

دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس^۱

فرشید فریدونی

با یک نگاه اجمالی به وقایع روزمره در کوچه و خیابان‌های ایران موضوع نقد این نوشته نیز برای خواننده‌ی نقاد به مراتب روشن‌تر می‌شود. در حالی که زنان در حال اعتراض به حجاب اجباری هستند، وکیل به جرم دفاع از موکلش، روزنامه‌نگار به جرم خبررسانی، روحانی به جرم تفسیر غیر ولایتی از اسلام، بهائی به جرم اعتقادش، اقلیت ملی و مذهبی به جرم مبارزه با تبعیض، کارگر و آموزگار به جرم تشکیل سندیکا در زندان است. هم‌زمان باید از اعضای انجمن‌های فرهنگی و سیاسی یاد کرد که به اتهام تشکیل نهادهای غیر دولتی تحت تعقیب و سرکوب عوامل امنیتی قرار گرفته، در حالی که گستره‌ی کشور با اعتصاب‌های پراکنده‌ی کارگری و شهرها با شورش‌های هیجانی جوانان و اعتراض‌های مال-باختگان مواجه‌اند.

بنابراین موضوع نقد این نوشته نیز مربوط به رابطه‌ی دولت با ملت در ایران می‌شود. به این صورت که نظام جمهوری اسلامی با استناد به تاریخ تشیع دوازده امامی در کشور مستقر شد و از آن‌جا که هویت اکثریت مردم ایران از یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان شیعه سیرآب می‌شد و از آن‌جا که آخوندها از طریق یک ساختار بسیار گسترده که به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده است، به بهترین مناسبات ممکنه جهت تبلیغات و سازمان‌دهی قیام دسترسی داشتند، در نتیجه تسلط آن‌ها بر کشور با یک استقبال قابل ملاحظه‌ی همگانی مواجه شد. البته چندی نگذشت که نظام جمهوری اسلامی به یک سرکوب گسترده دست زد و اپوزیسیون را به کلی منهدم کرد و یا به تبعید راند. با تمامی این وجود حاکمیت روحانیان بر کشور مشروعیت خود را به کلی از دست نداد. از جمله باید از "جنبش اصلاحات" یاد کرد که بیش از بیست سال مردم ایران را نسبت به رفرم‌های اجتماعی و اقتصادی در کشور و تحولات ضروری از طریق دولت مرکزی متوهم ساخت. هم‌اکنون که حدود چهل سال از عمر جمهوری اسلامی می‌گذرد، به نظر می‌رسد که این نظام به کلی مشروعیت خود را از دست داده و تنها با اعمال فشار قوای اطلاعاتی و انتظامی پا بر جا مانده است. بنابراین این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح طرح می‌شوند؛ چه عواملی مسبب بحران مشروعیت دولت اسلامی و بی‌اعتباری روحانیان شیعه شده‌اند، هویت ایرانیان دستخوش چه تحولاتی شده است و در این ارتباط پدیده‌ی "مدرن" چه نقشی را ایفا می‌کند؟

برای اولین بار جامعه‌ی سنتی ایران در اوایل قرن نوزدهم با جهان مدرن مستقیماً تلاقی کرد. به این صورت که ارتش حکومت قاجاریه در دو جنگ متفاوت با قوای روسیه تزاری شکست خورد و بنا بر عهدنامه‌های گلستان و ترکمنچای مناطق شمالی کشور را از دست داد. پس از چندی دولت انگلستان از ضعف حکومت قاجار سود برد و افغانستان را از ایران تجزیه کرد. از آن‌جا که دولت قاجار در برابر کشورهای روس و انگلستان به کلی ناتوان و ظاهراً به نقاط ضعف خود پی برده بود، در نتیجه در اواسط قرن نوزدهم گروهی از دانشجویان ایرانی را با شهریه‌ی دولتی برای تحصیل

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "دولت و هویت در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

به اروپا فرستاد. هدف دولت قاجار انتقال دانش و فن‌آوری مدرن از اروپا به ایران بود که از طریق توسعه‌ی اقتصادی و تکامل صنعت نظامی قوای درونی کشور را تجدید حیات و حفاظت از تمامیت ارضی کشور را در مقابل دولت‌های متجاوز روسیه و انگلستان تضمین سازد. اما دولت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است و ایده‌ی مدرنیسم در یک بستر مشخص فرهنگی از تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم تکامل شده است که اسلام با آن‌ها به کلی بیگانه است. بنابراین ایده‌ی مدرنیسم از همان آغاز برای اقشار سنتی و دینی ایرانی یک مهمان ناخوانده به شمار می‌رفت و فارغ‌التحصیلان ایرانی نیز پس از بازگشت به کشور تنها انگیزه‌ی مدرنیزاسیون صنایع و ساختار دولتی را با خود به ارمغان آوردند. با این وجود پروژه‌ی مدرنیزاسیون کشور با موانع فرهنگی و مخالفت‌های شدید روحانیان تشیع دوازده امامی مواجه شد و این تناقض بعد از گذشت حدود دو قرن هنوز حل و فصل نشده است. به بیان دیگر، اقشار سنتی و روحانیت تشیع دوازده امامی هنوز با ایده‌ی مدرنیسم خو نگرفته‌اند و با آن مانند یک مهمان ناخوانده رفتار می‌کنند، البته بدون این‌که حاضر باشند که از دست آورده‌های فنی آن صرف نظر کنند. در این ارتباط ترجمه‌ی نادرست مفهوم "مدرن" به مفهوم "تجدد" یک نقش مخرب دارد، زیرا آن‌را از معنی جامعه‌شناسی توخالی کرده و با استفاده از فن زبان-شناسی به انگیزه‌ی نوگرایی صنعتی و بوروکراتیک تقلیل می‌دهد.^۲

بنابراین من این‌جا به نقد "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس می‌پردازم که خواننده‌ی نقاد را با مضمون تاریخی و فرهنگی مفهوم "مدرن" و همچنین تناقض آن با اسلام در ایران به مراتب بهتر آشنا سازم. هابرماس یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان نسل دوم مکتب فرانکفورت است که تحصیلات خود را در رشته‌ی جامعه‌شناسی به اتمام رساند و پس از آغاز دوران بازنشستگی تئودور آدورنو، جانشین کرسی استادی وی در دانشگاه فرانکفورت شد. وی تا سال ۲۰۰۲ میلادی برای اغلب جامعه‌شناسان ایرانی ناشناس بود، تا این‌که عطاالله مهاجرانی (رئیس مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها) وی را به ایران دعوت کرد که در رابطه با "پروژه‌ی ناتمام مدرنیته" در دانشگاه تهران سخنرانی کند. دلیل دعوت وی به ایران پشتیبانی دولت اصلاحات از نفوذ فلسفی یکی از ارتجاعی‌ترین اساتید جامعه‌شناسی به نام رضا داوری اردکانی بود که پس از ترجمه‌ی برخی از آثار مارتین هایدگر به مباحث پسامدرنیستی در کشور دامن می‌زد. از طرف دیگر، سیاست اصلاح‌طلبان حکومتی به این قرار بود که با طرح بحران مدرنیته در کشورهای اروپای غربی مقاومت‌های اجتماعی را جهت تحقق آزادی، برابری حقوقی، حقوق شهروندی به انفعال بکشند. از آن پس که هابرماس به آلمان بازگشت و تجربیات سفر خود به ایران را مدون کرد، یکی از ممتازترین منتقدان معاصر اسلام به نام آرامش دوستدار یک نامه‌ی سرگشاده‌ی انتقادی به وی نوشت که بدون تردید منجر به شهرت بیشتر هابرماس نزد ایرانیان شد. هابرماس "تئوری کنش ارتباطی" را در رابطه با تجربیات جوامع مدرن صنعتی اروپای غربی در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی تکامل کرد. به این ترتیب، وی موفق شد که برخی از وجوه فلسفی و تاریخی را که منجر به تشکیل جوامع سکولار و دموکراتیک در جهان مدرن شده‌اند، در تئوری جامعه‌شناسی خود بازتاب دهد. از آن‌جا که جامعه‌ی سنتی و

^۲ البته مسئله‌ی بد فهمی "مدرن" متأسفانه هنوز تا رتبه‌های بالای تحقیقاتی ادامه دارد. چندی پیش در یکی از برنامه‌های پرگار از صدا و سیما بی‌بی‌سی که تحت عنوان "ایران صفوی و قدرت‌گیری علمای شیعه" برگزار شد، یکی از نظریه‌پردازان این جلسه به نام عباس امانت با استناد به کتاب خود با عنوان "ایران - یک تاریخ مدرن" مدعی شد که نطفه‌ی تجدد در دوران حکومت صفویان در ایران گذاشته شده است. به این دلایل که شیعه‌ی دوازده امامی تبدیل به ایدئولوژی دولت مرکزی و قوای نظامی کشور مسلح به توپخانه و تسلیحات باروتی شد.

دینی ایران تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را دارد، در نتیجه پیداست که نتایج فلسفی "تئوری کنش ارتباطی" را نمی-توان یک به یک به ایران انتقال داد. به بیان دیگر، جامعه‌ی سنتی و دینی ایران در حال زایمان یک جامعه‌ی مدرن است و ما با استناد به این تئوری به مراتب بهتر می‌توانیم با درد این زایمان آشنا شویم. به این صورت که "تئوری کنش ارتباطی" آناتومی پیشرفته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان‌دهی تاریخی از شکل ساختاری و ارتباط جمعی را در اختیار ما می-گذارد که از یک سو، تمامی آثار تاریخی تولید و نتایج فلسفی جامعه‌ی بورژوازی را در بر دارد و از سوی دیگر، همان‌گونه که مارکس در "گروندریسه" به شرح زیر تأکید می‌کند، کلید شناخت آناتومی جوامع غیر پیشرفته و پیشامدرن را نیز در اختیار ما می‌گذارد:

«جامعه‌ی بورژوازی تکامل یافته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزاء و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، [یعنی] با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره‌هایی تنها که به معانی ساخته شده تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»^۳

همان‌گونه خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از طریق شناخت یک ساختار تکامل شده، به مراتب بهتر می‌توان موفق به شناخت یک ساختار نامتکامل شد. پیداست که منظور مارکس این‌جا تدوین یک قانون جهانشمول و دترمینیستی از روند تاریخ نیست که انگاری تمامی جوامع بشری تحت تأثیر آن قرار دارند و در نتیجه سرانجام تاریخی همه‌ی آن‌ها یکسان است. به بیان دیگر، همان‌گونه که هر میمونی به اجبار به انسان تکامل نمی‌یابد، به همین منوال نیز جوامع بشری می-توانند روند تکامل مخصوص خود را تجربه کنند. بنابراین تحول جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران به شکل مدرن، سکولار و دموکراتیک آن فقط یک امکان است که از آگاهی تئوریک فعالان سیاسی سرچشمه می‌گیرد و در پراکسیس نبرد طبقاتی با حاکمیت اسلامی حل و فصل می‌شود. پیداست که نتایج نبرد طبقاتی محصول توازن قوا است و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. از این منظر آینده باز است و فرجام شکست یا پیروزی تنها مربوط به فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها به صورت سوژه‌ی خودآگاه می‌شود.

دلیل بدینی من تجربیات سیاسی است که در واقعیت مشاهده می‌کنم. به این صورت که هر جریانی که سنگ سکولاریسم و دموکراسی را محکم‌تر به سینه می‌زند، به همان اندازه نیز سریع‌تر سر و کلاهش از پهلوی جریان‌های اسلامی بیرون می‌آید. پیداست که این‌جا منظور نقد من فقط حزب توده و سازمان فداییان اکثریت نیستند که از آغاز قیام تا هم اکنون برای تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی نسخه‌های جور و واجور پیچیده و می‌پیچند. صرف نظر از احزاب کمونیست کارگری که اسلام‌ستیزی را تبدیل به برنامه‌ی سیاسی خود کرده‌اند، اما بخش وسیع سازمان‌های چپ انقلابی نسبت به اسلام به کلی بی‌اعتنا هستند. ما این‌جا با عواقب مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه می-شویم که با استناد به ضرورت توسعه‌ی زیربنا در برابر اشکال مخرب روبنا و ایدئولوژیک به کلی منفعل است. البته وضعیت جریان‌های دموکرات و لیبرال نیز بهتر از چپ‌های سنتی نیست. در حالی که اتحاد جمهوری خواهان خود را شعبه‌ای از حزب مشارکت اسلامی در ایران می‌داند، یکی از پایه‌های استوار اتحاد جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک

^۳ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin, S. ۳۹

در تبعید، مجامع اسلامی هستند. در این ارتباط می‌توان در جوار جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی از مجمع سبزه‌های سکولار نیز یاد کرد که هیچ مشکلی در این نمی‌بینند که در نظام مورد نظرشان یک آخوند به مقام ریاست جمهوری برسد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک بخش وسیع از اپوزیسیون به اصطلاح سکولار و دموکرات مواجه هستیم که به صورت عریان و پوشیده دچار اسلام است. مابقی جریان مربوط به اشکال متفاوت مشروطه‌خواه و سازمان مجاهدین خلق می‌شود که البته در رأس اپوزیسیون اسلامی قرار دارند.

بنابراین آشنایی با تجربیات تاریخی و فلسفی جوامع مدرن بسیار ضروری است و اگر ما از طریق یک تئوری مجرد به ابعاد پنهان و آشکار جامعه‌ی مدرن بورژوازی آشنا شویم، بدون تردید کلید حل مشکل دولت دینی در ایران را نیز می‌یابیم. منتها اگر یک تئوری با متدولوژی مناسب شناخت‌شناسی مدون شده باشد، فقط بازتاب مجرد وقایع موضوعیت‌یافته و مشخص یک دوران به خصوص است. به این معنی که واقعیت ابژکتیو که البته محصول فعالیت سوژکتیو انسان و موضوعیت‌یافته است، از طریق یک خرد خود بنیاد متفکر و سپس به صورت مناسبات مشخص و مسلط یک جامعه‌ی به خصوص در یک تئوری مجرد بازتاب می‌یابد. از آن‌جا که وقایع ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌شوند، در نتیجه پیداست که استفاده از تئوری نیز باید آن شرایط ابژکتیو و سوژکتیو را در نظر بگیرد که علت و معلول یک پراکسیس مشخص محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، نقد "تئوری کنش ارتباطی" شناخت اوضاع سیاسی، اقتصادی و فلسفی زمان خود را ضروری می‌سازد.

نخست اوضاع سیاسی آلمان پس از پایان جنگ دوم جهانی است. به این صورت که کشور در چهار منطقه‌ی متفاوت میان قوای متفقین تقسیم شده بود و آمریکا به عنوان قدرت بلامنازعه‌ی هژمونیک جهان سرمایه‌داری دشمنانه در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" قرار داشت. قدرت سیاسی و نظامی آمریکا از توان اقتصادی کشور رشد می‌کرد که با استفاده از باند تولیدی به تولیدات انبوه کالاها دست یافته و با افزایش واقعی کارمزدها طبقه‌ی کارگر را به صورت منفعل در ساختار کشور ادغام کرده بود. این نظم سیاسی و اقتصادی از طریق یک ایدئولوژی همراهی و موجه می‌شد که ترویج چشم‌انداز زندگی آمریکایی و کمونیسم‌ستیزی از محورهای اصلی آن بودند. در رأس دولت آلمان غربی کونراد آدناور قرار داشت که به عنوان کاندید حزب محافظه‌کار دموکرات مسیحی آلمان به مقام صدر اعظم کشور رسیده بود. بنابراین فضای سیاسی آلمان غربی تحت تأثیر شکست و اشغال نظامی، تجزیه‌ی کشور در آلمان شرقی و غربی، دوران سازندگی و تجربیات استالینیستی در شرق آلمان و اروپای شرقی بود. از آن‌جا که احزاب لیبرال و محافظه‌کار اصولاً سوسیالیسم را متضاد با دموکراسی می‌دیدند، در نتیجه با رجوع به تجربیات "دیکتاتوری پرولتاریا" در شوروی، آرمان "سوسیالیسم یا بربریت" چپ‌ها را به شعار "دموکراسی یا سوسیالیسم" دگرگون کردند. در سال ۱۹۵۹ میلادی کنگره‌ی حزب سوسیال دموکرات آلمان در گودزبرگ برگزار شد و تحت این فضای سیاسی بود که این حزب برنامه‌ی کارگری خود را تغییر داد و عملاً تبدیل به یک حزب مردمی شد. به این ترتیب، راه برای تشکیل یک ائتلاف بزرگ میان دموکرات مسیحیان و سوسیال دموکرات‌ها گشوده شد و از این پس بود که جناح چپ سوسیال دموکراسی از این حزب بیرون رانده شد.

بعداً اوضاع اقتصادی در آلمان بود که بدون تردید تکامل "تئوری کنش ارتباطی" را متأثر می‌کرد. پس از پایان جنگ به غیر از یک خرابه چیز دیگری از آلمان باقی نمانده بود. در حالی که بسیاری از آلمان‌ها در جنگ کشته و یا معلول شده بودند، اکثر سرمایه‌دارهای کشور به دلیل همکاری با حزب ناسیونال سوسیالیسم و از ترس پیگرد قضائی و جنائی به خارج از کشور گریخته بودند. از آن‌جا که آمریکا در ثبات غرب اروپا اهداف استراتژیک خود را می‌دید و قوای نظامی کشور در آلمان مستقیماً در برابر ارتش سرخ قرار گرفته بودند، در نتیجه از یک طرف، تحت عنوان "برنامه‌ی مارشال" وام‌های ارزن قیمت را برای بازسازی آلمان غربی در نظر گرفت و از سوی دیگر، سرمایه‌داران متواری را از پیگرد قضائی معاف کرد. به این ترتیب، کشور آلمان موفق شد که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه و تحت تأثیر دوران دراز مدت شکوفایی اقتصاد جهانی به همان رتبه‌ای اقتصادی دست بیابد که قبل از دوران جنگ در بازار جهانی داشت. از این پس، آلمان با اشتغال همگانی، افزایش واقعی کارمزدها، نرخ پایین تورم و بیلانس تجاری مثبت روبرو شد. پیداست که تحت شرایط موجود حزب سوسیال دموکرات آلمان دیگر توان جذب آن نیروهای آرمان‌گرا را نداشت که در پی سرنگونی سرمایه‌داری و انقلاب سوسیالیستی بودند. در حالی که طبقه‌ی کارگر به صورت منفعل در نظام سرمایه‌داری ادغام شده بود و پراکسیس نبرد طبقاتی تحت سلطه‌ی مرکزی "اتحاد سندیکائی آلمان" به افزایش کارمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار محدود می‌شد، نسل جوان و رادیکال به سوی ماجراجویی سیاسی و جنبش‌های نوین اجتماعی رانده شد. از جمله باید از گروه "فراکسیون ارتش سرخ" یاد کرد که تحت تأثیر رادیکالیسم مبارزات ضد امپریالیستی قرار گرفت و به ترور شخصیت‌های سیاسی و اقتصادی پرداخت. از سوی دیگر، جنبش فمینیستی، جنبش صلح‌طلبی و از جمله جنبش دانشجویی بودند که به رادیکالیسم سیاسی دامن می‌زدند. در این ارتباط باید به خصوص از سازمان "دانشجویان سوسیالیست آلمان" یاد کرد که به سرکردگی رودی دوتچکه در دانشگاه فرانکفورت همواره مسبب کشمکش‌های تئوریک با هابرماس می‌شد. در حالی که هابرماس از این جریان به عنوان "چپ‌های فاشیست" یاد می‌کرد، خواهان شکل "چپ‌های وفادار به قانون اساسی" بود.

سرانجام تسلط فلسفی نسل اول آموزشگاه فرانکفورت و به خصوص تئوری انتقادی هورکهایمر و آدورنو بر افکار عمومی جامعه‌شناسان آلمانی بود که هم‌چنین تکامل "تئوری کنش ارتباطی" را متأثر می‌کرد. تئوری انتقادی محصول نقد متدیک و جامعه‌شناسانه به آگاهی تئوریک مثبت‌گرایی است که آدورنو از آن در کتاب "دیالکتیک منفی" که در سال ۱۹۶۹ میلادی منتشر شد، به عنوان "نقد منتقد مثبت‌گرا" یاد می‌کند. این روش انتقاد محصول شکست جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی اروپا در اوایل سده‌ی گذشته بود که سرانجام به استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا و تشکیل نظام استالینیستی در شوروی ختم شد.^۴ با وجودی که روش "نقد منتقد مثبت‌گرا" به آدورنو نسبت داده می‌شود، اما وی مضمون آن‌را در کتاب "دیالکتیک روشنگری" همراه با هورکهایمر در سال ۱۹۴۴ میلادی متکامل کرده بود. به این صورت که این‌جا هورکهایمر و آدورنو برای روشنگری یک نقش خارق‌العاده قائل می‌شوند که به صورت یک دیکتاتور فعال می‌شود، تمامی مقوله‌ها را به چالش و بند نقد می‌کشد و در برابر اسطوره، تقدیس و کیش شخصیت کوتاه نمی‌آید.

^۴ Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main

اما هورکهایمر و آدورنو در چند صفحه‌ی بعد خود مقوله‌ی روشنگری را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر این نکته تأکید می‌کنند که روشنگری مجاز نیست که تبدیل به اسطوره شود، زیرا روشنگری باید بداند که نمی‌داند.^۵

پیداست که روشنگری از موضع تجربیات و علوم انسانی فعال می‌شود و در نتیجه مصداق آن نیز بستگی به زمان و مکان دارد. یعنی آن چیزی که امروز علمی و منطقی به حساب می‌آید، می‌تواند در آینده محصول روش نادرست شناخت‌شناسی و تصورات واهی یک محقق محسوب شود. اما نتیجه‌ی یک چنین جامعه‌شناسی انتقادی چیز دیگری به غیر از ترویج یک بدبینی و منفی‌بافی تضمین‌شده نیست که بدون تردید منجر به تخطئه‌ی خودآگاهی سوژه و انفعال انسان‌ها جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود. از آن‌جا که فعالیت سیاسی تحت تأثیر آگاهی تئوریک شکل می‌گیرد، در نتیجه پیداست که چرا هورکهایمر و آدورنو سرانجام گرفتار عواقب تئوری انتقادی خود شدند. در حالی که هورکهایمر دین خود را تغییر داد و از آیین یهودیت به دین مسیحیان گروید، آدورنو فلسفه را کنار گذاشت و به اشتغال سابق خود، یعنی به پداگوژیک در رشته‌ی موسیقی روی آورد.^۶

انتقاد هابرماس به هورکهایمر و آدورنو نیز مشخصاً از همین منظر وارد می‌آید. به این معنی که وی بدبینی و منفی‌بافی آن‌ها را ناشی از یک درک تنگ از مفهوم "خرد" می‌شمارد. به این صورت که هورکهایمر و آدورنو با استناد به جامعه‌شناسی دینی مارکس وبر مفهوم "خرد ابزاری" را متکامل کردند. ماکس وبر در تحقیقات خود متوجه‌ی دنیوی شدن فرقه‌های پروتستانی و از جمله کلونیسم شد و با رجوع به این تجربیات، مفهوم "منطق هدفمند" را متکامل کرد. به این معنی که انسان دنیوی برای تحقق یک هدف عملی (حکومت بر طبیعت) ابزار مناسب تحقق آن را نیز پدید می‌آورد و اتخاذ می‌کند. ما تا این‌جا با "منطق حکومت بر طبیعت و جهان" مواجه هستیم که البته بنا بر تئوری انتقادی هورکهایمر و آدورنو تبدیل به "منطق حکومت بر طبیعت انسان‌ها" در جوامع مدرن شده است. به این صورت که دولت‌های مدرن با تکامل بوروکراسی، خردگرایی را تبدیل به یک ابزار جهت تسلط بر انسان‌ها کرده‌اند. به بیان دیگر، انتقاد هابرماس به هورکهایمر و آدورنو از این منظر وارد می‌آید که آن‌ها با استفاده از مفهوم "خرد ابزاری" بدبینی و منفی‌بافی خود را توجیه می‌کنند، زیرا بنا بر فرضیات خود و به شرح زیر از طبقه‌ی کارگر انتظار فعالیت هدفمند به سوی سوسیالیسم را داشته‌اند:

«ما کلاً موضوع خردگرا بودن کنش‌ها را تحت هدفمند بودن منطق، جهت انتخاب ابزار می‌شناسیم. ما در این‌جا یک مدل فرجام‌شناسانه از کنش‌ها را به فرضیه می‌گیریم. کنش به صورت فعالیت هدفمند متصور می‌شود. به این معنی که

^۵ Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*, Amsterdam, und

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (۱۹۸۴): *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*, in: *Gesammelte Schriften, Band ۳*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Zweite Auflage* (۱۹۸۴), S. ۷ff., Frankfurt am Main

^۶ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

سوژه‌ی فعال با این انگیزه در جهان دخالت می‌کند که از طریق انتخاب و استفاده از ابزار مناسب، اوضاعی را به وجود بیاورد که از پیش معین شده است.^۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس بدینی و منفی‌بافی هورکهایمر و آدورنو را ناشی از شکست آن هدفی می‌شمارد که آن‌ها انتظار وقوع آن‌را داشته‌اند. بنابراین وی این‌جا آن‌ها را متهم می‌کند که به طبقه‌ی کارگر نقش "سوژه تاریخی" را القاء کرده و از آن انتظار بیجا داشته‌اند. به نظر وی یک چنین درکی از "سوژه‌ی تاریخی" مربوط به یک خطای فلسفی می‌شود که مصداقی برای آن در جوامع مدرن وجود ندارد. بنابراین هابرماس پیشنهاد می‌کند که به جای ردیابی یک آگاهی انقلابی باید یک بررسی انتقادی از تأثیرات تاریخی و فرهنگی ارائه شود که نه تنها روش خردگرایی را به صورت یک میراث اجتماعی توضیح می‌دهد، بلکه مصداق و بازتاب آن‌را نیز در زبان می‌یابد.

پیداست که تشریح و درک کنش اجتماعی به تدوین یک تئوری مجرد و کلی نیاز داشت که از یک سو، وقایع تاریخی را به صورت کنش انترسوبژکتیو مستدل می‌ساخت. به این صورت که کنش سوژه باید با رجوع به خرد سوژه قابل تشریح بود. اما این تئوری باید از سوی دیگر، در برابر آن درک مکانیکی، مثبت‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ نیز قرار می‌گرفت که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر افکار عمومی چپ‌های سنتی مسلط کرده بود. بنابراین هابرماس جهت تکامل "تئوری کنش ارتباطی" به بازسازی ماتریالیسم تاریخی روی آورد و در یک کتاب با عنوان "در مورد بازسازی ماتریالیسم تاریخی" که در سال ۱۹۷۶ میلادی منتشر شد، اصول فعالیت تئوریک خود را به بحث گذاشت.

وی در این کتاب از یک سو، به یک انسان اولیه استناد می‌کند که در علم زیست‌شناسی "هومینیده" نامیده می‌شود. این نوع از انسان در یک درجه ابتدایی از تکامل قرار دارد که تحت پوشش خانواده زندگی و مایحتاج خود را از طریق شکار و جمع‌آوری تأمین می‌کند. آن به ابزار و همچنین آتش نیز دست یافته است و از طریق یک زبان اولیه با اعضای تیره‌ی خود نیز ارتباط برقرار می‌سازد. به این ترتیب، این نوع از انسان کنش‌های خود را سامان می‌دهد و به نظر هابرماس، از طریق همبستگی هم‌چنین به اخلاق دست می‌یابد. وی از سوی دیگر، به تحقیقات یک جامعه‌شناس به نام کوهلبرگ استناد می‌کند که از یک ساختار اولیه جهت قضاوت میان اعضای یک تیره گزارش می‌دهد. به این معنی که اخلاق در روند تکامل خود تبدیل به یک مرجع از خرد سوژکتیو می‌شود که با استناد به آن اصول قضاوت میان اعضای یک تیره به وجود می‌آید. در این ارتباط هابرماس برای گفتگو یک نقش خارق‌العاده جهت تنظیم کنش ارتباطی قائل می‌شود و از این بابت، مقوله‌ی خرد سوژکتیو را در زبان مستقر می‌سازد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد بازسازی ماتریالیسم تاریخی" می‌یابیم:

«هم‌اینکه ما به یک گفتگو، آری اصولاً به کنش ارتباطی تن می‌دهیم، دارای فرضیه‌های به خصوصی هستیم که فقط تحت آن‌ها توافق ممکن است، این حداقل به صورت پوشیده همیشه انجام گرفته است. فرضیه به این منوال است که طرح حقیقی نسبت به طرح اشتباه و ارزش درست و قابل توجیه نسبت به ارزش نادرست ترجیح داده می‌شود.»^۸

^۷ Habermas, Jürgen (۱۹۹۵): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, S. ۴۴۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو وجه متفاوت از کنش ارتباطی، یعنی گفتگو و قضاوت مواجه می‌شویم که از طریق خرد سوژکتیو به وجود می‌آیند. به بیان دیگر، هابرماس از طریق بازسازی ماتریالیسم تاریخی به یک ساختار اولیه‌ی اجتماعی دست می‌یابد که بر خلاف ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر نیروی کار انسانی استوار نیست. بنابراین ما این‌جا با یک انسان‌شناسی به خصوص مواجه هستیم که انسان را به صورت "موجود ارتباطی"^۹ در نظر می‌گیرد.

از آن‌جا که مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال"^{۱۰} عزیمت می‌کند و تبادل مادی آن با طبیعت را از طریق کار شکل‌دهنده مد نظر دارد، در نتیجه پیداست که این نوع از انسان اولیه را اصولاً به عنوان انسان نمی‌پذیرد. مارکس حتی کار کردن را تا آن‌جایی که به یک فعالیت صرف بدنی محدود و جهت بقا میسر می‌شود، نشانه‌ی انسان بودن نمی‌شمارد، زیرا به نظر وی حیوانات نیز کار می‌کنند. وی جهت مصداق انسان‌شناسی خود از یک حیوان دوزیست به نام بیبر نمونه می‌آورد که جهت بقای خود درخت‌ها را می‌افکند و سدسازی و صیادی می‌کند. به بیان دیگر، مارکس مقوله - ی کار را فقط از منظر بیولوژیک مد نظر ندارد و جوانب تلوژیک آن‌را نیز در نظر می‌گیرد. از این منظر مقوله‌ی کار فقط یک فعالیت ابزاری نیست که بقای مادی انسان را تضمین می‌سازد، بلکه و هم‌چنین به صورت هدفمند و فرای نیازهای مادی جامعه متحقق می‌گردد و از این بابت، طبیعت خلاق انسان را نیز مجسم می‌سازد. به بیان دیگر، انسان‌ها بر خلاف حیوانات نه تنها به دلیل رفع نیازهای خود و هم‌نوعان خود، بلکه با استفاده از تجربه و دانش و با آگاهی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی، یعنی سوژکتیو کار می‌کنند.^{۱۱}

بنابراین برای مارکس تاریخ فرهنگی و تمدن منسوب به تاریخ انسان می‌شود و از آن‌جا که انسان بر خلاف مابقی جانوران به مراتب بیشتر اندیشه تا غریزه است، در نتیجه نه تنها طبیعت اش از طبیعت ناب کاملاً متفاوت است، بلکه علت و معلول تاریخ خود نیز به حساب می‌آید. البته هابرماس از طریق بازسازی ماتریالیسم تاریخی فقط به یک انسان - شناسی دیگر از مارکس دست نمی‌یابد، بلکه دیالکتیک وی نیز با نوع هگلی و مارکسی آن کاملاً تفاوت دارد. از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، انسان یک "موجود متفکر"^{۱۲} به حساب می‌آید و از آن زمانی که به مفهوم دست می‌یابد، از طبیعت ناب مجزا و توانا می‌شود که بر خلاف موجودات دیگر تاریخ و هم‌چنین آینده‌ی خود را نیز متفکر شود. این‌جا "ایده‌ی مطلق" آفریننده‌ی جهان واقعی است، زیرا سوژه در یک حرکت فکری از تضاد مقوله‌ها فراروی می‌کند و به یک واقعیت دیگری دست می‌یابد. پیداست که ما نزد هگل با واقعیت سوژکتیو مواجه هستیم، در حالی که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از واقعیت ابژکتیو به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها گزارش می‌دهد. به این عبارت که نطفه‌ی تحولات اجتماعی در زیربنا، یعنی در تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید گذاشته شده

^۸ Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main, S. ۱۹۴

^۹ Kommunikatives Wesen

^{۱۰} Tätiges Wesen

^{۱۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

^{۱۲} Denkendes Wesen

است و سوژه تحت تأثیر روبنا، یعنی ایدئولوژی از وجود تضاد آگاه می‌شود و به نبرد بر می‌خیزد و سرانجام نتایج نبرد طبقاتی در روبنا بازتاب می‌یابد و در واکنش آن بر زیربنا، واقعیت ابژکتیو را به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو به وجود می‌آورد.

بنابراین ما نزد هگل و مارکس با دو نوع متفاوت از دیالکتیک جهت تحولات اجتماعی مواجه هستیم که البته دیالکتیک هابرماس از آن‌ها به کلی متفاوت است. به این عبارت که وی بنا بر اصل گفتگو، سخنگو و شنونده را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد. از آن‌جا که گفتگو با انگیزه‌ی توافق و تفاهم میان سخنگو و شنونده برگزار می‌شود، در نتیجه هابرماس دو اصل متفاوت را در نظر می‌گیرد: اول این که از گفتگو باید قدرت‌زدایی شود و دوم این که ادعای هر دو طرف قابل نقد است. به این ترتیب، هابرماس به یک دیالکتیک گفتمانی دست می‌یابد و از طریق آن موفق می‌شود که تحولات اجتماعی را به صورت انترسوژکتیو تشریح کند. به این عبارت که تحولات اجتماعی ناشی از توان انسان‌هایی محسوب می‌شود که از مشکلات آگاه می‌شوند و آن‌ها را تبدیل به موضوع گفتمانی می‌کنند و سپس با رجوع به خرد سوژکتیو برای آن‌ها راه حل نیز می‌یابند. به بیان دیگر، این‌جا تحولات اجتماعی به صورت روند دنیوی و خردگرا شدن جهان‌بینی‌ها تشریح می‌شوند که البته هابرماس آن‌را به صورت میراث تاریخی و فرهنگی جهان مدرن در نظر می‌گیرد و جهت مصداق نظریه‌ی خود به مقوله‌ی جهان‌بینی در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر رجوع می‌کند.

نزد وبر جهان‌بینی محصول کشمکش جهان درونی انسان با جهان بیرونی است که از روند خردگرا و دنیوی شدن انسان گزارش می‌دهد. وی در روند تحقیقات خود پیرامون تحولات اخلاقی پس از رفرماسیون لوتری به این نتیجه می‌رسد که مؤمنان فرقه‌های پروتستان همواره ارزش‌های دینی را که به صورت تظاهر صورت می‌گرفت، از جهان بیرونی به جهان درونی خود منتقل کردند. از این پس، روابط دینی و ظاهری مؤمنان که به طور غیر مستقیم توسط کلیسا با خداوند ایجاد می‌شد، مبدل به یک رابطه‌ی باطنی و مستقیم با خداوند گشت. محصول این تحولات دینی انزوای شخصی پروتستان‌های متدین بود که بعدها به صورت یک طریقه‌ی زندگی مسلط و جنبشی دینی در آمد. از آن‌جا که رابطه‌ی مستقیم پروتستان‌ها با خداوند و انزوای شخصی آن‌ها تشنج مداوم جهان درونی مؤمنان با ابعاد روانی را به وجود می‌آورد، در نتیجه آن‌ها جهت برخورداری از عنایت الهی طریقه‌ی زندگی مخصوصی را اتخاذ کردند که شامل پرهیزگری، صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار کردن شدید می‌شد.^{۱۳}

بنابراین پروتستان‌ها کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی خود را به عنوان عنایت الهی و پاداشت دینی برای طریقه‌ی زندگی دنیوی خود می‌پنداشتند. از این پس، رابطه‌ی پروتستان‌ها با جهان به کلی دگرگون گشت و زندگی روزمره‌ی آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داد. در حالی که قبل از رفرماسیون لوتری زندگی روزمره‌ی مؤمنان مسیحی در پرتو "نفی جهان" و "جهان‌گریزی" سامان می‌یافت، فرقه‌های متفاوت پروتستانی مبلغ "بهبود جهان"، "تغییر جهان" و "حکومت بر جهان" بودند. از آن‌جا که مؤمنان پروتستان دیگر سعادت را مختص به آخرت نمی‌کردند، در نتیجه ماکس

^{۱۳} Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۱۲۲f., ۱۶۴f.

وبر از این تحولات روحی با استفاده از مفاهیم "دنیوی شدن" و "رهایی از افسون‌زدگی جامعه" یاد می‌کند که محصول آن یک اخلاقیات شغلی جهت بهبود زندگی روزمره است.^{۱۴} به این ترتیب، ساختارهای دینی فرقه‌های پروتستان نیز به کلی دگرگون شدند. در حالی که قبل از رفرماسیون مسائل دینی در انحصار کشیش‌ها و واتیکان بود، رعایت اصول دینی توسط قوای انتظامی به مردم تحمیل و مجازات و یا پاداش دینی مربوط به یک عمل به خصوص می‌شد، اما در فرقه‌های متفاوت پروتستان خود مؤمنان مبلغ و مروج دین بودند، رعایت اصول دینی برای کسب عنایت الهی و در نتیجه بهبود موقعیت اجتماعی و رفاه اقتصادی صورت می‌گرفت و طریقه‌ی کلی زندگی مؤمنان معیار تعلق آن‌ها به یک فرقه‌ی به خصوص محسوب می‌شد.^{۱۵}

بنابراین ما این‌جا با آن میراث فرهنگی مواجه می‌شویم که از خردگرایی و تکامل یک جهان‌بینی جهانشمول گزارش می‌دهد که از کشمکش جهان درونی مؤمنان پروتستان با جهان بیرونی به وجود آمده و با استناد به آن است که هابرماس در کتاب "تئوری کنش ارتباطی" موضوع تشکیل هویت در جوامع مدرن را به شرح زیر به پیش می‌کشد:

«(...) جهان‌بینی‌ها نه تنها برای روندهای تفاهمی، بلکه برای ادغام اجتماعی افراد هم‌چنین سازنده هستند. جهان‌بینی‌ها عمل‌کرد سازندگی و تضمین هویت را که از طریق آن افراد با یک هسته‌ی پایدار از مفاهیم و فرضیه‌های اصولی تأمین می‌شوند، تضمین می‌کند. [البته در این اصول] نمی‌تواند تجدید نظر شود، بدون این‌که هویت فردی و هم‌چنین هویت گروهی عصبی گردد. این آگاهی ضمانت‌شده‌ی هویتی در راستای گذار از جهان‌بینی بسته به سوی جهان‌بینی باز همواره ظاهری‌تر می‌گردد. جهان‌بینی به ساختاری متصل است که خود را همیشه به صورت گسترده از محتوایی که برای تجدید نظر آزاد شده است، مبرا می‌سازد.»^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس با استناد به جامعه‌شناسی دینی مارکس وبر به یک مفهوم از جهان‌بینی دست می‌یابد که البته در روندهای تفاهمی و ادغام اجتماعی نه تنها منجر به تشکیل هویت فردی و گروهی می‌شود، بلکه در کشمکش با جهان‌بینی‌های دیگر از آگاهی هویتی خود عبور و همواره بازتر می‌گردد. ما این‌جا با گسترش عبارت "جهان‌سهرزدایی شده" نزد ماکس وبر مواجه می‌شویم که ظاهراً از تشکیل یک جامعه‌ی دنیوی و خردمند گزارش می‌دهد.

همان‌گونه که در جایی دیگری به تفصیل شرح دادم، جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر با انتقادهای زیادی مواجه است. صرف نظر از روش بررسی تطبیقی وی که شدیداً مورد پرسش قرار دارد، انتقاد به بررسی یک جنبه‌ی ایده‌آلیستی وی وارد می‌آید که البته منجر به تقلیل‌گرایی و اختلال در روند شناخت می‌شود.^{۱۷} از آن‌جا که تعمیم هر ایده‌ای وابسته به یک زمینه‌ی مساعد مادی است و هابرماس نیز از این موضوع به خوبی آگاهی دارد، در نتیجه وی جهت نجات "تئوری

^{۱۴} Vgl. ebd., S. ۱۲۶f.

^{۱۵} Vgl. ebd., S. ۲۹۶f.

^{۱۶} Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. I, Frankfurt am Main, S. ۱۰۰

^{۱۷} مقابسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقابسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین

کنش ارتباطی " خود به دفاع از ماکس وبر بر می‌خیزد و مدعی می‌شود که وی جنبه‌ی مادی عمومیت یک ایده‌ی اجتماعی را نیز در نظر گرفته است. در این ارتباط هابرماس به تفاوت‌های مفهومی مانند: "کمبودهای درونی" با "کمبودهای بیرونی"، "مایحتاج ذهنی" با "مایحتاج مادی" و "ایده‌ها" با "انگیزه‌ها" استناد می‌کند که در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر وجود دارند. بنابراین هابرماس نتیجه می‌گیرد که ماکس وبر زمینه‌ی مادی تعمیم ایده را در نظر گرفته است، منتها با این اشاره که نزد وی ایده‌ها عوامل مسلط تحولات اجتماعی محسوب می‌شوند.^{۱۸}

بنابراین "تئوری کنش ارتباطی" هابرماس نیز از اولویت ایده عزیمت می‌کند و این اتفاقی نیست که وی نیز در ادامه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انقلاب فرانسه را نتیجه‌ی تعمیم یک روحیه می‌شمارد. از این پس، دوران مدرن آغاز می‌شود که پیش‌شرط آن تعمیم یک روحیه‌ی خردمند و دنیوی است. یک روحیه که آزادی برای شناخت را حق مسلم خود می‌داند، یک روحیه از استقلال فردی که هیچ چیزی را مگر در کمال آزادی نمی‌پذیرد و یک روحیه از آزادی فردی که تعیین سرنوشت را حق مسلم خود می‌شمارد. به این ترتیب، هابرماس به یک میراث تاریخی و فرهنگی دست می‌یابد که به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

«به این روحیه یک آگاهی تاریخی تعلق دارد که با تداوم کور، جهان‌گریز و پذیرفته‌شده‌ی سنت‌گرا می‌شکند. یک درک از پراکسیس سیاسی که در پرتو استقلال فردی و حق تعیین سرنوشت افراد قرار دارد. و در پایان اعتماد به انجام یک گفتمان عمومی و در حد ممکنه خردگرا دارد که هر حاکمیت سیاسی، مقبولیت خویش را از آن می‌یابد.»^{۱۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس این‌جا تعلقات روحی انقلاب فرانسه را به درستی برجسته می‌سازد. بدون این‌که تضاد بورژوازی با دولت آنتیک فئودالی را آشکار کند. انگاری که انقلاب فرانسه از منشأ تضاد مادی خود به کلی بی‌خبر است. در حالی که در "تئوری کنش ارتباطی" زمینه‌ی متضاد مادی یک نقش حاشیه‌ای به خود می‌گیرد، هابرماس تشکیل جامعه‌ی مدرن را محصول ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیزاسیون می‌شمارد که در میان مردم شهرنشین تعمیم می‌یابد و منجر به تحولات اجتماعی و ساختاری می‌شود. وی در ارتباط با مشخصات مدرنیته از افسون‌زدایی، فردیت، اختیار تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی، فراگیری دانش و فن‌آوری برای احقاق اهداف دنیوی، ایجاد اخلاق شغلی، گرایش به قبول مسئولیت و خردگرایی دنیوی سخن می‌راند. پیداست که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد و یا اقشار به خصوص منسوب نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته‌شده و زندگی عمومی شهروندان است. در این ارتباط هابرماس سه وجه خردگرایی را متمایز می‌سازد که بر نقش ساختاری جامعه‌ی مدرن تأکید کند.

اول، خردگرایی اجتماعی است که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای سه گانه مانند: قوای مقننه، قضائیه و مجریه می‌شود. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولید برای تشکیل بازار و رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران است. این‌جا خردگرایی اجتماعی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گیرد که به صورت خردمندانه برنامه‌ریزی،

^{۱۸} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۶۴ff., ۲۷۱

^{۱۹} Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main, S. ۱۰۱

سازمان‌دهی و اداره می‌شوند. به این صورت که حساب‌داری خانوار از حساب‌داری کارخانه مجزا است و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شود، در حالی که انگیزه‌ی رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه‌گذاری مجدد جهت گسترش کارخانه و افزایش و بهبودی تولیدات است. نشانه‌ی بعدی خردگرایی اجتماعی سازمان‌یابی شهروندان در نهادهای غیر دولتی مانند تشکلهای طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می‌باشد. دوم، خردگرایی فرهنگی است که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل در برابر سنت، گرایش به دانش و فن‌آوری، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندی می‌شود. به نظر هابرماس این دو گرایش آخری خودشان مسبب خردگرایی قانون می‌شوند و آنرا تبدیل به یک روند از تکامل و بهبود می‌کنند. سوم، خردگرایی شخصی است که البته مربوط به خردگرایی فرهنگی افراد می‌شود. نشانه‌ی تثبیت خردگرایی شخصی دنیوی شدن فرد است. به این صورت که تحولات جهان بیرونی بر جهان درونی فرد تأثیر می‌گذارد و آنرا دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، تحولات سیاسی و اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت و تغییر ارزش‌های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی و انفرادی می‌شوند.^{۲۰}

به این ترتیب، هابرماس جامعه‌ی مدرن را به یک شکل ایده‌آلیستی در می‌آورد که روابط آن از طریق قانون اساسی و قوانین جزائی و مدنی منظم می‌شوند. در این ارتباط وی از سه اصل اساسی سخن می‌راند که اصول دولت قانونمند و جامعه قانونمدار را به وجود می‌آورند. اصل اول پوزیتیویته، یعنی قانونمندی مثبت یا مردم‌سالاری است. این‌جا قوانین دیگر از احکام "مقدس الهی" استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی دینی ندارند. به این صورت که نمایندگان ملت از طریق انتخابات آزاد و ادواری معین می‌شوند و در مجلس جهت تحقق اهداف، انگیزه‌ها و مطالبات موکلین خود قوانین را تصویب می‌کنند. از این پس، خردگرایی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود. اصل دوم فرمالیته، یعنی تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. به این معنی که شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم خصوصی شهروندان است. در حالی که اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی، عرفی و اخلاق پذیرفته‌شده‌ی جامعه نمی‌شود، اما آن‌جا تنها موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع نشده‌اند، مجاز هستند. اصل سوم لگالیته، یعنی قانونمداری شهروندان است. در حالی که از انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفاظت می‌شود، اما تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران و یا حریم عمومی جرم است. مجرم قابل مجازات تنها کسی محسوب می‌شود که عاقل، بالغ و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته است.^{۲۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس با استناد به جامعه‌شناسی ماکس وبر به یک میراث فرهنگی دست می‌یابد که از خردمندی و دنیوی شدن گزارش می‌دهد، سپس آنرا از طریق گفتگو در زبان مستقر می‌سازد و به ساختار جامعه و دولت بسط می‌دهد. ما این‌جا با یک ترکیب ایده‌آلیستی از دولت، مدرنیته و هویت مواجه می‌شویم. البته هابرماس همواره از دولت به عنوان "تهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" نیز سخن می‌راند، بدون این‌که

^{۲۰} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): ebd., S. ۲۲۶ff.

^{۲۱} Vgl. ebd., S. ۳۵۱f.

یک تئوری مشخص و قابل رجوع از دولت ارائه بدهد. انگاری که دولت مدرن یک مرجع بی طرف و صالح است که مسائل طبقات و شهروندان را با استناد به خردمندی و در گفتگو حل و فصل می‌کند.

ما این نمونه از تشریحات ایده‌آلیستی از دولت مدرن را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز می‌یابیم. به این صورت که وی دولت را یک ضرورت بیرونی می‌شمارد و تنها با استناد به این فرضیه است که وظایف و حقوق شهروندان را در یک حرکت فکری متکامل می‌کند. به این ترتیب، هگل نتیجه می‌گیرد که شهروند موظف است که جان و مال خود را در اختیار دولت بگذارد، اگر موجودیت آن با خطر مواجه شود. ما این‌جا با اولویت دولت نسبت به ملت مواجه هستیم که البته محصول جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است. از آن پس که مارکس با استناد به حق مالکیت خصوصی، دولت مدرن را به عنوان شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی کشف کرد، در "نقد فلسفه‌ی حق هگل" بر این نکته انگشت گذاشت که اگر دولت یک ضرورت بیرونی باشد، پس زمانی که منافع دولت با حقوق ملت تلاقی کند، پیداست که ملت باید به نفع دولت عقب نشینی کند.^{۲۲}

ما مصداق نقد مارکس از دولت مدرن بورژوایی را به کرات در واقعیت مشاهده می‌کنیم. از جمله باید از بحران‌های اقتصادی یاد کرد که ناشی از ورشکستگی بانک‌ها و کارخانه‌ها هستند. در یک چنین شرایطی دولت مدرن جهت حفظ نظام سرمایه‌داری مغروضیت تأسیسات ورشکسته را به عهده می‌گیرد و جهت پرداخت هزینه‌ی آن از یک سو، به افزایش مالیات و کوتاهی خدمات اجتماعی روی می‌آورد و از سوی دیگر، از کارگران می‌خواهد که بیشتر و شدیدتر کار کنند. ما این‌گونه تجربیات را نیز به کرات در رابطه با تخریب محیط زیست مشاهده کرده‌ایم. در حالی که این‌جا سودآوری یک مسئله‌ی شخصی محسوب می‌شود، اما دولت مدرن هزینه‌ی بحران‌های اقتصادی و تخریب محیط‌زیست را به ملت تحمیل می‌کند. هر کسی و یا جریانی که به فکر مقاومت بیفتد، با قوای قضائیه و مجریه روبرو و تبدیل به مخالف قانون اساسی، خرابکار و جانی می‌شود. به بیان دیگر، دولت مدرن یک زمینه‌ی مادی دارد و استقرار و تداوم آن- را نمی‌توان با روحیه توضیح داد.

اما اگر کسی از هابرماس انتظار یک نقد درون‌ذاتی از کلیت دیالکتیکی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری را دارد، به کلی مایوس می‌شود. پیداست که کوتاهی هابرماس مربوط به این موضوع نیست که جامعه‌شناسی انتقادی تا کنون به نقد دولت مدرن نپرداخته است. از جمله باید از "فلسفه‌ی پراکسیس" گرامشی یاد کرد که با استفاده از مفهوم "هژمونی" تسلط دولت مدرن بر ملت را با عبارت "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" مستدل می‌سازد.^{۲۳} به همین منوال، می‌توان از نظریه‌پردازان "تئوری تنظیم" و از جمله باب جسونپ و یوآخیم هیرش یاد کرد که از طریق نقد کلیت جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری از یک سو، ساختار احزاب و دولت جهت انفعال جنبش‌های اجتماعی و ادغام منفی جریان‌های ضد سرمایه-

^{۲۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost)

^{۲۳} Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

داری را بررسی می‌کنند و از سوی دیگر، نقش دولت در ایجاد مناسبات کلی تولید و توزیع جهت تضمین ارزش افزایی سرمایه را آشکار می‌سازند.^{۲۴}

به نظر می‌رسد که هابرماس مشمول نقد شناخت‌شناسی خود می‌شود. به این صورت که وی در اثر خود با عنوان "شناخت و علاقه" به نقد تئوری‌های شناخت‌شناسی ارزشمند و تقلیل‌گرا روی می‌آورد و مدعی می‌شود که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. بنابراین وی از این فرضیه عزیمت می‌کند که هر محقق در روند تحلیلش تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که به آن‌ها علاقه دارد.^{۲۵} پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که هابرماس جهت تحقق علاقه‌ی خود از یک سو، به بازسازی ماتریالیسم تاریخی روی می‌آورد و با استناد به یک شبه انسان به نام "هومی‌نیده" که نه فکر و نه کار می‌کند و نه خلاق است، به یک انسان‌شناسی جدید دست می‌یابد و از سوی دیگر، تنها منابع تحقیقاتی به خصوصی را که به آن‌ها علاقه دارد، در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود فقط به آن‌ها استناد می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که هابرماس تمامی نقدهای ماتریالیستی از دولت مدرن را کنار می‌گذارد و جهت مصداق "تئوری کنش ارتباطی" به تحقیقات امیل دیورکهایم متوسل می‌شود. از این منظر، دولت مدرن و دموکراتیک به صورت یک حاکمیت بازتاب‌یافته به نظر می‌رسد و تضاد دولت با ملت ظاهراً بر می‌افتد. انگاری که تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید مشکل سیستمی به وجود نمی‌آورند و پراکسیس نبرد طبقاتی در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری قابل اداره و مدیریت است. به این ترتیب، هابرماس جامعه‌ی مدرن را دو حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کند. اول، سیستم و دوم، جهان زیستی است.

سیستم شامل اقتصاد و سیاست می‌شود. در حالی که اقتصاد از طریق پول نمایندگی و بازسازی می‌شود، بوروکراسی خردگرا بازسازی قدرت سیاسی را به عهده دارد و آن‌را نمایندگی می‌کند. به این ترتیب، هابرماس مفهوم "خرد ابزاری" را از هورکهایم و آدورنو وام می‌گیرد و بر این نکته تأکید می‌کند که تحت شرایط موجود انسان‌ها تبدیل به ابزار می‌شوند و تحت منطبق هدفمند سیستم سیاسی و اقتصادی قرار می‌گیرند. سپس جهان‌زیستی است که مابقی اجزا جامعه که خارج از سیستم اقتصادی و سیاسی قرار دارند، در بر می‌گیرد. هابرماس بازسازی جهان‌زیستی را در بازسازی فونکسیونالیستی و سمبلیک متمایز می‌کند. در حالی که بازسازی فونکسیونالیستی جنبه‌ی مادی دارد. بازسازی سمبلیک مربوط به همبستگی انسان‌ها می‌شود. هابرماس منطق جهان‌زیستی را "خرد ارتباطی" می‌نامد و همبستگی برای وی به این معنی است که انسان‌ها برای هم‌دیگر تبدیل به هدف می‌شوند.

به این ترتیب، هابرماس به یک ساختار تئوریک از جامعه‌ی مدرن دست می‌یابد و با استناد به آن موضوع بحران را به پیش می‌کشد. به این صورت که در دوران شکوفایی اقتصادی از یک طرف، بازسازی فونکسیونالیستی (مادی) جهان‌زیستی تضمین شده و از طرف دیگر، بازسازی سمبلیک آن اشکال متفاوت و متنوع مدرن فرهنگی به خود می‌گیرد. وی

^{۲۴} Vgl. Jessop, Bob (۱۹۹۲): Regulation und Politik – Integrale Ökonomie und integraler Staat, in: Demirovic, Alex u. a. (Hg.): Hegemonie und Staat, S, ۲۳۲ff., Münster, und

Vgl. Hirsch Joachim (۱۹۹۰): Kapitalismus ohne Alternative? – Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistische Politik heute, Hamburg

^{۲۵} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

در این ارتباط تأکید می‌کند که جهان‌زیستی با سیستم (اقتصاد و سیاست) همواره در ارتباط می‌مانند و از توان هم‌دیگر سود می‌برند. از همین منظر نیز انتقاد هابرماس به جامعه‌ی مدرن وارد می‌آید. به این صورت که وجوه امری سیستم مانند پول و قدرت در گفتمان دخول می‌کنند و منجر به اختلال در گفتگوی خردگرا و همبستگی جهان‌زیستی می‌شوند. هابرماس این پدیده را یک بیماری اجتماعی می‌نامد و مضمون آن را تحت مفاهیم "شئی‌وارگی" و "استثمار جهان‌زیستی" به شرح زیر در کتاب "تئوری کنش ارتباطی" برجسته می‌سازد:

«آگاهی روزمره خود را جلب سنت‌هایی می‌یابد که اکنون در ادعای اعتبار خویش معلق شده‌اند و درحالی که خود را از نفوذ سنت‌گرایی می‌رهانند، با این وجود در ناامیدی تکه تکه می‌مانند. امروزه در جای "آگاهی اشتباه"، آگاهی ناتمام که با روشنگری از مکانیزم شئی‌وارگی جلوگیری می‌کرد، وارد می‌شود. هم‌اکنون شرایط استثمار جهان‌زیستی مهیا شده است: وجوه امری سیستم‌های جانبی، (یعنی پول و قدرت) که استقلال یافته‌اند، از بیرون در جهان‌زیستی رخنه می‌کنند و مانند سران کلونیالیست در یک جامعه‌ی قبیله‌ای، هم‌گون‌سازی را تحمیل می‌کنند، در حالی که ابعاد پراکنده‌ی فرهنگ بومی نمی‌توانند چنان سازمان بیابند که بازی متروپل‌ها و بازار جهانی از طریق همجوار قابل درک گردد.»^{۲۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا بحران جامعه‌ی مدرن مربوط به اختلال در گفتگوی خردگرا می‌شود. مفهوم "استثمار جهان‌زیستی" از یک دوران گذار گزارش می‌دهد که ارزش‌ها و همبستگی‌های سنتی نفوذ خود را از دست داده‌اند، در حالی که اشکال مدرن همبستگی قادر نیستند که جایگزین آن‌ها شوند. این‌جا یک خلاء به وجود می‌آید که وجوه امری سیستم مانند پول و قدرت در آن نفوذ می‌کنند و مانع خردگرایی در گفتمان و همبستگی اجتماعی می‌شوند.

بنابراین ما در "تئوری کنش ارتباطی" با یک طرح گفتمانی و انترسوبژکتیو مواجه هستیم که عوامل روحی تداوم نظام سرمایه‌داری مدرن را توضیح می‌دهد. اما این‌جا نه خبری از بحران اقتصادی است و نه نقدی به نفوذ ایدئولوژی وارد می‌آید. البته ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه تنها یک طرح انترسوبژکتیو از کنش اجتماعی را می‌یابیم، بلکه اصولاً با یک چنین تقلیل‌گرایی مواجه نمی‌شویم. به این صورت که مارکس از تضاد ابژکتیو، درون‌ذاتی و ماتریالیستی نیروهای مولد با مناسبات تولید عزیمت می‌کند و بنا بر آگاهی تئوریک از تضاد است که فعالیت سوژه را در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که از کنش انترسوبژکتیو گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازد و پیداست که با ایدئولوژی حاکم و مناسبات موجود تولید در تضاد قرار می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که حوزه‌ی کسب خودآگاهی پرولتاریا به عنوان "سوژه واقعی" محسوب می‌شود. منتها نزد مارکس مقوله‌ی خودآگاهی تنها یک گرایش دیالکتیکی است که با فرجام‌گرایی تاریخی و دترمینیسم ماتریالیستی به کلی تفاوت دارد. بنابراین وی به غیر از تأکید بر نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی مقوله‌های "ازخودبیگانگی"، "شئی‌وارگی" و "بت‌انگاری" را نیز متکامل می‌کند که به عنوان آگاهی از جهان وارونه مانع خودآگاهی طبقاتی می‌شوند. از جمله مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" است که مارکس آن را موازی با نقد دین فویرباخ به بند نقد می‌کشد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه

^{۲۶} Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt am Main, S. ۵۲۲f.

نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد. به نظر مارکس در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین صورت است. یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز کمتر از طبیعت خود بهره می‌برد و به همان اندازه بیشتر با طبیعت خود، محصول کار خود، انسان‌های دیگر و نوع ماهوی بشر از خود بیگانه‌تر می‌شود.^{۲۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نیز با یک طرح انترسویژکتیو از کنش اجتماعی مواجه هستیم. در حالی که مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" نزد مارکس ماتریالیستی و دیالکتیکی است، مقوله‌ی "استثمار جهان‌زیستی" نزد هابرماس با استناد به دیالکتیک گفتمانی و از طریق روحیه موجه می‌شود. با وجودی که هابرماس با استفاده از مقوله‌ی "استثمار جهان‌زیستی" بر بیماری جامعه‌ی مدرن انگشت می‌گذارد، اما وی بر خلاف هورکهایمر و آدورنو به آینده خوش‌بین است. به نظر وی جامعه‌ی مدرن نه تنها قادر است که از طریق تفکر مستقل و ذهنیت انتقادی در برابر استثمار جهان‌زیستی مقاومت کند، بلکه توان شکست آن‌را نیز دارد. به این صورت که گفتمان خردگرا و منطق ارتباطی وجوه امری سیستم، یعنی پول و قدرت را از جهان‌زیستی می‌زدایند و سپس اصول همبستگی و تحقق فردیت را از جهان‌زیستی به سیستم اقتصادی و سیاسی انتقال می‌دهند. به بیان دیگر، هابرماس از یک کشمکش میان جهان‌زیستی با سیستم گزارش می‌دهد و به گمان وی منطق ارتباطی قادر است که توازن قوا را به نفع جهان‌زیستی دگرگون سازد. ما این‌جا با دو نکته‌ی متفاوت مواجه هستیم. اول، مقاوت در برابر استثمار جهان‌زیستی است که به شرح زیر از طریق گفتگوی خردگرا و تجربه‌ی بازتاب متشکل می‌شود:

«تجربه‌ی بازتاب خود را به صورت ماهوی در مفهوم روند آموزش بیان و به صورت متدیک به سوی یک موضع هدایت می‌کند که همواره از آن‌جا هویت خرد با اراده به خردگرایی بدون اجبار ناشی می‌شود. در بازتاب شخصی، انگیزه‌ی بلوغ، یکسانی شناخت با اراده به شناخت را به اتمام می‌رساند، زیرا اجرای بازتاب، خود را به صورت حرکت به سوی رهایی می‌شناسد. هم‌زمان خرد تحت انگیزه‌ی خردگرایی قرار می‌گیرد. ما می‌توانیم بگوییم که خرد، انگیزه‌ی رهایی را دنبال می‌کند و فی‌نفسه به اجرای بازتاب نشانه می‌گیرد.»^{۲۸}

نکته‌ی دوم، انتقال اصول همبستگی و حق فردیت از جهان‌زیستی به سیستم اقتصادی و سیاسی است که به نظر هابرماس از طریق قوانین جامعه‌ی مدرن میسر می‌شوند. وی با استناد به اصول پوزیتیویته، فرمالیته و لگالیته مدعی می‌شود که قوانین مدرن، سکولار و دموکراتیک نه تنها از گسست سیستم و جهان‌زیستی ممانعت می‌کنند، بلکه محرک تحولات جامعه‌ی مدرن نیز می‌شوند. وی عمل کرد قانون را با نقش زوار نیز تشریح می‌کند که به شرح زیر جهان‌زیستی را به سیستم پیوند می‌دهد.

«از منظر تئوری کنش ارتباطی، سیستم کنشی حقوق (...) به صورت یک نظم مقبول بازتاب یافته به عنصر اجتماعی جهان‌زیستی تعلق دارد (...) کد حق به حوزه‌ی زبان روزمره که از طریق توان آن، ادغام اجتماعی جهان‌زیستی میسر می‌شود، متصل می‌ماند. کد حق هم‌چنین پیام‌های (جهان‌زیستی) را به شکلی در می‌آورد که برای کد بوروکراسی در تنظیم

^{۲۷} Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

^{۲۸} Habermas, Jürgen (۱۹۶۸): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۲۴۴

بازار و کد اقتصادی در تنظیم پول قابل فهم می‌ماند. تا این حد زبان حقوقی می‌تواند به طور دیگری از ارتباط اخلاقی که فقط بر جهان‌زیستی محدود است، به صورت محرک تحولات اجتماعی دوران ارتباطات، میان سیستم و جهان‌زیستی فعال شود.^{۲۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس از طریق "تئوری کنش ارتباطی" به یک ساختار اجتماعی دست می‌یابد که انگاری فاقد خط سرخ و حدود حقوقی است. یعنی اگر یک گفتگوی خردگرا شکل بگیرد و بازتاب تجربی آن منطبق با منطق ارتباطی باشد، در نتیجه اصول همبستگی و حق فردیت از جهان‌زیستی به سیستم اقتصادی و سیاسی منتقل و جامعه‌ی مدرن تحت قوانین جدید از نو متشکل می‌شود. این‌جا منظور هابرماس تشکیل دموکراسی سوسیالیستی است که سه دوران قبل از آن‌را در تاریخ غرب به این شرح در نظر می‌گیرد: دوران اول، ساختار خانوادگی و اجتماعی است. دوران دوم، تشکیل نظم کلی سیاسی که البته با سرکوب همراه است. دوران سوم، دوران مدرن که هم اکنون در آن بسر می‌بریم. دوران چهارم، که فقط تصویری از آن وجود دارد که همان دموکراسی سوسیالیستی است.^{۳۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس برای جامعه‌ی مدرن موضوع خودآگاهی پرولتاریا، پراکسیس نبرد طبقاتی و انقلاب اجتماعی را منتفی می‌شمارد. این‌جا دیگر نه تمایزی میان قلمرو ضرورت با قلمرو آزادی مشاهده می‌شود و نه هابرماس موضوع نفی نفی را به پیش می‌کشد. ما این‌جا با یک سری توهمات و تخیلات کودکانه مواجه می‌شویم که مصداق بی اعتباری آن‌ها را از نظر تئوریک در "سرمایه" و در پراکسیس جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری می‌یابیم. به این صورت که مارکس میان دوران ساده و دوران سرمایه با کار مزدی تفاوت می‌گذارد. در حالی که در دوران ساده برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند، دوران سرمایه با کار مزدی حوزه‌ی استثمار نیروی کار است. به این ترتیب، مالکیت انفرادی کارگران به صورت کار اضافی پرداخت نشده و از طریق سرمایه‌دار نفی و به صورت مالکیت خصوصی یک طبقه‌ی ناچیز، اما کاملاً مقتدر در می‌آید. ما این‌جا با مقوله‌ی "نفی پوشیده" مواجه هستیم و همان‌گونه که مارکس نیز تأکید می‌کند، قوانین استثمار نیروی کار پشت سر نیروهای مولد و تولیدکنندگان مستقیم متحقق می‌گردد. اما ما از طرف دیگر، با مقوله‌ی "نفی آشکار" نیز روبرو هستیم. به این صورت که دولت مدرن جهت تضمین ارزش افزایی سرمایه نه تنها مناسبات کلی تولید و توزیع سرمایه‌داری را به وجود می‌آورد، بلکه هزینه‌ی آن‌را نیز به صورت مالیات بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند. افزون بر این، هزینه‌ی ورشکستگی بانک‌ها و کارخانه‌ها، تخریب محیط زیست و ماجراجوی‌های نظامی در سطح جهان است که از طریق مالیات و حذف امکانات رفاهی، یعنی "نفی آشکار" بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌شود. به بیان دیگر، مقوله‌ی "نفی آشکار" یک شکل سیاسی به خود می‌گیرد، در حالی که مقوله‌ی "نفی پوشیده" شکل اقتصادی دارد.

^{۲۹} Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Faktizität und Geltung – Volkssouveränität als Verfahren, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸, und

Vgl. Tomberg, Friedrich (۲۰۰۳): Habermas und der Marxismus – Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus, Würzburg, S. ۳۵۱

^{۳۰} Habermas, Jürgen (۱۹۸۵): Die neue Übersichtlichkeit, Frankfurt am Main, S. ۱۸۲

بنابراین زمانی که مارکس در "سرمایه" از نفی نفی سخن می‌راند و قلمرو آزادی را در برابر قلمرو ضرورت مستقر می‌سازد، انگیزه‌ی تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را دارد که به یک پراکسیس آگاه جهت تحقق یک انقلاب اجتماعی دامن بزند. سوژه‌ی انقلاب اجتماعی پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و از طریق "همکاری آزاد کارگران" سوسیالیسم را به وجود می‌آورد. پیداست که موضوع نفی نزد مارکس فقط رفع تضاد در حوزه‌ی توزیع را مد نظر ندارد و از طریق لغو قانون ارزش و تشکیل مالکیت اجتماعی به بردگی کار مزدی خاتمه می‌دهد و سرانجام از تضاد در حوزه‌ی تولید نیز فراروی می‌کند.

اما "تئوری کنش ارتباطی" هابرماس با یک چنین گفتمانی و اصولاً با نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری به کلی بیگانه است. به نظر وی نطفه‌ی قلمرو آزادی در همین جهان‌زیستی که البته از آن به عنوان جامعه-ی مدنی نیز یاد می‌کند، گذاشته شده است. از این منظر هیچ نیازی به یک انقلاب اجتماعی جهت استقرار سوسیالیسم نیست. همین‌که از طریق گفتمان خردگرا و بازتاب‌یافته بر استثمار جهان‌زیستی مسلط شد و همبستگی را از طریق کد حقوقی به سیستم، یعنی به قلمرو ضرورت انتقال داد، کافی است. به بیان دیگر، همبستگی باید بر قدرت و پول پیروز گردد و هابرماس خوش‌بین است که ذهنیت انتقادی و گفتمان خردگرا یک چنین توانی را دارند. بنابراین روشن است که چرا هابرماس مرتب از رفرمیسم رادیکال و پاتریوتیسم قانون اساسی سخن می‌گوید و بر این نکته تأکید می‌کند، هر کسی که دموکراسی را می‌خواهد، باید آن‌را تمام و کمال بپذیرد و آن هم دموکراسی سوسیالیستی است. از آن‌جا که رابطه‌ی "تئوری کنش ارتباطی" با حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی به کلی ناروشن است، در نتیجه هابرماس یک نظم مختلط سوسیالیستی با تشکل سرمایه‌داری را نیز قابل تصور می‌داند و به شرح زیر مدعی می‌شود که خود سرمایه‌داران با رجوع به خرد ارتباطی سوژه‌ی تحقق آن خواهند شد:

«نه تنها پرولتاریا در عزم راسخش به سوی انقلاب، بلکه سرمایه‌داران نیز می‌توانند، تصمیم به ممانعت قاطع از وقوع انقلاب بگیرند، یعنی روند اقتصادی را هر چه بیشتر با اراده و آگاهی هدایت و از این طریق، در درون نظام سرمایه‌داری و جهت حفاظت از آن، اجزاء یک انقلاب را وارد سازند. یعنی همان اجزائی که مارکس فقط برای قانون اساسی یک جامعه‌ی سوسیالیستی تصور می‌کرد.»^{۳۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا ظاهراً دیگر تضاد درون‌ذاتی وجود ندارد و جامعه‌ی مدرن مسیر دنیوی و منطقی خود را طی می‌کند. انگاری که این‌جا نه حدودی وجود دارد و نه سرمایه‌داری با بحران مواجه می‌شود. فقط یک نگاه اجمالی به سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم، بحران‌های اقتصادی و محیط زیستی در کشورهای مدرن صنعتی، هجوم پناهنگان سیاسی، محیط زیستی و جنگ زده از آسیا و آفریقا به قلب اروپا و از جمله عروج دوباره فاشیسم در اروپا از بی اعتباری نتایج ارزشمند و ایده‌آلیستی "تئوری کنش ارتباطی" هابرماس گزارش می‌دهند.

با تمامی این وجود هابرماس از همین جامعه‌ی مدرن که تئوری آن‌را از طریق بازسازی ماتریالیسم تاریخی و با استناد به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر متکامل کرده است، مقوله‌ی هویت فردی را به صورت جزئی از هویت همگانی استنتاج

^{۳۱} Habermas, Jürgen (۱۹۶۷): Theorie und Praxis, zweite Auflage, Frankfurt am Main, S. ۳۳۰ f.

می‌کند. وی این‌جا از هویت پساملی نیز سخن می‌گوید که بر خلاف هویت ملی و هویت‌های حزبی و طبقاتی، در مسیر خردگرا شدن جهان‌بینی‌ها و از طریق گفت‌وگو و افکار عمومی شکل می‌گیرد. در این ارتباط هابرماس با رجوع به هگل از عبارت "روحیه‌ی یک جامعه‌ی مشخص" نیز سخن می‌راند و تشکیل مقوله‌ی هویت را از جنبه‌های متفاوت در نظر می‌گیرد. نخست جنبه‌ی فلسفی و حقوقی هویت است که وی آن‌را با رجوع به سه اصل قانون اساسی مدرن مانند: پوزیتیویته، فرمالیته و لگالیته توضیح می‌دهد. این‌جا هویت فردی به صورت التزام عملی تمامی شهروندان به قانون اساسی و اصول آن در نظر گرفته و به عنوان بخشی از هویت همگانی استنتاج می‌شود.^{۳۲} دوم جنبه‌ی فلسفی و تاریخی هویت است که هابرماس به شرح زیر آن‌را برجسته می‌سازد:

«هویت همگانی شکل یک هویت ماهوی است که به صورت هویت مستقل یک جامعه، اما نه از طریق سازمان‌های به خصوص به وجود می‌آید. این جامعه دانش هویتیش را در ارتباط با رقابت هویت‌های مطرح، یعنی با حافظه‌ی انتقادی از سنت و یا از طریق شکوفایی دانش، فلسفه و هنر، به صورت گفت‌وگویی و تجربی به وجود می‌آورد.»^{۳۳}

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هویت مد نظر هابرماس مجرد و کاملاً آشتی‌یافته است. این‌جا هویت مدرن به صورت پساملی و فراطبقاتی بازسازی می‌شود که با استناد به همبستگی در جهان‌زیستی از یک درجه‌ی قابل ملاحظه از مدارا و خردمندی گزارش می‌دهد. یعنی هویت مدرن نزد هابرماس نه جنبه‌ی ملی و نژادی دارد که مانند دوران نظام فاشیستی آلمان منجر به جنگ با دیگر ملت‌ها شود و نه یک شکل طبقاتی به خود می‌گیرد که پراکسیس نبرد طبقاتی و انقلاب سوسیالیستی را موجه کند. این‌جا به کلی آشکار می‌شود که هابرماس از طریق "تئوری کنش ارتباطی" چه اهدافی را دنبال می‌کند. به بیان دیگر، تئوری وی فقط یک تئوری تشریحی و انترسوبژکتیو از جامعه‌ی مدرن نیست، بلکه جهت دخل و تصرف در اوضاع سیاسی آلمان معاصر متکامل شده است. به این صورت که وی جهت انفعال چپ و راست رادیکال بخش میانه‌ی جامعه‌ی مدرن را مخاطب خود می‌سازد.

نتیجه:

موضوع این نوشته طرح رابطه‌ی دولت با ملت در جامعه‌ی مدرن است. همان‌گونه که در این نوشته مطرح کردم، "تئوری کنش ارتباطی" نه با تجربیات جامعه‌ی مدرن کاملاً منطبق است و نه از کشفیات نوین فلسفی گزارش می‌دهد. البته هابرماس نیز یک چنین ادعائی را ندارد، زیرا به نظر وی دوران فیلسوفان بزرگ گذشته است و فلسفه تنها می‌تواند به صورت جامعه‌شناسی انتقادی ادامه‌ی حیات دهد. بنابراین "تئوری کنش ارتباطی" نیز متعلق به همان دوران دهه‌ی ۷۰ و ۸۰ میلادی قرن گذشته است که البته به صورت تقلیل‌گرا از اوضاع سیاسی، اقتصادی و فلسفی آلمان استنتاج شده است.

اما طرح این موضوع به این معنی نیست که "تئوری کنش ارتباطی" را باید به کلی به فراموشی سپرد. هابرماس این‌جا به درستی بر یک تاریخ فرهنگی انگشت می‌گذارد که در مسیر آن جوامع مدرن، سکولار و دموکراتیک به وجود آمده‌اند.

^{۳۲} Habermas, Jürgen (۱۹۸۳): Legitimationsproblem im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main

^{۳۳} Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main, S. ۱۲۱f.

ما این‌جا با آناتومی انسان مواجه هستیم که از طریق آن به کلید آناتومی جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران نیز دست می‌یابیم. از آن‌جا که "تئوری کنش ارتباطی" بازتاب مجرد و تقلیل‌گرا از جامعه‌ی مدرن آلمان از دهه‌ی ۷۰ و ۸۰ میلادی قرن گذشته است، در نتیجه پیداست که از آن نمی‌توان به صورت ایجابی برای ایران استفاده کرد. به این صورت که از مفاهیم آن مانند: جهان‌زیستی، سیستم، خرد ارتباطی، قانون اساسی و غیره نمی‌توان یک به یک برای درک تحولات سیاسی و اجتماعی در ایران سود برد. به بیان دیگر، ما این‌جا با یک دولت دینی و با یک جامعه‌ی پیشامدرن مواجه هستیم و در نتیجه پیداست که از "تئوری کنش ارتباطی" تنها می‌توانیم به صورت مقطعی و سلبی استفاده کنیم. برای نمونه می‌توان به موضوع گفتگو خردگرا جهت توافق و تفاهم استناد کرد که هابرماس برای تحقق آن دو شرط قائل می‌شود: اول، قدرت زدایی از گفتگو و دوم، ادعای سخنگو و شنونده قابل نقد است. پیداست که یک چنین گفتگویی اصولاً با جریان‌های اسلامی به کلی غیر ممکن است، زیرا بنیان ایمان آن‌ها بر کیش شخصیت، تقدیس و خرافات استوار شده است.

تمامی این فاجعه‌ای که ما در ایران به صورت تحقیر زنان، سرکوب و کیل، روزنامه‌نگار، اقلیت ملی و مذهبی، کارگر و آموزگار و پیگرد جریان‌های فرهنگی و سیاسی مشاهده می‌کنیم، محصول همین اسلام به صورت یک ابزار مناسب حکومتی است که اسلامیان آن‌را متکامل کرده و از آن به بهترین وجه ممکن جهت تحقیر، تحمیق و سرکوب ملت ایران سود می‌برند.

منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main
- Demirovic, Alex (۱۹۹۹): Der nonkonformistische Intellektuelle - Die Entwicklung der kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۵): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des Kommunikativen Handelns - Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handels - Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung, ۲ Bände, ۳. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۶۸): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

- Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Faktizität und Geltung – Volkssouveränität als Verfahren, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۵): Die neue Übersichtlichkeit, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۶۷): Theorie und Praxis, zweite Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۳): Legitimationsproblem im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main
- Hirsch Joachim (۱۹۹۰): Kapitalismus ohne Alternative? – Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistische Politik heute, Hamburg
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (۱۹۸۴): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, in: Gesammelte Schriften, Band ۳, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Zweite Auflage (۱۹۸۴), S. ۷ff., Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Jessop, Bob (۱۹۹۲): Regulation und Politik – Integrale Ökonomie und integraler Staat, in: Demirovic, Alex u. a. (Hg.): Hegemonie und Staat, S. ۲۳۲ff., Münster, und
- Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost)
- Tomberg, Friedrich (۲۰۰۳): Habermas und der Marxismus – Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus, Würzburg
- Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳): یا مرگ یا تجدد - دفتری در شهر و ادب مشروطه، چاپ دوم، شماره‌ی ۳۶، نشر اختران (تهران)