

گناه آلمانی و دوباره هرگز؟¹

ساخت‌گشایی استثنائگرایی هابرماس در آزمون فلسطین

حسین مصباحیان

۱. مقدمه

این مقاله در صدد است تا از طریق بررسی واکنش‌های هولناک نهادهای بین‌المللی به نسل‌کشی دولت اسرائیل در غزه و تجاوز آشکار این رژیم اشغالگر به ایران، ریشه‌های فلسفی آن را در بحران عقلانیت ارتباطی یورگن هابرماس و دفاع او از این نهادها به عنوان پاسداران صلح پایدار، ردیابی کند. در چنین جهتی، مقاله نخست به ریشه‌یابی جانب‌داری هایدگر از نازیسم در تفکر فلسفی او می‌پردازد تا این زمینه را فراهم آورد که همچنان‌که نمی‌توان فلسفه هایدگر را بدون درگیر شدن با جنبه‌های تاریک آن به‌درستی فهمید، نمی‌توان بیانیه‌ی هابرماس در دفاع از رژیم اسرائیل را مستقل از پروژه‌ی فلسفی او در دفاع از پتانسیل همه‌شمول‌گرایانه عقلانیت غربی و نتایج آن درک و تحلیل کرد. به‌ویژه اینکه هابرماس در سال ۱۹۷۳ در مقاله‌ای با عنوان «مارتین هایدگر: در باره انتشار سخنرانی‌های ۱۹۳۵»، نقد به هایدگر را از منظر عقلانیت ارتباطی خود پیش برد و عدم توسعه‌ی نظریه‌ی ارتباطی در فلسفه‌ی هایدگر را سبب اصلی محدودیت‌های آن و گرایش 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»² از فردای فاجعه هولوکاست طنین‌انداز شد، در مواجهه با دیگری مدرنیته به شیوه‌ای متناقض عمل می‌کند و به نوعی وارونگی در الزام اخلاقی آن منجر می‌شود. در چنین وضعیتی که ادعا، ادعای همه‌شمولی و عام است و گناه، گناهی آلمانی و خاص، طبیعی است که نهادهای برآمده از این پارادوکس، نه نگهبانان صلح پایدار که پاسداران پیچیده و گاه عریان سرکوب دیگری باشند.

طرح بحث هایدگر در مقاله بدین ترتیب، نه 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 پی‌آمد قهری محدودیت‌های بنیادین در هستی‌شناسی او و فقدان نظریه‌ی ارتباطی می‌داند. مهم‌تر از آن اما، این ارجاع از یک درهم‌تنیدگی تراژیک و سرنوشت‌ساز موضوعی پرده برمی‌دارد. مسئله در هر دو بزنگاه تاریخی، نسبت اندیشه‌ی آلمانی با دیگری و به‌طور مشخص مسئله‌ی یهود و در امتداد آن تا مسئله‌ی اسرائیل است. فلسفه هایدگر به طرز غم‌انگیزی با رژیم نازی و فجایع آن همسو

¹ این نوشته که بخشی از کتاب در دست انجام است، در دو شماره روزنامه شرق، چهاردهم مرداد و شانزدهم شهریورماه ۱۴۰۴ منتشر شده است.

² never again

بود؛ و هابرماس، که عمیقاً تحت تأثیر گناه 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 وارونگی دیالکتیکی هولناک، چگونه در لحظه‌ی مواجهه با نسل‌کشی فلسطینیان به دست دولت اسرائیل، سست و به توجیه‌گر آن بدل می‌شود. گویی اندیشه‌ی انتقادی آلمان، در گذار از هایدگر به هابرماس، تنها جایگاه قربانی و جانی را در معادله‌ی فلسفی خود جابجا کرده است، بی‌آنکه بتواند از منطق سرکوب‌گرانه‌ی نهفته در ذات عقلانیت مدرنیته‌ی غربی و استانداردهای دوگانه‌ی آن رهایی یابد. از این رو، تحلیل ناکامی هایدگر صرفاً یک مقدمه نیست؛ بلکه نقطه‌ی عزیمت ضروری برای پرده‌برداری از عمیق‌ترین لایه‌های فلسفی است؛ فرایندی که نشان خواهد داد چگونه پروژه‌ی رهایی‌بخش هابرماس، در دفاع از اسرائیل، به ضد خود بدل می‌شود و در همان آپوریا یا بن‌بستی گرفتار می‌آید که خود زمانی برای نقد پیشینیانش بر ساخته بود.

این بن‌بست، فراتر از یک تناقض در کارنامه‌ی یک متفکر است؛ نقطه‌ی بازگشت دیالکتیک روشنگری در دل پروژه‌ای است که خود را دقیقاً برای غلبه بر آن دیالکتیک تعریف کرده بود. عقلانیت ارتباطی هابرماس که می‌بایست پادزهر سلطه‌ی عقلانیت ابزاری باشد، در این بزنگاه تاریخی، خود به پیچیده‌ترین شکل عقلانیت ابزاری بدل می‌شود: ابزاری نظری برای مشروعیت‌بخشی به سلطه‌ی دولتی و نامرئی‌سازی رنج دیگری ذیل یک همه‌شمولی کاذب. در این لحظه‌ی فروپاشی، در حالی که یک ستون مهم از نظریه انتقادی با چالش‌های عمیقی مواجه است، بیهودگی تکیه بر اجماع عقلانی در جهانی که ساختارهای تولید عقلانیت و به رسمیت شناختن، پیش از این توسط قدرت مهندسی شده‌اند، آشکار می‌شود.

مقاله در فرازهای پایانی خود بحث خواهد کرد که هیچ‌گاه در طول تاریخ بشر، سلطه تا این حد، تا حد امروز، نفس‌گیر نبوده است و اندیشه‌ی رهایی‌بخش - اندیشه‌ای میرا از استانداردهای دوگانه و چندگانه - تا این حد بی‌پناه و درمانده نبوده است. اتحاد نامیمون قدرت، سیاست و تکنولوژی، فضایی خلق کرده است که می‌توان در آن، بی‌هیچ دردسری، هر نجوایی قبل از آنکه تبدیل به صدا شود و هر اجتماعی پیش از آنکه همبسته شود و هر ملتی قبل از آنکه بین‌الملل شود را سرکوب کرد. این پدیدار بی‌سابقه اگر شناسایی نشود و اندیشه‌ی رهایی‌بخش اگر از اسارت توهم اوایل قرن بیستمی مبارزه رهایی نیابد و در جستجوی راه‌های جدید در این زیست‌جهان سرتاپا بی‌سابقه بر نیاید، بیم آن می‌رود که خود این اندیشه آتش‌بیار معرکه شود و شده است! در غیاب یا به محاق رفتن نقش روشنفکران عام، مقاله بحث خواهد کرد که مجمع‌الجزایر روشنفکران خاص رهگشا و امیدبخش خواهد بود: روشنفکرانی که در هیچ قالبی قرار نمی‌یابند؛ به جماعت نخبگان سر نمی‌سپزند؛ از تمکین به سلطه‌ی خشونت بدوی این و خشونت سلطه‌ی مدرن آن دیگری سرباز می‌زنند؛ متولیان ارزش‌ها را به چالش می‌خوانند، رفراندوم الگوهای یگانه را نمی‌پذیرند و بدیل این یا آن را واژگون می‌خواهند.

۲. نسبت مبانی هستی‌شناختی هایدگر با حمایت او از نازیسم

دهه‌ها بحث بر سر این بود که آیا دفاع هایدگر از نازیسم و مشارکت عملی‌اش در مقام ریاست دانشگاه (با هدف سامان‌دهی دانشگاه برای ایفای نقش رهبری‌کننده در تعلیم یک ملت) ریشه در تفکر فلسفی او داشت یا صرفاً ناشی از سقوط شخصیتی و

فرصت طلبی سیاسی او بود. گادامر در مجموع از دیدگاه دوم حمایت می‌کند و آن را ناشی از نوعی فرصت طلبی انسانی و سیاسی می‌داند که فیلسوف را از مسیر فلسفی اصلی اش خارج کرده و به سفری اشتباه کشانده است؛ سفری که سقوط فیلسوف، پایین‌تر از سطح تجربه فکری او را در پی داشته است. گروندین می‌نویسد گادامر هرگز از هایدگر دفاع نکرد، اما تأملات او در مورد این ماجرا محتاطانه باقی ماند، اگرچه او گه‌گاه، به‌ویژه در مکالمات خصوصی، کاملاً صریح در مورد آن صحبت می‌کرد. او بارها بر نابینایی وحشتناک هایدگر در این دوره تأکید کرد، نابینایی‌ای که تقریباً همه آلمانی‌ها را در آن زمان تحت تأثیر قرار داده بود، اما در مورد هایدگر شاید به دلیل بینش فلسفی‌اش حتی چشمگیرتر بود: «از نظر گادامر، هایدگر با شور و اشتیاقی تقریباً تبلیغی کور شده بود؛ شور و اشتیاقی که او را به مدت یک سال کامل غیرقابل دسترس ساخت و او را به خطاهای وحشتناکی سوق داد» (گروندین، ۲۰۰۳: ۱۷۱).

در مقابل، ریچارد وولین، استاد برجسته دانشگاه نیویورک، که به طور گسترده‌ای در مورد ارتباط عمیق فلسفه هایدگر با نازیسم و یهودستیزی او نوشته است، استدلال می‌کند که وفاداری هایدگر به سوسیالیسم ملی، ریشه در تفکر نجات از نیهیلیسم و سلطه تکنولوژی دارد. دفاع هایدگر از نازیسم در حقیقت پاسخی فلسفی به نیهیلیسم و نقدی رادیکال به متافیزیک و دوران مدرن بود؛ چرا که هایدگر بر این باور بود که قدرت‌رهای بخش خشونت نازی می‌تواند نیرویی در برابر نیهیلیسم روشنگری باشد. از نظر وولین «جای تردید کمی وجود دارد که در ذهن خود فیلسوف، قرابت‌های عمیقی میان پروژه او برای احیای تاریخی هستی و سوسیالیسم ملی آلمان وجود داشته است... اعتماد او به مأموریت تاریخی نهایی آلمان به عنوان یک "ملت میانی/در مرکز"³ حداقل تا اواسط دهه ۱۹۴۰ متزلزل نشده باقی مانده بود.» (وولین، ۱۹۹۰: ۱۲۹).

انتشار دفترچه‌های سیاه هایدگر، که از سال ۲۰۱۴ آغاز شد و در سال ۲۰۲۱ پایان یافت، و بخش اول آن شامل یادداشت‌های فلسفی او طی سال‌های ۱۹۳۱ تا ۱۹۴۸ است، به نحوی قاطع دیدگاه کسانی مانند وولین را تقویت می‌کند. به‌ویژه اینکه خود هایدگر نیز تأکید کرده بود که انتشار این دفترچه‌ها برای ارائه تصویری کامل‌تر از اندیشه او مهم است. این دفترچه‌ها، که حاوی قسمت‌های صریحاً یهودستیزانه هستند، یهودیان را با عباراتی مانند داشتن استعداد بارز برای محاسبه توصیف می‌کنند و یهودیت جهانی را به ریشه‌کن کردن همه موجودات از هستی پیوند می‌دهند. پتر تراونی، فیلسوف معاصر آلمانی و ویراستار این دفترچه‌ها، بحث می‌کند که یهودستیزی هایدگر نه یک انحراف شخصی یا اشتباه سیاسی، بلکه بخشی بنیادی و ساختاری از نظام فکری اوست. به گفته او، هایدگر یهودیان را در چارچوب فلسفی خود به عنوان عاملان گسترش بی‌ریزگی و تجسم جنبه‌هایی از تفکر محاسباتی و ماشین‌سازی مرتبط با چفت‌وبست می‌دید، و به این ترتیب، یهودستیزی او توسط تراونی به عنوان نوعی یهودستیزی هستی‌شناختی-تاریخی توصیف شد که با نقد او از مدرنیته در هم تنیده بود. تراونی نشان می‌دهد که در دفترچه‌های سیاه، هایدگر با استفاده از مفاهیمی مانند توطئه جهانی یهود و حسابگری یهودی، دیدگاهی توطئه‌گرانه را صورت‌بندی می‌کند که گرچه به لحاظ زبانی و فلسفی از نازیسم بیولوژیکی متمایز است اما به همان اندازه خطرناک است. تراونی نتیجه می‌گیرد که «دفترچه‌های سیاه به وضوح نشان می‌دهند که هایدگر تا چه حد درگیر تلاطم‌های زمانه بود و اندیشه‌اش

³ nation in the middle

چگونه از این آشوب‌ها، به‌ویژه از یهودستیزی ریشه‌دار در سیر تاریخ هستی، آسیب دید. اگرچه هایدگر پس از ۱۹۴۵ بسیاری از رویدادها را به میل خود تفسیر کرد، اما این دفترچه‌ها پرده از اندیشه‌ای برمی‌دارند که او حتی در پایان زندگی‌اش نیز حاضر به انکار آن نبود. این امر این پرسش را مطرح می‌کند که آیا او محتوای دفترچه‌ها را فراموش کرده بود، یا قصد داشت ما را در درام فلسفی بی‌نظیری در تاریخ فکری آلمان سهیم سازد تا شاید نشان دهد که چگونه هر اندیشه‌ای می‌تواند در مسیرهای نادرست پیش رود؟» (تراوونی، ۲۰۱۵: ۴۱).

با این ملاحظات، نحوه مواجهه هایدگر با مفهوم یهود و مسئله نازیسم، ما را در مقابل 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 نازی و عمق فاجعه هولوکاست مورد بررسی قرار گیرد. می‌دانیم که هولوکاست، در ارجاع 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 نه تنها به دلیل ابعاد عظیم آن، بلکه به خاطر روش‌های صنعتی و بوروکراتیک اعمال شده برای نابودی یک قوم خاص، از سایر جنایات تاریخ متمایز می‌شود. نازی‌ها، تحت رهبری آدولف هیتلر، با ایدئولوژی نژادپرستانه و یهودستیزی افراطی، یهودیان را یک نژاد پست و تهدیدی برای نژاد آریایی می‌دانستند و تنها راه دفع این تهدید را ریشه‌کن کردن کامل جمعیت یهودی اروپا می‌دانستند (هیلبرگ، ۲۰۰۳). حتی اگر ادعاهای کسانی مانند روزه‌گاردی و دیوید ایروینگ را در نظر بگیریم که تعداد قربانیان را کمتر از شش میلیون نفر می‌دانند یا وجود اتاق‌های گاز را زیر سوال می‌برند، این امر به هیچ وجه از عمق فاجعه و اصل نسل‌کشی نمی‌کاهد (لیپشتات، ۱۹۹۳؛ گارودی، ۱۹۹۶). چه شش میلیون نفر و چه صدها هزار نفر کشته شده باشند، ماهیت جنایت بی‌رحمانه و سازمان‌یافته با هدف نابودی یک گروه انسانی به قوت خود باقی است. این فاجعه از نظر ماهیت برنامه‌ریزی‌شده و صنعتی خود، یک نقطه عطف تاریک در تاریخ بشر محسوب می‌شود و تلاش برای تقلیل ابعاد آن، نمی‌تواند چیزی از عمق آن را در پرده نگاه دارد.

هایدگر، در طول زندگی خود و حتی پس از جنگ جهانی دوم، به ندرت به طور مستقیم در مورد هولوکاست سخن گفت (فایه، ۲۰۰۵). این سکوت، به‌ویژه با توجه به عضویت وی در حزب نازی از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ و ریاست او بر دانشگاه فرایبورگ در اوایل دوره نازی، یکی از بحث‌برانگیزترین جنبه‌های زندگی و فلسفه‌اش محسوب می‌شود. بسیاری از پژوهشگران، از جمله ایمانوئل فایه، معتقدند که هایدگر در آثار و سخنرانی‌های منتشرنشده‌اش رویکردی داشت که برخی آن را با ایده‌های نازی‌ها، از جمله هولوکاست، مرتبط می‌دانند، اما شواهد مستقیمی که هایدگر شخصاً هولوکاست را مورد بحث قرار داده باشد، بسیار کمیاب است. برخی به نامه‌های هایدگر به کارل یاسپرس اشاره می‌کنند که در آن‌ها هایدگر سکوت خود را ناشی از شرمندگی از حماقتی بزرگ می‌داند. یاسپرس به نامه هایدگر این‌گونه واکنش نشان می‌دهد که «اینکه بیان می‌کنید احساس شرمساری کرده‌اید برای من معنای زیادی دارد. با این گفته، شما به جمع همه ما می‌پیونددید که در شرایطی زندگی کرده‌ایم و زندگی می‌کنیم که شرمساری واژه مناسبی برای آن است.» (هایدگر و یاسپرس، ۱۹۹۲: ۱۷۹). این اشاره گرچه ممکن است به ارتباط او با نازیسم و پیامدهای آن، از جمله هولوکاست، مربوط باشد، ولی هایدگر پس از جنگ، در پاسخ به انتقاداتی از جمله از سوی هربرت مارکوزه، که به او به خاطر حمایت از نازی‌ها اتهام وارد کرده بود، دفاعیه‌هایی نوشت (مارکوزه و هایدگر، ۱۹۹۱: ۲۸-).

۳۲). برخی منتقدان تفسیر می‌کنند که هایدگر در این دفاعیات، با طرح ایده‌هایی که رنج را تعمیم می‌دهند، تلاش کرد مقیاس هولوکاست را کم‌اهمیت جلوه دهد، که خود نشان‌دهنده عدم درگیری مستقیم با ابعاد منحصر به فرد این جنایت است.

با این‌همه، این واکنش‌ها نمی‌توانند ریشه‌یابی دفاع هایدگر از نازیسم در بطن تفکر فلسفی‌اش را مورد تردید قرار دهند. این ریشه‌یابی را باید در نسبت‌های پیچیده‌ای جست که او میان متافیزیک و تاریخ، وجود و سیاست، و البته بحران وجودی انسان مدرن برقرار می‌کند. برای هایدگر، بحران مدرنیته - که با گسترش چفت‌وبست و تفکر محاسباتی مشخص می‌شود - مستلزم یک رویداد تاریخی رادیکال برای آغازی جدید در رابطه با هستی بود که اغلب به بازیابی تفکر مرتبط است. او به خطا، جنبش نازی را به عنوان یک رسالت معنوی بالقوه درک می‌کرد که قادر به ایجاد این رویداد دگرگون‌ساز از طریق خوداثباتی و سرنوشت تاریخی قوم بود. انتشار دفترچه‌های سیاه هایدگر، این ارتباط ذاتی را بیش از پیش تقویت می‌کند. همان‌گونه که پیتراونی نشان می‌دهد، این دفترچه‌ها حاوی یک یهودستیزی هستی‌تاریخی هستند که در آن یهودیت جهانی به عنوان نیروی متافیزیکی تجسم‌بخش همان گشتل و در نتیجه مانعی بر سر راه بازگشت وجود، مفهوم‌سازی شده است (تراونی، ۲۰۱۵). از این منظر، سکوت هایدگر در قبال هولوکاست صرفاً یک لغزش اخلاقی نبود، بلکه تجلی هولناکی از نقاط کور فلسفه‌اش و پتانسیل فاجعه‌بار آن بود. زمانی که این نگرش فلسفی در واقعیت‌های عینی تاریخ به کار گرفته شد، توانست بر پایه اصالت قوم، خشونت غیرقابل‌تصوری را به نام ضرورت یا سرنوشت تاریخی توجیه کند. این پیوند تراژیک میان اندیشه و عمل، بحرانی عمیق را در تفکر فلسفی مدرن آشکار می‌سازد که در آن، جست‌وجوی حقیقت رادیکال می‌تواند به گونه‌ای تراژیک با فجیع‌ترین اشکال بی‌رحمی انسانی همسو شود و آن‌ها را پنهان سازد. شاید به همین دلایل است که فایه تأکید می‌کند که «امروزه باید اهمیت کامل ورود نازیسم به فلسفه توسط هایدگر را دریابیم. سوسیالیسم ملی نه فقط زندگی سیاسی و نظامی آلمان را قبضه کرد، بلکه به شکلی نظام‌مند به هر گوشه‌ای از حیات اجتماعی، فکری و فرهنگی هجوم برد. این ایدئولوژی به حقوق، تاریخ، زیست‌شناسی، پزشکی، و البته معماری، موسیقی و شعر و حتی دین، نفوذ پیدا کرد. فلسفه نیز در امان نماند. این حوزه‌ای است که خطر در آن بیش از همه خود را نشان داد، چرا که نازیسم با نفوذ به فلسفه، کوشید تا ریشه‌های تفکر و روح را از بین ببرد. اگر به این خطر بی‌توجه بمانیم و در برابرش نایستیم، اصول نژادپرستی و تلاش برای نابودی بشریت که با نازیسم و هیتلریسم مترادف‌اند، به گسترش و اعمال نفوذ خود ادامه خواهند داد.» (فایه، ۲۰۰۵: ۳).

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 به راه او نرفت و آلمان را در برابر بار گناه 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 بین‌المللی بود که انتقادات خود را از همان سال‌های اولیه پس از جنگ جهانی دوم آغاز کردند.

کارل لویت، 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. مقاله‌ی او با عنوان «پیامدهای سیاسی اگزیستانسیالیسم هایدگر» که ابتدا در سال ۱۹۴۶ در نشریه‌ای فرانسوی منتشر شد، نشان می‌دهد که لویت چگونه زبان هایدگری از دازاین و عزم را با ذهنیت فاجعه‌بار روشنفکری نسل آلمانی پس از جنگ جهانی اول مرتبط می‌دانست. مقاله لویت گرچه به طور مستقیم به هولوکاست نمی‌پردازد، اما به طور ضمنی ارتباط بین فلسفه‌ی 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 (لویت، ۱۹۹۳: ۹۲-۷۵).

کارل یاسپرس، که از دوستان و همکاران سابق هایدگر بود، نیز از جمله اولین منتقدان او پس از جنگ محسوب می‌شود. یاسپرس نه تنها در مکاتبات خصوصی و جلسات خود با هایدگر، او را در برابر گذشته نازی‌اش قرار داد و خواستار شفافیت بیشتر بود، بلکه با انتشار کتاب مهم خود در سال ۱۹۴۶ 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^۴ که ناظر بر 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^۵ که دامن‌گیر شهروندان یک ملت می‌شود که اجازه دادند رژیم 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^۶ که ناظر بر سطح فردی و قضاوت وجدان است و شامل حال 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 فرامی‌خواند. عمیق‌ترین و بحث‌برانگیزترین نوع گناه ولی، گناه متافیزیکی^۷ است. این گناه فراتر از مسئولیت فردی یا سیاسی می‌رود و به این واقعیت هستی‌شناسانه اشاره دارد که انسان‌ها قادر به ابراز همبستگی مطلق با هر انسانی نیستند و در جایی که جنایتی رخ می‌دهد و انسان‌ها بی‌عمل می‌مانند، مسئولیت مشترکی در سطح وجودی شکل می‌گیرد (یاسپرس، ۲۰۰۰: ۶۶-۴۵).

^۴ criminal guilt

^۵ political guilt

^۶ moral guilt

^۷ metaphysical guilt

یاسپرس نتیجه می‌گیرد که اگر آنچه تاکنون گفته شده کاملاً بی‌اساس نبوده باشد، بی‌هیچ تردیدی ما آلمانی‌ها، هر یک از ما، به نحوی مقصر هستیم و از این رو، پیامدهای گناه نیز خود را در تار و پود هستی ما آشکار می‌سازند. نخست آنکه، تمامی آلمانی‌ها، بی‌هیچ استثنایی، در مسئولیت سیاسی سهیم هستند. همگان باید در جبران خساراتی که می‌باید صورت قانونی به خود گیرند، همکاری کنند. تنها با تلاش بی‌وقفه برای ارائه منطقی حقایق، فرصت‌ها و خطرات است که می‌توانیم در مقدمات تصمیم‌گیری‌ها مشارکت کنیم. ثانیاً، نه هر آلمانی - بلکه تنها اقلیتی بسیار ناچیز از آلمانی‌ها - به دلیل جنایات محاکمه و مجازات خواهند شد. اقلیت دیگری نیز باید برای فعالیت‌های ناسیونال‌سوسیالیستی کفاره بدهند. تمامی افراد حق دفاع از خود را دارند و توسط دادگاه‌های آلمانی تأسیس شده مورد قضاوت قرار خواهند گرفت. ثالثاً، به احتمال قریب به یقین، هر آلمانی - اگرچه به اشکال بسیار گوناگون - دلایلی برای تحلیل اخلاقی خویش خواهد یافت و درگیر خودکاو خواهد شد. او در این ساحت، نیازی به هیچ مرجعی جز وجدان خود ندارد؛ وجدان، تنها محکمه‌ای است که در این قلمرو حکم می‌راند. و در نهایت، به احتمال قوی هر آلمانی که توانایی درک را داراست، رویکرد خود را نسبت به جهان و خویشتن در تجربیات متافیزیکی چنین فاجعه‌ای متحول خواهد ساخت. چگونگی این تحول عمیق و وجودی را نه کسی می‌تواند تجویز کند و نه پیش‌بینی نماید. آنچه از این تحول درونی برمی‌آید، باید بنیاد اساسی آنچه در آینده به مثابه روح آلمانی شناخته خواهد شد را شکل دهد (یاسپرس، ۲۰۰۰: ۶۷-۶۸).

یاسپرس ولی هشدار می‌دهد که همین تمایزات چهارگانه می‌توانند به حیل‌های برای رهایی از تمامی پرسش‌های مربوط به گناه بدل شوند. برای نمونه، برخی ممکن است بگویند: مسئولیت سیاسی فقط امکانات مادی ما را محدود می‌کند و به ذات درونی ما آسیبی نمی‌رساند. گناه کیفری هم تنها به عده‌ای خاص مربوط است، نه به من. در مورد گناه اخلاقی نیز، چون فقط وجدان من حکم‌فرماست و دیگران حق قضاوت ندارند، وجدانم هم خیلی سخت‌گیر نخواهد بود؛ پس بهتر است فراموش کنیم و از نو آغاز کنیم. و در نهایت، درباره گناه متافیزیکی، از آنجا که کسی نمی‌تواند آن را به دیگری نسبت دهد و صرفاً ایده‌ای فلسفی است که شاید وجود هم نداشته باشد، نیازی نیست نگرانش باشیم. در واقع، این تفاوت‌گذاری‌ها به ما اجازه می‌دهند تا به راحتی آنچه را که با ما سازگار نیست، محو کرده و از پذیرش کامل بار سنگین مسئولیت شانه خالی کنیم (یاسپرس، ۲۰۰۰: ۶۹).

یاسپرس برای مقابله با چنین تبعاتی شاید بحث می‌کند که این گناه نه تنها به آلمانی‌ها، بلکه به تمام بشریت مربوط می‌شود، زیرا امکان وقوع چنین جنایاتی در هر جامعه‌ای وجود دارد و ناتوانی در جلوگیری از آن، نشان‌دهنده نقصی بنیادی در ظرفیت همبستگی انسانی است: «اگر کاستی‌ها در رفتار سیاسی قدرت‌ها را به عنوان اجتناب‌ناپذیری‌های جهانی سیاست بدانیم، می‌توانیم بگوییم که این گناه مشترک بشریت است. برای ما، بازخوانی اعمال دیگران، به معنای کاهش گناه خودمان نیست. بلکه این کار با اضطرابی توجیه می‌شود که ما به عنوان انسان، با همه هموعانمان برای کل بشریت شریک هستیم؛ بشریتی که نه تنها امروز از وجود خود آگاه شده، بلکه به دلیل پیشرفت‌های فناوری، گرایشی به سوی یک نظم مشترک پیدا کرده است که ممکن است به موفقیت برسد یا شکست بخورد. این حقیقت بنیادی که همه ما انسان هستیم، این اضطراب ما را در مورد کلیت وجود بشر توجیه می‌کند. اشتیاقی سوزان در روح ما وجود دارد تا با بشریت به عنوان یک کلیت مرتبط بمانیم.» (یاسپرس، ۲۰۰۰: ۹۱).

بدین ترتیب، صورت‌بندی این چهار نوع متمایز از گناه، نه برای تیره‌عاملان، بلکه برای کمک به آلمانی‌ها در رویارویی با گذشته و درک ابعاد مختلف مسئولیت خود بود تا بتوانند از این تجربه درس بگیرند و آینده‌ای متفاوت بسازند. یاسپرس با طرح این مفاهیم، گناه آلمانی را فراتر از یک مفهوم صرفاً حقوقی یا تاریخی برد و آن را به یک بار اخلاقی و وجودی تبدیل کرد که ملت آلمان و به نحوی کل بشریت، باید با آن مواجه می‌شدند. هدف غایی یاسپرس از این تحلیل عمیق، نه محکومیت ابدی، بلکه فراخوانی برای تأمل و تحول بود تا فاجعه هولوکاست به مثابه‌ی یک درس ابدی در وجدان جمعی بشریت تثبیت شود و شعار «دوباره هرگز» مبنایی فلسفی و اخلاقی بیابد.

پس از این موج اولیه، نقد هایدگر و ارتباط فلسفه‌ی او با نازیسم و پیامدهای آن، از جمله هولوکاست، توسط فیلسوفان برجسته‌ی دیگری در آلمان ادامه پیدا کرد. آدورنو در کتاب مشهور خود، زبان اصالت، به شدت به زبان و مفاهیم هایدگر حمله کرد. او استدلال کرد که زبان هستی و زمان هایدگر، حتی پیش از درگیر شدن هایدگر با نازیسم، دارای تمایلات اقتدارگرایانه و پتانسیلی برای توجیه استبدادی پرورش یک ملت بوده است. برای آدورنو که متافیزیک مرگ هایدگر را به مثابه‌ی تبلیغی برای مرگ تعبیر می‌کرد، هولوکاست نقطه‌ی عطفی فلسفی بود: «تمامیت، اصل متحرک تأملات هایدگر درباره مرگ نیز هست. همان تمامیتی که پیشگام هایدگر، شلر، پیش‌تر از روان‌شناسی گشتالت که در ابتدا نسبتاً بی‌ادعا بود، به متافیزیک پیوند زده بود.» (آدورنو، ۱۹۷۳: ۱۴۰). از نظر آدورنو، «اگرستانسیالیسم هایدگر یک افلاطون‌گرایی جدید است که تلویحاً بیان می‌کند اصالت در تسلط کامل فرد بر خویشتن حاصل می‌شود - گویی هیچ تعین‌کننده‌ای از عینیت تاریخ نشأت نمی‌گیرد.» (آدورنو، ۱۹۷۳: xvii).

هابرماس نیز در سال ۱۹۵۳ مقاله‌ای با عنوان «مارتین هایدگر: در باره انتشار سخنرانی‌های ۱۹۳۵» منتشر کرد که در آن پرسش‌هایی را در مورد امتناع هایدگر از مواجهه‌ی صادقانه با جنایات آلمان نازی، از جمله هولوکاست، و نقش خود او در حمایت از رژیم نازی مطرح کرده بود. هابرماس نقد هایدگر را از منظر عقلانیت ارتباطی خود پیش برد و عدم توسعه‌ی نظریه ارتباطی در فلسفه‌ی هایدگر را عامل محدودیت‌های آن دانست؛ محدودیتی که می‌توانست به گرایش‌های اقتدارگرایانه منجر شود. هابرماس که از مدافعان سرسخت حفظ حافظه هولوکاست و مسئولیت آلمان در قبال آن است، بعدها نیز در مناقشه مورخان در دهه‌ی ۱۹۸۰، به شدت در برابر تلاش‌های برخی مورخان برای عادی‌سازی گذشته نازی آلمان ایستاد و بحث کرد که مسئولیت آلمان در قبال هولوکاست یک مسئولیت بدون قید و شرط است و نباید آن را با جنایات دیگر تاریخ مقایسه کرد و از بار آن کاست. به این بحث در قسمت‌های بعدی باز خواهیم گشت.

علاوه بر این چهره‌ها، فیلسوفان دیگری مانند گونتر آندرس، شاگرد هایدگر و همسر اول هانا آرنه، به شدت به سکوت هایدگر در قبال هولوکاست و عدم اعلام پشیمانی او پس از جنگ اعتراض داشت (آندرس، ۱۹۸۰). وینفرید فرانکس نیز در سال ۱۹۷۵ استدلال کرد که ارتباط نزدیکی بین هستی‌شناسی اگرستانسیال هستی و زمان هایدگر و درگیری سیاسی او در نازیسم وجود دارد (وولین، ۱۹۹۰). به طور کلی، این فیلسوفان، از منظرها و با رویکردهای متفاوت، به جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی هایدگر و ارتباط آن با فاجعه هولوکاست پرداختند. این انتقادات نه تنها به افشای گذشته سیاسی هایدگر کمک کرد، بلکه باعث شد تا جامعه فلسفی آلمان و جهان، به طور عمیق‌تری به مسائل مسئولیت اخلاقی روشنفکران، رابطه‌ی فلسفه و سیاست، و نقش زبان و

مفاهیم در شکل‌دهی به اندیشه‌های مخرب بیندیشد. این رویارویی فکری، هسته‌ی اصلی مفهوم گناه آلمانی را شکل داد و نشان داد که چگونه مسئولیت اخلاقی و تاریخی، فراتر از ابعاد صرفاً حقوقی، به ساختارهای عمیق‌تر فکری و فرهنگی یک ملت گره خورده است.

واکنش فلسفی به هولوکاست به مفهوم گناه آلمانی محدود نماند؛ بلکه در قالبی قوی‌تر و پرمناهی‌تر، ذیل پرچم «دوباره هرگز»، ادامه یافت. این دو واژه نه تنها نماد سوگند بشریت برای جلوگیری از تکرار فجایع گذشته‌اند، بلکه الهام‌بخش اندیشه‌های متفکران برجسته‌ای چون هانا آرنت و امانوئل لویناس نیز شدند. به روایت توپولسکی، شوآ (هولوکاست) زندگی فکری این دو متفکر را چنان دگرگون ساخت که هیچ‌کدام نتوانستند به فعالیت‌های فکری‌شان که پیش از جنگ آغاز کرده بودند، بدون بازنگری عمیق ادامه دهند. این تغییر پارادایم فکری نشان‌دهنده‌ی درک عمیق آن‌ها از تغییرات بنیادین در زیست‌جهان پس از فاجعه بود. در پی این تغییر پارادایم، هم آرنت و هم لویناس از خوانندگان خود می‌خواهند که از واقعیت و از جهان کناره‌گیری نکنند، بلکه دشواری آزادی و سنگینی مسئولیت را بر عهده بگیرند تا اطمینان حاصل شود که در آینده، «دوباره هرگز»، دهشت گذشته تکرار نمی‌شود. این درخواست به مشارکت فعال در امر سیاسی و اخلاقی، در تقابل با سکوت یا بی‌تفاوتی، گواهی بر عمق تعهد آن‌ها به بازسازی بنیادهای اخلاقی جهان است. در حالی که اندیشه‌ی آن‌ها مسیرهای متفاوت و اغلب متضادی را طی می‌کند، آرنت و لویناس به‌واسطه‌ی تعهد اساسی‌شان به این وعده و امید مشترکشان به توانایی بشر برای تحقق آن، به هم پیوند می‌خورند. این وحدت در هدف، علی‌رغم تفاوت در روش، نشان‌دهنده‌ی ضرورت بازنگری در مبانی فلسفی و سیاسی پس از تجربه‌ی توتالیتاریسم است (توپولسکی، ۲۰۱۵: ۳-۴).

آرنت با درک عمیق از این که توتالیتاریسم، به عنوان رژیم سیاسی که شوآ را ممکن ساخت، از بستر نابودی امر سیاسی و اخلاقی برخاست، به توسعه‌ی یک اخلاق سیاسی پرداخت. او فهمید که امر سیاسی حوزه‌ای خالی از اخلاق نیست، بلکه برعکس، عرصه‌ی تجلی مسئولیت و آزادی است. هانس یوناس در سخنان ستایش‌آمیز خود برای آرنت می‌گوید: «تفکر برای او فعالیت اخلاقی بود. او به شدت اخلاقی بود، اما کاملاً غیر اخلاقی.» این تناقض ظاهری در توصیف آرنت بر رویکرد منحصر به فرد او به اخلاق تأکید می‌کند، جایی که عمل تفکر خود نوعی مسئولیت اخلاقی است، نه پایبندی به یک کد اخلاقی جهانی از پیش تعیین‌شده. این تناقض ظاهری در توصیف آرنت، بر این نکته تأکید دارد که او در عین پایبندی راسخ به اصول اخلاقی خود، هرگز آن‌ها را همه‌شمول نمی‌دید و به خودبستگی اخلاقی فرد احترام می‌گذاشت. هیچ یک از این دو متفکر، این دیدگاه را نمی‌پذیرند که شوآ را باید به عنوان یک انحراف تاریخی یک‌باره، استثنایی و تکرارناپذیر درک کرد. آن‌ها بر این باور بودند که ریشه‌های این فاجعه در تفکر فلسفی و سیاسی غرب نهفته است. برای لویناس، «دوباره هرگز» مستلزم مبارزه با همه‌ی اشکال استثمار ناشی از خودمحوری افسارگسیخته‌ی مداوم، نژادپرستی یا نفرت «همان» از انسان «دیگر» و همچنین نابرابری و فقر است. آنچه هر دو نتیجه می‌گیرند این است که بسیاری از سیاست‌های ضروری در دوران شوآ، منشأ و ریشه در سنت فلسفی غرب دارند. این به معنای آن است که هولوکاست نه یک اتفاق بیرونی، بلکه یک امکان نهفته در ساختارهای فکری و ارزشی غرب بوده است (توپولسکی، ۲۰۱۵: ۱۸۱).

با این همه، و علی‌رغم عمق انکارناپذیر این دو بصیرت فلسفی، دقیقاً در نقطه‌ای که این اندیشه‌ها می‌بایست همه‌شمولی خود را در میدان مسئله فلسطین به آزمونی جدید بسپارند، مرزها و محدودیت‌های خود را آشکار می‌سازند و دچار پیچیدگی‌های پرسش‌انگیزی می‌شوند. اینجا، در محل تلاقی مسئولیت مطلق لویناسی در برابر دیگری و وعده سیاست آرنتی با ظهور یک دیگری جدید، دیگری فلسطینی، است که این پرسش بنیادین طرح می‌شود: آیا این دو دستگاه نظری که برای جلوگیری از تکرار تاریخ و دفاع از کرامت انسانی در برابر آپارتاید و بی‌خانمانی بر ساخته شدند، در این بزنگاه خاص، خود در معرض این خطر قرار نمی‌گیرند که به ابزاری برای توجیه یک استثنای جدید بدل شوند و بدین ترتیب، شعار «دوباره هرگز» را در یک وارونگی تراژیک به «دوباره آری» تغییر ماهیت دهند؟

در حالی که کاملاً واضح است که آرنت از یک تفسیر فراگیرتر و همه‌شمول‌تر از «دوباره هرگز» حمایت می‌کرد و بر عاملیت آن در برابر هرگونه ستم تأکید داشت، از منتقدان صهیونیسم بود و بر راه‌حل دولت دو ملتی تأکید داشت (آرنت، ۱۹۷۰)، اما در عمل، صدای او در برابر تجاوزات پسین اسرائیل کمتر شنیده شد و رویکرد او در مورد ماهیت شر و «ابتذال شر»، در برخی موارد به عنوان ابزاری برای به حاشیه راندن مسئولیت مستقیم عاملان ستم تفسیر شده است. لویناس نیز، با وجود تأکید بر اخلاق دیگری و مسئولیت در قبال آسیب‌پذیری او، به دلیل مواضع بحث‌برانگیز خود در مورد عدم گنجاندن 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 چگونه حتی فلسفه‌های اخلاق‌مدارانه نیز می‌توانند در برابر واقعیت‌های سیاسی و تاریخی، به نوعی از بصیرت اخلاقی دچار کوررنگی شوند. سکوت یا مواضع محتاطانه بسیاری از فیلسوفان، نشان می‌دهد که چگونه گناه آلمانی و «دوباره هرگز»، به جای آنکه مبنایی برای همبستگی با تمام ستم‌دیدگان عالم شود، به ابزاری برای توجیه یا حداقل عدم نقد جدی اقدامات رژیم اسرائیل تبدیل شده است.

۴. «دوباره آری»، بی‌هیچ حس گناهی؟

وقایع اخیر این پرسش را ضروری‌تر از هر زمان دیگری شاید برجسته می‌سازد که آیا وعده «دوباره هرگز» صرفاً به معنای «دوباره هرگز علیه یهودیان» است، یا معنایی همه‌شمول‌تر دارد؟ این پرسش به‌ویژه در ربط با صهیونیسم سیاسی و دولت اسرائیل پرسشی بنیادین است. عملکرد اسرائیل در غزه و کرانه باختری، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، موضوع جرایم جدی درباره نقض فاحش قوانین بین‌المللی و حتی جنایات جنگی و نسل‌کشی بوده است. این جرایم صرفاً به حملات اخیر محدود نمی‌شود و ریشه‌ای تاریخی دارد که با اشغال و شهرک‌سازی، محاصره غزه، و چندین عملیات نظامی گسترده علیه مردم فلسطین همراه بوده است؛ حملاتی شامل هدف قرار دادن زیرساخت‌های غیرنظامی، مدارس، بیمارستان‌ها و مناطق مسکونی که منجر به تلفات بالای غیرنظامیان و آوارگی گسترده شده است.

از سال ۲۰۰۷، غزه توسط اسرائیل تحت محاصره شدید قرار گرفته است؛ محاصره‌ای که تنبیه جمعی قلمداد شده است و زندگی بیش از ۲ میلیون فلسطینی را تحت تأثیر قرار داده است. این محاصره دسترسی به آب آشامیدنی، برق، دارو، غذا و امکانات

بازسازی را به شدت محدود کرده و سازمان ملل بارها از این منطقه به عنوان بزرگترین زندان روباز جهان یاد کرده است. عملیات‌های نظامی پیشین اسرائیل، مانند عملیات سرب گداخته (۲۰۰۹-۲۰۰۸)، ستون دفاعی (۲۰۱۲)، 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 کرده‌اند.

پس از حمله ۷ اکتبر ۲۰۲۳ توسط حماس نیز، اسرائیل عملیاتی نظامی با ابعادی بی‌سابقه را در غزه آغاز کرد که از سوی بسیاری از کشورها و نهادهای بین‌المللی به نسل‌کشی و پاکسازی قومی تعبیر شده است. حمله به بیمارستان‌ها، اردوگاه‌های آوارگان، و مدارس سازمان ملل، استفاده از بمب‌های فسفری و سلاح‌های ممنوعه، تخریب کامل مناطق مسکونی، و قطع آب، برق، غذا و سوخت، نمونه‌هایی از اقداماتی هستند که به منظور غیرقابل سکونت کردن غزه و ریشه‌کن کردن مردم آن صورت گرفته است. سازمان‌های حقوق بشری مانند عفو بین‌الملل و دیده‌بان حقوق بشر و همچنین گزارشگران ویژه سازمان ملل متحد، شواهد و مستندات گسترده‌ای از جنایات جنگی و نقض آشکار حقوق بین‌الملل توسط اسرائیل ارائه کرده‌اند.

دیوان بین‌المللی دادگستری نیز با شکایت آفریقای جنوبی، تحقیقاتی را در مورد اتهام نسل‌کشی اسرائیل در غزه آغاز کرده است. آفریقای جنوبی در پرونده خود استدلال کرده است که اقدامات اسرائیل فراتر از دفاع از خود است و با نیت نابودی کامل مردم فلسطین در غزه انجام می‌شود. این استدلال بر پایه اظهارات مقامات ارشد اسرائیلی که از «حیوانات انسانی» نام برده و خواستار نابودی کامل غزه شده‌اند، و همچنین مقیاس و شدت تخریب و تلفات غیرنظامیان، استوار است؛ اموری که بحرانی بی‌سابقه را در تاریخ معاصر رقم زده و پیامدهای انسانی فاجعه‌باری به همراه آورده است.

افزون بر عملکرد اسرائیل در غزه و فلسطین، الگوی رفتاری رژیم اسرائیل و متحدانش در قبال ایران، در ژوئن ۲۰۲۵ به تقابلی تمام‌عیار و مستقیم بدل شد. این جنگ که از ۱۳ تا ۲۴ ژوئن (۲۳ خرداد تا ۳ تیر) به طول انجامید، فاز جدید و بی‌سابقه‌ای از خصومت را به نمایش گذاشت و تمام مفاهیم پیشین «جنگ در سایه» را دگرگون کرد. این درگیری با حملات هوایی غافلگیرانه و گسترده‌ی اسرائیل به زیرساخت‌های حساس نظامی و پایگاه‌های پهپادی و موشکی در نقاط مختلف ایران آغاز شد و بر خلاف گذشته که عمدتاً به شکل خرابکاری‌های پنهان و ترورهای هدفمند صورت می‌گرفت، این بار به صورت یک عملیات نظامی آشکار و با هدف وارد آوردن حداکثر ضربه به توان بازدارندگی ایران طراحی شده بود.

در این میان، نقش ایالات متحده از حمایت اطلاعاتی و دیپلماتیک فراتر رفت. هرچند 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 سنگر شکن 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 میانه تلاش‌های دیپلماتیک برای احیای مذاکرات، عملاً به معنای ترجیح دادن راه‌حل نظامی و به بن‌بست کشاندن هرگونه چشم‌انداز دیپلماتیک بود.

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 وارد آمدن خسارات گسترده به زیرساخت‌های شهری شد. این الگوی هدف‌گیری، که نقض آشکار اصول حقوق بین‌المللی از جمله اصل تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان است، نشان‌دهنده‌ی گسترش دامنه‌ی جنگ به حوزه حیات اجتماعی و تلاش برای ایجاد وحشت عمومی بود. وقایعی همچون حمله به مراکز پشتیبانی در نزدیکی شهرها و آسیب دیدن مناطق مسکونی، این جنگ را از یک تقابل صرفاً نظامی، به یک جنگ تمام‌عیار علیه موجودیت و امنیت ایران تبدیل کرد. استراتژی نظامی اسرائیل و نیروهای ائتلاف، با عبور از اهداف صرفاً نظامی، به شکل نگران‌کننده‌ای به سمت هدف قرار دادن زیرساخت‌های حیاتی و مراکز با ماهیت غیرنظامی کشیده شد. دو نمونه‌ی برجسته و مستند شده که موجی از محکومیت‌های بین‌المللی را در پی داشت، حملات به زندان اوین و آسیب‌رسانی به مراکز درمانی بود.

در شب ۱۸ ژوئن ۲۰۲۵، تصاویر ماهواره‌ای و گزارش‌های شاهدان عینی حاکی از اصابت دست‌کم دو پرتابه‌ی دقیق به یک مرکز ارتباطی و پست برق واقع در تپه‌های مشرف به زندان اوین بود. این حمله که در نزدیکی پرجمعیت‌ترین زندان سیاسی-امنیتی کشور صورت گرفت، منجر به قطعی گسترده برق، آسیب به دیواره‌ی بخش شمالی زندان و ایجاد وضعیت اضطراری و وحشت در داخل آن گردید. سازمان‌های حقوق بشری، از جمله عفو بین‌الملل، این اقدام را مصداق بارز نقض «اصل احتیاط»^۸ در حقوق بین‌الملل بشردوستانه دانستند. بر اساس این اصل، طرف مهاجم موظف است تمام اقدامات ممکن را برای به حداقل رساندن آسیب‌های جانبی به غیرنظامیان و اماکن غیرنظامی به کار گیرد. حمله به یک هدف نظامی در مجاورت مکانی با این سطح از حساسیت انسانی، عملاً این اصل را نادیده گرفته و به عنوان اهرم فشاری غیرمستقیم بر سیستم قضایی و امنیتی ایران، با استفاده از جان زندانیان، تلقی شد. به موازات این رویداد، شبکه درمانی ایران نیز هدف حملات قرار گرفت. این حملات، زنجیره تأمین سلامت را در بحبوحه‌ی جنگ مختل کرد و به گزارش وزارت بهداشت ایران و تأیید سازمان جهانی بهداشت، جان هزاران بیمار را به خطر انداخت. تجاوز اسرائیل به ایران، به شکلی عریان نشان داد که چگونه بازیگران دولتی با حمایت یک قدرت بزرگ و در سایه‌ی انفعال یا ناتوانی نهادهای بین‌المللی، می‌توانند اصول بنیادین منشور ملل متحد، حاکمیت کشورها و حقوق بشردوستانه را زیر پا گذارند و منطقه غرب آسیا و جهان را تا آستانه‌ی یک فاجعه‌ی گسترده پیش ببرند.

حجم تجاوزات اخیر اسرائیل در ایران و به‌ویژه غزه به حدی بوده است که بسیاری از ناظران، از جمله روشنفکران، فعالان حقوق بشر و حتی برخی از بازماندگان هولوکاست، بنیامین نتانیاهورا با هیتلر و اقدامات دولت او را با جنایات نازی‌ها مقایسه کرده‌اند. این مقایسه‌ها، ریشه در شباهت‌هایی در ادبیات انسان‌زدایی، توجیه خشونت گسترده، و عدم تمایز میان مبارزان و غیرنظامیان دارند. استفاده از عباراتی نظیر «حیوانات انسانی» برای توصیف فلسطینیان و هدف قرار دادن بی‌رویه غیرنظامیان و زیرساخت‌های حیاتی، یادآور روش‌های رژیم‌های توتالیتار است که راه را برای جنایات فجیع هموار می‌کند. این مقایسه منعکس‌کننده نگرانی و سرخوردگی جهانی قابل توجهی از اقدامات اسرائیل و چالش‌های پیش روی نهادهای بین‌المللی در رسیدگی به این رویدادها است، و هشدار جدی است که توهّم صلح پایدار بر اساس نگرانی‌های بین‌المللی ممکن است

^۸ precautionary principle

شکنده‌تر از آن باشد که اغلب تصور می‌شود. در چنین شرایطی، روشن است که شعار «دوباره هرگز» که در پی فاجعه هولوکاست به یک اصل اخلاقی جهانی تبدیل شد، در مواجهه با جنایات اسرائیل در فلسطین و غزه و ایران، به شکلی متناقض و با استانداردی دوگانه عمل کرده است.

پرسش «دوباره آری، بی هیچ حس گناهی؟» نه یک پرسش رتوریک، که طینی از شکافی بنیادین در وجدان اخلاقی دوران ماست. این پرسش، نه تنها بر احتمال مهیب تکرار فجایع گذشته تأکید می‌ورزد، بلکه عمق بحران را در شیوه‌ای جستجو می‌کند که در آن، مفاهیم بنیادین مسئولیت، با تمایزات ابهام‌آفرین و زبانی که حقیقت را می‌پوشاند، استحاله می‌یابند تا راه را برای جنایات جدیدی بگشایند که ظاهراً «بی هیچ حس گناهی» مرتکب می‌شوند. زبانی که به تعبیر آدورنو داعیه اصالت دارد، - اکنون به مثابه یک «ژارگون جهانی» عمل می‌کند؛ واقعیت‌های عینی را در پس پرده‌ای از ابهام پنهان می‌کند و به توجیه استبداد می‌پردازد. این ژارگون، توسط قدرت‌هایی به کار گرفته می‌شود که به بهانه امنیت و دفاع، دست به اقداماتی می‌زنند که شعار «دوباره هرگز» از وعده‌ی همه‌شمول آن به کلی تهی می‌شود. در این بزنگاه فلسفی و تاریخی، سکوت یا اتخاذ مواضع محتاطانه در قبال نقض آشکار کرامت انسانی و حقوق بین‌الملل، خود احتمالاً نوعی همراهی با «دوباره آری» و خشونت و بی‌عدالتی و تکرار گناه آلمانی در قالب‌های جدید است.

۵. هابرماس و بحران عقلانیت ارتباطی: پارادوکس «دوباره هرگز» در مواجهه با دیگری

هابرماس، که از مدافعان سرسخت حفظ حافظه هولوکاست و مسئولیت آلمان در قبال آن است، در برابر تجاوزات اسرائیل به فلسطینیان، موضعی بحث‌برانگیز اتخاذ کرده است. در حالی که او بر مسئولیت بدون قید و شرط آلمان در قبال هولوکاست تأکید می‌ورزد، هیچ‌گاه به نقد صریح اقدامات اسرائیل در نقض حقوق بشر و قوانین بین‌الملل نپرداخته است. این رویکرد، نشان‌دهنده‌ی نوعی استثناگرایی است که هولوکاست را تنها در چهارچوب قربانیان یهودی تعریف می‌کند و از تعمیم درس‌های آن به سایر ستم‌دیدگان جهان، از جمله فلسطینیان، خودداری می‌کند. این استاندارد دوگانه، «دوباره هرگز» را از یک وعده اخلاقی همه‌شمول به یک شعار محدود و گزینشی تبدیل می‌سازد.⁴⁴ وضعیتی که بحران عمیقی را در عقلانیت ارتباطی او و باور او به نهادهای بین‌المللی به عنوان پاسداران صلح پایدار آشکار می‌سازد.

بیانیه‌ی مسئله‌ساز هابرماس در دفاع از رژیم اشغالگر و متجاوز اسرائیل را نمی‌توان مستقل از پروژه‌ی فلسفی او در همه‌شمول دیدن. هنجارهای عقلانیت غربی و نتایج آن درک و تحلیل کرد.⁶ به‌ویژه اینکه هابرماس در سال ۱۹۷۳ در مقاله‌ای با عنوان «مارتین هایدگر: در باره انتشار سخنرانی‌های ۱۹۳۵»، نقد به هایدگر را از منظر عقلانیت ارتباطی خود پیش برد و عدم توسعه‌ی نظریه‌ی ارتباطی در فلسفه‌ی هایدگر را سبب اصلی محدودیت‌های آن و گرایش آن به رویکردهای اقتدارگرایانه دانست. در اینجا نخست تلاش می‌شود که سیر استثناگرایی هابرماس توصیف شود و سپس مبانی فلسفی آن مورد بحث قرار گیرد.

۵.۱. سیر یک استثناگرایی؛ از سکوت‌های معنادار تا همبستگی یک‌جانبه

مواضع هابرماس در قبال تجاوزات اسرائیل به فلسطین، خط سیری منسجم و عمیقاً ریشه‌دار در پروژه فلسفی-سیاسی او برای بازسازی آلمان پس از فاجعه را نشان می‌دهد. اما این انسجام، انسجام یک جانبداری فزاینده و یک استثناگرایی ریشه‌دار است. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، در بحبوحه‌ی بازسازی پس از جنگ و شکل‌گیری نظریه‌ی حوزه‌ی عمومی، تمرکز اصلی او بر مواجهه با گذشته‌ی نازیستی بود. در همین دوره، جنگ شش‌روزه (۱۹۶۷) نقطه‌ی عطفی برای چرخش چپ نو آلمان به سوی حمایت از فلسطین از منظر ضدامپریالیستی بود. هابرماس که هم نظریه‌پرداز جنبش دانشجویی و هم منتقد چرخش رادیکال آن بود، خود را در تضاد با این همبستگی نوظهور با فلسطین یافت.

نقطه‌ی اوج این سیر مناقشه‌مورخان^۹ در دهه‌ی ۱۹۸۰ بود. مقاله‌ی او با عنوان «تلاشی برای جبران گذشته: تمایلات توجیه‌گرایانه در تاریخ‌نگاری آلمان» واکنشی فلسفی-انتقادی به موجی از تاریخ‌نگاری نئومحافظه‌کارانه در آلمان دهه‌ی ۱۹۸۰ است که در جریان نزاع مورخان سربرآورد. این جدل با مقاله‌ای از ارنست نولته آغاز شد که در آن تلاش شده بود یک‌ه و یگانه بودن هولوکاست زیر سؤال برود و آن را واکنشی قابل درک به تهدیدات بلشویکی جلوه دهد. هابرماس در مقابل این نگرش هشدار می‌دهد که چنین بازنگری‌هایی در تاریخ، در حقیقت کوششی برای فرار از مسئولیت اخلاقی و تطهیر گذشته‌ای است که هنوز زخم‌های آن التیام نیافته است. او بحث کرد که مورخانی نظیر آندریاس هیلگروبر، میثائل اشتورمر و نولته نه تنها در پی عادی‌سازی جنایات نازی‌اند، بلکه با روایت‌هایی شبه‌علمی در صددند تا تاریخ را ابزاری برای بازسازی نوعی هویت ملی از دست رفته و بازگشت به وحدت فرهنگی پیشانازی کنند، بدون آنکه مواجهه‌ای جدی و اخلاقی با گذشته داشته باشند. در نقد آثار این مورخان، هابرماس بحث کرد که چگونه آنان با برجسته‌سازی رنج آلمانی‌ها در جبهه شرقی یا مقایسه‌ی آشویتس با گولاگ‌های شوروی، عملاً در پی برهم‌زدن جایگاه اخلاقی و بی‌سابقه‌ی جنایت نازی هستند. او تأکید کرد که این رویکردها با بی‌اعتنایی به چشم‌اندازهای اخلاقی، می‌کوشند بار گناه جمعی را از دوش جامعه آلمان بردارند و تصویری قربانی‌وار از ملت آلمان در برابر تهدیدات خارجی ترسیم کنند. از نظر هابرماس، تفکیک عامدانه روند «سقوط در شرق» از «نابودی یهودیان» و انکار درهم‌تنیدگی آن‌ها، نشانه‌ی تلاش برای تجزیه تاریخ به قطعات جداگانه و زدودن جنبه‌های فاجعه‌بار آن است. به عقیده‌ی او، چنین تاریخ‌نگاری‌ای نه تنها واقعیت را تحریف می‌کند، بلکه در خدمت پروژه‌ای ایدئولوژیک برای بازسازی همبستگی اجتماعی از مسیر ناسیونالیسم پنهان‌شده در قالب مفاهیم فرهنگی و ژئوپولیتیکی است.

هابرماس در پایان با ارائه‌ی بدیلی روشنفکرانه، بر اهمیت شکل‌گیری «هویت پساملی» و «میهن‌دوستی قانون‌اساسی» تأکید می‌ورزد. از نگاه او، راه مواجهه با گذشته نه از مسیر انکار، بلکه از مسیر پذیرش مسئولیت، خودآگاهی انتقادی و بازاندیشی در هویت جمعی ممکن است. او باور دارد که تنها از دل چنین مواجهه‌ای می‌توان به هویتی دست یافت که بر ارزش‌های همه‌شمول، عقلانیت مدنی، حقوق بشر و مسئولیت اخلاقی استوار است. بر خلاف آنان که خواهان بازگشت به «عظمت ملی» بودند، هابرماس بحث کرد که شرم تاریخی آلمان نه نشانه‌ی ضعف، بلکه مبنایی برای انسجامی مدرن، آگاه و گشوده است. او هشدار داد که هرگونه تلاش برای بازتعریف هویت آلمانی بدون پذیرش جنایات گذشته، به معنای خیانت به دستاورد بزرگ پساجنگ

^۹ Historikerstreit (the Historians' Dispute)

یعنی گشودگی فرهنگی جمهوری فدرال به سوی ارزش‌های دموکراتیک غربی است. از نظر هابرماس، آنچه باید پایه‌ی وحدت ملی امروز آلمان باشد نه اسطوره‌های قومی و فرهنگی، بلکه وفاداری به اصول قانون اساسی، ارزش‌های جهانی و حافظه‌ی انتقادی از گذشته‌ای است که هرگز نباید فراموش شود. او بر مسئولیت منحصر به فرد آلمان در قبال جنایات نازیسم تأکید کرد و میهن‌پرستی قانون اساسی را پادزهری برای ناسیونالیسم قومی دانست. از نظر او، هویت آلمانی می‌بایست بر اساس تعهد مشترک به اصول همه‌شمول و احساس مسئولیت مشترک در قبال گذشته بازسازی می‌شد و بر اهمیت ویژه یهودیان برای آلمانی‌ها تأکید گذاشته می‌شد (هابرماس، ۱۹۸۸: ۳۹-۲۵).

در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰، با گسترش نظریه‌های صورت‌بندی پساملی که عمدتاً بر اروپا تمرکز داشتند، موضع هابرماس در قبال تحولات بین‌المللی و منطقه‌ای با سکوت و ابهاماتی همراه بود. او در مورد توافق‌نامه‌های اسلو، که گامی مهم در روند صلح خاورمیانه به شمار می‌رفتند، سکوت اختیار کرد، امری که می‌توانست به نوعی نشان‌دهنده‌ی عدم تمایل او به ورود به جزئیات مناقشات خاص باشد. همچنین، مواضع او در مورد درگیری‌های بین‌المللی، مانند جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱، برای برخی پرسش‌برانگیز تلقی شد و ابهاماتی را در مورد دیدگاه او نسبت به نقش قدرت و اخلاق در روابط بین‌الملل ایجاد کرد. این ابهامات و پیچیدگی‌ها در مواضع هابرماس، به شکلی آشکارتر در ماجرای شعر گونتر گراس در سال ۲۰۱۲ نمایان شد. گونتر گراس، نویسنده‌ی برجسته آلمانی، شعری با عنوان «آنچه باید گفته شود» منتشر کرد که در آن از سیاست‌های اسرائیل در قبال ایران انتقاد کرده بود و این شعر با اتهامات یهودستیزی مواجه شد. در این میان، هابرماس با وجود دفاع از گراس در برابر این اتهامات، به‌صراحت بر محدودیت‌های گفتمان عمومی برای نسل خود در قبال اسرائیل تأکید کرد. او این محدودیت را ریشه در مسئولیت تاریخی آلمان در قبال هولوکاست دانست و این نکته را مطرح کرد که گذشته آلمان، چارچوبی اخلاقی برای بحث‌های کنونی درباره اسرائیل ایجاد می‌کند که نسل او نمی‌تواند به سادگی از آن عبور کند.

در مصاحبه‌ای با روزنامه اسرائیلی هآآرتس، در پی سفری به اورشلیم برای ایراد سخنرانی در بزرگداشت مارتین بوبر، هابرماس این‌گونه به ماجرای گراس واکنش نشان می‌دهد: «من هیچ چیز خاصی برای گفتن درباره اظهارات بی‌اطلاع، نامتعادل و تحریک‌آمیز گونتر گراس ندارم. من هیچ توجیه معقولی برای انتشار چنین چیزی نمی‌بینم. برای من نگران‌کننده‌ترین جنبه این ماجرا این واقعیت است که دروازه‌های سیلاب گل‌آلود تعصبات معمول برای اولین بار توسط کسی با جایگاه و سوابق سیاسی او باز شده است: کوچک‌ترین شکی نیست که گونتر گراس ضد یهود نیست، اما چیزهایی هست که آلمانی‌های نسل ما نباید بگویند.» او ادامه می‌دهد که «نباید نتیجه گرفت که دلایل قاطعی برای تأسیس دولت اسرائیل در سال ۱۹۴۸ وجود نداشته است؛ و امروز، حق سیاسی وجود اسرائیل، به بهترین دلایل هنجاری موجود، غیرقابل تردید است. البته، وضعیت کنونی و سیاست‌های دولت فعلی اسرائیل نیازمند ارزیابی متفاوتی از نوع سیاسی است که وظیفه یک شهروند خصوصی آلمانی از نسل من نیست.» (لیمونه، ۲۰۱۲). این موضع هابرماس نشان می‌دهد که حتی با وجود تلاش برای عقلانیت و گفتمان آزاد، میراث تاریخی می‌تواند محدودیت‌هایی را بر آزادی بیان و نقد در فضای عمومی اعمال کند. مصاحبه هابرماس، پیچیدگی‌های تعامل میان مسئولیت تاریخی، اخلاق و گفتمان سیاسی در جوامع پساملی را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که حتی نظریه‌پردازانی چون هابرماس، در عمل با چالش‌های دشواری در این زمینه روبرو هستند.

بیانیه‌ی نوامبر ۲۰۲۳ در زمینه‌ی جنگ اسرائیل و حماس، نقطه‌ی اوج این سیر فکری است. او با اعلام اینکه واکنش اسرائیل اصولاً موجه است و همبستگی با آن را باید بخشی از اخلاق دموکراتیک آلمان دانست، نشان داد که تعهد به امنیت اسرائیل در آلمان، یک اصل بنیادین است که بر سایر ملاحظات نظری همه‌شمول او اولویت مطلق دارد. این بیانیه، که در چهار محور اصلی تدوین شده بود، نقطه‌ی اوج تناقضات هابرماس و به‌باور بسیاری از منتقدان، لکه‌ی ننگی بر کارنامه‌ی فلسفی او به شمار می‌آید. بیانیه‌ی مذکور ابتدا به تأیید واکنش اسرائیل در برابر حمله‌ی ۷ اکتبر در چهارچوب اصول اولیه حقوق بین‌الملل می‌پرداخت. سپس، بر ضرورت رعایت تناسب، کاهش تلفات غیرنظامی و هدایت جنگ به سمت صلح تأکید می‌کرد. محور سوم، نسبت به اطلاق اتهام نسل‌کشی به اسرائیل هشدار می‌داد و خواستار پرهیز از مبالغه در مفاهیم حقوقی بود. در نهایت، با استناد به مسئولیت تاریخی آلمان ناشی از جنایات نازی‌ها، بر لزوم مقابله با واکنش‌های ضدیهودی و خشونت علیه یهودیان در آلمان تأکید می‌کرد (هابرماس و همکاران، ۲۰۲۳).

متن کامل بیانیه به‌وضوح قصد حماس را نابودی زندگی یهودی توصیف می‌کند و در نتیجه، واکنش اسرائیل از نظر اصولی موجه دانسته می‌شود. بیانیه تصریح می‌کند که اگر نیت نسل‌کشی به اقدامات اسرائیل نسبت داده شود، آنگاه معیارهای قضاوت کاملاً از دست خواهد رفت. بیانیه، علاوه بر آن، هرگونه واکنش ضدیهودی را غیرقابل تحمل می‌داند و بر پیوند روحیه‌ی دموکراتیک جمهوری فدرال آلمان با فرهنگی که زندگی یهودی و حق موجودیت اسرائیل را عناصر بنیادین خود می‌داند، تأکید می‌کند. این تعهد، بنیانی برای حیات سیاسی آلمان در پرتو گذشته‌ی نازی دانسته می‌شود. در بند پایانی نیز بر حقوق ابتدایی آزادی و ضرورت محافظت در برابر اهانت‌های نژادپرستانه برای همگان تأکید می‌شود تا وفاداری به اصول حقوق بشردوستانه و حقوق بین‌الملل در ظاهر هم که شده حفظ شود.

منتقدان ولی استدلال می‌کنند که این بیانیه، نه تنها یک موضع سیاسی، بلکه یک شکست فلسفی را به نمایش می‌گذارد. آن‌ها معتقدند که بیانیه با نادیده‌گرفتن کامل دیدگاه فلسطینیان، اصل همه‌شمول‌سازی اخلاق گفتمان را که بر اساس آن هنجارها باید برای همه‌ی متأثران قابل قبول باشند، نقض می‌کند و یک اجماع یک‌طرفه را جایگزین گفت‌وگوی واقعی می‌سازد. این بیانیه با یکی دانستن نقد سیاست اسرائیل با یهودستیزی، به خفه کردن بحث دامن می‌زند و همان گفت‌وگوی انتقادی-عقلانی را که حوزه‌ی عمومی برای پرورش آن طراحی شده است، سرکوب می‌کند (بیات، ۲۰۲۳).

نقدها حتی فراتر می‌روند و موضع هابرماس را محصول یک قطب‌نمای اخلاقی پیچ‌خورده می‌دانند که به استثنائگرایی آلمانی گره خورده است. استثنائگرایی‌ای که در آن، حمایت از اسرائیل به راهی برای بری کردن خود از گناه نازیسم بدل می‌شود و اروپا، با حمایت از اسرائیل به‌عنوان مأمونی برای یهودیان، خود را از وظیفه‌ی مقابله با تاریخ یهودستیزی در خاک خود معاف می‌کند (بیات، ۲۰۲۳). برخی دیگر، کل پروژه‌ی فلسفی هابرماس را بر بنیادی اروپامحور استوار می‌دانند که چگونگی شکل‌گیری مدرنیته‌ی اروپایی بر پایه‌ی استثمار جهان استعمارزده را نادیده می‌گیرد. از این دیدگاه، ناتوانی او در دیدن صهیونیسم به‌عنوان یک پروژه‌ی استعماری-اسکان‌نشین، ویژگی ذاتی جهان‌بینی اوست؛ جهان‌بینی‌ای که در آن فلسطینیان، مانند دیگر مردمان استعمارزده، بی‌ربط هستند: «من معتقدم که تفکر هابرماسی، همراه با فلسفه روشنگری و تفکر غربی به طور کلی، همیشه

خودمحورانه نسبت به هویت‌های اروپایی و سفیدپوست بوده است» (حداد، ۲۰۲۴). حداد ادامه می‌دهد: «مفهوم اصلی "حوزه عمومی" هابرماس عمیقاً با تاریخ توسعه بورژوازی و دموکراسی اروپا گره خورده است، که امری طبیعی است. آنچه غیرطبیعی است این است که هابرماس هرگز در نوشته‌های خود به این موضوع نپرداخته است که ظهور سرمایه‌داری، بورژوازی و "حوزه عمومی" به عنوان فضایی برای تبادل ایده‌ها بدون بهره‌کشی از کشورهای غیراروپایی و وجود "اکتشافات"، "آرام‌سازی‌ها" و "ماموریت‌های متمدن‌ساز" استعماری که مردم جنوب جهانی را به بردگی کشیدند و از حاکمیت و منابعشان محروم کردند، ممکن نبود. بنابراین، برای هابرماس که از صهیونیسم حمایت می‌کند، دشوار است که آن را نوعی استعمار شهرک‌نشین بر اساس آوارگی جمعیت‌های بومی فلسطینی بداند، زیرا آن‌ها، مانند مردم مستعمره، در چارچوب مفهومی او بی‌اهمیت هستند» (همان). سیاهش صفاری و آزاده شعبانی در مقاله‌ای با عنوان «فلسطین و ناخودآگاه استعماری نظریه انتقادی آلمانی» با نقد رادیکال بیانیه‌ی هابرماس و همکارانش، استدلال می‌کنند که این موضع‌گیری نه یک لغزش موردی، بلکه تجلی ساختاری نوعی ناخودآگاه استعماری در دل پروژه‌ی فکری نظریه انتقادی فرانکفورت است. آنان با اتکا به سنت پسااستعماری و الهام از فیلسوفانی چون انریکه دوسل و ادوارد سعید، نشان می‌دهند که غیبت کامل فلسطینیان از افق اخلاقی بیانیه، نه تنها با همه‌شمولی ادعایی نظریه‌ی گفتمانی در تعارض است، بلکه نتیجه‌ی مستقیم سکوت تاریخی نظریه‌پردازان آلمانی در قبال امپریالیسم و استعمار است. از نظر آنان، تعهد بی‌قید و شرط به حق موجودیت اسرائیل به‌عنوان دولت یهود، و بی‌توجهی به ساختار استعمارگرانه و خشونت‌زای آن در قبال فلسطینیان، حاصل نوعی وجدان اروپامحور است که در آن، تجربه‌ی یهودیان اروپایی همچنان مرکز اخلاقی تحلیل باقی می‌ماند و رنج مردمان جهان جنوب، به‌ویژه فلسطینیان، بیرون از دایره‌ی همدلی و فهم اخلاقی قرار می‌گیرد. این نقد، بنیادهای نظری نظریه‌ی انتقادی را به چالش می‌کشد و آشکار می‌سازد که چگونه پروژه‌ای که مدعی رهایی و نقد قدرت است، خود می‌تواند در برابر قدرت استعماری سکوت اختیار کند و حتی آن را بازتولید نماید. (صفاری و شعبانی، ۲۰۲۵).

نقد‌ها تا آنجا پیش می‌روند که موضع حمایتی هابرماس از اسرائیل را به کلیت کار فلسفی او و تلاش پیچیده‌ی او برای فاصله گرفتن از گذشته‌ی آلمانی می‌دانند؛ تلاشی که به همذات‌پنداری بیش‌ازحد با قربانیان نازیسم و دفاع بی‌قید و شرط از دولتی انجامیده است که ادعای نمایندگی آن‌ها را دارد. عرفان احمد به طور مثال در مقاله‌ی خود با عنوان «هابرماس به مثابه متفکری قوم‌گرا به تمام معنا: در باب نقد، فلسطین و نقش روشنفکران» (۲۰۲۵) بحث می‌کند که هابرماس، بر خلاف تصور رایج که او را فیلسوفی جهانی می‌دانند، در حقیقت یک متفکر قوم‌گرا است. احمد معتقد است که ایده‌ی همه‌شمولی به صورت یک‌سویه «به سوی همه»¹⁰ استوار است، نه «از سوی همه»¹¹. به باور او، این دیدگاه به ویژه پس از ۱۱ سپتامبر، حتی جنبه‌ای اسلام‌هراسانه نیز پیدا کرده است. او با تحلیل بیانیه‌ی هابرماس در نوامبر ۲۰۲۳ در مورد وضعیت غزه، این بیانیه را مصداق «مفاهیم رزمی» می‌داند که برای همدردی با اسرائیل و بدنام کردن فلسطینی‌ها نوشته شده است. احمد استدلال می‌کند که این رویکرد، زندگی‌ها

¹⁰ to all

¹¹ from all

را سلسله‌مراتبی می‌کند و نهایتاً به حمایت از دیکتاتوری می‌انجامد. او بر این باور است که فلسفه‌ی هابرماس در نهایت به خدمت منافع دولتی درمی‌آید و به دلیل «رویه‌گرایی خام» و «عقلانیت غربی» اش، به عدالت وفادار نیست (احمد، ۲۰۲۵).

در مقام جمع‌بندی این قسمت می‌توان گفت که، همچنانکه دلا پورتا بحث می‌کند، هابرماس همواره در حمایت از یک "فرهنگ حافظه" خاص در آلمان پس از جنگ جهانی دوم بحث می‌کند. این رویکرد، در حالی که در ابتدا برای رویارویی با جنایات نازی‌ها و بازگرداندن آلمان به جامعه جهانی طراحی شده بود، به تدریج به ابزاری برای ساکت کردن دیدگاه‌های مخالف و ترویج نوعی از استثناگرایی آلمانی تبدیل شده است. "فرهنگ حافظه" هابرماس به جای ترویج یک وعده همه‌شمولی، به یک چارچوب محدودکننده تبدیل شده که تنها بر روی هولوکاست تمرکز دارد و سایر جنایات بشری، به‌ویژه آنهایی که در پی استعمار رخ داده‌اند را نادیده می‌گیرد یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. رویکرد هابرماس، با تأکید بر یگانگی هولوکاست و "مسئولیت خاص آلمان" در قبال آن، به طور ناخواسته به آلمان این امکان را می‌دهد که بحث در مورد مفهوم یهودستیزی را کنترل کند. این امر منجر به وضع قوانینی نیمه‌قانونی و مبهم شده است، مانند تعریف یهودستیزی توسط ائتلاف بین‌المللی یادبود هولوکاست که انتقاد از دولت اسرائیل را نیز شامل می‌شود. در نتیجه، این سیاست‌ها به ابزاری برای سرکوب صدای منتقدان اسرائیل، حتی آنهایی که خود یهودی هستند، تبدیل شده و آزادی بیان و تحقیقات علمی را محدود می‌کند. دلا پورتا معتقد است که دیدگاه هابرماس، که زمانی مترقی به حساب می‌آمد، در بستر سیاست‌های کنونی آلمان به ابزاری برای "شست‌وشوی گناه" و توجیه حمایت بی‌قید و شرط از اسرائیل تبدیل شده است. این امر نه تنها منجر به انزوای گروه‌های خاصی در جامعه آلمان، از جمله مسلمانان و یهودیان منتقد صهیونیسم شده، بلکه به طور کلی کیفیت گفتمان دموکراتیک و فضای فکری در این کشور را نیز تضعیف کرده است. (دلا پورتا، ۲۰۲۴: ۳۴۹-۲۷۶).

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

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

چرخش پارادایمی که هدف آن توسعه مفهومی از عقلانیت است که دیگر به پیش فرض‌های سوژکتیویستی و فردگرایانه فلسفه و نظریه اجتماعی مدرن گره نخورده باشد.

او بر این باور است که در خود زبان، در پیش فرض‌های گریزناپذیر هر کنش معطوف به فهم متقابل، پتانسیلی رهایی‌بخش و هنجاری نهفته است. این پتانسیل، در قالب وضعیت آرمانی گفتار به عنوان یک ایده‌آل تنظیمی، معیاری برای نقد وضع موجود به دست می‌دهد. بدین ترتیب، هابرماس امیدوار است که بتواند اصول همه‌شمول و صوری را از دل زیست جهان انضمامی و تاریخی استخراج کند و از این طریق، هم از نسبی‌گرایی پسامدرن و هم از بدبینی دیالکتیک روشنگری بگریزد (اینگرام، ۲۰۱۰: ۳۰۹). اما همین حرکت بنیادین، یعنی دوپاره کردن عقل، بزرگ‌ترین نقطه قوت و درعین حال، آسیب‌پذیرترین نقطه نظریه اوست. این دوگانگی (سیستم/زیست جهان، 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 زیست جهان که قرار است این رابطه را توضیح دهد، در نهایت خیابان یک طرفه سلطه را به تصویر می‌کشد و امید به نفوذ معکوس قدرت ارتباطی بر سیستم، در بهترین حالت، یک آرمان تحقق نیافته باقی می‌ماند. این قسمت از بحث می‌کوشد تا با ایضاح دقیق این چهارچوب نظری، تناقضات درونی و محدودیت‌های بیرونی آن را از خلال هفت نقد بنیادین بکاود. این نقدها، که از کلی‌ترین و فلسفی‌ترین آن‌ها (اروپا محوری و سلطه عقل غربی) آغاز و به جزئی‌ترین و انضمامی‌ترینشان (غفلت از احساسات و به رسمیت شناسی) می‌رسند، نشان خواهند داد که چگونه این پروژه عظیم فکری در مواجهه با واقعیت‌های پیچیده قدرت، تاریخ، فرهنگ و سیاست، با بحران‌های ساختاری مواجه است و در نهایت، در آزمون موضع‌گیری سیاسی خود فیلسوف در قبال منازعه اسرائیل و فلسطین، سر بلند بیرون نمی‌آید.

ایضاح نظریه عقلانیت ارتباطی: زبان، زیست جهان و استعمار سیستم

در قلب نظریه اجتماعی هابرماس، تمایزی بنیادین میان دو نوع کنش اجتماعی قرار دارد که کل معماری نظری او بر آن استوار است: کنش ارتباطی در برابر کنش استراتژیک (یا ابزاری). کنش ارتباطی به آن دسته از تعاملات اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن، هدف اصلی کنشگران رسیدن به فهم متقابل است. در این نوع کنش، افراد تلاش نمی‌کنند تا دیگری را همچون ابزاری برای رسیدن به اهداف فردی خود به کار گیرند، بلکه می‌کوشند تا از طریق استدلال عقلانی و اقناع، بر سر تعریف مشترکی از وضعیت و هنجارهای حاکم بر آن به توافق برسند (هابرماس، ۱۹۸۴). در مقابل، کنش استراتژیک معطوف به موفقیت است و در آن، کنشگر دیگران را همچون ابزار یا موانعی در مسیر تحقق اهداف از پیش تعیین شده خود در نظر می‌گیرد و می‌کوشد با استفاده از ابزارهایی چون پاداش یا تهدید، بر رفتار آن‌ها تأثیر بگذارد (هابرماس، ۱۹۸۴). این تمایز، صرفاً یک دسته‌بندی جامعه‌شناختی نیست، بلکه حامل یک بار هنجاری عمیق است؛ کنش ارتباطی، به دلیل اتکای آن بر زبان و عقلانیت، جایگاه اصلی پتانسیل رهایی‌بخش مدرنیته است.

مکانیسم اصلی کنش ارتباطی، طرح ادعاهای اعتبار¹² است. هرگاه فردی در یک زمینه ارتباطی سخن می‌گوید، به طور ضمنی سه ادعای اعتبار همه‌شمول را مطرح می‌کند: ادعای حقیقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان عینی (آنچه هست)، ادعای صحت هنجاری در مورد گزاره‌های ناظر به جهان اجتماعی (آنچه باید باشد)، و ادعای صداقت در مورد گزاره‌های ناظر به جهان سوبژکتیو گوینده (آنچه احساس می‌کند) (اینگرام، ۲۰۱۰: ۸۲). توافق یا اجماع زمانی حاصل می‌شود که این ادعاها توسط شنوندگان پذیرفته شوند یا در صورت به چالش کشیده شدن، از طریق گفتار عقلانی بازخورد شوند. این گفتار در شرایطی ایده‌آل رخ می‌دهد که هابرماس آن را وضعیت آرمانی گفتار می‌نامد؛ وضعیتی فرضی که در آن، هرگونه اجبار بیرونی و درونی از میان برداشته شده و تنها نیروی بی‌اجبار استدلال برتر حاکم است (اینگرام، ۲۰۱۰: ۳۴). این وضعیت اگرچه در واقعیت هرگز به طور کامل محقق نمی‌شود، اما به عنوان یک ایده‌آل تنظیمی، معیاری برای نقد کژی‌ها و اعوجاج‌های ارتباطی در جهان واقعی به دست می‌دهد.

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

تز اصلی هابرماس در تحلیل آسیب‌شناسانه مدرنیته، نظریه استعمار زیست‌جهان است. این پدیده زمانی رخ می‌دهد که منطق ابزاری و کارکردی سیستم (عقلانیت ابزاری) به حوزه‌هایی از زیست‌جهان نفوذ می‌کند که ذاتاً برای بازتولید خود به کنش ارتباطی و فهم متقابل وابسته‌اند (مانند خانواده، آموزش، و سپهر عمومی). این نفوذ، که هابرماس آن را شیء‌وارگی¹³ می‌نامد، منجر به آسیب‌های اجتماعی چون ازخودبیگانگی، بی‌هنجاری و از دست رفتن معنا می‌شود، زیرا منطق پول و قدرت، جایگزین منطق تفاهم و همبستگی می‌گردد (هابرماس، ۱۹۸۷). در این تحلیل، یک نوستالژی پنهان برای نوعی از همبستگی اجتماعی به چشم می‌خورد. زیست‌جهان به طور ضمنی به عنوان فضایی اصیل و هماهنگ از فهم متقابل ایده‌آل‌سازی می‌شود که توسط نیروهای مصنوعی و بیگانه‌کننده سیستم به فساد کشیده می‌شود. این روایت، که یادآور دوگانه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی مانند دوگانه اجتماع و جامعه فردیناند تونیس است،¹⁴ این واقعیت را نادیده می‌گیرد که خود زیست‌جهان‌های سنتی نیز سرشار از اشکال

¹² validity claims

¹³ reification

¹⁴ دوگانه‌ی گماینشافت (Gemeinschaft/ community) و گزلفاشت (Gesellschaft/ society) که توسط جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس، مطرح شد، دو نوع ایده‌آل از روابط اجتماعی را توصیف می‌کند: گماینشافت یا اجتماع مبتنی بر روابط شخصی، عاطفی، سنتی و چهره‌به‌چهره است. ارزش‌ها و هنجارها در این نوع اجتماع یکپارچه و مشترک

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: اروپا محوری 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 پسا‌روشنگری ریشه دارد و از این رو، دچار نوعی اروپا محوری است. این نقد صرفاً به خاستگاه جغرافیایی نظریه اشاره ندارد، بلکه ساختار مفهومی و پیش‌فرض‌های هنجاری آن را نشانه می‌رود. هابرماس مدعی است که با توسل به پراگماتیسم صوری و تحلیل پیش‌فرض‌های گریزناپذیر زبان، به ساختاری همه‌شمول و فراتاریخی از عقلانیت دست یافته است. اما منتقدان پسااستعماری، به‌ویژه کسانی که از دیدگاه دپش چاکرابارتی و پروژه ولایتی‌کردن اروپا الهام می‌گیرند، استدلال می‌کنند که آنچه هابرماس به عنوان همه‌شمول عرضه می‌کند، در واقع تعمیم و جهان‌گستر کردن یک تجربه تاریخی خاص است (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). نظریه او، به تعبیری، صرفاً بر تجربه تاریخی اروپا تکیه دارد؛ مدل سپهر عمومی او به صراحت از سپهر عمومی بورژوازی قرن هجدهم اروپا مشتق شده است؛ تحلیل او از عقلانی‌شدن، دنباله‌رو تحلیل ماکس وبر از عقلانیت غربی است و کل مسئله‌شناسی او حول بحران‌های مدرنیته اروپایی شکل گرفته است.

پروژه ولایتی‌کردن اروپا بر این نکته تأکید دارد که اندیشه اروپایی باید به عنوان یک تاریخ خاص در میان تاریخ‌های متعدد دیگر نگرسته شود، نه به عنوان الگویی همه‌شمول که سایر جوامع باید مسیر آن را طی کنند (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). از این منظر، مفاهیمی چون عقلانیت، سپهر عمومی، مدرنیته و فرد خودمختار که در نظریه هابرماس نقشی محوری دارند، مفاهیمی خنثی و همه‌شمول نیستند، بلکه با بار تاریخی و فرهنگی خاصی همراهند. این مفاهیم با پیش‌فرض‌هایی در مورد سکولاریسم، فضای افسون‌زدایی‌شده، و تفکیک قاطع حوزه عمومی از خصوصی صورت‌بندی شده‌اند که به سادگی به سایر زمینه‌های فرهنگی و تاریخی قابل ترجمه نیستند (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). بنابراین، ادعای هابرماس مبنی بر بازسازی پراگماتیسم همه‌شمول، در واقع تلاشی است برای ارتقاء یک پراگماتیسم محلی اروپایی به جایگاه یک هنجار جهانی و این امر، به طور ضمنی، سایر اشکال عقلانیت، گفتار و همبستگی اجتماعی را به حاشیه می‌راند یا بی‌ارزش می‌سازد.

این اروپا محوری صرفاً در منابع تاریخی نظریه نیست، بلکه در خود مکانیسم آن نیز تعبیه شده است. هابرماس برای دفاع از نظریه خود در برابر اتهام نسبی‌گرایی، بر ماهیت رویه‌ای و صوری اخلاق گفتار تأکید می‌کند. او مدعی است که نظریه‌اش به ما

هستند و پیوند افراد بر اساس اراده‌ای ذاتی و احساس تعلق (مانند خانواده، همسایگی و دوستی) شکل می‌گیرد. این مفهوم به یک وحدت ارگانیک و پیشامدرن اشاره دارد. گزلف اشتاد یا جامعه مبتنی بر روابط غیرشخصی، عقلانی، ابزاری و مبتنی بر قرارداد است. افراد بر اساس منافع شخصی و اراده‌ای حسابگرانه با یکدیگر وارد رابطه می‌شوند. این مفهوم مشخصه‌ی جوامع مدرن، صنعتی و شهری است که در آن روابط اجتماعی تخصصی شده‌اند.

نمی‌گوید که بر سر چه چیزی توافق کنیم، بلکه صرفاً رویه عقلانی برای چگونگی رسیدن به توافق را مشخص می‌سازد (هابرماس، ۱۹۹۰). با این حال، خود این رویه نیز دارای پیش شرط‌های فرهنگی است. برای اینکه این رویه اساساً مشروع تلقی شود، مشارکت‌کنندگان باید از پیش در یک زیست‌جهان مشترک باشند که برای این نوع خاص از گفتار استدلالی، عقلانی و مبتنی بر نقد، ارزش قائل است. همانطور که منتقدان اشاره کرده‌اند، این ارزش‌گذاری برای یک سبک خاص از عقلانیت، خود محصول روشنگری اروپایی است (چاکرابارتی، ۲۰۰۹). فرهنگ‌های دیگر ممکن است برای سنت، مرجعیت روحانی، روایت، یا اشکال غیرتقابلی رسیدن به اجماع، ارزش بیشتری قائل باشند. در نتیجه، به کار بستن رویه هابرماسی در مقیاس جهانی، یک کنش خنثی نیست، بلکه تحمیل یک هنجار فرهنگی خاص غربی در پوشش یک رویه همه‌شمول و فارغ از محتوا است. این امر نشان می‌دهد که تمایز میان صوری و محتوایی خود یک ایده فرهنگی خاص است و شکل استدلال، خود یک انتخاب محتوایی و فرهنگی است. بنابراین، دعوی همه‌شمولی نظریه، نه تنها با خاستگاه‌های تاریخی آن در تضاد است، بلکه با مکانیسم درونی آن نیز در تعارض قرار می‌گیرد و آن را به ابزاری بالقوه برای یکسان‌سازی فرهنگی تحت لوای عقلانیت همه‌شمول بدل می‌سازد.

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

اگر نقد پیشین، خاستگاه‌های جغرافیایی و فرهنگی نظریه هابرماس را به چالش می‌کشید، نقد پسا ساختارگرایانه، ماهیت خود عقلی را که هابرماس در پی نجات آن است، زیر سؤال می‌برد. از منظر متفکرانی چون میشل فوکو و ژان-فرانسوا لیوتار، تلاش هابرماس برای تفکیک یک عقل ارتباطی و رهایی‌بخش از یک عقل ابزاری و سلطه‌گر، تلاشی نافرجام است. آن‌ها استدلال می‌کنند که ایده یک گفتار فارغ از قدرت و معطوف به اجماع، خود یک توهم روشنگرانه است. در واقع، آنچه هابرماس عقلانیت ارتباطی می‌نامد، خود یک رژیم حقیقت^{۱۵} است که به طور جدایی‌ناپذیری با قدرت تولیدگر^{۱۶} در هم تنیده است؛ قدرتی که هنجارها را برقرار می‌سازد، سوژه‌ها را تولید می‌کند و اشکال دیگر دانش و گفتار را طرد و به حاشیه می‌راند. فوکو با مفهوم قدرت/دانش نشان می‌دهد که قدرت صرفاً سرکوبگر نیست، بلکه تولیدکننده است؛ قدرت، گفتمان‌ها، حقیقت‌ها و سوژه‌ها را می‌آفریند و هیچ حقیقت یا دانشی خارج از یک رابطه قدرت وجود ندارد (فوکو، ۱۹۸۰).

با به کار بستن این لنز تحلیلی بر نظریه هابرماس، وضعیت آرمانی گفتار دیگر به مثابه قلمروی فارغ از قدرت ظاهر نمی‌شود، بلکه فضایی به شدت ساختاریافته با قواعد انضباطی خاص خود است. قواعدی که تعیین می‌کنند چه چیزی به عنوان یک استدلال عقلانی یا یک ادعای اعتبار معتبر شناخته می‌شود، خود اعمالی از قدرت هستند که سایر شیوه‌های سخن گفتن و دانستن (مانند روایت، شهادت، بیان عاطفی) را نامشروع و غیرعقلانی جلوه می‌دهند (فریزر، ۱۹۸۷). به همین ترتیب، لیوتار با تعریف پسامدرنیسم به مثابه ناباوری به کلان‌روایت‌ها، نظریه هابرماس در مورد رهایی از طریق اجماع عقلانی را به عنوان یک کلان‌روایت مدرن به چالش می‌کشد (لیوتار، ۱۹۸۴). لیوتار استدلال می‌کند که هدف‌گذاری برای اجماع، به ناهمگونی

¹⁵ regime of truth

¹⁶ productive power

بازی‌های زبانی تعدی می‌کند و پیشرفت و نوآوری همواره از اختلاف¹⁷ و ناسازمنطقی/ پارالوژی¹⁸ زاده می‌شوند، نه از همسانی و توافق (لیوتار، ۱۹۸۴: xx-xxiv). از این منظر، پروژه هابرماس نه نقدی بر قدرت، بلکه شکلی ظریف‌تر و پیچیده‌تر از آن است؛ شکلی از قدرت که می‌کوشد با تحمیل یک منطق واحد و همگن‌سازِ اجماع عقلانی، تعارضات اجتماعی را مدیریت و مهار کند.

این تقابل، ریشه در دو فهم بنیادین متفاوت از آزادی دارد. برای هابرماس، آزادی در بطن یک اجماع عقلانی در یک اجتماع آرمانی تحقق می‌یابد. آزادی، آزادی تحت لوای قانونی است که به طور عقلانی استنتاج شده است (هابرماس، ۱۹۹۰). در مقابل، برای فوکو، آزادی یک عمل است؛ عمل مسئله‌مندسازی و خودآفرینی که در مرزهای هنجارهای تثبیت‌شده رخ می‌دهد. آزادی، مبارزه‌ای مداوم علیه همان اشکال بهنجارسازی است که اجماع تولید می‌کند (فوکو، ۱۹۸۰). تحلیل فوکو از قدرت انضباطی نشان می‌دهد که چگونه هنجارها، حتی آن‌هایی که ظاهراً خیرخواهانه به نظر می‌رسند، بدن‌های مطیع تولید می‌کنند و اجماع، یک نیروی بهنجارساز قدرتمند است. از این رو، 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 سر قدرت در برابر عقل نیست، بلکه نزاعی است بر سر دو چشم‌انداز متفاوت از حیات نیک و ماهیت مقاومت سیاسی. هابرماس می‌کوشد تا با تکیه بر عقل، از جهان در برابر قدرت دفاع کند، در حالی که فوکو می‌کوشد از ما در برابر خود عقل که به شکلی از قدرت بدل شده است، دفاع کند.

نقد سوم: ایده‌آلیسم و آرمان‌شهری بودن کلیت نظریه

یکی از فراگیرترین و پایدارترین نقدها بر نظریه کنش ارتباطی، خصلت ایده‌آلیستی و آرمان‌شهری آن است. این نقد صرفاً به این معنا نیست که نظریه غیرواقع‌بینانه است، بلکه به این نکته عمیق‌تر اشاره دارد که پیش‌فرض‌های بنیادین آن - امکان تعلیق قدرت، انگیزه همه‌شمول برای رسیدن به تفاهم، و خود امکان تحقق وضعیت آرمانی گفتار-مستلزم انتزاع و نادیده گرفتن قطعی‌ترین ویژگی‌های حیات اجتماعی مدرن، یعنی نابرابری‌های سیستماتیک، منافع استراتژیک و روابط قدرت است. این امر، نظریه را از منظر تحلیلی ضعیف و از منظر سیاسی، ساده‌انگارانه می‌سازد. بنیاد نظریه بر وضعیت آرمانی گفتار استوار است، یک آزمایش فکری که در آن ارتباطات از تأثیرات مخدوش‌کننده قدرت و نابرابری رها شده‌اند (هابرماس، ۱۹۹۰). با این حال، همان‌طور که منتقدانی چون نانسی فریزر به درستی اشاره کرده‌اند، در جوامع طبقه‌بندی‌شده، صرفاً در پراتز قرار دادن نابرابری‌ها غیرممکن

¹⁷ dissension

¹⁸ paralogy

پارالوژی نزد لیوتار به حرکات و «ضربه‌های» غیرمنتظره در گفتار علمی اشاره دارد که قواعد موجود را برهم می‌زنند، پیش‌فرض‌ها را آشکار می‌سازند و امکان‌های جدیدی برای اندیشیدن و سخن گفتن خلق می‌کنند. هدف پارالوژی نه رسیدن به یک اجماع و توافق نهایی، بلکه تأکید بر اختلاف و تکرار است. این حرکات قاعده‌شکن، با ایجاد ناپایداری‌های موضعی، از تصلب و تمامیت‌خواهی نظام‌های دانش جلوگیری کرده و راه را برای نوآوری و ظهور خرده‌روایت‌ها (Little Narratives) باز می‌کنند.

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 به حاشیه می‌رانند و از مشارکت برابر آن‌ها جلوگیری می‌کنند (فریزر، ۱۹۹۲).

علاوه بر این، نظریه پیش‌فرض می‌گیرد که کنشگران اجتماعی دارای انگیزه‌ای همه‌شمول برای رسیدن به فهم متقابل هستند. اما در جهانی که تحت سلطه منطق نظام‌مند پول و قدرت قرار دارد، کنش استراتژیک قاعده است، نه استثنا. نظریه هابرماس، همان حسن‌نیتی را پیش‌فرض می‌گیرد که خود قرار است آن را تولید کند. این چارچوب، به دلیل تصور بیش از حد صوری از گفتار و حقوق، از تبیین نقش حیاتی عناصر پرشور، الهام‌بخش و زیبایی‌شناختی که برای به حرکت درآوردن جنبش‌های اجتماعی واقعی و ایجاد تغییرات سیاسی ضروری هستند، غافل می‌ماند (اینگرام، ۲۰۱۰: ۱۴۹). این ایده‌آلیسم، یک نقصان انگیزشی^{۱۹} در قلب نظریه ایجاد می‌کند. هابرماس با خالص‌سازی کنش ارتباطی از عناصری چون منفعت، عواطف و قدرت (پاینیک، ۲۰۰۶)، در تبیین این مسئله دچار مشکل می‌شود که چرا کنشگران اجتماعی باید درگیر فرآیند پرزحمت گفتار عقلانی شوند، به‌ویژه زمانی که با منافع قدرتمند و ریشه‌دار مواجه‌اند. هابرماس معتقد است که نیروی استدلال برتر به خودی خود انگیزه کافی را فراهم می‌کند (هابرماس، ۱۹۹۰). اما مبارزات سیاسی در جهان واقعی، توسط تجارب بی‌عدالتی، شور، خشم و همبستگی به حرکت در می‌آیند؛ یعنی دقیقاً همان عناصری که مدل صوری او آن‌ها را در پراتنز قرار می‌دهد. نقد اکسل هونت، که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد، مستقیماً به این شکاف می‌پردازد و مبارزه را در تجربه عاطفی به رسمیت شناخته نشدن ریشه‌دار می‌کند (هونت، ۱۹۹۵). همچنین، نقدهای فمینیستی بر لزوم گنجاندن روایت‌های عاطفی و دیگر اشکال ارتباطی فراتر از استدلال محض تأکید می‌کنند (یانگ، ۲۰۰۰). بنابراین، ایده‌آلیستی بودن نظریه صرفاً فقدان واقع‌گرایی نیست، بلکه یک سوءتفاهم بنیادین در مورد روانشناسی سیاسی است. این نظریه، منطق پسینی توجیه را با انگیزه پیشینی کنش اشتباه می‌گیرد. گرچه ممکن نظریه هابرماس ابزاری مناسب برای فیلسوفان برای تحلیل هنجارها فراهم آورد، ولی برای کنشگران تغییر مناسبات غیر عادلانه جهان بستری فراهم نمی‌آورد.

نقد چهارم: تناقضات و محدودیت‌های پراگماتیسم استعلایی

این نقد ناظر بر به پرسش کشیدن روش‌شناختی متمرکز هابرماس در استنتاج استعلایی از هنجارهای همه‌شمول و ضروری از یک مبنای پراگماتیستی و تجربی، یعنی زبان روزمره، می‌پردازد. استدلال اصلی این است که این پروژه در یک تنگنای فلسفی گرفتار شده است: این نظریه نمی‌تواند همزمان هم حقیقتاً همه‌شمول (فرابافت) و هم حقیقتاً پراگماتیستی (ریشه‌دار در کاربرد وابسته به بافت) باشد. هابرماس پروژه خود را پراگماتیسم صوری می‌نامد که به دنبال شناسایی شرایط همه‌شمول برای رسیدن به تفاهم است؛ شرایطی که او آن‌ها را پیش‌فرض‌های گریزناپذیر هر کنش گفتاری می‌داند (هابرماس، ۱۹۹۰). این حرکت

^{۱۹} motivational deficit

استعلایی اوست. بخش پراگماتیستی آن نیز در این است که این شرایط، نه در عقل محض (مانند کانت)، بلکه در کاربرد واقعی زبان یافت می‌شوند (هابرماس، ۱۹۸۴).

نقد اصلی، همان‌طور که توسط دیوید اینگرام خلاصه شده، این است که معنای زبانی عمیقاً بافتاری²⁰ است. تلاش برای بازسازی قواعد صوری و مستقل از بافت، با این واقعیت تهدید می‌شود که معنا و اعتبار کنش‌های گفتاری توسط بافت‌های خاص و غیرقابل فرموله‌بندی آن‌ها تعیین می‌شود (اینگرام، ۲۰۱۰). این مسئله به یک دوراهی منجر می‌شود: یا قواعد همه‌شمول آنقدر انتزاعی و صوری هستند که محتوای انتقادی خود را از دست می‌دهند، یا به طور ضمنی هنجارهای یک بازی زبانی خاص (مثلاً بازی زبانی فلسفه آکادمیک غربی) را به درون خود قاجاق کرده و به دروغ آن‌ها را همه‌شمول معرفی می‌کنند. این تلاش برای یافتن راه سوم میان مطلق‌گرایی متافیزیک سنتی و نسبی‌گرایی پس‌اساختارگرایی، در نهایت بی‌ثبات به نظر می‌رسد و به یکی از این دو قطب فرو می‌ریزد.

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

نقد پنجم: ایده آلیسم زیست‌جهان و استقلال سیستم‌ها

یکی از قدرتمندترین نقدهای جامعه‌شناختی بر نظریه هابرماس، نظریه سیستم‌های نیکلاس لومان است. این نقد استدلال می‌کند که مدل هابرماس از رابطه میان سیستم و زیست‌جهان اساساً ناقص است. از دیدگاه لومان، سیستم‌های اجتماعی مدرن (مانند اقتصاد، حقوق، سیاست و علم) خودپو²¹ و از نظر عملیاتی بسته²² هستند. این سیستم‌ها بر اساس کدهای درونی خود عمل می‌کنند و از نظر ساختاری قادر به پردازش مطالبات هنجاری زیست‌جهان به شیوه‌ای که هابرماس امید دارد، نیستند. مفهوم بنیادین لومان، خودپویی است: سیستم‌های اجتماعی خود را از عناصر خود (یعنی ارتباطات) بازتولید می‌کنند و تحت

²⁰ contextual

²¹ autopoietic

²² operationally closed

کنترل یک محیط بیرونی یا سوژه‌های انسانی نیستند (لومان، ۱۹۹۵). ویژگی کلیدی این سیستم‌ها، بستگی عملیاتی است: هر سیستم بر اساس یک کد دوتایی خاص عمل می‌کند؛ برای مثال، اقتصاد بر اساس کد پرداخت/عدم پرداخت، حقوق بر اساس قانونی/غیرقانونی، و سیاست بر اساس قدرت/عدم قدرت کار می‌کند. یک سیستم تنها می‌تواند اطلاعاتی را پردازش کند که به کد مخصوص خودش ترجمه شده باشد (لومان، ۲۰۰۲).

با اعمال این نظریه بر تز استعمار هابرماس، یک درخواست هنجاری از سوی زیست‌جهان (مثلاً این سیاست ناعادلانه است!) نمی‌تواند توسط سیستم سیاسی به‌عنوان یک درخواست هنجاری فهمیده شود. این پیام تنها به عنوان صدای مزاحم یا آشفتگی ثبت می‌شود که ممکن است بازتولید خود سیستم را تهدید کند (مثلاً این اعتراض می‌تواند به قیمت از دست رفتن قدرت/آراء ما تمام شود). معنای اصلی و هنجاری پیام در این فرآیند ترجمه از بین می‌رود. بنابراین، اگر نظریه لومان صحیح باشد، امید هابرماس به اینکه قدرت ارتباطی تولیدشده در سپهر عمومی بتواند سیستم اداری را هدایت کند، یک ناممکن جامعه‌شناختی است. استعمار زیست‌جهان یک فرآیند یک‌طرفه و بازگشت‌ناپذیر است، زیرا سیستم‌ها از نظر ساختاری نسبت به زبان هنجاری زیست‌جهان کر هستند.

این مناظره، نمایانگر تقابل دو دیدگاه بنیادین متفاوت در مورد جامعه است: یک دیدگاه هنجاری-انسان‌گرایانه (هابرماس) در برابر یک دیدگاه توصیفی-ضد انسان‌گرایانه (لومان). هابرماس جامعه را نهایتاً مبتنی بر سوژه‌های انسانی می‌بیند که در جستجوی فهم متقابل هستند و نظریه‌اش اساساً هنجاری است؛ یعنی در مورد این است که جامعه چگونه باید سازمان یابد تا به رهایی انسان منجر شود (هابرماس، ۱۹۸۴). در مقابل، نظریه لومان اساساً توصیفی و ضد انسان‌گرا است؛ هدف آن توصیف این است که جامعه چگونه عمل می‌کند و در مدل او، انسان‌ها اربابان سیستم محسوب نمی‌شوند بلکه صرفاً بخشی از محیط آن هستند (لومان، ۱۹۹۵). برای هابرماس، استعمار یک نقد اخلاقی از یک تحول آسیب‌شناسانه است. اما برای لومان، تمایز کارکردی جامعه به زیرسیستم‌های خودپو، صرفاً شیوه تکامل جامعه مدرن برای مدیریت پیچیدگی است. این یک واقعیت ساختاری است که باید توصیف شود، نه یک آسیب‌شناسی که باید برای آن سوگواری کرد (لومان، ۱۹۹۵). بنابراین، اختلاف آن‌ها صرفاً بر سر یک نکته فنی جامعه‌شناختی نیست، بلکه بر سر خود هدف نظریه اجتماعی است. آیا هدف، نقد جامعه از یک منظر هنجاری است (هابرماس) یا توصیف پیچیدگی آن از یک منظر مشاهده‌گر مرتبه دوم (لومان)؟ نقد لومان، نه تنها بخشی از نظریه هابرماس، بلکه کل بنیاد فلسفی و هدف آن را به چالش می‌کشد.

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

با اتکا بر نقدهای فمینیستی، می‌توان استدلال کرد که نظریه کنش ارتباطی هابرماس بر یک مدل انتزاعی، بی‌بدن و به طور ضمنی مردانه از عقلانیت استوار است. این نظریه با اولویت بخشیدن به استدلال صوری و گزاره‌ای، به طور سیستماتیک نقش حیاتی عواطف، احساسات، روایت و تجربه بدنمند را در ارتباطات، شکل‌گیری هویت و گفت‌وگوی سیاسی نادیده گرفته یا بی‌ارزش می‌سازد. نقد فمینیستی بر این نکته تأکید دارد که فلسفه غرب به طور تاریخی یک دوگانگی ایجاد کرده که در آن، عقل به عنوان

امری مردانه و عواطف و بدن به عنوان امری زنانه کدگذاری شده‌اند (لوید، ۱۹۸۴). مدل اخلاق گفتار هابرماس، این دوگانگی را تداوم می‌بخشد. فهم فنی او از عقلانیت، از اشکال غیرزبانی و غیراستدلالی ارتباطات انتزاع کرده و آن‌ها را نامشروع می‌سازد (پاینیک، ۲۰۰۶).

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

این نقد فمینیستی به بی‌بدن بودن نظریه، صرفاً دعوتی برای اضافه کردن عواطف نیست، بلکه چالشی بنیادین برای تفکیک میان امر درست^{۲۳} و امر نیک^{۲۴} است که در پروژه کانتی هابرماس نقشی محوری دارد. هابرماس، به پیروی از کانت، تمایز قاطعی میان مسائل اخلاقی همه‌شمول عدالت (امر درست) و مسائل اخلاقی خاص حیات نیک (امر نیک) قائل می‌شود و اخلاق گفتار را تنها به حوزه نخست مربوط می‌داند (هابرماس، ۱۹۹۰). منتقدان فمینیست، به‌ویژه آن‌هایی که در سنت اخلاق مراقبت قرار دارند، استدلال می‌کنند که این تمایز، مصنوعی و جنسیت‌زده است. عواطف، نیازهای بدنی و روابط، برای فهم ما از آنچه درست است، نقشی محوری دارند، نه فقط آنچه برای ما به صورت فردی نیک است. برای مثال، تجربه همدلی (یک عاطفه) برای اتخاذ منظر اخلاقی حیاتی است. نیازهای یک بدن آسیب‌پذیر، صرفاً یک دغدغه اخلاقی خصوصی نیست، بلکه مسئله عمومی عدالت است. بنابراین، هابرماس با در پراتز قرار دادن عواطف، بدن و روابط خاص و خارج کردن آن‌ها از قلمرو عقل اخلاقی، آن را صرفاً خالص‌سازی نمی‌کند، بلکه آن را فقیر می‌سازد. یک نظریه اخلاقی حقیقتاً استوار نمی‌تواند این تفکیک سفت و سخت را حفظ کند. چنین نظریه‌ای باید بتواند ابعاد عاطفی و بدنمند زندگی ما را در تصور خود از عدالت ادغام کند؛ حرکتی که مستلزم بازنگری رادیکال در چهارچوب رویه‌ای هابرماس خواهد بود.

نقد هفتم: غفلت از مبارزه برای به رسمیت‌شناسی

نقد درون‌ماندگار و قدرتمند اکسل هونت، نظریه‌پرداز نسل سوم مکتب فرانکفورت، را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد که عقلانیت ارتباطی هابرماس از نقصانی جامعه‌شناختی رنج می‌برد، زیرا از درک انگیزه اصلی تعارضات اجتماعی ناتوان است. به باور او، موتور محرک پیشرفت اخلاقی و مبارزات اجتماعی، نقض هنجارهای ارتباطی نیست، بلکه تجربه عاطفی به رسمیت

²³ the right

²⁴ the good

شناخته نشدن²⁵ یا بی احترامی است. مبارزه برای به رسمیت شناسی در سه سپهر عشق، حقوق و همبستگی، دستور زبان اخلاقی عمیق تعارضات اجتماعی را سامان می دهد که بنیادی تر از سطح زبانی-رویه ای است که هابرماس بر آن تمرکز دارد. هونت با بازاندیشی در نظریه انتقادی، می کوشد تا کژی های ارتباطی (نزد هابرماس) را به مثابه اشکالی از بی احترامی ببیند و استدلال کند که نیاز و میل به رسمیت شناسی بر ارتباط مقدم است (هونت، ۱۹۹۵).

هونت سه سپهر به رسمیت شناسی را که برای شکل گیری یک رابطه عملی سالم خود ضروری هستند، متمایز می کند: ۱. عشق/مراقبت: در روابط اولیه (خانواده، دوستی)، این شکل از به رسمیت شناسی به رشد اعتماد به نفس²⁶ بنیادین منجر می شود. ۲. حقوق: در اجتماع قانونی، به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک شخص حقوقی برابر، به شکل گیری عزت نفس²⁷ می انجامد. ۳. همبستگی/ارزش گذاری: در اجتماع ارزشی، به رسمیت شناخته شدن مشارکت ها و توانایی های فردی، به حرمت نفس²⁸ منجر می شود (هونت، ۱۹۹۵).

از این منظر، مبارزات اجتماعی، مبارزات با انگیزه اخلاقی گروه های اجتماعی برای غلبه بر تجارب به رسمیت شناخته نشدن (مانند سوءاستفاده، انکار حقوق، تحقیر) و گسترش اشکال نهادینه شده به رسمیت شناسی هستند (هونت، ۱۹۹۵: ۹۲). این تحلیل، نقدی مستقیم بر رویکرد بیش از حد شناختی و عقل گرایانه هابرماس است. هونت یک بنیاد انگیزشی و عاطفی برای نظریه فراهم می کند که هابرماس فاقد آن است؛ او توضیح می دهد که چرا مردم برای عدالت مبارزه می کنند، نه فقط اینکه چگونه باید در مورد آن استدلال کنند (هونت، ۱۹۹۵).

نظریه هونت، یک چرخش هگلی از چهارچوب عمدتاً کانتی هابرماس را نمایندگی می کند. در حالی که هابرماس به دنبال رویه های صوری و همه شمول است، هونت به بازسازی هنجاری به سبک هگلی از نظم های به رسمیت شناسی واقعاً موجود در جامعه مدرن می پردازد و آن ها را از درون و بر اساس وعده های درون ماندگار خودشان نقد می کند (هونت، ۲۰۰۷). اخلاق گفتار هابرماس که رویه ای و کانتی است، این گونه طرح پرسش می کند که همه کنشگران عقلانی در یک وضعیت آرمانی بر سر چه هنجارهایی می توانند توافق کنند (هابرماس، ۱۹۹۰). رویکرد هونت، بازسازنده و هگلی است: به نهادهای موجود مدرنیته (خانواده، دولت قانون مدار، بازار) می نگرد و می پرسد که آن ها به طور ضمنی چه اصول به رسمیت شناسی را وعده می دهند. نقد اجتماعی برای هونت، اشاره به شکاف میان وعده هنجاری یک نهاد (مثلاً وعده بازار برای به رسمیت شناختن دستاوردهای فردی) و واقعیت آسیب شناسانه آن (مثلاً تولید بی احترامی و به رسمیت نشناختن گسترده) است و چون چنین است، نقدی درون ماندگار از اجتماع است و نه نقدی استعلایی. این نقد از واقعیت انضمامی اجتماعی و تنش های اخلاقی آن آغاز می شود، نه از یک ایده آل انتزاعی ارتباط. بدین ترتیب، هونت راهی برای استوار ساختن نظریه انتقادی در واقعیتی اجتماعی ارائه می دهد

²⁵ misrecognition

²⁶ self-confidence

²⁷ Self-respect

²⁸ Self-esteem

که از نظر تاریخی و جامعه‌شناختی، انضمامی‌تر از پراگماتیسم صوری هابرماس است و کمتر متهم به اتهامات ایده‌آلیسم و انتزاعی بودن است.

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

بیانیه‌ی هابرماس در حمایت از اسرائیل را نمی‌توان صرفاً یک لغزش سیاسی یا تناقضی آشکار با پروژه‌ی فکری او دانست؛ بلکه باید آن را لحظه‌ی آزمونی بی‌رحمانه تلقی کرد که در آن، معماری نظری عقلانیت ارتباطی در مواجهه با یک وضعیت انضمامی و تراژیک، تنش‌های درونی و اولویت‌های بنیادین خود را آشکار می‌سازد. در نگاه نخست، این موضع‌گیری، یعنی اولویت بخشیدن به یک تعهد تاریخی خاص (مسئولیت آلمان در قبال اسرائیل) بر اصول همه‌شمول کرامت انسانی، گسستی از اخلاق گفت‌وگو به نظر می‌رسد. اما با نگاهی عمیق‌تر، می‌توان استدلال کرد که این موضع، نه یک خیانت به نظریه، بلکه محصول منطقی یکی از ستون‌های اصلی آن، یعنی مفهوم «زیست‌جهان» است که در اینجا بر دیگر اصل نظریه، یعنی «وضعیت آرمانی گفتار»، اولویت می‌یابد. نظریه‌ی هابرماس هرگز یک رویه‌گرایی انتزاعی و فارغ از تاریخ نبوده است؛ عقلانیت ارتباطی همواره در یک «زیست‌جهان» انضمامی، تاریخی و فرهنگی ریشه دارد که افق معنایی و هنجاری هرگونه تفاهمی را شکل می‌دهد (هابرماس، ۱۹۸۷). از این منظر، موضع هابرماس نه از خلا، بلکه از دل زیست‌جهان خاص و بازسازی‌شده‌ی آلمان پس از هولوکاست برمی‌آید؛ زیست‌جهانی که در آن، تعهد به امنیت اسرائیل و حیات یهودیان، یک انتخاب سیاسی صرف نیست، بلکه یک «هنجار تکوینی»^{۲۹} و پیش شرطی اخلاقی برای بازگشت آلمان به جامعه‌ای متمدن و سهیم در هرگونه گفت‌وگوی همه‌شمول است. «هنجار تکوینی» به اصلی بنیادین اطلاق می‌شود که صرفاً رفتار را تنظیم نمی‌کند، بلکه خود هویت و امکان وجودی یک جامعه یا فرد را می‌سازد. هولوکاست در این زیست‌جهان، نه یک رویداد تاریخی در میان سایر رویدادها، بلکه یک «گسست تمدنی» است که هرگونه ادعای همه‌شمولی را ملزم به پاسخگویی به آن می‌کند. بنابراین، از این دیدگاه، دفاع از اسرائیل نه نفی همه‌شمولی، بلکه شرط امکان انضمامی آن برای یک آلمانی است.

این موضع‌گیری زمانی پیچیده‌تر می‌شود که آن را در برابر منطق خود کنش ارتباطی قرار دهیم. کنش ارتباطی، معطوف به تفاهم متقابل میان طرف‌هایی است که اصولاً یکدیگر را به عنوان شرکای بالقوه‌ی گفت‌وگو به رسمیت می‌شناسند. در بیانیه‌ی هابرماس، حماس نه به عنوان یک طرف منازعه با ادعاهای مشروع سیاسی، بلکه به مثابه نیرویی با «قصد آشکار نابودی زندگی یهودی» تصویر می‌شود (هابرماس و همکاران، ۲۰۲۳). از منظر نظریه‌ی کنش ارتباطی، چنین نیرویی خود را از پیش، از هرگونه امکان گفت‌وگو خارج کرده و در قلمرو «کنش استراتژیک» به معنای سلبی آن قرار داده است. به عبارت دیگر، وقتی یک طرف، هدف خود را نه تفاهم، بلکه امحای طرف دیگر اعلام می‌کند، پیش‌فرض‌های بنیادین ارتباط را نقض کرده و امکان گفت‌وگوی عقلانی را از بین برده است. در چنین شرایطی، پاسخ به آن نیز لاجرم از منطق ارتباطی (جستجوی فهم متقابل) به منطق استراتژیک

^{۲۹} constitutive norm

(دفاع از خود برای حفظ بقا) تغییر می‌یابد. بدین ترتیب، دفاع «اصولی» از واکنش اسرائیل، در چهارچوب این نظریه، به معنای دفاع از بقای یک نظم دموکراتیک (که در آن کنش ارتباطی حداقل در سطح نظر ممکن است) در برابر نیرویی است که بنیادهای هرگونه همزیستی مبتنی بر تفاهم را نفی می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که موضع هابرماس، بیش از آنکه یک تناقض ساده باشد، برآمده از یک سلسله‌مراتب پیچیده در نظریه‌ی اوست که در آن، بقای زیست‌جهان قادر به ارتباط، بر خود عمل ارتباط در شرایط تهدید وجودی، اولویت می‌یابد.

دقیقاً در همین نقطه است که تناقض، نه به عنوان یک خطای بیرونی، بلکه به مثابه یک شکاف درونی در خود بنای نظریه آشکار می‌گردد. پذیرش این استدلال که موضع هابرماس از منطق درونی نظریه‌اش برمی‌خیزد، نه تنها نافی انتقادات جدی نیست، بلکه خود، آن انتقادات را عمیق‌تر و ویرانگرتر می‌سازد. زیرا اولویت‌بخشی به یک زیست‌جهان خاص، هرچند از نظر تاریخی قابل درک باشد، به بهای نادیده گرفتن یا به حاشیه راندن نظام‌مند زیست‌جهان و رنج انضمامی «دیگری» (فلسطینیان) تمام می‌شود. این دقیقاً همان نقدی است که متفکرانی چون نانسی فریزر با مفهوم «ضد-سپهرهای عمومی فرودستان»³⁰ بر آن انگشت می‌گذارند؛ جایی که روایت‌ها و تجارب گروه‌های تحت ستم، در سپهر عمومی مسلط شنیده نمی‌شوند و نامرئی باقی می‌مانند.

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

۸. ملاحظات پایانی

۱. پایان معصومیت فلسفی: پیشینه‌ی خشونت هستی‌شناختی

³⁰ subaltern counterpublics

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

۲. سلاح‌سازی از حافظه

حافظه‌ی تاریخی، به‌ویژه حافظه‌ی فجایع عظیمی چون هولوکاست، شمشیری دولبه است. این حافظه از یک سو می‌تواند منبعی برای خودانتقادی، همبستگی با ستم‌دیدگان و تعهد به عدالت همه‌شمول باشد، اما از سوی دیگر، قادر است به ابزاری سیاسی برای توجیه منافع دولت، سرکوب دگراندیشان و اعمال استانداردهای دوگانه تبدیل شود. تجربه‌ی آلمان پس از جنگ، این فرایند سلاح‌سازی از حافظه را به‌وضوح به نمایش می‌گذارد. مفهوم «گناه آلمانی» که با تحلیل‌های عمیق فیلسوفانی چون یاسپرس آغاز شد، به تدریج از یک بار اخلاقی برای تأمل، به یک «دلیل دولت»³¹ تبدیل گشت که حمایت بی‌قیدوشرط از اسرائیل را به اصلی غیرقابل مذاکره در سیاست خارجی آلمان بدل کرد. این فرایند که می‌توان آن را «سفیدشویی گناه»³² نامید، به آلمان این امکان را می‌دهد که با نمایشی از توبه برای جنایات گذشته، خود را در جایگاه یک قاضی اخلاقی بنشانند و هم‌زمان، از جنایات کنونی متحد خود چشم‌پوشی کند. در این منطق معیوب، مسئولیت تاریخی به سپری دفاعی در برابر انتقاد و مجوزی برای نابینایی اخلاقی در قبال رنج دیگری (فلسطینیان) بدل می‌شود و خطرات تبدیل شدن اخلاق به توجیه‌گر ستمی دیگر را آشکار می‌سازد.

۳. بحران عقلانیت ارتباطی و پرسش‌های پیش رو

تحلیل نظریه‌ی عقلانیت ارتباطی و نقدهای بنیادین وارد بر آن، در نهایت تصویری از یک پروژه‌ی فکری عظیم اما بحران‌زده را به نمایش می‌گذارد. مجموعه‌ای از نقدها - از نقدهای بنیادین مانند اروپامحوری و تداوم ناخواسته‌ی سلطه‌ی عقل غربی، تا نقدهای روش‌شناختی در باب ابهامات پراگماتیسم استعلایی، و از آنجا تا چالش‌های جامعه‌شناختی نظریه‌ی سیستم‌ها و نقدهای انسان‌شناختی فمینیستی و نظریه‌ی به‌رسمیت‌شناسی - صرفاً نقدهایی بر عناصری از اندیشه نیستند، بلکه شکاف‌های ساختاری این منظومه فکری را آشکار می‌سازند. ایده‌آلیسم سیاسی، غفلت از ابعاد عاطفی و بدنمند کنش، و ناتوانی در ارائه‌ی

³¹ reason of state

³² reason of state

یک نظریه‌ی انگیزشی قانع‌کننده برای مبارزات اجتماعی، همگی بر محدودیت‌های این نظریه در مواجهه با جهان واقعی تأکید می‌ورزند. در این میان، بیانیه‌ی اخیر هابرماس در مورد اسرائیل، نه یک موضع‌گیری حاشیه‌ای، بلکه لحظه‌ی بحران نظری است؛ لحظه‌ای که در آن، تعهدات ریشه‌دار در یک زیست‌جهان خاص، به شکلی انکارناپذیر، اصول همه‌شمول خود نظریه را به حاشیه می‌راند و آن را از درون مورد تردید جدی قرار می‌دهد. با این همه، کل مسیر نقد علیه هابرماس را می‌توان به مثابه‌ی «بازگشت امر سرکوب‌شده» نگریست. هرآنچه نظریه‌ی صوری، رویه‌ای و عقل‌گرایانه‌ی او می‌کوشد تا در پراگماتیزم قرار دهد یا کنترل کند - تاریخ (اروپامحوری)، قدرت (فوکو)، بافت (پراگماتیسم)، پویایی سیستم (لومان)، بدن و عواطف (فمینیسم)، و انگیزه‌ی عاطفی (هونت) - بازمی‌گردد تا ستون‌های پروژه را از درون بلزاند. ناکامی هابرماس در مشمول گرداندن این همه امور، همان چیزی است که نظریه او را به یک روایت حیاتی، اما نهایتاً هشداردهنده، در تاریخ اندیشه‌ی انتقادی بدل می‌سازد.

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

۴. بحران نظریه‌ی پساملی در جهانی چندقطبی

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

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

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

۶. ورشکستگی ساختاری حکمرانی جهانی: وتو به مثابه‌ی نظم واقعی جهان

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

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

موضع هابرماس، به عنوان تجسم «روشنفکر عام» قرن بیستم، نشان‌دهنده‌ی محدودیت‌ها و کهنگی این الگو در قرن بیست‌ویکم است. روشنفکر عام، با ادعای سخن گفتن از جانب حقیقت همه‌شمول و ارائه‌ی راه‌حل‌های کلان، در جهانی که قدرت در آن

پراکنده و دانش به شدت تخصصی شده است، به طور فزاینده‌ای از واقعیت‌های انضمامی ستم فاصله می‌گیرد. این «حقیقت همه‌شمول»، چنانکه تحلیل فوکویی نشان می‌دهد، اغلب خود در «رژیم‌های حقیقت» قدرت نهادینه شده است و روشنفکر ناخواسته به تقویت آن یاری می‌رساند. چنین فرایندی منجر به تضعیف نفوذ و اعتبار روشنفکر عام در مواجهه با بحران‌های پیچیده و چندوجهی می‌شود و بیانگر بحران پارادایمی است که نمی‌تواند واقعیت‌های محلی و تجربه‌های زیسته‌ی ستم را به درستی درک کند. اصرار بر کلی‌گرایی، به قیمت نادیده گرفتن رنج انضمامی تمام می‌شود و این فاصله، اعتبار و اثربخشی روشنفکر را کاهش می‌دهد. شکست هابرماس در برقراری ارتباط همدلانه با قربانیان بحران غزه، نمادی از این غروب و نشانگر ضرورت بازاندیشی در شیوه‌های سنتی کنشگری روشنفکری است.

۸. ظهور روشنفکر خاص: نیروی سیاسی همدلی انضمامی

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

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

راه مواجهه با بن‌بست کنونی، نه بازتولید ساختارهای فرسوده‌ی عقلانیت مسلط نظیر مدل هابرماسی است و نه بازگشت به الگوهای نخبه‌گرا. در عصر تکنوپلیتیک - عصری که در آن اتحاد سیاست، سرمایه و فناوری به انقیاد سوژه در ساختارهای داده‌محور انجامیده است - هیچ شکل منفردی از روشنفکری به‌تنهایی قادر به مقاومت مؤثر نیست. راه حل احتمالاً، در «هم‌افزایی اپیستمیک» میان روشنفکران عام و خاص نهفته است. در این مدل، روشنفکر عام رهایی‌یافته از توهم حقیقت همه‌شمول، نه در مقام پیامبر عقلانیت، بلکه به مثابه «متفکری رویکردی» عمل می‌کند که با تحلیلی تبارشناسانه، زمین نظری را برای عمل انضمامی روشنفکران خاص آماده می‌سازد. این الگو، با آنچه فوکو در باب جایگزینی روشنفکر همه‌شمول با روشنفکری خاص و موقعیت‌مند صورت‌بندی کرده بود، هم‌خوانی دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه بازسازی یک اقتدار حقیقت‌گو، بلکه تولید شبکه‌ای از آگاهی‌ها و مداخله‌هاست که ماشین حقیقت‌زدایی قدرت را از کار می‌اندازند. این رویکرد نظری در آثار فیلسوفان معاصر چون ژان-لوک نانسی (با مفهوم «باهم‌بودن»)، جودیت باتلر (با نظریه‌ی سوگواری و

آسیب‌پذیری)، آکیلی مېمبه (در تحلیل «نکروپولیتیک») وژاک رانسیر (با ایده‌ی پدیدار شدن امر ناپدید) قابل‌ردیابی است. این چهارچوب، حقیقت را نه امری واحد، بلکه «رخدادی چندصدا» تلقی می‌کند که تنها از دل هم‌افزایی روشنفکران، آن‌هم در بسترهایی مادی، تکنولوژیک و زیسته می‌تواند ظهور یابد.