

نظریه انتقادی و فراروی‌ها در اندیشه هابرماس

تاریخ دریافت: ۸۳/۱/۲۹

تاریخ نایید: ۸۴/۱/۲۹

محمود شفیعی *

پوزیتیویسم، هرمنوتیک و نظریه انتقادی - فرهنگی، سه گفتمان علمی بودند که در دهه ۱۹۶۰ عرض اندام کردند. دیدگاه انتقادی، گفتمان‌های دیگر را به صورتی جدی به چالش کشاند. درون مایه نظریه انتقادی نفی و اثبات عرصه‌های مختلف (دانش، اقتصاد، سیاست، آموزش و پرورش، فرهنگ توده‌ای و...) جامعه سرمایه‌داری متأخر است. سرمایه‌داری متأخر در قرن بیستم و با پیدایش دولت رفاهی به تدریج شکل گرفت. در این مرحله سرمایه‌داری از وضعیت آرمانی اولیه (لیبرال - دموکراسی) تا اندازه‌ای دور شد و آستان بحران‌های فراگیر گشت. مبنای فلسفی نظریه انتقادی بر معرفت‌شناسی مبتنی بر علایق سه‌گانه: فنی - ابزاری، علمی یا تفسیری و رهایی بخش، استوار شده است. تفاوت آن با دیگر نظریات انتقادی، در رهایی بخشی آن است. این نظریه پوزیتیویسم را به خاطر بعد ایدئولوژیکی نقد می‌کند؛ اندیشه‌های پست مدرن را به این دلیل نقد می‌کند که بنیادهای دانش را بی‌اعتبار ساخته، فاصله دانایی و نادانی را از میان برداشته و تلاش برای پیشرفت را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است و هرمنوتیک را به خاطر محافظه‌کاری نهفته در آن که قادر به برملا کردن کژ دیسه‌های جامعه سرمایه‌داری نیست سرزنش می‌کند.

واژه‌های کلیدی: پوزیتیویسم، هرمنوتیک، نظریه انتقادی - فرهنگی و هابرماس.

هابرماس (متولد ۱۹۲۹) استاد دانشگاه فرانکفورت و متعلق به همان مکتب، دارای رفتاری رسمی و درونگرا، در آلمان نازی بزرگ شده است. دادگاه نورنبرگ و ظالمانه دیدن حوادث پیش آمده علیه آلمان، اولین گسست فکری را در او پدید آورد. هر چند او متعلق به سنت فکری آلمانی است و آموزش طولانی در آن باره دیده، اما آن را تنگ نظرانه یافت و در صدد گسترش دل مشغولی‌های فکری شد و به سوی مطالعه پراگماتیسم آمریکایی سوق یافت. هابرماس از دانشجویان رادیکال دهه ۱۹۶۰ حمایت کرد، اما با به خطر افتادن آزادی‌های فکری در ورطه رادیکالیسم از آنها فاصله گرفت. می‌توان مدعی شد که این اندیشمند از معدود متفکرانی است که تمایل شدید به نقد افکار مسلط حال و گذشته اندیشمندان دیگر داشته و در همان حال آمادگی کامل و دایمی برای پذیرش انتقادات از عناصر و اجزای اندیشه خود در روند مباحثات با دیگران، نشان می‌دهد. برای هابرماس زندگی فکری نه بازی، شغل یا پرورش هوشی که یک وظیفه است. او با جدیت اخلاقی با بهره‌گیری از همه فرصت‌ها و امکانات دنبال جامعه جهانی بهتر است، جامعه‌ای که عقل‌گرایی، صلح و وحدت بر آن حاکم باشد، جامعه‌ای عقلانی‌تر و منطبق با نیازهای جمعی نه منطبق با قدرت خودکامه حاکم بر جامعه.^۱

هابرماس بنیان‌های فلسفی مطالعات اجتماعی - نظری خود را در اولین اثر بزرگش *دانش و علایق انسانی*^{*} بیان کرده است. دغدغه اصلی او این است که «دانش معتبر»^{**} چگونه ممکن است.^۲ با تکیه بر این سؤال فلسفه‌های عصر حاضر را مانند یک دادرسی قضایی نقد می‌کند و به این ترتیب دانش معتبر را بازسازی می‌نماید. او معتقد است دانش معتبر تنها در صورتی امکان‌پذیر است که «علم» به عنوان یکی از دستاوردهای «خرد» جایگاه مناسب و تبعی^{***} خود را بپذیرد. هدف او نجات «میراث عقل‌گرایی»^{****} و ردیابی گام‌هایی است که خرد به سوی محبس خود در سردابه علم جدید، برداشته است. با این حال خود او شخصیتی علم‌گراست و از این جهت در مقابل مابعد الطبیعه‌گرایان جزمی و دیدگاه‌های رمانتیک جدید قرار می‌گیرد. منظور این است که علم به شیوه‌ای از نظر فلسفی آگاهانه‌تر و نیز با معیارهای معرفت‌شناختی محکم‌تر در وضعیت بهتری قرار گیرد. کانون انتقادات او از مدرنیته و معرفت‌شناسی جدید، نسبت میان علم و فلسفه است. او در این راستا

* Knowledge and Interests.

** Reliable knowledge.

*** Subordinate.

**** Rationalist heritage.



علم‌گرایی (Scientism) را نقد می‌کند و علم (Science) را به مثابه شاخه‌ای از دانش‌های ممکن می‌پذیرد؛ به عبارت دیگر، یکی دانستن دانش و علم را نقد می‌کند.^۳ او نشان می‌دهد که تئوری با زندگی واقعی در ارتباط است و از این طریق خود فهمی عینیت‌گرا در علوم انسانی را کنار گذاشته و استدلال می‌کند که مشاهده‌گر یک عنصر پیچیده و سردرگم در شبکه روابط اجتماعی قرار دارد.^۴ هابرماس سه هدف را در معرفت‌شناسی خود دنبال کرده است؛ اول این که دانش هم بر حسب اعیان تجربه و هم بر حسب مقوله‌های پیشین تعریف می‌شود (تأثیر از کانت)؛ دوم این که ذهن شناسا هم اجتماعی و هم پویاست. هیچ شناسنده بدون فرهنگ وجود ندارد و دانش تماماً با واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌آید. فرایندهای شناختن و درک کردن بر مبنای الگوهای مشترک ما در کاربرد معمولی زبان در تعامل ارتباطی روزمره، استوار است، بنابراین خود تعالی‌گر نمی‌تواند معتبر باشد (دوری از کانت و سنت فلسفی کلاسیک و تأثیرپذیری از مارکس و هگل)؛ سوم این که تأمل معتبر است. قدرت خرد ریشه در تأمل دارد. متعلق تأمل در عین خارجی است - بر خلاف ادعای پوزیتیویست‌ها امری واهی نیست. با توجه به این سه هدف، ما در فکر و در کنش همزمان دنیا را خلق و کشف می‌کنیم و دانش در جریان این «رابطه مولد»^{*} بین ذهن و جهان، متبلور می‌شود.^۵

هابرماس در دو کتاب «نظریه و عمل»^{**} و «شناخت و علایق انسانی موضع انتقادی ضد پوزیتیویستی دارد و با طرح رابطه دانش و علایق انسانی در صدد است تاریخ اولیه پوزیتیویسم مدرن را بازسازی کند. او در این راستا بر اصل «تأمل»^{***} تکیه می‌کند و معرفت‌شناسی پوزیتیویستی را به هم می‌ریزد.^۶ وی در کتاب‌های دهه هفتاد خود نظریه انتقادی را در قالب «نظریه ارتباطات»^{***} بازسازی نمود و دیدگاه‌های متفاوت درباره چیستی معرفت را مورد نقد و نقادی قرار داد و با اتخاذ دو رهیافت متفاوت برای دانش فرهنگی و طبیعی، معتقد است نظریه‌ها در جامعه‌شناسی نه دایمی که برای وضعیت فعلی است.^۷ او در کتاب مهم خود در دهه ۸۰ نظریه کنش ارتباطی (نظریه انتقادی) خود را بازسازی کرد و ساختار نظری جدیدی در قالب زبان‌شناسی به آن داد. دغدغه اصلی وی در کتاب تحول ساختاری حوزه عمومی این است که گسترش نفوذ عقل ابزاری بر حوزه‌های اجتماعی دیگر را به عنوان بحران معرفی نماید. وی تولد یک سوزه شناسنده در ابتدای رنسانس را به فال نیک گرفته، اما از میان رفتن آن با سلطه پوزیتیویسم را بحران سرمایه‌داری متأخر می‌داند؛ از این رو بر

* Generative.

** Theory and practice.

*** Reflection.

**** Communication Theory.

خوداندیشی تأکید می‌کند.^۸

قابل توجه است که نظریه انتقادی به مثابه مهم‌ترین دستاورد علمی هابرماس، که در میان دو نوع معرفت^۹ (فلسفه و علم = Science) جای می‌گیرد، دارای ابعادی چند وجهی و گسترده است. بسیاری از حوزه‌های دانش اجتماعی و انسانی از جمله جامعه، فرهنگ، سیاست، اقتصاد، اخلاقیات، هنر، ادبیات، روانکاوی و روان‌شناسی مورد نقد قرار می‌گیرد.^{۱۰} مارکسیسم مانند لیبرالیسم و سرمایه‌داری، همزمان، مشکلات و کمبودهایش در سطوحی مختلف بر ملا می‌شود.^{۱۱} اندیشه فیلسوفان اجتماعی از طیف‌های متفاوت و از دوره‌های دور و نزدیک تاریخی مورد ارزیابی و داوری به شکل قضایی قرار می‌گیرد: افلاطون، هگل، کانت، ماکس وبر، مارکس، لوکاچ، کارل کرش، پارسونز، برجستگان نسل اول مکتب فرانکفورت و دیگران.^{۱۲} با این حال دستمایه‌های اولیه نظریه انتقادی از لایه لای اندیشه‌های آنان جمع‌آوری و در ساختاری جدید گزینش می‌شود. هر چند هابرماس در طی بیش از پنجاه سال زندگی علمی - تحقیقاتی خود بیش از صدها کتاب و مقاله و سخنرانی به جای گذاشته و در این مدت اندیشه‌هایش متحول شده است (به طوری که عده‌ای از هابرماس اول (دهه ۵۰ - ۶۰) و دوم (دهه ۷۰ - ۸۰) و هابرماس متأخر (دهه ۹۰ به بعد) یاد می‌کنند)، اما همواره چند عنصر بنیادین هدایتگر مجموعه اندیشه‌های او بوده است: پای‌بندی به اصل دیالکتیک مارکس؛ تفکیک بین قدرت و حقیقت،^{۱۳} جامعه آرمانی و معتدل^{۱۴}، پذیرش کلیت مدرنیسم و لزوم طرح اندیشه‌های انتقادی - اصلاح‌گرایانه (≠ انقلابی) درون آن.

بنابراین می‌توان مدعی شد که مجموعه فراروی‌های هابرماس همیشه در مسیر خاصی قرار گرفته و حالتی تکاملی داشته است. این مسیر تکاملی در فضای اندیشگی هابرماس در قالب‌های سه تایی صورت می‌گیرد. او علاقه زیادی به درگیر کردن یا تفکیک کردن سه عنصر دارد و آن را به عنوان قالب در انواع شناخت‌ها، مراحل تحول اجتماعی و موارد دیگر انتخاب می‌نماید.^{۱۵}

نظریه انتقادی و ابعاد آن

نظریه انتقادی رهیافت جدیدی به علوم انسانی - اجتماعی است که همه بنیان‌گذارانش اعضای مکتب فرانکفورت - که در ۱۹۲۳ تأسیس شد - بودند. این مکتب، تفسیری نو از جامعه، فرهنگ، سیاست و اقتصاد ارائه می‌کرد. نظریه انتقادی از طریق هورکهایمر، آدور نو، مارکوزه، فراننتس نومان و عده‌ای دیگر از اعضای برجسته آن مکتب توسعه و تکامل یافت. متفکران این مکتب در مواجهه با معضلات پیش آمده در دنیای سرمایه‌داری، مجموعه دستاوردهای این جوامع (حتی دموکراسی قانونی) را از دست رفته می‌پنداشتند و معتقد بودند تمدن سرمایه‌داری در بن‌بست کامل قرار گرفته



است. این نکته قابل توجه است که نسل اول مکتب فرانکفورت همه یهودی بودند و در دوره هیتلر از آلمان اخراج شدند و به ایالات متحده رفتند و حتی زمانی هم که بعد از جنگ جهانی دوم به آلمان برگشتند هنوز نظام سیاسی جدید آلمان سامانی نیافته بود و از آن جا که پدیده فاشیسم از دل نظام سرمایه‌داری لیبرال جوشیده بود، بنابراین اندیشه‌های این نسل در یک ناامیدی مطلق حاکم بر شرایط آلمان و خود آنها تکوین یافت. در سال ۱۹۶۹ که مؤسسه تحقیقاتی مکتب فرانکفورت با مرگ آدورنو و بعد هورکهایمر، منحل گردید، نظریه انتقادی «در شکل جدید» و «به صورتی مفصل‌تر» با دیدگاه‌های هابرماس، کلاوس اوفه و دیگران تداوم یافت.^{۱۶} ورود هابرماس به بحث‌های انتقادی، هر چند استدامه مکتب فرانکفورت است، بازسازی آن به دست او، نظریه را بر بنیادهای جدید استوار می‌کند و در نتیجه صورت تازه و پیام جدیدی را دربر می‌گیرد. در کل کارهای او شباهت چندانی به کارهای مکتب فرانکفورت بعد از جنگ جهانی دوم - که پای بند به انسان‌شناسی فلسفی مارکس در خصوص کار هستند - ندارد. البته هابرماس با نظریه انتقادی برآمده از دیالکتیک روشنگری هورکهایمر و آدورنو علقه بسیار نزدیکی داشت؛ چرا که دیالکتیک روشنگری قدر و ارزش بیشتری برای نقش نسبتاً مستقل ایده‌ها، بازنمایی‌های* نمادین و حتی زبان، در مبارزه برای رهایی قائل است.^{۱۷} رهایی برای مارکس هم مهم بود، برای هابرماس هم مهم است، اما این رهایی از طریق زبان و فرهنگ و عقلانیت به دست خواهد آمد. در این راستا تلاش هابرماس احیا و بازسازی چهره‌های کلاسیکی مانند کانت، هگل، دیلتای، وبر، فروید، دورکیم، یازسونز، مید و دیگران است. الگوی نظریه انتقادی را به لحاظ فلسفی با تکیه بر هگل می‌خواهد بازسازی کند. در سنت فلسفی - اجتماعی آلمانی هگل، طبیعی است که تاریخ را فرایندی عقلانی تلقی کنند که به شیوه‌ای دیالکتیکی پیش می‌رود. این روند به خود - تحقق‌پذیری** عقلانی بشر خواهد انجامید.^{۱۸}

از سوی دیگر، این نظر روانکاوی را الگوی خود قرار می‌دهد. روانکاوی سعی می‌کند فرآیندهای ناخودآگاهی را بر بیمار آشکار سازد که تعیین‌کننده کنش‌های اوست و آنها را تحت نوعی کنترل خودآگاهانه درمی‌آورد، به طوری که در پایان به برقراری رابطه‌ای برابر بین بیمار و روانکاو منتهی می‌شود. با پرداختن به مقولاتی چون مبانی معرفت‌شناختی نظریه انتقادی هابرماس، اهداف، ویژگی‌های عمومی و اختصاصی، نوآوری‌های او در عرصه علوم اجتماعی را مرور می‌نماییم.

* Representations.

** self-ful filment.

مبانی معرفت‌شناختی

بنیادهای نظریه انتقادی عمدتاً در کتاب نظریه و عمل و دانش و علایق انسانی شکل گرفته است. هابرماس در مقدمه کتاب دانش و علایق انسانی ادعا می‌کند که با جهت‌گیری تاریخی در تلاش است تکوین اولیه* پوزیتیویسم مدرن را از طریق ارتباط دادن بین دانش و علایق انسانی، بازسازی نماید. در فصل اول سؤال اصلی را چگونگی امکان دانش معتبر در دوره مدرن مطرح می‌کند. برای پاسخ به آن، انکار معرفت‌شناختی اندیشمندان پیشین از قبیل کانت، هگل، مارکس، فروید، نیچه، پیرس و عده‌ای دیگر را مطالعه و بازسازی می‌نماید و در نتیجه معرفت‌شناسی مبتنی بر علایق سه‌گانه انسانی را (جهت یافتن پایه‌های مختلف انواع دانش‌ها) بنیان‌گذاری می‌کند.^{۱۹}

در کتاب نظریه و عمل نیز یکی از مهم‌ترین عرصه‌های نقد را - نقد دانش پوزیتیویستی - می‌گشاید.^{۲۰}



در دهه هفتاد در دو حوزه جامعه‌شناسی و اندیشه سیاسی سه رویکرد متفاوت عرض اندام می‌کنند: رویکرد پوزیتیویستی، رویکرد هرمنوتیکی و رویکرد انتقادی. رویکرد اول مدعی درک عملی از قواعد و رویدادهای سیاسی - اجتماعی است. نمایندگان این جریان برای تدوین علوم اجتماعی جدید، ابزار روش‌شناختی علوم طبیعی را به خدمت گرفتند؛ اما پوزیتیویسم نمی‌توانست میان کنش آگاهانه - که هیچ‌گاه نمی‌تواند در ذیل قواعد علمی تجربی قاعده‌مند گردد - و رفتار غیر تأملی - که ممکن است به روش تجربی آنها را قاعده‌مند نمود - تفاوت بگذارد. رویکرد هرمنوتیکی بر ابعاد فرهنگی و زبان‌شناسی رفتار انسان تأکید دارد و معتقد است بازیگران سیاسی و اجتماعی به دلیل برخوردار بودن از توان معنادار ساختن اعمال و کردارهای خود با موضوعات و سوژه‌های تحقیقات علمی - طبیعی تفاوت دارند و لذا بین علوم فرهنگی و طبیعی تمایز قایل شدند. با این حال این روش به دلیل نداشتن جنبه انتقادی و تأکید صرف بر تفهم، دریافتن و ارائه مواردی از اندیشه و ارتباطات تحریف شده یا کژدیده در عرصه فرهنگ، ناکام است.

رویکرد انتقادی بر آزاد ساختن انسان‌ها از موانع و تزییقات اجتماعی غیر ضروری و الگوهای تحریف شده و کژدیده فرهنگ و ارتباطات، تأکید می‌نماید. هدف آن نیز تحقق بخشیدن به حقیقت و آزادی است؛ اما نه حقیقت و نه آزادی امری یک بار برای همیشه نیست، بلکه هر دو امری تاریخی، تدریجی و دایمی هستند. هابرماس رویکرد سوم را (با همین استدلالی که بر آن صورت گرفته) برتر از دو رویکرد اول می‌داند. با این حال هر سه رویکرد را برای حصول سه نوع شناخت لازم می‌داند.

سه سنت پیش گفته بر سه نوع علایق شناخت ساز استوار است: یوزیتویسم ناشی از علاقه پیشین فنی به افزایش نظارت به رفتار اجتماعی است و محصولش علوم فیزیکی مادی است و نتیجه آن غلبه بر طبیعت است؛ هرمنوتیک بر علاقه پیشین عملی به حفظ اجماع یا وفاق اجتماعی متکی است و روش انتقادی بر علاقه پیشین رهایی بخش استوار شده است.

هابرماس در کتاب شناخت و علایق انسانی مبانی معرفت‌شناختی خود را به تفصیل توضیح داده است و در آثار بعدی نیز با به کارگیری مفاهیمی فنی‌تر، آنها را ترمیم می‌کند. بدین گونه است که هابرماس اصل کثرت‌گرایی را می‌پذیرد، اما همزمان از بهترین شناخت (شناخت انتقادی) جهت رهیدن از سلطه یک گونه از دانش، سخن می‌گوید. تفکر یوزیتویستی انحصارگرا برای او مورد قبول نیست، اما سه شاخه متفاوت علمی ناشی از سه نوع علایق پیشین و رسیدن به سه نوع شناخت با سه هدف متفاوت را می‌پذیرد:

علوم: ۱. علوم طبیعی تجربی؛ ۲. تاریخی - اجتماعی هرمنوتیکی؛ ۳. انسانی - اجتماعی انتقادی. علایق: ۱. فنی - ابزاری؛ ۲. عملی یا تفسیری؛ ۳. رهایی‌بخش. شناخت‌ها: ۱. ابزاری؛ ۲. هرمنوتیکی؛ ۳. رهایی‌بخش. اهداف: ۱. کنترل طبیعت، محیط، جوامع و افراد؛ ۲. درک و فهم انسان، جامعه و جهان با ویژگی هم‌ذهنی یا بین‌الذهنی بودن تعامل انسانی؛ ۳. افزایش خودآگاهی توده‌ها.

زمینه لازم برای رهایی نوع بشر از طریق خوداندیشی، خود‌تنویری و خود‌ایضاحی در بستر یک مفاهمه و ارتباط غیر آمرانه و غیر اقتدارگرایانه فراهم شده توسط روانکاوای ناقدان، ممکن می‌گردد. خود‌ایضاحی، در بستر حوزه عمومی دموکراتیک از طریق نقد ایدئولوژی‌ها حاصل می‌شود.^{۲۱} در شناخت رهایی‌بخش، دغدغه اصلی فایق آمدن بر توهمات - بیماری‌ها، آسیب‌ها و اختلالات عصبی - روانی فردی یا اجتماعی و همچنین ایدئولوژی‌های اجتماعی - ناشی از شیء گشتگی، یأس و وازدگی و کالایی شدن روابط انسانی است.

مقیاس برای سنجش اعتبار علوم رهایی‌بخش تجربه نیست، بلکه از سوی جریان‌های ذی‌نفع تعیین می‌گردد. اعتبار این نوع شناخت به دامنه و میزان آزادی سوژه‌های آن از قید هر گونه فشار، اجبار و اضطراب اضافی و غیرمعقول بستگی دارد.

به این ترتیب، روی این نکته باید تأکید کرد که هابرماس در معرفت‌شناسی ابتکاری خود، دانش تجربی را می‌پذیرد، مابعدالطبیعه جزمی را کنار می‌گذارد، دیدگاه‌های رمانتیک را تخطئه می‌کند و از علم‌گرایی مطلق اندیش عبور می‌نماید. باید علم، به شیوه‌ای از نظر فلسفی آگاهانه‌تر و با معیارهای معرفت‌شناختی محکم‌تر در وضعیت بهتری قرار گیرد. نباید نسبت علم و فلسفه را از هم برید:

پوزیتیویسم خرد ما را مثله کرده و آن را تماماً در عرصه نظریه و عمل علمی فرو برده است.^{۲۲}

مرزهای اندیشه هابرماس

فلسفه اجتماعی هابرماس بر اصل انباشت‌گزینشی استوار شده است. تجارب علمی موجود مورد ارزیابی دوباره واقع می‌شود و در نگاهی نفادانه، تکاملی دیالکتیکی، گزینش می‌گردد. بر این اساس، سرکشی به دیدگاه اندیشمندان دیگر و گفت‌وگو با آنها در اولویت قرار می‌گیرد. ماکس وبر در بررسی وضعیت تکاملی تاریخ و جامعه غربی و با طرح مشروعیت‌های سه‌گانه، مشروعیت عقلانی - قانونی از نوع پیشرفته‌ای معرفی می‌شود که در سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. با طرح قفس آهنین، سرمایه‌داری را در بن‌بست عقلانیت منفی ناامیدانه رها می‌سازد. اما هابرماس در کتاب *بحران مشروعیت* صورت‌بندی‌های اجتماعی سه‌گانه را از هم تفکیک می‌نماید: ابتدایی، سنتی و سرمایه‌داری. تفاوت هر کدام را نیز بیان می‌کند و برای هر یک از دوره‌های مذکور تکاملی، بحرانی را در نظر می‌گیرد. با این حال معتقد است آن‌گونه نیست که عقلانیت مثبت تاریخی - هگلی به طور کلی مضمحل شود، بلکه صرفاً عقلانیت ابزاری بر آن سلطه یافته است. اما عقلانیت مثبت همچنان در وجهی کامل‌تر در دوره متأخر سرمایه‌داری به صورتی مندرج در متن اجتماعی، بالقوه دستمایه‌رهایی را تمهید خواهد نمود.^{۲۳}

بازسازی مفاهیم کلیدی وبر و عبور از عقلانیت منفی، او را به معیاری جدید به نام «عقلانیت ارتباطی»^{*} می‌رساند و این معیار بر تارک نظریه انتقادی وبر از سرمایه‌داری می‌نشیند و به این ترتیب نظریه انتقادی از معیاری مثبت برخوردار می‌گردد.^{۲۴} ماکس وبر در *اخلاق پروتستانیزم و روح سرمایه‌داری*، پیشرفت در ایده‌ها و دیدگاه‌های دینی را راهنما و متغیر مستقل برای رشد علم و سرمایه‌داری در نظر می‌گیرد.^{۲۵} هابرماس ضمن پذیرش ادعای ماکس وبر در آن کتاب تلاش می‌کند فرایند عقلانی شدن را (در عرصه ایده‌های دینی یا غیر دینی) به نظریه‌ای شناختی در باب اخلاقیات به عنوان امری فراتر از عادات و رسوم و هیجان‌های عاطفی یا سنت‌های قراردادی (ماکس وبر صرفاً آن را به حد اخلاق عملی پوزیتیویستی در یک مقطع تاریخی مشخص تنزل داده است) ارتقا دهد. هابرماس بر خلاف ماکس وبر، عقلانی شدن را حرکتی به سوی آزادی و معنادار شدن (مستقل از جامعه سرمایه‌داری) در نظر می‌گیرد و در نتیجه با مانعی به نام قفس آهنین در سرمایه‌داری برنمی‌خورد.^{۲۶}



هابرماس به عنوان نئومارکسیست به شکلی بدیع (فلسفی و نه جامعه‌شناختی آن طور که امثال پولانزاس و آلتوسر انجام داده‌اند) اندیشه‌های مارکس را بازخوانی کرده و در عین حال آن را بازسازی نموده است. او قرائت ارتدکسی از مارکسیسم را که مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است کنار گذاشته است. از قرائت نو ارتدکسی ساختارگرایان جدید و پولانزاس و آلتوسر که صرفاً روبنای غیر فرهنگی مانند نقش دولت را بیشتر برجسته می‌نمایند،^{۲۷} عبور می‌کند و مارکسیسم نوع سومی را به شکل فلسفی و انسان‌گرایانه* که با سنت‌های آلمانی خودش بیشتر همخوانی دارد، احیا می‌نماید. این مارکسیسم نه اقتصادی و پوزیتویستی که مبتنی بر نقد خویش است و از کارگران و طبقات کارگر بسیار به دور است، اما با وجود این محرکی انسانی دارد، زیرا مبتنی بر پیش‌بینی روشنفکرانه او در مورد جهانی است که در آن، تولید، کار و سازمان اجتماعی به صورتی عقلانی با نیازهای انسانی هماهنگی دارد و انباشت سرمایه و سود به شکل کنونی در غرب را نفی می‌نماید. به نظر هابرماس، مارکس در صدد نشان دادن مظاهر نابخردی در جهان سرمایه‌داری بود، اما او می‌کوشد توان بالقوه خرد را باز نماید؛ خردی که در وضعیت فعلی در بازآفرینی اجتماعی موجود، محصور مانده است. هابرماس باز تعریفی از نیروهای تولید مارکس (تکنولوژی و دانش ابزاری به لحاظ تکنولوژیک سودمند) ارائه می‌دهد و تلاش می‌کند اهمیت حیاتی دانش در تاریخ و گنجاندن نظریه‌ای در باب فرهنگ را جایگزین کند. در این راستا خود «کار» را مقوله‌ای معرفت‌شناختی می‌داند که طبیعت را به ما می‌شناساند و صرفاً مقوله‌ای اقتصادی نیست؛ لذا در بلند مدت ممکن است در راستای رهایی انسان از قدرت خودکامه قرار گیرد.^{۲۸} همچنین زیربنای تنها کار نیست که انسان را از حیوان جدا می‌کند، زبان نیز چنین است. از طریق کار و زبان دانش‌های متفاوت تولید می‌شود.^{۲۹}

هابرماس در نقدی دیگر بر مارکس معتقد است شکل‌بندی اجتماعی صرفاً در سطح اقتصادی نبوده بلکه قبل از سرمایه‌داری اولیه، «نظام خویشاوندی» و بعد از آن «دولت» نهاد‌های مهم بوده‌اند. صرفاً در دوره سرمایه‌داری است که حوزه اقتصاد و شیوه تولید در آن زیربنای واقع می‌شود. خود این نهادها تجسم ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی است و میل به جهان شمولی دارند.^{۳۰}

مارکس در پی تحلیل سازمان قدرتی بود که عقل را سرکوب می‌کند؛ اما به نظر هابرماس عقل با هر عمل تفاهم و ارتباط انسانی جان تازه‌ای می‌گیرد.^{۳۱} مارکس دو حوزه در عرض هم را تفکیک نمی‌کرد و نیروهای تولید و روابط تولید را در یک جهت می‌دید؛ در حالی که هابرماس حوزه نیروهای تولید و روابط تولید را تابع دو عقلانیت متفاوت می‌بیند. کار اجتماعی از عقلانیت ابزاری و روابط

اجتماعی از عقلانیت تفاهمی - کلامی تبعیت می‌کند.^{۳۲}

هابرماس در تدوین نظریه انتقادی، ضمن تأثیرپذیری از مکتب فرانکفورت از آن فراتر می‌رود. هر چند او متعلق به نسل دوم از مکتب فرانکفورت است، نقاط اشتراک چندانی با کارهای اولیه آن مکتب ندارد. بر خلاف اعضای اولیه آن مکتب که به طور مستقیم درگیر بازسازی مارکس بودند، هابرماس بیشتر به بازسازی نظام یافته و دقیق چهره‌های کلاسیک (کانت، هگل، مارکس، دیلتای، وبر، فروید، دورکیم، پارسونز، مید و دیگران) می‌پردازد. او برای پیشگامان خود (اعضای مکتب فرانکفورت) در تدوین نظریه انتقادی احترام قائل است، اما نظریه را به طور کلی به جای اصلاح از نو سازمان می‌دهد. او در این راستا تا اندازه‌ای به هگل وفادار است که امکان‌های را در روند دیالکتیک ترسیم می‌کرد. در نتیجه هابرماس به جای فرو غلتیدن در ناامیدی عقلانیت منفی فرانکفورتی به عقلانیت مثبت دیالکتیکی تاریخی امیدوار می‌گردد و به خاطر مثبت بودن دیالکتیک او، نه از طریق انقلاب (هگل) که با اصلاح، آزادی تحقق می‌یابد. با این حال او مظاهر عینی و ملموس ناعقلانیت یا رشد عقلانیت منفی (در کنار عقلانیت مثبت) را در جامعه سرمایه‌داری (از قبیل تباهی زیست محیطی، بیکاری، نظامی‌گری، فریب و دستکاری رسانه‌ها در افکار عمومی) نشان می‌دهد.^{۳۳}

در نظریه انتقادی فرانکفورت لازم بود به منظور غلبه بر معضل تفکیک واقعیت‌ها از ارزش‌ها از پوزیتیویسم به هرمنوتیک رو آورد، اما هابرماس معتقد است علم و هنجار هر دو در منافع و علایق اجتماعی ریشه دارد و بنابراین «معضل یا مسأله اصلی به نظر وی عبارت است از درک و فهم ارزش‌های مباین و مغایری که در فعالیت‌ها، تحقیقات و پژوهش‌های علمی و دیگر فعالیت‌ها به چشم می‌آیند».^{۳۴} فرانکفورتی‌ها ویژگی‌های اصلی جامعه مدرن را عقلانیت ابزاری، شیء گستگی، آگاهی کاذب و از دست رفتن معنا و آزادی می‌دانند. هابرماس دیالکتیک منفی فرانکفورتی‌ها از جامعه غربی را نقد کرده و در پی یافتن ردهای عقل ارتباطی در عصر سلطه عقلانیت ابزاری است.^{۳۵} هابرماس در تدوین نظریه انتقادی برای نظریات روانکاوی اهمیت به سزایی قائل است و از صاحب‌نظران کلاسیک آن عرصه از جمله نیچه و فروید نیز گزینش‌های فوق‌العاده‌ای انجام داده است. وی علاقه‌ای به نظریه فروید درباره‌ی غریزه، جنسیت یا زیست‌شناسی اجتماعی عمیقاً پوزیتیویستی ندارد. آنچه از فروید الهام می‌گیرد به فرآیند و روش مورد استفاده در رابطه‌ی درمان‌شناختی مربوط می‌شود. با روش روانکاوی می‌فهمیم که چه چیزی از طریق تأمل حاصل می‌شود. درمانگر محیطی آرمانی خالی از هر نوع فشار بیرونی و درونی ایجاد می‌کند و بیمار می‌تواند آزادانه اندیشه‌های آگاهانه و رؤیاهایش را با تجربه‌ی سرکوب یا فراموش شده مرتبط سازد و به این ترتیب بیمار در تجربه‌ی



خود تأمل می‌ورزد و از این راه اطلاعات سرکوب شده را در آگاهی خویش از نو جذب می‌کند و در نتیجه موفق می‌گردد از نو بر مشکلات نهادینه شده غلبه کرده و کنترل عقلانی بیشتری را اعمال کند.

تأمل یک فرایند اجتماعی است که از طریق آن، ارتباط به نحو غیر عقلانی آسیب دیده یا گسسته، بار دیگر برقرار می‌گردد و به صورت عقلانی احیا می‌شود. در فرایند بهبودی در واقع اتفاقی که می‌افتد این است که تجربه خصوصی شده (جنبه همگانی ندارد و مخصوص بیمار است) سرکوب شده و ناشناخته مانده، ارتباط‌پذیر می‌گردد و از این طریق با مخزن بزرگ معنا و تفسیرهایی که تنها در چارچوب گفتار و از طریق تعامل قابل دسترسی‌اند، ارتباط می‌یابد. به تعبیر هابرماس معلوم می‌شود که سلامت عقل یک دستاورد ارتباطی است. رابطه روانکاوانه به نیاز مشخص به یک تأویل انتقادی و فراتر از آن به یک نظریه انتقادی نیز اشاره دارد. از سوی دیگر نظریه انتقادی با الگوگیری از روانکاوی فروید، بر منشأ اجتماعی تحریف سیستماتیک هویت و خود فهمی نیز دلالت دارد.^{۳۶}

در مباحث هرمنوتیکی، مشاخره هابرماس با گادامر در می‌گیرد. هرمنوتیک هابرماس انتقادی است و از همین جا از گادامر جدا می‌شود. با این حال او در چرخش زبانی که عمدتاً در کتاب *نظریه کنش ارتباطی* دنبال کرده، تحت تأثیر گادامر می‌باشد. هرمنوتیک شاخه‌ای از دانش است که به تفسیر متن‌ها و ساخته‌های فرهنگی می‌پردازد. هرمنوتیک کلید درک معناها و سنت‌ها را در اختیار هابرماس می‌گذارد. پنج نکته درباره درک هابرماس از هرمنوتیک مورد تأکید است:

نکته اول این که معنا را تنها از درون به بیرون (بر خلاف روش تجربی که بدون برگشت به عالم ذهن شیئی بیرونی بدون واسطه مورد فهم قرار می‌گیرد) می‌توان فهم کرد. مفسر، تنها در مقام یک شرکت‌کننده واقعی در فرایند رسیدن به تفاهم بین‌انتهایی که بلاواسطه درگیرند، می‌تواند این معنا یا آن بیان نمادین را روشن سازد (گفت و گو با جهان ذهنی شخص دیگر، فرهنگ دیگر یا سنت دیگر) یا سخن گفتن دو جهان معنا با همدیگر که در زبان هابرماس به بین‌الذهانی تعبیر می‌شود. هم‌آمیزی افق‌ها در فرایند تفسیر صورت می‌گیرد. همان طور که من افق خود را دارم، یک اجتماع، یک فرهنگ و یک سنت هم افق احاطه‌کننده معناهای خود را دارد. برای درک یک اجتماع، فرهنگ و سنت در لحظه تردید، گفت و شنود و سؤالی صورت می‌گیرد که به هنگام برخورد دو افق پیش می‌آید و در نتیجه ضمن هم‌آمیزی دو افق، ترجمه و انتقال معنا امکان‌پذیر است. زمانی که پیوستگی بین سنت و مفسر حاصل می‌گردد، سنت مدعی اختصاص مفسر به خود می‌شود و او نیز تا حدی سنت را از آن خود می‌سازد. از این طریق سنت‌ها تحول می‌یابند و به نسل‌های جدید منتقل می‌گردند.^{۳۷} در واقع دو افق متفاوت، افق جدیدی را تولید کرده و افق جدید به نسل جدید به شکل جدید منتقل می‌شود.



نکته دوم، درسِ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی «در هم‌آمیزی افق‌ها» است. در هم‌آمیزی دو افق درک‌های جزئی را درون یک کلیتی قرار داده و به جزئی معنای خاصی می‌بخشند و در همان حال درک جزئی نظم ویژه‌ای پیدا می‌کند و قاعده‌مند می‌گردد. در فرآیند هم‌آمیزی افق‌ها فردیت به سطح برتری از تعمیم ارتقا پیدا می‌کند (فراتر رفتن از خصوصیت صرف فرد تفسیر کننده و مورد تفسیر). بنابراین لازم است به منظور برخوردار شدن از یک افق فکری مشخص، بیاموزد که به فراسوی نزدیک و خیلی نزدیک نظری بیفکند، نه برای آن که آن را نادیده بگیرد بلکه بدان منظور که آن را در کلیتی بزرگ‌تر و با درک دقیق‌تری از ابعادش ببیند. هم‌آمیزی افق‌ها به تفسیری جامع‌تر، عمیق‌تر و عقلانی‌تر از تفسیرهای ممکن قبلی منجر می‌شود. این فرایند، رفتن به فراسوی درک خصوصی - فردی است که جهان معنای جدید از اجماعی همگانی‌تر از هر زمان دیگر برخوردار می‌گردد. هم‌آمیزی افق‌ها تداوم تجربه را نیز ممکن می‌سازد و آن را از کهنگی نجات می‌دهد.^{۳۸}

نکته سوم این که معنا و اعتبار، به نحوی درونی با هم ارتباط دارند و در فرایند تفسیر همراه با هم رخ می‌نمایانند. بر خلاف تجربه‌گرایان که می‌گویند می‌توان معنا و سنت را جدای از ملاک‌های اعتبار بخش (ابزارهای علمی مانند قواعد روش‌شناختی صوری و مستقل، فنون اندازه‌گیری و غیره) درک و ارزیابی کرد، در هنگام تفسیر، دو منطق و دو خرد نیز با هم تلاقی دارند و مفسر نمی‌تواند فراتر از آنچه منطقی‌مورد تفسیر می‌تواند برای کنش استدلال نماید، برود.^{۳۹}

نکته چهارم این است که راه ورود ممتازی را به مسأله حل ناشده سرچشمه‌های ارزش‌ها فراهم می‌کند. تجربه‌گرایان می‌گفتند ارزش‌ها کم و بیش به نحو اختیاری^{۴۰} گزیده می‌شوند و یا این که صرفاً عادات و احساسات هستند؛ ولی به نظر هابرماس هرمنوتیک اهمیت جهان شمول دارد، زیرا روشن می‌کند ارزش‌ها و هنجارها چگونه به لحاظ تاریخی از نسلی به نسل دیگر یا در دوره خاص از فرهنگ یا گروهی اجتماعی به فرهنگ یا گروه اجتماعی دیگر منتقل می‌گردند. به این ترتیب فرایند تفسیر و درک یک سنت مستلزم درون‌سازی شکل‌بندی‌های ارزشی است که جزء اساسی معنای آنند. همین که پیوستگی تجربی با گذشته در لحظه درک تثبیت شد سنت‌ها به ارزش‌ها اقتدار می‌بخشند. هنجارها با نیرویی الزام آور در سمت و سو دادن به کنش اجتماعی مؤثر واقع می‌شوند.^{۴۰}

نکته پنجم این است که زبان تنها یک شیء در دست‌های ما نیست بلکه مخزن سنت‌هاست و واسطی است که وجود هستی ما در آن و از طریق آن محقق می‌شود. واقعیت در زبان حادث می‌شود. جامعه‌پذیری و بازآفرینی فرهنگی از طریق رسانه زبان صورت می‌گیرد. خود همانی در

تعامل زبانی به نحوی دو سویه شکل می‌گیرد و تثبیت می‌شود. کنش اجتماعی نوعاً از راه گفتار عادی صورت می‌گیرد و هماهنگ می‌شود. هابرماس در بحث «چرخش زبان شناختی» تلاش می‌کند جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی خود را به الگوی ارتباط زبانی تبدیل کند.^{۴۱} با این حال، به نظر او بدون اضافه کردن تبیین از بیرون به درون (روش تجربی و مطالعه عین‌های خارجی) هرمنوتیک که تبیین صرفاً از درون به بیرون است ناقص است و نمی‌تواند اعتراض بنیادین را پاسخ‌گو باشد.

مسئله این است که زبان نیز واسطی برای قدرت و سرکوب است؛ زبان دارای بعد ایدئولوژیکی است. حتی در مشاهدات علمی روابط خانوادگی و فرهنگ سیاسی هم به روشنی دیده می‌شود که صمیمانه‌ترین تلاش‌ها برای درک، غالباً در خدمت تحکیم سلطه ایدئولوژیک در انتساب نقش‌ها و مسؤولیت‌ها قرار دارد. روابط مبتنی بر قدرت در زبان نهادینه می‌شود و بر ما فرود می‌آید. بنابراین یک نظریه اجتماعی باید متضمن تبیین‌های عینی از واقعیت اجتماعی نیز باشد که از بیرون به درون می‌آید. از طرفی هرمنوتیک سنت‌ها را چنان تقدیس می‌کند که اجازه تأمل رهایی بخش را نمی‌دهد. در نتیجه باید هرمنوتیک را محدود کرد و تأمل را جهت‌فرویشی نیروهای جزمی‌گسترش داد. تفسیر فرهنگ‌گرایانه باید راه را برای تبیین‌هایی که از پایین می‌آیند هموار سازد و ساختارهای اجتماعی را که شکل دهنده زیست جهان^{۴۲} از بیرون به درونند و به درک هرمنوتیکی در نمی‌آیند، به حساب آورد؛ از این‌رو تنها نظریه اجتماعی انتقادی می‌تواند به ساختارهای ژرف‌تر قدرت دست یابد.^{۴۲}

این گونه است که هابرماس از پیش‌داوری، حجیت و سنت موجود در نظریه گادامر انتقاد می‌کند. تمجید پیش‌داوری‌های نهفته در سنت‌ها متضمن نفی و انکار توانایی‌های ما در بازاندیشی درباره آن پیش‌داوری‌هاست. باید بعدی انتقادی را به اندیشه تأویلی افزود تا امکان نقد ایدئولوژی را فراهم آورد. زبان ابزار سلطه اجتماعی است و در خدمت توجیه روابط سلطه‌سازمان یافته قرار می‌گیرد؛ در حالی که گادامر خیال می‌کند که زبان نظام مبادله نابی است که از جانب قدرت یا فراگردهای اجتماعی مخدوش نمی‌شود.^{۴۳}

هابرماس با تأثیرپذیری از پارسونز، مفهوم «نظام اجتماعی» را در راستای توضیح نظریه اجتماعی خود استخدام می‌کند. تعامل بین زیست جهان و سیستم نیز برگرفته از تعامل ارزش‌ها و محیط درون نظریه سیستم است. وی مانند پارسونز علاقه‌مند اصلاح و رفرم است تا انقلاب و رادیکالیسم. با این حال به نظر هابرماس نظریه سیستم‌ها دارای پیش فرض‌های تک ذهنی است و از عرضه تحلیلی درباره حقیقت ناتوان است. نظریه سیستم‌ها بدون فرض وجود مبنایی هنجاری



برای دعاوی مورد نظر آن سست و بی‌بنیاد است. این نظریه مفهوم حقیقت را کارکردی می‌کند؛ اما در عین حال برداشتی نظری از حقیقت را پیش فرض دارد. مفهوم سیستم بدون توسل به نظریه کنش ارتباطی غیر قابل دفاع است.

بر کارکردگرایان نیز این اشکال را وارد می‌سازد که نارسایی‌هایی درباره ایدئولوژی به مثابه حقیقت وجود دارد. ایدئولوژی‌ها مجموعه عقایدی هستند که وقتی مورد سؤال قرار می‌گیرند از هم می‌پاشند، زیرا چنین اعتقاداتی تنها با محدودسازی گفت و گوی آزاد و عمومی پابرجا می‌مانند. اشکال مشترک بر نظریه سیستم و کارکردگرایی این است که با تکیه بر کنش عقلانی معطوف به هدف (دنبال کردن منافع مادی یا محاسبهٔ عقلانی) و نادیده گرفتن اجماع مندرج در هنجارها، ارتباط و تفاهم را محدود می‌کنند.^{۴۴}

هابرماس با فرا تجددها هم مرزبندی کرده است. به جای ضدیت با عقل مدرن، مدرنیته را سنت ناتمام تلقی کرده و از اصلش دفاع می‌کند. مشکل فرا تجدد در این است که برای رهایی از مسایل تجدد، هر گونه پراکسیس را ممتنع می‌سازد؛ مخالفت سراسری و بی‌تمیز فرا تجدد با کل متافیزیک غربی و تاریخ فلسفه و سخن گفتن از قدرت و نظارت فراگیر و شیء گشتگی سراسری، امکان هر گونه نقدی را از بین می‌برد. اندیشه فرا تجدد با خلط و یکسان انگاری حقیقت و ایدئولوژی، آگاهی و ناآگاهی، آزادی و سرکوب، صحنه‌ای یکدست و بی‌رنگ از جهان کاملاً تحت انضباط و قدرت زده به دست می‌دهد، که هر گونه ملاکی برای نقد و نقادی را از میان بر می‌دارد و در نتیجه تنوع محتوای فرهنگ و جامعه مدرن و تفاوت‌های اساسی میان اشکال زندگی در عصر تجدد و عصر ماقبل تجدد نادیده می‌ماند. فراتجدد از ایجاد ارتباط با حوزه عمل عاجز است، گرایش‌های بودشناختی در اندیشه فراتجدد هر گونه پیوند میان فلسفه و حوزه عمل را می‌گسلد. هابرماس به این جهت با فرا تجدد مخالفت کرده است که نمی‌تواند بین نظر، عمل و اندیشه رهایی، ارتباط ایجاد کند.^{۴۵}

خلاصه آن که هابرماس از طریق درگیر شدن در مناظرات مختلف، نظریه خود را به شیوه‌ای «دیالکتیکی» پیش برده است. منظور این است که استدلال‌های مخالفان خود را در نظر گرفته و بر آنها سبقت جسته است. اغلب یک نظر مخالف را رد می‌کند، اما در عین حال ابعاد مهم آن را در درون چشم‌انداز نظری خود جذب می‌نماید. طرح عملی اندیشه هابرماس، بر خلاف نظریه پردازانی که او از آنها به عنوان «منتقدان عقل» یاد می‌کند، هماهنگ با مفروضات فلسفی اوست.^{۴۶} «هدف این بازسازی انتقادی مشخص ساختن اشتباهاتی است که سبب بی‌اعتباری عقل در فلسفه و علم نوین می‌گردند».^{۴۷} در معرفت‌شناسی او، فاعل شناسا (یا کنشگر) در مواجهه با شیئی که باید شناخته شود مرحله‌ای را ترسیم کرده که بعضی مقدم بر شناخت تجربی و بعضی بعد از آن واقع می‌شود: شناساگر

(من) اول تأمل می‌کند؛ بعداً به شکل تجربی می‌شناسد و سپس ادراک می‌نماید. بعد از آن مرحله عالی تر ادراک یعنی فهمیدن قرار دارد و در مرحله پنجم موضوع را از قلمرو ذهنش فراتر برده و آن را به دیگران بازگو نموده و تفسیر می‌کند و بعد از نقد و ارزیابی در پایان، موضوع یا پدیده مورد مطالعه به اثبات و تأیید می‌رسد.^{۴۸}

شگفت این که درست در عصری که همکاران هابرماس با مرارت می‌کوشیدند تسلط خود را بر گوشه‌ای یا رشته مطالعاتی تثبیت کنند، او خود را در مقام خداوندگار کل، چه در عرض و چه در عمق، مطرح کرد. هیچ راهی برای طفره رفتن و گریز آسان از دشواری‌ها وجود ندارد و نمی‌توان نتیجه‌گیری‌های ساختگی را ابراز کرد که به تأیید هیچ پژوهشی نرسیده‌اند. هابرماس در همه حال، چه هنگام انکار نظرات پوپر یا تشریح مصلحت‌گرایی چارلز پیرس یا کند و کاو در پیشینه قرون وسطایی مابعد الطبیعه شلینگ یا روز آمدن کردن جامعه‌شناسی مارکسیستی، مهارت غریبی در زمینه تسلط بر منابع از خود نشان می‌دهد. به این موارد باید توانایی رشک برانگیز او را در بیان روشن جزئیات مربوط به معماهای پیچیده منطقی اضافه کرد. از قرار معلوم این استعداد در او به ودیعه نهاده شده است تا بتواند سخت‌ترین موارد را هضم کند و سپس بتواند آن را به صورت کل‌های منظم یا بسامان درآورد. هگل که هابرماس دست کم از نظر اشتیاق به دانش دانشنامه‌ای به او شبیه است، از بالاترین حد این قابلیت برخوردار بود. با وجود این، هگل گرفتار سبک نگارشی نامطبوع و کشش نامعقول به پیچیده‌گویی و ابهام بود، در حالی که شیوه نوشتن هابرماس به روشنی و دقت هر تجربه باوری است.^{۴۹}

تفاوت‌های نظریه انتقادی هابرماس با نظریه‌های انتقادی پیشین

چند تفاوت اساسی نظریه او را از پیشینیان خود جدا می‌کند:

۱. نقد بر آدورنو و هگل از آن رو که با دیالکتیک منفی آنان نمی‌توان کنار آمد؛ چون دیالکتیک آنان بی‌اندازه منفی است و در نتیجه نظریه انتقادی در چارچوب آن فاقد معیاری هنجاری (مثبت) و روشن برای نقد است. از این رو هابرماس در ده ساله اول «وضعیت‌گفتاری آرمانی» را صورت‌بندی می‌کند که دارای معیارهای هنجاری به نام «عقلانیت ارتباطی» است.

مفهوم هگلی حقیقت، در سطوح بنیادین خود، در برابر علوم تجربی طبیعی و اجتماعی جدید شکست خورد. حقیقت در نزد هگل مفهوم ایده مطلق است که به خود در روند پیشرفت «خودتأملی» انتقادی فعلیت می‌بخشد. راه چاره نجات حقیقت هگلی در نزد فرانکفورتی‌ها این بود که از آن فقط در



قلمرو نیت حمایت کردند. اما در بحث‌های با سمت و سوی تجربی آن را رها کردند یا حتی مارکوزه مشکل‌شده انگاری یوزیتویستی را نپذیرفت. اما هابرماس در این باره معرفت‌شناسی نوکانتی را بنا کرد و بر اساس آن بین حوزه‌های مختلف دانش - علوم، اخلاق و زیبایی‌شناسی - تمایز قایل شد.

۲. الگوی هگلی با نگاهی مارکسیستی در صدد نفی کامل دستاوردهای نهاد‌های بورژوازی بود. (دولت بورژوازی، حقوق مدنی، حقوق فردی، افتراق و گوناگونی و استقلال محدود مذهب، سیاست، علم و هنر). در نقد آرمانی لوکاخ هم این تقیصه وجود دارد که رد پای خرد را در میان عقلانیت‌های جامعه بورژوازی نمی‌تواند تشخیص دهد.

اما به نظر هابرماس، نظریه اجتماعی اساسی باید دیدگاه دقیق‌تری را از روند عقلانی شدن ارائه نماید؛ نظریه‌ای که بتواند تحلیل مارکس از نظام سرمایه‌داری را دقیق‌تر و در چشم‌انداز طولانی‌تر بازسازی کند. این نظریه اجتماعی باید از بنیادهای فلسفی - هگلی خود فراتر رفته و تحلیل‌های مشخصی از جایگاه‌های ملموس ناعقلانیت در نظام سرمایه‌داری را نشان دهد - نظیر تباهی زیست محیطی، بیکاری، نظامی‌گری و دستکاری رسانه‌ها در افکار عمومی. نظریه انتقادی هابرماس عقلانی شدن منفی هگلی را از جایگاه فلسفی بیرون آورده و از نو در زمینه‌ای جامعه‌شناختی جای داده است.^{۵۰}

۳. فرانکفورتی‌ها عموماً در دوران فاجعه حاکم بر آلمان نازیستی - فاشیستی به سر می‌بردند؛ اما تجربه هابرماس دوگانه بود؛ هم فاجعه نازیسم را مشاهده کرد و هم ظهور یک نظام سیاسی پایدار قانون‌گرا و دموکراتیک در شکل جمهوری فدرال را. هابرماس سلطه ابزاری را از اعضای فرانکفورت اخذ می‌نماید، اما دنبال یافتن راه حل نیز است. به این ترتیب با هابرماس، نظریه انتقادی شالوده‌های جدیدی پیدا می‌کند.^{۵۱}

۴. با تکیه بر زبان، نظریه انتقادی فرانکفورت صورت خاصی به خود می‌گیرد. به نظر هابرماس هر گونه آگاهی بدون ارتباط‌گیری در عرصه زبان بوی منولوگ می‌دهد، اما در زبان دیالوگ وجود دارد. کاربردشناسی عمومی زبان مبنای هنجاری هر نوع ارتباط‌گیری است و این احتمال را که چگونه ارتباطات ممکن است به طور مرتب تحریف شود، توضیح می‌دهد.^{۵۲}

ویژگی‌های عمومی نظریه انتقادی

با ملاحظه منطقی درونی حاکم بر نظریه انتقادی، و در عین حال نگاهی بیرونی، برای آن چند خصلت عمومی را می‌توان برشمرد:

۱. درک همه جانبه از زندگی اجتماعی در جوامع مدرن معاصر با کمک الگویی جدید که

نظریه‌های سنتی دربارهٔ جامعه‌شناسی را به هم می‌ریزد.

۲. تأکید بر نقش تاریخ ساز ذهن در قالب عقل‌رهایی بخش در جامعه.^{۵۳} هابرماس یک عقل مثبت، نجات بخش، کلی و فراطبیعی از یونان باستان را در نظر گرفته که در فرایند عقلانی شدن منفی در روند تحول سرمایه‌داری در استتار مانده و در صدد است برای خروج از بحران سرمایه‌داری به تجدید حیات آن عقلانیت و ترکیب آن با عقلانیت ابزارگری بردارد و با تلطیف کردن جامعه خشک امروزی غربی، جامعه معتدل و قرار گرفته در فرایند تکامل مثبت با عقل ابزارگری و ارتباطی را با تکیه بر نظریه اجتماعی انتقادی بازسازی کند.

۳. مطالعه درباره «کالایی شدن روابط»، «خودآگاهی کاذب» و «ایدئولوژی در سرمایه‌داری»، نقطه تمرکز بحث‌های انتقادی را تشکیل می‌دهد. کالایی شدن حیات اجتماعی در سرمایه‌داری را مارکس مطرح کرده است. هابرماس با تأثیر جدید ناشی از مارکسیسم هگلی شده گتورکی لوکاچ - لوکاچ آرای وبر را هم با مارکسیسم هگلی شده ترکیب کرد. از طریق وبر دیدگاه‌های انتقادی می‌توانستند وجود سرکوبگر لیبرالیسم غرب را در قالب استانیسم، فاشیسم، نازیسم و غیره تشخیص دهند. این گونه است که «عقلانیت به مثابه فقدان آزادی» و «عقلانیت به مثابه فقدان معنا» و در عین حال «افسون زدایی» وبر با لوکاچ یا «کالایی شدن حیات اجتماعی در نظام سرمایه‌داری» متعلق به مارکس، پیوند می‌خورد و در نظریه انتقادی هابرماس جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند.

۴. ایجاد گفت و گوی متقابل بین علوم اجتماعی تجربی و عقلانیت فرهنگی در جهت منافع متقابل. این گفت و گو تلاش می‌کند ابعاد انحصارگرایی دانش تجربی را بر ملا کند و در عین حال از مطلق کردن ایده‌های فرهنگی بکاهد. نتیجه کلی در هم‌آمیزی وجوه مختلف عقلانیت و افزایش آزادی‌های فردی و اجتماعی به وجهی منطقی و هنجاری خواهد بود.

۵. نظریه انتقادی کانون توجهش را از مناسبات میان عناصر آگاهی و جامعه دور می‌کند و در عوض به ابعاد فلسفی - جامعه‌شناختی نظریه کنش تفاهمی، بیشتر معطوف می‌نماید. به دلیل این که نظریه انتقادی دارای جهت‌گیری‌های اخلاقی و تجربی همزمان است و صرفاً امری آرمانی نیست.^{۵۴}

خاتمه

نظریه انتقادی به تدریج در فرایند شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری و بحران‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی بعدی، عمدتاً در اوایل قرن بیستم به طور رسمی بنیان‌گذاری شد. با این حال می‌توان ریشه‌های آن را در دیدگاه اندیشمندانی چون کانت، هگل و مارکس و لوکاچ جست و جو کرد که یک پا در پوزیتیویسم و یک پا در فلسفه کلاسیک داشتند.



مهم‌ترین مفاهیم مکتب فرانکفورت در بنیان‌گذاری نظریه انتقادی، «سلطه‌گری»،* «خرید ابزاری»** و «فرهنگ تک‌ساختی»*** است.^{۵۵} در این مکتب با بدبینی کامل به آنچه در سرمایه‌داری در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی پیش آمده، خروج از وضعیت موجود امری ناممکن تلقی می‌شد. فرانکفورتی‌ها بیش از اندازه رهیافت فرهنگی را مطلق می‌کردند و در نتیجه جایگاهی برای دانش اثباتی باقی نمی‌ماند. هابرماس، مجهز کردن خود به مجموعه‌ای از دستاورد دانش غربی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، نظریه انتقادی را از نو بنیان‌گذاری کرد. این بار نظریه انتقادی با تفکیک بین وجود مثبت و منفی جامعه سرمایه‌داری با ساختن یک وضعیت مطلوب واقعی در ابتدای تکوین آن (لیبرالیسم اولیه که هنوز از طریق دخالت فزاینده دولت به حاشیه رانده نشده بود) وضعیت بدون آن را (سرمایه‌داری متأخر) از ابعاد مختلف مورد نقد قرار می‌دهد و با این حال راهی برای رهایی از بحران‌های متعدد را در پیش پای می‌گذارد.

وی در این راستا عناصر جدیدی از مفاهیم را وارد منظومه تفکر اجتماعی می‌نماید: عقلانیت ارتباطی و مفاهمی و رهایی بخش، کنش متقابل نمادین، عقلانیت تکاملی منفی و مثبت، سیستم وزیست جهان، وضعیت گفتار آرمانی، هرمنوتیک انتقادی و «آگاهی اخلاقی»**** از آن جمله‌اند. مفاهیم جدید از طریق بنیان‌گذاری معرفت‌شناسی سه وجهی جدید بر پایه‌ای محکم استوار شد. بر اساس معرفت‌شناسی جدید، سه نوع دانش معتبر امکان‌پذیر می‌شد (دانش اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی) و در همین جا ضمن شکسته شدن هیمنه اثبات‌گرایی، دانش تجربی در چارچوبی فیلسوفانه از نو در کنار انواع دیگر معرفت بازسازی گشت.

شاید بتوان هابرماس را پنج بار به عنوان پنج آدم اندیشمند متفاوت که در یک آدم ادغام شده است، قرائت کرد: هابرماس مارکسیست که مانند مارکس تحولات اقتصادی را بحث می‌کند و بحران‌های مارکس گونه را برای جوامع سرمایه‌داری تشخیص می‌دهد؛ هابرماس هرمنوتیکی که تحول فرهنگی را به صورت تکاملی مورد مطالعه قرار می‌دهد و به شیوه ماکس وبر قفس آهنین برای سرمایه‌داری ترسیم می‌نماید؛ هابرماس فرانکفورتی که عقلانیت انتقادی را دنبال می‌کند؛ و در وضعیت جدید هم ناامیدی بر نظریه رهایی‌بخشی غلبه می‌کند. هابرماس پارسونزی که با ترکیب محیط پوزیتیویستی و ارزش‌های فرهنگی، اصل را بر حفظ تعادل در سیستم می‌گذارد و بالأخره

* Domination.

** Instrumental reason.

*** One dimensional cultur.

**** Moral consciousness.

هابرماس ترکیبی که اولاً چهار بحث فوق را ترکیب می‌کند و ثانیاً آنها را بازسازی می‌نماید و در نتیجه ناامیدی و امید، رهایی و گرفتاری، عقلانیت مثبت و منفی پارادوکسیکال همیشه در هم تنبیده باقی می‌ماند.

به هر ترتیب دیدگاه انتقادی تأثیر بسزایی بر جنبش‌های سیاسی بر جای گذاشت. جنبش‌هایی با مضامین سیاست محوری، آزادی جنسی، انتقاد از خانواده اقتدارگرا، جنبش‌های دانشجویی، گروه‌ها و احزاب سبز، طرفداران محیط زیست، جنبش صلح، جنبش‌های فمینیستی و غیره جملگی از نظریه انتقادی متأثر بودند.

خود هابرماس در سیاسی‌ترین وجه مباحث انتقادی چهار نوع بحران مشروعیت، عقلانیت، انگیزش و اقتصادی را برای نظام سرمایه‌داری متأخر در کتاب *بحران مشروعیت* ترسیم می‌نماید. به نظر او سرمایه‌داری متأخر با محدودیت‌های درونی، نمی‌تواند از چنبره این بحران‌ها بیرون آید. چنین وضعیتی در سرمایه‌داری متأخر عمدتاً به خاطر گسترش عقلانیت ابزاری - اقتصادی به عرصه نظام سیاسی و دولت است که از یک طرف نظام لیبرال - سرمایه‌داری را از آرمان‌های اولیه دور کرده و از طرف دیگر گرفتار بحران‌های مختلف کرده است.

به نظر می‌آید دستگاه فلسفی هابرماس با عناصر فراپوزیتویستی و اندیشه آرمان‌گرایی موجود در آن و همچنین وجود راه‌های رهایی از آسیب‌های موجود، نظریه مناسبی است که با به کارگیری دوباره و بازسازی شده آن متناسب با هویت تاریخی - اجتماعی، آسیب‌های جامعه امروز ایران را می‌توان بررسی نمود و برای برون رفت از آنها چاره‌های اندیشید.

پی نوشتها

۱. مایکل پیوزی، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین (تهران: هرمس، ۱۳۷۹) ص ۹ - ۱۱.
2. Jurgen Habermas; *Knowledge and Human Interests*, Ttans by, Jeremy J. shapiro, Boston, Beacon press, 1992, p.3.
۳. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۱۷ - ۱۹.
4. Jurgen Habermas; *The New conservatism cultural criticism and the Historians debate*, trans by shierry weber nicholsen, cambridge massachusetts, the mit press, 1994, p. viii.
۵. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۲۱ - ۲۵.
6. KHI, *op. cit*, pp. vii - iii.
7. Jurgen Habermas; *on the Logic of the social sience, combridge, massachusetts, the mit press, 1970.*
۸. حسین علی نوذری، بازخوانی هابرماس (تهران: چشمه، ۱۳۸۱) صص ۶۸ - ۶۹.
۹. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۲۸.
۱۰. همان، ص ۹۲.
۱۱. همان، ص ۳۵.
۱۲. همان.
۱۳. همان، ص ۲۶.
۱۴. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۱۴.
۱۵. یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخیر (تهران: آگه، ۱۳۸۱) ص ۲۹۶.
۱۶. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۱۰۵ - ۱۰۷.
۱۷. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۳۹.
۱۸. همان، ص ۳۹.



19. KHI; *op.cit.*

20. Jurgen Habermas, *Theory and practice*, truns by john vertel, Boston, Beacon press, 1973.

۲۱. مهدی براتعلی پور، حوزه عمومی در ایران پس از انقلاب اسلامی (قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه السلام رساله کارشناسی ارشد، ۱۳۷۷).

22. KHI and Tp, *op.cit.*

۲۳. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۷۷ - ۸۰.

۲۴. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۳۲ - ۳۶.

۲۵. ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳).

۲۶. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۳۲ - ۳۶.

۲۷. حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی (تهران: نی، ۱۳۷۴) ص ۳۰ - ۵۲.

۲۸. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۲۹ - ۳۲.

۲۹. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۹۳.

۳۰. یان کرایب، پیشین، ص ۳۰۲.

۳۱. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نی، ۱۳۷۵) ص ۵.

۳۲. همان، مقدمه بشیریه.

۳۳. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۳۶ - ۴۲.

۳۴. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۹۲.

۳۵. رابرت هولاب، پیشین، ص ۶.

۳۶. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۹۰ - ۹۵.

۳۷. همان، ص ۷۸ - ۹۵.

۳۸. همان، ص ۸۰.

۳۹. همان، ص ۸۱.

۴۰. همان، ص ۸۲.

۴۱. همان، ص ۸۳ - ۸۴.

۴۲. همان.

۴۳. رابرت هولاب، پیشین، مقدمه، حسین بشیریه.

۴۴. همان.

۴۵. همان.

۴۶. همان، دیباچه.

۴۷. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۶۴

۴۸. همان، ص ۶۴-۶۵

۴۹. یورگن هابرماس، بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی (تهران: گام نو، ۱۳۸۰) مقدمه کتاب از مک

کارتی، ص ۱۸-۱۹.

۵۰. یان کرایب، پیشین، ص ۲۵۹-۲۹۵.

۵۱. مایکل پیوزی، پیشین، ص ۳۹-۴۱.

۵۲. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۱۰۷.

۵۳. بخران مشروعیت، پیشین، ص ۲۷-۲۸.

۵۴. حسین علی نوذری، پیشین، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۵۵. همان، ص ۱۰۵-۱۱۰.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

