

## مفهوم هنجارین مدرنیته نزد هابرماس

عتیق اروند

### چکیده

مفهوم هنجاری مدرنیته که هابرماس شناسایی و تبیین آن را مدیون فلسفه‌ی هگل است، در واقع مسیر سومی است که از یک سو می‌کوشد از عقل سوژه‌محور فراتر برود و از سوی دیگر در تلاش است تا با نقد منتقدان مدرنیته و روشنگری، به ایده‌های رهایی‌بخش آن وفادار بماند. از آنجا که تمرکز اصلی هابرماس، بر نقد خرد ابزاری و خاص‌بودگی است، توأمان هم با منتقدان مدرنیته همدلی دارد و هم آن‌ها را با کوبنده‌ترین الفاظ نقد می‌کند. در این مقاله سعی ما بر آن بوده تا با تدقیق بر فصل دوازدهم کتاب «گفتار فلسفی مدرنیته»، برای این پرسش که آیا آلترناتیو هابرماس در برابر فلسفه‌های سوژه و اندیشه‌های ضدروشنگری به درستی به کار افتاده یا خیر، پاسخی بیابیم. برای پاسخ به این پرسش، ابتدا مدرنیته را از لحاظ نگرش‌های فلسفی به بحث گذاشته‌ایم و سپس با توضیح سوژکتیویته‌ی هگلی به مثابه‌ی بنیان مدرنیته، ایده‌ی اینترسوژکتیویته‌ی هابرماس را شرح داده‌ایم.

### مقدمه

هابرماس معتقد است مدرنیته پروژه‌ای است که ناتمام مانده است. در اینجا دو پرسش پیش می‌آید: چرا مدرنیته پروژه‌ای است که ناتمام مانده؟ چه چیزی یا چه کنشی سبب می‌شود تا این پروژه به اتمام برسد؟ کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، به طور مفصل به پرسش نخست پرداخته و در پایان و به‌ویژه در فصل مفهوم هنجاری مدرنیته به اجمال پاسخ پرسش دوم را داده است. هابرماس نشان می‌دهد که چطور پرسش از چیستی مدرنیته، در درون گفتارهای فلسفی پرورده شد و چرا به تدریج این پرسش مسیرش را در علوم اجتماعی پی گرفت. ما نیز در این مقاله نشان می‌دهیم که چگونه این پرسش با پیوند فلسفه و علوم اجتماعی، سبب تبلور بزرگترین و مخاطره‌آمیزترین پرسش‌هایی شد که پیش روی انسان مدرن قرار گرفتند: چرا اساساً داشتن فهمی فلسفی از مدرنیته الزامی است؟ چرا مدرنیته ما را مکلف به اندیشیدن به زمان حال می‌کند؟ آیا مدرنیته هنجارپذیر است؟ هنجارهای مدرنیته چیست؟ اگر هنجارمندی مدرنیته بشر را از انقیاد می‌رهاند، این هنجارمندی چه الزامات و بایدها و نبایدهایی دارد و به دست چه کسانی، چه قدرت‌ها و تکنولوژی‌هایی قابل تطبیق و تبیین است؟

### مدرنیته و فلسفه: مدرنیته‌ی فلسفی

هابرماس در فراز مقاله‌ی «مفاهیم مدرنیته؛ نگاهی به دو سنت» درباره‌ی نسبت مدرنیته با فلسفه چنین می‌نگارد: «هنگامی که یک انجمن فلسفی از من دعوت کرد تا به ایراد یک سخنرانی درباره‌ی «مفاهیم مدرنیته» بپردازم این کار را (بدون هرگونه شوخی) بر اساس این پیش‌فرض انجام داد که مدرنیته باید موضوعی فلسفی باشد.<sup>۱</sup> بنابراین در همان ابتدا هابرماس به ما هشدار می‌دهد که نمی‌توان به سادگی این فرض را پذیرد که مدرنیته اولاً و فی‌الذات مفهومی فلسفی است. در کل برای پاسخ به این پرسش که مدرنیته چیست، با سه رویکرد مواجه می‌شویم: رویکرد فلسفی: در این رویکرد تمرکز اساسی بر روی تبار و تاریخ شکل‌گیری و به‌ویژه تکوین آزادی سوژکتیویته است. رویکرد توسعه‌ی اقتصادی: در این رویکرد، انقلاب صنعتی و مکانیزه شدن کشاورزی و گسترش خدمات بهداشتی و درمانی و همچنین توسعه‌ی زندگی شهری در محراق قرار دارد. رویکرد توسعه‌ی سیاسی: که کانون بحثش، ظهور دولت - ملت، تفکیک قوا، لیبرالیسم سیاسی، جامعه‌ی مدنی و به‌ویژه ایجاد نظام بوروکراتیک سراسری است. اما هابرماس معتقد است که نمی‌توان در تعریف مدرنیته این سه رویکرد را از هم جدا کرد. با این حال بر این باور است که نقطه‌ی پیوندی میان مفهوم فلسفی مدرنیته، فرایندهای جامعه‌شناسانه‌ی دخیل در این مفهوم و مدرنیته‌ی سیاسی وجود دارد. هابرماس با الهام از فلسفه‌ی کانت آن را «خودآیینی کانتی» می‌نامد.<sup>۲</sup> اما برای شرح و بسط این مفهوم، هابرماس سه پرسش را در مقابل‌مان قرار می‌دهد: «۱. چه وقت و چگونه فیلسوفان به تفسیر شرایط خاص مدرنیته علاقمند شدند؟ ۲. چرا این تفسیر شکل نقد عقل را به خود گرفت؟ ۳. چرا فلسفه سرانجام کار تفسیر مدرنیته را به نظریه‌ی اجتماعی واگذار کرد؟»<sup>۳</sup> برای پاسخ به پرسش نخست، به قرون وسطی و به هنگامی که برای نخستین بار واژه‌ی مدرنوس (modernus) در اواخر قرن پنجم میلادی برای جدا ساختن اروپای مسیحی از دوران

<sup>۱</sup> هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۱۸۷. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

<sup>۲</sup> رک: درس‌گفتارهای دکتر حسین مصباحیان زیر عنوان پدیدارشناسی مدرنیته با تأکید بر هابرماس (۱۳۹۸)

<sup>۳</sup> هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۱۸۸. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

کفرآمیز امپراتوری روم به کار رفت، بازمی‌گردد. اگر جدا شدن «عصر جدید» از «دوران قدیم» در قرون وسطی به معنای گسست از گذشته‌ی تاریک و کفرآلود بود، عصر رنسانس با بازخوانی تمدن یونان - این بار به مثابه‌ی دوران طلایی بشر - تمنای بازگشت به دوران کلاسیک را داشت. اما رنسانس نیز خوانشی غیرفلسفی از مدرنیته داشت. با این حال آنچه که مسلم است این است که در واژگان غیرفلسفی آن دوران، مدرن بودن یعنی فاصله گرفتن و گسستن از گذشته. تا قرن هجدهم، هرچه زمان می‌گذشت نگاه مردم به گذشته شفاف‌تر، انتقادی‌تر و همه‌جانبه‌تر می‌شد، تا این‌که در اواخر این قرن، هگل به طور صریح عصر روشنگری و انقلاب فرانسه را به عنوان گسستی ژرف میان انسان مدرن و انسان پیشامدرن در نظر گرفت. دوره‌ی پس از انقلاب، به باور هابرماس، دیگر صرفاً دوره‌ی آگاهی گسستن از گذشته نبود، بلکه دوره‌ی آگاهی گشوده رو به آینده بود. دیگر زمان حال، آینده‌ی گذشته یا جدید قدیم به شمار نمی‌رفت، بلکه حال نقطه‌ی عزیمت به سوی آینده‌ی گشوده و باز بود. انقلاب فرانسه نشان داد که این آینده تقدیر بشر نیست بلکه امری است به شدت تغییرپذیر که وابسته به اعمال بشری است. و از آنجا که دیگر ما وابسته به گذشته نیستیم و این حال است که آینده را رقم می‌زند، قرن هجدهمی‌ها اصطلاح «تاریخ‌ها» را در مقابل منطق خطی «تاریخ» اختراع کردند. هابرماس این تحول را در دوگانه‌ی «زمان - آگاهی» می‌بیند. زمان - آگاهی، فهم فلسفی را به کلی تغییر داد. «پیش از این گمان بر آن بود که فلسفه - یا در واقع تئوری - باز نمود راستینی از جوهر جهان و از سیمای عام و ضروری و سرمدی واقعیت در ذات خود است. اما همین که فلسفه مجبور می‌شود درباره‌ی وضعیت خود به تأمل بپردازد، بی‌درنگ نظریه - فهم حقیقت - نمایی زماندار به خود می‌گیرد... حال که فراست فلسفی دعوی اعتباری مستعلا از زمینه و شرایط دارد در این صورت معرفت فلسفی باید این زمان حال بی‌آرام را دریابد و در آن نفوذ کند و آن را نگیب مفاهیم مختلف بنشانند. فلسفه تنها هنگامی می‌تواند از مرزهایی که وضعیت تاریخی برای اندیشه تعیین کرده است فراتر برود که بتواند از «مدرن» آنچنان که هست تصویری به دست آورد. هگل نخستین فیلسوفی بود که از لزوم «درک زمان خویش در قلمرو اندیشه» سخن بر زبان آورد.<sup>۴</sup> و این نکته در فهم تاریخ فلسفه و همچنین فهم موقعیتی که هم‌اکنون ما در آن بسر می‌بریم، بسیار حیاتی است. هگل فلسفه را زمانمند ساخت. یعنی پس از هگل، فلسفه دیگر معرفتی در خود و برای خود به شمار نمی‌رفت. اندیشیدن به زمان حال سبب شد که فلسفه از پرداختن به انتزاعات درون‌ماندگارش فراتر رود. پس از هگل دیگر فلسفه برای همیشه با زمان حال، با بحران و با مدرنیته گره خورد. اساساً تفکر فلسفی پس از هگل، تفکری مدرن در باب بحران و زمان بود. از همین روست که مفهوم فلسفی مدرنیته چنین با فرایندهای جامعه‌شناسانه‌ی دخیل در این مفهوم و مدرنیته‌ی سیاسی پیوند خورده است. اما پیش از پرداختن به ادامه‌ی بحث، هابرماس از طریق هگل پیامی نیز برای ما دارد؛ و آن این است که نمی‌توان در چارچوب فلسفه و حتی به طور کل معرفت اسلامی و یا هر معرفت دیگری اندیشید و آن معرفت یا فلسفه را گسترش، تازه و به‌روز ساخت، مگر آن‌که نسبتش را با زمان حال مشخص کرد. آن فلسفه‌ی «سنتی» - و چه بسا سنت - نیست که به زمان حال پاسخ می‌گوید؛ بلکه کاملاً برعکس، این زمان حال است که آن فلسفه‌ی سنتی و در کل سنت را به چالش می‌کشد.

از اینجاست که خودآیینی کانتی سر بر می‌آورد. فهم فلسفی که به سنت پشت می‌کند و پاسخ‌های آیین‌ها و ادیان را به بحران و زمان حال ناکافی و مطرود می‌انگارد، ناگزیر به خود رجوع می‌کند: به عقل. هابرماس معتقد است که مدرنیته چاره‌ای جز این نداشت که برای تثبیت خود به مرجعیتی در خود، تنها مرجعیت باقی مانده - عقل - توسل جوید. «تنها به نام روشنگری بود که می‌توانست سنت را بی‌مقدار جلوه دهد و بر آن غلبه کند.» از دکارت به بعد فلسفه دست به واکاوی خویشتن برای یافتن خود - مرجعی (Self-referential) و همچنین خودآگاهی و خودنقادی زد. این نگرش تازه به فلسفه که از مسیر دکارت به کانت و سپس به هگل رسید، در نظر هگل به چیزی به نام «مفهوم هنجاری مدرنیته» منتج شد: «هگل اکنون می‌توانست نقد سه‌گانه‌ی کانت را به عنوان تعبیر قطعی خودفهمی مدرنیته قرائت کند. نقد عقل محض، شرایط امکان یک علم طبیعی عینیت‌بخش را که ذهن انسان را از پندارهای ماوراءالطبیعه آزاد می‌سازد تبیین کرد. نقد عقل عملی، به تبیین این موضوع راه برد که چگونه اشخاص در حالی که اراده‌شان را از خلال فراست اخلاقی با قوانین خود - نهاده سازگار می‌کنند در واقع خود را به نوعی خود - آیینی مجهز می‌کنند. و نقد قوه‌ی داوری به تبیین شرایط عینی لازم برای گونه‌ای تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه پرداخت که خود را از هر متن دینی مستقل کرده بود.»<sup>۵</sup> پس سوژکتیویته معرفت مفهوم هنجاری مدرنیته نزد هگل بود و بدین لحاظ مفهوم فلسفی مدرنیته در قرن هجدهم متبلور گشت. مدرنیته‌ی فلسفی دیگر مدرنیته‌ای نسبی نیست و نسبت‌اش با گذشته سنجیده نمی‌شود. مدرنیته‌ی فلسفی از آنجا که نقد خودش را در درون خودش تعبیه کرده، هرگز قدیمی نخواهد شد.

<sup>۴</sup> همان، ۱۹۰

<sup>۵</sup> همان، ۱۹۲

## انتقاد از ناقدان عقل و بازگشت به هگل

به باور هابرماس مفهوم «خودگردانی عقل» و مفهوم «رهایی بخشی» دو ستون اصلی مدرنیته هستند. در ادامه توضیح خواهیم داد که چطور خودگردانی عقل ایده‌های رهایی‌بخش را زیر سلطه‌ی خویش گرفت و سرانجام با سرکوب این ایده‌ها، راه را برای دشمنان خویش باز کرد و ناقدان عقل با حمله به عقل خودگردان، کوشیدند تا پایه‌های هرآنچه عقلانی و در نتیجه رهایی‌بخش است را ویران سازند.

اشاره کردیم که در نظر هگل، سوپژکتیویته بنیان فلسفی مدرنیته و عنصر تمایزبخش عصر مدرن از ماقبل مدرن است. مدرنیته برای سوژه‌های مدرن امکانی را فراهم ساخت که بر پایه‌ی آن، این سوژه‌ها می‌توانستند الگوهای معنایی و ارتباطات اجتماعی را در روند شفاف و باثبات پی‌گیری و ردیابی کنند. اما همان‌طور که هگل نیز دریافته بود، مدرنیته خصلتی دیالکتیکی دارد و ایده‌های رهایی‌بخش به تنهایی در تاریخ جولان نمی‌دهند. دیالکتیک مدرنیته با دو امر رهایی و سلطه حرکت می‌کند. به این معنا که هر چه توانایی‌ها و قابلیت‌های سوژه‌های خودگردان و خودبنیاد بیشتر می‌شود، ارتباطات و تعلقات اجتماعی و در کل زیست‌جهان - اشتراک در کلیت ارتباطی میان انسان‌ها - بیشتر زیر سیطره‌ی سیستم‌های ناعادلانه و ستمگر و استثمارگر قرار می‌گرفت. در عمل، این غلبه را در جنگ‌های اروپایی قرن نوزدهم، بوروکراسی آمریکایی، توسعه‌ی دامنه‌ی اقتصاد و دولت و تنگ‌تر شدن دامنه‌ی فضای اجتماعی و جنبش‌های رهایی‌بخش و در آخر وقوع دو جنگ جهانی قرن بیستم شاهد بودیم. به زبان وبر، آنچه که شاهدش بودیم، نه غلبه‌ی تمام و کمال عقل بر زندگی، بلکه حاکمیت عقل ابزاری و هدفمند بر جامعه، دولت و بازار، و طرد کامل همه‌ی ایده‌های کلی و رهایی‌بخش از فضای عمومی بود. سوپژکتیویته که قرار بود آزادی، برابری، آگاهی، عقلانیت، فردیت و حقوق مدرن را ضمانت کند، توأمان با این‌ها، بدل به منبع سلطه و استثمار بشر شد. کوگیتوی دکارتی هم‌الهام‌بخش خوداندیشی و خودآگاهی و خودنگری شد و هم مسئول ابژه کردن طبیعت، دیگری، زنان، مستعمرات و در آخر ابژه کردن فاعل شناسنده. بنابراین دیالکتیک رهایی و سلطه در نظر هابرماس یعنی: سوژه برای این که سوژه باشد نیاز به ابژه دارد. وقتی سوژه در برابر ابژه قرار می‌گیرد، یک دوگانگی ذاتی برقرار می‌شود که برخلاف پدیدارشناسی که می‌کوشد این رابطه را دو سویه (از سوژه به ابژه و از ابژه به سوژه) کند، در فلسفه‌های سوژه این رابطه یک سویه است. یعنی سوژه بر همه‌چیز حتی بر خودش نگاهی سوپژکتیو دارد. «خصلت واپس‌زننده و سرکوبگر عقل ریشه در ساختار خوداندیشی یعنی خودارجاعی فاعل شناسا دارد که در عین حال خود را موضوع شناسایی قرار می‌دهد. همان ذهن که در ابتدا به منزله‌ی ظهور - به هر دو معنای پیدایش و پندار - سرچشمه‌ی آزادی و رهایی بود، اکنون خود را به صورت منشأ تعینی عیان می‌کند که به کلی عنان از خود گسیخته است.»<sup>۶</sup>

سلطه‌ی فلسفه‌های سوژه و هم‌آوایی این فلسفه‌ها با عقل ابزاری، سبب شد تا در قرن نوزدهم و به‌ویژه در قرن بیستم، گروهی از فیلسوفان به مثابه ناقدان خرد غربی سر برآورند. از یک سو کیرکگور و نیچه و از سوی دیگر هایدگر و ویتگنشتاین و سپس به ترتیب دو شاخه‌ی اگزیستانسیالیسم و پست‌مدرنیسم، نقدهای کوبنده‌ای را بر فلسفه‌های سوژه و به طور کل عقل غربی وارد ساختند. ویلام آوٹویت این ناقدان نیچه‌گرا را نظر به ویژگی‌های نگرش‌شان به سوژگی، به دو شاخه منشعب کرده است: «نقد نیچه از مدرنیته در دو مسیر ادامه یافته است. راه پژوهشگر شکاکی را که می‌خواهد با استفاده از روش‌های تاریخی، روانشناختی و انسان‌شناختی نقاب از چهره‌ی اراده‌ی قدرت، قیام نیروهای ارتجاعی و پیدایش عقل سوژه‌محور بگیرد، اکنون باتای، لکان و فوکو ادامه می‌دهند؛ منتقد مبتدی متافیزیک که وانمود می‌کند معرفت منحصره‌فردی در اختیار دارد و پیدایش فلسفه‌ی سوژه را تا ریشه‌های پیشاسقراطی آن تعقیب می‌کند، اکنون هایدگر و دریدا را اخلاف خود می‌یابد.»<sup>۷</sup> هابرماس اما در میان این منتقدان و میان فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی یک تقسیم کار می‌یابد که در سه گونه از نظریه قابل بررسی است: نظریه‌ی عقلانیت ماکس وبر، نظریه‌ی هایدگر و ویتگنشتاین و نظریه‌ی پست‌مدرن. وبر به مدرنیته‌ی اجتماعی قائل بود و عقلانی شدن غرب را در فرایندی تاریخی از افسون‌زدایی می‌دید. بوروکراسی و تجارت سازمان‌یافته را به عنوان دو رکن مهم مدرنیته‌ی اجتماعی، در کنار دستاوردهای سیاسی و حقوقی قرار داد. هایدگر و ویتگنشتاین نیز نقد بدیلی از مدرنیته ارائه می‌دهند. هابرماس، نیچه را در نقد فیتیشیسم کنار مارکسیست‌ها قرار می‌دهد. در پایان این پست‌مدرنیست‌ها هستند که با الهام از نیچه و هایدگر و از طریق مکتب فرانکفورت، نقد عقلانیت غربی را به نقطه‌ی اوجش می‌رسانند. هابرماس انتهای مسیر پروژه‌ی وبر را در یک بن‌بست ناامیدکننده می‌بیند: «در آسیب‌شناسی وبر برخلاف آسیب‌شناسی هگل، دیالکتیک روشنگری به اصطلاح متوقف می‌شود و ناتمام باقی می‌ماند. وبر نسبت به «کاریمای عقل» بدبین بود و همچنان بدبین ماند... به نظر او از درون نمی‌توان بر قفسی که توسط عقل ابزاری آفریده شده و در همه‌ی ارکان جامعه نفوذ کرده است فایق آمد.»<sup>۸</sup>

<sup>۶</sup> هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۱۹۴ و ۱۹۵. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

<sup>۷</sup> آوٹویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۸۰. ترجمه‌ی لیلیا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

<sup>۸</sup> هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۲۰۰. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

همچنین پروژه‌ی همسان‌خوانی اسطوره و روشنگری هورکهایمر و آدورنو را نیز دارای معضلاتی بنیادین می‌داند: «با تبدیل عقلانیت ابزاری به یک کل نامعقول مسئله‌ی نقد این کل نامطلوب گرفتار بن‌بست می‌شود. همین‌که نتوان نقد عقل ابزاری را به نام خود عقل به پیش برد، هم نقد و هم مدرنیته مبنای هنجاری خود را از دست می‌دهد.»<sup>۹</sup> بنابراین به نظر می‌رسد که هابرماس راه چاره‌ی گریز از فلسفه‌های سوژه را در رجعت به هگل - به نخستین کسی که موازنه‌ی میان فلسفه و مدرنیته را برقرار ساخت - می‌داند. دست‌کم برای بسط نظریه‌ی خودش در باب مدرنیته و خلاصی از شر منطق عقل ابزاری از یک سو و نقد تمام و کمال عقلانیت مدرن و فرهنگ روشنگری از سوی دیگر، ابتدا از چاره‌جویی هگل بهره می‌برد. هگل برای غلبه بر دیالکتیک سوژه/ابژه معتقد است که می‌بایست سوژه‌کتیویته را تعمیم بخشید. این تعمیم‌بخشی یعنی درهم‌آمیزی ذهنیت (Subjectivity) و کلیت (Universality). البته هگل بر این باور است که این دو باهم قابل جمع نیستند؛ اما سرشت روح هستی‌آزادی و عقلانیت است. این پروژه در نهایت و به زبان ساده چنین شکلی به خود می‌گیرد: آزادی فرد از مقام فردی و حرکت به سمت مقام کلی. در اخلاق و حقوق و قانون، یعنی صرفاً آن قوانین و ارزش‌هایی معتبر و قابل اعتنا اند که در ضمن حفظ منافع یا جایگاه فردی، منافع جمع و امر کلی را نیز تضمین کنند. و این یعنی رابطه و نسبتی میان کل‌گرایی و فردگرایی: خواست فردی نباید قربانی منافع همگانی شود؛ اما در عین حال، خواست فردی نباید تا آنجا پیش رود که منافع همگانی را به نابودی بکشاند.

### زیست‌جهان و کنش ارتباطی

هابرماس در فصل دوازدهم کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، بحثش از جایگزین ساختن عقلانیت ارتباطی با عقلانیت سوژه‌محور را چنین آغاز می‌کند: «اگر از داوری فردی و خودسرانه بگذریم، باید این محتوای هنجاری را از پتانسیل عقلی ذاتی در کنش روزمره به دست آورد و توجیه کرد. مفهوم عقل ارتباطی که از عقل سوژه‌محور فراتر می‌رود... قصد دارد تا از پارادوکس‌ها و همسان‌سازی نقد خود - مرجع عقل دور شود.»<sup>۱۰</sup> هابرماس گامش را از هگل فراتر می‌گذارد و عقل ارتباطی را - که دیگر در انحصار فلسفه نیست و از علوم اجتماعی به دست آمده - در مقابل عقل سوژه‌محور قرار می‌دهد. هابرماس نیز سوژه‌کتیویته را به مثابه بنیان مدرنیته می‌پذیرد و بر این باور است که مدرنیته و عقلانیت ظرفیت‌هایی دارند که هنوز به سرانجام نرسیده‌اند. اما سوژه‌های که هابرماس از آن صحبت می‌کند، همواره و همیشه در پیوند با دیگری‌ست. این اولین گام برای عبور از عقلانیت ابزاری‌ست که در آن سوژه در موقعیت برابر با سایر سوژه‌ها قرار ندارد. در عقلانیت ارتباطی هیچ سوژه‌ای به سوژه‌های دیگر به مثابه یک ابژه نمی‌نگرد. برای تبیین عقل ارتباطی، هابرماس از دو مفهوم هوسرلی بهره می‌برد: زیست‌جهان و اینترسوژه‌کتیویته. با این‌که اینترسوژه‌کتیویته در طرح هابرماس مشابهت‌هایی با تعمیم‌بخشی سوژه‌کتیویته‌ی هگلی دارد، اما غایت طرح هابرماس برخلاف هگل، دستیابی به یک عقل استعلیافته نیست. همزمان باید در نظر داشت که طرح هابرماس تداعی‌گر یک گفت‌وگوی ساده و معمولی میان کنشگران و یا سوژه‌های برابر نیز نیست. چرا؟ چون هابرماس طرحش را در یک بافتار عقلانی و از پیش تعیین شده ترسیم کرده و این بافتار با گفت‌وگوهای اتفاقی و یا تجمعات و تشکل‌های آنی و موقتی کنشگران کاملاً فرق دارد. دکتر مصباحیان معتقد است که «اگر عقل دکارتی را یک عقل فردی و عقل کانتی را عقل استعلایی و عقل هگلی را عقل نوعی بدانیم، عقلی که هابرماس از آن صحبت می‌کند یک عقل اجتماعی است.»<sup>۱۱</sup> عقل اجتماعی نماد وفاقی‌ست که در میان جمعی از مردم ایجاد شده است. به باور هابرماس اینترسوژه‌کتیویته چون از درون این وفاق حاصل می‌شود، نه نسبی و نه مطلق است. بلکه نظر به موقعیت‌های گوناگون استراتژی‌های متنوع را اخذ می‌کند. اما آنچه که در آخر هدایتگر این عقل است، ارزش‌های کلی و جهان‌شمول است. «هابرماس برای آن‌که تعریفی مبسوط‌تر و محاسبه شده‌تر از عقلانیت ارائه بدهد، ارتباط نزدیکی را که از نظر سنتی بین عقلانیت و دانش تأسیس می‌گردید را از هم می‌گسلد. در چارچوب تفکر گفتمانی هابرماس «عقلانیت بیش از آن‌که به خردمندی و داشتن دانش و معرفت مربوط باشد به گفتار و اعمال افراد و سوژه‌هایی که در پی دستیابی به معرفت و استفاده از دانش هستند، مربوط است. با چرخشی پدیدارشناسانه در تعریف واژه‌ی عقلانیت - بدین معنی که بیش از آن‌که به آگاهی اهمیت داده شود به محیط و شرایطی که از آن عقلانیت امکان نمودار شدن پیدا می‌نماید اهمیت داده می‌شود - هابرماس عقلانیت را منوط به معقول بودن می‌نماید، بدین معنا که فرد مدعی معقولیت بتواند در چارچوب‌های زبانی از ادعاهای خود دفاع نماید.»<sup>۱۲</sup>

<sup>۹</sup> همان، ۲۰۲

<sup>۱۰</sup> Habermas, Jürgen. (1998). *The Philosophical Discourse of Modernity*. 341. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

<sup>۱۱</sup> رک: درسگفتارهای دکتر حسین مصباحیان زیر عنوان پدیدارشناسی مدرنیته با تأکید بر هابرماس (۱۳۹۸)

<sup>۱۲</sup> محمدی، سیدمحمد. هابرماس و پروژه‌ی ناتمام مدرنیته. نامه فلسفی، ۵۹، ج ۳، ش ۱، (۱۳۸۶)، ۵۹

هابرماس در فصل دوازدهم گفتار فلسفی مدرنیته، کنش ارتباطی زیست‌جهان‌ها را در سه ساحت تبیین می‌کند. این سه ساحت، به نوعی، الگوی جز به کل و کل به جز هگلی را حمل می‌کنند؛ گذشته‌نگرند و الگوهای موجود عقلانی کنش روزمره را به زیست‌جهان دیگر و یا به فردای دیگر انتقال می‌دهند. «این امر تداوم سنت و انسجام کافی دانش را برای نیازهای مورد توافق عام کنش روزمره تضمین می‌کند. ائتلاف اجتماعی تضمین می‌کند که موقعیت‌های تازه‌پدیدآمده (در بعد فضای اجتماعی) می‌توانند با شرایط موجود در جهان ارتباط برقرار کنند. حفاظت از هماهنگی کنش با استفاده از روابط تنظیم شده‌ی مشروع بین‌فردی و حفظ هویت گروه‌ها است. سرانجام، جامعه‌پذیری اعضا تضمین می‌کند که موقعیت‌های تازه‌پدیدآمده (در بعد زمان تاریخی) می‌توانند با شرایط موجود جهان ارتباط برقرار کنند؛ این امر دستیابی به ظرفیت‌های عمومی برای کنش نسل‌های آینده را تضمین می‌کند و از هماهنگی تاریخ زندگی فردی و اشکال زندگی جمعی مراقبت می‌کند. بنابراین، طرح‌های تفسیری مستعد اجماع (یا «دانش معتبر»)، روابط مشروع تنظیم شده‌ی بین‌فردی (یا «همبستگی‌ها») و ظرفیت‌های تعامل (یا «هویت‌های شخصی») در این سه فرایند بازتولید تجدید می‌شوند.»<sup>۱۳</sup> «به بیان انضمامی‌تر، و بر حسب سه‌گانه پارسونزی فرهنگ، جامعه و شخصیت، فرهنگ در جهت «بازنگری دایمی سنت‌هایی حرکت می‌کند که از حالت انجماد بیرون آمده‌اند، یعنی تأملی شده‌اند»، جامعه در جهت «وابستگی نظام‌های مشروع به رویه‌های صوری و نهایتاً استدلالی برای پی‌ریزی و تثبیت هنجارها حرکت می‌کند»، و شخصیت در جهت «هویت نفسانی به شدت انتزاعی، که راه پرمخاطره‌ی خودراهبری را دنبال می‌کند» همه‌ی این روندها به وضعیتی اشاره می‌کنند که در آن بازتولید شکل‌های زندگی نه به دست سنت بلکه «با جست‌وجوی مخاطره‌آمیز در پی اجماع تأمین و تضمین می‌شود، یعنی با دستاوردهای همیارانه‌ی کسانی که درگیر کنش ارتباطی هستند». این مدل با مدل «دیالکتیک روشنگری» تفاوت دارد که در آن سوپژکتیویته یا «اصل مدرنیته» تفکیک‌ها و انتزاع‌هایی در خویشتن و در جهان ایجاد می‌کند که فقط با فرایند تأمل بر نفس که از سوپژکتیویته مایه می‌گیرد اما به فراسوی آن می‌رود، می‌توان آن‌ها را با هم آشتی داد.»<sup>۱۴</sup> پیش از آن‌که به مبحث زبان و این‌که چطور کنشگران در یک رابطه از طریق زبان با یکدیگر وارد گفت‌وگو و تفاهم می‌شوند پردازیم، بهتر است برای روشن شدن سازوکار کنش ارتباطی، اشکال فهم متقابل را با یکدیگر مقایسه کنیم.

<sup>13</sup>Habermas, Jürgen. (1998). *The Philosophical Discourse of Modernity*. ۳۴۴. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

<sup>۱۴</sup> آوٹویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۹۱. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

حیطه‌های کنش	مقدس		نامقدس	
	عمل آیینی	جهان‌بینی‌های محرک عمل	ارتباط	فعالیت هدف‌دار
تمایزیابی حوزه‌های اعتبار	۱. مناسک (نهادینه شدن) انسجام اجتماعی)	۲. اسطوره	—	—
اختلاط روابط اعتبار و اثربخشی: ایستار اجرایی - ابزاری	آیین / ناپیش (نهادینه شدن راه‌های رستگاری و معرفت)	۶. جهان‌بینی‌های دینی و تمایزیکی	۳. کنش ارتباطی محدود به زمینه‌های خاص یا جهت‌گیری کل‌نگر معطوف به اعتبار	۴. فعالیت هدف‌دار به منزله‌ی عنصر وظیفه‌شناسی در نقش‌ها (کار بست ابتکارهای فنی)
تمایزیابی داعیه‌های اعتبار خاص در سطح کنش: ایستارهای عینیت‌بخش در برابر ایستارهای تأیید. هنجار در برابر ایستارهای ایراژگر	۹. ارائه خیال‌انگیز هنر اثری (نهادینه شدن لذت از هنر)	۱۰. اخلاق دینی مبتنی بر ایمان، قانون عقلانی، دین مدنی	۷. کنش ارتباطی تنظیم شده‌ی هنجاری همراه با برخورد استدلالی با داعیه‌های حقیقت	۸. فعالیت هدف‌دار که از طریق قدرت مشروع سازمان می‌یابد (کار بست معرفت تخصصی عملی - حرفه‌ای)
تمایزیابی داعیه‌های اعتبار خاص در سطح گفتگو: کنش ارتباطی در برابر گفتگو	—	—	۱۱. کنش ارتباطی بدون محدودیت هنجاری همراه با انتقاد نهادی شده	۱۲. فعالیت هدف‌دار به منزله‌ی کنش عقلانی - هدف‌دار بر طرفه آگاریست فناوری‌های و استراتژی‌های علمی)

### شکل ۲. شکل‌های فهم متقابل

منبع: هابرماس، نظریه‌ی کنش ارتباطی، جلد ۲

همان‌طور که در شکل بالا مشاهده می‌کنید، حیطه‌های کنش به دو دسته‌ی مقدس و نامقدس تقسیم می‌شوند. هابرماس بر پایه‌ی تفکیک میان عقل ابزاری و عقل انتقادی، حیطه‌ی کنش نامقدس را به دو بخش ارتباط صرف و فعالیت هدف‌دار تقسیم کرده است. در ردیف «تمایزیابی روابط اعتبار و اثربخشی: موفقیت‌جویی در برابر فهم متقابل» دیده می‌شود که برخلاف عقل ابزاری که در آن عنصر وظیفه‌شناسی اصل قرار گرفته، در عقل ارتباطی، اثربخشی کنش ارتباطی به یک زمینه‌ی خاص محدود شده است. زمینه‌ای که در همه حال معطوف به جهت‌گیری‌های کلی اعتباربخشی است. داعیه‌های اعتبار در سطح کنش نیز کاملاً مشخص‌اند. کنش ارتباطی در پی برخوردی استدلالی و پی‌گیری ادعاهای حقیقت است، اما عقل هدفمند از اساس در پی به کارگیری دانش تخصصی عملی و حرفه‌ای جهت رسیدن به نتایج است. همین معادله در سطح گفتگو نیز برقرار است. داعیه‌های اعتباری که در کنش ارتباطی پدید می‌آیند به چیزی مربوط می‌شوند که هابرماس آن را سه «دنیا» می‌نامد که سخنگویان به آن نظر دارند: «دنایای عینی اشیای فیزیکی (گره روی فرش است)، دنیای ذهنی تجربه‌های درونی (من از این گربه خوشم نمی‌آید) و دنیای اجتماعی نقش‌ها و هنجارها (تو نباید به گربه لگد بزنی). گفته‌ها یا داعیه‌های پیچیده‌تر غالباً ممکن است شامل ارجاع به هر سه دنیا باشد.»<sup>۱۵</sup> پرسش اینجاست که به فرض، تمام لوازم و الزامات و اهداف کنش ارتباطی مهیا و مشخص شدند، چه کسانی با چه شرایطی می‌توانند در یک کنش ارتباطی سهمی شوند؟ هابرماس در پاسخ مقرراتی را برای یک وضعیت آرمانی گفتار تعیین می‌کند:

<sup>۱۵</sup> آوٹویت، ویلام، (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۰۴. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

۱- هر فردی که گنجایی گفتار و کردار دارد، مجاز به شرکت در گفت‌وگوهاست.

۲- واجدین شرایط زیر:

الف) هر فردی که بتواند طرحی را پرس‌وجو کند.

ب) هر فردی که بتواند طرحی را به گفت‌وگو بگذارد.

ج) هر فردی که بتواند نظرها، آرزوها و خواسته‌هایش را بگوید.

۳- هیچ‌گونه‌ای نباید به اجبار از گفتن بازداشته شود - چه از درون و چه از بیرون گفت‌وگو - و نباید از احقاق حق‌های مندرج

در [موارد ۱ و ۲] بازداشته شود.<sup>۱۶</sup>

بنابراین به باور هابرماس، آنچه که اینترسوبژکتیویته را تعیین می‌بخشد، تعامل انسان‌ها از طریق زبان است. حقیقت از طریق گفت‌وگو و با استفاده از زبان تحقق می‌یابد. آموزه‌های هابردگر به ما نشان دادند که زبان صرفاً ابزاری برای رسیدن به حقیقت نیست؛ بلکه جایی است که حقیقت در آن ساخته می‌شود. کنش ارتباطی، حقیقت را در یک ارتباط فرایند زبانی می‌سازد. از همین رو، کنش ارتباطی و اینترسوبژکتیویته برخلاف فلسفه‌های آگاهی، نمی‌تواند یک سوپیه باشد. همچنین با هرمنوتیک نیز از این لحاظ که فرایند گفت‌وگو و تبادل نظر را مدام به گذشته و به سنت باز نمی‌گرداند، تفاوت دارد. تأکید کنش ارتباطی بر زمان حال هگلی‌ست. از سوی دیگر، کنش ارتباطی کمترین رابطه را با فلسفه‌ی تحلیلی و مثلاً زبان‌شناسی چامسکی دارد؛ زیرا رویکرد هابرماس چندان به تحلیل احکام، گزاره‌ها و یا صدق و کذب جملات مرتبط نیست و کنش‌های گفتاری را در کانون توجه قرار داده است. «مفهوم پدیدارشناسانه‌ی زیست‌جهان باید چنان بسط و گسترش یابد که نه فقط معرفت پس‌زمینه‌ای «بلکه الگوهای به لحاظ هنجاری قابل اتکای روابط اجتماعی... و توانش‌های (ارتباطی) کسب شده در فرایندهای اجتماعی شدن را دربر گیرد» عقلانیت را نیز باید نه فقط بر اساس سوژه‌ی شناسنده (و فاعل هدف‌دار)، بلکه در قالب یک رویه و به منزله‌ی توان پاسخگویی به همه‌ی انواع داعیه‌های اعتبار، درک کرد. «عقل ارتباطی معیارهای خود را در رویه‌های برهان‌آوری و احتجاج برای... اعاده‌ی داعیه‌های حقیقت گزاره‌ای، صحت هنجاری، صداقت سوبژکتیو، و هماهنگی زیباشناختی پیدا می‌کند.»<sup>۱۷</sup> زمینه‌ی کنش ارتباطی زیست‌جهان است. کنش ارتباطی در واقع جهان‌بینی‌های گوناگون و متضاد درون زیست‌جهان را به هم نزدیک می‌سازد و باعث ایجاد درکی مشترک میان این جهان‌بینی‌ها می‌شود.

### چالش‌های مفهوم هنجاری مدرنیته

من این چالش‌ها را در فصل دوازدهم گفتار فلسفی مدرنیته، یعنی «مفهوم هنجاری مدرنیته» ردیابی کرده‌ام. بنابراین احتمال دارد که برخی از این چالش‌ها کل پروژه‌ی هابرماس را دربر گیرد و برخی نیز مختص به کتاب گفتار فلسفی مدرنیته باشد. ما کار را از نقد زبان آغاز می‌کنیم و پس از گذر از نقد کنش ارتباطی به بحث هابرماس پیرامون غلبه‌ی سیستم‌ها بر زیست‌جهان می‌رسیم و در آخر نیز اشاره‌ای به ادعای همه‌شمولی مدرنیته نزد هابرماس خواهیم کرد.

این که هابرماس معتقد است حقیقت از طریق گفت‌وگو ساخته می‌شود، به نظر می‌رسد نه تنها گزاره‌ای آرمانی‌ست که حتی در مواردی می‌تواند خطرناک نیز باشد. درست است که هابرماس مکانیسم‌های عقلانی‌ای را از بیرون بر فرایند گفت‌وگو حاکم کرده و برای گفتار نیز - آن‌طور که اشاره کردیم - قواعدی را وضع می‌کند؛ اما به نظر نمی‌رسد که این فرایند از درون چندان قابل هدایت و یا کنترل باشد. همچنین به باور کسانی چون ژیزک در کتاب فلسفه در عصر حاضر، گفت‌وگو از همان ابتدا مجهز به جوابیه‌ها و ادله‌هایی در ذهن کنشگران است. یعنی دو طرف

<sup>۱۶</sup> وایت، استیون. (۱۳۸۰). نوشته‌های اخیر هابرماس. ۱۲۱. ترجمه‌ی محمد حریری اکبری. تهران: نشر قطره

<sup>۱۷</sup> آوٹوویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۸۸. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

گفت‌وگو به واقع پاسخ - یا پاسخ‌های - پرسش‌هایی را که می‌پرسند، پیشاپیش در ذهن خود پرورانده‌اند. از آن بدتر می‌تواند بازی پرسش برای پرسش باشد و یا پاسخ به پرسش‌هایی که هرگز مطرح نشده‌اند. در اینجا آنچه که حکم می‌راند پیش‌فهم‌های هایدگری‌ست. در واقع گفت‌وگویی وجود ندارد مگر ارائه‌ی پاسخ‌هایی که از دل پیش‌فهم‌ها خارج می‌شوند. از طرف دیگر هیچ ضمانتی وجود ندارد که کنشگران اجتماعی تحت شرایط عقلانی و از طریق زبان بتوانند فهم متقابلی از یکدیگر بیابند و بر پایه‌ی این فهم متقابل یکدیگر را یاری رسانند. تاریخ ما مملو از سوءتفاهم‌ها، بی‌خبری‌ها، ناآگاهی‌ها، سوءنیت‌ها، زبان‌بازی‌ها و حيله‌گری‌ها و فریبکاری‌هایی‌ست که در زمان وقوع‌شان، درک یا کشف نشدند. این عبارت هابرماس که «عقل ارتباطی معیارهای خود را در رویه‌های برهان‌آوری و احتجاج برای... اعاده‌ی داعبه‌های حقیقت‌گزاره‌ای، صحت‌هنجاری، صداقت‌سوزکتیو، و هماهنگی‌زیباشناختی پیدا می‌کند» خود گواهی بر هراس هابرماس از تخطی کنشگران از معیارهای وضع شده است. مثلاً چه کسی «صداقت‌سوزه» را در جریان کنش گفتاری ضمانت می‌کند؟ خود این حکم که چیزی در درون زبان هست که سبب می‌شود تا گفت‌وگو میان کنشگران صرفاً ابزاری و معطوف به نتیجه نباشد، عجیب و به میزانی غیرقابل قبول است.

هابرماس بر این باور است که چرخش از فلسفه‌ی آگاهی به فلسفه‌ی زبان می‌تواند مسئله‌ی خودبنیادی مدرنیته در مقابل تئوری انتقادی - اجتماعی‌ای که بر کنش ارتباطی و تعاملات اینترسوبژکتیو منطبق است را حل کند. جامعه را نمی‌توان به مثابه سوزه‌ای در نظر گرفت که بر خود آگاهی دارد. این آگاهی در فرایند گفت‌وگو میان کنشگران اجتماعی ساخته می‌شود. اما بر پایه‌ی مقررات گفتار، به ویژه گزاره‌ی سوم: «هیچ گوینده‌ای نباید به اجبار از گفتن بازداشته شود - چه از درون و چه از بیرون گفتار - و نباید از احقاق حق‌های مندرج در [موارد ۱ و ۲] بازداشته شود» چه تضمینی وجود دارد که چنین اجباری - آن هم به روش‌های به شدت پوشیده و غیرقابل تشخیص - وجود نداشته باشد و یا کنشگران یکدیگر را به عنوان سوزه‌هایی برابر به رسمیت بشناسند؟

از سوی دیگر به نظر می‌رسد که هابرماس در پایان کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، در بحث از نظریه‌ی سیستم لومان، چندان به آینده خوشبین نیست و مثلاً معتقد است که در اثر گسترش نامتوازن سیستم - که سوزه‌محور است و تمایلات عقلانیت معطوف به هدف را دنبال می‌کند - به درون حوزه‌های متعلق به زیست‌جهان - که متأثر از ضرورت‌های زبانی و تعاملات گفتاری‌ست - جامعه‌ی مدرن به واقعیتی از شکل‌افتاده و معیوب بدل گشته است.<sup>۱۸</sup> و این یعنی مستعمره‌سازی تدریجی زیست‌جهان به دست سیستم‌های خودگردانی چون دولت و اقتصاد که در همه‌ی ابعاد زیست‌جهان، از جمله نهاد خانواده، شبکه‌های اجتماعی و فرهنگی و تشکلهای سازمان‌های مردمی نفوذ می‌کنند و با بوروکراسی سراسری جلو هر نوع فعالیت و کنش اجتماعی را سد می‌سازند. هابرماس معتقد است که باید میان سیستم و زیست‌جهان تعادل و موازنه ایجاد کرد. اما اشارات ناامیدانه‌ی خودش در پایان کتاب به‌ویژه آنجا که از سیطره‌ی هالیوود بر فضای فرهنگی اروپا حرف می‌زند، نشان می‌دهد که این ایجاد موازنه میان سرمایه‌داری‌ها و برآیندهای فرهنگی‌اش، دولت رفاه و اقتصاد بازار آزاد از یک سو، و اجتماعات و کنش‌های مردمی از سوی دیگر، اگر نه ناممکن که بعید به نظر می‌رسد. هابرماس دولت - ملت مشروط را به عنوان هماهنگ‌کننده‌ی میان ساحت‌های خاص و کلی در نظر می‌گیرد و معتقد است که هنوز هیچ الگوی دیگری نتوانسته جایگزین چنین واسطی بشود. «یک ضعف ساختاری را می‌توان در اینجا مشاهده کرد که ذاتی همه‌ی زیست‌جهان‌های مدرن است. جنبش‌های اجتماعی قدرت - فشار خود را از تهدیدات تا هویت جمعی تعریف‌شده به دست می‌آورند. اگرچه چنین هویت‌هایی همیشه به خاص‌گرایی یک شکل خاص زندگی گره خورده‌اند، اما باید محتوای هنجاری مدرنیته - خطاپذیرانگاری، کلی‌گرایی و سوبژکتیویسم را که سبب تضعیف نیرو و شکل همبسته‌ی هر ویژگی خاص می‌شود، همانند سازند. تاکنون، دولت - ملت مشروط دموکراتیک که از انقلاب فرانسه بیرون آمد، تنها شکل موفقیت‌آمیز هویت در مقیاس تاریخ جهان بود که توانست این دو لحظه‌ی کلی و خاص را بدون اجبار متحد کند. حزب کمونیست نتوانسته هویت دولت - ملت را تغییر دهد. اگر در ملت نباشد، در کدام خاک دیگر جهت‌گیری‌های ارزش کلی امروز می‌تواند ریشه بگیرد؟ ارزش‌های جامعه‌ی آتلانتیک که پیرامون ناتو تبلور یافته‌اند، چیزی فراتر از فرمول

<sup>۱۸</sup> رک: پیشین، ۶۳

پروپاگاندا برای وزرای دفاع نیست. اروپای دوگلو و آدنوئر صرفاً ساختاری اعلی برای زمینه‌های روابط تجاری تأمین می‌کند. تازه اخیراً، روشنفکران چپ در حال طراحی یک طرح کاملاً متفاوت به مثابه تصویری خلاف اروپای بازار مشترک بوده‌اند.<sup>۱۹</sup>

جدا از این دغدغه‌ی صیانت از اروپا، هابرماس مدرنیته را به مثابه یک پدیده‌ی تاریخی جهان‌گستر در نظر می‌گیرد که از اروپا برخاسته و عقلانیت و روشنگری اروپایی را به گوشه‌گوشه‌ی دنیا انتقال داده است. همان‌طور که دیدیم، این عقلانیت ناظر بر کنش ارتباطی است. هابرماس پذیرش این عقلانیت را توسط گروه‌ها، ملت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون امری بدیهی می‌داند؛ دست‌کم در گفتار فلسفی مدرنیته، به طور مثال از حقوق بشر به عنوان قانون همه‌شمول و سراسری نام می‌برد که هیچ گروه خاص انسانی و هیچ فرهنگی با آن سر ناسازگاری ندارد. به همین دلیل و به باور هابرماس، آن ارزش‌ها و معیارهایی که در جوامع مختلف «به وضوح نامعقول‌اند» و با «استانداردهای عقلانی» سازگار نیستند، باید به نفع موضع یونیورسال و همه‌شمول عقل کنار گذاشته شوند. در این مسیر، هابرماس در امر مبارزه با سنت دیگر چندان پایبند خط فسخ و ترفیع (آوفهونگ) هگلی نیست و با تحمیل قانون از بالا، برای فسخ و ترفیع از درون سنت‌ها مجالی باقی نمی‌گذارد. به نظر نمی‌رسد که در این تأکید اکید بر استفاده از گزاره‌ها و خطوط همه‌شمول، دیگر مراددهای میان امر خاص و امر کلی باقی بماند. امر خاص در نهایت باید تابع امر کلی باشد. دکتر مصباحیان معتقد است که تئوری‌های مدرنیزاسیون به دو دسته‌ی عمده تقسیم می‌شوند:

- رویکرد خطی: مدرنیته‌های غیرغربی پیرو مدل اصلی - مدرنیته‌ی غربی - اند. مدرنیته یکتا و تک‌صداست. آنچه در سایر کشورها اتفاق می‌افتد در واقع تقلیدی بیش از مدرنیته‌ی غربی نیست.
- رویکرد تکثرگرایانه: مدرنیته‌ی غربی خودبنیاد است و معیاری برای مدرنیته‌هایی است که در سایر کشورها اتفاق می‌افتد. مدرنیته‌ی غربی معیار سنجش چند و چون سایر مدرنیته‌هاست.

هر دو تئوری در پایان، باز هم نگرشی غرب‌مدارانه را حمل می‌کنند. بنابراین باید مدل تمدنی را از افق تمدنی جدا ساخت. مقصد باید مدرنیزاسیون باشد نه آنچه که مدرنیته‌ی غربی به جوامع غیرغربی تحمیل می‌کند.

## نتیجه

پیش از هابرماس، اگزیستانسیالیسم و سپس پسامدرنیسم به ما نشان دادند که فلسفه‌های سوژه دیگر قادر نیستند راهنمای بشر باشند. آرمان و آرزوهایی که عصر روشنگری در سر می‌پروراند، به طور مستقیم منتج به استبداد، استعمار و استثمار زیست‌جهان و به طور غیرمستقیم سبب بروز فجایعی چون جنگ‌های جهانی، گسترش همزمان فقر و تکنولوژی و بحران‌های زیست‌محیطی شد. حتی هابرماس که دین زیادی به عصر روشنگری دارد، به هنگام خوانش گذشته، دیگر به فلسفه‌های سوژه رجوع نمی‌کند. مسئله‌ی اصلی هابرماس این پرسش است که چطور می‌توان همزمان هم از عقل ابزاری دوری جست و هم از خاص‌گرایی و نسبی‌گرایی. چرا که هر دو در پایان یک مخرج مشترک دارند: فاشیسم.

پروژه‌ی هابرماس، به‌ویژه با تأکید بر کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، با حفظ فاصله از فلسفه‌ی آگاهی و سوژه‌محور، نظریه‌ی سیستم و عقل‌ستیزی به قول هابرماس «نیچه‌ای‌های محافظه‌کار»، می‌کوشد تا راهی را برای بازخوانی روشنگری و احیای توانمندی مدرنیته باز کند. مفهوم هنجاری مدرنیته، یعنی نقد عقل ابزاری در پرتو انترسوبژکتیویته. هابرماس با تأکید بر این مفهوم پیوند معناداری میان فلسفه و علوم اجتماعی ایجاد می‌کند که ماحصل آن نظریه‌ی کنش ارتباطی است. این نظریه ضعف‌ها و قوت‌های فراوانی دارد؛ اما به باور من، پیام بنیادین هابرماس در این پروژه چنین حکمی است: پس از مدرنیته، دیگر نمی‌توان همچون پیش از مدرنیته اندیشید. مدرنیته یعنی اندیشیدن به زمان حالی که رو به سوی آینده گشوده است. و چنین اندیشیدنی شامل حال تمامی زیست‌جهان‌ها، کشورها و مدرنیته‌ها می‌شود.

<sup>19</sup>Habermas, Jurgen. (1998). The Philosophical Discourse of Modernity. ۳۶۶. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

## منابع

- هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز
- درسگفتارهای دکتر حسین مصباحیان زیر عنوان پدیدارشناسی مدرنیته با تأکید بر هابرماس (۱۳۹۸)
- آوٹویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران
- محمدی، سیدمحمد. هابرماس و پروژه‌ی ناتمام مدرنیته. نامه فلسفی، ۵۹، ج ۳، ش ۱، (۱۳۸۶)
- وایت، استیون. (۱۳۸۰). نوشته‌های اخیر هابرماس. ۱۲۱ ترجمه‌ی محمد حریری اکبری. تهران: نشر قطره
- Habermas, Jurgen. (1998). The Philosophical Discourse of Modernity. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.