوند.(۲۵) تصور می‌کنم هرگاه بحث مفهومی دربارهٔ کنشی که در آن جهت‌گیری راهبردی جایگزین «علاقهٔ فنی» و سوگیری بینافردی ـ زمینه‌ای جایگزین «علاقهٔ عملی» گردد را به‌کار بندیم، بهترین دسترسی مقدماتی به این مسأله می‌تواند حاصل شود.(۲۶) هر چند هابرماس آشکارا به بحثی که پیش خواهم کشید نمی‌پردازد، به نظر می‌رسد چیزی شبیه آن به‌طور ضمنی مبنای بحث‌های مفهومی آشکارتری باشد که وی دربارهٔ کنش ارتباطی مطرح می‌سازد و در فصل‌های دوم و سوم بدانها خواهم پرداخت.

مطرح کردم که حضور دو جهت‌گیری اساسی کنش، بخشی از

اجزای متشکلهٔ آن چیزی است که کنش عقلانی را به‌وجود می‌آورد. فقدان هر کدام از آنها در رفتار جاری فرد، زمینه‌هایی است که ادعای او را دربارهٔ خرد، سخت دچار تردید می‌کند. اولی صرفاً انگیزهٔ نفع شخصی یا سوگیری در جهت خویش‌کامی است که هر چند از انگیزهٔ ساده فیزیکی صیانت ذات ریشه می‌گیرد، به هیچ روی به آن محدود نمی‌شود. بلکه با مداخلهٔ دنیای اجتماعی به‌خصوصی که فرد در آن زندگی می‌کند، می‌تواند شکل‌های بی‌شماری به خود گیرد. تداوم همین انگیزه است که برداشت‌های راهبردی - عقلانی را برای کردار طبقات بزرگ انسانی آسیب‌پذیر می‌سازد. بدون چنین انگیزشی، ممکن است بتوانیم مقداری از محاسبه‌های عقلانی در مورد نقش معین فرد را بیابیم، اما این همه در مقایسه با داوری ما که کنش او در کل غیرعقلانی است، رنگ می‌بازد. به عبارت دیگر اگر فردی را مشاهده کنیم که احتمالاً در پی‌گیری هدف‌های خاصی کاملاً کار آمد، ولی در مورد خوراک و پوشاک خویشتن دچار نسیان کامل است، آیا این احتمال نمی‌رود که ادعای وی دربارهٔ عقلانیّت را مورد سئوال قرار دهیم؟

با این همه محدودیت تفکر به مفهوم جهت‌گیری اساسی منفرد، توسط این واقعیت آشنا تصویر شده که گاه ما از صمیم قلب می‌خواهیم عقلانیت را به کنشی نسبت دهیم که نفع شخصی و حتی صیانت ذات در آن توسط سایر انگیزش‌ها به گونه‌ای افراطی طرد شود. چنین موقعیت‌هایی از جمله موقعیت‌هایی به‌شمار می‌روند که در آن انگیزش به‌طور افراطی طرد شده، دارای خصلتی ماهیتاً **بینافردی** یا **اجتماعی** است و نوعی جهت‌یابی **قابل تشخیص** به سوی ارزش‌های برخی اجتماعات وجود دارد که در آنها هنجارهای وجدانی، دینی یا اجتماعی بنیادین هستند.(۲۷) در رابطه با این نوع از جهت‌یابی است که اغلب مایل

به ملاحظهٔ حتی کنشی هستیم که صیانت ذات را به مخاطره می‌اندازد تا شاید عقلانی تلقی شود.

مهم است در اینجا روشن کنم، آنچه درباره‌اش حرف می‌زنم توسط وبر مفهوم کنش عقلانی معطوف به ارزش Wertrational به‌شمار می‌رود که هنوز به اندازهٔ کافی حلاجی نشده، یا دست‌کم خیلی روشن نشده. از نظر وبر کنشی، عقلانی معطوف به ارزش است که ارزش‌های غایی را بیان می‌دارد و توسط فرد «بی‌توجه به هزینه»اش اتخاذ می‌شود.(۲۸) طرز صحبت وبر دربارهٔ افراد و ارزش‌های غایی، می‌رود که تفاوت عمده بین موقعیت‌هایی که افراط در صیانت ذات در آنها شاید عقلانی باشد، با موقعیت‌هایی که چنین نیستند را کم‌رنگ سازد. موقعیت‌های زیر را ملاحظه کنید. در جنگ دهه ۱۹۸۰ بین ایران و عراق، گزارش شد که سربازان ایرانی شوق خارق‌العاده‌ای به شهادت نشان می‌دهند. مثلاً وقتی نیروهای ایرانی از رسیدن به شهرک‌های تحت اشغال عراقی‌ها، به علت وجود مین‌های زمینی باز می‌ماندند، بسیاری از سربازان مسیرهای مین‌گذاری شده را با دوچرخه طی می‌کردند، تا راه را برای دیگران بگشایند. برخلاف این مورد، رفتار فرضی یک سرباز ایرانی را در نظر بگیرید که با شنیدن خبر سوءقصد به جان آیت‌الله خمینی، چند لحظه متحیر مانده، سپس به پای خود شلیک می‌کند تا بدین‌وسیله همبستگی خود با رژیم و اشتیاق خود به فداکردن خویشتن در راه آن را بنمایاند. در چارچوب وبر، هر دو کنش به‌طور یکسان عقلانی معطوف به ارزش تلقی می‌شود، چون هر دو متوجه تعهد فرد به علت و اشتیاق به ابراز این تعهد در کنش‌های آگاهانهٔ خود و بی‌توجه به هزینهٔ شخصی آن است. به هر روی این مقوله‌بندی تفاوت مهمی بین دو موقعیت را به نحو بارزی نشان می‌دهد. مورد اولی را قویاً می‌توان به عقلانیّت نسبت داد، زیرا پس‌زدن

صیانت ذات، به خاطر انتظارات هنجاری سنتی از سرباز اسلام، قابل توجیه است، انتظاراتی که رژیم جاری در ایران توانسته برانگیزد. از سوی دیگر، در مثال دومی، می‌توان عقلانیّت فرد را زیر سئوال برد. زیرا او نحوهٔ درست ابراز تعهدی که او را به هر الگوی هنجاری موجود در جامعهٔ دینی و سیاسی می‌پیوندد و علاقه دارد وفاداری خویش نسبت به آنرا بنمایاند، برنگزیده. به عبارت دیگر، هر کنش خود آزارنده **ابراز تعهد به‌حساب نمی‌آید.**(۲۹) برای اینکه تعهد به حساب آید، بایستی با انتظارات پدید آمده توسط ارزش‌ها و هنجارهای یک جامعه بالفعل یا بالقوه منطبق باشد. طرز صحبت وبر در جهت کم‌رنگ ساختن اهمیت چنین انتظاراتی در داوری‌های عقلانی است.(۳۰)

عقلانی شناختن کنش‌های معطوف به هنجارهای اجتماعی که بر نفع شخصی برتری می‌یابند، شایستگی خود را از شناسایی ضمنی ما از دومین انگیزهٔ اساسی که جزء لاینفک کنش انسانی است به‌دست می‌آورند. این امر به سادگی می‌تواند سوگیری بینافردی - زمینه‌ای، نامیده شود. انگیزش بدین شیوه عبارت است از جهت دادن کنش‌های فرد، نه تنها به سوی خویشتن، بلکه به سوی ایجاد یا حفظ نهادها و سنت‌هایی که در آنها مفهومی از رفتار درست و زندگی خوب با دیگران، تبیین می‌شود.

این ساحت انگیزشی، منش ما را به مثابهٔ موجوداتی تبیین می‌دارد که برای زندگانی‌های فردی ما با آفرینش و حفظ پیوند با ساختارهای هنجاری بینافردی، معنی و مفهومی می‌جوید. آشکار است که صور خاص این انگیزش در سرتاسر فرهنگ‌ها و در درازنای تاریخ، به‌طور گسترده‌ای تنوع و تفاوت می‌یابد. به هر حال، در دل همین تنوع، وجه مشترکی وجود دارد که امکان می‌دهد چشم‌اندازی داشته باشیم که

بتوانیم دست به تفکیک عقلانی از غیرعقلانی بزنیم.

آنچه در اینجا پیشنهاد می‌کنم تنها در صورتی می‌تواند دریافت شود که شخص موقعیت‌هایی را در نظر آورد که به کل فاقد انگیزش‌های اجتماعی هستند، ایزایا برلین[1] در تلاش برای مطرح‌کردن نظر مشابهی دربارهٔ عقلانیّت مثال مناسبی می‌آورد. او می‌خواهد فردی را در نظر آوریم که فقط در شرایط شدیداً راهبردی گنجایی استدلال دارد و ژرفترین ارضاء را هم از فروبردن سوزن در سطحی با خاصیت ارتجاعی زیاد، به‌دست می‌آورد.(۳۱) برایش هم فرقی نمی‌کند که این سطح از آن توپ تنیس باشد یا پوست بدن انسان. و او به دنبال ارضای اشتیاق خود، به‌طور کاملاً منظم (عقل وسیله‌ها ـ هدف‌ها) پیش می‌رود. اگر دربارهٔ این کار از او پرسیده شود، بلافاصله پاسخ می‌دهد که دوست ندارد دیگران سوزنی در پوست او فرو برند، اما خیلی ساده نمی‌تواند بفهمد که چرا از فرو بردن سوزن در پوست سایرین که اغلب شرایط نیز امکان آن را فراهم می‌آورد، باید خودداری کند. برلین در اینجا مطرح می‌سازد که از طرفی، چنین شخصی در دام خرد راهبردی می‌افتد، اما محض پرسیدن هم که شده، آیا می‌توانیم با عاقل نامیدن چنین شخصی، کاملاً احساس راحتی بکنیم. علت پرسش ما در اینجا، نداشتن هیچگونه علاقه و حتی فهم آن چیزی است که مشارکت در یک کنش متقابل معنی می‌شود که توسط هنجارهای معتبر بینافردی اداره می‌شود.

تصویرگری بیشتر این مورد را، این‌بار در سطحی اشتراکی، در از هم پاشیدن هرگونه سوگیری بینافردی در میان ایک[2]، قبیله‌ای در شمال اوگاندا می‌توان دید که توسط کولین ترنبول[3] مردم‌شناس، مورد مطالعه

1. Isaiah Berlin. 2. Ik. 3. Colin Turnbull.

قرار گرفته.(۳۲) به علت برخی تغییرات در شرایط زندگی اشتراکی که اعضای جامعه ایک کنترلی بر آن ندارند، این جامعه شروع به از هم پاشیدن می‌کند، یعنی اینکه سوگیری بینافردی به‌طور فزاینده‌ای جای خود را منحصراً به توجه به بقای فرد می‌دهد. تا آنجا که پی‌گیری این هدف به هر وسیلهٔ ممکن به‌طور منطقی در هر رابطه‌ای در جامعهٔ ایک رسوخ می‌کند. مثلاً سالمندان را گرسنه رها می‌کنند و کودکان سه‌ساله توسط والدین خود طرد می‌شوند. چون سالمندان و کودکان شریک غذای کمیاب آنها به‌شمار می‌روند.

یکی از شیوه‌های تعبیر زندگی در بین اهالی ایک این است‌که اخلاق را در آن به‌طور نسبی قابل تأیید ببینیم، یعنی بپذیریم که ایک جامعه‌ای است با ارزش‌های به شدت متفاوت از ارزش‌هایی که ما با آن‌ها آشنایی داریم (برای مثال، همتای واژهٔ «خوب» ما، در جامعهٔ ایک واژهٔ «شکم پر» است).(۳۳) به هرروی، منش به راستی افراطی ایک از دید چنین تعبیری، مخفی می‌ماند: منشی که دیگر بخشی از آنچه را که لازمه کنش انسانی است، یعنی وجود نوعی سوگیری بینافردی - زمینه‌ای در افراد، دارا نمی‌باشد.(۳۴) به‌نظر می‌رسد دست‌کم به‌طور ضمنی، ترنبول نیز به چنین نتیجه‌ای رسیده باشد، زیرا مطرح می‌کند که با مسأله ایک چه باید کرد؟ در حالی‌که طرح این نکته از سوی یک مردم‌شناس پرتجربه که ملاحظهٔ جامعه‌ای سخت متفاوت، برایش تجربه‌ای کاملاً آشناست، جای تعجب دارد. او به حکم ضرورت جراحی اجتماعی را توصیه می‌کند که یادآور پیشنهاد افلاطون[1] در جمهوری[2] است. کودکان و سالمندانی که مشابهت‌هایی با همدیگر دارند، باید به‌زور در گروه‌های کوچک و دور از

1. Plato. 2. The Republic.

هم، جمع‌آوری شده و برای اسکان مجدد به سایر قبیله‌ها برده شوند. این گروه‌ها باید کوچک و دور از هم باشند، تا الگوی رفتار ایک، بدون آلوده‌کردن جوامع میزبان، مرده و از میان برود.(۳۵) هرچند که اهالی ایک در نهایت خود مسئول آفرینش شرایط فروپاشی خود به‌شمار نمی‌روند، رفتار آنان مانند همان فرو برندهٔ سوزن است و در مقوله‌ای جای می‌گیرد که گاه به نظر می‌رسد پا را از محدوده‌های خرد، به معنایی که در کنش انسانی به‌کار بسته می‌شود، فراتر می‌گذارد.

اگر بحث‌هایی که گذشت درست باشند، فکرکردن دربارهٔ دوانگیزهٔ اساسی که لازمهٔ کنش انسانی هستند، معنی پیدا می‌کند. بنابراین، وقتی رفتار فرد نشانی از هیچ‌یک از انگیزه‌ها یا یکی از آنها را بروز نمی‌دهد، ما در خردمندانه بودن آن شک می‌کنیم. بدین معنا که پیوستگی آن را با اساسی‌ترین مفاهیمی که موجود انسانی را می‌سازد، زیر سئوال می‌بریم. البته عقلانیّت کنش‌های خاصی که در هر یک از این مقوله‌بندی‌های ارزشی قرار می‌گیرند نیز می‌تواند زیر سئوال برده شود. این همان جایی است که فایده بخشی ایجاد تمایز بین عقلانیّت راهبردی و عقلانیّت زمینه‌ای خود را نشان می‌دهد. در رابطه با انگیزش خویش‌کامی، معیار مناسب عقلانیّت راهبردی یا وسیله‌ها ـ هدف‌ها است. به هر روی، در رابطه با انگیزش اجتماعی، هر دو معیار راهبردی و زمینه‌ای ممکن است مناسب باشند. البته، معیار راهبردی می‌تواند برای ارزیابی این که کنش مشخصی در رسیدن به بعضی هدف‌ها که صرفاً در راستای منافع شخصی نیست، تا چه اندازه مؤثر است، به‌کار رود. با این همه، این پایداری وسیله‌ها ـ هدف‌ها به خودی خود در ایجاد تمایز مکفی بین عقلانی غیرعقلانی، در مواردی که انگیزش اجتماعی وجود دارد، معیاری ناکافی است. به‌عنوان مثال، این عدم کفایت می‌تواند در این

واقعیت دیده شود که نوع دوست راهبردی ـ عقلانی، همانند همتای خویش‌کام راهبردی ـ عقلانی‌اش، اغلب می‌داند که مشارکت در تلاش جمعی به هنگامی که خیرهای مشترک وجود دارند، عقلانی نیست.(۳۶) اگر چنین است، پس فرد هنوز هم لازم می‌بیند که اکثر کنش‌های تعاونی را به مثابهٔ غیرعقلانی یا فاقد عقلانیّت مقوله‌بندی کند. فقط با رده‌بندی دوبارهٔ معیار زمینه‌ای است که از این گونه مقوله‌بندی ادراکی نامناسب، می‌توان حذر کرد. اکنون در چارچوبی زمینه‌ای ـ عقلانی، کنش‌های مشارکتی مانند رأی دادن را می‌توان به مثابهٔ ابراز انگیزش اجتماعی در رابطه با مجموعه‌ای از هنجارهای معتبر مردم‌سالارانه بینافردی درک کرد. به عبارت دیگر رأی دادن یک شیوهٔ مناسب اجتماعی **مواجهه** با توقع‌هایی است که با نقش شهروند جامعهٔ سیاسی مردم‌سالارانه مترادف است و بدان‌وسیله فرد **تعهد** خود را نسبت به ارزش‌های مشترکی که این جامعهٔ سیاسی بر آنها استوار شده، **ابراز** می‌دارد.

اندیشیدن به مفاهیم تحرّک اجتماعی و عقلانیت زمینه‌ای، حرکتی اساسی در راهی است که مفهوم‌بندی کنش را شامل می‌شود. مدل یا چارچوب مفهومی، دیگر به‌طور یک‌جانبه **غرضمند** و نتیجه‌گرا نیست، بلکه تا حدی **قراردادی** یا **معطوف به هنجار** است. در این مدل، کنش ساختاری غرضمند دارد، اما فقط به این معنی که کنشگر غرض می‌ورزد، چیزی را **تبیین** می‌کند که **کنش او را با ساختار هنجارها منطبق می‌سازد.**

اندیشهٔ عقلانیّت زمینه‌ای، دست‌کم در میان اغلب فلاسفه انگلو ـ آمریکایی سخت با کار پتروینچ[1] مربوط است. برای منظورهای کنونی،

1. Peter Winch.

بحث اساسی وی می‌تواند در این اظهار نظر جمع‌بندی شود که معنی و عقلانیّت کنش از فهم نقش آن در رابطه با چیره شدن هنجارها و باورهای شکلی از زندگی که بخشی از آن است، حاصل می‌شود.(۳۷) کار وینچ مورد بحث و انتقاد فراوان بوده.(۳۸) می‌خواهم اظهار نظرهای قوی او را دربارهٔ فقط سرشت تفسیری نظریه اجتماعی کنار بگذارم و روی اندیشهٔ عقلانیّت زمینه‌ای به‌عنوان ابزاری برای فهم و ارزیابی پدیده‌های اجتماعی و سیاسی متمرکز شوم. با این برداشت عقلانیّت زمینه‌ای مکمل ضروری عقلانیّت راهبردی است، زیرا که عقلانیّت راهبردی به‌طور مکفی نمی‌تواند نقش کنش را که صرفاً با نفع شخصی برانگیخته نشده، بلکه تا حدی عقلانی هم به‌نظر می‌رسد، به‌حساب آورد. از زاویهٔ نگرشی زمینه‌ای- عقلانی، کنشی مانند رأی دادن هنگامی می‌تواند عقلانی یا غیرعقلانی داوری شود که هنجارهای معروف شهروندی مردم‌سالارانه را بفهمیم.(۳۹)

یکی از هدف‌های ضمنی تحلیل وینچ برانگیختن حساسیت ما در مورد خطر داوری‌های تند دربارهٔ غیرعقلانی بودن یا فقدان عقلانیّت در کنش‌ها و باورهای ناآشنا است.(۴۰) این مسأله اغلب خود را در داوری‌های غربی دربارهٔ هم جوامع ابتدایی و هم جوامع معاصر غیرغربی، نشان می‌دهد. وینچ بحث می‌کند که ارزیابی ما از عقلانی یا غیرعقلانی بودن کنش‌ها و باورهای چنین جوامعی، در صورتی که بخش‌های ضروری معیارهای این ارزیابی‌ها را در زمینه‌ای که شکل گرفته‌اند و این کنش‌ها و باورها در دل آن جای دارند، به‌ویژه هنجارهای اجتماعی و جهان‌بینی غالب، نفهمیم درست نخواهد بود. گاهی نظر وینچ بدین‌سان تعبیر شده که می‌گوید جوامع یا شکل‌های زندگی متفاوت، دارای معیارهای عقلانیّت کاملاً مستقلی برای خود هستند. اگر نظر وینچ

این است و بعضی از نقطه نظرهای اولیهٔ وی دربارهٔ این موضوع، تفسیر حاضر را تأیید می‌کنند، پس در خور انتقاد تندی است که آماج آن بوده.(۴۱) به هر روی اگر بحث حاضر شکل زیر را به خود گرفته، به دلیل شیوه‌ای است که وینچ در مطرح‌کردن نکته نظرهای خود به‌کار بسته. در واقع برخی از معیارهای جهانشمول عقلانیّت وجود دارند که برای کنش‌ها شامل چیزهایی گذرا می‌شوند. با این همه چنین معیارهایی به خودی خود برای برگزیدن اینکه در جامعهٔ معینی کدام کنش در شرایطی خاص کنش استوار یا عقلانی **به‌شمار می‌آید**، کافی نیستند. بنابراین، او می‌گوید ما نیازمند شناخت خاص بیشتری دربارهٔ هنجارهایی هستیم که [افراد] در زندگی خود بدانها دست می‌یازند.(۴۲) در این‌صورت بحث زمینه‌گراها چارچوب مفیدی برای اجتناب از داوری‌های قوم مدارانهٔ نادرست در مورد غیرعقلانی بودن کنش‌ها و نهادهای جوامع غیرغربی عرضه می‌دارد. همچنین این حس یا برداشت ادراکی ما که شهروند سیستم سیاسی مردم‌سالارانه (که از نظر او دست‌کم تا اندازه‌ای درست است) به شیوه‌هایی عمل کند که از آن نگهبانی کند، معنیٰ می‌یابد.

گرچه اتخاذ چارچوب زمینه‌گرا به‌عنوان مکملی برای چارچوب راهبردی می‌تواند مقداری درون‌بینی برای مسایلی که ذکر شد فراهم آورد، با این همه برای نظریه‌پردازان اجتماعی و فلاسفهٔ سیاسی پاره‌ای محدودیت‌ها و عوارض مزاحم نیز به همراه می‌آورد، در چنین وضعی آنان دست‌کم می‌خواهند تا حدی به مفاهیم قدرت، ایدئولوژی و دگرگونی اجتماعی بپردازند و در ضمن نوعی سوگیری اخلاقی جهانشمول حیات سیاسی را حفظ کنند.

در مقایسه با چارچوب کاربردی، چارچوب زمینه‌گرا، رویهٔ رضایتبخش‌تری برای درک ساحت وفاقی و منسجم جامعه برایمان فراهم

می‌کند. به‌ویژه که دست‌کم راهی هر چند ناهموار برای فهم این مطلب را فراهم می‌آورد که چگونه ساختارهای نمادی حیات اجتماعی را باز تولید می‌کند و به نوبهٔ خود این حیات چگونه حیات فردی را معنی‌دار می‌سازد و از نظر فردی چنان اعتباری به آن می‌دهد که قابل فرو کاستن به ملاحظات راهبردی نیست. با این همه، مزایای نگرش زمینه‌گرا در این مورد، بهای راستین به‌دست آورده، چون در این نگرش، پدیده‌های تضاد و قدرت نسبتاً مبهم شده‌اند. اساساً راهی باقی نمی‌گذارد که طی آن پرسیده شود ساختار هنجاری معین به نفع کیست. این مسأله به یکی از پدیده‌های به نحو مکفی فراگیر ایدئولوژی مربوط است. نگرش زمینه‌گرا راه مکفی‌تری برای مفهوم‌کردن آن ساحتی که ایدئولوژی خود را به نمایش می‌گذارد (باورها و هنجارهای جمعی) به‌دست می‌دهد. یعنی فهم عملکرد آن ساحت در دادن معنای اجتماعی به زندگی فردی. به هر روی، این مزیت ذاتی که نگرش زمینه‌گرا نسبت به نگرش راهبردی دارد، نمی‌تواند عمده شود، چون که زمینه‌گرا نمی‌تواند باورها و هنجارهای جمعی را به مفهوم قدرت و سوء تفاهم منظم تسری دهد.(۴۳)

اشکال دیگر زمینه‌ای که اغلب طرف توجه واقع شده عبارت است از ناتوانی در تهیهٔ چارچوب مفهومی کافی که طی آن روانه‌های تغییر اجتماعی بتواند مورد تفهیم قرار گیرد. با اینکه مدل زمینه‌ای، همان‌طور که به نظر وینچ می‌آمد، شاید بتواند در فهم انواعی از تغییر در راستای برداشت‌های ویتگنشتاین[1] دربارهٔ «ادامه دادن همان راه» در شرایط تازه کافی باشد، ولی برای فهم راه‌های گونه‌گونی که طی آنها هنجارها، مثلاً در برخورد با منافع متضاد یا با تغییرات منظم ساختارهای اجتماعی فرو

1. Wittgenstein.

می‌شکنند، به زحمت کافی به نظر می‌رسد.(۴۴)

البته نگرش راهبردی ـ عقلانی می‌تواند انواعی از تغییر اجتماعی به مفهوم جابه‌جایی مجموعه‌های قدرت و منافع (هرچند همان‌طور که در فصل چهارم خواهیم دید، مفهوم‌بندی آن از قدرت ناکافی است) را فراهم آورد.(۴۵) با این همه اگر مرکز توجه را از تغییرهای خاص به پرسش‌های گسترده‌تری مانند جهت تغییر و معنای آن منتقل کنیم، دیگر چندان آشکار نخواهد بود که نگرش راهبردی ـ عقلانی کدام سوگیری را عرضه می‌دارد. مخصوصاً و دقیقاً کدام ویژگی را به پدیدهٔ نوین توسعه منظم عقلانیّت راهبردی در بخش‌های وسیع‌تر و هر چه وسیع‌تر حیات اجتماعی که به‌طور فزاینده‌ای کنش معطوف به هنجار را جایگزین کنش معطوف به نفع شخصی می‌سازد، می‌دهد؟ نظریه پردازان گزینش عقلانی تمایل دارند این پرسش را مستقیم مطرح کنند و در صورت زیر فشار قرار گرفتن احتمالاً می‌توانند بحث کنند که با فرضیات خود ناچار به اتخاذ موضع خاصی نیستند. با این همه، به نظر می‌رسد موضعی که اکثر نظریه‌پردازان گزینش عقلانی، دست‌کم به‌طور ضمنی پای‌بندش شده‌اند، موضعی است که توسعهٔ منظم عقلانیّت راهبردی را مانند روانهٔ سودمندی که زمینهٔ ادراکی و اجتماعی لازم برای حصول میزان هر چه بیشتری از رفاه و آزادی فردی را فراهم می‌آورد و در دولت مردم‌سالارانهٔ نوین به میوه می‌نشیند.(۴۶) به هر حال، این تعبیر از عقلانی‌کردن اجتماعی یکسونگری منظمی دارد، تا جایی‌که به‌نظر می‌رسد از نظر مفهوم در برابر احتمال دیدن جنبهٔ منفی نوسازی، حتی نابینا است. یعنی اینکه، هرگاه فردی بخواهد در پرتو مسأله و بری فقدان معنی «که توسط نوسازی غربی پدید می‌آید بررسی کند، نگرش راهبردی به تنهایی برای برآورد این منظور کافی نیست، زیرا نمی‌تواند عملکرد معنی دادن

ساختارهای هنجاری سنتی را مفهوم بندی کند.»

با توجه به اثرهای هنجاری عقلانیّت زمینه‌ای، مهمترین مسأله‌ای که پیدا می‌شود عبارت است از انکار آشکار نگرش وجدانی جهانشمول، به‌ویژه در موردی که خرد و عدالت را پیوند می‌دهد. این امر از این واقعیت ناشی می‌شود که در برداشت زمینه‌گرا، آوردن دلایل برای توجیه یک کنش یا نهاد، فعالیّتی است که با ایجاد ارتباطات میان کنش و نهاد و زمینهٔ اجتماعی باورها و هنجارها را می‌فرساید. توسل به اصول جهانشمول به جای هنجارهای سنتی دارای هیچ قدرت خاص یا بیشتر از آن عقلانیّت وجدانی نیست. بدان‌رو چنین توسلی معنای عقلانیّت وجدانی عملی خاص جهانشمول را ممتاز نمی‌کند. به عبارت دیگر، نیازهایی که اعمال ما با آنها منطبق می‌شوند مثلاً با اصل جهانشمول شدن و احترام گذاشتن به همه به‌عنوان افرادی آزاد و برابر، دارای قدرتی توجیهی در داوری کردارها است که از هیچ چارچوب هنجاری دیگری متفاوت نیست.

این واقعیت که جوامع غربی تمایل دارند موقعیت ممتازی برای عقلانی‌کردن کنش در رابطه با اصول جهانشمول شدنی انتزاعی دست و پا کنند، باید به همان سادگی ایجاد سلسله مراتب برای انواع توجیه هنجاری تشریح شود. به عبارت دیگر، دست‌یازی به نوعی از اصول وجدانی که به تازگی جا می‌افتد، بایستی به مثابهٔ فعالیّت فرهنگی خاصّی مورد تفکر قرار گیرد که نیروی آن در نهایت به این واقعیت بستگی دارد که سایرین هم در آنچه فرد ممکن است، ساختارهای هنجاری ژرف وجدانی و سیاسی غربی بنامد، شریکند. حاصل این رشته از بحث، این است‌که آنچه در قلمرو وجدانی، عقلانی شمرده می‌شود کاملاً وابسته به تمامی هنجارهای وجدانی خواهد بود که در فرهنگ معینی بر سر قدرت هستند.

در جمع‌بندی می‌توان گفت، نگرش زمینه‌گرا که مکمل تبیینی لازم برای نگرش راهبردی را عرضه می‌دارد، خود نیز نگرشی است که به نظر می‌رسد امکان ایجاد نوع خاصّی از داعیهٔ عدالت، یعنی عدالت جهانی را کنار می‌زند.(۴۷)

۳. جهانشمولی، عدالت و عقلانیّت

چه با بحث زمینه‌گرا و چه با سایر بحث‌های مربوطه، به‌طور فزاینده‌ای روشن می‌شود که اخیراً جهانشمولی در وجدان و فلسفهٔ سیاسی، در پیداکردن شکل رضایتبخشی از دفاع از خود، مشکلات عمده‌ای را تجربه می‌کند.(۴۸) در بسیاری از بخش‌های وجدانی، رهاکردن جهانشمولی کاملاً بجا بوده و نشانهٔ سالمی از افول قوم‌مداری غربی است. با این همه، در بخش خاصّی از وجدان که به گونه‌ای مرکزی به سیاست ـ عدالت ـ مربوط می‌شود، چنین تسویه‌ای دست‌کم تا اندازه‌ای حل ناشدنی‌تر است. این بدان علت است که «داعیه‌های عدالت همواره نمونه‌های برتر داعیه‌های وجدانی بوده‌اند که می‌بایست توسط خرد، به همان گونه که در طبیعت چیزها بنیان گرفته، نه اساساً گونه‌گون و نه عَرَضی هر نوع نظام اجتماعی، شناسایی شوند».(۴۹) به یقین چنین تقاعدی پشت سر *نظریهٔ عدالت* راولز[1] قرار دارد.(۵۰) با این همه، حتّی راولز ناچار گشته از پشتیبانی از داعیه‌های قوی جهانشمولی در کتاب خود دست بردارد و اکنون بحث می‌کند که نظریهٔ عدالت فقط به‌طور مستقیم در «جامعهٔ مردم‌سالار تحت شرایط و اوضاعی نوین» معتبر است. به عبارت دیگر ترغیب کنندگی بحث‌های او تنها جایی را شامل می‌شود که

1. Rawls.

ساختار هنجاری ژرف آگاهی نوین غربی وجود دارد.(۵۱)

اگر جهانشمولی در پیداکردن چارچوبی که بشود با آن به‌طور مکفی از رابطهٔ بین خرد و عدالت دفاع کرد، مشکل داشته باشد، زمینه‌گرایی ما را دقیقاً در کجای این مسأله رها می‌کند؟ در اینجا جالب است به آنچه که زمینه‌گرای برجسته ریچارد رورتی[1]، در رویارویی با مسأله دفاع از ترجیح خود در مورد یکی از دو موضع وجدانی - سیاسی متفاوت که با نگرش زمینه‌گرا هر دو یکسان می‌نمایند به ناچار پذیرفته، اشاره کنیم. رورتی بازی زبان وجدانی - سیاسی ویلیام جیمز[2] یا جان دیویی[3] را بر بازی نیچه یا فوکو ترجیح می‌دهد، چون جیمز و دیویی تا اندازه‌ای خواستار اجتماع انسانی و امید بستن بر همبستگی هستند. در حالی‌که به نظر می‌رسد نیچه و فوکو براساس «غیرانساندوستی» باقی مانده‌اند (من علاقه‌ای به توصیف اعتبار این موضع فوکو - نیچه ندارم). رورتی می‌پذیرد که توجیه این ترجیح شامل «بحث تمام عیار» دربارهٔ «وجدان عمومی» علاقه به عدالت است.(۵۲) رورتی به یقین در این مورد حق دارد، اما مسأله این است‌که: برداشت نگرش کامل زمینه‌گرا از عدالت چیست؟ خوشبختانه درست چنین برداشتی اخیراً توسط مایکل والزر[4] عرضه شده.(۵۳) بیشتر آنچه والزر می‌گوید از روی ناچاری است، اما در مقدمه و نتیجه‌گیری آن، پذیرش غریبی وجود دارد که نشان می‌دهد موضع او در کل مبتنی بر از دست ندادن حداقلی از دیدگاه جهانشمولی است. وی می‌پذیرد که «بنا به منظورهای این کتاب **شناسایی** ما از همدیگر به مثابهٔ موجودات انسانی» باید صورت پذیرد. ما می‌دانیم، یا باید بدانیم که با یکدیگر برابر هستیم «و به جهت داشتن ویژگی‌هایمان به عنوان

1. Richard Rorty. 2. William James. 3. John Dewey.
4. Michael Walzer.

موجودات فرهنگ‌ساز [که] دنیاهای معنی‌داری را ساخته و آباد می‌کنیم».(۵۴)

اکنون شخص این روی‌آوری به برابری و شناسایی بینافردی را چگونه باید بفهمد؟ والزر پاسخ منطقی به ما نمی‌دهد. در همین زمینه است که باید پاسخ منظمی برای مسأله حداقلی از دیدگاه جهانشمول را پیدا کنیم که می‌خواهم به‌کار هابرماس برگردم.

هابرماس موضع جهانشمول‌گرایی را عرضه می‌دارد که داعیه‌های بسیار قوی دارد و با این همه در تلاش است که با درون‌نگری‌های منتقدین زمینه‌گرا تطابق یابد. موضع او از مواضع دورکین[1] و کولبرگ[2] یا راولز کاملاً متمایز است: با اینکه هابرماس فکر می‌کند که می‌توانیم به‌طور مشروعی از معیارهای رویه‌ای جهانشمول برای ارزیابی درستی داعیه‌های هنجاری صحبت کنیم، فکر نمی‌کند این ادعا ممکن باشد که این معیارها به‌روشنی اصل معین یا مجموعه‌ای از اصول را برای کردار درست یا آفریدن نهادهای درست برمی‌گزینند.

هابرماس بحث می‌کند که معیارهای حداقل عدالت می‌توانند از مفاهیم کنش ارتباطی و عقلانیّت ارتباطی وی نشأت بگیرند. داعیهٔ جهانشمول‌گرا که از این تعبیر معنای وجدانی و عقلانیّت به‌وجود آمده، مجموعه سلسله بحث‌ها دربارهٔ «تضادهای کنشی»، رشد وجدانی و نوگرایی را گسترش می‌دهد؛ و این بحث‌ها در چارچوب نظریهٔ کلی جامعه انجام می‌پذیرند که به نوبهٔ خود قدرت و ایدئولوژی را هم لحاظ می‌کند.

در فصل دوم مدل ارتباطی عقلانیّت و کنش، تشریح و با مدل‌های

1. Dworkin. 2. Kohlberg.

راهبردی و زمینه‌ای مقایسه خواهد شد. همچنین خواهیم دید چگونه روی آوردن هابرماس به مدل ارتباطی، هم تداوم موضوعات مطروحه در آثار نظریه‌پردازان انتقادی اولیه در بحث‌های رایج است و هم موجد جدایی مایه‌داری از آنها.

در فصل سوم روی ارزیابی بحث هابرماس در این مورد که «اخلاق ارتباطی» می‌تواند از اندیشه‌های کنش ارتباطی و عقلانیّت نشأت بگیرد، متمرکز خواهم شد. خاصه که وی پیوسته اظهار می‌دارد «هنجارهای گفتار عقلانی» جهانشمول گرایانه، به‌طور ضمنی تابع تعامل زبانی جاری است و این واقعیت می‌تواند به‌وسیلهٔ بازسازی آنچه‌به‌طور ناگهانی تا حدی موفق بوده، اما نه آنقدر که بتواند تمامی وزنی را که هابرماس، دست‌کم در آغاز، به آن می‌دهد، بکشد. توجه غایی به داعیه‌های اخلاق ارتباطی بایستی بر دفاع از ساختارهای آگاهی **نوین** متّکی باشد.

پیش از آن که به نظریه نوگرایی هابرماس در فصل پنجم بازگردیم، به توضیح بیشتر اندیشهٔ اخلاق ارتباطی در فصل چهارم خواهم پرداخت. در اینجا تمرکز روی متمایز ساختن این اندیشه از سایر مفاهیم اخلاق پسا قراردادی، از قبیل مفاهیم راولز یا جی. ل. مک‌کی[1] است. سپس راهی را پیشنهاد می‌کنم که طی آن اشاره‌های هنجاری این اخلاق ارتباطی «حداقل» با مسأله مرکزی نظریهٔ سیاسی، یعنی تحلیل قدرت، مرتبط شود. مدل ارتباطی راه ترغیب‌کننده‌ای برای تفکر مجدّد دربارهٔ این مفهوم «ضرورتاً مجادله‌انگیز» تهیه می‌بیند.

فصل پنجم وظیفهٔ روشنگری تفسیر پیچیده‌ای از نوگرایی را که هابرماس در *نظریه کنش ارتباطی* مطرح کرده، به انجام می‌رساند.

---

1. J. L. Mac Kie.

خواهیم دید که مدل ارتباطی چگونه به هابرماس کمک می‌کند تا تفسیری از نوگرایی را به انجام برساند که مانند سایر نظریه‌پردازان انتقادی و پساختارگرایان، به او نیز مجال انتقاد از آن را بدهد و در ضمن امکان بالقوّه‌ای فراهم آورد تا عقلانیّت را هم در آن جای بدهد. بحث من این است‌که این تعبیر ممتاز به هابرماس اجازه می‌دهد نگرشی انتقادی بر روانه‌های اجتماعی نوسازی را توسعه دهد که از برخی جنبه‌ها مشابه نظر فوکو است، ولی در مورد اندیشه‌های هنجارگرایی و ذهنی‌گرایی از مشکل‌های فوکو رنج نمی‌برد. دست آخر فرضیه‌های خاصی را دربارهٔ ساختارها و روانه‌های سرمایه‌داری معاصر بیرون کشیده و مورد ارزیابی قرار می‌دهم که هابرماس با برداشت خود از نوگرایی بیرون می‌کشد. اینها برنامه پژوهش «بحث اکتشافی مثبت» هابرماس را به‌وجود می‌آورند.

فصل ششم تمامی پروژه‌ای را که هابرماس برای خود تنظیم کرده، مورد کاوش قرار می‌دهد و انتقاداتی را که با روشنگری ویژهٔ جهانشمولی مفهومی و وجدانی او به‌وجود آمده‌اند بررسی می‌کند. نخست نشان داده می‌شود که اتهام بنیادگرایی نادرست است. سپس نافذترین انتقادها را برمی‌گزینم، به‌ویژه داعیه‌هایی را که تعبیری از نوگرایی و فردیت مانند تعبیر هابرماس نمی‌تواند ساحت‌های راستین انقیاد؛ هم طبیعت درونی و هم طبیعت برونی جهان‌نوین را به‌طور مکفی درک کند. نگرش‌های بوم‌شناسان افراطی و فوکو هر دو درست مانند هم، مسایل به‌ویژه مهمی برای هابرماس مطرح می‌کنند، چون نظریهٔ انتقادی اظهار می‌دارد که همواره نسبت به انقیاد و سلطه به هر شکلی که درآید، حساس است. بررسی می‌کنم که چگونه می‌توان از دیدگاهی هابرماسی به این چالش‌ها پاسخ داد و دست آخر بحث می‌کنم که دیدگاه هابرماس قابل دفاع‌تر از سایر انتقادها است.

فصل دوم

کنش ارتباطی و عقلانیّت

در این فصل آزمون مفاهیم کنش ارتباطی و عقلانیّت ارتباطی هابرماس را آغاز می‌کنم و نشان خواهم داد که چرا هابرماس فکر می‌کند این دو؛ هم نگرشی جهانشمول‌گرایانه دربارهٔ مشروعیت هنجاری و هم هستهٔ برنامهٔ پژوهشی بدیل را به‌وجود می‌آورند. با این همه ساخته و پرداخته شدن رسمی نظریهٔ کنش ارتباطی و عقلانیّت در تفکر هابرماس تنها با «دگرگونی زبانی» که حوالی ۱۹۷۰ به‌وقوع پیوسته پدیدار می‌گردد. البته علاقهٔ او به عقلانیت از نخستین نوشته‌هایش پیدا است. بنابراین آغاز تحلیل با مرور مختصری که در مقام نخست چرا او مسأله عقلانیّت را برگزید و چرا کار آغازینش در آن مورد رضایتبخش نبود، مفید تواند بود. سپس در بخش ۲ به بررسی داعیه‌های او در این‌باره که چگونه بازسازی عقلانی توانش ارتباطی، بردباری لازم برای دریافت مفهوم کاملی از عقلانیّت، را فراهم می‌سازد، خواهم پرداخت. این مطلب ما را به بخش ۳ که در آن بحث مبسوطی دربارهٔ کنش ارتباطی انجام می‌گیرد، راهنمون خواهد شد و به دنبال آن در بخش ۴ برخی از مسایل را که مدل مزبور به‌وجود می‌آورد، بررسی خواهم کرد.

۱. انتقاد اثباتگرایی و دگرگونی زبانی

از نظر من آنچه سوسیالیسم را می‌سازد احتمال غلبه بر ساده‌سازی سرمایه‌دارانهٔ روانهٔ عقلانی‌کردن (با کاربرد اصطلاحات وبر) است. ساده‌سازی در معنای روی کار آوردن سلطهٔ رخساره‌های ادراکی ابزاری است که از آن راه هر چیز دیگر آشکارا به قلمرو غیر عقلانی کشیده می‌شود.(۱)

مسأله مرکزی دبستان فکری هابرماس این است‌که نشان دهد چگونه خردابزاری یا عقلانیت راهبردی محض، تا حدی ناکافی است و بدان‌جهت روانهٔ تاریخی عقلانی کردن وبری فزایندهٔ جهان، برای کلیهٔ امکانات بالقوهٔ نوع بشر تهدیدی به‌شمار می‌آید که خرد را وادار به تحمل مسایل اجتماعی و سیاسی و موجودیّت آنها می‌کند. اهمیّت این تهدید برای هابرماس طی دهه ۱۹۵۰ توسط *دیالکتیک روشنگری* ماکس هورکهایمر[1] و تئودور آدورنو[2] شناسانده شد. آنان بحث کردند که موقعیّت ناموزون تمدن غربی در آزاد سازی خویش از فشارهای دنیای طبیعی به وسیلهٔ توسعهٔ فزاینده علم و تکنولوژی، آن آزادی را که مارکس یا اندیشمندان روشنگری می‌دیدند به همراه نیاورد، بلکه هوشمندانه‌ترین و مؤثرترین شکل‌های سلطه را به همراه آورد.(۲) با این همه، هورکهایمر و آدورنو علی‌رغم تأکیدشان روی خرد و امکان پیدایی «جامعه‌ای عقلانی» که در آن خرد، آزادی و عدالت در پیوندی هماهنگ با همدیگر باشند، هرگز در توسعه دادن نظریهٔ یکپارچه‌ای از خرد، که در آن بتوان یک سوگیری ابزاری یا راهبردی به دنیای اجتماعی و سیاسی را به روشنی دید موفق نبوده‌اند، نظری که آشکارا نشان می‌دهد تا چه اندازه

---

1. Max Horkheimer. 2. Theodor Adorno.

این دنیای اجتماعی و سیاسی دقیقاً یک جانبه است.(۳)

تلاش‌های هابرماس برای توسعهٔ مفهوم «جامع‌تری» [Weitergehende] از خرد، در آغاز شکل انتقاد از «خود ـ فهمی اثباتگرایانه» علم را بخود گرفت.(۴) برای منظور نظرهای هابرماس، ادعاهای اثباتگرایی دربارهٔ شناخت، خرد و ارزش‌های وجدانی و سیاسی را می‌توان در سه مقوله خلاصه کرد: نخست اینکه شناخت مبتنی بر مدل گمانه‌ای ـ استقرایی، یگانه شکل شناخت راستین هم در علوم طبیعی و هم در علوم اجتماعی است؛ دوم، این شکل از شناخت فارغ از ارزش است، به این معنی که اعتبار آن متّکی بر پذیرش پیشاپیش نوعی از تعهدّات هنجاری، یا دست‌کم هرگونه مضمون وجدانی یا سیاسی نیست؛ سوم اینکه گمان می‌رود قلمرو ارزش‌ها و هنجارها خارج از «حوزهٔ بحث عقلانی» باشند. در نتیجه این سومین مقوله، اثباتگرایی همچنین تضمین کننده گونه‌ای از تفهیم سیاست‌ها است که در آن عقلانیّت فقط به‌کارآیی وسیله‌های نیل به هدف‌های فردی و جمعی مربوط می‌شود، نه خود هدف‌ها.(۵)

حملهٔ هابرماس به اثباتگرایی، قبل از هر چیز بر علیه داعیه‌ای است که اعتبار علم مستقل از هرگونه تعهد هنجاری از سوی عالم را مطرح می‌سازد. به‌ویژه، هابرماس این پرسش را پیش می‌کشد که آیا شناخت عملی به راستی «از هر قید و بند هنجاری آزاد است»؟(۶) و با توجه به این مسأله است که کارش را در جهت نظریهٔ «شناخت ـ علایق هدایتگر» یا «شناخت ـ علایق قوام‌بخش» آغاز می‌کند که با شرح کامل در *شناخت و علایق انسانی* آمده.(۷) از نظر هورکهایمر و آدورنو یکی از وظایف مبرم نظریهٔ انتقادی شرح و توصیف انجام تحقیق عملی در زمینهٔ بزرگ‌تر بازتولید سرمایه‌داری و بدین‌ترتیب در دنیای منافع اجتماعی متضاد

است.(۸) نظریه شناخت ـ علایق هدایتگر هابرماس تلاشی برای انجام این وظیفه، اما به شیوه‌ای افراطی‌تر، با قرار دادن علم در رابطه با علایق معین «از لحاظ مردم‌شناسی کاملاً جا افتاده» تمامی نوع بشر به‌مثابهٔ یک کل است.(۹) برابر این نگرش اعتبار نظریه‌های علمی نمی‌توانند از «علایق» اساسی انسان در «سلطه» بر طبیعت که بازتولید مادی انواع را ممکن می‌سازد، جدا شوند.(۱۰) در پاسخ به این «علاقهٔ فنی» است که علم جهان را به مثابهٔ پیکره‌ای از بخش‌های قابل دستکاری می‌شناسد. با این همه نوع بشر علاقهٔ جهانشمول دیگری هم دارد: «علاقهٔ عملی» آن در نگهداری سطح بینافردی که در زبان متداول موجودیّت فرهنگی فراهم می‌آید.(۱۱) در رابطه با این «علاقه» است که می‌توان از دانش به مثابهٔ فهم افراد برای چگونه نظم دادن به زندگی اجتماعی و فرهنگی‌شان سخن گفت.

پس اثباتگرایی که در باز تابانیدن علاقهٔ فنی علم را پربار می‌سازد، در تفکیک این سوگیری هنجاری از علاقهٔ عملی بشر، شکست می‌خورد. این شکست‌ها اثباتگرایی را سوی بازی نقشی مرامی در رابطه با مسأله فهم کافی رابطهٔ ترقی علمی و فنی از یک طرف و مسایلی دربارهٔ شکل مناسب و جهت حیات اجتماعی و فرهنگی از طرف دیگر هدایت می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که مسایل بعدی ماوراء حوزهٔ بحث عقلانی هستند، مگر در معنای فنی ابزاری. این فروکاستن ساحت عملی به داعیهٔ انحصاری فنی، دقیقاً پاسخ آشکاری برای این پرسش اساسی هنجاری به‌وجود می‌آورد: رابطهٔ مناسب بین علایق گونه‌گون شناخت ـ علایق هدایتگر چیست؟ در تحلیل غایی اثباتگرایی نه تنها در فراهم آوردن چارچوبی مفهومی برای فهم گسترده‌تری از عقلانی‌کردن فنی دنیا شکست می‌خورد، بلکه به‌طور ضمنی بر آن روانه صحّه می‌گذارد.(۱۲)

نظریهٔ علایق متشکلهٔ شناخت هابرماس، از جنبه‌های گونه‌گون آماج انتقادهای گسترده‌ای است.(۱۳) نافذترین آنها این است‌که طرح او حالت بنیادگرایی فلسفی به‌وجود می‌آورد. هابرماس کوشیده این مسأله را با جابه‌جاکردن مرکز توجه نظری‌اش از معرفت‌شناسی به نظریهٔ زبان و کنش، حل کند.(۱۴) با این همه این‌جا به جایی منظور اصلی کار او را تغییر نداده، منظوری که می‌خواهم توسط آن این اندیشه که معنای جهانشمولی از عقلانیت وجود دارد و در ساحت وجدانی ـ عملی به‌کار می‌رود را دوباره مطرح کنم، این معنا که وقتی به نحو شایسته توضیح داده شود، در آشکار شدن «یک جانبه بودن» عقلانیّت فنی و همچنین در حصول درک بهتری از «امکان بالقوهٔ خرد که در دل شکل‌های بازتولید اجتماعی جای گرفته» کمک خواهد کرد.(۱۵)

اکنون هابرماس این هدف را با ابزار «بازسازی عقلانی» کنش متقابل زبانی پی‌می‌گیرد. پی‌گیری این راهبرد، توسعهٔ مفاهیم برجستهٔ کنش ارتباطی و عقلانیّت وی را می‌پروراند.(۱۶) در این فصل ضمن تشریح مفاهیم یاد شده همچنین نشان خواهم داد که چرا هابرماس فکر می‌کند این مفاهیم از سایر مفاهیم برترند و مبانی نگرش جهانشمول در اخلاق و فلسفهٔ سیاسی را تشکیل می‌دهند. مسایل مربوط به پایگاه معرفت‌شناسانهٔ بازسازی‌های عقلانی، در فصل ششم مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۲. توانش ارتباطی و عقلانیّت ارتباطی

هدف هابرماس از جابه‌جا ساختن کانون توجه خود به زبان و کنش، روشن ساختن این موضوع است که چگونه کنش متقابل زبانی رایج در خودمعنایی، عقلانیّتی را می‌سازد که قابل فروکاستن به ساحت‌های

راهبردی یا زمینه‌ای نیست. ادعای وی این است‌که کنش‌های گفتاری کنشگرانی که از لحاظ ارتباطی کارآمد هستند، با سلسله‌ای از مقرّرات همنوا می‌شود که برخی از آنها معیارهای عقلانیّت ارتباطی را برقرار می‌سازند. آنچه هابرماس «بازسازی عقلانی» می‌نامد کنش رسیدن به توانشی جهانشمول یا دانش پنهان چگونه وارد شدن در سلسله‌ای از مقرّرات آشکار است که در این حالت او مقرّرات «رسمی ـ عملگرایانه» را بازسازی می‌کند.(۱۷)

چنین مقرّراتی توانی را که کنشگر برای **بیان جمله‌ها** در **گفته‌ها** به منظور «نیل به تفاهم» دارد، توضیح می‌دهد. چنانکه جی. ل. آستین[1] در تحلیل کنش‌های گفتاری نشان داده، گویندگان به هنگام گفتن چیزی، کاری هم **انجام** می‌دهند.(۱۸) کاری که آستین آن را «نیروی غیر بیانی» گفته، می‌نامد. هابرماس می‌خواهد بگوید هستهٔ **جهانشمول** بسیاری از چیزها و کارهای گونه‌گونی که گویندگان در بیان جمله‌ها انجام می‌دهند، عبارت است از قرار دادن نمادها در سیستمی از داعیه‌های اعتبار. هنگامی که گوینده‌ای خود را در راستای فهمیدن قرار می‌دهد - یعنی در کنش ارتباطی درگیر می‌شود - کنش‌های گفتاری او باید سه گونه عقلانیّت یا داعیه‌های اعتبار [Geltungsanspruche] را به‌وجود آورد: حقیقت، مشروعیت هنجاری و صداقت / درستی و او باید مسئول آنها باشد.(۱۹) تنها زمانی «توافق عقلانی انگیزشی» [Einverständnis] یا اتفاق آراء در هماهنگ‌کردن کنش‌های بعدی پیش می‌آید که گوینده‌ای بتواند شنوندگانش را متقاعد سازد که داعیه‌هایش عقلانی هستند و بدین‌سان ارزش شناخته شدن را دارند.(۲۰)

---

1. J. L. Austin.

در زمینه‌های کنش ارتباطی، کسی را خردمند می‌نامیم که نه تنها توان طرح قاطعانهٔ مطلبی را دارد، بلکه وقتی انتقاد می‌شود با ارایه مدارک مستدل پاسخگو هم هست. در ضمن پیرو هنجار جا افتاده‌ای است و می‌تواند در جواب انتقاد، هر موقعیتی را در پرتو توقعات مشروع توضیح داده، کنش خود را توجیه کند. ما حتی کسی را خردمند می‌نامیم که آرزو یا نیتی را بشناساند، احساس یا حالتی را بیان کند، رازی را حفظ کند، به کرده‌ای اعتراف کند و الی آخر. و بدین‌سان با بیرون کشیدن نتایج عملی از تجربه‌ای علنی شده، منتقدین را خاطر جمع سازد و پس از آن هم پیوسته همین رفتار را ادامه دهد.(۲۱)

در توسعهٔ توانایی گفتار و کردار، هر فرد بدان ـ چگونه مطلوب را هم برای تفکیک ساحت‌های اعتبار از همدیگر و هم برای به‌کار بستن معیارهای مناسب هر ساحت به منظور ارزیابی داعیه‌های خاص، کسب می‌کند. برای هر کنشگر خاص این بدان ـ چگونه ممکن است کم‌و بیش آگاه باشد، ولی همیشه به شیوهٔ شهودی قابل دسترسی است.(۲۲)

توسعهٔ این توانش ارتباطی به توسعهٔ خاص، اما متقابلاً مرتبط در ساحت‌های شناخت، گفتار و کردار وابسته است. هر کدام از اینها به لحاظ نظری می‌تواند به مثابهٔ یک سیستم مقرّرات بازسازی شود که کنشگری بر آن احاطه دارد. طرحی که هابرماس در نظر دارد با کار سایرین از جمله چامسکی[1] و پیاژه[2] ارتباط داشته و دارای مشکل زیر است، توانش ارتباطی در شکل احاطه بر مقرّرات برانگیزاندن و پیش کشیدن انواع

1. Chomsky. 2. Piaget.

گونه‌گون داعیه‌های اعتبار شامل موارد زیر می‌شود:

۱ـ «توانش در شناخت»: احاطه داشتن بر مقرّرات رسمی عملیات منطقی (پیاژه).

۲ـ «توانش در گفتار» [Sprachkompetenz]: احاطه داشتن بر مقرّرات زبانی در ایجاد موقعیّت‌هایی برای فهم ممکن:

الف) احاطه داشتن بر مقرّرات انشاء جملاتی با شکل دستوری شایسته (توانش زبانی چامسکی).

ب) احاطه داشتن بر مقرّرات انشاء گفته‌هایی با شکل شایسته (مقرّرات جهانشمول یا عملگرایانه رسمی).

۳ـ «توانش در کنش متقابل» یا «توانش در ایفای نقش»: احاطه داشتن بر مقرّرات مشارکت در شکل‌هایی از کنش متقابل که رفته رفته پیچیده‌تر می‌شوند.(۲۳)

مددرسانی عمدهٔ هابرماس در مقوله‌های ۲ ب و ۳ این طرح است. مقولهٔ ۳ در فصل سوم مورد بحث و بررسی خواهد بود. مقولهٔ ۲ ب مقرّراتی است که جمله‌ای را قادر می‌سازد یکی از مقوله‌های سه‌گانهٔ رسمی یا «عملکردهای عملگرایانهٔ جهانشمول زبان» را مطرح کند که سه داعیهٔ اعتبار را مخاطب قرار می‌دهد: «معرفی‌کردن چیزی در جهان، بیان‌کردن منظورهای گوینده و برقرار ساختن روابط مشروع بین اشخاص». فقط براساس مطرح‌کردن این عملکردهای شناختی، بیانی و کنش متقابلی است که کنش‌های گفتاری نیز می‌توانند به‌طور هم‌زمان «تمامی عملکردهای خاص را که یک گفته می‌تواند در زمینه‌های معین به خود گیرد» مطرح کنند.(۲۴) بنا به نظر هابرماس، سیستم مقرّراتی که باید موضوع‌های توانش ارتباطی را شامل شود، می‌تواند در «نظریهٔ عمومی کنش‌های گفتاری» بازسازی گردد. این نظر، برداشت یکپارچه‌ای از

توانش‌های زبان، مانند بیان‌های الوهیّتی مربوط به زمان و فضا، ضمایر شخصی و افعال کنشی را فراهم آورد که توسط گویندگان برای مطرح‌کردن سه عملکرد عمومی عملگرایانهٔ زبان به‌کار برده می‌شوند.(۲۵)

به‌عنوان تلاشی آغازین در این راستا، هابرماس مقوله‌بندی افعال کنشی را بر این اساس که چگونه به این سه عملکرد عملگرایانه و داعیه‌های اعتبار مربوط می‌شوند، مطرح می‌کند. این افعال نیروی غیربیانی تفکیک شدهٔ کنش‌های گفتاری را به‌وجود می‌آورند (انجام کاری در ضمن صحبت) که به آنها امکان می‌دهد یکی از عملکردهای عملگرایانه را مطرح کرده و بدین‌ترتیب به یکی از سه داعیه اعتبار موضوعیّت بدهند. او «کنشی»ها (برای حمایت‌کردن، پیشنهادکردن، الی آخر) که داعیهٔ حقیقت را برمی‌انگیزند؛ «تأدیبی»ها (برای وعده دادن، تجویزکردن، الی آخر) که داعیهٔ مشروعیت یا درستی هنجاری را برمی‌انگیزند؛ و دست آخر «تبیینی»ها (برای آرزوکردن، قصد کردن، الی آخر) که صمیمیت یا صداقت را برمی‌انگیزند، از همدیگر متمایز می‌سازد.(۲۶)

بدین‌سان اگر قرار باشد کنشگران بتوانند به شیوه‌ای گفته‌هایشان را به‌کار گیرند تا فهمی را که برای حفظ کنش متقابل رایج لازم است پدید آورند، باید روی تمامی مجموعه تمایزهایی که بین کنش‌ها، به‌کار بستن حالت‌های زبان و داعیه‌های اعتبار وجود دارد، اشراف داشته باشند. یا به عبارت دیگر کنش معطوف به فهم، سلسله‌ای از «اِسنادهای آرمانی شده» را از پیش فرض می‌کند. گفته‌هایی که با این اِسنادها همنوا می‌شوند «گسترهٔ گفتار به هنجار» را تشکیل می‌دهند.(۲۷) پس شخص می‌تواند بگوید که تصور هابرماس از عملگرایان رسمی، نوع خاصی از به‌کار بستن

زبان را به مثابهٔ «بنیادین» یا پارادایمی برای فهم تعیین می‌کند.(۲۸) فقط کنش‌های گفتاری که آشکارا اشراف بر مقرّرات عملگرایانهٔ رسمی را به نمایش می‌گذارند، در این مقوله جای می‌گیرند، زیرا تنها آنها گنجایی کامل حفظ کنش معطوف به فهم را دارند.

این تصور عملگرایان رسمی شامل تعداد زیادی از ادعاهای به شدت مجادله برانگیز و تمایزهای قاطع است. از دیدگاه زبان‌شناسی یا فلسفهٔ زبان، می‌توان با این پروژه در زمینه‌های گونه‌گون به مناظره پرداخت. مقوله‌بندی افعال کنشی در برابر سایر مقوله‌بندی‌های ممکن تا چه اندازه اقناع‌کننده است؟ آیا معانی بیان باید به شیوهٔ استقرایی‌تری، یعنی با رسمیّت کمتر و از لحاظ نظری هدایت شده، پی‌گیری شود؟(۲۹) بی‌تردید اینها مسایل مهمی هستند که بر هر داوری نهایی روی طرح هابرماس سایه افکنده‌اند، اما می‌خواهم مرکز توجه خود را به روی مسایلی با اهمیت فلسفی گسترده‌تر ببرم، به‌ویژه روی مسایلی که دارای بار وجدانی، سیاسی و نظریهٔ اجتماعی هستند.

انتقاد ماندگاری که از معانی بیان صوری به‌عمل آمده توجیهی است که در انتخاب برخی از اصول بیان به‌عنوان «به هنجار» و برخی دیگر به‌عنوان دومین یا اشتقاقی، صورت پذیرفته.(۳۰) کنش‌های گفتاری که داعیه‌های اعتبار را به‌وجود می‌آورند و بدین ترتیب با معیارهای به هنجار بودن همنوا می‌شوند و با روراستی نسبی، جدّی بودن و صراحت معین مشخص می‌شوند. چیزی که در این تصویر به هنجار بودن در زبان، منتقدین را ناراحت کرده این است‌که آیا «عدالت در منش تصوری و خلاقیّتی زبان به‌کار بسته می‌شود.» در چنین تصویری چه انتظاری می‌توان از برخورد با شعر، شوخی، ابهام، ایهام، طنز و نظایر آنها داشت؟(۳۱)

در نگاه اول شاید به نظر برسد چنین انتقادی مسأله‌ای پیش بکشد، اما نه با اهمیّت فلسفی گسترده‌ای که مورد اشاره قرار داده‌ام. به هر حال، این همان موردی نیست که پساساختارگرایی با موشکافی زیاد طی سال‌های اخیر نشان داده. نسبت ماوراءالطبیعهٔ غربی به نحو ماندگاری خود را با مشخص‌کردن بسیار روشن تمایزهای مقوله‌بندی شدهٔ اساسی بازسازی کرده. اما چنان‌که پساساختارگرایان اشاره می‌کنند، این تمایزها هرگز از وزن فلسفی که بر دوش آنهاست برخوردار نیستند. بنابراین دغدغه‌هایی که با مطرح‌شدن تمایزهایی چون «به هنجار/ نابه‌هنجار» ظهور می‌یابند به خاطر این است‌که این تمایزها کمتر با اقتصاد خرد سرو کار دارند، بلکه بیشتر با اقتصاد قدرت سر و کار دارند.

مشخص‌کردن گسترهٔ زبان به هنجار (معمولی) توسط هابرماس، دقیقاً چنین دغدغه‌ای را برمی‌انگیزد. امتیازدهی به‌کار برد جدّی، روراست و صریح او می‌تواند به‌عنوان منحرف‌کنندهٔ توجه ما، دقیقاً از جنبه‌هایی از زبان باشد که توان حساس‌کردن ما نسبت به ستمگری هرگونه تمایز مقوله‌بندی شده‌ای را که بر اندیشه و کنش متقابل اجتماعی ما در هر دورهٔ معین تاریخی مسلط می‌شود، در بردارد. شوخی، طنز، استعاره و تبیین زیبایی در کل چیزی است که برای ما فضای تنفس و سلاح‌های لازم در مبارزهٔ جاری برای حفظ شیوه‌ای را می‌دهد که ما خود، دیگران و دنیا را با آن می‌بینیم. و اگر شخصی برداشت فوکواز منش «انضباط» پیوسته رشد یابندهٔ حیات نوین را پی‌گیری کند، می‌تواند حتی اثرهای اخلاقی ـ سیاسی بالقوه آشکارتری از آنچه راکه در آغاز شاید به مثابهٔ مجموعه‌ای از گزینش‌های نسبتاً بی‌ضرر به نظر می‌رسد، در مورد تمایزهای مقوله‌بندی شده در فلسفهٔ زبان ببیند.(۳۲)

هابرماس در این راستا به دفاع از طرح خود می‌پردازد و دو بحث را

پیش می‌کشد. اول اینکه تمایز مقوله‌بندی شدهٔ مرکزی او اگر در زمینهٔ منظور نظر آن مورد فهم قرار گیرد «بی ضرر» است و دیگر اینکه دست‌کم آن اشکال بیانی که دارای موقعیت اشتقاقی هماهنگ هستند، در واقع زمانی به بهترین وجه فهمیده می‌شوند که به شکل بالا، یعنی در زمینهٔ منظور نظرشان درک شوند. در رابطه با بحث دوم علاوه می‌کند که مثلاً طنز، شوخی و خیالپردازی «بر استفاده از روی عمد از آشفتگی‌های مقوله‌بندی شده مبتنی است» که می‌توان آنها را «به مثابهٔ اشتباهی گرفتن مقوله‌بندی در نظر گرفت»، دقیقاً به این جهت که دارای توان متمایز ساختن سه داعیهٔ اعتبار جهانشمول «بودن / پندار، هست / باید، جوهر / نمود» و تمایزهای موجود بین آنها هستیم.(۳۳)

مسأله‌ای که بی‌درنگ در این راهبرد به چشم می‌خورد، این است‌که به نظر می‌رسد معنی را به‌طور محکم‌تری به عمد داشتن گره می‌زند، تا شاید به درستی این امر اطمینان یابد. آیا کنش‌های گفتاری تنها هنگامی که گوینده عمدی دارد، معنای طنزآلود به خود می‌گیرند؟ اگر من موقعیتی فلسفی را در مجموعه‌ای از کنش‌های گفتاری بسیار معمولی و بی‌پروا به‌کار ببرم و این نتیجه را بگیرم که: «در هر حال برای پذیرش بی‌طرفانهٔ داعیه‌های موقعیت‌های بدیل کاملاً آماده و حساس هستم» آیا این خود طنز نیست که بگویم به هیچ وجه عمدی نداشتم؟

شاید هابرماس بپذیرد که در اینجا بیش از حدّ روی عمدداشتن تأکید کرده، اما باز هم از جنبهٔ کلیدی طرح خود دفاع می‌کند، با این ادعا که کیفیت طنز در مثالی که گذشت فقط تا حدی که شنوندگان بر داعیه‌های اعتبار سیستم اشراف دارند و متوجه تمایزها می‌شوند، تشخیص داده می‌شود. علاوه براین، دقیقاً از این‌جا است که از اتهام «خطاهای منظم» در کار ایجاد ارتباط گوینده را، می‌توان ترازبندی کرد.(۳۴)

همان‌طور که اشاره کرده‌ام، هابرماس از تمامی طرح مقوله‌بندی خود با ارجاع به منظور غایی آن دفاع می‌کند. هر چند که وی گاهی عبارتی مانند «منظور ذاتی کلام انسان» را به‌کار می‌برد که مشخصاً دلالت‌های ضمنی بنیانگذارانه‌ای دارد. با این همه، هرگز به‌طور کاملاً آشکار نمی‌پذیرد که به انواع خاصی از کاربرد زبان امتیاز می‌دهد، صرفاً برای اینکه روشن کند زبان معمولی چگونه ممکن است نقش هماهنگ‌کننده مشخص خود در کنش متقابل انسانی را ایفا کند.(۳۵) از این نقطه نظر هابرماس می‌گوید گزینشگری او بی‌ضرر است، چون آن شکل‌های بیانی، چه شفاهی و چه غیرشفاهی که تا این حدّ برای خلاقیّت انسان ضروری به نظر می‌رسند ـ خیالپردازی، شعر، موسیقی، نقاشی و جز آن ـ «به مثابهٔ یک قانون بر عملکردهای کنش هماهنگ کنندگی چیره نمی‌شوند».(۳۶)

اما در مورد شکل‌های دیگر زبان، مانند نیایش یا کاربرد مقدس زبان که گرچه بر طرح اعتبار تفکیک شده مبتنی نیستند، ولی به نظر می‌رسند به نحو مستقیم‌تری با عمل هماهنگی درگیر باشند، چطور؟ هابرماس مدعی است که این مقوله‌بندی باید «با واژه‌های توسعه‌ای ـ منطقی» یعنی به‌عنوان شیوهٔ کاربرد هنوز ـ به‌طور ـ کامل ـ تفکیک نشدهٔ زبان، توضیح داده شود. و در *نظریهٔ کنش ارتباطی* پیش طرحی از توسعه‌ای ـ منطقی را مطرح می‌کند که برای در خور ستایش‌کردن این ادعا ضروری به نظر می‌رسد.(۳۷) و با این همه همان‌طور که منتقدین خاطر نشان ساخته‌اند، برخورد هابرماس با نیایش و اسطوره در جوامع بدوی، دست‌کم روی همین ادعای محکمی که او می‌خواهد دربارهٔ موقع ممتاز نوگرایی مطرح سازد، بسیار موجز و آشکارا صوری است، تا اقناع‌کننده.(۳۸)

با این همه در نگاه اول به نظر می‌رسد این حکم او در مورد شکل‌های خالص‌تر زیبایی شناسانهٔ بیان کاملاً درست است. شخص

معمولاً فکر نمی‌کند که آنها مستقیماً در هماهنگ‌کردن کنش درگیر باشند. این که چنین تأملی از کار پساساختارگرایان ظاهر می‌شود یا از کار آدورنو جای کنکاش دارد، هر چند که ممکن است بیان زیبایی شناسانه مستقیماً کنش را هماهنگ نسازد، ولی (دست‌کم به‌طور بالقوه) در جوهر خود روی قدرت فرسایش برخی از انواع هماهنگ‌کردن کنش تأثیر دارد.

اکنون هابرماس دقیقاً این درون‌بینی را دربارهٔ «آراستن انفرادی قدرت [زیبایی شناسانهٔ بیان] برای بازکردن چشمان ما بر آنچه به نظر می‌رسد آشناست و بر افشای، مجدد واقعیتی آشکارا آشنا» می‌پذیرد.(۳۹) در واقع، او با امیدواری هر چند اندک به اثر نسخه‌های خود روی بیماری‌های نوگرایی (همان‌طور که در فصل ششم خواهیم دید) اشاره می‌کند. اما پذیرش این درون‌بینی از نظر وی، وصله پینه‌کردن تحلیل او از زبان را دربرنمی‌گیرد. با پیش‌بینی بحث من در فصول بعدی می‌توان موضع هابرماس را در اینجا به شرح زیر معرفی کرد. توان بیان زیبایی شناسانه‌ای که تأثیر تندو تیز افشای جهان را بر اندیشه و کنش داشته باشد، متکی بر این است که گسترهٔ زیبایی‌شناسی نوعی خودمختاری نسبی در دنیای نوین به‌دست آورده باشد. اینجا خودمختاری این معنی را می‌دهد که اعتبار کار هنری در جهان نوین با واژه‌های متفاوتی از اعتبار ادعایی دربارهٔ مشروعیت هنجاری یا حقیقت یک قضیه از پیش تعیین شده، ارزیابی می‌شود. علاوه بر این، این تفکیک سه لایه در جوامع نوین نهادی شده، جوامعی که در آنها «گستره‌های ارزش فرهنگی» علم و تکنولوژی، وجدان و قانون پساقراردادی و هنر نوین و انتقاد از هنر از یکدیگر جدا شده‌اند.(۴۰) در غایت، تمامی این گنجایی برای تفکیک با آنچه ما را از پیشانوین‌ها متمایز می‌سازد قابل ردیابی است: «جهان زندگی عقلانی شدهٔ» ما که از نظر اجتماعی سیستم

داعیه‌های اعتبار تفکیک یافته را، به شیوه‌ای که در جامعهٔ پیشانوین قابل دسترسی نیست، برای ما قابل دسترسی می‌سازد. معنای تمامی اینها، دست‌کم از دید هابرماس این است‌که مقوله‌بندی کاربرد زبان او موجه است، چون نقش مرتبط به کنش بیان زیبایی شناسانه را فقط پس از پذیرفتن درستی مقوله‌بندی که با آن شروع می‌کنیم، می‌توان توضیح داد.

با اینکه نظر کلی که هابرماس در زمینه و گسترهٔ زیبایی شناسانه می‌دهد نکتهٔ بسیار خوبی است، اما چندان روشن نیست که تمامی آن نظریه با مقوله‌بندی کنش‌های گفتاری وی به راحت جا بیفتد. این نکته زمانی دیده می‌شود که شخص داعیه‌های اعتبار را با گستره‌های ارزش فرهنگی در جوامع نوین متقابلاً مرتبط سازد، چنان که به نظر می‌رسد هابرماس؛ داعیهٔ حقیقت / علم و تکنولوژی نوین؛ داعیهٔ مشروعیت هنجاری / قانون و وجدان پساقراردادی، و داعیهٔ درستی یا صحت / هنر و نقد هنر را پیشنهاد می‌کند. اگر شخصی بگوید که داعیهٔ درستی یا صحت در اصل در ارتباط با این که آیا گفتاری به درستی مقصود یا احساسات یک کنشگر را بیان می‌دارد یا نه قابل توضیح است، می‌شود دید که در اینجا هنر براساس همان مدل فهمیده می‌شود: مانند اینکه شخص خویشتن را بیان می‌دارد که اعتبار آن، پیرامون پرسش‌هایی نظیر این می‌چرخد که آیا به درستی ماهیّت درونی شخص را معرفی می‌کند یا نه؟

به هر حال، به‌کار بستن چنین مدلی از دیدگاه هنر معنای نسبتاً محدودی از اعتبار یا «حقیقت» را به‌دست می‌دهد. این مدل باید صرفاً در رابطه با نویسنده یا آفریننده‌اش مورد ارزیابی قرار گیرد. در واقع هابرماس موافق است که این مدل در ارتباط کلی با هنر کافی نیست.(۴۱) چون این مدل احتمال فهم و بیان زیبایی شناسانهٔ درک «افشای جهان»

[Welterchliessenden] را که در بالا اشاره شد مشکل می‌سازد، مگر در معنای باریک بازکردن دنیای درونی مؤلف برای همگان. بنابراین هابرماس از این افشای بالقوهٔ جهان تعبیر دیگری به‌عمل می‌آورد که در فصل ششم به آن خواهم پرداخت. در اینجا مهم توجه به این نکته است که مقوله‌بندی اساسی داعیه‌های اعتبار و کنش‌های گفتاری، پرتو چندانی بر تعبیر جدید نمی‌تابانند.

مفید است به بحث قبلی برگردیم و باز بپرسیم چرا در پرتو دشواری‌ها اظهار نظر کرده‌ام که هابرماس فکر می‌کند چسبیدن به مقوله‌بندی گفتاری اساسی وی این همه مهم است. علت اساسی، همان‌طور که در بالا گفتم این است که وی برای کنش‌ها، کاربردی همانند کنش‌های به هنجار، نقش مستقیم هماهنگ‌کنندگی را طرح و تصویر می‌کند که بیان زیبایی شناسانه نمی‌کند (چه کاربرد موهوم ـ افسانه‌ای ـ زبان و چه شکل‌های غیرشفاهی بیان). برآورد دقیق‌تری از آنچه هابرماس منظور نظر دارد، زمینهٔ بحث من دربارهٔ «کنش ارتباطی» در بخش بعدی را فراهم خواهد ساخت.

برای جلب توجه به نقش زبان در هماهنگ‌کردن کنش، هابرماس اشاره می‌کند که آنچه بر تلاش‌های مقوله‌بندی وی جان می‌بخشد، مشکل نظریه‌سازی در علوم اجتماعی است.(۴۲) به بیان ساده‌تر او می‌پرسد که زبان معمولی دقیقاً چه کمکی به هماهنگ ساختن کنش می‌کند که برای حیات اجتماعی این همه ضرورت دارد؟

این جهت‌گیری، زمانی کاملاً آشکار می‌شود که هابرماس وارد مباحثهٔ جان‌سیرل[1] و ژاک دریدا[2] می‌شود. موضوع این است‌که دریدا به

1. John Searle. 2. Jacques Derrida.

سنت آستینیان[1] که پیوسته بین به هنجار / نابه‌هنجار، جدّی / غیر جدّی یا کاربرد افسانه‌ای زبان تمایز قایل می‌شوند، حمله می‌کند. البته هابرماس تشخیص می‌دهد که چنین حمله‌ای گریبانگیر کار خود وی هم می‌شود و می‌کوشد توجیهی برای به‌کار بستن تمایزهایی از این قبیل را فراهم آورد.

آنچه به سرشت کار آستینیان مربوط می‌شود و چیزی که آنرا با کار هابرماس مربوط می‌سازد کشف این است‌که «ساز و کار کنش هماهنگ‌کننده‌ای در نیروی الزام‌آور غیربیانی [Bindungskraft] گفتار زبانشناسانه» وجود دارد. برای اینکه چنین نیروی الزام‌آوری در اعمال روزمره به‌کار بسته شود، باید گفتار در قید و بند محدودیت‌های معینی درآید که مثلاً در گفتار افسانه‌ای به‌کار بسته نمی‌شوند. این محدودیّت‌ها که کنش‌های غیربیانی در قالب آنها، نیروی کنش هماهنگ‌کننده‌ای را توسعه داده و پیامدهای مربوط به کنش را آزاد می‌سازند، گسترهٔ گفتار به هنجار را تعریف می‌کنند.(۴۳)

از نظر آستینیان این محدودیت‌ها شکل شرایط قراردادی به خود می‌گیرند تا کنش‌های گفتاری پیروز می‌شوند. به هرروی از دید یک شالوده شکن این‌گونه شرایط قراردادی به طور پایان‌ناپذیری دارای زمینهٔ باز هستند، واقعیتی به این معنی که گسترهٔ به‌هنجار گفتار هرگز نمی‌تواند به نحو آشکار طرح و تصویر گردد. هابرماس می‌گوید موضع خود وی، به روی این مسأله باز نیست، چون از نظر او شرایط مربوطه قراردادی نیستند، بلکه «اِسنادهای آرمانی شده‌ای» هستند که حتی «کنش‌های گفتاری را که از لحاظ نهادی نامحدودند» مشخص می‌سازند. و این آرمانی‌کردن‌های مشترک، خودبخشی از ساختار اساسی جهان زندگی

1. Austinian.

عقلانی شده است؛ بدین‌ترتیب بر سر قدرت بودنشان، چیزی نیست که به تمامی از مقاصد یک نفر ناشی شده باشد.(۴۴) به علت انتظارات متقابل کنشگران از یکدیگر است که اگر به کشمکش فراخوانده شوند، می‌توانند از ادعاهای خاصی که به‌عمل می‌آورند دفاع کنند تا به نوبه خود «نیروی الزام‌آور» برای هماهنگ‌کردن کنش را به‌وجود آورد. اما در گفتار افسانه‌ای این سیستم داعیه‌های اعتبار که توسط کنش‌هایی غیربیانی وارد عمل می‌شوند، دست‌کم تا اندازه‌ای (در بخش‌هایی) مسکوت گذارده می‌شود.

> این خنثی سازی فشار بار تصمیم کنش ارتباطی روزمره را از دوش نیروی الزام‌آور کنش‌های غیربیانی خلع قدرت شده، برمی‌گیرد. گسترهٔ معمولی گفتار را معوق می‌گذارد و [گفتاری] را برای آفرینش سرزنده و شوخ دنیاهای تازه یا حتی: برای نمایش صرف قدرت افشای جهان تبیین‌های زبانشناسانهٔ نوآورانه به قدرت می‌رساند.(۴۵)

در این نقطه نظر، فرد می‌تواند به‌دقت ببیند که هابرماس چگونه می‌خواهد در مورد زبان در رابطه با «توان آن در حل مسأله کنش متقابل» شروع به تفکر کند و سپس نشان بدهد که توان افشای جهان آنرا چگونه باید فهمید.(۴۶) البته این پیشنهاد خاص برای ایجاد تمایز بین به‌هنجار / نابه‌هنجار یا جدّی / غیرجدّی، به زحمت می‌تواند دیدگاه دریدایی را اقناع کند، زیرا در کل یک دلیل شالوده شکنی تمایزهای اساسی از این قبیل این است‌که نشان دهد تمامی آنها لزوماً در تحلیل دقیق فرومی‌پاشند و دقیقاً عکس آنچه این تمایزها مستقر می‌سازند، درست است. برای مثال، گفتار جدّی همواره می‌تواند به‌عنوان مورد خاص گفتار غیرجدّی نشان داده شود.

تردیدی ندارم که یک دریدایی هوشمند می‌تواند راهی برای شالوده شکنی موضع هابرماس بیابد.(۴۷) اما از سوی دیگر، دلایل خوبی برای مشکوک شدن به آن شالوده‌شکنی وجود دارد. چون به جای اینکه، آشکارکنندهٔ کلیهٔ شکل‌های ماوراءالطبیعه باشد، خود شکل نهفته‌ای از ماوراءالطبیعه است.(۴۸) اگر چنین است، شاید در این بحث معنادارترین شیوه برای گشودن راهی بر سر تمایز «جدّی / غیرجدّی» این است‌که بپرسیم: شخص در بادی امر از کدام طرف تمایز می‌تواند برداشت بهتری از تمایز طرف دیگر و در ضمن درون‌بینی از لحاظ تعبیری قویتری در مورد کنش اجتماعی به‌دست آورد؟ در نیمهٔ نخست این پرسش، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، شخص ناچار می‌پذیرد که طرح مقوله‌بندی هابرماس درون‌بینی بیهوده‌ای در قلمرو تبیین زیبایی شناسانه را فراهم نمی‌آورد. هر چند که در نیمهٔ دوم، وی در اصل کار بهتری انجام می‌دهد. «زیبایی شناسانه‌کردن زبان» شالوده شکنی را که ناشی از توان افشای جهان است و ملاحظهٔ بازتولید اجتماعی در کل و همچنین وقوع روانه‌های فراگیری را که در درون آن انجام می‌گیرند، بی‌نهایت دشوار می‌سازد. تمرکز روی **افشای** جهان راه آشکاری از ارزیابی این واقعیت که «روانه‌های میانجی شدهٔ زبانشاسانه مانند تحصیل شناخت، شکل‌گیری هویت، جامعه‌پذیری و یکپارچگی اجتماعی بر مشکلات **درون جهان**» فایق می‌آیند، به‌دست نمی‌دهد. کنش متقابل زبانشناسانه «روانه‌های فراگیری را که در درون آن بنا شده‌اند [در این ابعاد] به برکت آرمانی‌کردن مقدور می‌سازد». و طی همین روانه‌های فراگیری است که قدرت افشای جهان زبان «بایستی **مورد تأکید قرار گیرد**». در مدل شالوده‌شکنی، «روانهٔ نوسازی افشای جهان زبانشناسانه، دیگر هیچ ضدفشاری از روانهٔ تأییدکنندهٔ عمل در این جهان ندارد».(۴۹)

نظر کلی هابرماس در این مورد، نکته نظر خوبی است، هر چند که هنوز تا حدّ زیادی وابستهٔ برداشتی است که وی از روانه‌های فراگیری عرضه می‌دارد (موضوعی که بعد بدان خواهم پرداخت). خواهم کوشید این نکته را در جای خاص خود در فصل ششم مطرح کنم، اما این موضوع بیشتر علیه فوکو مطرح می‌شود تا دریدا، زیرا دریدا دربارهٔ نظریه اجتماعی و سیاسی مطلب چندانی ندارد که بگوید. ادعای من علیه فوکو این است‌که گرچه قدرت تبیین زیبایی شناسانه بسیار برانگیزنده است، اما تمرکز او روی آن، وی را در جهتی می‌کشاند که روشن نیست چگونه می‌تواند طرحی جامع از شکل اخلاقاً مشروعی از انجام کنش جمعی در جهان را پیشنهاد کند، طرحی که وی ظاهراً در اواخر زندگی، خواست آنرا توسعه دهد.(۵۰) دستکاری مشکل کنش جمعی چیزی است که منظور هابرماس از کاربرد واژهٔ «یکپارچگی اجتماعی» در تکه‌ای است که در پاراگراف قبلی نقل‌قول شده. بدین‌سان اگر بحث خاص من علیه فوکو درست باشد تا اندازه‌ای در اعتمادکردن به ادعای کلی هابرماس در این مورد که توضیح زبان را از کجا باید آغاز کرد و به اعتبار رساندن آن، مدد خواهد رساند.

۳. مدل‌های کنش و عقلانیّت

دیدیم که هابرماس روی زبان به‌عنوان یک میانجی برای هماهنگ ساختن کنش، یعنی تهیهٔ الگوهای پسین کنش متقابل متمرکز می‌شود. با این همه، کنش با بیش از یک شیوه می‌تواند هماهنگ گردد. بنابراین پرسش محوری این است‌که هابرماس دقیقاً چگونه به وقوع این هماهنگی می‌نگرد. همان‌طور که دیده‌ایم گونه‌ای که وی علاقمند وقوع آن است، تنها زمانی رخ می‌دهد که کنشگران «برای نیل به تفاهم» جهت‌گیری کرده

باشند. همین جهت‌گیری است که مقوله «کنش ارتباطی» را به‌وجود می‌آورد.(۵۱) بهترین شیوه برای تحصیل روشنگری مقدماتی دربارهٔ آنچه منظور نظر این پندار است، مقابلهٔ آن با سایر پندارهای رقابتگر کنش است. پای گذاشتن در این راه مجال پیوند زدن بحث حاضر با موضوعات فصل اول را به من می‌دهد.

آنجا است که بین مفاهیم عقلانیّت و مفاهیم مربوط به کنش ارتباطی ربطی ترسیم خواهم کرد. هابرماس می‌گوید که این نوع ارتباط در واقع یک عنصر مفهومی ضروری است. چنان‌که بحث می‌کند، وقتی دانشمند علوم اجتماعی مفهومی از کنش را برمی‌گزیند، ضرورتاً چارچوبی برای مفهوم عقلانیّت را هم اتخاذ می‌کند. این رابطه ناشی از این واقعیت است که در برگزیدن مفهومی از کنش، نظریه‌پرداز اجتماعی به‌طور ضمنی «پیش فرض‌های هستی شناسانهٔ» خاصی در مورد «رابطه‌های ممکن بین کنشگر و جهان» دارد. و آن «رابطه‌های جهان» را که نظریه‌پرداز به کنشگر نسبت می‌دهد، به نوبهٔ خود چارچوبی خاص برای «عقلانیّت ممکن... کنش‌ها» می‌سازد.(۵۲) هابرماس این را با تحلیل سه مفهوم متفاوت از کنش و چارچوب‌های مربوطی که برای عقلانیّت به‌وجود می‌آورند، نشان می‌دهد. این تحلیل زمینه را برای بحث وی که هر کدام از این مفاهیم به‌عنوان چارچوبی برای فهم کامل ساحت همکاری کنشی ناکافی است، فراهم می‌سازد. وی می‌گوید چشم‌انداز مکفی، فقط بر پایهٔ مدل ارتباطی او می‌تواند ساخته شود.

دو مفهوم از سه مفهوم هابرماس (فرجام‌گرایانه و معطوف به هنجار) در فصل اول معرفی شده‌اند. بحث‌های وی دربارهٔ عدم کفایت این مفاهیم و اینکه چه چاره‌ای باید اندیشید تا با مطالبی که در فصل اول عرضه شد مرتبط شوند و بدین‌ترتیب، نکاتی را نشان دهند که هابرماس طی آنها، به

بحث‌های جاری دربارهٔ کنش و عقلانیت می‌تواند مدد برساند.

الف ـ مدل فرجام‌گرایانه: بنا به نظر هابرماس در این مدل از کنش بین کنشگر و جهانی از «اوضاع امور» رابطه‌ای عرضه می‌شود که یا هم‌اکنون وجود دارد یا از راه کنش قابل فراهم آمدن است. کنشگر، هم به‌طور شناختی از خلال عقایدش دربارهٔ جهان و هم به‌طور ارادی از خلال مقاصدش و با مداخله در کار جهان، با آن مربوط می‌شود. این دو رابطه ممکن است با **جهان عینی**، عیناً برمبنای معیارهای «**حقیقت**» و «**اثربخشی**» یا توفیق، عقلانی گردد.(۵۳) معیارهای حقیقت، عقلانیّت معرفتی را مرزبندی می‌کنند، در حالی‌که معیارهای اثربخشی، عقلانیت عملی به مفهوم هدفمندی را معین می‌سازند. این مفهوم هدفمند به هر دو کنش غیراجتماعی و «عقلانیت ابزاری» مربوطه آن و همچنین کنش اجتماعی و «عقلانیت راهبردی» مربوطه‌اش بازمی‌گردد.(۵۴) در عقلانیّت ابزاری، جهان عینی نه تنها شامل چیزهای فیزیکی و حوادثی است که به‌طور طبیعی اتفاق می‌افتند، بلکه قصدها، راهبردها، تصمیم‌ها و سایر افراد را هم در برمی‌گیرد که کنشگر با «چیزواره‌شدن» با آنها مربوط می‌شود. یعنی تنها در ارتباط با تأثیر آنها در توفیق یا عدم توفیق کنشگر در روبه‌راه‌کردن اوضاع امور، در نظر گرفته می‌شوند.(۵۵)

ب ـ مدل معطوف به هنجار: در این مدل کنشگر نه تنها می‌تواند به چیز، بلکه به **دنیای اجتماعی** مربوط شود. «دنیای اجتماعی شامل زمینه هنجاری است که تعیین می‌کند کدام کنش‌های متقابل به پیکر روابط **بینافردی** موجه تعلق دارند.»(۵۶) تا زمانی که کنشگران در چنین زمینه‌ای شریک باشند، در دنیای اجتماعی نیز شریکند. این زمینه هنجاری تنها تا زمانی که توسط کنشگران **معتبر تشخیص داده شود**، یعنی برای آنها حاوی کیفیت «حیاتی» باشد، به مثابهٔ دنیای مقوله‌بندی شدهٔ مشخصی

وجود دارد (در غیر این صورت چنین زمینه‌ای صرفاً به چهرهٔ دیگری از دنیای عینی بدل می‌شود).

رابطهٔ کنش با دنیای اجتماعی، عقلانی‌کردن را به دو گونه ممکن می‌سازد که هابرماس هر دو را در مفهوم «درستی هنجاری» یا مشروعیت هنجاری جای می‌دهد.(۵۷) از یک سو کنش را می‌توان در ارتباط با میزان توانایی‌اش در همنوایی‌کردن یا دور شدن از یک هنجار نقش معتبر بینافردی یا هنجار دیگری بررسی کرد. از سوی دیگر، اعتبار این توقعات هنجاری ممکن است خود مورد پرسش قرار گیرند. همان‌طور که در بخش اول دیدیم، به نظر می‌رسد معیارهای چنین ارزیابی عقلانی هیچ منبع دیگری غیر از مجموعه‌ای از انتظارات هنجاری که قبلاً از نظر اجتماعی تجویز شده‌اند، ندارند. مجموعه انتظارات هنجاری که گفته می‌شود دارای اعتباری برتر از اعتبارهایی است که مورد پرسش قرار گرفته‌اند. به هر حال، هابرماس می‌خواهد بگوید که مشروعیت هنجارهای اجتماعی را همواره می‌توان به شیوه‌ای افراطی‌تر و از لحاظ اجتماعی تعریف ناشده‌تر مورد پرسش قرار داد. در نهایت، اعتبار هر هنجار اجتماعی را می‌توان با ملاحظهٔ سازگاری آن با حس شهودی یک عامل از آنچه در نهایت به هر هنجاری کیفیت «حیاتی» آنرا می‌دهد، ارزیابی کرد: آیا منافعی را به هم پیوند می‌دهد که «تعمیم‌پذیر» به کلیهٔ کسانی باشد که از آن هنجار متأثر گشته‌اند.(۵۸) این توسّل به حسّ شهودی اعتبار هنجاری که هر فرد با توسعهٔ توانش خود در گفتار و کردار تحصیل می‌کند، در تلاش هابرماس برای نمایاندن اینکه انگیزش زمینه‌ای بینافردی مطرح شده در کنش به هنجار، دارای هسته‌ای است که به شیوهٔ مفهومی لازم به معیارهای عقلانی وجدانی جهانشمول مربوط می‌شود، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. به هر حال، در بحث روی مدل معطوف به

هنجار، ه ی به اندازهٔ کافی روشن نمی‌سازد که این برای مدل مزبور عقیده‌ای درونی نیست، بلکه از نظر خود وی از توانش ارتباطی و مشروعیت هنجاری ناشی می‌شود.

ج ـ مدل شبیه سازانه: علاوه بر مدل‌های فرجام‌گرایانه و معطوف به هنجار، مدل سومی هم هست که شبیه‌سازانه خوانده می‌شود، ولی چندان برجسته نیست. هابرماس توسعهٔ آغازین این مدل را به اروینگ گافمن[1] نسبت می‌دهد.(۵۹) اینجا نقطهٔ تمرکز مشخصاً روی این نیست که فرد چگونه راهبرد را پی می‌گیرد یا مجموعه‌ای از هنجارها را تعقیب می‌کند، بلکه بحث تا حدی روی این است‌که انجام هر کنش، چگونه چیزهایی دربارهٔ فردیّت کنشگر را آشکار می‌سازد. مشخص‌تر اینکه، در انجام کنش‌ها، کنشگر **جهان فردی** خود را به شیوهٔ خاصی به **تماشاگر** و سایر کنشگران **نمایش می‌دهد**. این دنیای فردی «به مثابهٔ کلیت تجربه‌های فردی تعریف شده‌اند» که بر مبنای آنها هر کنشگر «دسترسی ممتاز» خود را دارد.(۶۰) این دنیای تجربه‌های فردی شامل آرزوها، احساس‌ها، امیدها و نیازها است که شخص می‌تواند به‌طور شرطی با آنها ارتباط یافته و باگزینش خود، به دیگران معرفی کند.(۶۱) یکی از راه‌هایی که طی آن رابطهٔ دنیای فردی کنشگر در برابر داوری‌های عینی عقلانیّت باز است، ارزیابی درجهٔ تداوم بینافردی است که خود را در گفته ابراز می‌دارد و کنش او که به دنبال آن انجام می‌گیرد؛ یعنی اینکه آیا وی آنچه را که می‌گوید واقعاً منظور نظر دارد یا در مورد تجربه‌ای که شرح می‌دهد فقط تزویر می‌نماید. بنابراین عقلانیّت در اینجا در رابطه با «صداقت» [Wahrhaftigkeit] یا «دو رویی» شخص در رابطه با سایرین سنجیده

1. Erving Goffman.

می‌شود. به هر حال مفهوم دیگری وجود دارد که در آن معرفی شخص از خود، در رابطه با «اعتبار» [Authentizität] مورد سنجش قرار می‌گیرد.(۶۲) برآورد تداوم در اینجا ممکن است در وهلهٔ نخست به سوی خودفریبی گرایش یابد، یعنی اینکه آیا احساس یا نیاز بیان شده همان احساس یا نیازی است که شخص واقعاً دارد؟

د ـ مدل ارتباطی: پیمایشی که روی مفهوم بندی‌های بدیل عمدهٔ کنش به‌عمل آمده، نوعی هم رابطگی بین سه گونه داعیهٔ اعتبار یاد شده و روابط متفاوت دنیای کنشگر را که مضمون این بدیل‌ها است روشن می‌کند. شاید هابرماس این تناسب بین طرح داعیه‌های اعتبار خود را با مدل‌های مطرح کنش تصادفی تلقی نمی‌کند، بلکه مدرکی در پشتیبانی از بحث خود دربارهٔ جهانشمولی این ادعاها می‌داند.

آنچه مدل ارتباطی کنش را مشخص می‌کند، این است‌که توانش زبانی معمولی به کنشگران گنجایی می‌دهد، تا **تمامی** سیستم روابط جهانی و داعیه‌های اعتبار را به گونه‌ای ممتاز به منظور کنش هماهنگ‌کننده به‌کار گیرند. همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، کنش ارتباطی کنشی است که برای نیل به تفاهم جهت‌گیری کرده و علاقهٔ خاص هابرماس توانایی عملکرد زبان به‌عنوان «میانجی تفاهم بدون مانع» است.(۶۳) در این مدل کنشگران قانع می‌شوند که جستجوگر تفاهمی در مواجهه با موقعیتی عملی هستند، تا کنش‌های خود را از روی میل هماهنگ سازند. رسیدن به تفاهم «روانهٔ همکاری تعبیری به منظور حصول تعریف‌های موقعیت‌های بینافردی» را می‌طلبد.(۶۴)

برای اینکه این روانه تداوم یابد، چنانکه در واقع ادامه می‌یابد، توانشی که شخص از سوی کنشگران می‌پذیرد پیچیده‌تر از توانشی است که در سایر مدل‌های کنشی طرح و تصویر می‌شود. در مدل ارتباطی،

کنشگران به‌عنوان رابط توانمند هم‌زمان هر سه دنیای یاد شده (عینی، اجتماعی و فردی) تصور می‌شوند. علاوه براین کنشگران، **کاوشگرانه** با این سه دنیا مربوط می‌گردند، به این معنا که توانش متمایز ساختن این سه گونه رابطه را دارند و این یا آن را به مثابهٔ مناسب‌ترین تعبیر موقعیت خاصی برگزیده و برای نیل به توافق درباره تعریف مشترکی از آن، کار می‌کنند. بدین‌ترتیب سه گونه رابطهٔ جهانی «با همدیگر سیستم مشترک معتبر هماهنگی‌ها» را به‌وجود می‌آورند، سیستمی که کنشگران در اختیار دارند تا در تفهیم همدیگر به آنان کمک بکند.(۶۵)

کنشگران در مدل ارتباطی نه تنها توانش می‌یابند تا کاوشگرانه سه رابطهٔ جهانی را عرضه کنند، بلکه توانش ارزیابی عقلانیّت یا فقدان عقلانیّت کنش‌های یکدیگر را به انطباق با تمامی سه مجموعه از معیارهای مربوطه (حقیقت / موفقیّت، مشروعیت هنجاری و حقانیّت / درستی) که با رابطه‌های جهانی متفاوت ممکن بیان می‌گردند، به‌دست می‌آورند.

بدین‌سان در مدل کنش ارتباطی، کنش‌های گفتاری زمینه‌ای هستند که در آن کنشگرانی که در جهت هماهنگی از روی تعاون برنامه‌های متفاوت کنش خود که فطری زبان متداول است، به «تجهیز امکانات بالقوهٔ عقلانیت» می‌پردازند. این امکان بالقوه فقط تا اندازه‌ای در سایر مدل‌ها شناخته شده، چون هر کدام از آنها تنها روی یک داعیه اعتبار و یک جهان رابطه متمرکز می‌شود.(۶۶) از سوی دیگر مدل ارتباطی، به‌طور کامل می‌تواند «ساختار درونی عقلانی» روانهٔ نیل به توافق معتبر بینافردی را تکمیل کند. و فقط چنین توافقی است که می‌تواند به نوبهٔ خود مبانی شکلی از همکاری را متشکل سازد که نیروی محرکهٔ خردمندانهٔ آن، نه به انطباق آن با محاسبات راهبردی و نه با تناسب داشتن با ساختارهای

هنجارهایی که اعتبارشان از لحاظ اجتماعی تجویز شده، در خور فروکاستن باشد.(۶۷)

از آنچه تاکنون گفته شد، باید معلوم شود که عمده وزن فلسفی داده شده به کنش ارتباطی روی اندیشه‌های فهمیدن و توافقی قرار دارد که به‌طور عقلانی برانگیخته شده‌اند. در ملاحظهٔ مفهوم فهمیدن، مفید است یادآور شویم که هدف عملگرایی رسمی هابرماس بهادادن به آن چیزی است که لازمهٔ فهم معنی گفته یا کنش گفتاری است، تا بها دادن به فهم یک جمله. اگر معنای جمله زمانی که شخص شرایط حقیقی جمله را می‌داند درک شود، معنای «**یک گفته** ـ یعنی جمله‌ای که برای برقراری ارتباط به‌کار گرفته می‌شود» تنها زمانی درک می‌شود که سایر شرایط خاصی که آن گفته را برای شنونده مقبول می‌سازد، شناخته شده باشند. «**کنش گفتاری را زمانی می‌فهمیم که می‌دانیم چه چیزی آنرا قابل قبول می‌سازد**». و از نظر گوینده، این شرایط قابلیت پذیرش با شرایط لازم برای موفقیّت غیربیانی وی همسان است».(۶۸)

این شرایط توسط هابرماس به شرح زیر مشخص شده‌اند: «شنونده معنای گفته را هنگامی می‌فهمد که علاوه بر شرایط دستور زبانی خوب شکل گرفته و کلی متن، **شرایط ضروری** را بشناسد. شرایطی که در پرتو آن، گوینده می‌تواند او را برای گرفتن یک موقعیت مثبت در برابر داعیه‌ای که پیش می‌کشد برانگیزد. این شرایط آخرین به دو مقوله تقسیم‌بندی شده، اشاره دارد: شرایط انجام کار که معمولاً به جهت‌گیری موفقیت‌آمیز یا کنشی که یک گفتار خاص به‌طور عادی نیازمند آن است و همچنین «شرایط... توافق» به شرایطی که داعیه در آن مطرح شده، که در کنش گفتار **باید** مورد موافقت قرار گیرد.(۶۹)

اگر این شرایط رضایتبخش باشند، می‌توان گفت که شنونده گفته را

فهمیده اما هابرماس گهگاه عبارت «رسیدن به فهم» را طوری به‌کار می‌برد که آنرا با رسیدن به توافق مترادف می‌کند. مخصوصاً توافقی که ادعای مربوطهٔ آن **در واقع** مستند است. هرگاه قرار باشد کنش ارتباطی دوام یابد، این «برترین» سطح فهم ضروری است، اما نه زمانی که شخص می‌خواهد کنش گفتاری را بفهمد. هابرماس می‌کوشد این ابهام را روشن سازد. اما دست‌کم یک منتقد هر چند ناشایست، وی را متهم به داشتن این داعیه می‌کند که فهم به مفهوم ضعیف‌تر دست آخر به هر نحو، فهمیدنی به مفهوم قوی‌تر را به‌وجود می‌آورد.(۷۰)

قبل از پرداختن به این‌که منظور از این مفهوم قوی‌تر چیست، می‌خواهم مسأله با اهمیتی را که در واقع از تحلیل وی در مورد مفهوم ضعیف‌تر برمی‌خیزد، مورد توجه قرار دهم. هابرماس در واقع داعیهٔ دیگری دربارهٔ آنچه که در فهم ساده نهفته، به‌عمل می‌آورد که در بحث قبلی آنرا توضیح ندادم. همین داعیه است که مسأله واقعی را به‌وجود می‌آورد. مشکل بر محور این بحث وی می‌چرخد که مسأله عقلانیّت برای علم اجتماع به‌طور اجتناب‌ناپذیری نه فقط در سطح **ابرنظری** (وقتی فردی مفهوم کنش را برمی‌گزیند)، بلکه در سطح **روشمندی** هنگامی که فرد به منطق فهمیدن موضوعی که به‌طور نمادین ساختار یافته می‌پردازد، پیش می‌آید.(۷۱) این داعیه به شیوهٔ زیر ساخته و پرداخته می‌شود. در بالا دیدیم که برای فهمیدن هر گفته، مفسر بایستی شرایطی را بشناسد که برای گفتن آری به داعیهٔ مطرح شده در گفته، او را برمی‌انگیزد. اما مفسر نمی‌تواند بفهمد چه چیزی فرد را تا این حد برانگیخته می‌کند، در حالی‌که **اودلایلی** را که گوینده، در صورت لزوم و تحت شرایط مناسب، برای دفاع از داعیهٔ خود پیش می‌کشد **به ذهن نمی‌آورد**. بدین‌ترتیب «مفسر **خود** به روانهٔ ارزیابی اعتبار داعیه‌ها کشانده می‌شود.» زیرا دلایل

ماهیّتی دارند که نمی‌توانند با نگرش، یعنی بدون ایجاد واکنش‌های مثبت یا منفی یا بی‌طرف شرح داده شوند. از اینرو مفسر باید مانند یک هنرپیشه، نظری از قبل شکل گرفته را بپذیرد و در واقع در مورد اعتبار داعیهٔ به‌عمل آمده در گفته «موضعی اتخاذ کند».(۷۲) هر چند وی به شیوهٔ **مشخصی** مجبور نیست آنرا ارزیابی کند، ولی در هر حال چه موجه و چه غیرموجه و شاید هنوز بدون قطعیت باید آنرا ارزیابی کند.

این یکی از اساسی‌ترین و چالش انگیزترین تزهای هابرماس است. با این همه فکر می‌کنم نادرست است یا دست‌کم دربارهٔ آن غلّو شده. توماس مک‌کارتی[1] این مشکل را با دقت وافر شرح داده. او می‌گوید درست است که توانایی ما در فهم هر دلیل خاص، به توانش ارتباطی ما بستگی دارد، زیرا همین توانش است که معنای «در کل عمل‌کردن براساس دلایل» را برای ما روشن می‌سازد. اما

> این واقعیت که بدون تکیه بر توانش خودمان در داوری اعتبار، قاطعیت، موجه بودن و امثال آنها نمی‌توانیم دلایل را به مثابهٔ دلایل بفهمیم این معنی را نمی‌دهد که ناچاریم برای فهم دلایل [خاص] واقعاً یا به‌طور ضمنی روی آنها «موضع بگیریم». به نظر می‌رسد مفسرینی که در فرهنگ‌های چندگرا پرورش یافته‌اند و دبستان‌های فرهنگی و تاریخی متفاوتی را دیده‌اند، گنجایی فهم کامل بیانات نمادین را بدون اتخاذ موضع دربارهٔ اعتبار آنها دارند- به یقین نه به مثابهٔ ناظرین بی‌طرف آرمانی و مفسرینی بدون یک زبان خاص و معیارهایی متعلق به خود

1. Thomas McCarthy.

که به مثابهٔ نقطهٔ آغازین هرمنوتیک به‌کار گرفته می‌شوند، بلکه به مثابهٔ افرادی که جامعه‌پذیری نخستین و حرفه‌ای آنها را در ارزیابی تفاوت‌های باور و کار «با آوردن دلایل (دیگران) به ذهن» با معوق گذاردن داوری دربارهٔ آنها دبستان دیده کرده».(۷۴)

خلاصه این انتقاد این است‌که هر چند ممکن است دید کلی هابرماس در فهم گفته‌ها ـ یعنی نقطهٔ تمرکز آن، در مورد شرایط قابل پذیرش بودن ـ پذیرفتنی باشد. اما تأکید خاصی که روی ضرورت موضع‌گیری، شنونده / مفسر برای فهمیدن دارد، قابل قبول نیست.

اکنون می‌خواهم به «برترین» مفهوم هابرماس از فهم برگردم: عقیده نوعی توافق خردمندانه که اگر قرار است در کنش ارتباطی هماهنگی حاصل شود، باید به‌دست آورده شود. مسأله کلیدی در اینجا منبع دقیق انگیزش برای توافق است و لازم به یادآوری است که نمی‌تواند به منافع تکمیل‌گری راهبردی یا به سامانمندی ممکن مسیر کنش با زمینهٔ قراردادی فرو کاسته شود. به بیان دیگر، چه چیزی «تأثیر الزام گفتاری یا گفتار امری» را به‌وجود می‌آورد که شنونده را به هماهنگ ساختن کنش‌های بعدیش با گوینده برمی‌انگیزد؟ هابرماس می‌گوید منبع این تأثیر، در نهایت التزامی [Gewahr] است که گوینده اظهار می‌دارد: «با نام به‌جا آوردن، در صورت لزوم اعتبار داعیه‌ای که همراه با کنش گفتاری وی برخاسته».(۷۵) آنچه براین التزام قدرت خاصی می‌دهد «مبانی خردمندانه» و پیوند آن با داعیه‌های اعتباری است که «از لحاظ ادراکی قابل آزمون» هستند.(۷۶)

بنا به گفتهٔ هابرماس، دانش‌آزمودن داعیه‌های گونه‌گون در ایجاد ارتباط چیزی است که به‌طور ذاتی در دسترس گویندگان توانمند قرار

دارند. به عبارت دیگر، آنان دارای احساسی ذاتی هستند که کدام خط مشی‌ها برای آزمودن داعیه‌ها و رسیدن به اتفاق آراء، داعیه‌های مشخص مستند یا مناسب هستند. برای درستی یا موثق بودن داعیه، آزمودن مناسب از مقایسهٔ مقاصد اظهار شده توسط گوینده با کنش‌های وی که به دنبال آن می‌آیند حاصل می‌شود. به هر حال، برای حقیقت و مشروعیت به هنجار، آزمون معلق کردن قیدو بندهای معمولی کنش و ابتکار یک حالت ارتباطی را می‌طلبد که هابرماس آنرا «گفتگو» می‌نامد: «گفتگوی نظری» برای داعیه‌های حقیقت و «گفتگوی عملی» برای داعیه‌های مشروعیت. در گفتگو، کنشگران ارتباط خود را فقط با هدف نیل به «اتفاق آراء خردمندانه» بر سر اینکه داعیهٔ خاصی قابل حمایت است یا نه، برقرار می‌سازند.(۷۷) بدین‌سان دانش ذاتی گفتگوها همانند یک «دادگاه استیناف» غیر قراردادی، اما به‌طور بینافردی مشترک عمل می‌کند که در آن گوینده در صورتی که توسط شنوندگان به معارضه طلبیده شود، حق دارد برای دفاع از داعیهٔ خویش بکوشد.(۷۸)

> اینجا است که شخص می‌بیند در نهایت چه چیزی الهام‌بخش شیوهٔ نگرش خاص او در چگونگی پیوند خرد و کنش‌ها با یکدیگر است. او می‌گوید مفهوم عقلانیّت بارهای معنایی را با خود به همراه دارد که در نهایت بر تجربهٔ مرکزی قوهٔ بیانی مباحثه‌ای بر کنار از قیدو بندها، متحد کننده و اتفاق آراء مبتنی است که طی آن مشارکت کنندگان گونه‌گون بر نظرهای صرفاً فردی خود چیره گشته، مدیون ایقانی عقلانی هستند که متقابلاً برانگیخته شده و همگی آنان مطمئن می‌گردند که عینیت جهان با ساحت بینافردی جهان زندگی آنان یکی است.(۷۹)

هابرماس می‌کوشد سرفصل‌های آنچه را که یک گفتگوی خوب شکل گرفته را تشکیل می‌دهد هم برای گسترهٔ نظری و هم برای گسترهٔ عملی طراحی کند.(۸۰) از آنجایی‌که مفهوم گفتگوی نظری تا حدی درگیر انتقاد است و از آنجایی‌که نقطه تمرکز این کتاب نظری وجدانی و سیاسی است، من این مفهوم را کنار گذارده و توجه خود را مستقیم به گفتگوی عملی منحصر می‌سازم.(۸۱) این موضوع در دو فصل بعدی، به تشریح مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اکنون مهم این است‌که بدانیم دانش تعقلی شهودی چگونه با پروژهٔ هابرماس همخوانی دارد.

از نظر هابرماس مفهوم شهودی مبانی اتفاق آراء عقلانی، منبع نهایی را به‌وجود می‌آورد که «الزامی بودن» یا مشروعیت داشتن هر هنجاری برای گروه معینی از کنشگران، از آن ناشی می‌شود. در حالی‌که همنوایی با هنجار معینی ممکن است در برگیرندهٔ عوامل بسیاری (مثلاً عادت یا ملاحظات راهبردی) باشد، گنجایی آن هنجار در ایجاد نوع توافق و هماهنگی کنشی که هابرماس از آن صحبت می‌کند بایستی از تقاعد کنشگرانی که تابع هنجار مشروع هستند، ناشی شود. البته هابرماس آگاه است که از نظر تاریخی؛ جوامع عقاید کاملاً گونه‌گونی را دربارهٔ منابع نهایی مشروعیت برای هنجارهای اولیه مطرح ساخته‌اند و اظهار می‌دارند؛ چنین تنوعی می‌تواند دارای مبنای مرامی باشد یا نشانگر تفاوت‌های موجود در سطح تکامل اجتماعی. به عبارت دیگر هابرماس می‌خواهد این تنوع را عمدتاً به مثابهٔ حاصل انواع گونه‌گون قید و بندهای گنجایی عوامل تاریخی معین در به‌کار انداختن کامل دانش شهودیشان در ارزیابی مشروعیت هنجارهایی که تابع آنها هستند، تفسیر کند. حال شخص با پیش‌بینی بحث بعدی من، می‌تواند بفهمد که هابرماس نوگرایی را چنان روانه‌ای از عقلانی شدن تلقی می‌کند که چیزی بیشتر از مفهوم

وبری صرفاً ارادی ـ عقلانی را در برمی‌گیرد. به‌ویژه، روانه‌های نوگرایی تا آنجا گسترش یافته‌اند که افراد طی جریان یافتن توانش ارتباطی، می‌توانند هنجارهایی را که با آنها هماهنگ شده‌اند توسط معیارهایی که فرا می‌گیرند، بیازمایند. در این معنا نوگرایی کمکی است در دستیابی بیشتر به «امکان بالقوهٔ خرد نهفته در درون» بازتولید زبانی حیات اجتماعی.

۴. کنش ارتباطی و کنش راهبردی

وجهی از مدل ارتباطی که تاکنون مورد تأکید بوده و توانایی آن در محاسبه نوعی از هماهنگی کنش است که به گمان هابرماس، برای حیات اجتماعی جنبهٔ مرکزی دارد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد مدل راهبردی فاقد گنجایی هماهنگ یا همنواخت کردنی از این دست است و بدین ترتیب برای پروژهٔ هابرماس توانایی ترسیم تمایزی نمایان بین این دو مدل ضروری است. در حالی‌که هنوز هم با سرسختی بحث می‌شود که وی نمی‌تواند به نحو رضایتبخشی این تمایز را ایجاد کند. در این بخش دو نوع از این انتقادها را بررسی می‌کنیم:

الف ـ تمایز بین کنش راهبردی و کنش ارتباطی در کار اولیهٔ هابرماس به شیوه‌ای مطرح شد که تمایز بین «کار» و «کنش متقابل» بود. در تمایز بین کار و کنش، غرض مطرح کردن دو مقولهٔ اساسی خود ـ شکل دهی انسان بود که هگل برای نخستین‌بار در «نوشته‌های ینا»ی[1] خود تفکیک کرد. هگل بعدها این تفکیک را فرو گذاشت، و اثرهای بدشگون این تصمیم وی، سرانجام در اندیشهٔ مارکس به شکل گرایش به فروکاستن خود ـ

1. Jena Writings.

شکل‌دهی انسان به‌کار یا پراکسیس[1]، ظاهر گردید. مشخص‌تر اینکه، اندیشهٔ مارکس با تنش بین این گرایش فروکاستنی و نشانگرهای متناقض که پراکسیس را مفهومی گسترده‌تر می‌نمود، مزین شد و این تنش توسط هابرماس به مثابهٔ منبع کلیدی اثباتگرایی نهفته در اندیشه مارکس دیده شد. همین راه را برای مارکسیست‌های بعدی هموار ساخت تا ادعا کنند که مسایل عملی، تاریخی کنش می‌توانند به مسایل راهبردی فروکاسته شوند.(۸۲)

در این طرح اولیه مقوله‌بندی «کار» تنگاتنگ با کارکردن انفرادی روی طبیعت و «کنش متقابل» با روانهٔ گفت‌و شنود تفسیری و تصمیم‌گیری در میان کنشگران هماهنگ شده بود. و در مباحث مارکس گهگاه به نظر می‌رسید این تمایز با تمایز بین «نیروهای تولید» و «روابط تولید» تنگاتنگ همسان شده باشد. این طرز تفکر هابرماس را سوی انواع مشکلات می‌کشاند. مهمترین آنها برای بحث حاضر مربوط به پیشنهاد وی برای تقسیم کنش به دو نوع واقعی (در مخالفت با ساختمان‌های تحلیلی یا آرمانی) می‌باشد. طرح وی منجر به شیوهٔ اندیشه‌ای تقریباً ناپذیرفتنی در مورد روانه‌های واقعی تولید شد. زیرا «تمامی روانه‌های عینی کار... اجتماعی هستند، یعنی دارای کنش متقابل هستند و نمی‌توانند در مدلی آورده شوند که آنها را به‌طور تک‌عاملی تجزیه تحلیل می‌کند».(۸۳)

مسأله زحمت‌افزای دیگری که به نظر می‌رسد ناشی از دیدگاه اولیهٔ هابرماس دربارهٔ کنش متقابل باشد، این است‌که وی «کنش متقابل را به ارتباط‌ها و هنجارها فرومی‌کاهد» که تأثیر آن نابینایی چشمگیری در مورد نقش قدرت در کنش متقابل است. قدرت در مدل هابرماس ظاهراً فقط به

1. Praxis.

مثابهٔ مرام یا «ارتباط تحریف شده» آورده می‌شود.(۸۴)

به نظر من این مشکلات که با تمایز بین کار و کنش متقابل پیوسته‌اند، اساساً زمانی تخفیف می‌یابند که تمایز مذکور از نو در شکل کنش ارتباطی / راهبردی در نظریهٔ **کنش ارتباطی** ریخته شود. تمایز دوم هیچ بخشی از معنای خود را از سایر تمایزها مانند نیروها و روابط تولید نمی‌گیرد. بلکه بدین‌سان قابل دفاع است که دو نوع واقعی یا «گونه‌های راستین» کنش را از یکدیگر جدا می‌سازد، در اینجا منظور از «راستین» این است‌که هر کنشگر می‌تواند، دست‌کم بر مبنای کاوشگری «هرچند مبهم و شهودی» تشخیص دهد که کدام جهت‌گیری روی چه نوعی از کنش را در شرایط خاص تعقیب می‌کند. به عبارت دیگر، فرد تشخیص می‌دهد که آیا نگرشی در جهت موفقیت یا در جهت نیل به [یا حفظ] فهمیدن (به معنای توافق) اتخاذ کرده.(۸۵)

البته در اینجا هابرماس باز هم بار سنگینی را بر دوش شهود می‌گذارد. اما دقیقاً به نظر می‌رسد که این توسل وی به شهود، عمدتاً از همان آغاز پذیرفتنی باشد، چون این یکی از مواردی است که توسط طیف وسیعی از اندیشمندان وجدانی و سیاسی مورد تأمل قرار گرفته. خیلی ساده شیوه‌ای که تفاوت بین رفتار با شخصی دیگر و یک شیئی را می‌فهمد و در مقابل او، به مثابهٔ کسی که خودش هدف است و ارزش آنرا دارد که محترم شمرده شود، رفتار می‌کند.

تمایز تازه همچنین فضای مفهومی برای نقش قدرت در هماهنگ ساختن کنش متقابل را باز می‌کند. از این به بعد فرد می‌تواند بین کنش متقابل معطوف به فهم و «کنش راهبردی میانجی زبان» تمایز قایل گردد. در مورد اخیر، چیزهایی مانند به‌کار گرفتن ضمانت‌های اجرایی است که کنش متقابل راهماهنگ می‌سازد، نه حصول توافقی با اتفاق آراء.(۸۶)

این تمایز بین هماهنگی که به وسیلهٔ گفتار معطوف به فهم ایجاد شده، برعکس تمایزی که توسط گفتار معطوف به نتیجه، ایجاد شده مفید است و هابرماس با مربوط کردن آن به تمایز آستین بین امر یا توصیهٔ انجام یک کنش Illocutionary با تأثیرات یا نتایجی که از این امر یا توصیه انجام کنش ناشی می‌شود Perlocutionary، شخصیت روشنتری به آن می‌بخشد. آستین نقطه نظر اخیر را برای متمرکزکردن انجام کنشی متعاقب یک گفته Illocution از تأثیراتی که در نتیجهٔ انجام، کنش متعاقب آن گفته Perlocution در جهان حاصل می‌شود، به‌کار می‌برد.(۸۷)

به هر روی این تمایز معقول، به جانب بحث نامعقول‌تر بعدی رانده شد. این بحث که شخص نمی‌تواند تنها دو نوع کاربرد گفتار را تغییر دهد، بلکه نشان می‌دهد که کاربرد گفتار معطوف به فهم «وجه اصیل» [Original modus] است و گفتار معطوف به نتیجه، تا حدی «انگلی» به‌شمار می‌آید.(۸۸) در واقع هابرماس در نشان دادن موقعیتی اشتقاقی برای انواعی از کاربرد گفتار معطوف به نتیجه توفیق یافت، اما ناچار گشت بپذیرد که سایر انواع، مثلاً گفتارهای امری با این مدل نمی‌خوانند و اگر چنین باشد، تمایز بین «اصیل» و «انگلی» وزن لازم را ندارد.(۸۹) اما من واقعاً نمی‌دانم چرا این تمایز تا این درجه مهم است. هابرماس فقط باید بپذیرد که هر دو شکل هماهنگ‌سازی کنش متقابل برای حیات اجتماعی ضرورت دارند و بحث او صرفاً این باشد که در تحلیل نهایی، نظریهٔ اجتماعی‌ای مکفی‌تر خواهد بود که در آن، تأکید نظری اصلی بر هماهنگی ارتباطی گذارده شود.

ب ـ اگر چه جابه‌جایی موضع هابرماس از کار و کنش متقابل، به کنش ارتباطی راهبردی، پروژهٔ وی را کمتر آماج برخی از انتقادهای مذکور می‌کند، هنوز موضوعات دیگری در رابطه با همان مسأله تفکیک

جهت‌دهی مکفی اتفاق آراء از جهت دهی ابزاری، بر سر جای خود باقی هستند. آنچه شخص را ناراحت می‌کند، به‌ویژه اگر منتقد دلسوزی باشد، این است‌که مفهوم کنش ارتباطی هر چه بیشتر مورد کنکاش قرار گیرد، بیشتر به کنش راهبردی شباهت می‌یابد. به نظر فرد دالمایر[1] ارتباط بین این دو، از این واقعیت برمی‌خیزد که سرانجام هر دو فرجام‌گرا یا معطوف به هدف هستند.(۹۰) در کنش ارتباطی صرفاً یک هدف متفاوت از آنچه در کنش راهبردی است، وجود دارد.

هابرماس در واقع بحث می‌کند که «ساختار فرجام‌گرا برای تمامی گونه‌های کنش اساسی است».(۹۱) تا اینجا من روی خصلت معطوف به فهم کنش ارتباطی تأکید ورزیده‌ام. با این همه دالمایر می‌خواهد توجه را به این واقعیت جلب کند که چنین عطفی توسط کنشگرانی که علاقمند «پی‌گیری هدف‌های فردی خودشان هستند» اتخاذ می‌شود.(۹۲) از نظر دالمایر این می‌رساند که هابرماس هنوز هم تا حدّ زیادی به سوگیری فرد- مرکزی وابسته است. چون زبان به راستی ابزاری برای ساختن و پرداختن داعیه‌های فردی و پی‌گیری هدف‌های فردی به‌شمار می‌رود.(۹۳) این انتقاد اندرنگری‌های گادامری[2] و هایدگری[3] را باز می‌تاباند، با این تأکید که بایستی کیفیت «انفعالی» کنش و کیفیت غیرابزاری زبان را بفهمیم.(۹۴)

هرگاه شخصی نگرش کوتاهی بر طرح بدیل «وجوه ارتباطی» که دالمایر پیشنهاد می‌کند بیندازد، شاید درک موضوع آسان‌تر باشد. وی در میان «مکالمه» و «صحبت روزمره»، «گفتگو» و «شعر و شاعری» تمایز قایل می‌شود. پندار «مکالمه» «گسترده‌ترین یا فراوان‌ترین نوع ارتباط - مقوله زمینه‌ای کلی» تلقی می‌شود. در مکالمه تأکید روی تلاش برای

---

1. Fred Dallmayr. 2. Gadamerian. 3. Heidggerian.

حصول فهم متقابل «موضوع‌های مورد علاقه مشترک» است و این اشتراک تلاش‌ها به نوعی به «ارتباط نسبی» «فاقد من» منجر می‌شود. علاوه براین مشخصهٔ مکالمه نوعی گشاده‌رو بودن در برابر دیگران و «بیگانگی» است.(۹۵) خلاصه، مکالمه دقیقاً کیفیت‌های انفعالی و غیرابزاری‌کردن را دربر می‌گیرد.

به یقین این شیوهٔ تفکر دربارهٔ آنچه می‌تواند ارتباط «راستین» باشد، در خور ستایش است، اما شخص متعجب می‌ماند که آیا این شیوه می‌تواند به طرزی بسیار مفید دست‌کم از لحاظ نظریهٔ اجتماعی، به مثابهٔ «گسترده‌ترین» یا «زمینهٔ» وجه ارتباطی تعبیر شود.(۹۶) برداشت دالمایر با توجه عمیق به جنبهٔ عملی ساخته پرداخته شده و این علاقه‌ای است که هابرماس نیز در آن شریک است. ولی فکر می‌کنم برداشت دالمایر سخت تحت نفوذ این علاقه باشد (به همان‌گونه که موضع پساختارگرایی که در بخش ۲ مورد بررسی قرار گرفت، تحت نفوذ آن است). این نکته از نگرش وی به مکالمه به مثابهٔ وجه اصیل کنش متقابل زبانی، آشکار است، زیرا مکالمه از «شعر و شاعری» متمایز شده، اما توسط دالمایر به شیوه‌ای مشخصاً شاعرانه تعریف شده. تأکید روی گشوده بودن بر آنچه بیگانه یا ناآشنا شمرده می‌شود و برمبنای «امکان بالقوه نو شدن» گذاشته می‌شود. هر چند که شعر و شاعری در معنای خالصش اغلب به صورت پیشنهاد دهنده، خاصه در دورانی که زیر یوغ حکومت علم و نیازهای عملی است... به‌شمار می‌رود.(۹۷)

همان‌طور که گفتم این علاقهٔ عملی نسبت به جهان معاصر، هستهٔ کار هابرماس هم هست. اما نکته این نیست. نکته این است‌که آیا نظری چنین شاعرانه، به گسترده‌ترین مقولهٔ نظری کنش متقابل زبانی انداختن، به جای فکرکردن به چیزی مانند ارتباط راستین دالمایر به مثابهٔ آرمانی عملی که

در ساختن فضای بیشتری برای زندگی روزمرهٔ خود نیازمندش هستیم، معنای درستی می‌دهد یا نه؟

اگر ادعاهای دالمایر می‌تواند بدین شیوه پس زده شود، مفهوم کنش ارتباطی هابرماس هم به نظر نمی‌رسد چندان بی‌نقص باشد. شاید از لحاظ نظریهٔ اجتماعی، کیفیت فرجام شناسانهٔ کنش را چنانکه در برداشت دالمایر دیده می‌شود، کاملاً هم نباید خفه کرد.(۹۸) علاوه بر این، دوباره باید تأکید شود که زبان دربرداشت هابرماس صرفاً یک ابزار تلقی نمی‌شود. بلکه زمینه‌ای از قبل موجود است که اشتراک در آن طی موقعیت‌های خاصی، فقط در رابطه با جهت‌گیری همگانی گسترده‌تر در جهت اعتبار مشترک مبانی گفتار ظهور می‌کند.

این تأکید روی زمینه، مستقیماً به مسأله جهان زندگی منجر می‌شود. هابرماس بحث می‌کند که یکی از مزایای مهم تحلیل وی از کنش ارتباطی این است‌که، این تحلیل می‌تواند با مفهوم جهان زندگی بدین شیوه ادغام گردد که دیدگاهی بسیار مکفی‌تر برای کسب درون‌بینی در مسأله نوگرایی و عقلانی‌کردن ایجاد کند، تا تحلیلی که بر پایهٔ مفهوم کنش راهبردی به‌عمل می‌آید.(۹۹) در فصل پنجم به این مسأله بازخواهم گشت.

فصل سوم

عدالت و مبانی اخلاق ارتباطی

«اخلاق ارتباطی» یا «استدلالی»، اخلاقی صوری است که «پیوسته با منطق مستقل [Eigensinn] مسایل هنجاری»، یعنی «با آرمان عدالت سرو کار دارد». چنین اخلاقی با صراحت مشخص می‌کند:

> **مسایل وجدانی** که در اصل با سیمای همگانی‌کردن یا **عدالت**، می‌توانند خردمندانه تلقی شوند، متفاوت از **مسایل ارزیابی‌کننده**... که غالباً خود را با کلی‌ترین سیمای خرد که مسأله **زندگی خوب** باشد، ارایه می‌کنند و فقط در چشم‌اندازی از یک شکل زندگی از لحاظ تاریخی متعین یا تاریخ زندگی فردی به بحث منطقی تن می‌دهند.(۱)

چارچوب مفهومی که خصلت ویژهٔ اخلاق ارتباطی را بدان می‌دهد همان‌گونه که نشان داده‌ام، متشکل از عقاید کنش ارتباطی و عقلانی‌کردن هنجارهای برخاسته از آن است.

هابرماس می‌گوید که اخلاق ارتباطی با دو قضیه فراز آمده یا فرو

می‌ریزد. نخست، «داعیه‌های هنجاری اعتبار دارای مفهومی شناختی است» [Sinn] و بدان‌رو می‌توان «مانند داعیه‌های حقیقت با آنها برخورد کرد». دوم، تعیین اعتبار این داعیه که هنجار درست «گفتمانی واقعی را می‌طلبد و به شکل مباحثه‌ای یک جانبه که به شیوه‌ای فرضی جریان می‌یابد، ممکن نمی‌شود».(۲) در این فصل، نخستین مورد از این دو قضیه را تحلیل و بررسی خواهم کرد (بخش‌های ۱، ۲، ۳) هم‌چنان‌که هابرماس اظهار می‌دارد درون‌بینی‌های سنت روانشناسی رشد پیاژه ـ کولبرگ از عقیدهٔ اخلاق ارتباطی حمایت می‌کند (بخش ۴). دومین قضیه در فصل چهارم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. اصل جهانشمول‌کردن

موضع شناخت شناسانه‌ای که هابرماس می‌خواهد از آن دفاع کند، از نوعی است که در بحث از سنت کانتی‌ها[1] پیروی می‌کند. نخست، هنجارهایی معتبر به‌شمار می‌روند که دارای کیفیت انصاف یا بی‌طرفی باشند، دوم اینکه این کیفیت می‌تواند با برداشتی از همگانی‌کردن توضیح داده شود، و دست آخر اینکه این اصل می‌تواند به شیوهٔ عقلانی توجیه شود.(۳) البته، همین بحث، بحثی است که غیرشناخت‌شناس براساس اینکه آیا گزینش فردی که با چنین اصل وجدانی بنیادین پایدار می‌شود دارای منزلت منطقی تصمیم است، مشاجره دارد.(۴) در این دید، خرد شاید فقط برای توجیه داوری‌های خاص یا کنش‌های برگزیده شده پس از این تصمیم ضروری باشد.

طی سال‌های اخیر، تعبیرهای متعددی از اصل جهانشمول‌کردن به

1. Kantian.

عمل آمده، برخی از آنها با مباحث شناخت‌شناسی همراه بوده و برخی دیگر نه.(۵) هابرماس هیچ‌کدام از این مباحث شناختی یا تعبیرهای جهانشمول‌کردن را کاملاً مکفی نمی‌یابد. تعبیری که وی ارایه می‌دهد به شرح زیر است: هنجار فقط زمانی قابل توجیه است

> که پیامدها و آثار جنبی برای ارضای منافع هر فرد که انتظار می‌رود از یک تطابق کلی با [آن] هنجار حاصل گردد، بدون اجبار و اکراه توسط همه پذیرفته شود.(۶)

قبل از پرداختن به بحث هابرماس که این اصل به شیوهٔ عقلانی به نحوی قابل توجیه است که بر غیرشناخت شناس مهر ابطال زند، لازم است پاره‌ای توضیح‌های مقدمّاتی داده شود که در این تعبیر خاص از همگانی‌کردن، دقیقاً چه مفهومی نهفته و چرا وی آنرا برای لحاظ‌کردن انصاف یا بی‌طرفی، شیوهٔ برداشتی کافی می‌بیند.

ساده‌ترین راه برای ترسیم مشخصهٔ اصلی جهانشمول‌کردن هابرماس، این است‌که آن را با اصل مورد نظر کانت مقایسه کنیم.(۷) برای کانت الزام، مقوله‌ای آزمودنی را به‌وجود می‌آورد که هر فرد به‌طور یک‌جانبه می‌تواند آنرا به انجام رساند، یعنی هر کس از خودش می‌پرسد که آیا می‌تواند اراده کند تا یک هنجار پیشنهاد شده به صورت قانونی کلی درآید. از سوی دیگر، برای هابرماس آزمودن این است‌که آیا هنجار پیشنهاد شده در مناظره‌ای دقیق برای کسانی که از آن هنجار متأثر خواهند شد قابل قبول است، و «قابل قبول» به این معنی گرفته می‌شود که هنجار، منافع هر شرکت‌کننده در مناظره را ارضا می‌کند. پس هنجارهای موجه آنهایی هستند که با «منافع قابل تعمیم» یکی شوند.(۸)

آشکارا، این پندار که منافع و نیازهایی که بر آن استوار شده‌اند باید

در فرمول توانایی تعمیم بخشیدن به حساب آورده شوند، درست در جهت مقابل کانت است. هابرماس، مانند راولز فرمول کانتی‌ها را تا حدی به این دلیل غیرقابل قبول می‌یابد که نمی‌تواند ببیند چرا باید شخصی برانگیخته شود که فقط از هنجارها پیروی کند و تا حدی به این دلیل که وی بحث می‌کند معیارهایی وجود دارند که برابر آنها برخی از منافع و نیازها می‌توانند به مفهوم غیرراهبردی عقلانی شوند و برخی دیگر نمی‌توانند.(۹) با این‌همه هابرماس در مورد مسایلی که دقیقاً این منابع چگونه می‌توانند عقلانی شوند و چگونه این عقلانی شدن با اصول معین عدالت مرتبط می‌شوند، با راولز تفاوت دارد.

این موضوع را در فصل بعدی با دقت بیشتری بررسی خواهم کرد. اکنون، ارجاع به منتقدین راولز بسنده می‌نماید که براین واقعیت متمرکز شده‌اند که چارچوب وی برای ساختاربندی گزینش دو اصل عدالت، نه تنها ادغام‌کننده نظریهٔ خیرهای اولیه که بی‌طرفی را هم مسأله‌دار می‌سازد، در واقع روانهٔ جمعی گزینش را هم‌به نحوی که خود او ادعا دارد معرفی نمی‌کند، بلکه اندیشهٔ تجربی عامل منفرد را معرفی می‌نماید. برای هابرماس این‌گونه مسایل به‌طور اجتناب ناپذیری با هر کوششی که برای بیرون کشیدن هنجارهای **تعیین‌کنندهٔ جهانی** از عدالت به عمل آید، همراه خواهد شد. حداکثری که می‌توان از «اخلاق فلسفی» انتظار داشت این است‌که با معیارهایی جهانشمول رویهٔ مناسبی برای داوری درستی هنجارهای پیشنهاد شده روشن کند **عدالت چیست**. چون نمی‌تواند از این فراتر برود و با همان اطمینان به ما بگوید که با مفهوم برگزیدن هنجارهای تعیین‌کننده برای کنش هدایت‌گر، شرط **عدالت چیست**.(۱۰) آنچه شرط عدالت در کانون‌های اجتماعی و تاریخی خاص است، نمی‌تواند پیش از انجام مباحثه‌ای دقیق یا یک گفتگو میان کلیهٔ علاقمندان به‌طور مشروع

تعیین گردد.(۱۱)

اکنون می‌خواهم هم برداشت هابرماس از محدودیت‌های «اخلاق فلسفی» و هم نظرش را که عملکرد هنجارهای درست بایستی ترتیب مشروعی برای ارضای منافع فراهم آورند، مورد بررسی قرار دهم.(۱۲) اینها نظرهایی هستند که نگاهی خاص به تعبیر هابرماس از قابلیت جهانشمول‌کردن، می‌اندازند. هرگاه برای امتحان هم که شده، این تعبیر را بپذیریم، می‌توانیم به مسأله قبلی خود که آیا این یا هرگونه دیگر قابلیت جهانشمول‌کردن می‌تواند به شیوه‌ای طرح شود که پاسخ شک و تردید غیرشناخت شناس را بدهد، برگردم.

راهبردی که هابرماس برمی‌گزیند نمایشی عملگرایانه ـ برگذرنده است که هر کنشگر توانمندی که از لحاظ ارتباطی، گفتگوی هنجاری را برمی‌گیرد از پیش اعتبار اصل جهانشمول‌کردن را مفروض می‌داند. چنین کنشگری نمی‌تواند این اصل را بدون افتادن در دام «تضاد کنشی» رد کند.(۱۳) این بحث عملگرایانه ـ برگذرنده، در دو مرحله طرح‌ریزی شده.

۲. تکلیف درونمان ـ گفتار ـ کردار

در کنش ارتباطی جاری، افراد رفتار خود را برمبنای شناسایی متقابل داعیه‌های اعتبار هماهنگ می‌سازند. این شناسایی دوجانبه ضرورتاً برای آزمودن واقعی داعیهٔ خاصی انجام نمی‌گیرد، بلکه برمبنای پندار شنونده از اعتبار گوینده استوار است. این پندار دوجانبه از اعتبار، دو دسته از توقعات را دربرمی‌گیرد: کنش‌های دیگری از روی عمد هستند و اگر خواسته شود، وی می‌تواند داعیه‌هایی را که در کنش متقابل به‌وجود می‌آورد توجیه کند.(۱۴)

آنچه در مورد این پندار دوجانبه ضروری و مهم است این است‌که به

هابرماس اجازه می‌دهد بحثی دربارهٔ «نیروی هنجار» فطری در کنش ارتباطی را شروع کند.(۱۵) نوع بحثی که هابرماس در سر دارد، تا حدی شبیه تلاش آلن گویرث[1] برای طرح بحث وجدانی اساسی با تحلیل «ساختار کنش» و محدودیت‌های هنجاری است که ضرورتاً تصدیق خود کنشگران را می‌طلبد.(۱۶) هابرماس می‌پذیرد هر کنشگری که از تصدیق چنین تنگناهایی سرباز می‌زند، دستهایش به گناه «تضاد کنش» آلوده می‌شود. تضاد به این علّت روی می‌دهد که کنش گفتاری که طی آن وی عدم قبول خود را اظهار می‌دارد «بر مبنای مفروضات غیراحتمالی (بدین جهت در پاره‌ای از متون غیرقابل اجتناب) قرار دارد که درونمایه پیشنهادی آن با درونمایه پیشنهادی خود کنش گفتاری در تضاد است».(۱۷) هر چند گویرث و هابرماس در این وجه گفتگو مشترکند، مواضع آنان سخت از یکدیگر متنافر است، چون گویرث فقط در رابطه با مدل فرجام شناسانهٔ کنش و مفهوم خرد راهبردی ملازم آن می‌اندیشد. همان‌طور که در جای دیگر گفته‌ام، تلاش‌های گویرث شکست خواهد خورد و ارایه چنین مفهومی از کنش و خردباوری، شکست را گزیرناپذیر می‌سازد.(۱۸) از سوی دیگر، مفهوم کنش ارتباطی هابرماس ساختار **بینافردی** را می‌رساند که شخص می‌تواند از آن «کنش گفتاری درونمان **تکلیف توجیه کردن**» انواع گونه‌گون داعیه‌ها (اظهارها) را استخراج کند که پیوسته در کنش معطوف به فهم، سر برمی‌آورند. همان تکلیفی که هر کنشگر صرفاً از راه درگیر شدن در کنش ارتباطی «به‌طور تلویحی تشخیص می‌دهد».(۱۹)

بی‌درنگ دو پرسش در مورد چنین داعیه‌ای مطرح می‌شود. نخست

1. Alan Gewirth.

اینکه، این تکلیف هنجاری که به‌طور غیرقابل اجتنابی در ساختار کنش ارتباطی نهفته، آیا واقعاً تکلیفی ضروری است؟ دوم اینکه، دلالت‌های ضمنی این تکلیف «توجیه‌کردن» دقیقاً چه چیزهایی هستند؟

در مورد ضرورت این تکلیف، هابرماس می‌گوید هر کنشگری خود را به مثابهٔ شخصی «بزرگ شده و بازتولید شده» در زمینه‌های کنش ارتباطی می‌یابد که افراد در آن براساس جهت‌گیری به سوی داعیه‌های اعتبار مشترک و تصورهای دوجانبهٔ معتبر بودن، به کنش متقابل می‌پردازند. این جهت‌گیری‌ها بخش لازمی از «روابط انسانی Sittlichkeit» است و دلالت‌های ضمنی هنجاری آنها به همان شیوه‌ای که فردی ممکن است اصل مشخصی از وجدان را انکار کند، قابل انکار نیست.(۲۰) کنشگری که بخشی از زمینه‌های کنش ارتباطی است، هرگاه انکار کند که مسئول داعیه‌های هنجاری است که کنش او به‌وجود آورده، درگیر تضاد کنشی می‌شود.

در مقابل این نوع بحث، پاسخ متداول غیرشناخت شناس ممکن است این باشد که هابرماس خیلی ساده مرتکب یکی از انواع سفسطه‌های طبیعت‌گرایانه می‌شود.(۲۱) هرگاه هرگونه تکلیفی از درگیر شدن در کنش ارتباطی ناشی شود، تکلیفی است که شخص خود آنرا برمی‌گزیند؛ پس شخص می‌تواند به آسانی تصمیم بگیرد که در آینده کلاً از کنش ارتباطی اجتناب کرده و خود را منحصراً سوی کنش راهبردی سوق دهد و بدین‌وسیله از هرگونه تکلیف هنجاری پرهیز کند. این تصمیم برای چشم‌پوشی منظم از **تمامی** کنش‌های ارتباطی می‌تواند از جانب کنشگران شکاک و باریک‌بین مورد دفاع قرار گیرد که رفتارشان در قالب‌هایی می‌افتد که نخستین خودکامه یا شخص همواره بی‌پروا، شناخته می‌شوند.

اکنون هابرماس می‌پذیرد که تصمیم برای پرهیز منظم از هر کنش

ارتباطی آتی و تکلیف ضمنی آن از هیچ نظر صرفاً منطقی، ضرورتاً نشان دهندهٔ رفتار ناپیوسته نیست. به هر حال، اگر چنین باشد بحث هابرماس دربارهٔ ضرورت «تکلیف درونمان کنش گفتاری» چیست؟ در اینجا به مسأله جهت‌گیری زمینه‌ای بینافردی که در فصل اول مورد بحث قرار گرفت بازمی‌گردیم و این اندیشه که زیر سئوال بردن عقلانیّت فردی که چنین انگیزه‌ای نشان می‌دهد، به نظر درست می‌رسد. اکنون فکر می‌کنم مناسب‌ترین شیوه برای تفسیر بحث‌های هابرماس دربارهٔ نشانه‌های ضروری کنش ارتباطی این است‌که آنها را به‌عنوان مددرسان تبیین (از زاویهٔ نگرش نظریهٔ جدید کنش) ببینیم که وقتی معنای عقلانیّت به محاسبات راهبردی موضوعات صرفاً متعلق به منافع شخصی فروکاسته می‌شود، شخص احساس می‌کند که این مفهوم از میان رفته. هابرماس از کنش ارتباطی و تکلیف ضمنی آن این برداشت را به عمل می‌آورد که چرا و چگونه عقلانیّت یک عامل نه تنها از چشم‌اندازهای فردی، بلکه از چشم‌اندازی بینافردی هم قابل ارزیابی است.

همان‌طور که نشان داده‌ام، مورد پرس‌وجو قرار دادن عقلانیّت کنشگر راهبردی افراطی بر مبنای چنین پایه‌های بینافردی به شکست مستقیم این بحث که تصمیم این کنشگر در معنای دقیق آن دارای منزلت منطقی یک تصمیم است، نمی‌انجامد. با این همه راهی برای فهم تفاوت مقوله‌بندی شده‌ای میان، از یک سوتصمیمی برای رد تمامی کنش‌های ارتباطی آتی و از سوی دیگر تصمیمی مثلاً برای انتخاب یک حزب سیاسی یا سیستم وجدانی در برابر حزب سیاسی یا سیستم وجدانی دیگر است. به هر روی، تصمیم ردکردن کنش ارتباطی آن (مانند فروکنندهٔ سنجاق برلین) در برابر مفهوم عقلانیّت می‌ایستد، بدون اینکه خدشه‌ای به هیچ اصلی از منطق وارد سازد.

تفاوت شاید به بهترین وجه به شکل تفاوتی بین تصمیماتی که در برابر ضرورت مفهومی معین می‌ایستند (اما نه ضرورت منطقی) با تصمیماتی که نمی‌ایستند، شرح داده شود.(۲۲) تصمیماتی از نوع دوم در قالب مفاهیم ما از عقلانیت، کنشگری و حیات اجتماعی کاملاً قابل فهم هستند. از سوی دیگر، تصمیماتی از نوع اول، ما را به طرف محدودیت‌های این مفاهیم راهنمون می‌شوند، ازجمله اینکه ما به وضوح نمی‌فهمیم که ساختار حیات انسانی پس از این گزینش‌ها چه خواهد شد.(۲۳) اینجا مقایسهٔ هابرماس با هابز[1] و هارت[2] آموزنده است.(۲۴) هابز و هارت هر دو به شیوه‌های مشابهی درمی‌یابند که واقعیت‌های اساسی معینی دربارهٔ موجودات انسانی - اشتیاق آنان برای زنده ماندن و برابری تقریبی فیزیکی و فردی - بر روی آنچه در رابطه‌های هنجاری مشروع شمرده می‌شود، اثر تعیین‌کننده‌ای دارد. هارت می‌گوید هرگاه این واقعیت‌ها دیگر درست نباشند «تمامی شیوه‌های تفکر و صحبت کردنی که دستگاه مفهومی کنونی ما را می‌سازند و ما از طریق آنها دنیا و همدیگر را می‌بینیم فرو می‌ریزند».(۲۵) هابرماس می‌خواهد روی این نوع از بحث مفهومی تکیه کند، اما برخلاف هابز یا هارت، توجه خود را به این واقعیت اساسی متمرکز کند که انسان‌ها حیات اجتماعی و فرهنگی خود را با میانجیگری گفتار که داعیه‌های اعتبار در آن لزوماً مطرح شده و افراد تصور دوجانبه‌ای از تعهد را به‌وجود می‌آورند، بازتولید می‌کنند. ادعای مفهومی از این دست، آن چیزی است که هابرماس وقتی به بحث خویش تحت عنوان «برترین» رجوع می‌کند، منظور نظر دارد. بحث برترین در معنای ضعیف آن، مبتنی بر چیزی است که در توانش گفتاری یا کنشی که

1. Hobbes. 2. H. L. A. Hart.

«چنان کلی است که نمی‌توان [آن را] با معادلهای عملکردی جایگزین کرد» نهفته.(۲۶)

پرسش دومی که در بالا مطرح شد به این مسأله مربوط می‌شود که چه پیامدهای هنجاری به واسطهٔ تکلیف «توجیه‌کردن» به‌وجود می‌آید. اگر قرار باشد توجیه در مجموعه‌های اجتماعی و تاریخی بسیار متفاوت در کنش ارتباطی نهفته باشد، آشکارا می‌رود که با معنایی انصافاً جامع تفسیر شود. اما اگر این درست باشد، هابرماس چگونه می‌تواند این تصویر جامع از توجیه را برای منظورهای استنتاج برداشت خود از اصل جهانشمول‌کردن به‌کار برد؟ در واقع وی ادعا نمی‌کند که قادر است این کار را به‌طور مستقیم انجام دهد. همان‌طور که نشان خواهم داد برای استنتاج، باید مطلب دیگری به بحث علاوه گردد. با این همه در اینجا مهم است وارسی کنیم که آیا کلاً سوگیر هنجاری وجود دارد که صرفاً از تصورهای دوجانبهٔ کنش ارتباطی ناشی می‌شود؟

به یقین هابرماس فکر می‌کند که این نوع سوگیری هنجاری وجود دارد و با این همه واژهٔ «جهانشمول‌کردن» را برای پوشاندن این حداقل محتوای هنجاری به‌کار نمی‌برد، چنین برمی‌آید که تکلیف درونمان ـ گفتار ـ کردار نیازمند همنوایی با تقاضای حداقل با «مرحله نخست» جهانشمول‌کردن است: نیازی که یک کنشگر باید آماده باشد به همان اندازهٔ خودش [هنجاری که هابرماس مطرح می‌سازد] برای سایرین نیز برآورده سازد و هنگامی که در موقعیت‌های بینافردی نقش‌ها عوض می‌شوند، آمادهٔ برآورده‌کردن آن باشد».(۲۷) نیاز اخیر این معنی را می‌دهد که داوری‌های هنجاری ما باید کلی باشند، به این معنی که اجازه ندهند انواع توقعات ویژهٔ نخستین خودکامه‌ها یا افراد فاقد هرگونه پروا، به‌وجود آیند.

از نظر شکاک وجدانی، چنین نیازی فقط در صورتی می‌تواند برای کنشگر تعیین تکلیف کند که خود برگزیند که آیا می‌خواهد وجدان در زندگی وی نقشی داشته باشد یا نه، چنانکه گاهی گفته می‌شود، او خود اگر بخواهد که «درون... نهاد» وجدان صحبت کند.(۲۸) به هرروی از نظر هابرماس این گزینش در اختیار کنشگر خردمند نیست، زیرا تکلیف گفتگوی هنجاری یا توجیه از پیش، از خود کنش ارتباطی ریشه می‌گیرد.(۲۹) از اینرو نخستین خودکامه‌ها یا افراد کاملاً بی‌پروا، به هنگامی که در تلاشند یا باید موضع خود را توجیه کنند و غیرعقلانی بودن آنرا آشکار سازند و یا اینکه به‌طور منظم از هر کنش معطوف به فهم اجتناب ورزند.

به هر حال، گزینهٔ اخیر راه گریز رضایتبخشی را فراهم نمی‌سازد: بلکه داعیه‌های عقلانیّت آنان را، حتی به صورت افراطی‌تر دچار تردید می‌کند، چون یکی از دو فرض انگیزش حداقل را حذف می‌کند که جزء لاینفکی از مفهوم عقلانیت در شکلی است که قابل اتلاق بر کنش انسانی است.

بدین‌سان، یکی از تأثیرهای هنجاری مهم تکلیف توجیه‌کردن این است‌که به فرد اجازه می‌دهد مسأله‌ای را که در فصل اول مطرح شد حل کند، مسأله‌ای که از درون مفهوم صرفاً راهبردی خرد برمی‌خیزد، یعنی احساس ما که به هر روی برای کنشگر عقلانی نیست که به‌طور تغییرناپذیری در دل ترتیباتی جمعی که حتی خود وی آنها را به‌عنوان مشروع تصدیق می‌کند (وقتی می‌تواند از آن دوری کند) آزادانه بتازد.

حل مسأله کسی که همواره آزادانه و بی‌پروا می‌تازد، به یقین گام مهمی در راه مفهوم عقلانیت است. به هر روی، این مسأله در ارتباط با

متمایزکردن کم‌و بیش مکفی مفاهیم عدالت، شخص را چندان پیش نمی‌برد. گام فراتری در این جهت با داعیهٔ هابرماس برداشته می‌شود که تکلیف درونمان ـ گفتار ـ کردار با تمامی «اخلاقیات سنتی» ناسازگار است، یعنی با هر سیستم اخلاقی که متعصبانه هسته‌ای از «معتقدات اساسی» را دور از تقاضای توجیه حفظ می‌کند.(۳۰) این داعیه‌ای نسبتاً گذرا است که هابرماس چندان به شرح آن نمی‌پردازد. برای مثال هر تصویری از قانون طبیعی را، بر این اساس که در نهایت به مبانی معینی از احکام ایمان مسیحیت گره می‌خورد، نامشروع می‌داند.(۳۱)

شاید نکته‌ای که هابرماس می‌خواهد روشن کند این است‌که هر چند تکلیف توجیه کردن ممکن است با سیستم اخلاقی، به هنگامی که معتقدات اساسی مورد چون و چرا قرار نگرفته‌اند، سازگار باشد. اما این سازگاری به محض این که برخی از هواداران باری به هر دلیل، شروع به دگرگون‌سازی باورهای خود می‌کنند، از بین می‌رود. در آن نقطه تقاضا برای توجیه افراطی می‌شود و به سهولت نمی‌تواند با ارجاع پی‌درپی به معتقداتی که قبلاً بین آنان مشترک بوده و جهان‌بینی‌ای که قدرت اعتقادی خود را از آن می‌گرفته‌اند، به اندازهٔ کافی قابل پاسخگویی باشد.

به نظر می‌رسد چنین گسترشی از تکلیف توجیه‌کردن، جای سئوال دارد. هر چند که امتناع نخستین خودکامه یا کسی که بی‌پروا می‌راند، برای توجیه کار خود که طفره رفتن منظمی از کنش ارتباطی را می‌طلبد، عقلانیّت وی را سخت به چون و چرا می‌اندازد. اما وقتی هوادار یکی از انواع «اخلاقیات سنتی» از انجام انتقاد بنیادی بر معتقدات خود خودداری می‌کند، چنین پیامدی رخ نمی‌دهد. طفره رفتن وی، از هیچ راهی او را به سوی محدودیت‌های مفاهیم ما از خردباوری، کنشگری و حیات

اجتماعی نمی‌رساند. خلاصه، رفتار وی آشکارا نشان می‌دهد که عنصر تحرک اجتماعی که شخص بی‌پروا در ادعاهای هنجاری خود فاقد آن است، با زمینهٔ هنجارها و باورهای مشترک بینافردی، پیوستگی قابل نمایشی دارد. تصمیم او برای قطع کنش ارتباطی با کسانی که به‌طور افراطی اعتبار هنجارها و باورها را مورد سئوال قرار می‌دهند، بی‌هیچ بروبرگردی عقلانیّت را دچار تردید می‌کند.

برای خلاصه‌کردن بحثی که گذشت، می‌توان گفت بازسازی هابرماس از بدان ـ چگونه توانش ارتباطی، تصوری از تعهدی دوجانبه را توسط هر کسی که در کنش ارتباطی درگیر شود، آشکار می‌سازد. بیشتر اینکه، این تصور می‌تواند به‌عنوان تکلیف درونمان ـ گفتار ـ کردار تعبیر شود تا اگر داعیه‌های به‌عمل آمده، در جایی مورد پرس‌وجو قرار گیرند، توجیهی فراهم سازند. و تا آنجا که عقلانیّت کنشگر به‌شدت مورد تردید قرار نگیرد، نمی‌تواند به‌طور منظم از کنش ارتباطی پرهیز کند. این تکلیفی است که به‌طور جهانشمول تمامی کنشگران منطقی را متعهد می‌سازد. اما همان‌طور که نشان داده‌ام، چنین تکلیفی (که رسماً می‌توان آنرا حداقل تقاضای جهانشمول‌کردن اعلام کرد) در سواکردن موقعیت‌های اخلاقی به‌عنوان موقعیت‌های کم‌و بیش قابل توجیه، دارای سهم هنجاری چندان ژرفی نیست.

هابرماس بایستی به مرحلهٔ دوم مباحثه عملگرایانه ـ استعلایی پا بگذارد تا برای توجیه تمام کمال تعبیرش از جهانشمول‌کردن بخش هنجاری، اخلاق ارتباطی را ژرف‌تر سازد. مشخص‌تر اینکه باید به آنچه که خود «مقررات استدلالی» می‌خواند، باز گردد. مقرراتی که از پیش فرض‌های ضروری **کلیهٔ** کنش‌ها نیستند، بلکه متعلق به مفاهیم **نوین گفتگو** می‌باشند.(۳۲) هابرماس می‌گوید کنشگرانی که دارای افق‌های

مشترکی در جهان زندگی نوین هستند، از هر کسی که برای توجیه ادعای هنجاری آنان فرا خوانده می‌شود، انتظار توانش ارتباطی افزون‌تری را دارند. خواهیم دید که این بخش از مطالب هابرماس دربارهٔ توانش ارتباطی، مشکلاتی برای موضع وی ایجاد خواهد کرد. اما نخست باید دید که چگونه این ارتباط در طرح وی برای اخلاقیات ارتباطی ساخته می‌شود.

۳. پیش‌فرض‌های گفتگو

از دیدگاه هابرماس دانش شهودی بدین‌سان حاصل می‌شود که از نظر «اعضای توانمند جامعهٔ نوین» چه چیزی یک گفتگوی معتبر را تشکیل می‌دهد. این شکل ارایه آشکار محتوای پیشنهادی از «پیش فرض‌های اجتناب‌ناپذیر [پراگماتیک]» مباحثه است.(۳۳) این محتوا می‌تواند به مثابهٔ «مقررات گفتمان» یا گفتگو تلقی شود و برداشت شهودی جمعی ما را بنمایاند که در موقعیت گفتاری بودنی که تضاد فقط و فقط با «نیروی گفتگوی بهتر» حل می‌شود، چه معنایی دارد. در این راستا هابرماس از «وضعیت آرمانی گفتار» صحبت می‌کند که طی آن «توافق ناشی از خردمندی» یا «اتفاق آراء» می‌تواند حاصل شود.(۳۴) مقرّرات گفتمان باید تضمین کند که کلیهٔ انگیزه‌های مشارکت کنندگان دیگر، تا جایی‌که با انگیزهٔ نیل به اتفاق آراء است، در گفتگو گنجانده شوند.(۳۵)

در واقع هابرماس انواع گونه‌گون پیش‌فرض‌های گفتگو را از همدیگر متمایز می‌کند که وقتی به صورت مقرّرات فرموله می‌شوند، فشارها و مضیقه‌های منطقی و هنجاری متنوعی را بر مشارکت کنندگان اعمال می‌دارند.(۳۶) با این همه برای منظورهای فعلی، مقرّرات گفتمان مهمترین هستند چون توضیح می‌دهند که هابرماس چه چیزی را به‌عنوان

هستهٔ هنجاری اندیشه نوین گفتگو تلقی می‌کند: نظر شناسایی متقابل دیگری توسط هر مشارکت‌کننده به‌عنوان منبع خودمختار، هم داعیه‌هایی که در آغاز به اندازهٔ یکسانی پذیرفتنی هستند و هم تقاضاهایی برای توجیه که باید به عمل آیند. مقرّراتی که سازنده وضعیت آرمانی گفتار هستند عبارتند از:

۱- «هر فردی که گنجایی گفتار و کردار دارد، مجاز به شرکت در گفتمان‌ها است».

۲- واجدین شرایط زیر:

الف) «هر فردی که بتواند طرحی را پرس‌وجو کند».

ب) «هر فردی که بتواند طرحی را به گفتگو بگذارد».

ج) «هر فردی که بتواند نظرها، آرزوها و خواست‌هایش را بگوید».

۳- «هیچ گوینده‌ای نباید به اجبار از گفتن باز داشته شود - چه از درون و چه از بیرون گفتمان - و نباید از احقاق حق‌های مندرج در [موارد ۱و ۲] بازداشته شود».(۳۷)

در مورد اولی مقرّرات گفتمان، انصافاً معیارهای سر راستی برای گفتگوی دلپذیر هستند. اما مورد سومی، شامل مقرّرات بیشتری برای زدودن تأثیرهای فریب، قدرت و آرمان می‌باشند. مهم‌ترین این مقرّرات به زمینهٔ کنشی که گفتگو در آن انجام می‌پذیرد، مربوط می‌شوند. آنها می‌خواهند از موانع جلوگیری کنند (از موانعی که توسط فریب، قدرت و آرمان به‌وجود آمده) هم برای برقراری گفتمان و هم در انجام آن به شیوه‌ای که به هیچ موضوعی امکان بر کنار ماندن از پرس‌وجو را نمی‌دهد.(۳۸) آنچه هابرماس در اینجا بحث می‌کند این اندیشه است که لازمه تکمیل شرایط گفتگوی آرمانی این است‌که زمینهٔ کنش دارای

کیفیت‌های هنجاری مساعد باشد. یعنی کیفیت‌هایی که خودمختاری هر طرف را به‌عنوان منبع داعیه‌هایی که دارای قابلیت پذیرش اولیه هستند و تقاضاهایی برای توجیه را که سایرین مجبورند به عمل آورند، تضعیف نکند.

هابرماس دو مورد از مقررات را پیش می‌کشد که «کنش ارتباطی ناب» را تعریف می‌کنند. مقررهٔ اول کنشگران را از وارد شدن در گفتمانی که دارای مقاصد و انگیزه‌های پنهانی است، یا قدم گذاشتن در راهی که طی آن نظریات راستین، نیازهای برخی‌ها امکان تبیین نمی‌یابند، بازمی‌دارد. او در اینجا می‌خواهد که هر دو طرف کنشگر دربارهٔ مقاصد راستین و انگیزه‌هایشان باز باشند و برای بیان نظرها، احساس‌ها و خواسته‌هایشان فرصت همسان داشته باشند. در قسمت دوم این درخواست، هابرماس مخصوصاً می‌خواهد مطمئن شود که «تفسیرهای سنتی خواسته‌ها» می‌توانند مورد پرس‌وجو قرار گیرند.(۳۹) مقررهٔ دوم که کنش ارتباطی ناب را تعریف می‌کند، مطمئن می‌سازد که هرگونه داعیهٔ روایی نظری یا عملی به‌طور مؤثری می‌تواند مورد سئوال قرار گیرد. به عبارت دیگر آزمون مباحثهٔ آزادانه در دسترس خواهد بود. این مقرره می‌خواهد که «برای به نظام کشیدن و مقاومت ورزیدن در برابر نظام‌ها، برای اجازه دادن و منع کردن، برای وعده دادن و پس گرفتن آنها و برای مسئول بودن، نسبت به‌کارهای یک نفر و خواستاری این که دیگران نیز چنین بکنند» توزیع همسان فرصت‌ها وجود داشته باشد.(۴۰)

اگر شخصی بتواند بازسازی هستهٔ هنجاری اندیشهٔ نوین گفتگو را که گذشت بپذیرد، هابرماس می‌تواند فراتر رفته پا به صحنهٔ دوم اشتقاق عملگرایانه ـ استعلایی اصول جهانشمول‌کردن قوی خود بگذارد. وی علاوه می‌کند:

الف) کسی که درگیر گفتگو می‌شود باید اعتبار مقرّرات گفتگو را بپذیرد.

ب) اینکه هر وقت بحث با داعیه‌های هنجاری مربوط می‌شود - یعنی، داعیه‌هایی دربارهٔ تنظیم‌های بدیل برای ارضای منافع - مشارکت‌کنندگان باید «تحت فشار تضادهای کنشی» بپذیرند که جهانشمول‌کردن یگانه مقرّره‌ای است که تحت آن هنجارهایی را که هر یک برمی‌گزینند، مشروع خواهد بود.(۴۱)

تعبیر هابرماس از جهانشمول‌کردن را که نیازمند «قابلیت همگانی‌کردن منافع» است، با جزییات بیشتر در فصل بعدی بررسی خواهم کرد.(۴۲) اکنون فقط متوجه پیروزی تلاش وی در برقراری شناخت‌شناسی خود او هستم. در این رابطه، پرسش اساسی این است‌که، آیا مرحلهٔ دوم گفتگوی عملگرایانه - استعلایی به همان اندازهٔ ابطال شکاکیت موفق است؟ به عبارت دیگر، آیا تعبیر قوی هابرماس از جهانشمول‌کردن دارای همان منش لازم عقلانی است که برداشت حداقل در تصور از تعهد دوجانبهٔ گفتگوی عملگرایانه - استعلایی، شکاک به سادگی می‌تواند با رد درگیری در گفتگوی هنجاری از تضاد کنشی، به‌ویژه در شکل خاص نوین آن، یعنی شکل «پساقراردادی» بپرهیزد. او راه گریزی به این شکل دارد که گفتگویی را با معنای تأملی و قید و بند قراردادی کمتر برمی‌گزیند و همان‌طور که دیده‌ایم، تصور تعهد را ارضاء می‌کند.(۴۳) بدین‌سان گفتگو در معنای نوین آن دارای «معادل عملکردی» است. و اگر چنین است پس اعتبار جهانشمول گفتگوی هنجاری پساقراردادی همراه با تعبیر سختگیرانه‌ای از جهانشمول کردن، مانند آنچه هابرماس طرح می‌کند، نمی‌تواند به صورتی خالی از ابهام براساس گفتگوی عملگرایانه - استعلایی برقرار شود. هرگونه حمایت

بیشتر از چنین داعیه‌ای باید در مباحثه‌های منطقی ـ توسعه‌ای که در نظریهٔ روانشناسانه پیاژه ـ کولبرگ یا نظریهٔ برتری ساختارهای آگاهی نوین مطرح می‌گردد، جستجو شود. در زمینهٔ چنین نظریه‌هایی است که هابرماس مورد خود را مطرح می‌سازد که وجه پساقراردادی توجیه داعیه‌های هنجاری به هر صورت متحقق ساختن یک پیروزی بالقوه عقلانی است که همواره در کنش ارتباطی وجود دارد، اما فقط در جهان نوین تحقق می‌یابد. بدون این نوع حمایت افزوده شده، بازسازی هابرماس از گفتگوی هنجاری، در بهترین حدّ خود فرضیه‌ای پذیرفتنی دربارهٔ ژرف‌ترین زمینهٔ هنجاری است و در رابطه با آن داعیه‌های هنجاری می‌تواند در میان آنهایی قرار گیرد که در جهان زندگی نوین شریکند.

با نشان دادن محدودیت‌های گفتگوی عملگرایانه ـ استعلایی، لازم است تأکید شود که از سوی دیگر چه چیزی به‌دست می‌آید. مطلب فوق را به شکل زیر می‌توان خلاصه کرد: راه گریز اشاره شده در بالا که برای اجتناب از اظهار پیش‌فرض‌های قراردادی گفتگو باز گذاشته شده، راهی نیست که شکاک بتواند بدون کنار گذاشتن شکاکیت خود، دست‌کم تا حدّ چشم پوشیدن از عقلانیّت نخستین خودکامه و شخص همواره بی‌پروا، برگزیند. به عبارت دیگر حتی اگر هابرماس به‌طور قطعی نشان نداده باشد که تعبیر خود وی از جهانشمول‌کردن بایستی توسط کلیهٔ کنشگران عاقل پذیرفته شود، با این همه نشان داده که چنین کنشگرانی باید دست‌کم برخی از سوگیری‌های ارزشی را رد کنند.

۴. رشد وجدان و توانش کنش متقابلی

در این بخش می‌خواهم تلاش هابرماس برای تقویت جهانشمولی اخلاقیات استدلالی براساس بینش‌های روانشناسی رشد را بررسی کنم.

همان‌طور که خود هابرماس اظهار می‌دارد این تلاش به علت ماهیت خود، محدود به نوع تأییدی است که می‌تواند برای اخلاقیات استدلالی فراهم آورد. برای منظور نظر من، تاخت و تاز هابرماس در این میدان دقیقاً بسیار مهم است، نه چندان زیاد برای حمایت محدودی که برای داعیه‌های جهانشمول اخلاقیات استدلالی فراهم می‌آورد، بلکه برای این که نقش دوجانبه بودن در کنش متقابل و داوری وجدانی را نشان می‌دهد. فهمیدن این نقش برای فهم مورد دوم از دو داعیهٔ اساسی اخلاقیات استدلالی ضرورت دارد که در آغاز این فصل بر شمرده شد: این که مناسب‌ترین آزمون مشروعیت هنجاری «گفتمان راستین» است.

جاذبهٔ کلی سنت پیاژه ـ کولبرگ در روانشناسی برای هابرماس، از منافع مشترک در تحقیق ساختار و اکتساب توانش‌های انسانی ناشی می‌شود.(۴۴) هابرماس کارهای پیاژه دربارهٔ شناخت، کولبرگ دربارهٔ داوری وجدانی، چامسکی دربارهٔ زبان و کار خودش دربارهٔ معانی بیان، همه و همه را مدد رسان هدف گستردهٔ درک توانش‌های جهانی در ابعاد متقابلاً مرتبط شناخت، زبان و کنش متقابل می‌بیند. کار کولبرگ در رشد داوری وجدانی دارای اهمیّت ویژه‌ای است، زیرا هابرماس آن را به مثابهٔ منبع بالقوهٔ مدرک اثبات‌کننده مفهوم اخلاقیّات استدلالی خود می‌بیند. از مرکزی‌ترین علایق اظهارات قطعی کولبرگ این است‌که **شکل‌های جهانی** زیر سطح داوری‌های وجدانی گونه‌گون واقعی قرار دارند، و اینکه این شکل‌ها می‌توانند به‌عنوان مجموعه‌ای از **مراحل** در توسعهٔ گنجایی افراد برای داوری وجدانی منظم گردند. پیشرفته‌ترین مرحله، نیازمند داوری‌هایی است که با معیارهای رویه‌ای پساقراردادی مشابه معیارهایی که در بازسازی استدلالی عملی هابرماس توضیح داده شد، همنوا گردد.(۴۵)

پیش از آن که به کوشش‌های هابرماس برای به‌کار بستن برخی از بینش‌های کولبرگ بپردازیم، بررسی اجمالی داعیه‌های اخیر در تحقیق وی مفید خواهد بود. از نظر کولبرگ گنجایی فرد برای داوری وجدانی از مراحلی می‌گذرد که هر یک دارای مجموعه عملیات شناختی تازه و مکفی‌تر از مرحلهٔ قبلی است. چنین مراحل یا ساختارهایی از اندیشه، پاسخ‌های ساده‌ای به مدل انگیزه ـ پاسخ یادگیری نیستند، اما هم سازگاری‌ها و هم سازندگی‌های فعال فرد به‌شمار می‌روند. ادعا شده که هردوی این مراحل هم از نظر فرهنگی جهانشمول و هم ثابت و متوالی هستند، هر چند که پیشرفت از مرحله‌ای به مرحله دیگر، در میان جوامع و مسان‌طور در درون خود آنان فرق می‌کند.(۴۶) مدل شش مرحله‌ای و سه سطحی مندرج در ضمیمه، حاصل یافته‌های کولبرگ در طول دو دهه تحقیق وی است.(۴۷)

از یک چشم‌انداز روانشناسانه، کودک از مرحله‌ای به مرحلهٔ بعدی می‌رود و مرحلهٔ بالاتر را مکفی‌تر می‌یابد، چون که او را با محیط خود در تعادل بیشتری قرار می‌دهد. معیارهای روانشناسانهٔ کفایت را می‌توان به‌عنوان «یکپارچگی» و «تفکیک» افزایش یافته آگاهی‌های وجدانی در هر مرحلهٔ برتر شرح داد.(۴۸) «تفکیک» به درجه‌ای گفته می‌شود که ساختار اندیشه در یک مرحله معین به فرد اجازهٔ جداکردن داوری‌های مشخصاً وجدانی از سایر ارزش‌داوری‌های خردعملی را می‌دهد. مثلاً در مرحلهٔ اول، کودک بین انجام کار به علت ترس از تنبیه، با انجام آن به خاطر «خوب» و «درست» بودن، نمی‌تواند تمییز دهد. از سوی دیگر «یکپارچگی» به درجه‌ای مربوط می‌شود که فرد طی آن می‌تواند داعیه‌های متضاد را به شیوه‌ای به هم بپیوندد تا تضادها را حل کند. ساختار اندیشیدن در مراحل بالاتر گنجایی افزایش یافتهٔ متناسبی را برای

پذیرفتن نقش فرضی سایرینی که درگیر تضاد هستند، در اختیار فرد قرار می‌دهد. هر چه نقش‌ها با مضمون ساختار اندیشه همسازتر شوند، داوری‌های وجدانی ناشی از آن، فرد را به تعادل بیشتر خواهند رساند. چنانکه کولبرگ می‌گوید «موقعیت وجدانی در عدم تعادل، موقعیتی است که در آن داعیه‌های متضاد حل ناشده وجود دارند».(۴۹)

کولبرگ می‌گوید که کار وی داعیه‌های فلاسفه در «سنت رسمی... از کانت تا راولز» را تأیید می‌کند.(۵۰) خاصه، می‌گوید که تبیین **روانشناسانه** اینکه چرا کودک از مرحله‌ای به مرحله بعدی می‌رود، در دل تبیینی **فلسفی** جای می‌گیرد (مانند این‌که) چرا مرحلهٔ بالاتر به مفهوم تشکیل وجدانی عقلانی‌تر مکفی‌تر است.(۵۱) بدین‌سان «تفکیک» را می‌توان به مثابهٔ روانهٔ سواکردن خودمختاری وجدانی مقوله‌بندی شده «باید» از سایر «بایدهای» خرد عملی دانست. «تفکیک» به صورت تغییر این اندیشه درمی‌آید که داوری‌های وجدانی باید قابلیت جهانشمولی داشته باشند، به این معنا که تمامی داعیه‌های سایرین را نیز در نظر بگیرند.(۵۲) به‌ویژه کولبرگ درمی‌یابد که بالاترین مرحله (مرحلهٔ ششم وی) با نظریهٔ راولز به بهترین وجه می‌خواند که در آن برگزیدن اصول، درست در ورای «حجاب جهل» قرار می‌گیرد که می‌خواهد کنشگر به‌طور فرضی پیش از گرفتن تصمیم خود، تمامی نقش سایرین را بپذیرد.

در فصل بعدی روشن خواهد شد که چرا از نظر هابرماس کولبرگ، که نظریهٔ راولز را کامل‌ترین تصویر ساختار پساقراردادی داوری وجدانی می‌پندارد، اشتباه می‌کند. اکنون به بررسی این گمان هابرماس که می‌توان با بحثی قوی‌تر به قابلیت پذیرش نظریهٔ کولبرگ افزود، خواهم پرداخت. بحث دربارهٔ این داعیه که مفاهیم متفاوت داوری وجدانی که نظریهٔ کولبرگ مرزبندی می‌کند، در واقع مراحلی را به‌وجود می‌آورد. تحلیل

کولبرگ به اندازهٔ کافی روشن نمی‌کند که رابطهٔ توسعه‌ای ـ منطقی لازم بین این مفاهیم چیست. تلاش‌های وی برای نمایاندن چنین رابطه‌ای شکل مباحثه‌ای را به خود گرفته که هر مفهوم فرد بالغی را مخاطب قرار می‌دهد که به‌طور فزاینده‌ای در تفکیک «چشم‌اندازهای اجتماعی» استاد می‌شود. بدین‌ترتیب در پایین‌ترین سطح وجدانی، فرد دارای نقطه نظر «خود ـ محوربینانهٔ» خالص است و با جهان، صرفاً در قالب گنجایی آن برای تشویق یا تنبیه مربوط می‌شود. در مراحل بالاتر، چشم‌اندازهای سایرین به‌طور فزاینده‌ای به راه‌های گونه‌گون و پیچیده‌تری به‌حساب آورده می‌شوند.(۵۳)

از نظر هابرماس کوشش کولبرگ در ایجاد منش توسعه‌ای ـ منطقی برای مدل خود ناقص است. به‌ویژه، چشم‌اندازهای اجتماعی که به‌وجود آورندهٔ بلوک‌های ساختمانی اجتماعی ـ دانشی برای داوری‌های وجدانی هستند، از نظر تحلیلی با صراحت کافی از انواع داوری‌های وجدانی که کولبرگ تفکیک می‌کند، متمایز نشده‌اند. هابرماس می‌گوید، فقط هنگامی می‌توان به تحلیل آشکارتری دست یافت که اندیشهٔ چشم‌اندازهای اجتماعی از نقطه نظر دیگری، دوباره مفهوم‌بندی شود. نظریهٔ کنش ارتباطی دقیقاً چنین نقطه‌نظری را پیش می‌کشد.(۵۴) همان‌طور که دیدیم این نظریه روی موقعیت‌هایی که فراخوان توانمندی‌های کنشگران است متمرکز می‌شود، تا سطحی از فهم ساخته شده یا برقرار گردیده، و بدین‌سان مبناهایی برای کنش متقابل تعاونی به‌وجود آید. از این نقطه نظر، موقعیت کنش متقابل عبارت است از:

> موقعیت سخن گفتن یکسان که طی آن کنشگران **نقش‌های ارتباطی** سخنگو، شنونده و گوش فرا دهنده را به‌طور جایگزینی اتخاذ کنند. در ارتباط با این نقش‌ها

> **چشم‌اندازهای مشارکت کنندگان** اول شخص و دوم شخص و همچنین **چشم‌انداز ناظرین** سوم شخص قرار دارند که از خلال آنها می‌توان رابطه «من - تو» را مشاهده کرد و آگاهی را تبدیل به پیوندی بینافردی کرد.(۵۵)

گنجایی کنش ارتباطی نه تنها می‌پذیرد که کنشگر بر این سیستم «چشم‌اندازهای سخنگو» احاطه دارد، بلکه بر سه نوع «رابطهٔ جهان» (طبیعی، اجتماعی و فردی) در ارتباط با داعیه‌های اعتبار آنها نیز احاطه دارد. هابرماس این آخرین نوع احاطه را، احاطه بر «چشم‌اندازهای جهان» می‌نامد.(۵۶) بدین‌سان کنشگر بالغ ساختار پیچیده‌ای از هم سخنگویی و هم چشم‌اندازهای جهانی را در اختیار دارد. و همین ساختار است که هابرماس آنرا به‌طور کامل فهم مرکزیت باختهٔ جهان [Weltverständnis] می‌خواند که کلید رسیدن به توجیه توسعه‌ای - منطقی مراحل وجدانی کولبرگ است.(۵۷)

هابرماس می‌خواهد بینش‌های نظریهٔ کنش ارتباطی خود را در ساختن طرحی برای نظام‌بخشی توسعه‌ای - منطقی **انواع کنش متقابل** به‌کار برد. وی این مراحل کنش متقابل را در چارچوب کلی سطوح پیشاقراردادی، قراردادی و پساقراردادی می‌نامد. اکنون این مراحل در راستای چند ساحت تفکیک شده‌اند، ساحت‌هایی مانند شیوه‌هایی که طی آنها توقّعات رفتاری ساختاری شده‌اند، و این‌که مفاهیمی چون مقابله به مثل، قدرت مشروع و انگیزه، چگونه استنباط می‌شوند. با این حال، آنچه دقیقاً تفکیک مراحل توسعه‌ای - منطقی را به‌وجود می‌آورد، راهی است که این مراحل طی آن به طرز ترقیخواهانه‌ای ساختار پیچیده چشم‌اندازهایی را که ذکر شد روشن می‌کنند.(۵۸) احاطهٔ نسبی بر این چشم‌اندازها، به کودک امکان می‌دهد که فقط در انواع ساده‌تر کنش

متقابل (مثلاً کنش‌های متقابلی که توسط ضمانت‌های اجرایی خارجی هدایت می‌شوند) مشارکت کند. با بیشتر شدن احاطه، فرد بالغ کیفیت‌های اجتماعی - دانشی را به‌دست می‌آورد تا «در سیستم‌های کنشی که رفته رفته پیچیده‌تر می‌شوند شرکت کند» (مثلاً در نقش رفتار، گفتار). احاطهٔ کامل چیزی را نشان می‌دهد که هابرماس آن را «توانش کنش متقابلی» می‌نامد (بحث فصل دوم را ببینید که چگونه این توانش به توانش ارتباطی مربوط می‌شود).(۵۹)

در بررسی مراحل پیشنهاد شدهٔ کنش متقابل، به هیچ وجه در تشریح اجزاء نخواهم کوشید، چون به نظر می‌رسد هابرماس هنوز در روانهٔ کار تهیه و تولید فرمول‌بندی رضایتبخش‌تری از آنهاست.(۶۰) از سوی دیگر به نظر می‌رسد جهت کلی که وی می‌خواهد اتخاذ کند، این است‌که ایجاد رابطه بین توانش ارتباطی و مراحل وجدانی روشن باشد. همان‌طور که آشکارا ذکر کردم، یکی از ساحت‌هایی که در راستای آن انواع کنش متقابل از لحاظ رشد تفکیک شده‌اند عبارت است از ساختار توقعات رفتاری. در سطح پیشاقراردادی، تنها توقعات مربوط به **کنش‌های مشخص** و پیامدهای آنها، بخشی از دنیای نمادین به‌شمار می‌روند، در سطح قراردادی **نقش‌ها** و **هنجارهای اجتماعی** که سیستم‌های نقش‌های یکی شده را همساز می‌کنند و دست آخر در سطح پساقراردادی که **اصول** انتخاب بین نقش و سایر توقعات هنجاری یکی شده‌اند. هابرماس می‌گوید این سه سطح «با درجهٔ تأملی (خود - اندیشی) از همدیگر تمایز می‌یابند: توقعات رفتاری ساده در سطح بعدی شرطی می‌شود - توقعات می‌توانند... مورد انتظار باشند [نقش‌ها و هنجارها] و توقعات رفتاری شرطی سطح دوم، در سطح سوم شرطی می‌شوند - هنجارها می‌توانند هنجار [اصول] شوند».(۶۱)

همان‌طور که پیش از این اشاره کردم، کنش‌های متقابل در رابطه با مقابله به مثل کردن، توسط هابرماس بیشتر تفکیک شده‌اند، یعنی در رابطهٔ کامل با کامل یا ناقص بودن مقابله به مثل که در یک نوع کنش متقابل وجود دارد. هنگامی که دو ساحت ـ ساختارهای توقعات رفتاری مقابله به مثل‌کردن ـ همساز می‌شوند، می‌توان دید **در شکل‌هایی که مقابله به مثل در کنش متقابل ظاهر می‌شود، چگونه مفاهیم متفاوتی از درست بودن را می‌سازد** که مراحل داوری‌های وجدانی کولبرگ را می‌رساند.(۶۲) این رابطه به شرح زیر عمل می‌کند: در سطح پیشاقراردادی، مرحلهٔ اول (سوگیری تنبیه ـ فرمانبری کولبرگ) فقط مقابله به مثل ناقص بین کنشگران با در نظر گرفتن کنش‌های خاص که نوعاً بر مبنای ترس از تنبیه یا مشتاق تشویق بودن از طرف کودک انجام می‌پذیرد. در مرحلهٔ دوم سطح اول (لذت‌گرایی وسیله‌ای) با در نظر گرفتن کنش‌های خاصی که بر مبادلهٔ معادل‌ها مبتنی است، مقابله به مثل کامل وجود دارد. این مقابله به مثل، هر چند «کامل» ولی به‌عنوان مبنایی برای حیات اجتماعی جاری ناکافی است، چون فقط به معادل بودن بین کنش‌های واقعی (مجسم) و هدف‌ها مربوط می‌شود. (کولبرگ خود مثال خوبی برای این نوع عدم کفایت می‌آورد: پسر جوان او اندیشید که اگر اسکیموها، سگ ماهی‌ها را کشته و می‌خورند، کاملاً درست است که آنان هم اسکیموها را کشته و بخورند). فقط در سطح قراردادی، جایی‌که هنجارها و نقش‌ها به صورت بخشی از دنیای نمادین کودک درمی‌آید مقابله به مثل شروع به عطف به توقعات افراد می‌کند. به هر حال مقابله به مثل در این سطح با این معنا، ناقص شناخته نمی‌شود. در مرحلهٔ سوم (سوگیری «پسر خوب») مقابله به مثل ناقص در رابطهٔ کودک با والدینش به نمایش درمی‌آید. یعنی کودک که طوری عمل می‌کند که پدرش مثلاً از

یک پسر خوب انتظار دارد. در مرحلهٔ چهارم (سوگیری قانون و نظام) مقابله به مثل تقریباً غیرکاملی در رابطه با مجموعه‌هایی از هنجارها نمایش داده می‌شود که از کنشگران می‌خواهند بدون چون و چرا همانند سایر کنشگران در جهت قدرت مشروع عمل کنند. دست آخر در سطح پساقراردادی مقابله به مثل کامل به‌عنوان اصولی مشخص می‌شود که به صورت پایه‌های کنش متقابل بین اشخاص حقوقی (مرحلهٔ پنجم: قانونگرایی اجتماعی ـ میثاقی) یا همگی اشخاص در مجموع (مرحلهٔ ششم: سوگیری اصولی ـ اخلاقی) درمی‌آیند.(۶۳)

از نظر هابرماس شکل‌هایی که مقابله به مثل طی آنها در مراحل متفاوتی از کنش متقابل ظاهر می‌شوند، به‌وجود آورندهٔ «طبیعی‌ترین هستهٔ آگاهی وجدانی هستند».(۶۴) یعنی نخست، نقطه نظر مقابله به مثل به‌طور طبیعی پدید می‌آید، چنان‌که فرد بالغ فرا می‌گیرد که در شکل‌های رفته رفته پیچیده‌تر کنش متقابل شرکت جوید. به عبارت دیگر «نقطه نظر مقابله به مثل به خودی خود[1] به دانش کنش متقابل افرادی که سخن می‌گویند و عمل می‌کنند تعلق دارد».(۶۵)

در کنش ارتباطی رابطهٔ دست‌کم ناقصی از مقابله به مثل با ایجاد رابطهٔ بین دو طرف درگیر در ارتباط برقرار می‌شود. دو شخص در رابطهٔ مقابله به مثلی که به‌طور ناقص برقرار شده مواجه می‌شوند، تا جایی‌که X همان کاری را می‌کند یا توقع انجامش را دارد که طرف مقابل ممکن است از Y بخواهد (مثلاً معلم / شاگرد، والدین / کودک). روابط آنها کاملاً متقابل است اگر هر دوی آنها در شرایط همسان یک‌جور عمل کنند یا توقع نمایند (X=Y) (مثلاً هنجارهای قانون مدنی). در مقاله‌ای که این

1. eo ipso.

روزها معروف شده آلوین گولدنر[1] از هنجار مقابله به مثل سخن می‌گوید که کلیهٔ کنش‌های متقابل را مشخص می‌کند... این بیان کاملاً مناسب نیست، چون مقابله به مثل یک هنجار نیست، اما در ساختارهای کنش متقابل ممکن، جای می‌گیرد.(۶۶)

از اینرو مقابله به مثل نقطه نظری نیست که به فرهنگ یا دورهٔ تاریخی خاصی بستگی داشته باشد، اما به‌طور نسبی برای تمامی کنشگران قابل دسترسی است، چنانکه همواره می‌تواند استاندارد اتفاق آراء بالقوه‌ای برای حل تضاد را فراهم آورد. مفهوم پساقراردادی وجدان به سادگی این نقطه نظر را تا حدّ آگاهی کامل پدید می‌آورد. بدین‌سان «نقطه نظر وجدانی» نیازمند کاربرد آگاهانهٔ مقابله به مثل در مسأله هنجاربندی هنجارها مشخص می‌شود.(۶۷)

اگر چنین باشد، این پرسش کلیدی را باید از اخلاقیات استدلالی به‌عمل آورد که چگونه مفهوم‌بندی درخواست مقابله‌به مثل این اخلاقیات از مفهوم‌بندی ایجاد شده توسط سایر انواع اخلاقیات پساقراردادی مکفی‌تر است. در وهلهٔ نخست هابرماس بحث کرد که از لحاظ نظریه، نقطه نظر توانش کنش متقابلی را می‌توان تصویری از اخلاقیات استدلالی و به‌عنوان مرحلهٔ هفتم جدیدی توصیه کرد که بر مرحلهٔ پنجم پساقراردادی (قانونگرایی اجتماعی - میثاقی) و ششم (سوگیری اصولی شده - اخلاقی) کولبرگی‌ها علاوه می‌شود. گرچه از آن به بعد هابرماس از این نوع داعیه عقب‌نشینی می‌کند. وی (مانند کولبرگ) می‌پذیرد که از کل اندیشه مراحل موجود در داخل سطح پساقراردادی برداشت نادرست به‌عمل آمده.(۶۸) و دلیل می‌آورد که مراحل طبیعی

1. Alvin Gouldner.

رشد در سطح سوم نامناسب است. هنگامی که فردی به این مرحلهٔ متأملانه آگاهی وجدانی می‌رسد، روان‌شناس دیگر نمی‌تواند نقش متخصص را ایفا کند که مراحل بعدی را از یکدیگر جدا می‌کند، گویی هنوز آنها توسط همدیگر به همان شیوهٔ طبیعی دنبال می‌شوند، چنان‌که در دو سطح پایین‌تر، در سطوح پیشاتأمل، افرادی یکدیگر را دنبال می‌کنند. گفتن اینکه در سطح پساقراردادی یک «مرحله»، «برتر» از مرحلهٔ دیگر است، چیزی جز این ادعا را نمی‌رساند که از راه بحث فلسفی و متأملانه، فرد این‌گونه برتری را تشخیص می‌دهد. در این روانه نظریه‌پرداز و فرد هر دو مشارکت کننده هستند و هیچکدام دارای موقعیتی ماهیتاً ممتاز نیستند.(۶۹) حاصل این‌کار خیلی ساده این است‌که هرگونه برتری که نوعی از پساقرارداد گرایی می‌تواند ادعا کند که نسبت به دیگری دارد، توسط ابزار اخلاقی بحث فلسفی به‌دست خواهد آمد.

فصل بعدی نوع بحث‌های فلسفی را بررسی خواهد کرد که هابرماس برای برتری اخلاقیات استدلالی بر سایر شکل‌های اخلاقیات پساقراردادی مطرح می‌کند. این تحلیل ما را عقب برگردانده، به سراغ دومین داعیهٔ اساسی هابرماس دربارهٔ اخلاقیات استدلالی (که در آغاز این فصل کنار گذاشته شد) می‌برد، یعنی مباحثهٔ وی که آزمون مناسب مشروعیت هنجاری، یک گفتمان عملی راستین است که تفکیک منافع تعمیم‌پذیر از منافع خصوصی را امکان‌پذیر می‌سازد. دلیلی که این داعیه را با بحثی که در این بخش گذشت مرتبط می‌سازد؛ فهمیدن آزمون استدلالی برای تعمیم‌پذیری و ضرورت راستین بودن گفتمان در برابر تک خطی و فرضیه‌ای بودن، همچنین فهمیدن تعبیر خاصی است که هابرماس برای مطالبهٔ مقابله به مثل عرضه می‌دارد.

قبل از بازگشتن به این داعیه که اخلاقیات ارتباطی مکفی‌ترین نوع

اخلاقیات پساقراردادی است، نخست ضروری است که توجه را مجدد روی این حکم متمرکز کنیم که نظریهٔ توانش کنش متقابلی می‌تواند داعیه‌های کولبرگ دربارهٔ مراحل داوری وجدانی را تقویت کند. اینجا پرسش کلیدی این نیست که آیا مفهوم‌بندی پساقرارداد گرایانه مکفی‌ترین استدلال است، بلکه این است‌که هر داوری وجدانی پساقراردادی می‌تواند به‌طور توجیه‌پذیری داعیهٔ برتری بر سایر شکل‌های داوری وجدانی راکه در طرح کولبرگ طی مراحل I و II مطرح شده، داشته باشد.

حتی اگر پروژهٔ هابرماس که با صراحت مراحل کنش متقابل را طرح می‌کند، با شرح جزییات و آزمایش تجربی مورد توسعه قرار می‌گرفت، چنانکه خود هابرماس هم می‌داند، باز هم نمی‌توانست مورد روشنی برای اعتبار جهانشمول داوری‌های وجدانی پساقراردادی را فراهم آورد. به یقین مهم است راه‌هایی راکه طی آنها گنجایی ما برای داوری وجدانی به توانش ما در کنش متقابل مربوط می‌شود، بفهمیم. به هر روی، حذف ویژگی چنین ربطی نمی‌تواند به خودی خود اعتبار جهانشمول داوری‌های وجدانی پساقراردادی را برقرار سازد.

چنانکه نشان داده‌ایم، کلید رابطهٔ هابرماس نقطه نظر مقابله به مثل است که وی مطرح می‌کند برای کلیهٔ کنشگران توانمند قابل دسترسی است و بدین‌سان می‌تواند مبنایی بدون جانبداری برای حل تضادهای وجدانی را به‌وجود آورد. برای هابرماس، سطح سوم داوری‌های وجدانی صرفاً این معنی را به خود می‌گیرد که بخشی از بدان ـ چگونه ضمنی کلیهٔ کنشگران و کاربرد آگاهانه آن است. اما این شیوهٔ مفهوم‌بندی سطح سوم مسأله برتری آن را حل نمی‌کند، چون نقطه نظر مقابله به‌مثل در واقع در سطح دوم کنش‌های متقابل به کمال رسیده، جایی‌که افراد گنجایی نقش سادهٔ رفتار و شکل‌های پیچیده‌تر کنش متقابل معطوف به هنجار راکسب

می‌کنند، آشکارا معیار مقابله به مثل را در کلیهٔ جوامع برای افراد بالغ، یک امر قابل دسترسی می‌سازد؛ اما درست به همان آشکاری نیز هیچ ضرورت طبیعی ندارد که این نقطه نظر آگاهانه به مثابهٔ استانداردی، در حل تضادها پذیرفته شود. کاربرد کاوشگرانهٔ نقطه نظر مقابله مثل به‌عنوان درخواستی در بررسی وجدانی تنها به‌طور نهایی می‌تواند توجیه شود، هنگامی که فرد برتری نقطه نظر وجدانی همراه با آگاهی مرکزیّت باختهٔ پساقراردادی را پذیرفته باشد.

اکنون هابرماس آشکارا می‌گوید که ساختمان‌های نظریه‌ای همانند ساختمان‌های نظریه‌ای کولبرگ، ضرورتاً بایستی با هدایت برخی از مفروضات اخلاقی شروع شود.(۷۰) هرچند که چنین پیش‌فرض‌هایی دربارهٔ آنچه نقطه نظر وجدانی را می‌سازد بایستی تحقیق تجربی را هدایت کند، اما در پرتو نتایج چنین تحقیقی از مورد وارسی قرار گرفتن ایمن نمی‌شوند. به‌عنوان مثال، ملاحظه کنید که چگونه نتایج تحقیقات روانشناسی که در برنامهٔ تحقیق کولبرگی‌ها کار می‌کنند، آنان را واداشته اذعان کنند که بالاترین مرحلهٔ داوری وجدانی مفهوم‌بندی کولبرگ در ارزیابی مکفی تجربهٔ وجدانی زن (این مسأله را در فصل بعدی بیشتر بررسی خواهم کرد) شکست می‌خورد.(۷۱) اما اگر تحقیق تجربی بتواند این‌گونه نقش اصلاحی در رابطه با پیش فرض‌های اخلاقی نهفته در زیر ساخت‌های نظری را بازی کند، البته که نمی‌تواند به‌طور مستقیم مدرکی نهایی برله یا علیه مفهوم‌بندی خاصی از نقطه نظر وجدانی را فراهم آورد. هابرماس می‌گوید، نظریه‌ای مانند نظریهٔ کولبرگ که به بهترین وجه مورد تحقیق قرار گرفته، حداکثر می‌تواند شکلی از «تأیید غیرمستقیم» یا «آزمون سامانمندی» را به‌وجود آورد.(۷۲)

آنچه در پرتو این تحلیل فهمیده می‌شود این است‌که تاخت و تاز

هابرماس علیه روانشناسی رشد باید کمتر به‌عنوان تلاشی مستقیم برای یافتن کلیدی جهت اثبات برتری اخلاقیات استدلالی و بیشتر به‌عنوان تلاش برای آشکارترکردن جنبهٔ نظری پروژهٔ کولبرگ تلقی شود. حتی در واقع به نظر می‌رسد تصور هابرماس از مراحل کنش متقابل در شکل برنامه‌ای آن، حرکتی است به دنبال تلاش کولبرگ جهت روشن ساختن ویژگی توسعه‌ای - منطقی مراحل وجدانی وی، یا مرتبط ساختن آنها به انواع «دیدگاه‌های اجتماعی» که به اندازهٔ کافی تحلیل نشده‌اند. حال که هابرماس بدین‌سان نظریهٔ کولبرگی را تقویت می‌کند که دست‌کم تا اندازه‌ای در برابر مدرک تجربی ایستادگی کند، به خطی از تحقیق مدد می‌رساند که به نوبهٔ خود از مفاهیم اخلاقیات پساقراردادی حمایت می‌کند.

به هرحال چنین تأیید غیرمستقیمی برای قرار دادن داعیه‌های اخلاقیات بر روی آن به تنهایی اساس نسبتاً ضعیفی است. این مطلب قدرت اضافی اندکی بر بازسازی مفهومی لازمه‌های هنجاری کنش ارتباطی که در بخش‌های نخستین این فصل بررسی شد، می‌دهد. حمایت بیشتر از اخلاقیات استدلالی، بایستی از دو جهت به‌وجود آید. نخست، همان‌طور که نشان داده‌ام، بحث‌های فلسفی وجود دارند که معتقدند مفهوم‌بندی اخلاق استدلالی مقابله به مثل، از اشکال اخلاقیات پساقراردادی برترند که مستقیماً به این بحث‌ها نظر خواهم انداخت. اما بی‌درنگ باید تأکید کنم که این بحث‌ها، همانند بحث‌هایی که در این فصل عرضه شدند، به هر روی برتری اساسی شیوه‌های نوین تفکر در مورد وجدان را می‌پذیرند. آنچه هنوز وجود ندارد، دفاعی منظم از خودِنوگرایی است.

ضمیمه: مراحل وجدانی کولبرگ

۱. سطح پیشاقراردادی [خود ـ پیروی]

در این سطح کودک در برابر مقررات فرهنگی و برچسب‌های خوب و بد، درست و نادرست واکنش نشان می‌دهد، اما این برچسب‌ها را در رابطه با پیامدهای جسمی یا لذت جویانهٔ کنش (تنبیه، جایزه، مبادلهٔ توجه و التفات) و یا در رابطه با قدرت جسمانی کسانی که این مقررات و برچسب‌ها را اعلام می‌کنند، تعبیر می‌کند. این سطح به دو مرحلهٔ زیرین تقسیم می‌شود:

مرحلهٔ اول ـ سوگیری تنبیه و اطاعت: پیامدهای جسمی کنش، خوبی یا بدی آن را بی‌توجه به معنای انسانی یا ارزش این پیامدها تعیین می‌کند. اجتناب از تنبیه و تمکین بی‌چون و چرا به قدرت از جانب خود آنها ارزش یافته، نه در رابطه با نظام وجدانی زیربنایی که از جانب تنبیه یا قدرت مشروع حمایت می‌شود (دومی مرحلهٔ چهارم را تشکیل می‌دهد).

مرحلهٔ دوم ـ سوگیری وسیله‌ای نسبی‌گرا: کنش درست متشکل از چیزی است که به لحاظ وسیله بودن، نیازهای خود شخص و گهگاه نیازهای دیگران را ارضاء کند. روابط انسانی همانند روابط موجود در بازار در نظر گرفته می‌شوند. عناصر عادلانه (زیبا) بودن، مقابله به مثل و مشارکت همسان وجود دارند، اما همواره به شیوهٔ جسمانی و عملگرایانه تعبیر می‌شوند. مقابله به مثل به مفهوم «تو پشت مرا بخاران، من هم پشت تو را می‌خارانم» تلقی می‌شود، نه به مفهوم وفاداری، نمک‌شناسی (حق‌گذاری) یا عدالت.

۲. سطحِ قراردادی [دیگر ـ پیروی]

در این سطح برآوردن توقعات افراد خانواده، گروه یا ملت، بدون توجه به پیامدهای فوری و عینی آنها، بنا به حقانیّت خودشان ارزشمند تلقی می‌شوند. مورد نظر نه تنها عبارت از **تمکین** به توقعات فردی و نظام اجتماعی است، بلکه وفاداری به آن‌ها و **فعالانه پاس داشتن** آنها و توجیه نظام و تعیین هویّت افراد یا گروه‌های درگیر در آنها است. در این سطح نیز دو مرحلهٔ زیرین وجود دارند:

مرحلهٔ سوم ـ سازگاری بینافردی یا «پسر خوب ـ دختر موجه»: رفتار خوب آن است که دیگران را خوشحال ساخته یا بدان‌ها کمک می‌رساند و توسط آنان مورد تأیید است. همنوایی بیشتر با تصوّراتی از نیت مورد داوری قرار می‌گیرد، برای نخستین‌بار «نیت وی پاک است» اهمیت می‌یابد. فرد با «خوب» بودن تأیید می‌شود.

مرحله چهارم ـ سوگیری «قانون و نظام»: سوگیری به طرف قدرت مشروع، مقرّرات تثبیت شده و پاس داشتن نظام اجتماعی وجود دارد. رفتار درست انجام وظیفهٔ فردی، نشان دادن احترام به قدرت مشروع و پاس داشتن نظام اجتماعی معینی به خاطر خود آن نظام است.

۳. سطح پساقراردادی، خود مختار یا اصولی شده [نا ـ پیروی]

در این سطح برای تعریف ارزش‌های وجدانی و اصولی که بر کنار از هویّت فرد با این گروه‌ها، اعتبار و کاربرد دارند، تلاش آشکاری به‌عمل می‌آید. این سطح نیز دارای دو مرحله است:

مرحلهٔ پنجم ـ سوگیری قانونی اجتماعی ـ میثاقی، عموماً فایده‌گرایی می‌چربد: کنش درست در رابطه با حقوق فردی و استانداردهایی تعریف می‌شود که توأم با انتقاد مورد بررسی و مداقه قرار

می‌گیرند و تمامی جامعه در مورد آنها به توافق رسیده‌اند. آگاهی روشنی دربارهٔ نسبی بودن ارزش‌ها و عقاید شخصی و همچنین تأکیدی همسنگ روی مقررّات رویه‌ای برای نیل به اتفاق آراء وجود دارد. بر کنار از اینکه چه چیزی براساس مشروطیت و مردم سالاری مورد توافق قرار گرفته، حق عبارت است از موضوع «ارزش‌ها» و «عقیدهٔ» شخصی. نتیجه تأکیدی است روی «نقطه نظر قانونی»، اما در کنار آن تأکیدی برامکان تغییر دادن قانون در رابطه با ملاحظات عقلانی فایده بخشی اجتماعی آن (نه متحجر کردنش در قالب «قانون و نظم» مرحلهٔ چهارم). خارج از قلمرو قانونی، توافق و قرارداد آزاد، موجد عنصر تکلیف و اجبار است. این وجدان «رسمی» حکومت و قانون آمریکایی است.

مرحلهٔ ششم ـ سوگیری اصل اخلاقی جهانشمول: حق با تصمیم وجدان آگاه منطبق با **اصول اخلاقی** خود برگزیده و با توسل به فراگیر بودن، جهانشمولی و هماهنگی تعریف می‌شود. این اصول مجرد و اخلاقی (قانون طلایی، دستور بی‌چون و چرا) هستند و مقررات اخلاقی مجسم مانند **ده فرمان** نیستند. در کنه قضیه، این‌ها اصول جهانشمول **عدالت، مقابله به مثل و برابری حقوق بشر** و حرمت قایل شدن به کرامت انسان‌ها به‌عنوان **اشخاص منفرد** به‌شمار می‌روند.

منبع: لارنس کولبرگ، «از هست تا باید»، در: تئودور میشل (ویراستار)، توسعه شناخت و معرفت‌شناسی، (نیویورک: چاپ و نشر آکادمیک، ۱۹۷۱).

Source: Lawrence Kohlberg, "From Is to Ought", in Theodore Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology,* (New York: Academic Press, 1971).

فصل چهارم

به سوی حداقلی از اخلاق و جهت‌یابی نظریهٔ سیاسی

تعبیر خاص هابرماس از معیار مقابله به مثل یا انصاف پساقراردادی را باید در رابطه با تصورهای وی از منافع قابل تعمیم و گفتمان راستین درک کرد. در این فصل نشان خواهم داد که چرا هابرماس فکر می‌کند این معیارها مکفی‌ترین شکل اخلاقیات پساقراردادی را برای ما فراهم می‌آورند. توجه خاص به منش رویه‌ای مدل استدلالی و برخی از انتقادهایی که بر آن وارد شده، مخصوصاً این اتهام که از محتوای اخلاقی خالی است و یا این‌که هرگاه تجویزهای آن به‌کار بسته شوند، چنان از سنن واقعی مجرد و بیگانه‌اند که گویی از هیچ‌گونه حمایت انگیزشی برخوردار نیستند. همچنین به اختصار چالشی را که در کار کارول گیلیگان[1] دربارهٔ هر نوع فرمول‌بندی اخلاقیات کانتی‌ها ارایه شده تا موضع هابرماس را سست و بی‌آبرو کند، بررسی خواهم کرد. دست آخر با ترسیم دلالت‌های وجدانی مدل ارتباطی عامل، برخی از دلالت‌های ضروری را پیشنهاد

1. Carol Gilligan.

خواهم کرد که نظریه‌پردازان سیاسی قدرت را چگونه مطالعه کنند.

۱. تعبیر استدلالی درخواست مقابله به مثل

پیش از برگشتن به تحلیلی دقیق‌تر از معیارهای استدلالی برای ارزیابی مشروعیت داعیه‌های هنجاری، نخست لازم است شرح داده شود که از نظر هابرماس «داعیهٔ هنجاری» از چه‌چیزی تشکیل می‌شود. همان‌طور که به اختصار در فصل سوم نشان دادم، هابرماس داعیه‌های هنجاری را به مثابهٔ داعیه‌هایی که «دربارهٔ نظام دهی بدیل برای ارضای علایق» به‌عمل می‌آیند، تعریف می‌کند. عیناً می‌گوید که «هنجارهای فرصت‌های مشروع ارضای نیازها را تنظیم می‌کنند.»(۱) احتیاجی نیست در به‌کاربردن «علایق» در یک مورد و «نیازها» در مورد دیگر به فکر فرو رویم، چون منصفانه به نظر می‌رسد فرض کنیم که از نظر هابرماس شخص به هر آن چیزی که نیازهایش را برآورده کند، علاقمند می‌شود.

مهم است که مضمون دقیق این فرمول‌بندی را روشن کنیم، چون منتقدین آن را درست نفهمیده‌اند. تمرکز روی رابطهٔ بین ارضای نیازها و مشروعیت هنجارها نخستین گام در جهت بنا نهادن بحث زیر نیست: نیازهای اساسی یا اصیل معینی وجود دارند که تمامی افراد کاملاً آزاد آنها را دارند؛ این نیازها توسط هر کسی که صمیمانه وارد یک گفتمان عملی می‌شود، ضرورتاً کشف خواهند شد و دست آخر با شروع از چنین نیازهایی شخص می‌تواند به اصول اساسی عدالت برسد.(۲) درست بر عکس، چنین مفهومی، جوهری از نیازها یا اصول عدالت را در نظر ندارد. وقتی هابرماس از نیازها حرف می‌زند، علاقمندی وی تقریباً همواره کشاندن توجه به راهی است که طی آن ارزش‌های هسته‌ای فرهنگ عمیقاً آنچه را که تشکیل دهنده یک «نیاز» در یک فرهنگ است، ساختار بندی

می‌کنند. در واقع هابرماس معمولاً نه فقط به نیازها، بلکه تا حدودی به «تعبیرها از نیازها»، طرز بیانی که تنوّع‌پذیری فرهنگی آنها را شرح می‌دهد، اشاره می‌کند.(۳) از نظر او داستان درست از این قرار است که در یک جامعهٔ معین آنچه یک «نیاز» تلقی می‌شود، عملکردی از چیزی است که فرهنگ آنرا به مثابهٔ عامل لازمی برای شاداب ساختن حیات انسانی تعریف می‌کند.

اگر چنین باشد، معلوم می‌شود هابرماس با برخی از مدل‌های نیازهای اساسی زیستی جهانشمول عقد ازدواج نبسته، بلکه مفهوم نیاز را چنین می‌داند که به‌طور اجتناب‌ناپذیری با ساحت‌های اجتماعی و فرهنگی زندگی درهم تنیده شده. و این بدان معنی است که وی با کسانی که گمان نمی‌کنند مفهوم نیاز می‌تواند برای ما نقطه نظری خالی از ابهام ارشمیدسی از فلسفهٔ سیاسی و وجدانی را فراهم سازد، موافق است. توسل به نیازها، صرفاً توان تهیهٔ خط‌مشی‌های آشکار و روشنی برای استقرار اصول معین عدالت جهانشمول را ندارد. حتی چیزی که ظاهراً به اندازهٔ نیاز به تغذیهٔ اساسی است، نمی‌تواند از نظر فرهنگی مبنایی برای برخوردی بی‌طرفانه با عدالت باشد، چون فرهنگ معینی ممکن است ارضای آن نیاز در شرایط و اوضاع معینی را تجویز کند، ولی هرگاه با برخی از نیازهای غیر زیستی مانند نیازهای دینی، در تضاد درآید، باید راه‌حلی برای آن بیابد.(۴)

بنابراین وقتی هابرماس از نظر مفهومی مشروعیت را به ارضای نیاز می‌بندد، ارضای نیاز را به شیوه‌ای تعریف می‌کند که صرفاً به ارضای مادی محدود نمی‌شود. در این رابطه این داعیه که مثلاً شهروند یک مردم سالاری دربارهٔ موضوع‌های سیاسی به اطلاعات مهمی «نیاز» دارد، یا اینکه شخصی که حرمت فراوانی برای طبیعت قایل است «نیاز» دارد در

جامعه‌ای زندگی کند که با شیوه‌ای متفاوت از جوامع صنعتی پیشرفته با طبیعت رفتار شود، معنی کاملی می‌دهد.

ممکن است اعتراض شود که وقتی فردی نیازها را با این معنای گسترده در نظر می‌گیرد، صرفاً در عادلانه بودن یا مشروعیت هنجارها در میان انواع استانداردهای بسیار متفاوت دچار سردرگمی می‌شود.(۵) به‌عنوان مثال، می‌توان گفت که مشروعیت بایستی توسط همنوایی با آرمان‌های وجدانی مانند حقوق طبیعی یا دستورهای مقوله‌بندی اندازه گرفته شود و اینها به هیچ عنوان، هیچ ربطی با نیازها ندارند. به هر روی، این نظر مسایلی در جوهر خود دارد. در جدّی‌ترین برداشت کانتی، این نظر به هیچ وجه واقعاً روشن نمی‌سازد که چرا باید کسی با چنین آرمان‌هایی برانگیخته شود. اگر بر این مشکل چیره شویم، بدین معنی است که آرمان‌هایی از این دست گنجایی خود را از به حرکت درآوردن مردم به خاطر واقعیت قرار گرفتن‌شان در درون مفهومی که برای شادابی حیات انسانی مهم است، به‌دست می‌آورند. با گفتن این نکته شخص می‌گوید که آنان باید با نوعی از تفسیر نیاز پیوندی داشته باشند.

پس اگر درست فهمیده باشم، این که هابرماس داعیه‌های هنجاری و ارضای نیازها را با یکدیگر مرتبط ساخته کاملاً قابل دفاع است. پرسشی که حالا باید پاسخ داده شود این است‌که مقررات گفتمان چه چیزهایی را بر عهدهٔ فردی که هنجاری را به‌عنوان مشروع مطرح می‌سازد، می‌گذارد. همان‌طور که در فصل سوم نشان داده شده، شخص نه تنها باید برای گفتگوی عادلانه تابع مقررات سرراستی باشد، بلکه باید از مقرراتی هم تبعیت کند که در پرتو آنها ارزیابی انتقادی نیازهایی که از داعیهٔ هنجاری معینی خبر می‌دهند، رایج می‌شوند.(۶) این درخواست خاصه از این نظر مهم است که تفسیرهای نیازهایی راکه از لحاظ اجتماعی مسلط هستند و

همچنین کلیهٔ انواع دیگر را زیر سئوال می‌برد. خلاصه گفتمان یک آزمون مقابله‌به مثل، لحاظ کردن این را می‌طلبد که فرد چگونه نیازهای خود را که بالقوه از ادعای هنجاری همان فرد متأثر می‌شوند، در رابطه با سایرین تعبیر می‌کند. پس تعبیر نیاز که داعیهٔ هنجاری آن را در ضمن خود دارد، بایستی تعبیری «جهانشمول باشد» یعنی این که، «از لحاظ ارتباطی مشترک باشد» اگر قرار است که این داعیه در برابر آزمون استدلالی مقاومت کند و بدین‌سان برای کلیهٔ مشارکت کنندگان قابل پذیرش باشد.(۷)

تصور می‌شود فضای مفهومی انتقادی ایجاد شده با به‌کار بردن مقررات استدلالی به مکالمه‌ای میدان می‌دهد که طی آن مشارکت کنندگان دست‌کم در رسیدن به تعبیرهای حقیقی نیازهای خاص خود و همچنین نیازهای مشترک که گنجایی همگانی شدن را دارند **امکان** بیشتری می‌یابند.(۸) مشارکت کنندگان می‌توانند موضوع‌هایی را که در بارهٔ آنها تفسیرهای نیازهای مشترک را در تخیل خود می‌پرورانند، به مثابهٔ منافع قابل تعمیم کشف کنند. و هنجارهایی که چنین منافعی را با یکدیگر می‌آمیزند، برای کلیه کسانی که در گفتمان شرکت دارند قابل پذیرش باشند.

همان‌طور که در بالا نشان دادم، هابرماس در مورد نیازها و منافعی که همگان **در جامعهٔ خوب** دارا هستند و هرگاه کسی خود را کاملاً در اختیار مقررات گفتمان بگذارد قادر به کشف آنها است، داعیه‌ای ندارد. چنین داعیهٔ جهانشمولی دربارهٔ شکل جامعهٔ خوب همواره غیرمستند است، زیرا اگر قرار باشد که نیاز به مقابله‌به مثل، صداهایی را که شاید در هیچ گفتمان معینی آشکار نبوده‌اند به حساب آورد، می‌کوشد یکبار و برای همیشه آنچه را که باید باز باشد حل کند.(۹)

تکامل نظریهٔ عدالت راولز در این مورد آموزنده است، چون مسأله‌ای را تصویر می‌کند که هابرماس آنرا فطری هر تلاش برای روشن ساختن اندیشهٔ عدالت در رابطه با، هم جهانشمول و هم به‌طور ذاتی تعیین‌کننده بودنش می‌داند. با ارجاع به راولز، همچنین باید یادآوری گردد که حجاب جهل وی توسط کولبرگ تعبیری مکفی از شرط مقابله به مثل تلقی می‌شود. در موضع اصلی راولز هر فرد باید از نقطه نظر نقش‌های اجتماعی گونه‌گون دربارهٔ محاسن و معایب اصول عدالت بدیل بیندیشد، چون خود از نقشی که دقیقاً ایفا خواهد کرد، ناآگاه است.

در **نظریهٔ عدالت**، به هر حال جناح‌ها از موضع اصلی کاملاً بی‌خبر نیستند. فرض می‌شود هر کدام آن‌ها خیرهای اولیهٔ معینی را ارزش می‌دهند. این فرض برابر نظر راولز مستند است، چون هر فرد بی‌توجه به نقشی که ممکن است پس از برداشته شدن حجاب، خود را ایفاگر آن بیابد، این خیرها را مفید یا دست‌کم بی‌ضرر ببیند. این خیرها شامل آزادی، فراغت، ثروت و درآمد بیشتر است. از زبان هابرماس، این به حساب آوردن خیرهای اولیه، همچنین به نحو آشکاری به حساب آوردن نیازهایی است که قابلیت جهانشمول شدن را دارند. امتیازی که از فرض این که هر جناح در موضع اصلی نیازی به این خیرهای مخصوص دارد عاید می‌شود این است‌که با چنین فرصتی، تأمل‌های جناح‌ها منجر به توافق تعیین‌کننده‌ای دربارهٔ اصول عدالت خواهد شد. این واقعیت که موضع اصلی منجر به گزینش تعیین‌کننده‌ای خواهد گردید، از نظر راولز پیشرفتی عمده در حصول رسمیت کانت پنداشته می‌شود، در عین حال که منزلت وجدانی کانتی را نیز حفظ می‌کند.(۱۰)

دیدگاه راولز در **نظریه عدالت** اغلب مورد حمله منتقدین (از جمله هابرماس) بوده، بر این اساس که فهرستی از خیرهای اولیه ـ به‌ویژه

ثروت و درآمد بیشتر ـ نسبت به نیازهایی که در نوع به خصوصی از جامعه پرورش می‌یابند را در نظر می‌گیرد، مثلاً در جامعه‌ای که با رقابت اجتماعی و فردگرایی اقتصادی ممتاز می‌شود.(۱۱) راولز در تأمل‌های اخیر نظریه‌اش، تلاش کرده برای اجتناب از این جانبداری از خیرهای اولیه تجدید نظری به‌عمل آورد، ولی حتی مهم‌تر این که به نظر می‌رسد وی اکنون انتقاد کامل زمینه‌گرا را می‌پذیرد که برداشت مایه‌داری از عدالت مانند آنچه وی مستفاد می‌کند نمی‌تواند داعیهٔ جهانشمولی داشته باشد. همان‌طور که مایکل والزر[1] به اجمال می‌گوید: «تمامی برداشت‌های مایه‌دار عدالت ملاحظات خاصی هستند».(۱۲) راولز با شرط و شروط می‌پذیرد که برداشت وی هم، برداشتی از عدالت است که فقط برای اعضای «جوامع مردم سالار نوین» دارای اعتبار است.(۱۳)

اکنون هابرماس با این بینش زمینه‌گرا موافق است، دست‌کم تا جایی‌که روی نظریه‌ای مانند نظریهٔ راولز به‌کار بسته می‌شود، یعنی نظریه‌ای که هر مجموعهٔ مایه‌داری از نیازها را درهم می‌آمیزد.(۱۴) آمیزشی به صورت غیرقابل تغییری مزاحم (تعبیر شده به صورت استدلالی) درخواست مقابله‌به مثل در این مفهوم می‌شود که یکبار و برای همیشه اعلام می‌کند که برخی صداهای بالقوه (و نیازهایی که ابراز می‌کنند) به اندازهٔ کافی شنیده نخواهند شد.

با وجود این که تأثیر منتقدین هابرماسی و زمینه‌گرای راولز این‌قدر شبیه هستند، اما از نظر هابرماس این شباهت امکان برداشتی جهانشمول از عدالت یا مشروعیت هنجاری را از میان نمی‌برد. با این همه جهانشمولی یک اصل مقابله‌به مثل که از لحاظ پساقراردادی تعبیر شده،

1. Michael Walzer.

فقط در صورتی می‌تواند نجات یابد که از مفهوم‌بندی «تک منطقی» که سنت رسمی از کانت تا راولز بدان رسیده بگسلد، مدلی که به‌طور گریزناپذیری با نوع خاص گرایانهٔ مسأله تجربه‌های راولز گره می‌خورد.

نگرش مناسبی که می‌شود جهانشمولی را از آن فهمید، نگرشی نسبتاً مکالمه‌ای، رویه‌ای است: «رویهٔ اجتماعاً پی‌گیری شده برای قبول اعتبار هنجاری داعیه‌های استدلالی». «فقط از راه ساختار ارتباطی» یک «گفتمان است» که «مبادلهٔ ضروری نقش‌های هر یک از ما با دیگران، بر ما تحمیل [می‌شود]».(۱۵) گفتمانی که دقیقاً انجام یافته و شامل کلیهٔ کسانی است که از هنجار مطروحه متأثرند.

نکته‌ای که هابرماس می‌خواهد با تأکید خود روی گفتمان راستین برجسته نماید می‌تواند با در نظر گرفتن انتقادی مشترک از آن، بیشتر و بهتر ترسیم شود. مثلاً فیلیپ‌پتی[1] می‌گوید که توسل هابرماس به رویهٔ دقیق گفتمان، ابهام ساده‌ای بین «این پرسش شناختی که کدام نوع هنجارها درستند» از یک طرف و «اقدام متهوّرانهٔ سازمانی» کار روی مسأله هنجارهای قانونی (تشکیلاتی) اساسی از لحاظ عملگرایانه از طرف دیگر را فاش می‌کند.(۱۶) به هر روی تأکید پتی روی ابهام از طرف هابرماس، از آنجا ناشی می‌شود که وی قبلاً مدل نیازهای زیست‌شناختی را کاملاً پذیرفته بود. با پذیرش این مدل تغییرناپذیر، پتی البته پرسش شناختی را به مثابهٔ پرسشی می‌بیند که عامل تک منطقی می‌تواند پاسخ مکفی به آن دهد، چون عادلانه بودن یک هنجار در پرتو همان نوری که برای سایرین آشکار می‌شود، برای او هم خواهد شد. اما پیش از این به‌کمبودهای چنین مدل خشکی از نیازهای زیست‌شناختی

1. Philip Pettit.

اشاره شده. و یکبار دیگر نیز جای پایی که این مدل از خود برجای گذاشته مورد پرس‌وجو واقع می‌شود، چون آنچه وی به‌عنوان منش ضروری افراد عادل در نظر خود مجسم می‌کند، حالا شفافیت خود را از دست داده.

۲. حداقلی از اخلاق

با بحثی که گذشت و نقد راولز، جای تعجب نیست که چرا هابرماس مفهوم استدلالی خود را «حداقلی از اخلاق» می‌نامد. حداقل بودن آن، عملکردی است که نه تنها آن را به مسایل عدالت (در مقابل کلیهٔ مسایل ارزیابی‌کننده) محدود می‌کند، بلکه بیشتر به علت پذیرش آن است که نمی‌تواند برای ما هنجارهای عدالت غیر مبهم و مایه‌داری را فراهم آورد. اخلاق ارتباطی فقط می‌تواند ما را در راه خاصی از تفکر دربارهٔ رویه‌های منصفانه برای داوری در مورد داعیه‌های هنجاری هدایت کند.(۱۷)

پرسش منصفانه‌ای که در اینجا می‌تواند به‌عمل آید، این است‌که آیا چشم‌انداز استدلالی تا آن حد نامعین است که در تهیهٔ هرگونه راهنمایی اخلاقی مؤثر برای اندیشه و کنش سیاسی نسبتاً بی‌ارزش است. فکر می‌کنم رهنمودهای مهمی به‌دست می‌دهد که در این بخش، نوع این رهنمودها دقیقاً روشن خواهد شد.

در ساده‌ترین سطح، تعیین تکلیف «مسأله ابهام» (نامعلوم بودن) نسبتاً آسان است. صرفاً به این علت که هابرماس اصول عدالت مایه‌دار و کاملاً معلومی را فراهم نمی‌آورد. نه بدان معنی که موضع او کاملاً نامعلوم یا واهی است. در تهیهٔ شکل نامعلوم تنگناها معیارهای رویه‌ای گفتمان را به آسانی می‌توان دید. می‌توان معنی آشکارتر و دقیق این گفته را با بررسی تنگناهای خاصی بیرون کشید، چنان که در زیر این کار را انجام

می‌دهم.

راه دیگر تعبیر، احتمال «واهی بودن» را ممکن است در رابطه با این مسأله یافت که آیا تقاضاها برای اخلاق ارتباطی چنان از زمینه‌های اجتماعی و واقعی مجرد و بیگانه‌اند که نمی‌توانند کنشگران را جهت همنواکردن با خود برانگیزند. این مسأله که آیا درخواست‌های مجرد اخلاق استدلالی اصولاً می‌توانند به نحو **مؤثری** مردم را برانگیزند با مسأله زیر در ارتباط است. آیا **مشروع** است که چنین تقاضاهای مجرد و غیر واقعی را بر افراد تحمیل کنیم. نخست می‌خواهم مسأله اخیر را مورد بررسی قرار دهم. (الف) در خلال پاسخگویی بدان خواهم توانست به شرح جزییات بیشتر برخی از تنگناهای خاص که در چشم‌انداز هابرماس وجود دارند بپردازم. (ب) با آشکار ساختن اینها، به مسأله مجرد بودن و برانگیختن، باز خواهم گشت.

الف ـ گفته می‌شود که اخلاق پساقراردادی مانند مباحث هابرماس و راولز که معیارهای بسیار قوی منصفانه بودن را فراهم می‌آورد، دربارهٔ موضوع نامشروع بودن واقع‌گرا نیست.(۱۸) «قوی» در اینجا صرفاً به این معنی است که شخص ممکن است شکاف ژرفی بین آنچه معیارها می‌طلبد با آنچه وی به‌عنوان منافع خود می‌بیند، بیابد. گفته می‌شود معیارهای پیشنهاد شده («حجاب جهل» یا «مقررات گفتمان») به حدی قوی هستند که تحمیلی نامشروع به فرد را اعمال می‌کنند. این معیارها با درونی‌ترین هستهٔ هویت فرد به مخالفت می‌پردازند. آنها تنگناهای غیرمستند را بر آنچه که فرد به‌درستی منافع اساسی خود می‌پندارد یا به‌عنوان یک «پروژهٔ اساسی» در زندگی خود به‌عهده می‌گیرد، تحمیل می‌کنند.(۱۹)

در حالی‌که این تصور مجرد، مغایر با استانداردهای تحمیل شده بر

ادامهٔ حیات و کردار اشخاصی که در موقعیتی واقعی قرار گرفته‌اند، جوّ آغازین عدم مشروعیت را درخود دارد. اما این جوّ دست‌کم تا حدی، می‌تواند در مورد اخلاق ارتباطی از هم بپاشد. دلیل این امر در شیوهٔ مفهوم‌بندی هابرماس از روابط بین گفتمان عملی و داعیهٔ عقلانیت از سوی کنشگر است. میزان مطلوب مقابله به مثل گفتمان چیزی نیست که بر کنشگران از **بیرون تحمیل شده باشد**، بلکه چیزی است (همان‌طور که در فصل سوم دیدیم) که توسط خود آنان **از درون برخاسته**، تا جایی‌که آنان داعیه‌های هنجاری را یکی براساس دیگری به عمل می‌آورند. کنشگران اگر بخواهند منش خردمندانهٔ کنش‌های گفتاری خود را حفظ کنند، باید داعیه‌های هنجاری خود را براساس مقررات گفتمان به عمل آورند. مفهوم‌بندی مسأله به این شیوه، البته مشکل برخوردها میان فرد و درخواست منصف بودن پساقراردادی را حل نمی‌کند؛ با این همه نشان می‌دهد که حالت اخیر را نمی‌توان به سادگی به گردن نقش یک سلسله تنگناهای مجردی انداخت که به‌طور نامشروع اعمال گردیده‌اند. موضوع مهمی که در این‌جا باید توضیح داده شود این است‌که وقتی افرادی می‌پذیرند درخواست‌های منصف بودنی را که به شیوهٔ استدلالی مورد تعبیر قرار گرفته‌اند رعایت کنند، دقیقاً چه چیزی از آنان خواسته می‌شود. همان‌طور که پیش از این دیدیم، هنگامی که فردی می‌کوشد یک داعیهٔ هنجاری را توجیه کند، موظف است نشان بدهد که منافع زمینه‌ساز آن بیشتر تعمیم‌پذیرند، تا این‌که صرفاً خاص باشند. در برخی موارد ممکن است این نمایش و توافق متعاقب آن، به سهولت به‌دست آید. برای مثال، مقررات رانندگی و قوانین موجود بر علیه جنایت را می‌توان به‌عنوان منافع تعمیم‌پذیری در حفظ سلامت و حرمت شخص تلقی کرد.(۲۰) اما بسیاری از مسایل موجود در اخلاق و سیاست به این سهولت حل‌شدنی

نیستند. هنگامی که توافق به سهولت به‌دست نمی‌آید، اخلاق ارتباطی از عامل‌ها چه انتظاری دارد؟ آنها چه باید بکنند؟ مقررات گفتمان می‌خواهد که عامل‌ها صمیمانه براساس تفسیر نیازهای گونه‌گون رفتار کنند. تفسیری که زمینه‌ساز مفهوم قابل احترام، اما متضاد آنان از منافعی است که تعمیم‌پذیر شمرده می‌شوند.(۲۱) این بدان معنی است که آنان باید نوعی از انعطاف‌پذیری انتقاد رایج را به نمایش بگذارند: تمایلی به تجدید نظر و احتمالاً تغییر تفسیرهای خودشان از نیازها، به هنگامی که به نظر می‌رسد داعیه‌های ضعیف‌تری در مورد جهانشمولی ارایه می‌دهند، تا داعیه‌های بدیل. پیامدهای مضمون این تنگناها را هم‌اکنون تحلیل خواهم کرد. با این همه، در این لحظه یگانه مطلبی که تأکید بر آن ضروری است، این است‌که نتیجهٔ چنین تأمل‌های استدلالی روی نیازها ضرورتاً مبتنی بر هیچ‌گونه اتفاق آراء (و حتی کمتر، هیچ‌گونه افشای نیازهای «اصیل» انسانی) نیست.

بدین‌سان تقاضای انعطاف‌پذیری هیچ فرمول جادویی برای تضمین این‌که عامل‌ها با منافع قابل تعمیمی وارد صحنه خواهند شد، به‌وجود نمی‌آورند. به هر روی اگر چنین باشد، هنگامی که عامل‌ها ظاهراً این‌گونه انعطاف از خود نشان می‌دهند، اما باز هم نمی‌توانند دربارهٔ منافع به اتفاق آراء دست یابند، اخلاق ارتباطی چه راهی پیشنهاد می‌کند؟ وقتی تضاد منافع ادامه می‌یابد ـ یعنی، منافع آمادگی تعمیم‌پذیری را ندارد ـ چاره‌ای جز سازش باقی نمی‌ماند.(۲۲)

موضع هابرماس در این‌جا معمولاً تا اندازه‌ای مورد سوء تفاهم قرار گرفته. با توجه به داعیهٔ ظاهراً متضاد او که می‌گوید می‌تواند برای ما راهی جهت خروج از چندگرایی «خلل‌ناپذیر» وبری برخورد ارزش‌ها، نیازها و منافع را نشان بدهد، ارجاع وی به سازش در کل با سوءظن نگریسته می‌شود.(۲۳) داعیهٔ اخیر منتقدین را به این استنباط کشانده که هر چند

هابرماس از سازش صحبت می‌کند، اما دقیقاً و عمیقاً آنرا به دیدهٔ تحقیر می‌نگرد و «نقصانی زدودنی» می‌بیند که ناشی از عیب‌های افراد حاضر است که هنوز نتوانسته‌اند نیازهای «اصیل» انسانی را که اعضای یک جامعهٔ «آزاد» باید داشته باشند، در خود گسترش دهند.(۲۴) پیش از این نشان داده‌ام که چنین دستور کار پنهانی در اخلاق ارتباطی بر سر مسأله نیازهای اصیل وجود ندارد، بنابراین چنین تعبیری از نظر هابرماس بی‌تردید نادرست است.

اما اگر این تعبیر نادرست است، چشم‌انداز استدلالی چگونه می‌تواند ما را به ورای چندگرایی کاملاً نفوذناپذیر و ضرورت منتج از تفویض بکشاند؟ یعنی اخلاق میثاق‌گرایی ساده تنها در جستجوی چانه‌زدن‌های عملی بین منافع متضاد است. ممکن است به نظر برسد اگر فردی جهانشمولی قوی **نظریهٔ عدالت** راولز را کنار بگذارد، چنین بدیلی یگانه راهی است که باید پیموده شود، با این همه هنوز آرزو می‌کند که از برخی حداقل معیارهای جهانشمول برای کنار آمدن با مشاجره‌های هنجاری صحبت کند. مثلاً جی. ل. مک‌کی[1] چنین میثاق‌گرایی ساده‌ای را به‌عنوان یگانه نوع قابل دوام حداقلی از اخلاق پیشنهاد کرده.(۲۵) اگر شخصی از سر سازش با موضع هابرماس به مقابله با موضع مک‌کی برخیزد، می‌تواند دست‌کم اثر تنگنای ابهام مک‌کی را ببیند که تأثیر نسبی چندگرایی تمام‌کمالی را فراهم می‌سازد.

مک‌کی با رد معیارهای قوی پساقراردادی توافق منصفانه، معتقد است که بایستی بیشتر از این فروتن و صرفاً دنبال سازش‌هایی باشیم که برای تمامی «نقطه نظرهای واقعاً متفاوت» ثابت شده و منافعی که در میان

1. J. L. Mac Kie.

است پذیرفتنی باشد.(۲۶) هرچند که این توصیه حال و هوای جذابی از واقعگرایی دارد، با این همه این واقع‌گرایی را به قیمت تصدیق خاموش هر ساختاری از نابرابری که در جامعهٔ معینی ممکن است وجود داشته باشد به‌دست نمی‌آورد. چنین اخلاقی مشروعیت ناموجهی به آن سازش‌هایی که موضع نابرابر چانه‌زدن را در بدو امر تحکیم می‌کند، می‌دهد.(۲۷) این بدان دلیل است که برای متمایزکردن سازش‌هایی که قابل قبول اما نامشروع هستند، از سازش‌هایی که قابل قبول و مشروع هستند، راهی وجود ندارد. مثالی برای سازش‌های قابل قبول اما نامشروع، توافقی است که شخص غیر ذینفع در زمینه‌های **محتاطانه** می‌پذیرد، که البته پذیرش تحت شرایط تنگناهایی انجام می‌گیرد. طوری که هابرماس می‌گوید مسأله دیدگاهی مانند دیدگاه مک‌کی، این است‌که نمی‌تواند به اندازهٔ مکفی «داعیه‌های اعتبار را از داعیه‌های قدرت» متمایز سازد.(۲۸) یعنی در ارایه استانداردهای مفیدی که با آنها تشخیص می‌دهیم چه زمانی ترتیباتی می‌توانند ظاهر شوند که با اتفاق آراء دقیقاً عملکردهای روابط قدرت را سبب شوند، شکست می‌خورد. این یک جنبهٔ تعیین‌کنندهٔ اخلاقی برخورد انتقادی با نظریه و عمل سیاست است.

از یک چشم‌انداز هابرماسی «خط‌مشی‌های اساسی موجد سازش خودشان با واژه‌های استدلالی توجیه می‌شوند». این به تنهایی می‌تواند استانداردی برای جداکردن سازش‌های مشروع از نامشروع باشد. خاصهٔ تأکیدهای استدلالی روی برابری رویه‌ای، مشارکت، فریب ندادن و عدم مداخلهٔ معیارهایی در رابطه با آنچه سازش‌ها بایستی به خاطر آن انجام پذیرند، فراهم می‌آورد.(۲۹) به هرروی این تنگناهای استدلالی دربارهٔ سازش، فرمول یا روش دقیقی به ما نمی‌دهند که به شیوه‌ای غیرمبهم سازش‌های مشروع از نامشروع را جدا کنیم. به عبارت دیگر هر چند

شخصی می‌تواند بگوید که نباید سازش معینی برمبنای مداخلهٔ یک جانبه یا منافع ناشی از موضع چانه‌زنی نابرابر صورت پذیرد، این تخطئه‌ها همواره باید توسط کنشگران در دل سنت فرهنگی خاصی مورد تفسیر قرار گرفته و به‌کار بسته شوند. از آنرو مثلاً فرد نمی‌تواند به صورت مقوله‌بندی شده بپذیرد که چون داعیه‌های هنجاری باید از دیدگاه کیفیتی مورد ارزیابی واقع شوند، کنشگران هرگز نمی‌توانند داعیه‌هایی را بپذیرند که در برگیرندهٔ روابط اجتماعی هستند که اجازه می‌دهند انواع گونه‌گون نابرابری‌ها در آن باشند. به هر روی آنچه اختیار و آزادی ارادهٔ محدود اجازه می‌دهد انجام بدهیم این است‌که در مباحثهٔ هنجاری **مرجع اثبات داعیه را جابه‌جا کنیم** و آنرا در جایی قرار دهیم که در حداقلی از اخلاق مک‌کی مورد نظر است. و در جابه‌جایی مرجع اثبات داعیه، اخلاق ارتباطی مسئولیت واگذاشتن خرد به نفع قهر را برعهده می‌گیرد. در مواردی که بین عامل‌ها نابرابری وجود دارد، چارچوبی مانند چارچوب مک‌کی با عامل غیر ذینفع به مقابله برمی‌خیزد. یعنی به او حق انتخاب پذیرفتن یک معاملهٔ «مشروع» که نابرابری او را تأیید می‌کند یا گفتگوی مستدل و به‌کار بستن قهر را می‌دهد ـ یعنی، انتخابی که از داعیهٔ داشتن مشروعیت وجدانی، چشم‌پوشی می‌کند. از سوی دیگر در اخلاق ارتباطی این عامل ذینفع است که باگزینش اینکه نابرابری وی تا چه اندازه می‌تواند به‌طور استدلالی توجیه شود. یا برای دفاع از آن باید به زور و قهر متوسّل گردد، رو در روست ـ بار دیگر شیوه گزینشی از داعیهٔ مشروعیت وجدانی چشم می‌پوشد، این‌بار فقط صفحه‌ها برگشته‌اند.

در مباحثه‌ای از این دست، می‌توان دید که چرا مبانی هنجاری

هابرماس منجر به چیزی می‌شود که پل ریکور[1] آنرا هرمنوتیک «تردید» می‌نامد.(۳۰) او در مورد ساختارهای نابرابری ما را با یک جهت‌گیری اخلاقی مجهز می‌سازد، چنانکه این ساختارها همواره، دست‌کم در آغاز چنان تعبیر می‌شوند که آنها را همانند ساختارهای قدرت ممکن روشن می‌کند.

ب ـ همان‌طور که گفته‌ام، بحث هابرماس دربارهٔ سازش در موقعیت‌هایی که تأمل‌های صمیمانهٔ مشارکت کنندگان در گفتمان منجر به کشف منافع تعمیم‌پذیر نمی‌شود، به میان آورده می‌شود. حالا می‌خواهم به این پرسش برگردم که معیار تأمل صمیمانه دقیقاً شامل چیست. این چه نوع معیاری است و هرگاه بتواند وجود داشته باشد و اگر سوگیری اخلاقی معینی را فراهم سازد، از چه نوعی است؟

مقرّرات گفتمان نیازمند توضیح متأملانه تعبیرهای نیاز است، تعبیرهایی که زمینه ساز هنجارهای مورد مشاجره هستند. از اینرو هر عاملی وقتی این نگرش تأملی، انتقادی در جهت هنجارهای پیشنهاد شده توسط عامل دیگر را برمی‌گیرد، طرف دیگر را وامی‌دارد که به شیوه‌ای خود ـ انتقادی درباره نیازهای خودش و جهانشمولی آنها واکنش نشان دهد. وقتی نیازها در پرتو گفتمان مکالمه‌ای تحریف نشده به بررسی کشیده می‌شوند، عامل‌ها امکان دسترسی به تعبیرهای صادقانه‌تری از نیازهای خاص خودشان و همین‌طور نیازهایی که اجماعاً دارند را می‌توانند مورد اشتراک قرار دهند.(۳۱)

نوع انعطاف‌پذیری نیاز که مطلوب اخلاق ارتباطی است، به ظاهر توقع نسبتاً سنگینی از ساختار شخصیتی فرد دارد. آیا واقعاً پسندیده

1. Paul Ricoeur.

است توقع داشته باشیم که چنین خود ـ تحلیلی، با «انتقاد و توجیه خود از تعبیرهای نیاز [بتواند] قدرت جهت‌دهی کنش را به‌دست آورد؟»(۳۲) در واقع، هرگاه تصور کنیم فردی ساختار نیاز خود را ـ و بدین‌سان هویت خود را ـ پیوسته زیر سئوال برد، چنین توقعی پسندیده نیست. متأسفانه هابرماس گهگاه برای این نوع تعبیر از تقاضای انعطاف‌پذیری اعتبار قایل است و اظهار می‌کند که مثلاً برای عامل‌هایی که این انعطاف‌پذیری را به‌دست می‌آورند «طبیعت درون... به چشم‌انداز ناکجا آبادی منتقل می‌شود».(۳۳) به هر روی، این‌گونه اظهارات گذرا، بایستی در زمینهٔ اظهارات دیگری که شناسایی روشنی از محدوده‌های انعطاف پذیری نشان می‌دهند، ملاحظه شوند. افراد نمی‌توانند ساختارهای اساسی نیاز خود را بوقلمون صفت تغییر دهند. نگرش استدلالی، فرضیه‌ای که عامل‌ها می‌توانند در رابطه با هنجار مورد مشاجره برگیرند، در واقع تأمل در رابطه بین آن هنجار و ارضای نیازی که در مضمون آن است را، می‌طلبد. اما این نوع پرس‌وجو که در موقعیت‌های داعیه‌های مورد مشاجره به میان آورده می‌شود، همان چیزی نیست که یکبار و برای همیشه، تمامی ساختار نیاز یک نفر را زیر سئوال ببرد. این امر به سادگی از لحاظ روانشناسی مسموع نیست که تصور کنیم افراد آزادانه ـ در لوای الزام خرد استدلالی ـ مشتاق انجام نوع دوم تجربه هستند. هابرماس می‌پذیرد که اخلاق استدلالی طالب چنین «نگرش فرضی» افراطی دربارهٔ «خود شکل زندگی و تاریخ زندگی در رابطه با آنچه که [عامل‌ها] هویت خود را ساخته‌اند» نیست.(۳۴)

برای به‌دست آوردن تصویر روشنتری از آنچه هابرماس از تصور تعبیرهای نیاز انعطاف‌پذیر در ذهن دارد، لازم است به آنچه که وی دربارهٔ «هویت» چه فردی و چه جمعی می‌گوید، باز گردیم. منظور هابرماس از

هویت «ساختار نمادینی است که به یک شخصیت اجازه می‌دهد پیوستگی و همسازی را حفظ کند».(۳۵) هابرماس در تلاشی برای همسازکردن تحقیق روانشناسی خود با تحلیلی که دربارهٔ توانش کنش متقابلی دارد، تشکیل هویت فرد در سه مرحلهٔ اساسی در رابطه با سه سطح توسعه در قلمرو شناخت، کنش متقابل و آگاهی وجدان / بیداری وجدان را (که در فصل سوم به بحث گذاشته شدند) فرض مسلم می‌شمارد. وی «هویت طبیعی»، «هویت نقش» و «هویت خود» را متمایز می‌نماید. آخرین این هویت‌ها، البته از نظر علایق کنونی مهم‌ترین است، چون یگانه ساختار نمادینی است که فرد در درون آن می‌تواند هم خواسته‌های روانشناسانه را تداوم بخشد و هم خواسته‌های پساقراردادی اخلاق استدلالی را ارضاء کند.

در نخستین سطح کودک «هویت طبیعی» مبتنی بر تواناییش در متمایزکردن خود از محیط را توسعه می‌دهد، اما هنوز قادر نیست چیزهای فیزیکی و اجتماعی موجود در محیط خود را از یکدیگر تمییز دهد. هنگامی که «کودک تعمیم‌های نمادین معدودی از نقش‌های اساسی در محیط خانوادگیش و بعد هنجاری کنش گروه‌های توسعه یافته را همانند می‌سازد» این هویت فرو می‌پاشد. حاصل «هویت نقشی است که به‌طور نمادین حمایت می‌شود» برابر با سطح II. در دوران نوجوانی افراد، معمولاً" هویت نقش در پیوند با خانوادهٔ خود را جایگزین هویت نقش در پیوند با گروه‌های مجردتر می‌کنند؛ غالباً گروه‌هایی با حرفه و مقام اجتماعی خاص عموماً در رابطه با نقش‌های عضویتی در گروه‌های منطقه‌ای، ملی، سیاسی یا زبانی ـ فرهنگی آنان».(۳۶)

> دست آخر در سطح III، ایفاگران نقش به اشخاصی مبدل [می شوند] که می‌توانند هویت‌های خودشان را با نقش‌های مستقل واقعی و سیستم‌های خاص هنجاری همسان کنند. در

اینجا تصور می‌کنیم که جوان بین هنجارها از یک طرف و اصولی که برابر آنها می‌توانیم هنجارها را تولید کنیم از طرف دیگر، تمایز مهمی قایل می‌شود و بدین‌ترتیب توانایی داوری مطابق اصول را کسب می‌کند. وی در نظر می‌آورد شکل‌هایی از زندگی که به شیوهٔ سنتی استقرار یافته‌اند بی‌تردید می‌توانند فقط قراردادی و غیرعقلانی باشند. بدین‌سان وی ناچار است خودِ خویشتن را در پشت تمامی نقش‌ها و هنجارهای خاص پنهان کند و آنرا فقط از راه توانایی مجرد خودش در هر موقعیتی که معتبر باشد عرضه کند، مانند کسی که می‌تواند خواسته‌های تداوم را حتی در مقابل نقش ناسازگار توقعات و درگذر از خلال یک سلسله مراحل متضاد در زندگی ارضاء کند.(۳۷)

خودی که از او توقع می‌رود دربارهٔ هر هنجار معین در پرتو اصول درونی شده داوری کند، یعنی آنها را به‌طور فرضی ملاحظه کند و توجیه‌هایی فراهم آورد، بیشتر از این نمی‌تواند هویت خود را به نقش‌ها و مجموعه‌های هنجاری خاص از پیش تعیین شده ببندد. اکنون تداوم می‌تواند فقط از راه فضیلت یکپارچه سازی خودِخود برقرار گردد. این توانایی به گونه‌ای پارادایمی به هنگامی به تمرین درمی‌آید که کودک در حال رشد، از هویت‌های آغازین خود که به نقش‌های آشنا گره خورده‌اند، به نفع هویت‌های هر چه مجردتر که دست آخر در مؤسسه‌ها و سنن جامعهٔ سیاسی تحقق می‌یابند. دست می‌کشد. **تا آن اندازه‌ای که خود این توانایی را** برای غلبه بر هویت کهنه و ساختن هویتی نو **تعمیم می‌دهد** و حل بحران‌های هویت با استقرار مجدد توازنی در سطح بالاتر را فرامی‌گیرد که بین خودش و واقعیت اجتماعی دگرگون شده، به هم

خورده، هویت خود، جای هویت نقشی را می‌گیرد.(۳۸)

زبان هویت‌های «کهنه» و «نو» نباید در اینجا به مفهومی کاملاً گسسته نگریسته شود، بلکه باید به مفهومی دیالکتیکی از الغاء و نگهداری دیده شود که بدین‌وسیله کهنه در ساختار نو ادغام می‌شود. مفهوم هویت ـ خود، آن قدرها که به گنجایی یکپارچگی لازم برای ساختن و حفظ آن اشاره می‌کند، به محتوای هویت نو مربوط نمی‌شود.

هر چند که ساختار نمادین هویت ـ خود نخست در تجربه‌های ستیزه‌آمیز نوجوانی ظاهر می‌شود، اما فقط تا آنجا در فرد ریشه می‌دواند که توانایی یکپارچه‌سازی که ستیزه‌ها را حل می‌کند، پس از آن عاطل و باطل باقی نماند. در موقعیت‌های جدید ستیزه، فرد بایستی از این گنجایی یکپارچه‌سازی کمک بطلبد «تا خود و کنش‌های متقابلش را ـ تحت راهنمایی اصول کلی و وجوه رویه ـ در تاریخ زندگی یگانهٔ خود، سازمان دهد».(۳۹)

رجوع به موقعیت‌های ستیزه تعیین‌کننده است، چون توجه را به این واقعیت جلب می‌کند که توسعه یافته‌ترین ساختار تعیین هویت ـ خود، خودش را صرفاً به مثابهٔ نتیجهٔ برخی از پویایی‌های درونی تثبیت نمی‌کند. گنجایی یکپارچه‌سازی که ساختار هویت ـ خود را قابل حصول می‌سازد، فقط زمانی بیشتر توسعه می‌یابد که در محیط اجتماعی تغییر موقعیتی را به‌وجود آورد که طی آن دیگر شخصیت جوهرین هویت یک فرد با محیطش در تعادل نباشد. اکنون پدیده‌های اعمال‌کنندهٔ عدم تعادل می‌توانند از انواع متعددی باشند، مثلاً یک بحران وجدانی که در زندگی خصوصی فرد پدید می‌آید. به هر روی، هابرماس سخت نگران بحران‌هایی است که از پدیده‌هایی با ویژگی اشتراکی ناشی می‌شوند و بدین‌سان با «هویت جمعی» گره می‌خورند. پیوند بین سطح فردی و سطح جمعی تعیین‌کننده است، چون

ویژگی‌های تعیین هویت ـ خود، بایستی به‌طور بینافردی تشخیص داده شوند. اگر قرار است هویت شخصی به‌طور محکمی مبنا قرار گیرد، آنچه که خود را از دیگران متمایز می‌کند باید توسط دیگران تشخیص داده شود. یکپارچگی نمادین شخصی که توسط تعیین هویت ـ خود ایجاد و حفظ می‌شود، به نوبهٔ خود بر اساس تعلق داشتن به واقعیت نمادین یک گروه و امکان محلی شدن در دنیای این گروه قرار دارد.(۴۰)

این علاقه به هویت جمعی با مسأله انگیزه درهم تنیده. برخلاف کولبرگ که آشکارا ابراز می‌دارد؛ فردی که «خیر را می‌داند، خیر را می‌خواهد»، هابرماس رابطهٔ بین هویت و درون‌بینی وجدانی از یک طرف و کنش از طرف دیگر را، مسأله دارتر می‌یابد. هرگاه هویت جمعی به‌طور کامل کافی نباشد، «پس وجدان جهانشمول و همچنین ساختارهای خود، بایستی به صورت توقع صرف باقی بمانند، یعنی آنها فقط به‌طور خصوصی و هر از چندگاهی می‌توانند شناسایی گردند، بی‌آنکه به‌طور گوهرین برای زندگانی اجتماعی تعیین‌کننده گردند».(۴۱)

با در نظر گرفتن ریشه‌های روشنفکرانهٔ دبستان فرانکفورت، اصلاً تعجب‌آور نیست که می‌بینیم هابرماس روی بازی متقابل فرد و جمع در موقعیت‌های ستیزه متمرکز می‌شود. در این رابطه نوع تزی که وی می‌خواهد پیش بکشد، این است‌که مبانی آشنای هویت فردی و هویت جمعی در جوامع صنعتی پیشرفته توسط پدیده‌های همگام با توسعهٔ منظم آن جوامع زیر سئوال می‌روند. روند سریع تغییرات اجتماعی و موجبیّت سنت‌ها در جوامع صنعتی معاصر، شرایط تثبیت شده‌ای را پدید آورده که در پرتو آن، نکاتی که به‌طور سنتی پیرامون هویت تبلور

یافته، روزبه روز بیشتر زیر سئوال می‌روند.(۴۲) لازم نیست به مباحث خاص هابرماس بنگریم تا تحت تأثیر ابعاد این مسأله قرار گیریم. بسیاری دیگر پرسیده‌اند: تا چه درجه‌ای هویت اعضای جوامع صنعتی می‌تواند به تبلور در پیرامون ویژگی‌های «فردگرایی مالکیتی» ادامه دهد، در حالی‌که هزینه‌های بوم‌شناسانه ملازم به‌طور فزاینده‌ای آشکار می‌شوند؟ اکنون که تکنولوژی جنگی و روانه‌های صنعتی ما را شتابان تهدید به نابودی کره زمین و بحران‌های دراز مدت (مانند «حال و هوای گلخانه‌ای») می‌کنند، هویت‌های جمعی منحصراً در رابطه با واژه‌های ملت و قلمرو واحدهای سیاسی، تا چه اندازه مکفی تعریف شده‌اند؟

به هر حال، وقتی تکیه‌گاه‌های هویت نوین که رجوع بدان‌ها به‌طور سنتی تثبیت شده‌اند، شروع به سست شدن می‌کنند، زیر ساخت سنن وجدانی، سیاسی و حقوقی نوین به تزلزل درنمی‌آیند. هابرماس می‌گوید بیداری وجدان پساقراردادی با این چشمداشت که هنجارها باید «در پرتو اصول درونی شده» داوری شوند، کم‌کم خود را نشان می‌دهد.(۴۳) در این موقعیت هویتی که هم با ثبات و هم با معیارهای پساقراردادی مطابق است، بایستی هویتی باشد که به نحوی فزاینده در زمینهٔ تغییراتی که نمی‌توان آنها را راحت به همگامی با مبانی آشنای هویت نوین کشاند با تجربهٔ کاربرد مداوم گنجایی یکپارچه‌سازی فردگره می‌خورد.(۴۴) اکنون بخشی از آنچه در تمرین این گنجایی یکپارچه سازی درگیر است، انداختن نظری متأملانه به تعبیرهای نیاز فرد است. و از آنچه همین حالا گفته شد، برمی‌آید که یکی از ابعاد بسیار مهم چنین تأملی، عبارت است از حساسیت رشد یابنده نسبت به شیوه‌هایی که طی آنها تفسیرهای نیاز فرد ممکن است از لحاظ درونی مربوط به شکل‌های زندگی باشد که شاید به‌طور فزاینده‌ای در آینده فرساینده و مخرب شوند.

اهمیت آنچه گذشت برای اخلاق ارتباطی از آنروست که درخواست انعطاف‌پذیری نیازها اکنون می‌تواند به‌عنوان درخواستی نه صرفاً مجرد دیده شود، بلکه نیازی است که به‌طور ژرفی به مشکلات واقعی که افراد در ادارهٔ تنگناهای اجتماعی و فرهنگی معاصر با آنها روبرویند مربوط می‌شوند. این بدان معنی است که نمود انگیزه‌هایی که از اخلاق ارتباطی حمایت می‌کنند، دارای برخی مبانی واقعی، تاریخی است.(۴۵) این خط از بحث باز هم در فصل آخر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

برای مشخص‌ترکردن آنچه در این بخش دربارهٔ شکل خاص پساقراردادی مطروحه توسط اخلاق ارتباطی گفته شد، می‌توان دید که ظاهراً می‌شود از بسیاری از مسایلی که اغلب به اخلاقیات جهانشمول و فلسفه‌های سیاسی نسبت داده می‌شود، اجتناب کرد. خاصه، اندیشه‌های هسته شناخت بینافردی و تعهد یکسان که جهانشمولی اخلاق ارتباطی را می‌سازد، اندیشه‌ای که همواره به مفهوم تهدیدکنندهٔ فرونشاندن «دیگری» به‌کار رفته، «جهانخوارانه» نیست. این مطلب می‌تواند روی تمام مفاهیم کلیدی آن دیده شود: در تأکید روی گفتمان واقعی؛ در رابطه با معیار منافع قابل تعمیم برای سازش، و دست آخر در تفسیر درخواست‌های معین خود بالغ و خودمختار. باز بودن «دیگری» به‌ویژه آشکارا در آخرین مفهوم روشن می‌شود. از این نظر جالب است ببینیم که هابرماس چگونه با خود کانتی‌ها، با خودِسازگار با اخلاق ارتباطی، به مقابله برمی‌خیزد. خود قبلی با برتر ساختن هر موقعیت تازه‌ای با قراردادن آن در اختیار آزمودن امر مقوله‌ای، در خدمت وظیفهٔ اخلاقی جهانشمول رسمی به عمل می‌پردازد. به هر روی چیزهایی آزموده نشده باقی می‌مانند که عبارتند از ارزش‌های فرهنگی که چیره می‌شوند و تفسیرهای نیازی که از آنها پدید می‌آیند. این‌ها همواره روانه‌های آزمودن

را تحت تأثیر قرار خواهند داد، یعنی این‌که امر مقوله‌بندی شده چگونه در موقعیت معینی مورد تفسیر قرار می‌گیرد، دست‌کم تا حدی به شیوه‌ای بستگی خواهد داشت که نیازها طی آن تفسیر می‌شوند. برای مثال پدری آمریکایی، در سدهٔ نوزدهم را در نظر بیاوریم که دختر بالغ خود را از انجام تحصیلات پزشکی، براین اساس که این کار با توجه به «طبیعت» زنان برای او مناسب نیست، منع می‌کرد. آن پدر بی‌هیچ دغدغهٔ خاطر و تشویشی و در کمال آرامش، تجویز خود را جهانشمول می‌انگاشت.

اگر اشتباه نکنم دقیقاً تهدید فرونشاندن «دیگری» و داعیه‌های بالقوه آن است که به انتقادهای معاصر از اخلاقیات جهانشمول و فلسفه‌های سیاسی، جان می‌دهد. به نظر می‌رسد جهانشمولی ناگزیر از اندیشهٔ خودمختاری حمایت می‌کند که رابطهٔ خشک با استقلال خود از شرایطی که با آنها مواجهه دارد، تعریف می‌شود. و بدین‌ترتیب نوعی از کناره‌جویی از داعیه‌های دیگر، به‌ویژه هنگامی که آنها دارای منش به شدت متفاوتی هستند را مورد پشتیبانی قرار می‌دهد. این «سرسختی وجدانی» به همان اندازه‌ای که در کار کولبرگ آشکار است، در کار کانت نیز دیده می‌شود. هابرماس با تصور خودمختاری که می‌تواند از تصورهای هویت ـ خود و مقابله به مثل تفسیر ارتباطی منتج شود، مجادله می‌کند. متأملانه بودن و انعطاف‌پذیری انتقادی در رابطه با تفسیرهای نیازهای مطلوب نمی‌توانند از راه سبک شرایط مستقل شناخت و داوری تک‌منطقی، تشخیص داده شوند. بلکه فقط می‌توانند از راه گفتگو مشخص شوند که نیازمند

> حساسیت، فروشکستن موانع، وابستگی ـ خلاصه، سبک‌شناختی است که با وابستگی مشخص می‌شود ـ که خود، طی راه بردن به سوی خودمختاری، نخست بر آن

غالب آمده و جای خود را به سبک غیروابسته دریافت و اندیشه‌ای از کنش می‌دهد.(۴۶)

پس در هستهٔ اخلاق ارتباطی، اندیشهٔ گفتگوی باز وجود دارد، گفتگویی که فرد طی آن ناچار است به صداهای دیگر گوش بدهد.(۴۷) چنین گفتگویی در نهایت همانند «روانهٔ فراگیری مداوم» تلقی می‌شود که تجربه‌های متفاوت، در پیمودن روانه‌های تشخیص روشن‌تر این‌که ما چه کسی هستیم و می‌خواهیم چه کسی باشیم، در آن شریک و سهیمند.(۴۸)

این تکلیف گوش دادن، بازبودن، منشی دو رویه دارد. از یک طرف بازبودن رسمی گفتمان عملی را داریم. اما پیروی از مقررات گفتمان به خودی خود آن نوع از شخصیتی را تغذیه نمی‌کند که بنا به صرف وجود در برابر متأملانه بودن انتقادی در رابطه با نیازها باز باشد. بنابراین، هابرماس می‌گوید باید به ساحت زیبایی‌شناسی بنگریم. شکل‌های ارتباط که از خلال آنها تجربهٔ زیبایی شناسانه و خیال جریان می‌یابد، قابل فروکاستن به گفتمان نیستند. با این همه در «رابطهٔ درونی» با گفتمان باقی می‌مانند، چون بدون آنها درخواست متأملانه بودن و انعطاف پذیری توان بالقوه زیادی برای افکندن نور تازه بر نیازها و شکل‌های ممکن حیات، متفاوت از آنهایی که در جامعه‌ای معین چیره می‌شوند را، ندارند.(۴۹) برخلاف تجربهٔ روزمره، هر جایی‌که عملکرد ارزش‌های فرهنگی سنتی مانند «الگویی عمل می‌کند که برابر آن نیازها شکل می‌گیرند»، در تجربهٔ زیبایی شناسانه و انتقادکردن، دسترسی آزادتر «به امکانات تفسیری... سنت‌های فرهنگی» مجاز است.(۵۰) از این نقطه نظر تجربهٔ زیبایی شناسانه دارای توان بالقوه است، تا به اجتناب از «اختناق ساختارهای گفتمان عملی» کمک کند.(۵۱)

در این نقطه، دست اندازی هابرماس به ساحت زیبایی شناسانه

ممکن است بی‌مورد به نظر برسد و رابطهٔ آن با موضوع‌های اخلاق استدلالی تا حدی بر سبیل چاره‌جویی باشد. ولی، وقتی برداشت وی از نوگرایی و مسایل آنرا روشن ساختم، مرتبط بودن متقابل خرد ارتباطی و ساحت زیبایی شناسانه، آشکارتر خواهد شد.

۳. صدایی دیگرگونه در گفتگو

اکنون که برخی از اندیشه‌های کلیدی اخلاق ارتباطی روشن شده‌اند، مهم است ملاحظه کنیم که یکی از برانگیزنده‌ترین چالش‌های اخیر برای سنت کانتی‌ها چیست و چقدر برای موضع هابرماس مشکل ایجاد می‌کند. این چالش از کار کارول گیلیگان دربارهٔ کیفیت‌های ویژهٔ تأمل وجدانی زنان ریشه می‌گیرد.(۵۲) هدف بلافصل انتقاد وی، کار کولبرگ است. گیلیگان تمرکز کولبرگ روی «اخلاق عدالت» کانتی‌ها را که دربارهٔ حق، انصاف، داعیه‌های متوازن، جداسری و خودمختاری تأکید دارد، با تمرکز خود روی اخلاق «مسئولیت و مواظبت» که در موارد همدردی، اجتناب از آسیب رسانی، زمینهٔ حساسیت، مرتبط بودن و وابستگی متقابل تأکید دارد، مقایسه می‌کند.(۵۳) کار کولبرگ و سنت کانتی به‌طور کلی از این صدای دوم وجدانی که گیلیگان معتقد است با شفافیت بیشتری از تجربهٔ زنان سخن می‌گوید، غافل است. این یک جانبه بودن نه تنها به فهمی ناکافی از رشد وجدان به این معنا که زنان اغلب از لحاظ رشد ناقص هستند منجر می‌شود، بلکه آنان را در بالاترین یا بالغ‌ترین مرحلهٔ داوری وجدانی هم، بی‌کفایت و ناشایست می‌نمایاند. گیلیگان می‌گوید که چنین مرحله‌ای باید با ادغام دو صدا مشخص شود: صدای یکپارچگی و خودمختاری فردی از یک‌سو و مواظبت و مراقبت از سوی دیگر.(۵۴)

هابرماس تحقیق گیلیگان را مورد بحث قرار می‌دهد و ظاهراً بخش

عمده‌ای از آن را می‌پذیرد، دست‌کم آن بخشی را که برای زیر سئوال بردن مفهوم‌بندی نقطه نظر وجدانی که بازسازی رشد وجدانی کولبرگ را می‌رساند، زمینه‌های تجربی فراهم می‌آورد. به هر حال، زمانی که نقطه‌نظر وجدانی پابه‌پای خطوط پیشنهاد شدهٔ مدل ارتباطی تفسیر می‌شود، هابرماس می‌اندیشد؛ پس کار گیلیگان می‌تواند به‌مثابهٔ همخوان شیوه‌ای باشد که وی می‌خواهد پیشرفت داوری وجدانی را در خیال بپروراند.(۵۵) همان‌طور که نشان داده‌ام تفسیر ارتباطی بالاترین مرحلهٔ وجدان، «سرسختی وجدانی» و ایقان در داوری ملازم آن را، در اخلاق کانتی‌ها به‌طور عام و در فرمول‌بندی کولبرگ به‌طور خاص، نمی‌پذیرد. بخش عمدهٔ حملهٔ گیلیگان دوشادوش بینش‌های اخلاق ارتباطی حرکت می‌کند. این به‌ویژه در دیدگاه گیلیگان از مفهوم بالغی از وجدان آشکار است که طی آن «گفتگو جای قیاس منطقی را به مثابهٔ وجه مکاشفهٔ وجدانی می‌گیرد» و درونمایهٔ رویه‌ای آن «روانهٔ ارتباطی است برای بحث دربارهٔ موضع‌گیری و تشخیص سلسله ارتباطاتی که پیامدهای کنش از راه آن تداوم می‌یابند.»(۵۶)

پس هابرماس براساس مدل ارتباطی خود اساساً این داعیه را دارد که دو صدای وجدان که توسط کولبرگ و گیلیگان معرفی شده‌اند، می‌توانند به مثابهٔ جنبه‌های متفاوت صدای واحد غنی‌تری باشند. در این صورت هابرماس تمامی بحث را به مسأله میانجیگری بین اخلاقیات[1] و روابط انسانی[2] می‌کشاند، یعنی بخشی از وجدان با معیارهای جهانشمول عدالت و داوری انتزاعی نظام‌های نهادی از یک‌سو، و بخشی که رابطه‌های واقعی را دربرمی‌گیرد و ترتیبات ارزشی مخصوص شکل‌های

1. Moralität. 2. Sittlichkeit.

معینی از زندگی از سوی دیگر.(۵۷)

هابرماس می‌گوید که در «جهان زندگی عقلانی شدهٔ» نوین، مسایل وجدانی در «نخستین وهله» باید «به مثابهٔ مسایل عدالت» تحلیل و تعبیر شوند. اما این ساختمان تنها در «موقعیت‌های تضاد واقعی که صورت عمل به خود می‌گیرند»، به تنهایی راه‌حل‌های قاطعی را که برای حل مسایل وجدانی لازم است، در اختیار نمی‌گذارند. این اشتباه توسط کولبرگ با نادیده گرفتن آنچه مسأله‌ای گزیرناپذیر است، جاودانه می‌شود: «پاسخ دادن... پاسخ‌های آبکی، به پرسش‌های بافتمند در رابطه با کنش».(۵۸) این مسأله اگر به درستی فهمیده شود، به روشن شدن کار گیلیگان کمک می‌کند. مسأله «مهارت هرمنوتیکی» است که معیارهای عام انتزاعی را به موقعیت خاصی مربوط می‌کند، مهارتی که اساساً به «حساسیت به زمینه» متکی است.(۵۹)

در اینجا شاید این سوءظن ایجاد شود که هابرماس با دادن نقشی ناچیز به صدای دوم از اهمیت آن می‌کاهد. اما این تصور نقش مهتر یا کهتر در اینجا، تعبیری نادرست از مدل ارتباطی است. بی‌معنی است که هر نقش بتواند ادعای موقعیت مهتری را بکند. این نکته هنگامی دیده می‌شود که به عنصر کلیدی آنچه که زمینهٔ حساس در درون مدل ارتباطی است، نظری بیندازیم. عواطفی چون مراقبت و همدردی که بخشی از صدای دوم به‌شمار می‌روند، بخشی از اخلاق ارتباطی هم هستند، زیرا که در ارتباط درونی با نوعی از دستاوردهای شناختی که از مشارکت کنندگان در گفتمان انتظارش را داریم، قرار می‌گیرند. یعنی «شرایط عاطفی» لازمی برای عملیات پساقراردادی، شناختی وجود دارند که دیگران را به‌طور جدی در گفتگوی وجدانی درگیر می‌سازند و همین‌طور زیانی را به تجسم درمی‌آورند که هنجارهای بدیل ممکن است برای

نیازها و منافع سایرین دربرداشته باشند. به عبارت دیگر یک اخلاق ارتباطی، در صورتی که در خلاء عاطفی جریان یابد، فلج می‌شود.(۶۰)

اگر کسی مباحث هابرماس دربارهٔ سازگاری را قانع‌کننده یابد، بازهم مهم است که آنها را به نوعی **حاوی** بینش‌های گیلیگان در مورد مدل ارتباطی تعبیر نکند. مدل ارتباطی در واقع می‌تواند نارسایی‌های سرسختی وجدانی را معرفی کند و با انجام چنین کاری نکاتی را تعیین هویت کند که طی آنها سنت رسمی‌گرایان / شکل‌گرایان، بایستی برای ساحت دیگری از تجربهٔ وجدانی **راه بگشاید** (درست همان‌طور که در فصل قبل نشان داده شد). اما به هر روی به خودی خود نمی‌تواند برای ما چنین ساحتی را فراهم آورد. دلیل این کار این است‌که در مدل ارتباطی، قلمرو وجدان فقط زمانی که افراد درگفتار با داعیه‌های یکدیگر رو در رو می‌شوند **مستقیم** دیده می‌شود. به عبارت دیگر، چنان که گیلیگان می‌گوید؛ این مدل با تجربهٔ تفاوت وجدانی شروع می‌شود، تا تجربهٔ پیوستن و ایجاد ارتباط.(۶۱) اگر چنین باشد، باید نتیجه گرفت که هر تلاشی برای تعمیق بینش‌های هابرماس دربارهٔ آنچه که سوگیری ارتباطی واقعاً حاوی آن است، سخت به منابعی مانند منابع گیلیگان تکیه می‌کند. گیلیگان در جست‌وجوی جنبهٔ اجتماعی انسان بوده است. جنبه‌ای که در رابطه با داعیه‌های زبانی و هنجارهای مورد منازعه نیست، بلکه در رابطه با منش ما به مثابهٔ موجوداتی متشکل از رابطه‌های راستین و ضرورت مواظبت و مراقبت درازمدت از کودکانمان است.(۶۲)

۴. مدل ارتباطی و نظریهٔ سیاسی: پیوند آغازین

در این فصل و فصل‌های پیشین، اندیشه‌های کنش ارتباطی و عقلانیت را توضیح داده و نشان داده‌ام که این‌ها چگونه تأملات وجدانی

ما را سمت و سو می‌دهند. به عبارت دیگر مدل فرد هابرماس، پا به پای برخی پیامدهای وجدانی آن مطرح شده. بیشتر این‌که، گفته می‌شود که سوگیری وجدانی برگرفته شده از موضع هابرماس تا حدی به آن سوگیری نزدیک است که منتقدین جهانشمول با اشتیاق می‌پذیرند، هر چند آنان میل دارند فکر کنند که سوگیری وجدانی فقط می‌تواند با شکستن کلیهٔ شکل‌های جهانشمول حاصل آید.

بار دیگر باید تأکید شود که در اینجا منظور از سوگیری حداقلی از وجدان صحبت از هنجارهای غیرمبهم ذاتی کنش نیست، بلکه تمرکز روی جنبهٔ وجدانی ـ سیاسی و اولویت دادن به پرسش‌هایی است که باید در شرایط ستیزه پرسیده شوند. این تمرکز و اولویت همراه آن هنگامی صریح‌تر می‌شود که نظریهٔ تکامل اجتماعی و نوگرایی هابرماس، همچنین تعبیر و تفسیر مربوطه وی از سرمایه‌داری معاصر را مطرح کنیم. به هر حال، قبل از بازگشتن به این موضوع‌ها، می‌خواهم روشن کنم که فهم کنش و خرد در مدل ارتباطی چگونه می‌تواند تفسیرهای برانگیزندهٔ مفاهیم اساسی دیگر را در اختیار بگذارد.

بحث درگیر شده بر سر قدرت، دست‌کم در نظریهٔ سیاسی انگلو ـ آمریکایی از دههٔ ۱۹۶۰ به این‌طرف را ملاحظه کنید، در اصل این بحث با واژه‌های مدل‌های چندگرایی و نخبه‌گرایی و روانه‌های تصمیم‌گیری و عدم تصمیم‌گیری، تأملات فلسفی و روش شناسانه پدید آمده.

اغلب تعریف‌های قدرت از نظر مفهومی به مفهوم نفع مربوط می‌شوند. به بیان ساده، کاربرد قدرت توسط یک بازیگر به هر شیوه مخالف منافع بازیگران دیگر است. چندگرایان بحث کرده‌اند که یگانه راه معنی‌دار نسبت دادن منافع به یک بازیگر، این است‌که وی سیاست در دسترس بدیلی را ترجیح می‌دهد یا نه. این شیوه به اجرا درآوردن مفهوم

نفع و بدین‌سان قدرت، در دو زمینهٔ علمی و وجدانی مورد دفاع قرار گرفته.(۶۳) از لحاظ علمی این شیوهٔ اندیشیدن دربارهٔ منافع، با تحلیل‌هایی از قدرت که از لحاظ تجربی تحقیق‌پذیرند، راحت‌تر و بیشتر مربوط می‌شود. از لحاظ وجدانی سلطه‌جویی پنهان را آشکار می‌سازد که به نظر می‌رسد ناچار به هر تلاشی دست می‌یازد تا منافع «واقعی» را به کسانی نسبت دهند که با شکافی که با واژه‌های آرمان یا آگاهی نادرست از منافع ابراز شده‌شان فاصله می‌گیرند.

منتقدین چند گرایان با این موضوع که مفاهیم منافع واقعی و آگاهی دستکاری شده به این آسانی‌ها از قالیچهٔ نظریه‌پردازان اجتماعی جاروب نمی‌شود، به مقابله برخاسته‌اند.(۶۴) منتقدین با استفاده از این مفاهیم، تحلیل‌های قدرت را به این شیوه واقعی، مورد بحث قرار داده‌اند که چندگرایان خیلی ساده چشمان مفهومی خود را بر راه‌هایی که طی آنها منافع زیرکانه اما مؤثر، توسط روانه‌های اجتماعی به گونه‌ای شکل گرفته‌اند که **وضع موجود**[1] را در یک جامعه حفظ می‌کنند، بسته‌اند.(۶۶) بحث می‌شود که اگر بتوان راه مفهوم‌بندی منافع واقعی را یافت که خود را در اختیار دستکاری سلطه‌جویانه قرار ندهد، ضرورتی ندارد که این بها را بپردازیم.

در این نقطه است که مدل ارتباطی هابرماس خاصه بسیار سودمند است. این مدل دو جزء کلیدی هر مفهوم‌بندی قابل دفاعی از منافع واقعی را به‌وجود می‌آورد: مدل عامل و معیارهایی برای اندیشیدن دربارهٔ شرایطی که عقلانیت آن را تغذیه کرده یا مانع پیاده شدنش می‌شود، در میان منتقدین چندگرایی شاید ویلیام‌کانالی[2] بهترین تحلیل‌گر از این نوع

1. Status quo.
2. William Connolly.

باشد. به هر روی می‌خواهم بگویم که این چارچوب اگر با اصطلاحات ارتباطی مورد بازاندیشی قرار گیرد، می‌تواند سامانمندی بیشتری یابد.

کانالی می‌گوید که وقتی بحث‌های سیاسی جمعی را ملاحظه کنیم، می‌توانیم بگوییم که برای فرد مثلاً الف:

> سیاست X بیشتر با نفع راستین الف منطبق می‌شد تا سیاست Y، اگر الف نتایج هر دو سیاست Yو X را تجربه می‌کرد و پس از لحاظ‌کردن نفع خود، سیاست X را انتخاب می‌کرد.(۶۷)

حال کانالی تأکید می‌کند این تعریف فقط یک برآورد اولیه است و می‌داند که خیلی ساده می‌تواند به‌عنوان قانون محاسبهٔ مفید برای یک بازیگر سیاسی که چندان در قید نفع خود نیست و ضمن روشن ساختن و دنبال‌کردن نفع خود می‌خواهد تا سر حدامکان کارآمد باشد، تعبیر شود.(۶۸) راهی که کانالی از این نوع تعبیر اجتناب می‌ورزد، این است‌که بحث می‌کند مدل صرفاً راهبردی ـ عقلانی انسانی که پیش فرض این مدل است به‌طور مکفی «اندیشه‌های مشترک ما در بارهٔ اشخاص و مسئولیت» را مشخص نمی‌کند. این اندیشه‌ها دارای شکل معینی هستند که می‌توان آنها را با بازسازی «مفروضات و تعهدات نهفته در ژرفای زبان و روابط حیات اجتماعی» درک کرد. به عبارت دیگر، کانالی می‌خواهد اظهار کند شیوه‌ای که از تعریف وی از منافع راستین یک عامل باید درک شود، می‌تواند با «بحث استعلایی بسیار سستی» دربارهٔ عامل‌ها و مسئولیت محدود گردد.(۶۹)

کانالی در میان اظهارات خاصی که دربارهٔ چگونگی تجزیه و تحلیل منافع راستین به عمل می‌آورد، تصوراتی را نیز می‌گنجاند. از جمله اینکه یک عامل واقعاً دوست دارد «**گنجایی** عمل‌کردن به مثابهٔ شخصی که

دارای مسئولیت وجدانی» است را کسب کند. وی همچنین دوست دارد نه تنها خواسته‌های شخصی، بلکه علایق برتر خود را... به مثابهٔ یک موجود اجتماعی به حساب آورد، یعنی علاقه‌اش به این را که چگونه سیاست‌های بدیل زندگی را که به‌طور متقابل روابط انسانی رضایتبخش را به هم می‌پیوندد، پرورانده یا به نابودی بکشاند.(۷۰)

آشکار است که تعریف کوتاه کانالی تنها آغازی برای بررسی غنی شرایط و معیارهای مناسب روشن ساختن منافع راستین است. اما این تعریف هیچ چارچوب معینی، دربارهٔ منافع راستین که بیان مایه‌داری از آن ناشی شود را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه به حساب خود، با دقت می‌کوشد که ساحتی از هنجاری و بینافردی بودن را بنا کند. از این‌رو با تمام بینش وسیعی که در این تحلیل نهفته، هرگز به تصویری از عامل و مسئولیتی که سامانمندی معینی داشته باشد، منتج نمی‌شود. خیلی ساده نمی‌توان چندان مطمئن بود که همهٔ این تکه پاره‌های مفهومی، چگونه به هم می‌پیوندد و چرا.(۷۱)

مدل ارتباطی دقیقاً این نوع سامانمندی را عرضه می‌دارد. هستهٔ آن داعیهٔ عامل دربارهٔ عقلانیت در مشاجره‌های مربوط به ترتیبات جمعی پیشنهاد می‌شود و این‌که چگونه آن داعیه، وی را به لحاظ بینافردی در برابر دیگران مسئول می‌سازد. اندیشیدن دربارهٔ منافع آنها است که عامل را ملزم می‌سازد، امکان بالقوه تأملی خود را در رابطه با آنچه مقدمتاً ممکن است منافع وی تلقی شوند و نیازهای مبتنی بر آن را بپروراند. به علاوه ساحت هنجاری با مفهوم منافع قابل تعمیم خود، با دقت بیشتر در مدل ارتباطی مرزبندی می‌شود. در مشاجرات بر سر ترتیبات جمعی، عاملی که داعیهٔ خود را بر مبنای خرد می‌گذارد، باید بپذیرد که در متعهد ساختن خویش به بدیلهایی که منافع قابل تعمیم‌را به هم می‌پیوندد، خود

نیز دارای نفعی راستین است. این ساحت مهمی از آن چیزی است که مسئولیت وجدانی داشتن معنی می‌دهد. به هر روی در عین حال، همان‌طور که کوشیده‌ام نشان بدهم، این مدل دیکته نمی‌کند که فرد نمی‌تواند منافع راستینی را که خاص هستند، با تعمق روشن سازد.

مدل هابرماس از این نظر مفید است که شرایط را برای اندیشیدن دربارهٔ منافع به مثابهٔ ساختار **ارتباطات** تعبیر می‌کند. این سوگیری به خصوص مناسب دیدگاه نظری است که تمرکز انحصاری چندگرایان روی برخوردهای آشکاربین منافع را تکمیل می‌کند. اگر قرار است مطالعهٔ قدرت دربرگیرندهٔ مطالعهٔ آرمان هم بشود، پس فرد نیازمند یک سوگیری کلی است تا بتواند از انواع چیزهایی که مستقیم و غیرمستقیم در تحریف‌های آگاهی دخیل هستند، شروع به صحبت کند. برمبنای این تصور که وضعیت آرمانی گفتار دقیقاً شامل چنین سوگیری است، فرد می‌تواند شروع به تمرکز روی شیوه‌هایی کند که طی آنها برخی از ساختارهای ارتباطات «به‌طور نظام‌مند منحرف شده‌اند».(۷۲)

این بدان معنی است که وقتی نظریه‌پرداز موقعیت گروه را تعبیر می‌کند، یکی از نکات مورد توجه وی شکاف محتملی خواهد بود که بین خود ـ فهمی افراد در آن گروه ـ که در رابطه با سیستم‌های نهاد مسلط بیان می‌شود ـ و فهم فرضی خود نظریه‌پرداز که افراد چگونه ممکن است موقعیت اجتماعی و منافع خود را در شرایطی که به شرایط گفتمان عملی بسیار نزدیک است، تعبیر کنند.(۷۳) حال این نوع تحقیق آشکارا می‌رود که تا حدی خیالپرورانه شود. با این‌همه، بدین معنی نیست که تصور نظریه‌پرداز انتقادی می‌تواند بیراهه برود. همان‌طور که ذکر کردم، چنان‌که

مطالعهٔ قدرت جان گاونتا[1] در آپالاچیا[2] به خوبی روشن می‌سازد، آزمون‌های تجربی برای تعبیرهای عرضه شدهٔ مردد، می‌تواند وجود داشته باشد.(۷۴) علاوه براین، با در نظر گرفتن سوگیری وجدانی فراهم آمده توسط مدل ارتباطی، آنچه پژوهشگران به منافع نسبت می‌دهند، انگ خطاناپذیری ندارد و بدین‌سان در برابر انحراف سلطه‌جویانه آسیب‌ناپذیر نیست. هم‌چنان‌که هابرماس مکرر تأکید ورزیده، اعتبار تعبیرهای انتقادی نمی‌تواند به تمامی از تأیید و تصدیق آنهایی که تعبیرها در سمت آنها سوگیری کرده‌اند، جدا شود: **روشنگری که به بینش، یعنی به تعبیرهایی که آزادانه پذیرفته شده‌اند منتهی نشود، اصلاً روشنگری نیست.**(۷۵)

فرد با در نظر گرفتن قیدهای یاد شده، می‌تواند به معنایی پی ببرد که هابرماس در آن وجه تشابهی سست بین گفتگوی روانکاوانه و گفتگوی سیاسی، بین نظریه‌پرداز انتقادی و کسانی که مخاطب تفسیرهای وی هستند، می‌بیند. در چنین «انتقاد شفابخشی» [نقد درمانی]، پیش فرضی از بینش کلی‌تر و بدان‌رو سلطه، از سوی نظریه‌پرداز گزیرناپذیر است، اما با در نظر گرفتن چارچوب ارتباطی ـ اخلاقی احاطه کننده، چنین پیش فرضی نمی‌تواند به‌طور مشروعی از هیچ شکل سیاست‌های سلطه‌جویانه، پشتیبانی کند.(۷۶)

در این بخش کوشیده‌ام نشان دهم که چگونه مدل ارتباطی می‌تواند تحلیل قدرت را به شیوه‌ای که برای نظریهٔ سیاسی مفید است روشن سازد. با این‌همه بایستی تأکید شود که این تحلیل از آنجا که به چارچوب کنش ـ نظریه‌ای ناب گره می‌خورد، محدود باقی می‌ماند. پدیدهٔ قدرت،

---

1. John Gaventa. 2. Appalachia.

همچنین بایستی به محدودیت‌های ساختاری عامل در حیات اجتماعی ربط داده شود. چنان‌که در فصل بعدی خواهیم دید، با دست زدن به این درخواست‌ها است که شخص باید به چارچوب نظری سیستم‌ها باز گردد.

فصل پنجم

نوگرایی، عقلانی‌کردن و سرمایه‌داری معاصر

در فصل سوم دیدیم که چرا توسل ساده به درک مستقیم سخنگویان توانمند در جوامع نوین، برای تأیید موضع جهانشمولِ قوی هابرماس که در صدد حفظ آن است، کافی نیست. هابرماس آشکارا از این واقعیت آگاه است و جستجو برای پشتیبانی مکفی‌تر از آن، چیزی است که نیروی محرکهٔ فلسفی نظریهٔ نوگرایی بلندپروازانهٔ وی را که در نظریهٔ کنش ارتباطی طرح می‌شود، به‌وجود می‌آورد. آنچه وی می‌خواهد در این نظریه به انجام رساند، نمایاندن این است که چرا نوگرایی، با بیان‌های شفاف خود از ساختارهای عقلانیت ارتباطی، بایستی به مثابهٔ توسعهٔ مترقی تلقی شود. یعنی نمایش اینکه چرا نوگرایی به جای نشان دادن راهی برای سازماندهی اجتماعی و حیات فرهنگی که به سادگی متفاوت یا ناهمخوان با پیشانوگرایی است، در سطح جهانی دستاورد چشمگیری در آموخته‌های بشری عرضه می‌کند.

هابرماس در کار قبلی خود کوشید این چشم‌انداز مترقی را با همسازکردن درون‌بینی‌های مارکسی با بینش‌های ساختارگرایانهٔ ژنتیکی

به‌عنوان بخشی از «بازسازی ماتریالیسم تاریخی» مطرح کند. در راستای این هدف، وی آرمان نظریهٔ تکامل اجتماعی را طرح کرد. نظریه‌ای که نه تنها مانند مارکس روانه‌های فراگیری اجتماعی را در گسترهٔ نیروهای مولد، بلکه در گسترهٔ ساختارهای هنجاری تلقی کرد: جهان‌بینی‌ها، نهادها و سنن فرهنگی.(۱) وظیفهٔ نظریه‌سازی با چنین دامنهٔ متقاعدکننده‌ای عظیم است، چون ادعا می‌کند که به شیوه‌ای توسعه‌ای ـ منطقی توانایی تشریح تغییرات در نیروهای مولد و ساختارهای هنجاری از همان آغازین نقطهٔ جامعهٔ انسانی تاکنون را داراست.(۲) هابرماس در **نظریهٔ کنش ارتباطی** توجه خود را کم‌و بیش به مسایلی محدود می‌کند که از وبر به این طرف تحت عنوان عقلانی‌کردن و نوگرایی، طرف توجه قرار گرفته‌اند.

هدف خاصی که هابرماس دنبال می‌کند، نمایاندن این است که چرا نوگرایی پیشرفتی با طراز جهانی چشمگیر در فراگیری، انسان را به سانی معرفی می‌کند که وی را در رابطه‌ای نسبتاً دشوار با پیش‌کسوتان خود در سنت فرانکفورتی نظریهٔ انتقادی قرار می‌دهد. هورکهایمر و آدورنو در **دیالکتیک روشنگری** تحلیلی را پی گرفتند که به‌طور تام و تمام، نوگرایی‌ای را که ظاهراً هیچ چشم‌اندازی برای واقعاً مترقی دیدن باقی نمی‌گذارد، تخطئه کرد. با اینکه هابرماس می‌خواهد دربارهٔ این انتقاد منصف باشد، باز احساس می‌کند دیدگاه خاصی که هورکهایمر و آدورنو برای ارزیابی خود از نوگرایی برمی‌گزینند، به لحاظ نظری هم بی‌فایده است و هم‌ناموزون. وی معتقد است کشمکش راستین در مفهوم‌بندی نوگرایی به شیوه‌ای است که نه با هزینه‌های آن بیش از حدّ کلنجار می‌رود و نه بی‌هیچ‌گونه انتقادی، در بزرگداشت شیوهٔ جریان اصلی علوم اجتماعی می‌کوشد. مدل ارتباطی اجازه می‌دهد که این کشمکش انجام پذیرد، چون‌که پدیدهٔ نوگرایی را برای خواندنی پیچیده‌تر می‌گشاید، خواندنی که هم به **امکانات بالقوه**

جهانشمول و عقلانی اظهار شده در «ساختارهای آگاهی نوین» و هم به‌کاربرد «برگزیده» و «یک‌طرفهٔ» این امکان بالقوه در روانه‌های اجتماعی عقلانی‌کردن یا نوسازی غربی، میدان می‌دهد.(۳)

پروژهٔ هابرماس درگسترده‌ترین معنا برای تحلیل چیزی است که وی آن را به‌عنوان مسأله زیرین خودآگاهی نوین می‌بیند که اول بار در اواخر سدهٔ هیجدهم به دنبال موج عظیم روشنگری ظهور یافت. رفته رفته که اثر فرساینده ـ تباه‌کننده ـ و قدرت مخرب آگاهی نوین روی مذهب و سنت آشکار گردید، آن آگاهی خود را از خود بیگانه یافت. آگاهی نوین از این نقطه‌نظر با جستجوی «خود ـ اطمینان دهی» یا جستجوی برخی از استانداردهایی که همان آگاهی در دسترس قرار می‌دهد و با این همه می‌تواند در زندگی نوین، برخی از رهنمودهای هنجاری را برای آن تهیه کند، مشخص می‌شود. به عبارت دیگر نوگرایی باید «هنجاری بودن خود را از خود پدید آورد».(۴) و منظور هابرماس دقیقاً توسعه دادن استانداردهایی است که به نوگرایی اجازه می‌دهند خود را به شیوه‌ای خود ـ انتقادی تفسیر کند، اما مبانی معینی برای خود ـ اطمینان دهی را نیز فراهم آورد.

تفسیر وی از نوگرایی به ترتیب زیر روشن می‌شود. نخست، نشان خواهم داد چگونه مدل ارتباطی به وی اجازه می‌دهد بینش‌های تازه‌ای دربارهٔ روانه‌های عقلانی کردن را از کار ماکس وبر (بخش ۱) بیرون بکشد. سپس این درون‌بینی‌ها که از چشم انداز وی دربارهٔ نظریهٔ کنش ناشی شده‌اند، باید با نگرش سیستم‌ها ترکیب شده و به نظریهٔ جامعه «دو مرحله‌ای» (بخش ۲) تبدیل گردد. تنها از این راه است که «بیماری‌های» جامعه عقلانی شده، به‌طور مکفی روشن می‌شوند. اینجا وی به «مستعمره شدن جهان زندگی» (بخش ۳) و «سترونی فرهنگی» جامعه (بخش ۴) اشاره می‌کند و این پدیده‌ها را با تحلیلی از شکل‌های تازه

اوپوزیسیون در سرمایه‌داری معاصر مرتبط می‌سازد (بخش ۵). با تحلیل این بیماری‌ها و علل و آثار آنها، پروژهٔ هابرماس به سوی آنچه که در فصل اول با عنوان ساحت هگلی ـ مارکسی تأمل انتقادی معرفی کرده‌ام، حرکت می‌کند. این ساحتی است که در آن، اول ارزش کند و کاوی مثبت مدل ارتباطی برای تحلیل اجتماعی واقعی نمایانده می‌شود، و دوم ملازم‌های هنجاری مدل در تفسیرهایی فرموله می‌شوند که حداقلی از سوگیری اخلاقی ـ سیاسی را برای کنشگران اجتماعی فراهم می‌سازند.

۱. ساختارهای آگاهی نوین و دستاورد «جهان زندگی عقلانی شده»

در بخش حاضر می‌خواهم بررسی کنم که چگونه هابرماس تصور خرد ارتباطی را به‌عنوان کلید بازسازی نظام‌مند توسعهٔ ساختارهای آگاهی نوین به‌کار می‌برد، و چرا می‌اندیشد که این توسعه می‌تواند به‌مثابهٔ دستاوردی خردمندانه برای نوع بشر شناخته شود. نخست نشان خواهم داد چرا هابرماس برای آغاز تشریح نقطه‌نظر خود در مورد این مسأله پیچیده به برداشت وبر از عقلانی‌کردن روی می‌آورد، و سپس نشان خواهم داد که تا چه اندازه وبر را براساس مدل ارتباطی تغییر می‌دهد. و دست آخر این‌که چرا مفهوم «جهان زندگی» ضرورتاً بایستی در نظریهٔ کنش ارتباطی ادغام گردد، تا بتوانیم از درک وبر از عقلانی‌کردن و تناقض‌های آن فراتر برویم.

آنچه هابرماس را به وبر جلب می‌کند این است که هر چند وبر فلاسفهٔ تاریخ سده‌های هیجدهم و نوزدهم را به خاطر ایمان نحیف‌شان به پیشرفت خطی و جهانشمولی خرد غربی نمی‌پذیرد، با وجود این موضوع‌های خرد و جهانشمولی نوگرایی در کار وی به نحوی درهم تنیده باقی می‌مانند که دیگر مشخصهٔ نظریهٔ جامعه‌شناسانهٔ معاصر به‌شمار نمی‌روند.(۵)

با این که نام وبر به نحوی جدا ناشدنی با عقلانیت و عقلانی‌کردن ارتباط یافته، واقعیت این است که آرمان‌های او «مسوّده‌ای برای سر دواندن» است که در سرتاسر کارهایش پراکنده و اغلب به شیوه‌هایی مبهم، تبیین می‌شوند.(۶) خاصه مفهوم عقلانی کردن با معناهای متعددی به‌کار رفته، چنان‌که وبر روانهٔ بلند توسعه را از صبحدم نگرش به جهان با شیوه‌های افسونی ـ اسطوره‌ای، تا ظهور اخلاق پروتستانی پی‌جویی می‌کند. طی این راه طولانی امکان دارد عقلانیت غرضمندانه [Zweckrationalität] به لحاظ انگیزشی و نهادی لنگری شده باشد که سرانجام توانسته عقلانی‌کردن سرمایه‌دارانه را عملی سازد. حال مرتبط ساختن تمامی اظهارات وبر در برداشتی منسجم، چند ساحتی، با معناهای متفاوت و درجه‌های عقلانی‌کردن که طی این راه طولانی درگیر بوده‌اند، ساده نیست.(۷)

هابرماس گمان نمی‌کند که چنین برداشتی بتواند حاصل آید، مگر این‌که تغییرات مهمی انجام پذیرد. رگ و ریشهٔ مسأله این است که چارچوب نظری وبر بیش از آن محدود است که بتوان با آن، به‌طور مکفی به طیف پدیده‌هایی که وی امیدش را داشت، دست بیابیم. پس، وظیفه‌ای که هابرماس گردن می‌گیرد، کاربرد منابع مدل ارتباطی برای چیره شدن بر دشواری‌های بازاندیشی در نظریهٔ وبر است. به هرحال، منظور نهایی پذیرش چنین کاری این نیست که صرفاً انسجام فراگیر بزرگ‌تری را تفسیر کنیم، بلکه تا حدی فراهم آوردن برداشتی است، غنی‌تر از آنچه وبر هزینه‌های نوسازی و عقلانی کردن می‌داند: **فقدان آزادی** در جامعه‌ای که به‌طور فزاینده‌ای دیوانسالارانه می‌شود و **فقدان معنی** یا وحدت، در دنیایی که به‌طور کامل افسون‌زدایی می‌شود.(۸)

هابرماس برداشت خود از وبر را به مثابهٔ «مکاشفه‌ای انعطاف‌پذیر و

بهره‌برداری عمدی» مشخص می‌کند.(۹) بی‌تردید متخصصین، نکته‌گیری‌های بیشتری در برداشت وی از وبر خواهند یافت. به هر روی، برای منظور فعلی پاپی چنین مسایلی نیستم، مگر تأملی کوتاه در معناکردن بی‌پروایی این برخورد و نقشی که در سرتاسر پروژهٔ برنامهٔ پژوهش انتقادی ایفا می‌کند.

از دیدگاه هابرماس، تحلیل وبر از عقلانی‌کردن در سه سطح متفاوت جالب توجه است. نخست، در مطالعهٔ جامعه‌شناسانهٔ وی در مورد دین که وبر روانهٔ افسون‌زدایی را تحلیل می‌کند. آنجا که نگرش افسونی ـ اسطوره‌ای دربارهٔ جهان تحت تأثیر آنچه وی «ادیان جهان» (مسیحیت، یهودیت، هندوییسم، بوداییسم و اسلام) می‌نامد، درهم می‌شکند. مشخصهٔ جهانشمول این‌گونه جهان‌بینی‌های دینی ـ ماوراءالطبیعه‌ای این است که کیهان را به مثابهٔ کلی بی‌تناقض و معنی‌دار معرفی می‌کنند که طی آن تعریفی از رنج و در کنار آن احکام لازم برای زیستن که خود را از آن رنج‌ها می‌سازد، صادر می‌شود. علاقهٔ خاص وبر این است که این روانهٔ عقلانی‌کردن در غرب، چگونه اتفاق افتاد و روانهٔ «عقلانی‌کردن اجتماعی» را پدید آورد. مطابق معیارهای رسمی عقلانیت غرضمندانه، اعتلایی سریع و قابل ملاحظه در بخش‌هایی از زندگی اجتماعی، به‌ویژه در بخش‌های اقتصادی و اداری سازمان یافتند. این «اخلاق پروتستانی» است که به پرسش وبر پاسخ می‌دهد، زیرا این اخلاق زیستن روشمند و ریاضت‌کشانهٔ مسیحیت را که نخست فقط در صومعه‌های سده‌های میانه وجود داشت، به خارج به سوی بخش‌های فرادینی فعالیت اجتماعی می‌کشاند.(۱۰)

در این راه، وبر عقلانی‌کردن را به سطح جهان‌بینی‌هایی با شکل دوم عقلانی‌کردن اجتماعی مرتبط می‌سازد. از آن‌جایی‌که علاقهٔ تبیینی وی روی روانهٔ دوم متمرکز است، تعجبی ندارد که روانهٔ اولی بحث خود را در

وضعیتی نسبتاً توسعه نیافته رها کند. در واقع، هابرماس می‌گوید، بحث افسون‌زدایی و جهان‌بینی‌های مذهبی وبر «مفهومی پیچیده، ولی عمدتاً مهم از عقلانیت را به‌کار می‌برد.»(۱۱) این مفهوم [Zweckrationalität عقلانیت غرضمندانه] که کلید تحلیل عقلانی‌کردن اجتماعی به‌شمار می‌رود، به اندازهٔ کافی پیچیده نیست که روانهٔ نخستین عقلانی‌کردن را بفهمد.

این مشکل به هنگامی که عقلانی‌کردن جهان‌بینی‌ها منجر به تفکیک «گستره‌های ارزشی» فرهنگی گونه‌گون می‌شود، با دشواری دیگری درهم می‌آمیزد که در سطح سوم عقلانی‌کردن سر برمی‌آورد. در این‌جا منظور این است‌که جهان اجتماعی نوین «مرکب از چندین منطقهٔ مشخص فعالیت است که هر کدام حرمت فطری و هنجارهای ذاتی خود را داراست».(۱۲) ظهور این گستره‌های گونه‌گون با «منطق‌های درونی» متفاوت چیزی است که وبر نخست برای تأکید روی این نکته که منطق‌های متفاوت، محکوم به تضاد سازش‌ناپذیر هستند، از آنها سخن می‌گوید، مثلاً تضاد بین اخلاق «برادری» از یک طرف و ارزش‌های هنر و نیروی حیات یا تقاضاهای حیات اقتصادی سرمایه‌دارانه از طرف دیگر. خلاصه، این تفکیک و تضاد جنبه‌ای از آنچه را که وبر فقدان جبران‌ناپذیر وحدت معنیٰ در دنیای نوین می‌داند، معرفی می‌کند.

بحث عقلانی‌کردن وبر در سطح گستره‌های فرهنگی ارزشی، چندان رضایتبخش نیست. مثلا حکم سازش‌ناپذیری چه پایگاهی دارد؟ گاهی چنین به نظر می‌رسد که وبر این قضیه را به‌مثابهٔ یک حقیقت ماوراءالطبیعه‌ای پیش می‌کشد. و پافشاری بر اینکه گستره‌های ارزش دارای نوعی خودمختاری یا «منطق درونی» [Eigengesetzlichkeit] هستند، دقیقاً چه معنایی دارد؟ همان‌طور که یکی از مفسرین معاصر می‌گوید تحلیل وبر در اینجا به بهترین وجه «توصیف آسان شخصیت را

مشکل می‌کند» و در بدترین وجه به جای روشن ساختن شناخت وی از نوگرایی، آن‌را مبهم می‌سازد.(۱۳)

هابرماس تفسیر مجدد خود از سه سطح عقلانی‌کردن را، با تمرکز روی تغییرات انجام شده در ساختارهای آگاهی با فراز آمدن مذاهب جهان شروع می‌کند. بنا به نظر هابرماس، مفهوم عقلانی‌کردن وبر در این سطح عمدتاً مبهم باقی می‌ماند، چون او بسیار ساده‌لوحانه روی ارتباط مذهب و ظهور غایی نوع مطمئنی از **اخلاقیات** اقتصادی متمرکز می‌شود. بدین‌رو در روشن ساختن سایر ساحت‌های عقلانی‌کردن در سطح جهان‌بینی‌ها شکست می‌خورد. مثلاً، می‌توانست توجه خود را به تفکیک جهان‌بینی‌های مذهبی از جهان‌بینی‌های افسونی در رابطه با تغییرات در ساختارهای **شناخت** معطوف کند. پژوهش در این ساحت عقلانی‌کردن، می‌توانست روی گرایش نظری اندر نگرانه (فلسفهٔ تأملی) که نخست (دست‌کم در غرب) در کیهان‌شناسی کلاسیک یونان ظاهر شد، متمرکز گردد. علاوه براین، پژوهش وبر دربارهٔ اهمیت اخلاق پروتستانی در پروراندن جهت‌گیری روشمند ریاضت‌کشانه در حیات اجتماعی در کل می‌توانست با تحقیقی در مورد پدیده‌های فرهنگی همگام شود که در بیرون کشیدن گرایش نظری از جهت‌گیری اندر نگرانه صرف و آوردن آن به قلمرو کنش که به ظهور علوم تجربی نوین منجر می‌شود، کمک کند.

روشن ساختن تصور عقلانی‌کردن جهان‌بینی‌ها با نظرهایی از این دست ملزم می‌دارد که فرد دارای چارچوب نظری روشنی در رابطه با بینش‌هایی که به‌طور نظام‌مندی به‌وجود می‌آورد، باشد. به نظر نمی‌رسد که وبر چنین چارچوبی داشته باشد و هابرماس می‌گوید که قوی‌ترین نامزد ایفای این نقش کسی است که ساختارگرایی تکوینی پیاژه را با مدل ارتباطی ترکیب می‌کند. بدین‌ترتیب هابرماس تجربه افسون‌زدایی را از

لحاظ ساختاری همسان با تغییری می‌بیند که پیاژه در گذار کودکان از آگاهی «خود محوربینانه» [خود ـ پیروی] تا آگاهی «مرکزیت باخته» [نا ـ پیروی] مشاهده کرد. بدین‌سان افسون‌زدایی آگاهی «جامعه محوربینانه»، دنیای یکپارچه افسونی ـ اسطوره‌ای را درهم می‌ریزد و آگاهی «مرکزیت باخته‌ای» که تعیین حدودهای آشکاری بین دنیاهای طبیعی، اجتماعی و فردی را مشخص می‌کند، بنا می‌نهد. همچنین تعیین حدود مفاهیم دنیای رسمی به معنی شناسایی فزایندهٔ سیستم تفکیک یافته داعیه‌های اعتبار مربوط به سه جهان است.(۱۴)

می‌توان این تغییر را به‌مثابهٔ روانهٔ عقلانی‌کردن شرح داد، چون گنجایی فراگیری بشری را افزایش می‌دهد. بدین‌ترتیب که کنشگران را با ابزار مفهومی برای ایجاد چشم‌اندازی تأملی یا خود ـ انتقادی مجهز می‌سازد، یعنی «چارچوب مقوله‌ای» متشکل از سیستم رابطه‌ها و داعیه‌های ارزشی مربوطه سه جهان بررسی و ارزیابی بیان شده تعبیرهای بدیل دربارهٔ این‌که مورد چیست، چه چیزی مشروع و چه چیزی خود ـ تبیینی است را ممکن می‌سازد. همین فراگیری بالقوه پیچیدهٔ چند ساحتی نوگرایی است که مورد تأکید هابرماس است، نه فقط عمده‌کردن وجوه رسمی و عملیاتی شناخت که منجر به ایجاد گنجایی برای به‌کارگیری علم و تکنولوژی می‌شود. تأکید بر کلمهٔ محوربینانهٔ اخیر، در واقع چیزی است که اغلب به «خود ـ تعبیری غیرانتقادی نوین که روی شناختن و تسلط یافتن بر طبیعت برونی متمرکز می‌شود، منجر می‌گردد.»(۱۵)

برای این که این نیروی سترگ نهفتهٔ فراگیری که با عقلانی شدن جهان‌بینی‌ها ظهور می‌یابد آزاد شود، بایستی در درون «شکل‌های جداگانهٔ تخصصی شدهٔ گفتگو» که در گستره‌های فرهنگی کنش مربوطه نهادینه می‌شوند، تبلور یابد. در اینجا می‌توان دید که چگونه هابرماس

می‌خواهد تصور وبر از گستره‌های فرهنگی ارزشی را بار دیگر تفسیر کند. هر چند به نظر می‌رسد که وبر چندین گستره از این نوع را در ذهن خود دارد. اما هابرماس می‌گوید که تنها می‌توان سه گونه را به نحو کاملاً مشخصی از همدیگر تمییز داد: علم و تکنولوژی، وجدان و قانون، و هنر و ادبیات.(۱۶) این امر که فقط سه گونه می‌توانند از همدیگر متمایز شوند، بازتاب این واقعیت است که آرمان منطق‌های درونی متفاوت تنها با پیاده‌کردن آن در درون سیستم سه‌گانه داعیه‌های اعتبار می‌تواند پذیرفتنی شود.

پس از درک این مطلب، می‌توان کوته‌نظری وبر در تمرکز فقط روی یک ساحت از عقلانی‌کردن را دید: ظهور اخلاق پروتستانی. آن تمرکز تحقیق، این نوع عقلانی‌کردن را به دو شیوه محدود می‌سازد. اول، نوع مشابهی از تحلیل نیروی نهفته فراگیری، می‌توانست برای ظهور هم علم نوین و هم هنر نوین به‌کار بسته شود. و دوم، تحلیل وبر از فراگیری در گسترهٔ اخلاقی فقط برای آشکار ساختن پیش شرط‌های فرهنگی سرمایه‌داری جهت‌گیری کرده بود؛ دامنهٔ تحقیق وی می‌توانست تا مسأله ظهور ساختارهای اخلاقیات پساقرارداد گرایان در کل و تجسم آنها در مبانی قانون نوین گسترده شود. نکتهٔ مورد نظر هابرماس رویهمرفته نشان دادن این است‌که وبر «چشم‌انداز نظام‌مند بینش نظری خود را به پایان نرساند.»(۱۷)

بدین‌سان مدل ارتباطی به هابرماس آن چیزی را می‌دهد که از نظر وی فهم عمیق‌تری از روانهٔ عقلانی‌کردن فرهنگی است که با افسون‌زدایی شروع و با نهادی شدن شکل‌های تخصصی بحث، به میوه می‌نشیند. این نهادینه شدن شکل زیر را به خود می‌گیرد:

> (الف) انجام سرمایه‌گذاری علمی که مسایل تجربی علمی طی آن می‌توانند مطابق استانداردهای حقیقت درونی، مستقل ازدکترینهای الهیات و جدا از مسایل اساسی وجدانی-

عملی شکل پذیرند؛ (ب) نهادینه شدن سرمایه‌گذاری هنری که طی آن تولید هنر به تدریج از زیر یوغ‌های کیشی ـ روحانی و درباری ـ ولایتی رها می‌شود و پذیرش کارهای هنری توسط عامه خوانندگان، بینندگان و شنوندگانی که از هنر لذت می‌برند، از راه انتقاد زیبایی شناسانهٔ حرفه‌ای انجام می‌پذیرد؛ و دست آخر (ج) نحوهٔ برخورد روشنفکرانهٔ حرفه‌ای با مسایل اخلاقی، نظریهٔ سیاسی و رویهٔ قضایی در دبستان‌های حقوقی، سیستم قضایی و گسترهٔ عمومی قانون به شکل روشنفکرانهٔ حرفه‌ای درمی‌آید.(۱۸)

در رابطه با این روانهٔ کلی خردباوری فرهنگی است که هابرماس می‌خواهد ادعای جهانشمولی خود را استوار سازد، ادعایی که آشکارا قوی‌تر از آن چیزی است که وبر در سر دارد.(۱۹) وی اظهار می‌کند که:

هرگاه ما خردگرایی غرب‌گرایانه را از چشم‌انداز مفهومی عقلانیت غرضمندانه و به خاطر آقایی بر دنیا تنظیم نکنیم و به جای آن، نقطهٔ عزیمت خود را از عقلانی‌کردن جهان‌بینی‌هایی آغاز کنیم که از فهم مرکزیت باختهٔ جهان نشأت گرفته‌اند، در آن صورت با این مسأله مواجه خواهیم شد که آیا درونمایهٔ ساختارهای آگاهی جهانشمول تبیین شده در گستره‌های فرهنگی ارزشی که در پرتو استانداردهای مجرد حقیقت، درست‌بودن هنجاری و اصالت، مطابق منطق خود آنها توسعه می‌یابند وجود دارند یا نه. آیا ساختارهای تفکر علمی معرفی‌های پساسنتی قانونی، وجدانی و هنری خودمختار، به مثابهٔ همان چیزهایی که در چارچوب فرهنگی غربی توسعه یافته‌اند،

منجر به تصاحب «اجتماع انسانهای متمدن» همانند یک اندیشهٔ تنظیم‌کننده می‌شوند یا نه؟ موضع جهانشمول‌گرا ناچار نیست چندگرایی و ناسازگاری نسخ تاریخی «انسان متمدن» را انکار کند؛ اما اظهار می‌کند این چندگانگی شکل‌های زندگی عیناً به مضامین فرهنگی محدودند، و اگر قرار است هر فرهنگی درجهٔ معینی از «وجدان بیدار» را به‌دست آورد... باید در دارایی‌های رسمی معینی از فهم نوین جهان شریک شود.(۲۰)

در فصل بعد به دفاعی که هابرماس از این داعیهٔ جهانشمول‌گرا به عمل می‌آورد، بیشتر خواهم پرداخت. اکنون مهم این است‌که وی می‌خواهد مطرح کند که تنها پس از حصول فهم مکفی از روانهٔ مهم جهانی عقلانی‌کردن فرهنگی است که فرد می‌تواند روانهٔ عقلانی‌کردن اجتماعی را به درستی بفهمد. البته برای وبر هیچ چیزی در مورد روانهٔ قبلی که روانهٔ بعدی از آن پدید می‌آید گزیرناپذیر نیست و در واقع نقطه نظر وبر نشان می‌دهد که فقط با ظهور پروتستانیسم شکل پساقراردادی اخلاقیاتی که امکان برقراری ارتباط را دارد، پدید می‌آید. به هر روی به محض این‌که ارتباط در فکر وبر برقرار شد، عقلانی‌کردن اجتماعی تنها یک راه ممکن برای عملی شدن خواهد داشت: گسترانیدن کنش عقلانی غرضمندانه در سرتاسر جامعه. به عبارت دیگر، عقلانی‌کردن اجتماعی با رشد عقلانی‌کردن تعمدی **تعیین هویت** شد. اما از نظر هابرماس چنین تعیین هویتی ضروری نیست. او می‌گوید فرد می‌تواند این مسأله را باز کند که آیا عقلانی شدن تعمدی **یگانه** راه ممکن توسعه دادن **امکانات بالقوه** گسترده‌تر برای عقلانی‌کردن کنشی است که فرهنگ نوگرایی در دسترس قرار می‌دهد.(۲۱) شاید اگر اندکی متفاوت طرح کنیم، نوسازی غربی

کاربردی یک جانبه از عقلانیت بالقوه نوگرایی را به‌کار می‌بندد. مهم‌ترین پیامدی که از این‌گونه مفهوم‌سازی مجدد حاصل می‌شود این است‌که فرد حالا می‌تواند معمای معاصر ما ـ فقدان آزادی، فقدان معنی ـ را در مقابل زمینهٔ «امکانات پیش‌نهادهٔ غیرواقعی» برای سازماندهی کنش اجتماعی به گونه‌ای متفاوت ببیند.(۲۲)

برای بازکردن فضای مفهومی چنین خطوطی از تفکر، باید دو جابه‌جایی نظری عمده به عمل آید. از یک طرف بایستی نظریهٔ کنش ارتباطی با برداشتی از جهان زندگی ادغام شود و از طرف دیگر چارچوب تحلیل نظریه‌ای کنش با چارچوب نظری سیستم‌ها تکمیل گردد.

لازم است که تصور «جهان زندگی» [Lebenswelt] برای مرتبط ساختن متقاعد کننده‌تر نظریهٔ کنش با روانه‌های عقلانی‌کردن، مطرح گردد. یعنی این‌که بفهمیم کنش‌های خاص چگونه ممکن است به مثابهٔ کنش‌های عقلانی مورد داوری قرار گیرند، حتی این‌که امکان بالقوه عقلانیت در دسترس فرهنگ نوین، چگونه از کنش‌های خاصی «تغذیه می‌کند» و بدین‌ترتیب «ادامهٔ عقلانی زندگی» را در کل مقدور می‌سازد.(۲۳)

هابرماس تشخیص می‌دهد که روانهٔ رسیدن به فهم در شرایط مخصوصی بایستی بر علیه «افق یک جهان زندگی» که متشکل از بافت معتقدات فاقد مسأله... کم‌و بیش پراکنده است، صورت پذیرد. از نقطه نظر کنش معطوف به فهم، جهان زندگی «کارهای تفسیری نسل‌های پیشین را اندوخته می‌کند» و بدین‌سان به‌مثابهٔ «نقش برگردان محافظه‌کارانه در برابر خطر عدم توافق» که «... از هر روانهٔ دقیق رسیدن به فهم برمی‌خیزد، عمل می‌کند».(۲۴) بنابراین چیزهایی که در تسلسل کنش ارتباطی مسأله‌دار می‌شوند، باید فقط به‌مثابهٔ رخساره‌های خاصی تلقی گردند که موقتاً از افق مشترک فاقد مسأله‌ای که مورد را تعریف می‌کند و

این‌که چه کاری باید انجام پذیرد و گفته‌های موثق و آثار هنری چگونه باید مورد ارزیابی قرار گیرد، کنار گذاشته می‌شوند.

مشخصهٔ راستین برداشت هابرماس از جهان زندگی با معرفی مفهوم «جهان زندگی عقلانی شده» مطرح می‌شود. سیستم رسمی روابط ـ جهان و داعیه‌های اعتبار مربوطه در جهان نوین «ساختارهای کلی» جهان زندگی را تشکیل می‌دهند، یعنی ساختارهایی که حتی در درون «جهان زندگی‌ها و شکل‌های زندگی خاص» متفاوت، باز هم به همان صورت باقی می‌مانند. چنان‌که این ساختارهای اساسی آگاهی نوین در گستره‌های فرهنگی منفک از هم نهادینه شوند (همان‌طور که در بالا نشان داده شد)، تغییری تعیین‌کننده در روابط بین کنش و جهان زندگی اتفاق می‌افتد:

> بنا به درجه‌ای که تولید دانش نهادینه شده برابر داعیه‌های اعتبار شناختی، هنجاری و زیبایی‌شناسانهٔ تخصصی می‌شود به سطح ارتباطات روزمره رسوخ می‌کند و با عملکردهای هدایت شده جایگزین دانش سنتی می‌گردد، عقلانی شدن کنش روزمره روی می‌دهد که تنها از چشم‌انداز کنش معطوف به فهم قابل دسترسی است، عقلانی شدن جهان زندگی که وبر در مقایسه با عقلانی شدن سیستم‌های کنش مانند اقتصاد و دولت، از آن غفلت ورزید. در جهان زندگی عقلانی شده نیاز برای نیل به فهم توسط منبع تفسیرهای تصدیق شده سنتی ایمن از انتقاد کمتر و هر چه کمتر برآورده می‌شود؛ در سطح فهم کاملاً مرکزیت باختهٔ جهان، نیاز برای نیل به اتفاق‌آراء باید به تکرار توسط توافقی پر مخاطره برآورده شود، زیرا که به طرزی عقلانی برانگیخته می‌شود.(۲۵)

پس در جهان زندگی عقلانی شده «چارچوب رسمی» ساختارهای

آگاهی نوین به‌طور فزاینده‌ای می‌تواند توسط فرد به‌عنوان چارچوبی در رابطه با این‌که کدام تجربه‌های جدید با انبوه تقاعدهای زمینه‌ای مایه‌دار فاقد مسأله که جهان زندگی او را تشکیل می‌دهد، تطابق یافته به‌کار برده شوند. همین‌که این امر اتفاق می‌افتد، گنجایی‌های انتقادی خود هر عامل، به نحو فزاینده‌ای در بازتولید جاری همان جهان زندگی ادغام می‌شوند. و این به معنی سمت‌گیری به سوی واکنش اجتماعی است که روز به روز بیشتر عقلانی می‌شود. در حال حاضر چنین کنش‌هایی کمتر و کمتر توسط احکام هنجاری جاافتاده در منابع نه چندان روشن قدرت مشروع، هدایت می‌شوند.(۲۶) در مجموع، هابرماس ساحت دومی از عقلانی شدن اجتماعی را معرفی می‌کند، «ساحتی که بیشتر در پیچیدگی ساختارهای جهان زندگی شناخته شده جان می‌گیرد، تا در سادگی سمت‌گیری‌های کنش (بدان‌گونه که وبر مطرح می‌کند)».(۲۷)

به هر حال پیش از آنکه فرد بتواند به اندازهٔ کافی هزینه‌ها و تناقض‌های عقلانی شدنی را که وبر تعیین هویت می‌کند، بفهمد و روی آن بازاندیشی کند، این درون‌بینی بایستی بیشتر توسعه یابد. به‌ویژه رابطهٔ بین کنش ارتباطی و جهان زندگی باید بیشتر به شیوه‌ای ساخته و پرداخته شود که با مسأله اساسی نظریهٔ اجتماعی ربط متقاعدکننده‌تری را به‌وجود آورد: جامعه چه از لحاظ نمادین و چه از لحاظ مادی، چگونه خود را بازتولید می‌کند؟ در چارچوب نظری هابرماس، مسأله بازتولید نمادین درست همانند همان پرسش است: جهان زندگی چگونه بازتولید می‌یابد؟ و تنظیم این‌گونه موضوعات اهمیت کنش ارتباطی را برای نظریهٔ اجتماعی به آسانی نشان می‌دهد. حالا باید توجه روی نقشی که کنش ارتباطی در بازتولید جهان زندگی ایفا می‌کند تمرکز یابد، یعنی روی این‌که چگونه کنش ارتباطی الگوهای روابط اجتماعی جاری و پیوستگی افراد به

آن را به‌وجود می‌آورد. خلاصه، اکنون کنش ارتباطی به‌عنوان «اصل جامعه ـ زیستی» جالب می‌شود.(۲۸) و یکی از مشخصه‌های نوگرایی نقش فزونی یافتهٔ این اصل در سازماندهی بازتولید نمادین جامعه است.

به هر حال برای درک مکفی این روانهٔ بازتولید، تصور جهان زندگی باید بیشتر تبیین و شفاف شود. تصور رایج «زمینهٔ فاقد مسأله» آن‌گونه که هست، بسیار مبهم است. در جستجوی راهی برای ساخت و پرداخت این تصور، هابرماس درمی‌یابد که هیچ‌کدام از نظریه‌های موجود جهان زندگی به‌طور رضایتبخش تمامی گسترهٔ آنچه را که دقیقاً کنش زمینهٔ فاقد مسأله را تشکیل می‌دهد، درنمی‌یابد. متفکرین گونه‌گونی بر جهان زندگی متمرکز شده‌اند، برخی آن را به‌عنوان انبار **فرهنگی**، برخی به‌مثابهٔ منبع توقعات برای تنظیم روابط **اجتماعی**، و برخی نیز به‌عنوان قلمروی دیده‌اند که **توانش‌های فردی** برای گفتار و کردار در آن شکل می‌گیرند.(۲۹) از طرف دیگر هابرماس می‌خواهد روی این واقعیت تأکید ورزد که بخشی از آنچه جهان زندگی عقلانی شده را تشکیل می‌دهد، عبارت است از «تفکیک ساختاری» دقیق آن از این سه ساحت: فرهنگ، جامعه و شخصیت. ارتباط این تفکیک با عقلانی شدن افزایش یافته، توسط هابرماس به گونهٔ زیر شرح داده می‌شود:

> تفکیک ساختاری در رابطه با فرهنگ و جامعه، نشان‌دهندهٔ جهان‌بینی‌های تطابق‌ناپذیر فزاینده‌ای از نهادها، در رابطه با شخصیت و جامعه توسعهٔ فضای قابل دسترسی برای ایجاد روابط بینافردی است و در رابطه با فرهنگ و شخصیت، نشان می‌دهد که تجدید سنن، همواره سخت به آمادگی افراد به انتقادپذیری و گنجایی نوآوری آنان بستگی دارد. نقطهٔ پایان این روندهای انقلابی عبارتند از: برای فرهنگ، شرایطی که

تجدید نظر پیوسته روی سنت‌هایی را امکان‌پذیر سازد که سست و در خور تأمل شده‌اند، برای جامعه؛ شرایطی که امکان وابستگی نظام‌های مشروع به رویه‌های رسمی برای... توجیه هنجارها را می‌دهد، و برای شخصیت؛ شرایطی که امکان خود ـ راهبری مداوم ایجاد ثبات برای خود ـ هویت‌سازی خیلی مجرد را پدید می‌آورد.(۳۰)

هابرماس بر آن است که این روندهای انقلابی فقط بنا به درجه‌ای که کنش ارتباطی به‌عنوان واسطه‌ای برای بازتولید جهان زندگی عملکرد می‌یابد، می‌توانند پیش بروند. منظور وی این است که سمت‌گیری‌های کنش عقلانی برانگیخته شده فقط زمانی حفظ می‌شود که رخساره‌های متفاوتی از جامعه ـ زیستی به وسیلهٔ روانه‌های فهمی که عامل‌ها در آن برخوردی کنشی نسبت به داعیه‌های اعتبار گونه‌گون برخاسته از «تفسیرهای شناختی، توقعات وجدانی، تبیین‌ها و ارزیابی‌ها» اتخاذ می‌کنند، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. فقط هنگامی که عامل‌ها چنین گرایشی را اتخاذ می‌کنند، یعنی زمانی که درگیر کنش ارتباطی هستند «انتقال اعتبار» [Geltungs transfer] عقلانی در سرتاسر زمان‌ها و مکان‌های جامعه مقدور می‌گردد.(۳۱)

می‌توان دید که در نتیجهٔ تفکیک ساختاری جهان زندگی به فرهنگ، جامعه و شخصیت، باید در رابطه با روانه‌های تفکیک یافتهٔ بازتولید نیز بیندیشیم. این روانه‌ها توسط هابرماس تحت عناوین زیر تعیین هویت می‌شوند «بازتولید فرهنگی، یکپارچگی اجتماعی و جامعه‌پذیری». روانه نخست، با درجهٔ «تداوم دانش معتبر»؛ دومی با درجهٔ «تحصیل ثبات همبستگی گروهی»؛ و سومی با درجهٔ «پروراندن کنشگران مسئولی» که به‌وجود می‌آورند، ارزیابی می‌شود.(۳۲)

هر کدام از این سه روانهٔ بازتولید، نه فقط مستقیماً همخوان با اجزای

ساختاری جهان زندگی، بلکه تقریباً برای هر سه جزء، منابعی جهت نگهداری تولید می‌کنند. این روابط پیچیده در شکل (۱) نشان داده می‌شوند. بعدها بیشتر به این شکل، رجوع خواهم کرد.

شکل (۱) منابعی که توسط روانه‌های بازتولید به نگهداری اجزای ساختاری جهان زندگی مدد می‌رسانند.

روانه‌های باز تولید	اجزای ساختاری		
	فرهنگ	جامعه	شخصیت
بازتولید فرهنگی	طرح تفسیری مناسب اتفاق‌آراء («دانش معتبر»)	مشروعیت‌ها	الگوهای‌رفتاری‌مؤثر درخود-شکل‌گیری هدف‌های‌آموزشی
یکپارچگی‌اجتماعی	تکلیف‌ها	روابط بینافردی سازمانیافته‌به‌طور مشروع	عضویت‌های‌اجتماعی
جامعه‌پذیری	فضیلت‌ها(کنش‌های) تفسیری	برانگیختگی برای‌انجام‌کنش‌های همنوا با هنجار	گنجایی‌کنش‌متقابل («هویت شخصی»)

(منبع: REPLY، ص. ۲۷۹، با اندکی تغییر)

چنانکه گفته‌ام، برای این که از نظر هابرماس بازتولید نمادین را شرح دهم لازم است مفهوم جهان زندگی ذکر شده و روابط متقابل آن با کنش ارتباطی را بسط دهیم. اکنون کنش ارتباطی می‌تواند به‌مثابهٔ میانجی جامعه ـ زیستی درک شود که این روانه از راه آن شکل می‌پذیرد. به هر حال، برای دریافت بازتولید مادی جامعه، فرد باید از نظریهٔ کنش به نظریه سیستم‌ها روی آورد. نظریه‌ای که کنش‌های راهبردی را که توسط احکام نظام‌مند هدایت می‌شوند، در نظر می‌گیرد. این احکام چنانکه بعد نشان

خواهم داد،از راه «رسانه‌های بی‌زبان» پول و قدرت، عمل می‌کنند. آنچه حالا فهمیدنش حایز اهمیت است این است که در نظر هابرماس، شخص نمی‌تواند تناقض عقلانی‌کردن را بدون جابه‌جا ساختن تمرکز نظری از سطح سادهٔ انواع گونه‌گون کنش به سطح پیچیده‌تر اصول متفاوت جامعه ـ زیستی که در روانه‌های بازتولید اجتماعی نمادین و مادی عمل می‌کنند، به‌طور جامع درک کند. وبر کوشید این تناقض را با نشان دادن این که چگونه سمتگیری‌های کنش عقلانی ـ غرضمندانه رفته رفته جهت‌گیری‌های کنشی عقلانی ـ ارزشی پروتستانیسم را دست‌کم می‌گیرند، شرح دهد. همان کنش عقلانی ـ ارزشی که در اصل ریشه در آن دارند و نخستین توسعه‌طلبی افراطی آنان را میسر می‌سازند. هابرماس از طرف دیگر می‌خواهد بگوید چنان که وبر می‌اندیشد رابطهٔ متناقضی در جهت‌گیری «**بین انواع گونه‌گون کنش**» وجود ندارد، بلکه

> بین اصول جامعه ـ زیستی ـ بین ساز و کارهای ارتباط زبانی معطوف به داعیه‌های اعتبار، و ساز وکارهایی که در خلوص فزاینده از عقلانی‌کردن جهان زندگی ظاهر می‌شوند ـ و آن رسانه‌های هدایت‌کنندهٔ بی‌زبان [پول و قدرت] که سیستم‌های کنش‌های معطوف به موفقیت، توسط آنها از هم تفکیک شده‌اند، وجود دارد.(۳۳)

قبل از بازگشتن به مقدمهٔ دیدگاه سیستم‌ها، با مختصر درنگی، به بررسی دو موضوع که توسط هابرماس در مقدمهٔ مفهوم جهان زندگی عقلانی شده مطرح گردیده و از راه میانجی کنش ارتباطی بازتولید می‌شود، خواهم پرداخت. مسأله اول این است که به نظر می‌رسد هر دو مفهوم جهان زندگی عقلانی شده و کنش ارتباطی، موقعیتی مبهم دارند. ظاهراً هر دو چیزی در مورد زندگی نوین را شرح می‌دهند و راه معینی را

تجویز می‌کنند که باید ادامه یابد. اهمیت نقش تجویزی یا هنجاری، دقیقاً پس از معرفی دیدگاه سیستم‌ها و روشن شدن برداشت هابرماس از عقلانی‌کردن تک‌ساحتی جامعهٔ نوین آشکار خواهد شد. تحلیل نشان خواهد داد که چگونه منطق سیستم‌های یکپارچگی برگستره‌های زندگانی که قبلاً توسط کنش ارتباطی یکپارچه می‌شدند، یورش می‌برد. اما مسأله‌ای که حالا می‌خواهم مطرح کنم مسأله‌ای است که می‌توان جدا از این کشمکش میان اصول متفاوت جامعه ـ زیستی بررسی کرد. این مسأله علاقمند راهی است که طی آن خود جامعه ـ زیستی ارتباطی در زندگی نوین عملکرد می‌یابد. شاید هابرماس به‌عنوان کسی که کورکورانه دید خوش‌آیندی را مطرح می‌کند، تفسیر شود. منظورم این است که فرد ممکن است گمان کند که از نظر وی زندگی روزمرهٔ نوین ما، در واقع با عبور از خلال انتقادیگری کلیهٔ سنت‌ها و هنجارها امکان‌پذیر می‌شود، چون زندگانی‌های ما چنان عمیقاً توسط توقعات وجه ارتباطی کنش ساختاربندی می‌شوند که براساس منابع جهان زندگی عقلانی شده ترسیم می‌گردند، چه آرمانی و چه واقعی، گویی یکدل شده‌اند. هرگاه موضع هابرماس چنین باشد، به یقین روی بسیاری از شکل‌های سلطه در زندگی نوین جلوه‌ای آشکار خواهد داشت.

به هر روی این سوء برداشت است. صرف موجودیت جهان زندگی عقلانی شده، این معنی را نمی‌دهد که تمامی کنش‌های ارتباطی امکانات بالقوهٔ خود را یکسان به‌کار خواهند گرفت. نهادهای اجتماعی اغلب بدین شیوه عملکرد می‌یابند که کنش ارتباطی فقط برای بازتولید «وفاق از لحاظ هنجاری ایمن» عمل می‌کنند. مثلاً، نهاد خانوادهٔ سنتی به این شیوه عمل کرده که نقش زنان برای زمان‌هایی طولانی از نوعی مراقبت دقیق هنجاری که به سمت سایر گستره‌های جامعهٔ نوین جهت‌گیری شده بود کنار

گذاشته شد و گستره‌هایی به وجود آمد که بیشتر شبیه «وفاقی حاصل از ارتباط» یا استدلال، در آنها مورد انتظار بود.«۳۴» این نوع از وفاق آرمانی هنجاری است؛ وفاقی که به یکسان هر کدام از افراد را به‌عنوان منبع داعیه‌ها و عقیده‌ها محترم می‌شمارد و منابع را به‌طور کاملی به جهان زندگی عقلانی شده می‌کشاند. از سوی دیگر «وفاق از لحاظ هنجاری ایمن» وفاقی است که راه بر روانهٔ گفتگوی ارتباطی و انتقادی می‌بندد.

با فهمی از این دست، موضع هابرماس بر طیف کاملی از شکل‌های سلطه در زندگی نوین که شاخص هستند، اما صرفاً آن‌طور که باید و شاید به‌مثابهٔ بیماری‌های ناشی از کشمکش دو دسته از اصول جامعه ـ زیستی، شکل‌هایی مانند نژادپرستی و ستمگری بر زنان درک نمی‌شوند، دیگر چشم نمی‌بندد. با این همه گفتن این که موضع هابرماس در برابر چنین پدیده‌هایی کور نیست یک چیز است و این که این موضع زمینه را برای فهم مکفی این پدیده‌ها آماده می‌سازد چیزی دیگر. بدین‌منظور، شخص باید به سادگی روی نظریه‌های مشخص‌تری متمرکز شود. پس از آنکه برخی دیگر از اجزای کلیدی تحلیل نوگرایی ساخته پرداخته شد، به این مسأله بازخواهم گشت و در بخش ۵ خواهم کوشید قضیه را روشن‌تر کنم.

مسأله دومی وجود دارد که از ترکیب آرمان جهان زندگی با روانهٔ عقلانی‌کردن برمی‌خیزد. برای درک مسأله، مفید است که در رابطه با تمایز بین آنچه دالمایر آنرا نگرش جهان زندگی «ضعیف» در برابر نگرش جهان زندگی «قوی» می‌خواند، بیندیشیم. نگرش ضعیف «عمدتاً» از پدیدارشناسی شوتزی[1]ها (و هوسرلی[2]ها) الهام می‌گیرد. در قالب این راهبرد نظریه‌ای، جهان زندگی به‌مثابهٔ چیزی شبیه شبکهٔ نمادین ظاهر

1. Schutzian. 2. Husserlian.

می‌شود که افراد در درون آن کنش متقابل دارند. این می‌تواند در مخالفت با نگرش «قوی» قرار گیرد که «ریشه در کارهای گادامر[1] (و هایدگر[2])» دارد و در آثارشان؛ پیشاآگاهی و پیشافهم جهان زندگی قویاً مورد تأکید است.(۳۵)

نظر هابرماس دربارهٔ جهان زندگی، ویژگی‌هایی دارد که به نظر می‌رسد آنرا در قالب مقوله‌بندی ضعیف قرار می‌دهد. این نکته چشمگیرتر از همه در ارجاع وی به‌سیستم داعیه‌های اعتبار به‌مثابهٔ ساختار رسمی جهان زندگی آشکار است که به‌طور فزاینده‌ای در اختیار آگاهی افراد نوین است. اهمیت این امر برای شارحین نگرش قوی، مانند دالمایر این است که موقعیتی کلیدی در کار هابرماس به‌وجود می‌آورد، تا جایی که چهره‌های سنتی تفکر فرد ـ مرکزی هنوز سلطه دارند. دیگری باز هم خیلی ساده به‌صورت آوردگاهی درمی‌آید که رفته رفته در سیطرهٔ فرد عقلانی شده درمی‌آید. در این رابطه، اندیشهٔ هابرماس باعث می‌شود که جهان زندگی به مرور که کنشگران آنرا با آگاهی فزاینده و به شیوه‌ای انتقادی بازتولید می‌کنند «به تدریج روبه زوال رفته و دست آخر تحلیل رود.»(۳۶)

فکر می‌کنم چنین قضاوت جاروب‌کننده‌ای مستند نیست. جهان زندگی در نظر هابرماس هرگز به تمامی تبلور نمی‌یابد. بی‌گمان روانه‌های فراگیری که وی با نوگرایی همگام ساخته امکان می‌دهد که جهان زندگی به‌شیوهٔ آگاهانه‌تری به بازتولید بپردازد، اما این روانه نیز محدودیت‌هایی دارد. شاید اگر فرد در نظر بیاورد که عقلانیت ارتباطی چگونه برمبنای ارزش‌های گوهرین و تفسیرهای نیاز که در جهان زندگی مشترکی نهفته‌اند عمل می‌کند، این موضوع را به بهترین وجه درک کند. همان‌طور که در فصل آخر می‌بینیم، این‌گونه ارزش‌ها و تفسیرهای نیاز تشکیل دهندگان

1. Gadamer. 2. Heidegger.

هر مفهومی دربارهٔ جامعهٔ خوب هستند. اکنون عقلانی‌کردن ارتباطی داعیه‌های هنجاری بین کنشگران می‌تواند محدودیت‌های معینی برای آنچه که می‌تواند برای آن‌ها جامعهٔ خوب به حساب آید بگذارد، اما خود آن هیچ منبعی که برای ایجاد آرمان گوهرین جامعهٔ خوب کفایت کند ندارد. خلاصه، داوری‌های هنجاری دربارهٔ عدالت نمی‌توانند شامل داوری‌های ارزیابانهٔ جامعهٔ خوب شوند. داوری‌های ارزیابانه همیشه به منابعی تکیه می‌کنند که هرگز نمی‌توانند به‌طور کامل تفهیم یا عقلانی شوند.

موضع هابرماس در اینجا ممکن است از چند لحاظ آسیب‌پذیر باشد. برای مثال، فرد می‌تواند جویای توضیح بهتر از چگونگی کنش متقابل داوری‌های هنجاری عقلانی شده گردد. ولی از نظر من وی محدودیت «بارز»ی را روی داوری‌های هنجاری تشخیص می‌دهد، و این که این محدودیت دست‌کم در یک ساحت، نشان می‌دهد که جهان زندگی در کام روانه‌های عقلانی‌کردن فرو نمی‌رود.

۲. نظریهٔ سیستم‌ها و عقلانی‌کردن

در بخش قبلی دیدیم که مدل ارتباطی و چارچوب ساختارگرایی زیستی، تفسیر مشخص شیوه‌های معینی را که زندگی نوین چگونه ساختارمند می‌شود فراهم می‌آورد. هابرماس با تعیین هویت آگاهی نوین و جهان زندگی عقلانی شده به‌مثابهٔ چیزی که افزایش گنجایی فراگیری را پدید می‌آورد، روی رخساره‌های **توانمندکردن** این پدیده‌های ساختاری در کنش انسانی تأکید می‌ورزد. این بدان معنی است که وقتی او به نظریهٔ سیستم‌ها به‌عنوان منبعی برای تفهیم سایر شیوه‌هایی که طی آنها زندگی نوین ساختارمند می‌شود رو می‌کند، دیدگاهی دارد که به وی اجازه

می‌دهد تأکید ورزد که چگونه سایر پدیده‌های ساختاری می‌توانند **تنگناهای** قطعی روی عقلانی‌کردن کنش را به وجود آورند.(۳۷) تحلیل وی از این تنگناها شکل تفسیر مجدد فقدان آزادی و فقدان معنی را که در نوسازی نهفته‌اند به خود می‌گیرد. هابرماس این فقدان را در رابطه با تهدیدهای نظام‌مند برای زیر ساخت ارتباطی که روانهٔ پیچیده بازتولید نمادین از راه آن انجام می‌گیرد، مفهوم‌بندی می‌کند. «دو گرایش که این زیر ساخت ارتباطی را تهدید می‌کنند درهم تنیده شده و متقابلاً همدیگر را تقویت می‌کنند عبارتند از: چیزوارگی به‌طور نظام‌مند اعمال شده و سترونی فرهنگی.»(۳۸)

هنگامی که هابرماس برای نخستین‌بار آرمان ترکیبی چشم‌انداز سیستم‌های جهان زندگی را در *بحران مشروعیت* معرفی کرد، قادر نبود از آغازی مقدماتی فراتر رود.(۳۹) عظمت و سترگی نظریه *کنش ارتباطی* به‌خاطر بخش گوهرین تلاش طاقت فرسای وی برای توسعهٔ یکپارچگی متقاعدکنندهٔ این دو دیدگاه نظری است.

از یک طرف، هابرماس تلاشش را برای مرتبط ساختن دیدگاه کنش یا جهان زندگی با دیدگاه سیستم‌ها با پی‌گیری تحلیل مارکس به انجام می‌رساند. مارکس نیز با استعارهٔ زیربنا و روبنایش، با مسأله چگونه فهمیدن ارتباط متقابل بین روانه‌های بازتولید مادی و نمادین کلنجار می‌رود. هابرماس هم مانند مارکس به‌ویژه به تأثیر الزام‌های بازتولید مادی در زندگی روزمره و نیز به نقشی که آرمان در چگونه فهمیده شدن این الزام‌ها بازی می‌کنند، علاقه نشان می‌دهد.

هر چند تحلیل خود مارکس از برخی جهات آموزنده است. اما سنت مارکسیسم غربی مستقیماً مطلب چندان مفیدی بر این پروژه نیفزوده. تحلیل لوکاچ از پدیدهٔ چیزوارگی تا اندازه‌ای مفید است، درست مانند

نظریهٔ برجستهٔ هورکهایمر و آدورنو دربارهٔ آسیب‌شناسی عقلانی‌کردن. به هرحال آدورنو و هورکهایمر نیز مانند وبر با مفهوم ناکافی کنش و شیوهٔ درک ناکافی ساختاربندی نظام‌مند زندگی نوین پیوند خورده‌اند. برابر نظر هابرماس آنچه مورد نیاز است، تنها انتقادی از خردابزاری به گونه‌ای که هورکهایمر و آدورنو توسعه داده‌اند نیست، بلکه تا حدی «انتقاد از خرد عملکردی» است که فقط زمانی که دیدگاه سیستم‌ها با کنش مدل ارتباطی ادغام می‌گردد، می‌تواند حاصل شود. پس از نقطه نظر نتیجهٔ نظری، تصور کلیدی بودن چیزوارگی می‌تواند به‌عنوان «تغییر شکل‌های جهان زندگی» که «به‌طور نظام‌مندی اعمال شده‌اند» تفسیر شود.(۴۰)

وقتی هابرماس از خردعملکردی صحبت می‌کند، از خردباوری به‌عنوان چیزی مفهوم‌بندی شده در نظریهٔ سیستم‌ها سخن می‌گوید. رفته‌رفته که سیستم پیچیده‌تر می‌شود، یعنی دوشادوش بیشتر شدن طیف تطابق پذیری آن با تغییرات محیطی، عقلانی‌تر هم می‌شود. در پرتو این نکته می‌توان، توسعهٔ تکامل جوامع را به‌مثابهٔ تفکیک فزایندهٔ ساختارهای اجتماعی درک کرد که گنجایی بازتولید **مادی** را بالا می‌برد. مسأله خاصی که هابرماس می‌خواهد روشن کند، این است که چگونه توسعهٔ سرمایه‌داری با خرده سیستم‌های تفکیک شدهٔ اقتصادی واداری‌اش می‌تواند از چشم‌انداز سیستم‌ها به‌عنوان پیشرفت تکاملی و نیز به‌عنوان پدیده‌ای که به‌طور روشمند روانه‌هایی را که طی آنها جهان زندگی عقلانی شده به‌طور نمادین بازتولید می‌یابند **تضعیف کند**، درک گردد.

مسیری که هابرماس برای پیوند زدن دیدگاه‌های سیستم‌ها و جهان زندگی برمی‌گزیند تمرکز روی پرتوی است که هر یک روی شیوه‌های متفاوتی که طی آنها کنشگران با همدیگر هماهنگ می‌شوند یا در

جامعه‌ای به‌سر می‌برند، می‌افکنند. فرد باید:

> سازو کارهای هماهنگی کنش که سمت‌گیری‌های کنشی مشارکت کنندگان را به سازگاری با همدیگر می‌کشانند از سازو کارهایی که ارتباطات غیر عمدی کنش‌ها را در پهنهٔ شبکهٔ عملکردی پیامدهای کنش تثبیت می‌کنند [متمایز کند]. ادغام سیستم کنش در یک مورد توسط وفاقی از لحاظ هنجاری ایمن یا منتج از ارتباطات، و در مورد دیگر توسط تنظیم ناهنجار تصمیمات فردی که بیرون از آگاهی کنشگران عمل می‌کند، تولید می‌شود. این تمایز بین یکپارچگی[1] **اجتماعی** که براساس سمت‌گیری‌های کنش عمل می‌کند و یکپارچگی سیستم‌های جامعه که پشت سر سمت‌گیری‌های کنش به عمل می‌پردازد، نیازمند تفکیک برابری در مفهوم خود جامعه است... جامعه [می تواند] از زاویه دید افراد کنشگر به‌مثابهٔ جهان زندگی یک گروه اجتماعی تلقی گردد و از سوی دیگر از زاویه دید شخصی که درگیر نیست صرفاً به‌مثابهٔ **سیستم کنش‌ها** دیده شود، که کنش‌ها در آن برابر سهمی که در حفاظت سیستم دارند، ارزش عملکردی می‌یابند.(۴۱)

---

۱. اصطلاحات مورد استفادهٔ هابرماس در اینجا اندکی مبهم است، چنانکه قبلاً دیدیم او واژهٔ «یکپارچگی اجتماعی» Sozial Integration را برای نامیدن **یکی** از سه رخسارهٔ جامعه ـ زیستی ارتباطی به‌کار می‌برد. در ضمن این واژه را در مفهومی گسترده‌تر، هم به‌مثابهٔ و هم به معنای جامعه ـ زیستی ارتباطی به‌کار می‌برد. همین معنای دوم است که همان‌طور که در بخش LC,I آورده شده، در این بند نقل‌قول شده هم آورده می‌شود. برای روشنتر شدن می‌خواهم از این به بعد آن را در معنای قبلی خود به‌کار ببرم.

در میان نظریه‌پردازان اجتماعی معاصر، تالکوت پارسونز[1] نظریه‌پردازی بود که بیشترین توجه خود را روی مسأله الحاق سیستم‌ها با چارچوب کنش متمرکز کرد. با اینکه وی پرسش درستی را مطرح کرد، هابرماس می‌گوید که پاسخ‌های وی هرگز رضایتبخش نبودند. وی در کار اولیه‌اش نتوانست نظریه‌ای مکفی که چگونه سمت‌گیری‌های کنش جامعه- زیست می‌شوند را توسعه دهد. زیرا هوادار مفهوم کنش [Zeweckrational عقلانی غرضمندانه] بود و در کار اخیرش، خود چارچوب کنش در درون چارچوب سیستم‌های او تحلیل رفت. بدین‌ترتیب دیگر راهی وجود نداشت که طی آن پارسونز بتواند آسیب‌شناسی‌های نوسازی را مفهوم‌بندی کند، چون دیگر هیچ راهی برای مفهوم‌بندی این که چگونه جهان زندگی ممکن است دارای ویژگی‌های ساختاری شود که در برابر الزام‌های عملکردی مقاوم باشند، وجود نداشت.(۴۲) بدین‌ترتیب کار بعدی پارسونز در شکستی سهیم می‌شود که هابرماس آنرا به تمامی کوشش‌های مربوط به فرو کاستن جامعه به مدل سیستم زنده (انداموارہ)، نسبت می‌دهد.

چنین تلاش‌هایی تمایز بین پیوستگی یا گسستگی در حیات جامعه را به همان شیوه‌ای تفسیر می‌کند که فرد در مورد زنده ماندن یا از بین رفتن موجودی زنده می‌اندیشد. به هر حال این تشبیه تحریف‌کننده است، چون در فهم این که حفظ یا یکپارچگی جامعه چیزی است که توسط اعضای آن تجربه می‌شود، نه تنها در رابطه با زندگی جسمانی جاری، بلکه در رابطه با مقوله‌هایی که برخی مفاهیم زندگی خوب و هویت جمعی را تشکیل می‌دهند، شکست می‌خورد.(۴۳) این پدیده از لحاظ

1. Talcott Parsons.

تجربی مهم، فقط از دیدگاهی غیرنظام‌مند می‌تواند درک شود. سیستم‌های کنش، برخلاف سیستم‌های زنده،

> در عرصهٔ مشاهده نیستند و باید به شیوهٔ هرمنوتیکی گشوده شوند؛ یعنی با چشم بصیرت (با اندرنگری اعضاء). واحدهایی که قرار است از نظرگاه مشاهده‌کنندهٔ خارجی زیر مفاهیم سیستم‌ها باشند نخست باید به‌عنوان جهان زندگی گروه‌های از لحاظ اجتماعی تعیین هویت شده شناخته شوند و در ساختارهای نمادین آنها مورد درک قرار گیرند. منطق درونی بازتولید نمادین جهان زندگی (که از آن‌ها با عنوان بازتولید فرهنگی، یکپارچگی اجتماعی و جامعه‌پذیری صحبت کرده‌ایم) محدودیت‌های درونی بازتولید جامعه را به‌وجود می‌آورند... ساختارها که در رابطه با آنها ساختارهای هویت جامعه برقرار می‌گردد یا از بین می‌رود، ساختارهای جهان زندگی هستند و بدان جهت فقط و فقط در دسترس تحلیل بازسازی شونده‌ای که در راستای دانش شهودی مشارکت کنندگان سوگیری می‌کند، هستند.(۴۴)

بدین‌سان برای هابرماس هر نظریه اجتماعی که دیدگاه کنش را در دیدگاه سیستم‌ها حلّ می‌کند، خدشه‌دار خواهد بود. در هر حال همین مطلب در مورد هر نظریهٔ اجتماعی که از راهبردی مفهومی که کاملاً تفسیری یا هرمنوتیکی است، هواداری می‌کند، درست خواهد بود.(۴۵) مسأله این است که چگونه دقیقاً روابط بین دو دیدگاه را مفهوم‌بندی کنیم. اساساً هابرماس می‌گوید که ارتباط شایسته فقط زمانی می‌تواند برقرار شود که «شخص مفهوم سیستم را از درون مفهوم جهان زندگی بیرون کشیده و توسعه دهد.» این تصمیم روش شناسانه، مصمم است این امکان

را به نظریهٔ اجتماعی بدهد تا چیزی را که هابرماس تغییر «در خود عین» می‌خواند؛ یعنی تغییری که حیات اجتماعی را زیر تجربهٔ افسون‌زدایی و نوسازی می‌برد، درک کند.(۴۶)

چنانکه دیده‌ایم، روانهٔ افسون‌زدایی در ساختارهای تفکیک شدهٔ جهان زندگی عقلانی شده، به میوه می‌نشیند. جایی که کنش‌ها رفته رفته به واسطهٔ توافق اتفاق‌آرایی و نه تجویزهای هنجاری هماهنگ می‌شوند. به هرروی، با این جابه‌جایی پیش‌رونده طی راهی که کنش‌ها جامعه ـ زیست می‌شوند، در امکان بالقوه ناهمرایی و عدم ثبات افزایشی به‌وجود می‌آید. با این همه مسأله می‌تواند حل شود، چون ساختارهای آگاهی نوین همچنین به‌طور کاملا" آشکاری در گرایش عینیت دادن به هر دو جهان، چه اجتماعی و چه طبیعی نامحدودند. این تفکیک صریح بین کنش معطوف به موفقیت، از یک طرف و کنش ارتباطی از طرف دیگر، «فضای بازی برای خرده سیستم‌های با کنش عقلانی غرضمندانه» می‌گشاید. تعمیم پیش‌روندهٔ چنین جهت‌گیری‌های راهبردی در حول و حوش رسانه‌های پول و قدرت این معنی را می‌دهد که هماهنگی کنش می‌تواند رفته‌رفته از «زمینه‌های جهان زندگی... که روانه‌های فهمیدن همیشه در آن نهاده شده‌اند» بریده یا «منفرد» شود. به عبارت دیگر، حوزهٔ جامعه ـ زیستی هدایت شده توسط احکام سیستمی، می‌تواند به‌طور قابل ملاحظه‌ای اعتلاء یابد.(۴۷)

بدین‌ترتیب ظهور جهان زندگی عقلانی شده نه تنها «امکان بالقوهٔ عقلانیت کنش ارتباطی» را آزاد می‌کند، بلکه شرطی لازم برای پیدایی سطح جدیدی از تفکیک سیستم‌هاست که با توسعهٔ اقتصاد سرمایه‌داری و شکل نوینی از اداره مشخص می‌گردد.(۴۸) نمی‌توان این توسعه‌های آخری و اهمیت آنها برای بازتولید مادی را به‌طور کافی درک کرد، مگر

اینکه دیدگاه درونی با همکاسه‌کردن نقطه نظرهای برونی مشاهده کنندگان گسترده‌تر شود. این جا به جایی گرایش روش‌شناسانه «به واسطهٔ ابزار عینی‌کردن متأملانهٔ محدودیت‌های... مفهوم جهان زندگی» اتفاق می‌افتد که امکان می‌دهد ارتباطات عملکردی پنهان بین کنش‌ها موضوع شود.(۴۹)

راهبرد نظریه‌ای هابرماس به وی امکان می‌دهد داعیهٔ وبر را مبنی بر این که روانه‌های عقلانی‌کردن نوگرایی عمیقاً دارای تناقض هستند، از نو مفهوم‌بندی کند. حال می‌توان این تناقض را به‌عنوان حاصل این واقعیت دانست که «عقلانی‌کردن جهان زندگی نوعی از یکپارچگی سیستمی را مقدور می‌سازد که با اصل یکپارچه‌کنندهٔ نیل به فهم» به رقابت می‌پردازد و «تحت شرایط معینی با شکستن یکپارچگی بر جهان زندگی اثر می‌گذارد.»(۵۰) اکنون شخص می‌تواند معنای کامل نکته نظر هابرماس را که قبلاً نقل گردید، دریابد که تناقض عقلانی‌کردن به انواع گونه‌گون کنش، خواه عقلانی - ارزشی و خواه عقلانی - ارتباطی یا عقلانی - راهبردی مربوط نمی‌شود، بلکه به اصول گونه‌گون جامعه - زیستی مربوط می‌شود.

۳. هزینه‌های نوسازی: استعمار جهان زندگی

در اندیشهٔ خود مارکس از پدیده‌ای که هابرماس آن را «تجزیهٔ» نظام‌مند حوزه‌های کنش می‌نامد، از حوزه‌هایی که با کنش ارتباطی همساز هستند، درکی نسبی به چشم می‌خورد. مارکس خود را درگیر روانه‌ای ساخت که طی آن خرده سیستم اقتصادی جامعه سرمایه‌داری شکل‌های سنتی زندگی را با تغییر شکل کار واقعی به بخش‌های مجزای نیروی کار، به صورت ابزاری درمی‌آورد. این روانه، همراه با چیزوارگی روابط بازار

که زندگی شبه ـ طبیعی به آنها می‌دهد، در واژه‌شناسی هابرماس «دلالانه‌کردن» جهان زندگی و تجزیهٔ سیستم اقتصادی خوانده می‌شود. البته اکنون منظور چارچوب‌بندی هابرماس به سادگی زدن برچسب تازه‌ای روی آن پدیده‌ها نیست، بلکه در تکاپوی ایجاد چشم‌اندازی است که از راه آن بتوان نارسایی‌های خاص در کار مارکس را شناسایی کرده و مسایل مربوط به **سرمایه‌داری پیشرفته** را بهتر درک کرد.(۵۱)

به هر حال، پیش از این که به این تفاوت‌ها بازگردیم، مهم است که روی ربط کلیدی بین سنت مارکس و تحلیل هابرماس انگشت بگذاریم. این ربط این است که هر دو تضاد طبقاتی را به‌عنوان علت غایی رشد لزوماً «اعوجاجی» یا «ناموزون» یکپارچگی سیستمی می‌بینند.(۵۲) با دیدن تضاد طبقاتی به‌عنوان عامل علّی اصلی، مارکس تحلیل خود را بر روانه‌های چیزواره شدن اقتصادی متمرکز ساخت. هابرماس این تمرکز را «ضعف عمدهٔ» نظریه مارکس می‌داند. تعمیم دادن «بیش از حدّ یک مورد فرعی جهان زندگی تحت الزام‌های سیستم». هرچند که علت چیزوارگی ممکن است از گستره‌های زندگی نیز احساس شود. اینجا هابرماس از لوکاچ الهام می‌گیرد، دست‌کم آن‌قدر که لوکاچ از اهمیت «تأثیرات جنبی نامشخص ـ طبقاتی» روانهٔ نوسازی سرمایه‌دارانه آگاه می‌شود.(۵۳) شکل (۲) چارچوبی عرضه می‌کند که این تأثیرات را می‌توان در آن یافت.

تمرکز هابرماس روی دو خرده سیستم، دو رسانه و چهار نقش کلیدی، زمینهٔ کنش گسترش یافته‌ای را در اختیار وی قرار می‌دهد که می‌تواند متحمل تأثیرهای چیزواره شدن گسترش یکپارچگی سیستمی گردد. مارکس این تأثیرها را فقط بر روی یک نقش، مورد تحلیل قرار داد (شمارهٔ ۱)؛ وبر یکی دیگر را افزود (شمارهٔ ۳). با این همه برای درک جامع ساحت‌های راستین فقدان آزادی در سرمایه‌داری پیشرفته، فرد

بایستی هر چهار نقش و روابط تغییر یابندهٔ آنها، همچنین روابط تغییر یابندهٔ بین دو سیستم را در نظر بگیرد. به این مسایل پس از درنگی کوتاه روی دیگر ضعف‌هایی که هابرماس در مارکس می‌یابد، باز خواهم گشت.

دو نارسایی دیگر در مارکس از شکست وی در مفهوم‌بندی پیشرفت‌های نوگرایی ناشی می‌شود، به این ترتیب که آنها را در تحلیل خود از کاربرد یک جانبهٔ روانه‌های نوسازی سرمایه‌دارانه کنار می‌گذارد. این شکست مارکس را بدان‌جا می‌کشاند که نخست، جایگاه تکاملی خرده سیستم‌هایی را که رسانه‌ها به حرکت درمی‌آورند به‌عنوان کلیدهای بازتولید مادی افزایش یافته دست‌کم می‌گیرد. این برآورد نارسا به نوبهٔ خود وی را به این تفکر وا می‌دارد که امحاء سرمایه‌داری با تحلیل رفتن مجدد این خرده سیستم‌ها در داخل جهان زندگی، هم معنی است. بدین‌رو برخلاف وبر، متوجه نمی‌شود «که هر جامعهٔ نوین، صرفنظر از این که ساختار طبقاتی آن چگونه به‌وجود آمده، باید درجهٔ بالایی از تفکیک طبقاتی را به نمایش بگذارد».(۵۴)

چارچوب مارکس همچنین معیارهایی برای تفکیک بین «تخریب شکل‌های زندگی سنتی» و «تغییر شکل‌های زندگی پسا سنتی» را فراهم نمی‌سازد. در ریشه کن‌کردن شکل‌های سنتی زندگی، مارکس فقط تاخت‌و تاز روانهٔ چیزواره شدن جهان زندگی را می‌بیند. وی اصلاً سر آن ندارد نوگرایی را طوری مفهوم‌بندی کند که امکان بدهد فرد، هر دو؛ هم **چیزواره شدن** جهان زندگی و هم **تفکیک ساختاری** آن را ببیند. بدین‌ترتیب تحلیل او برای نشان دادن این که بیماری‌های سرمایه‌داری چگونه با **منسوب شدن به درجهٔ عقلانی‌کردن جهان زندگی** تفاوت می‌یابند، به اندازهٔ کافی حساس نیست. چیزواره شدن وسیع جهان زندگی عقلانی شده، فقط در رابطه با «شرایط ارتباطی جامعه ـ زیستی» اندازه

گرفته می‌شود، و نه در رابطه با خوشایند جلوه دادن اغلب شکل‌های زندگی پیشانوین گذشته که به نحو بیمارگونه‌ای افسون زده بوده».(۵۵)

شکل (۲) روابط بین سیستم و جهان زندگی از دیدگاه سیستم‌ها

جهان زندگی: نظام‌های نهادی		روابط مبادله و رسانه‌های مبادله	خرده سیستم‌های هدایت شده توسط رسانه‌ها
گستره خصوصی	۱ـ مستخدم (کارمند)	قدرت کار (ق) ← درآمد (پ) →	سیستم اقتصادی
	۲ـ مصرف کننده	کالاها و خدمات (پ) → تقاضا (پ) ←	
گستره همگانی	۳ـ ارباب رجوع	مالیات‌ها (پ) دستاوردهای سازمانی (ق) →	سیستم اداری
	۴ـ شهروند	تصمیمات سیاسی (ق) → وفاداری توده‌ای (ق) ←	

(منبع: TKH، ص. ۴۳۷، با اندک تغییر)

کلید: پ = پول، ق = قدرت

نوعی از چیزوارگی که هابرماس می‌خواهد روشن کند بنا به درجه‌ای که توسعه یکپارچگی سیستمی شروع به دست‌کم گرفتن عملکردهایی می‌کند که در بازتولید جهان زندگی عقلانی شده اساسی هستند اتفاق می‌افتد. دلالانه‌کردن جهان زندگی شکل «استعمار جهان زندگی» را به خود می‌گیرد و هنگامی اتفاق می‌افتد که رسانه‌های پول و قدرت به‌طور نظام‌مند، به جابه‌جا ساختن جامعه ـ زیستی ارتباطی در هسته گستره‌های کنشی دست می‌زند که در درون آن سه روانهٔ بازتولید نمادین جریان

می‌یابند: تسری فرهنگی، یکپارچگی اجتماعی و جامعه‌پذیری. «زیر ساخت ارتباطی» جهان زندگی عقلانی شده، از کنش معطوف به فهم تشکیل می‌یابد که بافتی عقلانی برای «انتقال اعتبار» از خلال این سه روانه را به وجود می‌آورد. این انتقال انگیزهٔ عقلانی (به مفهوم ارتباطی)، چنان‌که دیده‌ایم فقط در صورتی ممکن است که کنشگران گرایشی اجرایی به سوی نتیجه‌های دیگر و داعیه‌های اعتبار آنها اتخاذ کنند. در حالی‌که کنشی که با پول و قدرت هماهنگ شده فقط خواستار عینی‌کردن گرایش معطوف به موفقیت است.(۵۶)

استعمار این روانه‌های بازتولید جهان زندگی است که بیماری‌های خاص سرمایه‌داری پیشرفته را به وجود می‌آورد. و هابرماس اظهار می‌کند «آستانه»یی وجود دارد که دلالانه‌کردن با نام بازتولید مادی افزون‌تر شده، ضرورتاً شروع به ایجاد و نمایاندن آثار جنبی بیمارگونه خواهد کرد.(۵۷) و آن آستانه در جوامع پیشرفتهٔ صنعتی قرار دارد.

برای روشن ساختن این تز شخص باید چندین مسأله را بررسی کند: (۱) چرا هابرماس می‌گوید که جامعه ـ زیستی ارتباطی در مناطق مرکزی بازتولید جهان زندگی «نمی‌تواند توسط پول یا قدرت جای خود را به جامعه زیستی بدهد؟»(۵۸)، (۲) چگونه است که فشار در جهت استعمار با تحلیلی از کیفیت‌های به‌خصوص سرمایه‌داری پیشرفته مرتبط می‌شود؟ (۳) هابرماس از کاربرد اصطلاح استعمار جهان زندگی، دقیقاً چه معنایی را بیرون می‌کشد؟

(۱) چه نوع بحثی زمینه‌ساز این حکم مقوله‌بندی شده مانند است که سه روانهٔ بازتولید جهان زندگی نمی‌توانند به‌طور تمام و کمال، به رسانه‌های پول و قدرت فروکاسته شوند؟ ممکن است به نظر برسد که هابرماس ادعا می‌کند جهان زندگی به نحوی «به‌واسطهٔ ماهیتش»

به‌گونه‌ای دگرگونی‌ناپذیر، در برابر چنین روانهٔ تهاجمی مقاوم است.(۵۹) اما در واقع این بهترین تفسیر چیزی که وی می‌گوید نیست. نیروی «نمی‌توانند» در جملهٔ فوق نیرویی است که از مدل فرد که هستهٔ برنامهٔ تحقیق او را تشکیل می‌دهد، نشأت می‌گیرد. فروکاستن نظام‌مند کلی جهان زندگی نمی‌تواند به این معنا که با برنامهٔ مفهوم‌بندی فرد انسان ناسازگار است، اتفاق افتد. به عبارت دیگر، کلمه «نمی‌تواند» معنی خود را در رابطه با نظریه می‌یابد. نظریه مرکزیت داشتن کنش ارتباطی در بازتولید حیات اجتماعی و فرهنگی را مشخص می‌سازد. به هر حال، در واقعیت تداوم این مرکزیت در نهایت یک «سئوال باز» است.(۶۰)

البته هابرماس می‌خواهد مدرکی ارایه دهد که استعمار جهان زندگی پدیده‌ای است که پیامدهای بیمارگونه و شکل‌های تازهٔ نهضت‌های اجتماعی مخالف را به‌وجود می‌آورد. این بدان معنی است که وی می‌خواهد چارچوبی نظری ایجاد کند، تا تفسیری از اینکه چرا استعمار باید با مقاومت در خور توجهی مواجه گردد، به‌دست دهد. هر چند که سرنوشت غایی این مقاومت نامعلوم است. اما نکتهٔ مهم این است که برنامهٔ تحقیق هابرماس چنین مقاومتی را از **همان آغاز** به جایگاه کنشگر حوادث حاشیه‌ای تبعید نمی‌کند، بدان‌سان که برنامه‌های مبتنی بر؛ هم مدل کنشگر راهبردی و هم عملکردگرایی ناب و سیستم‌ها، این کار را می‌کنند.(۶۱) مدل ارتباطی به ما امکان می‌دهد که این پدیده‌ها را به شیوه‌ای که آنها را با مسایل تعیین‌کنندهٔ وجدانی و سیاسی برای کنشگران نوین مرتبط می‌سازد، تفسیر کنیم.

همان‌طور که در فصل اول گفتم، معیار مشروع برای برنامهٔ تحقیق در علوم اجتماعی عبارت است از کفایت مدل فرد آن، در پرتو متأملانه‌ترین داوری‌های وجدانی ما. دیدگاه هابرماس، تا اندازه‌ای به ما کمک می‌کند

تغییرات ساختاری در درون جهان زندگی و فشارهای نظام‌مند وارده بر آن را درک کنیم و برای تفسیر احساسات پراکنده از دست دادن‌ها و نا به جا قرار گرفتن‌هایی که تحت تأثیر زندگی معاصر تجربه می‌کنیم، راهی پیش پای ما می‌گذارد. گرچه باید این تفسیر نظری را «درخور واقعیت‌ها»ی زندگی اجتماعی معاصر نشان دهیم. با این همه دارای ساحت عملی عمیقاً ریشه‌دار، یعنی ساحت وجدانی و سیاسی است. هابرماس تأکید می‌ورزد که آنچه «واقعاً» در تغییرات مطرح است، نمی‌تواند به‌طور کامل از تصمیمات کنشگران در این مورد که آنان خود چه نوع موجوداتی می‌خواهند باشند، جدا شود.

(۲) تحلیل هابرماس از دو خرده سیستم که به وسیلهٔ رسانه‌ها به حرکت درمی‌آیند، در نظریه کنش *ارتباطی* براساس بحث وی دربارهٔ *بحران* مشروعیت سرمایه‌داری پیشرفته بنا می‌شود. در «بحران مشروعیت» او نیز مانند بسیاری از مارکسیست‌های معاصر، روی نقش افزون‌تر شدهٔ سیستم سیاسی در ادارهٔ توسعهٔ سرمایه‌داری متمرکز می‌شود. یکی از علایق خاص وی این است که روشن کند سیستم سیاسی با گسترانیدن قلمرو خود به خاطر پرهیز از بحران‌های اقتصادی، چگونه خود را به نحو فزاینده‌ای آماج انگیزه‌های متضاد می‌یابد. کنش‌های آن از یک سو باید با منافع طبقاتی سرمایه در انباشت مداوم و از سوی دیگر با این تقاضای جمعیت که سیستم سیاسی بیانگر ارزش‌های جهانشمول مردم‌سالارانه است، تطابق یافته و هماهنگ شود. این معما هستهٔ مسایل مشروعیت سرمایه‌داری پیشرفته است. به علاوه وقتی این برآشفتگی در رابطه با مشروعیت، با درهم گسستن مرام بورژوازی از دیرباز در نشانگان انگیزه (جهت‌گیری دستاورد، فردگرایی مالکیتی والی آخر) را که برای اقتصاد سرمایه‌داری ضروری هستند، به وجود می‌آورد.(۶۲)

هابرماس در *نظریه کنش ارتباطی*، نظریهٔ مفهوم‌بندی شدهٔ مجدد گسترده‌ای از سیستم و جهان زندگی را به‌کار می‌گیرد، تا تحلیلش را از آثار جنبی ایجاد شده توسط راهبردهای سرمایه‌داری معاصر برای اجتناب از عدم تعادل اقتصادی از نو قالب‌بندی کند. استعمار جهان زندگی هنگامی آغاز می‌شود که:

> عدم توازن‌های خطیر در بازتولید مادی (یعنی، بحران‌های برانگیزنده‌ای که در دسترس تحلیل نظری سیستم‌ها هستند) فقط به قیمت اغتشاش در بازتولید نمادین جهان زندگی قابل اجتناب می‌شود (و آن به معنی بحران‌ها یا بیماری‌های تهدیدکننده هویت است که «به‌طور فردی» تجربه می‌شوند.(۶۳)

برای درک مشکلی که این اغتشاش‌ها به خود می‌گیرند، لازم است به عقب بازگشته به شکل (۲) رجوع کنیم که نقش‌های اجتماعی کلیدی درگیر در روابط سیستم - جهان زندگی را نشان می‌دهد. هابرماس مانند بسیاری دیگر از منتقدین افراطی، می‌گوید که سرمایه‌داری پیشرفته در فرونشاندن تضاد طبقاتی در گسترهٔ تولید و در خنثی‌کردن روبه فزونی گسترهٔ همگانی به‌عنوان آوردگاهی برای مشارکت مؤثر شهروندان نسبتاً موفق بوده.(۶۴) آنچه موضع هابرماس را متمایز می‌سازد، چگونگی تحلیل او از جبرانی است که سرمایه‌داری در قبال این کنترل **کارکنان** و **شهروندان** عرضه می‌کند. جبران در شکل پاداش‌های همنوایی با سیستم عرضه می‌شود که در قالب نقش‌های **مصرف‌کنندگان** خصوصی و **ارباب رجوع** عمومی دولت رفاه می‌افتند. هابرماس فکر می‌کند این جابه‌جایی و پیامدهای آن نه از سوی مارکسیست‌ها و نه از سوی هیچ‌کس دیگر به‌طور جامع فهمیده نشده:

تضاد طبقاتی مؤثری که اقتصاد سرمایه‌گذاری خصوصی در یک جامعه بنا می‌نهد، هر چه فشرده‌تر، دربندتر و پنهان‌تر باشد، مشکلاتی را اعمال می‌کند که هرچند به منافعی که بر پایهٔ طبقه محاسبه شوند ضربهٔ فوری نمی‌زند، اما استوارتر و دایمی‌تر می‌شود.(۶۵)

این جابه‌جایی، توسعهٔ بارز جدیدی از یکپارچگی سیستمی را تشکیل می‌دهد. این توسعه از آن‌رو بارز است که اکنون به بهای جامعه ـ زیستی ارتباطی مناطق هسته‌ای انجام می‌پذیرد، «هسته» زیرا که در درون این گستره‌های کنش است که روانه‌های بازتولید جهان زندگی اتفاق می‌افتد. پس هابرماس اظهار می‌دارد که بیماری‌های خاص سرمایه‌داری معاصر زمانی بروز می‌کنند که رسانه‌های پول و قدرت، رفته رفته در گستره‌های حیات اجتماعی رسوخ می‌کنند که انتقال سنت‌ها و دانش‌ها از راه آن انجام می‌پذیرد، بندهای هنجاری به‌طور بینافردی مستقر می‌شوند و اشخاص مسئول شکل می‌گیرند.

(۳) برای واقعی‌تر ساختن این تز، هابرماس رفته‌رفته بر پدیدهٔ «قضایی‌کردن» [Verrechtlichung] زندگی اجتماعی روی می‌آورد. اخیراً این واژه در نظریهٔ اجتماعی آلمان ظاهر شده تا افزایش گستردهٔ تنظیمات قانونی در دولت رفاه و آثار این پدیده را روی ارباب‌رجوعی که تابع چنین تنظیماتی هستند، شرح دهد. در ادبیات هابرماس به این مطلب اشاره می‌شود که شناسایی رشد یابنده‌ای وجود دارد که این توسعهٔ تازه قانونی، به ظاهر گرایش گزیرناپذیری برای ایجاد نوع جدیدی از وابستگی بین ارباب رجوع و ادارهٔ سیستم دارد.(۶۶)

مسأله‌ای که از انفجار تنظیمات قانونی در دولت رفاه برمی‌خیزد «از خود ساختار قضایی‌کردن زاده می‌شود». همین که ضمانت‌های اجتماعی

دولت رفاه از لحاظ اداری جا افتادند، «فشاری» گزیرناپذیر «در جهت تعریف مجدد موقعیت‌های زندگی هر کس» به وجود می‌آید. این تعریف مجدد، نخست در رابطه با فرد شهروند روی می‌دهد که رفته‌رفته وادار شده زندگی عمومی خود را با اصطلاحات روابط اکتسابی عقلانی - راهبردی، دیوانسالاری‌ها تعریف کند. هابرماس پیشنهاد می‌کند که این تعریف مجدد فردی زندگی عمومی ممکن است در بلند مدت تأثیر زیان‌آوری در میل و رغبت شهروندان برای مشارکت در شکل‌های گونه‌گون کنش تعاونی اجتماعی و سیاسی داشته باشد.(۶۷) با این همه این نوع از تعریف مجدد به اندازهٔ تعریف مجدد عینی جهان زندگی ارباب رجوع اهمیت ندارد. تعریف مجدد جهان زندگی ارباب رجوع از این واقعیت برمی‌خیزد که قضایی‌کردن روانه‌ای پیوسته از «تجرید اجباری» موقعیت‌های زندگی روزمره را می‌طلبد. این فقط یک ضرورت شناختی برای این که موقعیت‌های روزمره زیر لوای مقوله‌بندی‌های قانونی قرار گیرند نیست، بلکه ضرورتی عملی است تا بتوان کنترل اداری را به‌کار بست. بدین‌سان قضایی‌کردن نوعی اثر **چیزوارگی** را بر جهان اعمال می‌کند که وقتی با داعیه‌های والای **متخصصین** مددکار اجتماعی و سایر کارکنان اداری در مقوله‌های به تازگی تعریف مجدد شدهٔ زندگی درهم می‌آمیزند، حوزهٔ گستردهٔ موذیانه‌ای از وابستگی را ایجاد می‌کنند. این حوزه شیوهٔ **تعریف و هنجاربندی** ما از بخش‌های معینی از زندگی مانند روابط خانوادگی، آموزش، سالمندی، همچنین سلامت و بهداشت بدنی و فکری را دربر می‌گیرد.(۶۸)

طوری که هابرماس تهدید این حوزهٔ گستردهٔ «شبکه روابط ارباب رجوع» را روی بخش‌های اساسی جهان زندگی شرح می‌دهد، دشوار

است که به کار فوکو[1] و برداشت او از جامعه‌ای که رفته رفته به «زندان» مبدل می‌شود، نیندیشیم.(۶۹) توضیح هابرماس از نقش چیزوارگی و متخصصین در تعریف مقوله‌بندی‌ها و سازماندهی زندگی روزمره شباهتی سترگ به تحلیل فوکو دارد که چگونه «گفتمان‌ها»ی هماهنگ شده با سازمان رشد یابندهٔ زندگی نوین، راه‌های جدید انقیاد مردم را فراهم می‌آورد، در حالی‌که به ظاهر می‌خواهند بر آزادی و بهزیستی آنان بیفزایند.

با این‌همه در اینجا دو تفاوت عمده بین دو نظریه پرداز وجود دارد و آنان از نقطه نظری که از این نوع شکل‌های وابستگی درک می‌شود، به هم می‌پیوندد. فوکو استعارهٔ نوشتن یا حکّاکی را برای توضیح روانهٔ ساختن و پرداختن گفتمان‌ها به‌کار می‌برد. این حکّاکی مانند قدرت، نه در رابطه با مفهوم فرد، بلکه صرفاً در رابطه با «داعیه‌ها»ی «بدن‌ها و لذّتها» شکل می‌گیرد.(۷۰) بی‌درنگ مسأله‌ای دربارهٔ این مفهوم پدید می‌آید و آن هنگامی است که فرد می‌کوشد تعریفی از این داعیه‌ها و این‌که چگونه می‌توانند در برابر گفتمان‌های مسلط نوگرایی، مبنایی برای هرگونه کنش جمعی ممکن به دست دهند، باشد. از نظر فوکو گزیرناپذیر می‌نماید که خود تلاش برای بیان داعیه‌های بدن‌ها و لذّتها، باید ابتکار آغاز گفتمان جدیدی را به دست گیرد که در نهایت از گفتمانی که جایگزین آن می‌شود، قابل تمایز نیست.(۷۱) به علاوه اندیشیدن دربارهٔ این داعیه‌ها در زمینهٔ کنش جمعی ممکن، صرفاً آماده شدن برای ایجاد شکلی تازه و موذیانه‌تر از انقیاد مجدد از راه خود ـ انضباطی جمعی است.

بدین‌ترتیب فوکو نخست ما را با دیدگاهی هنجاری که به بیان

---

1. Foucault.

درنمی‌آید و فقط با حرکات می‌توان آن را نشان داد تنها می‌گذارد. دوم اینکه هیچ راهی برای تفکر جامع دربارهٔ کنش سیاسی جمعی فراهم نمی‌آورد. هرچند که می‌خواهد «مقاومت محلی» خودجوش را بستاید، در نهایت هیچ راهی برای متمایز ساختن نهضت کوکلوس کلان[1] از نهضت همبستگی لهستان[2] ندارد.(۷۲)

از طرف دیگر برای هابرماس وابستگی ایجاد شده توسط پدیده چیزوارگی از درون مدل ارتباطی فرد و تصور همگام آن دربارهٔ جهان زندگی با ساختار تفکیک شده به وجود می‌آید. استعاره استعمار درست مانند استعارهٔ حکّ شدن، توجه را به منش نافذ آنچه که دارد اتفاق می‌افتد جلب می‌کند. اما استعمار چشم ما را به چیز دیگری نیز می‌گشاید. فقط هنگامی تمامی معنای پدیده‌ای را که فوکو و هابرماس می‌خواهند درک کنند، می‌فهمیم که نه تنها از راهبردها و سازمان نیروهای استعماری، بلکه از معنای استعمار از نظر آگاهی کسانی که به استعمار کشیده شده‌اند، برداشتی جامع داشته باشیم. این گونه ویژگی در هابرماس، با بررسی برداشت وی از جامعه ـ زیستی ارتباطی آشکار می‌شود که کنشگران در آن کنش متقابل را براساس آن گنجایی‌های تفسیری و انتقادی که در جهان زندگی عقلانی شده در اختیار دارند، تعریف و هماهنگ نمی‌کنند. علاوه براین، در ارتباط با کنش جمعی، هر چند که روی حداقل منش اخلاق ارتباطی تأکید ورزیده‌ام، روشن به نظر می‌رسد که اخلاق ارتباطی به نحوی زمینه‌های بهتری برای انجام داوری‌ها دربارهٔ مشروعیت یا عدم مشروعیت نهضت‌های سیاسی و اجتماعی گونه‌گون فراهم می‌سازد.

حتی اگر چارچوب کلی هابرماس اجازهٔ ترسیم برخی از تمایزهای

---

1. Ku Klux Klan.
2. Polish Solidarity Movement.

مهم را بدهد، باز روشن نیست که وی چگونه بین شکل‌های گونه‌گون قضایی‌کردن تمایز قایل می‌شود. به یقین تلقی توسعهٔ به‌مثابهٔ قانون مدون در نوگرایی، چیزی است که روی هم رفته دارای نوعی از کیفیت‌های منفی است که هابرماس می‌خواهد در رابطه با قضایی‌کردن در دولت رفاه روی آنها تکیه کند، چندان درست به نظر نمی‌رسد. وی با مخاطب قرار دادن این مسأله، مطرح می‌کند که با پرسیدن این که آیا در موردی خاص در ارتباط با روانه‌های بازتولید جهان زندگی، قانون دارای نیروی «تنظیم کنندگی» یا «تشکیلاتی» است، چهره‌های «تضمین‌کنندهٔ آزادی» و «تحدیدکنندهٔ آزادی» آن از یکدیگر متمایز می‌شود. هابرماس در اینجا بین انواع مقررات، تمایز فلسفی آشنایی را به‌کار می‌گیرد. مقررات تنظیم‌کننده، فعالیت‌های از پیش موجود و جاری را تنظیم می‌کنند، مثلاً" مقررات برای رانندگی بی‌خطر، از سوی دیگر مقررات تشکیلاتی، شکلی از فعالیت مانند مقررات شطرنج را به وجود می‌آورند. هابرماس می‌خواهد بگوید که در جامعهٔ معاصر قانون به نحو فزاینده‌ای منش تشکیلاتی به خود می‌گیرد.(۷۳)

هنگامی که روانه‌های قضایی‌کردن منش تنظیم کنندگی دارند، «خود را به نهادهای از پیش موجود جهان زندگی می‌چسبانند» به این معنی که قوانین جدید «در تداوم هنجارهای اخلاقی هستند» و [صرفاً] گستره‌های کنشی را که از لحاظ ارتباطی ساختاربندی شده‌اند، اصلاح می‌کنند. آنها شکل تحدیدکننده‌ای به گستره‌های کنش که از قبل به‌طور غیررسمی به‌وجود آمده‌اند، می‌دهند. شکلی که دولت ضمانت اجرایی به آن داده. اینجا شخص می‌تواند به حقوق اساسی، قانون اساسی یا قانون جنایی بیندیشد. هنگامی که روانه‌های قضایی‌کردن منشی تشکیلاتی به خود گرفتند، به هر حال احکام سیستم‌های اقتصادی و اداری را در تشکیل

گستره‌های تازه کنش یا بازسازی کنش‌های از پیش موجود دنبال می‌کنند. نمونه‌ای از تشکیل گستره‌های تازه کنش ممکن است قانونگزاری اولیه و مصوّبه‌های اداری در ایالات متحده باشد که بر ایجاد، قرارگرفتن و امنیت نیروگاه‌های هسته‌ای حکمفرماست. اغلب قوانین و مقررات رفاه، می‌تواند نمونه‌ای از بازسازی گستره‌های موجود کنش باشد.(۷۴)

تمایز بین مقررات تنظیمی و تشکیلاتی همسان با معیار دومی است که هابرماس به‌کار می‌برد، این معیار قانونی را که «قادر به قضایی‌کردن مادی است، از قانونی که فقط می‌تواند از خلال رویه مشروعیت یابد» متمایز می‌سازد.(۷۵) در مورد مقررات تنظیمی، چون قانون در دل جهان زندگی کاشته شده، برای افراد عادی قابل درک‌تر است و بایستی توسط نخبگان در زمینه‌های مادی مورد دفاع قرار بگیرد. مورد مقررات تشکیلاتی، خیلی کمتر قابل درک است و دفاع از آن صرفاً در زمینه‌هایی که از جانب نخبگان ذیصلاح مسئول، به درستی تدوین گردیده آسان‌تر است و در پشت سر این داعیه‌های صلاحیت و مسئولیت، هابرماس به صراحت تصمیمات معطوف به انگیزه‌های کنترل اداری و انباشت سرمایه را می‌بیند.

هر چند هابرماس مسأله قضایی‌کردن را برای روشن ساختن تز استعمار خود به کار می‌برد، مهم است به خاطر داشته باشیم که وی به روانه‌ای اشاره می‌کند که نه تنها رابطهٔ اداره با **ارباب رجوع**، بلکه رابطهٔ اقتصاد با **مصرف‌کننده** را ساختاربندی می‌کند. اینجا مسأله عبارت است از انگیزهٔ فزایندهٔ کالاسازی زندگی خصوصی: مقوله‌بندی رشد یابنده و تعریف مجدد مناطق تازهٔ زندگی خصوصی از راه مداخلهٔ مبادلهٔ ارزش. با دریافت نسخه‌های رفتاری، روانشناسانه و جنسی از قبل پیچیده شده؛ فراغت، زندگی خانوادگی، روابط جنسی و حتی احساس و برداشت

شخصی از خود، رشد انسان به نحو فزاینده‌ای به صورت آماج‌های کالاسازی درمی‌آیند.(۷۶)

اینجا باز هم، تحلیل هواداران فوکو می‌تواند تا حدی مفید باشد. مثلاً، بحث وی دربارهٔ گفتمان آزادی جنسی در جامعهٔ معاصر به‌عنوان شکلی تازه و نامعلوم‌تر از خود ـ کنترلی و وابستگی کاملاً برانگیزنده است.(۷۷) اما این افشاء فرهنگ عامه از درمان روانی ـ جنسی، نیاز به مرتبط شدن به تحلیل این گفتمان تازه به‌عنوان بخشی از روانهٔ کالاسازی دارد که طی آن به‌طور فزاینده‌ای گفته می‌شود که فرد باید شیوه‌های مناسبی برای به‌کاربردن بدن و فکر خود به‌دست آورد.

۴. هزینه‌های نوسازی: سترونی فرهنگی

همتای نظری تفسیر مجدد هابرماس از مفهوم فقدان آزادی وبر در قالب استعمار جهان زندگی، تفسیر مجدد فقدان معنی در قالب روانهٔ «سترونی فرهنگی» است.(۷۸) وبر این فقدان در نوگرایی را به‌مثابهٔ نتیجه گریزناپذیر روانهٔ افسون‌زدایی می‌بیند که در غایت، با تأثیر تباه‌کننده‌اش روی سنت‌ها و تکه پاره‌کردن زندگی به گستره‌های فرهنگی گونه‌گون که هرکدام به نحو فزاینده‌ای از سایر گستره‌ها مجزا شده فاصله می‌گیرند، به دنیاپرستی منجر می‌شود. از سوی دیگر هابرماس می‌خواهد این مورد را بنا کند که دست‌کم برخی از پیامدهای آسیب‌شناسانه‌ای که وبر برمی‌شمارد، می‌توانند به گونه‌ای متفاوت و به شیوه‌ای که طی آن می‌توان نشان داد گریزناپذیر نیستند، تفسیر شوند. این تفسیر بدیل در این اظهار نظر جمع‌بندی شده که «این تفکیک و توسعهٔ گستره‌های فرهنگی ارزشی برابر منطق خود آنها نیست که به سترونی فرهنگی زندگی روزمره می‌انجامد، بلکه شقه‌شقه کردن نخبه‌گرایانهٔ فرهنگ‌های تخصصی

درزمینه‌های کنش روزمرهٔ» آنها است. خلاصه، این ساختارهای تفکیک شدهٔ جهان زندگی عقلانی شده نیست که خودشان مسأله هستند، بلکه این واقعیت است که شکل‌های رفته‌رفته تخصصی شدهٔ گفتگو به صورت منطقهٔ ویژه و قُرقگاه متخصصین درمی‌آید. بدین‌سان ارتباط آنان را با روانه‌های فهم اکثریت افراد می‌بُرّد. لذا مانند روانهٔ چیزوارگی، روانهٔ توهین به اظهارنظر استادانه، چهرهٔ زندگی روزمره را زشت می‌کند، چون حالا مشارکت در انتقال اعتبار که جهان زندگی عقلانی شده بر تمامی سخنگویان توانمند گشوده، رفته‌رفته کوتاهتر و تنگ‌حوصله‌تر می‌شود.(۷۹)

هرچند که هابرماس به اندازهٔ استعمار، به پدیدهٔ سترونی فرهنگی توجه ندارد، اما پی‌بردن به تفکر او چندان دشوار نیست. این مایهٔ تأسف و تحسّر همگانی است که علم و تکنولوژی سرمایه‌گذاری‌هایی هستند که از دسترس شهروندان عادی بسیار به دورند. همین‌طور هنر در بسیاری از شکل‌های آن به نحو فزاینده‌ای برای بسیاری از مردم که در خارج از حلقه‌های نسبتاً کوچکی قرار دارند، به صورت غیرقابل فهم درمی‌آید. سرانجام، در گسترهٔ وجدانی ـ قانونی، هابرماس احتمالاً به این واقعیت اشاره می‌کند که حضور حرفه‌ای‌ها، حتی در ساده‌ترین موضوعات قانونی، تقریباً یک ضرورت است. یا این واقعیت که برنامه‌ریزان و «متخصصین» سیاست، طیف وسیعی از تصمیمات را با تأثیر هنجاری وسیع روی زندگی روزمره اتخاذ می‌کنند، با این ادعا که دارای نوعی داوری علمی روی روانهٔ این زندگی روزمره هستند.

هرچند ادعاهای هماهنگ شده با این تز رشد فرهنگ‌های تخصصی به‌طور نوآورانه بدیع نیستند، اما وقتی هابرماس پیامدهای این پدیده بر مسأله مرام را به تحلیل می‌کشد، به نوبهٔ خود جالب می‌شوند. او، به نوعی

اظهار می‌کند که اکنون مرام در واقع مرده. این معنی از مرام، همان معنایی است که مارکس بر آن متمرکز می‌شود: آن تفسیرهای جهانی حیات اجتماعی که از عقاید ماوراءالطبیعه‌ای یا مذهبی ریشه گرفته‌اند و آنچه که واقعاً در «بزرگ شدگی بیش از حد»، توسعهٔ یکپارچگی سیستمی اعمال شده، طبقاتی بوده و در هاله‌ای از رمز و راز پوشیده می‌ماند. چنین تفسیرهایی دست‌کم بر روی برخی از مقوله‌های باورها مبتنی هستند، به‌ویژه باورهای مذهبی که تا حدی از اثر تباه‌کنندهٔ مداقهٔ عقلانی ایمن مانده‌اند. اما همین که این مداقه به‌طور روزافزون روی کلیهٔ باورها به‌کار بسته شود، مرام‌ها رفته‌رفته نیروی خود را از دست می‌دهند. هابرماس می‌گوید، اثر ماندگار «منطق عقلانی‌کردن فرهنگی» چنین است. ما اکنون در «فرهنگ سخت افسون زدوده» به سر می‌بریم که در آن چنین مرام‌هایی هیچ راهی برای حفظ قدرت اقناع‌کنندگی خود در بلند مدت را ندارند.(۸۰)

اگر مرام با این معنای از دیرباز مانده، یکپارچگی را از میان برده، آیا این معنی را نمی‌دهد که مخالفت بین یکپارچگی اجتماعی و سیستمی باید به‌طور فزاینده‌ای آشکار گردد؟ پاسخ هابرماس، خیر است. و اینجا جایی است که پدیدهٔ سترونی فرهنگی به‌کار گرفته می‌شود. در سرمایه‌داری پیشرفته شقه‌شقه‌کردن فرهنگ‌های تخصصی شده، با ایجاد «همسنگ عملکردی» به کمک مرام‌ها می‌شتابد. این همسنگ عملکردی، با فراهم آوردن یک چارچوب تفسیری کلی برای رخساره‌های هسته‌ای حیات اجتماع، یکپارچگی اجتماعی را به شیوه‌ای مثبت، تسهیل می‌کند. به هر روی، امروزه این عملکرد با ایجاد مانع به شیوه‌ای نظام‌مند روی «دانش روزمره» حتی از رسیدن به «سطح سخن‌راندن» از یک مرام، به صورتی منفی به اجرا درمی‌آید و به نظر می‌رسد استدلال هابرماس در

اینجا، این است که با بیشتر شدن فاصلهٔ فرهنگ‌های تخصصی شده از همدیگر، ناتوانی افراد معمولی برای به‌کارگرفتن مؤثر ذخایر شناختی نوگرایی فرهنگی نیز بیشتر می‌شود.

«**آگاهی روزمرهٔ** قدرت یکپارچه‌کنندگی خود را می‌بازد و **چند پاره** می‌شود.» شهروند جامعهٔ صنعتی پیشرفته در واقع با انبوهه‌های عظیم‌تر اطلاعات بمباران می‌شود، اما شناختی که از آن حاصل می‌شود در پردهٔ «ابهام» باقی می‌ماند و دشوار بتوان آن را به شیوه‌های انتقادی به‌کار برد.(۸۱) حرف حساب این خط از استدلال این است که:

> به جای آگاهی کاذب، امروزه آگاهی چند پاره ظاهر می‌شود که مانع روشنگری در مورد ساز و کار چیزوارگی است. بدین‌سان شرایط استعمار جهان زندگی فراهم می‌آید: به محض این که پوشش مرامی خود را وامی‌نهد، الزام خرده‌سیستم‌ها از خارج بر جهان زندگی فشارآورده و همانندسازی را مانند اربابان استعماری بر جامعه قبیله‌ای تحمیل می‌کنند. و چشم‌اندازهای فرهنگ بومی چنان پراکنده‌اند که نمی‌توانند به خوبی هماهنگ شده و حاصل کار متروپل و بازار جهانی را به موضع پیرامونی بکشانند.(۸۲)

با درنظر گرفتن این وضع مسأله‌دار در سرمایه‌داری پیشرفته «نقد مرام» سنتی جای پای خود را از دست می‌دهد. چون که از همان آغاز به آرمان‌های مثبت مطرح شده در درون مرام متکی است.(۸۳) نقد مرام با این مفهوم باید جای خود را به نقد سترونی فرهنگی و چندپارگی آگاهی روزمره بدهد. و برای انجام این وظیفه مدل ارتباطی و اندیشهٔ امکان بالقوه عقلانی نوگرایی هماهنگ آن، جا پای انتقاد را محکم

می‌سازد.(۸۴) این مفاهیم با همدیگر نکته‌نظر جامعی به هابرماس می‌دهند که می‌تواند توسط آن به اندیشهٔ «تحریف نظام‌مند ارتباط» خود جان ببخشد و آنچه باید تحت این عنوان شرح داده شود، این است که چگونه سازمان دانش و تأمل عملی در جامعهٔ معاصر، به‌طور نظام‌مندی آبروی نیروی بالقوهٔ جهان زندگی عقلانی شده را به خاک می‌ریزد.

متأسفانه هابرماس کاری بیش از طرح انتزاعی مسأله آگاهی چندپاره به‌عنوان پدیدهٔ سرمایه‌داری پیشرفته انجام نمی‌دهد. چند پرسش مهم از این طرح برمی‌خیزد که از جانب وی چندان رضایت‌بخش مطرح نشده‌اند. مسأله این است که وی صرفاً با قاطعیت اظهار می‌کند که فرهنگ‌های تخصصی مجزا و آگاهی چندپاره برای سرمایه‌داری پیشرفته «عملکردی» است. به هرحال با این که این ادعا دلالت‌کننده است در روشن ساختن روانه‌های اجتماعی دقیقی که این دو پدیده را فعالانه تشویق و باز تولید می‌کند، کمک چندانی نمی‌کند. به علاوه به نظر می‌رسد برای توجه به نقش افزایش یافتهٔ متخصصین لازم است به پرسش‌هایی پاسخ دهیم. این که چنین متخصص‌هایی در ساختار طبقاتی دقیقاً چه نقشی ایفا می‌کنند، یا این که آیا مثلاً نوعی «طبقهٔ جدید» را تشکیل می‌دهند؟

پرسش عمدهٔ دیگری که در اینجا پیش می‌آید این است که تفکر تازهٔ هابرماس در مورد مرام و آسیب‌شناسی با بحث مشروعیت و بحران‌های انگیزش در بحران مشروعیت چه رابطه‌ای دارد. به معنای کلی مضمون خط فکری تازهٔ وی روشن به نظر می‌رسد، با این همه پیامدهای خاص که به دنبال آن می‌آیند روشن نیستند. با گفتن این که مضمون کلی روشن است، منظورم این است که ظاهراً هابرماس در سرمایه‌داری پیشرفته حالت ارتجاعی بیشتری می‌بیند تا در *بحران مشروعیت*. اکنون به نظر می‌رسد سرمایه‌داری با کارآیی بیشتری قادر به سدکردن مؤثرتر

کمبودهای انگیزشی و مشروعیت است.

اگر شیوهٔ تفکر جدید هابرماس را دربارهٔ مرام با نحوهٔ برخورد و تحلیل وی با همین موضوع مقایسه کنیم، رخساره‌ای از این طرز تفکر روشن می‌شود. در **بحران مشروعیت** مرام کلاسیک بورژوازی همچنین به‌مثابهٔ اسیر و دستخوش روانه برگشت‌ناپذیر متلاشی شدن تلقی می‌شود. و این متلاشی شدن (در راستای این واقعیت که مرام جدیدی نمی‌تواند از لحاظ اداری به نظم و نظام کشیده شود) کلیدی برای ظهور کمبود مشروعیتی بود که هابرماس در سرمایه‌داری پیشرفته پیش‌بینی می‌کرد.(۸۵) با این که این پیش‌بینی توسط برخی قید و شرط‌ها محدود می‌شد، هرگز به نظر نمی‌رسید آینده‌ای را نوید دهد که در آن تناقص بین ساختار طبقاتی و ارزش‌های مردم سالارانه جهانشمول رفته‌رفته برای بخش‌های وسیعی از جمعیت روشن شود. به هر روی، اکنون این آگاهی انتقادی در حال ظهور مسأله‌دارتر به نظر می‌رسد. هابرماس متقاعد شده که شقه‌شقه کردن فرهنگ‌های تخصصی و چندپارگی فکری روزمرهٔ ناشی از آن، به‌طور جدّی و نظام‌مند مانع توسعه این نوع آگاهی می‌شود.(۸۶)

هرچند این دگرگونی کلی در تفکر هابرماس روشن است اما چنان که گفته‌ام رخساره‌های خاص آن چندان شفاف نیست. به نظر می‌رسد وی می‌خواهد اولی (اسیر و دستخوش متلاشی شدن جبری، مرام کلاسیک بورژوازی) را با کار اخیرتر خود به شیوهٔ زیر ادغام کند. در *بحران* مشروعیت او در متمایز ساختن مکفی بین دو نکته‌نظر شکست می‌خورد که می‌توانست معرف اختلالات در انجام مبادله‌ها بین سیستم و جهان زندگی باشد (شکل ۲ را ببینید). می‌توان این‌گونه اختلالات را که به علت وجود ساختارهای «تغییر ناپذیر» در جهان زندگی فراز می‌آیند، از دیدگاه سیستمی به‌مثابهٔ «عدم تعادل‌ها» و از دیدگاه جهان زندگی به‌مثابهٔ

«بیماری‌ها» («آسیب‌شناسی‌ها») معرفی کرد.(۸۷) در مورد دوم (شقه‌شقه‌کردن فرهنگ‌های تخصصی و چندپارگی فکری روزمره ناشی از آن که به طور جدی و نظام‌مند مانع توسعهٔ آگاهی می‌شود)، عمدتاً متوجه مسایل فوری ناشی از تغییر شکل‌هایی هستیم که به گونه‌ای نظام‌مند، از روانه‌های سه‌گانهٔ باز تولید جهان زندگی نشأت گرفته‌اند. از آنجایی که ساختارهای جهان زندگی تغییر ناپذیری معینی دارند، تغییر شکل‌ها باعث ظهور علایم بیماری می‌شوند. در مورد «عدم تعادل‌ها» نگرانیم که اگر این بیماری‌ها روی تعادل خرده‌سیستم‌های اقتصادی و سیاسی اثر بگذارند، چه اثری خواهند گذاشت.

تمایزجدید بین انواع گونه‌گون بحران‌ها را اگر روی مطالب شکل (۱) به‌کار ببندیم، می‌توانیم به‌طور کامل توسعه دهیم. شکل (۱) کمکی را که سه روانهٔ باز تولید جهان زندگی (باز تولید فرهنگی، یکپارچگی اجتماعی و جامعه‌پذیری) به سه جزء ساختاری جهان زندگی (فرهنگ، جامعه و شخصیت) می‌رسانند نشان می‌دهد. حال اگر شخص انواع بحران‌ها یا بیماری‌های جهان زندگی را بررسی کند، می‌تواند بحران‌ها و بیماری‌هایی را که با ایجاد اختلال در روانه‌های باز تولید از جانب استعمار جهان زندگی و شقه‌شقه‌کردن فرهنگ‌های تخصصی ظاهر می‌شوند، به نحوی که در شکل (۳) آمده درک کند.

در اینجا نه گونه بحران یا بیماری معرفی می‌شوند که می‌توانند از دل دیدگاه جهان زندگی برخیزند. هرکدام از این‌ها می‌توانند به‌مثابهٔ منبع عدم تعادلی برای خرده‌سیستم‌های اقتصادی و سیاسی تلقی شوند. و در *بحران مشروعیت*، هابرماس سلب مشروعیت (شمارهٔ ۴) و سلب انگیزش (شمارهٔ ۶) را به‌عنوان یگانه منابع بالقوه از این نوع می‌یابد. هرچند در این کار اخیر، وی نسبت به بیماری‌های دیگر هم علاقه نشان می‌دهد.

شکل (۳) پدیده‌های بحران مرتبط با اختلالات در بازتولید

اختلالات در قلمرو	اجزای ساختاری			ساحت ارزیابانه
	فرهنگ	جامعه	شخصیت	
بازتولید فرهنگی	۱- فقدان معنی	۴- سلب مشروعیت	۷- بحران در سوگیری‌وآموزش	عقلانیت دانش
یکپارچگی اجتماعی	۲- عدم تأمین هویت اجتماعی	۵- نابسامانی	۸- از خود بیگانگی	همبستگی اعضاء
جامعه‌پذیری	۳- درهم شکستن سنت	۶- سلب انگیزش	۹- بیماری‌های روانی	مسؤلیت و تعهدشخص

(منبع: REPLY، ص. ۲۸۰)

گرچه این بیماری‌ها اکنون دیگر به موضوع مهمی بدل شده‌اند، اما هابرماس تحلیل کامل و کافی که رضایت‌بخش باشد، به عمل نمی‌آورد. همان‌طور که پیش از این دیدیم، پیام کلی این خط تازهٔ تفکر، جستجوی راه‌های بیشتری است تا سرمایه‌داری پیشرفته بتواند از مقابله با بحران‌های انگیزش و مشروعیت اجتناب ورزد. وقتی فرد می‌کوشد در مورد راهبردهای این اجتناب و الزام‌های آنها دقیق‌تر شود، مطالب نامطمئن‌تر می‌شوند. در واقع مطلب زیادی در این‌باره گفته نشده و مطالب گفته شده نیز کاملاً با همدیگر نمی‌خوانند.(۸۸) در ادامهٔ بحث، خواهم کوشید مطلبی را که به گمان من هابرماس دربارهٔ برخی از مضامین می‌گوید و حدس می‌زند، بازسازی کنم.

هابرماس تأکید می‌کند بحران اقتصادی بالقوهٔ سرمایه‌داری پیشرفته با اعمال انگیزش یک دولت در حال گسترش، پراکنده می‌شود. این نوع گسترش تأثیر سیاسی روزافزونی بر روی حیات اجتماعی دارد. به‌ویژه که رفته‌رفته هم سنن پیشا بورژوازی و هم مرام‌های بورژوازی کلاسیک

کم‌جان می‌شوند. چنین سیاسی‌کردنی امکان بالقوه ایجاد تضادهایی را داراست که در غایت می‌توانند راه‌گشای شرایط نابسامانی (شمارهٔ ۵)، یعنی متلاشی شدن کلی نهادهای اجتماعی باشند. با این‌همه، خیلی پیش از این‌که چنین مورد محدودکننده‌ای رخ دهد، سلب مشروعیتی از دولت (شمارهٔ ۴) و سلب انگیزشی از سیستم اقتصادی (شمارهٔ ۶) به وقوع خواهد پیوست.(۸۹) چنان‌که ذکر شد، این همان پیش‌بینی هابرماس در *بحران مشروعیت* است.

درکارهای اخیر، وی بحث نمی‌کندکه گرایش‌های بحرانی حذف شده‌اند، بلکه تا حدی مطرح می‌سازد که ظهور آگاهی انتقادی که خاصه برای سلب مشروعیت از سیستم سیاسی ضروری است، بسیار دشوارتر از آن‌که وی در ابتدا می‌اندیشید، حاصل می‌شود. این از آن‌روست که روانه‌های استعمار جهان زندگی و مجزاکردن تخصص‌ها گسترش می‌یابند. تأثیر مشترک آنها، ریختن آبروی توسعهٔ فکر و عمل انتقادی است. پیش از این اشاره کرده‌ام که چگونه هابرماس بیماری فقدان معنی یا سترونی فرهنگی (شمارهٔ ۱) را به‌مثابهٔ همسنگ عملکردی مرام کلاسیک می‌داند.ضمناً مهم است بدانیم که روانه‌های استعمار جهان زندگی هم نقش مشابهی را بازی می‌کنند.

این روانه‌ها دارای خاصیت کم‌کردن خطرهای عدم تعادل هستند. خطرهایی که شاید از نابسامانی یا سلب مشروعیت و انگیزش به وسیله ابزار «تخلیه منابع **باقیمانده**» که یکپارچگی برای **فرهنگ** و **شخصیت** فراهم می‌سازد، برمی‌خیزند.

> فرهنگ و شخصیت به نفع ایجاد ثبات در جامعه با غلبه بر بحران‌ها مورد حمله واقع می‌شوند ... نتایج این اوضاع و شرایط (این است که) در محل‌هایی که نابسامانی (و در محلی که ... سلب مشروعیت و انگیزش) روی می‌دهند،

پدیده‌های ازخود بیگانگی و عدم تأمین هویت جمعی (بیماری‌های شمارهٔ ۲ و ۸) بروز می‌یابند.(۹۰)

برای فهم بیشتر هابرماس، رجوع به شکل (۱) مفید است. در این شکل منبعی که یکپارچگی اجتماعی برای **فرهنگ** فراهم می‌سازد «اجبارها» است. منظور هابرماس این است که جامعهٔ به خوبی یکپارچه شده، جامعه‌ای است که تعلق خاطرهای قوی نسبت به ارزش‌های هسته‌ای آن فرهنگ، خوب شکل بگیرند. تعلق خاطر یافتن نسبت به چنین مجموعه‌ای از ارزش‌ها، چیزی است که به کنشگران هویت جمعی می‌بخشد. از سوی دیگر منبعی که یکپارچگی اجتماعی برای شخصیت فراهم می‌سازد «عضویت اجتماعی» است که از نظر هابرماس متعلق بودن به گروه‌های اجتماعی و جامعه در کل است.

اختلالی که چیزوارگی به‌طور نظام‌مند در تهیهٔ این منابع اعمال می‌کند، شکل متلاشی شدن هویت جمعی و از خودبیگانگی را به خود می‌گیرد. این بیماری‌ها به شیوه‌ای که وابستگی‌های جدید برای ارباب رجوع و مصرف‌کننده به وجود می‌آورند، حاصل می‌شوند. یعنی همان‌طور که دیدیم توسط روانه‌های چیزواره شدن که طی آنها زندگی روزمره رفته‌رفته تحت پوشش الزام‌های خارجی قرار می‌گیرند تا پیوسته از نو تعریف، مقوله‌بندی و سازماندهی گردند.

پس برای هابرماس از خودبیگانگی، فروپاشی هویت جمعی و سترونی فرهنگی یا فقدان معنی، همگی بیماری‌های جهان زندگی به شمار می‌روند که مانع ظهور آگاهی و کنش انتقادی می‌شوند. از اینرو اثر این‌گونه بیماری‌ها به شکل خلاص شدن دولت از برخی فشارها برای مشروع ساختن اعمال خود ظاهر می‌شود. تجربهٔ ناشی از، از خود بیگانگی و انزواگرایی نوع همبستگی لازم برای نهضت‌های مخالف را به

تأخیر می‌اندازد. و آن نوع از تغییرات شناختی لازم برای توسعه دادن تفسیرهایی که مشروعیت عمل دولت را به مبارزه می‌طلبد، با چندپارگی آگاهی آبروی خود را می‌بازد.

بحران مشروعیت، مواجههٔ دولت با مشکل را نشان می‌دهد، چون دولت ناچار است الزام‌های اقتصادی مبتنی بر طبقه را به‌کار بندد و در عین حال پذیرش هنجاری کلی، در ارتباط با معیارهای جهانشمول را نیز تأمین کند. با این‌همه، اکنون روانه‌های چیزوارگی و چندپارگی چندان لازم نمی‌بینند که دولت بر مبانی «توافق با استفاده از ارتباطات و از لحاظ هنجاری ایمن» تکیه کند. روی دیگر این پدیده این است که «دامنهٔ (سیستمی) تحمل نگرش‌های صرفاً ابزاری، بی‌تفاوتی و بدبینی گسترش یافته».(۹۲) و این نگرش‌ها از نوعی هستند که می‌توان توقع داشت که از بیماری‌های سه‌گانه‌ای که مورد بحث قرار گرفتند (شماره‌های ۱، ۲ و ۸) تغذیه کنند.

متأسفانه، هابرماس در زمینهٔ پیامدهای بالقوهٔ این تغییر برای سرمایه‌داری پیشرفته، کار چندانی انجام نداده، مخصوصاً در ارتباط با شیوه‌هایی که ممکن است بازگشت آن سیستم را افزایش دهند. برای مثال شخص ممکن است برآورد کند که تأکید مجدد روی نگرش‌های ابزاری مانند فردگرایی مالکیتی، وقتی با بی‌تفاوتی رشد یابنده‌ای دایر بر این که نظام سیاسی مشروع نیست توأم شد، می‌تواند جهت آینده‌ای را نشان دهد که هم اکنون نگاهی گذرا به آن می‌اندازیم.(۹۳) به نظر می‌رسد محبوبیت رژیم‌های تاچر[1] و ریگان،[2] در بین بخش‌هایی از جمعیت، دست‌کم تا حدی به تأکید مکرر ایشان روی فردگرایی مالکیتی، همراه با بی‌تفاوتی رشد یابنده‌ای نسبت به وضع بد قشر زیرین بستگی دارد. این

1. Thacher. 2. Reagan.

پدیده اغلب با عنوان رشد دو بریتانیا نامیده شده (یکی دارای اشتغال و آینده‌ای امیدوارکننده و دیگری فاقد آن، یعنی می‌توان پذیرفت که بریتانیای «اول» (یا آمریکا) به سادگی تعهد خود را در قبال این هنجار اساسی که ارزش‌های مردم سالارانه باید جهانشمول شوند تا حدی مسکوت گذاشته. به علاوه به‌نظر نمی‌رسدکه مردم با چنین نگرش‌هایی با به کار بستن ممانعت قضایی علیه بریتانیای «دوم» (یا آمریکا) منقلب شوند. اگر چنین فرضیه‌ای درست باشد، در واقع دولت سرمایه‌داری پیشرفته فضای فزاینده‌ای برای مانور و اعمال کنترل به‌دست می‌آورد.

همچنین با ترکیب نگرش‌های ابزاری با بدبینی رشدیابنده‌ای نسبت به مشروعیت دولت یا بازار به‌عنوان تخصیص‌دهندهٔ منصف فرصت‌ها، تأثیرهای مشابه دیگری نیز ممکن است تصویر گردد. فرد ممکن است رشد چیزهایی از قبیل گریز از پرداخت مالیات و تشکیل اقتصاد زیرزمینی را به‌مثابهٔ علایم مشخصه این نگرش‌ها ببیند. با این که در نگاه اول ممکن است چنین پدیده‌هایی نشانه‌هایی از مبارزه علیه دولت به نظر آیند، گفته شده که آن نوع رفتار از سوی شهروندان به انواع جدیدی از همنوایی در رابطه با سیستم سیاسی می‌انجامد. یعنی با بیشتر شدن تعداد کسانی که در این فعالیت‌های سئوال‌برانگیز درگیرند، تعداد کسانی که میل دارند پیوسته نمود عمومی پایینی داشته و از هرگونه سوگیری‌های سیاسی افراطی می‌پرهیزند، افزایش می‌یابد.(۹۴)

برآوردهایی از این قبیل نشانگر انواعی از دیدگاه‌ها است که برنامهٔ تحقیق هابرماس برای نظریهٔ اجتماعی به تأکید توصیه می‌کند. او بخش‌های دیگری از تحقیق، مانند رسانه‌های توده‌ای و فرهنگ توده‌ای را پیشنهاد می‌کند که در آنها شاید بینش‌های تازه‌ای براساس تحلیل وی از نوسازی و بیماری‌های مربوطه‌اش به‌وجود آیند.(۹۵) سرانجام، مطرح

می‌کند که این تحلیل از ما می‌خواهد در جهت‌های تازه به جستجوی منابع ممکن مخالفت اجتماعی با سرمایه‌داری معاصر بپردازیم. همان‌طور که دیدیم گرچه هابرماس ظهور راه‌های جدیدی را که طی آنها مخالفت می‌تواند بی‌آبرو شود می‌بیند، اما برخی منابع مخالفت بالقوه را هم می‌بیند.

۵. نهضت‌های اجتماعی جدید

پدیده‌ای که «نهضت‌های اجتماعی جدید» خوانده شده، مثال بسیار خوبی برای نمایاندن ارزش کاوشگرانهٔ مدل ارتباطی در تحلیل اجتماعی و سیاسی واقعی را عرضه می‌کند. همان‌طور که جین کوهن[1] نشان داده، درک هابرماس از عقلانیت، کنش و نوگرایی، چارچوبی بهتر از سایر پارادایم‌های نظری موجود برای درک و فهم نهضت‌های اجتماعی فراهم می‌سازد.(۹۶)

از دههٔ ۱۹۶۰ به این‌طرف گروه‌هایی ظاهر شده‌اند که بسیاری از ناظرین آنها را نمایشگر ویژگی‌هایی بسیار متفاوت از سایر نهضت‌های اجتماعی مختص جامعهٔ نوین می‌بینند. گروه‌هایی که در این مقوله‌بندی جای می‌گیرند عبارتند از: نهضت‌های زنان، بوم‌شناسان افراطی، فعالین صلح، همجنس‌بازان، گروه‌های هوادار خودمختاری محلی و سایر نهضت‌های گونه‌گون ضد فرهنگ. ویژگی‌های مشترک این گروه‌ها که به نظر تازه می‌رسند، «خود ـ تحدیدی افراطی» و علاقهٔ بارز آنان به مسایل هویت گروهی است.(۹۷) آنان از این لحاظ خود ـ تحدیدکننده هستند که عناصر «کلیت‌دهندهٔ» نظریهٔ انقلابی، یعنی انقلابیون اشتراکی را که از طرف تمام جامعه سخن می‌گویند و به دنبال تسخیر اقتصاد و جامعه سیاسی هستند، رد می‌کنند. با این‌همه، از الگوی استاندارد رفتار گروه

1. Jean Cohen.

ذینفع هم پیروی نمی‌کنند. همان‌طور که هابرماس می‌گوید برای نهضت‌های اجتماعی جدید، سیاست قبل از هرچیز

> جبرانی [نیست] که دولت رفاه می‌تواند فراهم آورد. بلکه مسأله این است که چگونه از شیوه‌های زندگی به خطر افتاده دفاع کنند، یا آنها را مجدد برقرار سازند. یا چگونه شیوه‌های زندگی اصلاح شده را به اجرا دربیاورند. خلاصه، تضادهای جدید توسط مسایل توزیع شعله‌ور نمی‌شوند، بلکه بیشتر علاقمند قواعد شکل‌های زندگی هستند.(۹۸)

همین ویژگی تا حدی دفاعی، همچنین تمرکز بر کوشش جهت توانمند ساختن هویت‌های اجتماعی خودشان است که این نهضت‌ها را تا اندازه‌ای از آن نظریه‌های رفتار جمعی که هسته‌شان از اندیشه‌های کنش و عقلانیت راهبردی ساخته شده، مستثنی می‌کند. چنین نظریه‌هایی در توضیح رفتار جمعی متجاوزانه (چه با اعمال نفوذ مستقیم و چه از راه کنترل دولت) گروه‌های جاافتاده‌ای اتخاذ می‌شود که برای آنها هویت چندان مرکزی نیست، بلکه متوجه مسأله جاری هستند و بسیار موفقند.(۹۹)

از سوی دیگر تلاش برای درک جامع نهضت‌های اجتماعی جدید بر اساس «پارادایم معطوف به هویت» چندان رضایت‌بخش نیست. چون اینجا بنا به اصطلاحاتی که هابرماس به کار می‌برد، کنش خیلی ساده به توصیف یا نمایش فروکاسته می‌شود. این ساحت از کنش البته در نهضت‌های اجتماعی جدید مهم است،اما تأکید بیش از حد روی آن در چارچوب تحلیلی از ارایه دیدگاهی مکفی از ساحت‌های راهبردی رفتار این نهضت‌ها ناتوان است. زیرا که این نهضت‌ها در تلاش برای حفظ فضایی خودمختار، جهت برشمردن هویت با نهادهای جاافتاده کنش متقابل دارند.(۱۰۰)

مدل ارتباطی هابرماس بهترین چارچوب در دسترس را نه تنها برای انجام تبیین‌های رفتار نهضت‌های اجتماعی جدید، بلکه برای فهم این‌که چرا چنین نهضت‌هایی فراز می‌آیند و تفسیر این‌که در سطح کلی چه چیزی در این مبارزه‌ها وجود دارد که در آن درگیر می‌شوند، فراهم می‌آورد. در رابطه با رفتار آنان، مدل ارتباطی تنها مدل به اندازهٔ کافی پیچیده است که درکی جامع از آمیزهٔ خاص راهبرد معطوف به هنجار (به‌ویژه کیفیت جهانشمول آن) و کنش توصیفی یا نمایشی که چنین گروه‌هایی در آن درگیر می‌شوند را فراهم می‌آورد. در رابطه با فهم این‌که چرا چنین نهضت‌هایی فراز می‌آیند و تفسیر می‌کنند که در دل مبارزه‌های آنان چه چیزی وجود دارد، هابرماس توجه ما را به سوی تفسیر خود از نوگرایی و نوسازی، خاصه به اندیشه‌های جامعه ـ زیستی سیستمی در برابر جامعه ـ زیستی ارتباطی و به روانهٔ عقلانی‌کردن اجتماعی یک‌جانبه در برابر جهان زندگی عقلانی شده، فرامی‌خواند.

از دیدگاه هابرماس، نهضت‌های اجتماعی جدید در برابر استعمار جهان زندگی و سترونی فرهنگی فزاینده واکنش نشان می‌دهند.(۱۰۱) این دیدگاه به فرد امکان می‌دهد که کیفیت دفاعی خاصی را که چنین نهضت‌هایی به نمایش درمی‌آورند، بفهمد. از یک سو، چیزی که شبیه نهضت‌های واکنشی سنت‌گرایانه است. از سوی دیگر، رفتار نهضت‌های اجتماعی جدید نمی‌توانند به سادگی به‌عنوان واکنشی در برابر «تخریب شکل‌های سنتی زندگی» تلقی شوند که توسط جهان زندگی عقلانی شده فراهم آمده. حمایت از شرایط «جامعه ـ زیستی ارتباطی» ممکن به معنی ایجاد فضا برای فراهم‌سازی خودمختاری هر چه بیشتر هویت گروهی و تأمل سیاسی است.(۱۰۲)

این‌گونه تحلیل به نوبهٔ خود به فرد امکان می‌دهد که تمایزهای

مفیدی بین نهضت‌های اجتماعی گونه‌گون معاصر قایل شود، مثلاً، تجدید حیات اخیر بنیادگرایی مذهبی، به‌ویژه در ایالات متحده که از لحاظی تازه است، اما مدل هابرماس به ما اجازه می‌دهد تشخیص دهیم چرا نباید آن‌را در میان نهضت‌های اجتماعی جدید مقوله‌بندی کنیم. این بدان‌جهت است که هرچند این بنیادگرایی واکنشی است در برابر تخریب شکل‌های سنتی زندگی توسط حکومت بزرگ و شخصیت حقوقی آمریکا که خود را وقف بازاری‌کردن سبک زندگی «مجاز» کرده، اما تمامی این واکنش نیز کاملاً آرام و با ملایمت در وجوه جدید استعمار درونی ادغام شده. هویت بنیادگرایی مذهبی به‌طور فزاینده‌ای توسط شخصیت حقوقی تلویزیون، راهبردی برای بازاری‌کردن مصرف جدید «تقدیس شده»ای از کالاها، خدمات و اندیشه‌هاتعریف می‌شود.(۱۰۳)

دیدگاه هابرماس همچنین درک ویژگی خود ـ تحدیدی نهضت‌های اجتماعی جدید را ارایه می‌کند. نوع آگاهی و رفتاری که با شرایط فضای بزرگتر برای جامعه ـ زیستی ارتباطی سازگار است، چه برای ایجاد مرام انقلابی سنتی و چه برای درهم شکستن نهادهای سرمایه‌داری از برنامه‌های کلی انقلابی حمایت نمی‌کند. مسأله کمتر از ساختن یک مرام انقلابی برای مبارزه با چیزی است که توسط سرمایه‌داران ایجاد شده، مسأله عبارت از چیره شدن بر استعمار و چندپاره شدن آگاهی با آفرینش رکود کافی در سیستم، برای بیان خودمختاری هویت‌های جمعی جاری توسط گروه‌های درگیر است.

نهضت‌های جدید به‌مثابهٔ نهادهای سرمایه‌داری، شخصیت مبهم خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهند. برای مثال دولت رفاه وسیله‌ای است هم برای جهانشمول‌کردن حق‌ها و هم تهدیدی برای توانمند شدن مردم در کنترل سمت و سوی زندگانی‌شان. در اینجا نگرش نهضت زنان را با اقتصاد

سرمایه‌دارانه مقایسه کنیدو اکنون که این اقتصاد از تعصب سنت‌گرایانهٔ خود علیه زنان دست کشیده، وسیلهٔ رسیدن به دستاورد استقلال مادی و ابراز وجود گردیده. اما در ضمن نیروی قدرتمندی برای همگن ساختن آگاهی زنان نیز به‌شمار می‌رود که از بیرون قالب‌بندی می‌شود.

چنین حساسیتی نسبت به ابهام، چنان که هابرماس به تحلیل می‌کشد، دقیقاً چیزی است که مناسب موقعیت معاصر ما است. بسیاری از منافع زندگی معاصر دارای ربطی درونی با تفکیک وسلسله مراتب ساختارهای دولت‌ها واقتصادهای نوین هستند. و با این‌همه این روانهٔ عقلانی‌کردن سیستم‌ها یکپارچگی ما را به‌مثابهٔ موجودات مستقل انتقادی که قادر به شکل دادن جهت زندگی جمعی خود به شیوه‌ای مردم‌سالارانه هستیم، تهدید می‌کند.

این‌ها برخی از شیوه‌هایی هستند که طی آنها مدل ارتباطی ارزش کاوشگرانهٔ خود برای مطالعهٔ مقوله‌ای از کنش جمعی را که با دیدگاه‌های برنامه‌های تحقیقاتی دیگر فقط به مقدار اندک مورد درک و فهم قرار می‌گیرند، به نمایش می‌گذارد. البته این مدل بینش‌هایی دربارهٔ این نهضت‌ها فراهم می‌سازد که الزام‌های هنجاری مشخص برای کنش و خود- آگاهی آنان دارد.

هابرماس در *بحران مشروعیت* فراز آمدن سیاست انتقادی را پیش‌گویی می‌کند. ولی واقعاً روشن نمی‌سازد که این سیاست چه شکلی به خود خواهد گرفت. این بر عهده فرد است به نحوی حدس بزند که «گسترهٔ همگانی» انتقادی دوباره ظهور خواهد یافت. گستره‌ای که هابرماس زوال آن را در نخستین کتابش در مورد توسعهٔ سرمایه‌داری آزادیخواه بررسی می‌کند.(۱۰۴) تازه‌ترین کار هابرماس امکان شکل‌گیری اندکی روشن‌تر این حدس‌ها و برآوردها را می‌دهد. در اینجا

شفافیت حاصله دربارهٔ احتمال موفقیت سیاست انتقادی نیست. چنانکه گفته‌ام شاید خوش‌بینی هابرماس نسبت به این سیاست در مقایسه با زمانی که *بحران مشروعیت* را می‌نوشت، کمتر شده باشد.(۱۰۵) آنچه روشنتر می‌شود، نوعی خود ـ فهمی هنجاری است که سیاست انتقادی نیازمند آن است.

تفکر جدید هابرماس دربارهٔ گسترهٔ همگانی، گفتمان و کنش انتقادی با این حکم ویژگی می‌یابد که باید تعیین حدود روشن و پایداری بین این گستره و سیستم سیاسی رسمی وجود داشته باشد. «گسترهٔ همگانی سیاسی را که جوامع پیچیده در آن فاصله‌ای هنجاری از خود، به‌دست می‌آورند و قادر می‌شوند تجربه‌های جمعی بحران‌ها را همانند کنند»، باید درست به همان اندازه‌ای که از سیستم **اقتصادی** متمایز هستند، متمایز از سیستم **سیاسی** مفهوم‌بندی کرد. این از آنروست که سیستم سیاسی بایستی از راه «میانجی قانونی ـ اداری» عمل کند. و همان‌طور که تحلیل استعمار نشان داده، گرایشی گریزناپذیر سوی «به هنجارسازی» به مفهوم فوکو را می‌رساند.(۱۰۶) آفرینش گستره‌های همگانی انتقادی خودمختار حالا باید به‌مثابهٔ موانع حاشیه‌ای ... و «ایجاد گیرنده‌های حسی در مبادله بین جهان زندگی و سیستم» فهمیده شوند، برداشت کلی خود ـ تحدیدی که خصلت نهضت‌های اجتماعی جدید است در اینجا به شکل توصیه‌ای هنجاری درآمده، مبنی بر اینکه اساسی‌ترین وظیفهٔ خود را مبارزه در «تضاد حاشیه‌ای» (Grenzkonflikt) بی‌پایانی بین جهان زندگی و سیستم‌های سیاسی و اقتصادی می‌دانند.(۱۰۷)

متأسفانه هابرماس به تشریح جزئیات برداشت از سیاست انتقادی نپرداخته و ما را با چیزی که به نظر می‌رسد از اول تا آخر دیدی منفی از امکانات این سیاست است، رها می‌کند. نهضت‌های اجتماعی جدید

بازهم از طرح‌های انقلابی بزرگ و ادغام شدن در نهادهای مستقر امور به هنجار، باید اجتناب ورزند. علاوه بر این، آنها باید حتی در سازمان داخلی خود نیز حزم و احتیاط را از دست ندهند. چون چشم‌پوشی از خصلت‌های ارتباطی افقی کنش‌های متقابل سیاسی اجتماع محلی و عبور از «حاشیه به ... سازمان رسمی» افزایش درجه‌ای را شامل می‌شود که سیاست داخلی براساس آن ناگزیر به وسیلهٔ «میانجی قانونی - اداری» شکل خواهد گرفت.(۱۰۸)

هابرماس به خاطر این‌که در نهضت‌های اجتماعی جدید، فقط این امکان بالقوه سیاسی منفی را می‌بیند، مورد انتقاد قرار گرفته. از نظر کوهن «طنزآلود» است که هابرماس این نهضت‌ها را «حامل هویت جمعی جدید، توانمند نهادینه‌کردن امکانات مثبت نوگرایی (که او تعیین هویت کرده بود)، یا به اعتلاء رسانندهٔ سیاست توصیفی و خاص گرایانه» نمی‌بیند.(۱۰۹) من فکر می‌کنم نظر کوهن دربارهٔ هابرماس درست نیست. وی فکر می‌کند، هابرماس نهضت‌های اجتماعی جدید را در میان سایر چیزها، حاملین بالقوهٔ هویت جمعی که گهگاه روی‌هم می‌افتند و گهگاه از گسترهٔ هویت‌های گروهی بسیار خاص فراتر می‌روند، نمی‌بیند. حتی اگر موضع وی در اینجا که بیشتر ضمنی است تا صریح، درست هم باشد، منصفانه است بگوییم که هابرماس نهضت‌های اجتماعی جدید را به‌مثابهٔ بهترین امید برای نهادینه شدن «موزون»تر امکانات بالقوهٔ نوگرایی می‌بیند. سرفصل‌های مثبت‌تر - هرچند هم از لحاظ نهادی توخالی - این برداشت از سیاست‌ها را در فصل بعدی طرح خواهم کرد.

فصل ششم

دو وظیفهٔ نظریهٔ انتقادی

هابرماس در آخر نظریهٔ کنش ارتباطی مطرح می‌کند که نظریهٔ انتقادی دو وظیفه بر عهده دارد: فلسفی و اجتماعی ـ علمی. من این‌ها را رخساره‌های شبه ـ کانتی و هگلی ـ مارکسی نظریهٔ انتقادی، یا برنامهٔ تحقیق انتقادی کاوشگرانهٔ منفی و مثبت عنوان کرده‌ام. وظیفهٔ اولی عبارت است از توسعهٔ «نظریهٔ عقلانیت» که حداقلی از مدل فرد را به‌وجود می‌آورد. همین امر به نوبهٔ خود به روشن شدن مفهوم نوگرایی امکان می‌دهد که هابرماس تصور می‌کند می‌تواند «فهم دنیا در کلیت آن را تضمین کند». از سوی دیگر وظیفهٔ دومی از تحلیل نوگرایی در رابطه با روانه‌های عقلانی شدن اجتماعی غربی شروع می‌شود و تا تدوین تز استعمار جهان زندگی و سترونی فرهنگی پیش می‌رود. رشته‌ای که باید در آنجا توسط نظریه‌پردازان اجتماعی برگرفته شود، رشته‌ای است که بیماری‌ها، عدم تعادل‌ها و شکل‌های جدید نهضت‌های مخالف در سرمایه‌داری پیشرفته را به تحقیق می‌کشد.(۱)

در این فصل روشن خواهم کرد که فرد چگونه باید این دو وظیفه را دریابد. بخش اول اتهامی را که به تکرار وارد آمده، بررسی می‌کند.این‌که

هابرماس شکل تازه‌ای از شالوده‌گرایی فلسفی را عرضه می‌کند که رابطهٔ مناسب بین فلسفه و علوم تجربی و بین فلسفه و فرهنگ را بد تفسیر می‌کند. این مسأله ما را به ملاحظهٔ دشواری‌های این داعیه راهنمون می‌شود که «فهم نوین جهان» دارای نوعی ویژگی جهانشمول است که هابرماس به آن نسبت می‌دهد. در اینجا تمرکز آغازین روی این مجادله او خواهد بود که سه نوع بحث تخصصی شده (تجربی ـ نظری، اخلاقی و زیبایی‌شناسانه) و گستره‌های فرهنگی ارزشی مربوطهٔ آنها، نشان‌دهنده آن سازمان آگاهی هستند که شناخت به مؤثرترین وجه می‌تواند در درون آن انباشته شود. سپس دو بخش بعدی این بحث، امکانات بالقوه فراگیری ساختارهای نوین، به بررسی آن داعیهٔ هابرماس خواهد پرداخت که می‌گوید چنین ساختارهایی امکان درک مکفی «روانه‌های فرانگرفتن» را نیز که همراه نوسازی هستند، به‌ویژه انقیاد هر دو طبیعت هم «برونی» و هم «درونی» را فراهم می‌آورند.(۲)

۱. جهانشمولی غیر ـ شالوده‌گرایانه

موضع شالوده‌گرایانه در فلسفه، موضعی است که ادعا می‌کند فلسفه می‌تواند به روش‌هایی، اعتبار جهانشمول مطلق مفهومی از شناخت یا وجدان را به نمایش بگذارد. این نظر که گویی چارچوب‌های مفهومی غیر تاریخی یا وجدانی، فراتر از کنشگران تاریخی واقعی قرار دارند، نظری است که رفته‌رفته نزد همگان رسوا شده. اغلب گمان می‌رود که هابرماس پشت سر برخی از انواع شالوده‌گرایی پناه می‌جوید و با این‌همه اغلب اظهار می‌کند که موضع وی غیر شالوده‌گرایانه است.(۳)

تفاوت وظیفهٔ شبه ـ کانتی که مورد تأیید هابرماس است، با وظیفهٔ شالوده‌گرایانه کانتی در چیست؟ شالوده‌گرایی سنتی کانت به فلسفه در

رابطه با علوم تجربی، نقش «راهنما» Platzanweiser می‌دهد، چون روش استعلایی کانت ادعا دارد که این علوم را در جای خود و با محدودیت‌هایشان تا حد ممکن به صورت دانش انسانی بنمایاند. از سوی دیگر هابرماس، فقط نقشی شبه استعلایی برای تأمل فلسفی می‌بیند. این به معنی روشن ساختن شرایط تمامی شناخت ممکن نیست، بلکه تاحدی «شرایط گونه‌گون اعتبار تبیین‌ها و کنش‌های معنی‌دار» است. اکنون گسترهٔ مشروع تأمل فلسفی فروکاسته شده و از نو تعریف می‌شود. آن گستره فقط تا حد توسعه:

> بازسازی‌های عقلانی بدان ـ چگونه افرادی که تولید تبیین‌های معتبر به آنها واگذار شده و کسانی که به قدرت تمایز شهودی خود تبیین‌های معتبر و نامعتبر اطمینان دارند، گسترش می‌یابد. این قلمرو رشته‌هایی است از قبیل منطق و ریاضیات، معرفت‌شناسی و فلسفه علم، زبان‌شناسی و فلسفهٔ زبان، اخلاقیات و نظریهٔ کنش و زیبایی‌شناسی، نظریهٔ Argumentation و الی آخر. منظور مشترک همهٔ این رشته‌ها ارایه برداشت‌هایی از دانش پیشا نظریه‌ای و حکم شهودی است. اجازه بدهید بگوییم عبارتند از: سیستم‌های قانونی که به وسیلهٔ آنها افراد ذیصلاح، تبیین‌ها و کنش‌های معتبر، مانند برداشت‌های درست، بحث‌های خوب، شرح‌های پابرجا، توضیح‌ها، یا پیشگویی‌ها، جملات باقاعده، کنش‌های گفتاری موفق، کنش‌های ابزاری مؤثر، ارزیابی‌های مکفی و خود تبیینی‌های اصیل را به وجود می‌آورند.(۴)

خلاصه، اکنون گسترهٔ سنتی فلسفه نظری توسط «علوم بازسازنده»

تسخیر شده. به هر روی پرسشی که بلافاصله از این جابه‌جا شدن برمی‌خیزد این است که دقیقاً چگونه این علوم بازسازنده، از یک سو خود را به‌طور معرفت‌شناسانه‌ای از فلسفه و از سوی دیگر از علم «هنجاری» متمایز سازند.(۵)

در رابطه با فلسفه این پرسش را می‌توان با بررسی زمینه‌هایی برای این تصمیم‌گیری که آیا بازسازی خاصی معتبر است یا نه، پاسخ داد. به یقین هابرماس می‌خواهد اظهار کند که بازسازی‌های خاص وی از کنش و عقلانیت دارای منزلتی جهانشمول هستند، اما آشکارا نشان می‌دهد که این ادعا شالوده‌گرایانه نیست. اعتبار بازسازی‌های او به دو شیوه می‌تواند شکل پذیرد. تا چه اندازه می‌توان آنها را به مفهوم کاوشگرانه ارزیابی کرد: نخست این‌که در طیف نظریه‌ها و تفسیرها چقدر «سامان‌مندی» مفهومی ایجاد می‌کنند. دوم، آیا می‌توان این بازسازی‌ها را غیر مستقیم با آزمودن این که این نظریه‌ها و تفسیرها دارای شاهد و مبنای تجربی هستند آزمایش کرد.

> مهم است ببینیم که بازسازی‌های عقلانی، مانند تمام انواع دیگر شناخت، فقط منزلتی فرضیه‌ای دارند. ممکن است آنها به نحو خیلی خوبی از یک نمونهٔ نادرست شهود آغاز کنند، ممکن است مبهم بوده و شهودهای درست را تحریف کنند و ممکن است حتی بارها و بارها موارد خاص را بیش از حد کلیت دهند. آنها نیازمند تأیید و تقویت بیشتر هستند. در هرحال آنچه من به‌عنوان یک ناقد ضد شالوده‌گرایی کلیهٔ داعیه‌های نیرومند موجود و استعلاگرایانه را می‌پذیرم، راه را بر کوشش برای به محاکمه کشاندن بازسازی‌های عقلانی مفروض

توانش‌های اولیه و آزمودن غیرمستقیم آنها با به‌کار گرفتنشان به‌مثابهٔ داده در نظریه‌های تجربی نمی‌بندد.(۶)

همان‌طور که پیش از این مطرح کردم، ماهیت غیر شالوده‌گرایانه فرضیه‌ای بازسازی‌های عقلانی هابرماس، شاید زمانی به آشکارترین وجه بیرون کشیده شود که فرد دربارهٔ آنها به‌مثابهٔ بخش‌های متشکلهٔ هستهٔ برنامه تحقیق علم اجتماعی بیندیشد. بدین ترتیب توفیق یا شکست، مثلاً نظریهٔ رشد وجدان کولبرگ یا نظریهٔ سرمایه‌داری پیشرفته هابرماس، در طول زمان پرتوی از ارزیابی غیر مستقیم بر اعتبار بازسازی‌های کنش و عقلانیت می‌تاباند. اگر وضعیت چنین نظریه‌هایی «انحطاط» برنامه را نشان دهد، پس عیناً هسته نیز رفته‌رفته زیر سؤال می‌رود.(۷) با تفسیری از این دست فهم منظور نظر هابرماس هنگامی که می‌گوید نقش حدس ناب فلسفی، نقش «حافظ موقعیت» Platzhalter موقت برای پروژه‌های بازسازنده‌ای است که به نوبهٔ خود فقط منزلتی فرضیه‌ای دارند، آسان است.(۸)

اگر هابرماس به این شیوه، مجاز به تفکیک علم بازسازنده از فلسفهٔ شالوده‌گرایانه است، هنوز فرد با این مسأله رودرروست: اکنون چه چیزی از لحاظ معرفت‌شناسی، علم بازسازنده را از علم هنجاری تفکیک می‌کند؟ این مسأله برای هابرماس تا اندازه‌ای اهمیت دارد، چون هم او و هم اسلافش در دبستان فرانکفورت، عمده وقت خود را به دفاع از تأمل فلسفی خویش به‌عنوان فعالیتی لازم جهت ایجاد فاصله‌ای تأملی انتقادی، یا آنچه آنان به‌مثابهٔ خطرات علمی می‌بینند که از لحاظ اثبات‌گرایی به درجهٔ اقناع رسیده، صرف کرده‌اند.(۹) اکنون مسأله این است که آیا هابرماس که رفته‌رفته بین تلاش‌های بازسازندهٔ خود با فلسفهٔ شالوده‌گرایانه ایجاد فاصله می‌کند، در آخر کار نیز تمایز بین این تلاش‌ها

و تلاش‌های مربوط به علم هنجاری را کم‌رنگ خواهد ساخت.

آشکارا به نظر می‌رسد که هابرماس می‌خواهد این تمایز را حفظ کرده و هرطور شده علم بازسازنده را از جذب شدن و تحلیل‌رفتن کامل در گسترهٔ علاقهٔ فنی، شناختی که با علم معمولی تعریف می‌شود، باز دارد. چنین جذب شدنی تمامی پروژهٔ وی را به همان اندازه پروژه‌های سایرین که وی آنها را در کارهای اولیه‌اش به باد انتقاد می‌گیرد، اثبات‌گرایانه می‌کند. هابرماس می‌کوشد تمایز خود را با انجام این بحث توجیه کند که بازسازی توانش‌های اساسی در قالب مجموعه‌ای از مقررات آشکار، توصیف ناب‌تری از علم معمولی (هنجاری) به‌دست می‌دهد، به این معنا که به اندازهٔ علم هنجاری ساختار نظریه‌ای را تحمیل نمی‌کند. با این‌همه این شیوهٔ توجیه تمایز، به دل ناقدینی که هیچ مبنای واقعی برای متمایزکردن علم هنجاری از علم بازسازنده نمی‌بینند، چنگی نمی‌زند. چه در غایت هردوی آنها به فرضیه‌های خطاپذیر وابسته‌اند.(۱۰)

اگر فرد دربارهٔ طبیعت هستهٔ برنامهٔ تحقیق علم اجتماع تأمل کند، شاید چیزی مانند آن نوع تمایزی که هابرماس می‌خواست، ایجاد می‌شد. همان‌طور که در آغاز فصل اول دیدیم، مفهوم‌بندی‌هایی که هسته را متشکل می‌سازد باید حداقلی از مدل فرد را فراهم آورد. البته اکنون مدل به‌طور غیرمستقیم به‌عنوان نظریه‌ها و تفسیرهایی آزمون می‌شود که خود می‌گوید بر علیه مدرک تجربی مورد آزمون قرار می‌گیرد. اما چنان که بحث شد، پذیرفتنی است ببینیم که چنین مدل‌هایی توسط چنین مدرکی سخت بی‌آبرو می‌شوند. پیامدهای هنجاری مدل، همچنین باید با استانداردهای متأملانه‌ترین داوری‌های اخلاقی ما برابر باشد. و این داوری‌ها به جای علاقهٔ فنی، علاقهٔ شناختی عملی را برمی‌تابانند. پیامد

امر اخیر برای هابرماس این است که شاید به وی امکان دهد زمینه‌هایی بیابد که از لحاظ معرفت‌شناسانه تفکیک بین خود و علم هنجاری را تداوم بخشد، چون کوشش‌های بازسازنده وی نمی‌تواند صرفاً به‌عنوان خادم علاقه شناختی فنی دیده شود.(۱۱)

حتی اگر فرد بحث‌های هابرماس در این مورد را بپذیرد که دیگر تأمل فلسفی در پروژهٔ وی نقش «راهنما» Platzanweiser را بازی نمی‌کند، بازهم مبنای دیگری برای بدگمانی وجود دارد که این پروژه هنوز حامل گرایش‌های شالوده‌گرایانه است. این‌جا بحث می‌شود که فلسفه نمی‌تواند نقش «برترین داور» Oberstem Richters را ایفا کند. که فلسفه نمی‌تواند ازموضعی غیرتاریخی، داوری‌های مطلقی عرضه کند که چه چیزهایی از جمله شکل‌های دارای امتیاز و چه چیزهایی از جمله شکل‌های فاقد امتیاز، شناخت یا خرد است.(۱۲) مسأله ویژه در مورد کار هابرماس این است که به نظر می‌رسد وی مقوله‌بندی غیر تاریخی نه چندان متفاوتی با کار کانت ارایه می‌کند. خرد ناب، خرد عملی و داوری در کار هابرماس به‌مثابهٔ سه داعیهٔ اعتبار متمایز (حقیقت، مشروعیت و اصالت) رسانده می‌شود. علاوه بر این بحث می‌شود که اگر قرار باشد امکان بالقوه عقلانی ساختارهای آگاهی نوین پیوسته در کنش‌های متقابل اجتماعی تشخیص داده شوند، نحوهٔ برخورد با این داعیه‌های تخصصی شده بایستی در گستره‌های فرهنگی مربوطه (که ممتازند و به معنایی در رابطه با سایر گستره‌ها صاحب امتیاز) نهادینه گردند.

به چه دلیل هابرماس برای این منظومه‌های فرهنگی دنیای نوین، زمینهٔ فلسفی مطلق فراهم می‌سازد؟ خودش می‌گوید به هیچ دلیل. در اینجا فلسفه هیچ چارچوب غیر تاریخی معتبری ارایه نمی‌کند. سه گسترهٔ فرهنگی (علم و تکنولوژی، قانون و وجدان و زیبایی شناسی)، معرف

«سه هنگام خرد» است که در نوگرایی به‌مثابهٔ یک واقعیت تاریخی ظهور کرده‌اند و «بدون کمک فلسفه تبلور یافته‌اند».(۱۳) وظیفهٔ فلسفه در اینجا روشن و شفاف‌کردن تأمل روی این پدیده و پیامدهای آن است. بخشی از این فلسفه روشن ساختن منطق درونی ویژگی‌های گفتگوی هرکدام از این سه گسترهٔ فرهنگی خواهد بود، به عبارت دیگر اعتمادکردن به آنها که «هنگام‌ها» یا ترکیبات متمایز خود را معرفی می‌کنند.

هرچند هابرماس می‌پذیرد که چنین نظریه تمام شکفته‌ای گفتگو را در تحلیل خود از عمل‌گرایی جهانشمول توسعه نداده، اما تصویری موقت یا مشروط از برخی پیامدهایی که آن را دربرمی‌گیرد ارایه می‌دهد. این‌ها در (شکل ۴) نشان داده می‌شوند. در آنجا وی می‌کوشد چارچوب خود از نگرش‌های عملگرایانه رسمی و مفاهیم جهان را که مجتمع‌های باروری از عقلانیت را تشکیل می‌دهند طراحی نماید، یعنی آنهایی که «از نقطه‌نظر **شناخت اکتسابی** به‌طور مکفی مولد هستند که به اصطلاح وبر با منطق‌های درونی خودشان امکان توسعهٔ گستره‌های فرهنگی ارزشی را می‌دهند».(۱۴)

در (شکل ۴) مجتمع‌های عقلانیت موجد شناخت در بین خطوط سیاه پررنگ (۱-۱، ۲-۱، ۲-۲، ۳-۲، ۳-۳، ۱-۳) قرار دارند. البته این می‌رساند که سایر ترکیبات نگرش‌ها و مفاهیم جهان (آنهایی که با « x »ها مشخص شده‌اند)، دارای شکل‌های مشخص و هماهنگ گفتگو که قابلیت ایجاد شناخت را داشته باشند نیستند.

برای مثال: این واقعیت که ترکیب ۱-۲ خالی است «شکاکیت دایر به امکان دادن شکلی عقلانی به روابط دوستانه با طبیعت عینی نشده» را نشان می‌دهد. «مثلاً در شکل فلسفهٔ طبیعت که می‌تواند با علوم نوین طبیعت به رقابت بپردازد.»(۱۵)

چارچوب مذکور، حتی از سوی ناقدین هوادار آن، با شک و تردید روبه‌رو شده. مک‌کارتی بحث می‌کند که برای هابرماس چندان آسان نیست که مجتمع‌های عقلانیت ممتاز خود را از سایر مجتمع‌ها جدا کند. شکاکیت هابرماس دربارهٔ خانه‌های خالی در (شکل۴) عمدتاً مبتنی بر این داعیهٔ اوست که در مجتمع‌های ممتاز «انباشت شناخت» وجود دارد. با این‌همه، همان‌طور که مک کارتی نشان می‌دهد اصلاً روشن نیست که برای چه شناخت به صورت انباشت، مثلاً در بحثی زیبایی‌شناسانه تولید می‌شود. و اگر این روشن نیست، برای هابرماس چندان آسان نیست که چنین تمایز صریحی بین نیروی بالقوه فراگیری دست‌کم یکی از مجتمع‌های ممتاز خود و آنهایی که با علامت « x » مشخص شده‌اند، قایل شود.(۱۶)

بدین‌سان نکته نظر مک کارتی دو مسأله کلیدی برای چارچوب مجتمع‌های با امتیاز و بی‌امتیاز خرد را مطرح می‌کند: (۱) این امکان که دست‌کم یکی از مجتمع‌هایی که با علامت x مشخص شده، مانند مفهوم‌بندی تازه از رابطهٔ انسان با طبیعت می‌تواند به شیوه‌ای بیان گردد که به وسیله‌ای برای فراگیری تبدیل شود و (۲) این بدگمانی که برداشت هابرماس از فراگیری زیبایی‌شناسانه نمی‌تواند به اندازهٔ کافی به بیان درآید. هرچند که این مسایل دربافت خاص داعیه‌های هماهنگ با (شکل ۴) مطرح می‌شوند، اما موضوعاتی را پیش می‌کشند که در قلب آن چیزهایی قرار دارند که من آنها را دو خط از اساسی‌ترین خطوط انتقادیگری می‌دانم که روی هم‌رفته بر علیه برداشت هابرماس از خرد و نوگرایی جهت‌گیری کرده‌اند. نوک حملهٔ این چالش‌هااین است که ساختارهای تفکیک شده آگاهی نوین که هابرماس آنها را به نیروی بالقوه فراگیری مربوط می‌سازد، بسیار کم توان‌بخش‌تر و محدودکننده‌تر از آن

اندیشه و کنش انسان است که هابرماس مجاز می‌شمارد. مخصوصاً این ساختارها چشم ما را به‌عنوان انسان‌های نوین، به روی آنچه که طی «روانه‌های فراگیری‌مان **فرا نگرفته‌ایم**» می‌بندد و نابینا می‌کند.(۱۷)

شکل (۴) مجتمع‌های عقلانی‌کردن

جهان‌ها / گرایش‌های اساسی	۱ عینی	۲ اجتماعی	۳ ذهنی	۱ عینی
۳ توصیفی	هنر ↓			
۱ عینی	عقلانیت شناختی - ابزاری ↑ علم تکنولوژی / تکنولوژی‌های اجتماعی ↓		X	
۲ هنجاری-انطباقی	X	عقلانیت وجدانی - عملی ↑ قانون / وجدان ↓		
۳ توصیفی	X		عقلانیت زیبایی‌شناسانه - عملی ↑ عشق‌ورزی / هنر	

(منبع: TCA، ص. ۲۳۸ و REPLY، ص. ۲۴۹)

چنین انتقادی از یک سو مطرح می‌کند که ساختارهای آگاهی غربی، که ممتاز به داشتن رابطه‌ای شناختی - ابزاری با طبیعت **برونی** هستند، در غایت به علت تخریب محیط زیست مورد نکوهش قرار می‌گیرند.(۱۸) از سوی دیگر بحث می‌شود که چنین ساختارهایی در غایت درگیر انقیاد طبیعت **درونی** می‌گردند: تحلیل رفتن گنجایی‌های زیبایی‌شناسانه -

توصیفی ما. فوکو این نوع گفتگو دربارهٔ نوگرایی و تجربهٔ زیبایی‌شناسانه را، با رغبت زیاد و با تحلیل انقیاد بدن و پیشنهادش برای «زیبایی‌شناسی وجود» تازه، مطرح می‌سازد. بدین ترتیب هردوی این خطوط فکری منبع بحران نوگرایی را نه فقط در روانه‌های یک جانبهٔ نوسازی، بلکه تا حدی در بطن هستهٔ شیوهٔ فراگیری مطالب توسط افراد نوین و ربط دادن آنها به جهان می‌دانند.

هرچند که هابرماس علاقمند پاسخگویی به این چالش‌هاست. می‌داند پاسخ‌هایی که برای این پرسش‌ها دارد روی‌هم‌رفته قانع‌کننده نیستند. به هرحال او متقاعد شده که این چالش‌ها دارای اشکالات نظری داخلی هستند که نیروی خود آنها را تحلیل می‌برد.(۱۹) در واقع وی با بخش زیادی از درون‌مایهٔ این انتقادها موافق است، اما وجود آن را برای نشان دادن این‌که چنین بینش‌هایی می‌توانند از قرارگرفتن در درون دیدگاه نوگرایی حفظ شوند، کاملاً ضروری می‌داند. دیدگاه نوگرایی می‌تواند چنین بیماری‌هایی را به‌عنوان بخشی از «روانهٔ **فرا نگرفتن**» یک جانبهٔ نوسازی، یعنی پدیده‌های همراه با توسعهٔ ناموزون نیروی بالقوه نوگرایی روشن کند.(۲۰)

قبل از بازگشت مستقیم به پاسخ‌های هابرماس به چالش‌های یاد شده، لازم است که یک نکتهٔ کلیدی روشن‌تر شود. هنگامی که هابرماس به راه توسعهٔ **ناموزون** در جامعهٔ غربی اشاره می‌کند، نظر خود را هم که توسعهٔ **موزون** چگونه باید باشد، بیان می‌کند. حال آنچه اینجا مورد نظر است، مدل سرمایه‌داری از زندگی خوب که بنا به فرض از تصور خرد ارتباطی ناشی شده باشد، نیست. به این نحو فقط می‌تواند «**شرایط رسمی** معین زندگی عقلانی» را مشخص کند.(۲۱) از این دیدگاه رسمی‌گرایانه، می‌توان سرفصل‌های «الگوی عقلانی‌کردن برگزیده ـ

نشده» یا موزون را تعیین هویت کرد:

> گستره‌های فرهنگی ارزشی سه‌گانه با سیستم‌های کنش مربوط به شیوه‌ای ارتباط می‌یابند که تولید و انتقال دانش که بنابر داعیه‌های اعتبار تخصصی شده‌اند، محفوظ می‌مانند، امکان بالقوه شناختی توسعه یافته توسط فرهنگ‌های تخصصی شده، به نوبهٔ خود بایستی به کنش ارتباطی زندگی روزمره منتقل شود و برای سیستم‌های کنش اجتماعی ثمربخش گردد و سرانجام گستره‌های فرهنگی ارزشی بایستی به چنان شیوه موزونی نهادینه شوند که نظام‌های زندگی مربوطهٔ آنها به اندازهٔ مکفی خودمختار باشند که از انقیاد قوانین فطری نظام‌های زندگی نامتجانس، اجتناب ورزند.(۲۲)

پس عناصر کلیدی مدل موزون عبارتند از:محافظت نهادی از انتقال شناخت تفکیک شده، به حداقل رساندن درجهٔ انتقال تا آنجا که شناخت تولید شده توسط متخصصین از گنجایی‌های انتقادی شهروندان ایمن بمانند و به‌دست‌آوردن توازن بین سه گستره فرهنگی ارزشی که به سه رخسارهٔ تفکیک یافته خرد مربوط می‌شوند. دو عنصر اخیر بی‌تردید مؤکدترین مسایل را مطرح می‌سازند. همان گونه که بی‌حرمت‌کردن تخصصی‌شده‌ها، می‌تواند هدف شمرده شود که از همان آغاز در کار هابرماس جنبهٔ محوری داشته: «با اخلاق گفتمان همانند رشتهٔ هدایت‌کننده، می‌توان ... اندیشهٔ رسمی جامعه‌ای را توسعه داد که در آن تمام روانه‌های تصمیم‌گیری‌های بالقوه مهم با شکل‌های نهادینه شدهٔ شکل‌گیری - ارادهٔ استدلالی پیوند می‌خورند.»(۲۳) هرچند که چنین اندیشه‌ای، در این سطح از تجرید پرسش‌های بی‌شماری دربارهٔ

شکل‌های نهادی (همان طور که ناقدین اغلب گوشزد کرده‌اند) مطرح می‌کند، با این‌همه اندیشه‌ای نسبتاً قابل درک است.

به هرروی، دومین عنصر مدل موزون، مسایل حیرت‌آوری را مطرح می‌کند. بخشی از آنچه در اینجا مطرح می‌شود، این است که چگونه به ساحت‌های وجدانی ـ عملی زندگی و زیبایی‌شناسانه که طی روانه‌های نوسازی به‌طور فزاینده‌ای به محدودهٔ قیمومیت شناختی ـ ابزاری طاقت فرسا کشانده می‌شوند، نیرو و استقلال نهادینه شدهٔ بیشتری ببخشیم. اما در اینجا مطلب قابل ذکر بیشتر از این‌هاست، چون مسأله فقط دادن استقلال کافی به هریک از گستره‌های فرهنگی ارزشی نیست. همچنین باید برای هرکدام از «هنگام‌های» گونه‌گون خرد که این گستره‌ها آنها را «به خودی خود ناکامل» معرفی می‌کنند، استقلالی وجود داشته باشد. تفکیک بایستی با متعادل‌کردن «نقش متقابل شناختی وجدانی و زیبایی‌شناسانه ـ توصیفی» میزان شود.(۲۴) این نکتهٔ آخری مربوط ساختن مسأله آشتی دادن فرهنگ‌های تخصصی شده با کنش ارتباطی زندگی روزمره را تکمیل می‌کند که هر دو در پی مخاطب قرار دادن مفهوم فقدان کلیت یا وحدتی هستند که نوگرایی را ماندگار می‌کند.

در رابطه با مکاشفهٔ این موضوع است که هابرماس وظیفهٔ دومی (به همراه وظیفهٔ «جا نگهدارنده») برای فلسفه می‌بیند. همان‌طور که دیده‌ایم فلسفه نمی‌تواند قابلیت توجیه شالوده‌گرایانه برای تفکیک گستره‌های فرهنگی ارزشی که با نوگرایی ظهور می‌یابند، داعیهٔ اشغال موضع «برترین داور» فرهنگ را داشته باشد. در بهترین صورت، تأمل فلسفی می‌تواند به دنبال این باشد که چگونه مفهومی از وحدت را می‌تواند در محدودهٔ سطحی از تفکیک حاصله، معرفی کند. بدین‌سان فیلسوف فقط می‌تواند نقش یک «مفسر میانجی» را بازی کند. مفسری که تحقیق می‌کند چگونه بین

فرهنگ‌های تخصصی شده و کنش‌های استدلالی زندگی روزمره ارتباط برقرار کند و چگونه تضمین کند که گستره‌های فرهنگی گونه‌گون «با همدیگر ارتباط برقرار سازند»، بی‌آنکه در عین حال «منطق درونی (آن گستره‌ها) شکل مسلط گفتگوی تخصصی شده چه در درستی هنجاری حقیقی و چه در هماهنگی زیبایی‌شناسانه خدشه‌دار شود.»(۲۵)

روشن است آنچه هابرماس در این مورد در سر دارد، توسعه دادن برداشت مفهومی از وحدت یا سازش است که با امکان بالقوه نوگرایی سازگار، ولی با روند دقیق نوسازی سرمایه‌دارانه ناسازگار باشد. این به وی امکان می‌دهد که تا اندازه‌ای به نوگرایی اعتماد کند. به هرحال، مفهوم دقیق این نظر وحدت خرد، چندان روشن نشده. او مطرح می‌کند که ما «همیشه» میزانی از «دانش شهودی» وحدت را با این مفهوم داریم، زیرا کنش ارتباطی روزمره، همیشه ما را در تعریف و عمل‌کردن در موقعیت‌هایی از قبیل «تبیین‌های شناختی، توقعات وجدانی، تشریح‌ها و ارزیابی‌هایی که در همدیگر تأثیر و نفوذ متقابل دارند» قرار می‌دهد.(۲۶)

متأسفانه هابرماس از این طرح نسبتاً مبهم درک شهودی، خیلی فراتر نمی‌رود. وی هیچ بحث توسعه‌یافته‌ای را مطرح نمی‌کند، گرچه دربارهٔ سایر داعیه‌هایش در مورد دانش شهودی، سخنگویان از لحاظ ارتباطی توانمند، این کار را کرده‌اند. او به سادگی ما را با تصور مفهوم شهودی هر کنشگر رها می‌کند، مفهوم شهودی که خود هابرماس می‌تواند در بین شکل‌های زندگی براساس نقش متقابل متحدکننده‌ای که کم و بیش در هنگام‌های گونه‌گون خرد دارند، متمایز کند. در بخش بعد خواهم کوشید این اندیشهٔ توهّم‌انگیز را در زمینهٔ این بحث که چگونه مسأله انقیاد طبیعت برونی مخاطب قرار می‌گیرد، روشن‌تر سازم.

هابرماس صادقانه می‌پذیرد که داعیه‌هایش دربارهٔ وحدت دارای

کیفیتی ساده بوده و چندان رضایت‌بخش نیستند.اما سرسختانه معتقد است، کسانی که می‌کوشند مفهوم‌بندی بدیلی دربارهٔ وحدت یا سازش بدهند، مفهوم‌بندی که «ورای» فهم نوین جهان برسد یا از آن هم فراتر برود، از مفهوم‌بندی او هم ضعیف‌ترند.

> تمامی اینها به راستی بحث نیستند، مگر تبیینی از شکاکیت در برابر بسیاری از تلاش‌های مغلوب جهت حصول تکه‌ای شیرینی و خوردن آن، هم حفظ بینش‌های کانت و هم بازگشت به منزل Behausung که همین بینش‌ها، ما را از آنجا راه انداخته‌اند.(۲۷)

شکاکیتی که هابرماس آن‌را در بند نقل قول شده شرح می‌دهد، دو نوع از پیشنهادها را به‌مثابهٔ علاج‌هایی شامل می‌شود که اولی برای سلطهٔ بر طبیعت **برونی** و دومی برای سلطهٔ بر طبیعت **درونی** است.

۲. نوگرایی و سلطه بر طبیعت «برونی»

پیشنهادهای نوع اول مطرح می‌کنند که یگانه راه مکفی برای معالجهٔ تخریبی که انسان نوین روی زیست بوم خودش انجام می‌دهد، بازاندیشی تند و تیزی در شیوهٔ مفهوم‌بندی ما از طبیعت غیرانسانی است. این بازاندیشی شامل رد وجه ارتباط مسلط شناختی ـ ابزاری ما با طبیعت خواهد بود. ممکن است این اندیشه خود طبیعت را که در غایت پیامی دارد، یا اندیشهٔ منزلت وجدانی برخی از بخش‌های طبیعت، مانند حیوانات را نیز دربرگیرد. و اکنون، همان‌طور که نشان داده شد، هابرماس می‌پذیرد که برای چنین پیشنهادهایی گفتگوی غیر شالوده‌گرایانه‌ای وجود ندارد. به هرحال هنوز تردید دارد که راه درست رویارویی با مسایلی از قبیل بحران زیست بومی، ایجاد گسستی تند و تیز با

ساختارهای تفکیک‌شده آگاهی نوین است. او می‌گوید مسئولیت اثبات ادعا بر عهدهٔ کسانی است که چنین گسستی را مطرح می‌کنند و مثلاً کسانی که طبیعت را حاوی مقصود غایی می‌بینند، باید روشن کنند که چگونه این اندیشه ما را «سوی ماوراءالطبیعه نمی‌کشاند و بدین‌سان فراتر از سطحی از فراگیری که در عصر نوین بار دیگر به جهان افسون زده» رو می‌کند، نمی‌رساند.(۲۸)

در برابر چنین اتهامی، مک کارتی پیشنهاد می‌کند که دست‌کم می‌توانیم نوعی از فلسفهٔ طبیعت راتوسعه دهیم که ما را به ماوراءالطبیعه بازنگرداند.(۲۹) این به یقین برای هابرماس چالشی مهم است، چون فرد احساس می‌کند که موضع وی به خطر افتاده. ایجاد تمایز بین وجوه شناخت معتبر و نامعتبر همیشه خطر ایجاد تمایزی را با خود دارد که واقعاً معیارهای قدرت و امتیاز را به جریان می‌اندازد. مگر اینکه فردی بخواهد تفاوت بین دو نوع معیار را انکار کند، وگرنه روانهٔ مدام نمایاندن اعتبار برخی از تمایزهای پیشنهاد شده و دفاع از آنها در برابر گفتگوی مخالف باقی خواهد ماند. در پرتو این نکته، داعیهٔ مک کارتی مهم است، ولی مجادله فقط می‌تواند با نگاه دقیق به پیامدهایی که از ساختن و پرداختن کامل چنین فلسفهٔ طبیعت تازه‌ای به وجود می‌آیند، انجام پذیرد.(۳۰)

در این نقطه، شاید راه پرثمرتر برای پی‌گیری این مجادله، پرسیدن این باشد که چگونه موضع هابرماس به فرد اجازه می‌دهد که دست‌کم برخی از علایق عملی را که به نظر می‌رسد به تلاش‌های بازاندیشی در رابطهٔ بین انسان و طبیعت جان می‌بخشند، مخاطب قرار دهد. خلاصه این‌که، آیا می‌توانیم توسعهٔ عمل‌ها و نهادهایی را مشاهده کنیم که بدون دست یازیدن به فلسفهٔ طبیعت تازه‌ای، از نظر زیست بومی موجه باشند و از سوگیری ارتباطی ـ اخلاقی حمایت بیشتری به عمل آورند؟ برای

مثال، آیا اجتماعات، مثلاً به تعهدی در قبال شکل‌های مرکزیت باختهٔ انرژی (مانند انرژی خورشیدی) و تصمیم‌گیری سیاسی - اقتصادی ممکن، فقط براساس چنین فلسفه‌ای وابسته‌اند؟ شاید چنین باشد. شاید نوع تغییرات اجتماعی - روان‌شناسانهٔ لازم برای حمایت از چنین نهادهایی فقط زمانی بتواند حاصل آید که میانجی آن سوگیری بسیار تازه‌ای به طبیعت، با تأکید بیشتر روی کرامت یا حرمت باشد.(۳۱) از سوی دیگر سنت از مارکس گرفته تا نظریهٔ انتقادی فرد را دربارهٔ تأکید بیش از حد روی نقش **فلسفهٔ** طبیعت کمی به شک می‌اندازد. شاید برای تصور این‌که چگونه آگاهی صحیح از نهادهای بسیار تازه به وجود می‌آید، واقعاً ناچار نباشیم جهان‌بینی کاملاً تازه‌ای بیابیم.

در این رابطه می‌توان دربارهٔ رشد بحران‌های زیست بومی که دست‌کم تا حدی مشابه رشد بحران‌های اقتصادی در اندیشهٔ مارکس عملکرد می‌یابند، بیندیشیم. یعنی همانند عاملی عملی برای منعکس‌کردن این‌که چگونه شیوه‌های تازه تجاوز ما به طبیعت، رفته‌رفته شکل زندگی خود ما را باطل‌تر و سترون‌تر کرده و باعث نابودی خودمان به دست خودمان می‌شوند. در دنیایی که تعداد روزافزونی از مردم، حرمان در زندگی روزمره‌شان را با معیار و سازمان شکل‌های مسلط تکنولوژی تجربه می‌کنند، امکان بالقوه علاقمند شدن به کارهای تازه و ترتیبات سازمانی، ممکن است فشار بیشتری وارد آورد، و تعداد اشخاصی که شروع به تجربهٔ شکل‌های بدیل زندگی و تکنولوژی می‌کنند و خود را کمتر حرمان‌زده و بیشتر قدرتمند می‌یابند، افزایش یابد. فرد ممکن است پایه‌های اجتماعی - روانشناسانه‌ای برای حمایت گسترده از تغییرات اجتماعی را که به‌طور روزافزونی ابعاد گسترده‌تری می‌یابند، داشته باشد.(۳۲) حال فقط به‌عنوان معیاری برای این شکل‌های بدیل

می‌توان، توان آنها در قدرتمند و فعال‌کردن گنجایی‌های انتقادی کلیهٔ شهروندان و همچنین توان آنها در وزین‌ترکردن مفهوم توازن یا هماهنگی با سیستم‌های طبیعی را مشخص کرد. در این صحنه‌آرایی، حمایت از ارزش بعدی، لزوماً فلسفهٔ طبیعت تازه جسورانه‌ای را نمی‌طلبد، بلکه مفهوم نسبتاً تازه‌ای از آنچه راکه رضای خاطر و بهبود حال انسان را فراهم می‌آورد، مفهومی که از کنش تأملی برمی‌خیزد و قدردانی تازه‌ای از ساحت زیبایی شناسانه در زندگی روزمره را دربرمی‌گیرد.(۳۳) شاید بهترین راه برای ایجاد دلگرمی، به نکته‌نظرهای حدسی هابرماس دربارهٔ برداشت شهودی ما از آن چیزی که پدیدآورندهٔ وحدت رضایت‌بخش‌تری در گستره‌های دانش شناختی، وجدانی و زیبایی‌شناسانه ـ توصیفی در سطح عمل زندگی روزمره است، تصور چنین بدیلی از زندگی و شیوه‌ای باشد که بتواند حمایت گسترده‌ای را جلب کند. به یقین چندان هم غیرقابل قبول نیست که تصور کنیم مردم با طیب خاطر و خود ـ آگاهی انتقادی این‌گونه زندگی کنند و این کار را بدون داشتن جهان‌بینی تازه جسورانه و گسترده‌ای که عمل خود را از روی شناخت در آن جای می‌دهند، به انجام رسانند. هرچند که هابرماس آشکارا به نوع بدیل شکل زندگی که من مطرح کرده‌ام نمی‌پردازد، به نظر می‌رسد که برخی از اندیشه‌های ضروری خود را، به‌ویژه ظهور اعمال بدیل را تا حدی که در آنها نوعی وزین‌کردن ساحت‌های **وجدانی ـ عملی و زیبایی‌شناسانه ـ توصیفی** زندگی اجتماعی روزمره وجود دارد، می‌نمایاند.

البته این برداشت از شکل زندگی موزون‌تر به طیفی از موضوعات مربوط می‌شود، نه فقط به رابطهٔ درخور با «طبیعت برونی». مدل توازن به‌ویژه برای مشاهدهٔ مجدد برخی از مسایل مهم است که در آخر فصل

قبلی دربارهٔ نهضت‌های اجتماعی جدید فراز می‌آیند. لذا می‌خواهم گریزی زده و برای لحظه‌ای از موضوع مورد تمرکز، یعنی «طبیعت برونی» خارج شوم. در فصل آخر نشان داده می‌شود که تحلیل استعمار چگونه مفهوم هنجاری یک سیاست مردم سالارانهٔ انتقادی را عوض می‌کند:

> معنی هنجاری مردم سالاری، به مفهوم اجتماعی - نظری، در این اندیشه می‌تواند بیان شود که به جای آوردن ضرورت‌های عملکردی گستره‌های کنش از لحاظ سیستمی، یکپارچه شده بایستی محدوده‌های خود را در یکپارچگی جهان زندگی بیابد، یعنی در درخواست‌هایی از گستره‌های کنشی که از نظر اجتماعی [یا، به لحاظ ارتباطی] یکپارچه شده‌اند. (۳۴)

اما باز هم همان‌طور که در فصل آخر نشان داده می‌شود، منتقدین پیشنهاد کرده‌اند که این برداشت از مخالفت انتقادی به‌مثابهٔ «تضاد حاشیه‌ای» بی‌پایان، بیش از حد منفی است. درحالی‌که به گمان من، درست برعکس، دید سیاسی هابرماس کاملاً منفی نیست. حال می‌توانم توضیح بیشتری بدهم.

منبع مثبت‌تر برداشت از سیاست، مفهوم کلی جامعه‌ای است که کاربرد موزون‌تری از امکان بالقوه نوگرایی فرهنگی را فراهم می‌آورد. چنین مفهومی آشکارا یوتوپیایی نیست در جهانی است، اما هابرماس آن را در برخی پندارها و کردارهای نهضت‌های اجتماعی جدید جاافتاده می‌بیند.(۳۵) این امکان وجود دارد که این نهضت‌ها از لحاظ سیاسی در این مفهوم مثبت، تا آنجا که تشخیص می‌دهند مبارزهٔ آنها برای آفریدن فضا جهت هویت‌های گروهی، خودمختاری جمعی لازم دارد، خود را با شیوهٔ غنی‌کنندهٔ متقابل با هویت جمعی گسترده‌تری که مجسم‌کنندهٔ مدل

موزون است، مرتبط سازند. به این معنا که مبارزه برای خودمختاری از راه چنین نهضت‌هایی بایستی به صورت میانجی گسترده‌ای برای آموزش سیاسی درآید که طی آن تجربه‌ها و هدف‌های عینی آنان به طور کاملاً روشن، در رابطه با معیارهای توازن تفسیر شود. این بدان معنی است که آنها باید، نخست در رابطه با وزین‌کردن جهت‌گیری وجدانی ـ عملی تازه تفسیر شوند: چنانکه نشان داده‌ام جهت‌گیری ارتباطی ـ اخلاقی هماهنگ شده با فهم‌های مشخصی از جهانشمولی، برابری و سازگاری و عیناً جستجو برای وجوه هویت تازه برای تفسیرهای انعطاف‌پذیرتر نیاز که با این جهت‌گیری قومی ـ سیاسی (فصل چهارم را ببینید) هماهنگ شده، باید به آن ضرورت مرتبط گردد. سرانجام، این اقدام به تفسیرهای نیاز باید به‌مثابهٔ بخشی از موزون‌سازی مجدد نوگرایی فهمیده شود که روی نگرش‌های زیبایی‌شناسانه ـتوصیفی تازه، در مورد هر دو طبیعت برونی و درونی تأکید می‌ورزد (دربارهٔ طبیعت درونی در بخش بعد بررسی بیشتری به عمل خواهم آورد).

اکنون می‌توان گفت که هابرماس از چشم‌اندازی که طرح شد، بررسی‌های مشروحی از پندارها و کردارهای نهضت‌های اجتماعی جدید انجام نداده، هرچند که نکته‌نظرهای وی دربارهٔ چنین نهضت‌هایی جهت‌های کلی خاصی برای غور وتفکر پدید می‌آورد. مثلاً، وقتی از گروه‌های درگیر با انتقاد از رشد مبتنی بر **علایق زیست بومی و صلح** صحبت می‌کند، توجه را سوی تجربه‌هایی با تکنولوژی‌های بدیل از لحاظ بوم‌شناسانه موجه و شکل‌هایی از زندگی جلب می‌کند که این امکان بالقوه را دارند که ما را وادار به بازنگری روی نگرش‌های خودمان در مورد طبیعت برونی می‌کنند.(۳۶) و برآورد اثر رشدیابندهٔ چنین نهضت‌هایی به‌طور کاملاً قابل قبولی موضوع ظهور هویت‌های جمعی را

فراز می‌آورند که با اخلاقیات ارتباطی سازگار است. بدین ترتیب، هرچند که در حال حاضر نهضت افراطی هواداری از زیست بوم تا حدی کوچک است، فرد ممکن است این نکته را مطرح کند که پندارها و کردارهایی را پی می‌افکند که می‌تواند تحت شرایط تخریب سریع‌تر زیست بوم، حمایت گسترده‌تری فراچنگ آورد و تأثیر سیاسی عظیم‌تری بگذارد.(۳۷) مثلاً در حال حاضر عمده مخالفت طبقهٔ متوسط با نیروی هسته‌ای و دفن زباله‌های مخاطره‌آفرین، تا حدی جنبهٔ دفاعی کورکورانه دارد. هرچند این کار ممکن است برخی از سنت‌های مردم سالارانه و استقلال شهروند را فرونشاند، ولی به زحمت می‌تواند چالشی تند و تیز با رجزخوانی‌های کاملاً آشکار این نهضت: «آن زباله‌های شیمیایی را در حیاط‌خلوت کس دیگری دفن کنید، نه در حیاط‌خلوت من» یا «آن نیروگاه هسته‌ای را در ایالت دیگری بسازید، نه در ایالت من» را شکل دهد و با این‌همه با تخریب پیشروندهٔ اوضاع و شرایط بوم‌شناسانه، این شکل‌های مخالفت ممکن است رفته‌رفته کوته‌بینی و منش متضاد موقعیت‌ها را تشخیص داده و در ساختاربندی مجدد نظرهای خود آماده‌تر شوند. این ممکن است به معنی باز بودن بیشتر در برابر پندارها و کردارهای مایه‌دارتر گروه‌های حاشیه‌ای افراطی‌تر باشد. و مهم‌تر از همه این که، بازبودن ممکن است حامل طرح‌ریزی تفکر تازهٔ این گروه‌های افراطی دربارهٔ مسایل سیاسی با مفهومی جهانشمول‌تر و حتی در مقیاس سیّاره‌ای باشد. درچنین زمینه‌ای است که فرد باید اندیشه‌های هابرماس در مورد رشد شکل‌های جدید هویت جمعی را دریابد (بحث فصل چهارم را ببینید). شناسایی هرچه بیشتر فاجعهٔ زیستبومی محتمل، می‌تواند به توسعهٔ فرصت‌ها برای درهم‌آمیختن سنت‌های مردم سالارانه محلی‌گرا با مفهومی که ما همهٔ اعضای اجتماع یک سیّاره یا به بیان هابرماس یک

«جامعهٔ جهانی دستانی» هستیم، مدد برساند.(۳۸) خیزش نهضت اخیر انجماد هسته‌ای در ایالات متحده تا حدی به این اندیشه هویت جمعی که علایق زندگی روزمرهٔ محلی را با علایق سیّاره‌ای مرتبط می‌کند، عینیت بیشتر می‌بخشد.

چشم‌انداز هابرماس همچنین برای دست کم پاره‌ای از تفکرها دربارهٔ نهادها، چارچوبی کلی می‌آفریند. بسیاری از پیشنهادهای نهادی اخیر مردم سالاران افراطی برای کاستن قدرت واحدهای بزرگ اقتصادی و سیاسی با فکر هابرماس کاملاً سازگارند، مثلاً تکنولوژی‌های انرژی نرم و کنترل محلی‌تر سایر شکل‌های تولید قدرت یا مردم سالاری (در) محل کار که تنها سنگ بنای دولت کارگران تلقی نمی‌شود، بلکه به همان سادگی فضایی برای کنترل بیشتر زندگی‌های روزمرهٔ ما، یا کاربرد گسترده‌تر شبکه‌های رایانه‌ای مرکزیت یافته و تکنولوژی‌های ویدئویی برای افزودن بر اطلاعات و گنجایی کردار شهروند معمولی نیز هست.(۳۹) هرگاه هابرماس برای این نوع مرکزیت‌زدایی عمل سیاسی یک جهت‌گیری کلی فراهم آورد، باز هم نوع دیگری از عمل سیاسی به‌طور شفاف تعریف نشده، باقی می‌ماند. برای موجودیت بخشیدن به اعمال نوع پیشین، نهضت‌های اجتماعی جدید دست‌کم تا حدی نیازمند پشتیبانی نهادهای اقتصادی و سیاسی موجود هستند. اینجاست که استعاره هدایت‌گر «تضاد حاشیه‌ای» بی‌پایان، چندان کمکی نمی‌تواند بکند. در فصل آخر نظر هابرماس مبنی بر این‌که نهضت‌های اجتماعی جدید بایستی از سازمان‌های رسمی بزرگ یا احزاب بیمناک باشند، چه با وجود این مسأله که چنین نهضت‌هایی انجام تغییرات نهادی را درنظر دارند، چگونه می‌توانند حمایت مورد نیاز خود را از سیستم‌های اقتصادی و سیاسی به‌دست آورند، به ابهام می‌کشاند.

باور شفاف هابرماس در این رابطه این است که، رفتار جمعی نهضت‌های اجتماعی جدید به‌طور غیرمستقیم و توسط افکار عمومی توده‌ای تأثیر ونفوذ خود را بر سیستم سیاسی و اقتصادی خواهد گذاشت. این نقطه‌نظر بحث وی دربارهٔ به کار بستن نافرمانی مدنی توده‌ای، فقط تحت شرایطی معین پاسخی نامشروع است. سیاست مورد بحث بایستی سیاستی باشد که پیامدهای غیرقابل برگشتی داشته باشد یا شامل «مقابله‌ای با شکل‌های گونه‌گون زندگی» گردد.(۴۰) هنگامی که چنین شرایطی توجیه‌گر نافرمانی مدنی می‌شود، کنش همیشه باید «منش نمادین» را حفظ کرده و «فقط با نیت توسل به گنجایی درون‌بینی و حس عدالت‌خواهی اکثریت مربوطه به اجرا درآید.»(۴۱)

بحث هابرماس در اینجا کاملاً قابل درک است، اما باید دید که آیا راهبرد اجتماعی جدید کافی است. منظورم این است که، هرچند نافرمانی مدنی ممکن است فعالیت مهمی برای کمک به برگرداندن افکار عمومی بر علیه مثلاً نیروی هسته‌ای باشد، اما به نظر نمی‌رسد که به خودی خود راهبردی کافی برای هدف درازمدت ترغیب خط مشی‌های بدیل خاص باشد. حتی اگر شخصی آینده را تا حدی مرکزیت باخته می‌بیند، منابع انرژی نرم و آن آینده به شیوه‌های خطیری به وسیلهٔ نهادهای سیاسی و اقتصادی مرکزیت یافته، ساختارمند خواهد شد. و اگر یکی از خصلت‌های کلیدی نهضت‌های اجتماعی جدید، پذیرش چهره‌های متعدد سیستم‌های لیبرال مردم سالارانه باشد، پس برای پیش بردن انواع خاصی از خط‌مشی‌ها باید با این سیستم‌ها کنش متقابل ایجاد کنند. علاقمندی هابرماس به خطرات استعمار که فطری «میانجی قانونی- اداری» است، باید پیوسته به حساب آورده شود، اما این نتیجه‌گیری که نهضت‌های اجتماعی جدید در دستیابی به تغییراتی که

می‌جویند، چندان موفق نخواهند بود، کمی زیاده‌روی است.

بدین‌ترتیب شکاف کاملاً مشخصی در دیدگاه مثبت هابرماس از مدل نوگرایی موزون و سطح اعمال محلی یا داخلی و نهادسازی است. با درنظر گرفتن منش «خود-تحدیدی» نهضت‌های اجتماعی جدید در کنش‌های متقابل‌شان با نهادهای مرکزیت یافته، سیستم‌های اقتصادی و سیاسی بیشتر باید چیزی در رسیدن به برنامهٔ کامل سیاسی مثبت، تلقی شوند.

با انجام این انتقاد، مهم است دوباره تأکید کنیم که بخش‌هایی از دیدگاه مثبت وجود دارند. هابرماس ما را با دیدگاه آینده‌ای که در آن صرفاً بحران‌های پراکنده و اعتراض ضدفرهنگی برعلیه قفس آهنین در حال گسترش است، تنها رها نمی‌کند.(۴۲) اما وبر ما را با چنین دیدگاهی تنها رها می‌کند. به علاوه، تصور هویت جمعی نهفته در مدل نوگرایی موزون، پیشرفتی مهم در مقابل نظرهای فوکو دربارهٔ مقاومت در برابر انقیاد زندگی نوین است. مدل هابرماس عناصر مشترکی را در نهضت‌های اجتماعی جدید تعیین هویت می‌کند که دست‌کم وعدهٔ زمینه‌هایی برای گفتگو و کنش جمعی در بین آنها را می‌دهد. گفتگو و کنش جمعی که از نظر صرفاً منفی دلبستهٔ مرام خاص و مقاومت محلی، گذشته و به سوی هنجارسازی می‌رود. (در بخش بعد، از لحاظ اندک متفاوتی، به این بحث بازخواهم گشت).

در جمع‌بندی، می‌توان گفت که هابرماس در رخسارهٔ هگلی - مارکسی نظریهٔ انتقادی خود، وعدهٔ هدایت عملی خود را حفظ می‌کند. مخاطب‌های آغازین آن عبارتند از نهضت‌های اجتماعی جدید، چون آنها نهضت‌هایی هستند که با مسایل مهم جهانشمول در تمدن صنعتی مبارزه می‌کنند. بدین‌سان تفسیر انتقادی از نوسازی، دست‌کم در آغاز در جهت

کمک به جهت‌دهی به خود ـ فهمی این گروه‌ها به شیوه‌های زیر است: (۱) با روشن ساختن (از راه تحلیل استعمار داخلی) دست‌کم بخشی از آنچه در درون‌مایهٔ مبارزه‌های این گروه‌ها قرار دارد، (۲) با گشودن راهی برای فهم نوگرایی که امکان می‌دهد چنین گروه‌هایی به‌طور افراطی انتقادی باشند بی‌آن‌که به کل رد شوند، (۳) با فراهم آوردن مدل موزون در زندگی روزمره به‌مثابهٔ راهنمای کوچک رسمی برای پندارها و کردارهایی که می‌تواند ساختارهای چیزواره شده و فرهنگ‌های تخصصی پراکندهٔ جامعه معاصر را فرسوده، تحلیل ببرند.

اگر هابرماس قصد دارد تحلیلش اثر روشن‌گرانه‌ای بر خودفهمی نهضت‌های اجتماعی جدید داشته باشد، این مسأله مهم مطرح می‌شود که تفسیرهای وی از دیدگاه کسانی که همگامی مستقیم‌تری با مبارزه‌ها و علایق چنین نهضت‌هایی دارند، چگونه دیده می‌شود. می‌توان به‌طور مفیدی این موضوع را در رابطه با نهضت زنان مورد مکاشفه قرار داد، زیرا برخی از فمینیست‌ها در هر دو جنبه، هم‌هنجاری و هم تجربی، نکته‌های کوری را در نظریهٔ او می‌بینند و مورد انتقاد قرار می‌دهند. انتقاد مذکور با بیانی مفصل مطرح می‌کند که این نظریه در حساس‌کردن ما نسبت به «معنای درونمان جنس» در نقش‌ها و نهادهای کلیدی سرمایه‌داری معاصر شکست می‌خورد.(۴۳) گفته شده تفسیر هابرماس از بیماری‌های جامعه در رابطه با پدیده‌های استعمارگرایش به قطع رابطه با عمدهٔ علایق عمیق زنان دارد. مثلاً تمایز تشخیص کلیدی بین سیستم و جهان زندگی تأثیر فروکاستن این واقعیت را دارند که خانواده که هابرماس آن را عمدتاً به‌عنوان میانجی ارتباط مفهوم‌بندی می‌کند، در سرمایه‌داری همیشه توسط رسانهٔ پول و قدرت سرکوب شده. برعکس مفهوم‌بندی وی از جامعهٔ سیاسی و اقتصاد که عمدتاً در رابطه با رسانهٔ نظام‌مند پول و قدرت

بررسی، می‌شود از میزان نقشی که این خرده‌سیستم‌ها هنوز براساس آن توسط جهان زندگی ساختارمند می‌شوند، مخصوصاً توسط هنجارهای سنتی که این خرده‌سیستم‌ها را به شیوه‌هایی که سلطهٔ مذکر را باز تولید می‌کنند و به بازتولید می‌کشند، فرومی‌کاهد.

فکر می‌کنم می‌توان به برخی از این انتقادها دست‌کم با یادآوری این نکته تا حدی پاسخ داد که هابرماس مسأله سلطه را نه تنها به چیزوارگی (در مفهوم استعمار) مفهوم‌بندی نمی‌کند، بلکه مبانی اخلاقی ـ ارتباطی تحلیل وی از نوگرایی و نوسازی، منابعی را شامل می‌شوند که به یقین می‌توانند رابطه‌های قدرتی در خانواده را به تحلیل بکشند.(۴۴) نظریهٔ کنش ارتباطی، شاید در این رابطه اندکی گمراه‌کننده باشد چون می‌توان گفت در آن مسیر ویژهٔ جستجوی هابرماس از کاربرد مفهوم قدرت منحصراً با اشاره به تصمیمات اداری در جامعهٔ سیاسی راهنمون می‌شود. به عبارت دیگر قدرت میانجی است که تصمیمات در درون آن عملکرد می‌یابند. اما هدف‌های مشخص این کتاب نباید از متن سایر کارهای وی بیرون کشیده شود، یعنی از کارهایی که قدرت در آنها به صورت گسترده‌تری دیده شده (بحث به عمل آمده در بخش ۴، فصل چهارم را ببینید).

به هرروی از یک نظر انتقاد از هابرماس به خاطر روشن نکردن مکفی مبارزه‌ها و علایق نهضت زنان در کل قابل طرح است. اما واقعاً از برنامهٔ تحقیقی وی که تمرکز تاریخی عملی آغازین آن روی بحران‌های نوگرایی (یا ابهام جدید) است نه شرایط زنان، نباید انتظار داشت که این پدیده‌ها را به‌طور مکفی روشن کند. البته ذکر این نکته به این معنی نیست که بحران‌های نوگرایی و شرایط زنان دو نقطهٔ تمرکز کاملاً جداگانه دارند، در واقع هابرماس و بسیاری از فمینیست‌ها نیز معتقدند که این‌طور نیست.

اگر فرد این نوع روی هم افتادگی را می‌بیند، در آن صورت مسأله واقعی میزان روشنگری متقابلی است که توقع آن به‌طور مشروع از این دو دیدگاه می‌رود. ازدیدگاه تحقیق هابرماس، منصفانه به نظر می‌رسد که دست‌کم دو توقع داشته باشیم. نخستین مورد باید این باشد که مفهوم‌بندی‌های برنامه به خودشان امکان بدهند که بدون منحرف شدن، توسط تحلیل‌هایی که با تمرکزهای عملی و تاریخی دیگر پیوند محکم‌تری دارند، تکمیل شوند. چنانکه در پاراگراف قبلی و بخش ۳ فصل چهارم نشان داده‌ام، فکر می‌کنم که در اینجا هابرماس در رابطه با علایق فمینیستی به خوبی از عهده برآمده. دوم اینکه برخی از تحلیل‌های هابرماس بایستی در تکمیل یا غنی‌کردن بینش‌های به‌وجود آمده توسط نظریه‌پردازان فمینیستی توانمند باشند. در این مورد هم فکر می‌کنم هابرماس انصافاً موفق بوده، مثلاً در رابطه با مسأله نهضت‌های اجتماعی جدید به محض این که در مبارزه‌های شخصی‌تر خودشان درگیر می‌شوند، هابرماس در مدل موزون و هویت جمعی کم‌جان، تفسیر مفیدی از آگاهی که شاید در تمامی آن نوع نهضت‌ها مشترک باشد، به‌دست می‌دهد (مثال دیگری را در خاتمهٔ بخش بعد خواهم آورد).

۳. نوگرایی و سلطهٔ بر طبیعت «درونی»

اکنون می‌خواهم با پرداختن بیشتر از آنچه تا حالا انجام داده‌ام، روی تفکر فوکو متمرکز شوم. این کار از آنرو لازم است که من با کسانی که کار وی را **برانگیزنده‌ترین** چالش در برابر نظریهٔ انتقادی می‌بینند، موافقم.(۴۵) در آنچه می‌آید می‌خواهم مطرح کنم، نخست از نظر من چه چیزی مفیدترین شیوهٔ مفهوم‌بندی روابط کلی بین نظریهٔ انتقادی هابرماس و فوکو است، (۱) پس از آن به مسأله مشخص‌تر انقیاد «طبیعت

درونی» بازخواهم گشت و نظری به چگونگی رویارویی فوکو با این مسأله خواهم افکند. (۲) سپس این طرز برخورد او، در چارچوب هابرماسی چگونه درک می‌شود و (۳) بحث خواهم کرد که هرچند کوشش فوکو در رابطه با رویارویی با مسأله طبیعت درونی توسط زیبایی‌شناسانه‌کردن فردیت برانگیزنده است، اما در غایت فرد را با شیوه‌ای ناکافی در رویارویی با رخساره‌های هنجاری یا قضایی فردیت وامی‌نهد. از سوی دیگر طرز برخورد هابرماس دست‌کم میزانی از دسترسی به ساحت زیبایی‌شناسانه ـ توصیفی را ممکن می‌سازد و طرز برخورد وی این کار را در چارچوب قابل فهم‌تری از فردیت انجام می‌دهد. به آزمون کشیدن این مسأله اهمیت خاص دارد، چون پیامدهای آن از فوکو فراتر رفته، روی سایرناقدین جامعه نوین هم‌که می‌کوشند توسط ساحت زیبایی شناسانه ـ توصیفی جاپایی هنجاری بیابند، هاله‌ای از تردید می‌افکند.

(۱) چه چیزی کار فوکو را به چنین چالشی با نظریهٔ انتقادی می‌کشاند؟ در اصل واقعیت این است که تبارشناسانی چون نیچه، قدرت را عامل اجرایی در ساختارهای اندیشه و رفتار درمی‌یابند که در گذشته به نظر می‌رسید از روابط قدرتی تهی و عاری بودند. درنتیجه فوکو شیوهٔ نافذی به ما می‌دهد تا ساختارهای فرهنگ را زیر سؤال ببریم. هدف‌های خاص وی ساختارهای شناختی و نهادی زندگی نوین هستند. او می‌خواهد به ما نشان دهد ساختارهایی که گمان می‌کنیم صددرصد **توانمندکننده‌اند** در عین حال **اجبارآفرین** هم هستند. این نیت جهت‌دهی، در کلیهٔ کارهای فوکو آشکارا به صورت زیر بیان می‌شود: «به نظرم می‌رسد مسأله انتقادی حاد امروز [این است که:] در آنچه به‌عنوان جهانشمول، ضروری و اجبار آفرین به ما معرفی می‌شود، چه جایگاهی توسط هرچیزی که منفرد، احتمالی و محصول الزام‌های مستبدانه است

اشغال می‌شود؟»(۴۶)

این مسأله و روش تحقیق فوکو حکم توجه به نظریهٔ انتقادی را صادر می‌کند، زیرا همواره گفته شده که نظریهٔ انتقادی خود را از عوضی گرفتن شکل‌های جدید افسون‌زدگی و انقیاد به جای روشنگری برحذر می‌دارد. اما این احتیاط‌کاری و همچنین محدودیت‌های آن در تذکر هابرماس شرح داده شده که نظریهٔ انتقادی باید بکوشد «طرحی از پیشرفت را فرموله کند که به اندازهٔ کافی هوشمندانه و عدول‌کننده باشد تا نگذارد صرفاً نمود (Schein) رهایی، نابینایش کند. البته با یک چیز باید مخالفت کند: این تز که رها شدن خودش افسون می‌کند».(۴۷) ساده‌تر بگوییم نظریهٔ انتقادی نه از اندیشهٔ ساختارهای فرهنگی توانمندترکننده دست بکشد و نه از مسایلی که فطری مسأله تربیت هستند، چون مفهوم توانمندکردن زمانی معنی می‌دهد که بگوییم آن ساختارها بیشتر **برای چه کسی** توانمندکننده هستند.

هرچند که سوگیری‌های فلسفی ذکر شده (نظریهٔ فوکو و نظریهٔ انتقادی هابرماس) متفاوتند نظریهٔ انتقادی نمی‌تواند خود را با بینش‌های نظریهٔ فوکو هماهنگ سازد. همان‌طور که مطرح کرده‌ام روش تبارشناسانهٔ فوکو می‌تواند تعداد کثیری از پدیده‌هایی را که با ساختارهای سرمایه‌داری معاصر هماهنگ هستند، زیر سؤال ببرد.(۴۸) اینجا همچنین سبک سخنورانهٔ وی از شرح چنین پدیده‌هایی با استعاره‌هایی که با قدرت و اجبار همراه کردیم این تصور را پدید می‌آورد که در واقع آنچه در بدو امر امن و آشناست را، تضعیف‌کننده تصور کنیم. علاوه بر این، چنین انتقادی می‌تواند مستقیماً علیه اندیشه‌های کلیدی خود نظریه‌پردازان انتقادی هدف‌گیری کند، چنانکه فوکو خود به هنگامی که جنبهٔ منفی مدل خودشناسی دیده شده را از لحاظ روانکاوی روشن

می‌ساخت، این گونه عمل کرد. در اینجا بعضی از نکته‌نظرهای اولیهٔ هابرماس دربارهٔ «شفاف» ساختن خود، پژواکی مسأله‌دارتر و بدشگون دارد.(۴۹) و چنین مسأله‌هایی به طور مشروع حتی می‌توانند به سطح پرسش دربارهٔ خصلت‌های اجبارآفرین بالقوه خود وضعیت آرمانی گفتار رانده شوند.(۵۰)

به هرحال با مطرح‌کردن این مسأله‌ها نکته‌ای فرا می‌رسد که در آنجا باید به مسأله سنجیدن درجه‌های اجبارآفرینی دربرابر درجه‌های توانمندسازی پاسخ داده شود. اما با این مسأله فقط زمانی می‌توان رودررو شد که برخی از مفاهیم بدیل فردیت و هنجاریت را که فوکو پیشنهاد می‌کند به‌کار بندیم که در پرتو آنها می‌توان در این نوع روانهٔ سنجش درگیر شد.(۵۱) هابرماس می‌تواند ادعا کند که دست‌کم او نظریه‌هایش را در این رابطه روشن می‌کند. تبیین هستهٔ برنامهٔ تحقیق او این مسایل را برابر بحث و انتقاد باز می‌گذارد. در صورتی که در مورد فوکو چنین نیست.

(۲) هرچند فوکو گاهی‌وقت‌ها به «انواع جدید فردیت» اشاره می‌کند، اما تمایل چندانی برای بررسی خاص این موضوع از خود نشان نمی‌دهد.(۵۲) و با این‌همه از برخی از آخرین مقاله‌ها و مصاحبه‌هایش چارچوب موضوعی که تمامی کار تبارشناسانهٔ وی را، هرچند به‌طور ضمنی بیان می‌کند آشکار می‌شود. آنچه فوکو را در مورد فرد منطقی، خود ـ ارباب و خود ـ شناس موجود در سنت انسان‌دوستانهٔ فلسفهٔ غربی ناراحت می‌کند، این است که همهٔ این‌ها به آسانی وی را به صورت شریک جرمی برای شبکه‌های نوین قدرت که «بدن‌ها و لذت‌های» ما را به انقیاد کشیده و برای آنها نسخه‌های تحکم‌آمیزی می‌پیچد، درمی‌آورد. قدرت به انضباط درآورندهٔ گفتارهای تحکم‌آمیز مثلاً دربارهٔ سلامت فردی یا جنسی، اگر فرد به درون رخساره‌های خود ـ انضباط‌آفرین یا

خود ـ سیاستگذار کشیده شود، می‌تواند به‌طور مایه‌داری افزایش یابد.(۵۳)

از نقطه‌نظر فوکویی فرد خود ـ شناس مسئول هابرماسی نیز در معرض این خطر قرار دارد. نه تنها تکوین پیش‌روندهٔ آن یکی از موارد ایجاد فاصله بین خود با «طبیعت‌درونی»(۵۴) است، بلکه به سادگی به درون شبکه‌های «به هنجارسازی» «زیست ـ قدرتی» کشیده می‌شود.(۵۵) در هر دوی این شیوه‌ها فرد هابرماسی را به ظاهر به دیگربودگی درونمان و پیشاعقلانی خودناپذیرا می‌نمایاند.(۵۶)

چه مدلی از فرد می‌تواند از چنین تقدیری اجتناب ورزد؟ در پاسخ این پرسش فوکو مدلی عرضه می‌دارد که در آن فرد خود ـ شناس در برابر بدن‌ها و لذت‌ها بازتر است. این فردی است که بدن و نیازهای آن را هدف (برونی) **شناخت** یا **تنظیم قضایی** قرار نمی‌دهد، بلکه درجهت هدف خود ـ شکل‌دهی زیبایی‌شناسانه جهت‌گیری کرده. فوکو برخی از عناصر چنین مفهومی از فرد را در میان رواقیون اولیه می‌یابد که شروع به ایجاد فاصله بین خود و تخنه **Techne** زندگی یونان باستان با تمرکز روی شهر به‌عنوان نوع دیگری از تخنه‌کردند. تخنه‌ای که روی «زیست‌ها **bios** به‌عنوان ماده‌ای برای یک اثر هنری زیبایی‌شناسانه»، به‌طور خلاصه روی «زیبایی‌شناسی وجود» متمرکز می‌شود.» فوکو علاوه بر این تمرکز زیبایی‌شناسانه روی زیست‌ها، مجذوب عقیدهٔ منسوب به رواقیون دربارهٔ «ساختار قوی وجود به خودی خود بی‌هیچگونه رابطهٔ سیستم تحکمی قضایی، با ساختاری انضباطی می‌شود».(۵۷)

به نظر فوکو موضوع زیبایی‌شناسی زندگی روزمره در اندیشهٔ

«اعلاپسندی»[1] سدهٔ نوزدهم همتای نوینی می‌یابد. در واقع او در این اندیشهٔ بودلر[2] بهترین نقطه عزیمت را برای تفکر در این مورد که در «نگرش نوگرایی» چه چیزی ممتاز است، می‌یابد. اعلا فردی است که «بدن‌ها، رفتار، احساس‌ها و شورهایش، حتی همان وجودش را یک کار هنری می‌کند.» و باز هم این ساختن و پرداختن خود فقط و فقط از توجه به بدن‌ها، لذت‌ها و شکل زیبایی شناسانه حاصل می‌شود، نه از توجه به قلمروهای اجتماعی یا سیاسی.(۵۸)

بدین ترتیب فوکو با اشاره به شیوهٔ متفاوتی از تفکر دربارهٔ فردیت برای ما تفکری مهیا می‌سازد که از قایل شدن جایگاهی مرکزی برای بدن، ناگهانی‌بودن و توصیفی بودن تشکیل می‌شود. اکنون پرسش‌ها عبارتند از: آیا کار هابرماس گونه‌ای از دسترسی به چنین اندیشه‌ای از فردیت را فراهم می‌آورد و اگر چنین است، این دسترسی تا چه اندازه مکفی است؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش‌ها لازم است به بررسی دقیق‌تر ساحت زیبایی‌شناسانهٔ کار هابرماس برگردیم. این تحلیل، برآورد، هم بینش‌ها و هم محدودیت‌های فوکو را مقدور می‌سازد.

(۳) نحوهٔ برخورد هابرماس با ساحت زیبایی‌شناسانه چندان توسعه نیافته. با این همه برخی از کرانه‌های کلی آشکار هستند. چندین پرسش کلیدی به راهنمایی من مدد خواهند رساند. ساحت زیبایی‌شناسانه چگونه به داعیهٔ اعتبار هابرماس که حقیقت یا اصالت می‌نامد، مربوط می‌شود؟ چه نوع از عقلانیت یا روانهٔ فراگیری در درون ساحت زیبایی‌شناسانه ابراز شده؟ و سرانجام، از چه نظر این روانهٔ فراگیری روانه‌ای است که مخصوصاً برای آنچه در زندگی نوین پایمال، انکار یا

1. Dandyism. 2. Baudelaire.

«فراگرفته نشده»، باز است؟

به نظر می‌رسد که داعیهٔ اعتبار اصالت خود ـ تبیینی معنایی دوگانه دارد. از یک‌سو معنی مستقیم صمیمی بودن گوینده یا روراست بودن او با شنونده را می‌رساند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد این داعیه‌ای نیست که مستقیماً توسط گفتگو آزمون شده باشد. بلکه توسط کنش جاری که نشان می‌دهد که آیا مقاصد یا انگیزه‌های اظهار شدهٔ گوینده به راستی بیان شده یا نه، به نمایش درمی‌آید.

از سوی دیگر خود ـ تبیینی اصیل عبارت از آن است که گوینده‌ای نیازهای واقعی و راستین خود را بیان کند. همان‌طور که در فصل چهارم دیدیم هیچ ابزار فلسفی وجود ندارد که آشکارا نیازهای «راستین» را از نیازهای «دروغین» در هر شخص معینی ازیکدیگر جدا کند. چون با صمیمیت، فرد فقط می‌تواند رفتار جاری را در جستجوی سررشته‌هایی که آیا فرد تفسیرهای صادقانه از نیازهای خود را دارد یا نه، بیازماید. سررشته‌ها از مدرک تشکیل می‌یابند که مثلاً تفسیرهای نیاز شخص، خود ـ تضعیف‌کننده یا خود ـ فریبنده هستند یا نیستند. به هر حال کاربرد چنین معیارهای مایه‌داری البته به طور رسواکننده‌ای مشکل است و شامل فرض تحکم‌آمیز بودن مشاهده‌گر می‌باشد. با این همه معیار رویه‌ای خاص وجود دارد که هرچند به سختی می‌توان گفت مبهم نیست. اما پایه‌ای برای ارزیابی داعیهٔ اعتبار در اختیار می‌گذارد. همان‌طور که هابرماس می‌گوید «کسی را عاقل می‌نامیم ... که بتواند در قبال ... استانداردهای [فرهنگی] ارزشی آرزوها و احساس‌ها، نگرشی تأملی که توسط آن آرزوها و احساس‌ها [Bedürfnisnatur] تفسیر می‌شوند، اتخاذ کند».(۵۹) (این معیار درگیر آن نوع مسأله‌ای است که نظریه‌پرداز سیاسی به هنگام بررسی مسایل در ارتباط متقابل قدرت و منافع واقعی، با آن

رودررو می‌شود. چنان که در فصل چهارم گفته شد).

اکنون باید دید چگونه این اندیشه خود ـ تبیینی راستین یا معتبر با ساحت زیبایی‌شناسانه و نوعی از فراگیری هماهنگ با آن، مرتبط می‌شود؟ اندیشهٔ روانهٔ فراگیری از این دست برای داعیه‌های هابرماس دربارهٔ اهمیت جهانشمول ساختارهای آگاهی نوین،جنبه حیاتی دارد. اما چنان‌که در همین فصل دیدیم، ناقدین پرسیده‌اند که آیا می‌توان به اندیشهٔ فراگیری زیبایی‌شناسانه ـ توصیفی معنایی داد.

چنین برمی‌آید که این داعیه دربارهٔ فراگیری دارای دو جنبه است. قبل از همه، هابرماس روی خصلتی ممتاز تأکید می‌کند که فقط آگاهی زیبایی‌شناسانهٔ نوین با علم تجربی و نوگرایی پسا قراردادی شریک می‌شود. همهٔ آنان یک

> طرز تلقی فرضی را نسبت به پدیده‌ها و تجربه‌ها که از پیچیدگی بافت‌های جهان زندگی آنها جدا شده و تحت شرایط تجربی متنوع تحلیل شده‌اند، نشان می‌دهند. این عیناً در مورد اوضاع و شرایط طبیعی عینی شده، در مورد هنجارها و وجوه انجام کنش و در مورد تجربه‌های خود ـ شناسانهٔ یک فرد «بی‌قید و بند» که از الزام‌های عملی زندگی آزاد شده هم درست است.(۶۰)

رخسارهٔ دوم شامل معنای دقیقی است که در آن انباشتی از دانش در گسترهٔ زیبایی‌شناسانه قرار دارد. یک راه برای تصور چنین روانهٔ فراگیری عبارت است از تفکر در مورد انباشت مترقیانهٔ درونمایه‌های معرفتی در آثار هنری، راهی که گفته می‌شود طی آن این قبیل درونمایه‌ها، در نظریه‌ها انباشته می‌شوند. به هر روی هابرماس مطلب متفاوتی را پیش می‌کشد:

> آنچه انباشته می‌شود درونمایه‌های معرفتی نیستند، بلکه

تأثیرهای منطق درونی تفکیک‌های انواع به‌خصوص تجربه هستند: دقیقاً آن نوع تجربه‌های زیبایی شناسانه‌ای که از میان آنها فقط تجربهٔ فرد بی‌قید و بند، مرکزیت باخته، قابل‌توجه است.(۶۱)

در اینجا برای درک معنای مورد نظر هابرماس، باید تفسیر وی از درونمایهٔ روانه‌ای که به وسیلهٔ آن ساحت زیبایی‌شناسانه در دنیای نوین به صورت گسترهٔ فرهنگی خودمختاری در آمده درک گردد. پیش از این در سدهٔ هیجدهم زیبایی‌شناسان آرمانگرا شروع به متمایز ساختن «زیبا و والا (از یک سو) و مطلوب از سوی دیگر» کردند. در طول سدهٔ نوزدهم از این روح رمانتیک، آگاهی افراطی «نوگرایی زیبایی‌شناسانه» ظهور یافت. و هابرماس همانند فوکو، اثر بودلر را به‌عنوان نخستین مظهر شفاف این آگاهی می‌بیند. بودلر نخستین کسی بود که جنبه‌های زیبایی‌شناسانهٔ تجربه را از داعیه‌های سنت، وجدان و جامعه به‌طور کامل، آشکار و افراطی متمایز کرد. پس تجربهٔ زیبایی‌شناسانه مشخصاً نوین، به هنگامی که «مقوله‌های توقعات الگومند تجربهٔ سازمان‌یافتهٔ روزانه فرو می‌ریزند ... جریان عادی روزمره کنش و قراردادهای معمولی زندگی خراب می‌شوند و هنجاریت قابل پیش‌بینی و قابل اتکا اصول مسلم به حالت تعلیق درمی‌آیند» ظاهر می‌شود. درونمایهٔ چنین تجربه‌ای «فردیتی است بی‌قید و بند»، تمایلی است به تخطی از هنجارهای سر به راه، خیال‌پرداز و مبتکر بودن.(۶۲)

با این‌همه باید بدانیم، این متمایزکردن تجربهٔ زیبایی‌شناسانه، این زیر سؤال بردن افراطی هر چیز، حتی سایر اصطلاحات پیش پا افتاده و مرسوم نوگرایی، چه شناختی و چه قضایی، خود را در کل به ساختارهای آگاهی نوین وابسته کرده‌اند. آنچه عادت‌های «زیبایی‌شناسانهٔ نوگرایی» را

به «نوگرایی فرهنگی» به‌مثابهٔ یک کل می‌بندد، این است که تجربه‌های متأملانه فردیت / فرد «بی‌قید و بند» از آن «برداشت فرضی» یا تجربی کلی نسبت به پدیده‌ها و تجربه‌هایی که آگاهی مرکزیت باخته در وهلهٔ اول ممکن می‌سازد، سهم می‌برد.(۶۳) بدین‌سان آگاهی زیبایی‌شناسانهٔ افراطی شده، درست مانند تفکر علمی و آگاهی اخلاقی پسا قراردادی است. چیزی که از **لحاظ اجتماعی** فقط برای فرد نوین قابل دسترسی است.(۶۴) هروقت که‌منتقدین نوگرایی به معنای زیبایی‌شناسانه اشاره می‌کنند، بایستی این نکته، سفت و سخت به خاطر سپرده شده باشد.(۶۵) خلاصه، این بدان معنی است که معنای زیبایی‌شناسانه نمی‌تواند به‌مثابهٔ مبانی دیدگاه انتقادی به‌کار برده شود که ادعا می‌کند مسایل نوگرایی را چنانکه هست، از **برون** می‌بیند.

در بازگشت به مسأله اصلی فراگیری، واقعاً در تجربهٔ زیبایی‌شناسانهٔ نوین چه چیزی وجود دارد که انباشت نوعی از بینش را ممکن می‌سازد؟ به ظاهر، کلید راحتی و انعطاف‌پذیری بیشتر در دستیابی به آرزوها و احساس‌هایمان است. متمایزکردن افراطی معنای زیبایی‌شناسانه از الزام‌های جامعه و سنت، این امکان بالقوه برای ایجاد آگاهی در این مورد را دارد که ما چگونه آرزوها و احساس‌هایمان را به شیوه‌هایی تفسیر می‌کنیم که آیینه‌وار بدون کاوشگری استانداردهای ارزشی غالب در فرهنگ اطراف ما را برمی‌تاباند. پس معنای زیبایی‌شناسانهٔ نوین،این امکان بالقوه را دارد که ما را در رابطه با این‌که دقیقاً چه کسی یا چه چیزی تفسیر Bedürfnisnature [آرزوها و احساس‌های] ما را ساختاربندی می‌کند، کاوشگرتر می‌سازد.

این رخسارهٔ بینش، در عین حالی‌که برای هابرماس مهم است، برای شخصی مانند فوکو به زحمت مکفی می‌نماید. چون شخص در اینجا،

فرد را با رشته‌ای از خود ـ بازپرسی مشغول می‌یابد و درست چنین رویه‌ای است که فوکو همواره بدان آگاه است. به هر حال، این رخسارهٔ دمدمی مزاجانه از بینش، فقط یک روی آن چیزی است که در تجربهٔ زیبایی‌شناسانهٔ نوین به صورت قابل دسترسی درمی‌آید. روی دیگر همنوایی کمتری با مدل بازپرسی، و همنوایی بیشتری با مکاشفهٔ چیزهای غیر منتظری دارد که از محدوده‌های هر چارچوب بازپرسی‌کننده، خردمند، روشمند و خود ـ انضباط‌آفرین فراتر می‌رود. این نوع از بینش است که دست‌کم نیروی بالقوه ایجاد حساسیت بیشتر برای تحت تابعیت درآوردن طبیعت درونی را دارد: رخساره‌های مجسم و پیشا عقلانی، نوع بشر. چیزی که آگاهی زیبایی‌شناسانهٔ نوین را از بودلر، به جریان پیشتاز در سدهٔ بیستم وصل می‌کند، عبارت است از درگیری گریزناپذیر آن با آنچه الگوهای به هنجار دیدن، فکرکردن و احساس‌کردن را به نحو تکان‌دهنده، غیر منتظره و ناشناخته‌ای خرد و خاکشیر می‌کند.(۶۶) پس یکی از مشخصه‌های مرکزی این آگاهی

> حساسیت فزونی یافتهٔ آن، نسبت به چیزی است که در دستاوردهای تفسیری برتری درخواست‌ها و مبارزه‌های عملگرایانه، معرفتی و وجدانی موقعیت‌های روزانه ناهمگون باقی می‌ماند، حاصل گشودن راهی برای زدودن عناصر ناآگاه، کهنه‌پرست و دیوانه مادی و جسمانی است. بدین ترتیب گشودن راهی به هر چیزی در تماس‌های غیر کلامی ما با واقعیتی که گذرا، سخت تصادفی، سخت فوری و سخت فردی شده است، در عین حال آن‌چنان فریبنده، آن‌چنان نزدیک که در مقوله‌بندی معمولی از چنگ ما می‌گریزد.(۶۷)

از این‌رو یکی از راه‌های تفکر دربارهٔ ارزش هنری نوین در رابطه با گنجایی آن است، برای حفظ آگاهی کاوشگرانهٔ عقلانی که در برابر آن چیزی که پیشا عقلانی است یا چیزی که از هرگونه چارچوب مقوله‌بندی شده بیرون مانده یا با هر مجموعه‌ای از استانداردهای فرهنگی همگون نشده، به نمایش درمی‌آید. خلاصه این که، فرد خردمند را با آگاهی ازمسخره بودن دستاوردهای خود باقی می‌گذارد: ساختارهایی که این فرد در درون آنها حرکت می‌کند، همیشه با شیوه‌های جدی احتمالی **محدودکننده هستند**، حتی زمانی که به نظر می‌رسند در حال توازن بوده **و توانمندکننده‌ترین ساختارهای در دسترس هستند.**(۶۸)

اکنون می‌توان دید که در مورد فراگیری زیبایی‌شناسانه، باز بودن آن تعیین‌کننده است که آگاهی از فرانگرفتن را که ضرورتاً هماهنگ با سایر ساحت‌های نوگرایی فرهنگی و نهادینه شدن آنها در جامعهٔ نوین است، فراهم می‌آورد. اگر این برداشت درست باشد، مسأله عملی ـ همان‌طور که هم هابرماس و هم فوکو از آن آگاهند ـ این است که چگونه این احتمال را از چنگ انحصاری و جادویی تخصص خلاصی بخشیم و زندگی روزمره را با تأثیرهایش در آن بیامیزیم. نقطه‌نظرهای فوکو در مورد «زیبایی‌شناسی وجود» فقط پیشنهادی برای انجام همین کار به‌وجود می‌آورند. (۶۹) هرچند که نقطه‌نظرهای فوکو تکه‌تکه هستند، مایه‌دارتر از تمام مطالبی هستند که هابرماس مطرح می‌کند. در واقع ممکن است هابرماس پیشنهاد فوکو را ترغیب‌کننده بیابد. و با این‌همه روشن است که همچنین آن را به شیوه‌های خاصی بسیار محدودیت آفرین ببیند.

چارچوب هابرماس به درک فردیتی امکان می‌دهد که ساحت‌های شناختی، قضایی و زیبایی‌شناسانه در درون آن، هرکدام برای خود جایی دارند. هرگاه ساحت زیبایی‌شناختی را کنار بگذاریم، مسأله تعیین‌کننده

برای فوکو این است که، خلاصه با تصور قضایی مرتبط سازد. مسأله از این‌رو تعیین‌کننده است که هرچندفوکو به اجتناب از مفاهیم قضایی با احتمال به هنجارسازی مشتاق است، اما نمی‌خواهد مواضع سیاسی - اخلاقی معینی را تأیید و تصدیق کند. وی بارها و بارها حمایت خود از برخی از همان نهضت‌های اجتماعی جدید را که هابرماس تأیید می‌کند، اعلام داشته. و آشکارا می‌خواهد بین این حمایت و عقاید خود دربارهٔ فردیت زیبایی‌شناسانه، ربط جامعی برقرار کند. وی در بحث زیبایی‌شناسی وجود، تقریباً آشکارا می‌گوید: «نهضت‌های آزادیبخش اخیر از این واقعیت رنج می‌برند که نمی‌توانند هیچ اصلی را بیابند که ساختن و پرداختن اخلاقیات نو را بر مبنای آن برقرار سازند».(۷۰)

فوکو آشکارا «زیبایی شناسی وجود» خود را دارای پیامدهای اخلاقی می‌بیند. او می‌گوید که زیبایی‌شناسی وجود در هستهٔ خود، اندیشه خود - کنترلی را دارد، اندیشه نوعی رابطه که تو باید با خود داشته باشی rapport a soi. منظور فوکو از این شکل‌گیری پیوسته و بیان خود، برابر معیارهای زیبایی‌شناسانه است. ظاهراً نخستین معیار عبارت است از «زندگی‌کردن و خاطرات یک هستی زیبا را به دیگران واگذاشتن». فوکو امیدوار است، چنین اخلاقیاتی بتواند «در کوشش برای به هنجار ساختن مردم» به هیچ روی پنهان نماند.(۷۱)

در اینجا آنچه در مورد اندیشه‌های فوکو تکان‌دهنده است، این است که وی اخلاقیات را خیلی ساده، همین فعالیت خود - شکل‌دهی تعریف می‌کند: «rapport a soi که من آن را اخلاقیات می‌نامم». از این رو هرگونه ارجاعی به افراددیگر و حتی امکان پیدایی شکل‌های آزادیبخش‌تر یا اجتماعی‌تر زندگی مشترک از همان آغاز، مسأله‌دار به نظر می‌رسد. فوکو از روانه خود - شکل‌دهی زیبایی‌شناسانه به‌مثابهٔ درگیر شدن در

«پرهیزگاری به مفهومی بسیار وسیع» سخن می‌گوید. او این شبه جمله را برای جلب توجه به عمل خود ـ کنترلی که بخشی از هر اخلاقی است، به‌کار می‌برد. اما در مورد زیبایی‌شناسی وجود خودش، به نظر می‌رسد این شبه جمله دلالت ضمنی گریزناپذیری بر خلوت‌گزینی دارد.(۷۲) طنزآلود است که در روانهٔ ساختمان چنین وجه برانگیزنده‌ای از دسترسی به خودِخود پیشاعقلانی دیگر بودگی مجسم، به نظر می‌رسد، فوکو در عین حال دسترسی به دیگر بودگی بینا فردی را وامی‌نهد. در این نقطه مشکل می‌شود دید فوکو چگونه می‌تواند زیبایی‌شناسی وجود خود را احتمالاً با تأیید خود ازبرخی شکل‌های کنش سیاسی جمعی، در ارتباطی جامع درآورد. انزجار وی از هر گونه امر قضایی، وی را به طرزی نرم ناشدنی Cul de sac به درون مفهوم خاصی از اخلاقیات و سیاست می‌کشاند.(۷۳)

هرگاه حتی خود فوکو هم در نشان دادن این که فرد چگونه می‌تواند از رخساره‌های زیبایی‌شناسانه به رخساره‌های قضایی فردیت حرکت کند، کمک چندانی نمی‌کند، بازهم می‌توان اندیشید و دریافت که این ربط چگونه ممکن است برقرار شود. ممکن است نشان دهیم که برای مثال زیبایی‌شناسی وجود در حقیقت نمی‌تواند یک عمل خصوصی، چیزی بیشتر از صحبت‌کردن به یک زبان باشد. آنچه هنر را تشکیل می‌دهد همیشه باید به فهمی مشترک و همگانی از سبک و کل زندگی مربوط باشد.(۷۴) علیرغم درست بودن، این بینش فرد را در جهت هرنوع مفهوم هنجاری، چندان دور نمی‌برد.

راه ممکن دیگری توسط آدورنو مورد اشاره قرار گرفته که انتقاد کلی‌گرایانهٔ جامعهٔ نوین وی از شکل‌های شناختی و قضایی آن دربارهٔ آگاهی با بازگشتی به آگاهی زیبایی‌شناسانه همراه بود.(۷۵) آنچه آدورنو

را به آگاهی زیبایی‌شناسانه جلب کرد، همان شیوهٔ چنگ نینداختن در هدف و زیر سلطه نکشیدن آن بود. پس او در ساحت زیبایی‌شناسانه، مدل مصالحهٔ بینافردی را یافت، مدلی از اجتماع را که اجازه می‌دهد، دیگر بودگی بینافردی نشو و نما کند.(۷۶)

شاید بتوان دربارهٔ زیبایی‌شناسی وجود فوکو با اسلوب مشابهی اندیشید، هرچند که در امکان‌پذیر بودن واقعی آن تردید دارم. مسأله این‌گونه اندیشیدن که ساحت زیبایی‌شناسانه را می‌تواند مدلی برای اجتماع سازد، آشکارا توسط آلبرشت‌ولمر[1] بیان شده.

> حتی اگر گفته‌های آدورنو را فرض مسلم بگیریم که حاوی a Promesse du bonheur است، مؤلفهٔ زیبایی‌شناسانه معرفی شده توسط اثر هنری، به زحمت می‌تواند به‌عنوان مدل روابط گفتگویی بین افرادی فهمیده شود که هرکدام یکدیگر را در انفراد خود افرادی برابر و در عین حال دیگری مطلق می‌شناسند. اگر زیبایی بشارتگر شادی است یا نویددهنده سازش طبیعت درونی و برونی ما، اثر هنری میانجی این تجربه استعلایی می‌شود، تا خود مدل سازش. چون مؤلفهٔ زیبایی‌شناسانه اثر هنری، دست‌کم برای مؤلفهٔ وجدانی یک رابطه گفتگویی فقط می‌تواند میانجیگری کند، نه این‌که آنرا به نمایش درآورد. حتی اگر، همان‌طور که آدورنو تأکید می‌کند، فرد که در اثر هنری زبان به سخن می‌گشاید، یک «ما» است (و نه هنرمندی منفرد)، این فرد جمعی با یک صدا، با خودش سخن می‌گوید، گویی که

1. Albrecht Wellmer.

خودش همان ما است. چنان که مثلاً مقررات «مؤلفهٔ این سخن فرا فردی احتمالاً نمی‌تواند مقررات باز یک گفتگو با صداهای متعدد را پیشاپیش نشان دهد». مؤلفهٔ زیبایی شناسانه، ممکن نیست مدلی برای شرایط جامعه‌ای آزاد از سرکوب باشد.(۷۷)

هرگاه این تمایز بین مدل و میانجی را به‌کار ببریم، ممکن است به شیوه‌های تفکر بر مبنای هم فوکو و هم هابرماس کشیده شویم. برداشت فوکو از زیبایی‌شناسی وجود می‌تواند شیوهٔ تفکری برانگیزنده دربارهٔ روانه خود ـ شکل‌دهی تفسیر شود که طی آن معیارهای زیبایی‌شناسانه ممکن است برای شیوه‌ای که فردی در کل می‌اندیشد و عمل می‌کند، اهمیت شکل‌دهنده‌ای داشته باشد. بدین‌سان شاید به نظر برسد فوکو راه می‌نمایاند تا مجسم کند که چگونه نیروی نهفته در ساحت زیبایی‌شناسی، برای درک پیشا عقلانی خود، یعنی دیگری مجسم در آن، می‌تواند رها گردد تا تأثیراتش تمامی جنبه‌های زندگی روزمره را به‌کار اندازد. با این بیان منظورم این است که معنی زیبایی‌شناسانه را می‌توان به‌مثابهٔ چیزی دید که نه تنها اجازهٔ تفسیر نیازهای ما را می‌دهد، بلکه داوری‌های وجدانی ـ سیاسی ما را نیز دربارهٔ انواع نهادهای اجتماعی و زیرساخت بدان ـ چگونه آن‌ها که ارضاءکننده و اعتلاءدهندهٔ خود می‌یابیم و همین‌طور داوری‌های‌مان در این‌باره که چه نوع از دانش را ارزشمند پی‌گیری می‌شناسیم، تعبیر می‌کند.

در پرتو چنین تعبیری، این احتمال وجود دارد که هابرماس اندیشه‌های فوکو را وسوسه‌کننده بیابد، چون برآوردهای خود وی دربارهٔ زیبایی‌شناسی و زندگی روزمره حال و هوای مشابهی دارند. او می‌گوید هنگامی که تجربهٔ زیبایی‌شناسانه زندگی روزمره را برمی‌انگیزد، پس

> دیگر تنها روی زبان ارزیابی‌کننده یا تنها روی تجدید تعبیر نیازها که دریافت‌های ما را رنگ‌آمیزی می‌کند اثرنمی‌گذارد، بلکه به درون تعبیرهای شناختی و توقعات هنجاری ما رسوخ می‌کند و بدین‌سان کلیتی را که در آن، این لحظه‌ها به هم می‌رسند، تغییر شکل می‌دهد.(۷۸)

اما چنان‌که ولمر مطرح می‌کند و هابرماس هم از آن آگاه است، چنین نقشی برای فردیت زیبایی‌شناسانه، نمی‌تواند جای دست‌کم بخشی از ساختن و پرداختن فردیت قضایی مستقل را بگیرد. شیوه‌ای مفید برای روشن ساختن این نکته نگریستن به اندیشهٔ فمینیستی معاصر است. موضوع مکرر آن، مانند موضوع آثار فوکو این است که چگونه جامعه آگاهی نوین منش ما را به‌عنوان موجودات مجسم انکار و گنجایی‌های زیبایی‌شناسانه ـ توصیفی ما را سرکوب می‌کنند. به نظر می‌رسد تجربهٔ زنان در این جامعه آنان را به‌خصوص دربارهٔ چنین مسایلی حساس کرده. بدان‌رو مسأله مهم برای متفکرین فمینیستی این است که چگونه این حساسیت مبتنی بر هویت جنسی می‌تواند زندگی روزمره را به شکل دگرگون‌کننده تغییر ماهیت دهد. بخشی از این پویش، پرسش زیر را دربر می‌گیرد که چگونه می‌توان مفهوم زندگی وجدانی و سیاسی را از نو مفهوم‌بندی کرد و این چه معنی می‌دهد.

برخی از فمینیست‌ها می‌گویند که می‌توان تجربه‌های گونه‌گون زنان را به‌عنوان مدلی برای این مفهوم‌بندی از نو به کار گرفت. بدین ترتیب «مادری» و «مراقبت دلسوزانه» به مدل‌های تازه‌ای برای اجتماع وجدانی ـ سیاسی مبدل می‌شوند.(۷۹) همان‌طور که به درستی فکر کرده بودم، برخی دیگر از فمینیست‌ها درست عکس این نظر را داده‌اند. یعنی ضمن این که اهمیت تأکید بر تجسم زیبایی‌شناسی و توصیفی بودن را به‌عنوان

میانجی مفهوم‌بندی دوباره کیفیت‌های گوهرینی که یک اجتماع ممکن است داشته باشد انکار نمی‌کنند، با وجود این احساس می‌کنند که شخصیت کلی روابط وجدانی - سیاسی بین همسان‌ها، نمی‌تواند بر پایهٔ تفکر مادرانه طرح‌ریزی شود.(۸۰)

۴. ملاحظات نهایی

در سراسر این کتاب گفته‌ام که کارهای اخیر هابرماس با مدل ارتباطی خرد و کنش به‌عنوان هستهٔ آن، بایستی در حکم طرحی، جایگزین برنامهٔ تحقیق در علوم اجتماعی تلقی شود. اکنون که خاصه‌های این پروژه بررسی شده، مفید است لختی درنگ کرده بپرسیم که پذیرفتن این راهبرد نظری کلی با آغوش باز، برای دبستان انتقادی چه معنی می‌دهد؟ ممکن است اعتراض شود که این سوگیری انطباق نامشروعی با مقاصد اصلی دبستان فرانکفورت است. گذشته از هر چیز، آیا هدف‌های آن به‌طور ناگسستنی به «قدرت تفکر منفی» یا انتقاد گره نخورده؟ و بدین‌ترتیب آیا تمامی آرمان برنامهٔ تحقیق برای نظریهٔ انتقادی در دورن خود، انگیزهٔ اثبات‌گرایانه‌ای را پرورش نمی‌دهد تا موضوع آنرا به شیوه‌ای که طی آن شکل‌های هوشمندانه‌ای از سلطه را برساند، درک کند؟(۸۱) پرسش‌هایی از این دست به‌طور کاملاً طبیعی از متونی که در دوران جنگ جهانی دوم و پس از آن نوشته شده‌اند مانند *دیالکتیک روشنگری* و *دیالکتیک‌های سلبی* آدورنو، بروز می‌کنند. به هر روی، هابرماس برای این پروژه جدید، از دبستان فرانکفورت دهه ۱۹۳۰ الهام می‌گیرد. آنجاست که وی سرآغاز نوید بخش «برنامهٔ تحقیق میان - رشته‌ای» برای علوم اجتماعی را می‌یابد. با این‌همه برنامه آغازین بیهوده ماند، چون مبنای هنجاری آن بیش از اندازه گرفتار «فرجام‌شناسی عینی

تاریخ» غیر قابل دفاع ناشی از نظر مارکس دایر بر روابط دیالکتیکی بین نیروهای تولید، شد. مدل ارتباطی پیشنهادی هابرماس دقیقاً برای درمان این مشکل هنجاری در نظریهٔ انتقادی طراحی شده.(۸۲) با انجام این جابه‌جایی، هابرماس در راستای برخی از خطوط اتخاذ شده توسط نظریه‌پردازان انتقادی اولیه، چشم‌اندازهایی برای تحقیق اجتماعی پربار می‌بیند: شکل‌های یکپارچگی اجتماعی و فرهنگ توده‌ای، و راهبردهایی که سرمایه‌داری توسط آنها برخی از انواع اعتراض‌ها را خفه می‌سازد و برخی دیگر را دامن می‌زند. (۸۳)

بدین‌سان خرده‌گیری‌های جهانی ملهم از آخرین کار آدورنو، نه تنها نمی‌تواند به خودی خود برای پروژهٔ هابرماس مضّر شناخته شود، بلکه منبعی از علاقهٔ ماندگار است، مفاهیمی که در پروژهٔ هابرماس جنبهٔ مرکزی داشته و ناگفته مانده و به حاشیه رانده شده‌اند. در واقع توجه دقیق هابرماس به این مسأله، خواه مورد تأیید آدورنو باشد یا فوکو، مطلبی است که کوشیده‌ام در سرتاسر کتاب روی آن تأکید کنم.

مسأله مربوط دیگری که در این متن با آن کلنجار رفته‌ام، مقام و مقصد جهانشمولی هابرماس است. گرچه تلاش کرده‌ام نشان بدهم که نظریات وی در اینجا پذیرفتنی‌تر و قابل دفاع‌تر از نظریات برخی از منتقدین وی است، با وجود این به نظر نمی‌رسد که چنین بحث‌هایی منجر به عقب‌نشینی‌هایی در میان زمینه‌گرایان و نسبی‌گرایان شود و حتی بیشتر امکان دارد که عکس قضیه اتفاق افتد.اما این امر نباید واقعاً شگفت‌آور باشد. چون آنچه مطرح است یکی از مسایل کلیدی فلسفهٔ معاصر است که به نظر می‌رسد، فقط با شیوه‌ای تدریجی در طول زمانی بسیار بلند می‌تواند پاسخ داده شود. این مسأله به ساده‌ترین وجه آن در اینجا، آفریدن برخی مشترکات مشروع در میان شکل‌های گونه‌گون

زندگی، با بار معنایی احترام متقابل و دو جانبه «مشروع» معنی می‌دهد. منظورم این است که هم زمینه‌گرایان و هم جهانشمولی‌گرایان می‌توانند پرتوهای گونه‌گون، ولی مکملی روی چنین مسأله‌ای بیفکنند.

مهم است تأکید کنیم که معیار، برخی از مشترکات مشروع پروژهٔ خود ـ خواسته نخبگان علوم اجتماعی یا فلسفی نیست. بلکه چنان که کلیفورد گیرتز[1] می‌گوید این معیار فراز می‌آید چون ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که رفته‌رفته دیگر «هیچ کس در آن، دیگری را تنها نمی‌گذارد و پس از این هم هرگز تنها نخواهد گذاشت.»(۸۴) پس پروژه، پروژه‌ای است که ما **به‌طور عملی** در ابعاد جهانی با آن رویاروی هستیم. کمک زمینه‌گرا به این مهم مسأله ساز، عبارت است از کشف شکل‌های بدیع زندگی و مدد رساندن حلقه‌های ارتباطی بین آنها با فراهم آوردن موجبات کنش‌های تعبیری که شکل «تفسیرهای دو جانبه، تعمیق متقابل» را به خود می‌گیرند.(۸۵) ممکن است کمک جهانشمولی‌گرایان را هم عبارت از بیرون کشیدن یکی از پیامدهای این وظیفه دانست: به‌ویژه این‌که، چگونه بر مبنای انگیزه‌های درگیر در شناسایی بینافردی و احترام یکسان، صغری کبری چیده می‌شود، و ما (دست‌کم برخی از ما) عمیقاً احساس می‌کنیم که چنین انگیزه‌هایی چگونه می‌توانند به نحوی از جانب دلایل موجه پشتیبانی شوند که نیروی آن فقط در دل یک شکل از زندگی فرسایش نمی‌یابد.

1. Clifford Geertz.

یادداشت‌ها

پیشگفتار

1 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) pp. 158, 208; Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983) p. 234; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983) pp. xii, 314; and Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming*, translated by Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), pp. 66–7.

2 *REPLY*, p. 253. Emphasis mine.

3 "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and The Exhaustion of Utopian Energies," *Philosophy and Social Criticism* 11 (Winter 1986).

4 "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22 (Winter 1981), pp. 11–12; "Neo-Conservative Cultural Critique in the United States and West Germany," *Telos* 56 (Summer 1983); *PDM*, pp. 11–12; and *TCA*, p. xli.

5 *PDM*, p. 11; *TCA*, part II, ch. 1, and p. 221; and "Modernity versus Postmodernity."

6 *PDM*, pp. 16, 26; "The New Obscurity," pp. 3–5; *TKH*, ch. 8.

7 *PDM*, p. 7.

8 "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism," *New German Critique* (Spring 1979) p. 56. I have corrected a translation error in this text. In the last sentence, "enlightenment" was incorrectly inserted in place of "emancipation."

9 *PDM*, p. 27.

10 *PDM*, pp. 344–6.

11 *TKH*, pp. 138–41, 556, 560–2; *TCA*, pp. xxxix–xl, 273–4, 278.

12 J. Donald Moon, "The Logic of Political Inquiry," in Fred Greenstein and Nelson Polsby, eds., *Handbook of Political Science*, vol. 1 (Reading, Massachusetts: Addison Wesley, 1975); and Terence Ball, "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science," *American Journal of Political Science* 20: 1 (Feb. 1976); Moon, "Values and Political Theory: A Modest Defense of a Qualified Cognitivism," *Journal of Politics* 39 (Nov. 1977), p. 900; Moon and Brian Fay, "What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like?," *Philosophy of the Social Sciences* 7: 3 (1977), p. 222; and Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs," in Lakatos and Alan Musgrave, eds., *Criticism and The Growth of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 1970).

13 Lakatos, "Falsification," pp. 133ff.
14 Cf. John S. Dryzek, "The Progress of Political Science," *The Journal of Politics* 48 (May 1986).

۱- عقلانیت، نظریه اجتماعی و فلسفه سیاسی

1 Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs," in Lakatos and Musgrave, eds., *Criticism and The Growth of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 1970).
2 See the literature cited in the Introduction, n. 12, especially Moon, "Values and Political Theory: A Modest Defense of a Qualified Cognitivism," *Journal of Politics* 39 (Nov. 1977).

۳- البته نمی‌گویم هرگاه داوری‌های وجدانی ما از آنچه به نظر می‌رسد رخساره‌های زندگی اجتماعی ما را می‌سازند واگرایی یابند، ناچاریم آنها را عوض کنیم.
۴- در این مورد که موقعیت تاریخی چگونه بر تکامل برنامه‌های تحقیقاتی علوم اجتماعی اثر می‌گذارد، مقاله زیر را ببینید.
Dryzek, "The Progress of Political Science", **Journal of Politics, 48, (1989)**

5 See especially *TKH*, pp. 561 ff, 583–4; "Interpretive Social Science v. Hermeneuticism," in Norma Haan *et al.*, *Social Science as Moral Inquiry* (New York: Columbia University Press, 1983); and "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret," *MKH*.
6 See, for example, John O'Neill, "Critique and Remembrance," in O'Neill, ed., *On Critical Theory* (New York: Seabury Press, 1976).

۷- REPLY, PP. 221-5 اصطلاحی مانند «مدل شناسنده» نمونه‌ای است از این که نظریه پردازان انتقادی به طور سنتی مراقب بوده‌اند که این مدل تمامی توان خود را در اختیار این امر قرار دهد که خصلت‌های دوره تاریخی معینی، به مثابه خصلت‌هایی عرضه شوند که جهانشمول‌اند. مثلاً مقاله خود هابرماس درباره «مردم‌شناسی فلسفی» را که از کارهای اولیه او است در KK ببینید.

8 Peter Winch, "Understanding a Primitive Society," *American Philosophical Quarterly* 1 (1964). Reprinted in Winch, *Ethics and Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), p. 34. On some of the problems with contextual rationality, see Steven Lukes, "Some Problems about Rationality," in Brian Wilson, ed., *Rationality* (New York: Harper and Row, 1970).
9 The classic works in this area for political theory are Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper and Row, 1957); Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971 ed.); and Brian Barry, *Sociologists, Economists and Democracy* (University of Chicago Press, 1978 ed.). Useful overviews of this research program are Dennis Meuller, *Public Choice* (New York: Cambridge University Press, 1979) and Brian Barry and Russell Hardin, eds., *Rational Man and Irrational Society* (Berkeley: Sage Publications, 1982).

۱۰- برخی از نظریه‌پردازان گزینش عقلانی، این گزینش را به سانی **تعریف می‌کنند** که مبتنی بر فرضیه انگیزش خویش کامی است. Meuller, Public Choice, P. 1 را ببینید. چنانکه توسط هاردین معرفی می‌شود نظر خویش‌کامی خیلی ساده از لحاظ روش بسیار پربار است.
Hardin, **Collective Action** (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982), P. 11; Cf. Jon Elster, **Ulysses and the Sirens**, (Cambridge University Press, 1979), P. 142.

11 Elster, *Ulysses*, pp. 141–2.
12 Cf. Barry, *Economists*, pp. 1–6, 165–72.
13 See, for example, Downs. *An Economic Theory*, pp. 12, 23.

۱۴- برای توضیحی درباره «خیرهای همگانی» یا «اشتراکی» Olson, **Logic**, PP. 14-16 را ببینید.

15 See the discussion of Downs's analysis of voting in Barry, *Economists*, ch. 2.
16 Olson, *Logic*, ch. 1.
17 In regard to voting, see John A. Ferejohn and Morris P. Fiorina, "The Paradox of Non-Voting," *American Political Science Review* 68 (June 1974). More generally, see Robert Axelrod, *The Emergence of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984).
18 Olson, *Logic*, p. 51.

۱۹- Hardin, **Collective Action**, chs. 6-7, 10-13 همچنین هاردین اهمیت «انگیزش فرا-عقلانی» را می‌پذیرد و سعی می‌کند مدل راهبردی را بیشتر از آن که واقعاً ستودنی است، توسعه دهد. بحث وی درباره ظهور هنجارهای همکاری در میان کوله به پشت‌ها را ببینید، صص. ۵-۱۷۴. در جهت مقابل بحث جالب محدودیت‌های گزینش عقلانی را در اثر زیر ببینید.
Claus Offe, "The Two Logics of Collective Action", in; **Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of World and Politics**, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985).

20 See William Riker and Peter Ordeshook, *An Introduction to Positive Political Theory* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1973), p. 63; also James Q. Wilson, *Political Organization* (New York: Basic Books, 1973), ch. 3.
21 Stanley Benn, "Rationality and Political Behavior," in Benn and G.W. Mortimore, eds., *Rationality in The Social Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976), pp. 255–6.
22 See Winch, *The Idea of a Social Science* (New York: Humanities Press, 1958).

23 The term "thick description" is used by Clifford Geertz in "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).
24 *KHI*, pp. 175–6.
25 *TCA*, p. xxxix.
26 *CES*, p. 41.

۲۷- تلاش جالب توجهی‌که این بُعد از انگیزش را درنظرمی‌گیرد اخیراً در کار زیر صورت پذیرفته
Howard Margolis, **Selfishness, Altruism and Rationality**, (New York: Cambridge University Press, 1982).
هوارد با بکار بستن یک چارچوب نظری تکاملی، بحث می‌کند که انسان‌ها برنامه ژنتیکی دوگانه‌ای دارند که سبب می‌شود آنان هر دو جنبه انگیزش «خویش‌کامی» و انگیزش «گروه کامی» را توأماً داشته باشند. موقعیت‌های گونه‌گون متفاوت، یکی از این انگیزش‌ها را فرا می‌خواند. با اینهمه مارگولیس امیدوار است مدلی با قدرت تحلیلی در خور مقایسه با مدلی را بپروراند که فقط خویش‌کامی را بکار می‌گیرد، مشکل بتوان دید که این امید چگونه می‌تواند تحقق یابد. بنظر می‌رسد که پیشگویی درباره این مسایل که دقیقاً کدامیک، خویش‌کامی یا گروه کامی، به عمل درمی‌آید تا حدّ زیادی به دانش خاص و زمینه اجتماعی و تاریخی بستگی دارد.
۲۸- Max Weber, **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology** (Berkeley: University of California Press, 1978), PP. 24-5.
گاهی اوقات نظریه‌پردازان گزینش عقلانی، در جنب عقلانیت راهبردی، به «عقلانیت ارزشی» هم به عنوان یک رده‌بندی عقلانیتی اشاره می‌کنند. به عنوان مثال اثر زیر را ببینید.
Barry and Hardin, **Rational Man**, P. 383.

29 Cf. the discussion of this kind of difference in Benn, "The Problematic Rationality of Political Participation," in Peter Laslett and James Fishkin, eds., *Philosophy, Politics, and Society* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 310–11.

۳۰- وبر با تاکید پذیرفت که رفتار سنتی ممکن است رفتاری را که «عقلانی - ارزشی» است سخت در سایه قرار دهد. مطلبی که می‌گویم این است که این منطقه در سایه قرار گرفته، آن چیزی است که برای توسعه فلسفی و جامعه‌شناسانه مفهوم عقلانیت مفید است و متفاوت از مفهوم راهبردی آن.

31 Isaiah Berlin, "Rationality of Value Judgments," in Carl J. Friedrich, ed., *Rational Decision* NOMOS VII (New York: Atherton, 1964).
32 Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon and Schuster, 1972).
33 Turnbull, *The Mountain People*, p. 135.
34 Steven Lukes comes close to seeing this point in "Relativism: Cognitive and Moral," *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society* (1974); reprinted in Lukes, *Essays in Social Theory* (London: Macmillan and Co., 1977).
35 Turnbull, *The Mountain People*, pp. 283–6.
36 Cf. Olson, *Logic*, p. 64.
37 Winch, "Understanding a Primitive Society;" and *The Idea of a Social Science* (New York: Humanities Press, 1958).
38 For a balanced view of Winch and his critics, see A.I. Dirksen, "On an Unnoticed Key to Reality," *Philosophy of the Social Sciences* 8 (1978).

39 From this perspective, it might become irrational to vote if, say, the electoral process exhibited undemocratic characteristics of some blatant sort.
40 Winch, "Understanding a Primitive Society."
41 See Dirksen, "On an Unnoticed Key."
42 Winch, "Understanding a Primitive Society," pp. 33–5.
43 Susan Hekman has argued recently that Gadamer's interpretive framework overcomes such problems. See Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge* (Notre Dame University Press, Indiana, 1986), pp. 117–55. Although Hekman makes some interesting observations, her argument about Gadamer is not completely convincing. See my review of her book in *The Journal of Politics* (forthcoming, 1987), and my "Post-Structuralism and Political Reflection," *Political Theory* (forthcoming, 1988).
44 For critiques of Winch on the foregoing points, see Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (New York: Humanities Press, 1967), p. 56; Alisdair MacIntyre, "The Idea of a Social Science," in B. Wilson, ed., *Rationality* (New York: Harper and Row, 1970), p. 118; and especially John Thompson, *Critical Hermeneutics: Paul Ricoeur and Jurgen Habermas* (Cambridge University Press, 1981), chs. 4–5. For an attempt to use a contextual model to understand changes in constitutional law, see John Brigham, *Constitutional Language* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1978).
45 See, for example, Samuel Popkin's analysis of peasant movements in *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1979), pp. 18, 22, 27.

۴۶- برای مثال دیدگاه گزینش عقلانی پاپکین Popkin در مطالعه جامعه روستایی پیشا سرمایه‌داری، رویهمرفته تصویرگر این نوع چشم‌انداز است. وی از دیدگاه «اقتصاد وجدانی» این‌گونه جوامع انتقاد می‌کند که روی ساختارهای هنجاری جامعه روستا و معنایی که برای زندگی روستاییان می‌دهد و حمایتی که از آن بعمل می‌آورد، متمرکز می‌شود. پاپکین علاقمند افشای چنین ساختارهایی به مثابه ابزاری است که نابرابری و سلطه را حفظ یا ترغیب می‌کنند و بحث می‌کند که نفوذ سرمایه‌دارانه این‌گونه ساختارها، به نوعی رفاه فردی روستایی را می‌افزایند. همچنین اثر زیر را ببینید
Barry, **Economists**, PP. 162-4, 173-4.

۴۷- وینچ Winch می‌گوید وی یک نسبی‌گرایی افراطی نیست. به عنوان مثال او ویژگی مشترکی در موارد «تولد، مرگ و روابط جنسی» را بین همه جوامع یکسان می‌بیند. محدودیت نسبی‌گرایی که توسط چنین موضعی پیش کشیده می‌شود، دست‌کم تا جایی که توسط وینچ بکار گرفته شده، به هر روی تا آن اندازه مایه ندارد که اشخاصی را که به دنبال چیزی نزدیکتر به موضع سنتی جهانشمول‌گرای وجدان غربی و فلسفه سیاسی می‌گردند، قانع کند. برای آشنایی با موضع وینچ کار زیرا را ببینید.
"Understanding A Primitive Society", "Introdution", and "Convention and Human

Nature" in Winch, **Ethics and Action.**

48 See, for example, MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1980); and Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).
49 Stuart Hampshire, "Morality and Convention," in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, 1982), p. 148.
50 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971). Another prominent adherent of the universalist position is Ronald Dworkin. This comes out most clearly in his review of Walzer's *Spheres of Justice,* in *The New York Review of Books,* April 14, 1983, pp. 4–6.
51 Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *The Journal of Philosophy* 77 (Sept, 1980). Rawls does not explicitly endorse ethical relativism, but leaves the question open as to the validity of his theory in a "wider context," (p. 518).
52 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 158, 208.
53 Walzer, *Spheres of Justice.*
54 Walzer, *Spheres of Justice,* pp. xii, 314.
55 *LC,* p. 120.

۲- کنش ارتباطی و عقلانیت

1 "Interview with Jürgen Habermas." Interviewed by Detlev Horster and Willem van Reijen. Translated by Ron Smith, *New German Critique* 18 (Fall 1979), p. 43. Cf. *TCA* pp. 140–1.
2 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury Press, 1972). Cf. also Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1947); and the interview cited in n. 1.
3 For an overview of this problem, see my "The Normative Basis of Critical Theory," *Polity* 16 (Fall 1983). Cf. *TCA,* pp. 373–99.
4 "The Analytical Theory of Science and Dialectics" in Adorno *et al., The Positivist Dispute in German Sociology,* translated by Glyn Adey and David Frisby (New York: Harper and Row, 1976), p. 143; and "A Positivistically Bisected Rationalism," in the same volume, pp. 198–9, 219. Cf. *TCA,* p. 10.
5 "Positivistically Bisected," pp. 198–9, 221 ff.
6 "Analytical Theory," p. 149.
7 "Analytical Theory," p. 162.
8 See esp. Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," in Horkheimer, ed., *Critical Theory: Selected Essays,* translated by Matthew J. O'Connell and others (New York: Seabury Press, 1972).
9 *TP,* pp. 8–9; *KHI,* pp. 194–5 ff.
10 "Analytical Theory," pp. 153–5.

11 *KHI*, p. 176; "Positivistically Bisected," pp. 215, 220–1.
12 Habermas's arguments as to what in a strictly logical sense is entailed by positivism have a number of difficulties; see Russell Keat, *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and Positivism* (University of Chicago Press, 1981), ch. 1.
13 See, for example, Keat, *The Politics of Social Theory*, chs. 3–4; and McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1978), ch. 2.
14 "A Postcript to *Knowledge and Human Interests*," *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973); *TG*, p. 178; *REPLY*, pp. 232–3; *TCA*, p. xxxix.
15 *REPLY*, p. 221; *TCA* pp. xii, 140.
16 *TCA*, pp. xi; *REPLY*, p. 232–3.
17 *CES*, pp. 1 (and n. 1), 13.
18 J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975 ed.); John Searle, *Speech Acts* (New York: Cambridge University Press, 1969).
19 *TCA*, pp. 99, 329; *CES*, p. 29.
20 *TCA*, pp. 69–70, 137, 287; *CES*, p. 3; *REPLY*, pp. 236–7; *PDM*, p. 232.
21 *TCA*, pp. 8, 9, 15.
22 *TG*, pp. 121, 123.
23 I have developed this schema from several sources. See *KK*, pp. 196–7; *CES*, p. 89; and "Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz," in *VET*. The three competences can be analytically separated, but the development of each one is closely dependent on the development of the others.
24 *CES*, pp. 27–9, 33, 58, *TCA* p. 275.
25 For Habermas's ideas on formal pragmatics, see "Toward a Theory of Communicative Competence," in Hans Peter Dreitzel, ed., *Patterns of Communicative Behavior* (New York: Macmillan, 1970); *TG*, pp. 101–4; *CES*, pp. 1–68; and *TCA*, pp. 273–336.
26 *CES*, p. 58. This classification is made somewhat more elaborate in *TCA*, pp. 325–6, 329.
27 *PDM*, pp. 230–1.
28 *CES*, p. 1.
29 For Habermas's attempt to try to meet these and other criticisms, see *TCA*, ch. 3.
30 John B. Thompson, "Universal Pragmatics," in John B. Thompson and David Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1982), pp. 125–8.
31 Thompson, "Universal Pragmatics," p. 128.
32 Foucault's ideas on the "disciplinary" character of modern society are taken up in chs. 5 and 6.
33 *REPLY*, p. 271; *TCA*, pp. 331–2. My emphasis.
34 *TCA*, p. 332.

35 *TCA*, p. 287.
36 *REPLY*, p. 270.
37 *TKH*, ch. 5.
38 Cf. the criticism by David Rasmussen, "Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*," *Philosophy and Social Criticism* 9 (Spring 1982); and Anthony Giddens, "Reason Without Revolution? Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*," in Richard J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985), p. 100.
39 *QCQ*, p. 237.
40 See chs. 5 and 6.
41 *QCQ*, p. 237; *PDM*, p. 366.
42 As was shown in ch. 1, this task has both a normative and a theoretical-explanatory dimension.
43 *PDM*, pp. 230–1.
44 *PDM*, pp. 231–2; *CES*, pp. 38–40.
45 *PDM*, pp. 236–7.
46 *PDM*, p. 241.

۴۷- ممکن است به طور نسبتاً ترغیب کننده‌ای گفته شود که سخن غیرجدّی یا موهوم نقش مهمی در هماهنگ ساختن کنش دارد که هابرماس آنرا نادیده می‌گیرد. فکر اهمیت استعاره‌هایی که در جهان زندگی جای داده شده‌اند برای کنش‌های سیاسی و اقتصادی: استعاره‌های مکانیکی در سده هیجدهم و استعاره‌های سیستم‌ها در حال حاضر.

48 Cf. *PDM*, pp. 197ff; and Gillian Rose, *The Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell, 1984), ch. 8.
49 *PDM*, pp. 240–2. My emphasis.

۵۰- درباره موضوع کلی «زیبایی‌شناسی» از منظر فوکو اثر زیر را ببینید
Allen Megill, **Prophets of Extremity** (Berkely: University of California press, 1985), PP. 2-3.
با اینهمه کار مگیل، برخی از آخرین مقالات فوکو راکه برای تعبیر من در فصل ششم ضروری است، در برنمی‌گیرد.

51 *CES*, p. 1.
52 *TCA*, pp. 75, 84.
53 *TCA*, pp. 87–8.
54 *TCA*, p. 285; *REPLY*, p. 263.
55 *TCA*, p. 88.
56 *TCA*, p. 88.
57 *TCA*, pp. 85, 88–90.
58 *LC*, pp. 104 ff.; *TG*, pp. 121, 123; *TCA*, p. 89.
59 *TCA*, p. 90. Cf. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday and Co., 1959).

۶۰- TCA, P. 91. هابرماس دنیای ذهنی را به «تجربه‌های ارادی» (امیدها، آرزوها و...) محدود می‌کند و ازطرح مسأله اظهاراتی‌که از روی احساسات بیان می‌شوند، دوری می‌جوید.

۶۱- TCA, P. 92. اظهاراتی که عقاید درباره اشیاء جهان و مقاصد نهفته در آنها را شرح می‌دهد همچنین می‌توانند به عنوان بخشی از جهانِ ذهنی تلقی شوند، با اینهمه آنها روابطی درونی با جهان عینی دارند که تجارب کاملاً ذهنی دارای چنین روابطی نیستند. بدین جهت دومی‌ها برابر معیارهای حقیقت یا موفقیت در برابر عقلانی کردن باز نیستند.

62 *TCA*, p. 93.
63 *TCA*, pp. 94–5, 285–6.
64 *TCA*, pp. 69–70, 86.
65 *TCA*, pp. 69–70, 95, 98, 101.
66 *TCA*, pp. 94–5, 99.
67 *TCA*, pp. 94–5, 99.
68 *TCA*, pp. 282 ff.
68 *TCA*, pp. 297–8.
69 *TCA*, pp. 298–300.
70 Keat, *The Politics of Social Theory*, p. 196.
71 *TCA*, pp. 102ff.
72 *TCA*, p. 115.
73 Richard Bernstein, "Introduction," in Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985), p. 10.
74 Thomas McCarthy, "Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*," *Praxis International* 4 (July 1984), pp. 184–5. Reprinted in Bernstein.
75 *TCA*, pp. 294, 302.
76 *CES*, p. 63.
77 *WAHR*, *TCA*, pp. 17, 23ff.
78 *TCA*, p. 17.
79 *TCA*, p. 101.
80 See especially *WAHR* and *MKH*.
81 Habermas's consensus theory of truth has been subjected to penetrating criticism by John B. Thompson in *Critical Hermeneutics: Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge University Press, 1981), pp. 198–213. See also Mary Hesse, "Science and Objectivity," in Thompson and Held, *Habermas*, pp. 98–115. It should be emphasized here that Habermas could admit that these criticisms are correct without having to modify his consensus theory of normative legitimacy.
82 *TP*, pp. 142–69.
83 Anthony Giddens, "Labor and Interaction," in Held and Thompson, *Habermas*, p. 156.
84 Giddens, "Labor and Interaction," pp. 158–60.
85 *REPLY*, p. 266; *TCA*, pp. 285–6.

۸۶- TCA, P.295. هابرماس دقیقاً ترجیح می‌دهد که مفهوم "Gewalt" را بکار بندد که در این متن به واژه «زور» ترجمه شده. اما از آنجایی که دلالت ضمنی زور در اینجا در واقع مناسب‌تر از کلمه «قدرت» نمی‌نماید، من به همان واژه دومی چسبیده‌ام و به سادگی این مورد را به مثابه معنایی از قدرت تلقی می‌کنم. REPLY, P. 269 را ببینید.

87 *TCA*, pp. 288–95. Cf. J.L. Austin, *How to do Things with Words*, pp. 101–8.
88 *TCA*, p. 288.
89 *TCA*, pp. 287–305.
90 Fred Dallmayr, *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984), pp. 239–40.
91 *TCA*, p. 101.
92 *TCA*, p. 286.
93 Dallmayr, *Polis and Praxis*, p. 240.
94 Dallmayr, *Polis and Praxis*, Introduction and ch. 7.
95 Dallmayr, *Polis and Praxis*, p. 214.
96 Dallmayr does try to link up his scheme with political theory, but the result remains impressionistic at best (pp. 217–23).
97 Dallmayr, *Polis and Praxis*, pp. 214–17.
98 *TCA*, pp. 274 ff.
99 *TCA*, pp. 279, 284, 328.

۳- عدالت و مبانی اخلاق ارتباطی

1 "Uber Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform 'rational'?" in Herbert Schnädelbach, ed., *Rationalität* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), p. 225; *LC*, p. 89; *MKH*, pp. 54, 113–14; *REPLY*, p. 251.
2 *MKH*, p. 78.
3 *MKH*, pp. 53, 73; *LC*, p. 108.
4 See, for example, J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), pp. 99–100, 105.
5 For other interpretations, see *MKH*, pp. 73–5.
6 *MKH*, p. 103; *REPLY*, p. 257.
7 McCarthy draws this distinction out very clearly in *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1978), p. 326.
8 *MKH*, pp. 75–7; *LC*, pp. 111–16.
9 *LC*, pp. 89, 108. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971), pp. 18, 130–5; and "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (1980), pp. 515–72. Rawls uses the term "reasonable" to express this sense of rationalization.

10 Adina Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods," *Ethics* 83 (July 1973), pp. 302–7; Jean Hampton, "Contracts and Choices: Does Rawls have a Social Contract Theory?" *Journal of Philosophy* 77 (June 1980), pp. 332–5, 337. I borrow this way of distinguishing between "what justice is" and "what justice demands" from Philip Pettit, "Habermas on Truth and Justice," in G.H.R. Parkinson, ed., *Marx and Marxisms*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 14. Supplement to *Philosophy* 1982 (Cambridge University Press, 1982), pp. 217 ff.
11 *MKH*, pp. 4, 103–4, 108.
12 Both of these topics will be taken up in more detail in the following chapter.
13 *MKH*, pp. 90–4, 96–7, 110–11; Cf. *CES*, pp. 21–6.
14 *TG*, pp. 114–20; Cf. *MKH*, p. 110.
15 *LC*, p. 120 *RHM*, p. 339.
16 Alan Gewirth, *Reason and Morality* (University of Chicago Press, 1978), esp. ch. 2.

۱۷- MKH, P. 90 هابرماس مفهوم «تضاد کنشی» را از کارل - اوتو اپل Karl-Otto Apel وام می‌گیرد.
Towards a Transformation of Philosophy, Translated by Glyn Adey and David Frisby (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), PP. 262. ff.

18 Stephen K. White, "On the Normative Structure of Action: Gerwirth and Habermas," *The Review of Politics* 44 (April, 1982).
19 *CES*, p. 64; *RHM*, p. 339.
20 *MKH*, pp. 109–10.
21 Cf. Friedrich Kambartel, "Wie ist praktische Philosophie konstruktiv moglich?" in Kambartel, ed., *Praktische Philosophie und konstruktiv Wissenschaftstheorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974).
22 See the discussion of "conceptual necessity" in Kant and Hegel by Charles Tavlor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1975) pp. 95–6.

۲۳- تیلور Taylor نشان می‌دهد که ضرورت مفهومی در این معنی چگونه به سادگی مسأله معانی کلمات نیست. Hegel, PP. 95-6.

24 Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Macmillan, 1962), ch. 13; H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford University Press, 1961) ch. 9, esp. pp. 189–91; also Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," *Harvard Law Review* 71 (1958), p. 593, reprinted in R.M.Dworkin, ed., *The Philosophy of Law* (London: Oxford University Press, 1977), pp. 35–6.
25 Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," pp. 35–6.
26 *MKH*, p. 94; Cf. *CES*, pp. 21–6.
27 Mackie, *Ethics*, pp. 84–5.
28 Mackie, *Ethics*, pp. 97–100.
29 *MKH*, p. 110.
30 *MKH*, p. 98.

31 For Habermas's use of the category "traditional societies," see *LC*, p. 19; *TRS*, p. 94.
32 *MKH*, pp. 97–9.
33 *MKH*, pp. 100–3; *REPLY*, p. 253. Cf. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, translated by G. Adey and D. Frisby (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ch. 7.
34 *MKH*, p. 98; *WAHR*, pp. 252–60.
35 *MKH*, p. 99.
36 *MKH*, pp. 97–8.
37 *MKH*, p. 99. This particular formulation of the rules constituting an ideal speech situation was suggested by a sympathetic critic; see Robert Alexy, "Eine Theorie des praktischen Diskurses," in Willi Oelmüller, ed., *Normenbegrundung und Normendurchsetzung* (Paderborn: Schöningh, 1978), pp. 40–1. For Habermas's original formulation, see *WAHR*, pp. 255–7.
38 *WAHR*, p. 257.

۳۹- WAHR, PP. 251-6. هر چند که این قانون ممکن است بنظر برسد که فقط به مباحثه نظری مربوط است، هابرماس ادعا می‌کند که مباحثه عملی در افراطی‌ترین سطح آن، نمی‌تواند به تندی و تیزی از مباحثه عملی سوا شود و بدین‌سان این قانون به مباحثه در کل مربوط می‌شود. Mc Carthy, **The Critical Theory**, PP. 305-6.

40 *WAHR*, p. 256.
41 *MKH*, pp. 54, 103.
42 *LC*, p. 108.

۴۳- اصطلاح‌شناسی «پسا-قراردادی» و «قراردادی» از سنت‌پیاژه - کولبرگ در فهم روانشناسی رشد پیروی می‌کند. مثلاً اثر زیر را ببینید.

Lawrence Kohlberg "From Is to Ought: How to Commit The Naturalistic Fallacy and Get Away With it in The Study of Moral Development", in Theodore Mischel, ed. **Cognitive Development and Epistemology** (New York: Academic Press, 1971).

۴۴- کار کولبرگ درباره داوری وجدانی است که به مستقیم‌ترین وجه آن را در این فصل بررسی می‌کنم. مربوط‌ترین متون وی عبارتند از:

"From Is to Ought", "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement, **The Journal of Philosophy**, 70, (Oct. 1973); and "Justice as Reversibility" in Peter Laslett and James Fishkin, eds. **Philosophy, Politics and Society Fifth Series** (New Haven: Yale University Press, 1979).

45 *REPLY*, p. 259; *MKH*, pp. 127–30.
46 Kohlberg, "From Is To Ought," pp. 163–80.
47 See Kohlberg for a summary of this research.
48 Kohlberg, "From Is to Ought," pp. 154, 180–6.

۴۹- Kohlberg "The Claim to Moral Adequacy", P. 633. تصویری از اینکه چگونه گفته می‌شود، مرحله چهارم موقعیت توازن باخته‌ای را برجای می‌گذارد، می‌تواند در یکی از مشکلات فرضی که کولبرگ در موضوعات خود معرفی می‌کند دیده شود. در فاجعه هاینز "Heinz Dilemma" زن هاینز مرضی گرفته که از درد آن خواهد مرد، مگر داروی جدیدی را که به تازگی توسط یک داروساز کشف شده بدست آورد. داروساز می‌گوید که باید از کشف

خود سود ببرد و پولی بابت دارو مطالبه می‌کند که از توان هاینز بسیار فراتر است. مسأله اینستکه آیا هاینز باید قانون را زیر پا گذاشته و دارو را به خاطر نجات زندگی همسرش بدزدد یا نه؟ یک سوگیری مرحله چهارم که طی آن همه «بایدها» از «باید» حفظ و حراست از سیستم قانونی تبعیت می‌کنند، نمی‌تواند با ادعای حق زیستن زن وی بخواند. کلی‌تر بگوییم، این ادعا با شرایط خاصی که احساس می‌کنیم در اثر پیروی از خط قانون فراهم می‌آید، نمی‌تواند بخواند.

"From Is to Ought", **PP. 156-7, 198-9.**

50 Kohlberg, "The Claim to Moral Adequacy," p. 633.
51 Kohlberg, "The Claim to Moral Adequacy."
52 Kohlberg, "From Is to Ought," pp. 184–5.
53 *MKH*, pp. 138–40.
54 *MKH*, pp. 140–3.
55 *MKH*, p. 146.
56 *MKH*, p. 142.
57 *MKH*, pp. 148–50.
58 *MKH*, p. 143.
59 Rainer Döbert, Jürgen Habermas and Gertrud Nunner-Winkler, "Zur Einführung," *Die Entwicklung des Ichs* (Köln: Keizenheimer, 1977), p. 20; *CES*, pp. 82–3.
60 For different attempts to formulate the notion of interactive competence, see *KK*, pp. 196–7; *VET*, sec. II; *CES*, pp. 69–94; and *MKH*, pp. 127–206. Habermas's latest formulation draws on Robert L. Selman's work on perspective taking in *The Growth of Interpersonal Understanding* (New York: Academic Press, 1980).
61 *CES*, p. 86.
62 *CES*, p. 88; *MKH*, p. 182.
63 *KK*, pp. 215, 218–9; *CES*, pp. 88–90.
64 *MKH*, p. 182. My emphasis.
65 *CES*, p. 88.
66 *CES*, p. 88.
67 *CES*, pp. 78, 88; *MKH*, p. 174–5.
68 *CES*, p. 78; *REPLY*, pp. 259–60. Also see Kohlberg, "A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka–Goodpaster Exchange," *Ethics* 92 (April, 1982), p. 53.
69 Thomas A. McCarthy, "Rationality and Relativism," in Thompson and Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1982), p. 74.
70 *MKH*, pp. 127–30.

71- Carol Gilligan, **In a Different Voice: Psychological Theory and Womens Development** (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982).
هابرماس می‌گوید یکی از مزایای مفهوم‌بندی استدلالی وجدان پساقراردادی خود وی اینستکه

درون‌بینی‌های گیلیگان به نحو پرباری می‌توانند بدان بپیوندد. MKH, PP. 187 ff. بحث را در فصل بعدی ببینید.

72 *MKH*, p. 127; *REPLY*, p. 259.

۴- به سوی حداقلی از اخلاق و جهت‌یابی نظریه سیاسی

1 *WAHR*, p. 251.
2 For critics who imply that Habermas's argument is of this sort, see: Raymond Geuss, *The Idea of A Critical Theory* (Cambridge University Press, 1981), p. 31; Steven Lukes, "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Discourse," in Thompson and Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1982), pp. 137, 144; Donald Moon, "Political Ethics and Critical Theory," in Daniel Sabia and Jerald Wallulis, eds., *Changing Social Science: Critical Theory and Other Critical Perspectives* (Albany: State University of New York Press, 1983), pp. 181–3; and Russell Keat, *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and Positivism* (University of Chicago Press, 1981), p. 198.
3 See, for example, *LC*, p. 113; and *CES*, p. 93.

۴- Cf. William Connolly, **The Terms of Political Discourse** (Princeton University Press, 1983 edn), Ch. 2, esp. PP. 59.

فیلیپ پتّی Philip Pettit چند بحث را بر علیه برداشت هابرماس از عدالت مطرح می‌کند، اما می‌پذیرد که اعتبار آنها منوط به فرضیه او (پتّی) در مورد درستی مدل به شدت زیستی نیازها است، تا آنچه وی از روی تمایل، به «مدل هنری» هابرماس نسبت می‌دهد. پتّی می‌رساند که مدل دومی به نحو نومید کننده‌ای نیست در جهان است.

Pettit, "Habermas on Truth and Justice", in G. Parkinson, ed, **Marx and Marxism,** (Cambridge University Press) P. 227.

این اتهام یک ساده سازی بیش از حدّ است. کانالی به ویژه در نمایاندن محدودیت‌های یک مدل به شدت زیستی بسیار خوب است.

Cf. also Walzer, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality** (New York: Basic Books, 1983), PP. 8, 66.

5 Cf. Moon, "Political Ethics," pp. 181–2; and Pettit, "Habermas on Truth," p. 219.
6 *CES*, p. 93.
7 *WAHR*, pp. 250–2; *LC*, p. 108.
8 *WAHR*, p. 252.
9 *REPLY*, pp. 227–63.
10 Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971), pp. 254–6.

11 Adina Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods," *Ethics* 83 (1973), pp. 302–7; and *CES*, p. 199.
12 Walzer, *Spheres of Justice*, p. 314.
13 John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (1980), pp. 525–7, 554.
14 *MKH*, pp. 76–7.
15 *CES*, p. 90; *REPLY*, p. 257; *MKH*, pp. 175–9.
16 Pettit, "Habermas on Truth," pp. 222–3.
17 "Der Ansatz von Habermas," in Willi Oelmüller, ed., *Transzendentalphilosophische Normenbegründung* (Paderborn: Schöningh, 1978), p. 114; *REPLY*, p. 56, *MKH*, p. 113.
18 Cf. Bernard Williams, "Persons, Character and Morality" in Amelie O. Rorty, ed., *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976); Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977), ch. 4; and Lukes's use of Mackie's argument against Habermas in "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason," in J.B. Thompson and D. Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1982).
19 Williams, "Persons, Character and Morality," pp. 208ff.
20 *REPLY*, p. 257.
21 *CES*, p. 93.
22 *REPLY*, pp. 257–8; *LC*, p. 89.
23 *LC*, p. 108.
24 Keat, *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and Positivism* (University of Chicago Press, 1981), pp. 197–8; Lukes, "Of Gods and Demons," pp. 136–7, 143–4; and John Elster, "Sour Grapes," in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, 1982), p. 237.
25 Mackie, *Ethics*, ch. 4, pp. 151–4.
26 Mackie, *Ethics*, p. 93.

۲۷- Mackie, PP. 119, 153. موضع مک‌کی به سختی می‌تواند یک موضع منفرد باشد. درباره‌ی این نکته خاص، این موضع با قراردادگرایی کسانی که به دنبال ایجاد و گسترانیدن نظریه سیاسی هنجاری بر مبنای مدل راهبردی هستند همخوانی دارد.

Cf. James Buchanan, **The Limits of Liberty** (University of Chicago Press, 1975), PP. 23-6.

28 *MKH*, pp. 83–4. Hobbes, of course, provides the paradigm case of such confusion: "Covenants Extorted by Fear Are Valid," *Leviathan*, ch. 14.

۲۹- MKH, P. 83; LC, PP. 111-12. Cf. بحث مارتین‌گولدینگ Martin Golding درباره کیفیت‌های وجدانی، در مقابل ویژگی چانه‌زنی راهبردی - عقلانی ناب، با سازش‌هایی توأم است.

"The Nature Of Compromise: A Preliminary Inquiry", in J. Ronald Pennock and John W. Chapman, eds. **Compromise in Ethics, Law and Politics** (New York University Press, 1979).

30 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited, translated, and introduced by John B. Thompson (Cambridge University Press, 1981), p. 34.
31 *WAHR*, p. 252.
32 *CES*, p. 84.
33 *CES*, p. 93.
34 *MKH*, p. 114; *TKH*, p. 166.
35 "Zur Einführung," *Die Entwicklung des Ichs*, p. 10.
36 *CES*, p. 85; *RHM*, p. 97; and "Zur Einführung," p. 15.
37 *CES*, pp. 85–6.
38 *CES*, p. 110 (my italics); "Zur Einführung," pp. 9, 15–16.
39 *CES*, p. 91.
40 *RHM*, pp. 93, 96–7; *CES*, p. 108.
41 *RHM*, p. 97. Kohlberg's position is stated in "Education for Justice: A Modern Statement of the Platonic View," in Theordore R. Sizer, ed., *Moral Education* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970), p. 59.
42 "On Social Identity," *Telos* 19 (Spring 1975), pp. 95ff. (This is a partial translation of *RHM*, pp. 92–126); *LC*, pp. 48–50, 75–92; and *REPLY*, pp. 278–81.
43 *CES*, p. 110.

۴۴- سیلا بن‌حبیب می‌گوید که تصور هابرماس از وجوه تازه هویت اشتراکی هنوز آثار و بقایای ذهن جمعی هگلی را در خود دارد که ارزش چندگرایی را به مخاطره می‌افکند. با اینکه این علاقه خاطر یک علاقه مشروع است، به نظر چنین می‌رسد که هابرماس به خاطر حفظ توازن، از چنین ملازمه‌هایی اجتناب می‌ورزد. اثر زیر را ببینید.
Benhabib, **Critique, Norm and Utopia: A Study of The Foundations of Critical Theory** (New York: Columbia University Press, 1986), PP. 330 ff.

۴۵- RHM, P. 96. بن حبیب می‌گوید که تنها راه برای تشریح اینکه مردم چگونه برانگیخته می‌شوند تا پشت سر اخلاقیات ارتباطی نایستند، اینستکه فرض کنیم یک «سائقه یوتوپیایی / نیست در جهانی» بسیار قوی «برای شادی» بوجود می‌آید که برمبنای نیاز به انجام تعبیرهای استاندارد، انگیزش را باز می‌تاباند. فکر می‌کنم بن‌حبیب بحثی را که من درباره خواندن هابرماس از موقعیت تاریخی واقعی ما بعمل آورده‌ام، دست‌کم می‌گیرد و همین غفلت سبب می‌شود که وی نیاز پرداختن هابرماس به چنین سائقه یوتوپیایی / نیست در جهانی را بیشتر از واقعیت آن برآورد می‌کند. اثر زیر را ببینید.
Critique, Norm and Utopia, PP. 324 ff.

46 *CES*, pp. 93–4; *MKH*, pp. 192–4.

۴۷- با توجه به این سوگیری اخلاقیات ارتباطی، این مسأله را بسیار مبهم یافتم که چگونه فردی می‌تواند بگوید که موضع هابرماس «اشتیاق به غلیان درآوردن دیگ تعابیر رقابتگر و سوگیری‌های کنش را دارد. در این معنی نکته یاد شده به اشتراکی کردن اداره نزدیکتر است تا مردم سالارانه کردن سیاست‌ها.»
William Connolly "The Dilemma of Legitimacy" in John S. Nelson, ed. **What Should Political Theory Be Now?** (Albany: State University of New York Press, 1983), P. 326.

۴۸- "On Social Identity", P. 99. Cf. تلاش جهت بیرون کشیدن برخی وجوه تشابه بین دیدگاه‌های وجدانی - سیاسی رورتی و هابرماس، در کار زیر یافته می‌شود:

Richard Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), PP. 197-206.**

49 *MKH*, p. 115; "On Social Identity," pp. 99–100.
50 *CES*, p. 93.
51 "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism – The Contemporaneity of Walter Benjamin," *New German Critique* 17 (Spring 1979), p. 59.
52 See especially Carol Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), and "Do The Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?," in Norma Haan *et al.*, eds., *Social Science as Moral Inquiry* (New York: Columbia University Press, 1983).
53 Gilligan, *In A Different Voice*, pp. 19, 30, 73 *et passim*; and "Do the Social Sciences," pp. 34–40.
54 Gilligan, *In A Different Voice*, pp. 164–5.
55 *MKH*, p. 182.
56 Gilligan, "Do The Social Sciences," p. 45.
57 *MKH*, pp. 183, 186–90.
58 *MKH*, pp. 190–1.
59 *MKH*, pp. 191–2. For some thoughtful criticism of Habermas's account of what is involved in moral judgement, see Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, pp. 322–4; 349.
60 *MKH*, pp. 193–4.
61 Gilligan, *In A Different Voice*, p. 156.

۶۲- برای آشنایی با بحث جالبی در این مورد که اخلاقیات ارتباطی چگونه باید خود را به روی این نوع مسایل باز کند اثر زیر را ببینید.
Benhabib, **Gritique, Norm and Utopia**, PP. 340-20
درباره اهمیت مراقبت از جوانان هم اثر زیر را ببینید
Sara Ruddick, "Maternal Thinking" in Barrie Thorne and Marilyn yalom, eds. **Rethinking The Family**, (New York: Longman, 1982) and Jean Elshtain, **Public Man, Private Woman** (Princeton University Press, 1980), Past II.
اهمیت هماهنگ‌سازی این درون‌بینی‌ها در این نوع «اجتماعی» فمینیسم، به هرروی نباید موجبات مبهم ساختن متمایز بودن مسایل وجدانی - سیاسی به مثابه مفهوم‌بندی شده در دل اخلاقیات ارتباطی را فراهم آورد. بحث موجود در فصل ششم، در اواخر بخش ۳ را ببینید.

63 Nelson Polsby, *Community Power and Political Theory: A Further Look at Evidence and Inference* (New Haven: Yale University Press, 1980 edn), ch. 12.
64 See Steven Lukes, *Power: A Radical View* (London: Macmillan, 1974); and Connolly, *The Terms of Political Discourse*, chs. 2 and 3. Lukes's and Connolly's positions on power are similar, but for some differences, see Connolly, p. 222n.
65 See Lukes, *Power*, chs. 7 and 8; and especially John Gaventa, *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley* (Urbana: University of Illinois Press, 1980).

66 Lukes, *Power*, pp. 23–5.
67 Connolly, *The Terms of Political Discourse*, p. 64.
68 Cf. Polsby, *Community Power and Political Theory*, p. 229 for just such a reduction.
69 Connolly, *The Terms of Political Discourse*, pp. 69, 192–5, 228, 240–1.
70 Connolly, *The Terms of Political Discourse*, pp. 54ff, 65–6.

۷۱- من هم همان مسأله را با مدل ماموری که استانلی‌بن Stanley Benn سعی می‌کند در اثر زیر تصویر کند، پیدا کردم.
"The Problematic Rationality of Polilical Participation" in Laslett and Fishkin, eds. **Philosophy, Politics and Society** (New Haven: Yale University Press, 1979).
بن می‌کوشد مدلی را فراهم سازد که در آن بینا ذهنیت و هنجاریت جایگاه پهناوری دارد. مفاهیم کلیدی او عبارتند از یک مفهوم غیر - راهبردی عقلانیت که بنظر می‌رسد به مدل «عقلانی ارزشی» وبر نزدیک است و تصوری از یک «شخص وجداناً مسئول» که «پای‌بند آزادی و عدالت» است (PP. 306-8). تا همین جا طی فصل اول کوتاهی‌های این‌گونه شیوه تفکر ذهنی درباره عقلانیت را نشان داده‌ام. بیشتر اینکه به یقین می‌توانیم شیوه تفکر درخشان‌تری را در مورد هنجاریت توقع داشته باشیم، تا اینکه به سادگی گفته شود که شخص مسئول یا «پای‌بند» ارزش‌هایی از قبیل عدالت است.

72 "Toward a Theory of Communicative Competence."
73 *LC*, p. 113.
74 Gaventa, *Power*.
75 *KK*, p. 387; *TP*, pp. 33–4; Cf. Brian Fay, "How People Change Themselves: The Relationship Between Critical Theory and Its Audience," in Terence Ball, ed., *Political Theory and Praxis* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977).
76 *TCA*, pp. 20–2. Cf. Stephen White, "Reason and Authority in Habermas," *American Political Science Review* 74 (Dec 1980); and "Reply to Comments," *American Political Science Review* 75 (Sept. 1981). Gaventa's behavior in pursuing his critical interpretations is exemplary here; see especially his chs. 8–9.

۵- نوگرایی، عقلانی کردن و سرمایه‌داری معاصر

1 *CES*, pp. 97–8

۲- CES, Chs. 3 and 4. هابرماس تلاشی بعمل نیاورده که بررسی‌های موشکافانه تاریخی و مردم‌شناسانه‌ای را به انجام رساند که برای واقعاً در خور ستایش‌کردن نظریه تکامل پیشنهادی وی ضرورت دارد. در غیاب چنین تلاش‌هایی به نظر می‌رسد که کوشش جهت انجام داوری‌های محکم و سریع درباره نظریه چندان پربار نباشد. از اینرو برخی از منتقدین بحث کرده‌اند که تمامی تصور یک منطق توسعه‌ای «نگرش‌های جهانی، تجسم‌های وجدانی و تشکیل هویت‌ها» به طور ذاتی خدشه‌دار است و از لحاظ نظریه‌ای

بی‌فایده، چون که «هیچگونه قدرت‌های توضیحی و از این قبیل» ندارد که در خور مقایسه با نظریه تکامل اجتماعی مبتنی بر یک مدل خالص سیستم‌های عملکردی باشد. اثر زیر را ببینید.

Michael Schmid. "Habermas´ Theory of Social Evolution", in Thompson and Held, **Habermas: Critical Debates** (Cambridge, Massachusetts: M I T Press, 1982), P. 174.

در اینجا جالب است اشاره کنیم که این دقیقاً از نوع شکایتی است که هابرماس خود برعلیه نظریه سیستم‌های عملکردی عنوان کرده. باز هم فکر می‌کنم که مجادله بر سر نظریه تکامل اجتماعی در این سطح بسیار وسیع و تجریدی تحلیل، بیشتر از آن که نور بدهد، حرارت ایجاد می‌کند.

3 *TCA*, pp. 140, 186, 221.
4 *PDM*, p. 16.
5 *PDM*, pp. 9–11, *TCA*, pp. 145–56.
6 Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (London: George Allen and Unwin, 1984), pp. vi, 1–2.
7 Brubaker, *The Limits of Rationality*, pp. vi, 1–2.
8 *TCA*, p. 233.
9 *TCA*, p. 140.
10 For an introduction to these topics, see Hans Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays inSocioogy* (New York: Oxford University Press, 1946), part III.
11 *TCA*, pp. 143–5, 157–68.
12 Brubaker, *The Limits of Rationality*, pp. 6, 69ff.
13 Brubaker, *The Limits of Rationality*, pp. 69, 82–6.
14 *TCA*, pp. 175ff, 205ff.
15 *TCA*, pp. 61–72, 186ff, 239; *TKH*, pp. 191, 218ff.
16 *TCA*, pp. 163–5, 236–40.
17 *TCA*, pp. 197–8, 219, 242, 254, 260–2, 268.
18 *TCA*, pp. 71–2, 165–6, 340.

۱۹- هابرماس وبر را چنین می‌بیند که یک «موضع جهانشمول‌گرایی محتاطانه»ای در رابطه با عقلانی‌کردن نگرش‌های جهانی اتخاذ می‌کند. TCA, PP. 155, 178-9.

20 *TCA*, p. 340.
21 *TCA*, p. 198.
22 *TCA*, pp. 222, 231–3, 239–40.
23 *TCA*, p. 43.
24 *TCA*, p. 70.
25 *TCA*, p. 340; *TKH*, pp. 182–3.
26 *TCA*, pp. 70, 340; *TKH*, pp. 218ff.
27 *TCA*, p. 337.
28 *TCA*, p. 337. Also, see McCarthy's explanation of the concept of *Vergesellschaftung* or "sociation", p. xx, n. 10.
29 See the discussion of Alfred Schutz and others in *TKH*, pp. 210–12.

30 *TKH*, pp. 219–20.
31 *TKH*, p. 483.
32 *TKH*, pp. 208–9.
33 *TCA*, 342. Translations slightly altered.
34 *TKH*, p. 179; cf. Nancy Fraser, "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender," *New German Critique* 35 (Spring/Summer 1985).
35 Dallmayr, *Polis and Praxis* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984), pp. 243–4.
36 Dallmayr, *Polis and Praxis*, p. 245.
37 Cf. Anthony Giddens, "Commentary on the Debate," *Theory and Society* 11 (July 1982), p. 535.
38 *TKH*, p. 483.
39 *LC*, part I.
40 *TKH*, pp. 222, 293, 490–1.
41 *TKH*, pp. 179, 226.
42 *TKH*, pp. 304, 320–1, 344–6.
43 *LC*, ch. 1.
44 *TKH*, p. 227.
45 See generally, *TKH*, part VI, ch. 1.
46 *TKH*, pp. 347, 447.
47 *TKH*, pp. 269–73.
48 *TKH*, pp. 273–5; *TCA*, p. 341.
49 *TKH*, pp. 348–9.
50 *TCA*, pp. 342–3; *TKH*, pp. 239, 277, 470.
51 *TKH*, p. 504.
52 *TKH*, p. 489.
53 *TKH*, pp. 489, 503.
54 *TKH*, pp. 498–500.
55 *TKH*, pp. 501–3.
56 *TKH*, pp. 293, 417, 483, 488.
57 *TKH*, p. 471.
58 *TCA*, p. 342; *TKH*, p. 400.
59 See the criticism by Fred Dallmayr, *Polis and Praxis*, p. 249.
60 *TKH*, p. 462; *REPLY*, p. 281.
61 *TKH*, p. 462; cf., *LC*, part III, chs. 4 through 6.
62 *LC*, part II.
63 *TKH*, p. 452.
64 *TKH*, p. 514. This has been a theme in Habermas's work since his first book, *Strukturwandel der Offentlichkeit* (Berlin: Leuchterhand 1962).

۶۵- TKH, PP. 505-13, 523. برای آشنایی با نگرش مفید دیگری برای فهمیدن روانه‌های سلطه بیرون از حوزه تولیدی اثر زیر را ببینید

Mark Poster, **Foucault, Marxism and History, (Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 1984) PP. 16-40.**

به هر روی تحلیل هابرماس خیلی ساده است.

66 *TKH*, p. 524.
67 *TKH*, pp. 531–2.
68 *TKH*, pp. 532–4.
69 Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Random House, 1979), part IV, ch. 3. For some parallels between Foucault and earlier critical theorists, see Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 526–7.
70 Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Random House, 1980), p. 155–9.
71 Nancy Fraser, "Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?" *Salmagundi* 61 (Fall 1983), pp. 6–7. Cf. Jay, *Marxism and Totality*, p. 528.
72 Cf. the criticism of Foucault in Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," *Political Theory* 12 (May 1984), pp. 164–5; also *PDM*, p. 392.
73 *TKH*, p. 537. Cf. John Searle, *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969), pp. 133 ff.
74 *TKH*, p. 536–9.
75 *TKH*, p. 535; cf. *LC*, part III.
76 For some thoughts on the colonization process in the private sphere, see Timothy W. Luke and Stephen K. White, "Critical Theory, The Informational Revolution and An Ecological Modernity," in John Forester, ed., *Critical Theory and Public Life* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985).
77 Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Random House, 1980).
78 *TKH*, p. 481; "Modernity and Postmodernity," *New German Critique* 22 (Winter 1981), p. 9.
79 *TKH*, pp. 481, 483.
80 *TKH*, pp. 518–20.

۸۱- .TKH, P. 521. این تصور که علم و تکنولوژی ایفای نقشی را عهده‌دار شده‌اند که از لحاظ عملکردی همسان با ایدئولوژی است، از جمله نظریه‌هایی است که هابرماس در یکی از مقالات اولیه خود ابراز داشته «Science and Technology as Ideology" در TRS را ببینید: تاکید تازه وی براینستکه پدیده‌های آگاهی تکه‌پاره شده و چیزواره شدن جهان زندگی، چگونه آگاهی روزمره را به ترتیبی درمی‌آورد که مواضع هنجاری نهفته در زیر ردای قدرت مشروع علمی و عینیت را به طور غیرنقادانه قابل پذیرش می‌کند.

82 *TKH*, p. 522.
83 Cf. White, "The Normative Basis of Critical Theory," *Polity* 16 (1983).

۸۴- «نقد ایدئولوژی دیگر نمی‌تواند به طور مستقیم از آرمان‌های واقعی درونمایهٔ شکل‌های زندگی بیرون کشیده شود، بلکه فقط از داراییهای رسمی ساختارهای عقلانیت حاصل می‌شود.» .REPLY, P. 254, TKH, P. 522

85 *LC*, pp. 48–9, 69–84.

۸۶- برای آشنایی با نقد خوبی از ناکامی هابرماس در LC در طرح مسأله آگاهی تکه‌پاره شده، اثر زیر را ببینید.
David Held, "Crisis Tendencies, Legitimation and the State" in Thompson and Held, **Habermas**, PP. 189 ff.

87 *REPLY*, p. 280.

۸۸- REPLY, PP. 280-1 و TKH, PP. 565-6 را مقایسه کنید. چنین خواهم پنداشت که متن دومی کنترل کننده است، چون اولی تنها به طرح برخی از نظرها در پاسخگویی به انتقادیگری می‌پردازد.

89 *TKH*, pp. 565–6.

90 *TKH*, p. 566.

۹۱- REPLY, P. 281. تغییر اخیر در تفکر هابرماس ممکن است او را کمتر درخور این اتهام بکند که درجه ثبات اجتماعی را بیش از حدّ برآورد می‌کند و همواره در گرو حفظ از «وفاق ارزشی» وسیعاً مشترک و از لحاظ اجتماعی همبسته است.
Cf. Held, "Crisis Tendencies" and Nicolas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan Turner, **The Dominant Ideology Thesis** (London: George Allen and Unwin, 1980).

۹۲- REPLY, P. 281. به نظر می‌رسد این در جهتی متفاوت از LC مطرح می‌شود که طی آن افول چنین برداشت‌هایی به مثابه مالکیت فردی پیش‌بینی می‌شد. PP. 80 ff.

93 *TKH*, p. 56 ff.

94 William Connolly, "Discipline, Politics and Ambiguity," *Political Theory* 11 (August 1983), pp. 325–9.

95 *TKH*, pp. 571 ff.

۹۶- مقاله عالی کوهن Cohen را ببینید
"Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", **Social Research** 52 (Winter 1982).
کوهن در کار اخیر خود بررسی خوبی درباره نهضت‌های اجتماعی جدید بعمل می‌آورد. بحث من به طور عمده براساس درون بینی‌های وی انجام پذیرفته.
برای آشنایی با نظرهای تا حدّی بدبینانه‌تر درباره توانایی مدل هابرماس در به حساب آوردن رگ و ریشه و خصلت‌های نهضت زنان، آثار زیر را ببینید.
Nancy Fraser, "What's Critical about Critical Theory?" and Benhabib, **Critique, Norm and Utopia: A Study of Foundations of Critical Theory** (New York: Columbia University press, 1986), PP. 251-20

97 Cohen, "Strategy or Identity," pp. 664, 690; Cf. *PDM*, p. 423.

98 "New Social Movements," *Telos* 49 (Fall 1981), p. 33. This is a translation of *TKH*, pp. 576–83. Translation slightly altered.

99 See Cohen's survey of rational choice-based or "resource mobilization" theories, pp. 674–90.

100 Cohen, "Strategy or Identity," pp. 693–5.

101 *TKH*, pp. 576ff.

102 *TKH*, pp. 501–3.

103 See Timothy Luke, "From Fundamentalism to Televangelism," *Telos* 58 (Winter 1983–4).
104 See *Strukturwandel der Offentlichkeit.*
105 Cf. the rather pessimistic prognosis in "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22 (Winter 1981), p. 13.
106 *PDM*, pp. 419–21.
107 *PDM*, pp. 418–19, 422–4.
108 *PDM*, p. 423; "The New Obscurity," pp. 13–15.
109 Cohen, "Strategy or Identity," pp. 710–12.

۶- دو وظیفه نظریه انتقادی

1 *TKH*, pp. 583–8.
2 *TKH*, p. 588.
3 Cf. Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism," in *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 173–4; and *Philosophy and The Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 380–1.
4 "Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism," in Norma Haan *et al.*, eds., *Social Science as Moral Inquiry* (New York: Columbia University Press,1983), p. 260.
5 *TKH*, pp. 586–7.
6 "Interpretive Social Science," p. 261; "Philosophy as Stand-In and Interpreter," in K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987), pp. 310–11; *TKH*, pp. 587–8.
7 See literature cited in n. 12 in the Introduction.
8 "Philosophy as Stand-In and Interpreter," p. 310 (my translation); *TKH*, p. 588.
9 *TKH*, p. 586.
10 Fred Alford, "Is Jürgen Habermas' Reconstructive Science Really Science?," *Theory and Society* 14 (1985), pp. 331–5. Cf. *CES*, pp. 16–25.

۱۱- همچنین فکر می‌کنم این شیوه فهمیدن بازسازی‌های عقلانی کنش و عقلانیت خیلی بیشتر از تلاش برای فهم آنها به مثابه شکلی از دانش «ناب» معنی می‌دهد، دانشی که از علایق شناختی آن کاملاً مجزا شده باشد، چنانکه هابرماس در اثر زیر آن را به انجام رسانده

"A Postscript to **Knowledge and Human Interests," Philosophy of the Social Sciences**, 3, (Sept. 1973), P. 184.

مک‌کارتی به درستی نشان می‌دهد که راهبرد دومی نظریه و عمل را به طور افراطی از همدیگر جدا می‌سازد.

The Critical Theory of Jürgen Habermas (Cambridge, Massachusetts: M I T Press, 1978), P. 101.

12 "Philosophy as Stand-In and Interpreter," pp. 297–8 (my translation).
13 "Philosophy as Stand-In and Interpreter," p. 312 (my translation); *TKH*, p. 584.
14 *TCA*, p. 237.
15 *TCA*, p. 238.
16 Thomas McCarthy, "Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*," *Praxis International* 4, pp. 177–9; cf. Fred Alford, *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas* (Gainesville: University Presses of Florida, 1985), ch. 9.
17 *TKH*, p. 588.
18 See the critiques Habermas refers to in *REPLY*, pp. 238 ff.
19 *QCQ*, p. 244; and the critique of Foucault in *PDM*, chs. 9–10.
20 *TKH*, p. 588.
21 *REPLY*, p. 262.
22 *TCA*, p. 240.
23 *REPLY*, p. 262.
24 *TCA*, pp. 73–4; *REPLY*, p. 262; *QCQ*, p. 242.
25 *QCQ*, p. 242; "Philosophy as Stand-In and Interpreter," pp. 312–14 (my translation).
26 *REPLY*, p. 250; "Philosophy as Stand-In and Interpreter," p. 313 (my translation).
27 *QCQ*, p. 244.
28 *REPLY*, p. 245.

۲۹- Mac Carthy, "Reflections on Rationalization", PP. 188-9.
باید تذکر داده شود، فلسفه طبیعتی که مک‌کارتی مطرح می‌کند یک هسته انسان مرکزی را با خود دارد، چیزی که ممکن است برای برخی از هواداران چنین فلسفه‌ای کاملاً غیرقابل قبول باشد.

۳۰- در رابطه با اخلاقی ساختن روابط با حیوانات، مهم است تأکید ورزیده شود که برخی از عقب کشیدن‌ها به پیروی از شکست در تشخیص آشکار این امر ناشی می‌شود که مشروعیت هنجاری مسایلی که با اعمال زور کامل طرح می‌شوند، فقط از موجودات واکنش دهنده و مسئول (توانمند سخنگویی) برمی‌آید. کوتاهی در توجه به این تمایز فوراً می‌تواند به اتخاذ مواضعی بیانجامد که اخیراً از سوی برخی از هواداران حمایت نهضت حیوانات بعمل آمده که نزد همگان آشکارا می‌گویند: آزمایش‌های طبّی خطرناک به هنگام ضرورت، نباید روی حیوانات «بی‌گناه» انجام پذیرد، بلکه باید روی افراد گناهکار مانند کسانی که در زندان‌ها بسر می‌برند، انجام بگیرد.

31 Cf. *REPLY*, pp. 247–8.
32 See Luke and White, "Critical Theory, The Informational Revolution and an Ecological Modernity," in J. Forester, ed., *Critical Theory and Public Life* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985) for an overview of some of these kinds of alternative practices.
33 *TKH*, p. 580.
34 *TKH*, p. 507.
35 "The New Obscurity," esp. pp. 12–17.

36 "New Social Movements," p. 35.
37 Luke and White, "Critical Theory, The Informational Revolution and an Ecological Modernity," section IV.
38 "On Social Identity," pp. 99–103.

۳۹- البته هابرماس آگاه است که چنین بدان - چگونه جدیدی به سهولت می‌تواند به ابزاری مبدل شود که استعمار جهان زندگی را بگستراند.
TKH, PP. 571-5. Cf. Luke and White, "Critical Theory, The Informational Revolution and an Ecological Modernity".

40 "Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State," *Berkeley Journal of Sociology* 30 (1985), pp. 110–11.
41 "Civil Disobedience," p. 99.
42 For the criticism that Habermas takes us no further than Weber, see Anthony Giddens, "Reason Without Revolution? Habermas's *Theorie des kommunikativen Handelns*," in Richard J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985), pp. 120–1.
43 Nancy Fraser, "What's Critical About Critical Theory?," p. 111.
44 Fraser is fairly sensitive to the resources Habermas has for meeting her criticisms.
45 Cf. Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 509, 518 ff; and Mark Poster, *Foucault, Marxism and History* (Cambridge, Massachusetts: Polity, 1984).
46 Foucault, "What is Enlightenment?," in Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), p. 45.
47 "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism," p. 56.
48 Cf. Poster, *Foucault, Marxism and History*.
49 Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Random House, 1980).
50 Cf. Nancy Fraser, "Is Michel Foucault a Young Conservative?," *Ethics* 96 (Spring/Summer 1985). Habermas himself considers this possibility in "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism," pp. 57–9.
51 Cf. Fraser, "Is Michel Foucault a Young Conservative?"
52 Foucault, "The Subject and Power," in Herbert Dreyfus and Paul Rabinow, eds., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (University of Chicago Press, 1983 edn), p. 216.
53 Foucault, *The History of Sexuality*, pp. 155–9.
54 Fred Dallmayr, *The Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981), pp. 205 ff; and Joel Whitebook, "Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory," *Praxis International* 4 (April 1984). Reprinted in Bernstein, *Habermas and Modernity*.

55 Foucault, "Body/Power," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), pp. 58–9; and *History of Sexuality*, pp. 140ff.

۵۶- در اینجا «دیگری» یک مقوله‌بندی میان ذهنی در برابر مقوله بینا ذهنی مورد بحث در فصل چهارم است. چالش فوکو چالشی است که هابرماس آنرا در میان حملات پسا-نوگرایان بر علیه نوگرایی و روشنگری مشترک می‌یابد. موضوع اینستکه تلاش می‌شود «پیش از آنکه نوگرایی نظم را پیاده کند، خرد یک بار دیگر به آوردگاه خوانده شود.»
PDM, P. 128

57 Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," in Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault*, pp. 230–1, 235.
58 Foucault, "What is Enlightenment?," pp. 41–2.
59 *TCA*, p. 20.
60 *QCQ*, p. 240; *TKH*, pp. 584–5.
61 *QCQ*, pp. 235–6.
62 *QCQ*, pp. 235–6; "Modernity versus Postmodernity," pp. 4–5; "The Entwinement of Myth and Enlightenment," *New German Critique* 26 (Spring-Summer, 1982), p. 25; *PDM*, ch. 4.
63 *QCQ*, p. 240.

۶۴- چارلز تیلور Charles Taylor تفاوت بین فعالیت نمادین ما با همین فعالیت در جوامع بدوی را خاطر نشان می‌سازد.
"Ralionality" in Martin Hollis and Steven Lukes, eds. **Rationality and Relativism** (Cambridge, Massachusetts: M I T Press, 1982), PP. 98-100.

۶۵- هابرماس مطرح می‌کند که انتقاد نیچه از نوگرایی در این مورد مقصر است که «درهم تنیدگی اسطوره و روشنگری» را به فراموشی می‌سپارد. PP. 23 ff.

66 "Modernity versus Postmodernity," pp. 4–5.
67 *QCQ*, p. 236.
68 On the irony of the achievements of the modern, rational self, cf. William Connolly, "Discipline, Politics and Ambiguity," *Political Theory* 11 (1983), pp. 334–6.

۶۹- منبع دیگری از عقاید تحریک کننده درباره زیبایی شناسی زندگی روزمره در نوشته‌های فمینیستی یافته می‌شود. به عنوان مثال اثر زیر را ببینید.
Nancy Hartsock, **Money, Sex and Power** (New York: Longman, 1984), Chs. 7-11.

70 Foucault, "On the Genealogy of Ethics," p. 231.
71 Foucault, "On the Genealogy of Ethics," p. 230.
72 Foucault, "On the Genealogy of Ethics," p. 239; and "The Confession of the Flesh," in *Power/Knowledge*, p. 208.

۷۳- در تحلیل نهایی فوکو تا آن اندازه انسان بود که محدودیت‌های خط فکری خودش را ببیند. طی مصاحبه‌ای در سال پیش از فوتش پذیرفت که «عقیده سیاست‌های وفاقی» به مثابه «یک اصل انتقادی با در نظر گرفتن سایر شکل‌های سیاسی» مهم بود و علاوه بر این ممکن است چیزهایی مانند «انضباط‌های وفاقی» هم وجود داشته باشند.

"Politics and Ethics: An Interview", **The Foucault Reader, PP. 378-80.**
اما دقیقاً با در نظر گرفتن چنین ملاحظاتی است که هابرماس با پیامدهای طوفانی تمام مسایل «حقوقی» دست و پنجه نرم می‌کند. فوکو آشکارا می‌خواست کلیه امکانات دسترسی به دیگر بودگی بیناذهنی را به تعطیل بکشد. اما ابراز نظرهایش در مورد «سیاست‌های وفاقی» ویژگی پرجار و جنجال هر از چندگاهی آنها را نمایان می‌سازد. در چارچوب مدل ذهنیتی وی، چنین مسایلی باید بیگانه بنظر برسند، در حالی که از سوی دیگر این مسایل فطری مدل ارتباطی بشمار می‌روند.

74 Cf. Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault,* p. 258.
75 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury Press, 1972); Adorno, *Negative Dialectics* (New York: Seabury Press, 1966); and Adorno, *Aesthetic Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).
76 See Albrecht Wellmer, "Truth, Semblance, Reconciliation: Adorno's Aesthetic Redemption of Modernity," *Telos* 62 (Winter 1984–5); and Dallmayr, *The Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics* (Amherst: University of Massachusetts Press,1981), pp. 133–43.
77 Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and The Dialectic of Enlightenment," *Praxis International* 4 (April 1983), p. 94, reprinted in Bernstein, *Habermas and Modernity.* Cf. Seyla Benhabib's critique of Adorno in *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 219–21.
78 *QCQ,* p. 237.
79 See, for example, Sara Ruddick, "Maternal Thinking," in B. Thorne and M. Yalom, eds., *Rethinking The Family* (New York: Longman, 1982); and Jean Elshtain, "Antigone's Daughters," *Democracy* 2 (April 1982).
80 Mary Dietz, "Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking," *Political Theory* 13 (Feb. 1985). Cf. the interesting exchange between Seyla Benhabib and Nancy Fraser in the special issue on "Feminism as Critique" of *Praxis International* 6 (Jan. 1986).
81 This objection was made to me by Fred Dallmayr.
82 *TKH,* pp. 555, 560–2.
83 *TKH,* pp. 555–60, 562 ff. For how this research program throws light on systems of "bureaucratic socialism," see especially pp. 563–7.
84 Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), p. 234.

۸۵- Geertz, **Local Knowledge,** P. 234. برای آشنایی با اینکه چگونه چنین تفسیرهایی توسعه می‌یابند، مقالات متنوع وی در این کتاب را ببینید. اثر زیر هم در این مورد آموزنده است.

Walzer's **Sphere of Justice: A Defense of Pluralism and Equality,** (New York: Basic Books, 1983).

کتابنامه

WORKS BY HABERMAS CITED IN THE TEXT

Stukturwandel der Offentlichkeit. Berlin: Leuchterhand 1962.

Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt: Suhkamp 1970.

Toward a Rational Society, translated by J. Shapiro. Boston: Beacon Press 1970.

Toward a Theory of Communicative Competence, in H. Dreitzel (ed.), *Patterns of Communicative Behavior,* pp. 115–48. New York: Macmillan 1970.

Knowledge and Human Interests, translated by J. Shapiro. Boston: Beacon Press 1971.

Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?, with Niklaus Luhmann. Frankfurt: Suhrkamp 1971.

Kultur und Kritik. Frankfurt: Suhrkamp 1973.

Theory and Practice, translated by J. Viertel. Boston: Beacon Press 1973.

Wahrheitstheorien, in H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60 Gebürtstag,* pp. 211–63. Pfüllingen: Neske 1973.

A Postscript to *Knowledge and Human Interests. Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), 157–89.

Legitimation Crisis, translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press 1975.

On Social Identity. *Telos* 19 (1975), 91–103.

Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt: Suhrkamp 1976.

The Analytical Theory of Science and Dialectics, in T. Adorno *et al.* (eds.), *The Positivist Dispute in German Sociology,* pp. 131–62. New York: Harper and Row 1976.

A Positivistically Bisected Rationalism, in T. Adorno *et al.* (eds.), *The Positivist Dispute in German Sociology,* pp. 198–225. New York: Harper and Row 1976.

Zur Einführung, with R. Döbert and G. Nunner-Winkler, in R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Die Entwicklung des Ichs,* pp. 9–30. Köln: Keizenheimer 1977.

Der Ansatz von Habermas, in W. Oelmüller (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung,* pp. 123–30. Paderborn: Schöningh 1978.

Philosophy as Stand-In and Interpreter, in K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?,* pp. 296–315. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1987.

Communication and the Evolution of Society, translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press 1979.

Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. *New German Critique* 17 (1979), 30–59.

Interview with Habermas. Interviewed by D. Horster and W. van Reijen. *New German Critique* 18 (1979), 29–43.
Theorie des kommunikativen Handelns, vol. II, *Zur kritik der functionalistischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp 1981.
New Social Movements. *Telos* 49 (1981), 33–7.
Modernity versus Postmodernity. *New German Critique* 22 (1981), 3–22.
Reply to My Citics, in J. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, pp. 219–83. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982.
The Entwinement of Myth and Enlightenment. *New German Critique* 26 (1982), 13–30.
Moralbeweusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt: Suhrkamp 1983.
Neo-Conservative Cultural Critique in the United States and West Germany. *Telos* 56 (1983), 75–89.
Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism, in N. Haan *et al.* (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, pp. 251–67. New York: Columbia University Press 1983.
The Theory of Communicative Action, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press 1984.
Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt: Suhrkamp 1984.
Questions and Counterquestions. *Praxis International* 4 (1984), 229–49.
Uber Moralität und Sittlichkeit: Was Macht eine Lebensform 'Rational'?, in H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, pp. 218–35. Frankfurt: Suhrkamp 1984.
Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp 1985.
Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State. *Berkeley Journal of Sociology* 30 (1985), 96–116.
The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and The Exhaustion of Utopian Energies. *Philosophy and Social Criticism* 11 (1986), 1–17.

OTHER WORKS CITED

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B. *The Dominant Ideology Thesis*. London: George Allen and Unwin 1980.
Adorno, T. *Aesthetic Theory*. London: Routledge and Kegan Paul 1984.
Negative Dialectics. New York: Seabury Press 1966.
Alexy, R. Eine Theorie des praktischen Diskurses, in W. Oelmüller (ed.), *Normenbegründung und Normendurchsetzung*. Paderborn: Schöningh 1978.
Alford, F. Is Jürgen Habermas' Reconstructive Science Really Science? *Theory and Society* 14 (1985), 421–40.
Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas. Gainesville: University Presses of Florida 1985.
Apel, K-O. *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. New York: Humanities 1967.
Towards a Transformation of Philosophy, translated by G. Adey and D. Frisby. London: Routledge and Kegan Paul 1980.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1975.
Axelrod, R. *The Emergence of Cooperation.* New York: Basic Books 1984.
Ball, T. From Paradigms to Research Programs: Towards a Post-Kuhnian Political Science. *American Journal of Political Science* 20 (1976), 151–77.
Barry, B. *Sociologists, Economists and Democracy.* University of Chicago Press 1978.
Barry, B. and Hardin, R. (eds.), *Rational Man and Irrational Society.* Berkeley: Sage 1982.
Benhabib, S. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory.* New York: Columbia University Press 1986.
Benn, S. Rationality and Political Behavior, in Benn and G. W. Mortimore (eds.), *Rationality in the Social Sciences,* pp. 246–67. London: Routledge and Kegan Paul 1976.
The Problematic Rationality of Political Participation, in P. Laslett and J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* Fifth Series, pp. 291–312. New Haven: Yale University Press 1979.
Berlin, I. Rationality of Value Judgements, in C. J. Friedrich (ed.), *Rational Decision* NOMOS VII, pp. 221–3. New York: Atherton 1964.
Bernstein, R. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1983.
Introduction, in Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity,* pp. 1–32. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1985.
Brigham, J. *Constitutional Language.* Westport: Greenwood Press 1978.
Brubaker, R. *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber.* London: George Allen and Unwin 1984.
Buchanan, J. *The Limits of Liberty.* University of Chicago Press 1975.
Cohen, J. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research* 52 (1985), 663–716.
Connolly, W. The Dilemma of Legitimacy, in J. Nelson (ed.), *What Should Political Theory Be Now?,* pp. 307–37. Albany: State University of New York Press 1983.
The Terms of Political Discourse. Princeton University Press 1983.
Discipline, Politics and Ambiguity. *Political Theory* 11 (1983), 325–41.
Dallmayr, F. *The Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics.* Amherst: University of Massachusetts Press 1981.
Polis and Praxis: Exercises in contemporary political theory. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1984.
Dietz, M. Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking. *Political Theory* 13 (1985), 19–37.
Dirksen, A. I. On an Unnoticed Key to Reality. *Philosophy of the Social Sciences* 8 (1978), 209–25.
Downs, A. *An Economic Theory of Democracy.* New York: Harper and Row 1957.
Dryzek, J. The Progress of Political Science. *Journal of Politics* 48 (1986), 301–20.
Dworkin, R. Review of Michael Walzer's *Spheres of Justice. New York Review of Books* April 14 (1983), 4–6.

Elshtain, J. *Public Man, Private Woman*. Princeton University Press 1980.
Antigone's Daughters. *Democracy* 2 (1982), 46–59.
Elster, J. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge University Press 1979.
Fay, B. How People Change Themselves: The Relationship Between Critical Theory and Its Audience, in T. Ball (ed.), *Political Theory and Praxis*, pp. 200–69. Minneapolis: University of Minnesota Press 1977.
Ferejohn, J. and Fiorina, M. The Paradox of Non-voting. *American Political Science Review* 68 (1974), 525–46.
Foucault, M. *Discipline and Punish*. New York: Random House 1979.
The History of Sexuality vol. 1. New York: Random House 1980.
Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, edited by C. Gordon. New York: Pantheon 1980.
The Subject and Power, in H. Dreyfus and P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp. 208–26. University of Chicago Press 1983.
On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress, in H. Dreyfus and P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp. 229–52. University of Chicago Press 1983.
The Foucault Reader, edited by P. Rabinow. New York: Pantheon 1984.
Fraser, N. Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric? *Salmagundi* 61 (1983), 55–70.
What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German Critique* 35 (1985), 97–131.
Is Michel Foucault a Young Conservative? *Ethics* 96 (1985), 165–84.
Gaventa, J. *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*. Urbana: University of Illinois Press 1980.
Geertz, C. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 3–30. New York: Basic Books 1973.
Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books 1983.
Geuss, R. *The Idea of a Critical Theory*. Cambridge University Press 1981.
Gewirth, A. *Reason and Morality*. University of Chicago Press 1978.
Giddens, A. Commentary on the Debate. *Theory and Society* 11 (1982), 527–39.
Labor and Interaction, in J. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, pp. 149–61. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982.
Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des kommunikativen Handelns*, in R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, pp. 95–121. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1985.
Gilligan, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1982.
Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?, in N. Haan *et al.* (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, pp. 33–51. New York: Columbia University Press 1983.
Goffman, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday 1959.
Golding, M. The Nature of Compromise: A Preliminary Inquiry, in J. R.

Pennock and J. Chapman (eds.), *Compromise in Ethics, Law and Politics*, pp. 3–25. New York University Press 1979.
Hampshire, S. Morality and Convention, in A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, pp. 145–57. Cambridge University Press 1982.
Hampton, J. Contracts and Choices: Does Rawls have a Social Contract Theory? *Journal of Philosophy* 77 (1980), 315–38.
Hardin, R. *Collective Action*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1982.
Hart, H. L. A. Positivism and the Separation of Law and Morals. *Harvard Law Review* 71 (1958), 593–529.
The Concept of Law. Oxford University Press 1961.
Hartsock, N. *Money, Sex and Power*. New York: Longman 1984.
Hekman, S. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Notre Dame University Press 1986.
Hesse, M. Science and Objectivity, in J. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, pp. 98–115. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982.
Hobbes, T. *Leviathan*. New York: Macmillan 1962.
Horkheimer, M. *The Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press 1947.
Traditional and Critical Theory, in Horkheimer (ed.), *Critical Theory: Selected*
Horkheimer, M. and Adorno, T. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press 1972.
Horkheimer, M. and Adorno, T. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press 1972.
Jay, M. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press 1984.
Kambartel, F. Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich? in Kambartel (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktiv Wissenschaftstheorie*, pp. 9–33. Frankfurt: Suhrkamp 1974.
Keat, R. *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and Positivism*. University of Chicago Press 1981.
Kohlberg, L. Education for Justice: A Modern Statement of the Platonic View, in T. Sizer (ed.), *Moral Education*, pp. 57–83. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1970.
From Is to Ought: How to commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development, in T. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, pp. 151–235. New York: Academic Press 1971.
The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement. *The Journal of Philosophy* 70 (1973), 630–46.
Justice as Reversibility, in P. Laslett and J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Fifth Series pp. 257–72. New Haven: Yale University Press 1979.
A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka–Goodpaster Exchange. *Ethics* 92 (1982), 513–28.
Lakatos, I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs, in Lakatos and A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, pp. 91–196. Cambridge University Press 1970.
Luke, T. From Fundamentalism to Televangelism. *Telos* 58 (1983–4), 204–10.

Luke, T. and White, S. Critical Theory, The Informational Revolution and an Ecological Modernity, in J. Forester (ed.), *Critical Theory and Public Life*, pp. 22–53. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1985.

Lukes, S. Some Problems about Rationality, in B. Wilson (ed.), *Rationality*, pp. 194–213. New York: Harper and Row 1970.

Power: A Radical View. London: Macmillan 1974.

Relativism: Cognitive and Moral, in Lukes, *Essays in Social Theory*, pp. 156–76. London: Macmillan 1977.

Lyotard, J.-F. and Thebaud, J.-L. *Just Gaming*, translated by W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press 1985.

MacIntyre, A. The Idea of a Social Science, in B. Wilson (ed.), *Rationality*, pp. 112–30. New York: Harper and Row 1970.

After Virtue. University of Notre Dame Press 1980.

Mackie, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin 1977.

Margolis, H. *Selfishness, Altruism and Rationality*. Cambridge University Press 1982

McCarthy, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1978.

Reflections on Rationalization in the *Theory of Communicative Action*, in R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, pp. 176–91. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1985.

Megill, A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press 1985.

Meuller, D. *Public Choice*. New York: Cambridge University Press 1979.

Moon, J. D. The Logic of Political Inquiry, in F. Greenstein and N. Polsby (eds.), *Handbook of Political Inquiry*, vol. 1, pp. 131–228. Reading: Addison Wesley 1975.

Values and Political Theory: A Modest Defense of a Qualified Cognitivism. *Journal of Politics* 39 (1977), 877–903.

Political Ethics and Critical Theory, in D. Sabia and J. Wallulis (eds.), *Changing Social Science: Critical Theory and other Critical Perspectives*, pp. 171–88. Albany: State University of New York Press 1983.

Moon, J. D. and Fay, B. What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like? *Philosophy of the Social Sciences* 7 (1977), 209–27.

O'Neill, J. Critique and Remembrance, in O'Neill (ed.), *On Critical Theory*, pp. 1–11. New York: Seabury Press 1976.

Offe, C. The Two Logics of Collective Action, in Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, pp. 170–220. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1985.

Olson, M. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1971.

Pettit, P. Habermas on Truth and Justice, in G. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series 14, Supplement to *Philosophy* (1982), pp. 207–29. Cambridge University Press 1982.

Polsby, N. *Commmunity Power and Political Theory: A Further Look at Evidence and Inference*. New Haven: Yale University Press 1980.

Popkin, S. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*.

Berkeley: University of California Press 1979.
Poster, M. *Foucault, Marxism and History*. Cambridge, Massachusetts: Polity 1984.
Rasmussen, D. Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas's *Theorie des kommunikativen Handelns*. *Philosophy and Social Criticism* 9 (1982), 3–28.
Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1971.
Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515–72.
Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited and translated by J. Thompson. Cambridge University Press 1981.
Riker, W. and Ordeshook, P. *An Introduction to Positive Political Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1973.
Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press 1979.
Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.
Rose, G. *The Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*. Oxford: Blackwell 1984.
Ruddick, S. Maternal Thinking, in B. Thorne and M. Yalom (eds.), *Rethinking The Family*, pp. 76–94. New York: Longman 1982.
Schwartz, A. Moral Neutrality and Primary Goods. *Ethics* 83 (1973), 294–307.
Searle, J. *Speech Acts*. Cambridge University Press 1969.
Selman, R. *The Growth of Interpersonal Understanding*. New York: Academic Press 1980.
Taylor, C. *Hegel*. Cambridge University Press 1975.
Rationality, in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, pp. 87–105. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982.
Foucault on Freedom and Truth. *Political Theory* 12 (1984), 152–83.
Thompson, J. *Critical Hermeneutics: Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge University Press 1981.
Thompson, J. and Held, D. (eds.), *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982.
Turnbull, C. *The Mountain People*. New York: Simon and Schuster 1972.
Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basi Books 1983.
Weber, M. *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by H. Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press 1946.
Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press 1978.
Wellmer, A. Truth, Semblance, Reconciliation: Adorno's Aesthetic Redemption of Modernity. *Telos* 62 (1984–5), 89–115.
White, S. Reason and Authority in Habermas. *American Political Science Review* 74 (1980), 1006–17.
Reply to Comments. *American Political Science Review* 75 (1981), 463.
On the Normative Structure of Action: Gewirth and Habermas. *The Review of Politics* 44 (1982), 282–301.
The Normative Basis of Critical Theory. *Polity* 16 (1983), 150–64.

Review of Susan Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge. The Journal of Politics* (forthcoming, 1987).
Post-Structuralism and Political Reflection. *Political Theory* (forthcoming, 1988).
Williams, B. Persons, Character and Morality, in A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, pp. 137–216. Berkeley: University of California Press 1976.
Wilson, J. Q. *Political Organization*. New York: Basic Books 1973.
Winch, P. *The Idea of a Social Science*. New York: Humanities Press 1958.
Understanding a Primitive Society, in Winch (ed.), *Ethics and Action*, pp. 8–49. New York: Routledge and Kegan Paul 1972.

The recent Work of Jürgen Habermas

Reason, Justice and Modernity

Written by:

Stephen K. White

Department of Political Science

Virginia Polytechnic Institute and state University

Translated by:

Mohammad Hariri - Akbari

Department of Social Sciences

The Univercity of TABRIZ

Cambridge University Press

Cambridge

NEW YORK Port Chester Melbourne Sydney

نوگرایی (مدرنیته) روانهٔ تاریخی بلند و فراگیری است که در عصر کنونی، هیچ جامعه‌ای را گزیر و گریزی از تجربه کردن آن نیست. منتهی شکل‌های این تجربه، گونه‌گون و متفاوت هستند. علت عمده پیدایی این پدیده به کار بسته شدن دستاوردها و رهیافت‌های علم در عمل، به ویژه در تولید بود. امّا به تدریج که سرشت گنجایی و کارآیی آن روشن گردید، بسیاری از جوامع آرمانخواهانه به سیر و صیرورت قافلهٔ نوگرایی پیوستند.

حتی می‌توان گفت که توفیق هر جامعه در دستیابی به میزان برتر و بالاتری از این تجربه، به صورت معیار و محکی برای مقایسه کارآمدی آرمان‌های راست‌گرا و چپ‌گرا در آمد. در حال حاضر مدت‌ها است که به دلیل فراز آمدن ارتباطات و اطلاعات به عنوان پدیدهٔ مسلط دنیای ما، برکنار ماندن از نوگرایی غیرممکن می‌نماید.

بنا به مطالعات مدون جامعه‌شناسی، جامع‌ترین تحلیل‌ها و تفسیرهای تجربه تحولات اجتماعی را در نظرها و نظریه‌های ماکس وبر و کارل مارکس می‌توان یافت که هر کدام دستگاه فکری معروفی به وجود آورده‌اند. به طور عمده دستگاه فکری وبری در سمت و سوی خرد، خردورزی و عقلانیت و دستگاه فکری مارکسی در جهت عدالت به مثابه رعایت انصاف و منصف بودن (توجه به «وجدان اجتماعی» و تقویت آن) به نظریه‌پردازی می‌پردازد. به نظر می‌رسد هر دوی مفاهیم درونمایه این دستگاه‌های فکری برای ساختمان یک جامعهٔ سالم ضروری باشد. شاید از این روست که یورگن هابرماس، عالم علوم اجتماعی شهیر عصر ما، دست به نقد، بازخوانی و بازسازی برخی از برداشت‌ها به پیش‌کسوتان زده و با تألیف «نظریهٔ کنش ارتباطی» و نظریه‌های بعدی خود، وظیفه انجام دفاعی پیچیده از نوگرایی را بر عهده می‌گیرد.

نشر قطره
ISBN 964-341-125-7
9789643411251