

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۳۷۲-۳۳۷
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴
نوع مقاله: پژوهشی

مواجهه با دیگری: موفه یا هابرماس

گیتی پورزکی*

چکیده

از اواخر قرن نوزدهم، هویت خودبنیاد و سوژه استعلایی دکارتی با انتقادهای جدی از سوی متفکران مواجه شد و ضرورت وجود دیگری در شکل‌گیری هویت و مدلول‌یابی «خود» مورد توجه و تأکید متفکران قرار گرفت. شانتال موفه با رویکرد پسامارکسیستی و یورگن هابرماس با رویکردی دموکراتیک و با وجود تفاوت‌های جدی با یکدیگر، از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین منابع اندیشه‌ورزی در حیطه هویت و تشخیص هستند. این مقاله می‌کوشد تا اندیشه‌های این دو متفکر را از منظر مواجهه با دیگری مورد خوانش قرار داده، با ذکر نقاط ضعف، قوت و پیامدهای اندیشه‌های آنها نشان دهد که کدام‌یک از آنها بر مبنای استدلال‌های عقلانی موجه‌تر و عقلانی‌تر است. فرضیه اصلی مقاله آن است که دیگرفهمی متأملانه هابرماسی به لحاظ منطق درونی و توان پاسخگویی به نقدهای بیرونی نسبت به اصل تضاد و عقلانیت‌گفتمانی مورد نظر موفه، موجه‌تر و عقلانی‌تر است. روش پژوهش، تحلیلی و از سنخ تحلیل فلسفی است. از این‌رو معیار موجه‌تر و عقلانی‌تر بودن بر مبنای عدم تناقض درونی داده‌ها، مغالطه‌آمیز نبودن آنها و سازگاری با داده‌های واقعی است.

واژه‌های کلیدی: شانتال موفه، یورگن هابرماس، مواجهه با دیگری، دیگرفهمی متأملانه، آگونیسم.

* استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران

مقدمه

در چرخش فلسفی که عمدتاً همزمان با تحول در فلسفه زبان‌شناسی شروع شده است و به قرن ۱۹ مربوط می‌شود، ایمان به سوژه استعلایی دکارت مورد پرسش قرار گرفت. انسان استعلایی دکارت برای پاسخ به پرسش از هویت خویش از عقل خودبنیاد مدرن یاری می‌گرفت. عقل خودبنیاد دکارتی قادر بود که در خلوت استعلایی متفکر، با استفاده از شهود عقلی از سویی و استفاده از بنیادها و استدلال‌های منطقی صوری از سوی دیگر، به کشف ماهیت امور و پدیده‌ها دست یابد. مثال بارز این فرایند در جمله مشهور و کلیشه‌شده وی - «من می‌اندیشم، پس هستم» - قابل استناد است. اما این شیوه تفکر، به تدریج از سوی نحله‌های فکری متفاوتی همچون اگزیستانسیالیسم، فمینیسم، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، مارکسیسم، مکتب انتقادی، مکاتب تفسیری و بعدها پست‌مدرنیسم مورد انتقاد واقع شد و سوژه دکارتی، موجودی خیالی و غیرواقعی و ساخته ذهن فیلسوفان اروپایی خوانده شد. در تعبیر جدید، انسان واقعی در زمان و مکان خاصی به دنیا می‌آید و در جامعه و در میان سایر آدمیان، عینیت و واقعیت می‌یابد. به سخن دیگر انسان، پدیده‌ای ارتباطی است و تنها در ترکیب خود/ دیگری قابل شناخت و تعریف است. تعریف «خود» در این «رابطه» است که زاده می‌شود. در واقع هویت و چیستی «خود» و «ما» تنها در غیریت با «دیگری» و «آنها» است که شکل می‌گیرد و مشخص و متمایز می‌شود. از این رو وجود غیر، «دیگری» یا «دگر» جزء لازم هر هویت‌یابی لحاظ شد.

ادبیات مربوط به مواجهه خود با دیگری، پیشینه پژوهش طولانی دارد. از جمله متفکرانی که در این زمینه پیشتاز بوده‌اند می‌توان به میخائیل باختین اشاره داشت که نظریه و روش دیالوجیسم را بنانهاد و با کتاب «تخیل مکالمه‌ای» (۱۳۹۴) بر متفکران پس از خود تأثیر بسزایی داشت. دیالوجیسم در تفکر باختین دارای دو سویه هستی‌شناختی و روش‌شناختی بود. او در بعد هستی‌شناختی دیالوجیسم اشاره دارد که انسان بدون دیگری، نمی‌تواند انسان باشد. انسان تنها در غیریت یافتن باد دیگری و در مواجهه با نگاه دیگری است که هستی انسانی پیدا می‌کند.

فردیناند دو سوسور، بنیان‌گذار زبان‌شناسی ساختارگرا در دوره معاصر با کتاب «زبان‌شناسی عمومی» (۱۳۹۲) اشاره دارد که دسترسی ما به واقعیت تنها از طریق

نشانه‌ها ممکن است و نشانه‌ها در ساختار زبانی تنها در غیریت با یکدیگر معنا می‌یابند. اندیشه‌های وی بعدها در اندیشه‌های سایر ساختارگرایان، پساساختارگرایان و پسامارکسیست‌ها به جامعه‌شناسی، علوم‌سیاسی، فلسفه و اندیشه سیاسی تسری یافت و غیریت در اندیشه‌های آنها بعدی اساسی برای معنادارشدن هویت‌ها از جمله هویت انسانی دانسته شد. علاوه بر آنها می‌توان به سارتر که از جمله تأثیرگذارترین اندیشمندان مکتب اگزیستانسیالیسم است اشاره داشت. سارتر اذعان دارد که انسان اول به وجود آمده و آنگاه در میان جامعه و جمع است که هویت می‌یابد. دیگری، دوزخ است، اما از این دوزخ رهایی وجود ندارد.

والتر کافمن در مقدمه کتاب «من و تو» اثر مارتین بوبر (۱۳۹۸) کوشید تا گونه‌ای سنخ‌شناسی از رابطه میان خود و دیگری ارائه دهد و عنوان کرد که می‌توان از انواع رابطه‌های من-آن، آن-آن، ما-ما و ما- آنها سخن به میان آورد و ویژگی‌های هر یک از این نوع رابطه‌ها را برشمرد. تمامی این نوع رابطه‌ها به بیان بوبر، رابطه من است با آن شیء. بوبر، تمامی این نوع روابط را روابط مخدوش دانسته و به نوع دیگری از رابطه اشاره می‌کند که نام کتاب خود را نیز همان نهاده است: من و تو. در این نوع رابطه، «دیگری» برای من از جمله چیزها نیست. نمی‌خواهم بگویم که چیزی جز او نیست، بلکه هر چیز دیگری در پرتو او زندگی می‌کند و هست (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۷). پرداختن به مباحث معطوف به خود و دیگری منحصر به این افراد نیست؛ اما این افراد هر کدام نمایندگان یک مکتب فکری در جهان اندیشه هستند.

هابرماس و شانتال موفه از جمله مهم‌ترین متفکران معاصر هستند که از تمامی آثار یادشده اثر پذیرفته‌اند و در این زمینه قلم زده‌اند و هر کدام بر فضای فکری و حتی سیاسی عصر خود -از جمله فضای فکری جامعه علمی و سیاسی ایران- تأثیر زیادی داشته‌اند. آثارشان ترجمه شده، در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و در تحلیل‌های سیاسی استفاده می‌شود. یورگن هابرماس را از جمله متفکران مکتب انتقادی و همچنین واپسین متفکرانی دانسته‌اند که ضمن انتقادهایی که بر مدرن‌تیه وارد می‌دارد و آن را پروژه‌ای ناتمام و نیمه‌کاره می‌خواند، می‌کوشد با اصلاحاتی به تکمیل و اصلاح آن دست یازد. کلیدی‌ترین ایده او در اندیشه سیاسی، حول مفاهیم «دموکراسی مشورتی» و

«اجماع عقلانی» پردازش شده است. از سوی دیگر شانتال موفه را معمولاً در جرگه اندیشمندان پسامارکسیست - پساساختارگرا جای می‌دهند. مهم‌ترین ایده او - یعنی «دموکراسی مجادله‌ای» و «منازعات آشتی‌ناپذیر» در حیطة امر سیاسی، مستقیماً در مقابله با ایده دموکراسی مشورتی و اجماع عقلانی هابرماس پردازش شده است. موفه در اکثر آثار خود - برای مثال کتاب «امر سیاسی» و «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» و نیز مقاله «در حمایت از مدل مجادله‌ای دموکراسی» - به طور مستقیم با نقد دیدگاه «دموکراسی مشورتی» هابرماس، آن را امکان‌ناپذیر و خوش‌بینانه دانسته و می‌کوشد مدل جایگزینی را با عنوان دموکراسی مجادله‌ای ارائه دهد.

موفه، مباحث جاری در نظریه دموکراتیک را به سه مدل تقسیم می‌نماید و جغرافیای بحث و از سوی دیگر، جایگاه مدل خویش را در این مدل‌سازی مشخص می‌نماید. مدل نخست «دموکراسی توده‌ای» است. در این مدل که در مقابل رویکرد هنجاری کلاسیک قرار می‌گیرد، نفع شخصی، آن چیزی است که افراد را به عمل کردن وا می‌دارد، نه این عقیده اخلاقی که آنها باید آن چیزی را انجام دهند که به نفع جامعه است. منافع و ترجیحات، خطوطی را می‌سازند که طبق آنها، احزاب سیاسی سازمان‌دهی می‌شوند و نیز ماده و موضوعی که درباره آن چانه‌زنی و رأی دادن اتفاق می‌افتد (موفه، ۱۳۸۸: ۱۸۹). در این مدل که به «دموکراسی تجمیعی» نیز مشهور است، با یک دموکراسی حداقلی و روشی، نظم، ثبات و مصالحه دنبال می‌شود. مدل دوم، «دموکراسی مشورتی» هابرماسی است. این مدل به سرعت تبدیل به یکی از متنقدترین مدل‌ها در حوزه نظریه دموکراسی شده است. ایده اصلی هابرماس در این مدل این است که تصمیم‌های سیاسی در یک جامعه سیاسی می‌بایست از طریق فرایند گفت‌وگو و مشورت میان شهروندان آزاد و برابر صورت گیرد. این مدل به واسطه سرخوردگی از فقدان بُعد اخلاقی و هنجاری نظریه «دموکراسی تجمیعی» به دنبال بهبود آن ابعاد است. مدل سوم که موفه، مدل خود را از آن سنخ می‌داند، در تقابل با دموکراسی تجمیعی و به‌ویژه دموکراسی مشورتی هابرماس تدوین شده و دموکراسی مجادله‌ای/آگونیستیک نام‌گذاری شده است. این مدل به جای تأکید بر گفت‌وگو، تفاهم و اجماع، بر منازعه، قدرت و بازی‌های زبانی تأکید می‌کند که در طول مقاله به آنها اشاره خواهد شد.

نکته آنجاست که هر دوی این مدل‌ها مبتنی بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه متفاوتی دربارهٔ انسان و سوژگی هستند. از دیگر سو هر یک از این مدل‌ها، پیامدها و استلزاماتی را برای رابطه و مواجهه با دیگری در پی خواهند داشت. بخصوص برای جوامعی همچون جامعه ایران که به‌نظر می‌رسد دچار چندقطبی در نوع مواجهه با دیگری هستند؛ موضوعی که می‌بایست به آن در مجالی دیگری پرداخت (پورزکی، ۱۳۹۸: ۲۳۱). تقریرهای متفاوت موفه و هابرماس درباره دموکراسی منجر به تقریرهای متفاوتی نسبت به «دیگری» می‌شود. در دموکراسی مشورتی، هابرماس بر «کنش ارتباطی» با دیگری برای رسیدن به اجماع و تفاهم تأکید شده است، درحالی که مدل دموکراسی مجادله‌ای/ اگونیستیک موفه‌ای مبتنی بر وجود «رابطه منازعه‌آمیز آشتی‌ناپذیر» با دیگری در حیطه امر سیاسی است.

سؤال اصلی این است که این تقریرهای متفاوت نسبت به دیگری در حیطهٔ امر سیاسی چه نقاط ضعف، قوت و پیامدهایی دارد و کدام تقریر موجه‌تر است؟ درباره این پرسش در ادبیات فارسی می‌توان گفت که پژوهشی صورت نگرفته است. نزدیک‌ترین کاری که در این مورد صورت پذیرفته، مربوط می‌شود به مقاله‌ای که با عنوان «مقایسهٔ امر سیاسی و جامعهٔ سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه» به قلم محمدعلی توانا و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) صورت پذیرفته است. در این مقاله -همان‌طور از نام آن نیز پیداست- مقایسهٔ میان موفه و هابرماس از منظر امرسیاسی صورت پذیرفته و نشان داده شده است که امر سیاسی از منظر هابرماس مبتنی بر ریشه‌های هستی‌شناسانه لیبرال است که انسان را موجودی در حال تکامل و اخلاقی می‌داند که دارای توانش ارتباطی است و به یاری عقل و استدلال‌های عقلانی می‌تواند به اجماع و مفاهمه برسد؛ در حالی که امر سیاسی از منظر موفه مبتنی بر هستی‌شناسی مارکسیستی بوده و اصل قدرت و تضاد، بنیان امر سیاسی را تشکیل می‌دهد. انسان موجودی تماماً عقلانی یا اخلاقی نیست، بلکه سویه‌های عواطف و احساسات نیز در آن قوی است. چنان‌که پیداست در این مقاله به مواجهه با دیگری پرداخته نشده است. سایر آثار اکثراً به طور جداگانه به هابرماس یا موفه پرداخته‌اند و مقایسه میان آنها به‌ویژه از منظر مواجهه با دیگری انجام نپذیرفته است.

روش تحلیلی

روش تحلیلی در خوانش متون و اندیشه‌ها از جمله روش‌های رایج در مقالات و کتب علمی است که با وجود شیوع، هم در آثار انگلیسی و هم فارسی، کمتر به شکل پردازش شده به آن اشاره می‌شود. مقصود از روش تحلیلی در این پژوهش، روشی است مبتنی بر رویکرد فلسفه تحلیلی که بر اصول استدلال‌های منطقی استوار است. برخی از حوزه‌های کسب معرفت متکی به بهره‌گیری از توان منطق و استدلال منطقی و مفهومی هستند و استدلال منطقی را می‌توان یگانه روش پژوهش قلمداد کرد (میرجانی، ۱۳۸۹: ۳۷). به طور کلی به روش تحلیلی به دو معنای عام و خاص اشاره می‌شود. در این پژوهش، تحلیل به معنای عام مورد نظر است. روش تحلیلی به معنای عام کلمه دارای سه مرحله است: توصیف، تحلیل به معنای خاص، نقد و ارزیابی (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۵).

الف) مرحله نخست، مرحله توصیف یا گزارش: توصیف یا گزارش در روش تحلیلی حاوی چند مؤلفه است:

۱. تشخیص مدعا؛ به معنای تعیین و بازبایی مدعای متفکر که ممکن است خود متفکر به آن تصریح داشته باشد و یا اینکه اشاره مستقیم و صریح نداشته و این پژوهشگر است که مدعای اصلی اندیشه یا متن را بازبایی می‌کند.
 ۲. ایضاح مدعا؛ به معنای روشن ساختن معنای دقیق مدعا
 ۳. تشخیص یا تعیین دلیل باادله مدعا: پس از فهمیدن دقیق چیستی مدعا، ادله‌ای که نویسنده در اثبات مدعای خویش اقامه کرده است، احصا می‌شود.
- ب) مرحله تحلیل به معنای اخص: این مرحله حاوی دو مؤلفه است:
۱. احصای پیش‌فرض‌های مدعا/متن: در این مرحله، پیش‌فرض‌های مدعای اصلی و تفکرات متفکر احصا می‌شود. پیش‌فرض‌ها ممکن است که خطوط سفید یک نوشته باشند. به این معنا که در ناآگاه متن حضور داشته باشند و نویسنده خود به آنها تصریح نداشته باشد. در این صورت پژوهشگر بر اساس استدلال منطقی، آنها را استخراج می‌کند. کشف پیش‌فرض‌ها، کشف علت‌های یک قول است و نسبت به مدعا، جایگاه پیشینی دارد. مثلاً اگر کسی به (ج) باور داشته باشد، لاجرم می‌بایست بر مبنای اصول منطق به

(الف) و (ب) باور داشته است. برای مثال اگر مدعا این باشد که «تصور صحیح از خدا این است که خدا را امری نامتشخص بدانیم»، لاجرم پیش فرض آن مدعا به لحاظ منطقی آن است که خدا وجود دارد. در پاره‌ای موارد، متفکر خود به پیش فرض‌های اندیشه خویش اشاره می‌کند و در پاره‌ای دیگر، این پژوهشگر است که در تحلیل، پیش فرض‌ها را آشکار و عیان می‌کند. کشف پیش فرض‌ها از قواعد استدلال منطقی بهره می‌جوید. در تعریف استدلال منطقی آمده است: استدلال، فرایندی است که در آن ذهن بین چند قضیه یا حکم، ارتباطی دقیق و منظم برقرار می‌سازد تا از پیوند آنها نتیجه حاصل شود. به این ترتیب نسبتی مبهم به نسبتی یقینی و صحیح تبدیل می‌شود. استدلال منطقی، نوعی شناسایی حرکتی است؛ حرکت از مقدمات به سمت نتیجه. این حرکت مستلزم طی مراحل است و در آن نوعی پیوستگی و تدریج وجود دارد. از این‌رو هر نوع گسست و یا عدم پیوستگی در این حرکت به ساختار آن لطمه اساسی می‌زند و کسب نتیجه را ناممکن می‌سازد (میرجانی، ۱۳۸۹: ۳۸).

۲. استخراج لوازم و پیامدهای مدعا: در این مرحله، پیامدهای منطقی مدعا بازیابی می‌شود. لوازم و پیامدهای یک مدعا در واقع معلول مدعا هستند و نسبت به آن حالت پسینی دارند. در اینجا مدعا به مثابه مقدماتی است که در یک قیاس به نتیجه یا همان پیامد منتج می‌شوند. اگر ادعا شود که (الف)، (ب) است و در جای دیگر ادعا شود که (ب)، همان (ج) است، آنگاه (الف) همان (ج) است.

(ج) مرحله نقد و ارزیابی: نقد و ارزیابی یعنی بیان نقاط ضعف و قوت. در ارزیابی نیز قواعد و استلزامات تفکر منطقی حاکم است. برای مثال اگر ادعا شود که (الف)، (ب) است و جای دیگر ادعا شود که (ب)، همان (ج) است، و نتیجه گرفته شود که (الف) و (ج) هیچ ربطی به هم ندارد، می‌توان آن نتیجه‌گیری را نادرست یا سفسطه ارزیابی کرد و از جمله نقاط ضعف سخن دانست. نقد می‌تواند از دو منظر انجام شود:

۱. نقد درونی: در این قسم از نقد، متن یا مدعیات متن با هیچ چیز خارج از نوشته سنجیده و مقایسه نمی‌شود؛ بلکه فقط از لحاظ منطق و انسجام درونی

مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای مثال آیا نتایج از دل مقدمات استخراج شده یا خیر. و یا آیا آثار و پیامدهایی که نویسنده بر قولش مترتب کرده است، واقعاً بر قول او مترتب هست یا خیر.

۲. نقد بیرونی: نقد بیرونی به دو طریق می‌تواند انجام شود. نخست، مقایسه: یک مدعا با مدعیات مخالف آن و سنجش استدلالات آنها. دوم، سنجش یک مدعا با واقعیات بیرونی: استفاده از آمارها و پژوهش‌های تجربی (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۶). بر مبنای این روش تحلیلی در خوانش اندیشه‌های سیاسی موفه و هابرماس در رابطه با مواجهه با دیگری ابتدا پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی و اجتماعی موفه و هابرماس استخراج می‌شود که به مثابه علت مدعیات آنهاست و سپس مدعیات آنها درباره‌ی مواجهه با دیگری به شکل توصیفی مشخص شده و ایضاً می‌گردد و آنگاه به نقد و ارزیابی آرای آنها پرداخته خواهد شد.

پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه و سیاسی اندیشه‌ی سیاسی شانتال موفه

چنان‌که در بخش روش اشاره شد، برای خوانش اندیشه‌ی سیاسی موفه به روش تحلیلی ابتدا باید به سراغ پیش‌فرض‌های اندیشه‌ی او رفت. بدیهی است که تمرکز این پژوهش در احصای پیش‌فرض‌ها بر پیش‌فرض‌هایی است که برای مواضع سیاسی موفه در مواجهه با دیگری، حالت پیشینی داشته باشد و نه احصای تمامی پیش‌فرض‌ها. برخی از مهم‌ترین این بنیادها را که به بحث مواجهه با دیگری مرتبط است، می‌توان به اجمال به قرار زیر دانست:

۱- انسان موجودی تماماً عقلانی نیست: پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه‌ی موفه در گستره‌ی پیچیده‌ی اندیشه‌ی سیاسی وی قابل‌بازرسی است. به نظر موفه، عقلانیت‌باوری رایج و مسلط در گفتمان‌های سیاسی، تفکر را به مسیر غلطی کشانده است. نظریات لیبرالیستی خوش‌بینانه بر این نظرند که خیر درونی و معصومیت اولیه انسان‌ها از سویی و عقلانیت و توانایی گفت‌وگو میان انسان‌ها از سوی دیگر از طریق نوعی قرارداد اجتماعی موجب آن می‌شود که مشکلات، پاسخ‌هایی عقلانی پیدا کنند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲). در حالی که حذف یا بی‌توجهی به ابعاد احساسی، عاطفی و ستیزه‌گری انسان می‌تواند رؤیای پدیدارانه و خوش‌خیالانه باشد. موفه در کتاب «امر سیاسی» اشاره می‌کند که اشتباه متفکران لیبرال

در این است که بعد عاطفی انسان را که برانگیزانندهٔ هویت‌های جمعی است، نادیده می‌گیرد و از همین‌رو این تصور نیز برخطاست که با ظهور فردگرایی و پیشرفت عقلانیت نهایتاً عواطف تأثیر خود را از دست خواهند داد. به نظر او در قلمرو امر سیاسی، بینش ماکیاولی هنوز هم ارزش تفکر و تدبیر را دارد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۴). بنابراین مهم‌ترین پیش‌فرض هستی‌شناسانه و سپس معرفت‌شناسانه موفه آن است که عقلانیت انسانی نمی‌تواند داور نهایی فرض شود.

۲- جهان انسانی برساخته از گفتمان‌ها و سبک‌های زندگی است: موفه با تأسی به مفاهیم گفتمان و هژمونی میشل فوکو بر این نظر است که سوژه‌ها همواره در محاصرهٔ صورت‌بندی‌هایی از دانایی قرار دارند که آنها را احاطه کرده است و تنها از دریچهٔ این گفتمان یا صورت‌بندی دانایی است که به پدیده‌ها یا دال‌های پیرامونی خود معنا می‌بخشند. هر گفتمانی خود برساخته از بازهای‌های زبانی و کردارهای خاص خود است. موفه در اولویت دادن منطقی به بازی‌های زبانی تحت تأثیر ویتگنشتاین قرار دارد و بر آن است که این بازی‌های زبانی به اسلوب و سبک‌های متفاوت در زندگی و اندیشه منتهی می‌شود (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴). این اشکال متفاوت، زندگی فردیت را می‌سازند و کردارها، وفاداری‌ها و تبعیت‌های خاصی را طلب می‌کنند.

۳- قدرت و هژمونی، سازندهٔ روابط اجتماعی است: به نظر موفه، هر گفتمان و روابط و کردارهای درون آن گفتمان، برساختهٔ کنش‌های مفصل‌بندانه‌ای است که براساس آن، یک نظم برساخته می‌شود و معنای دال‌ها و نهادهای اجتماعی به ثبات می‌رسد؛ چیزی که می‌توان آن را «کنش هژمونیک» نامید (همان، ۲۰۰۹: ۱). این معنادگی به دال‌ها قطعی و نهایی نیستند، بلکه برعکس موقتی و متزلزلند. امور همواره می‌توانند به گونه دیگری باشند و این تنها پیکربندی روابط قدرت و هژمونی است که موجب انگارهٔ نظم بدیهی امور می‌شود.

۴- اصل تضاد، اصل بنیادین امر سیاسی است: به نظر موفه، منازعات یا تخصیصات در حیطه امر سیاسی ناشی از موانع تجربی موجود بر سر راه اجماع یا تفاهم نیستند، بلکه ناشی از ذات امر سیاسی می‌باشند. بنابراین قابل رفع نیستند. بنابراین بهتر است که به زمین ناهموار واقعیت بازگردیم، آنها را بپذیریم و رؤیای اجماع عقلانی را کنار بگذاریم (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴). به سخن دیگر، بُعد خصومت‌آمیز و ستیزندهٔ امر سیاسی به اشکال

گوناگونی پدیدار می‌شود، اما بُعدی است که هیچ‌گاه محو نمی‌شود یا از میان نخواهد رفت؛ زیرا مسئله‌ای هستی‌شناختی است و نپذیرفتن آن از سوی نظریه‌های لیبرال، تنها به سستی و ضعف می‌انجامد؛ وضعی که مشخصاً اندیشه لیبرال در هنگامهٔ روبه‌رویی با ظهور غیرمنتظرهٔ خصومت‌ها و اشکالی از خشونت است که بر اساس نظریهٔ آنها به اعصار گذشته و دورانی که عقل هنوز موفق به مهار تعصبات قدیمی نشده بود، تعلق دارد (موفه، ۲۰۰۹: ۳).

مدعیات سنخ‌شناسانه موفه از مواجهه با دیگری و استلزامات و پیامدهای آن

اکنون با توجه به پیش‌فرض‌های اصلی اندیشه موفه می‌توان مدعای اصلی و سنخ‌شناسی موفه از انواع مواجهات با دیگری و استدلال‌هایی را که در این راستا می‌آورد، بهتر فهمید و استلزامات آن را بازایی و مورد تحلیل قرار داد. موفه در کتاب «امر سیاسی»، انواع مواجهه با دیگری را به سه شکل تقسیم می‌کند:

مواجهه پساسیاسی

به نظر موفه، در این نوع مواجهه، تضاد هستی‌شناسانه میان خود/دیگری در امر سیاسی به منازعات تکنیکی قابل گفت‌وگو و در نهایت قابل‌آشتی تبدیل می‌شود. موفه با اشاره به اندیشه‌های معطوف به امر سیاسی، نظریه‌های هابرماس و گیدنز را از این نوع به شمار می‌آورد و عنوان می‌دارد که از نظر آنها، مباحثه دموکراتیک، مباحثه میان افراد است که هدفشان ایجاد همبستگی‌های جدید و بسط مبانی اعتماد فعالانه و مشارکتی است. منازعات به برکت ایجاد مجموعه‌ای از حوزه‌های عمومی به شکل مسالمت‌آمیزی حل می‌شود (همان، ۱۳۹۱: ۵۵). در این نوع مواجهه، سعی بر آن است که تعارضات از طریق دیالوگ حل و فصل شود و به «تفاهم دوجانبه» و یا حتی «اجماع» منجر شود. شانتال موفه به این نگاه، نقد جدی وارد می‌کند و رابطهٔ پساسیاسی را رابطه‌ای غیرسیاسی می‌داند. رابطه‌ای که حتی اگر در ساحت سیاسی اعمال شود، منجر به دردسرهای جدی برای جامعه خواهد شد. موفه استدلال می‌کند که استلزامات و پیامدهای این نوع مواجهه به قرار زیر است:

الف) خطر اخلاقی شدن سیاست: به نظر شانتال موفه، اگر اصل تعارض پذیرفته نشود، آنگاه هدف آن خواهد بود که موارد اختلافی طرفین به هر طریقی حل و فصل شود.

اصل، حل منازعه و رسیدن به صلح و تفاهم است. کسی یا کسانی که در این مسیر اخلاق ایجاد کنند، نامعقول، وحدت‌شکن، اخلاق‌گر، شر، غیراخلاقی، بیمار اخلاقی و یا نفوذی و خائن پنداشته می‌شود. پیامد این سخن آن است که مسئله از حیثه سیاست به حیثه اخلاق وارد شد و طرفین به نیروهای خیر و شر تقسیم‌بندی می‌شوند. بنابراین آرمان اجماع اجتماعی (اشاره موفه در اینجا به هابرماس است) می‌تواند ایده‌ای آرمان‌شهری و اساساً خطرناک باشد (Erman, 2009: 2).

منظور این است که به نظر موفه (۱۳۹۱)، در صورت بازشدن پای معیارهای اخلاق در سیاست، تقابل بین گفتمانی به جای اینکه بر مبانی سیاسی استوار باشد، بر اساس مقوله-های اخلاقی خیر در مقابل شر ساخته می‌شود و این منظر به شکلی بالقوه به خشونت خواهد انجامید. در حالیکه در جوامع چندپاره، متفاوت و متکثر امروزی بهتر است که این اختلافات پذیرفته شود و به جای انکار آن یا تلاش برای حل و جذب آنها، به فکر نهادها یا ترتیبات و ساختارهایی بود که این تعارضات بتواند در قالب آنها شکل کنترل‌شده‌ای بیابد.

ب) غیرعملی بودن شرایط و ملزومات رویکردهای پساسیاسی: منتقدان رویکرد پساسیاسی معتقدند که ممکن است رویکرد پساسیاسی در ابتدا جذاب به نظر برسد؛ زیرا غایت این رویکرد تفاهم، حل منازعه، گفت‌وگو، صلح، وحدت و عدم درگیری و منازعه است. اما این دیدگاه در حیثه عمل، حداقل دو مشکل دارد:

نخست اینکه این آرمان، غیر عملی و غیر واقع‌بینانه است. موفه، آن را خوش‌بینانه و مد روز (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰) و متوهمانه و رؤیاپردازانه (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴) می‌خواند. با توجه به مقیاس و پیچیدگی‌های دنیای مدرن، آرزوی اجماع آنگونه که هابرماس و هم‌تایان او بیان می‌کنند، صرفاً در روابط شخصی و عاشقانه بین افراد یا حداقل در دولت-شهرهای یونانی یا مجامع کوچک و محدودی مناسب است که امکان بحث‌های طولانی‌مدت و اقتناعی بین آنها باشد و در ضمن آن، تربیت و دانش سیاسی را داشته باشند که بتوانند درباره خیر عمومی و مسائل عمومی بیندیشند و با استدلال قانع کنند و قانع شوند. در ضمن آن شروط هابرماس برای گفت‌وگوی غیر مخدوش و ایده‌آل نیز از منظر موفه تاکنون به دست نیامده است؛ زیرا این شرایط به لحاظ هستی‌شناسانه غیر ممکن هستند و مانع گفت‌وگو می‌شوند. منازعه و تعارض، جزئی هستی‌شناسانه از امر سیاسی

است. انکار این عنصر هستی‌شناسانه، نشانه عدم درک ماهیت امر سیاسی است (Moufee, 1999: 725).

مشکل دوم این است که حتی اگر این آرمان میسر باشد، مطلوب نیست؛ چون می‌تواند به شکلی آیرونیک، سمت‌وسوی تحمیل‌گرایانه پیدا کند. متفکران بسیاری پیش از هابرماس در آرزوی رسیدن به اجماع، اراده عمومی (ژان ژاک روسو) و یا روح کلی (هگل) بودند. تعمق در اندیشه‌های روسو، هراس‌آور است، آنجا که می‌گوید: «وظیفه بنیان‌گذار یا قانون‌گذار بزرگ جمهوری این است که سرشت انسان را تغییر دهد و هر فرد را به بخشی از کلی بزرگ‌تر تبدیل کند که به نوعی زندگی و هستی خود را از آن می‌گیرد» (سندل، ۱۳۹۷: ۴۰). به باور موفه، نگرش پساسیاسی اجماع‌گرایانه هابرماسی نیز می‌تواند به سیاست‌های غیر دموکراتیک منجر شود.

ج) حذف دیگری: اگر وجود تعارض انکار شود، آنگاه تا ایده حذف دیگری، راه چندان باقی نمانده است. رویکرد پساسیاسی به معنایی که موفه آن را پردازش می‌کند، مستلزم به رسمیت نشناختن منازعه در سیاست است که در نهایت به نوعی یکدست‌سازی مصنوعی و یا اجباری منجر می‌شود که در آن، وجود دیگری و منافع متعارض او انکار خواهد شد. خطری که موفه از آن دم می‌زند، در این پیامد سیاست پساسیاسی نهفته است. به بیان بوبری می‌توان گفت که مواجهه با دیگری به شکل من-من و ما-ما خواهد بود. دیگری به کل نادیده انگاشته می‌شود و یک «ما»ی متوهمانه یا یک وحدت ساده‌لوحانه تبلیغ و باور می‌شود. در مقابل این نگاه پساسیاسی، موفه رویکرد دیگری را پیشنهاد می‌دهد: اگونیسیم.

مواجهه آنتاگونیستی

به نظر شاننال موفه، آنتاگونیسم یک تضاد و تقابل واقعی بین A و B که از یکدیگر استقلال دارند، نیست. هیچ آنتاگونیسمی بین دو ماشینی که با هم تصادف می‌کنند، وجود ندارد. آنتاگونیسم، تفاوت است: حضور دیگری مانع از این می‌شود که کاملاً خودم باشم. آنتاگونیسم نشان آن است که من نمی‌توانم تماماً برای خودم حاضر باشم. هویت من با تمایز و تقابل و تضاد با دیگری شکل می‌گیرد (Laclau & Moufee, 2001:125). به سخن دیگر ما از هم مستقل نیستیم، بلکه هویت خود و دیگری به یکدیگر وابسته است.

منطق نظریه موفه بر این استوار است که همواره مرزی بین کسانی که «از ما» هستند و کسانی که از ما نیستند آنها/ دشمنان - وجود دارد.

از آنجا که آنتاگونیسم غیرقابل حل و محو نشدنی است، نباید آنتاگونیسم را صرفاً یک واقعیت تلقی کرد، آنچنانکه دموکرات‌هایی چون رالز یا هابرماس تلقی می‌کنند، بلکه باید آن را همچون یک اصل ارزش‌شناختی به حساب آورد. بنابراین نباید آنتاگونیسم را همچون اختلالاتی دید که متأسفانه نتوانسته‌ایم تاکنون این اختلالات را برطرف کنیم. در ضمن نباید آن را همچون مانعی تجربی^۲ تلقی کرد که از اجماع عقلانی جلوگیری می‌کند. برخلاف هابرماس، موفه استدلال می‌کند که آنتاگونیسم هرگز برطرف نخواهد شد و موانع اجماع ضرورتاً تجربی نیستند، برعکس این خود اجماع است که مفهومی غیرممکن است (Moufee, 2000: 99-100). در واقع به‌نظر موفه، تلاش‌های رایزنامه در نفی یا حل آنتاگونیسم به یاری اجماع عقلانی، تهدیدی واقعی برای دموکراسی است، زیرا در نظر نمی‌گیرد که هدف سیاست همیشه ایجاد یک «ما»ی متحد به‌وسیله تعیین یک «آنها» در بستر یک تعارض است. بنابراین موفه بر مبنای این پیش‌فرض هستی‌شناسانه درباره ماهیت امر سیاسی نتیجه می‌گیرد که نظریه دموکراتیک هرگز نمی‌تواند از تعارض خلاص شود؛ زیرا غلبه یافتن بر وجود رابطه ما/ آنها غیرممکن است.

بنابراین در آنتاگونیسم، منازعه‌ای بی‌امان میان دوطرف درمی‌گیرد و امر سیاسی به امری سراسر منازعه‌ای مبدل می‌شود^(۱). موفه این وضعیت را وضعیت آنتاگونیسمی نامیده، اما آن را به مثابه وضعیتی پرآسیب نقد می‌کند. آنتاگونیسم هم همچون رابطه پساسیاسی، رابطه‌ای اخلاقی است. پیشتر توضیح دادیم که یکی از عوارض رویکرد پساسیاسی به امر سیاسی، اخلاقی شدن آن است. کسی یا کسانی که وحدت‌شکن هستند، یا اخلال‌گر و توطئه‌گر و خائن و نفوذی‌اند و یا اینکه به کل در صحنه امر سیاسی نامرئی هستند، خواست‌ها، منافع و علایق آنها نادیده گرفته شده، سخن گفتن از وجود آنها تبدیل به تابو می‌شود.

اما در رویکرد آنتاگونیستی، «دیگری» انکار نمی‌شود. او هست، اما شری است که باید نابود شود. این رابطه آنتاگونیستی سرشار از تک‌گویی و به همین‌سان خشونت بی‌حد و

1. Demos
2. Empirical

حصر است. در واقع مواجهات پساسیاسی و آنتاگونیستی از مبادی متفاوتی آغاز می‌شود، اما هر دو در نهایت به طرد و انکار دیگری و در نهایت خشونت مهارناشده کشیده می‌شود. بنابراین از منظر موفه خطرناک محسوب می‌شود. از این‌رو نیاز به سنخ متفاوتی از رابطه با دیگری داریم که مشکلات دو سنخ یادشده را نداشته باشد.

مواجهه آگونیستی

آگونیسم، مهار سستیزه‌گری مهار ناشده است. به نظر موفه، نظریه آگونیستی، واقع‌گرایانه‌تر از نظریه خوش‌بینانه‌رایزانه و پساسیاسی هابرماسی و آنتاگونیسم مهارناشده اشمیتی است. اما عجیب است که توضیحات مفصل و مشخصی درباره آن نمی‌دهد. شانتال به عنوان یک پسامارکسیست علاقه‌مند به سوسیالیسم، تضاد را موتور حرکت جامعه دانسته و قابل حذف نمی‌داند. بنابراین غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار هم نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند؛ بلکه هدف آن است که این منازعه، کنترل و مهار شود و از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک مدیریت شود.

فحوای کلام موفه این است که وقتی من و دیگری هیچ فضای نمادین مشترکی نداشته باشیم، رابطه آنتاگونیستی است. فضای نمادین مشترک در واقع برخی ساختارها و رویه‌های سیاسی بنیادین و اولیه است که طرفین می‌توانند روی آن به نوعی توافق اولیه برسند. مثلاً اینکه رویه سیاسی انجام انتخابات را بپذیرند یا اینکه از حذف فیزیکی دیگری دست بردارند. در رابطه آگونیستی من و دیگری، فضای نمادین مشترکی^۱ دارند و می‌خواهند که تعارضاتشان را با روش‌های ممکن سازمان‌دهی کنند. بنابراین شرکت‌کنندگان به یک حالت تعامل متقابل روی می‌آورند و با رعایت اصول عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند و حتی می‌توانند به توافق و تصمیم‌های سیاسی مشترک برسند. در این نگاه، منازعات انکار نمی‌شود، بلکه از طریق مکانیسم‌های قانونی و سیاسی رام و اهلی می‌شود. پیامد استدلال‌های موفه در دفاع از این شکل مواجهه با دیگری را به قرار زیر می‌توان دانست:

الف) پذیرش منازعه به عنوان یک واقعیت در امر سیاسی: اگر آنگونه که موفه استدلال می‌کند عواطف و احساسات و شور را نمی‌توان از ذات انسانی حذف کرد، پس منازعه و

مخالفت طرفین در حیطة سیاست هم قابل حذف شدن نیست و اصولاً تضاد، موتور حرکت جامعه و لازمه سیاست است. به جای انکار این اصل بهتر است که آن را پذیرفت. (ب) دموکراتیک شدن حداکثری سیاست: اگر تضاد و منازعه جزء ماهیت امر سیاسی باشد و همزمان خواهان آن باشیم که این منازعات به تخصم و خشونت کشیده نشود، آنگاه مدیریت و اهلی کردن آن نیاز به مکانیسم‌هایی دارد. این مکانیسم‌ها قادر به درک ماهیت امر سیاسی هستند و منازعات را در یک مسیر قانونی و دموکراتیک قرار می‌دهند. وظیفه چپ بنابر قول موفه، انکار ایدئولوژی دموکراتیک نیست، بلکه برعکس، عمیق‌تر کردن و بسط آن در جهت دموکراسی تکثرگرا و رادیکال است (موفه و لاکلائو، ۱۳۹۳: ۲۷۲). هرچند می‌بایست به یاد داشت که این توافقات موقت هستند و به یاری قدرت هژمونیک به دست آمده است و همواره باید همچون وقفه‌هایی موقت در یک رویارویی مداوم تلقی شوند (Mouffe, 1999: 75).

(ج) شناسایی دیگری و منافع و علایق مختلف او: با این استدلال‌ها، زمانی که مکانیسم‌های دموکراتیکی برای پیگیری منافع و علایق گوناگون طرفین در میدان سیاسی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نیازی به حذف دیگری یا انکار خواست‌ها، منافع و ارزش‌های ذاتاً متفاوت او وجود ندارد. نیازی نیست که در یک کل عقلانی، ارزش‌ها یا راه‌حل‌های یکسانی را بپذیرد. این بدان معنا نیست که قرار است تمامی موارد اختلافی و منازعات کاملاً حل شود و یا در نتیجه اقناع یا گفت‌وگو الزاماً به فهم منتهی شود. در اگونیسیم، ضمن شناسایی دیگری و منافع متفاوت او ممکن است که اختلاف منافع طرفین آنچنان اساسی باشد که تضاد فی‌مابین همیشگی و غیرقابل حل شدن باشد.

نقد و ارزیابی مدعیات موفه در باب مواجهه با دیگری

در سومین بخش از تحلیل نظریه‌ها، به نقد و ارزیابی مدعیات موفه خواهیم پرداخت. در این ارزیابی، دو محور اصلی نظریه‌های موفه را بررسی می‌کنیم:

نقد تضاد به عنوان اصل محوری جامعه

۱- این درست است که طبقه، نژاد، جنسیت، مالکیت، اعتقادات و سبک‌های زندگی، قومیت، ملیت، رنگ و ... همواره منابعی برای تضاد بوده‌اند، اما قانون، عرف و آداب و رسوم، عقل، اخلاق و مصلحت‌اندیشی نیز همواره منابعی بوده‌اند که نه تنها تعارضات را کنترل

می‌کنند، بلکه درکی از منافع جمعی، اشتراکات عینی، احساسات و نیازهای دیگر دوستانه بشر را به وجود می‌آورند. وجود این منابع و این درک مشترک است که موجب دوام جوامع متکثر در طول تاریخ بوده است. فیلسوفانی همچون هابرماس، رالز و نیگل از میان این منابع بر عقل و اخلاق تأکید می‌کنند. می‌توان این بحث را بیشتر باز کرد.

کنش انسانی را می‌توان به دو صورت بررسی کرد. برخی از متفکران (که می‌توان موفه را از زمره آنها به حساب آورد) در تحلیل کنش‌های انسان بر منافع متعارض تأکید می‌کنند. کنش‌های انسانی در راستای رسیدن به این منافع خاص است و دستیابی به این منافع، «موفقیت» تعریف می‌شود. اما آیا منافع ما همواره متعارض است و ما همواره ناچاریم که با هم بجنگیم؟ ریچارد لایارد، اقتصاددان مشهور انگلیسی که کتب متعدد و بسیار پرارجاعی نگاشته است، معتقد است که رقابت یا حتی منازعه در ذات و طبیعت انسانی ما وجود دارد، اما به دو نکته باید توجه داشت:

- نخست اینکه درست است که انسان‌ها با توسل به این خصیصه طبیعی توانسته‌اند در طول تاریخ بقا یابند و به سخن دیگر، درجه‌ای از رقابت جویی و تنازع برای بقا در ژن‌های ما وجود دارد و اینها ژن‌هایی هستند که ما به ارث برده‌ایم، اما ما اکنون حداقل در بسیاری از کشورهای مرفه و نیمه مرفه از مرحله کمبود گذر کرده‌ایم. بنابراین لازم نیست که بنده طبیعت خود باشیم. قرن‌ها پیش تصمیم گرفتیم که دیگر برده‌داری نکنیم یا از افراد ضعیف‌تر محافظت کنیم. بنابراین هم توان پایان بخشیدن به منازعات بر سر منافع محدود را داریم و هم دیگر آن ضرورت تاریخی-تجربی برای منازعه وجود ندارد (Layard, 2011: 166).
- دوم آنکه تنها منازعه نیست که منافع ما را تأمین می‌کند و در ذات ما نهفته است. بلکه خصوصیات همکاری‌جویانه و تشریک‌مساعی نیز در بشر وجود دارد و می‌تواند به تأمین منافع من و دیگری توأمان منتهی شود؛ امری که موفه به آن چندان اشاره‌ای ندارد. در بسیاری از موارد این همکاری است که منافع ما را بهتر تأمین می‌کند. بازی برد-برد همواره عقلانی‌تر از بازی‌های با حاصل جمع جبری صفر است؛ زیرا هر کدام از ما ممکن است در این بازی بازنده باشیم و در بازی با حاصل جمع جبری صفر، برد او باخت من و باخت من برد اوست. لایارد

با مثال‌ها و آزمون‌های فکری که در کتاب خود می‌آورد، نشان می‌دهد که همکاری و تشریک مساعی می‌تواند سود دوجانبه بیشتری به طرفین برساند (Layard, 2011: 103-104, 155). انسان‌ها (من و دیگری) چه‌بسا در بسیاری موارد با تشریک مساعی و نه با تضاد و منازعه تاریخ را پیش برده‌اند و می‌برند.

۲- نکته دومی که در نقد آموزه تضاد موفه به‌نظر می‌رسد این است که از یکسو بر این نظر است که آنتاگونیسم و تضاد بین خود و دیگری، امری هستی‌شناختی و از این‌رو حل‌ناشدنی است و از سوی دیگر به دنبال راه‌حلی است که این آنتاگونیسم را به آگونیسم تبدیل کند. اما این فرایند تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم خود نیاز به پیش‌شرط‌هایی دارد که طرفین باید آن را بپذیرند. پس باید با هم رایزنی کنند و بعد از رایزنی هم باید با هم به اجماع برسند که آن پیش‌شرط‌ها را رعایت کنند. بنابراین می‌بینیم که حتی موفه هم در اوج تضاد و آنتاگونیسم به دنبال رایزنی، گفت‌وگو و اجماع حداقلی است. حتی می‌توان یک قدم هم جلوتر رفت و عنوان کرد که اگر گفت‌وگو، مواجهه و مقایسه‌ای وجود نداشته باشد، چگونه دو طرف به این نکته پی خواهند برد که منازعه‌شان حل‌ناپذیر و محوشدنی است. به علاوه هر مقایسه‌ای باید با پیش‌فرض‌های مشترکی شروع شود. بنابراین دوباره ما به یک اجماع نیازمندیم تا حداقل این تضاد و تقابل‌ها درک شود. به محض اینکه دو مخالف با هم وارد اندرکنشی می‌شوند، بلافاصله این واقعیت ساده را پیش‌فرض می‌گیرند که درباره یک جهان یگانه صحبت می‌کنند (Erman, 2009: 8). به محض اینکه آنها این مسئله را انکار کنند، ارتباطشان کاملاً ویران می‌شود. بدون یک فضای سمبلیک مشترک بین ما و آنها یا من و دیگری، حتی یک آنتاگونیسم هم نمی‌تواند شکل بگیرد. یک فضای نمادین مشترک، یک فهم مشترک است و این خارج از یک بستر زبانی بین‌الذهانی و بین‌فردی معنا نمی‌دهد (Erman, 2009: 8-9).

نقد رویکرد موفه درباره عقلانیت

معمولاً عقل از دوره کلاسیک تاکنون به دو نوع تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری، صورت‌بندی باورها را کنترل می‌کند و عقل عملی، رفتار را کنترل می‌کند و به ترجیحات شکل می‌بخشد. افزون بر نظام‌های ادراک حسی، شناختی و انگیزشی غنی (که با دیگر حیوانات سهیم هستیم)، شیوه منحصر به فردی برای

شکل‌دهی به باورها و ترجیحات خود در اختیار دارند که نه تنها غریزی، بلکه متأملانه است. انسان‌ها می‌توانند با استنتاج منطقی، ارزیابی شواهد و قرائن و نیز با احکام احتمالات آماری به باورهای خود شکل دهند (عقل نظری). انسان‌ها می‌توانند اوضاع و احوال یا پیامدها و اعمال و سیاست‌ها را ارزش‌گذاری کنند (عقل عملی). از یکسو، برای ارزش‌گذاری اوضاع و احوال یا پیامدها از مفاهیم ارزشی خوب و بد استفاده می‌کنیم. از سوی دیگر، برای ارزش‌گذاری اعمال و سیاست‌ها، افزون بر مفاهیم خوب و بد، از مفاهیم درست و نادرست استفاده می‌کنیم. نتایج همه این شکل‌های استدلال را می‌توان حفظ کرد، ثبت کرد و به دیگران منتقل کرد. این کارها، رشد معرفت و تمدن را ممکن می‌سازد (نیگل، مقدمه حرف آخر).

با این مقدمه، بحث موفه درباره عقلانیت و حقیقت را بررسی می‌کنیم. شانتال موفه به همراه ارنستو لاکلاو با تأثیر پذیرفتن از پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، نظریه پرکاربرد گفتمانی را پایه‌گذاری کرده‌اند. در بنیادهای معرفت‌شناسانه مکاتب پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، حقیقت امری زبانی است. این بدان معناست که هر گفتمان خاصی می‌تواند در راستای قدرت و هژمونی که بر گفتمان حاکم است، روایتی از حقیقت را ارائه دهد. آنها تحت تأثیر نیچه و فوکو بر این نظرند که ما یک حقیقت نداریم، بلکه حقیقت‌های برساخته داریم. پیامد این نگرش نسبی‌گرایانه این می‌شود که اتکا به عقل خودبیناد، فرض خوش‌بینانه اما غیرواقعی تلقی می‌شود و از آنجا که حقیقت برساخته گفتمان‌ها و بازی‌های زبانی است، امکان دستیابی به حقیقتی که مورد وصوق تمام یا اکثر انسان‌های خردمند باشد، از اساس موهوم و رؤیاپردازانه است؛ چرا که اصولاً حقیقت یا واقعیت، وجود بیرونی ندارد، بلکه پدیده‌ای تاریخی و زبانی هستند. هر آنچه است، برساخته زبان و گفتمان است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۸۰-۸۵).

امروزه این دست نظریه‌های پساساختارگرایانه و نسبی‌گرایانه مورد اقبال است. در ضمن موفه با حذف‌نشدنی خواندن تضاد در امر سیاسی، در واقع به ناتوانایی عقل مدرن در داوری یا حل منازعات اشاره می‌کند و معتقد است که عقل‌گرایی مدرن با نادیده گرفتن شور، عواطف و احساسات انسانی به عنوان عناصر برانگیزاننده هویت و تأکید بر عقلانیت صرف، موجب شده جایگاه شور و هیجان در متن زندگی انسان‌ها نادیده گرفته شود (موفه، ۱۳۹۱: ۱۳ و ۲۹).

در نقد این قبیل نظریه‌ها می‌توان حداقل دو استدلال آورد:

الف) اگر تمامی ادعاهای معطوف به چگونگی واقعیت امور جهان نسبی، گفتمانی یا برآمده از بازی‌های زبانی است، موفه در کجای این جهان ایستاده است که می‌تواند گفتمانی بودن این جهان را ببیند؟ او چگونه توانسته بر بام هستی بنشیند و ببیند که حقیقت‌ها برساخته گفتمان‌ها هستند. آیا موفه و همفکران وی در هژمونی گفتمانی خاصی گیر نیفتاده‌اند؟ اگر آنها خصلت فراگفتمانی ندارند، پس آیا نباید همین گفته‌ها و استدلال‌های آنها نیز امری گفتمانی بدانیم؟ و چرا باید حرف آنها را بپذیریم؟ و اگر آنها خصلتی فراگفتمانی برای خود قائلند که می‌توانند به حقیقت دست‌نیافتنی حقیقت دست یابند، چرا، مگر آنها چه مزیتی دارند یا چگونه است که به حقیقتی چنین شگرف دست یافته‌اند؟ به نظر می‌رسد که برمبنای نظریه خود موفه نمی‌توان به صدق نظریه او درباره عقلانیت و واقعیت اعتماد کرد؛ زیرا بر مبنای نظریه گفتمان اصولاً «صدق»، امری گفتمانی است. پس چرا باید نظریه آنها را صادق دانست. می‌بینیم که موفه در بن‌بست نظریه خویش به تله افتاده است و نظریه گفتمان، نظریه‌ای خودشکن است. این بن‌بستی است که تمامی نظریه‌های نسبی‌گرایانه و شک‌گرایانه با آن دست به گریبانند.

ب) ممکن است برخی در دفاع از موفه بگویند که موفه عقل را مورد نقد قرار نمی‌دهد، بلکه «عقل‌باوری» مدرن یا «عقل‌خودبنیاد» را مورد نقد قرار می‌دهد و ما انواع و اقسام عقلانیت داریم. یا گفته شود که می‌بایست با توسل به کانت، انواع عقل و عقلانیت را مدنظر قرار داد. این مدعا خود نیاز به واکاوی دارد. ما را از بحث خود کمی دور می‌کند، اما شاید ارزش آن را داشته باشد. پاسخ را با کمک از مباحث فیلسوفان تحلیلی می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد:

نخست آنکه اینگونه نیست که همه فلاسفه، تقسیم‌بندی عقل به «عقل‌خودبنیاد/ غیرخودبنیاد» یا «عقل مدرن/ عقل غیرمدرن» یا «عقل‌باوری/ عقل‌ناباوری» را قبول داشته باشند. از منظر فلسفه تحلیلی معاصر از جمله فلسفه رالز و نیگل، عقل و عقلانیت (چه عقل نظری که باورهای ما را شکل می‌دهد و چه عقل عملی که رفتارها و ترجیحات و داورهای ما را شکل می‌دهد)، دو سطح دارد: سطح عینی و سطح ذهنی. سطح

عینی^۱ عقلانیت، سطحی است که از باورها و سلايق و علايق ما فراتر است و مربوط به چگونگی جهان است. مثلاً این واقعیت که $۴=۲+۲$ است، یا جمع نقیضین محال است. اینها گزاره‌های مبنایی است که در تحلیل‌های منطقی، علمی، ریاضیاتی یا اخلاقی از آنها استفاده می‌کنیم و از نظر من یا شما جدا هستند. سطح ذهنی^۲ مربوط به باورها و سلايق و علايق ما نسبت به واقعیت است (نیگل، حرف آخر). مثلاً من برای آگاهی از واقعیت پیش‌رو به فال ورق باور دارم، درحالی که شما به آن باور ندارید. یا اینکه حقوق بشر، حقوقی جهان‌شمول و غیرقابل نقض است یا نه. سطح عینی، سطح زیرین‌تر و مبنایی‌تر است و آدمیان به‌طور معمول توانایی آن را دارند که به این سطح دسترسی داشته باشند. رالز، موقعیت فرضی «حجاب جهل» را برای رسیدن به این سطح عینی پیشنهاد می‌دهد. یعنی گذشتن از منیت‌ها و سلايق و علايق و منافع فردی و توجه به امر کلی. می‌توانیم واژه اپوخه را قرض بگیریم (البته با احتیاط و فقط در سطح استفاده از یک ابزار زبانی). اپوخه در اینجا یعنی موقعیتی که در آن پیش‌فرض‌های شخصی، تجربی و تاریخی را در پرانتز می‌گذاریم و به سوی حقیقت خود چیزها می‌رویم.

موفه و بسیاری از پسا‌ساختارگرایان و نسبی‌گرایان با توجه به سطح سابجکتیو عقلانیت (که روان‌شناختی - جامعه‌شناختی است) تأکید می‌کنند که همه‌چیز گفتمانی است. این همه‌چیز شامل حقیقت و عقلانیت هم هست که در کنترل نیروها و قدرت‌های اجتماعی و سیاسی است و با توسل به این موضوع، وجود سطح عینی را مورد تردید قرار می‌دهند. با این دیدگاه در واقع آنها معیار خود برای داوری را از دست می‌دهند. آنگاه هر گزاره‌ای درست به نظر می‌رسد، چرا که از منظر آن فرد، آن فرهنگ، آن مذهب، این گزاره درست است. بنابراین می‌توان از «حقیقت‌ها» سخن گفت. اگر همه چیز درست باشد، آنگاه کوره‌های آدم‌سوزی یا به بردگی کشاندن زنان در یک سرزمین نیز می‌تواند توجیه داشته باشد؛ زیرا ما معیار جهان‌شمولی که در سطح عینی و فراتر از سلايق و علايق فرهنگی و زمانی و مکانی باشد در اختیار نداریم تا عملی را نکوهش کنیم، یا به درستی یا نادرستی گزاره‌ای حکم دهیم.

لوئیس وگان در کتاب «قدرت تفکر انتقادی»، این منظر را نوعی مغالطه دانسته است:

1. objective
2. subjective

«به این تصور که حقیقت، منوط به باورهای شخص است، نسبی‌گرایی ذهنی گفته می‌شود و اگر شما این مفهوم را پذیرفته یا از آن برای تأیید یک مدعا استفاده کنید، گفته خواهد شد که مرتکب مغالطه ذهنی‌گرایی [یا مغالطه نسبی‌گرایی] شده‌اید. بنا بر این نگرش، حقیقت بستگی به چگونگی چیزها آن‌طور که هستند، ندارد؛ بلکه فقط به باورهای دیگران منوط است. به سخن دیگر حقیقت امور، برای افراد نسبی است. در این دیدگاه، حقیقت موضوعی است مربوط به باورهای اشخاص، نه موضوعی در این‌باره که جهان چگونه است. این بدان معناست که یک گزاره می‌تواند به‌نظر یک نفر حقیقت داشته باشد، اما برای دیگری نه. اگر شما باور دارید که سگ‌ها می‌توانند پرواز کنند، پس این گزاره که سگ‌ها می‌توانند پرواز کنند، (به‌نظر شما) صادق است. اگر شخص دیگری باور دارد که سگ‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، پس این گزاره که سگ‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، (به‌نظر او) صادق است (Vaugh, 2018: 45). این یک مثال ساده‌شده از باور به «حقیقت‌ها» یا «چشم‌انداز‌گرایی» است.

بسیاری از منتقدان بر این نظرند که بزرگ‌ترین مشکل نسبی‌گرایی ذهنی این است که خودشکن است. این دیدگاه خودشکن است، زیرا درست بودنش مستلزم آن است که خودش نادرست باشد. نسبی‌گرایان می‌گویند: «همه حقایق نسبی‌اند». اگر این گزاره به لحاظ عینی درست باشد، پس خودش را رد می‌کند؛ زیرا اگر به‌لحاظ عینی درست باشد که «همه حقایق نسبی‌اند»، آنگاه خود این گزاره هم نمونه‌ای است از یک حقیقت عینی. بنابراین اگر گزاره «همه حقایق نسبی باشند» به‌طور عینی صادق باشد، به‌لحاظ عینی کاذب است (Vaugh, 2018: 45). در حالی که واقع‌گرایان و عینی‌گرایان به سطح عینی عقل که فراتر از سطح روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است، توجه می‌کنند و با توسل به سطح عینی است که سطح ذهنی را مورد داوری قرار می‌دهند.

ممکن است به قول موفه بگوییم که قدرت، گفتمان‌ها و هژمونی موجب باورها، سلايق و حقایق برساختی می‌شوند. این درست است. اما اینکه هژمونی یا گفتمان یا قدرت گزاره‌ای را درست تلقی کنند، به این معنا نیست که آن گزاره از منظر عقل عینی (یا واقعیت) درست است، هم در امور منطقی و ریاضی، هم در امور علمی و تجربی و حتی در امور اخلاقی. با جامعه‌شناسی و روان‌شناسی (که در سطح ساجکتیو عقلانیت

قرار دارند) نمی‌توان عقل آبجکتیو و استدلال‌های آن را از اعتبار انداخت. یعنی نمی‌توانیم بگوییم چون من در جامعه X زندگی می‌کنم و قبول ندارم که جمع نقیضین محال است، پس جمع نقیضین محال نیست.

علاوه بر این خود این استدلال‌آوری موفه و سایر نسبی‌گرایان نیز با استفاده از عقل پردازش شده است. یعنی ما نمی‌توانیم از دایره عقل عینی بیرون برویم. حتی موفه که می‌خواهد عقل خودبنیاد را زیر سؤال ببرد، از خود قواعد عقلی و استدلال‌ورزی استفاده می‌کند و انتظار دارد که ما استدلال‌های او را بپذیریم. مجبوریم با خود عقل، عقل را زیر سؤال ببریم. بنابراین اینگونه استدلال‌ها، استدلال‌هایی خودشکن هستند که خود را نقض می‌کنند (نیگل، حرف آخر). نتیجه این نقد این خواهد بود که عقل عینی هنوز هم آخرین داور و بهترین وسیله ما برای فهم جهان پیرامون، خودمان و دیگران است. اگر نزاع و تنازعی بین خود و دیگری وجود داشته باشد، عقل، استدلال و برهان می‌تواند به کمک بیاید و در بسیاری از موارد (اگر نه همه موارد) کمک‌کننده باشد.

ج) با توجه به موارد یادشده به نظر می‌رسد که می‌توان در اینکه مواجهه آگونیستی، بهترین مدل مواجهه با دیگری حداقل در حیطه امر سیاسی است، شک و شبهه وارد ساخت. اگر عقل و استدلال‌های منطقی، علمی و ریاضیاتی همچنان حتی از سوی پسااخترگرایانی چون موفه، ابزاری برای بحث و برهان‌آوری هستند، پس به نظر می‌رسد که بشر هنوز می‌تواند به توانایی‌های عقل و منطق حتی در حیطه امر سیاسی که محل ارزش‌ها، عواطف و احساسات است، خوش‌بین باشد. بنابراین پذیرش مواجهه ستیزه‌گرایانه یا مجادله‌ای نه تنها به قول موفه «رادیکال» به نظر نمی‌رسد، بلکه می‌توان گفت محافظه‌کارانه است و به نوعی تسلیم وضعیت موجود شدن است. مهم‌ترین رقیب فکری موفه یعنی یورگن هابرماس در این زمینه استدلال‌هایی دارد که در زیر به آنها اشاره خواهیم کرد.

پیش‌فرض‌های اندیشه سیاسی هابرماس

همچون مورد موفه، در تحلیل نظرهای هابرماس نیز بنا بر روش تحلیلی ابتدا می‌کوشیم تا پیش‌فرض‌های اندیشه هابرماس را احصا کنیم.

۱- انسان موجودی عقلانی است: هابرماس به استثنای یک اشاره صریح در کتاب «نظریه کنش ارتباطی» مبنی بر اینکه «انسان اساساً موجودی زبانی است» (Habermas, 1984: 15)، نظریه انسان‌شناسانه خود را در گستره پیچیده‌ای از نظریه‌ها عرضه می‌کند. پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه نظریه هابرماس در لفافه‌ای از نظریه‌های پیچیده اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی قرار دارد و تقریباً اشاره صریحی به آن ندارد. اما می‌توان انسان‌شناسی او را در بطن نظریه تکاملی وی و همچنین بازسازی ماتریالیسم تاریخی جست‌وجو کرد. هابرماس، فرایند تکاملی انسان را به فرایندهای یادگیری تشبیه می‌کند و با استفاده از مدل‌های رشد فردی ژان پیاژه و کولبرگ، تکامل فرد و جامعه را بطور همزمان توضیح می‌دهد (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۸۲). بر این اساس انسان این توانایی عقلانی را دارد تا در یک فرایند یادگیری بتواند به سمت عقلانی‌شدن تکامل یابد.

اما عقل مورد اشاره هابرماس همان عقلانیت مورد اشاره وبری نیست. عقلانیت از منظر وبر، وجهی تراژیک دارد که سرانجام در شکل سلطه بوروکراسی و تکنولوژی (عقل ابزاری) به قفس آهنین ختم می‌شود. عقلانیت از منظر هابرماس واجد دو خصوصیت متمایز است: یکی مثبت و دیگری منفی. وجه منفی عقلانیت، از دست رفتن معنا و سلطه عقلانیت ابزاری است؛ اما وجه مثبت آن، افسون‌زدایی از جهان و پیشرفت علم مدرن و پیشرفت عقلانیت ارتباطی است (پولادی، ۱۳۸۳: ۱۶). به سخن دیگر عقل انسانی، ظرفیت‌های متفاوتی دارد که جامعه سرمایه‌داری معاصر صرفاً بعد ابزاری آن را به شکلی بی‌قاعده رشد داده است و از بعد ارتباطی آن غفلت کرده است.

۲. باور به فرایند تکاملی: تاریخ در اندیشه هابرماس همچون تاریخ در اندیشه اندیشمندان دوره مدرن، یک تاریخ خطی است که می‌تواند به سمت تکامل سیر کند. این تکامل قطعی نیست، اما امکان آن وجود دارد. در اندیشه هابرماس به عنوان یکی از متفکران مکتب فرانکفورت، هنوز برخی از پیش‌فرض‌های مارکسیستی وجود دارد که وی آنها را مورد بازخوانی و تفسیر قرار می‌دهد. از جمله این پیش‌فرض‌های به‌جا مانده، مفهوم تکامل است. با توجه به آنچه گفته شد، مدرنتیبه یک «پروژه ناتمام» مانده است. رشد بعد ابزاری عقل به «سیستم» شدن جهان مدرن انجامیده است. این جهان سیستم در واقع همان قفس آهنین وبر است که بوروکراسی، مادی‌گرایی، فن‌سالاری، اقتصاد آزاد، خصوصی‌سازی و واسطه‌گری بر آن حاکم است و در واقع جهان زیست را استعمار

می‌کند. درحالی‌که اگر ظرفیت‌های عقلانیت بشر به شکلی هماهنگ شکوفا شود، به جای سیستم، «زیست جهان» است که حاصل می‌شود. وضعیت سیستم همان «پروژه ناتمام مدرنیته» است که حاکی از گسترش و سیطره یک نوع عقلانیت ابزاری است که بر همه مناسبات و روابط انسانی مسلط شده است. از لحاظ اجتماعی، توسعه عقل ابزاری و نگرش تکنوکراتیک این خطر را دربردارد که اکثر مسائل علمی یعنی آن دسته از مسائلی که اخلاق سیاسی و فرهنگی هستند، به مثابه مسائل فنی تعریف و ارزیابی شوند و در نتیجه خارج از حیطه تصمیم‌گیری دموکراتیک به دست متخصصان و دانشمندان حل و فصل گردند (هابرماس، ۱۳۷۳: ۸۰). اما وضعیت زیست جهان، محل روابط نمادین و ساخت‌های هنجارین و جهان معنا و عمل ارتباطی و توافق و رابطه ذهنی است. در حالی که سیستم از عناصر قدرت و پول و رقابت تشکیل شده است. امکان‌هایی از سیستم و ایجاد زیست جهان وجود دارد.

مدعیات هابرماس درباره مواجهه با دیگری و استلزامات و پیامدهای آن

هابرماس کتابی با عنوان «Inclusive of the other» (۱۹۹۸) دارد که به نوعی ادامه کتاب «واقعیت‌ها و هنجارها» است. در ابتدا ممکن است با توجه به نام کتاب این‌طور به نظر برسد که این کتاب به شکل اختصاصی و مستقیم به مفهوم دیگری پرداخته است. اما هابرماس در این کتاب، به نظریه انتقادی خودش درباره حقوق/قانون، دموکراسی و حقوق بشر پرداخته و به داغ‌ترین موضوعات مربوط به دموکراسی اشاره داشته است. از این‌رو در این کتاب به شکل خاص و موردی به مفهوم دیگری پرداخته نشده است. اما می‌توانیم با خوانش کلیت آثار او مدعیات هابرماس درباره موضوع بحثمان را جمع‌بندی کنیم.

۱- امکان فهم به جای ضرورت تخصص: همچنان که در بخش پیش‌فرض‌ها اشاره کردیم، به نظر هابرماس، انسان موجودی عقلانی است. عقلانیت می‌تواند عنصر مشترک انسانیت فرض شود. با این پیش‌فرض‌ها، هابرماس به کانت نزدیک می‌شود و امکان فهم مشترک به لحاظ منطقی فراهم می‌آید. او که جنگ جهانی را در آلمان تجربه کرده بود، اشاره می‌کند: «فهمیدم که ما در اضطرابی ارتجاعی زندگی خواهیم کرد و باید اضطراب را تحمل کنیم. بعد از آن بود که اینجا و آنجا به دنبال ردپایی از استدلال بودم که بدون

تفکیک معانی اتحاد بیاورد؛ بدون انکار تفاوت، پیوند ایجاد کند و بدون محروم کردن دیگران از دیگری بودن، اشتراک را مورد توجه قرار دهد» (اندرسن، ۱۳۸۳: ۳۷۷). این عنصر اشتراک بخش خرد انسانی است. از نظر هابرماس، عدالت سیاسی، توانایی رسیدن به حقیقت اخلاقی و خرد مشترک، مفاهیمی هستند که به هم وابسته‌اند، تا حدی که بدون حقیقت و استدلال‌ورزی نمی‌توانیم پاسخ مناسبی برای پرسش‌های هنجاری مثل عدالت سیاسی برسیم.

هابرماس در آثارش و با ابداع مفاهیم «کنش ارتباطی» و «اجماع عقلانی» ضمن اینکه می‌کوشد تا خود را از سنت سرمایه‌داری متمایز سازد، عنوان می‌دارد که در دعاوی متنازع مثلاً در درست یا نادرست بودن یک کنش و یا متناسب بودن آن با مفاد یک هنجار و به همین ترتیب مشروعیت هنجارها، امکان رسیدن به یک توافق وجود دارد. به واسطه‌ی توسل به استدلال‌ها و بصیرت ذهنی و بدون اینکه به نیرویی بیرون از عقل توسل جوییم، می‌توانیم به یک اجماع عقلی برسیم. در هر کدام از موارد یادشده، وسیله‌ای بازاندیشانه برای واری و شیوه‌هایی برای برهان و نقد وجود دارد که به ما امکان می‌دهد دعاوی پرسش‌پذیر یک گفتار را موضوع واری قرار دهیم و در جهت تأیید و یا نفی آن تلاش کنیم. در صورت حل نشدن اختلاف با وسایل معمول، به وسایل دیگری از نوع احتجاج متوسل می‌شویم که با بهره‌گیری از زور به منزله‌ی کنش راهبری متفاوت است (هابرماس، ۱۳۹۲: ۸).

به‌لحاظ منطقی پیامد این مدعا آن است که در موارد اختلافی، برهان آوردن و استدلال ورزیدن می‌تواند جایگزین آنتاگونیسمی شدن روابط بین خود و دیگری شود. به نظر هابرماس، تفکر انتقادی و خرد استدلالی، یک ابزار اساسی برای پیشرفت مهارت‌های تفکر و توسعه‌ی نگرش‌ها فراهم می‌آورد (ر.ک: Carvalho et al, 2017). مهارت‌هایی که در نهایت می‌تواند به جای خشونت به فهم و حتی اجماعی عقلانی ختم شود.

۲. عقلانیت ارتباطی به جای عقلانیت ابزاری: به نظر هابرماس، مدرنیته پروژه‌ای ناتمام و حاکی از گسترش و سیطره‌ی یک نوع عقلانیت ابزاری است که بر همه مناسبات و روابط انسانی مسلط شده است. در کتاب «شناخت و علایق انسانی»، هابرماس به تفصیل به نقد نگرش اثباتی یا پوزیتیویسم می‌پردازد. وی در دیباچه همین کتاب به صراحت به چنین هدفی می‌پردازد: «قص من آن است تا از طریق تلاشی که دارای

جهت تاریخی است، پیش-تاریخ پوزیتیویسم مدرن را به یاری انگیزه نظام‌مند تحلیل پیوندهای میان معرفت و علایق بشری بازسازی کنیم. طی دوباره این طریق از چشم‌اندازی که به پس-به نقطه شروع می‌نگرد، به ما کمک می‌کند تا تجربه فراموش‌شده تأمل و بازاندیشی را دریابیم. طفره از بازاندیشی، همان پوزیتیویسم است» (Habermas, 1971: VII). پوزیتیویسم تنها وجهی از مدرن‌تیه است؛ شاید مربوط به مراحل ابتدایی باشد، اما اگر به آن اکتفا شود، ابعادی از زیست انسانی مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد.

تکیه کردن یک‌جانبه بر عقل ابزاری و جهان سیستمی موجب سلطه یافتن نگرش بازاری و اقتصادی بر حیطه سیاسی شده است؛ به شکلی که گویا رابطه فروشنده و خریدار بر روابط بین رأی‌دهندگان و سیاستمداران حاکم است. درحالی‌که در حیطه سیاست و در شکل‌گیری اراده و عقیده در حوزه عمومی و یا پارلمان نباید از ساختارهای بازار تبعیت کرد، بلکه این حوزه‌ها می‌بایست مبتنی بر ساختارهای ارتباط عمومی باشد. این ساختارها معطوف به فهم متقابل هستند. پارادایم حاکم بر سیاست بازار نیست، بلکه دیالوگ است (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۲۳). هرچند امروزه مراجعه به آرای عمومی جایگزین گفت‌وگو در حوزه عمومی سیاسی شده است، انسان موجودی است که می‌تواند یاد بگیرد و در یک فرایند تکاملی یادگیری و با دیالوگ در حوزه عمومی غیرمخدوش انسان و جامعه انسانی تکامل می‌یابد.

هابرماس در جست‌وجوی راهی برای بازگشت عقل و اخلاق به حیطه سیاست است. در این زیست‌جهان اخلاقی و عقلانی که امکان دیالوگ و ارتباط در آن وجود دارد، مواجهه خود و دیگری ضرورتاً آنتاگونیستی یا اگونیستی نیست و می‌توان انواع سنخ مواجهات دیگر نیز در آن مشاهده کرد که عقلانی‌تر باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که برخلاف نظریه موفه، در نظریه هابرماس بین من و دیگری یا بین منافع و خواست‌های ما با دیگران الزاماً تضاد شکاف‌پرنشندی وجود ندارد. به نظر هابرماس، سنت سرمایه‌داری از سویی وسنت مارکسیستی از سوی دیگر به نوعی از درک ماهیت بین‌الذهانی سیاست غافلند. درحال حاضر تعارضات منافع خصوصی و روابط مبتنی بر اقتصاد چنان تسری یافته که به‌نظر هابرماس، حوزه عمومی، خیر عمومی و منافع همگانی که در پرتو ارتباط و فهم بین‌الذهانی به دست می‌آید، از دست رفته است (Habermas, 1979: 205).

نقد و ارزیابی مدعیات هابرماس در آرای مربوط به مواجهه با دیگری

در این بخش، برخی از انتقادهای مرتبط به آرای هابرماس که در مواجهه با دیگری حائز اهمیت است، ذکر می‌شود و همزمان به داوری میان آنها می‌پردازیم. آرای هابرماس، موضوعات مختلفی را دربرمی‌گیرد و به واسطه اهمیت آن، متفکران بسیاری نسبت به آن موضع سلبی یا ایجابی دارند. بدیهی است که نمی‌توانیم به همه آنها اشاره کنیم. در این مقاله می‌کوشیم تا صرفاً آن بخش محدود از نظریه‌های هابرماس را که از سویی مربوط به پرسش مقاله است و نیز در تقابل با نظریه‌های موفه قرار دارد، ارزیابی کنیم. ایرادهای اساسی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنیم:

الف) آرای هابرماس فراتر از یک نظریه سیاسی است: یکی از منتقدان جدی هابرماس، رالز است. رالز و هابرماس در گفت‌وگوهای نوشتاری نسبتاً مفصل، آرای یکدیگر را نقد می‌کردند. جیمز گوردون، این مباحثات را در کتاب خود، مباحثات میان هابرماس و رالز^۱ ثبت و ضبط کرده است. رالز معتقد بود که نظریه هابرماس، نظریه‌ای بیش از حد فراگیر است و علاوه بر موضوعات سیاسی بر معنا، مرجع، حقیقت، اعتبار، اخلاق و متافیزیک نیز می‌پردازد. در واقع به باور رالز، آموزه هابرماس بیش از آنکه نظریه باشد، فلسفه است و به فلسفه‌های روسویی و هگلی نزدیک شده است، در حالیکه او نظر خود را صرفاً یک نظریه سیاسی می‌داند (Gordon, 2019: 175). این جامعیت موجب می‌شود که آموزه‌هایی درباره حقیقت، معنا و عقلانیت پیش‌فرض قرار گیرد که گاه مناقشه‌برانگیز و قابل بحث باشند. یکی از این پیش‌فرض‌های مناقشه‌برانگیز، جهان‌بینی سکولار و مدرن هابرماس است که در آن آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی در جریان پیشرفت مدرنیته و درون رویه‌های ارتباطی تصحیح شده و تعالی پیدا می‌کنند (Gordon, 2019: 176).

پاسخ هابرماس به رالز این است که قبول می‌کند که نظریه او متکی به انواع پیش‌فرض‌های فلسفی مربوط به معنا، حقیقت و عقلانیت و از این قبیل است که برخی از آنها نیز مناقشه‌برانگیزند. اما این بدان معنا نیست که مشروعیت آموزه سیاسی دموکراتیک او به یک نظام اخلاقی فراگیر از پیش‌معلوم وابسته باشد. به نظر هابرماس، ما در زندگی مدرن، چنین امکانی را از دست داده‌ایم و تنها چیزی که مانده، ته‌مانده‌ای

از مفهوم خیر در قلب مفهوم حق است و نیز یک ایده مرکزی با عنوان خودفرمانی/خودمختاری عمومی (Gordon, 2019: 177). با این حال چنان که پیشتر هم گفتیم - به نظر هابرماس، عدالت سیاسی، توانایی رسیدن به حقیقت اخلاقی و خرد مشترک، مفاهیمی هستند که به هم وابسته‌اند، تا حدی که بدون حقیقت و استدلال‌ورزی نمی‌توانیم پاسخ مناسبی برای پرسش‌های هنجاری مثل عدالت سیاسی برسیم (ر.ک: Habermass, 1998).

به نظر می‌رسد که جامع یا فراگیر بودن یک نظریه به خودی خود نمی‌تواند عیب آن نظریه محسوب شود. ضمن اینکه نظریه رالز نیز خالی از متافیزیک و پیش‌فرض‌های فلسفی نیست. ما در اینجا نمی‌خواهیم پیش‌فرض‌های فلسفی رالز را بیان کنیم. تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که نظریه‌های سیاسی معمولاً بر مبنای یک زیربنای عمیق‌تر و فلسفی‌تر قرار می‌گیرند، حتی اگر بیان نشوند؛ زیرا نظریه‌های سیاسی، آرای دست‌اول نیستند که خوداتکا باشند، بلکه مبتنی و متکی به آموزه‌های فلسفی‌تر عمیق‌تری هستند. بنابراین این نقد را نمی‌توان ضرورتاً ایراد کار دانست.

ب) پرسش از امکان اجماع: ایراد دومی که اغلب به نظریه‌های هابرماس وارد می‌شود، پرسش از امکان اجماع عقلانی است. آیا هابرماس مدعی است که با عقلانیت ارتباطی می‌توان به یک توافق منطقی و عقلانی رسید که منافع همگان را پوشش دهد و با استدلال‌های اخلاقی نیز توجیه شود؟ موفه با مفهوم حوزه عمومی به شکلی که مورد نظر هابرماس است و مفهوم مرکزی در نظریه وی محسوب می‌شود، مخالف است. به باور موفه، حوزه عمومی و جامعه مدنی، حوزه‌ای یکدست یا هماهنگ نیست، بلکه بیشتر با علائق و منافع متضاد و کثرت‌گرایی انکارناپذیر ارزش‌ها مشخص می‌شود. بنابراین دموکراسی رایزانه یا اجماع عقلانی و وحدت اجتماعی، امری استثنایی به نظر می‌رسد (ر.ک: Karppinen & Moe, 2008). موفه با تأکید بر این نظر که تعارض در حوزه عمومی و در حوزه سیاسی، امری ذاتی و طبیعی است، اشاره می‌کند که تلاش برای آشتی‌دادن منافع متضاد و یا ایجاد گروه‌ها یا جوامع یکپارچه، ماهیت ذاتی و اجتناب‌ناپذیر پلورالیسم و تنازعات متقابل را نادیده می‌گیرد.

پاسخ هابرماس این است که کنش ارتباطی می‌تواند یک گفت‌وگوی عقلانی و شامل هرگونه تلاشی باشد که به درک مطالبات مشکل‌ساز منطقی و معتبر منجر شود و تحت

شرایط ارتباطی باعث می‌شود که همه موضوعات در یک مشارکت عام پردازش شوند. اصل گفت‌وگو، استدلال‌ها و توصیه‌های هنجاری و اخلاقی هابرماس می‌تواند به اصلی جهانی^۱ تبدیل شود. این استدلال‌های اخلاقی جهان‌شمول، بی‌طرفانه و کلی هستند و با استدلال‌های وابسته با فاعل متفاوتند (Erman, 2009: 13). به بیان دیگر عینی هستند و نه ذهنی. ولی این به معنای آن نیست که درباره مطالبات و منافع طرفین (که به نوعی وابسته به فاعل هستند) هم نوعی اجماع و توافق همگانی ایجاد شود که منافع همگان را تأمین شود.

پاسخ دوم هابرماس این است که اگر ما همچون موفه بیندیشیم که منازعات اخلاقی، اموری هستی‌شناختی و ذاتاً آشتی‌ناپذیر هستند، احتمالاً ناخواسته مبلغ این اندیشه خواهیم بود که به جای تلاش برای شناسایی و اصلاح و رفع موانع برای فهم، توافق یا اجماع به حفظ روابط قدرت نابرابر کمک کنیم و تن دهیم. درست است که در حال حاضر هر توافق واقعی‌ای، آلوده به قدرت است، اما این به این معنا نیست که همه توافقات به اندازه برابر آغشته به قدرت هستند، یعنی به یک اندازه «بد» یا «ناعادلانه» هستند. بنابراین می‌توان برای رسیدن به توافقات عادلانه‌تر و بهتر کوشش نمود (Erman, 2009: 18).

این ایده مارکسیستی که تضاد را اصل اساسی در حرکت تاریخ بدانیم و اجماع را تخیلی خوش‌بینانه تلقی کنیم، مورد نقدهای جدی قرار گرفته است که در حد این مقاله نمی‌توانیم وارد همه آن شویم. تنها اشاره‌ای به یک آزمون فکری - فلسفی از لایارد خواهیم کرد که به شیوه‌ای تحلیلی به دوراهی همکاری/تضاد پرداخته است:

می‌توان وضعیت زیر را تصور کرد. دو نفر از اجداد ما با یکدیگر دیدار می‌کنند و درباره یک مسافرت شکاری برای شکار تعدادی گوزن گفت‌وگو می‌کنند. اجدادمان را «شما» و «من» بنامیم. آنچه ما از این شکار به دست می‌آوریم، به‌نحو تعیین‌کننده‌ای بستگی به این دارد که آیا هرکدام از ما نقش خودمان را ایفا کرده‌ایم یا خیر. من یا می‌توانم همکاری کنم، در محاصره و گیرانداختن گوزن‌ها کمک کنم و از شکار سهمی ببرم، یا می‌توانم تقلب کنم، بگذارم که شما کارها را انجام دهید و سپس شکار را بدزدم. شما هم با همین گزینه‌ها روبه‌روید: می‌توانید همکاری کنید و یا تقلب کنید. اگر ما هوای همدیگر را داشته باشیم و پشت به هم بدهیم، بزرگ‌ترین صید را خواهیم داشت:

دو گوزن برای هر کدامان. اما اگر شما تقلب کنید و من نکنم، شما سه گوزن خواهید داشت، درحالی که من چیزی به دست نخواهم آورد. اگر من تقلب کنم و شما نکنید، عکس این حالت اتفاق خواهد افتاد. سرانجام اگر هر دو تقلب کنیم و به تنهایی دربرویم، در نهایت هر کدام فقط یک گوزن خواهیم داشت (Layard, 2011: 166).

جدول ۱- نتایج احتمالی شکار

شکار (گوزن)		رفتار	
من به دست آوردم	شما به دست آوردید	شما	من
۲	۲	همکاری	همکاری
۰	۳	تقلب/منزاعه	همکاری
۳	۰	همکاری	تقلب
۱	۱	تقلب/منزاعه	تقلب

این آزمون فکری نشان می‌دهد که تضاد، تقلب، عدم همکاری و عدم تشریک مساعی در بیشتر موارد منافع مرا تأمین نمی‌کند. ممکن است در یک صورت نتیجهٔ بهتری را برایمان فراهم آورد، اما این یک بازی با حاصل جمع جبری صفر است و اگر بازنده شویم، بدترین نتیجه را خواهیم گرفت. درحالی که همکاری و تشریک مساعی می‌تواند یک بازی برد-برد باشد که هم به نفع من و هم به نفع دیگری است. این محاسبهٔ ساده در طول تاریخ مورد استفادهٔ بشر قرار گرفته و بخشی از حفظ بقا به آن منوط بوده است. چشم‌پوشی از این امکان عقلی به نظر ناموجه می‌رسد.

جالب اینجاست که حتی موفه خود بر امکانی بودن نظم‌های هژمون شده اذعان دارد و می‌گوید که هر موضع هژمونیک بر تعادلی ناپایدار مبتنی است و بازسازی از نفی آغاز می‌شود. موفه در انتهای کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» عنوان می‌دارد که «نباید فقط آن دسته از تغییراتی را بپذیریم که فقط در حال حاضر امکان تحقق دارند. طرد کامل آرمان از حوزهٔ امر سیاسی و فقدان تخیل رادیکال موجب بی‌عملی می‌شود» (موفه و لاکلاو، ۱۳۹۳: ۲۹۰). اما جالب است که موفه این تخیل را برای گفتمان چپ ضروری دانسته و نوع هابرماسی آن را نوعی ایده‌آل‌گرایی موهوم خوانده است.

ج) مهم‌ترین چالش هابرماس مربوط به عملی بودن فهم متقابل و حرکت به سوی اجماع است: پیتر میلر، منتقدی است که در عملی بودن شرایط مورد نظر هابرماس شک و تردید روا می‌دارد و می‌گوید که هابرماس، هیچ بنیانی را برای مفهوم‌سازی فرایند گذار از اجماع ایدئولوژیک به اجماع اصیل مبتنی بر سوپراکتیویته عقلانی ارائه نمی‌دهد. هابرماس نشان نمی‌دهد که چنین توانایی‌هایی چگونه می‌تواند در ارتباط ظهور کند و به اعتقاد من این توانایی‌ها صرفاً فرضی و مجازی باقی می‌ماند. میلر از چگونگی تأمین و تدارک عملی شرایطی می‌پرسد که به گفت‌وگویی غیرمخدوش و سرانجام تفاهمی اصیل بینجامد و با اجماعی ایدئولوژیک متفاوت باشد. پرسش این است که گفت‌وگوکنندگان چگونه می‌توانند خود را از آلودگی‌های ایدئولوژیکی رها کنند که تاکنون مانع از امکان اجماعی اصیل بوده است (میلر، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

در واقع هابرماس کوشش می‌کند تا برخی از شرایط را برای این شرایط آرمانی مطرح کند، اما نتوانسته است درباره چگونگی تأمین آن شرایط، چندان نظر روشنی را بیان کند. در واقع هابرماس، غایت و دورنما را طراحی کرده، اما ابزار رسیدن به این دورنما چندان پردازش نشده است.

با اینحال باید گفت این ضرورتاً به معنای عدم امکان منطقی نظریه هابرماس نیست، هرچند به معنای این است که بعد عملی و فنی نظریه هابرماس می‌تواند اصلاح و تکمیل شود. برای مثال می‌توان به پرسش میلر با کمک نظریه‌هایی که فلاسفه تحلیلی و شاخه فلسفه عملی از رالز یا نیگل ارائه دادند، پاسخ داد. رالز از حجاب جهل سخن می‌گوید که به‌نظر یک موقعیت فرضی است. در این موقعیت فرضی، ما می‌توانیم از خاص‌بودگی‌هایمان فراتر رویم و به دیدی کلی و منصفانه نسبت به دیگری برسیم. نیگل هم از عقل عینی در مقابل عقل ذهنی سخن می‌گوید که در آدیان مشترک است؛ هرچند در همه انسان‌ها به یک میزان تربیت نشده است. سطح عینی عقلانیت از سطح منافع و علایق خاص فرهنگی، جنسیتی، زمانی و مکانی می‌تواند فراتر رود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شد تا به روش تحلیلی پیش‌فرض‌ها، آرا و انتقادات مربوط به نظریه‌های شانتال موفه و یورگن هابرماس را با توجه به موضوع مواجهه با دیگری بررسی و

تحلیل کنیم تا بدانیم که کدامیک از این دو متفکر از نظریه‌ای موجه‌تر برخوردار است. موجه‌تر بودن استدلال‌ها در روش تحلیلی به این معناست که برای انتقاداتی که به استدلال‌های آنها وارد می‌شود، بتوان پاسخ منطقی (مغالطه‌آمیز نباشد، اجزای آن با یکدیگر سازگار باشد و با واقعیت و داده‌های واقعی همخوان باشد) از درون نظریه آنها یافت.

در این راستا و در حد امکانات یک مقاله، برخی از پیش‌فرض‌ها و آرای اساسی این دو متفکر را که در مواجهه با دیگری دارای محوریت هستند، احصا و ارزیابی کردیم. آنچه در انتها می‌توان اضافه کرد این است که:

- مهم‌ترین رویارویی‌های موفه و هابرماس بر سر دوگانه‌های اصل تضاد/امکان اجماع، حقیقت‌های گفتمانی/خرد مشترک، و کنش ارتباطی/آگونیسم است. درباره این دوالیت‌ها، استدلال‌های طرفین و نقدهایی که بر آنها وارد است، در طول مقاله بحث شده است. بنابراین از دوباره‌گویی پرهیز می‌کنم. صرفاً در مقام ارزیابی نهایی می‌توان گفت که نظریه موفه بیشتر بر «آنچه هست» متمرکز است. هرچند به شکل نه‌چندان مفصل به تلاش برای تحقق هرچه بیشتر «دموکراسی رادیکال‌شده» اشاره دارد، تمرکز اصلی او بر توصیف امر واقع و آشکارسازی روابط و مناسبات قدرت و ایدئولوژی در ساخت حقیقت متمرکز می‌کند. با توجه به اینکه بر مبنای نظر موفه، ما همگی در چنگ گفتمان‌ها و روابط و مناسبات قدرت گرفتاریم، دو چیز معلوم نیست. نخست اینکه چطور خود موفه توانسته است از موقعیتی فراگفتمانی به این واقعیت تماماً گفتمانی بنگرد. اگر حقیقت تماماً زبانی است، چطور باید حقیقت گفته‌های موفه را بپذیریم؟ دوم آنکه چطور می‌توان این واقعیت هژمونیک را توسط افرادی که خود درگیر و هیپنوتیزم گفتمان‌ها و قدرت هژمون هستند، تغییر داد؟ رهایی چگونه به دست می‌آید؟ به نظر می‌رسد که نظریه موفه همچون بسیاری از نظریه‌های نسبی‌گرایانه، خودشکن است.

گذشته از اینها موفه می‌گوید که رابطه خود/دیگری، یا ما/ آنها همواره در حالت آنتاگونیستی و در بهترین حالت به شکل آگونیستی خواهد ماند. اما اگر تضاد میان خود/دیگری به لحاظ هستی‌شناسانه حل‌نشده باشد و حقیقت، عقلانیت، قانون و مقررات، ساختارهای سیاسی و اقتصادی و اخلاق هم گفتمانی باشد، چگونه می‌توان امیدوار بود که ساختارهای عینی و ذهنی دموکراتیک (به شکل آگونیستی) همواره مورد اقبال هژمونی و قدرت مسلط باشند؟ در ضمن اگر اجماعی درباره یک فضای نمادین

مشترک وجود نداشته باشد که بازی گفتمانی دموکراتیک در آن انجام شود، آنگاه مرز شکننده و مبهمی که موفه میان مواجهه آگونیستی و آنتاگونیستی با دیگری ترسیم می‌کند، توان چندانی در مقابله با ابزار مفهومی نظریه خودش ندارد. موفه به اتکای کدام ابزار مفهومی نظریه‌اش امیدوار است که مواجهه آنتاگونیستی به آگونیسم ختم شود؟ به یاد داشته باشیم که موفه پیش از این اعلام کرده که انسان تماماً عقلانی نیست و شور، احساسات و عواطف بر بسیاری از تصمیم‌گیری‌هایش مسلط است. در ضمن نیروهای قدرت درون گفتمانی نیز بر این انسانی که تماماً عقلانی نیست، مسلط هستند.

از سوی دیگر هابرماس ضمن تحلیل «آنچه هست» نسبت به موفه بیشتر به «آنچه باید باشد» پرداخته است. بنابراین به بحث‌های اخلاقی و تجویزی بیشتر نزدیک شده است. اما امکان تحقق ایده‌های او درباره اجماع عقلانی، کنش ارتباطی و استفاده از عقلانیت تفهیمی به جای عقل ابزاری مورد پرسش جدی قرار گرفته است و امکان ناپذیر و خوش‌خیالانه خوانده شده است. این درست است که هابرماس به شکلی مبهم به طریقه عملیاتی کردن ایده کنش ارتباطی و اجماع عقلانی در برخی تجربه‌های تاریخی اشاره کرده است. مثلاً به گفت‌وگوهایی اشاره داشت که در کافه‌های اروپا میان افرادی که پیشینه شغلی، مالی یا اجتماعی آنها مشخص نبود درمی‌گرفت. اما به‌طور کل چندان نتوانسته است این ایده خود را انضمامی کند.

اولین پاسخی که می‌توان به این ایراد داد این است که مرزهای امر ممکن یا امر عملی چندان مشخص نیست. به قول راولز (۱۳۸۳)، مرزهای امر ممکن یا عملی که قابلیت عملی شدن را دارد، با امر بالفعل مشخص نمی‌شود. ما می‌توانیم نهادهای سیاسی و اجتماعی را کم و بیش تغییر دهیم و کارهای زیادی از این قبیل را برای عمل شدن امری ممکن انجام دهیم تا آن امر بالفعل شود. دست و پا بسته تسلیم واقعیت و آنچه هست بودن، همیشه هم مطلوب نیست. همچنین هر نظریه سیاسی‌ای علاوه بر سطح توصیف و تحلیل، حاوی عناصر هنجاری و تجویزی نیز هست. اما پرسش اینجاست که آیا این تجویز به لحاظ منطقی قابل توجیه است یا خیر؟

موفه بر این نظر است که انسان‌ها در برخی ارزش‌ها و منافع چنان متکثرند که امکان گفت‌وگوی مؤثر درباره بسیاری از این ارزش‌های مخالف وجود ندارد و تنها می‌توان به مصالحه موقت قانع بود. اما نظریه هابرماس دارای ابزار مفهومی «خرد

مشترک» است. به یاری خرد مشترک، انسان‌ها می‌توانند به فهم یکدیگر نزدیک شوند. عقلانیت (اعم از عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی)، ابزاری مشترک است که امکان گفت‌وگوی مؤثر را برای انسان‌ها فراهم می‌آورد. ولو اینکه از فرهنگ‌ها و ارزش‌های متفاوت باشند، درباره بسیاری از موارد می‌توانند به فهم مشترک برسند. به نظر می‌رسد که اجزای نظریه‌ها بر ماس با یکدیگر سازگارند.

توماس اسکنلن اشاره می‌کند که هرچند آداب، آیین‌ها و سلاقی در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف متفاوت هستند، اما یک‌گر و هسته مشترک را می‌توان میان آنها تشخیص داد. تا زمانی که نهادهای سیاسی و یا سیاست‌گذاری‌ها اصول اخلاقی مشترکی را که هسته و مرکز یا روح اکثر مکاتب اخلاقی و ادیان را تشکیل می‌دهد نپذیرند، عده‌ای دلایل خوبی پیدا می‌کنند تا از در مخالفت و منازعه برآیند، چون می‌اندیشند که با آنها محترمانه برخورد نشده است. برخورد محترمانه به این معناست که منافع آنها مورد لحاظ قرار گرفته و فهمیده شود. این اصول اخلاقی مشترک برای مثال می‌تواند شامل: نهی قتل، دزدی و دروغ، تأکید بر کمک به نیازمندان و رفتار محترمانه با دیگری به معنای نیک‌خواهی و از این قبیل است. این اصول مشترک می‌تواند مبنایی برای توافق، نزدیکی و یک فضای مشترک نمادین باشد که سایر مسائل درون این فضای مشترک قابل بحث و گفت‌وگو است. توجه به این اصول مشترک و مبنای قرارداد آنها اصول مشترک می‌تواند مسیری باشد که عقل از مسیر آنها برای رسیدن به تفاهم قدم بردارد. با قدم زدن در این مسیر به نظر می‌رسد که دیگرفهمی، امری غیرممکن نباشد زیرا ما زمینه‌های مشترکی حتی در اصول اخلاقی و ارزشی داریم.

پی‌نوشت

۱. یکی از کسانی که سخت بر این باور بود که سیاست، امری سراسر منازعه و خصمانه است، کارل اشمیت بود. بحث تمایز دوست/دشمن را باید به مثابه دال مرکزی و درون‌مایه امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست (نظری، ۱۳۹۴: ۹۹۱). موفه در کتاب «امر سیاسی» به اشمیت اشاره می‌کند و عنوان می‌دارد که ما می‌توانیم چیزهای زیادی در این رابطه از اشمیت بیاموزیم (موفه، ۱۳۹۱: ۱۲).

منابع

- اندرسن، جوئل (۱۳۸۳) «نسل سوم مکتب فرانکفورت چگونه می‌اندیشند؟»، ترجمه مجتبی کرباسچی و قاسم زائری، فصلنامه راهبرد، پیاپی ۳۳، صص ۳۶۷-۳۹۱.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفت‌وگویی، تهران، مرکز.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰) من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، فرزانه روز.
- پورزکی، گیتی (۱۳۹۸) «تحول در مواجهه گفتمانی در جمهوری اسلامی ایران»، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، دوره هفتم، شماره ۱۵، پاییز و زمستان، صص ۲۳۱-۲۵۴.
- پولادی، کمال (۱۳۸۳) «منظومه فکری هابرماس»، کتاب ماه، شماره ۸۱، صص ۱۴-۱۷.
- توانا، محمدعلی و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) «مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان، صص ۲۷-۵۰.
- راولز، جان (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- سندل، مایکل (۱۳۹۷) اخلاق در سیاست، ترجمه افشین خاکباز، تهران، فرهنگ نو.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸) درسگفتارهای مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، سایت فرزانه نو.
- موفه، شانتال (۱۳۸۸) «در حمایت از مدل دموکراسی مجادله‌ای»، در: نظریه سیاسی در گذار، ویراستار نوئل اسولیان، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- (۲۰۰۹) دموکراسی در جهان چندقطبی، ترجمه علی تدین راد، ترجمان، info@tarjomaan
- (۱۳۹۱) امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.
- موفه، شانتال و ارنستو لاکلائو (۱۳۹۳) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، تهران، ثالث.
- میرجانی، حمید (۱۳۸۹) «استدلال منطقی به مثابه روش پژوهش»، فصلنامه صفا، دانشگاه شهید بهشتی، پیاپی ۵۰، بهار و تابستان، صص ۳۵-۵۰.
- میلر، پیت (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۴) «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و پنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹۱-۱۰۱۴.
- نیگل، تامس (در دست چاپ) حرف آخر، ترجمه جواد حیدری.
- هابرماس، یورگن (۱۳۷۳) «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمه علی مرتضویان، فصلنامه ارغنون، شماره ۱، صص ۶۹-۹۲.
- (۱۳۹۲) نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۳) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی،

تهران، نی.

- Carvalho Dina, cogo Ana and Santos Viviane (2017) Theory of communicative action, a basis for the development of critical thinking <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0383>.
- Erman, Eva (2009) What is wrong with agonistic pluralism?, Reflections on conflict in democratic theory, <https://doi.org/10.1177/0191453709343385>.
- Gordon, James (2019) The Habermas -Rawls Debate, Columbia University press.
- Habermas, Jurgen (1971) Knowledge and Human Interests, (Boston, Boston Press).
- (1979) Communication and the Evolution of society, (Boston; Beacon press).
- (1984) The Theory of Communication Action, Vol 1, Reason and the Rationalization of Society, tr. T. Macarthy (London, Heinemann).
- Karppinen And Moe (2008) HABERMAS, MOUFFE AND POLITICAL COMMUNICATION A CASE FOR THEORETICAL ECLECTICISM <https://www.researchgate.net/publication/298518629>.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (2001) Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics, 2nd edition (London, Verso)
- Layard, Richard (2011) Happiness, Lessons From a New Science, Published, Penguin Group.
- Mouffe, Chantal (1999) 'Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?', Reihe Politikwissenschaft/ Political Science Series 72, Department of Political Science, Institute for Advanced Studies (IHS).
- (2000) Democratic Paradox, (London, Verso).
- Vaughn, Lewis (2018) The power of Critical Thinking, Oxford University press.