بحران عقلانیت ارتباطی هابرماس در منظومه پساملی

گناه آلمانی و دوباره هرگز؟

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

۱.مقدمه

این مقاله درصدد است تا از طریق بررسی واکنش‌های هولناک نهادهای بین‌المللی به نسل‌کشی دولت اسرائیل در غزه و نجواز آشکار این رژیم اشغالگر به ایران، ریشه‌های فلسفی آن را در بحران عقلانیت ارتباطی بورگن هابرماس و دفاع او از این نهاد‌ها به‌عنوان یادسازان صلح پایدار، ردیابی کند. در چنین جهتی، مقاله نخست به ریشه‌یابی جانب‌داری هابرماز از نازیسم در تفکر فلسفی و می‌پردازد تا این زمینه را فراهم آورد که همچنان که نمی‌توان فلسفه هایدگر را بدون درگیر شدن با جنبه‌های تاریک آن به‌درستی فهمید، نمی‌توان بیانیه هابرماس در دفاع از رژیم اسرائیل را مستقل از پروژه فلسفی او در دفاع از بتاسیل همه‌شمول‌گرایانه عقلانیت غربی و نتایج آن درک و تحلیل کرد. به‌ویژه اینکه هابرماس در سال ۱۹۷۳ در مقاله‌ای با عنوان «مارتین هایدگر؛ درباره انتشار سخنرانی‌های ۱۹۳۵»، نقد به هایدگر را از منظر عقلانیت ارتباطی خود پیش برد و عدم توسعه نظریه ارتباطی در فلسفه هایدگر را سبب اصلی محدودیت‌های آن و کرایش آن به رویکردهای اقتدارگرایانه دانست. مقاله نشان خواهد داد که چگونه مفهوم گناه آلمانی که هابرماس و بسیاری از فیلسوفان غربی با آن درگیر بودند و در شعار «دوباره هرگز» از فردای جنگ جهانی دوم اعلام شده، در مواجهه با دیگری مدرنیته به‌شیوه‌ای متناقض عمل می‌کند و به نوعی «لوزنگی در الزام اخلاقی آن منجر می‌شود. در چنین وضعیتی که ادعا، ادعای همه‌شمولی و عام است و گناه کناهی آلمانی و خاص، طبیعی است که نهادهای برآمده از این پارادوکس، نه نگهبانان صلح پایدار که یادسازان پیچیده و گاه عریان سرکوب دیگری باشند.

طرح بحث هایدگر در مقاله بدین ترتیب، به یک قیاس تاریخی که کلید ورود به عمق مسئله و آشکار ساختن تبارشناسی فلسفی موضع هابرماس است. این ورود، در آن واحد، ضرورتی دوگانه دارد: هم روش‌شناختی و هم موضوعی. از منظر روش‌شناختی، مقاله منطق انتقادی را از خود هابرماس وام می‌گیرد که شکست سیاسی هایدگر را نه لغزشی شخصی، بلکه بی‌آمد فهمی محدودیت‌های بنیادین در هستی‌شناسی او و فقدان نظریه ارتباطی می‌داند. مهجتر از آن اما این ارجاع از یک درهم‌تنیدگی تراریک و سونوشت‌ساز موضوعی برده برمی‌دارد. مسئله در هر دو بزنگاه تاریخی، نسبت اندیشهٔ آلمانی با دیگری و به‌طور مشخص مسئله یهود و در امتداد آن تا مسئله اسرائیل است. فلسفه هایدگر به‌طور غیرانگیزی با رژیم نازی و فجایع آن همسو بود و هابرماس، که عمیقاً تحت تأثیر کانه آلمانی ناشی از هولوکاست قرار داشت، پروژه فکری خود را بر الزام اخلاقی «دوباره هرگز» بنا نهاد. این مقاله اما نشان خواهد داد که این بنیاد اخلاقی، در یک واروفکی دیالکتیکی هولناک، چگونه در لحظهٔ مواجهه با نسل‌کشی فلسطینیان به دست دولت اسرائیل، سست و به توجیه‌گر آن بدل می‌شود. گویی اندیشهٔ انتقادی آلمان، در گذار از هایدگر به هابرماس، تنها جایگاه قربانی و جنگاه را عوض کرده است (تراونی، ۲۰۱۵: ۴۱).

با این ملاحظات، نحوه مواجهه هایدگر با مفهوم یهود و مسئله نازیسم، ما را در مقاله این پرسش دشوار قرار می‌دهد که آیا می‌توان فلسفه هایدگر را بدون درگیر شدن با جنبه‌های تاریک آن به‌درستی فهمید؟ این پرسش زمانی اهمیت بنیادین خود را نشان می‌دهد که وسعت جنایت تاری و عمق فاجعه هولوکاست مورد بررسی قرار گیرد. می‌دانیم که هولوکاست، در اجرای به ریشه یونانی خود یعنی قربانی کاملاً سوخته، به نسل‌کشی سازمان‌یافته و دولتی حدود شش میلیون یهودی اروپایی توسط آلمان نازی و همپیمانانش در طول جنگ جهانی دوم اطلاق می‌شود. این کشتار بی‌سابقه نه‌تنها به دلیل ابعاد عظیم آن، بلکه به‌خاطر روش‌های صنعتی و بیروکراتیک اعمال‌شده برای نابودی یک قوم خاص، از سایر جنایات تاریخ متمایز می‌شود. نازی‌ها، تحت رهبری آدولف هیتلر، با بنیانگزاری اردوگاه‌های مرگ، از جمله آوشویتس، تلاش داشتند تا یک ملت را به‌طور نظام‌مند و با استفاده از فناوری‌های صنعتی و لجستیکی، از صفحه تاریخ محو کنند. این سیاست، که بعدها به «راه حل نهایی» معروف شد، نه‌تنها یک جنگ تمام‌عیار علیه یهودیان بود، بلکه تلاشی برای بازتعریف مرزهای انسانیت و نفی کرامت ذاتی انسان‌ها از طریق حذف فیزیکی یک گروه انسانی بود. این جنگ از ابتدا، با هدف قرار دادن غیرنظامیان و ایجاد وحشت عمومی، وقایعی همچون کشتار دسته‌جمعی در مناطق اشغالی و اردوگاه‌های مرگ را به ساخت راندن مناطق محکومی نسبت داشت. این رویکرد، تنها گزارش‌های مربوط به جنگ تمام‌عیار علیه یهودیان را از بعد نظامی و سیاسی، به یک موضوع بحث‌برانگیز در مورد عدم کنجاندن فلسطینیان در مفهوم «دیگری» برای یهودیان مورد انتقاد قرار گرفته است و بدین ترتیب به این استاندارد دوگانه دامن زده است. این موضع نشان می‌دهد که متافیزیک حاصل در مواجهه با دیگری، نه تنها از یک رویکرد اقتدارگرایانه فراتر نمی‌رود، بلکه در برابر واقعیت‌های سیاسی و تاریخی، به نوعی از پیشبرد اخلاق‌دیاری دچار کورگرایی می‌شود. سکوت یا موضع محتاطانه مبنای هابرماس در تأمین مشروعیت‌دار بودن اسرائیل تبدیل شده است.

۳. از گناه آلمانی تا «دوباره هرگز»

هایدگر اگر از نازیسم حمایت کرد و در مقابل هولوکاست سکوتی مرگ‌بار اختیار کرد، سنت فلسفی آلمانی ولی راه را نه از نوفت و اراده آلمان را در برابر بار کناه آن قرار داد. موج نخستین فیلسوفانی که در آلمان به نقد هایدگر، به‌ویژه در ارتباط با فاجعه هولوکاست و حمایت او از نازیسم پرداختند، شامل جمعی از متفکران آلمانی و یهودی بود که انتقادات خود را از همان سال‌های اولیه پس از جنگ جهانی دوم آغاز کردند. کارل لووِیت، یکی از نخستین و مهم‌ترین فیلسوفان آلمانی و شاگرد سابق هایدگر بلافاصله پس از جنگ، به نقد هایدگر پرداخت و پیامدهای سیاسی هستی‌شناسی او را برجسته کرد. مقاله او با عنوان «پیامدهای سیاسی اگزیستانسیالیسم هایدگر» که ابتدا در سال ۱۹۴۶ در نشریه‌ای فرانسوی منتشر شد، نشان می‌دهد که لووِیت چگونه زبان هایدگری از دازاین و عزم را با ذهنیت فاجعه‌بار روشنفکری نسل آلمانی پس از جنگ جهانی اول مرتبط می‌داشت. مقاله لووِیت گرچه به‌طور مستقیم به هولوکاست نمی‌پردازد، اما به‌طور ضمنی ارتباط بین فلسفه هایدگر و بستری که به ظهور نازیسم انجامید را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم به‌ظاهر وجودی هایدگر توانستند به ابزاری برای توجیه تعهدات سیاسی ویرانگر تبدیل شوند (لووِیت، ۱۹۹۳: ۷۵-۹۲).

کارل یاسپرس، که از دوستان و همکاران سابق هایدگر بود نیز از جمله اولین منتقدان او پس از جنگ محسوب می‌شود. یاسپرس نه‌تنها در مکاتبات خصوصی و جلسات خود انتشار کتاب مهم خود در سال ۱۹۲۶ با عنوان «مسئله گناه: درباره مسئولیت سیاسی آلمان»، زمینه‌ساز بحث‌های عمیق‌تر و ساختارمند در مورد گناه آلمانی شد. این اثر که سنگ بنای ضرورت مواجهه آلمان با گذشته خود را گذاشت، فراتر از یک تحلیل صرفاً حقوقی یا سیاسی بود و لایه‌های پنهان مسئولیت جمعی و فردی در قبال فجایع نازی‌ها را در کانون بنیادی‌ترین توجهات خود قرار داده بود. یاسپرس در این کتاب، با دقتی کم‌مانند و بی‌سابقه در آن زمان، چهار نوع متمایز از گناه را تفکیک می‌کند تا پیچیدگی مسئولیت پس از هولوکاست را نشان دهد. نخست، گناه جنایی؛ که ناظر به عاملان مستقیم و کسانی است که قوانین را نقض کرده بودند و مرتکب جنایات فجیع شده بودند. این نوع گناه، با مسئولیت حقوقی فردی و محکومیت در دادگاه‌ها گره خورده است. دوم، گناه سیاسی؛ که دامن‌گیر شهروندان یک ملت می‌شود که اجازه دادند رژیمی ظالم به قدرت برسد و دست به جنایت بزند. حتی اگر خودشان مستقیماً درگیر نبوده باشند. این گناه از این واقعیت ناشی می‌شود که آنها در سیستم سیاسی مشارکت داشتند یا با سکوت و عدم مقاومت خود، زمینه را برای وقوع فجایع فراهم آوردند. یاسپرس معتقد بود که این گناه به تعلق فرد به دولت و مشارکت (چه فعال و چه منفعل) در ساختار قدرت بازمی‌گردد. سوم، گناه اخلاقی؛ که ناظر به سلب حقوق فردی و قضاوت وجدان حاکم بر کسانی می‌شود که به دلیل ضعف، ترس یا بی‌تفاوتی، در برابر ظلم مقاومت نکردند و وجدان خود را نادیده گرفتند. این نوع گناه، فرد را مستقیماً در برابر خودش قرار می‌دهد و او را به بازنگری در ارزش‌ها و انتخاب‌هایش فراهی‌خواند. عمیق‌ترین و بحث‌انگیزترین نوع گناه وی، گناه متافیزیکی[1] معرفی شده است.

این گناه فراتر از مسئولیت فردی یا سیاسی می‌رود و به نوعی از عجز وجدان‌های شناسانه اشاره دارد که انسان‌ها قادر به ابراز همبستگی مطلق و بر اساس نیستند و در جایی که مدافعان حقوق بشر و عدالت، به مفاهیم و مسئولیت مشترکی در سطح وجودی شکل می‌گیرد (یاسپرس، ۲۰۰۰: ۶۵-۶۶). یاسپرس تبیین مهمی که از این گناه تاکنون گفته شده کاملا به یاسی نبوده باشد، بی‌چرا تدیدی ما آلمانی‌ها، هریک از ما، به‌نحوی مقصر هستیم و رابطهٔ ما، هیچ استیلایی، در مسئولیت سیاسی مهم هستند. مقاله او در جبران خسارتی به یک ملت بدون صورت قانونی به خود گیرد. همکاری کند. تنها با تلاش بی‌وقفه برای ارائه منطقی حقایق، فرصت و خطرات است که می‌توانیم در مقدمات تصمیم‌گیری ما مشارکت کنیم. ثانیاً، به هر آلمانی - بلکه تنها اقلیتی بسیار ناچیز از آلمانی‌ها - به دلیل جنایات محاکمه و مجازات هیتلر، هدف‌گیری شده است. اقلیتی دیگر نیز در ناتوانی وجود دارد (یوِلین، ۱۹۹۰). به‌طوری‌که این فیلسوفان از منظرها و با رویکردهای متفاوت، به جنبه‌های مختلف فلسفه هایدگر و ارتباط آن با جامعهٔ هولوکاست پرداختند. این انتقادات نه‌تنها به افشای شکاف‌های بنیادین فلسفه هایدگر کمک کرد، بلکه باعث شد جامعه فلسفی آلمان و جهان به‌طور عمیق‌تری به مسائل مسئولیت اخلاقی روشنفکران، رابطه فلسفه و سیاست، و نقش زبان و مفاهیم در شکل‌دهی به اندیشه‌های مدرن بیندیشند. این رویارویی فکری، هسته اصلی مقدمه کانه آلمانی را شکل داد و نشان داد که چگونه مسئولیت اخلاقی و تاریخی، فراتر از ابعاد صرفاً حقوقی، به جامعهٔ شناختی عمیق‌تر فرهنگی یک ملت گره خورده است. این رویارویی فلسفی به هولوکاست به مفهوم گناه آلمانی منجر شد که چگونه بار گناه جمعی، نه‌تنها یک مقوله قانونی قوی‌تر و پردامنه‌تر، بلکه یک چالش بنیادین برای مفاهیم وجود، آگاهی و مسئولیت اخلاقی است. این دیوانه ساختار خاطره جمعی آلمان و شکل‌گیری مفهوم گناه آلمانی را شکل داد و نشان داد که چگونه فلسفه می‌تواند به ابزاری برای توجیه تعهدات سیاسی تبدیل شود (لووِیت، ۱۹۹۳: ۷۵-۹۲).

کارل یاسپرس، که از دوستان و همکاران سابق هایدگر بود نیز از جمله اولین منتقدان او پس از جنگ محسوب می‌شود. یاسپرس نه‌تنها در مکاتبات خصوصی و جلسات خود انتشار کتاب مهم خود در سال ۱۹۲۶ با عنوان «مسئله گناه: درباره مسئولیت سیاسی آلمان»، زمینه‌ساز بحث‌های عمیق‌تر و ساختارمند در مورد گناه آلمانی شد. این اثر که سنگ بنای ضرورت مواجهه آلمان با گذشته خود را گذاشت، فراتر از یک تحلیل صرفاً حقوقی یا سیاسی بود و لایه‌های پنهان مسئولیت جمعی و فردی در قبال فجایع نازی‌ها را در کانون بنیادی‌ترین توجهات خود قرار داده بود. یاسپرس در این کتاب، با دقتی کم‌مانند و بی‌سابقه در آن زمان، چهار نوع متمایز از گناه را تفکیک می‌کند تا پیچیدگی مسئولیت پس از هولوکاست را نشان دهد. نخست، گناه جنایی؛ که ناظر به عاملان مستقیم و کسانی است که قوانین را نقض کرده بودند و مرتکب جنایات فجیع شده بودند. این نوع گناه، با مسئولیت حقوقی فردی و محکومیت در دادگاه‌ها گره خورده است. دوم، گناه سیاسی؛ که دامن‌گیر شهروندان یک ملت می‌شود که اجازه دادند رژیمی ظالم به قدرت برسد و دست به جنایت بزند. حتی اگر خودشان مستقیماً درگیر نبوده باشند. این گناه از این واقعیت ناشی می‌شود که آنها در سیستم سیاسی مشارکت داشتند یا با سکوت و عدم مقاومت خود، زمینه را برای وقوع فجایع فراهم آوردند. یاسپرس معتقد بود که این گناه به تعلق فرد به دولت و مشارکت (چه فعال و چه منفعل) در ساختار قدرت بازمی‌گردد. سوم، گناه اخلاقی؛ که ناظر به سلب حقوق فردی و قضاوت وجدان حاکم بر کسانی می‌شود که به دلیل ضعف، ترس یا بی‌تفاوتی، در برابر ظلم مقاومت نکردند و وجدان خود را نادیده گرفتند. این نوع گناه، فرد را مستقیماً در برابر خودش قرار می‌دهد و او را به بازنگری در ارزش‌ها و انتخاب‌هایش فراهی‌خواند. عمیق‌ترین و بحث‌انگیزترین نوع گناه وی، گناه متافیزیکی[1] معرفی شده است.

یاسپرس این نوع گناه را به این ترتیب تعریف می‌کند: هیچ‌کس از این دو متفکر این دیدگاه را نمی‌پذیرد که ما آلمانی‌ها در برابر جنایت‌های هیتلر و حامیانش مسئول هستیم. این موضع نشان می‌دهد که متافیزیک حاصل در مواجهه با دیگری، نه تنها از یک رویکرد اقتدارگرایانه فراتر نمی‌رود، بلکه در برابر واقعیت‌های سیاسی و تاریخی، به نوعی از پیشبرد اخلاق‌دیاری دچار کورگرایی می‌شود. سکوت یا موضع محتاطانه مبنای هابرماس در تأمین مشروعیت‌دار بودن اسرائیل تبدیل شده است.

۴. «دوباره آری، بی‌هیچ حس گناهی؟»

وقتی اخیراً این پرسش را صوری‌تر از هر زمان دیگری شاید برجسته می‌سازد که آیا وعده «دوباره هرگز» صرفاً برای مقابله با «دوباره هرگز علیه یهودیان» است و بدون تبیین بنیادین است. عملکرد اسرائیل در غزه و کرانه باختری، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، موضوع جرایم جدی درباره نقض فاحش قوانین بین‌المللی و حتی جنایت جنگی و نسل‌کشی بوده است. این جرایم صرفاً به حملات اخیر محدود نمی‌شود و ریشه‌های تاریخی دارد که با اشغال و شهرسازی مصادره‌محور، و چنین عملیات نظامی گسترده علیه مردم فلسطین همراه بوده است؛ حملاتی شامل هدف‌قرار دادن زیرساخت‌های غیرنظامی، مدارس، بیمارستان‌ها و حتی پناهگاه‌های سازمان ملل که به تلفات بالای غیرنظامیان و آوارگی گسترده منجر شده است. از سال ۲۰۰۷، غزه توسط اسرائیل تحت محاصره شدید قرار گرفته است؛ محاصره‌ای که تنیه جمعی قلمداد شده و زندگی مدنی را از ۲ میلیون فلسطینی را تحت تأثیر قرار داده است. این محاصره، دسترسی به آب آشامیدنی، برق، دارو، غذا و اکمالیات بازسازی را به‌شدت محدود کرده و سازمان ملل بارها از این منطقه به‌عنوان بزرگترین زندان روباز جهان یاد کرده است. عملیات‌های نظامی پیشین اسرائیل، مانند عملیات سرب مذاب که ۱۴۰۰ فلسطینی از جمله ۳۰۰ کودک را کشت (۲۰۰۸-۲۰۰۹)، و صخره سخت (۲۰۱۴)، نیز به دلیل تلفات سنگین غیرنظامیان و تخریب گسترده، با انتقادات شدید بین‌المللی مواجه شدند. برخی از سازمان‌های حقوق بشری و ناظران بین‌المللی این اقدامات را در چارچوب جنایات جنگی و نقض حقوق بشر ارزیابی کردند. پس از حمله ۷ اکتبر ۲۰۲۳ توسط حماس در اسرائیل، عملیات نظامی با ابعادی بی‌سابقه و از هر غارتگر گذرا که از سوی بسیاری از کشورها و نهادهای بین‌المللی به نسل‌کشی و پاکسازی قومی تعبیر شده است. حمله‌ای که توجهی جمع بطلا پدارد را به آوارگان، و مدارس سازمان ملل، مساجد، بیمارستان‌ها و تپه‌های قسفری و سلاح‌های مخرب، تخریب مناطق مسکونی و قطع آب، برق، غذا و سوخت، نمونه‌هایی از اقدامات هستند که به‌معنظور غیرقابل مشروعیت کردن غزه و فرسایشی کردن مردم از صورت گرفته است. سازمان‌های حقوق بشری مانند عفو بین‌الملل و دیده‌بان حقوق بشر و همچنین کارشناران ویژه سازمان ملل مطرح شده، مشاهده و استناد کسردهای از جنایات جنگی و نقض آشکار حقوق بین‌المللی توسط اسرائیل ارائه کرده‌اند. دیوان بین‌المللی دادگستری نیز با شکایت آفریقای جنوبی، اسرائیل را در مورد انجام نسل‌کشی اسرائیل در غزه اغارگر دست است. آفریقای جنوبی در پرونده خود استدلال کرده است که اقدامات اسرائیل در قطاع از حق خود است و با نیت نابودی کامل مردم فلسطین در غزه انجام می‌شود. این استدلال بر پایه اظهارات مقامات ارشد اسرائیلی که از «حیوانات انسان» نام برده و خواستار نابودی کامل غزه شده‌اند، و تصاویر و گزارش‌های گسترده از بمباران مناطق غیرنظامی حتی خانه‌های پناه‌جویان، شکل گرفته است. این موضع نشان می‌دهد که تفسیر قرائیلترم و همه‌شمول‌تر از «دوباره هرگز» حمایت می‌کرد و بر عاملیت آن در برابر هرگونه ستم تأکید داشت؛ از منتقدان صهیونیسم بود و بر لزوم حفظ حقوق بشر در دوران جنگ تأکید داشت (آرنت، ۱۹۶۰). اما در عمل، صدای او در برابر تجاوزات پسین اسرائیل کمتر شنیده شد.

مبدان مسئله فلسطین به آزمونی جدید بسپارند. مرزها و محدودیت‌های خود را آشکار می‌سازند و دچار پیچیدگی‌های پرسش‌انگیزی می‌شوند. اینجا، در محل تلاقی مسئولیت مطلق لیوناسی در برابر دیگری و وعدهٔ سیاست آرنتی با ظهور یک دیگری جدید، دیگری فلسطینی، است که این پرسش بنیادین طرح می‌شود: آیا این دو دستگاه نظری که برای فعال آمریکا در این جنگ حکایت داشت، این رویکرد، در مبانی به‌ظاهر برساخته شدند. در این بزنگاه خاص، خود در معرض این خطر قرار نمی‌گیرند که به ابزاری برای هرگونه چشم‌انداز دیپلماتیک بدل شوند و بدین ترتیب، شعار «دوباره هرگز» را در یک واروفکی تراریک به «دوباره آری» تغییر ماهیت دهند؟ در حالی که کاملاً واضح است که آرنت از لحاظ تاریخی، به نوعی از پیشبرد اخلاق‌دیاری دچار کورگرایی می‌شوند. سکوت یا موضع محتاطانه مبنای هابرماس در تأمین مشروعیت‌دار بودن اسرائیل تبدیل شده است.

مقامات آمریکایی در ابتدا تلاش کردند تا این حملات را اقدامی یک‌جانبه از سوی اسرائیل جلوه دهند. اما شواهد و گزارش‌های بعدی، از جمله استفاده از مهمات سنگرشکن پیشرفته آمریکایی برای حمله به تأسیسات زیرزمینی مانند فردو و نطنز و همچنین ایجاد پوشش پدافندی برای مقابله با پاسخ ایران، از سطح بالایی از هماهنگی و مشارکت فعال آمریکا در این جنگ حکایت داشت. این رویکرد، در مبانی، به‌شکل‌گیری دیدگاه‌های دیپلماتیک برای احیای مذاکرات، عملاً به معنای ترجیح‌دادن راه‌حل نظامی و به بن‌بست کشاندن هرگونه چشم‌انداز دیپلماتیک بدل شد. این جنگ ۱۲ روزه، تلفات انسانی قابل توجهی در پی داشت و بسیاری از حملات، مناطق نزدیک به مراکز جمعیتی را هدف قرار داد که منجر به کشتار غیرنظامیان و وارداآمدن خسارات گسترده به زیرساخت‌های شهری شد. این الگوی هدف‌گیری، که نقض آشکار اصول حقوق بین‌المللی از جمله اصل تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان است، نشان‌دهنده گسترش دامنه جنگ به حوزه حیات اجتماعی و تلاش برای ایجاد وحشت عمومی بود. وقایعی همچون حمله به مراکز پزشکی در نزدیکی شهرها و آسیب‌دیدن مناطق مسکونی این جنگ را از یک قتل صرفاً نظامی به یک جنگ تمام‌عیار علیه موجودیت و امنیت ایران تبدیل کرد. استراتژی نظامی اسرائیل و نیروهای متحد، با هدف قرار دادن مراکز جمعیتی، به‌شکل‌گیرنده‌های مسئله قرارداد زیرساخت‌ها و مناطق مسکون

بحران عقلانیت ارتباطی هابرماس در منظومه پسامللی- بخش دوم*

گناه آلمانی و دوباره هرگز؟

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

دوکانه اجتماع و جامعه فردینانذ تونیس است.[۴] این واقعیت را نادیده می‌گیرد که خود زیست‌جهان‌های سنتی نیز سرشار از اشکال خاصی از سلطه (مانند پدرسالاری، جزم‌اندیشی دینی و طرد) بوده‌اند. با تمرکز بیش از حد بر تهدید بیرونی از جانب سیستم، فرمول‌بندی اولیه هابرماس، ابزارهای تحلیلی کمتری برای نقد سلطه درون زیست‌جهان فراهم می‌کند؛ نقطه‌ضعفی که بعدها توسط منتقدان فمینیست و پساساختارگرا به شدت مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

نقد اول: اروپامحوری و تعارض با دعوی همه‌شمولی

بنیادی‌ترین نقدی که می‌توان بر کلان‌پروژه هابرماس وارد کرد، این است که نظریه او، علی‌رغم ادعاهای مکرر مبنی بر همه‌شمولی، عمیقاً در تاریخ و تجربه خاص اروپای پساوستفالی ریشه دارد و از این‌رو، دچار نوعی اروپامحوری است. این نقد صرفاً به خاستگاه جغرافیایی نظریه اشاره ندارد، بلکه ساختار مفهومی و صوری را از دل زیست‌جهان اجتماعی و تاریخی استخراج کند و از این طریق، هم از نسبی‌گرایی پسامدرن و هم از بدبینی دیالکتیک روشنگری بگریزد (اینگرام، ۲۰۱۰: ۳۰۹). اما همین حرکت بنیادین، یعنی دیوارهٔ‌درشت عقل- بزرگ‌ترین نقطه قوت و درعین‌حال، آسیب‌پذیرترین نقطه نظریه اوست. این دوگانگی «سیستم/زیست‌جهان، ابزاری/ارتباطی» اگرچه به او اجازه می‌دهد تا از تقدیر محتوم سلطه بگریزد، اما میانجی‌گری میان این دو قلمرو را به مسئله‌ای بغرنج بدل می‌سازد. نظریه استعمار زیست‌جهان که قرار است این رابطه را توضیح دهد، در نهایت خیابان یک‌طرفه سلطه را به تصویر می‌کشد و امید به نفوذ مصلحت‌محور قدرت ارتباطی بر سیستم، در بهترین حالت، یک آرمان تحقق‌نایافته باقی می‌ماند. این قسمت از بحث می‌کوشد تا با ایضاح دقیق این چارچوب کلی‌تر، تناقضات درونی و محدودیت‌های بیرونی آن را از خلال هفت نقد بنیادین بکاود. این نقدها، که از کلی‌ترین و فلسفی‌ترین آنها (اروپامحوری و سلطه عقل غربی) آغاز و به جزئی‌ترین و انضمامی‌ترینشان (غفلت از احساسات و به رسمیت‌شناسی) می‌رسند، نشان خواهند داد که چگونه این پروژه عظیم فکری در مواجهه با واقعیت‌های پیچیده قدرت، تاریخ، فرهنگ و سیاست، با محدودیت‌های ساختاری مواجه است و نه بازگشت به آغاز در زمین موضوعگیری سیاسی خود فیلسوف و قبل از منازعه اسرائیل و فلسطین- سربلند بیرون نمی‌آید.

ایضاح نظریه عقلانیت ارتباطی: زبان، زیست‌جهان و استعمار سیستم

در قلب نظریه اجتماعی هابرماس، تمایزی بنیادین میان دو نوع کنش اجتماعی قرار دارد که کل معماری نظری او بر آن استوار است: کنش ابزاری در برابر کنش استراتژیک (یا ابزاری، کنش ارتباطی به آن دسته از تعاملات اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن، هدف اصلی کنشگران رسیدن به هم‌فهمی است. در این نوع کنش، افراد تلاش نمی‌کنند تا دیگری را همچون ابزاری برای رسیدن به اهداف فردی خود به کار گیرند، بلکه می‌کوشند تا از طریق استدلال عقلانی و آزاد، بر سر تعریف مشترکی از وضعیت و هنجارهای حاکم بر آن به توافق برسند (هابرماس، ۱۹۸۴). در مقابل، کنش استراتژیک معطوف به موفقیت است و در آن، کنشگر دیگران را همچون ابزار یا موانعی در مسیر تحقق اهداف از پیش تعیین‌شده خود تلقی می‌کند و می‌کوشد با استفاده از ابزارهایی چون پاداش یا تهدید، بر رفتار آنها تأثیر بگذارد (هابرماس، ۱۹۸۴). این تمایز صرفاً یک دسته‌بندی مفهومی‌خاتی نیست، بلکه حامل یک بار هنجاری عمیق است؛ کنش ارتباطی، به دلیل اتکای آن بر زبان و عقلانیت، جایگاه انسانی حیات اجتماعی را پاس می‌دارد، در حالی که کنش ابزاری، با حذف کنش ارتباطی، طرح ادعاهای اعتبار[۱] است. هرگاه قدرت در زمینه ارتباطی سخن می‌گوید، به طور ضمنی به امکان ادعاهای اعتبار همسا/ مطرح می‌شد؛ ادعای حقیقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان عینی (آنچه هست)، ادعای صداقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان ذهنی (آنچه آرزو دارد باشد)، و ادعای صحت‌جویی در مورد گزاره‌های ناظر به جهان اجتماعی (آنچه باید باشد)، ادعای صداقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان سوبژکتیو کوینده (آنچه احساس می‌کند) (اینگرام، ۲۰۱۰: ۸۲). توافق یا اجماع زمانی حاصل می‌شود که این ادعاها توسط شنوندگان پذیرفته شوند یا در صورت به چالش کشیده‌شدن، از طریق گفتار عقلانی بازخرید شوند. این گفتار در شرایطی ایده‌آل رخ می‌دهد که هابرماس آن را «گفتار آزاد عاری از تمامیت» و «وضعیتی خالی از هر اکراه» خواند. گفتار آزاد در میان برداشته شده و تنها نیروی بی‌اجبار استدلال برتر حاکم است (اینگرام، ۲۰۱۰: ۳۲). این وضعیت اگرچه در واقعیت هرگز به طور کامل محقق نمی‌شود، اما به‌عنوان یک ایدهٔ تنظیمی، معیاری برای نقد نگرش‌ها و اعوجاج‌های ارتباطی در جهان واقعی به دست می‌دهد.

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

در تحلیل هابرماس در تحلیل آسیب‌شناسانه مدرنیته، نظریه استعمار زیست‌جهان است. این پدیده زمانی رخ می‌دهد که منطق ارتباطی و کارکردی سیستم (عقلانیت ابزاری) به حوزه‌هایی از زیست‌جهان نفوذ می‌کند که ذاتاً دارای بازتولید خود به کنش ارتباطی و فهم متقابل وابسته‌اند (مانند خانواده، آموزش و سپهر عمومی). این نفوذ، که هابرماس آن را «بی‌وزنگی/ معنایی» می‌نامد، منجر به آسیب‌های اجتماعی چون ازخودبیگانگی، بی‌هنجاری و از دست رفتن معنا می‌شود. زیرا منطق پول و قدرت، جایگزین منطق فهم و همبستگی می‌گردد (هابرماس، ۱۹۸۷).

در این تحلیل، یک نوستالژی پنهان برای نوعی از همبستگی اجتماعی به چشم می‌خورد. زیست‌جهان به طور به‌عنوان فضایی است که هویت و همکاری از فهم متقابل ایده‌آل‌سازی می‌شود که توسط نیروهای مصنوعی و بیگانه‌کننده سیستم به قاسد شده می‌شود. این رویاست. که یادآور دوگانه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی مانند منطق واحد و همکن‌ساز اجماع عقلانی، تعارضات اجتماعی را مدیریت و مهار کند.

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

نقد سوم: ایده‌آلیسم و آرمان‌شهری بودن کلیت نظریه

یکی از قوی‌ترین و پایدارترین نقدها بر نظریه کنش ارتباطی، خصلت ایده‌آلیستی و آرمان‌شهری آن است. این نقد صرفاً به این معنا نیست که نظریه غیرواقع‌بینانه است، بلکه به این نکته عمیق‌تر اشاره دارد که پیش‌فرض‌های بنیادین آن -امکان تعلیق قدرت، انگیزه همه‌شمول برای رسیدن به تفاهم، و وجود امکان تحقق وضعیت آرمانی گفتار- مستلزم انتزاع و نادیده گرفتن قطعی‌ترین ویژگی‌های حیات اجتماعی مدرن، یعنی ناپرابری‌های سیستماتیک، منافع استراتژیک و روابط قدرت است. این امر، نظریه را از منظر تحلیلی ضعیف و از منظر سیاسی، ساده‌انگارانه می‌سازد. بنیاد نظریه بر وضعیت آرمانی گفتار استوار است. یک آزمایش فکری که در آن ارتباطات از تأثیرات مخدوش‌کننده قدرت و ناپرابری رها شده‌اند (هابرماس، ۱۹۹۰). بـا این حال، همان‌طور که منتقدانی چون تانسی فریزر به‌درستی اشاره کرده‌اند، در جوامع طبقه‌بندی‌شده، صرفاً در پرانتز قرار دادن ناپرابری‌ها غیرممکن است. جایگاه اجتماعی، جنسیت و طبقه، عواملی بیرونی نیستند که بتوان آنها را موقتاً کنار گذاشت؛ بلکه در خود سبک‌ها و پروتکل‌های ارتباطی تعبیه شده‌اند و به طور غیررسمی گروه‌های فرودست را در دیدگاه‌ها و مشارکت برابر آنها جلوگیری می‌کنند (فریزر، ۱۹۹۲). علاوه بر این، نظریه پیش‌فرض می‌گیرد که کنشگران اجتماعی دارای انگیزه‌های همه‌شمول برای رسیدن به فهم متقابل هستند. اما در جهانی که تحت سلطه منطق نظام‌مند بود و قرار دارد، کنش استراتژیک قاعده است نه استثنا. نظریه هابرماس، همان حس نبنی یا پیش‌فرض می‌گیرد که خود قرار است آن را تولید کند. این چارچوب- یک دایره باطل تصویر از حضوری از گفتار و حقـوق، از تبیین نقش حیاتی عناصر برشـور الهام‌بخش و نیرویی‌شناختی که برای به حرکت درآوردن جنبش‌های اجتماعی واقعی و ایجاد تغییرات سیاسی ضروری هستند، غافل می‌ماند (اینگرام، ۲۰۱۰: ۱۲۹). این ایده‌آلیسم، یک نقصان انگیزشی[۲] در قلب نظریه ایجاد می‌کند. هابرماس با خالص‌سازی کنش ارتباطی از عناصری چون منفعت، عواطف و قدرت (اینگرام، ۲۰۰۶)، در تبیین این مسئله دچار مشکل می‌شود که چرا کنشگران اجتماعی باید درگیر فرایند پرزحمت گفتار عقلانی شوند. به‌ویژه زمانی که با منافع قدرتمند و ریشه‌دار مواجه‌اند.

هابرماس معتقد است که نیروی اسـتدلال برتر به خودی خود انگیزه کافی را فراهم می‌کند (هابرماس، ۱۹۹۰). اما مبارزات سیاسـی در جهان واقعی، توسط تجارب بی‌عدالتی، شور، خشم و همبستگی به حرکت درمی‌آیند، یعنی دقیقاً همان عناصری کـه مدل وی از آنها را در پرانتز قرار می‌دهد. نقد اکسل هونت، که عملیاتی است، به این نکته اشاره دارد که هابرماس با این حکم می‌پرداز و مبارزه را در ادامه به عقلانی به رسـیدن اجتماعی، یک نیروی بهنجارساز قدرتمند است. از این‌رو، دو اخلاق سیاسی متضاد در اینجا ظهور می‌کند: اخلاق هابرماسی، یک اخلاق اجتماع‌محور و مبتنی بر توجیه است؛ اخلاق فوکویی، یک اخلاق فردمحور و مبتنی بر تخطی است. مقاومت در نگاه هابرماس، بازسازی یک ارتباط مخدوش‌شده است، در حالی که در نگاه فوکو، خلق امکان‌های جدیدی برای زندگی است که عقلانیت‌های موجود را به چالش می‌کشد. بنابراین، منازعه هابرماس و فوکو صرفاً نزاعی بر سـر قدرت در برابر عقل نیسـت، بلکه نزاعی است بر سـر دو چشـم‌انداز متفاوت از حیات نیک و ماهیت مقاومت سیاسی. هابرماس می‌کوشـد تا با تکیه بر عقـل، از جهان در برابر قدرت دفاع کنـد، در حالی که فوکو می‌کوشد از ما در برابر خود عقل که به شکلی از قدرت بدل شده است، دفاع کند.

نقد چهارم: تناقضات و محدودیت‌های پراکسیسم استعلایی

این نقد ناظر به یـو پـشکین دیـن ریـه هابرماس در استنتاج استعلایی از هنجارهای همه‌شمول و صوری از یک مبنای پراکماتیستی و تجربی، یعنی زبان روزمره، اسـت. اسـتدلال اصلی این اسـت که این بـرو، ه در یک تناقض فلـسفی گرفتار شـده اسـت: این نظریه نمی‌تواند همزمان هم حقیقتا همه‌شمول (فرابافت) و هم حقیقتا پراکماتیسـتی (ریشـه‌دار در کاربرد وابسته به بافت) باشد. هابرماس بروژه خود را پراکماتیسم صوری می‌نامد که به دنبال شناسایی شرایط همه‌شمول برای رسـیدن به تفاهم اسـت؛ شـرایطی که او آنها را پیش‌فرض‌های کریتزنایدر هر کنش گفتاری می‌داند (هابرماس، ۱۹۹۰). این حرکت شـایسته اسـت. بیش پراکماتیسـتی آن نیز در این اسـت که این شـرایط، نه در عقل محض (مانند کانت)، بلکه در کاربرد و عقلانیت ذهنی جلوه می‌کنند (هابرماس، ۱۹۸۴). نقد اصلی: همان طور که توسـط دیوید اینگرام خلاصه شـده، این است که معنای زبانی عمیقاً بافتاری[۳] اسـت. تلاش برای بازسازی قواعد صوری و مستقل از بافت، با این واقعیت تمدید می‌شود که معنا و اعتبار گفتارهای کفتاری توسط بافت‌های خاص و غیرقابل فرموله‌بندی آنها تعیین می‌شـود (اینگرام، ۲۰۱۰). این مسئله به یک دوراهی منجر می‌شـود: یا قواعد همه‌شـمول آنقدر انتزاعی و صوری هستند که محتوای انتقادی خود را از دسـت می‌دهند؛ یا به طور ضمنی هنجارهای یک جای زبانی خاص (مثلا زبانی فلسـفه گفتاری غربی) را به درون خود قاچاق کـرده و به دروغ آنها را همـه‌شـمول معرفی می‌کنـد. این تلاش برای یافتن راه سـوم میان مطلق‌گرایی متافیزیک سنتی و نسبی‌گرایی پساساختارگرایی، در نهایت بی‌ثبات به نظر می‌رسد و به یکی از این دو قطب فرو می‌رزند.

هابرماس با رد متافیزیک سـنتی (فلسـفه سـوژه) از یک سـو و آنچه او آن را غیرعقلانی‌گرایی و نسـبی‌گرایی متفکرانی چون فوکو و دریدا می‌داند از سـوی دیگر، می‌کوشـد تا یک بنیاد شبه‌استعلایی در ساختارهای همه‌شمول خود زبان بیابد. این کار، زبان را بخشی از زیسـت (جهان‌های زیسـت) اما متقدل اسـتدلال می‌کنند که همه‌گذاری زبان، بنیادی پایدار و همه‌شمول نیسـت؛ بلکه پدیده‌ای متغیر، ممکن و تاریخی است. بنابراین، هابرماس با بنا نهادن همه‌شمول‌ها خود بر زبان، کاخ خود را بر روی شن ساخته است. این پروژه با در قرار با رفتاری که قصد استعلا از آن را داشت شکست می‌خورد (و به نوعی نسـبی‌گرایی پیچیده تبدیل می‌شود)، با باید یک دیدگاه تمام خدا نسبت به زبان را مفروض بگیرد که تعهدات پساماتفیزیکی خود نظریه را نقض می‌کند (و به شـکل جدیدی از مطلق‌گرایی بدل می‌شود). این نقد، دشواری عمیق برقراری بنیان‌های فرابافتی برای پراکماتیسم‌فریزی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که هابرماس برای یافتن یک نقطه ارشمیدسی در خود پراکماتیک زبان، مجبور است از همان ابتدا محکوم به شکست بوده باشد.

نقد پنجم: ایده‌آلیسم زیست‌جهان و استقلال سیستم‌ها

یکـی از قدرتمندتـرین نقدهای جامعه‌شـناسی بـر نظریه هابرمـاس، نظریه سـیستم‌های نیکلاس لومان اسـت. این نقـد اسـتدلال می‌کند که مدل هابرماس از رابطه میان سیسـتم و زیست‌جهان اسـاسا ناقص اسـت. در دیدگاه لومان، سـیستم‌های اجتماعی مدرن (مانند اقتصاد، حقوق، سـیاست و علم) خودبنیاد[۴] و از نظر عملیاتی بسـته[۵] هستند. این سیستم‌ها بر اسـاس کدهای دوزیری خود عمل می‌کنند و از نظر سـاختاری قادر به پردازش مطالبات هنجاری زیست‌جهان به شیوه‌ای که هابرماس امید دارد، نیستند. مفهوم بنیادین لومان، خودبویی است: سیستم‌های اجتماعی خود را از عناصر خود (یعنی ارتباطات) بازتولید می‌کنند و تحت کنترل یک محیط پویای با سـوژه‌های انسانی نیسـتند (لومان، ۱۹۹۵). ویژگی کلیدی این سیستم‌ها، بستگی عملیاتی اسـت: هر سیستم بر اسـاس یک کد دوتایی خاص عمل می‌کند؛ برای مثال، قدرت بر اسـاس کد پرداخت/عدم پرداخت، حقوق بر اسـاس قانونی/غیرقانونی، و سیاست بر اسـاس قدرت/عدم قدرت کار می‌کند. یک سیستم تنها می‌تواند اطلاعاتی را پردازش کند که به کد مخصوص خودش ترجمه شده باشد (لومان، ۲۰۰۲).

با اعمال این اصل نظریه بر ترتا استعمار هابرماس، یک درخواست هنجاری از سوی زیست‌جهان (مثلا این سیاسـت ناعادلانه اسـت) نمی‌تواند توسط سیستم سیاسی به‌عنوان یک درخواست هنجاری فهمیده شود. این پیام تنها به‌عنوان صدای مزاحم یا آشـفتگی تلـقی می‌شود که ممکن اسـت بازتولید خود سیستم را تهدید کند (مثلا این اعتراض می‌تواند به قیمت از دسـت رفتن قدرت/آراء ما تمام شـود). مثال دیگر اسـت. بنابراین، هابرماس در برابر قدرت ترجمه او در سیستم‌ها، بنابراین، اگر نظریه لومان صحیح باشـد، امید هابرماس به اینکه قدرت ارتباطی تولیـدشـده در سـپهر عمومی بتواند سیسـتم اداری را هدایت کند، یک ناممکن جامعه‌شـناختی اسـت. استعمار زیسـت‌جهان یک واقعیت بدیهی‌تر از یک پـدیده بازتاب‌ناپذیر اسـت. زیـرا سیسـتم‌ها از ساختاری نسـبت به زبان هنجاری زیست‌جهان غیر اسـتعلایی اسـت. این منافیه، نمایانگر تقابل دو دیدگاه بنیادین متفاوت در مورد جامعه اسـت؛ یک دیدگاه هنجاری-انسان‌گرایانه (هابرمـاس) در برابر یک دیـدگاه توصیفی-ضد انسان‌گرایانه (لومان). هابرماس جامعه را نهایتا مبتنی بر سوژه‌های انسانی می‌داند که در جسـت‌وجوی فهم متقابل هسـتند و نظریه‌اش اسـاسا هنجاری اسـت؛ یعنی در مورد این اسـت که جامعه چگونه باید سـازمان یابد تا به رهایی انسان منجر شود (هابرماس، ۱۹۸۴). در مقابل، نظریه لومان اسـاسا توصیفی و ضد انسان‌گرا اسـت؛ هدف آن توصیف این اسـت که جامعه چگونه عمل می‌کند و در مدل او انسان‌ها اربابان سـیستم محسوب نمی‌شوند بلکه صرفاً بخشـی از محیط آن هستند (لومان، ۱۹۹۵). برای هابرماس، اسـتعمار یک قدرت اخلاقی از یک تجویز اسـتبدادانه اسـت. اما برای لومان، تمایز کارکردی جامعه به زیرسـیستم‌های خودبنیاد، صرفاً شیوه تکامل جامعه مدرن برای مدیریت پیچیدگی اسـت. این یک واقعیت سـاختاری اسـت که باید توصیف شود. نه یک آسـیب‌شناسی که باید برای آن سـوگواری کرد (لومان، ۱۹۹۵). بنابراین، اختلاف اسـاسی آنها صرفاً بر سـر یک نکته فنی جامعه‌شناختی نیسـت، بلکه بر سر خود مفهوم جامعه اجتماعی اسـت. آیـا هدف، نقد جامعه از آرمـان‌شهر اسـتعلایی اسـت (هابرماس) یا توصیف پیچیدگی آن از یک منظـر مشـاهده‌گر مرتبه دوم (لومان)؟ نقد لومان، نه‌تنها بخشـی از نظریه هابرماس، بلکه کل بنیاد فلسفی و هدف آن را به چالش می‌کشد.

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

با اتکا بر نقدهای فمینیسـتی، می‌توان اسـتدلال کرد که نظریـه کنش ارتباطی هابرمـاس بر یک مدل انتزاعی، بی‌بدن و به طور ضمنی مردانه از ارتباطات اسـتوار اسـت. این نظریه با ایـدئولوژی بخشـیدن به اسـتدلال صوری و گزاره‌ای، به طور سیستماتیک نقش حیاتی عواطف، احساسـات، روایت و تجربه بدن‌مند را در ارتباطات، شکل‌گیری هویت و گفت‌وگوی سـیاسی نادیده گرفته یا به‌ابزاری می‌سازد. نقد فمینیسـتی بر نکته تأکید دارد که فلسـفه غرب به طور تاریخی یک دوگانگی ایجاد کرده که در آن، عقل به‌عنوان امری مردانه و عواطف و بدن به‌عنوان امری زنانه دکـغذاری شـده‌اند (لوبـد، ۱۹۸۴). مدل اخلاق گفتار هابرماس، این دوگانگی را تداوم می‌بخشـد. فهم فنی او از عقلانیت، از اشـکال غیرزبانی و غیراستدلالی ارتباطات انتزاع کرده و آنها را به حاشیه می‌رانـد. مدل اخلاق گفتار هابرماس، این دوگانگی را تداوم می‌بخشـد. فهم فنی او از عقلانیت، از اشـکال غیرزبانی و غیراستدلالی ارتباطات انتزاع کرده و آنها را به حاشیه می‌رانـد. هونت یک بنیاد انگیزشـی و عاطفی بـرای نظریه فراهم می‌کند که هابرماس فاقد آن اسـت؛ او توضیح می‌دهد کـه چرا مردم برای عدالت مبـارزه می‌کنند، نه‌فقط اینکـه چگونه باید در مورد آن اسـتدلال کنند (هونـت، ۱۹۹۵). نظریه هونت، یک چرخش هگلی از چارچوب عمدتـاً کانتی هابرماس را نمایندگی می‌کند. در حالی که هابرماس به دنبال رویه‌هـای صوری و همه‌شـمول اسـت، هونت به بازسـازی هنجاری به سـبک هگلی از نظم‌های به رسمیت‌شناسی واقعاً موجود در جامعه مـدرن می‌پردازد و آنها را از درون و بر اسـاس وعده‌های درون‌ماندگار خودشـان نقد می‌کند (هونت، ۲۰۰۷). اخلاق گفتـار هابرماس که رویه‌ای و کانتی اسـت، این‌گونه طرح پرسـش می‌کند که همه کنشـگران عقلانی در یک وضعیت آرمانی بر سـر چه هنجارهایی می‌توانسـند توافق کنند (هابرمـاس، ۱۹۹۰). رویکرد هونت، بازسـازنده و هگلی است: به نهادهای موجود مدرنیته (خانواده، دولت قانون‌مدار، بازار) می‌نگرد و می‌پرسـد که آنها به طور ضمنی چه اصول به رسمیت‌شناسی را وعده می‌دهند. نقد اجتماعی برای هونت، اشـاره به شـکاف میان وعده هنجاری یک نهاد (مثلا وعده بازار برای به رسمیت شناختن دستاوردهای فردی) و واقعیت آسیب‌شناسـانه آن (مثلاً تولید بی‌احترامی و به رسمیت نشناختن گسترده) است و چون جنین اسـت، نقدی درون‌ماندگار از اجتماع اسـت و نه نقدی استعلایی. این نقد از واقعیت انضمامی اجتماعی و تنش‌های اخلاقی آن آغاز می‌شـود، نه از یک ایده‌آل انتزاعی ارتباط. بدین ترتیب، هونت راهی برای استوار ساختن انتقادی اجتماعی در واقعیتی اجتماعی ارائه می‌دهد که از نظر تاریخی و جامعه‌شناختی، انضمامی‌تر از پراکماتیسم صوری هابرماس اسـت و کمتر متهم به اتهامات ایده‌آلیسم و انتزاعی بودن است.

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

بیانیه هابرماس در حمایت از اسـرائیل را نمی‌توان صرفاً یک لغزش سیاسی یا تناقضی آشـکار با پروژه فکری او دانسـت؛ بلکه باید آن را لحظه آزمونی بی‌رحمانه تلقی کرد کـه در آن، معماری نظری عقلانیت ارتباطی در مواجهه با یک وضعیت انضمامی و تراژیک، تنش‌های درونی و اولویت‌های بنیادین خود را آشکار می‌سازد. در نگاه نخست، این موضع‌گیری، یعنی اولویت بخشـیدن به یک تعهد تاریخی خاص (مسئولیت آلمان در قبال اسرائیل) بر اصول همه‌شمول کرامت انسانی، گسستی از اخلاق گفت‌وگو به نظر می‌رسد. اما با نگاهی عمیق‌تر، می‌توان استدلال کرد که این موضع، نه یک خیانت به نظریه، بلکه محصول منطقی یکی از ستون‌های اصلی آن، یعنی مفهوم «زیست‌جهان» است که در اینجا بر دیگر اصل نظریه، یعنی «وضعیت آرمانی گفتار»، اولویت می‌یابد. نظریه هابرماس هرگز یک رویه‌گرایی انتزاعی و فارغ از تاریخ نبوده اسـت؛ عقلانیت ارتباطی همواره در یک «زیسـت‌جهان» انضمامی، تاریخی و فرهنگی ریشـه دارد که افق معنایی و هنجاری هرگونه تفاهمی را شکل می‌دهـد (هابرماس، ۱۹۸۷). از این منظر، موضـع هابرماس نه از خلأ، بلکه از دل زیست‌جهان حاصل و بازسازی شده آلمان پس از هولوکاست برمی‌آید. زیسـت‌جهانی که در آن، تعهد به امنیت اسـرائیل و حیات یهودیان، یک انتخاب سیاسـی صرف نیسـت، بلکه یک «هنجار تکوینی»[۶] و پیش‌شـرطی اخلاقی برای بازخرید آلمان به جامعه‌ای متمدن و سـهیم در هرگونه گفت‌وگوی همه‌شـمول اسـت. «هنجار تکوینی» به اصلی بنیادین اطلاق می‌شـود کـه صرفاً رفتار را تنظیم نمی‌کند، بلکه خـود هویت و امکان وجودی یک جامعه یا فرد را می‌سـازد. هولوکاسـت در این زیسـت‌جهان، نه یک رویداد تاریخی در میان سـایر رویدادها، بلکه یک «گسسـت انسـانی» اسـت که هرگونه ادعای همه‌شمولی را ملزم به پاسخ‌گویی می‌کند. بنابراین، از این دیدگاه، دفاع از اسـرائیل نه نفی همه‌شـمولی، بلکه شـرط امکان انضمامی آن برای یک آلمانی اسـت.

این موضع‌گیری زمانی پیچیده‌تر می‌شـود کـه آن را در برابر منطق خود کنش ارتباطی قرار دهیم. کنش ارتباطی، معطوف به تفاهم متقابل میان طرف‌هایی است که اصولاً یکدیگر را به‌عنوان شرکای بالقوه گفت‌وگو به رسمیت می‌شناسند. در بیانیه هابرماس، حمایت نه به‌عنوان یک طرف منازعه یا ابزاری مشـروع سیاسی، بلکه به‌مثابه نیویی با «قصد آشـکار نابودی زندگی یهودی» تعریف می‌شود (هابرماس و همکاران، ۲۰۲۳). از منظـر کنش ارتباطی، چنین نیویی حتی خود را از پیش، از هرگونـه امـکان گفت‌وگـو خارج کرده و در قلمرو «کنش اسـتراتژیک» به معنای سـلبی آن قرار داده اسـت. به عبارت دیگر، وقتی یک طرف، هدف خود را نه تفاهم، بلکه انعدام طرف دیگر اعلام می‌کند، پیش‌فرض‌های بنیادین ارتباط را نقض کرده و امکان گفت‌وگوی عقلانی را از این پرده اسـت. در چنین شرایطی، پاسـخ به آن نیز لاجرم از منطق ارتباطی (جسـت‌وجوی فهم متقابل) به منطق اسـتراتژیک (دفاع از خود برای حفظ بقا) تغییر می‌یابد. بدین ترتیب، دفاع «اصولی» از واکنش اسـرائیل، در چارچـوب این نظریه، بـه معنای دفاع از بقای یک نظـم دموکراتیک (که در آن کنش ارتباطی حداقل در سطح نظم ممکن است) در برابر نیویی اسـت که بنیادهای هرگونه گفتمانی مبتنی بر تفاهم را نفی می‌کند. این تحلیل نشـان می‌دهد که موضع هابرمـاس، بیش از آنکه یک تناقض سـاده باشد، برآمده از یک مسـئله‌مندی پیچیده در نظریه اسـت که در آن، بقای سـیستم و بقای زیست‌جهان در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. این تحلیل نشـان می‌دهد که نظریه به‌مثابه یک طرح برای ارتباط در شـرایط تهدیـد وجودی، ناتوان می‌یابد. دفاع، در همین نقطه اسـت که تناقض، به یک‌بـاره جای‌خالی می‌دهد و اخلاق گفتار را تنها به حوزه نخسـت مربوط می‌داند (هابرماس، ۱۹۹۰). منتقدان فمینیسـت، به‌ویژه آنهایی که در سـنت انتقادی مرافقت قرار دارند، اسـتدلال می‌کنند که این تمایز، مصنوعی و جنسـیت‌زده اسـت. عواطف، نیازهای بدنی و روابط، برای فهم ما از آدم درسـت اسـت، نقشی محـوری دارنـد. نفقطـهٔ آنچه بـرای ما به صورت فردی نیک اسـت، بـرای مثال، تجربه همدلـی (یک عاطفه) برای اتخاذ منظر اخلاقی اسـت. نیازهای یک بدن آسـیب‌پذیر، صرفاً یک دغدغه اخلاقی خصوصی نیسـت، بلکه مسئله عمومی اسـت. در بیانیه، هابرماس با آن به میدان گفتار وارد شده‌اند. بدن و روابط خاص و خاطره‌گردن آنها از قلمرو عقل اخلاقی، آن را صرفاً خاص‌سازی نمی‌کند، بلکه آن را فقیرتر می‌سازد. یک نظریه اخلاقی حقیقتا جامع نمی‌تواند این تفکیک سـخت و سـخت را حفظ کند. چنین نظریه‌ای باید بتواند ابعاد عاطفی و بدن‌مند زندگی ما را در تصور خود از اقدام دفاعی کند؛ حرکتی که مستلزم بازنگری رادیکال در چارچوب رویه‌ای هابرماس خواهد بود.

نقد هفتم: غفلت از مبارزه برای به رسمیت‌شناسی

نقـد دروم‌مانـدار و قدرتمند آکسـل هونت، نظریه‌پرداز سـوم مکتب فرانکفـورت، را می‌توان به صورتی مدون‌تری کرد که عقلانیت ارتباطی هابرماس از نقصانی جامعه‌شـناختی رنج می‌برد، زیرا از درک انگیزه اصلی تعارضات اجتماعی ناتوان اسـت. به باور او، موتور محرک بسـیاری پروسـه‌های تاریخی، نه منافع مادی یا هنجارهـای ارتباطی نیسـت، بلکه تجربه عاطفی به رسـمیت شناخته‌نشـدن[۷] یا بی‌احترامی اسـت. مبارزه برای به رسـمیت‌شـناسی در سـه سـپهر عشق، حقوق و همبسـتگی- دسـتور زبان اخلاقی عمیق تعارضـات اجتماعی را سـامان می‌دهد که بنیادی‌تر از سـطح زبانی -رویه‌ای اسـت که هابرماس بر آن تمرکز دارد. هونت با بازاندیشـی در نقد انتقادی، می‌کوشـد تا تکزی هابرماس (نزد هابرماس) را به‌مثابه اشـکالی از بی‌احترامی بسـیار و استدلال کند که نیاز و میل به رسـمیت‌شناسی بر ارتباط مقدم اسـت (هونت، ۱۹۹۵).

هونت سـه سپهر به رسمیت‌شناسی را که برای شکل‌گیری یک رابطه عملی سالم خود حیاتی هسـتند، متمایز می‌کند: عشق، حقوق و توانایی تنظیم نفس. عاطفی برای خود، رابطه اولیه (خانواده، دوسـتی)، این شکل از به رسـمیت‌شناسی به رشـد اعتماد به نفس[۸] بنیادین منجر می‌شود. ۲. حقوق: در اجتماع قانونی- به رسـمیت شناخته‌شدن به‌عنوان یک ش