

# هالپر و گن

  
ال.ای.هاو  
ترجمه‌ی جمال محمدی



# یورگن هابر ماس

ال.ای.هاو

ترجمه

جمال محمدی

(عضو هیأت علمی دانشگاه کردستان)



تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه‌راه طالقانی،

خیابان نیرو، شماره ۷/۱

صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۸۹۴، تلفن: ۷۷۵۲۹۹۰۷

**یورگن هابرماس**

نویسنده: ال.ای.هاو

مترجم: جمال محمدی

• چاپ اول ۱۳۸۷ تهران • شمارگان ۱۲۰۰ نسخه

• چاپ: غزال • صحافی: کیمیا • لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا

• لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا • طرح روی جلد: حسن کریمزاده

شابک: ۹۶۴-۷۳۸۷-۶۳-۶ ISBN 964-7387-63-6

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed In Iran

Howe, Leslie A.

هاو، لسلای

یورگن هابرماس / ال.ای.هاو؛ ترجمه جمال محمدی. تهران: گام نو، ۱۳۸۶.

۱۲۰ ص.

ISBN 964-7387-98-9

On Habermas c2000.

عنوان اصلی:

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

Hobermas, Jurgen هابرماس، یورگن، ۱۹۲۹ - م.

محمدی، جمال، ۱۳۵۶ - مترجم.

۱۹۳

B ۳۲۵۸/۱۶۳-۲ ۱۳۸۶

۱۱۷۸۵۴۱

شماره کتابشناسی ملی

## فهرست

|          |          |
|----------|----------|
| ۷.....   | پیشگفتار |
| ۹.....   | شناخت    |
| ۳۵.....  | ارتباط   |
| ۶۹.....  | وفاق     |
| ۱۰۷..... | مدرنیته  |
| ۱۱۷..... | کلام آخر |

## پیشگفتار

معرفی آثار و اندیشه‌های هابرماس به مخاطبان عام، به دلایل متعدد کار بسیار دشواری است. مهمترین دلیلش این است که آثار او هم به لحاظ تعداد خارق‌العاده‌اند و هم دامنه وسیعی دارند. هابرماس در حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، جامعه‌شناسی، نظریه تصمیم، اقتصاد سیاسی، حقوق و جز آن به تحقیق و تفحص پرداخته است؛ آن هم با توانایی بی‌نظیری که واقعاً غبطه انگیز است. رایه تصویری کلی از کارهای او برای اکثر شارحان، از جمله خود من، بسیار دشوار است؛ زیرا پیش شرط آرمانی این امر داشتن تسلطی هم‌پایه خود هابرماس بر حوزه‌های مختلف است که معمولاً نداریم. افزون بر این، نوشته‌های هابرماس همیشه به آسانی قابل فهم نیست. بی‌تعارف بگویم، کم نیستند کسانی که به دلیل همین فهم ناپذیر بودن از دنبال کردن نوشته‌های او منصرف می‌شوند.

بنابه دلایل فوق، اعتراف می‌کنم که کتاب حاضر چیزی بیش از تصویری گزینشی و حتی محدود از نوشته‌های هابرماس نیست. بدون شک، این کتاب کوچک چندان مورد تأیید شارحان هابرماس نخواهد بود. اما این کتاب برای شارحان و متخصصان نوشته نشده است، بلکه برای آنهایی است که می‌کوشند از هابرماس درکی پیدا کنند. به علاوه، از نظر من، تلاش برای رایه تصویری به ظاهر جامع و کامل، که درست به همین دلیل هم گمراه کننده خواهد بود، ارزش چندان‌ی ندارد. قصد و آرزوی من این است که حداقل میزان سرخوردگی و دلسردی خوانندگان را کاهش دهم، و نه بیشتر کنم.

مشکل دیگری که وجود دارد این است که بخش اعظم نوشته‌های هابرماس راجع به اندیشه‌های سایر متفکران است. از آنجا که کتاب حاضر درباره تفکر خود هابرماس است، لذا تصمیم گرفته‌ام آثاری را انتخاب کنم که دقیقاً بیانگر مواضع خود او باشند.

با توجه به این ملاحظات، کوشش من در این کتاب این است که برخی مضامین و موضوعات آثار هابرماس را که بیش از بقیه مورد علاقه و توجه خوانندگان معمولی است توضیح دهم؛ مضامین و موضوعاتی نظیر نقد شناخت و سوژه‌شناساگر در تفکر علمی و فلسفی کلاسیک، بسط نظریه اخلاق گفتگو، نقش این نظریه در روشن کردن توجیهات کنش اجتماعی و نهادها و (متاسفانه) شرحی مختصر از پاسخ هابرماس به انتقادات رادیکال رایج از مدرنیته و نکته آخر اینکه مایلم از ساوت ساسکاچوان ریور<sup>۱</sup> به خاطر کمک به من در تکمیل این کتاب، بدون هرگونه مشکلات حاشیه‌ای، قدردانی کنم.

ال. ای. هاو<sup>۲</sup>

ساسکاتون، آگوست، ۱۹۹۹

---

1. South Saskatchewan River

2. L.A. Howe

## شناخت

### سوبژکتیویته و علاقه

هابرماس در کتاب «شناخت و علایق بشری»<sup>۱</sup> مسئله‌ای را مطرح می‌کند که مسئله مطرح در بخش اعظم آثار اوست. این مسئله چیزی نیست مگر همان جایگاه سوبژکتیو سوژه شناساگر؛ این که سوژه شناساگر چه خصلت‌هایی دارد و این خصلت‌ها چه تأثیری بر امکان شناخت و شیوه شناخت می‌گذارند. این مسئله یکی از مسایل قدیمی فلسفه است و به شیوه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است، شیوه‌هایی که هر کدام به شکل‌گیری و بسط سنت فکری خاصی منجر شده‌اند.

درباره رابطه سوژه شناساگر با فرایند کسب شناخت، دو دوگانه متفاوت، اما در عین حال موازی، مطرح شده است. دوگانه نخست میان امر ذهنی (دیدگاه اساساً شخصی و خصوصی) از یک سو و واقعیت عینی جهان (که مستقل از هر گونه برداشت یا دخالت خاص و فردی وجوه خارجی دارد) از سوی دیگر تفکیک قایل می‌شود. دوگانه دوم تفکیکی قایل می‌شود میان ارزش و هستی؛ بدین معنا که هستی یا بودن مستقل و متمایز از هرگونه ارزش‌گذاری که انسان‌ها می‌کنند در «عالم خارج» وجود دارد. اما آنچه ممکن است در این تصویر از دیده پنهان بماند این واقعیت است که خود این شیوه دیدن جهان،

فارغ از ارزش‌گذاری نیست. اما فعلاً اجازه دهید این موضوع را کنار بگذاریم و به بررسی این مسئله پردازیم که چگونه سوژکتیویته در نظریه شناخت گنجانده می‌شود یا از آن بیرون گذاشته می‌شود.

هابرماس به شرح همین مسئله می‌پردازد و استدلال می‌کند که بی‌اعتبار شدن فلسفه در برابر تفکر علمی یا صحیح‌تر بگوییم، علم‌گرایانه، تقصیر خود فلسفه بوده است. او معتقد است که درست تا آغاز قرن نوزدهم مسئله امکان شناخت دغدغه اصلی فلسفه بود. شناخت‌شناسی، یعنی کاوش در این باره که آدمی چه چیزی را می‌تواند بشناسد و چگونه آن را می‌شناسد، در سرتاسر دوران مدرن محور اصلی جستجوی حقیقت بوده است. زمانی که فلسفه تخصصی‌تر می‌شود و به رشته‌های مختلفی تجزیه می‌گردد، دیگر شامل علم به عنوان شاخه‌ای از تفکر فلسفی نمی‌شود بلکه کم‌کم خودش را از علم و از کسانی که مشغول انجام دادن کار و بار علم هستند جدا می‌کند.

این امر هم پیامدهای بسیاری برای فلسفه داشته است و هم موجب تاثیر هنجارین شیوه‌های مختلف پژوهش بر فهم کلی این مسئله بوده است که اجزای سازنده شناخت و شیوه‌های درست دانستن کدامند. زمانی که علم بخشی از ضابطه فراگیر فلسفه بود هیچ تناقضی در این دیده نمی‌شد که «عقل»، در مقام اصل اساسی کاوش فلسفی، هم عقل عملی و هم تأمل نظری را در برگیرد؛ یعنی شکل‌هایی از خردورزی که بیشتر از طریق تأمل ذهنی سنجیده عمل می‌کنند تا از طریق محاسبه صوری و انتزاعی و قیاسی. در این دوران، از نظر هابرماس، عقل هنوز به مجموع‌های از اصول روش‌شناختی محدود نشده بود.<sup>(۱)</sup> می‌توانیم تمایز فوق را اینگونه بیان کنیم که در این دوران، عقل بیشتر گونه‌ای هنر تفحص منطقی و معقول بود تا نوعی علم ناب - هر چند گفتن آن به این شیوه تا حدودی مفروض گرفتن همان مسئله‌ای است که هابرماس سعی در طرح و توضیح آن دارد.<sup>(۲)</sup>

با آغاز قرن نوزدهم این وضعیت تغییر می‌کند و زمانی که پیوند فلسفه با

علم (به عنوان بخشی از کل کاوش فلسفی) به تدریج سست می‌گردد دو طریق ممکن دیگر شکل می‌گیرند. در طریق نخست، فلسفه خود را به اسلوب کلی هگلی شناخت مطلق می‌داند. در اینجا علم به عنوان نوعی واقعیت پژوهی تنگ نظرانه طرد می‌شود. در طریق دوم، علم مترادف است با ایده‌های علم گرایانه طرفدار پژوهش عینی. در این رویه دوم که خبری از مفهوم عام و کلی شناخت نیست شناخت شناسی، یعنی نقد شناخت، به فلسفه علم (نوعی مطالعه فنی که هدفش تدوین و تنظیم روش‌های کاربردی است) تقلیل می‌یابد. به بیان دیگر، خواه به دلیل نفرت دانش متافیزیکی از علم و روش‌های تجربی آن و خواه به این دلیل که روش فلسفی عاجز از درک سویه‌های وجودی ناتوانی خود را در بخشیدن معنایی انضمامی به کنش بشری نشان داده است، علم مبدل به چیزی شده است که به هیچ رو نمی‌خواهد بخشی از پروژه کلی فهم فلسفی باشد. فلسفه، یا علم را همچون چیزی بی‌ارزش کنار می‌گذارد و از آن دوری می‌جوید یا خود به عنوان ابزاری فرعی در خدمت هدف‌های علوم تجربی قرار می‌گیرد. در هر دو صورت، نتیجه از نظر هابرماس یکی است: خود فلسفه در بی‌اعتبار شدن جایگاهش نسبت به علم مقصر است. اساساً خود فلسفه باعث شده است که نظریه شناخت از محتوای فلسفی تهی گردد.<sup>(۳)</sup>

به‌طور کلی، نظام‌های فکری بزرگی که اهل تأمل و تعمق باشند در عرصه تفکر جایی ندارند؛ علم‌گرایی (یکی پنداشتن شناخت با علم) و پوزیتیویسم یکه تاز این میدان هستند (گرچه دیگر آن امنیتی را که در اوایل سده بیستم در این عرصه داشتند، ندارند). از دید هابرماس، پیدایش پوزیتیویسم به معنای مرگ نظریه شناخت و قرار گرفتن فلسفه علم به جای آن بود.<sup>(۴)</sup> پوزیتیویسم امکان کاوش درباره شرایط شکل‌گیری شناخت و نیز درباره معنای شناخت را از بین می‌برد. در پوزیتیویسم، کاوش درباره این مسایل، در مقایسه با واقعیت‌های عینی مورد توجه علم مدرن، امری پوچ و بی‌معناست. به این ترتیب، پوزیتیویسم با اتخاذ بینشی علم گرایانه درباره شناخت، از این که به شیوه‌ای

شناخت‌شناسانه در خود تأمل ورزد خودداری می‌کند. «پوزیتیویسم سراپا بر اصل علم‌گرایی مبتنی است، یعنی معتقد است که معنای شناخت چیزی نیست جز همان کارهایی که علوم انجام می‌دهند و لذا معنای شناخت را می‌توان از طریق تحلیل روش‌شناختی رویه‌های علمی تشریح کرد. بنابراین هر نوع شناخت‌شناسی که از مرزهای روش‌شناسی فراتر رود مشمول همان حکمی است که زمانی دربارهٔ متافیزیک صادر شده بود: پوچ و بی‌معنا و غیرعقلانی»<sup>(۵)</sup>. به نظر هابرماس، شاهد عینی [تحول یاد شده] این واقعیت است که سوژه شناساگر دیگر منبع ارجاع نیست. این که منظور هابرماس از این گفته چیست نیاز به توضیح دارد.

به روشی که در شناخت‌شناسی و فلسفه علم انگلیسی - آمریکایی معاصر برای تحلیل شرایط کسب شناخت به کار می‌رود، توجه کنید. عمده‌ترین هدف این روش آن است که مجموعه شرایطی را تعریف کند که در صورت تحقق آن‌ها هر کس بتواند مطمئن باشد که دربارهٔ مثلاً، قضیه P «شناخت» (و نه صرفاً حدس و گمان) پیدا کرده است. نکتهٔ مهم در اینجا این است که تعریفی دقیق از مشاهده‌گر ایده‌ال ارایه می‌شود.<sup>(۶)</sup> مشاهده‌گر ایده‌ال کسی است که هر مشاهده‌گر دیگر عملاً می‌تواند به جای او بنشیند و دقیقاً همان چیزها را مشاهده کند. بنابراین مشاهده‌گر ایده‌ال واجد هیچ گونه ویژگی ممتاز نیست؛ یعنی امکان کسب شناخت به هیچ وجه منوط به وجود یک سری ویژگی‌ها در یک مشاهده‌گر خاص نیست. در یک کلام، هر فردی با هر خصوصیتی می‌تواند به جای مشاهده‌گر ایده‌ال قرار گیرد. به علاوه، چیزی که در تعریف مشاهده‌گر ایده‌ال همواره یادآوری می‌شود این است که او تحت «شرایط استاندارد» دست به مشاهده می‌زند. این اصطلاح می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد، اما به‌طور کلی شامل چیزهایی همچون وجود نور کافی برای مشاهده، نداشتن مشکلات جسمی و روحی (خستگی، ناتوانی، بیماری و مستی) و از این قبیل است. مورد «شرایط استاندارد» نیز، درست مثل شروط قبلی، براساس این

ایده توجیه می‌شود که نتایج باید عملاً برای همه تکرارپذیر باشد. بدین‌سان، گرچه نقطه محوری در پروژه [کسب] شناخت سوژه شناساگر است، لیکن بعد ذهنی به نفع نوعی عینیت قابل اعتماد و تکرارپذیر کنار گذاشته می‌شود یا تصحیح می‌گردد.

نقدی که به مفهوم «شرایط استاندارد» می‌توان وارد کرد، و باورها نیز به آن وارد شده است، این است که این شرایط آنقدر که ادعا می‌شود عینی نیستند.<sup>(۷)</sup> با این همه، طرح مفهوم «شرایط استاندارد» به مثابه یک ایده‌ال باعث تغییر معنای سوژه می‌شود و هر نوع اعتقاد به منحصر به فرد بودن، یا وجود ویژگی‌های ممتاز در، یک سوژه خاص را نفی می‌کند: همه سوژه‌ها به‌طور یکسان می‌توانند به مشاهده دست بزنند. بنابراین وقتی هابرماس می‌گوید سوژه شناساگر دیگر منبع ارجاع نیست، گفته او به ظاهر غلط است، اما در واقع درست است و در اصل این است که سوژه‌های که نقطه ثقل نظام دانایی و توجیه‌گر شناخت است دیگر سوژه در معنای «سوبژکتیو» نیست. سوژه شناخت شناسی معاصر نه عینی و انضمامی است و نه شخصی. در شناخت‌شناسی معاصر، سوژه‌ای که تابع موقعیت‌های تاریخی خاصی است اعتبار روش‌شناختی‌اش را از دست می‌دهد؛ خاص بودن هستی انضمامی [سوژه] روش و نتایج پژوهش را بی‌اعتبار می‌کند.

چنین چیزی را به ویژه می‌توان در نقشی که به تدریج به منطق و ریاضیات داده شده مشاهده کرد. منطق و ریاضیات به علومی کاملاً صوری و مستقل بدل گشته‌اند و از مباحث متافیزیکی، چه هستی‌شناختی چه شناخت‌شناسانه، جدا شده‌اند. دیگر هیچ پرسشی راجع به مسئله بنیان‌های این علوم از منظر نظریه شناخت مطرح نمی‌شود. به بیان دیگر، اعتبار آن‌ها در مقام علومی که پایه هرگونه پژوهش علمی‌اند مسلم گرفته می‌شود و هیچ نقدی از صحت و سقم چنین فرضی صورت نمی‌گیرد؛ به قول خود هابرماس «منطق و ریاضیات بکلی معاف شده‌اند از این که درباره منشأ عملیات و اصول اساسی آن‌ها تحقیق و

پرس و جو شود.»<sup>(۸)</sup>

ادعایی که در اینجا مطرح شده اساساً این است که پوزیتیویسم هرگونه تفحص در این باره که «چرا ما فقط یک دسته از مسایل را می‌بینیم و چرا باید به یک شیوه خاص، و نه به شیوه‌های دیگر، این مسایل را درک و حل کنیم» را نادیده می‌گیرد یا حتی نفی می‌کند. چرا ما به این شیوه، و نه به شیوه‌های دیگر، فکر می‌کنیم؟ چنین پرسشی برای پوزیتیویسم مشکل آفرین و ناپذیرفتنی است، زیرا در واقع پرسشی است در این باره که تأثیرات سوژه شناساگر که لاجرم سوژه در معنای کامل آن است کدامند؟ این سوژکتیویته اجتناب‌ناپذیر چه نقشی در شکل‌گیری شناخت دارد؟ آیا شناخت یا معرفت صرفاً گردآوری یک سری داده‌های کمی از پیش موجود است که دم دست ما قرار دارند، یا محصول تعامل ما با یکدیگر و با محیط (تعاملی که در بستر زیستی و فرهنگی و روابط بین فردی صورت می‌گیرد) است؟ از منظر پوزیتیویسم حتی تصدیق اهمیت چنین پرسش‌هایی همانا نفی خود پوزیتیویسم است.

در پوزیتیویسم، به جای این نوع نگاه پیچیده به رابطه سوژه با جهان، تصویری ساده از شناخت عرضه می‌شود: شناخت همانا گردآوری «داده‌های واقعی» نسبتاً روشن است که نسبت کاملاً همانندی با جهان خارج دارند. به بیان دیگر، حقیقت یا صدق عبارت است از تناظر گزاره‌ها با واقعیت. جهان همان است که در عالم خارج است و علم صرفاً توصیف و گزارش و آینه آن است. «عینی‌گرایی با طرح انگاره جهان خارجی مستقلی که واقعیت‌های آن براساس قوانین خاصی نظم یافته‌اند، علوم را به بیراهه می‌کشاند؛ عین‌گرایی با طرح این انگاره، این واقعیت را که ما واقعیت‌های جهان خارج را به‌طور پیشینی درک و تفسیر می‌کنیم پنهان می‌سازد.»<sup>(۹)</sup> مثلاً توجه کنید به علوم تجربی، علمی که تبیین جهان طبیعت را به عنوان موضوع کار خود انتخاب می‌کنند. [در این علوم] «طبیعت» یعنی آنچه در خارج وجود دارد؛ آنچه وجودی کاملاً عینی دارد و ما روش‌هایی عینی برای شناخت آن به کار می‌گیریم. بارها به ما

یادآوری می‌شود که جهان طبیعت تابع تفسیرهای دلبخواهی ما نیست، بلکه ما باید طرح‌های ذهنی‌مان را با واقعیت‌های عینی آن تطبیق دهیم.

با این همه، «طبیعت» بدان گونه که در اینجا فرض می‌شود وجود ندارد. «طبیعت» چیست؟ طبیعت مفهومی است ساخته دست انسانی، و خود این مفهوم نیز تفسیری است از تجرب‌های ذهنی (شخصی) و بین‌الذهانی (مشترک در میان اعضای جامعه) که از طریق زبان، و در واقع از طریق زبان‌های تاریخی معینی، انتقال یافته است. طبیعت «چیزی» نیست که وجود داشته باشد؛ یا بهتر بگوییم طبیعت درکی از خود ندارد. اما حتی اگر هم طبیعت به مثابه «چیز» وجود داشت یا درکی از خود داشت، باز هم ما ناچار بودیم با استفاده از ابزارهای خاص خودمان آن را فهم کنیم، ابزارهایی که دست کم ذهنی و مختص بشر هستند. هابرماس این نکته را چنین بیان می‌کند: «واقعیت درک چارچوبی که همان شکل زندگی گروه‌های درگیر در کنش ارتباطی است درک و تفسیر می‌شود و به واسطه زبان روزمره سامان می‌یابد. امر واقعی چیزی است که به میانجی تفسیرهایی که از نظام نمادین رایج به عمل می‌آید تجربه می‌شود.<sup>(۱۰)</sup>»

اما باز هم این سؤال مطرح است که چرا ما مفهومی به نام «طبیعت» ابداع می‌کنیم؟ آنچه در درک این مطلب به ما کمک می‌کند این واقعیت است که نوع بشر «همواره خودش را در چارچوب شرایط فرهنگی بازتولید می‌کند، یعنی از طریق نوعی فرایند خود - سازی خودش را شکل می‌بخشد. فرایندهای کندوکاو ... بخشی از فرایند جامع‌تر خود - سازی هستند.<sup>(۱۱)</sup>»

هابرماس تاکید می‌کند که او در بحث «نقش علایق در شکل‌گیری شناخت» به هیچ وجه یک موضع تجربیِ تقلیل‌گرایانه اختیار نکرده است. بلکه توجه به نقش علایق در شکل‌گیری شناخت دقیقاً همان چیزی است که مانع اتخاذ رویکردی طبیعی‌گرایانه می‌شود. این «علایق» چیزی غیر از سائق‌های خود - مدارانه‌ای است که در تحلیل‌های رفتارگرایانه و زیست‌شناختی کنش بشری

مطرح می‌شوند. منظور هابرماس از اصطلاح «علاق» برخی «جهت‌گیری‌های پایه‌ای»<sup>۱</sup> بسیار کلی‌تر است که در دو ابزار اساسی توانایی نوع بشر برای ادامه حیات و تعریف و بازآفرینی خود، ریشه دارند؛ یعنی دو ابزار کار و تعامل. بنابراین منظور اصلی هابرماس جهت‌گیری‌های پایه‌ای است که همان راه‌های پرداختن به مسایل سیستمیک عام هستند. منظور او به هیچ وجه «نیازهای تجربی بلاواسطه» نیست. به سخن دیگر، علاقیمی که در شکل‌گیری شناخت نقش دارند علاقیمی‌اند که از دل راه حل فرهنگی نیاز نوع بشر به خودسازی به وجود می‌آیند. و این ابزارها، یعنی کار و تعامل، مشتمل بر «فرایندهای یادگیری و رسیدن به تفاهم متقابل»<sup>(۱۲)</sup> هستند.

نقد هابرماس فقط متوجه علوم تحلیلی - تجربی و فلسفه نیست. [از دید او] علوم هرمنوتیکی - تاریخی نیز تابع همین نوع خودآگاهی علم گرایانه است. گرچه ممکن است این علوم کوشش زیادی برای توصیف قوانین عام به سبک و سیاق علوم تحلیلی - تجربی به عمل نیاورند، لیکن فرض را بر این می‌نهند که به هر حال با واقعیت‌ها سروکار دارند، «واقعیت‌هایی که در افق چشم‌انداز نظری نظم یافته‌اند»<sup>(۱۳)</sup>.

شاهد عینی این مدعا تعهد علوم اجتماعی به ارزشی به نام «بی‌طرفی ارزشی» است. به نظر هابرماس این عزم جدی برای تفکیک شناخت و نظریه از علاق و سویه‌های عاطفی و ارزشی نوعی تأیید دوباره دین علم مدرن به سنت فلسفی است. این همان چیزی است که در پس تفکیک بحث انگیز گزاره‌های توصیفی و تجویزی نهفته است.<sup>(۱۴)</sup>

اما، به نظر هابرماس، جدایی ارزش‌ها از هست‌ها [یعنی تفکیک باید و است] محصول نوعی نقد مدرن است که درست در مسیری مخالف با «پیوند»ی که نظریه اساساً قصدش ایجاد آن بوده گام برمی‌دارد. بدین سان، عمل از نظریه

## 1. Basic Orientations

جدا شده است. آنچه باقی مانده است نظریه به عنوان ابزاری روش‌شناختی و نیز این فرضیه است که جهان واقعی با ساختاری مستقل از سوژه شناساگر وجود دارد؛ اما این ایده که نظریه نوعی فرایند فرهیخته سازی فرد است به منزله چیزی بی‌اساس و کاذب طرد شده است.<sup>(۱۵)</sup>

تفکر عقلانی در غرب، از زمان یونان باستان، رابطه ناخوشایندی با سویه‌های عاطفی سرشت انسان داشته است. هابرماس اظهار می‌دارد که عواطف در آغاز شیاطین و اجنه محسوب می‌شدند، هر چند شیاطینی که می‌شد آن‌ها را از طریق فلسفه رام کرد. این ایده رایج بود که عواطف همان علایقی‌اند که دست و پای روح را می‌بندند و تلاش فرد برای کسب شناخت را عقیم می‌سازند؛ و [در چنین فضایی بود که نظریه ناب توانست وعده امکان‌رهایی از سوژکتیویته‌های را بدهد که به نوعی چیزی غیر از سوژه شناساگر بود. معنای این امر آن است که زدودن اثرات علایق از دامن شناخت به قصد پیراستن نظریه از «آشفته‌گی‌های سوژکتیویته» نبود، بلکه درست برعکس، به قصد پیراستن سوژه شناساگر از احساسات و عواطف بود.<sup>(۱۶)</sup> یگانه تفاوت در این بود که این کار اکنون به روشی دینی یا نمادین یا از طریق مناسک رازآلود انجام نمی‌شد، بلکه از طریق تلاش‌های خود سوژه، از راه بسط و تدوین نظریه، و از رهگذر همذات‌پنداری با قوانین صوری نظم کیهانی و هستی‌لایتغیر صورت می‌گرفت.<sup>(۱۷)</sup>

«بنابراین، نظریه در آغاز فقط از طریق بصیرت‌های هستی‌شناختی توانست از وجود یک جهان خارجی و مستقل و بری از شیطان عواطف با خبر شود. در عین حال، توهم نظریه ناب همچون سپری بود که مانع پس روی به مرحله طی شده قبلی می‌شد. اگر مکشوف می‌شد که ذات واحد هستی ناب صرفاً توهمی عین‌گرایانه است، در آن صورت شکل‌گیری هویت واحد سوژه بر مبنای آن هیچگاه اتفاق نمی‌افتاد. سرکوب علایق در اینجا در خدمت خود این علاقه بود.<sup>(۱۸)</sup>»

به بیان دیگر، تفسیر جهان بر مبنای هستی‌شناسی (به جای تفسیر کردن آن براساس نیروهای جادویی) مستلزم تحمیل مقولات هستی‌شناختی بر جهان بود و نتیجه عملی این تفسیر نظری هستی‌شناختی عدم بازگشت به جهان‌نگری دینی مرحله قبلی بود. اما لازمه انجام این کار آن بود که این مقوله (هستی) جدی گرفته شود، یعنی تصور شود که هستی امری واقعی است و نه صرفاً تفسیری که بر جهان تحمیل شده است. می‌بایست تصور شود که جهان واقعاً واجد نوعی هستی است مستقل از ذهن انسان‌ها - و گر نه آدمیان دوباره شاهد بازگشت شیاطین و اجنه می‌بودند. آدمیان نیاز داشتند جهان را این گونه ببینند، لذا این گونه دیدند، و چون این گونه دیدند دیگر نمی‌توانستند و نمی‌بایست به گونه دیگری ببینند. و بدین ترتیب به یک نتیجه به ظاهر پارادوکسیکال برمی‌خوریم: علاقه می‌بایست سرکوب شود (یعنی در راه رسیدن به نظریه ناب) تا علاقه‌های دیگر به نام «دیدن جهان بدون دخالت علایق» متحقق گردد.

اگر صحت مطلب فوق را بپذیریم به این نتیجه می‌رسیم که منش عقلانی علم مدرن در بطن خود حامل میراثی است که به نظر می‌رسد با هدفی که این علم اعلام کرده است نمی‌خواند. آنچه علم مدرن از سنت یونانی به ارث برده رویکرد نظری و فرض «وجود یک جهان خارجی مستقل و منظم» است. با این حال، هر دو این‌ها پیوندی وثیق با نوعی علاقه بشری بنیادین دارند، اما مدام می‌کوشند این پیوند را انکار کنند. به همین دلیل، هابرماس نتیجه می‌گیرد که دلیل اصلی این که ما باید پیوند بین شناخت و علایق بشری در عرصه علم را بپذیریم این نیست که علوم آرمان قدیمی نظریه ناب را کنار گذاشته‌اند، بلکه این است که نتوانسته‌اند به کلی آن را رها سازند. ممکن است علوم محتوای عملی این آرمان را کنار گذاشته باشند (بدین معنا که ما دیگر بسط و تدوین نظریه را نوعی فرایند تزکیه اخلاقی فرد محقق نمی‌دانیم) اما آن دسته از مفروضات هستی‌شناختی که طرح و ابداعشان ریشه در همین علاقه عملی داشته است را حفظ کرده‌اند.<sup>(۱۹)</sup>

نکته مورد تأکید ما در اینجا به هیچ‌رو آن نیست که علم غربی ریشه در الزامات دینی دارد، بلکه این است که هستی‌شناسی‌ای که مبنای اصلی «روش‌های این علم برای فهم جهان» است، آن طور که این علم معمولاً متصور می‌شود، امری ضروری و ناگزیر نیست. این نوع هستی‌شناسی و روش‌های مبتنی بر آن دارای ضرورت عملی یا پراگماتیکی هستند، اما می‌شود گفت که از حیث شیوه دیدن جهان کاملاً اتفاقی و غیرضروری‌اند [یعنی فقط یک شیوه از شیوه‌های متعدد درک و تفسیر جهان‌اند].

با این همه، نظر به اینکه علوم تحلیلی - تجربی مدرن دیگر هیچ‌گونه هدف اخلاقی را دنبال نمی‌کنند، پس استفاده این علوم از هستی‌شناسی مذکور در خدمت چه علاقه‌ای است؟ از نظر هابرماس چنین استفاده‌ای اساساً در خدمت علاقه به «بهره‌برداری فنی» است. عین‌گرایی فرض را بر این می‌نهد که گزاره‌های نظری به‌طور کم‌وبیش موثق متناظر با امور واقع هستند؛ و نیز قایل به این فرض است که چشم‌انداز عین‌گرایانه یگانه چشم‌انداز نظری معتبر است. علوم تحلیلی - تجربی قواعد گوناگونی برای کسب شناخت عینی درباره جهان وضع می‌کنند و خود این قواعد، امکان تدوین فرضیه‌ها و پیش‌بینی‌های بعدی را فراهم می‌سازند. این فرضیه‌ها و پیش‌بینی‌ها را به نوبه خود می‌توان براساس دانشی که پیشتر انباشت و اعتبار آن تأیید شده است، تحت شرایط آزمایشی خاصی که به دقت کنترل شده، مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. مسلماً نتیجه این فرایند دستیابی به دانش بیشتری درباره طرز کار جهان عینی و فراهم شدن زمینه برای درک مسایل دیگر و انجام دادن کارهای بعدی است. پایین‌تری سطح این فرایند شناختی همان گزاره مشاهده‌تی پایه‌ای است که ادعا می‌شود محتوای تجربی دارد، یعنی واقعی عینی را در قالب گزاره بیان می‌کند. این گزاره مشاهده‌تی پایه‌ای ممکن است در سطوح بعدی همین فرایند شناختی مورد شرح و بسط نظری قرار گیرد، اما در این سطح اولیه فرض می‌شود که صرفاً توصیف عینی یک واقعیت تجربی است.

هابرماس با این منطق اکتشاف علمی مخالف است: «در واقع گزاره‌های پایه‌ای بازنمایی صرف امور واقع نیستند، بلکه موفقیت یا شکست عملیات ما را نشان می‌دهند.» درست است که این گزاره‌ها توصیف‌کننده نحوه نگاه ما به «امور واقع» اند، اما ما نمی‌توانیم امور واقع را به‌طور مستقیم و بلاواسطه تجربه کنیم. امور واقع «ابتدا از کانال ساخت پیشین تجربه ما در نظام رفتاری کنش ابزاری بر ساخته می‌شوند.»<sup>(۲۰)</sup> نکته مهم در اینجا این است که «نظریه‌های علوم تجربی در کشف و تشریح واقعیت‌ها، تابع علاقه سازنده بشری به حفظ و گسترش کنش ابزاری از طریق شناخت و آگاهی هستند. این همان علاقه شناختی به کنترل فنی فرایندهای عینی است.»<sup>(۲۱)</sup> ما نیاز داریم جهان دور و برمان را کنترل کنیم؛ ما نیاز داریم جهان را به شیوه‌ای درک و تفسیر کنیم که کنترل کردن آن به شیوه‌ای تقریباً کارآمد برایمان امکان‌پذیر گردد.

اگر به علوم هرمنوتیکی - تاریخی نگاه کنیم همین وضعیت را در آنجا نیز می‌بینیم. این علوم نیز قواعدی برای تفسیر متون وضع می‌کنند، اما غالباً [نقش] «فهم پیشینی» تفسیرگر [در تفسیر متون] را نادیده می‌گیرند. این علوم تابع نوعی از علایق شناختی به نام علاقه عملی هستند، یعنی علاقه به حفظ و گسترش فرایند بین‌الذهانی فهم متقابل هدایت‌گر کنش.<sup>(۲۲)</sup> در رابطه با علوم اجتماعی، خصوصاً جامعه‌شناسی و روانکاوی، با اضافه شدن بعد تأمل در نفس، این نوع علاقه تا حد نوعی علاقه شناختی‌رهایی بخش پیش می‌رود.

ما از طریق تجربه روزمره پی برده‌ایم که آنچه می‌گوییم همواره متأثر از انگیزه‌های پنهان و توجیهات و علایق و منافع فردی و جمعی است. و به همین دلیل است که علوم دست به هر کاری می‌زنند تا اثرات این عوامل را از دامن خود بزدایند. اما، از دید هابرماس، این نوع کوشش فقط به یک جنبه از رابطه بین علایق و دعوی‌های شناخت توجه می‌کند. زیرا کوشش علم برای پاک کردن دامن خود از غبار این اثرات دائماً توأم است با «خود فریبی او در خصوص علایق بنیادینی که نه فقط انگیزه علم بلکه خود «شرایط عینیت

ممکن<sup>۱</sup> «مرهون آن‌هاست.»<sup>(۲۳)</sup> به بیان دیگر، علم با نادیده گرفتن نقش علایق بشری در کسب شناخت، به جای بهتر کردن اوضاع، کار را خراب‌تر می‌کند. محافظت از خود در برابر تحریف‌های ناموجهی که فرایند کسب شناخت را مخدوش می‌سازند یک چیز است و خود فریبی در خصوص شرایط کسب شناخت به کلی چیزی دیگر.

این تأملات، جملگی هابرماس را به طرح نظرات ذیل رهنمون شد: درست است که ما جهان دوروبرمان را توصیف و بازنمایی می‌کنیم اما برای این توصیف و بازنمایی بر نوعی قاعده یا معیار تکیه می‌کنیم (و گرنه توصیفات ما از جهان هیچ معنایی نمی‌داشت و برای دیگران قابل فهم نبود). اما این پرسش که چرا ما برای تنظیم توصیفاتمان از جهان معیاری خاص را، در میان معیارهای گوناگون، به کار می‌گیریم پرسشی است که نیازمند احتجاج عقلانی است. تشخیص‌های اساسی‌ای که مبنای اصلی تحلیل‌های ما از تجربه را تشکیل می‌دهند، نه دلبخواهی‌اند و نه کاملاً ضروری، بلکه می‌توانند مناسب یا نامناسب باشند، نظر به اینکه این تشخیص‌ها اساساً پاسخی به علایق ریشه‌داری هستند که ما ناچاریم آن‌ها را پیگیری کنیم.

بدین ترتیب هابرماس چند تز را مطرح می‌کند که نخستین‌شان این است: «دستاوردهای سوژه استعلایی ریشه در تاریخ طبیعی نوع بشر دارند»<sup>(۲۴)</sup> ادعای هابرماس این نیست که عقل به معنای سازگاری نوع بشر [با طبیعت] در طول فرایند تکامل است (گرچه عقل چنین کارکردی ایفا می‌کند)، بلکه این است که علایق بشری که در بستر تاریخ طبیعی زاده شده‌اند هم ریشه در طبیعت دارند و هم در گسست فرهنگی از طبیعت. هستی بشری نشان دهنده هر دو چیز است: هم میل بشر به ارضای امیال طبیعی و هم توانایی او برای رها شدن از چنگال

## 1. The Conditions of Possible objectivity

الزامات طبیعت. به طور مثال، میل طبیعی بشر به «صیانت از نفس»<sup>۱</sup> در ایجاد و گسترش نظامی اجتماعی (که رشد و گسترش آن آگاهانه بوده) بازتاب یافته است که از افراد و کل جامعه در مقابل نیروهای طبیعت محافظت می‌کند.

بنابراین، مشخصه اصلی حیات بشری این است که بنیان‌های شناختی حیات اجتماعی نه فقط این نوع حیات را امکان‌پذیر می‌سازند (بدین معنا که انسان‌های باهوش‌تر شانس بیشتری برای بقا دارند)، بلکه خصلت معینی به آن می‌بخشند - فرهنگ، شیوه‌های ممکن روبرو شدن با مسئله اساسی بقا را تفکیک و معرفی می‌کند. «آنچه ممکن است حیات یا بقای صرف به نظر آید همواره پدیده‌های تاریخی است و ریشه در تاریخ دارد، زیرا تابع چیزی است که جامعه تحت عنوان زندگی نیک برای خود انتخاب می‌کند. لذا تز دوم من این است که شناخت همچنین نقش یک ابزار را ایفا می‌کند و از قضیه صیانت از نفس فراتر می‌رود.»<sup>(۲۵)</sup>

بدین‌سان، هر ابزار یا شیوه‌ای که ما برای درک و تفسیر جهان به کار می‌بریم در چارچوب یکی از مقولات سه گانه شناخت قرار می‌گیرد: دانشی که کنترل فنی ما بر طبیعت را بیشتر می‌کند، تفسیرهایی که در چارچوبی اجتماعی به کنش جهت می‌دهند، و تحلیل‌هایی که امکان‌رهایی آگاهی را فراهم می‌سازند. این سه شکل شناخت منطبق با سه ابزار سازماندهی اجتماعی‌اند که هر سه مختص نوع بشرند: کار، زبان و قدرت. و لذا سومین تز هابرماس این است: «علاق بر سازنده شناخت<sup>۲</sup> در قالب سه ابزار کار و زبان و قدرت متجلی می‌شوند.»<sup>(۲۶)</sup>

با این همه، هابرماس می‌خواهد این نکته را متذکر شود که پیوند بین شناخت و علائق، پیوندی لایتغیر و انعطاف‌ناپذیر نیست. درست است که

---

1. Self - Preservation

2. Knowledge - Constitutive interests

علائق بشری به طور اجتناب‌ناپذیر در برساختن شناخت نقش دارند و هیچ سوژه‌شناساگر مستقلی وجود ندارد که تابع علایقی غیر از علایق بشری خود باشد، ولی ما انسان‌ها قادر به «تأمل در نفس»<sup>۱</sup> هستیم. ممکن است نتوانیم علایق را از بین ببریم، اما می‌توانیم با آگاهی در آن‌ها تأمل کنیم و حتی آن‌ها را جرح و تعدیل نماییم.<sup>(۲۷)</sup>

تصویر سستی رابطه انسان با طبیعت حاکی از این است که انسان به سبب توانایش در انجام کنش مستقل، بر طبیعت سیطره می‌یابد - برخلاف حیوانات که به طور مطلق تسلیم غرایز هستند. براساس این تصویر، انسان هر اندازه که بیشتر تابع علایق و غرایز باشد به همان میزان از استقلال او کم می‌شود و بیشتر به سطح طبیعت حیوانی تنزل می‌یابد. با این وصف، همانطور که هابرماس استدلال می‌کند، این تصویر از استقلال ناب انسانی، تصویری سراپا موهوم است. البته هابرماس نمی‌خواهد قضیه استقلال را بکلی نفی کند، بلکه استدلالش این است که عامل جدایی و فاصله گرفتن انسان از طبیعت، زبان است و فقط به واسطه ساختار زبان است که استقلال انسان محقق می‌شود. او می‌نویسد: «استفاده از زبان به وضوح بیانگر قصد اجماع عام و آزادانه است.»<sup>(۲۸)</sup>

اذعان می‌کنم که این قضیه تا حدودی گنگ و مبهم است، هر چند در بحث کنش ارتباطی که اندکی بعد مطرح خواهیم کرد روشن‌تر خواهد شد. به هر تقدیر، به نظر می‌رسد حرف هابرماس این است که زبان، که کاملاً ساخته دست انسان است، یگانه چیزی است که ما می‌توانیم به طور کامل آن را بشناسیم. به علاوه، زبان به سبب آنکه به قصد رسیدن به اجماع آزادانه ساخته شده است حامل و مظهر آرمان استقلال و مسئولیت است. در واقع ما این مفاهیم [استقلال و مسئولیت] را به صورت پیشینی نزد خود داریم، زیرا آن‌ها در بطن زبان جای دارند. بنابراین، یگانه جایی که پروژه «شناخت به خاطر خود شناخت» معنا

## 1. Self - reflection

می‌دهد قلمرو «تأمل در نفس» است، زیرا در اینجا است که علاقه به استقلال و علاقه به شناخت با هم تلاقی می‌کنند. به کلام خود هابرماس «هدف علاقه شناختیِ رهایی بخش تأمل در نفس است. لذا تز چهارم من این است که شناخت و علاقه در قالب نیروی تأمل در نفس با هم یکی می‌شوند.» (۲۹)

با این همه، وضعیتی که در اینجا تصویر شده است مابه‌ازایی در جهان واقع ندارد زیرا کنش ارتباطی همه جا به نحوی از انحا محدود و محدود می‌شود و همین امر مانع انجام «تأمل در نفس» به صورت مستقل در آینده می‌شود. یکی از اشکالات اصلی دیدگاه سنتیِ نظریه ناب، یا نظریه مستقل از علایق، این است که فرایند تحریف شدن کنش ارتباطی و «تأمل در نفس» را که به وسیله ساختارهای اجتماعی و علایق ناشناخته و پیشداوری‌ها انجام می‌شود، نادیده می‌گیرد (فرایندی که از تحقق آنچه که این نظریه آن را نقطه شروع متصور می‌شود، جلوگیری می‌کند). هابرماس این مسئله را در سطور ذیل به روشنی توضیح داده است:

«توهم هستی‌شناختیِ نظریه ناب که بر علایق برساننده شناخت سرپوش می‌گذارد این افسانه را رواج می‌دهد که گفتگوی سقراطی در هر جا و هر زمان امکانپذیر است. فلسفه از آغاز فرض را بر این نهاده است که استقلال و مسئولیت که با ساختار زبان گره خورده‌اند نه فقط تحقق پذیر بلکه اموری واقعی‌اند. بدین ترتیب، نظریه ناب که خود را منبع همه چیز می‌داند تسلیم شرایط بیرونیِ ناشناخته می‌شود و به امری ایدئولوژیک بدل می‌گردد. فلسفه فقط زمانی به فرایند پیشرفت انسان به سوی استقلال و مسئولیت کمک می‌کند که پی می‌برد در سیر دیالکتیکی تاریخ رگه‌هایی از زور و خشونت وجود دارند که کوشش‌های مکرر برای گفتگو را عقیم می‌سازند و راه پیشروی به سوی ارتباط آزاد را دائماً مسدود می‌کنند؛ تا قبل از این کشف، فلسفه هیچ کمکی به فرایند یاد شده نکرده بود. بنابراین، تز پنجم من این است که وحدت شناخت و علایق در قالب دیالکتیکی محقق می‌شود که هم به ردپاهای تاریخی

گفتگوی سرکوب شده توجه نماید و هم آنچه را که سرکوب شده است، بازسازی می‌کند.<sup>(۳۰)</sup>

دست‌آخر این‌که، از نظر هابرماس، توهم نظریه ناب تاثیر چندانی بر روش انجام کارهای علمی ندارد، بلکه عمدتاً درک علم از خودش را تحت تاثیر قرار می‌دهد. و این امر ممکن است از برخی جهات چیز کاملاً بدی نباشد. توهم عین‌گرایی تا حدودی از علم در برابر دخالت و دستکاری سیاسی محافظت می‌کند (اگر علم به عنوان امری که «سراپا منوط به علاقه» است در نظر گرفته شود، در آن صورت حمایت از این موضع که متخصصان علم آشکار در پی علایق خصوصی خود بروند آسانتر می‌شود؛ فی‌المثل علم نازی). در آن سو نیز، «ایمان به علم‌گرایی» نیز چندان برای ما مثمر‌تر نیست، ایمانی که این فکر را به افراد القا می‌کند که برای هر مسئله‌های راه حلی تکنولوژیک وجود دارد و لذا آدمیان را از اینکه از طریق کنش عقلانی روشن‌گر دنبال راه حل بگردند باز می‌دارد. (۳۱) چنانکه بعداً خواهیم دید، هابرماس هم درباره نقش متخصصان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی و هم درباره شرایطی که در آن در مورد مسایل مهم جامعه بحث و تصمیم‌گیری می‌شود، حرف‌های بسیاری برای گفتن دارد.

## علم و جامعه

مسئله جامعه ما جامع‌های است که برای شناختی که منطبق با معیارهای علوم تحلیلی - تجربی باشد یا سودای انطباق با این معیارها را داشته باشد، ارزش بسیاری قایل است؛ تا آنجا که به آسانی می‌توان دید که پذیرش برخی دعوی‌ها به عنوان شناخت در جامعه منوط است به «آنچه که علم اثبات کرده است» و تمام شکل‌های دیگر شناخت به عنوان اموری «ذهنی» یا «اظهارنظر صرف» دور انداخته می‌شوند. با این همه (به نظر هابرماس)، شناختی که از قبل علم نصیب ما می‌شود، یا همان «دانش علمی» فقط در قالب تخصص فنی و گسترش کنترل

تکنولوژیک می‌تواند جذب هستی اجتماعی گردد. در این صورت، سؤال هابرماس این است که این «شناخت قابل بهره‌برداری فنی»<sup>۱</sup> را چگونه می‌توان به آگاهی عملی زیست - جهان اجتماعی وارد کرد و افزون بر این، چگونه می‌توان نسبت این دو را مورد تأمل قرار داد و درباره آن بحث عقلانی کرد.<sup>(۳۲)</sup> به بیان دیگر، نظر به حرمت و ارزشی که ما برای علم و نتایج و دستاوردهای کاملاً مشخص آن قایلیم بایستی در این مورد تأمل کنیم که چگونه این پدیده را وارد حیات اجتماعی خود می‌کنیم و چه نقشی در حیات اجتماعی‌مان برای او در نظر می‌گیریم.

آدمی تا مقطع خاصی از تاریخ هنوز می‌توانست ادعا کند که علم از طریق «به کارگیری فنی پیشرفت‌های علمی» وارد زندگی روزمره و از طریق حوزه آکادمیک وارد فرهنگ می‌شود. تمایز (نسبتاً نخبه گرایانه) بین نظریه و عمل این امکان را به اهل دانش می‌داد که علم را شکلی از فرهنگ تلقی کنند. انسان با فرهنگ، انسانی است برخوردار از آموزش علمی. این انسان «نظریه» را که مبین چرایی و چگونگی طرز کار چیزها بود می‌فهمید؛ نظریه چیزی است که با آگاهی بخشی در زمینه شیوه کلی زندگی کردن، زندگی را تغییر می‌دهد؛ و به همین دلیل انسان برخوردار از دانش علمی در موقعیت بهتری برای رسیدن به زندگی نیک قرار دارد. عمل یا مهارت فنی چیزی است که اشخاص معمولی‌ای همچون صنعت‌گران یا مکانیک‌ها آن را بسط می‌دهند - البته نه به این دلیل که درباره آن تفکر عقلانی می‌کنند یا آن را از برخی هدف‌های غایی استنباط می‌کنند و جز آن، بلکه به این دلیل که عملاً با نحوه انجام آن در برگیرند. دقیقاً همین دیدگاه است که جدایی دانشگاه از مدارس فنی را توجیه می‌کند.<sup>(۳۳)</sup>

چنین دیدگاهی در زمانه ما کمی عجیب و غریب جلوه می‌کند. خود دانشگاه‌ها در حال تبدیل شدن به مدارس فنی هستند، و تقاضاهای حرفه‌های

## 1. Technically exploitable Knowledge

فنی برای متخصصان دانشگاهی‌ای که می‌توانند به رشد اقتصادی حرفه‌هایشان کمک کنند عامل اصلی جهت‌دهنده به دانشگاه‌هاست. دانشگاه عمدتاً پیوندش را با علوم از دست داده است، مگر به عنوان منبع حمایت داوطلبان بی‌تجربه. بدون شک، علوم در دوره‌های اخیر علاقه‌اندکی به رشد و پرورش داوطلب در معنای کلی، اومانستی، آن نشان داده‌اند. در نتیجه، شاهد رشد و گسترش نظریه از حیث قدرت فنی بودهایم، اما خبری از رشد و گسترش آن در ارتباط با [آگاهی] عملی، یعنی در ارتباط با تعامل موجود در میان گروه‌های اجتماعی، نیست. علم، به مثابه رشد و گسترش نظریه در جهت کنترل فنی، بکلی با هر گونه کاوش در برخی مسایل اساسی بشری، همچون این مسئله که «چگونه باید زندگی کنیم؟»، وداع گفته است.

طبق توصیف هابرماس از تغییر توقعات اجتماعی، آنچه در آغاز اتفاق افتاد دگرگونی اساسی فرایندهای تولید از طریق روش‌های علمی بود، یعنی سیطره روزافزون تکنولوژی بر اثر گسترش انقلاب صنعتی. در پی این تحول، ما توقع پیدا کردیم که پیشرفت فنی یاد شده سایر حوزه‌های جامعه را نیز که قادر به حمایت از برنامه‌ریزی منظم بودند در بر گیرد. از آن موقع به بعد، با جامعه درست مثل جهان طبیعت معامله می‌شود، یعنی به مثابه سوژه کنترل فنی. بدین ترتیب، در کنار توجه تکنولوژیک به مسایل مربوط به کنترل جهان طبیعت، توجه تکنولوژیک به مسایل مربوط به کنترل جهان اجتماعی نیز پیدا شد.

اما این نکته که فلان مسئله راه حل فنی دارد بدین معنا نیست که قضیه‌اش به همین جا ختم می‌شود. همان‌طور که هابرماس می‌گوید: «تکنولوژی ... آدمیان را از انجام کنش معاف نمی‌کند. [بلکه] درست مثل گذشته، در مورد تضادها و نزاع‌ها باید تصمیم‌گیری شود، علایق و منافع باید عملی شوند و تحقق یابند، و امر جستجوی تفسیرها باید ادامه یابد - از هر دو طریق کنش و فعالیت که به واسطه زبان روزمره سامان یافته‌اند.»<sup>(۳۴)</sup> و نکته مهم این است: این واقعیت که علم، فنون کنترل اجتماعی را تولید می‌کند و به همین دلیل درگیر مسایلی است

که دارای بیشترین اهمیت اجتماعی هستند، به این معناست که رابطه علم با کنش بشری و این که تکنولوژی چگونه باید در حیات اجتماعی وارد شود نیازمند تأمل علمی جدی است. در این سو نیز، جامعه به مثابه یک کل برای آنکه بتواند این گونه تصمیمات سیاسی اتخاذ کند نیازمند درجاتی از فرهنگ علمی است. «رابطه پیشرفت فنی و زیست - جهان اجتماعی، و ترجمه اطلاعات علمی به آگاهی عملی به هیچ وجه در زمره امور مربوط به فرهیخته سازی شخصی قرار نمی گیرد.»<sup>(۳۵)</sup>

تکنولوژی در جامعه ما در پاسخ به علایقی پدید می آید و رشد می کند که هیچ گونه تأملی درباره آنها یا هیچ گونه مقابل های با آنها از طریق یک بحث سیاسی سازمان یافته و مداوم صورت نگرفته است. لذا اشکال تازه های از توان های کنترل فنی و اجتماعی به سرعت در جامعه پدیدار می شوند بی آنکه آمادگی سیاسی یا اجتماعی کافی برای روبرو شدن با این قلمروهای نوظهور قدرت وجود داشته باشد. در نتیجه، شاهد نوعی عدم تناسب آشکار بین پیامدهای عقلانیت تشدید شده و سراپا سازمان یافته (پیشرفت تکنولوژیک) از یک سو، و «اهداف ناسنجیده، نظام های ارزشی متضاد و ایدئولوژی های کهنه و منسوخ»<sup>(۳۶)</sup> از سوی دیگر هستیم. ما نیاز داریم که به طور آگاهانه بین پیشرفت فنی و شیوه ای که برای اداره زندگی خود برمیگزینیم رابطه برقرار کنیم. صرف این که اجازه بدهیم معیارهای عقلانیت فنی به معیارهای تعیین کننده برای تمام ابعاد هستی بشری ما تبدیل شوند، راه حل درست و مناسبی نیست.<sup>(۳۷)</sup> در واقع، استدلال هابرماس این است که نباید اجازه داد ارزش هایی نظیر کارایی سیستم به سادگی جای ارزش هایی همچون دموکراسی را بگیرند - دست کم نباید بدون تأمل جدی و بحث و استدلال درباره آن، اجازه چنین کاری را داد.

و با همه این احوال، این نوع تغییر از بوروکراسی به تکنوکراسی (فن سالاری) چیزی است که تا حدود زیادی در غرب اتفاق افتاده است؛ نظر به اینکه ساختارهای سیاسی در جهت برآورده کردن نیازهای تکنولوژی های در

حال رشد تعدیل شده‌اند.<sup>(۳۸)</sup> ما امروزه کمتر و کمتر به فرایندهای بحث و تصمیم‌گیری همگانی تکیه می‌کنیم؛ بلکه بیشتر بر استراتژی‌های تکنولوژیکی متکی هستیم که می‌کوشند انتخاب‌های ما را «عقلانی سازند»، یعنی آن‌ها را به صورت اتوماتیک درآورند. تصمیمات سیاسی و اقتصادی ما را نوعی ضرورت عینی تعیین می‌کند که در واقع جایی برای اعمال آگاهانه و فکورانه اراده باقی نمی‌گذارد. امروزه متخصص حرف‌های برای عملی کردن نظریه‌هایش در عرصه تصمیمات سیاسی دیگر به سیاست‌مدار تکیه نمی‌دهد، بلکه درست عکس قضیه صادق است: این سیاست‌مدار است که به دستورالعمل‌های متخصص حرف‌های، که اینک به سیاست‌گذار واقعی دولت و نهادهای آن تبدیل شده، گوش فرا می‌دهد.<sup>(۳۹)</sup>

از جمله اشکالات رویکرد تکنوکراتیک این است که پیشرفت فنی را به عنوان نوعی نیروی محرک اجتناب‌ناپذیر که از هر گونه علاقه سازنده بیرونی مستقل است فرض می‌کند، فرضی که مسلماً غلط است. از دیگر اشکالات این رویکرد باور اکید آن است به مناسب بودن برداشت خودش از عقلانیت برای حل و فصل تمام مسایل فنی و عملی، آن هم به رغم این واقعیت که بسیاری از مسایل گوناگون (مسایل مربوط به ارزش‌ها، نیازهای اجتماعی و رهایی) وجود دارند که این برداشت از عقلانیت قادر به حل و فصل آن‌ها نیست - برخی مسایل اساساً با مدل هزینه - فایده یا محاسبات سیستمیک - تئوریک قابل سنجش نیستند.<sup>(۴۰)</sup>

رویکرد سنتی‌تر مبتنی بر تصمیم‌گیری سیاسی نیز نقص‌های خاص خود را دارد. همان طور که هابرماس خاطر نشان می‌کند، نوعی وابستگی متقابل بین ارزش‌های منبعث از علایق و فنونی که می‌توان آن‌ها را برای برآورده کردن «نیازهای معطوف به ارزش»<sup>۱</sup> به کار گرفت، وجود دارد. اگر ارزش‌ها و نیازها

پیوندشان با یکدیگر را از دست بدهند، آن ارزش‌ها از بین می‌روند. در ضمن، فنون جدید، موجد علایق جدید و خود علایق جدید نیز موجد ارزش‌هایی تازه‌اند. بنابراین، جدایی ارزش و ضرورت عینی اساساً امری انتزاعی است [یعنی در حالت انضمامی و واقعی هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد]. پدید آمدن فنون جدید منجر به زیر سؤال رفتن ارزش‌های قدیمی و شکل تازه دادن به ارزش‌ها مطابق با وضعیت‌های جدید، می‌شود.<sup>(۴۱)</sup>

سومین رویکرد مربوط به رابطه بین متخصص (کارشناس، اهل فن) و سیاست‌مدار، رویکردی است که هابرماس تحت عنوان «پراگماتیستی» از آن یاد می‌کند. براساس این رویکرد، متخصص و سیاست‌مدار کاملاً از هم جدا نیستند بلکه تعاملی انتقادی دارند. این رویکرد فرض را بر این می‌گذارد که ارتباط متقابل هم ممکن است و هم ضروری.<sup>(۴۲)</sup> ظاهراً این مدل، دموکراتیک‌ترین مدل است، زیرا بر آن است که ترجمه موفقیت‌آمیز اطلاعات فنی به آگاهی عملی مستلزم حضور «عموم»<sup>۱</sup>، در قالب نهادهای سیاسی، است. با این حال، چیزی که این رویکرد نادیده‌هاش می‌گیرد این است که وادار کردن علوم مختلف به داشتن ارتباط با یکدیگر کار بسیار دشواری است، و ایجاد ارتباط بین علوم و «عموم» به مراتب دشوارتر. واقعیت این است که ساختارهای پژوهشی مدرن در برخی حوزه‌ها به قدری پیچیده و تخصصی شده‌اند که گاهی اوقات حتی دانشمندانی که روی یک آزمایش یا پروژه یکسان کار می‌کنند نمی‌توانند تجارب و نتایج کارشان را به یکدیگر انتقال دهند.<sup>(۴۳)</sup> زمانی که مسئله برقراری ارتباط با عامه مردم و گفتگو با آن‌ها درباره کارهای علمی - فنی و نتایج این کارها برای حیات اجتماعی مطرح می‌شود متخصصان معمولاً به‌طور خودکار به دفاع از پوزیتیویسم دست می‌زنند و هر نوع بحث عمومی را به عنوان چیزی که نافی و ناقص قواعد روش شناختی و منطقی خدشه‌ناپذیر است طرد می‌کنند. بنابراین

مسئله همچنان باقی است: پیدا کردن نوعی هرمنوتیک که به علم (فنون) و زیست - جهان (عمل) امکان دهد با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. درست به سبب نبود این فضای فهم متقابل است که ما به سوی این فکر کشیده می‌شویم که نیازمند نوعی تقسیم‌کار بین تخصص فنی و تصمیم‌گیری روشنگرانه هستیم.<sup>(۴۴)</sup>

از دید هابرماس، مسئله واقعی گفتگوی بین علم و سیاست طرح‌ریزی نوعی سیاست پژوهشی بلندمدت است. ما به برنامه‌ریزی نیاز داریم و نه به تحولات خودجوشی که در پاسخ به اثرات علایق رخ می‌دهند.<sup>(۴۵)</sup> اما برای برنامه‌ریزی نیز نیازمند «شرایط آرمانی ارتباط»<sup>۱</sup> هستیم، شرایطی که در سرتاسر جامعه گسترش یافته و در اختیار همگان باشد. موانعی در راه رسیدن به این شرایط وجود دارد.

«سیاست‌زدایی از توده مردم و افول حوزه عمومی به مثابه نهادی سیاسی ویژگی اساسی نظامی از سلطه هستند که تمایل دارد مسایل عملی را از چارچوب بحث عمومی خارج کند. اعمال بوروکراتیک قدرت هماهنگ است با وجود نوعی حوزه عمومی که به نمایش‌ها و تحسین‌گویی‌ها محدود شده است. این نوع حوزه عمومی درصدد کسب و حفظ رضایت مردمی است که مستقیماً به آن دسترسی ندارند.»<sup>(۴۶)</sup>

دانشمند نتایج پژوهش خود را به «عموم» گزارش نمی‌دهد، بلکه آن را در اختیار نهادهایی می‌گذارد که درخصوص پژوهش و نتایج آن با او قرارداد بسته‌اند. پاسخ‌گویی بسیار محدود است و دانشمندان فقط با خودشان به بحث و گفتگو می‌پردازند. بخش اعظم پژوهش‌های علمی - فنی نیز در سایه حمایت نیروهای نظامی انجام می‌شود، نیروهایی که با صراحت و گشاده نظری هیچ میانه‌ای ندارند. بنابراین، از نظر هابرماس، بخش اعظم کارهای علمی‌ای که

انجام می‌شوند به صورت سری و مخفی نگه داشته می‌شوند: اطلاعاتی که به لحاظ عملی بیشترین اهمیت را دارند (یعنی اطلاعات مربوط به چیزهایی که می‌توانند همه ما را نابود سازند) به صورت سری و پنهان باقی می‌مانند.<sup>(۴۷)</sup> آنچه که به روشن‌ترین وجه در کل این بحث دیده می‌شود اهمیت گفتگوی تحریف نشده در سراسر جامعه درباره مسایل مربوط به برنامه‌ریزی عملی و اجرای آن است. و ما نیز در فصل بعدی به همین موضوع ارتباط و گفتگو خواهیم پرداخت.

## پی‌نوشت

1. Knowledge and Human Interests, 3.

۲. اگر این وصف دقیقی از دعوی هابرماس باشد، باید متذکر شد که این دعوی به وسیله استدلالی که جنویو لیود (Genevieve Lloyd) در اثرش *The man of Reason*، که مطالع‌های درباره همین آرمان است، مطرح می‌کند نقض می‌شود.

3. Knowledge and Human Interests, 3 - 5.

۴. منبع قبلی، ص ۶۷.

۵. منبع قبلی.

۶. به همین منوال، لوراین کُود (Lorraine Code) نیز در اثرش «Taking Subjectivity into Account» از این شناخت‌شناسی‌ها تحت عنوان شناخت‌شناسی‌های «مشاهده‌گر می‌داند که گزاره P» نام می‌برد.

7. See Code, Op.Cit., and Alison Jagger, "Love and Knowledge: Emotion in feminist Epistemology".

8. Knowledge and Human Interests, 68.

۹. منبع قبلی، ص ۶۹.

۱۰. منبع قبلی، ص ۱۹۲.

۱۱. منبع قبلی، ص ۱۹۵.

۱۲. منبع قبلی، ص ۱۹۶. مقایسه کنید با گزیده زیر از کتاب Theory and Practice: «... علایق فنی و عملی معطوف به شناخت در زمره آن دسته از عوامل تنظیم کننده شناخت نیستند که بایستی برای رسیدن به شناخت عینی کنار گذاشته شوند؛ بلکه خود این علایق تعیین کننده چشم اندازی هستند که واقعیت در افق آن عینیت پیدا می کند و در دسترس تجربه قرار می گیرد. این علایق، شرایطی هستند که برای آنکه سوژه های سخنور و کنشگر بتوانند تجرب های کسب کنند که دعوی عینیت را داشته باشد، ضرورت دارند.»

۱۳. منبع قبلی، ص ۳۰۳.

۱۴. منبع قبلی.

۱۵. منبع قبلی، ص ۳۰۴.

۱۶. منبع قبلی، ص ۳۰۶.

۱۷. منبع قبلی، ص ۳۰۷.

۱۸. منبع قبلی.

۱۹. منبع قبلی.

۲۰. منبع قبلی، صص ۳۰۸ - ۳۰۹.

۲۱. منبع قبلی، ص ۳۰۹.

۲۲. منبع قبلی، ص ۳۱۰.

۲۳. منبع قبلی، ص ۳۱۱.

۲۴. منبع قبلی، ص ۳۱۲.

۲۵. منبع قبلی، صص ۳۱۲ - ۳۱۳.

۲۶. منبع قبلی، ص ۳۱۳.

۲۷. منبع قبلی، صص ۳۱۳ - ۳۱۴.

۲۸. منبع قبلی، ص ۳۱۴.

۲۹. منبع قبلی.

۳۰. منبع قبلی، صص ۳۱۴ - ۳۱۵.

۳۱. منبع قبلی، صص ۳۱۵ - ۳۱۶.

32. "Technical Progress and the Social Life - World", in Toward a Rational Society, 52 - 3.

۳۳. منبع قبلی، ص ۵۵.

۳۴. منبع قبلی، ص ۵۶.

۳۴ / یورگن هابرماس

۳۵. منبع قبلی، ص ۵۷.

۳۶. منبع قبلی، ص ۶۰.

۳۷. منبع قبلی، ص ۶۱.

38." The Scientization of Politics and Public Opinion", in Toward a Rational Society, 62.

۳۹. منبع قبلی، ص ۶۳.

۴۰. منبع قبلی، ص ۶۴.

۴۱. منبع قبلی، ص ۶۶.

۴۲. منبع قبلی، صص ۶۶-۶۷.

۴۳. برای دیدن نمونه‌های عجیب در این زمینه، نگاه کنید به اثری از جان هاردویگ (John Hardwig).

44." The Scientization of Politics and Public Opinion", 70.

۴۵. منبع قبلی، صص ۷۲-۷۳.

۴۶. منبع قبلی، ص ۷۵.

۴۷. منبع قبلی، ص ۷۶.

## ارتباط

### پراگماتیک عام

هابرماس در مقاله «پراگماتیک عام چیست؟»<sup>۱</sup> (۱۹۷۶) پیش فرض‌های عام کنش ارتباطی را مورد بررسی و مذاقه قرار می‌دهد. همین پروژه است که سال‌ها بعد در کتاب «نظریه کنش ارتباطی»<sup>۲</sup> به طور بسیار مفصل‌تر و مشروح‌تری به انجام می‌رسد. او در آن کار قبلی، یعنی در مقاله ۱۹۷۶، به مطالعه تحلیلی - مقایسه‌ای ساختار کنش‌های کلامی صریح می‌پردازد. هابرماس با این استدلال شروع می‌کند که هر کنش کلامی<sup>۳</sup>، به تعبیر خود او، یک سری «دعوی‌های اعتبار عام»<sup>۴</sup> مطرح می‌کند، دعوی‌هایی که از نظر گوینده اعتبارشان را می‌توان «دوباره اثبات کرد» [گوینده معتقد است که شنونده می‌تواند اعتبار ادعاهایی را که او مطرح ساخته دوباره بسنجد]. بنابراین، کسی که می‌خواهد منظور و مقصودش فهمیده شود ناگزیر مدعی است که موارد زیر را انجام می‌دهد:

الف) چیزی را به نحوی فهم‌پذیر «بیان می‌کند».

ب) این «چیز» را بیان می‌کند تا [از سوی شنونده] فهم شود.

- 
1. What is Universal pragmatics
  2. The Theory of Communicative action
  3. Speech act
  4. Universal Validity Claims

(ج) با بیان این چیز، «خودش» را فهم‌پذیر می‌کند.

(د) با بیان این چیز، با «شخص دیگر» به تفاهم می‌رسد.

«گوینده باید عبارتی فهم‌پذیر انتخاب کند تا گوینده و شنونده بتوانند یکدیگر را فهم کنند. گوینده باید قصد انتقال گزاره‌ای برخوردار از صدق (یا محتوایی گزاره‌ای که پیش‌فرض‌های وجودی آن موجه باشد) را داشته باشد تا شنونده بتواند در دانش او سهیم شود. گوینده باید مقصود و منظورش را صادقانه بیان کند تا شنونده بتواند حرف‌های او را باور کند و به او اعتماد ورزد. دست آخر این که، گوینده باید عبارتی انتخاب کند که درست باشد تا شنونده بتواند آن عبارت را بپذیرد و گوینده و شنونده بتوانند با توجه به پس‌زمینه‌ی هنجاری شناخته شده، در مورد آن عبارت با هم توافق کنند. به علاوه، کنش ارتباطی فقط در صورتی به شکل سالم ادامه می‌یابد که مشارکت‌کنندگان تصور کنند دعوی‌های اعتباری که به‌طور متقابل مطرح می‌سازند موجه و قابل قبول‌اند»<sup>(۱)</sup>.

یک شیوه طبیعی فهم دعوی‌های اعتبار رجوع کردن به گفتار، محتوا، ذهنیت و بین‌الذهانیت است، ولی خود هابرماس دعوی بودن دعوی‌های اعتبار را براساس فهم‌پذیر بودن<sup>۱</sup>، صدق<sup>۲</sup>، صداقت<sup>۳</sup>، و درستی<sup>۴</sup> تعریف می‌کند.

در واقع، این فرایند دارای سه رکن است که در اینجا باید از هم تفکیک شوند: «شرایط» اعتبار؛ «دعوی‌های اعتباری» که با فراهم بودن شرایط اعتبار در هر موقعیتی توسط گوینده مطرح می‌شوند؛ و دست آخر «اثبات حقانیت» دعوی‌های اعتباری که در واقع مقبول و موجه‌اند.<sup>(۳)</sup> اهمیت این قضیه از آنجاست که هر جا کنش ارتباطی شکل می‌گیرد تک‌تک مشارکت‌کنندگان در

1. Comprehensibility

2. truth

3. truthfulness

4. rightness

این فرایند نقش دارند، و آشکارا فرض را بر این می‌نهد که مشارکت‌کنندگان به میزان قابل توجهی از این فرایند آگاهی دارند. به همین دلیل او مدعی است که هر جا که مشارکت‌کنندگان بتوانند بر تعریف مشترکی از موقعیت‌شان تکیه کنند و برحسب آن تعریف مشترک به شیوه‌ای توافقی دست به انجام کنش بزنند، در چنین جایی وفاق ضمنی مشارکت‌کنندگان موارد زیر را در بر می‌گیرد:

(الف) هر گوینده‌ای می‌داند که برای آن که ارتباط به وجود آید دعوی‌های اعتبار باید مطرح شوند (به کلام خود هابرماس، هدف کنش رسیدن به توافق است).

(ب) همه مشارکت‌کنندگان تصورشان این است که آن‌ها در واقع در حال انجام دادن چنین کاری [طرح دعوی‌ها] هستند و این که دعوی‌های آن‌ها موجه و پذیرفتنی‌اند.

(ج) باور مشترک همه مشارکت‌کنندگان این است که درستی یا نادرستی دعوی‌های اعتبار را می‌توان سنجید، زیرا گفته‌هایی که مطرح می‌شوند واجد شرایط اعتبار هستند.<sup>(۴)</sup>

در نگاه نخست، این شرایط اعتبار احتمالاً بسیار غیرطبیعی به نظر می‌رسند. اما ذکر این نکته لازم است که شرایط اعتبار تا حدود زیادی خلاف واقع‌اند و دقیقاً چیزی هستند که از نظر هابرماس هرگونه توافق نتیجه‌بخش (یعنی هر نوع توافقی که شفاف و از حیث سیاسی فاقد ابهام و پیچیدگی باشد) که متضمن تبادل دانش راستین باشد، مستلزم آن است. همانطور که خود هابرماس نیز تصدیق می‌کند چنین توافقی دامنه نسبتاً محدودی خواهد داشت.

بنابراین، فی‌المثل، نمی‌توان قبول کرد که گوینده قادر است با شخص دیگری که اطلاعات او غلط است یا اطلاعات صحیح خود را به نیت باطل و نادرستی انتقال می‌دهد به توافق برسد - فریبکاری‌های بسیاری وجود دارند که مبتنی بر تحریف و دستکاری سویه‌های مختلف دعوی‌های طرح شده هستند. آنچه ما نیاز داریم تا این‌گونه موارد را از مواردی که واجد معیارهای مورد نظر

هابرماس‌اند بازشناسیم تحلیل دقیق آن چیزی است که توافق باید درباره آن صورت بگیرد.

بدیهی است برخی توافق‌ها درباره مسایلی صورت می‌گیرند که خود این مسایل نادرست و کاذب هستند. بنابراین، دعوی فهم‌پذیر بودن [یعنی شرط نخست اعتبار] باید هم معتبر بودنش پذیرفته شود و هم در واقع به شیوه‌ای عملی و منطقی محقق گردد (که شرطی اضافی و افراطی به نظر می‌رسد، اگر ما فقط درباره توافق صحبت کنیم)، والا گویندگان و شنوندگان ممکن است تمام شرایط یاد شده را رعایت کنند و باز به توافق برسند که جهان مسطح است، زنان پایین‌تر از مردان هستند و یا همجنس‌بازی امری غیراخلاقی است، هر چند هم هیچیک از این ایده‌ها مطلقاً قابل دفاع نباشد.

از آنجا که هابرماس در بخش اعظم نوشته‌هایش درباره کنش ارتباطی، وفاق، مشروعیت‌بخشی<sup>۱</sup> و موجه‌سازی<sup>۲</sup> تا حدود بسیار زیادی بر تحلیلش در خصوص دعوی‌های اعتبار تکیه کرده است، لذا روشن کردن بیشتر این قضیه واجد ضرورت و اهمیت است. قبل از هر چیز، هابرماس معتقد است که دعوی‌های اعتبار، یا شرایط ارتباط، اساساً دو نوع هستند: ساختاری و رابطه‌ای<sup>۳</sup>. شرط الف ساختاری است؛ این شرط ایجاب می‌کند که یک گفته گرامری یا دستوری باشد، یعنی براساس قواعد زبانی مرسوم ساخته شده باشد. با این حال، چنین گفته یا جمله‌ای اگر موقعیت یا جایگاهش تعیین نشود نمی‌تواند دیگر دعوی‌های اعتبار [یعنی سه شرط دیگر اعتبار] را برآورده کند. به بیان دیگر، [شکل‌گیری] ارتباط مستلزم آن است که رابطه این گفته با واقعیت بیرونی (شرط ب)، با واقعیت درونی (شرط ج) و نیز با «واقعیت هنجارین قلمروی که به شیوه‌ای بین‌الذهانی به عنوان قلمرو رابطه بین‌افراد مشروح شناخته

---

1. legitimation

2. Justification

3. relational

می‌شود»، یعنی با جامعه (شرط د) تعیین و مشخص شود. بدین ترتیب، اعتباری که تحقق آن منوط به تحقق سه شرط دیگر است بر اساس سه معیار بازنمایی چیزها در جهان، هماهنگی گفته یا جمله با نیت گوینده، و سازگاری با خواست‌های اجتماعی موجود، سنجیده می‌شود. دقیق بودن رابطه بین گفته و واقعیت مؤید اعتبار آن گفته است.<sup>(۵)</sup> و زمانی که یک شنونده گفت‌های را رد می‌کند، چنین کاری را در رابطه با یکی یا چندتا از این دعوی‌ها انجام می‌دهد (در جایی که فهم‌پذیر بودن جمله یا گفته، یعنی تحقق شرط نخست، از پیش پذیرفته شده)، یعنی در مورد سه دعوی «بازنمایی امور واقع»، «حفظ نوعی رابطه بین‌الافراد» و «تجلی تجربه زنده» .... در واقع، شنونده گفته را رد می‌کند، زیرا آن گفته یا منطبق با امور واقع در جهان نیست، یا با روابط بین‌الافراد مشروع سازگاری ندارد، و یا با دنیای تجربه زنده ذهنی فرد مشارکت‌کننده منافات دارد.<sup>(۶)</sup>

بنابراین، کارکردهای خاص گفته‌ها در زمینه‌های مشخص به این سه دسته «کارکردهای پراگماتیک عام» (یعنی بازنمایی امور واقع، آشکار کردن ذهنیت سخنگو و برقراری روابط بین‌الافراد مشروع) تقسیم می‌شود که تحقق هر یک از آن‌ها به ترتیب براساس سه شرط اعتبار یعنی صدق، صداقت و درستی قابل سنجش است. موفقیت کارکردی نشانگر اعتبار است.<sup>(۷)</sup> توانش ارتباطی<sup>۱</sup> یعنی توانایی انطباق جملات یا گفته‌های گرامری با اشکال جداگانه اعتبار، کاری که هدف ضمنی آن دست یافتن به فهم متقابل بین گوینده و شنونده است. در نتیجه، نظر به اینکه شرط فهم‌پذیر بودن به تنهایی صرفاً بر نوعی اظهار نظر خوش‌ترکیب و بی‌ارتباط با واقعیت دلالت دارد، [شکل‌گیری] ارتباط مستلزم فراهم بودن شرط فهم‌پذیری به اضافه آن سه نوع دیگر دعوی اعتبار است. با این همه، نیازی نیست که در فرایند ارتباط در آن واحد بر هر سه نوع

دعوی اعتبار تأکید شود، گرچه هر سه نوع به نحوی حضور دارند. به بیان دیگر، گرچه همه دعوی‌های اعتبار همواره حاضر و مؤثرند، اما در یک گفته واحد فقط یکی از آن‌ها به صورت صریح مورد استناد قرار می‌گیرد و «تم‌اصلی» می‌شود.

«... هر یک از دعوی‌های اعتبار می‌توانند به لحاظ مضمون مورد تأکید قرار گیرند. به موجب این امر، در کاربرست شناختی زبان، صدق محتوای گزاره‌ها اهمیت می‌یابد؛ در کاربرست تعاملی آن، صداقت گوینده مهم است. اما در هر موردی از کنش ارتباطی، سیستم کل دعوی‌های اعتبار دست‌اندرکار است؛ همه دعوی‌های اعتبار باید همواره به‌طور همزمان مطرح شوند، اما همه آن‌ها نمی‌توانند در یک آن مضمون اصلی شوند و مورد استناد قرار گیرند.»<sup>(۸)</sup>

بنابراین، به‌طور مثال، می‌توان فرض کرد که نویسنده یک کتاب راهنما دربارهٔ چگونگی به کارگیری مسالمت‌آمیز راکتور اتمی، به‌طور مشخص خواهد کوشید که دعوی‌هایی معتبر و منطبق با واقعیت و دارای محتوای گزاره‌ای صادق به خوانندگان تحویل دهد، همچون این دعوی که «راکتور اتمی به شدت داغ خواهد شد اگر ذخیره آب سنگین آن کاهش یابد.» اما نویسنده کتاب با طرح این دعوی در عین حال دستورالعمل «ضمنی» دیگری ارائه می‌دهد، دستورالعملی به این مضمون که متصدیان مربوطه نباید اجازه بدهند سیستم خنک‌کننده راکتور از کار بیفتد و این که به خطر انداختن زندگی مردم و سرمایه‌های آنان کار درست و شایسته‌ای نیست (این دستورالعمل ضمنی منطبق است با خواست‌ها و پس‌زمینه‌های هنجارین موجود). نویسنده همچنین ظاهراً به نحوی از انحا اظهار می‌دارد که او مرجعی صادق و قابل اعتماد است، یعنی متصدیان می‌توانند به کتاب راهنمای او و اطلاعات مندرج در آن اعتماد کنند.

بدین ترتیب، هابرماس استدلال می‌کند که هدف کلی تلاش برای فهم دیگری چیزی نیست مگر:

«شکل دادن به توافقی که به فهم مشترک بین الاذهانی، شناخت مشترک، اعتماد متقابل و وفاق با همدیگر منجر شود. توافق مبتنی است بر شناخت و تأیید دعوی‌های اعتبار فهم‌پذیری و صدق و صداقت و درستی.»<sup>(۹)</sup>

این استدلال پرسش‌هایی چند درباره پیوندی که هابرماس بین فهم و شناخت و حقیقت متصور می‌شود برمی‌انگیزد. به نظر می‌رسد کاری که او می‌کوشد انجام دهد این است که بنای حقیقت یا صدق را بر ارتباط بگذارد و آن را به مثابه خصلت درونی ارتباط معرفی کند، به گونه‌ای که ارتباط مخدوش یا فریب‌آمیز دیگر ارتباط محسوب نمی‌شود. هابرماس برای انجام این کار نیاز دارد پیوندی ضروری بین فهم و حقیقت برقرار سازد.

شیوه‌ای که هابرماس بر مبنای آن چهار دعوی اعتبار نهفته در هر گفته را تشریح می‌کند حاکی از آن است که هر گفته یا گزاره‌ای، حاوی ادعایی مبنی بر حقیقی بودن خویش است. بر این اساس، اگر من به شما بگویم که «گره ساعت را قائم کرد»، همچنین دارم به شما می‌گویم که «حقیقت» دارد که گره ساعت را قائم کرده است. قاعدتاً قصد من این است که شما این گفته یا گزاره را به عنوان حقیقت بپذیرید (امری که یقیناً مستلزم میزان خاصی از اعتماد شما به صداقت من و جز آن است). اگر در این کار موفق شوم، ما به نوعی توافق درباره نحوه دیدن بخش کوچکی از جهان دست می‌یابیم و شما نیز اندکی دانش جدید کسب خواهید کرد. بدین ترتیب، از نظر هابرماس، ارتباط در خدمت رشد و گسترش تفاهم است (شما چیزهایی را که من بهت می‌گویم می‌فهمید و همه دعوی‌های اعتبار مرا به عنوان دعوی‌های موجه می‌پذیرید)؛ هدف فهم، توافق است (من و شما درباره اتفاقی که برای ساعت من افتاده به توافق می‌رسیم) و هدف توافق نیز انتقال دانش است (شما پی می‌برید که واکنش من به اتفاقی که برای ساعت در خانه‌ام افتاده چه خواهد بود).

تا اینجا همه چیز به خوبی و درستی پیش می‌رود. اما فهم و شناخت و حقیقت مفاهیمی نیستند که به آسانی بتوان آن‌ها را به جای یکدیگر به کار برد.

مسئله شناخت باید شناخت امر حقیقی باشد، اما فهم لزوماً چنین نیست. کاملاً ممکن است چیزی که فهم می‌شود چیزی نادرست باشد، خواه فرد از نادرستی آن چیز آگاه باشد یا نباشد. و حتی در مورد شناخت نیز باید گفت که رابطه آن با فهم به گونه‌ای است که امکان دارد شناخت در وهله اول بر فهم چیزی نادرست متکی باشد (و فقط در وهله بعدی نادرست بودن آن چیز درک شود). این قضیه در مطالعه تاریخ اندیشه‌ها به خوبی مشهود است، جایی که شناخت رشد و گسترش اندیشه‌ها نیازمند فهم نظریه‌ها و عقایدی است که نادرست بودنشان ثابت شده است. بنابراین می‌توان گفت که شناخت یا معرفت مبتنی بر فهم است (چه این فهم، فهم چیزی نادرست باشد و چه فهم چیزی درست)، اما فهم (از آنجا که ممکن است چیز فهم شده، چیزی نادرست باشد) متضمن و مستلزم شناخت نیست. شناخت می‌تواند بر فهم چیزی نادرست استوار گردد، اما فقط به این شرط که نادرست بودن آن چیز نادرست نیز فهم شود - که این فهم دومی فقط در صورتی میسر است که فهم اولی قبلاً حاصل شده باشد. ما در اینجا بر تمایز بین دو (در واقع چهار) موضع اپیستمیک کاملاً متفاوت تکیه می‌کنیم که اتفاقاً اسم واحدی دارند:

(۱) موضع اپیستمیک اول: فهم گزاره  $P$ ، جایی که گزاره  $P$  نادرست است. این خود به چند نوع تقسیم می‌شود.

(الف) فهم گزاره  $P$ ، جایی که گزاره  $P$  نادرست است - اما فرد فکر می‌کند که درست است.

(ب) فهم گزاره  $P$ ، جایی که گزاره  $P$  نادرست است - ولی فرد نه به درستی آن باور دارد و نه به نادرستی آن، یعنی هیچ قضاوتی نمی‌کند.

(ج) فهم گزاره  $P$ ، جایی که گزاره  $P$  نادرست است و فرد معتقد است که نادرست است اما نمی‌داند که این گزاره در واقع هم نادرست است، یعنی هیچ برهان قاطع و مستقلی، سوای شهود و احساس فردی، برای اثبات نادرستی آن ندارد.

به نظر می‌رسد در هر سه مورد فوق چیز نسبتاً غلطی وجود دارد که می‌تواند

فهم را دچار خلل کند. با این همه، واقعیت این است که فرد گزاره  $P$  را در منطقی‌ترین وجه آن فهم می‌کند؛ چیزی که او فهمش نمی‌کند این است که رابطه گزاره  $P$  با گزاره‌های  $q$  و  $r$  چگونه است، گزاره‌هایی که (به فرض) درست هستند اما ممکن است برای فرد شناخته شده یا فهم شده باشند یا نباشند و در صورتی که برای فرد شناخته شوند، به نحو انکارناپذیری نشان دهند که گزاره  $P$  نادرست است.

بنابراین می‌توان فردی را مثال زد که ستاره‌شناسی بطلمیوسی را به خوبی فهم کرده است اما نمی‌داند که این نظریه در واقع نادرست است؛ فرقی نمی‌کند که به درستی یا نادرستی آن باور داشته باشد یا نداشته باشد. چنین فردی در عین حال برخی واقعیت‌های دیگر و رابطه حقیقی آن واقعیت‌ها با موضوعی که به خوبی فهمش کرده است را درک نمی‌کند؛ مثلاً کاربرست مکانیک نیوتون در تحولات اجسام نجومی. مسلماً باید تأکید کرد که در این مورد خاص نباید بگوییم که ستاره‌شناس مورد نظر ما رخداده‌ها و روابط واقعی مورد مطالعه ستاره‌شناسی مدرن (حرکات سیاره‌ها و کهکشان‌ها، تکامل و سرشت عناصر فلکی و جز آن) را فهم می‌کند، اما به‌رغم همه این‌ها نمی‌توانیم فهم دقیق او از نظریه بطلمیوسی را انکار کنیم.

(۲) موضع اپیستمیک دوم: فهم این که گزاره  $P$  نادرست است. به‌نظر می‌رسد فهم محدودی که در موضع اپیستمیک اول، ترجیحاً در موارد ب و ج، مطرح شد بخش عمده‌ای از فهم وسیع و قابل ملاحظه‌ای است که برای کسب شناخت ضروری است و در موضع اپیستمیک دوم بیان می‌شود: بعید به‌نظر می‌رسد که کسی چیزی را نفهمد ولی بتواند بفهمد که آن چیز نادرست است. مثلاً من ستاره‌شناسی بطلمیوسی را به هیچ نحوی از آن‌ها نفهمیده باشم، اما نادرست بودن آن را در کنم. بدین ترتیب، اگر من به شیوه‌ای مستدل بگویم که نادرست بودن ستاره‌شناسی بطلمیوسی را درک می‌کنم، این گفته من بدان معناست که من آنقدر از ستاره‌شناسی بطلمیوسی سردر نمی‌آورم که بتوانم

بگویم در تفکر بطلمیوسی سیاره‌ها به چه ترتیبی کنار هم قرار گرفته‌اند (لذا به یک معنا من ستاره‌شناسی او را نمی‌فهمم)، اما آنقدر از ستاره‌شناسی او فهمیده‌ام که بتوانم بگویم در تفکر بطلمیوس سیاره‌ها به دور زمین می‌گردند. همچنین آنقدر از ستاره‌شناسی مدرن فهمیده‌ام که بتوانم بگویم [برخلاف تفکر بطلمیوسی] سیاره‌ها چنین کاری انجام نمی‌دهند. بنابراین، می‌توانم به‌طور منطقی ادعا کنم که به رغم دانش اندکی که دارم نادرست بودن ستاره‌شناسی بطلمیوسی را فهمیده‌ام.

یک استثنای آشکار در اینجا پذیرش صدق برخی از خبرها و گزاره‌ها بر مبنای مرجعیت است. با این حال، زمانی که چنین کاری انجام می‌دهیم، به‌نظر می‌آید که در عین حال تلویحاً اذعان می‌کنیم که آنچه را که داریم می‌پذیریم به‌طور کامل نمی‌فهمیم، یعنی نمی‌فهمیم که چگونه است که چنین چیزی درست است. باور کردن به چیزی بر مبنای مرجعیت، به نحوی پذیرفتن نادانی و بی‌خبری است - در غیر این صورت، مرجعیت معنایی نداشت. به همین دلیل، «فهم» مبتنی بر مرجعیت، گرچه اغلب ضروری و ناگزیر است، دوام و بقای چندانی ندارد. پذیرش مرجعیت غالباً عاقلانه‌ترین کار برای انجام دادن است، اما همواره باید مبتنی بر تأیید و برهان و استدلال بعدی، و به تبع آن متکی بر فهم و شناخت باشد (وگرنه در دام دگماتیسم و تعصب می‌افتیم). پذیرش مرجعیت متضمن این فرض است که مراجع و صاحب‌نظران چیزهایی می‌فهمند و می‌دانند که ما نمی‌فهمیم و نمی‌دانیم - به همین دلیل است که مرجعیت آن‌ها را می‌پذیریم. اگر ما صاحب فهم و شناخت بودیم نیازی به مراجع و صاحب‌نظران نداشتیم (جز این که تأیید آن‌ها را دوست داشته باشیم). بنابراین، این که فهم یا شناخت را از یک مرجع بگیریم امری کاملاً طبیعی است (مثلاً از طریق مطالعه و یادگیری یک نظریه آن گونه که در متون و سخنرانی‌ها معرفی شده است، به جای تحقیق تجربی مبتنی بر آزمایش و حفظ توسط خود ما)، اما نمی‌توانیم مدعی فهم یا شناخت بر مبنای اظهارات مراجع شویم. به‌طور

مثال، ممکن است من به شیوه‌ای کاملاً منطقی این ادعای انیشتن را که جاذبه در فضا می‌پیچد قبول کنم، اما نمی‌توانم ادعا کنم که آن را فهمیده‌ام و در این زمینه واجد شناخت یا معرفت هستم.

نکته مهم درباره‌ی موضع اپیستمیک دوم این است که این موضع متضمن شناخت است، در حالی که موضع اپیستمیک اول چنین نیست. اگر من واقعاً بفهمم که گزاره‌ی P نادرست است بدین معناست که من نسبت به نادرست بودن این گزاره شناخت پیدا کرده‌ام (زیرا فهم و شناخت من از آن گزاره، هر دو به یکسان، نادرست بودن آن را تأیید می‌کنند)، اما با این که «دانسته‌ام» که آنچه را که فهم کرده‌ام [یعنی گزاره‌ی P] در واقع نادرست است، این بدان معنا نیست که هیچ درک دیگری از چیستی آن ندارم. به همین دلیل، این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرد می‌تواند براساس چیزی که نادرست بوده به شناخت بیشتری درباره‌ی آن چیز دست یابد (یعنی غیر از اینکه به نادرست بودنش پی‌برده، باز هم شناخت بیشتری در این مسیر کسب کند). به نظر نمی‌رسد که چنین کاری ممکن باشد - به سختی می‌توانیم آن نوع پیش‌بینی خسوف و کسوف که بر مبنای فرضیات بطلمیوسی انجام می‌گیرد را «شناخت» بنامیم، حتی اگر این پیش‌بینی در نهایت به‌طور کامل درست از آب درآید.

سخن کوتاه، ما نمی‌توانیم حقیقت یا شرط دستیابی به حقیقت را فقط بر فهم مبتنی کنیم. حقیقت و شناخت رابطه‌ی خاصی با هم دارند، اما فهم، همانطور که ملاحظه شد، با شناخت یکی نیست - دست کم قابل تصور است که فرد صاحب درک و فهم باشد اما همانقدر از حقیقت و شناخت دور باشد که فرد نادان و جاهل دور است. بنابراین، هابرماس آنگاه که می‌خواهد یکی از کارکردهای ارتباط را (الف) انتقال فهم و (ب) انتقال حقیقت یا شناخت معرفی کند، در واقع دارد دو چیز متفاوت را می‌گوید. هابرماس نمی‌خواهد شرط حقیقت را رها کند، لذا طبیعی است که بخواهد ارتباط، انتقال «شناخت» باشد. با این همه، به نظر می‌رسد که پیامد این امر طرد بخش عمده‌ای از فهم - و

آنچه در واقع به شیوه‌ای موفقیت‌آمیز از کانال فهم و توافق رد و بدل می‌شود - از دایره ارتباط و کنش ارتباطی است - فرد می‌تواند براساس ارتباطی که حول و حوش انتقال چیزی نادرست شکل گرفته به فهم دست یابد. بخش اعظم ارتباط مفید و ثمربخش می‌تواند درباره چیزهایی باشد که افراد آن‌ها را می‌فهمند و این چیزها در عین حال نادرست هستند (یا معلوم می‌شود که نادرست بوده‌اند).

از دید هابرماس، رسیدن به فهم، معادل رسیدن به توافق است. اما به نظر نمی‌رسد که چنین چیزی کاملاً صحیح باشد. به آسانی قابل تشخیص است که فهم، به ویژه فهمی که متضمن رد و بدل شدن اطلاعات بین دو یا چند نفر است، مستلزم درجاتی از توافق است، زیرا اگر گفته شود که شخص الف چیزی را که شخص ب به او گفته واقعاً فهمیده است بدین معناست که این دو نفر می‌توانند بین خودشان درباره آنچه که شخص ب سعی در گفتنش دارد به نوعی توافق دست یابند. به بیان دیگر، اگر شخص ثالثی بیاید و جداگانه از آن‌ها بپرسد که درباره چه چیزی صحبت می‌کرده‌اند، پاسخ‌های آن‌ها باید «با هم بخواند» یعنی باید همسان باشد. اگر چنین اتفاقی بیفتد، آنگاه آن شخص ثالث می‌تواند نتیجه بگیرد که شخص الف، شخص ب را فهمیده است (به این شرط که پاسخ شخص الف بازگویی لفظ به لفظ آنچه که شخص ب به او گفته، نباشد).

افزون براین، همانطور که بحث قبلی نشان داد، می‌توان گفت که افراد می‌توانند بر سر چیزهای نادرست به توافق برسند، بی‌آنکه در آن توافق این حقیقت که آن چیز در واقع نادرست است برایشان روشن شده باشد. به دیگر سخن، توافقی که بین شخص الف و شخص ب حاصل می‌شود لزوماً درباره چیزی که واقعاً درست است، نیست؛ همچنین کاملاً امکان دارد که دو شخص درباره موضوعی با هم صحبت کنند و منظور و مقصود یکدیگر را نیز به خوبی فهم کنند اما همچنان با همدیگر مخالف باشند. رایج‌ترین نمونه از این نوع،

مناقشه اخلاقی است: یک فایده‌گرا و یک کانت‌گرا مسلماً می‌توانند یکدیگر را بفهمند اما با هم به توافق نمی‌رسند؛ همچنین دو فرمانده نظامی یا دو کارفرمای تجاری، به فرض که فرصت و رغبت برقراری ارتباط را داشته باشند، می‌توانند یکدیگر را بفهمند اما عملاً به مخالفت با یکدیگر ادامه می‌دهند. در این معنا، فهم به هیچ وجه مستلزم توافق نیست.

ممکن تصور شود این قاتی کردن [و خلط] دو گونه توافق است: توافق طرفین در این معنا که هر دو طرف موضوع مورد بحث را یکسان فهمیده‌اند (یعنی توافق درباره واقعیت‌ها) و توافق آن‌ها در این باره که در رابطه با آن موضوع چه کار باید بکنند (یعنی توافق بر سر ارزش‌ها). اما در پاسخ گفته می‌شود که ارزش‌ها در هر صورت تا حدودی ریشه در واقعیت‌ها دارند - ارزش‌ها اموری معلق و در خلاء نیستند؛ هر گونه تغییری در ارزش‌ها وابسته به تغییراتی است که در واقعیت‌ها رخ می‌دهد. بنابراین، بر طبق مدل هابرماس در شکل صحیحاً تعدیل شده آن، چنین به نظر می‌رسد که مشارکت‌کنندگان در یک مناقشه اخلاقی یا باید بر سر واقعیت‌ها و ارزش‌ها (زیرا که، به فرض، جدایی‌ناپذیرند) با هم به توافق برسند یا دیگر نمی‌توانند یکدیگر را بفهمند - امری که به خوبی نشان‌دهنده قاتی شدن دو توافق فوق در نظریه هابرماس است. اما [برخلاف نظر هابرماس] قضیه اصلاً این‌طور نیست. اجازه دهید به مناقش‌های که پیشتر ذکر کردیم اشاره کنیم: مناقشه فرد فایده‌گرا با فرد کانت‌گرا. فرد فایده‌گرا و فرد کانت‌گرا می‌توانند بر سر این که ادعای فرد کانت‌گرا یا ادعای فرد فایده‌گرا چیست به توافق برسند و می‌توانند، دست کم تا به اینجا، به خوبی یکدیگر را بفهمند. اما همچنان در یک‌جا با هم مخالفت دارند: آیا آنچه که فرد کانت‌گرا یا فرد فایده‌گرا ادعا می‌کند حقیقی و معتبر است. ما می‌توانیم ادعاهای طرف مقابلمان درباره واقعیت‌ها را درک کنیم و با او درباره واقعی بودن آن واقعیت‌ها به توافق برسیم، اما در عین حال می‌توانیم درباره این مسئله همچنان مناقشه کنیم که آیا واقعیت‌های مورد اشاره او

واقعیت‌هایی مرتبط با آن موضوع خاص که ما و او بر سر آن با هم مخالفت داریم، هستند. این واقعیت که تفسیرها و نتیجه‌گیری‌های ما متفاوتند بازشناسی عینی این مواضع مخالف را نفی نمی‌کند.

برهمن سیاق، در مورد آن دو فرمانده نظامی نیز نوعی فهم مشترک و توافق درباره واقعیت‌های موجود در آن موقعیت [یعنی درباره واقعیت‌های مرتبط با وضعیت جنگی] وجود دارد. هر یک از طرفین موقعیت و انگیزه‌های طرف مقابل را به خوبی درک می‌کند و هر دو طرف احتمالاً درباره آنچه که دیگری (در مقام فرماندهای نظامی که با دشمن روبرو می‌شود) «باید» در گام بعدی انجام دهد توافق دارند. اما این همه بدان معنا نیست که آن‌ها خواهند کوشید درباره عملیات نظامیه‌ای که در مقابل یکدیگر انجام می‌دهند به توافقی عملی دست یابند. نوع «توافق»ی که آن‌ها دارند همان نوع توافقِ حداقلی است که لازمه فهم است. آن‌ها همدیگر را می‌فهمند، به این معنا که می‌توانند در فهمی که از موقعیت‌های مربوطه دارند با هم موافق باشند [یعنی فهم مشترکی از موقعیت‌های مربوطه داشته باشند]، اما چنین چیزی هرگز ایجاب نمی‌کند که آن‌ها وادار شوند نوع دیگری از توافق، یعنی توافق درباره نحوه انجام عملیات، را شکل دهند، به این معنا که به جنگ دو سویه خویش پایان بخشند. در واقع، فهم متقابل‌شان از یکدیگر ممکن است آتش جنگ دوسویه بین آن‌ها را شعله‌ور سازد، تا اینکه خاموش کند. در اینجا مبنای مخالفت دو طرف حقیقت یا اعتبار نیست بلکه چیزی است که هابرماس احتمالاً آن را «انگیزه‌های تجربی» و ما آن را میل یا سلیقه نام می‌نهم.

بنابراین، اگر چه ارتباط آشکارا نیازمند نوعی فهم است، لیکن نه شرطی ضروری دارد و نه لزوماً به توافق می‌انجامد، به استثنای شرط مقدماتی‌ای که قبلاً تشریح شد (که همان شرط فهم‌پذیر بودن یا شرط الف در نظریه هابرماس است). همانطور که هابرماس خاطر نشان می‌سازد، اگر همه افراد به‌طور طبیعی درباره تمام اصول و مبادی فوق توافق می‌داشتند، در آن صورت اصلاً لازم نبود

که ما فرایند «شکل‌گیری» توافق را تحلیل کنیم. در واقع، قاعده موجود چیزی است در حدفاصل بین «عدم فهم، فهم غلط، عدم صداقت عمدی و غیرعمدی، و عدم توافق پنهان و آشکار» از یک سو و «توافق از پیش موجود یا کسب شده» از سوی دیگر. رسیدن به تفاهم همواره براساس دعوی‌های اعتباری که برای طرفین قابل درک هستند صورت می‌گیرد، و [در این فرایند] ما عموماً درباره فرض‌ها و تفسیرهای خاصی که به‌نظر همگی ما بدیهی می‌آیند توافق ضمنی داریم. هر جا که چنین توافقی موجود نباشد و ما دیگر نتوانیم بدیهی بینگاریم که دعوی‌های اعتبار مستدل و موجه هستند ناچاریم تفسیر جدیدی از موقعیت موجود به دست دهیم، تفسیری که همه مشارکت‌کنندگان بر سر آن توافق داشته باشند. اگر چنین تفسیری ارایه ندهیم، کنش ارتباطی نمی‌تواند ادامه پیدا کند.<sup>(۱۰)</sup> به بیان دیگر، کنش ارتباطی نیازمند آن است که همه مشارکت‌کنندگان بر سر فرض‌ها و تفسیرهای ضمنی و به تبع آن درباره قواعد ارتباط توافق داشته باشند. با توجه به این نکات، اکنون می‌توان به آسانی تشخیص داد که در خصوص سه مثالی که در همین فصل ذکر کردیم، بسته به تصورات پس‌زمین‌های و فرض‌های ضمنی کسانی که در فرایندهای ارتباطی یاد شده شرکت داشتند، یا توافق وجود خواهد داشت یا عدم توافق.

جایی که کنش ارتباطی دچار خلل شود، اساساً سه جایگزین برای آن وجود دارد: کنش استراتژیک، قطع شدن کنش ارتباطی، و گفتگوی مستدل به منظور پی‌بردن به این که ایراد کار کجاست.<sup>(۱۱)</sup> به بیان دیگر، سه شق جایگزین قابل تصور است: نخست، ممکن است فرد به شیوه‌ای استراتژیک جهت رسیدن به منافع شخصی خویش و بدون توجه به اینکه طرف مقابلش چه فکر می‌کند، وارد عمل شود؛ دوم، دو طرف ممکن است فرایند ارتباط و گفتگو با یکدیگر را قطع کنند؛ و سوم اینکه ممکن است آن‌ها به تلاش بی‌وقفه و مداوم برای فهم این مسئله دست بزنند که واقعاً بر سر چه چیزی با هم اختلاف‌نظر دارند و آیا نقطه‌های وجود دارد که دوباره از آنجا ارتباط متقابل را از سر بگیرند.

از نظر هابرماس، این فرایند اساساً فرایندی عقلانی است. او معتقد است که دانش یا شناخت ساختاری گزاره‌های دارد. عقلانی بودن «ربط چندانی به داشتن دانش یا شناخت ندارد، بلکه عمدتاً به این مسئله مربوط می‌شود که سوژه‌های سخنور و کنشگر چگونه به کسب دانش یا شناخت نایل می‌شوند و از آن استفاده می‌کنند.»<sup>(۱۲)</sup> عقلانیت به شکل صریح در زبان نمود پیدا می‌کند و به شکل ضمنی در کنش معطوف به هدف. از دید هابرماس، این بدان معنی است که فقط آدمیان و بیان‌ها و اداهای نمادین می‌توانند عقلانی باشند، نه حیوانات و گیاهان و ابژه‌های فیزیکی بی‌جان. عقلانی بودن یک گفته یا عبارت منوط به روایی و اعتبار شناختی است که در آن نهفته است. به دیگر سخن، ادعای اینکه فلان چیز درست است یا فلان طرح کارآمد و مثمر ثمر خواهد بود در صورتی عقلانی است که بتواند در مقابل انتقاداتی که به محتوای معنایی و شرایط اعتبار آن می‌شود و کلاً در برابر دلایلی که درباره‌ی درست بودن و کارآمدی ارایه می‌شود، تاب بیاورد. معنای این امر آن است که هر نوع دعوی شناختی باید خود را در معرض نقد و ارزیابی بین‌الذهانی قرار دهد.<sup>(۱۳)</sup>

یکی از دغدغه‌های اصلی هابرماس طرح و بسط تعریفی از مفهوم عقلانیت ارتباطی<sup>۱</sup> است که دقیقاً در نقطه مقابل عقلانیت شناختی - ابزاری تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد:

«مفهوم عقلانیت ارتباطی واجد سویه‌ها و دلالت‌های ضمنی‌ای است که اساساً متکی بر تجربه محوری بحث و گفتگو و استدلال، که فرایندی وفاق‌انگیز و آزاد و وحدت‌بخش است، دارند؛ گفتگویی که در آن مشارکت‌کنندگان مختلف بر بصیرت‌های ذهنی و نظرات فردی خود فائق می‌آیند و، به یمن اشتراک در باورهای عقلانی، متقاعد می‌شوند که وحدت جهان عینی و بین‌الذهانی بودن زیست - جهان‌شان را بپذیرند.»<sup>(۱۴)</sup>

## 1. Communicative rationality

بنابراین یک گفته را زمانی می‌توان گفت‌های عقلانی شمرد که گوینده آن از طریق مشارکت در ارتباط شرایطی را که جهت رسیدن به تفاهم با دیگری لازم‌اند، برآورده کند. امکان دارد تلاش برای حصول وفاق و تفاهم شکست بخورد. اما مسئله‌ای نیست: شکست را می‌توان تبیین کرد، لیکن این امر فقط در صورتی امکانپذیر است که گفته‌ها یا ایده‌های استفاده شده در فرایند ارتباطی، عقلانی باشند.<sup>(۱۵)</sup>

این امر صرفاً در مورد دعوی‌های گزاره‌ای<sup>۱</sup> راجع به چیزها در جهان کاربرد ندارد. بلکه همچنین، گفته‌هایی که دعوی‌هایی در زمینه درستی هنجاری<sup>۲</sup> یا صداقت ذهنی<sup>۳</sup> مطرح می‌کنند و نیز تمام گفته‌های ارزش‌گذارانه یا زیبایی‌شناختی می‌توانند معیارهای عقلانیت را برآورده کنند و بر مبنای این معیارها سنجیده شوند: می‌توان از همه آن‌ها در مقابل انتقاد دفاع کرد.<sup>(۱۶)</sup>

عقلانی بودن فرایند شکل‌دهنده وفاق ریشه در این واقعیت است که این فرایند اساساً باید از رهگذر رایۀ دلیل، عملی شود. و ملاک عقلانی بودن مشارکت‌کنندگان چیزی نیست مگر توانایی آن‌ها، در صورت لزوم و تحت شرایط مناسب، در رایۀ دلایل برای گفته‌ها و ایده‌هایشان.<sup>(۱۷)</sup> بنابراین، استدلال کردن و بحث و گفتگو همان چیزی است که عقلانی بودن کنش ارتباطی روزمره را ممکن می‌سازد. از طریق رایۀ استدلال و بحث و گفتگو است که ما عقلانی بودن یک گوینده یا کنشگر را ارزیابی می‌کنیم. و لذا عقلانیت ارتباطی را فقط براساس نظریه‌ای در باب «استدلال و بحث و گفتگو»<sup>۴</sup> می‌توان توضیح داد.<sup>(۱۸)</sup> بدیهی است که هابرماس تعبیری اساساً فلسفی از استدلال و بحث و گفتگو مدنظر دارد، تعبیری که بر مفاهیم درستی و صدق، ارزش قیاسی یا

- 
1. propositional claims
  2. normative rightness
  3. Subjective truthfulness
  4. argumentation

استقرایی، و غیره (در مقابل ارزش یا توان بلاغی و نمایشی و جز آن) مبتنی است.

وقتی که به هنجارهای کنش نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که این هنجارها حاوی نوعی «دعوی اعتبار» ضمنی هستند که برای تمام کسانی که ممکن است از این هنجارها تأثیر بپذیرند مشترک است. به همین دلیل، هابرماس معتقد است که «هنجارهای معتبر بایستی عملاً مورد قبول عقلانی تمام کسانی قرار بگیرند که تحت شرایطی که در آن تمام انگیزه‌ها، بجز انگیزه جستجوی جمعی حقیقت، بی‌اثر می‌شوند از این هنجارها تأثیر می‌پذیرند.» (۱۹) به بیان ساده‌تر، از آنجا که هنجارهای کنش (رفتار) داعیه هدایت کنش‌های تمام کسانی را دارند که تحت هدایت این هنجارها قرار می‌گیرند، لذا عقلانیت این هنجارها درست همانند عقلانیت سایر دعوی‌ها باید قابل سنجش باشد. موجودات عاقل [انسان‌ها] همواره خواهان توجیه عقلانی این هنجارها هستند و جز این نیز از آن‌ها انتظار نمی‌رود. [آن‌ها می‌پرسند] چرا ما باید از این هنجارها تبعیت و پیروی کنیم؟ دلایل این امر را به ما بگویید. افزون براین، اثبات موجه بودن این هنجارها باید به شیوه‌ای انجام بگیرد که عقلانی بودن آن مشهود باشد - یگانه انگیزه پذیرش این هنجارها باید این باشد که این هنجارها واقعاً به لحاظ عقلانی قابل دفاع‌اند و افراد نیز عقلانی بودن آن‌ها را پذیرفته‌اند.

## اخلاق گفتگو

بدین ترتیب، به نظریه «اخلاق گفتگو»<sup>۱</sup> هابرماس می‌رسیم. هدف هابرماس در این نظریه، طبق اعلام خودش، ارائه طرحی برای توجیه فلسفی دعوی‌های اخلاقی است.<sup>(۲۰)</sup> همچنین، «اخلاق گفتگو» نگرشی است که می‌گوید آنچه ضرورت دارد نظری‌های در باب استدلال و بحث و گفتگو است، نظری‌های که

---

1. discourse ethics

بتواند اثبات کند چه چیزهایی دلایل اخلاقی انجام یک کار محسوب می‌شوند و چه نوع استدلال یا بحث و گفتگویی به پاسخ‌های معتبر راه می‌برد.<sup>(۲۱)</sup> او به ویژه علاقمند به مسئله «عمومیت‌پذیری»<sup>۱</sup> است: این که عمومیت‌پذیری چگونه توجیه می‌شود و چگونه به عنوان مبنای توافق عملی برآمده از استدلال و بحث و گفتگو، عمل می‌کند.

هابرماس جایی به «اخلاق گفتگو» روی می‌آورد که نظریه کنش ارتباطی را کنار می‌گذارد. آنچه هابرماس در «اخلاق گفتگو» به دنبالش است نوع خاصی از دعوی اعتبار است که به فرامین و هنجارها مربوط می‌شود و در محدوده زمین‌های که در آن مسایل اخلاقی پدید می‌آیند، یعنی در «زیست - جهان»، قابل شناسایی است. همانطور که ملاحظه کردیم، ارتباط مستلزم شناخت بین‌الذهانی توافق‌آمیز «دعوی‌های اعتبار» است. جایی که این امر از طریق کاربرد صریح زبان اتفاق بیفتد، دعوی‌های «صدق» و «درستی» و «صداقت» به ترتیب در ارتباط با امور عینی، جهان اجتماعی مشترک، و تجربه ذهنی مطرح می‌شوند. این که کسی موفق می‌شود دیگری را متقاعد سازد یا در او انگیزه عقلانی ایجاد کند به سبب اعتبار نهفته در گفته‌های او نیست (که مثلاً قدرتی جادویی در اعتبار گفته‌های او وجود دارد که دیگری را تحریک می‌کند) بلکه به خاطر وجود این ضمانت‌ضمنی در کنش او [گوینده] است که گویا اعتبار دعوی‌های او را می‌توان با تکیه بر گفتگو و با ارایه دلایل سنجش و ارزیابی کرد - شما چیزهایی را که من می‌گویم می‌پذیری، نه به این خاطر که گفته‌های من شما را تحریک و متقاعد می‌کند، بلکه به این سبب که شما مرا به عنوان شرکت‌کننده‌ای قابل اعتماد و عاقل که در فرایند گفتگو برای رسیدن به توافق مشارکت کرده‌ام، قبول دارید.<sup>(۲۲)</sup> اثر الزام‌آوری که هم در کنش‌های کلامی تجویزی و هم در کنش‌های کلامی اثباتی وجود دارد شاهدگوی این امر است.

به بیان دیگر، پذیرش ضمانت نهفته در آنچه که دیگری می‌گوید شنونده را ملزم می‌کند به این که نسبت به چیزی که هر دو طرف بر آن توافق کرده‌اند متعهد باشد، و این الزام یا تعهد است که امکان تحقق وعده‌ها و ادامه ارتباط را فراهم می‌سازد - اگر من با گفته‌ها و گزاره‌های شما موافق باشم، به لحاظ عقلانی ملزم‌ام به اینکه فرایند ارتباط را بر مبنای آن‌ها ادامه دهم.<sup>(۲۳)</sup>

با این همه، دعوی «درستی هنجاری» و دعوی «صدق گزاره‌های»<sup>۱</sup> دقیقاً به شیوه یکسانی کنش‌ها را تنظیم و هماهنگ نمی‌کنند. آن‌گونه که هابرماس توضیح می‌دهد، دعوی صدق گزاره‌های دعوی‌ای است که فقط در کنش کلامی<sup>۲</sup> وجود دارد، اما توان و تأثیر دعوی درستی هنجاری صرفاً بر کنش کلامی متکی نیست. امور واقع در جهان فیزیکی همانطورند که هستند و از گفته‌ها و داوری‌های ما مستقل‌اند؛ بنابراین دعوی اعتبار در اینجا دعوی‌ای است که در کنش کلامی «مثلاً y, x است» نهفته است. امور واقع فی‌نفسه درست یا غلط نیستند، بلکه گزاره‌ها یا گفته‌های راجع به آن‌هاست که درستی و غلطی در موردشان صدق می‌کند. اما دعوی‌های اعتبار هنجاری دعوی‌هایی‌اند که در خود هنجارها نهفته‌اند - معنای هنجار همین است: یک هنجار بیانگر این دعوی است که مثلاً انجام دادن فلان کار درست است.

بنابراین هنجارها نوع خاصی از «عینیت» به کنش‌های کلامی تجویزی، در مقایسه با کنش‌های کلامی اثباتی، اعطا می‌کنند. «به همین دلیل، دعوی‌های اعتبار هنجاری نوعی وابستگی متقابل بین زبان و جهان اجتماعی پدید می‌آورند، وابستگی‌ای که بین زبان و جهان عینی [فیزیکی] اصلاً وجود ندارد».<sup>(۲۴)</sup>

با این همه، ابهامی نیز درباره دعوی‌های اعتبار هنجاری وجود دارد، مبنی بر

---

1. propositional truth

2. Speech act

اینکه در حالی که گزاره‌ها یا گفته‌های راجع به امر عینی به‌طور نسبتاً آشکاری درستی و نادرستی‌شان مشخص است، صرف وجود هنجارها (این که گروهی از مردم تابع این هنجارها هستند) چیز خاصی درباره اعتبار یا عدم اعتبار آن‌ها نمی‌گوید، یعنی روشن نمی‌سازد که چرا باید این‌ها هنجار باشند. اینجاست که باید بین به رسمیت شناخته شدن هنجارها و شایستگی به رسمیت شناخته شدن آن‌ها تفاوت گذاشت. هنجارها می‌توانند دعوی‌های اعتباری مطرح کنند که ناموجه و نادرست باشند؛ از این‌سو نیز هنجارهای موجه و درست ممکن است موفقیت اجتماعی چندانی کسب نکنند. این واقعیت که ما هنجارها را فقط تا حدودی براساس توجیه عقلانی، و عمدتاً از طریق تحریک و تشویق و عادات غیراخلاقی، می‌پذیریم دقیقاً به همین قضیه مربوط می‌شود.<sup>(۲۵)</sup> بنابراین، اگر شخصی باورها و اعتقادات خودش را واریسی کند ممکن است پی برد که پاسخ‌اش به سؤال «چرا به گزاره P اعتقاد دارید؟» در اغلب موارد این است که «دلایلی دارم، اما کل مجرا فقط این دلایل نیست.»

به همین دلیل هابرماس در پاسخ به این سؤال که «چه چیزی داوری‌های اخلاقی معتبر را ممکن می‌سازد؟» معتقد است که بایستی به بررسی منطق گفتگوی عملی پردازیم - یعنی بررسی این مسئله که چه نوع «استدلال» می‌تواند به داوری‌های اخلاقی معتبر بینجامد، مسئله‌ای که در رابطه با داوری‌های «عینی» [داوری درباره امور عینی در جهان فیزیکی] کمتر مطرح است.

هابرماس می‌خواهد بگوید که کارکرد «اصل اخلاقی»<sup>۱</sup> در استدلال و بحث و گفتگوی اخلاقی این است که بین تکنیک‌های منطقی صوری از یک سو و مشاهدات اساسی خاص از سوی دیگر رابطه برقرار می‌سازد، یعنی همان کارکردی که استقرا در بحث‌ها و استدلال‌های علوم تجربی ایفا می‌کند. او

مدعی است که تقریباً تمام اصولی که برای انجام این کار مطرح و پیشنهاد شده‌اند اشکال متفاوت یک مضمون کانتی هستند، یعنی شکل‌های مختلف همان شهود اخلاقی عام هستند که کانت بر آن انگشت گذاشته بود. اصل این است که اخلاقیات نیازمند تأیید و موافقت همگانی کسانی است که این اخلاقیات بر آن‌ها اعمال می‌شود. «این اصل ارتباط‌دهنده که توافق را ممکن می‌سازد بیانگر آن است که فقط هنجارهایی به عنوان هنجارهای معتبر پذیرفته می‌شوند که بازنماگر "اراده عمومی" باشند.»<sup>(۲۶)</sup> و رای این، آنچه ما به دنبالش هستیم همسازی و انسجام در تنظیم کنش‌ها و علایق است.<sup>(۲۷)</sup>

چنین چیزی نمی‌تواند امری سرپا صوری باشد - یک اصل اخلاقی که به شیوه‌ای صوری «عمومیت» یافته است می‌تواند به آسانی اصولی غیراخلاقی تولید کند و گاهی اوقات نیز می‌تواند بسیار محدودکننده باشد. این‌ها ایراداتی هستند که همواره به اخلاقیات کانتی وارد می‌شوند، اما این ایرادات اندکی ساده‌انگاران‌هاند. امر نامشروط کانتی، در صورتی که فقط بر مبنای «عمومیت‌پذیری» درک شود، می‌تواند به نتایج غلط و ناخوشایندی منجر شود. به همین دلیل، باید همواره به یاد داشته باشیم که امر نامشروط مشتمل بر سه اصل است: با انسان‌ها به عنوان ابزارهایی برای رسیدن به اهداف نباید رفتار کرد، اصل استقلال، و اصل «پادشاهی اهداف»؛<sup>۱</sup> این سه اصل شروط اساسی آنچه را که می‌تواند به عنوان اصل ممکن کنش پذیرفته شود فراهم می‌سازند.

به هر تقدیر، نکتهای که هابرماس می‌خواهد بر آن تأکید کند این است که اعتبار یک هنجار منوط است به تأیید و پذیرش آن از جانب کسانی که این هنجار بر آن‌ها اعمال می‌شود: «هنجارهای معتبر باید شایستگی آن را پیدا کنند که از جانب عموم تأیید و به رسمیت شناخته شوند.» به همین دلیل، روش کانتی تشخیص این که آیا فلان اصل کنش می‌تواند به مثابه اصلی اخلاقی تأیید

شود روشی کافی و مناسب نیست. همانطور که هابرماس می‌نویسد:

«بنابراین، برای شخص کافی نیست که بررسی کند که آیا او، پس از ملاحظه پیامدها و اثرات جانبی‌ای که در صورت پیروی همگان از یک هنجار به بار می‌آیند، می‌تواند خواهان تبعیت از آن هنجار باشد، و یا بررسی کند که آیا هر شخص دیگری در موقعیتی مشابه او خواهان پیروی از چنین هنجاری خواهد بود. زیرا در هر دو وضعیت فوق، فرایند داوری تابع نظرگاه یا چشم‌انداز عده‌ای از افراد است و نه همه آنها؛ که این هنجار بر آن‌ها اعمال شده است. بی‌طرفی واقعی فقط متعلق به نظرگاهی است که بر مبنای آن می‌توان به همگانی ساختن هنجارهایی پرداخت که درست به سبب آنکه مظهر و تجسم منافع و علایق همگانی‌اند می‌توانند مورد پذیرش و توافق همگان قرار بگیرند. درست همین هنجارها هستند که شایستگی آن را دارند که به شیوه‌ای بین‌الذهانی به رسمیت شناخته شوند. بنابراین، داوری بی‌طرف در اصلی منعکس می‌شود که همه افراد متأثر از یک هنجار را ملزم می‌کند به این که در جهت توازن منافع، به نظرگاه‌های یکدیگر توجه کنند... به همین دلیل، هر هنجار معتبری باید شرط زیر را برآورده سازد یا تابع اصل زیر باشد:

(اصل یا شرط u) همه آنها؛ که از یک هنجار تأثیر می‌پذیرند می‌توانند پیامدها و اثرات جانبی‌ای که رعایت این هنجار احتمالاً برای منافع و علایق همگانی در پی خواهد داشت را بپذیرند (و این پیامدها ترجیح داده می‌شوند بر پیامدهای سایر شیوه‌های ممکن و بدیل برقراری نظم).<sup>(۲۸)</sup>

مهمترین نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که این اصل، یک اصل راولزی نیست - در اینجا چیزی به اسم «وضع نخستین»<sup>۱</sup> فرضی تصور نمی‌شود، بلکه آدیان واقعی موجود در جهان واقعی هستند که در وضع‌هایی واقعی و خاص به بحث و استدلال می‌پردازند. راولز، آنجا که شرایطی را مطرح می‌کند که در آن اصل عدالت می‌تواند به شیوه‌ای معتبر

مشخص و معین شود، خواهان آن است که آدمیان خود را در نوعی «وضع نخستین» متصور شوند: وضعی فرضی که در آن آدمیان چیزی راجع به منزلت اجتماعی و ثروت و توان‌ها و ضعف‌ها و حتی شخصیت‌شان نمی‌دانند. به نظر راولز، آدمیان با قرار دادن خود در این وضع بسیار انتزاعی قادر خواهند شد با بی‌طرفی و عدالت کامل به انتخاب «اصل عدالت» دست بزنند. از آنجا که هیچ‌یک از آنان پیشاپیش نمی‌دانند که تأثیرات این اصل بر وضعیت مادی آن‌ها چگونه خواهد بود، لذا نمی‌توانند از وضعیت خودشان جانبداری کنند.<sup>(۲۹)</sup>

کاملاً برعکس، اصل هابرماسی ایجاب می‌کند که منافع و علایق واقعی کسانی که از این اصل تأثیر می‌پذیرند به رسمیت شناخته شود، و نیز مستلزم آن است که تمام این افراد پیامدهای واقعی چنین چیزی را بپذیرند. به علاوه، این کار نوعی تصمیم شخصی که فرد در ذهن و زندگی خصوصی خود می‌گیرد، نیست: در خلوت و انزوا نمی‌توان به بازسازی دنیای اخلاق پرداخت. با توجه به اینکه کارکرد دعوی‌های اعتبار هنجاری هماهنگ ساختن و تنظیم کنش‌های زندگی اجتماعی روزمره است، لذا مسایلی که می‌بایست از طریق بحث و استدلال اخلاقی حل شوند به شیوه مونولوگ قابل حل و فصل نیستند بلکه به تلاش‌های جمعی نیاز دارند. از نظر هابرماس، هدف اصلی این نوع بحث و استدلال بازسازی تأملی وفاق است. هنگامی که وفاق از بین رفته است و هنجارهایی که پیشتر مقبول و بدیهی بوده‌اند از مقبولیت افتاده‌اند، یا هنگامی که وضعیت‌هایی تازه شکل گرفته‌اند که اصول و قواعد جدیدی را (که در آن هنگام وجود ندارند) می‌طلبند، در این مواقع آدمیان ناچارند برای بازسازی وفاق و شناخت بین‌الذهانی دست به کار شوند، خواه برای بازسازی دعوی‌های اعتباری که تازه اعتبارشان ساقط شده و خواه برای طرح دعوی‌های جدید. این امر مستلزم و متضمن تجلی نوعی «اراده عمومی»<sup>۱</sup> است. و این فرایند، فرایندی

## 1. Common Will

«بین‌الاذهانی» است و مشارکت عینی عمده‌ترین عامل جلوگیری از تحریف بحث و استدلال به وسیله دیدگاه‌های مختلف است؛ یعنی به جای حذف تمام دیدگاه‌های ممکن باید همه آن‌ها در این فرایند مشارکت کنند.

از دید هابرماس، تمام رویکردهایی که کوشیده‌اند «نظرگاه اخلاقی»<sup>۱</sup> را از منظر، یا با معیار، مشاهده‌گر بی‌طرف توصیف کنند شکست خورده‌اند؛ این قضیه هم در مورد رویکرد استعلایی کانت و هم در مورد رویکرد فایده‌گرایی، که قایل به مشاهده‌گر عینی برخوردار از شناخت آرمانی است، صدق می‌کند.

«چنین به نظر می‌رسد که نظرگاه مشاهده‌گر به سبب آنکه نظرگاه شخص ثالث است تا حدود زیادی عینی بودن قضاوت را تضمین می‌کند، اما واقعیت این است که این نظرگاه به درد داوری عینی در این باره که آیا کنش‌ها یا هنجارها در خدمت نفع همگانی و خیر عمومی هستند، نمی‌خورد. مشاهده‌گر ایده‌آل سوژه‌ای منفرد و تنها است و اطلاعاتش را بر مبنای فهم فردی‌اش از جهان و از خودش گردآوری و ارزیابی می‌کند. در حالی که بی‌طرفی و عینی بودن قضاوت اساساً منوط است به اینکه حق تمام منافع و علایق و نیازهای متضاد همه مشارکت‌کنندگان ادا شود و این امکان فراهم گردد که این منافع و نیازها از نقطه نظر خود مشارکت‌کنندگان مورد توجه قرار گیرند. جایگاه ممتاز، که در ابتدا به نظر می‌رسد که به دلیل آنکه مشاهده‌گر را از دست تفاسیر و تعبیر جانبدارانه گروه‌های معارض خلاصی می‌بخشد بسیار سودمند و نتیجه‌بخش است، این عیب را دارد که مشاهده‌گر را زندانی مونولوگ می‌کند و از افق‌های تفسیری سایر مشارکت‌کنندگان دور می‌سازد و همچنین مانع از آن می‌شود که مشاهده‌گر به شیوه‌ای هرمنوتیکی به جهان اخلاقی بین‌الاذهانی و مشترک مشارکت‌کنندگان دست پیدا کند، جهانی که فقط با رفتن به درون آن قابل درک است.»<sup>(۳۰)</sup>

بر همین سیاق، شخصی که مسئله‌ای را از نقطه نظر اخلاقی مورد بررسی

قرار می‌دهد نمی‌تواند خود را از جهان بین‌الذهانی مشارکت‌کنندگانی که مشغول انجام رفتاری اخلاقاً مهم هستند جدا فرض کند. دلایل بسیاری برای این امر می‌توان برشمرد. مسئله فقط این نیست که نظرگاه‌های دیگران هم باید به حساب آورده شود (اگر شخص نتواند نقش ذهنیت خود را درک کند، ذهنیت دیگران را نیز نادیده می‌گیرد و به دام این تصور می‌افتد که ذهنیت خودش مساوی با نظرگاه عینی است)، بلکه همانطور که خود هابرماس می‌گوید توجه به این امر بسیار ضروری است که مسایل اخلاقی، مسایل اول شخص جمع هستند. ضمیر مناسب در اینجا «ما» است نه «من» یا حتی «شما». دامنه این مسائل همواره گسترش می‌یابد، و به هیچ‌رو محدود نمی‌شود.<sup>(۳۱)</sup>

همزمان با گسترش پلورالیسم در عرصه اجتماع و در حوزه اندیشه، همگانی ساختن و عمومیت دادن اخلاقیات بیش از پیش، و حتی بیشتر از عمومیت دادن نظام‌های معرفتی، به امری مذموم تبدیل شده است. هابرماس باید پاسخی به این اتهام بدهد که اصل او صرفاً بسط و تداوم شهودهای اخلاقی غربی (اگر نگوئیم شهودهای اخلاقی بورژوازی و مردانه و سفیدپوستی و جز آن) است. انکار نمی‌توان کرد که عمومیت دادن برای نظرگاه اخلاقی «ما» بسیار محوری است، اما آیا این «ما» نوعی «ما»ی قوم‌مدارانه نیست. با این همه، همه ما واجد شهودهای واحدی نیستیم، نه در اخلاقیات و نه در هیچ حوزه دیگری. بنابراین، هابرماس می‌کوشد توجیهی استعلایی پیدا کند.<sup>(۳۲)</sup>

هابرماس متأثر از کارهای کارل - اتوآپل<sup>۱</sup> است. آپل استدلال می‌کند که کسی که در پی بسط نظریه‌ای درباره بحث و استدلال اخلاقی است نمی‌تواند از این واقعیت فرار کند که او با انجام این کار در واقع در خود فرایند بحث و استدلال اخلاقی شرکت می‌کند - زیرا هیچ نظرگاهی وجود ندارد که شخص بتواند با تکیه بر آن چنین کاری را بیرون از خود این فرایند انجام بدهد.

---

1. Karl- Otto Apel

بنابراین، نمی‌توان بنیان‌هایی غایی برای چنین اصولی - یعنی اصولی که مقدم بر خود عمل بحث و استدلال اخلاقی باشند - دست‌وپا کرد. اما معنای دیگر این امر همچنین این است که همین فرد شکاک نیز (یعنی کسی که امکان توجیه غایی اصول اخلاقی را انکار می‌کند) در کوشش خود برای انکار بحث و استدلال اخلاقی باید در نوعی بحث و گفتگوی اخلاقی شرکت کند. به همین دلیل، او درگیر نوعی فرایند عملی نفی خویش‌نمی‌شود.<sup>(۳۳)</sup>

بر این اساس، آبل استدلال می‌کند که حالا که به چالش کشیدن یک پیش‌فرض مستلزم نفی خویش‌نمی‌شود در عمل است و حالا که مبتنی ساختن آن بر یک بنیان نوعی مصادره به مطلوب کردن است، پس یگانه چیزی که شخص ناچار است بپذیرد تا بحث و استدلال به شیوه‌ای معنادار پیش برود نوعی «پیش‌فرض استعلایی - پراگماتیک بحث و استدلال» است. بدین ترتیب، از نظر هابرماس، چیزی که اصل اخلاقی (که اصل ارتباط‌دهنده است) را توجیه می‌کند این است که «هر نوع بحث و استدلالی، صرف‌نظر از اینکه در چه فضا یا زمینه‌ای انجام می‌گیرد، بر پیش‌فرض‌هایی پراگماتیک مبتنی است که می‌توان از محتوای گزاره‌های آن‌ها اصل عام‌گرایی (اصل u) را استنتاج کرد.»<sup>(۳۴)</sup> به بیان دیگر، خود فرایند بحث و استدلال اخلاقی ضرورتاً اعتبار اصل u را مفروض می‌گیرد - نمی‌توان یکی را بدون دیگری انجام داد (یا دقیق‌تر این است که بگوییم ما هیچ‌گاه یکی را بدون مفروض و مسلم گرفتن دیگری انجام نمی‌دهیم).

هابرماس پس از آنکه تا حد رضایت خود ثابت می‌کند که توجیه استعلایی - پراگماتیک امکان‌پذیر است، به خود مسئله «بحث و استدلال» می‌پردازد. هابرماس در اینجا به قواعدی برای بحث و استدلال روی می‌آورد که آر. آلکسی<sup>۱</sup>، به پیروی از تحلیل هابرماس، طراحی و تدوین کرده است.<sup>(۳۵)</sup> این قواعد از این قرارند:

(۱) هر سوژه‌ای که از توانایی صحبت کردن و انجام کنش برخوردار باشد باید اجازه یابد در گفتگو شرکت کند.

(۲) الف: هر کسی می‌تواند هر ایده یا اظهار نظری را به پرسش بگیرد.

ب: هر کسی اجازه دارد هر ایده‌ای را که خواست مطرح کند.

ج: هر کسی اجازه دارد از نگرش‌ها و خواست‌ها و نیازهایش دفاع کند.

(۳) هیچ گوینده‌ای نباید به هیچ شیوه‌ای (درونی یا بیرونی) از استفاده از حقوقی که در بند ۱ و ۲ برای او ذکر شده‌اند منع شود.

اساساً هر شخص مستعدی باید بتواند بدون هیچ‌گونه مانعی در بحث و گفتگو مشارکت کند.

اگر این قضیه درست است که هر مشارکت‌کننده‌ای باید عملاً موارد فوق را مفروض و مسلم بگیرد تا در دام فرایند عملی نفی خویشتن گرفتار نشود، پس می‌توان گفت که تمام کسانی که در فرایند بحث و گفتگو شرکت می‌کنند تا دعوی‌های اعتبار هنجاری را از نو سامان بخشند پیشاپیش شرایط مربوط به روش کار را که معادل با همان اصل II است پذیرفته‌اند.<sup>(۳۶)</sup> از این قواعد بحث و گفتگو می‌توان نتیجه گرفت که یک هنجار مناقش‌هایمیز فقط زمانی می‌تواند از سوی مشارکت‌کنندگان در بحث و گفتگوی عملی با رضایت پذیرفته شود که اصل II محقق گردد، یعنی «تمام مشارکت‌کنندگان بتوانند آزادانه پیامدها و اثرات جانبی‌ای را بپذیرند که رعایت همگانی یک هنجار مناقش‌هایمیز برای تحقق منافع هر فرد احتمالاً در پی خواهد داشت.»<sup>(۳۷)</sup>

بدین ترتیب، اخلاق گفتگو را می‌توان در قالب اصل اخلاق گفتگو (اصل D) صورت‌بندی کرد:

«فقط هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار داشته باشند که مورد پذیرش (یا

بتوانند مورد پذیرش) همگان، یعنی تمام کسانی که توانایی مشارکت در

بحث و گفتگوی عملی را دارند، قرار بگیرند.»<sup>(۳۸)</sup>

هابرماس در اینجا راجع به هنجارهای اخلاقی اساسی صحبت نمی‌کند

(بررسی چنین مسئله‌ای موضوع خود بحث و استدلال اخلاقی است) بلکه فقط درباره قواعد حاکم بر هر گونه بحث و استدلال اخلاقی سخن می‌گوید. بنابراین می‌توان گفت که اصل اخلاق گفتگو (اصل D) ایده اصلی نظریه اخلاق را بیان می‌کند، اما به هیچ وجه بخشی از منطق بحث و استدلال را، آن طور که در هر موقعیت خاصی انجام می‌گیرد، تشکیل نمی‌دهد.

بنابراین، واضح است که پروژه هابرماس اساساً پروژه‌های صوری است و خود او نیز این را می‌پذیرد.<sup>(۳۹)</sup> اما به نظر او این یگانه نقشی است که نظریه پرداز اخلاق به عنوان یک فرد می‌تواند داشته باشد. اخلاقیات در عمل، و نیز نظریه اخلاق به عنوان چیزی که به مسایل عملی می‌پردازد و در زندگی واقعی آدمیان کاربرد عملی دارد (مثلاً همانطور که نظریه راولز می‌خواهد اینگونه باشد)، چیزی نیست که فقط توسط نظریه پرداز اخلاق ساخته و پرداخته شود بلکه محصول نوعی بحث و گفتگوی همگانی است که همه می‌توانند آزادانه در آن شرکت کنند.

سرانجام این که هابرماس معتقد است که تمام اشکال حیات اجتماعی - فرهنگی در این جهت پیش می‌روند که از طریق بحث و گفتگو، کنش ارتباطی را تقویت کنند، صرف نظر از اینکه این بحث و گفتگو چه اندازه قوی یا ضعیف باشد. افزون بر این، «بحث و گفتگو آن دسته از پیش فرض‌های پراگماتیک را که ما در سطح مربوط به قواعد روش کار کشف‌شان کردیم در واقع از پیش فرض‌های کنش ارتباطی استنتاج و استخراج می‌کند. روابط و کنش‌های متقابلی که این امکان را فراهم می‌سازند که سوژه‌های توانا یکدیگر را به رسمیت بشناسند از همان آغاز در شکل کنشی محقق می‌شوند که در جهت رسیدن به تفاهم حرکت می‌کند، کنشی که بحث و گفتگو ریشه در آن دارد.»<sup>(۴۰)</sup> این بدان معناست که تلاش برای اثبات این نکته که پرسش‌های اخلاقی پاسخ ندارند تلاشی بیهوده است (زیرا که نافی خویش است) و نیز بدان معناست که هر نوع تلاش برای پایه‌ریزی اخلاقیاتی که به رضایت کسانی که این اخلاقیات

بر آن‌ها اعمال می‌شود توجه نمی‌کند به شکست و نفی خویش می‌انجامد. بدین‌سان، اگر گفته‌های هابرماس را بپذیریم باید تأکید کنیم که اخلاقیات باید هم فراگیر باشد و هم‌همگانی.

دست آخر این که «اخلاق گفتگو» کوششی است برای تقویت آنچه که هابرماس «فهم مرکز زدوده جهان»<sup>۱</sup> می‌نامد، این نوع فهم، فهمی است که تفکیک «بین زیست - جهان و جهان» را تصدیق می‌کند، تفکیکی که خود موجد تفکیک‌های دیگری در رابطه با جهان و دعوی‌های اعتبار و نگرش‌های پایه‌ای است.<sup>(۲)</sup> چیزی که در اینجا مدنظر هابرماس است این مسئله است که با توجه به اینکه نوعی تمایز بین «جهان آن‌گونه که هست» (جهان) و «جهان آن‌گونه که من تجربه می‌کنم» (زیست - جهان) و نیز بین تجربه من از جهان و تجربه شما از جهان وجود دارد، لذا پاره‌های گسسته‌ها و انقطاع‌ها وجود دارند که واقعیت‌هایی تازه را بر ما آشکار می‌کنند. زیست - جهان مشترک ما ایستا و ثابت است، جز آنکه هر از گاهی در مقابل واقعیت‌های متمرّد جهان خارجی (که گاهی با روایت ما از جهان تصادم پیدا می‌کنند) واکنش نشان می‌دهد. زیست - جهان من ممکن است ثابت و ایمن باشد، مگر وقتی که من و تو درباره واقعیت‌ها و هنجارها و سرگذشت خویش با هم اختلاف‌نظر پیدا کنیم. بدیهی است که هیچ‌یک از این مکاشفات و شهودها و تغییرات نمی‌توانند بدون [وجود و شکل‌گیری] ارتباط رخ دهند. وقوع این‌ها همچنین منوط است به توانایی تفکیک چشم‌اندازهای ما، یعنی تفکیک بین «چشم‌اندازهای جهان»<sup>۲</sup> و «چشم‌اندازهای گوینده»<sup>۳</sup>. منظور هابرماس از این قضیه چشم‌اندازهای متناسب با هر یک از «جهان‌های» سه‌گانه «عینیت» و «هنجارمندی» و «ذهنیت»، و اول شخص و دوم شخص و سوم شخص است. با این همه، ما برای اینکه بتوانیم

1. decentered understanding of the world

2. world perspectives

3. Speaker perspectives

درباره چیزهایی که در جهان عینی یا اجتماعی یا ذهنی وجود دارند به فهم مشترکی برسیم باید این توانش را پیدا کنیم که بر مبنای کنش ارتباطی از همه این چشم‌اندازها برخوردار شویم. و به‌نظر هابرماس، رشد این شبکه پیچیده چشم‌اندازها همان چیزی است که به ما، در مقام افراد انسانی، امکان می‌دهد نوعی آگاهی یا نظرگاه اخلاقی رشد و پرورش دهیم.<sup>(۴۲)</sup>

این رشد و پرورش برای انسان‌ها بسیار حیاتی است. از آنجا که افراد فقط در محیط اجتماعی رشد و پرورش پیدا می‌کند و از آنجا که زیست - جهان اجتماعی محصول کنش‌های متقابل بین‌الذهانی افراد است، لذا هر فردی همواره در معرض آسیب‌ها و تهدیدهای مختلف است. تاوان و هزینه این آسیب‌پذیری باید پرداخت گردد. اینجاست که اخلاقیات ابزار مطمئنی است؛ اخلاقیات نظامی است مبتنی بر اجتماع که ساخته می‌شود تا ضامن رعایت و توجه متقابل باشد. هدف اخلاقیات حمایت از فرد و از شبکه اجتماعی، هر دو، است.<sup>(۴۳)</sup>

سرانجام، یکی از نکات قابل توجه درباره «اخلاق گفتگو» هابرماس، همانطور که خود او می‌گوید، (۴۴) این است که این نظریه تمایز کانتی بین قلمرو «پدیدارها» و قلمرو «امر فی نفسه» را کنار می‌گذارد (یعنی این ایده که یک جهان واقعی متافیزیکی وجود دارد که مبنای اصلی جهان نمودهایی است که تجربه ما به آن محدود شده است). افراد ممکن است همیشه امر ایده‌آل را انجام ندهند، اما هیچ مرز یا جدایی مطلق بین جهان اخلاقی و جهان احساس و علاقه وجود ندارد. افراد می‌توانند بهتر یا بدتر عمل کنند، اما در هر صورت گفتگوی اخلاقی شیوه‌ای اساسی برای درک معانی و مضامین زندگی خوب است. ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم پاسخ‌هایی که بدین شیوه به دست می‌آوریم پاسخ‌هایی کاملاً صحیح خواهد بود؛ ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که انگار هر مسئله‌ای که طرح و بررسی می‌کنیم می‌تواند به نحوی غیر از آنچه مدنظر ما بوده حل و فصل شود. با این همه، باید بکوشیم «شیوه‌ای برای تنظیم زندگی جمعی مان که در خدمت خیر همگان باشد» (۴۵) پیدا کنیم.

## پی‌نوشت

1. "What is Universal pragmatics?" in Communication and the Evolution of Society, 2.

۲. منبع قبلی، ص ۳.

۳. منبع قبلی، صص ۴ - ۵.

۴. منبع قبلی، ص ۴.

۵. منبع قبلی، ص ۲۸.

6. "Moral Consciousness and Communicative Action", in Moral Consciousness and Communicative Action, 137.

7. "Universal pragmatics", 33.

۸. منبع قبلی، ص ۶۶ و همچنین صص ۵۴، ۵۵.

۹. منبع قبلی، ص ۳.

۱۰. منبع قبلی.

۱۱. منبع قبلی، ص ۴۴.

12. The Theory of Communicative Action, Volume I, 8.

۱۳. منبع قبلی، صص ۸ - ۹.

۱۴. منبع قبلی، ص ۱۰.

۱۵. منبع قبلی، ص ۱۱.

۱۶. منبع قبلی، ص ۱۶.

۱۷. منبع قبلی، ص ۱۷.

۱۸. منبع قبلی، ص ۱۸.

۱۹. منبع قبلی، ص ۱۹.

20. "Discourse Ethics: Notes on a program of philosophical Justification", in Moral Consciousness and Communicative Action, 43 - 44.

۲۱. منبع قبلی، صص ۵۶ - ۵۷.

۲۲. منبع قبلی، ص ۵۹.

۲۳. همچنین نگاه کنید به:

"Moral Consciousness and Communicative Action": 134,

«تولید باورها را می‌توان بر مبنای الگوی موضع‌گیری دربارهٔ پیشنهاد نهفته در یک کنش کلامی تحلیل کرد. کنش کلامی یک فرد فقط در صورتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که طرف مقابل او پیشنهاد نهفته در آن کنش کلامی را بپذیرد، آن هم از طریق اختیار کردن یک موضع‌گیری مثبت، هر چند ضمنی، راجع به دعوی اعتباری که عملاً قابل نقد است.»

24. "Discourse Ethics" 61.

۲۵. منبع قبلی، ص ۶۲.

۲۶. منبع قبلی، ص ۶۳.

۲۷. منبع قبلی، ص ۶۴.

۲۸. منبع قبلی، ص ۶۵.

۲۹. نگاه کنید به «نظری‌های در باب عدالت» به ویژه بخش ۳ با عنوان «وضع نخستین» و بخش ۲۴ با عنوان «نقاب بی‌خبری» (The Veil of Ignorance)

30. "Remarks on Discourse Ethics", in Justification and application, 48 \_ 49.

۳۱. منبع قبلی، ص ۴۹.

32. "Discourse Ethics" 76 \_ 78.

۳۳. منبع قبلی، ص ۸۲.

۳۴. منبع قبلی، ص ۸۲.

۳۵. منبع قبلی، ص ۸۹.

۳۶. منبع قبلی، صص ۹۲ - ۹۳.

۳۷. منبع قبلی، ص ۹۳.

۳۸. منبع قبلی.

۳۹. منبع قبلی، ص ۹۴.

۴۰. منبع قبلی، ص ۱۰۰.

41. "Moral Consciousness and Communicative Action", 138.

۴۲. منبع قبلی، صص ۱۳۸ - ۱۳۹.

43. "Morality and Ethical life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics", in Moral Consciousness and Communicative Action", 200.

۴۴. منبع قبلی، ص ۲۰۳؛ همچنین "Remarks on Discourse Ethics" 151.

45. "Remarks on Discourse Ethics," 59.



## وفاق

هدف گفتگو سازش و توافق یا، به بیان دقیق‌تر، وفاق است. هابرماس وفاق را برای موجه‌سازی<sup>۱</sup> (توجیه عقلانی) دعوی‌های اعتبار ضروری می‌داند. یک نمونه بارز موجه‌سازی، موجه‌سازی‌ای است که نهادهای اجتماعی و سیاسی از آن استفاده می‌کنند تا از نقش خود در شکل‌گیری وفاق عمومی، یعنی در مشروعیت‌بخشی<sup>۲</sup>، دفاع کنند. در این فصل، ما به ترتیب به بررسی هر دو این‌ها می‌پردازیم.

## موجه‌سازی و عقلانیت

این که چرا افراد دلیل توجیه‌کننده‌ای را که برای آن‌ها آورده می‌شود می‌پذیرند دست‌کم به دو چیز ربط دارد. این دو چیز، از نظر هابرماس، عبارتند از بعد «تجربی» و بعد «قاعده‌مند» انگیزه. از یک‌سو، انگیزه‌ها به شیوه‌ای اجتماعی کسب و یادگرفته می‌شوند و «از طریق درونی‌سازی ساختارهای خواست که به شیوه‌ای نمادین بازنمایی می‌شوند، شکل می‌گیرند.» از سوی دیگر، ارزش‌ها و هنجارهایی که انگیزه‌ها بر حسب آن‌ها شکل می‌گیرند نسبت و ارتباطی درونی با حقیقت دارند.<sup>(۱)</sup> از میان این دو پیشفرض، دومی است که مورد توجه و علاقه هابرماس است. حرف هابرماس این است که اگر شکلی از موجه‌سازی بخواهد رفتاری را در افراد برانگیزد باید با ارزش‌ها و هنجارهایی که قابلیت

---

1. Justification

صدق و کذب داشته باشند هماهنگ باشد.

در واقع، به نظر هابرماس، «اصول اخلاقی عام»<sup>۱</sup> هم دعوی برتری تجربی دارد (از این حیث که حاصل رشد و تکامل مجموع‌های سلسله مراتبی از مراحل آگاهی اخلاقی است) و هم دعوی برتری قاعده‌مند (به این معنا که ارزش‌ها و هنجارهای عام و معتبر، به معنایی، «حقیقی‌تر» از ارزش‌ها و هنجارهای خاص هستند).

«اصول اخلاقی عام متناظر با والاترین مرحله آگاهی اخلاقی هستند، اصولی که در هنجارهای بنیادین گفتار عقلانی ریشه دارند.»<sup>(۲)</sup>

همانطور که ملاحظه کرده‌ایم، از دید هابرماس، «گفتار عقلانی»<sup>۲</sup> (ساختارهای زبانی‌ای که ارتباط عقلانی را ممکن می‌سازند) مستلزم و متضمن نوعی اصول اخلاقی عام است. هر چیزی فروتر از اصول اخلاقی عام نشانگر تحریف نظام‌مند ارتباط است. هابرماس این قضیه را به مسئله مشروعیت، به ویژه به مسئله رابطه مشروعیت با حقیقت، ربط می‌دهد. اگر فرض کنیم که باور به مشروعیت حاوی نوعی حقیقت - ارزش است، این بدان معناست که مبادی و دلایل آن باور، مستقل از هرگونه عامل روانشناختی تجربی، متضمن نوعی دعوی اعتبار عقلانی است. در این صورت، کارکرد انگیزشی دلایل توجیه‌کننده آن باور را «نمی‌توان مستقل از شأن منطقی این دلایل، یعنی مستقل از این دعوی نقدپذیر آن‌ها که به لحاظ عقلانی متقاعد کننده‌اند، بررسی کرد.»<sup>(۳)</sup> بنابراین، یک دعوی مشروعیت (یعنی این ادعا که فلان مورد مشروعیت‌بخشی به حق بوده است) نه فقط باید صدق و کذب‌اش قابل بررسی باشد، بلکه پذیرش و تأیید آن نیز باید متکی بر دلایل عقلانی باشد.

1. universal morality

2. rational speech

از نظر هابرماس، «اعتبار هنجاری»<sup>۱</sup> به معنای پذیرش خصلت الزام‌آور هنجارها - در واقع، به معنای پذیرش اجبار - است. او این امر را بر اجتماع [مشارکت‌کنندگان در کنش] ارتباطی استوار می‌کند، اجتماعی که در آن مشارکت‌کنندگان، از طریق گفتگوی عملی و بحث و استدلال عقلانی، دعوی‌های اعتبار هنجارها را آزمون می‌کنند و سرانجام به نوعی وفاق یا باور که به لحاظ عقلانی متقاعدکننده (یعنی مبتنی بر دلایل) باشد دست پیدا می‌کنند؛ یا به سخن دیگر برخی هنجارها را به عنوان هنجارهای «درست» به رسمیت می‌شناسند.

«بنابراین، بُعد شناختی هنجارها صرفاً به محتوای گزارهای توقعات رفتاری هنجارمند محدود نمی‌شود. [بلکه] خودِ دعوی اعتبار هنجاری خصلتی شناختی دارد، در معنای این فرض که (هر چند فرضی خلاف واقع است) اعتبار این دعوی را می‌توان از طریق بحث و گفتگو سنجش و ارزیابی کرد - یعنی بنای آن را می‌توان بر وفاق مشارکت‌کنندگان در بحث و استدلال گذاشت.»<sup>(۲)</sup>

مسلماً منظور هابرماس از صفت «عقلانی» در این بحث صرفاً معنای منطقی - قیاسی آن نیست، بلکه چیزی عمیق‌تر و اساسی‌تر است. او به پیروی از پیرس<sup>۲</sup> و تولمین<sup>۳</sup> می‌خواهد [ذیل صفت عقلانی] «استدلال‌های اساسی»<sup>۴</sup> را بگنجاند، استدلال‌هایی که هدفشان این است که دلایلی عقلانی و آزمون‌پذیر و مورد توافق همه برای تأیید «دعوی‌های اعتبار هنجاری»<sup>۵</sup> فراهم کنند. این استدلال‌ها شامل تبیین‌ها و موجه‌سازی‌ها و «توافق‌هایی عملی» خواهند بود و

- 
1. normative validity
  2. Peirce
  3. Toulmin
  4. Substantial arguments
  5. normative validity claims

کنش‌های کلامی هم بسته را به کار می‌گیرند و «بر استنتاج‌های منطقی مبتنی‌اند.... اما فقط به نظام‌های قیاسی گزاره‌ها محدود نمی‌شوند» به نظر هابرماس، قواعد بحث و استدلال در گفتگوی نظری با قواعد بحث و استدلال در گفتگوی عملی (یعنی گفتگوی فنی و هنجاری) متفاوت است، اما هدف یکی است: «اخذ تصمیمی عقلانی در زمینه تأیید یا رد دعوی‌های اعتبار.»<sup>(۵)</sup> وفاق یا توافقی که بر مبنای بحث و استدلال درباره پذیرش یک هنجار، بر حسب شرایط گفتگو، حاصل می‌شود بیانگر نوعی «خواست عقلانی»<sup>۱</sup> است. عقلانی بودن این خواست (خواستی که بر اساس بحث و گفتگو شکل گرفته است) ناشی از این واقعیت است که اعتبار به هنجاری داده می‌شود که بازنماگر نفع عمومی است (زیرا وفاق به دست آمده هم آزادانه است و هم همگانی) و بدون فریب و حيله تأیید می‌شود (زیرا تمام چیزهایی که به شکل‌گیری خواست مربوط می‌شود در چارچوب بحث و گفتگو قرار می‌گیرد). خود گفتگو و وضعیتی که گفتگو در آن انجام می‌گیرد ضامن این امر هستند که وفاق فقط براساس دلایلی که برای همگان پذیرفتنی و در خدمت کنش ارتباطی باشند می‌تواند حاصل آید. هدف گفتگو و بحث و استدلال بررسی و ارزیابی عمومیت‌پذیری علایق و منافع است: «یگانه اصلی که در آن خرد عملی متجلی می‌شود اصل عمومیت دادن و همگانی ساختن است.»<sup>(۶)</sup>

بنابراین، نیازی به شعار عمومیت‌دادن نیست، زیرا گفتار عقلانی یا گفتگوی عملی به‌طور ناگزیر مستلزم نوعی وضعیت آرمانی گفتار است که:

«به یمن توان کیفیت‌های صوری آن، فقط از رهگذر علایق و منافع عمومیت‌پذیر وفاق را ممکن می‌سازد. اخلاق‌زبانی شناخت‌گرا نیازی به اصول و مبانی ندارد. این اخلاق صرفاً بر هنجارهای اساسی گفتار عقلانی مبتنی است، هنجارهایی که ما باید آن‌ها را همواره مفروض و مسلم

بگیریم اگر که می‌خواهیم گفتگو کنیم.<sup>(۷)</sup>

در نتیجه، ساختار پایه‌ای بین‌الذهانیت زبانی لزوماً توأم با «عمومیت دادن» از طریق تأیید استدلالی «دعوی‌های اعتبار هنجاری» است. این نیز به نوبه خود متضمن وفاق و، به تبع آن، علایق و منافع عمومیت‌پذیر است. در یک چنین طرحی اصول اخلاقی‌ای که عام نباشد به یک معنا مهمل و بی‌معنی تلقی می‌شود.

از نظر هابرماس، پیش‌فرض‌های گفتگوی عقلانی شروط نهایی توجیه باورها و انگیزش عقلانی هستند. به این معنا که این پیش‌فرض‌ها مجموع‌های از شرط‌های صوری فراهم می‌سازند که این شرط‌های صوری تعیین می‌کنند یک روش توجیه یا «سطح موجه‌سازی»<sup>۱</sup> چه هنگامی حقیقتاً موجه‌ساز است. بدین ترتیب، سطوح موجه‌سازی همان شرایط صوری پذیرش یا رد انواع «دلایل» هستند. بنابراین، اشکال مختلف موجه‌سازی یا دلایل باید به لحاظ عقلانی متقاعدکننده باشند، به این معنا که باید شروط عقلانیت را برآورده سازند؛ و از آنجا که عقلانیت اساساً مبتنی بر گفتگو است، لذا موجه‌سازی‌ها و دلایل باید همچنین پیش شرط‌های گفتگو (که از نظر هابرماس مستلزم وفاق و عمومیت‌پذیری منافع است) را برآورده کنند.<sup>(۸)</sup>

بنا به تحلیل هابرماس. برای آنکه گزاره یا گفت‌های موجه باشد باید با پیش‌شرط‌ها و رویه‌های گفتگوی عقلانی هماهنگ باشد؛ چنین گزاره یا گفت‌های اگر توجیه کسب کرد، آنگاه دارای اعتبار است (یعنی «دعوی‌های اعتبار عام»ی را که مطرح می‌کند برآورده می‌سازد). بدیهی است که این امر محدودیت‌هایی برای آنچه که می‌تواند یک گزاره را موجه سازد، یعنی برای آنچه که به عنوان دلیل پذیرفته می‌شود، ایجاد می‌کند.

معمولاً، موجه‌سازی مجموعه دلایلی است که در تأیید یک باور (یا یک

کنش و جز آن) ارایه می‌شود. اما این بدان معنا نیست که موجه‌سازی لزوماً عقلانی است. دلایل لزوماً عقلانی نیستند یا لزوماً به لحاظ عقلانی متقاعدکننده نیستند؛ فی‌المثل، ممکن است صرفاً عذر و بهانه باشند. دلایل می‌توانند به انحاء مختلف «غلط» باشند: ممکن است خود دلایل از اساس غیرعقلانی باشند؛ ممکن است ربط مشخصی به یکدیگر نداشته باشند؛ ممکن است ربط مشخصی به آنچه که می‌خواهند توجیه‌اش کنند نداشته باشند؛ و دست آخر ممکن است در آن مورد خاص دلایل غلطی باشند. ما عموماً معتقدیم که عقلانیت نوعی توانایی تشخیص کیفیت دلایل و تفکیک دلایل درست از نادرست است - این هدف اصلی بحث و استدلال عقلانی است. اگر بحث و استدلال عقلانی فقط تحت شرایط و الزامات خاصی می‌تواند تداوم یابد، پس دلایل درست یا خوب می‌بایست با آن شرایط و الزامات هماهنگ باشند. افزون بر این، خود دلایل درست یا خوب عمیقاً وابسته به زمینه هستند - این دلایل نه فقط باید معتبر باشند، بلکه بایستی متناسب و مرتبط نیز باشند.

بدون تردید، در نظریه هابرماس، «پیش‌فرض‌های گفتگوی عقلانی» وسیله‌ای هستند برای طرد هر نوع موجه‌سازی مبتنی بر دلایل غلط و نیز برای تأکید بر این که عقلانی بودن خصلتی نهفته در خود دلایل است. پرسشی که همچنان باقی است این است که آیا چنین طرحی موفق خواهد بود. یعنی آیا اگر شرایط موجه‌سازی با شرایط گفتگو یکی باشند، این شرایط «دلایل غلط» را طرد می‌کنند: آیا شرایط حاکم بر ارتباط به‌طور منطقی مستلزم و متضمن دلایل درست، یعنی انگیزه عقلانی، هستند؟ براساس نظریه هابرماس، هر دلیلی نوعی گفته است (یا در قالب یک گفته بیان می‌شود). و هر گفت‌های چهار نوع دعوی اعتبار مطرح می‌کند: فهم‌پذیر بودن، صدق، صداقت و درستی. حاصل این امر چیزی نیست بجز توافق، و به ویژه در ارتباط با دلایل، توافق بر سر موجه‌سازی یک باور. اگر حرف هابرماس قابل قبول باشد، در آن صورت هر دلیلی که شرایط یاد شده را برآورده سازد باید به عنوان دلیل درست و موجه پذیرفته شود.

## مشروعیت بخشی

مشروعیت بخشی نوع خاصی از فرایند موجه سازی است و پیوند تنگاتنگی با «ارتباط» دارد - دعوی مشروعیت، مثل هر دعوی دیگری که در پی موجه ساختن یک باور است، باید با پیش فرض های گفتگوی عقلانی هماهنگ باشد؛ یا به تعبیر خود هابرماس یک دعوی مشروعیت وقتی موجه است که این پیش فرض ها محقق گردند. گزاره ها یا گفته های راجع به مشروعیت، همانند هر گزاره یا گفته دیگری، دعوی «صدق» نیز دارند: این که فلان یا بهمان نهاد سیاسی در خدمت منافع همگانی است یا می تواند باشد و یا می خواهد باشد. مشروعیت منوط است به تحقق منافع همگانی، اما تحقق منافع همگانی فقط از طریق تحقق شرایط گفتگو امکان پذیر است.

طبق نظر هابرماس، مشروعیت به این معنی است که:

«دلایل خوب و درستی در تأیید ادعای یک نظم سیاسی مبنی بر اینکه نظامی صحیح و عادلانه است وجود داشته باشد؛ یک نظم مشروع شایسته آن است که به رسمیت شناخته شود. مشروعیت یعنی اینکه شایستگی و ارزشمندی یک نظم سیاسی به رسمیت شناخته شود. این تعریف از مشروعیت این واقعیت را مؤکد می سازد که مشروعیت نوعی دعوی اعتبار چالش پذیر است؛ ثبات یک نظم مبتنی بر سلطه، دست کم، بر به رسمیت شناختن عملی آن نیز متکی است.»<sup>(۹)</sup>

براساس تعریف فوق، مفهوم مشروعیت فقط در مورد نظم های سیاسی و جوامع برخوردار از دولت، یعنی در مورد جوامعی که در چارچوب ساختارهای سلطه سیاسی اداره می شوند، می تواند کاربرد معنادار داشته باشد.<sup>(۱۰)</sup> در این صورت، مفهوم قدرت مشروع فقط زمانی معنا می دهد که ساختارهای سیاسی مقتدر را مفروض بگیریم. با این حال، مشروعیت بخشی به قدرت برای هر نظام سیاسی ای که خواهان وفاداری توده ها و حمایت مردم است، لازم و ضروری است. مشروعیت بخشی تلاشی است برای معتبر ساختن و تأیید ادعایی که یک

نظم در زمینه مشروعیت دارد (یعنی این ادعا که شایسته است به رسمیت شناخته شود و از آن اطاعت شود)؛ این تلاش عمدتاً در جهت نشان دادن این نکته است که نهادهای موجود و نیز نهادهایی که این نظم در پی ایجادشان است توانایی آن را دارند که از طریق بکارگیری قدرت سیاسی، ارزش‌هایی را که برای حفظ هویت جامعه حیاتی‌اند تحقق بخشند و حفظ کنند. به بیان دیگر، اثبات اعتبار استدلال به ظاهر غایت‌شناسانه‌ای که نشان می‌دهد چرا و چگونه قدرت سیاسی باید به برخی نهادهای خاص واگذار گردد (آن مهم براساس توانایی بیشتر این نهادها در تحقق برخی ارزش‌هایی که برای ادامه حیات جامعه ضروری‌اند و قاعدتاً مفروض گرفته می‌شوند)، مبنای اصلی مشروعیت این نهادها است.<sup>(۱۱)</sup> از دید هابرماس، پذیرش شکل خاصی از مشروعیت امری جدا از «توان موجه‌سازی» نهادهای موجود نیست، یعنی کاملاً مرتبط است با دلایل توجیه‌کننده‌ای که جهت اثبات مشروعیت این نهادها می‌توان به کار گرفت. بنابراین، به نظر هابرماس، مشروعیت‌بخشی (یعنی پذیرش دعوی‌های مشروعیت) امری کاملاً عقلانی است.

کارایی سیستم اجرایی منوط است به «رضایت دلبخواهی همگان» (یعنی وفاداری توده‌ها) و عدم اتکا بر انگیزش‌های خاص و محدود. با این همه، از آنجا که جامعه‌پذیری از طریق ارتباط و کنش ارتباطی، یعنی به واسطه «ساختارهای بین‌الذهانیت زبانی»، صورت می‌گیرد، لذا کنش اجتماعی انسان به گونه‌ای سازمان می‌یابد که هنجارهای موثر بر این سازمان‌یافتگی و نظم‌دهنده به آن بایستی موجه یا قابل توجیه باشند. دقیقاً به همین دلیل، «غیرقابل تصور» است که نوعی مشروعیت‌بخشی به هنجارهای کنش وجود داشته باشد که اقتضا کند تصمیمات توجیه نشده پذیرفته شوند؛ اطاعت دلبخواهی از نظم‌هایی که توجیه صریح ندارند فقط ناشی از این باور یا تصور است که یک توجیه مستدل مناسب می‌توان برای آن نظم، پیدا کرد. پذیرش یک تصمیم یا یک قدرت ناآشکار با رضا و رغبت، به این سبب است که تصور می‌شود این

تصمیم یا قدرت با هنجارهای کلی کنش سازگار و هماهنگ است، هنجارهایی که مشروعیت‌شان پذیرفته شده یعنی موجه بودنشان طی بحث و گفتگو تأیید شده است.<sup>(۱۲)</sup> بنابراین، نظر به اینکه جامعه‌پذیری به واسطه ساختارهای بین‌الذهانیت زبانی صورت می‌گیرد، لذا مشروعیت‌بخشی فقط در صورتی میسر است که نوعی باور به «توجیه‌پذیر بودن از طریق بحث و گفتگو» - خواه بالقوه خواه بالفعل - وجود داشته باشد. هنجارهای کنش و قدرت‌ها و تصمیمات فقط در صورتی به نحو قابل قبولی در یک چارچوب اجتماعی با هم ترکیب می‌شوند که با کنش‌های ارتباطی و نیز با توقعاتی که در خصوص «قابلیت‌پذیرش» وجود دارد سازگار باشند. بدین ترتیب، وفاداری عمومی از جانب توده‌های مردم منوط به این است که دیدگاه آن‌ها درباره دولت یا سیستم اجرایی چگونه باشد، یعنی منوط است به توانایی دولت یا سیستم اجرایی در برآورده کردن این خواسته‌ها.

با این همه، همه این‌ها متکی بر این فرضیه است که انگیزه انسانی بر هنجارها مبتنی است، هنجارهایی که نیازمند توجیه‌اند، و همچنین متکی بر این فرضیه است که «نظام‌های شخصیت بایستی وحدت و یکپارچگی‌شان را در نظام‌های تفسیری حافظ هویت پیدا کنند».<sup>(۱۳)</sup> بنابراین، انگیزه نیز در قالب «ارتباط» تعریف و تعیین می‌شود. بدین ترتیب، اگر انگیزه امری مبتنی بر بحث و گفتگو است، پس جایی که «موجه‌سازی از طریق بحث و گفتگو» موجود (یا متحمل) نباشد انگیزه هم نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و از آنجا که مشروعیت‌بخشی منوط به تحقق و رشد و شکوفایی نگرش‌های انگیزشی خاص است، لذا مشروعیتی که براساس بحث و استدلال توجیه نشده باشد نمی‌تواند پدید آید. مشروعیت، بنا به تعریف، امری مبتنی بر بحث و گفتگو و استدلال است.

مع‌هذا، آنچه که دلیل توجیه‌کننده (متقاعدکننده و انگیزه‌بخش) شمرده می‌شود ممکن است بر حسب «سطح موجه‌سازی» ای که در موقعیت‌های خاص

به کار گرفته می شود فرق کند. سطوح موجه سازی همان «شروط صوری پذیرش انواع دلایل هستند، شروطی که به قوانین مشروع کارایی، قدرت تولید وفاق و توان شکل دادن به انگیزه ها را می بخشند»<sup>(۱۴)</sup> بنابراین، مشروعیت بخشی ها هستند که وفاق را تولید می کنند، نه این که وفاق مولد مشروعیت بخشی باشد - گرچه محتمل بودن وفاقی که متعاقباً شکل می گیرد به نحوی در پذیرش قوانین مشروع یا مشروعیت بخشی ها مؤثر است. در عصر مدرن، از آنجا که دلایل غایی، در معنای «اصول وحدت بخش»، ظاهراً فاقد اعتبارند لذا باید به شرایط صوری موجه سازی به عنوان چیزهایی که توان توجیه کنندگی والایی دارند تمسک جست. [در عصر مدرن] شاهد نوعی دگردیسی از دلایل غایی و خاص (که اصلی ترین توجیه کننده محسوب می شده اند) به سوی شرایط صوری هستیم، شرایطی که برای هر نوع موجه سازی یا توجیهی که می خواهد مقبول و مدلل باشد ضروری اند؛ یعنی شاهد چرخش به سوی خود «شرایط موجه سازی» بوده ایم.

«رویه ها و پیش فرض های موجه سازی خود هم اکنون دلایل مشروعیت بخشی هستند، دلایلی که اعتبار قوانین مشروع بر آنها مبتنی است. تصور نوعی توافق که در میان همه گروه ها، در مقام گروه هایی آزاد و برابر، پدید می آید تعیین کننده مشروعیت در عصر مدرن است، مشروعیتی که روش مند و رویه محور است»<sup>(۱۵)</sup>

«خود رویه ها و پیش فرض های توافق عقلانی به اصول تبدیل می شوند»<sup>(۱۶)</sup> بنابراین، نظر به اینکه «شرایط صوری شکل گیری وفاق» واجد توان مشروعیت بخشی هستند، لذا رویه یا روش مورد استفاده تعیین کننده عقلانی بودن نتایج خویش است؛ مشروعیت بخشی به واسطه همنوایی با یک رویه پذیرفته شده ایجاد می گردد - این همنوایی موجد مشروعیتی است که برای آن تلاش شده است. مشروعیت بخشی نتیجه فرایند موجه سازی یا رویه عقلانیت است. رویه هایی که یک توافق را به عنوان توافقی عقلانی (که از نظر هابرماس

نمایانگر خیر عمومی است)، در نقطه مقابل توافق اجباری یا اتفاقی، تعریف می‌کنند مشروعیت را و همچنین شرایط ایده‌آلی را که مشروعیت در آن می‌تواند شکل بگیرد، نیز تعریف می‌کنند.<sup>(۱۷)</sup> بدین سان، اعتبار هر شکل از مشروعیت بخشی منوط به دستیابی همزمان آن به دو چیز است: (الف) مطابقت با رویه‌های ایده‌آل خاصی که به عنوان رویه‌های موجه پذیرفته شده‌اند، و (ب) عقلانیت، به این معنا که پیش‌فرض و تکیه‌گاه این شکل از مشروعیت بخشی همان اصل توافق عقلانی یا وفاق یا همگانی بودن منافع است (مثلاً دولت مدرن می‌کوشد طوری خود را جلوه دهد که گویی حافظ «بهترین شیوه تأمین منافع همگانی»<sup>(۱۸)</sup> است و بدین ترتیب هم خود را و هم همدستی‌اش با اقتصاد سرمایه‌داری را مشروع می‌سازد). چه بسا هابرماس مورد الف را معادل شرط «درستی» و مورد ب را معادل شرط عدالت بگیرد، اما در هر حال واضح است که دو شرط الف و ب، اگر هم واقعاً یکی نباشند، به عنوان دو شرط جدانشدنی و لاینفک در نظر گرفته می‌شوند.

هابرماس آنچه را که خود تعبیر تجربی‌گرایانه و هنجارگرایانه مشروعیت می‌نامد رد می‌کند و در عوض تعبیری «بازسازی‌گرایانه»<sup>۱</sup> ارایه می‌دهد؛ به شرح زیر:

«از این فرض شروع خواهم کرد که گزاره "پیشنهاد x مشروع است" همان معنایی را دارد که گزاره "پیشنهاد x در خدمت منافع عمومی و خیر همگانی است." در اینجا x می‌تواند یک کنش یا هنجار کنش یا حتی نظامی از این هنجارها باشد (در این مورد خاص که ما بررسی می‌کنیم می‌تواند یک نظام سلطه باشد). این گزاره که "پیشنهاد x در خدمت منافع عمومی است" به این معناست که دعوی اعتبار هنجاری نهفته در این پیشنهاد، دعوی‌ای موجه است. موجه بودن دعوی‌های اعتبار متخالف توسط نوعی نظام توجیه‌های ممکن تعیین می‌شود؛ هر توجیه یا

موجه‌سازی واحد، مشروعیت‌بخشی نام دارد. بازسازی هر مورد از این مشروعیت‌بخشی‌ها در وهله اول منوط است به کشف نظام توجیه‌کننده‌های (S) که به ما امکان می‌دهد اعتبار یا عدم اعتبار آن مورد از مشروعیت‌بخشی در آن نظام توجیه‌کننده (یعنی در S) را ارزیابی کنیم. «اعتبار در S» فقط به این معناست که هر کسی که S - مثلاً یک اسطوره یا کیهان‌شناسی یا یک نظریه سیاسی - را می‌پذیرد باید دلایلی را نیز که در مشروعیت‌بخشی‌های معتبر آمده‌اند می‌پذیرد. این ضرورت بیانگر نوعی انسجام است که از بطن روابط درونی نظام توجیه‌کننده نشأت می‌گیرد.<sup>(۱۹)</sup>

این شرح ما را به سوی این تصور سوق می‌دهد که «مشروعیت»، «موجه‌سازی» و «نفع همگانی» مفاهیمی هم‌معنا و مترادف هستند. ولی چنین نیست. زیرا اگر چه مشروعیت و نفع همگانی چنین رابط‌های [رابطه‌ترادف و هم‌معنای] با هم دارند، اما دامنه معنایی موجه‌سازی گسترده‌تر از آن دو است: مشروعیت‌بخشی شکلی از موجه‌سازی است - با این تفاوت که مشروعیت‌بخشی برای اهدافی خاص و موجه‌سازی برای اهدافی عام به‌کار می‌رود - اما موجه‌سازی‌ها همیشه به مشروعیت‌بخشی محدود نمی‌شوند (باید به یاد داشت که هابرماس مفهوم مشروعیت را منحصرأ در مورد نظام‌های سیاسی به‌کار می‌برد). و اما نفع همگانی؛ نفع همگانی چیزی است که برای آنکه مشروعیت وجود داشته باشد لازم است. اگر X مشروع است به این معناست که X در خدمت نفع همگانی است. پس هر جا که مشروعیت وجود داشته باشد نفع همگانی نیز وجود دارد و عکس قضیه هم صادق است. بنابراین این دو مفهوم معادل نیستند (در این معنا که به جای یکدیگر به‌کار بروند). اما هر یک از آن‌ها مستلزم دیگری است یا، به قول خود هابرماس، «همان معنای» دیگری را دارد، یعنی هر دو مفهوم به وضعیت انضمامی واحدی اشاره دارند.

نظام‌های توجیه‌کننده، اعتبار «مشروعیت‌بخشی‌هایی» را که با ارجاع به این نظام‌ها صورت می‌گیرند، تعریف و تعیین می‌کنند. به بیان دیگر، اعتبار یک

مشروعیت بخشی یا موجه سازی بر مبنای سازگاری آن با بقیه اجزای نظام توجیه کننده اش (که نظامی مقبول و در پس زمینه است) تعیین می شود. این نظام توجیه کننده فراهم آورنده دلایلی است که موجه شمرده می شوند و پذیرفته می شوند و در مشروعیت بخشی های معتبر مورد استناد قرار می گیرند. تمام آنچه که با تحلیل مفهوم موجه سازی برای ما روشن می شود این است که موجه سازی ها باید معتبر باشند و این که اعتبار نوعی سازگاری است - معتبر بودن در متن یک نظام یا سازگاری با بقیه اجزای آن نظام. هابرماس به خوبی واقف است که این تحلیل دستاورد نسبتاً ناچیزی دارد، زیرا در ادامه می پذیرد که اگر فقط بر این روش تکیه کنیم:

«درباره مشروعیتی که افراد به آن باور دارند قضاوتی نکرده ایم [بلکه فقط درباره انسجام و عدم تناقض باور به مشروعیت قضاوت کرده ایم]. به علاوه، مقایسه باور به مشروعیت با نظام نهادی توجیه شده نیز ما را به جایی نمی رساند. اگر فرض کنیم که ایده و واقعیت از هم جدا نیستند، چیزی که ما به آن نیاز داریم ارزیابی شکل بازسازی شده خود نظام توجیه کننده است. این امر ما را به سوی اساسی ترین مسئله فلسفه عملی باز می گرداند. این مسئله در عصر مدرن به نحوی تأمل آمیز در قالب مسئله رویه ها و پیش فرض هایی که بر مبنای آن ها موجه سازی ها می توانند قدرت تولید وفاق داشته باشند مطرح شده است (مثل نظریه راولز).»<sup>(۲۰)</sup>

یکی از شرایط گفتگوی عقلانی و نیز یکی از شرایط پذیرش یک دعوی مشروعیت، شرط اعتبار هنجاری است: یک دعوی مشروعیت باید با پس زمینه هنجاری خواست های متقابل هماهنگ باشد. اما سؤال این است که آیا این پس زمینه هنجاری امری واقعی است یا امری آرمانی؟ زیرا اگر این پس زمینه هنجاری امری واقعی باشد آنگاه مشروعیت و اعتبار هنجاری ممکن است به آسانی با هم تضاد پیدا کنند؛ به این معنا که یک نهاد ممکن است مشروع باشد (دعوی اش درست باشد) اما به لحاظ هنجاری معتبر نباشد یعنی با چارچوب

هنجاری رایج در تضاد باشد. تصور جامع‌های که در آن کسی واقعاً از قدرت مشروع موجود انتظار ندارد منافع همگان را تأمین کند، یا اصلاً کسی معتقد نیست که منافع همگانی اساساً باید برآورده شود غیرممکن نیست. - طوری که مسئله «مشروعیت» (دست‌کم در این شکل) حتی مطرح نیست، گرچه این دعوی که فلان نهاد خاص، اگر تأسیس شود، منافع همگانی را تأمین خواهد کرد در واقع درست است. چنین چیزی احتمالاً در اکثر جوامع پیشالیرال (مثلاً اسپارت باستان، امپراطوری Carolingian و جز آن) مصداق داشته است و می‌توان گفت که در بسیاری از جوامع سرمایه‌دارای مدرن نیز دست‌کم تا حدودی وجود دارد). چنین وضعیتی حاکی از فریب آگاهانه و سرکوب مستبدانه مردم است، طوری که مردم سهم‌شان از زندگی را به منزله چیزی مشروع و طبیعی می‌پذیرند. افزون بر این، چنین چیزی دقیقاً نشان می‌دهد که مشروعیت موجود و «مشروعیت آرمانی» هابرماس می‌توانند با هم تعارض داشته باشند. به احتمال زیاد، این مشروعیت آرمانی و برخی آرمان‌های هنجاری نیز ممکن است در تضاد و تعارض باشند (حتی ناسیونال سوسیالیسم نیز قاعداً حاوی نوعی آرمان هنجاری است، هر قدر هم این آرمان هنجاری بی‌پایه باشد). با این همه، اگر از همان آغاز فرض را بر این بنهیم که اعتبار هنجاری به معنای مطابقت با آرمان هنجاری مورد نظر هابرماس است، آنگاه امکان چنین تضادی باید از پیش نفی شود، زیرا این آرمان متضمن و مستلزم تأمین منافع همگانی است. بنابراین، اگر یک دعوی مشروعیت درست و معتبر باشد، در آن صورت این مشروعیت و اعتبار هنجاری (با ارجاع به این آرمان) باید با هم مطابق و هماهنگ باشند. از سوی دیگر، تضاد و تعارض عملی فقط در صورتی برطرف می‌شود که آرمان هنجاری مورد نظر هابرماس واقعاً در جامع‌های عملی شود. - در مفهوم کلی اعتبار هنجاری هیچ چیزی وجود ندارد که ضامن پذیرش اصل «تأمین منافع همگانی» باشد. ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی واقعی می‌توانند به گونه‌ای باشند که پیشاپیش امکان به رسمیت شناختن این

اصل و امکان همنوایی با ساختارهای حاکم بر این اصل را نفی کنند - گرچه مسلماً همواره امکان تحول و رشد اجتماعی در این جهت [یعنی در جهت تحقق این اصل] وجود دارد.

گرچه اعتبار هنجارها، مثلاً، در جامعه اسپارت یا جامعه سرمایه‌داری ممکن است ناشی از وضعیت‌های آرمانی گفتگو نباشد، اما یقیناً برآیند درجاتی از وفاق است (هر چند شاید در اینجا "وفاق" واژه چندان مناسبی نباشد - افراد ممکن است در این باره که برخی کنش‌ها به لحاظ هنجاری درست هستند یا فلان چیز مطلوب است یا فلان کس حق دارد فلان کار را انجام دهد، با هم به توافق برسند اما اصلاً خواهان این چیزها نباشند - ممکن است "وفاق" در کنش وجود داشته باشد اما وفاق در فکر نه). برعکس، شرایط ارتباطی صدق یا حقیقت به هیچ وجه مستلزم وفاق نیست. موجه‌سازی هم مستلزم وفاق نیست. بنابراین، از یک سو، چیزی ممکن است به لحاظ هنجاری خواستنی و مطلوب باشد و در عین حال منافع همگانی را نقض کند، و از سوی دیگر چیزی ممکن است درست یا موجه باشد اما هیچ گونه تأثیر و نتیجه عملی نداشته باشد. به بیان دیگر، یک دعوی مشروعیت ممکن است درست باشد ولی چارچوب هنجاری یک جامعه آن را نپذیرد؛ و همچنین یک جامعه ممکن است آگاهانه یا ناآگاهانه ساختارهای هنجاری‌ای اتخاذ کند که برای منافع شخصی و انسجام اجتماعی و جز آن عمیقاً زیان‌آور باشند. پس با این فرض که اعتبار هنجاری و / یا وفاق است که مهیاگر «حمایت» است، باید بگوییم که مشروعیت نه مستلزم حمایت است و نه به آن قابل تقلیل است. این مسئله نیاز به توضیح بیشتری دارد.

حمایت، امری تابع نگرش است: حمایت نوعی نگرش است که فرد درباره یک نظم سیاسی، کنش، سیاست، یا درباره یک دعوی اتخاذ می‌کند. حمایت در این معنا اساساً روانشناختی است (یعنی با باورها و انگیزه‌ها و غیره ارتباط دارد)، اما حاوی قصد، دست‌کم، ایجاد اثراتی عملی است. با این حال، حمایت لزوماً ناشی از باور به مشروعیت نیست بلکه می‌تواند معمول عوامل دیگری

باشد. فی‌المثل، شخصی ممکن است به خاطر منافع شخصی خود از یک دیکتاتوری آشکارا نامشروع و سرکوبگر حمایت کند؛ کارخانه این شخص ممکن است در صورت سرکار آمدن یک دولت دموکراتیک نتواند کارگران را با دستمزد پایین استخدام کند. یا مثلاً تدابیر فرا قانونی‌ای که توسط دولت یا بخش مستقلی از توده مردم اتخاذ می‌شود می‌تواند مورد حمایت قرار بگیرد. مسلماً مثال‌هایی از این دست را همواره به آسانی نمی‌توان پذیرفت، زیرا حمایت غالباً مبتنی بر این فرض است که دولت یا کنش مورد حمایت به نحوی از انحاء واجد مشروعیت است (هر چند هم که این فرض غلط و نامعتبر باشد). اما این امر حاکی از آن است که حمایت متکی بر باورهای خاصی است. این واقعیت که حمایت غالباً ناشی از نوعی باور به مشروعیت است نشانگر آن نیست که حمایت نتیجه مشروعیت واقعی (در معنای دقیق هابرماسی آن) است؛ حمایت امری مبتنی بر حقیقت نیست، بلکه مثل هر باور یا نگرش دیگری می‌تواند غلط و ناموجه باشد. افزون بر این، در هر موضع حمایتی ممکن است پای انواع و اقسام منافع، و نه صرفاً منافع همگانی، در میان باشد - چنین نیست که آنهایی که از نظم‌هایی نامشروع حمایت می‌کنند حتماً فریب‌خورده باشند.<sup>(۲۱)</sup>

بر همین قیاس، دولت‌های مشروع نیز همواره فقط به خاطر مشروع بودنشان نیست که حمایت کسب می‌کنند. منافع موجود ممکن است عمومیت‌پذیر نباشد - وضعیت آرمانی «شکل‌گیری خواست براساس بحث و گفتگو»<sup>۱</sup> تضمین نمی‌کند که مشارکت‌کنندگان در آن وضعیت حتماً به وفاق دست می‌یابند، بلکه یگانه چیزی که این وضعیت تضمین‌اش می‌کند این است که منافی که مشارکت‌کنندگان درباره‌اش به توافق می‌رسند منافی عمومیت‌پذیر است. همواره این امکان برای افراد باقی است که نخواهند توافق کنند و نخواهند منافع دیگران را به اندازه منافع خود مهم بشمارند، هر چند هم این کار

---

1. discursive will- formation

«غیرعقلانی» باشد. در چنین وضعیتی، قطع حمایت ممکن است درست به این سبب باشد که نظم موجود در پی تأمین منافع همگانی است. به علاوه، وفاق که از طریق «پیش فرض‌های گفتگوی عقلانی» مورد نظر هابرماس حاصل می‌شود (از آنجا که هیچیک از این پیش فرض‌ها صدق یا حقیقت را به شیوه‌ای کاملاً رضایت‌بخش تضمین نمی‌کنند) لزوماً هیچ نسبت خاصی با حقیقت یا صدق - که انتظار می‌رود مشروعیت واجد آن باشد - ندارد. بنابراین، پیش فرض‌های گفتگوی عقلانی لزوماً ضامن عمومیت‌پذیری منافع نیستند [یا تأمین منافع همگانی را تضمین نمی‌کنند]؛ و وفاق نیز حتی در صورت تحقق پیش فرض‌های گفتگوی عقلانی به هیچ وجه مستلزم آن نیست که منافع همگانی تأمین شده باشد.

دست آخر اینکه، ممکن است اصلاً به صرفه‌تر و سودمندتر باشد که برای تأمین منافع همگانی تلاشی صورت نگیرد. در چنین شرایطی شخص احتمالاً حمایت خود را از دولتی که در پی تأمین منافع همگانی است قطع می‌کند. طرح این استدلال سابق‌های بس طولانی دارد که رها کردن وفاق بهترین شیوه دستیابی به اهداف اجتماعی و تأمین منافع همگانی است (مثلاً نظریه‌هایی که نخبگان دموکرات یا رهبران حزب کمونیست مطرح می‌کنند از این نوع هستند)؛ تأمین منافع همگانی ضرورتاً از طریق شکل‌گیری وفاق متحقق نمی‌شود.

بدین ترتیب ما می‌توانیم مشروعیت و حمایت را دو مقوله جدا از هم فرض کنیم، بی‌آنکه به دام تناقض درافتیم؛ و نیز می‌توانیم همین کار را در مورد وفاق و تأمین منافع همگانی انجام دهیم. از مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که حمایت لزوماً تابع انگیزه عقلانی نیست - حمایت سیاسی عمدتاً ریشه در سنت و تعصب و اجبار و از این قبیل چیزها دارد تا در موجه‌سازی عقلانی مبتنی بر گفتگو. البته ممکن است شخصی به شیوه‌ای کاملاً عقلانی از دیگران بخواهد که نگرش‌ها و باورهای خود را موجه سازند و حتی آن‌ها نیز در پاسخ به درخواست او چنین کاری را انجام دهند، اما این اصلاً بدان معنا نیست که آن‌ها

اکنون نگرش‌ها و باورهایشان را صرفاً به خاطر موجه بودن حفظ کرده‌اند و یا در گذشته این نگرش‌ها و باورها را از طریق بحث و استدلال عقلانی انتخاب کرده‌اند. این قضیه در مورد حمایت نیز صادق است - حمایت، برای آنکه مؤثر و عملاً نتیجه‌بخش باشد، نیازی ندارد حتماً موجه یا توجیه‌پذیر باشد. و از آنجا که به نظر هابرماس مشروعیت‌بخشی نوعی از موجه‌سازی است، یک دعوی مشروعیت یا باور به مشروعیت برای آنکه حمایت کسب کند لازم نیست حتماً موجه باشد، یعنی یک مشروعیت‌بخشی برای آنکه حمایت کسب کند نیازی ندارد حتماً درست و معتبر باشد. عکس قضیه نیز صادق است.

تا به اینجا فرض کرده‌ایم که حمایت و وفاق مفاهیمی هستند که در حوزه سیاسی به لحاظ کارکردی مترادف و هم‌ترازند، اما این مترادف و هم‌ترازی ممکن است به‌طور کامل عیان و آشکار نباشد. تمام آنچه که در اینجا می‌توان گفت این است که حمایت و وفاق، هر دو، شکل‌هایی از سازش و توافق اجتماعی هستند - هر دو نشانگر تأیید (یا عدم تأیید) در خصوص رویه‌های بین‌الذهانی هستند؛ هر دو در ساختارهای هنجاری بازتاب پیدا می‌کنند؛ و دست آخر هر دو حاکی از نوعی امید به تأثیر گذاشتن بر شرایط عملی هستند. تفاوتشان در این است که یک شخص به تنهایی می‌تواند از چیزی حمایت کند، در حالی که وفاق همواره مستلزم گروهی از افراد است که در میان آن‌ها بر سر چیزی توافق حاصل شود - و این وفاق ممکن است به‌طور خاص به حمایت از چیزی منجر نشود. حمایت توده‌ای ایجاب می‌کند که نوعی وفاق در میان حمایت‌کنندگان درباره آنچه که می‌خواهند مورد حمایت قرار دهند وجود داشته باشد. وفاق نیز به نوبه خود مستلزم درجاتی از حمایت توده‌ای است تا خود «وفاق» شکل بگیرد، گرچه این حمایت توده‌ای لزوماً حمایت از آنچه که وفاق درباره‌اش حاصل شده است، نیست (یعنی وفاق در این باره که مثلاً دولت باید فلان کار را انجام دهد حاکی از حمایت از آن کار دولت است). بنابراین، وفاق و حمایت مفاهیمی نیستند که بتوان آن‌ها را به جای یکدیگر به

کار برد، اما این مفاهیم عملاً جدایی ناپذیرند. حاصل آن که می‌توان با اندکی جرح و تعدیل چنین نتیجه‌گیری کرد که اگر مشروعیت لزوماً نیازمند حمایت نیست، پس نیازمند وفاق هم نیست و به علاوه مستلزم عقلانیت هم نیست (به یاد داشته باشیم که هابرماس مشخصاً بر عقلانی بودن وفاقی که لازمه مشروعیت است تاکید می‌کند و آن را حاصل رویه‌های عقلانی می‌داند).

خلاصه کنیم: براساس طرح هابرماس، عام بودن یا عمومیت داشتنِ هنجارهای معتبر و پذیرفتنی فقط از طریق توافق تضمین می‌شود و توافق نیز از طریق گفتگوی عقلانی به دست می‌آید. این طرح مبتنی بر آن است که توافق از دل تعبیری از ارتباط که خود این طرح آن را ارایه می‌دهد، حاصل آید. با این حال، نه فقط تعریف ارتباط موفق و سالم، از جنبه‌های مختلف، غیرقابل دفاع است بلکه پیوند بسیار مهم بین ارتباط و توافق نیز قطعی و ضروری نیست. می‌توان در آن واحد فهم و عدم توافق داشت، به رغم آنکه فهم مستلزم ارتباط و ارتباط مستلزم فهم است؛ و می‌توان در آن واحد موجه سازی و عدم توافق داشت، به رغم آنکه موجه‌سازی بایستی از طریق ارتباط صورت گیرد. و ملاحظه کردیم که وفاق همواره متضمن صحت اخلاقی نیست. سرانجام، این واقعیت که مشروعیت مستلزم وفاق نیست درک این نکته را دشوار می‌سازد که چگونه مشروعیت ضرورتاً مستلزم تأمین منافع همگانی است (نظر به اینکه تأمین منافع همگانی فقط از طریق مشروعیت امکان‌پذیر است). همچنین پیوند مشروعیت با عقلانیت نیز محل تردید است: مشروعیت «حقیقی» لزوماً [در افراد] انگیزه عقلانی برای حمایت موجه از آن ایجاد نمی‌کند، و عکس قضیه نیز صادق است: مشروعیت «کاذب» می‌تواند حمایت و توافق توده‌ها را جلب کند. پیش‌فرض‌های گفتگوی عقلانی به هیچ وجه ضامن حقیقت، وفاق، تأمین منافع همگانی و مشروعیت نیستند. این رویه‌ها و پیش‌فرض‌ها نمی‌توانند تضمین کنند که موجه‌سازی‌هایی که بر مبنای آن‌ها صورت می‌گیرند در برانگیختن باورها مؤثر خواهند بود، و نمی‌توانند تضمین کنند که دعوی‌های سازگار با

آن‌ها حتماً توجیه خواهند شد. در یک کلام، به نظر می‌رسد تعبیری از مشروعیت که هابرماس می‌کوشد ارایه دهد توسط بقیه اجزای نظری‌هاش به خوبی حمایت نمی‌شود نظریه او الزاماً در برگیرنده تعبیری از مشروعیت که پیوندی اساسی با حقیقت داشته باشد، نیست.

## جامعه و بحران

نحوه تحقق عملی (یا عدم تحقق) کل این مسایل در جهان واقعی چگونه است؟ مشروعیت یک نهاد سیاسی را توانایی آن نهاد (و شاید تلاش بی‌وقفه آن) در تأمین منافع همگانی شکل می‌دهد. مشروعیت بخشی تلاشی است برای نشان دادن این که یک نهاد به چنین هدفی دست خواهد یافت یا بهترین ابزار دستیابی به آن هدف است. «بحران مشروعیت» زمانی اتفاق می‌افتد که احساس شود یک نهاد در این زمینه ناتوان است، یعنی قادر نیست در سطح قابل قبولی این هدف را برآورده کند و با این آرمان هماهنگ گردد. هابرماس معتقد است که سیر تحقق، و در واقع خواست تحقق، مشروعیت آرمانی مورد نظر او در طول تاریخ سیری پیشرونده بوده است و این سیر از رهگذر اشکال متوالی مشروعیت بخشی‌ها و بحران‌های مشروعیت تداوم یافته است. سرانجام هنجارهای موجود و این آرمان تجویزی با هم هماهنگ خواهند شد، اما تا آن زمان انتظارات واقعی مردم و سطح پذیرش گرایش به فاصله گرفتن از آن آرمان دارند، گرچه میزان این فاصله گرفتن هم دائماً در حال کاهش است.

بر همین قیاس، تا آن زمان، مشروعیت موجود اساساً همچنان ناپایدار است؛ به این معنا که (الف) همواره بر تحریف و دستکاری ارتباطات اجتماعی مبتنی است (وفاق یا اصلاً شکل نمی‌گیرد و یا به‌طور ناسالم شکل می‌گیرد)، (ب) همواره در معرض بحران‌های اعتماد است، و (ج) برای تکمیل خود و برای آنکه به لحاظ عملی کارآمد و مؤثر باقی بماند به روش‌هایی پناه می‌برد که فی‌نفسه ربطی به مشروعیت ندارند (مثل متحقق ساختن ارزش‌های اساسی،

عمل کردن به فرامین الهی، و یا توسل به انگیزه پادشاهان (شخصی). موارد الف و ج ایجاب می‌کنند که دولت در سرمایه‌داری متأخر کم‌وبیش در حوزه‌هایی که ظاهراً از حوزه سیاسی جدا و مستقل‌اند مداخله کند. حفظ و تداوم وفاق واهی مستلزم آن است که دولت ارکان و عناصر سنت فرهنگی آن را دستکاری کند و مدام بکوشد درک عموم از مسایل مختلف را تغییر دهد تا بدین وسیله برای خود مشروعیت ایجاد کند. به علاوه، دولت برای آنکه به شیوه‌ای غیرمستقیم حمایتی را که به شکلی روزافزون نیازمند آن است کسب کند، ناچار است دائماً به حوزه ارزش‌های مصرف (نظام اقتصادی) و حوزه جامعه مدنی (یعنی همان جایی که جامعه‌پذیری صورت می‌گیرد) تعدی کند.

طبق نظریه هابرماس، پیوستگی و هویت تاریخی جوامع را نوع رابطه‌ای تعیین می‌کند که بین خواست‌های هنجاری و ساختارهای عینی سازمان اجتماعی وجود دارد.<sup>(۲۲)</sup> به بیان دیگر، از آنجا که ساختارهای اجتماعی عموماً در ارتباط با خواست‌های هنجاری مشروعیت عام پیدا کنند، لذا نوع مشروعیتی که در یک جامعه خاص پذیرفته می‌شود عامل تثبیت تاریخی آن جامعه است.

ساختارهای اجتماعی تجسم نوعی «اصل سازماندهی» هستند که شالوده جامعه را تشکیل می‌دهد. این اصل تعیین‌کننده شکل بندی اجتماعی، تکامل، هویت، و حدود و ثغور تغییرات در یک جامعه است، جامع‌های که بدین سان به طرزی آشکار مجزا و مداوم می‌ماند. این امر از سه کانال انجام می‌گیرد: ظرفیت جامعه برای یادگیری و سازگاری (که برای توسعه نیروهای تولیدی بسیار حیاتی است)؛ دامنه تساهلی که در آن الگوهای اجتماعی - فرهنگی می‌توانند تغییرات را بپذیرند و در عین حال امکانات مداومی برای یکپارچگی اجتماعی عرضه کنند؛ و دست آخر محدوده‌های هنجاری تثبیت شده‌ای که قدرت اجرایی باید در چارچوب آن عمل کند.<sup>(۲۳)</sup>

«مسایل راهبردی» یعنی مسایل مربوط به کنترل اداری و قدرت اجرایی که در حیطه اصل اجرایی یک جامعه قابل حل و فصل نیستند به بحران‌های نظام

اجتماعی می‌انجامند. اگر فرض را بر این بگذاریم که منشاء گرفتن ساختارهای اجتماعی از نوعی اصل بنیادین سازماندهی شبیه منشاء گرفتن مشروعیت از نوعی آرمان هنجاری است (بدین معنا که تعبیری از مشروعیت که ما مرجع قرار می‌دهیم بخشی از یک آرمان هنجاری هماهنگ است یا حتی خود آرمان هنجاری است)، اصل سازماندهی بایستی به نحوی از انحا مشروع گردد؛ باید «اثبات شود که این اصل خواست‌های هنجاری مردم را برآورده می‌کند، وگرنه جامعه به سوی بحران مشروعیت حرکت می‌کند. امر بسیار مهم برای این فرایند مشروعیت بخشی دوری گزیدن از بحران‌های عقلانیت یا راهبردی است، یعنی حفظ و نگهداری سطوح لازم کارایی برای تحقق ارزش‌های اجتماعی.

با این حساب، خود اصل انتزاعی سازماندهی (مثلاً رابطه بین کار روزمزدی و سرمایه) نیست که مشروعیت عام پیدا می‌کند، زیرا مشروعیت بخشی دست کم مستلزم تحقق عملی این اصل است - چیزی که چندان با اهداف مشروعیت بخشی نمی‌خواند. بلکه، آنچه تأیید آشکار توان عملی آن مشروعیت عام پیدا می‌کند ساختارهای انضمامی‌ای است که این اصل را تحقق و تجسم می‌بخشند، گرچه این دلالت ضمنی که این مهمترین اصلی است که مشروعیت می‌یابد به جای خود باقی است.

طبق نظریه هابرماس، افزایش «استقلال سیستم» - توان و ظرفیت حوزه اداری و اجرایی [دولتی] در کنترل ابعاد فرهنگی و ساختاری - در یک جامعه منوط به توسعه (جهانی به لحاظ تاریخی فراینده) نیروهای تولیدی و تحول ساختارهای هنجاری است. با این همه، توسعه نیروهای تولیدی و تحول ساختارهای هنجاری ممکن است با هم تضاد پیدا کنند. به بیان دیگر، ممکن است ارزش‌های جدیدی (مثلاً ارزش‌هایی که مستلزم مشروعیت بخشی دوباره به ساختارهای سیستم‌اند) از دل تحولات ساختارهای هنجاری متولد شوند که ارزش‌های موجه و دست یافتنی سیستم را محدود سازند، با این که خود تحولات ساختارهای هنجاری محصول تحولات سیستم هستند.<sup>(۲۴)</sup> براین

اساس، به طور مثال، مداخله دولت مدرن در فعالیت‌های اقتصادی سبب افزایش کنترل و نظارت حوزه اداری و اجرایی بر حوزه اقتصاد می‌گردد، اما در عین حال، از یک سو، تقاضا برای اثبات مشروعیت این مداخله را بالا می‌برد و از سوی دیگر، تقاضا برای مداخله بیشتر (در قالب برنامه‌های رفاه اجتماعی برای غلبه بر زیان‌های اجتماعی‌ای که نظام اقتصادی به بار می‌آورد) را نیز افزایش می‌دهد - هر دو این تقاضاها مانع آزادی کنش در حوزه اداری و اجرایی می‌گردند.<sup>(۲۵)</sup> از نظر هابرماس، اصول سازماندهی شکل‌بندی‌های اجتماعی سنتی و سرمایه‌داری دقیقاً به ایجاد چنین وضعیتی منجر می‌شدند.

در جامعه سنتی، روابط قدرت نهادینه شده (سلطه طبقاتی سیاسی) و منافع متضادی که در بطن این روابط وجود دارد اساساً یکپارچگی اجتماعی را تهدید می‌کند و همواره منبع بالقوه تنش و تعارض است.<sup>(۲۶)</sup> به همین دلیل، مشروعیت بخشی به ساختار اجتماعی موجود ضروری است؛ هدف این مشروعیت بخشی مخفی کردن سرشت خلاف واقع دعوی‌های اعتبار هنجاری و مصون نگه داشتن این دعوی‌ها از گزند انتقادات عمومی است. هدف دیگری که از همین راه تعقیب می‌شود بر طرف کردن تضادها و تعارض‌ها به واسطه نوعی فریب توده‌ای (ایدئولوژی) است که در سرتاسر ساختار اجتماعی رسوخ می‌کند. بدین شیوه، تضاد و تعارضی که بین نحوه کارکرد ساختار طبقاتی و دعوی‌های ساختار هنجاری وجود دارد ماستمالی می‌شود؛ این تضاد و تعارض چنان توسط نوعی نظم ایدئولوژیک پنهان می‌شود که دیگر تضاد و تعارض محسوب نمی‌شود. این امر در جامعه سنتی در قالب نوعی جهان‌نگری دینی که قابل به وجود نظامی الهی و سلسله مراتبی و جهان شمول است تحقق می‌یابد، نظامی که نمایانگر هماهنگی ساختارهای طبقاتی و ساختارهای هنجاری است (فی‌المثل، مسیحیت که بهره‌کشی از ممنوع را منع کرد، دیده شد که نوعی ساختار فتووالی پدرسالارانه اقتدارگرا را دیکته کرد).

در جامعه لیبرال - سرمایه‌داری، مشروعیت به‌طور مشروط اعطا می‌شود و

هدف قدرت مشروع حفظ شرایط اقتصادی خاصی است (یعنی تولید، مبادله بازاری و رقابت داخلی).<sup>(۲۷)</sup> مبنای مشروعیت «مبادله بین انسان‌های برابر» است، مبادل‌های که گویا خود - توجیه گر است و به علاوه بازار و روابط تولید و دولت قانونگرای بورژوازی را نیز توجیه می‌کند. در این جامعه، مشروعیت حوزه اقتصادی برای مشروعیت بخشیدن به حوزه سیاسی کافی است؛ هرگز از حوزه سیاسی خواسته نمی‌شود که روابط اقتصادی را مشروعیت بخشد. در عوض، دولت با فراهم کردن شرایطی عام برای حوزه اقتصادی خود به خود به شیوه‌ای تبعی مشروعیت پیدا می‌کند. بدین ترتیب، در این جامعه در حالی که نظام اقتصادی خود - توجیه گر و فی‌نفسه واجد مشروعیت است، مشروعیت نظام سیاسی فقط در گرو فراهم کردن شرایط مناسب برای حوزه اقتصادی است و به همین دلیل مشروعیت بخشی سیاسی صریح وجود ندارد.

مشروعیت بخشی، هم در جامعه سنتی و هم در جامعه لیبرال - سرمایه‌داری، دارای کارکرد است: در هر دو جامعه، ابزاری است برای دوری گزیدن از تنش و تعارض و حفظ ساختار طبقاتی. مشروعیت بخشی در جامعه لیبرال - سرمایه‌داری همچنین ابزار سودمندی برای تداوم فعالیت‌های بی‌سروصدای نظام اقتصادی است. با این همه، مشروعیت بخشی سرمایه‌دارانه یک جایی می‌لنگد: اگر مشروعیت سیاسی از مشروعیت اقتصادی نشئت می‌گیرد و اگر قدرت مشروع قدرتی است که اهداف اقتصادی خاصی را تحقق می‌بخشد، پس در صورتی که ساختار اقتصادی پایه دستخوش تغییر شود قدرت مشروع نیز ناچار است از نو به خودش مشروعیت بخشد.

در حالی که در سرمایه‌داری لیبرال بازار و «مبادله بین انسان‌های برابر» مبنای ایدئولوژی بورژوازی و شالوده ساختار اجتماعی بورژوازی بودند، در سرمایه‌داری پیشرفته و سازمان یافته متأخر بازار چنین کارکردی ندارد و ایدئولوژی بورژوازی نیز افول کرده است. همزمان با پیدایش نوعی رابطه مبادله‌ای جدید (یعنی "بازسیاسی شدن" اقتصاد) نیاز به مشروعیت بخشی به این

رابطه پدید آمده است. حوزه‌ای که قبلاً خود - توجیه‌گر و فی‌نفسه واجد مشروعیت بود (حوزه اقتصاد) اکنون در معرض مداخله و تعدی حوزه‌ای دیگر قرار گرفته که قبلاً مستقل بود (حوزه دولت). این مداخله و تعدی باید مشروع گردد. اما از آنجا که ارزش‌های سنتی مشروعیت بخشی اکنون دیگر وجود ندارد، لذا ارزش‌های جدیدی باید یافت شوند.

«اصل سازماندهی» سرمایه‌داری در آغاز متضمن جدایی حوزه اقتصاد از نظام سیاسی و نیز از مشروعیت بخشی‌های اجتماعی‌ای بود که قبل از آن در جامعه سنتی کاربرد داشتند اما اینک ظاهراً به اموری زائد بدل شده بودند یا تحت شعاع مشروعیت بخشی‌های اقتصادی قرار گرفته بودند. از سوی دیگر، این اصل همچنین این امکان را فراهم ساخت که نظام اقتصادی به ایفای آن دسته از کارکردهای یکپارچه‌ساز پردازد که در اصل متعلق به نظام اجتماعی و نظام سیاسی بودند (احتمالاً دلیلش این بود که نظام اقتصادی از وقتی که وظیفه اساساً هنجاری مشروعیت بخشی را برعهده گرفت این امکان را یافت که به ویژه از طریق برنامه‌ریزی و حمایت مالی به درون سایر قلمروهای ارزشی، مثلاً آموزش و پرورش، نفوذ کند). با این حال، هم زمان با آنکه دامنه طبیعی نظام اقتصادی بدین نحو بسط و گسترش یافت، بحران اقتصادی این بار تمام ابعاد و جوانب بحران سیستم [بحران نظام سیاسی] را به خود گرفت و آسیب‌پذیری کل نظام اجتماعی در برابر بحران هویت اجتماعی نیز افزایش یافت.

همزمان با آنکه اقتصاد به شکل روزافزونی یکپارچگی اجتماعی را زیر کنترل خود می‌گیرد، بحران‌های اقتصادی نیز بازتاب اجتماعی بیشتری پیدا می‌کنند. در این سو نیز، تضادهای اجتماعی (مثلاً تضادهای منافع که در بطن خود ساختار طبقاتی نهفته است) به حوزه اقتصاد منتقل می‌شوند، یعنی تضادهای اجتماعی در هیئت بحران‌های اقتصادی ظاهر می‌شوند. با منتقل شدن تضادها و تعارض‌ها به درون نظام اقتصادی، تقاضاها و خواست‌ها و منافع متضادی نیز در این نظام شکل می‌گیرند؛ بحران‌های اقتصادی نتیجه

اجتناب‌ناپذیر ناتوانی سیستم اجرایی در تأمین همه این منافع و خواست‌های متضاد است. و از آنجا که بین نظام اقتصادی و ساختارهای هنجاری (یعنی ساختارهای تعامل اجتماعی) پیوند مستحکمی وجود دارد، لذا هر گونه بی‌نظمی یا اختلال در یک حوزه به معنای بی‌نظمی و اختلال در حوزه دیگر است - بحران‌های نظام اقتصادی به بحران‌های اجتماعی منجر می‌شوند؛ بحران اقتصادی به بحران یکپارچگی اجتماعی (هویت) می‌انجامد. نکته مهم در این باره این است که مداخله دولت در این معادله صرفاً به قصد آن نبوده که نظام اقتصادی را تا حدودی کنترل کند بلکه، فزونتر، در انجام این کار نوعی مسئولیت به لحاظ عملکرد آرام برای خود قایل است. مبنای مشروعیت بخشی نوعی باور به برتری کارکردی دولت (یا برتری برخی از کارکردهای دولت) در تحقق بخشیدن به پارهای ارزش‌های اجتماعی است - که در اینجا شامل یک اقتصاد سالم و بدون بحران است. مداخله دولت در اقتصاد به این معناست که بحران‌های بعدی (یعنی بعد از مداخله دولت) را دیگر نمی‌توان رخداده‌ایی طبیعی تلقی کرد که سیستم اجرایی (دولت) قادر نیست کاری در مورد آن‌ها انجام دهد [یعنی مداخله دولت در اقتصاد به معنای آن است که دولت قادر است در صورت مداخله، از این بحران‌ها جلوگیری کند].<sup>(۲۸)</sup> لذا پیدایش هر گونه بحران اقتصادی سبب کاهش مشروعیت دولت [مداخله‌گر] خواهد شد.

هابرماس معتقد است که بحران‌های اقتصادی و سیاسی «فقط از کانال نظام اجتماعی - فرهنگی می‌توانند شکل بگیرند و شیوع پیدا کنند».<sup>(۲۹)</sup> همین حوزه اجتماعی - فرهنگی است که دست‌اندرکار یکپارچگی اجتماعی است، و این کار را به ویژه با فراهم ساختن انگیزه‌هایی که برای کارایی نظام سیاسی (مشروعیت بخشی) و نظام‌های آموزشی و شغلی (عملکرد) ضروری‌اند، انجام می‌دهد. در نتیجه، از کانال همین حوزه اجتماعی - فرهنگی است که مشروعیت [از نهاد یا سیستمی] پس گرفته می‌شود. مشروعیت بخشی زمانی لازم است که نظام سیاسی - صرف نظر از ساختارهای هنجاری - دستخوش تغییر می‌شود. در

چنین شرایطی، اگر عمل مشروعیت بخشی به طور کامل انجام نگیرد، بحران مشروعیت پیش می‌آید.<sup>(۳۰)</sup> تغییرات نظام اجتماعی - فرهنگی منجر به پیدایش بحران‌های انگیزه می‌شود.

دیگر این که انگیزه انسانی اغلب پیوندی مستحکم با «معنا» دارد و «معنا»، طبق نظریه هابرماس، روز به روز کمیاب‌تر می‌شود. این کمیابی منجر به پیدایش تقاضاها برای ارزش‌های مصرف در میان عموم شهروندان می‌شود، یعنی به پیدایش تقاضا برای «پاداش‌ها و امتیازاتی که با سیستم هماهنگ‌اند» (مثل موفقیت).

«سطح فزاینده تقاضا تناسب دارد با نیاز فزاینده به مشروعیت بخشی. منبع مالی گسترده «ارزش» می‌باید جایگزین منبع کمیاب «معنا» شود. فقدان مشروعیت بخشی بایستی به وسیله پاداش‌ها و امتیازاتی که با سیستم هماهنگ‌اند جبران گردد. بحران مشروعیت زمانی پدیدار می‌شود که تقاضا برای این پاداش‌ها و امتیازات از مقدار «ارزش» موجود بیشتر شود، یا زمانی که تقاضاها و خواسته‌هایی مطرح می‌شوند که این پاداش‌ها و امتیازات قادر به برآورده کردن شان نباشند.»<sup>(۳۱)</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد که بحران‌های مشروعیت لزوماً اجتناب‌ناپذیر نیستند، گرچه پیشگیری از بروز این بحران‌ها ممکن است کاری دشوار و پرهزینه باشد. بحران‌های مشروعیت ریشه در بحران‌های انگیزه دارند و بحران‌های انگیزه نیز به نوبه خود ناشی از تفاوت‌های بین (الف) انگیزه‌های لازم برای کارایی دولت و نظام‌های آموزشی و شغلی و (ب) انگیزه‌های فراهم شده به وسیله نظام اجتماعی - فرهنگی، هستند.<sup>(۳۲)</sup> در واقع، [بحران انگیزه زمانی است که] انگیزه‌های مورد نیاز سیستم و انگیزه‌هایی که توسط نظام اجتماعی - فرهنگی فراهم می‌شود با هم متناسب، انگیزه‌های نیستند - به بیان دیگر، انگیزه‌های افراد که توسط نظام اجتماعی - فرهنگی فراهم شده دقیقاً انگیزه‌هایی نیستند که سیستم برای تداوم کارایی خود و برای جلوگیری از زیر سؤال رفتن

مشروعیت‌اش بدان‌ها نیاز دارد. این انگیزه‌ها به واقع ممکن است حتی برای سیستم زیان‌آور باشند. بحران انگیزه هنگامی رخ می‌دهد که «نظام اجتماعی - فرهنگی به گونه‌ای تغییر کند که برون داده‌ای آن برای دولت و برای نظام کار اجتماعی کثر کارکرد داشته باشد.»<sup>(۳۳)</sup>

انجام وظایف برنامه‌ریزی توسط دولت مستلزم (الف) مشروع بودن آن وظایف و (ب) داشتن قدرت برای انجام آن‌هاست؛ به بیان دیگر، مستلزم داشتن قدرت مشروع است. مشروعیت شرط اصلی کارآمد بودن سیستم است؛ کمبودها و کاستی‌های مربوطه از طریق دموکراسی سیاسی برطرف می‌شود. با این همه، معضل خاصی که تلاش‌های دولت مدرن برای مشروعیت بخشی به خود را عقیم می‌سازد معضلی است که از ایدئولوژی بورژوایی نشئت می‌گیرد؛ زیرا این ایدئولوژی به ترویج نظام‌های ارزشی عام‌گرا و مفاهیم مربوط به حقوق مدنی پرداخته است و پیامد ترویج این نظام‌ها و مفاهیم آن بوده است که فرایند انتخابات به یگانه معیار خواست‌های هنجاری عمومی مربوط به مشروعیت بدل شده است. اما دموکراسی واقعی تناقض بنیادین نهفته در بطن سرمایه‌داری را (تناقضی که همچنان دست نخورده باقی مانده است) به خوبی نشان می‌دهد - به دیگر سخن، آن فرایندهای «شکل‌گیری خواست طی بحث و گفتگو» که برای دموکراسی ایده‌ال هستند فریب و خشونت نهفته در نظام سرمایه‌داری را (که مبتنی بر اصل تملک خصوصی محصولاتی است که از طریق کار اجتماعی تولید می‌شوند) نمایان می‌سازند. فرایند ارتباط ایده‌ال نشان از آن دارد که سرمایه‌دارای اساساً با این فرایند ناسازگار است.

بنابراین، دولت به نظام‌های دموکراسی صوری توسل می‌جوید، نظام‌هایی که این امکان را فراهم می‌سازند که «تصمیمات اجرایی عمدتاً مستقل از انگیزه‌های خاص شهروندان و مستقل از «شکل‌گیری خواست به نحو مشروع»<sup>۱</sup>، یعنی

## 1. Legitimate will-Formation

مستقل از مشارکت، اتخاذ شوند.<sup>(۳۴)</sup> جدایی نظام‌های اجرایی و مشروعیت بخشی نتیجه جدا کردن کارکردهای مؤثر و راهگشا از وفاداری عاطفی عموم<sup>(۳۵)</sup> (که در برگیرنده نمادهاست) است، یعنی فی‌المثل نتیجه به معرض فروش گذاردن سیاستمداران و مسایل به شیوه‌ای سراپا تجاری است - فرایندی که طی آن پیشینه واقعی یک حزب هنگام در دست داشتن قدرت، نادیده گرفته می‌شود و به جای آن به شخصیت جذاب رهبر حزب توجه می‌شود. افزون بر این، قلمرو عمومی طوری طراحی می‌شود که در آن برخی موضوعات مورد بی‌توجهی واقع می‌شوند و در عوض بعضی دیگر مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرند؛<sup>(۳۶)</sup> مثلاً به جای بحث درباره مسئله سیستمی بیکاری مزمن، قضیه «خطرات» مهاجرت بی‌رویه بحث و بررسی می‌شود. به علاوه، نظام سیاسی «انجام وظایف مربوط به طراحی ایدئولوژی را در دستور کار قرار می‌دهد.»<sup>(۳۷)</sup>

با این همه، به نظر می‌رسد که هابرماس با امیدواری تمام فکر می‌کند که «معنا»یی که به شیوه‌ای تصنعی تولید می‌شود در نهایت ناموفق، ناممکن، و نابودگر خویش است. سنت‌های فرهنگی را نمی‌توان مورد دخل و تصرف و استفاده ابزاری قرار داد؛ و معنا و دلالت متکی بر خودانگیختگی و طبیعی بودن این سنت‌ها هستند. استفاده ابزاری از فرهنگ امری مخرب و زیان‌بخش است و به ویژه مخرب دوام و پیوستگی است - دوام و پیوستگی سنت شرط ضروری توان مشروعیت بخشی آن است. در شرایط استفاده ابزاری از سنت‌های فرهنگی، نهادها و مقررات به این منظور ساخته می‌شوند که انگیزه‌های عمومی را ایجاد کنند و «وفاداری توده‌ای را گسترش دهند»، اما در عمل نوعی انفعال را در میان شهروندان به وجود می‌آورند - وضعیتی که هابرماس تحت عنوان «خصوصی‌گرایی مدنی»<sup>۱</sup> از آن نام می‌برد. دست آخر این که ابزارهای سیاسی

دموکراتیکِ صوری برای رسیدن به هدف کسبِ مشروعیت بسیار نارسا هستند، زیرا «سیستم اجرایی ناچار است تقاضاهای معطوف به ارزش‌های مصرف را با استفاده از همان شیوه‌های کنترل موجود برآورده کند».<sup>(۳۸)</sup> به عبارت دیگر، ابزارهای سنتی کسب و حفظ مشروعیت که مبتنی بر دموکراسی صوری هستند آن قدر کنترل و نظارت فراهم نمی‌کنند که سیستم اجرایی را قادر سازند تا تقاضاهایی را که در واقع ب‌های مشروعیت‌اش هستند برآورده کند. این تقاضاها، توجه به توزیع ارزش‌های مصرف («تأمین نیازهای مشروع») را در برمی‌گیرند؛ این درحالی است که مصالحه طبقاتی‌ای که اکنون شالوده تولید را تشکیل می‌دهد ایجاب می‌کند که وفاداری توده‌ها هم در چارچوب دموکراسی صوری و هم در چارچوب نظام‌های ارزشی عام‌گرای حاکم جلب شود تا به موجب آن دولت بتواند به اهداف اقتصادی‌اش دست پیدا کند. به بیان دیگر، حفظ نظم و امنیت اجتماعی - صنعتی نسبی مستلزم به رسمیت شناختنِ عملی و صوری خواست‌های هنجاری عمدتاً عمومیت یافته‌ای است که عامه مردم در رابطه با حوزه‌های سیاسی و اقتصادی دارند. بنابراین، تولید نسبتاً منظم و ایمن نیازمند نوعی مصالحه بین صنعت و نیروی کار است که در آن صنعت تا حدودی در جهت برآورده کردن خواست‌ها و توقعات نیروی کار حرکت می‌کند، و این مصالحه نیز به نوبه خود (برای حفظ خود) نیازمند مصالحه دیگری از جانب دولت است تا بدین وسیله دولت بتواند اهداف اقتصادی و (سیاسی) بزرگتر را برآورده کند. بدین ترتیب است که خصوصی‌گرایی مدنی برای بقای دولت در سرمایه‌داری متأخر ضرورت پیدا می‌کند، زیرا:

«فشارهای مشروعیت بخشی فقط از یک طریق امکان دارد کاهش پیدا کنند: از طریق ساختارهای نوعی حوزه عمومی سیاست زدوده. خصوصی‌گرایی مدنی که به شیوه‌ای ساختاری حمایت می‌شود برای بقا ضرورت دارد، زیرا هیچ بدیل کارآمدی برای آن وجود ندارد... چنین است که سطح جدیدی از آسیب‌پذیری در برابر بحران پدید می‌آید...»<sup>(۳۹)</sup>

براین اساس، خصوصی‌گرایی مدنی یا هر گونه القای آن را می‌توان بخشی از یک استراتژی بقا دانست که درون سیستم به کار گرفته می‌شود.

«در حوزه عمومی‌ای که به لحاظ ساختاری سیاست‌زدایی شده است، نیاز به مشروعیت بخشی به دو نیاز باقیمانده دیگر فروکاسته می‌شود: نخست، خصوصی‌گرایی مدنی - یعنی نوعی سیاست‌گریزی توأم با گرایش به شغل و فراغت و مصرف ... که سبب افزایش تقاضا برای پاداش‌ها و امتیازات برتر درون سیستم (پول، اوقات فراغت و امنیت) می‌شود. این خصوصی‌گرایی مدنی مورد توجه برنامه کمکی دولت رفاه است، برنامه‌های که حاوی رگه‌هایی از ایدئولوژی موفقیت است که این بار به نظام آموزشی انتقال یافته است. دوم، خود سیاست‌زدایی ساختاری نیازمند توجیه است؛ این توجیه یا به وسیله نظریه‌های نخبه‌گرایی دموکراتیک (که تبارشان به شومپیتر و ماکس وبر برمی‌گردد) و یا توسط نظریه‌های نظام‌های تکنوکراتیک (که ریشه در نهادگرایی دهه ۱۹۲۰ دارند) فراهم می‌شود.»<sup>(۴۰)</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد که شکل موجود مشروعیت بخشی در جامعه سرمایه‌داری متأخر به مسئله «جلب رضایت عملی عموم شهروندان در زمینه فعالیت‌ها و برنامه‌های دولت» تقلیل یافته است. این کار به دو طریق انجام می‌گیرد: یکی از طریق فراهم کردن میزانی از رفاه و امنیت [برای شهروندان]، و دوم از راه تغییر و دستکاری خواست‌های هنجاری‌ای که شهروندان در زمینه توجیه‌پذیری قوانین دولتی مطرح می‌کنند.

مشروعیت یک نظام سیاسی، دست کم تا حدودی، منوط به این است که آن نظام زندگی سالم و بدون بحرانی برای شهروندان فراهم کند. نقطه‌ای که در آن یک بحران سیاسی شکل می‌گیرد درست همان نقطه‌ای است که نظام سیاسی مربوطه مشروعیت‌اش را از دست می‌دهد.<sup>(۴۱)</sup> نظام سیاسی همزمان در معرض بحران‌های درون داد و برون داد است. هابرماس بحران برون داد را تحت عنوان بحران عقلانیت توصیف می‌کند. بحران عقلانیت نوعی بحران در سیستم است،

زیرا یکپارچگی سیستم را تهدید می‌کند. بحران عقلانیت اساساً نوعی از دست دادن کنترل و نظارت است و نشان دهنده تناقض بنیادین سرمایه‌داری است. [در این نوع بحران] سیستم اجرایی قادر نیست الزامات نظام اقتصادی را برآورده کند، چیزی که در نهایت به ایجاد اخلال و بی‌نظمی در دستگاه دولت و نیز سلب مشروعیت از او (زیرا عموم شهروندان پی می‌برند که سیستم اجرایی نمی‌تواند نقشی را که به آن واگذار شده ایفا کند) می‌انجامد. بحران درون‌داد درست همین بحران مشروعیت است که نوعی بحران هویت اجتماعی (یعنی وقتی که افراد نمی‌توانند با کلیت منسجم جامعه هماهنگ شدند) نیز هست و اساساً به معنای از دست دادن حمایت و وفاداری گسترده توده‌هاست. این که دولت وظایف برنامه‌ریزی حوزه اقتصاد را به دست می‌گیرد «سبب می‌شود که ساختار حوزه عمومی سیاست زدوده و به موجب آن، محافظت دموکراتیکِ صوری از نظم خصوصی مستقل ابزارهای تولید زیر سؤال برود.»<sup>(۴۲)</sup> به عبارت دیگر، دولت که مشروعیت‌اش را از حوزه خصوصی گرفته است (یعنی به خاطر آن تأسیس شده است) اکنون مجبور است به منظور حفظ شکلی از اقتصاد سرمایه‌داری به مداخله در حقوق دموکراتیک کاسبان و کارفرمایان بپردازد. دولت در وضعیتی قرار می‌گیرد که ناگزیر است برخی خواست‌های هنجاری مطلوب مردم را زیر پا بگذارد تا بتواند برخی دیگر را برآورده کند؛ در حالی که تمام این خواست‌های هنجاری به یک اندازه در حفظ مشروعیت‌اش نقش دارند. در نتیجه، از آنجا که دولت قادر نیست سطحی از وفاداری توده‌ها را که برای تأیید مشروعیت‌اش لازم است جلب کند، لذا در عمل این امکان برای او وجود ندارد که «ساختارهای هنجاری کارآمد [در اینجا منظور هنجارهای مورد نیاز نظام اجتماعی است] را به میزان لازم حفظ یا تثبیت کند.»<sup>(۴۳)</sup> مداخله نظام سیاسی (دولت) در حوزه اجتماعی - فرهنگی و در حوزه اقتصادی اساساً به خود نظام سیاسی ضربه می‌زند؛ عقلانی شدن فزاینده سیستم (دولت)، به نحو تناقض‌آمیزی، به غیرعقلانی بودن و ناکارآمدی می‌انجامد.

از نظر هابرماس، «ذخایر» عقلانیت و مشروعیت، هر جا که عدم تعادلی در هر یک از آن‌ها پدید آید، می‌توانند کسری‌ها و کاستی‌های همدیگر را جبران کنند؛ سبب این امر شیوه‌ای است که طی آن ارزش‌های مصرف، دست کم در جامعه سرمایه‌داری، جایگزین معنا می‌شوند.<sup>(۴۴)</sup> با این همه، ساختارهای هنجاری «انعطاف ناپذیر» (که ظاهراً همان خواست‌ها و توقعاتی هستند که نمی‌توان مردم را وادار کرد از آن‌ها صرف نظر کنند. یا به تعبیر خود هابرماس همان خواست‌های منطقی اجتناب‌ناپذیر، مثل خواست موجه‌سازی، هستند و بازنماگر چشم‌اندازهایی عام در رابطه با تأمین منافع اند) که محدوده‌های مشروعیت بخشی را تعیین می‌کنند دیگر هیچ گونه منافع ایدئولوژیک برای سیستم سیاسی - اقتصادی فراهم نمی‌سازند، بلکه در عوض تقاضاهای بسیاری را پیش روی سیستم می‌گذارند. بر این اساس، بحران مشروعیت فقط در صورتی بر طرف می‌شود که یا (الف) ساختارهای طبقاتی پنهان جوامع سرمایه‌داری پیشرفته دگرگون شوند، یا (ب) فشارهای مشروعیت بخشی از دوش دولت برداشته شود؛ که این دومی فقط از یک طریق میسر است: «این که نحوه سازگاری طبیعت درونی آدمیان با جامعه کاملاً دگرگون شود، یعنی با جدا کردن شکل موجود جامعه‌پذیری از هنجارهایی که نیازمند موجه‌سازی هستند»<sup>(۴۵)</sup> - واضح است که تصور این که گزینه (ب) دقیقاً به چه چیزی اشاره دارد بسیار دشوار است. این گزینه قاعداً براساس نظریه هابرماس، غیرممکن است، زیرا هابرماس معتقد است که تعامل انسانی (که مبنای اصلی یکپارچگی اجتماعی است) اساساً خصلتی ارتباطی دارد و ارتباط انسانی اساساً مبتنی بر گفتگو است. بنابراین، هنجاری که قاعده حاکم بر تعامل انسانی است باید همچنین با پیش‌فرض‌ها و اقتضائات خاص «ارتباط مبتنی بر گفتگو» هماهنگ باشد. و یکی از این پیش‌فرض‌ها این است که ارتباطات بین‌الافراد باید موجه یا توجیه‌پذیر باشند: «بر مبنای بحث و گفتگو قابل تأیید و توجیه باشند.» پس به این نتیجه می‌رسیم که هنجارها بایستی توجیه‌پذیر باشند.

طبق نظر هابرماس، ساختارها یا الگوهای انگیزشی مورد نیاز جامعه بورژوازی به ناگزیر از منابعی غیر از خود ایدئولوژی‌های بورژوازی (مثل منابع سنتی پیشاسرمایه‌داری) سرچشمه می‌گیرند، زیرا خود ایدئولوژی‌های بورژوازی برای فراهم ساختن ساختارهای انگیزشی مورد نیاز این جامعه کافی نیستند. هابرماس معتقد است که ایدئولوژی‌های بورژوازی بالاخص فاقد هرگونه توانایی برای مواجهه با «مخاطرات اساسی حیات بشری» (بیماری، مرگ و میر و جز آن) هستند و نیز وحدت بی‌واسطه بشر را درک نمی‌کنند.<sup>(۴۶)</sup> افزون بر این، از آنجا که جوامع بورژوازی دقیقاً بر طبق ایدئولوژی‌هایشان عمل نمی‌کنند (در این جوامع، به جای دموکراسی واقعی، نوعی دموکراسی صوری رایج است)، لذا در این جوامع جستجوی برخی شیوه‌های غیربومی القای انگیزه‌های بیرونی (مثلاً فرمانبرداری از قدرت) ضرورت پیدا می‌کند.

به نظر هابرماس، دو «الگوی انگیزشی» خصوصی‌گرایی مدنی و خصوصی‌گرایی خانوادگی - شغلی تا حدودی این حمایت «بیرونی» مورد نیاز را برای دولت در سرمایه‌داری سازمان یافته فراهم ساخته‌اند. با وجود این، او مدعی است که ساختارهای هنجاری‌ای (که او تحت عنوان علم‌گرایی، «هنر پسا هال‌های»، و اصول اخلاقی عام از آن‌ها نام می‌برد) ظهور کرده‌اند که از رشد این الگوها جلوگیری می‌کنند (زیرا شرایط پیدایش این ساختارهای هنجاری، مثلاً برابری در بحث و گفتگو، با شرایط پیدایش خصوصی‌گرایی متفاوت و متضادند). در واقع، هر دو این الگوها به شیوه‌ای منظم به وسیله جریان فراگیر زوال سنت‌ها (مثلاً بر اثر تغییرات ساختار اجتماعی) تخریب می‌شوند، در حالی که هیچ بدیل کارآمدی برای این سنت‌ها وجود ندارد.<sup>(۴۷)</sup>

زوال معنا و ناپذیرفتنی شدن فزاینده ایده جامعه یکپارچه عواملی هستند که نقش عمده‌ای در تقویت بیماری فراگیر جامعه غربی سرمایه‌داری متأخر دارند.

## 1. Post-Auratic Art

عوامل دیگری را نیز می‌توان به این لیست اضافه کرد: خواست روزافزون برای به رسمیت شناختن تفاوت؛ افزایش شدید انتقاداتِ رادیکالی که بر پیشامدی بودن هویت و ارزش تاکید می‌کنند؛ و دسته‌بندی تکنیک‌های قدرت. آرمان‌های عقلانی مدرنیسم دیگر آن جایگاهی را که زمانی داشتند، ندارند. یگانه چیزی که برای هابرماس باقی می‌ماند پیشنهاد ارزیابی ارزش این آرمان‌ها در پرتو انتقادات خود او و انتقادات دیگران است. پس از همه این ماجرا، آیا عقل می‌تواند همچنان به عنوان آرمانی معتبر باقی بماند؟

## پی‌نوشت

### 1.Legitimation Crisis.95.

۲. منبع قبلی، ص ۹۵.
۳. منبع قبلی، ص ۹۸.
۴. منبع قبلی، ص ۱۰۵.
۵. منبع قبلی، صص ۱۰۶-۱۰۷.
۶. منبع قبلی، ص ۱۰۸.
۷. منبع قبلی، ص ۱۱۰.
۸. منبع قبلی، ص ۱۰۸.
9. "legitimation Problems in the Modern State", in Communication and the Evolution of Society, 178.
۱۰. منبع قبلی، صص ۱۷۹ - ۱۸۰.
۱۱. منبع قبلی، ص ۱۸۳.
12. "Universal Pragmatics", 43.
۱۳. منبع قبلی، ص ۴۴.
14. "Legitimation Problems", 184.

۱۰۴/ یورگن هابرماس

۱۵. منبع قبلی، ص ۱۸۵.

۱۶. منبع قبلی، ص ۱۸۴.

۱۷. منبع قبلی، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۱۸. منبع قبلی، ص ۱۹۶.

۱۹. منبع قبلی، ص ۲۰۴.

۲۰. منبع قبلی، ص ۲۰۵.

۲۱. رنا ماینز (Renate Mayntz) در اثرش "Legitimacy and the Directive Capacity of the Political System" بحث مفصلی دربارهٔ حمایت، مشروعیت و باورها ارائه کرده است.

## 22. Legitimation Crisis, Part I.Ch I.

۲۳. منبع قبلی، صص ۷-۸.

۲۴. منبع قبلی، صص ۱۱-۱۳.

۲۵. نگاه کنید به اثر جیمز او کورنر (James O'Corner) تحت عنوان "The Fiscal Crisis of the State"

## 26. "Legitimation Crisis", 19\_20.

۲۷. منبع قبلی، صص ۲۰ - ۲۳.

۲۸. منبع قبلی، ص ۶۹.

۲۹. منبع قبلی، ص ۱۰۸.

۳۰. منبع قبلی، ص ۴۸.

۳۱. منبع قبلی، ص ۷۳.

۳۲. منبع قبلی، ص ۷۵.

۳۳. منبع قبلی، ص ۷۵.

۳۴. منبع قبلی، ص ۳۶.

۳۵. منبع قبلی، صص ۶۹ - ۷۰.

۳۶. منبع قبلی، ص ۱۱۲.

۳۷. منبع قبلی، ص ۷۰.

۳۸. منبع قبلی، ص ۵۸.

۳۹. منبع قبلی، ص ۵۸.

۴۰. منبع قبلی، ص ۳۷.

٤١. منبع قبلى، ص ٤٤.  
 ٤٢. منبع قبلى، ص ٤٦.  
 ٤٣. منبع قبلى، ص ٤٧.  
 ٤٤. منبع قبلى، ص ٩٣.  
 ٤٥. منبع قبلى، ص ٩٤.  
 ٤٦. منبع قبلى، صص ٧٦-٧٨.  
 ٤٧. منبع قبلى، ص ٧٥-٧٩.



## مدرنیته

هابرماس در اواخر کتاب «بحران مشروعیت» به جانبداری‌اش از عقل اعتراف می‌کند، انتخابی که (همچون یک تافته جدا بافته در میان اصول کنش) نمی‌توان آن را به شیوه‌ای عقلانی - استدلالی موجه ساخت، اما در عین حال اصلی‌ترین انگیزه برای پذیرش آرمان «موجه‌سازی عقلانی» مورد نظر او است.<sup>(۱)</sup> این «جانبداری از عقل» هابرماس را در اردوگاه مدافعان (البته مدافعان ناقد) مدرنیته قرار می‌دهد، جایگاهی که یقیناً در زمانه ما جایگاه فکری پر رونقی نیست.

«مدرنیته» به ایده فلسفی خرد ناب (یا عقل نظری) و سوژه خردورز اشاره دارد، سوژه‌های که از زمان دکارت و عصر مدرن تا کانت محور اصلی تفکر عقلانی بوده است و به رغم داشتن منتقدان مختلف و فراوان - هگلی‌ها، مارکسیست‌ها، طرفداران نیچه، هایدگری‌ها، ساختارگرایان، فمنیست‌ها، نسبی‌گرایان، و غیره - هنوز در زمانه حاضر نیز قویاً حضور دارد. هابرماس نه از ایده کلاسیک مدرنیته دفاع می‌کند و نه همه انتقادات یاد شده را درست رد می‌کند، اما به هر حال می‌کوشد سویه‌های خاصی از عقل را که بدون آن‌ها هرگونه خردورزی دقیق و منسجم غیرممکن است حفظ و حمایت کند. صدق و کذب و درست و غلط، تمایزهای معتبری هستند که بدون آن‌ها حتی منتقدان قادر به ادامه کار نیستند. در واقع، هابرماس می‌خواهد نقد عقل را از مجرای ایمان به هدف آغازین و اصلی مدرنیته، یعنی روشنگری، دنبال کند. این واقعیت که روشنگری در مسیری که طی کرده نتوانسته است به آنچه که نوید داده بود برسد دلیل کافی و مناسبی برای طرد روشنگری نیست، اما دلیل خوبی برای

بازبینی مسیر طی شده است.

آن نوع نقدِ مدرنیته که دغدغه خاطر هابرماس شده، نقدی است که به لحاظ تاریخی با نیچه آغاز می‌شود، در آثار هایدگر ادامه می‌یابد و به دریدا و فوکو می‌رسد. در فصل اول دیدیم که دلایل بسیاری برای انتقاد از تعبیر کلاسیکِ سوژکتیو و وجود دارد. در اینجا نیز نقدِ رادیکالِ عقل به درستی خصلتِ طردگر بودنِ عقلِ مدرن (این که عقل، امر جسمانی و امر عاطفی و دیگری را طرد می‌کند) و تلقی سوژه به مثابه نوعی آگاهی از جسم جدا شده، اما در عین حال شی‌گون و اتمیزه، را مورد تاکید قرار می‌دهد. همچنین [از منظر نقدِ رادیکال] نظریه مبتنی بر عقلِ سوژه - محور همواره عملکردهای قدرت، چه در بیرون از خود و چه در درون خود، را نادیده می‌گیرد با این همه، از دید هابرماس، نقدِ رادیکال به دلایل متعدد عقیم است. نقدِ رادیکال می‌کوشد بر «کلام محوری» تفکر غربی، از طریق رد مقولات آن و به ویژه از طریق رد تقابل‌های دوتایی‌ای (همچون خود و دیگری، حقیقت و غیرحقیقت و جز آن) که محور اصلی این تفکر هستند، غلبه کند. ولی در عین حال ناچار است برای پیشبرد خود دقیقاً بر همین مقولات تکیه کند. نقدِ رادیکال با جانبداری از سهم دیگری طرد شده، به عقلِ مدرن حمله می‌کند. اما چنین کاری را فقط با پذیرش عقلی که این دیگری را به وجود آورده می‌تواند انجام دهد. این نوع نقد قضیه بهادادن بیش از حد به نظریه را نکوهش می‌کند، اما خود او کردار روزمره را به تمامی نادیده می‌گیرد.<sup>(۲)</sup> کوشش اصلی نقدِ رادیکال اوراق کردن مقولات سنتی، بازی کردن با آن‌ها و به جان هم انداختن آن‌هاست، اما به سادگی فراموش می‌کند که بازی طنزآمیزی که برای واسازی گفتار واقعی به کارش می‌گیرد فقط در صورتی می‌تواند طنزآمیز باشد که چیزی به نام گفتار غیر طنزآمیز و واقعی وجود داشته باشد. نتیجه از نظر هابرماس این است که:

«همواره آشی درهم جوشی از مفاهیم ضد و نقیض ارایه می‌شود که اساساً در برابر هرگونه تحلیل علمی «متعارف» مقاومت می‌کند. همین که

معتقد باشیم که ملاک داوری معتبری وجود ندارد و گفتمان مورد نظر ما دیگر علم یا فلسفه نیست بلکه صرفاً قطع‌های نوشتار است، به این نتیجه می‌رسیم که چیزها فقط جابجا می‌شوند. این ایده که نقدِ خود - ارجاعِ عقل بر همه جا و هیچ جا متکی است و، به تعبیری، مبتنی بر گفتمان‌های مختلف است سبب می‌شود که این نوع نقد تن به تفسیرهای مختلف و رقیب ندهد. این گفتمان‌ها ملاک‌های نهادینه شده خط‌پذیری را برهم می‌زنند؛ و همواره، حتی وقتی که استدلال مربوطه از پیش رد شده است، به واژگان غایی امکان وجود می‌دهند: این که طرفِ مقابل معنای بازی زبانی را بد فهمیده است و در نوع پاسخ‌هایی که ارائه می‌داده اشتباهات قاطعی مرتکب شده است.<sup>(۳)</sup>

این نوع نقدِ عقل از یک «بی‌توجهی تهورآمیز نسبت به بنیان‌های خود» رنج می‌برد. این نوع نقد تمام تمایزها را رد می‌کند، تا آنجا که دیگر قادر نیست، حتی هنگامی که اعمال سرکوبگرانه قدرت را به باد انتقاد می‌گیرد، بین امر رهایی‌بخش و امر سرکوبگر تمیز بدهد.

«روشنگری و فریبکاری، خودآگاه و ناخودآگاه، نیروهای تولید و نیروهای تخریب، خود-شکوفایی عاطفی و وازدگی سرکوبگرانه، عوامل ایجاد کننده آزادی و عوامل نابود کننده آن، حقیقت و ایدئولوژی - امروزه تمام این مفاهیم با هم خلط شده‌اند. پیوند این‌ها با یکدیگر، دیگر از نوع پیوندِ عناصرِ متضاد درون یک بافت کارکردی مخرب نیست - بلکه این مفاهیم همچون یک سری افرادِ شریکِ جرمِ بی‌میل درون بافتی متناقض جمع شده‌اند، بافتی که تضاد متقابل در آن رسوخ کرده است. اکنون تفاوت‌ها و تضادها به قدری متزلزل و حتی محو شده‌اند که نقد دیگر قادر به تشخیص تقابل‌ها، تفاوت‌های ظریف و صداهاى مختلف درون چشم‌اندازِ یک‌دست و بی‌رونقِ جهان اجتماعی سراپا کنترل شده و حساب شده و آمیخته به قدرت، نیست.»<sup>(۴)</sup>

رویکرد فوق، به رغم آنکه نقدها و نکته‌های بسیار جالبی ارائه می‌کند، عقیم و بی‌نتیجه است زیرا به طرد و کنار گذاشتن پروژه روشنگری منتهی می‌شود.

هابرماس می‌خواهد استدلال کند که نظریه کنش ارتباطی او ایمان بیش از حد مدرنیسم به سوژه خردورز (به مثابه تکیه‌گاهی متافیزیکی و اخلاقی) را تصحیح و تعدیل می‌کند، بی‌آنکه امکان نقد عقلانی و روشنگری و رهایی را نفی نماید. نظریه او می‌تواند آنچه را که نقد رادیکال وعده می‌دهد اما قادر به متحقق ساختن‌اش نیست، متحقق سازد؛ نقد رادیکال درست به سبب پشت کردن به مدرنیته نمی‌تواند کمکی در این زمینه بکند، الا این که مدرنیته را مفروض می‌گیرد.

هابرماس قبل از هر چیز معتقد است که بین‌الذهانیت نهفته در کنش ارتباطی، تعبیر مدرنیستی سوژه به منزله موجودی یگانه و تک افتاده را نفی می‌کند. این بدان معناست که سوژه، دیگر نمی‌تواند مدعی دسترسی انحصاری به سوژکتیویته خود باشد. الگوی مشاهده‌گر بی‌طرف، که برای او تمام چیزها (از جمله خودش) ابژه‌های مشاهده هستند اما در عین حال از هرگونه درون‌نگری به عنوان مصداقی از تصحیح ناپذیری اجتناب می‌ورزد، دیگری الگویی معتبر نیست. بلکه درک یا فهم بر مبنای ارتباط متقابل حاصل می‌شود و محصول تعامل متقابل بین مشارکت‌کنندگان در کنش ارتباطی است. این نظریه موضع خداگونه سوژه (در مقام موجودی فرامادی) نسبت به جهان (به مثابه دیگری) را نفی می‌کند. ارتباط بین‌الذهانی‌ای که به واسطه زبان انجام می‌گیرد مستلزم آن است که فرد خود را در هر سه جایگاه (یا موضع) گوینده (من) و شنونده (تو) و مخاطب (او، آن‌ها) قرار دهد. تمامی ابعاد و جوانب بر ساختن خود و جهان به میانجی ارتباط و فهم بین‌الذهانی شکل می‌گیرند. هیچ موضع یا نقطه‌نظر واحد و ممتاز و بیرونی وجود ندارد.<sup>(۵)</sup>

افزون بر این، از آنجا که آنچه زمانی حوزه موضوعی فلسفه استعلایی بود، یعنی «تحلیل شهودی خودآگاهی»، اکنون به موضوع علوم بازسازنده (علمی که به بررسی این مسئله می‌پردازند که افراد چگونه زبان را یاد می‌گیرند، آن را به‌کار می‌برند، و بر مبنای آن با هم تعامل می‌کنند) تبدیل شده است، لذا آن

تمایز غرض و رزانه بین قلمرو پدیداری و امری نفسه، یعنی بین دو قلمرو هستی شناختی جداگانه امر فهم‌پذیر و پدیدار «محض»، دیگر اعتبار ندارد. نظریه و عمل را نمی‌توان تفکیک کرد، زیرا پیشداوری متافیزیکی‌ای که ناسازگاری و مغایرت آن‌ها را مفروض بگیرد وجود ندارد. این بدان معناست که آنچه ما درباره‌اش نظریه‌پردازی می‌کنیم «اینجایی» و واقعی است نه بیرون از این جهان،<sup>(۶)</sup> برهمن قیاس، هابرماس ادعا می‌کند که مسئله تناقض بین نفس بی‌تکلف و نفس محدود بدین‌سان برطرف می‌شود. او استدلال می‌کند که از نظر فوکو فلسفه سوژه همواره بین «تلاش نفس برای آنکه وجود را به درون قلمرو آگاهی بیاورد» و «وقوف ضمنی نفس به دیگر بودگی وجود» در نوسان بوده است. از نظر هابرماس، الگوی فهم متقابل این تناقض را برطرف می‌کند: زیست - جهان مشترکی که در آن گویندگان و شنوندگان با هم تعامل می‌ورزند بر سازنده نوعی افق کل - نگرانه شناور است؛ این زیست - جهان زمینه و امکانات رسیدن به فهم متقابل را برای مشارکت‌کنندگان فراهم می‌کند.<sup>(۷)</sup> مسلماً، معنای دیگر این گفته آن است که سوژه دیگر «خالق منفرد» نیست، بلکه محصول سنت، گروه اجتماعی و فرایندهای جامعه‌پذیری است.<sup>(۸)</sup> بنابراین، نظر به اینکه عقل سوژه - محور مدرنیت شخص را در چارچوب آگاهی فردیش محصور و منزوی می‌کند و جهان را به دو قلمرو امور فهم‌پذیر و امور فهم ناپذیر تجزیه می‌نماید و زمینه افزایش و تکثر نظام‌های قدرت سرکوبگر در لباس «عقلانیت» را فراهم می‌سازد، از نظر هابرماس حل تمام این مسائل در گرو وحدت جهان و زیست - جهان است که نتیجه ضروری پروژه فهم متقابل است، پروژه‌های که از طریق پیش‌فرض‌های گفتگوی عقلانی محقق می‌شود.

به نظر هابرماس وحدت عقل چیزی است که در تکثر صداهاى آن دیده می‌شود، یعنی در این واقعیت که زبان‌های متفاوت آن می‌توانند، و لو با دشواری بسیار، با یکدیگر صحبت کنند.<sup>(۹)</sup> پسا مدرنیسم در زمره نقدهایی است که «تفاوت» را در نقطه مقابل وحدت قرار می‌دهد. وحدت که به مثابه شکلی از

تحمیل سرکوبگرانه بر فرد تلقی می‌شود در نقطه مقابل «تفاوت» است که توان تمایزگذاری را از فرد می‌ستاند. با این همه، در این که «تفاوت» وجود دارد، شکی نیست. و پیچیدگی فزاینده جامعه معاصر هر نوع تلاش برای ارائه تصویری کلی از این جامعه را با شکست مواجه می‌سازد. جامعه را دیگر نمی‌توان ذیل ایده کلی دولت گنجانده. دولت و اقتصاد حیات مستقلى، و رای انسان‌ها، پیدا کرده‌اند - امروزه ما دولت و اقتصاد را در قالب مفاهیمی متصور می‌شویم که زمانی در علوم طبیعی به کار می‌بردیم و فعالیت‌ها و کارکردهایشان را طوری مطالعه می‌کنیم که گویی پدیده‌هایی غیربشری هستند. ما به این ساختارها حیات نمی‌بخشیم بلکه درون آن‌ها زندگی می‌کنیم. لذا مفاهیم عینی‌ای که برای توصیف آن‌ها به کار می‌بریم بخشی از توصیف ما از خودمان را نیز تشکیل می‌دهند و بدین ترتیب ما از زندگی خویش، که در آن باید سوژه‌هایی باشیم که در کنش ارتباطی مشارکت می‌کنیم، بیگانه می‌شویم. همین عامل سبب می‌شود که احساس کنیم زندگیمان به دست اتفاقات و پیشامدها سپرده شده و هیچ نقطه ارجاع مستحکم و ثابتی وجود ندارد که با تکیه بر آن درکی از خود پیدا کنیم. سپس دلسردی و یأس حاصل از این امر در نوعی «زمینه‌گرایی رادیکال»<sup>۱</sup> تجلی می‌یابد.<sup>(۱۰)</sup>

از نظر هابرماس، راه برون رفت از این مخمصه این است که بتوانیم تعبیری از عقل عرضه کنیم که به‌طور کامل زیست - جهان را ملحوظ کند و با تکیه بر ارتباط بین‌الذهانی (و نه سوژه‌ای واحد و منفرد) زمینه انسجام اجتماعی را فراهم سازد. او تصریح می‌کند: «بدون نقطه ارجاعی که به واسطه وحدت مشهود نوعی اراده عمومی (که به شیوه‌ای بین‌الذهانی شکل گرفته) فراهم شده باشد، حتی جامعه مرکز زدوده نیز نمی‌تواند به کار خود ادامه دهد».<sup>(۱۱)</sup>

این تعبیر از عقل که بر مبنای پیش فرض‌های فهم متقابل تعریف می‌شود

## 1. Radical Contextualism

بناست که ضرورتِ «انتخاب میان کانت و هگل» را از میان بردارد. به بیان دیگر، شکاف میان امر آرمانی و امر واقعی به نوعی تنش یا تقابل «درون» زیست - جهان بین «گسترش موقعیت به واسطه ارتباط» و «موقعیت‌مندی مشارکت کنندگان در ارتباط»، یعنی به نوعی تجربه زیسته که مدام آزمایش می‌شود و گسترش می‌یابد، فرو کاسته می‌شود.<sup>(۱۲)</sup>

هابرماس اظهار می‌دارد که سنت فلسفی ترجیح داده است فقط برای «چیزها»<sup>۱</sup> شأن هستی شناختی قایل شود؛ یعنی فلسفه، چیزهایی که حدودشان مشخص بوده و قابل تعریف بوده‌اند و حدود و ثغور معینی داشته‌اند را به عنوان موضوع مناسب شناخت و به منزله امر واقعی معرفی کرده است. با این حال، اگر چیزهایی که ما می‌توانیم فهم کنیم فقط چیزهایی‌اند که بتوانند به شکل مناسبی در قالب گزاره‌ها مطرح شوند، در آن صورت محتویات تجربه‌های زیسته ما - زندگی انسانی - از دایره شناخت بیرون می‌افتند. یک شخص یا یک زندگی را نمی‌توان بدین طریق شناخت. زندگی یک انسان از طریق توصیف کامل به واسطه گزاره‌های عینی قابل شناخت نیست، بلکه فقط با تکیه بر نوعی «کلیت درخور» شناخته می‌شود.<sup>(۱۳)</sup> بنابراین، بار دیگر می‌توانیم بگوییم که فهم درست و مناسب فهمی نیست که متکی بر دسته‌بندی و تقسیم‌بندی امور باشد، بلکه فهمی است که با تبادل دیدگاه‌ها درون یک چارچوب ارتباطی گسترده‌تر حاصل می‌شود.

هابرماس به هیچ‌وجه نمی‌خواهد مفهوم عقل ارتباطی او به منزله ایده‌الی تعبیر گردد که بر نوعی وضعیت یوتوپایی در آینده دلالت دارد. با اینکه عقل ارتباطی نوعی ایده‌ال است اما نباید آن را به مثابه تکیه گاهی استعلایی تعبیر کرد، بلکه باید «به شیوه‌ای کاملاً شکاکانه»<sup>(۱۴)</sup> در آن نگریست. ایده‌ال عقل ارتباطی مطرح کننده یک سری شرایط صوری برای شکل‌هایی از زندگی است

که می‌بایست توسط افرادی که این شکل‌های زندگی را می‌زیند خلق شوند.<sup>(۱۵)</sup>

«ما هیچ تصویری از این شکل‌های زندگی، حتی در قالبی انتزاعی، نداریم؛ این وجه از آموزه‌های غیب‌گویانه به ما داده نشده است. یگانه چیزی که ما درباره این شکل‌های زندگی می‌دانیم این است که اگر آن‌ها روزی تحقق پیدا کنند یقیناً از طریق تلاش‌های جمعی خود ما خلق خواهند شد و مهر همبستگی و کوشش جمعی را بر پیشانی خواهند داشت؛ گرچه لزوماً تهی از کشمکش و تضاد نخواهند بود. مسلماً، «خلق کردن» به معنای ساختن بر طبق الگویی از عملی کردن اهداف از پیش تعیین شده نیست. بلکه دال بر نوعی از تکوین یا شکل‌گیری است که نمی‌تواند از پیش تعیین شده و قصدمند باشد؛ این تکوین یا شکل‌گیری حاصل تلاش جمعی ما برای کاهش دادن، پایان بخشیدن و جلوگیری از درد و رنج موجودات آسیب‌پذیر است. این تلاش، تلاشی خطاپذیر است و بارها و بارها با شکست مواجه می‌شود. این نوع «خلق کردن» یا «محقق ساختن خود» بار مسئولیت را بر دوش ما می‌گذارد، بی‌آنکه ذره‌ای از وابستگی‌مان به «بخت و اقبال زمانه» بکاهد. چیز دیگری که با همین خلق کردن مرتبط است معنای مدرن اومانیزم است که از مدت‌ها پیش در مضامینی چون زندگی توأم با آگاهی، خود - شکوفایی واقعی، و استقلال متبلور شده است - اومانیزمی که خواهان بی‌قید و شرط اتکاء به نفس نیست. این طرح، درست همانند عقل ارتباطی‌ای که منبع الهام بخش آن است، به لحاظ تاریخی موقعیت‌مند است. این طرح ساخته نشده بلکه شکل گرفته است - و می‌تواند بیشتر پیگیری شود و تداوم یابد، یا بر اثر یأس و دلسردی رها شود.»<sup>(۱۶)</sup>

## پی‌نوشت

1. Legitimation Crisis, 140.
2. Lecture XII, "The Normative Content of Modernity", The Philosophical Discourse of Modernity, 339.
۳. منبع قبلی، صص ۳۳۶ - ۳۳۷.
۴. منبع قبلی، ص ۳۳۸.
5. Lecture XI, "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative Versus Subject – Centered Reason", The Philosophical Discourse of Modernity, 296 - 7.
۶. منبع قبلی، ص ۲۹۷ - ۲۹۸.
۷. منبع قبلی، ص ۲۹۸.
۸. منبع قبلی، ص ۲۹۹.
9. "The unity of Reason in the Diversity of its Voices", in Postmetaphysical Thinking, 117.
۱۰. منبع قبلی، صص ۱۴۰ - ۱۴۱.
۱۱. منبع قبلی، ص ۱۴۱.
۱۲. منبع قبلی، ص ۱۴۲.
۱۳. منبع قبلی، صص ۱۴۳ - ۱۴۴.
۱۴. منبع قبلی، ص ۱۴۴.
۱۵. منبع قبلی، ص ۱۴۵.
۱۶. منبع قبلی، ص ۱۴۳.

## کلام آخر

ما در عصری زندگی می‌کنیم که دائماً صحبت و گفتگو جریان دارد و ارتباطات ظاهراً بسیار آسانتر یا، دست کم، سریع‌تر و گسترده‌تر شده است. در این عصر شاهد تکثیر بی‌شمار و بی‌وقفه اطلاعات هستیم - که بخشی از آن حقیقتاً آگاهی بخش است. به قول میشل فوکو، تا به حال در هیچ عصری تا این اندازه در این باره که گفتگو چگونه ممنوع و محدود می‌شود صحبت نشده است.

با این حساب، آیا ما در عصر رشد و گسترش تفاهم زندگی می‌کنیم؟ مسلماً نه. توان‌ها و امکانات پیشرفته ما برای برقراری ارتباط با یکدیگر به هیچ وجه از گسترش خصومت، استثمار، نابرابری اقتصادی، فرومایگی و تنگ‌نظری، و نرمش در برابر درد و رنج دیگران جلوگیری نکرده است بلکه شاید فقط به این موارد دامن زده است. رشد و گسترش ارتباطات به تفاهم بیشتر منتهی نشده است، چه رسد به اینکه به وفاق بینجامد.

پس آیا هابرماس کاملاً برخطاست؟ لزوماً نه. قضیه باید تا حدودی روشن باشد: مقدار خیلی کمی از «ارتباط»ی که ما در آن درگیر هستیم واقعاً ارتباط است. ما نمی‌کوشیم یکدیگر را فهم کنیم، بلکه در حضور همدیگر وراجی می‌کنیم. آنچه اکنون وجود ندارد تلاش واقعی. متقابل برای رسیدن به تفاهم و توافق است. شاید عصر ما ایمان به ارزش چنین کاری را از دست داده باشد. اگر چنین باشد بسیار تأسفانگیز است، زیرا تقدیر ما این است که یک گونه باشیم. چیزی که انسان‌ها نه فقط باید داشته باشند بلکه باید با متکامل ساختن خود آن را بیشتر کنند، علاوه بر توانایی برقراری ارتباط (که خصلت منحصر به فرد انسان‌ها

در میان سایر حیوانات است)، توانایی جستجوی آگاهانه وفاق درباره نحوه زندگی کردن با همدیگر و سپس توانایی متحقق ساختن این وفاق در عمل است. بدون شک، رسیدن به وفاق در دورانی که تعداد آدمیان شرکت کننده در این فرایند کمتر بود، «آسانتر» بود. جامعه کنونی ما بسیار وسیع تر از جامع‌های است که در آن آرمان‌های لیبرالی «جامعه مبتنی بر نظم عقلانی» برای نخستین بار طرح و تدوین شدند. وسیع تر بودن به معنای متنوع تر بودن است و متنوع تر بودن به معنای آن است که برای فهم یکدیگر تلاش بیشتر لازم است و دسترسی به وفاق سخت تر است. برخی از روش‌هایی که در گذشته برای انجام این کار آزمون کرده‌ایم دیگر کارایی ندارند. این درست بدان معناست که ما باید در این روش‌ها تجدید نظر کنیم و روش‌های کارآمد دیگری پیدا کنیم. شق جایگزین، یعنی رها کردن آرمان یک جامعه مبتنی بر عقلانیت ارتباطی (جامع‌های که در آن اصول اجتماعی تابع فرایند همگانی موجه‌سازی عقلانی - استدلالی‌ای هستند که در خدمت فهم متقابل و توافق است)، دهشتناک تر از آن است که پذیرفته شود.

روشنگری و رهایی ارزش‌هایی هستند که براین فرض استوارند که پاسخ‌های درست و معتبری برای پرسش‌هایی همچون «چکار باید انجام دهم؟» وجود دارد. این پاسخ‌ها لزوماً پاسخ‌هایی کلی نیستند؛ و در واقع نمی‌توانند پاسخ‌هایی کلی باشند. این پاسخ‌ها باید متناسب با زندگی انضمامی انسان‌ها باشند ما انسان‌ها گونه‌ای بسیار پرتنوع و چند رنگ هستیم - اما یک گونه هستیم، گونه‌ای که اگر تاکنون به بقای خود ادامه داده به این دلیل بوده که استعداد و توانایی آن را داشته که در جهت دستیابی به فهم متقابل و توافق به شیوه‌ای ارتباطی گام بردارد. همان‌طور که هابرماس در جایی اشاره می‌کند:

«تأملات من مؤید این نظریه هستند که وحدت عقل فقط به واسطه تکرار و تنوع صداها و زبان‌های آن قابل درک است - یعنی به واسطه امکان عملی گذر از یک زبان به زبان دیگر، گذری که هر قدر هم اتفاقی باشد هنوز قابل تشخیص است. این امکان فهم متقابل، که امروزه فقط به‌طور موقت شکل

می‌گیرد، پس زمین‌های است که در پس تنوع عینی آنهایی که با همدیگر وارد تعامل می‌شوند - حتی هنگامی که قادر به فهم یکدیگر نیستند - وجود دارد.»<sup>(۱)</sup>

ما انسان‌ها هر قدرت هم متنوع و متفاوت باشیم توانایی آن را داریم که تنوع و تفاوت‌مان را رد و بدل کنیم، چیزی که فی‌نفسه نشان دهنده پیوند متقابل ماست. افزون بر این، ما انسان‌ها نمی‌توانیم خود را متنوع و متفاوت ببینیم مگر آنکه خود را در عین حال مرتبط با همدیگر نیز ببینیم. این واقعیت که ما با یکدیگر مخالفت می‌ورزیم یا قصد و منظور همدیگر را اشتباه می‌فهمیم نشان می‌دهد که ما آنقدر همدیگر را فهمیده‌ایم که این مخالفت‌ها و سوء فهم‌ها را تشخیص دهیم.

آیا مدرنیته و آرمان ارتباط عقلانی مرده‌اند؟ برای پاسخ به این سؤال، دست بر قضا، باید به نیچه مراجعه کنیم. نیچه در یکی از نادرترین تحلیل‌های منسجم‌اش استدلال می‌کند که این مسئله که آیا یک ایده غلط یا درست است به نسبت این مسئله که آیا اعتقاد به درست بودن یک ایده به بقا و ادامه فعالیت‌های یک گونه کمک می‌کند، اهمیت بسیار کمتری دارد.<sup>(۲)</sup> یک دروغ در صورتی که به رشد و پیشرفت کمک کند می‌تواند ارزشمندتر از حقیقت باشد. گاهی اوقات، برای فرد خود فریبی بهتر از صداقت است. نیچه بر ضد اعتبار مفاهیم و ارزش‌های مطلق استدلال می‌کند. و با این همه، حقیقتی جدی در اینجا وجود دارد: انسان‌ها برای آنکه فعالیت و رشد و پیشرفت کنند باید برخی پیش‌فرض‌ها را معتبر و حقیقی تلقی کنند. یکی از این پیش‌فرض‌ها امکان‌پذیر بودن فهم و توافق متقابل از طریق گفتگوی عقلانی است.

## پی‌نوشت

1. "The Unity of Reason in the Diversity of its Voices", in *Postmetaphysical Thinking*, 117.
2. *Beyond Good and Evil*, Part one: "On the Prejudices of Philosophers".



یورگن هابرماس فیلسوف و نظریه‌پرداز بزرگ اجتماعی و پیشتاز نسل خود به شمار می‌رود. وی که در ابتدا دستیار تئودور آدورنو بود، بعدها از شارح و مفسران برجسته‌ی نسل دوم نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت شد. اما هابرماس از بدگمانی‌ها و ناامیدی‌های پیشکوتان خود نسبت به مدرنیته که تحت‌الشعاع کشتارهای دسته‌جمعی دوران جنگ جهانی دوم بودند، برحذر ماند و این برداشت نسبتاً روشن و مثبت وی از عقلانیت، نظریه‌های وی را از نظریه‌های پیشینیان او همچون مارکس، وبر، آدورنو و هورکهایمر تفکیک و متمایز می‌کند. آثار و نوشته‌های مستقیم جامعه‌شناسی‌تر هابرماس درباره‌ی حوزه‌ی عمومی بورژوازی و در مارکسیستی‌ترین شق آن، درباره‌ی بحران مشروعیت در جوامع سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته، منشأ آفرینش و گسترش ادبیات و آثار بسیار عظیم و اثبوتی شده‌اند.

## کتابخانه کوچک سوسیالیسم

ISBN 964-7387-98-9



۱۸۰۰ تومان

9 789647 387989