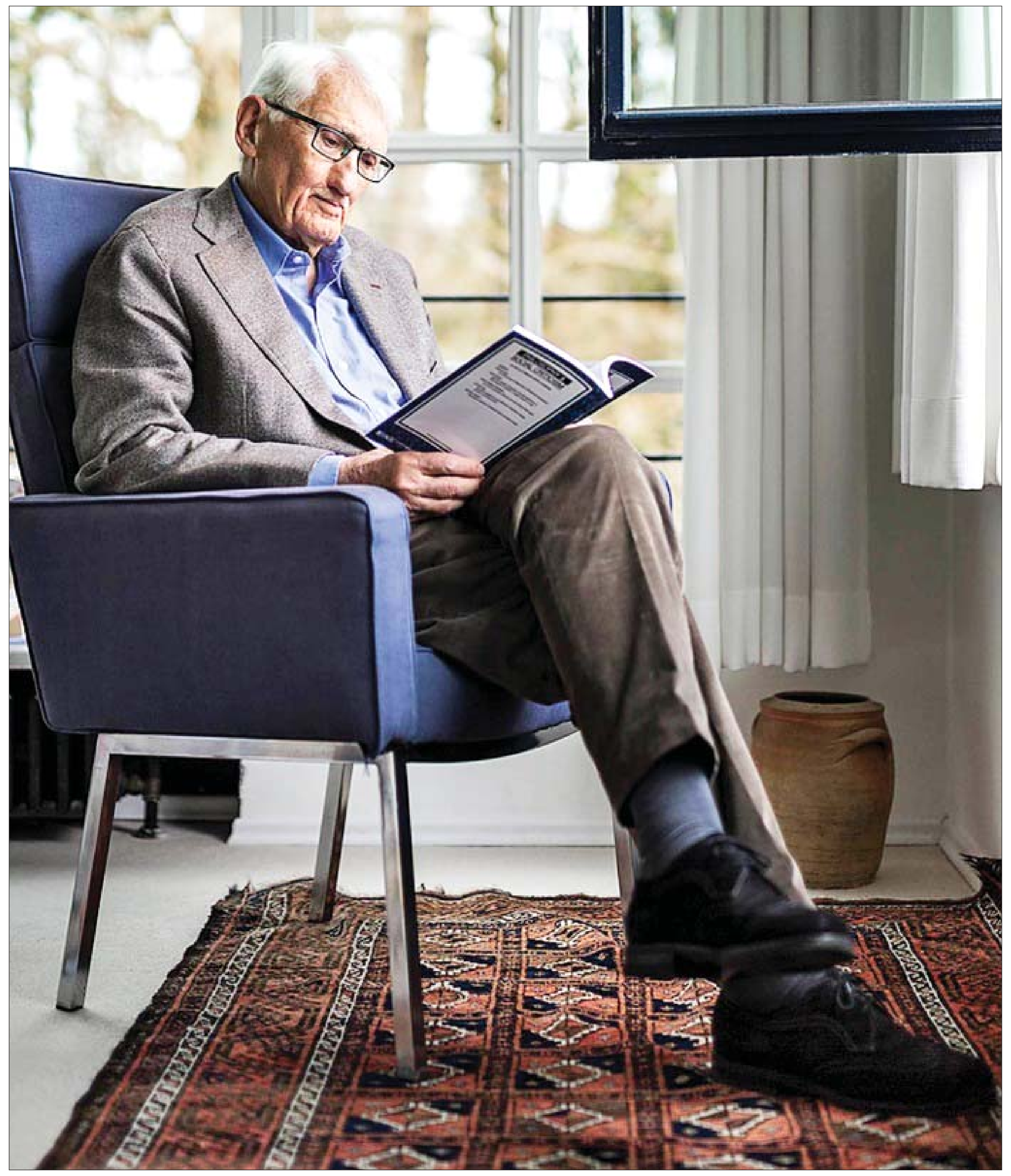
بحران عقلانیت ارتباطی هابرماس در منظومه پسامللی - بخش دوم*

گناه آلمانی و دوباره هرگز؟



حسین مصباحیان
پژوهشگر فلسفه، عضو سابق هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران

۵.۲. مبانی فلسفی یک استثناگرایی: عقلانیت ارتباطی و مسئله دیگری

پروژه فکری هابرماس را می‌توان تلاشی سترگ برای نجات طرح ناتمام مدرنیته و جوهر آن، یعنی عقل، از ورطه بدبینی عمیقی دانست که پیشینیان او در مکتب فرانکفورت، به‌ویژه هورکهایمر و آدورنو، در کتاب «دیالکتیک روشنگری» به آن رسیده بودند. آنجا که روشنگری در دیالکتیک خود، به اسطوره‌ای دیگر بدل می‌شود و عقل، ابزار سلطه می‌گردد، هابرماس در پی گشودن راهی سوم است. او در برابر تشخیص‌های تیره‌وتار اسلاف خود و همچنین در تقابل با هم‌عصران پساساختارگرایش چون فوکو و لیوتار که عقل را با قدرت و کلان‌روایت‌ها پیوند می‌زدند، از پذیرش این حکم که عقل ذاتا و ناگزیر به سلطه می‌انجامد، امتناع می‌ورزد. راهبرد بنیادین او برای این رهایی، ایجاد یک شکاف مفهومی در قلب خود عقل است: تفکیک میان عقلانیت ابزاری که معطوف به موفقیت و کنترل است و در نظام‌های اجتماعی مدرن (اقتصاد و دولت) تجسم می‌یابد، و عقلانیت ارتباطی که معطوف به فهم متقابل بوده و ریشه در ساختارهای بین‌الاذهانی زیست‌جهان دارد (هابرماس، ۱۹۸۴). هابرماس با این حرکت، می‌کوشد تا بنیان‌های یک نظریه انتقادی را از فلسفه آگاهی و سوژه استعلایی کانتی به فلسفه زبان و بین‌الاذهانیت منتقل سازد؛ یک چرخش پارادایمی که هدف آن توسعه مفهومی از عقلانیت است که دیگر به پیش‌فرض‌های سوبژکتیویستی و فردگرایانه فلسفه و نظریه اجتماعی مدرن گره نخورده باشد.

او بر این باور است که در خود زبان، در پیش‌فرض‌های گریزناپذیر هر کنش معطوف به فهم متقابل، پتانسیلی رهایی‌بخش و هنجاری نهفته است. این پتانسیل، در قالب وضعیت آرمانی گفتار به‌عنوان یک ایده‌آل تنظیمی، معیاری برای نقد وضع موجود به دست می‌دهد. بدین ترتیب، هابرماس امیدوار است که بتواند اصول همه‌شمول و صوری را از دل زیست‌جهان انضمامی و تاریخی استخراج کند و از این طریق، هم از نسبی‌گرایی پسامدرن و هم از بدبینی دیالکتیک روشنگری بگریزد (اینگرام، ۲۰۱۰: ۳۰۹). اما همین حرکت بنیادین، یعنی دوپاره‌کردن عقل، بزرگ‌ترین نقطه قوت و درعین‌حال، آسیب‌پذیرترین نقطه نظریه اوست. این دوگانگی (سیستم/زیست‌جهان، ابزاری/ارتباطی) اگرچه به او اجازه می‌دهد تا از تقدیر محتوم سلطه بگریزد، اما میانجی‌گری میان این دو قلمرو را به مسئله‌ای بغرنج بدل می‌سازد. نظریه استعمار زیست‌جهان که قرار است این رابطه را توضیح دهد، در نهایت خیابان یک‌طرفه سلطه را به تصویر می‌کشد و امید به نفوذ معکوس قدرت ارتباطی بر سیستم، در بهترین حالت، یک آرمان تحقق‌نیافته باقی می‌ماند. این قسمت از بحث می‌کوشد تا با ایضاح دقیق این چارچوب نظری، تناقضات درونی و محدودیت‌های بیرونی آن را از خلال هفت نقد بنیادین بکاود. این نقدها، که از کلی‌ترین و فلسفی‌ترین آنها (اروپامحوری و سلطه عقل غربی) آغاز و به جزئی‌ترین و انضمامی‌ترینشان (غفلت از احساسات و به رسمیت‌شناسی) می‌رسند، نشان خواهند داد که چگونه این پروژه عظیم فکری در مواجهه با واقعیت‌های پیچیده قدرت، تاریخ، فرهنگ و سیاست، با بحران‌های ساختاری مواجه است و در نهایت، در آزمون موضع‌گیری سیاسی خود فیلسوف در قبال منازعه اسرائیل و فلسطین، سربلند بیرون نمی‌آید.

ایضاح نظریه عقلانیت ارتباطی: زبان، زیست‌جهان و استعمار سیستم

در قلب نظریه اجتماعی هابرماس، تمایزی بنیادین میان دو نوع کنش اجتماعی قرار دارد که کل معماری نظری او بر آن استوار است: کنش ارتباطی در برابر کنش استراتژیک (یا ابزاری). کنش ارتباطی به آن دسته از تعاملات اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن، هدف اصلی کنشگران رسیدن به فهم متقابل است. در این نوع کنش، افراد تلاش نمی‌کنند تا دیگری را همچون ابزاری برای رسیدن به اهداف فردی خود به کار گیرند، بلکه می‌کوشند تا از طریق استدلال عقلانی و اقناع، بر سر تعریف مشترکی از وضعیت و هنجارهای حاکم بر آن به توافق برسند (هابرماس، ۱۹۸۴). در مقابل، کنش استراتژیک معطوف به موفقیت است و در آن، کنشگر دیگران را همچون ابزار یا موانعی در مسیر تحقق اهداف از پیش تعیین‌شده خود در نظر می‌گیرد و می‌کوشد با استفاده از ابزارهایی چون پاداش یا تهدید، بر رفتار آنها تأثیر بگذارد (هابرماس، ۱۹۸۴). این تمایز، صرفاً یک دسته‌بندی جامعه‌شناختی نیست، بلکه حامل یک بار هنجاری عمیق است؛ کنش ارتباطی، به دلیل اتکای آن بر زبان و عقلانیت، جایگاه اصلی پتانسیل رهایی‌بخش مدرنیته است. مکانیسم اصلی کنش ارتباطی، طرح ادعاهای اعتبار[1] است. هرگاه فردی در یک زمینه ارتباطی سخن می‌گوید، به طور ضمنی سه ادعای اعتبار همه‌شمول را مطرح می‌کند: ادعای حقیقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان عینی (آنچه هست)، ادعای صحت هنجاری در مورد گزاره‌های ناظر به جهان اجتماعی (آنچه باید باشد)، و ادعای صداقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان سوبژکتیو گوینده (آنچه احساس می‌کند) (اینگرام، ۲۰۱۰: ۸۲). توافق یا اجماع زمانی حاصل می‌شود که این ادعاها توسط شنوندگان پذیرفته شوند یا در صورت به چالش کشیده‌شدن، از طریق گفتار عقلانی بازخرید شوند. این گفتار در شرایطی ایده‌آل رخ می‌دهد که هابرماس آن را وضعیت آرمانی گفتار می‌نامد؛ وضعیتی فرضی که در آن، هرگونه اجبار بیرونی و درونی از میان برداشته شده و تنها نیروی بی‌اجبار استدلال برتر حاکم است (اینگرام، ۲۰۱۰: ۳۴). این وضعیت اگرچه در واقعیت هرگز به طور کامل محقق نمی‌شود، اما به‌عنوان یک ایده‌آل تنظیمی، معیاری برای نقد کژی‌ها و اعوجاج‌های ارتباطی در جهان واقعی به دست می‌دهد.

این تعاملات ارتباطی در بستری به نام زیست‌جهان رخ می‌دهند. زیست‌جهان، ذخیره‌ای از بدیهیات و باورهای متزلزل‌نشده‌ای است که مشارکت‌کنندگان، در فرایندهای ارتباطی تفسیر از آن بهره می‌برند. به عبارت دیگر، زیست‌جهان افق پیشاتفسیری و از پیش داده‌شده‌ای از فرهنگ مشترک، هنجارهای اجتماعی و تجارب فردی است که فهم متقابل را اساساً ممکن می‌سازد. این حوزه، قلمرو بازتولید نمادین جامعه است؛ جایی که فرهنگ، همبستگی اجتماعی و هویت‌های فردی از طریق کنش ارتباطی بازتولید می‌شوند (هابرماس، ۱۹۸۷). در مقابل زیست‌جهان، سیستم قرار دارد که شامل دو زیرسیستم اصلی اقتصاد و دولت بوروکراتیک مدرن است. این سیستم‌ها از طریق رسانه‌های هدایتگر غیرزبانی، یعنی پول و قدرت، کنش‌ها را هماهنگ می‌کنند. این رسانه‌ها با ارائه پاداش‌ها و مجازات‌های نمادین، نیاز به فرایند زمان‌بر و پرزحمت اجماع‌سازی ارتباطی را دور می‌زنند و کنش‌ها را به صورت ابزاری و کارکردی هماهنگ می‌سازند (هابرماس، ۱۹۸۷).

تز اصلی هابرماس در تحلیل آسیب‌شناسانه مدرنیته، نظریه استعمار زیست‌جهان است. این پدیده زمانی رخ می‌دهد که منطق ابزاری و کارکردی سیستم (عقلانیت ابزاری) به حوزه‌هایی از زیست‌جهان نفوذ می‌کند که ذاتاً برای بازتولید خود به کنش ارتباطی و فهم متقابل وابسته‌اند (مانند خانواده، آموزش و سپهر عمومی). این نفوذ، که هابرماس آن را شیءوارگی[2] می‌نامد، منجر به آسیب‌های اجتماعی چون ازخودبیگانگی، بی‌هنجاری و از دست رفتن معنا می‌شود، زیرا منطق پول و قدرت، جایگزین منطق تفاهم و همبستگی می‌گردد (هابرماس، ۱۹۸۷). در این تحلیل، یک نوستالژی پنهان برای نوعی از همبستگی اجتماعی به چشم می‌خورد. زیست‌جهان به طور ضمنی به‌عنوان فضایی اصیل و هماهنگ از فهم متقابل ایده‌آل‌سازی می‌شود که توسط نیروهای مصنوعی و بیگانه‌کننده سیستم به فساد کشیده می‌شود. این روایت، که یادآور دوگانه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی مانند دوگانه اجتماع و جامعه فردیناند تونیس است،[3] این واقعیت را نادیده می‌گیرد که خود زیست‌جهان‌های سنتی نیز سرشار از اشکال خاصی از سلطه (مانند پدرسالاری، جزم‌اندیشی دینی و طرد) بوده‌اند. با تمرکز بیش از حد بر تهدید بیرونی از جانب سیستم، فرمول‌بندی اولیه هابرماس، ابزارهای تحلیلی کمتری برای نقد سلطه درون زیست‌جهان فراهم می‌کند؛ نقطه‌ضعفی که بعدها توسط منتقدان فمینیست و پساساختارگرا به شدت مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

نقد اول: اروپامحوری و تعارض با دعوی همه‌شمولی

بنیادی‌ترین نقدی که می‌توان بر کلان‌پروژه هابرماس وارد کرد، این است که نظریه او، علی‌رغم ادعاهای مکرر مبنی بر همه‌شمولی، عمیقا در تاریخ و تجربه خاص اروپای پساروشنگری ریشه دارد و از این‌رو، دچار نوعی اروپامحوری است. این نقد صرفاً به خاستگاه جغرافیایی نظریه اشاره ندارد، بلکه ساختار مفهومی و پیش‌فرض‌های هنجاری آن را نشانه می‌رود. هابرماس مدعی است که با توسل به پراگماتیسم صوری و تحلیل پیش‌فرض‌های گریزناپذیر زبان، به ساختاری همه‌شمول و فراتاریخی از عقلانیت دست یافته است. اما منتقدان پسااستعماری، به‌ویژه کسانی که از دیدگاه دیپش چاکرابارتی و پروژه ولایتی‌کردن اروپا الهام می‌گیرند، استدلال می‌کنند که آنچه هابرماس به‌عنوان همه‌شمول عرضه می‌کند، در واقع تعمیم و جهان‌گستر کردن یک تجربه تاریخی خاص است (چاکرابارتی، ۲۰۰۹).

نظریه او، به تعبیری، صرفاً بر تجربه تاریخی اروپا تکیه دارد؛ مدل سپهر عمومی او به‌صراحت از سپهر عمومی بورژوایی قرن هجدهم اروپا مشتق شده است؛ تحلیل او از عقلانی‌شدن، دنباله‌رو تحلیل ماکس وبر از عقلانیت غربی است و کل مسئله‌شناسی او حول بحران‌های مدرنیته اروپایی شکل گرفته است. پروژه ولایتی‌کردن اروپا بر این نکته تاکید دارد که اندیشه اروپایی باید به‌عنوان یک تاریخ خاص در میان تاریخ‌های متعدد دیگر نگریسته شود، نه به‌عنوان الگویی همه‌شمول که سایر جوامع باید مسیر آن را طی کنند (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). از این منظر، مفاهیمی چون عقلانیت، سپهر عمومی، مدرنیته و فرد خودمختار که در نظریه هابرماس نقشی محوری دارند، مفاهیمی خنثی و همه‌شمول نیستند، بلکه با بار تاریخی و فرهنگی خاصی همراهند. این مفاهیم با پیش‌فرض‌هایی در مورد سکولاریسم، فضای افسون‌زدایی‌شده، و تفکیک قاطع حوزه عمومی از خصوصی صورت‌بندی شده‌اند که به سادگی به سایر زمینه‌های فرهنگی و تاریخی قابل ترجمه نیستند (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). بنابراین، ادعای هابرماس مبنی بر بازسازی پراگماتیسم همه‌شمول، در واقع تلاشی است برای ارتقای یک پراگماتیسم محلی اروپایی به جایگاه یک هنجار جهانی و این امر، به طور ضمنی، سایر اشکال عقلانیت، گفتار و همبستگی اجتماعی را به حاشیه می‌راند یا بی‌ارزش می‌سازد. این اروپامحوری صرفاً در منابع تاریخی نظریه نیست، بلکه در خودِ مکانیسم آن نیز تعبیه شده است. هابرماس برای دفاع از نظریه خود در برابر نسبی‌گرایی، بر ماهیت رویه‌ای و صوری اخلاق گفتار تاکید می‌کند. او مدعی است که نظریه‌اش به ما نمی‌گوید که بر سر چه چیزی توافق کنیم، بلکه صرفاً رویه عقلانی برای چگونگی رسیدن به توافق را مشخص می‌سازد (هابرماس، ۱۹۹۰). با این حال، خود این رویه نیز دارای پیش‌شرط‌های فرهنگی است. برای اینکه این رویه اساسا مشروع تلقی شود، مشارکت‌کنندگان باید از پیش در یک زیست‌جهان مشترک باشند که برای این نوع خاص از گفتار استدلالی، عقلانی و مبتنی بر نقد، ارزش قائل است. همان‌طور که منتقدان اشاره کرده‌اند، این ارزش‌گذاری برای یک سبک خاص از عقلانیت، خود محصول روشنگری اروپایی است (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). فرهنگ‌های دیگر ممکن است برای سنت، مرجعیت روحانی، روایت، یا اشکال غیرتقابلی رسیدن به اجماع، ارزش بیشتری قائل باشند. در نتیجه، به کار بستن رویه هابرماسی در مقیاس جهانی، یک کنش خنثی نیست، بلکه تحمیل یک هنجار فرهنگی خاص غربی در پوشش یک رویه همه‌شمول و فارغ از محتوا است. این امر نشان می‌دهد که تمایز میان صوری و محتوایی خود یک ایده فرهنگی خاص است و شکل استدلال، خود یک انتخاب محتوایی و فرهنگی است. بنابراین، دعوی همه‌شمولی نظریه، نه‌تنها با خاستگاه‌های تاریخی آن در تضاد است، بلکه با مکانیسم درونی آن نیز در تعارض قرار می‌گیرد و آن را به ابزاری بالقوه برای یکسان‌سازی فرهنگی تحت لوای عقلانیت همه‌شمول بدل می‌سازد.

نقد دوم: تداوم سلطه عقل مدرن و پیوند آن با عقلانیت غربی

اگر نقد پیشین، خاستگاه‌های جغرافیایی و فرهنگی نظریه هابرماس را به چالش می‌کشید، نقد پساساختارگرایانه، ماهیت خودِ عقلی را که هابرماس در پی نجات آن است، زیر سؤال می‌برد. از منظر متفکرانی چون میشل فوکو و ژان-فرانسوا لیوتار، تلاش هابرماس برای تفکیک یک عقل ارتباطی و رهایی‌بخش از یک عقل ابزاری و سلطه‌گر، تلاشی نافرجام است. آنها استدلال می‌کنند که ایده یک گفتار فارغ از قدرت و معطوف به اجماع، خود یک توهم روشنگرانه است. در واقع، آنچه هابرماس عقلانیت ارتباطی می‌نامد، خود یک رژیم حقیقت[4] است که به طور جدایی‌ناپذیری با قدرت تولیدگر[5] در هم تنیده است؛ قدرتی که هنجارها را برقرار می‌سازد، سوژه‌ها را تولید می‌کند و اشکال دیگر دانش و گفتار را طرد و به حاشیه می‌راند. فوکو با مفهوم قدرت/دانش نشان می‌دهد که قدرت صرفاً سرکوبگر نیست، بلکه تولیدکننده است؛ قدرت، گفتمان‌ها، حقیقت‌ها و سوژه‌ها را می‌آفریند و هیچ حقیقت یا دانشی خارج از یک رابطه قدرت وجود ندارد (فوکو، ۱۹۸۰).

با به کار بستن این لنز تحلیلی بر نظریه هابرماس، وضعیت آرمانی گفتار دیگر به‌مثابه قلمرویی فارغ از قدرت ظاهر نمی‌شود، بلکه فضایی به‌شدت ساختاریافته با قواعد انضباطی خاص خود است. قواعدی که تعیین می‌کنند چه چیزی به‌عنوان یک استدلال عقلانی یا یک ادعای اعتبار معتبر شناخته می‌شود، خود اعمالی از قدرت هستند که سایر شیوه‌های سخن گفتن و دانستن (مانند روایت، شهادت، بیان عاطفی) را نامشروع و غیرعقلانی جلوه می‌دهند (فریزر، ۱۹۸۷). به همین ترتیب، لیوتار با تعریف پسامدرنیسم به‌مثابه ناباوری به کلان‌روایت‌ها، نظریه هابرماس در مورد رهایی از طریق اجماع عقلانی را به عنوان یک کلان‌روایت مدرن به چالش می‌کشد (لیوتار، ۱۹۸۴). لیوتار استدلال می‌کند که هدف‌گذاری برای اجماع، به ناهمگونی بازی‌های زبانی تعدی می‌کند و پیشرفت و نوآوری همواره از اختلاف[6] و ناسازمنطقی/ پارالوژی[7] زاده می‌شوند، نه از همسانی و توافق (لیوتار، ۱۹۸۴: xxiv-xx). از این منظر، پروژه هابرماس نه نقدی بر قدرت، بلکه شکلی ظریف‌تر و پیچیده‌تر از آن است؛ شکلی از قدرت که می‌کوشد با تحمیل یک منطق واحد و همگن‌ساز اجماع عقلانی، تعارضات اجتماعی را مدیریت و مهار کند.

این تقابل، ریشه در دو فهم بنیادین متفاوت از آزادی دارد. برای هابرماس، آزادی در بطن یک اجماع عقلانی در یک اجتماع آرمانی تحقق می‌یابد. آزادی، آزادی تحت لوای قانونی است که به طور عقلانی استنتاج شده است (هابرماس، ۱۹۹۰). در مقابل، برای فوکو، آزادی یک عمل است؛ عمل مسئله‌مندسازی و خودآفرینی که در مرزهای هنجارهای تثبیت‌شده رخ می‌دهد. آزادی، مبارزه‌ای مداوم علیه همان اشکال بهنجارسازی است که اجماع تولید می‌کند (فوکو، ۱۹۸۰). تحلیل فوکو از قدرت انضباطی نشان می‌دهد که چگونه هنجارها، حتی آنهایی که ظاهراً خیرخواهانه به نظر می‌رسند، بدن‌های مطیع تولید می‌کنند و اجماع، یک نیروی بهنجارساز قدرتمند است. از این‌رو، دو اخلاق سیاسی متضاد در اینجا ظهور می‌کند: اخلاق هابرماسی، یک اخلاق اجماع‌محور و مبتنی بر توجیه است؛ اخلاق فوکویی، یک اخلاق فردمحور و مبتنی بر تخطی است. مقاومت در نگاه هابرماس، بازسازی یک ارتباط مخدوش‌شده است، در حالی که در نگاه فوکو، خلق امکان‌های جدیدی برای زندگی است که عقلانیت‌های موجود را به چالش می‌کشد. بنابراین، منازعه هابرماس و فوکو صرفاً نزاعی بر سر قدرت در برابر عقل نیست، بلکه نزاعی است بر سر دو چشم‌انداز متفاوت از حیات نیک و ماهیت مقاومت سیاسی. هابرماس می‌کوشد تا با تکیه بر عقل، از جهان در برابر قدرت دفاع کند، در حالی که فوکو می‌کوشد از ما در برابر خودِ عقل که به شکلی از قدرت بدل شده است، دفاع کند.

نقد سوم: ایده‌آلیسم و آرمان‌شهری بودن کلیت نظریه

یکی از فراگیرترین و پایدارترین نقدها بر نظریه کنش ارتباطی، خصلت ایده‌آلیستی و آرمان‌شهری آن است. این نقد صرفاً به این معنا نیست که نظریه غیرواقع‌بینانه است، بلکه به این نکته عمیق‌تر اشاره دارد که پیش‌فرض‌های بنیادین آن -امکان تعلیق قدرت، انگیزه همه‌شمول برای رسیدن به تفاهم، و خودِ امکان تحقق وضعیت آرمانی گفتار- مستلزم انتزاع و نادیده گرفتن قطعی‌ترین ویژگی‌های حیات اجتماعی مدرن، یعنی نابرابری‌های سیستماتیک، منافع استراتژیک و روابط قدرت است. این امر، نظریه را از منظر تحلیلی ضعیف و از منظر سیاسی، ساده‌انگارانه می‌سازد. بنیاد نظریه بر وضعیت آرمانی گفتار استوار است، که آزمایش فکری که در آن ارتباطات از تأثیرات مخدوش‌کننده قدرت و نابرابری رها شده‌اند (هابرماس، ۱۹۹۰). با این حال، همان‌طور که منتقدانی چون نانسی فریزر به‌درستی اشاره کرده‌اند، در جوامع طبقه‌بندی‌شده، صرفاً در پرانتز قرار دادن نابرابری‌ها غیرممکن است. جایگاه اجتماعی، جنسیت و طبقه، عواملی بیرونی نیستند که بتوان آنها را موقتاً کنار گذاشت؛ بلکه در خودِ سبک‌ها و پروتکل‌های ارتباطی تعبیه شده‌اند و به طور غیررسمی گروه‌های فرودست را به حاشیه می‌رانند و از مشارکت برابر آنها جلوگیری می‌کنند (فریزر، ۱۹۹۲). علاوه بر این، نظریه پیش‌فرض می‌گیرد که کنشگران اجتماعی دارای انگیزه‌ای همه‌شمول برای رسیدن به فهم متقابل هستند. اما در جهانی که تحت سلطه منطق نظام‌مند پول و قدرت قرار دارد، کنش استراتژیک قاعده است، نه استثنا. نظریه هابرماس، همان حسن نیتی را پیش‌فرض می‌گیرد که خود قرار است آن را تولید کند. از این چارچوب، به دلیل تصور بیش از حد صوری از گفتار و حقوق، از تبیین نقش حیاتی عناصر پرشور، الهام‌بخش و زیبایی‌شناختی که برای به حرکت درآوردن جنبش‌های اجتماعی واقعی و ایجاد تغییرات سیاسی ضروری هستند، غافل می‌ماند (اینگرام، ۲۰۱۰: ۱۴۹). این ایده‌آلیسم، یک نقصان انگیزشی[8] در قلب نظریه ایجاد می‌کند. هابرماس با خالص‌سازی کنش ارتباطی از عناصری چون منفعت، عواطف و قدرت (پاینیک، ۲۰۰۶)، در تبیین این مسئله دچار مشکل می‌شود که چرا کنشگران اجتماعی باید درگیر فرایند پرزحمت گفتار عقلانی شوند، به‌ویژه زمانی که با منافع قدرتمند و ریشه‌دار مواجه‌اند.

هابرماس معتقد است که نیروی استدلال برتر به خودی خود انگیزه کافی را فراهم می‌کند (هابرماس، ۱۹۹۰). اما مبارزات سیاسی در جهان واقعی، توسط تجارب بی‌عدالتی، شور، خشم و همبستگی به حرکت درمی‌آیند؛ یعنی دقیقاً همان عناصری که مدل صوری او آنها را در پرانتز قرار می‌دهد. نقد اکسل هونت، که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد، مستقیماً به این شکاف می‌پردازد و مبارزه را در تجربه عاطفی به رسمیت شناخته‌نشدن ریشه‌دار می‌کند (هونت، ۱۹۹۵). همچنین، نقدهای فمینیستی بر لزوم گنجاندن روایت‌های عاطفی و دیگر اشکال ارتباطی فراتر از استدلال محض تاکید می‌کنند (یانگ، ۲۰۰۰). بنابراین، ایده‌آلیستی بودن نظریه صرفاً فقدان واقع‌گرایی نیست، بلکه یک سوءتفاهم بنیادین در مورد روان‌شناسی سیاسی است. این نظریه، منطق پسینی توجیه را با انگیزه پیشینی کنش اشتباه می‌گیرد. گرچه ممکن نظریه هابرماس ابزاری مناسب برای فیلسوفان برای تحلیل هنجارها فراهم آورد، ولی برای کنشگران تغییر مناسبات غیرعادلانه جهان بستری فراهم نمی‌آورد.

نقد چهارم: تناقضات و محدودیت‌های پراگماتیسم استعلایی

این نقد ناظر بر به پرسش کشیدن روش‌شناختی متمرکز هابرماس در استنتاج استعلایی از هنجارهای همه‌شمول و ضروری از یک مبنای پراگماتیستی و تجربی، یعنی زبان روزمره، است. استدلال اصلی این است که این پروژه در یک تنگنای فلسفی گرفتار شده است: این نظریه نمی‌تواند همزمان هم حقیقتا همه‌شمول (فرابافت) و هم حقیقتا پراگماتیستی (ریشه‌دار در کاربرد وابسته به بافت) باشد. هابرماس پروژه خود را پراگماتیسم صوری می‌نامد که به دنبال شناسایی شرایط همه‌شمول برای رسیدن به تفاهم است؛ شرایطی که او آنها را پیش‌فرض‌های گریزناپذیر هر کنش گفتاری می‌داند (هابرماس، ۱۹۹۰). این حرکت استعلایی اوست. بخش پراگماتیستی آن نیز در این است که این شرایط، نه در عقل محض (مانند کانت)، بلکه در کاربرد واقعی زبان یافت می‌شوند (هابرماس، ۱۹۸۴). نقد اصلی، همان‌طور که توسط دیوید اینگرام خلاصه شده، این است که معنای زبانی عمیقاً بافتاری[9] است. تلاش برای بازسازی قواعد صوری و مستقل از بافت، این واقعیت تهدید می‌شود که معنا و اعتبار کنش‌های گفتاری توسط بافت‌های خاص و غیرقابل فرموله‌بندی آنها تعیین می‌شود (اینگرام، ۲۰۱۰). این مسئله به یک دوراهی منجر می‌شود: یا قواعد همه‌شمول آنقدر انتزاعی و صوری هستند که محتوای انتقادی خود را از دست می‌دهند، یا به طور ضمنی هنجارهای یک بازی زبانی خاص (مثلا بازی زبانی فلسفه آکادمیک غربی) را به درون خود قاچاق کرده و به دروغ آنها را همه‌شمول معرفی می‌کنند. این تلاش برای یافتن راه سوم میان مطلق‌گرایی متافیزیک سنتی و نسبی‌گرایی پساساختارگرایی، در نهایت بی‌ثبات به نظر می‌رسد و به یکی از این دو قطب فرو می‌ریزد.

هابرماس با رد متافیزیک سنتی (فلسفه سوژه) از یک سو و آنچه او آن را غیرعقلانی‌گرایی و نسبی‌گرایی متفکرانی چون فوکو و دریدا می‌داند از سوی دیگر، می‌کوشد تا یک بنیاد شبه‌استعلایی در ساختارهای همه‌شمول خود زبان بیابد. این همان چرخش زبانی اوست (هابرماس، ۱۹۸۷). اما منتقدان استدلال می‌کنند که زبان، بنیادی پایدار و همه‌شمول نیست؛ بلکه پدیده‌ای متغیر، ممکن و تاریخی است. بنابراین، هابرماس با بنا نهادن همه‌شمول‌های خود بر زبان، کاخ خود را بر روی شن ساخته است. این پروژه یا در فرار از بافتاری که از آن قصد استعلا را داشت شکست می‌خورد (و به نوعی نسبی‌گرایی پیچیده تبدیل می‌شود)، یا باید یک دیدگاه چشم خدا نسبت به زبان را مفروض بگیرد که تعهدات پسامتافیزیکی خودِ نظریه را نقض می‌کند (و به شکل جدیدی از مطلق‌گرایی بدل می‌شود). این نقد، دشواری عمیق برقراری بنیان‌های هنجاری در عصر پسامتافیزیکی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که تلاش هابرماس برای یافتن یک نقطه ارشمیدسی در خودِ پراگماتیک زبان، ممکن است از همان ابتدا محکوم به شکست بوده باشد.

نقد پنجم: ایده‌آلیسم زیست‌جهان و استقلال سیستم‌ها

یکی از قدرتمندترین نقدهای جامعه‌شناختی بر نظریه هابرماس، نظریه سیستم‌های نیکلاس لومان است. این نقد استدلال می‌کند که مدل هابرماس از رابطه میان سیستم و زیست‌جهان اساسا ناقص است. از دیدگاه لومان، سیستم‌های اجتماعی مدرن (مانند اقتصاد، حقوق، سیاست و علم) خودپو[10] و از نظر عملیاتی بسته[11] هستند. این سیستم‌ها بر اساس کدهای درونی خود عمل می‌کنند و از نظر ساختاری قادر به پردازش مطالبات هنجاری زیست‌جهان به شیوه‌ای که هابرماس امید دارد، نیستند. مفهوم بنیادین لومان، خودپویی است: سیستم‌های اجتماعی خود را از عناصر خود (یعنی ارتباطات) بازتولید می‌کنند و تحت کنترل یک محیط بیرونی یا سوژه‌های انسانی نیستند (لومان، ۱۹۹۵). ویژگی کلیدی این سیستم‌ها، بستگی عملیاتی است: هر سیستم بر اساس یک کد دوتایی خاص عمل می‌کند؛ برای مثال، اقتصاد بر اساس کد پرداخت/عدم پرداخت، حقوق بر اساس قانونی/غیرقانونی، و سیاست بر اساس قدرت/عدم قدرت کار می‌کند. یک سیستم تنها می‌تواند اطلاعاتی را پردازش کند که به کد مخصوص خودش ترجمه شده باشد (لومان، ۲۰۰۲).

با اعمال این نظریه بر تز استعمار هابرماس، یک درخواست هنجاری از سوی زیست‌جهان (مثلا این سیاست ناعادلانه است!) نمی‌تواند توسط سیستم سیاسی به‌عنوان یک درخواست هنجاری فهمیده شود. این پیام تنها به‌عنوان صدای مزاحم یا آشفتگی ثبت می‌شود که ممکن است بازتولید خودِ سیستم را تهدید کند (مثلا این اعتراض می‌تواند به قیمت از دست رفتن قدرت/آراء ما تمام شود). معنای اصلی و هنجاری پیام در این فرایند ترجمه از بین می‌رود. بنابراین، اگر نظریه لومان صحیح باشد، امید هابرماس به اینکه قدرت ارتباطی تولیدشده در سپهر عمومی بتواند سیستم اداری را هدایت کند، یک ناممکن جامعه‌شناختی است. استعمار زیست‌جهان یک فرایند یک‌طرفه و بازگشت‌ناپذیر است، زیرا سیستم‌ها از نظر ساختاری نسبت به زبان هنجاری زیست‌جهان کر هستند. این مناظره، نمایانگر تقابل دو دیدگاه بنیادین متفاوت در مورد جامعه است: یک دیدگاه هنجاری-انسان‌گرایانه (هابرماس) در برابر یک دیدگاه توصیفی-ضد انسان‌گرایانه (لومان). هابرماس جامعه را نهایتاً مبتنی بر سوژه‌های انسانی می‌بیند که در جست‌وجوی فهم متقابل هستند و نظریه‌اش اساساً هنجاری است؛ یعنی در مورد این است که جامعه چگونه باید سازمان یابد تا به رهایی انسان منجر شود (هابرماس، ۱۹۸۴). در مقابل، نظریه لومان اساساً توصیفی و ضد انسان‌گرا است؛ هدف آن توصیف این است که جامعه چگونه عمل می‌کند و در مدل او، انسان‌ها اربابان سیستم محسوب نمی‌شوند بلکه صرفاً بخشی از محیط آن هستند (لومان، ۱۹۹۵). برای هابرماس، استعمار یک نقد اخلاقی از یک تحول آسیب‌شناسانه است. اما برای لومان، تمایز کارکردی جامعه به زیرسیستم‌های خودپو، صرفاً شیوه تکامل جامعه مدرن برای مدیریت پیچیدگی است. این یک واقعیت ساختاری است که باید توصیف شود، نه یک آسیب‌شناسی که باید برای آن سوگواری کرد (لومان، ۱۹۹۵). بنابراین، اختلاف آنها صرفاً بر سر یک نکته فنی جامعه‌شناختی نیست، بلکه بر سر خودِ هدف نظریه اجتماعی است. آیا هدف، نقد جامعه از یک منظر هنجاری است (هابرماس) یا توصیف پیچیدگی آن از یک منظر مشاهده‌گر مرتبه دوم (لومان)؟ نقد لومان، نه‌تنها بخشی از نظریه هابرماس، بلکه کل بنیاد فلسفی و هدف آن را به چالش می‌کشد.

نقد ششم: غفلت از احساسات، عواطف و بدن در کنش ارتباطی

با اتکا بر نقدهای فمینیستی، می‌توان استدلال کرد که نظریه کنش ارتباطی هابرماس بر یک مدل انتزاعی، بی‌بدن و به طور ضمنی مردانه از عقلانیت استوار است. این نظریه با اولویت بخشیدن به استدلال صوری و گزاره‌ای، به طور سیستماتیک نقش حیاتی عواطف، احساسات، روایت و تجربه بدن‌مند را در ارتباطات، شکل‌گیری هویت و گفت‌وگوی سیاسی نادیده گرفته یا بی‌ارزش می‌سازد. نقد فمینیستی بر این نکته تأکید دارد که فلسفه غرب به طور تاریخی یک دوگانگی ایجاد کرده که در آن، عقل به‌عنوان امری مردانه و عواطف و بدن به‌عنوان امری زنانه کدگذاری شده‌اند (لوید، ۱۹۸۴). مدل اخلاق گفتار هابرماس، این دوگانگی را تداوم می‌بخشد. فهم فنی او از عقلانیت، از اشکال غیرزبانی و غیراستدلالی ارتباطات انتزاع کرده و آنها را نامشروع می‌سازد (پاینیک، ۲۰۰۶).

متفکرانی چون آیریس ماریون یانگ استدلال می‌کنند که یک مدل ارتباطی حقیقتاً فراگیر باید فضایی برای سایر اشکال بیان مانند خوشامدگویی، بلاغت و داستان‌گویی باز کند؛ اشکالی که حاوی مؤلفه‌های عاطفی، احساسی، زندگی‌نامه‌ای، بدنی و وجودی هستند که توسط مدل صرفا صرفا عقل‌گرایانه هابرماس نادیده گرفته می‌شوند (یانگ، ۲۰۰۰). این طرد، پیامدهای سیاسی واقعی دارد؛ گروه‌های به حاشیه رانده‌شده را که سبک‌های ارتباطی‌شان ممکن است با هنجارهای غالبِ بحث بی‌طرفانه و تقابلی مطابقت نداشته باشد، به سکوت وامی‌دارد و بدین ترتیب، اصل مشارکت برابر را نقض می‌کند (فریزر، ۱۹۹۲). همان‌طور که اینگرام نیز اشاره می‌کند، حتی در یک چارچوب عقلانی، همدلی و توانایی تنظیم لحن عاطفی برای قضاوت مسئولانه حیاتی است؛ عناصری که یک تصور بیش از حد صوری مانند نظریه هابرماس از آنها غافل است (اینگرام، ۲۰۱۰).

این نقد فمینیستی به بی‌بدن بودن نظریه، صرفا دعوتی برای اضافه‌کردن عواطف نیست، بلکه چالشی بنیادین برای تفکیک میان امر درست[12] و امر نیک[13] است که در پروژه کانتی هابرماس نقشی محوری دارد. هابرماس، به پیروی از کانت، تمایز قاطعی میان مسائل اخلاقی همه‌شمول عدالت (امر درست) و مسائل اخلاقی خاص حیات نیک (امر نیک) قائل می‌شود و اخلاق گفتار را تنها به حوزه نخست مربوط می‌داند (هابرماس، ۱۹۹۰). منتقدان فمینیست، به‌ویژه آنهایی که در سنت اخلاق مراقبت قرار دارند، استدلال می‌کنند که این تمایز، مصنوعی و جنسیت‌زده است. عواطف، نیازهای بدنی و روابط، برای فهم ما از آنچه درست است، نقشی محوری دارند، نه‌فقط آنچه برای ما به صورت فردی نیک است. برای مثال، تجربه همدلی (یک عاطفه) برای اتخاذ منظر اخلاقی حیاتی است. نیازهای یک بدن آسیب‌پذیر، صرفا یک دغدغه اخلاقی خصوصی نیست، بلکه مسئله عمومی عدالت است. بنابراین، هابرماس با در پرانتز قرار دادن عواطف، بدن و روابط خاص و خارج‌کردن آنها از قلمرو عقل اخلاقی، آن را صرفا خالص‌سازی نمی‌کند، بلکه آن را فقیر می‌سازد. یک نظریه اخلاقی حقیقتاً استوار نمی‌تواند این تفکیک سفت و سخت را حفظ کند. چنین نظریه‌ای باید بتواند ابعاد عاطفی و بدن‌مند زندگی ما را در تصور خود از عدالت ادغام کند؛ حرکتی که مستلزم بازنگری رادیکال در چارچوب رویه‌ای هابرماس خواهد بود.

نقد هفتم: غفلت از مبارزه برای به رسمیت‌شناسی

نقد درون‌ماندگار و قدرتمند اکسل هونت، نظریه‌پرداز نسل سوم مکتب فرانکفورت، را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد که عقلانیت ارتباطی هابرماس از نقصانی جامعه‌شناختی رنج می‌برد، زیرا از درک انگیزه اصلی تعارضات اجتماعی ناتوان است. به باور او، موتور محرک پیشرفت اخلاقی و مبارزات اجتماعی، نقض هنجارهای ارتباطی نیست، بلکه تجربه عاطفی به رسمیت شناخته‌نشدن[14] یا بی‌احترامی است. مبارزه برای به رسمیت‌شناسی در سه سپهر عشق، حقوق و همبستگی، دستور زبان اخلاقی عمیق تعارضات اجتماعی را سامان می‌دهد که بنیادی‌تر از سطح زبانی-رویه‌ای است که هابرماس بر آن تمرکز دارد. هونت با بازاندیشی در نظریه انتقادی، می‌کوشد تا کژی‌های ارتباطی (نزد هابرماس) را به‌مثابه اشکالی از بی‌احترامی ببیند و استدلال کند که نیاز و میل به رسمیت‌شناسی بر ارتباط مقدم است (هونت، ۱۹۹۵).

هونت سه سپهر به رسمیت‌شناسی را که برای شکل‌گیری یک رابطه عملی سالم خود ضروری هستند، متمایز می‌کند: ۱. عشق/مراقبت: در روابط اولیه (خانواده، دوستی)، این شکل از به رسمیت‌شناسی به رشد اعتماد به نفس[15] بنیادین منجر می‌شود. ۲. حقوق: در اجتماع قانونی، به رسمیت شناخته‌شدن به‌عنوان یک شخص حقوقی برابر، به شکل‌گیری عزت نفس[16] می‌انجامد. ۳. همبستگی/ارزش‌گذاری: در اجتماع ارزشی، به رسمیت شناخته‌شدن مشارکت‌ها و توانایی‌های فردی، به حرمت نفس[17] منجر می‌شود (هونت، ۱۹۹۵).

از این منظر، مبارزات اجتماعی، مبارزات با انگیزه اخلاقی گروه‌های اجتماعی برای غلبه بر تجارب به رسمیت شناخته‌نشدن (مانند سوءاستفاده، انکار حقوق، تحقیر) و گسترش اشکال نهادینه‌شده به رسمیت‌شناسی هستند (هونت، ۱۹۹۵: ۹۲). این تحلیل، نقدی مستقیم بر رویکرد بیش از حد شناختی و عقل‌گرایانه هابرماس است.

هونت یک بنیاد انگیزشی و عاطفی برای نظریه فراهم می‌کند که هابرماس فاقد آن است؛ او توضیح می‌دهد که چرا مردم برای عدالت مبارزه می‌کنند، نه‌فقط اینکه چگونه باید در مورد آن استدلال کنند (هونت، ۱۹۹۵). نظریه هونت، یک چرخش هگلی از چارچوب عمدتاً کانتی هابرماس را نمایندگی می‌کند. در حالی که هابرماس به دنبال رویه‌های صوری و همه‌شمول است، هونت به بازسازی هنجاری به سبک هگلی از نظم‌های به رسمیت‌شناسی واقعاً موجود در جامعه مدرن می‌پردازد و آنها را از درون و بر اساس وعده‌های درون‌ماندگار خودشان نقد می‌کند (هونت، ۲۰۰۷). اخلاق گفتار هابرماس که رویه‌ای و کانتی است، این‌گونه طرح پرسش می‌کند که همه کنشگران عقلانی در یک وضعیت آرمانی بر سر چه هنجارهایی می‌توانند توافق کنند (هابرماس، ۱۹۹۰). رویکرد هونت، بازسازنده و هگلی است: به نهادهای موجود مدرنیته (خانواده، دولت قانون‌مدار، بازار) می‌نگرد و می‌پرسد که آنها به طور ضمنی چه اصول به رسمیت‌شناسی را وعده می‌دهند. نقد اجتماعی برای هونت، اشاره به شکاف میان وعده هنجاری یک نهاد (مثلا وعده بازار برای به رسمیت شناختن دستاوردهای فردی) و واقعیت آسیب‌شناسانه آن (مثلاً تولید بی‌احترامی و به رسمیت نشناختن گسترده) است و چون چنین است، نقدی درون‌ماندگار از اجتماع است و نه نقدی استعلایی. این نقد از واقعیت انضمامی اجتماعی و تنش‌های اخلاقی آن آغاز می‌شود، نه از یک ایده‌آل انتزاعی ارتباط. بدین ترتیب، هونت راهی برای استوار ساختن نظریه انتقادی در واقعیتی اجتماعی ارائه می‌دهد که از نظر تاریخی و جامعه‌شناختی، انضمامی‌تر از پراگماتیسم صوری هابرماس است و کمتر متهم به اتهامات ایده‌آلیسم و انتزاعی بودن است.

عقلانیت ارتباطی و دفاع از اسرائیل: آزمون یک نظریه در لحظه انضمامی

بیانیه هابرماس در حمایت از اسرائیل را نمی‌توان صرفاً یک لغزش سیاسی یا تناقضی آشکار با پروژه فکری او دانست؛ بلکه باید آن را لحظه آزمونی بی‌رحمانه تلقی کرد که در آن، معماری نظری عقلانیت ارتباطی در مواجهه با یک وضعیت انضمامی و تراژیک، تنش‌های درونی و اولویت‌های بنیادین خود را آشکار می‌سازد. در نگاه نخست، این موضع‌گیری، یعنی اولویت بخشیدن به یک تعهد تاریخی خاص (مسئولیت آلمان در قبال اسرائیل) بر اصول همه‌شمول کرامت انسانی، گسستی از اخلاق گفت‌وگو به نظر می‌رسد. اما با نگاهی عمیق‌تر، می‌توان استدلال کرد که این موضع، نه یک خیانت به نظریه، بلکه محصول منطقی یکی از ستون‌های اصلی آن، یعنی مفهوم «زیست‌جهان» است که در اینجا بر دیگر اصل نظریه، یعنی «وضعیت آرمانی گفتار»، اولویت می‌یابد. نظریه هابرماس هرگز یک رویه‌گرایی انتزاعی و فارغ از تاریخ نبوده است؛ عقلانیت ارتباطی همواره در یک «زیست‌جهان» انضمامی، تاریخی و فرهنگی ریشه دارد که افق معنایی و هنجاری هرگونه تفاهمی را شکل می‌دهد (هابرماس، ۱۹۸۷). از این منظر، موضع هابرماس نه از خلأ، بلکه از دلِ زیست‌جهان خاص و بازسازی‌شده آلمان پس از هولوکاست برمی‌آید؛ زیست‌جهانی که در آن، تعهد به امنیت اسرائیل و حیات یهودیان، یک انتخاب سیاسی صرف نیست، بلکه یک «هنجار تکوینی»[18] و پیش‌شرطی اخلاقی برای بازگشت آلمان به جامعه‌های متمدن و سهیم در هرگونه گفت‌وگوی همه‌شمول است. «هنجار تکوینی» به اصلی بنیادین اطلاق می‌شود که صرفاً رفتار را تنظیم نمی‌کند، بلکه خودِ هویت و امکان وجودی یک جامعه یا فرد را می‌سازد. هولوکاست در این زیست‌جهان، نه یک رویداد تاریخی در میان سایر رویدادها، بلکه یک «گسست تمدنی» است که هرگونه ادعای همه‌شمولی را ملزم به پاسخ‌گویی به آن می‌کند. بنابراین، از این دیدگاه، دفاع از اسرائیل نه نفی همه‌شمولی، بلکه شرط امکانِ انضمامی آن برای یک آلمانی است.

این موضع‌گیری زمانی پیچیده‌تر می‌شود که آن را در برابر منطق خودِ کنش ارتباطی قرار دهیم. کنش ارتباطی، معطوف به تفاهم متقابل میان طرف‌هایی است که اصولاً یکدیگر را به‌عنوان شرکای بالقوه گفت‌وگو به رسمیت می‌شناسند. در بیانیه هابرماس، حماس نه به‌عنوان یک طرف منازعه با ادعاهای مشروع سیاسی، بلکه به‌مثابه نیرویی با «قصد آشکار نابودی زندگی یهودی» تصویر می‌شود (هابرماس و همکاران، ۲۰۲۳). از منظر نظریه کنش ارتباطی، چنین نیرویی خود را از پیش، از هرگونه امکان گفت‌وگو خارج کرده و «کنش استراتژیک» به معنای سلبی آن را قرار داده است. به عبارت دیگر، وقتی یک طرف، هدف خود را نه تفاهم، بلکه محای طرف دیگر اعلام می‌کند، پیش‌فرض‌های بنیادین ارتباط را نقض کرده و امکان گفت‌وگوی عقلانی را از بین برده است. در چنین شرایطی، پاسخ به آن نیز لاجرم از منطق ارتباطی (جست‌وجوی فهم متقابل) به منطق استراتژیک (دفاع از خود برای حفظ بقا) تغییر می‌یابد. بدین ترتیب، دفاع «اصولی» از واکنش اسرائیل، در چارچوب این نظریه، به معنای دفاع از بقای یک نظم دموکراتیک (که در آن کنش ارتباطی حداقل در سطح نظر ممکن است) در برابر نیرویی است که بنیادهای هرگونه همزیستی مبتنی بر تفاهم را نفی می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که موضع هابرماس، بیش از آنکه یک تناقض ساده باشد، برآمده از یک سلسله‌مراتب پیچیده در نظریه اوست که در آن، بقای زیست‌جهانِ قادر به ارتباط، بر خودِ عمل ارتباط با شرایط تهدید وجودی، اولویت می‌یابد. دقیقاً در همین نقطه است که تناقض، نه به‌عنوان یک خطای بیرونی، بلکه به‌مثابه یک شکاف درونی در خودِ بنای نظریه آشکار می‌گردد. پذیرش این استدلال که موضع هابرماس از منطق درونی نظریه‌اش برمی‌خیزد، نه‌تنها نافی انتقادات جدی نیست، بلکه خود، آن انتقادات را عمیق‌تر و ویرانگرتر می‌سازد. زیرا اولویت‌بخشی به یک زیست‌جهان خاص، هرچند از نظر تاریخی قابل درک باشد، به بهای نادیده گرفتن یا به حاشیه راندن نظام‌مند زیست‌جهان و رنج انضمامی «دیگری» (فلسطینیان) تمام می‌شود. این دقیقاً همان نقدی است که متفکرانی چون نانسی فریزر با مفهوم «ضد-سپهرهای عمومی فرودستان»[19] بر آن انگشت می‌گذارند؛ جایی که روایت‌ها و تجربه‌های گروه‌های تحت ستم، در سپهر عمومی مسلط شنیده نمی‌شوند و نامرئی باقی می‌مانند.

این موضع، اصل بنیادین «تقارن» در گفت‌وگو را که لازمه اخلاقیات گفتار و شرط امکان عدالت رویه‌ای است، به نفع یک تعهد پیشینی و غیرقابل مذاکره به حالت تعلیق درمی‌آورد. «هنجار تکوینی» زیست‌جهان آلمانی به یک پیش‌فرض مطلق بدل می‌شود که پیش از آغاز هر گفت‌وگویی، نتیجه را به نفع یک طرف سنگین می‌کند و بدین ترتیب، امکان یک مفاهمه حقیقی را از اساس ناممکن می‌سازد. بنابراین، این مناقشه نه استعمار نظریه توسط یک زیست‌جهان بیگانه، بلکه لحظه آشکارگی این واقعیت است که خود نظریه از درونش حامل یک تنش حل‌ناشدنی میان رویه‌های صوری و همه‌شمول از یک سو، و تعهدات محتوایی و تاریخی زیست‌جهان از سوی دیگر است. موضع هابرماس به تلخی نشان می‌دهد که در لحظه بحران، این تعهدات انضمامی و تاریخی هستند که بر انتزاع رویه‌ای غلبه می‌کنند. این نه یک شکست ساده، بلکه یک دیالکتیک تراژیک در قلب پروژه‌ای است که می‌کوشد با توسل به عقلانیت رویه‌ای، از تاریخ فراتر رود، اما در نهایت، خود را به‌عنوان محصولی از همان تاریخ بازمی‌یابد.

۸. ملاحظات پایانی

۱. پایان معصومیت فلسفی: پیشینهٔ خشونت هستی‌شناختی

تاریخ تفکر غرب، به‌ویژه در تجربه فاجعه‌بار دفاع هایدگر از نازیسم، به ما می‌آموزد که هیچ فلسفه‌ای ذاتاً معصوم نیست. یک نظام فکری، حتی آنگاه که با نقدی به‌ظاهر رادیکال بر بحران‌های مدرنیته همچون نیهیلیسم و سلطه تکنولوژی آغاز می‌کند، می‌تواند به‌نحوی مصیبت‌بار به توجیه‌گر خشونت سیاسی و نسل‌کشی بدل شود. پیوند فلسفه هایدگر و نازیسم نه یک انحراف شخصی، بلکه برآیند منطقی اندیشه‌ای بود که مفاهیم انتزاعی نظیر «سرنوشت تاریخی قوم» و درکی هستی‌شناختی-تاریخی از «وجود» را بر رنج و حقوق عینی «دیگری» اولویت می‌بخشید. انتشار «دفترچه‌های سیاه» و آشکار شدن یهودستیزی نظام‌مند او روشن ساخت که چگونه نقد مدرنیته می‌تواند به ابزاری برای حذف انسانی بدل شود که خود نماد همان مدرنیته معرفی می‌شود. این سابقه هولناک به‌مثابه هشداری دائمی عمل می‌کند و ما را ملزم می‌سازد تا هر پروژه فکری، حتی پروژه‌های مدعی رهایی‌بخشی را، با بدبینی روش‌شناختی و با التفات به پیامدهای سیاسی بالقوه‌اش مورد سنجش قرار دهیم. رابطه میان اندیشه و عمل، رابطه‌ای خطیر است و مسئولیت فیلسوف، نه‌فقط در قبال انسجام نظری، بلکه در برابر جهان واقعی است که اندیشه‌اش در آن تاثیر می‌گذارد.

۲. سلاح‌سازی از حافظه

حافظه تاریخی، به‌ویژه حافظه فجایع عظیمی چون هولوکاست، شمشیری دولبه است. این حافظه از یک سو می‌تواند منبعی برای خودانتقادی، همبستگی با ستم‌دیدگان و تعهد به عدالت همه‌شمول باشد، اما از سوی دیگر، قادر است به ابزاری سیاسی برای توجیه منافع دولت، سرکوب دگراندیشان و اعمال استانداردهای دوگانه تبدیل شود. تجربه آلمان پس از جنگ، این فرایند سلاح‌سازی از حافظه را به‌وضوح به نمایش می‌گذارد. مفهوم «گناه آلمانی» که با تحلیل‌های عمیق فیلسوفانی چون یاسپرس آغاز شد، به‌تدریج از یک بار اخلاقی برای تأمل، به یک «دلیل دولت»[20] تبدیل گشت که حمایت بی‌قیدوشرط از اسرائیل را به اصلی غیرقابل‌مذاکره در سیاست خارجی آلمان بدل کرد. این فرایند که می‌توان آن را «سفیدشویی گناه» نامید، به آلمان این امکان را می‌دهد که با نمایشی از توبه برای جنایات گذشته، خود را در جایگاه یک قاضی اخلاقی بنشاند و همزمان، از جنایات کنونی متحد خود چشم‌پوشی کند. در این منطق معیوب، مسئولیت تاریخی به سپری دفاعی در برابر انتقاد و مجوزی برای نابینایی اخلاقی در قبال رنج دیگری (فلسطینیان) بدل می‌شود و خطرات تبدیل شدن اخلاق به توجیه‌گر ستمی دیگر را آشکار می‌سازد.

۳. ویرانه‌های عقلانیت ارتباطی و پرسش‌های پیش رو

تحلیل نظریه عقلانیت ارتباطی و نقدهای بنیادین وارد بر آن، در نهایت تصویری از یک پروژه فکری عظیم اما فروریخته را به نمایش می‌گذارد. مجموعه‌ای از نقدها -از نقدهای بنیادین مانند اروپامحوری و تداوم ناخواسته سلطه عقل غربی، تا نقدهای روش‌شناختی در باب بی‌ثباتی پراگماتیسم استعلایی، و از آنجا تا چالش‌های جامعه‌شناختی نظریه سیستم‌ها و نقدهای انسان‌شناختی فمینیستی و نظریه به‌رسمیت‌شناسی- صرفاً نقدهایی بر عناصری از اندیشه نیستند، بلکه شکاف‌های ساختاری این منظومه فکری را آشکار می‌سازند. ایده‌آلیسم سیاسی، غفلت از ابعاد عاطفی و بدن‌مند کنش، و ناتوانی در ارائه یک نظریه انگیزشی قانع‌کننده برای مبارزات اجتماعی، همگی بر محدودیت‌های این نظریه در مواجهه با جهان واقعی تاکید می‌ورزند. در این میان، بیانیه اخیر هابرماس در مورد اسرائیل، نه یک موضع‌گیری حاشیه‌ای، بلکه لحظه بحران نظری است؛ لحظه‌ای که در آن، تعهدات ریشه‌دار در یک زیست‌جهان خاص، به شکلی انکارناپذیر، اصول همه‌شمول خودِ نظریه را به حاشیه می‌رانند و آن را از درون مورد تردید جدی قرار می‌دهد. با این‌همه، کل مسیر نقد علیه هابرماس را می‌توان به‌مثابه «بازگشت امر سرکوب‌شده» نگریست. هرآنچه نظریه صوری، رویه‌ای و عقل‌گرایانه او می‌کوشد تا در پرانتز قرار دهد یا کنترل کند -تاریخ (اروپامحوری)، قدرت (فوکو)، بافت (پراگماتیسم)، پویایی سیستم (لومان)، بدن و عواطف (فمینیسم)، و انگیزه عاطفی (هونت)- بازمی‌گردد تا ستون‌های پروژه را از درون بلرزاند. ناکامی هابرماس در مشمول گرداندن این همه امور، همان چیزی است که نظریه او را به یک روایت حیاتی، اما نهایتاً هشداردهنده، در تاریخ اندیشه انتقادی بدل می‌سازد.

با وجود این، تقلیل میراث هابرماس به مجموعه این ناکامی‌ها، قضاوتی ناعادلانه و کوته‌بینانه خواهد بود. پارادوکس بزرگ آن است که نظریه کنش ارتباطی، دقیقاً به دلیل عظمت و جامعیت شکستش، به یک سنگ محک ضروری و گریزناپذیر برای نظریه انتقادی و دموکراتیک بدل می‌شود. اهمیت پایدار این پروژه، نه در پاسخ‌هایش، بلکه در دقت آن در صورت‌بندی پرسش‌ها و آرمان‌هاست. پافشاری هابرماس بر بین‌الاذهانیت، توجیه عمومی و بنیان‌های هنجاری دموکراسی، روایتی قدرتمند در برابر کلبی‌مسلکی و سیاست مبتنی بر قدرت عریان فراهم می‌کند. چنانکه نانسی فریزر به‌درستی اشاره می‌کند، چیزی شبیه به ایده هابرماس از سپهر عمومی برای نظریه انتقادی اجتماعی و عمل سیاسی دموکراتیک ضروری است. از این‌رو، بسیاری از نقدهای وارد بر او، نه تلاشی برای کنار گذاشتن کامل او، بلکه گفت‌وگویی انتقادی با شبح اوست (فریزر، ۱۹۹۲). ارزش نظریه کنش ارتباطی کمتر در پاسخ‌هایی است که ارائه می‌دهد و بیشتر در قدرت پایدار پرسش‌هایی است که در مواجهه با امر بنیادین پیش می‌کشد: پرسش از امکان حیات اجتماعی عادلانه و عقلانی در جهانی که هر دم از این امر دورتر می‌شود.

۴. بحران نظریه پسامللی در جهانی چندقطبی

نظریه منظومه پسامللی هابرماس نیز، علی‌رغم عمق و پیچیدگی‌اش، در آزمون واقعیت سیاسی و انسجام درونی با چالش‌هایی جدی روبه‌روست. نقدهای بنیادین وارد بر آن -از فقدان یک «دموس» جهانی و نادیده گرفتن نقش قدرت عریان گرفته تا اروپامحوری، غفلت از سیاست‌های هویتی و تناقضات درونی که در موضع او نسبت به اسرائیل آشکار می‌شود- نشان می‌دهد که این نظریه به‌مثابه یک طرح عملی برای حکمرانی جهانی عمیقاً مسئله‌دار است. در جهانی که با بازگشت رقابت قدرت‌های بزرگ، ظهور مجدد ناسیونالیسم و تضعیف نهادهای چندجانبه تشخص یافته است، چشم‌انداز هابرماس از یک جهان در حال قانونمندشدن تدریجی، بیش از هر زمان دیگری آرمان‌شهری به نظر می‌رسد. با این حال، ارزش پایدار این نظریه را نباید نادیده گرفت. شکست آن به‌عنوان یک طرح عملی، از اهمیت آن به‌مثابه یک «معیار هنجاری» و یک «ابزار تشخیصی» برای فهم آسیب‌شناسی‌های نظم جهانی کنونی نمی‌کاهد. این نظریه، علی‌رغم تمام کاستی‌هایش، زبان قدرتمندی برای نقد وضع موجود در اختیار ما قرار می‌دهد و ابزارهای مفهومی‌ای را برای شناسایی نقایص نهادهای جهانی، به چالش کشیدن حاکمیت‌طلبی خودخواهانه دولت-ملت‌ها و ترسیم چشم‌اندازی از عدالت جهانی که بر پایه حقوق بشر و مشورت فراهم می‌آورد (اینگرام، ۲۰۱۰).

۵. پارادوکس «دوباره هرگز»: فروپاشی یک اخلاق همه‌شمول با ابزاری خاص‌گرا

شعار «دوباره هرگز» که در پی فاجعه هولوکاست می‌رفت تا به یک اصل اخلاقی جهانی و سوگندی برای مقابله با هرگونه نسل‌کشی در هر کجای جهان بدل شود، در مواجهه با وقایع غزه، به شکلی متناقض و دارای استاندارد دوگانه عمل کرده است. این شعار در گفتار بسیاری از روشنفکران و سیاستمداران غربی، از یک فراخوان همه‌شمول برای حفاظت از همه انسان‌ها، به یک بهانه خاص‌گرا برای دفاع از یک قوم خاص تقلیل یافته است. این استثناگرایی، با امتناع از تعمیم درس‌های هولوکاست به سایر ستم‌دیدگان عالم، شعار «دوباره هرگز» را از محتوا تهی می‌سازد. موضع‌گیری فیلسوفانی چون هابرماس، که با تاکید بر مسئولیت تاریخی آلمان در برابر رنج فلسطینیان سکوت کرده یا آن را توجیه می‌کنند، این پارادوکس را به بحرانی اخلاقی در گفتار روشنگری غرب تبدیل می‌کند. در برابر این رویکرد، اندیشه‌مندانی چون جودیت باتلر، نوام چامسکی، اسلاوی ژیژک و جورجو آگامبن بر لزوم تعمیم آموزه‌های فجایع تاریخی به همه قربانیان ظلم پای فشرده‌اند. آگامبن برای نمونه، در سال ۲۰۲۳ استدلال کرد که دولت اسرائیل با تبدیل یهودیت به یک ایدئولوژی ملی‌گرایانه، ماهیت اخلاقی آن را دگرگون ساخته و آن را به ابزاری برای خشونت ساختاری بدل کرده است. وی همچنین وضعیت فلسطینیان در غزه را از دریچه نظریه «وضعیت استثنایی» و «حیات برهنه» تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه دولت اسرائیل با نگه‌داشتن مردم غزه در این وضعیت، آنان را به سوژه‌هایی فاقد حقوق قانونی بدل کرده است که در معرض حذف فیزیکی مشروع قرار می‌گیرند.

۶. ورشکستگی ساختاری حکمرانی جهانی: وتو به‌مثابه نظم واقعی جهان

نهادهای بین‌المللی، که زمانی حافظان صلح پایدار و بستر تحقق حقوق جهان‌روا پنداشته می‌شدند، در بحران‌های اخیر ناتوانی ساختاری و ورشکستگی اخلاقی خود را به نمایش گذاشته‌اند. فلج‌بودن شورای امنیت سازمان ملل به دلیل حق وتوی اعضای دائم، به‌ویژه ایالات متحده در حمایت از اسرائیل، نشان می‌دهد که این نهاد بیش از آنکه کارآمد باشد، صحنه‌ای برای نمایش قدرت‌های بزرگ است. وتو، نه یک استثنا، بلکه قاعده اصلی حاکم بر نظم جهانی است؛ قاعده‌ای که تضمین می‌کند منافع قدرت‌های هژمونیک همواره بر قوانین بین‌المللی و اراده اکثریت جهانی اولویت دارد. این وضعیت، این نهادها را نه پاسدار صلح و عدالت، بلکه به ابزاری برای حفظ وضع موجود تبدیل می‌کند. افزون بر این، نادیده گرفتن مکرر احکام دیوان بین‌المللی دادگستری و درخواست‌های دادگاه کیفری بین‌المللی، بحران عمیق‌تری را در ماهیت حقوق بین‌الملل آشکار می‌سازد: شکافی پرناشدنی میان حکم و واقعیت. این دادگاه‌ها فاقد هرگونه قدرت اجرایی مستقل هستند و اجرای احکامشان به اراده سیاسی همان قدرت‌هایی وابسته است که در شورای امنیت مانع از هرگونه اقدام عملی می‌شوند. این شکاف اجرایی، حقوق بین‌الملل را به یک «ببر کاغذی» بدل کرده و به فرهنگ معافیت از مجازات دامن زده است.

۷. غروب روشنفکر عام؟: ناکارآمدی روایت‌های کلان در جهانی متکثر

موضع هابرماس، به‌عنوان تجسم «روشنفکر عام» قرن بیستم، نشان‌دهنده محدودیت‌ها و کهنگی این الگو در قرن بیست‌ویکم است. روشنفکر عام، با ادعای سخن گفتن از جانب حقیقت همه‌شمول و ارائه راه‌حل‌های کلان، در جهانی که قدرت در آن پراکنده و دانش به‌شدت تخصصی شده است، به طور فزاینده‌ای از واقعیت‌های انضمامی ستم فاصله می‌گیرد. این «حقیقت همه‌شمول»، چنانکه تحلیل فوکویی نشان می‌دهد، اغلب خود در «رژیم‌های حقیقت» قدرت نهادینه شده است و روشنفکر ناخواسته به تقویت آن یاری می‌رساند. چنین فرایندی منجر به تضعیف نفوذ و اعتبار روشنفکر عام در مواجهه با بحران‌های پیچیده و چندوجهی می‌شود و بیانگر بحران پارادایمی است که نمی‌تواند واقعیت‌های محلی و تجربه‌های زیسته ستم را به‌درستی درک کند. اصرار بر کلی‌گرایی، به قیمت نادیده گرفتن رنج انضمامی تمام می‌شود و این فاصله، اعتبار و اثربخشی روشنفکر را کاهش می‌دهد. شکست هابرماس در برقراری ارتباط همدلانه با قربانیان بحران غزه، نمادی از این غروب و نشانگر ضرورت بازاندیشی در شیوه‌های سنتی کنشگری روشنفکری است.

۸. ظهور روشنفکر خاص: نیروی سیاسی همدلی انضمامی

در مقابل افول روشنفکر عام، ظهور و طنین «روشنفکر خاص» -همچون پزشکان، هنرمندان، مورخان، و چهره‌های ورزشی- الگویی مؤثرتر و رهایی‌بخش‌تر برای کنشگری در عصر پروپاگاندا را به نمایش می‌گذارد. فوکو، در نقد روشنفکر عام، از کسی سخن می‌گوید که به‌نام حقیقت سخن می‌گوید اما این حقیقت اغلب در خدمت ساختار قدرت است. در مقابل، روشنفکر خاص، کسی است که از درون تجربه حرفه‌ای با خلاقانه خود و با درگیرکردن امر انضمامی، گسستی در نظم روایت رسمی ایجاد می‌کند. برای نمونه، سخنرانی پپ گواردیولا در ژوئن ۲۰۲۵ که در آن با تاکید بر «عشق به زندگی» از رنج کودکان غزه سخن گفت، نمونه‌ای از این کنشگری است. این رویکرد، با بازگرداندن عنصر انسانی به مرکز بحث، رژیم‌های حقیقتی را که با تکنولوژی رسانه‌ای به دنبال «انسان‌زدایی» از قربانیان هستند، به چالش می‌کشد. در جهان هنر نیز ائتلاف هنرمندانی چون «مسیو اتک»، «برایان اینو» و «نیکپ» برای دفاع از هنرمندان حامی فلسطین، با کارزار «موسیقی‌دانان برای فلسطین» با حمایت چهره‌هایی چون راجر واترز و سرژ تانکیان، از همین الگو پیروی می‌کنند. قدرت این روشنفکران در توانایی آنها برای بیان حقیقتی است که عمیقاً در واقعیت مادی و وجدان انسانی ریشه دارد و به همین دلیل، به‌آسانی قابل سرکوب یا تحریف نیست.

۹. راه «در راه»: هم‌افزایی روشنفکری در عصر تکنوپلیتیک

راه مواجهه با بن‌بست کنونی، نه بازتولید ساختارهای فرسوده عقلانیت مسلط نظیر مدل هابرماسی است و نه بازگشت به الگوهای نخبه‌گرا. در عصر تکنوپلیتیک -عصری که در آن اتحاد سیاست، سرمایه و فناوری به انقیاد سوژه در ساختارهای داده‌محور انجامیده است- هیچ شکل منفردی از روشنفکری به‌تنهایی قادر به مقاومت مؤثر نیست. راه‌حل احتمالاً، در «هم‌افزایی اپیستمیک» میان روشنفکران عام و خاص نهفته است. در این مدل، روشنفکر عام رهایی‌یافته از توهم حقیقت همه‌شمول، نه در مقام پیامبر عقلانیت، بلکه به‌مثابه «متفکری رویکردی» عمل می‌کند که با تحلیلی تبارشناسانه، زمین نظری را برای عمل انضمامی روشنفکران خاص آماده می‌سازد. این الگو، با آنچه فوکو در باب جایگزینی روشنفکر همه‌شمول با روشنفکری خاص و موقعیت‌مند صورت‌بندی کرده بود، هم‌خوانی دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه بازسازی یک اقتدار حقیقت‌گو، بلکه تولید شبکه‌ای از آگاهی‌ها و مداخله‌هاست که ماشین حقیقت‌زدایی قدرت را از کار می‌اندازند. این رویکرد نظری در آثار فیلسوفان معاصری چون ژان-لوک نانسی (با مفهوم «باهم‌بودن»)، جودیت باتلر (با نظریه سوگواری و آسیب‌پذیری)، آکیلی ممبه (در تحلیل «نکروپولیتیک») و ژاک رانسیر (با ایده پدیدار شدن امر ناپدید) قابل‌ردیابی است. این چارچوب، حقیقت را نه امری واحد، بلکه «رخدادی چندصدا» تلقی می‌کند که تنها از دل هم‌افزایی روشنفکران، آن‌هم در بسترهایی مادی، تکنولوژیک و زیسته می‌تواند ظهور یابد.

*بخش اول این مقاله ۱۴ مرداد ۱۴۰۴ در روزنامه شرق منتشر شده است.

1. validity claims
2. reification
3. دوگانه گماینشافت (Gemeinschaft/ community) و گزلشافت (Gesellschaft/ society) که توسط جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس مطرح شد، دو نوع ایده‌آل از روابط اجتماعی را توصیف می‌کند: گماینشافت یا اجتماع مبتنی بر روابط شخصی، عاطفی، سنتی و چهره‌به‌چهره است. ارزش‌ها و هنجارها در این نوع اجتماع یکپارچه و مشترک هستند و پیوند افراد بر اساس اراده‌ای ذاتی و احساس تعلق (مانند خانواده، همسایگی و دوستی) شکل می‌گیرد. این مفهوم به یک وحدت ارگانیک و پیشامدرن اشاره دارد. گزلشافت یا جامعه مبتنی بر روابط غیرشخصی، عقلانی، ابزاری و مبتنی بر قرارداد است. افراد بر اساس منافع شخصی و اراده‌ای حسابگرانه با یکدیگر وارد رابطه می‌شوند. این مفهوم مشخصه جوامع مدرن، صنعتی و شهری است که در آن روابط اجتماعی تخصصی شده‌اند.
4. regime of truth
5. productive power
6. dissension
7. paralogy
پارالوژی نزد لیوتار به حرکات و «ضربه‌های» غیرمنتظره در گفتار علمی اشاره دارد که قواعد موجود را برهم می‌زنند، پیش‌فرض‌ها را آشکار می‌سازند و امکان‌های جدیدی برای اندیشیدن و سخن گفتن خلق می‌کنند. هدف پارالوژی نه رسیدن به یک اجماع و توافق نهایی، بلکه تاکید بر اختلاف و تکثر است. این حرکات قاعده‌شکن، با ایجاد ناپایداری‌های موضعی، از تصلب و تمامیت‌خواهی نظام‌های دانش جلوگیری کرده و راه را برای نوآوری و ظهور خرده‌روایت‌ها (Little Narratives) باز می‌کنند.
8. motivational deficit
9. contextual
10. autopoietic
11. operationally closed
12. the right
13. the good
14. misrecognition
15. self-confidence
16. Self-respect
17. Self-esteem
18. constitutive norm
19. subaltern counterpublics
20. reason of state