

# مدارسیته به مثابه دیالوگ

مکتب فرانکفورت و مدرسیته (مطالعه موردی هابرماس)

## مهدی فدایی مهریانی

گرایش‌های جهان معاصر همچنان به راه خود ادامه می‌دهند حتی اگر پوستین نوبی به تن کرده و تغییر ماهیت داده باشند مکتب فرانکفورت که می‌توان آن را نوعی چپ هگلی قدیم - فراتر دیدگری از مارکسیسم و ارائه می‌دهد که به بازتعریف متفاوتی از مفاهیم مارکسیستی دست زده است. پایه‌های اولیه مکتب فرانکفورت را فلیکس وایل در مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی بنیان نهاد که بعدها با هورکهاپمر و آرنو تو بسط یافت. گرایش‌های مارکسیستی مکتب فرانکفورت متوجه بازخوانی تازماتی از فلسفه هگل بود و وجه انتقادی آن پیش از هر چیز به علاقه‌مندی‌های ویش و آرنو تو است. این دو باور بودند که نحوه سازمان‌دهی اقتصاد مدرن سرمایه‌داری، راه را پیش روی تحقق نهایی عقل‌پروری گشوده است. جامعه نوین تنها برای نیازهای انسانی، ماده (کالا) نمی‌سازد بلکه برای ماده (کالا) نیز نیازهای انسانی می‌آفریند. سوال اصلی این نیست که چرا انسان‌ها به جای آنکه به

شرایطی به راستی انسانی وارد شوند در گونه تازماتی از بربریت غرق شده‌اند؟ و آینده خود ویرانگر برآمده از عقلانیت مدرن و میراث روشنگری، انسان را به کلام بربریتی مدرن کشتارده است (۱). بحث اصلی مارکوزه در انسان تکمیل‌شده، راجع به مناسبات موجود در نظام سرمایه‌داری است که عقل نظری را به سود عقل عملی کنار زده است و به از خود بیگانگی انسان‌ها منجر شده است. جوامع صنعتی به کمک تکنولوژی، رفاه آسمان را بالا برده ولی روح آزادی و پرخاشگری و انتقاد را از افراد سلب کرده است. انسان تکمیل‌شده گرفتار تکنولوژی مدرن است به عقیده آرنو تو نیز مناسبات سرمایه‌داری متأخر در غرب به ساخت شخصیت تبدیل طلب پس‌یار کمک می‌کند و حتی ریشه استبدادهای فاشیستی در افراد را نیز می‌توان در اینجا مشاهده کرد. بنیان‌های فلسفی مکتب فرانکفورت نوک نیز حمله خود را متوجه نقد علم پوزیتیویستی می‌کند. اثر مشترک هورکهاپمر و آرنو تو

(دیالکتیک روشنگری) علم اثباتی را منشأ روزگاری بد انسان مدرن می‌داند. منطبق درونی عقل مدرن نیز پوسته به تمامیت خواهی (Totalitarianism) یکسکان سزای، برتری جویی و سرکوب گرایش دارد (۲). دانش و علاقه انسانی (Knowledge and Human interest) هابرماس نیز نقد پوزیتیویسم معاصر است و نشان می‌دهد که چگونه پوزیتیویسم خرد ما را متله کرده و آن را تماماً در عرصه نظریه و عمل علمی محصور کرده و فرو برده است. بنابراین دانش و علاقه انسانی، حمله به علم نیست بلکه حمله به آن نوع درکی از علم است که نادرست و از دیدگاهی شخصی و متکبرانه، تملکی دانش را تا مسرحد اعتقاد به خود تنزل داده است. هابرماس این پدیده را علم گزایی (Scientism) می‌نامد. در اینجا امر شناخت و معرفت‌شناسی اهمیتی دو چندان دارد زیرا علم تنها از این طریق ممکن است. بحث اصلی هابرماس در اینجا علیه توهم عینی‌گرایی غیر تاملی، یعنی پوزیتیویسم معاصر است. بدین ترتیب هابرماس به شیوه

کلتسی توضیح می‌دهد که دانش ضرورتاً هم بر حسب اثر، آن تجربه و هم بر حسب مقوله‌های پیشینی و مفاهیمی که ذهن شناسا (Knowing Subject) در هر عمل فکری و ادراکی به همراه می‌آورد تعریف می‌شود. حتی زمان و مکان، مفاهیم بنیادین علوم دقیقه نیز تنها محصول اصول تجربه نیستند. از طرفی، هیچ شناسنده بدون فرهنگی وجود ندارد و تماماً دانش یا واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌آید و این نیز خود بدیهی است. نیست که ذهن بازتاب صرف فنی‌های اعراب است بلکه فرآیندهای دانش، شناختن و ادراک بر مبنای انگوی مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره استوار است. بدین ترتیب خرد پیشه در تأمل دارد. تجربه‌گرایی نیز نگرشی است که اساساً حاصل تصویری در دست نیوده و منطبق علم را چنان تعریف کرده است که جمله علمی نمی‌تواند خود را به عنوان موضوع تأمل تلقی کند. اعضای این جمله به لحاظ جهت‌گیری علمی خویش مجبورند تا خود را عینیت بخشند. تفکر و تأمل انتقادی وظیفه خواهد داشت تا ریشه پوزیتیویسم را در فلسفه‌های تجربی علم در دوره معاصر بر کند و بدین ترتیب به سایر دیگر علوم را به خدمت عقلانیت انسان درآورد. بر همین مبنا متفکران مکتب فرانکفورت مفهوم مارکسیستی از خودبیگانگی را در قالب نقد علم جدید ادامه دادند. هابرماس خواهان تئوری شناخت به جای روش اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی شد زیرا علوم انسانی توسط انسان و در شرایط خاص تاریخی ایجاد می‌شود ولی علوم طبیعی صرفاً با مشاهده و تجربه و روش عینی، بنا بر این، این دو با هم متفاوتند. مرکز نقل رهیافت‌های علوم اجتماعی متغیر انسانی است که با شرایط زمان و مکان همواره در حال تغییر است و مشکل آنجا است که امروزه انسان‌ها عقل خود را در گرو سلطه علم اثباتی قرار داده‌اند. بنابراین پوزیتیویسم بنا به قرارت مکتب فرانکفورت، پیش برنده عقلانیت ابزار است (۳). بی‌توجهی به چند مسأله‌ی بودن انسان و تلاش برای حفظ تمایز بین سوز و آیزه که از زمان خرد باوری دکارت آغاز شده بود، مهم‌ترین محور نقادی مکتب فرانکفورت است (۴). در اینجا هابرماس می‌خواهد عقل و عقلانیت را به گونه‌ای به هم پیوند زند که بتوان وظیفه علوم اجتماعی را به شیوه‌ای یکسکان فهمید (۵). هابرماس بر آن است که علوم پوزیتیویستی اساساً محافظه‌کارند از طرفی، وی معتقد است که در قرن بیستم میان سنت‌گرایی، محافظه‌کاری و پست مدرنیسم تضاد غریبی پدید آمده است (۶). وی بر حسب محافظه‌کاری را در نقد هرمنوتیک نیز به آن می‌چسباند پس بدین ترتیب هابرماس در یک وجه مکتب‌پسوری را به یاد انتقاد می‌گیرد. مخالفت اصلی هابرماس با هرمنوتیک متوجه گاندلمر است. طبق استدلال گاندلمر نه‌اینا سنت زبانی ما مظهر اجماع مشروع و کانون حقیقت است که در وضع امکان ارتباط نامخدوش و فارغ از سلطه اپیدئولوژی ظهور می‌کند پس برخلاف استدلال گاندلمر باید عقل را از اقتدار تمیز داد. این مناقشه بین هابرماس و گاندلمر در سال ۱۹۶۲ در گرفت که به طور پرزگنده تا سال ۱۹۷۲ ادامه داشت. گاندلمر بر آن بود که هابرماس برای قدرت عقل و عقلانیت

اهمیت و اعتبار پس جاز زیاد و بیش از حدی قابل است. ولی در عوض، نقش عنصر زبان را دست کم می‌گیرد. ادعای دیگر گاندلر این بود که زبان صرفاً پدیده‌ای در میان دیگر ابعاد اجتماعی نیست بلکه شرط حتمی امکان ظهور و تحقق هر گونه فکر و اندیشه است. در مقابل، هابرماس در نقد دیدگاه گاندلر اظهار می‌دارد که وی برای نقش و جایگاه مسئله اهمیت بیش از حدی قابل است و در عوض، قدرت عقل در توضیح و منزاکل ساختن پدیده‌ها و ارکان جزم اندیشی یا دکلماتیسم کار نیست. حیاتی یا عمل زبانی و نقش فعالیت روزمره را دست کم می‌گیرد. به عقیده هابرماس، گاندلر از درک این نکته قائل است که هر گونه پژوهش یا تحقیق هرمنوتیکی مستلزم آن است که به طور جدی و عملی به فلسفه تاریخ روی آورده و آن را مبتنی و اساسی کار خود قرار دهد (۷). از نظر هابرماس، گوینده آرماتی در حقیقت ماقبل زمانی است. از دیدگاه هرمنوتیک و هست منترتیم گوینده را اصل زبان تشکیل می‌دهد و بنابراین امکان رهایی از سنت زبانی را ندارد. زبان، صرفاً ابزار نیست بلکه شکل دهنده انسان و کردارهای اوست. زبان را مجرای گوینده سخن می‌گوید و نه گوینده به واسطه زبان بدین ترتیب مختلف فظری هابرماس و گاندلر بیشتر در روش است. به عقیده هابرماس، علم و معرفت خارج پژوهش - دابری امکان پذیر نیست.

تفادی دیگر هابرماس متوجه نوکو و پست‌مدرن‌ها است. وی در مقاله‌ای به نام «مدرتین در مقابل پست مدرتین» به نقد نوکو پرداخته است. البته هر دو متفکر تگلمی انتقادی به علوم فلسفی موجود دارند و آنها را بخشی از نظام ملطه و دیسپلین حاکم می‌دانند. هابرماس نیز مانند نوکو میان آنچه او مستعمره شدن زیست جهان می‌نامد و رشد و گسترش پارای از روش‌های علوم فلسفی ارتباطی نزدیک و درونی می‌بیند اما تفاوت اصلی فریبی این دو متفکر در علوم فلسفی در این است که چشم انداز انتقادی نوکو فراگیر است و از زبانی او به طور یکسان شامل همه علوم اجتماعی است. ولی هابرماس کوشیده که همراه نقد شکل‌های ویژه تحقیق اجتماعی به شکل‌هایی از تحقیق اجتماعی و علوم اجتماعی و علوم فلسفی دست‌یابد که گذشته فعل پژوهش - استراتژیک نباشد (۸). اما با تمام این نقدها ادعای جالب توجه هابرماس این است که من نوکو را فقط یک بار در سال ۱۹۸۲ ملاقات کردم و شاید به خوبی نتوانسته باشم وی را بنهمید (۹).

حوزه عمومی و کنش ارتباطی مهم‌ترین عامل در هابرماس پیش از هر چیز مارکسیسم هگلی شده لوکاچ و کارل کرش و فلسفه آگاهی (Philosophy of Consciousness) چپ (ایده‌های کلما متأثر از هگل) بود. در سنت فلسفی - اجتماعی آلمان متأخر نظرات هگل، طبیعی بوده است که تاریخ را فرآیندی عقلانی تلقی کنند که به شیوه‌های دیالکتیکی پیش رود. جامعه کنونی (جامعه یک) تصویر نفی کننده‌ای از یک جایگزین بهتر (جامعه ۲) را متصور می‌شود و اگر تناقض مزبور به اندازه کافی بنیادین باشد امکان مستزنی (جامعه ۳) وجود دارد که در آن بشریت یک گام دیگر در تاریخ به پیش بر می‌دارد (۱۰). هابرماس در پی تشریح این نکته است که چگونه عقلانیت و عقلانیت در تعادل اجتماعی و ارتباطات

عادی انسان جلوه گر می‌شود. عقلانیت چگونه منتو با در تعامل های گفتاری (Speaking Interaction) عادی جلوه می‌کند. پس سرکوب می‌شود. بنابراین حوزه عمومی از طریق فرایند تأمل ترمیم و به صورت عقلانی احیا می‌شود. به یاری واسط گفتار این تأمل از ناخودآگاه سرکش (Perverse) رهایی می‌شود و بدین ترتیب امیال غیر ارادی ناخودآگاه و سرکش به قدرت زبان و گفتار تن در می‌دهند و تسلیم می‌شوند.

سلامت عقل نیز یک دم غاورد اجتماعی و بین الاذهانی (Dialogical or Intersubjective) پایه گفته هابرماس یک دستاورد ارتباطی است. بنابراین حیث انفرادی به جتن خواهد تجلید زیرا نهایت سرکوب عقلانیت است. آنچه هابرماس برای تگویی مورد نظر خود می‌خواهد آرمات (Formal Ideal) وضعیتی است که در آن اختلاف‌ها و برخوردها به نحوی عقلانی و از طریق ارتباطی کلاماً دور از اجبار که در آن تنها تیروی استدلال بهتر می‌تواند غلبه پیدا کند حل شوند. نمود وضعیت آرماتی گفتگو نشود متقابل است و هابرماس این وضعیت را در مقابل کنش تنگ گوینده (Monological) قرار می‌دهد (۱۱).

پس هدف هابرماس نیز آزاد سازی عقل از چنگال باز تولید اجتماعی است. دموکراسی شیوه زیستی است که در شرایط اینثال گفتگویی به منصف ظهور می‌رسد. مکان اصلی بروز دموکراسی واقعی در حوزه عمومی است. ولی سرمایه داری متأخر از درک ماهیت گفت و شنودی سیاست قائل است و عقلانیت آزادی را جایگزین عقلانیت ارتباطی کرده است. مهم‌ترین ویژگی حوزه عمومی این است که اشخاص خصوصی در آن گرد هم جمع می‌شوند و در خصوص علائقی عمومی - نه خصوصی - به بحث می‌پردازند و در اینجا کاربرد همگانی عقل به مثابه مهم‌ترین ویژگی آن سرری می‌آورد. عقل خصوصی یا شخصی معطوف به منافع شخصی است ولی عقل همگانی معطوف به منافع جمعی یک اجتماع به مثابه کل است (۱۲).

خواست هابرماس چیزی شبیه به دخالت شهروندان در دولت - شهر آتن است. حوزه عمومی را نباید حوزه‌ای تخصصی دانست و به این بهانه شهروندان را از جریان دخالت در آن محروم کرد. بنابراین کنش ارتباطی مستلزم حضور شهروندان در حوزه عمومی است. حوزه عمومی را می‌توان به مثابه شبکه‌ای دانست که به بیان دیدگاهها و اطلاعات می‌پردازد و افکار عمومی نیز به عنوان یک پدیده مدرن در حبه این روابط شکل می‌گیرد.

هابرماس بر این عقیده است که همکاری انسان‌ها فقط توسط زبان و گفتار ممکن است. اما نظام سرمایه‌داری انسان‌ها را به برده کالا تبدیل کرده و خود انسان‌ها را ابزار نظام سرمایه‌داری شطماند این وضعیتی است که مارکوزه آن را «الهام از

خود بیگانگی» در مفهوم مارکسیستی آن، پتوارگی (Fetichism) می‌نامد. در این شرایط که به ش از هر چیز نتیجه ملطه عقلانیت آزادی در جامعه است. امکان شکل گیری دموکراسی واقعی مخدوش است. بنابراین نظام سرمایه داری هر گونه مخالفت را با جذب کردن و حل کردن در خود عقیم می‌گذارد. پس تنها راه برون رفت از بحران ارائه تعریف جدیدی از عقلانیت و بازسازی حوزه عمومی است. یعنی شرایطی را فراهم کنیم که در آن وضعیت گفتاری آرماتی در پست ارتباط از ادله ایجاد شود.

هابرماس در توضیح انگاره سرکوب عقلانیت عمومی پذیر می‌خواهد. هنجارهای مبتنی بر اجماع عقلانی را از هنجارهایی متمایز کند که صرفاً مناسبات مبتنی بر زور را تثبیت می‌کنند. هابرماس می‌گوید ویژگی مشروعیت‌های ایدئولوژیک این است که این مشروعیت‌ها در پی اثبات مشروعیت ادعاهای اعتبار هنجارهای موجودند و در عین حال از آزمون ادعاهای گفتاری اعتبار مفره می‌روند. هابرماس گفتار را آن شکلی از ارتباط می‌داند که از بافت‌های تجربه و کنش جداست و در مقابل، اجماع ایدئولوژیک اجتماعی است که در آن سوپرکتیوینته‌های عقلانی نمی‌توانند برای تحقق فهم متقابل به گونه‌ای مؤثر عمل کنند (۱۳). طبق نظر هابرماس، هنجارهای مبتنی می‌توانند توسط تملی اشخاصی که متأثر از همدیگرند به صورت آزادانه‌ای پذیرفته شود (۱۴).

نقد هابرماس بر سرمایه داری متأخر نیز در همین چهار چوب است زیرا هر تمدنی که خود را تابع مقتضیات و اجبارهای کنش سرمایه داری بپذیرد، نیروی خود را در درون خود می‌پروراند زیرا چشم خود را روی هر چیزی متمرکز می‌کند - که نتواند در قالب قیمت بیان شود. می‌بندد در واقع عرضه‌های بحرانی سرمایه‌داری متأخر پایه تمبیر هابرماس خار در چشم لبرالسم نیز در همین نکته نهفته است.

سیستم و زیست جهان مفهوم نظام (سیستم) به اجزا ساختار قدرت اقتصادی، دیوناسالاری و سیاسی دلالت دارد که گرایش فلهی آن به اناری کردن و پولی

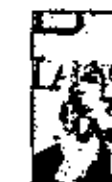
هابرماس، که اکنون دوران سالخوردگی و باز نشستگی‌اش را طی می‌کند، از بزرگ‌ترین فلاسفه و عالمان اجتماعی زندگی دنیا و وارث مکتب فکری هانفود فرانکفورت است؛ مکتبی که تأثیری بسیار ژرف بر تحول فکری او گذاشته؛ تا آن جا که پیش از هر چیز نام او، مکتب فرانکفورت را تداعی می‌کند. شاید به دلیل رفتار رسمی هابرماس باشد که اطلاع چندانی از زندگی شخصی و خانوادگی او در دست نیست؛ چه این که ازدواج کرده و سه فرزند دارد؛ این معنا که او هم مانند بسیاری از روشنفکرانی که نازیسیم را تجربه کرده‌اند، در آغاز کار روشنفکرانه‌اش سخت کنج‌کاو شد تا بداند چطور می‌توان ظهور نازیسیم را در آلمان - کشوری با این همه اندیشه فلسفی درخشان و رهایی بخش - تبیین کرد و توضیح داد؛ او هم، مانند سایر روشنفکران معاصر خود، به صرافت بازاندیشی و تعیین مجدد جایگاه دقیق سنت تفکر آلمانی که این چنین تحقیر شده بود، افتاد.

هابرماس در ۱۹۲۹ در دوسلدورف آلمان، به دنیا آمد. پدرش، رئیس دفتر صنعت و تجارت شهر و پدر بزرگش، مدیر آموزشگاه معنی بود. پس خاستگاه خانوادگی‌اش، از طبقه متوسط و اهل اندیشه‌است. تحصیلاتش را در شهر گومزباخ و در دانشگاه‌های گوتینگن، بن و زوریخ گذراند و مدتی روزنامه‌نگار بود. در ۱۹۵۴ از رساله‌اش با عنوان «مطلق و مفهوم تاریخ: در بررسی تضاد بین مطلق و مفهوم تاریخ در اندیشه شلینگ» دفاع کرد.

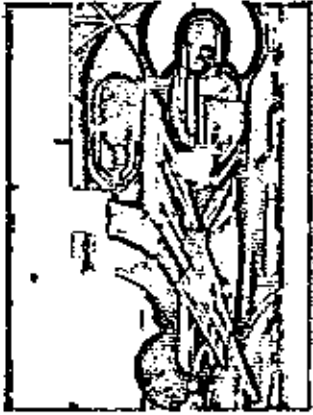
در دهه ۱۹۵۰، هابرماس آثار لوکاچ را خواند و به شدت تحت تأثیر قرار گرفت. بعد به مطالعه نوشته‌های دیگر منتقدان مکتب فرانکفورت روی آورد. بین سال‌های ۱۹۵۶ تا ۱۹۵۹ دستیار آدورنو شد و به این ترتیب از استادش بسیار آموخت و مجموعاً همه این‌ها باعث شد تا اولین اثرش یعنی «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی را در ۱۹۶۲ بنویسد. مجموعه تأییدها، کاربست‌ها و نقدهای بسیار، این کتاب را - که البته تا تأخیر زیاد در سال ۱۹۸۹ به انگلیسی ترجمه شد - به اثری هم‌چنان زنده و پر خواننده بدل ساخته است.

هابرماس، از ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۴ در دانشگاه هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت و نیز از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۱ در دانشگاه فرایبورگ جامعه‌شناسی و فلسفه تدریس کرد. از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۱ مدیریت مؤسسه تحقیقات ماکس پلانک در امستار لبرگ را بر عهده گرفت. پس از بازگشت به فرانکفورت در ۱۹۸۱، بزرگ‌ترین اثر خود، نظریه کنش ارتباطی را منتشر ساخت. از ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۸ نیز در دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته در شهر فرانکفورت به تدریس اشتغال داشت و اکنون بازنشسته شده. جز این‌ها، مطالعه پراگماتیسم آمریکایی و اندیشه‌های متنوع فلسفی - که مفول دانش جویان هم‌نسلیش بود - او را از سایر اندیشمندان هم‌ترازش متمایز ساخته است.

فلسفه و اندیشه  
۱۳۹۰  
۷۹



هابرماس، که اکنون دوران سالخوردگی و باز نشستگی‌اش را طی می‌کند، از بزرگ‌ترین فلاسفه و عالمان اجتماعی زندگی دنیا و وارث مکتب فکری هانفود فرانکفورت است؛ مکتبی که تأثیری بسیار ژرف بر تحول فکری او گذاشته؛ تا آن جا که پیش از هر چیز نام او، مکتب فرانکفورت را تداعی می‌کند. شاید به دلیل رفتار رسمی هابرماس باشد که اطلاع چندانی از زندگی شخصی و خانوادگی او در دست نیست؛ چه این که ازدواج کرده و سه فرزند دارد؛ این معنا که او هم مانند بسیاری از روشنفکرانی که نازیسیم را تجربه کرده‌اند، در آغاز کار روشنفکرانه‌اش سخت کنج‌کاو شد تا بداند چطور می‌توان ظهور نازیسیم را در آلمان - کشوری با این همه اندیشه فلسفی درخشان و رهایی بخش - تبیین کرد و توضیح داد؛ او هم، مانند سایر روشنفکران معاصر خود، به صرافت بازاندیشی و تعیین مجدد جایگاه دقیق سنت تفکر آلمانی که این چنین تحقیر شده بود، افتاد.



# فلسفه و سیاست

از تاملی با حقیقت دلشسته‌اند یا خواهند داشت. آنها تلاش‌های خام و غالباً مختصری هستند اما یکنه تلاش‌هایی است که تحت آنها فلسفه قائم به اندیشه بدین است این مراحل سیاسی مفروضه هیچ صورتی ندارند آنها هیچ تاریخ ندارند آری بنا نخواهند کرد اما فلسفه می‌تواند در آنها یک خصیصه مشترک تمیز دهد این خصیصه این است که این گرایش‌ها به مردمی‌نگار دارد که انسانیت نوعی صرف (strict generic humanity) خود را به کار گیرند آنها هیچ آلودگی به میلی عمل در مقابل منفعت‌های جزئی نمی‌دهند این گرایش‌ها نمایندگان با توانایی جمعی بالا را زبانی دارند تا اعمال خود را به سوی مساوات کامل گراچ دهند.

مسئله‌ها به چه معنی است؟ معنی آنکه بازگر سیاسی صرفاً تحت توانایی ویژه فلسفی‌اش در نظریه‌گری می‌شود منفعت قابلیت منحصر به انسان نیست تمام موجودات زنده، چنانچه یک امر ضروری برای زنده ماندن، باید از منافع خود حفاظت کنند. توانایی ویژه انسان سرچشمه اندیشه (thought) است و اندیشه چیزی نیست جز آنچه به واسطه آن، طریق حقیقت تصرف می‌شود و حیوان انسان را تعالی می‌بخشد.

بنابراین گرایش سیاسی که ارزش عرضه شدن به فلسفه تحت ایده عدالت را دارد، گرایش سیاسی است که اصل متعارف (axiom) علم و یگانگی عبارت است از اینکه مردم می‌توانند باشند و متحد حقیقت هستند. سنت جاست (1) (saint-just) هنگامی که در آوریل ۱۷۹۳ در مقابل انجمن به تعریف آگاهی عمومی پرداخته منتقد به تساوی‌گرایی کامل در تشخیص قابلیت برای حقیقت بود. حتی ما یک آگاهی عمومی داریم چرا که فلسفه قلب‌ها از حیث احساس خوب و بد، آلودگی و این آگاهی از توجه مردم نسبت به خیر عام (general good) فلسفه می‌گوید که در مرحله سیاسی، کلاماً متفاوتی در خلال انقلاب فرهنگی در چین ماهمین اصل را می‌باید مثلاً در تصمیم درباره ۱۶ نکته ۱۸ اگوست ۱۹۶۶، همگامی خود را از بیست کنند. نگارنده خودشان تمایز میان آنچه عادلانه است و آنچه عادلانه نیست را تعیین کنند.

ملاحظه می‌کنیم که فلسفه و سیاست در این مورد یکپارچه است چرا که فلسفه تنها به نظر می‌پردازد در حالی که این گرایش‌ها صرفاً غیر نظری ارائه می‌شود. چون آنها عنصر مسووزکننده برای آنها قدرت و اهمیت دارد، عبارت است از (interest).

توجه: محمد آزاد  
۱- سنت جاست (۱۷۹۳) در جریان انقلاب فرانسه و متعصب بود.

این بدیهه از زمان افلاطون تاکنون یکدسته است که می‌تواند اهمیت فلسفه سیاست را جمع‌بندی کند. این کلمه عدالت است. پرسش فیلسوف از سیاست این است آیا تنها یک گرایش (orientation) سیاسی وجود دارد؟ گرایشی که عدالت را مدنظر دارد؟ چیزی که باید با آن شروع کنیم. این مسئله بی‌عدالتی واضح است، عدالت چهیم، زیرا آن کسی که متحمل بی‌عدالتی است گناه فاعلی برای آن است. اما چه کسی می‌تواند به عدالت گواهی دهد؟ بی‌عدالتی امری دارد، عذاب ظنی، اما هیچ چیز نشانه عدالت نیست که بتواند به عنوان نظر (spectable) یا مقصود (sentiment) ارائه شود.

آیا ما باید به گفتی اینکه عدالت تنها نبوده بی‌عدالتی است اتفاقاً کنیم؟ من این گونه نمی‌اندیشم. همچنین فکر نمی‌کنم که بی‌عدالتی، اثر پذیر (perceptible)، قابل تجربه یا امری است. روزگاری باشد و همچنین فکر نمی‌کنم که عدالت فهم‌پذیر (intelligible) عقلانی، یا امری که بتواند باشد بی‌عدالتی، بی‌فلسفه و بی‌استه چیزی نیست که عدالت باید نظم ایدل آن باشد.

عدالت، کلمه‌های متعلق به فلسفه نیست. حداقل اگر مفهوم قانونی آن را که به پایس و حکومت اختصاص دارد کنار بگذاریم (چنانچه که باید این گونه کنیم). اما این کلمه فلسفی، تحت شرطی است: تحت شرطی است که از تحقق بخشیدن به حقایقی که در جهان گواهی می‌دهد عاجز است. حتی افلاطون نیز می‌داند که برای بودن عدالت و تحمل فیلسوف باید فراتر باشد. اما امکان وجود چنین شهراری صراحتاً به فلسفه بستگی ندارد بلکه وابسته به شرایط سیاسی است. شرطی که غیر قابل تقلیل (irreducible) باقی می‌ماند. ماعدالت را می‌توانیم تعبیر کنیم که به وسیله آن یک فلسفه حقیقت ممکن، سنگ چینه‌گیری سیاسی را تعیین می‌کند.

همان‌طور که می‌دانیم، اکثریت گرایش‌های سیاسی، تجربی، کاری به حقیقت ندارند. آنها ترکیب زندگی‌های از قیود و عقاید را تشکیل می‌دهند. به روزگاری‌هایی که به آنها جان می‌بخشد عبارت از قوم و گروه‌های نفوذ (lobby) نهایی‌ساز گزینگر و مواجهه کشور با عوام است. فلسفه چیزی ندارد که در این مورد یکپارچه است چرا که فلسفه تنها به نظر می‌پردازد در حالی که این گرایش‌ها صرفاً غیر نظری ارائه می‌شود. چون آنها عنصر مسووزکننده برای آنها قدرت و اهمیت دارد، عبارت است از (interest).

در طول تاریخ، برخی گرایش‌های سیاسی و

در مطبوعات و رسانه‌های جمعی مطرح است. در حالی که نظریه بحران مشروعیت عمدتاً به حوزه روشنفکران و تحلیل‌گران چپ محدود مانده است. بدین ترتیب نظریه بحران دولت پر، مسوولیت نسبت به این خطر هشدار می‌دهند و راه‌حل‌هایی برای ترمیم و اصلاح ارائه می‌دهند. ولی نظریه بحران مشروعیت، خواستار تغییرات زیربنایی و ساختی هستند.

به عقیده هابرماس، هر یک از این حوزه‌ها منطبق خاص خود را دارند و بدین لحاظ در صورت انجام در همه، کل حیات انسانی به خطر می‌افتد. بحران در هر حوزه نیز وقتی پدید می‌شود که آن حوزه نتواند کارکردهای مورد انتظار را انجام دهد. حل بحران در یک حوزه نیز تعارضات را به حوزه‌های دیگر منتقل می‌کند. مثلاً انباشت سرمایه در حوزه اقتصادی توسط کمک‌های مالی دولت موجب تقلیل منابع رفاهی می‌شود. بود و نهادنا بحران تکنیزش و بحران مشروعیت را به همراه می‌آورد. بنابراین دولت مدرن در کارکردهای خود دچار تعارض شده است (۱۹).

تعارض درونی سرمایه‌داری متأخر در اینجا نهفته است که حکومت در تولید به منظور سودبری شرکت ندارد و به همین دلیل به مالیات‌هایی وابسته است که برای بخش اقتصاد خصوصی وضع می‌کند. از سوی دیگر، حکومت باید رضایت و وفاداری قبیله مردم را با خود داشته باشد لذا باید درآمدهای مالی را صرف خدمات اجتماعی، آموزش و رفاهی کند. یک بحران مشروعیت کامل می‌تواند کل دستگاه دولت را به از هم پاشیدگی تهدید کند و یا اینکه میلی قهرمانی از سر کوب مستبدانه به راه اندازد. بحران مشروعیت در نقطه‌های تهدید کننده می‌شود که یک فضای اجتماعی به لحاظ ایندولوژیکی محکم و شبه مشروع به صورت قدرتی عریان و آشکار ظهور واقعی خود را برملا کند.

پانوشته‌ها  
۱- سلووی، محمد جهان، پیش‌مدن و سیر تحول تفکر انتقادی (مطالعه‌ای فلسفی علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرمان، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۸۱).  
۲- همان، ص ۲۸.  
۳- سلووی، محمد، حکم‌های اخلاقی، فلسفه سیاسی غرب در قرن بیستم، تهران، نشر توس، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸.  
۴- قدری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰.  
۵- لاجوردی، هاله، معاصره با هابرماس، رشتون، شماره دوم زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۸۲.  
۶- پشوری، حسین، اندیشه‌های مارکس، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۱.  
۷- پشوری، حسین، بازنویسی هابرماس، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱، ص ۱۲.  
۸- قدری، شاهرخ، گفتار از مدرنیته، تهران، نشر آگه، ۲۵۱، ص ۲۵۱.  
۹- Samaha Ashenden & David Owen, Foucault contra Habermas, Sage publication, New Delhi, 1999.  
۱۰- پشوری، مهتاب، بزرگ هابرماس، ترجمه احمد سعید، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۱، ص ۱۸.  
۱۱- همان، ص ۹۵.  
۱۲- قدری، منصور، بزرگ هابرماس، حوزه عمومی به مثابه دموکراسی، گفتنی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۷، کرج، شماره نخست، ص ۱۱۷.  
۱۳- هابرماس، جوسف، مسووزکننده و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و فنیس جهانپنده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱.  
۱۴- Stephen, K. White, The Cambridge Companion to HABERMAS, Cambridge University Press, 1995, p.141.  
۱۵- سلووی، پهلین، ص ۵۱.  
۱۶- پشوری، پهلین، ص ۲۵۸، ۲۵۷.  
۱۷- سلووی، پهلین، ص ۵۲.  
۱۸- پشوری، پهلین، ص ۱۲.  
۱۹- هابرماس، جوسف، فلسفه، نقد عقل مدرن، گفت‌وگویی با هابرماس، تهران، نشر سوره، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵.

نهفته زبانی جستجو کرده چیزی که وی آن را خطر به کنش مفاصله‌های می‌خواند گویندگان همزه بان چه زری را می‌گویند. (کارهای را تأیید می‌کنند) و کاری را انجام می‌دهند (نوعی رابطه برقرار می‌کنند) بنابراین عوامل بین‌انگلی و انعکاس پذیری دوسویه پارادایم متقابل است که امکان حرکت متقابل را فراهم می‌سازد. بنابراین به عقیده هابرماس، گویندگان از طریق پیچیدگی و تسلط بر وضعیت کلامی مطلوب کنش مفاصله‌های خود را نشان می‌دهند (۱۶).

در اصل به لحاظ روش شناختی، روایت هابرماسی از عقلانیت و کنش مرکز مفهوم جدیدی را در بحث تحقیق تئوری انتقادی پیشنهاد کرده است (۱۷). هابرماس پیشنهاد می‌کند که گفتگو را جایگزین مفهوم تک‌ذهنی عقلانیت کنیم. بدین ترتیب تنها در وضعیت کلامی مطلوب هابرماسی امکان ایجاد دموکراسی واقعی هست زیرا در دموکراسی، هر کسی که بخواهد از حزب سیاسی بخشی از حکومت هستند. امروزه مفاهیمی مانند حقوق مدنی، حقوق طبیعی، فرد، مفروضات مشترک و متداول شهروندی، آزادی گردهمایی و بیان، آزادی سیاسی و عقیدتی و غیره یک مبارزه آزاد در برابر آزاده همه و همه بخش‌هایی از این چیزی هستند که دموکراسی صورتی می‌تواند البته از همه آنها به نحوی پوشیده استفاده می‌شود تا افکار عمومی را گمراه سازند و ساختارهای واقعی قدرت شبه مشروع را مخفی نگه دارند. اما در دوره از فلسفه هابرماس بحث عقلانی در یک حوزه عمومی تا حدی مستقل و نهادینه می‌شود که در آن دیگر اعتبار قانون به آزاده شهروان، اقتدار اسمعیلی یا اقتدار مبتنی بر هم خوئی با عدالت و آداب و رسوم بستگی ندارد بلکه مبنای آن بحث و استدلال است. اما توده مردم موجود در سرمایه داری متأخر - جمعیتی که سرانجام تحصیل کرده و مرفه شده است - به نظر می‌رسد به طور بی‌سابقه‌ای، بیش از آنکه عامل سیاست باشند - موضوع سیاست قرار گرفتند. اما سیاست‌گذاری عقلانی بدون مشارکت دموکراتیک مردم قابل اجرا نیست. چنین فرآیندی باید جزئی جدایی‌ناپذیر از فضای عمومی اجتماع باشد (۱۸).

در سال‌های بین دهه ۱۹۵۰ تا اوایل ۱۹۷۰، خود طیف متعارض به بررسی بحران‌های جامعه سرمایه‌داری پرداختند. نظریه‌های متعلق به نویسندگان و تحلیل‌گرانی است که بر اساس مفروضات نظریه پاورالیستی به بحث درباره سیاست پرداختند. از جمله این نویسندگان هانتینگتون، برنتس، نورد، هارس و جی پشوری بودند که نظریه دولت پر مسئولیت را ارائه دادند. حکومت یا دولتی که در مرحله تصمیم‌گیری سیاسی، برای پیش از حد ظرفیت و صلاحیت‌ش به آن تکلیف شده است. دسته دوم نویسندگان و نظریه‌پردازانی بودند که با اتکالی به مفروضات نظریه مارکسیستی به بحث و استدلال پرداخته و واضعان نظریه بحران مشروعیت (Legitimation Crisis) محسوب می‌شوند. از جمله هابرماس، کلاوس اوفه، لومان و عدای از پروان مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی در این میان نظریه دولت پر مسئولیت در میان جریان‌های محافظه‌کار، راست و محافظ حزبی سیاسی بسیار نافذ بوده و در سطح گسترده و وسیع

