

## هابرماس و فوکو: متفکرانی برای جامعه‌ی مدنی<sup>۱</sup>

بنت فلویبر

برگردان: نریمان جهانزاد

آثار یورگن هابرماس و میشل فوکو اگر با هم در نظر گرفته شوند، تنش‌ی ذاتی در مدرنیته را نشان می‌دهند. این تنش میان امر هنجارین و امر واقعی است، میان آنچه باید کرد و آنچه واقعاً انجام شده است. درک این تنش برای درک دموکراسی مدرن حیاتی است؛ درک چیستی دموکراسی مدرن و اینکه این دموکراسی چه می‌تواند باشد. گفته شده است که یکی از راه‌های موثر تقویت دموکراسی، تقویت جامعه‌ی مدنی است. این مقاله مطالعه‌ی تطبیقی است از دیدگاه‌های اصلی هابرماس و فوکو در خصوص همین مسئله‌ی دموکراسی و جامعه‌ی مدنی. بطور مشخص‌تر، اخلاقِ گفتمانِ هابرماس در تقابل با اخلاق و تحلیل قدرتِ فوکو قرار می‌گیرد و امتیازاتِ هر یک از آنها برای کسانی که به درک و ایجادِ تغییرِ اجتماعیِ دموکراتیک علاقه‌مندند، مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌ی مدنی؛ دموکراسی؛ مدرنیته؛ میشل فوکو؛ یورگن هابرماس

.۱

هاول (۱۹۹۳:۳) اظهار داشته که شرطِ اساسیِ یک دموکراسی قوی، یک جامعه‌ی مدنی قوی است. تقویتِ جامعه‌ی مدنی دغدغه‌ی اساسی برای پروژه‌ی دموکراسی است، درست همانطور که اندیشیدن به بهترین راهِ تقویتِ جامعه‌ی مدنی موضوع مهمی در نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی است. اما «جامعه‌ی مدنی» چیست؟ جستجوی تعاریفی روشن در ادبیاتِ مربوط به این موضوع هوده‌ای ندارد، نه به این سبب که این مفهوم تعریف ندارد، بلکه به این خاطر که تنوع و تکثرِ تعاریف به قدری زیاد است که روشنی‌ای در پی نخواهد داشت. اما اغلب کسانی که در باب جامعه‌ی مدنی قلم زده‌اند، متفق‌اند که جامعه‌ی مدنی یک هسته‌ی نهادی<sup>۲</sup> دارد که با انجمن‌های داوطلبانه‌ی بیرون از قلمرو دولت و اقتصاد قوام یافته است. این انجمن‌ها طیف متنوع و گسترده‌ای دارد، برای مثال از کلیساها، انجمن‌های فرهنگی، باشگاه‌های ورزشی و کانون‌های گفتگو<sup>۳</sup> گرفته تا رسانه‌های مستقل، دانشگاه‌ها، گروه‌هایی از شهروندان دغدغه‌مند، سازمان‌ها و طرح‌های مردمی جنسیتی و نژادی، و نهایتاً انجمن‌های حرفه‌ای،<sup>۴</sup> احزابِ سیاسی و اتحادیه‌های کارگری (هابرماس، ۱۹۹۲ الف: ۴۵۳).

<sup>۱</sup> Flyvbjerg, Bent, **Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?**, the British Journal of Sociology, Vol. 49, No. 2 (Jun., 1998), pp. 210-233.

این متن پیشتر در کتاب زیر منتشر شده است:

فلویبر، بنت، برنامه‌ریزی، فرونیسیس، قدرت، گردآوری و ترجمه نریمان جهانزاد، انتشارات کتابکده کسری، ۱۳۹۸.

<sup>۲</sup>Institutional core

<sup>۳</sup>Debate societies

<sup>۴</sup>Occupational associations

کار اصلی شهروندی در یک دموکراسی متکثر تشکیل دادن انجمن‌ها و تشکلاتی از این دست است. کین<sup>۱</sup> (۱۹۸۸الف: ۱۴) کار این انجمن‌ها را حفظ و بازتعریف مرزهای میان جامعه‌ی مدنی و دولت می‌داند. کاری که به نظر او از خلال دو فرایند به هم وابسته و مقارن رخ می‌دهد: بسط آزادی و برابری اجتماعی و ساختاربخشی مجدد و دموکراتیزه کردن نهادهای دولتی. این نشان‌دهنده اهمیت جامعه‌ی مدنی برای دموکراسی است. تنها نظریه‌های سیاسی و اجتماعی نیستند که بر اهمیت جامعه‌ی مدنی انگشت تأکید نهاده‌اند، بلکه شواهد تاریخی-تجربی هم مؤید اهمیت آن هستند (پاتنام، ۱۹۹۳).

آثار یورگن هابرماس و میشل فوکو از تنشی ذاتی در قلب مدرنیته حکایت می‌کنند. تنش میان اجماع و تعارض<sup>۲</sup>. هابرماس، که کانت را نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهد، فیلسوف اخلاق مبتنی بر اجماع<sup>۳</sup> است. فوکو به پیروی از نیچه، فیلسوف تاریخ واقعی<sup>۴</sup> است؛ تاریخی که بر اساس تعارض و قدرت روایت شده است. این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های اساسی هابرماس و فوکو درباره‌ی موضوع تقویت جامعه‌ی مدنی و دموکراسی می‌پردازد. خواهیم پرسید که آیا چنین تقویتی به بهترین شکل بر اساس اجماع قابل فهم و اجرا است، یا تعارض برای درک آن چارچوب مناسب‌تری است. کین (۱۹۸۸ب: ۲۱) صریحاً به ما هشدار می‌دهد که نابرابری و سلطه از آغاز در تار و پود مفهوم «جامعه‌ی مدنی» وجود داشته است. او می‌گوید «جامعه‌ی مدنی پس از تصویر فرد نرینه‌ی متمدن [اروپایی] تکون یافت، و بر زنان طرد شده‌ای که بناست در شرایط استبداد خانگی زندگی کنند، استوار است.» امروزه این طرد و حذف دیگر فقط از منظر جنسیتی مطرح نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن، گروه‌های دیگری هم به این مسئله می‌پردازند؛ گروه‌هایی که برای مثال خود را بر اساس قومیت و سکتوالیته تعریف می‌کنند. روشن است اگر امروز بخواهیم چیزی (چیز مهمی نظیر دموکراسی) به مفهوم جامعه‌ی مدنی بیفزاییم، می‌بایست با مسائلی چون طرد، تفاوت، تکثر و سیاست هویت درگیر شویم. بنابراین به عنوان یک موضوع جانبی در این مقاله خواهیم پرسید که هابرماس و فوکو در قبال این مقولات چه موضعی دارند؟

۲.

هابرماس (۱۹۸۷: ۲۶۰) می‌گوید «عصر مدرن با کانت آغاز شد.» وی به اهمیت تلاش کانت در راستای برپاساختن یک بنیان عقلانی جهانشمول برای نهادهای دموکراتیک اشاره می‌کند. هابرماس با کانت در لزوم ساختن چنین بنیانی برای دموکراسی و نهادهایش هم‌دل است، ولیکن می‌گوید کانت در نیل به هدفش ناکام ماند. دلیل این ناکامی، به دیده‌ی هابرماس (۱۹۸۷: ۱۸-۲۱، ۳۰۲)، ابتدای تفکر کانت بر یک عقلانیت سوژه-محور<sup>۵</sup> بود. وی می‌افزاید فلاسفه‌ی بعد از کانت، از هگل و مارکس گرفته تا متفکرین معاصر، هم نتوانستند آن بنیان عقلانی و جهانشمول مطلوب را برای نهادهای اجتماعی مزبور ایجاد نمایند. به دیده‌ی هابرماس (۱۹۸۷: ۲۹۴) علت این امر آن است که آنها جملگی در سنتی فلسفه‌ورزی می‌کردند که او آن را «فلسفه‌ی سوژه»<sup>۶</sup> می‌نامد.

اکثر دانشمندان [علوم] اجتماعی و فلاسفه‌ی معاصر نتایج شکست دو قرن تلاش برای ایجاد یک بنیان جهانشمول برای فلسفه، علم اجتماعی و سازمان اجتماعی را پذیرفته‌اند و نتیجه گرفته‌اند که چنین بنیانی به نظر ناممکن می‌رسد. اما هابرماس با آنها موافق نیست. او فکر می‌کند که کارش می‌تواند این بنیان را پی‌ریزی کند و نتایج کنار گذاردن این بنیان برای او پذیرفتنی نیست. او می‌گوید

<sup>۱</sup>keane

<sup>۲</sup>Consensus and conflict

<sup>۳</sup>Moralitat based on consensus

<sup>۴</sup>Wirkliche Historie

<sup>۵</sup>Subject-oriented subjectivity

<sup>۶</sup>The philosophy of the subject

## فضا و دیالکتیک

در فقدانِ دموکراسی، علم و فلسفه‌ی جهان‌شمول، چیزی نخواهیم داشت جز زمینه‌گرایی، نسبی‌گرایی و نیهیلیسم؛ تمام چیزهایی که به دیده‌ی او خطرناک‌اند.

به باور هابرماس مشکل کانت و سایر متفکرانِ بعد از او در خصوص مدرنیته، این نبود که می‌خواستند جامعه را به شکلی عقلانی بسازند، بلکه مشکل برمی‌گردد به درکِ غلطِ آنها از نحوه‌ی دستیابی به این هدف. به باور هابرماس راه ساختن و برقرارکردنِ سنگری عقلانی علیه نسبی‌گرایی، تغییرِ کانون توجه از سوپژکتیویته به بیناسوپژکتیویته است. هابرماس معتقد است سوپژکتیویته در کانون توجهِ فلاسفه‌ی متقدم قرار داشت، و او «روح جهان»<sup>۱</sup> هگل و «طبقه‌ی کارگر»<sup>۲</sup> مارکس را هم درونِ آن قرار می‌دهد. کارِ خود هابرماس، بویژه «نظریه‌ی کنش ارتباطی»<sup>۳</sup> و «اخلاقِ گفتمان»<sup>۴</sup>، رویکردی بیناسوپژکتیو نسبت به پرابلماتیک مدرنیته است (هابرماس، ۱۹۸۳، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰، ۱۹۹۳).

هدفِ نظریه‌ی کنش ارتباطی هابرماس «ایضاح پیش‌فرض‌های عقلانیتِ فرایندهای دست یافتن به فهم است، که ممکن است بخاطرِ اجتناب‌ناپذیر بودن‌شان کلی و جهان‌شمول قلمداد شوند» (هابرماس، ۱۹۸۵: ۱۹۶). هابرماس در *گفتار فلسفی مدرنیته*<sup>۵</sup> رویکرد بیناسوپژکتیو به مدرنیته را با استفاده از مفهوم «عقلانیت ارتباطی» بسط می‌دهد.

عقلانیت ارتباطی یادآور مفاهیم قدیمی‌تر لوگوس است، لوگوس به معنای مقوله‌ای که با خود یک نیروی وحدت‌بخش غیراجباری و اجماع‌ساز یک گفتمان را به همراه دارد، گفتمانی که در آن مشارکت‌کنندگان بر دیدگاه‌های خود، که ابتدا بطور سوپژکتیو قوام یافته بودند، به نفع و فاقی که بطور عقلانی برانگیخته شده است، چیره می‌شوند (هابرماس، ۱۹۸۷: ۲۹۴، ۳۱۵).

هابرماس ضمن اینکه معتقد است عقلانیتِ ارتباطی از سوی جامعه‌ی مدرن کنونی در خطر است، می‌گوید هسته‌ی اصلی عقلانیتِ ارتباطی، یعنی «نیروی آزاد، وحدت‌بخش و اجماع‌سازِ گفتار استدلالی، تجربه‌ای اساسی» در حیات بشر است (هابرماس، ۱۹۸۳: ۱۰). به دیده‌ی هابرماس (۱۹۸۳: ۳۱۶) این تجربه‌ی اساسی، جزء ذاتی حیاتِ اجتماعی بشر است: «عقلِ ارتباطی بی‌واسطه در فرایندهای حیاتِ اجتماعی مضمزند، بطوریکه کنش‌های فهم متقابل، به عنوان مکانیسم‌هایی برای کنش‌های هماهنگ‌کننده عمل می‌کنند.» هابرماس جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که مرادش از «ذاتی»، بطور جهان‌شمول ذاتی است. این جهان‌شمول یا کلی بودن از اینجا ناشی می‌شود که به باور هابرماس، حیات اجتماعی بشری مبتنی بر فرایندهایی است که به برقرار ساختنِ فهم متقابل معطوف‌اند. [در نظر هابرماس] تصور می‌شود این فرایندها باید «جهان‌شمول و کلی باشند چرا که اجتناب‌ناپذیرند» (هابرماس، ۱۹۸۵: ۱۹۶). هابرماس پیشتر در جایی دیگر (۱۹۷۹: ۹۷) این دیدگاه را حتی با صراحت و روشنی بیشتری بیان می‌کند:

در کنش معطوف به نیل به فهم [مشترک و متقابل]، داعیه‌های روایی [یا اعتبارمندی‌ها] «همواره از پیش» بطور ضمنی برقرارند. این داعیه‌های جهان‌شمول... در ساختارهای عام ارتباطِ ممکن<sup>۶</sup> لانه دارند. نظریه‌ی ارتباطی می‌تواند در این داعیه‌های روایی، نوعی خواستِ تعقل را جانِهی کند. خواستی ملایم، اما سرسخت، خواستی که علی‌رغم اینکه

<sup>1</sup> World spirit

<sup>2</sup> Working class

<sup>3</sup> Theory of communicative action

<sup>4</sup> Discourse ethics

<sup>5</sup> Philosophical discourse of modernity

<sup>6</sup> Coordinating action

<sup>7</sup> General structures of possible communication

## فضا و دیالکتیک

به ندرت رهایی می‌یابد، اما هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود. خواستی که باید عملاً هر زمان که پای کنش اجماعی<sup>۱</sup> در میان است، شناسایی گردد و به رسمت شناخته شود.

نتیجه آنکه به زعم هابرماس ابنای بشر به عنوان موجوداتی دموکراتیک تعریف می‌شوند، به عنوان هومو دموکراتیکوس<sup>۲</sup> [=انسان دموکراتیک].

هابرماس (۱۹۹۰: ۹۳) در خصوص داعیه‌های روایی یا اعتبارمندی‌ها می‌گوید اعتبار به مثابه اجماع بدون زور تعریف می‌گردد: «یک هنجار پرمناقشه نمی‌تواند در یک گفتار عملی رضایت مشارکت‌کنندگان را جلب کند... مگر آنکه تمام افراد متأثر از بحث، آزادانه نتایج و آثار جانبی‌ای را که در رعایت عمومی یک هنجار مناقشه‌برانگیز وجود دارد، بپذیرند. یعنی پذیرفتن این امر که رعایت عمومی یک هنجار مناقشه‌برانگیز برای رضایت هر یک از افراد پیامدهای مشخصی می‌تواند داشته باشد.» هابرماس (۱۹۹۰: ۱-۱۲۰) این اصل اعتبارمندی را «اصل کلی کردن»<sup>۳</sup> اخلاق گفتمان می‌نامد. او بطور مشابه در پاراگراف مهمی درباره‌ی حقیقت (۱۹۹۰: ۱۹۸) می‌گوید: «استدلال عقلانی به همگان تضمین می‌دهد که تمام افراد دغدغه‌مند، علی‌الاصول، آزادانه و برابر در جستجویی جمعی و مشارکتی برای [نیل به] حقیقت شرکت می‌کنند، و هیچ چیز جز نیروی استدلال برتر، کسی را تحت فشار قرار نمی‌دهد.» بنابراین تنها نیرویی که در وضعیت آرمانی گفتار و عقلانیت ارتباطی فعال است، همین «نیروی استدلال برتر»<sup>۴</sup> است، نیرویی که متعاقباً در کار هابرماس جایگاهی اساسی می‌یابد.

چنانچه شرکت‌کنندگان در یک گفتمان مشخص پنج الزام فرایندی اخلاق گفتمان<sup>۵</sup> را ارج نهند، اعتبارمندی و حقیقت تضمین می‌شوند: (۱) هیچ گروهی که متأثر از موضوع بحث است نباید از گردونه‌ی گفتمان کنار گذاشته شود (الزام کلیت یا جهانشمولی<sup>۶</sup>)؛ (۲) تمام شرکت‌کنندگان می‌بایست فرصت برابر برای ارائه و نقد داعیه‌های روایی در فرایند گفتمان داشته باشند (استقلال یا خودآیینی<sup>۷</sup>)؛ (۳) شرکت‌کنندگان باید مایل و قادر به همدلی با اعتبارمندی‌های یکدیگر باشند (نقش‌پذیری ایدئال<sup>۸</sup>)؛ (۴) تفاوت قدرت موجود میان شرکت‌کنندگان باید خنثی شود بطوریکه این تفاوت‌ها هیچ اثری در ایجاد وفاق نداشته باشند (بی‌طرفی و خنثی بودن قدرت<sup>۹</sup>)؛ و (۵) مشارکت‌کنندگان باید بطور گشوده اهداف و نیات‌شان را توضیح دهند و در این رابطه از کنش استراتژیک خودداری نمایند (شفافیت<sup>۱۰</sup>) (هابرماس ۱۹۹۳: ۳۱، ۱۹۹۰: ۶۵-۶، کتر ۱۹۹۳). در نهایت با توجه به دلالت‌های این پنج الزام نخست، باید یک استلزام ششم هم ما اضافه کنیم: زمان نامحدود<sup>۱۱</sup>.

در جامعه‌ی پیرو این الگو، شهروندی بر اساس مشارکت در مباحثه‌ی عمومی<sup>۱۲</sup> تعریف می‌شود. مشارکت مشارکتی گفتمانی<sup>۱۳</sup> است. و تا جاییکه عقلانیت ارتباطی مستلزم ایفای نقش ایدئال، بی‌طرفی قدرت و غیره باشد، این مشارکت، مشارکتی منفصل<sup>۱۴</sup> است. الگوی هابرماس، یعنی اخلاق گفتمان، را نباید با انواع چانه‌زنی یا مدل‌های سازش‌گری میان منافع متعارض خاص از طریق مذاکره‌ی استراتژیک،

<sup>۱</sup>Consensual action

<sup>۲</sup>Homo democraticus

<sup>۳</sup>Universalization principle

<sup>۴</sup>Force of better argument

<sup>۵</sup>Processual requirements of discourse ethics

<sup>۶</sup>The requirement of generality

<sup>۷</sup>autonomy

<sup>۸</sup>Ideal role taking

<sup>۹</sup>Power neutrality

<sup>۱۰</sup>transparence

<sup>۱۱</sup>Unlimited time

<sup>۱۲</sup>Public debate

<sup>۱۳</sup>discursive

<sup>۱۴</sup>detached

## فضا و دیالکتیک

اشتباه گرفت. [چون] چیزی که در مدل‌های استراتژیکی و انتخاب عقلانی<sup>۱</sup> وجود ندارد، تشبث به تأیید هنجارین نامحدودی است که هابرماس مدعی است می‌خواهد به ما عرضه‌اش کند (دالمیر، ۱۹۹۰: ۵). هابرماس در عمل به جنبش‌های اجتماعی جدید به عنوان عاملان عقلانیت ارتباطی و تغییر در قلمرو عمومی می‌نگرد.

از تعاریفی که هابرماس از اخلاق گفتمان، عقلانیت ارتباطی و الزامات رویه‌ای (که در بالا ذکرش رفت) به دست می‌دهد، روشن می‌شود که داریم درباره‌ی عقلانیت رویه‌ای<sup>۲</sup> در برابر عقلانیت محتوایی<sup>۳</sup> سخن می‌گوییم: «اخلاق گفتمان جهت‌گیری‌های محتوایی<sup>۴</sup> بر نمی‌نهد. بلکه بر اساس پیش‌فرض‌ها رویه‌ای را برپا می‌سازد، و [اخلاق گفتمان] با هدف تضمین بی‌طرف بودن فرایند داوری طراحی شده است» (هابرماس، ۱۹۹۰: ۱۲۲). در خصوص فرایند، هابرماس یک اخلاق‌گرای جهانشمول‌گرای «از بالا-به-پایین»<sup>۵</sup> است: قوانین فرایند درست از پیش بطور هنجاری در قالب شرط‌های لازم برای وضعیت آرمانی گفتار، مشخص و داده شده‌اند. برعکس در خصوص محتوا، او یک موقعیت‌گرای «از پایین به بالا»<sup>۶</sup> است: درستی و صحت یک موضوع در یک فرایند ارتباطی مشخص، فقط توسط مشارکت‌کنندگان [و بازیگران] در آن فرایند تعیین می‌شود.

به این ترتیب مطالعه و شناخت فرایندها برای ایجاد اجماع و اعتبارمندی (که فرایندها بر روی آنها بنا می‌شوند) در کانون کار هابرماس قرار دارد. دیدگاه هابرماس در مورد فرایند دموکراتیک، مستقیماً به نهادی شدن حقوقی<sup>۷</sup> گره خورده است. او می‌گوید: «می‌خواهم رویه‌ی دموکراتیک را به عنوان نهادی شدن قانونی آن اشکالی از ارتباط در نظر بگیرم که برای شکل‌گیری اراده‌ی عقلانی سیاسی لازم‌اند» (بی تاریخ: ۱۵). در خصوص رابطه‌ی میان قانون و قدرت در این فرایند، او می‌افزاید که «تفویض اختیار به قدرت از سوی قانون و رسمیت بخشیدن به قانون از سوی قدرت<sup>۸</sup> باید هر دو هم‌زمان<sup>۹</sup> اتفاق افتد» (تاکید در متن اصلی آمده است). بنابراین هابرماس روشن می‌کند که در چارچوب قانون و حاکمیت کار می‌کند. همانطور که در ادامه خواهیم دید، این چارچوب با نظر فوکو در تعارض است. فوکو معتقد است چنین برداشتی از قدرت «به هیچ عنوان کافی نیست» (۱۹۸۰ الف، ۸۷-۸). فوکو (۱۹۸۰ الف: ۸۲، ۹۰) درباره‌ی «تحلیل خود از قدرت» می‌گوید: «تحلیل قدرت تنها زمانی می‌تواند امکان‌پذیر شود که خود را بالکل از بازنمایی خاصی از قدرت که آن را ... "حقوقی-گفتمانی"<sup>۱۰</sup> می‌نامم آزاد سازد؛ یعنی از تصویر قدرت-قانون،<sup>۱۱</sup> یا قدرت-حاکمیت<sup>۱۲</sup>». بر همین اساس است که فوکو استدلال مشهورش را مطرح می‌کند: «زدن سر شاه»<sup>۱۳</sup> در تحلیل سیاسی و به عوض معطوف کردن تحلیل به درکی غیرمتمرکز از قدرت. برای هابرماس سر شاه هنوز سر جایش است، به این معنی که حاکمیت پیش‌شرط تنظیم قدرت از سوی قانون است.

هابرماس درباره‌ی مدرنیته بسیار خوشبین‌تر و غیرانتقادی‌تر از ماکس وبر و اعضای مکتب فرانکفورت، ماکس هورکهایمر و تئودور آدرنو، است. برای مثال «روش‌های اصلی ترقی و پیشرفت»<sup>۱۴</sup> در نزد هابرماس برای تقویت و فربه کردن جامعه‌ی مدنی، عبارتند از

<sup>1</sup> Rational-choice

<sup>2</sup>Procedural rationality

<sup>3</sup> Substantive rationality

<sup>4</sup>Substantive orientations

<sup>5</sup> universalist top-down moralist

<sup>6</sup>Bottom-up situationalist

<sup>7</sup>Judicial institutionalization

<sup>8</sup>Authorization of power by law and the sanctioning of law by power

<sup>9</sup> Uno acto

<sup>10</sup>Juridico-discursive

<sup>11</sup>Power-law

<sup>12</sup> Power-sovereignty

<sup>13</sup>Cut off the head of the king

<sup>14</sup>Main methods of progress

## فضا و دیالکتیک

نوشتن قانون و اساس نامه و توسعه و تحول نهادی؛ اموری که به عناصر اصلی و غایاتِ پروژه‌ی هابرماس مبدل می‌گردند. تأکید بیش از حد بر اهمیت این نکته دشوار است. هابرماس (۱۹۹۴: ۵۱۴) به قوانین و اساس نامه‌ها صرفاً به عنوان اصلی‌ترین ابزار برای متحد ساختن شهروندان در یک جامعه‌ی متکثر می‌نگرد.

چیزی که شهروندانِ جامعه‌ای متکثر به لحاظ اجتماعی، فرهنگی و فلسفی، را متحد می‌سازد، پیش از هر چیز اصول انتزاعیِ یک نظم جمهوری خواهانه است که به میانجیِ قانون ایجاد شده است.

اگر ادعای هابرماس درباره‌ی اهمیت نوشتن قانون و اساس نامه و اصلاحات نهادی درست باشد، پس باید چشم‌انداز روشنی برای تغییر حکومت به روش‌های دموکراتیک‌تر، یعنی از طریق اخلاق گفتمان و نظریه‌ی عقلانیت ارتباطی، وجود داشته باشد. اما همانطور که پاتنام (۱۹۹۳: ۸-۱۷) خاطرنشان کرده، مسئله این است که «دو قرن قانون‌نویسی و اساس‌نامه‌نویسی در سراسر جهان به ما این درس را می‌دهد ... که طراحان نهادهای جدید اغلب آب در هاون می‌کوبند... اینکه اصلاحات نهادی سبب تغییر رفتار می‌شود صرفاً یک فرضیه است و نه یک آکسیوم.» مشکل هابرماس این است که جای آکسیوم و فرضیه را عوض کرده است: او چیزی را که باید تحتِ آزمون تاریخی و تجربی قرار گیرد مسلم و بدیهی فرض کرده است.

اصلی‌ترین نقص پروژه‌ی هابرماس عدم تطابق میان آرمان و واقعیت، میان نیت یا خواسته‌ها و [نحوه‌ی] اجرای‌شان است. این عدم تطابق هم در کلی‌ترین و هم در انضمامی‌ترین پدیده‌های مدرنیته رواج دارد و ریشه‌ی آن بر می‌گردد به درک ناکافی و ناقص از قدرت. هابرماس خودش می‌گوید گفتمان به خودی خود نمی‌تواند ضامن شرایط اخلاق گفتمان و دموکراسی باشد. اما او جز بحث درباره‌ی اخلاق گفتمان حرف دیگری برای گفتن ندارد. این اساسی‌ترین تنگنا در تفکر هابرماس است: او آرمانشهر عقلانیتِ ارتباطی را برای مان وصف می‌کند اما نحوه‌ی رسیدن به آن را نه. او خود (۱۹۹۰: ۲۰۹) به فقدان «نهادهای اساسی»،<sup>۱</sup> فقدان «اجتماعی شدن اساسی»<sup>۲</sup> و «فقر، سوء استفاده، و خفت»<sup>۳</sup> به عنوان موانع [رسیدن به] تصمیم‌سازی گفتمانی اشاره می‌کند. اما در مورد مناسبات قدرتی که این موانع را ایجاد کرده‌اند چیز چندانی نمی‌گوید. همچنین در مورد اینکه قدرت چگونه باید تغییر کند (تا آن نوع تغییر نهادی و آموزشی، بهبود در رفاه، و تقویتِ حقوق اساسی بشر که می‌تواند این موانع را کنار بزند، آغاز شود) خاموش است. خلاصه اینکه هابرماس از مناسباتِ قدرت درکِ انضمامی ندارد، چیزی که برای تغییر سیاسی لازم و اساسی است.

هابرماس (۱۹۸۷: ۳۲۲) با رویکردِ ذاتاً جامعش، می‌گوید نظریه‌ی کنش ارتباطی‌اش سبب شده که او را به عنوان یک ایدئالیست مورد نقد قرار دهند: «پاسخ دادن به این تردید ساده نیست: اینکه در مفهوم کنش‌محور نسبت به داعیه‌های اعتبار، پای ایدئالیسم عقل ناب و فارغ از زمینه به میان می‌آید.» در اینجا استدلالِ خواهم کرد پاسخ دادن به این تردید نه تنها دشوار، که ناممکن است. و این ناممکن بودن مشکلی بنیادی در کار هابرماس بوجود می‌آورد.

نیچه (۱۹۶۶: ۱۵ [بند ۸]) می‌نویسد: «در هر فلسفه لحظه‌ای هست که در آن "ایقان" فیلسوف پا به صحنه می‌گذارد.» این لحظه برای هابرماس عبارتست از وضعیت آرمانی گفتار و روایی‌های جهانشمولش که مبتنی بر «جهش ایمان» کیرکگوری<sup>۴</sup> است. همانطور که اشاره شد، هابرماس می‌گوید اجماع-جویی و رهایی از سلطه، نیروهایی هستند که در گفتگوی انسانی ذاتاً و بطور جهانشمول وجود دارند. او بر همین جنبه‌های خاص تأکید می‌گذارد. سایر فلاسفه و متفکران اجتماعی مهم دقیقاً بر نقطه‌ی مقابل این جنبه‌ها انگشت می‌گذاشتند. ماکیاولی (۱۹۸۴: ۹۶) که کریک (۱۹۸۳: ۱۲، ۱۷) و دیگران او را «شایسته‌ترین اومانیست» و «کاملاً مدرن»

<sup>۱</sup>Republican order

<sup>۲</sup>Crucial institutions

<sup>۳</sup>Crucial socialization

<sup>۴</sup>Poverty, abuse and degradation

<sup>۵</sup>Kierkegaardian leap of faith

## فضا و دیالکتیک

خوانده‌اند، کسی که همچون هابرماس دغدغه‌اش «کار حکومت خوب»<sup>۱</sup> است، می‌گوید: «می‌توان درباره‌ی بشر این حکم کلی را بیان داشت: بشر ناسپاس، خائن، دروغ‌زن و فریبکار است.» اظهارات کسانی همچون نیچه، فوکو، دریدا و بسیاری دیگر هم بطور مشابه، ولو کمتر رادیکال، این است که ارتباط همیشه پیشاپیش تحت تأثیر و نفوذ قدرت است: به قول فوکو: «قدرت همیشه حاضر است»<sup>۲</sup> (۱۹۸۸: ۱۱، ۱۸). به این اعتبار بر اساس دیدگاه این متفکران کار کردن با مفهومی از ارتباط که در آن قدرت غایب باشد بی‌معناست.

برای پژوهشگران قدرت ارتباط معمولاً بیشتر از طریق رتوریک غیرعقلانی و حفظ منافع برقرار و تعیین می‌شود تا رهایی از سلطه و اجماع-جویی. در رتوریک «اعتبار» [یا روایی] از طریق نحوه‌ی ارتباط (برای مثال، شیوایی، کنترل پنهان، توجیه عقلانی یا دلیل تراشی، کاریزما، استفاده از مناسبات وابستگی میان مشارکت‌کنندگان) تقرر می‌یابد تا از طریق استدلال‌های عقلانی در رابطه با موضوع مورد بررسی. بر این اساس به نظر می‌رسد هابرماس (۱۹۸۷: ۲۹۷-۸) با قرار دادن گفتار «موفق» در گفتگوی انسانی در تقابل با گفتار «تحریف شده» بالکل ساده‌انگار و ایدئالیست است، چرا که موفقیت در رتوریک دقیقاً گره خورده است به تحریف.

اینکه کدام یک از دو موضع ارتباطی یا رتوریک «درست» اند، در اینجا مهم نیست. موضوع حائز اهمیت این است که یک موضع غیر-ایدئال می‌بایست این واقعیت را در نظر گیرد که هر دو موضع [ارتباطی و رتوریک] ممکن‌اند؛ حتی بطور هم‌زمان. بنابراین در یک زمینه‌ی تجربی-علمی (چیزی که خود هابرماس تلاش بسیار می‌کند تا تعریفش کند) مسئله‌ی عقلانیت ارتباطی در برابر رتوریک باید گشوده بماند. مسئله باید از رهگذر بررسی انضمامی موضوع مورد نظر حل و فصل شود. پژوهشگر باید درباره‌ی نحوه‌ی وقوع ارتباط و نیز نحوه‌ی عملکرد سیاست و دموکراسی پرسش کند. آیا خصلت ارتباط اجماع-جویی و غیاب قدرت است؟ یا اینکه ارتباط اعمال قدرت و رتوریک است؟ چگونه اجماع-جویی و رتوریک، رهایی از سلطه و اعمال قدرت، سرانجام در کنش‌های خاص و فردی ارتباط به هم می‌رسند؟

پرسش اصلی مطرح در اینجا این است که آیا می‌توان مثل هابرماس، در مورد رابطه‌ی میان عقلانیت و قدرت تمایز معناداری قائل شد، آیا می‌توان عقلانیت را جدا از قدرت فهمید. این تصور که می‌شود به این پرسش بطور از-پیشی و غیرتجربی پاسخ داد به همان اندازه بی‌اعتبار است که کسی فکر کند می‌تواند به پرسش دینی در باب شر یا خیر بودن سرشت بشر پاسخ نهایی دهد. پذیرفتن هرکدام از این دو موضع بصورت از-پیشی، و کلی‌کردن آن و سپس بنا کردن یک نظریه بر روی آن (کاری که هابرماس می‌کند) نتیجه‌ای ندارد جز فلسفه‌ای مسئله‌دار و یک نظریه‌ی اجتماعی احتمالی و توأم با گمانه‌زنی. به همین دلیل است که باید هنگام استفاده از نظریه‌ی عقلانیت ارتباطی برای فهم و کنش در خصوص جامعه‌ی مدنی، محتاط باشیم.

بنانهادن عقلانیت و دموکراسی بر روی نوعی جهش ایمان چندان استوار و محکم نیست. به نظر می‌رسد هابرماس در اینجا اصل اساسی خودش را از یاد برده است که مسائل فلسفی باید در معرض تأیید تجربی قرار بگیرند. و دقیقاً از همین منظر است که باید هابرماس را آرمانشهرگرا<sup>۳</sup> دانست. ریچارد رورتی دقیقاً از این عبارات استفاده نمی‌کند، اما همین مسائل مشابه است که رورتی (۱۹۸۹: ۶۸) را بر آن می‌دارد تا عقلانیت ارتباطی را به خاطر مضمون دینی‌اش در تفکر هابرماس به باد انتقاد بکشد. نقد رورتی این است که عقلانیت ارتباطی «قدرت التیام‌بخش و وحدت‌بخشی است که کاری را که قبلاً خدا می‌کرده، اینک این نظریه می‌کند.» همانطور که رورتی می‌گوید «ما دیگر بدان نیاز نداریم.»

شاید در فواید قانون‌نویسی‌ی‌آنطور که هابرماس مراد می‌کند، رگه‌هایی از حقیقت وجود داشته باشد. و میهن خود هابرماس یعنی آلمان حتماً به اصول قانونی و نهادی جدیدی پس از جنگ دوم نیاز داشت، امری که ظاهراً در شکل گرفتن فکر هابرماس تعیین‌کننده

<sup>۱</sup>The business of good government

<sup>۲</sup>Power is always present

<sup>۳</sup>utopian

بوده است. اما هابرماس (۱۹۹۴: ۵۱۳-۴) به اهرم ضعیفی همچون میهن‌پرستی قانونی<sup>۱</sup> به عنوان اصلی‌ترین ابزار برای استقرار و تاثیرگذاری عملی در جامعه متکی است:

اصول قانونی تنها در قلب شهروندان می‌توانند ریشه دوانند، آن هم زمانیکه آنها تجربیات خوبی با نهادهای دموکراتیک داشته باشند و به شرایط آزادی سیاسی خو کرده باشند. در این راه، آنها در بستر وضع ملی حاکم، همچنین می‌آموزند که جمهوریت و قانون اساسی‌اش را به عنوان یک دستاورد [و پیشرفت] درک کنند. بدون چنین نگاهی که بطور تاریخی و آگاهانه شکل گرفته است، پیوندهای میهن‌پرستانه‌ی برآمده از و مرتبط با قانون اساسی نمی‌تواند ایجاد گردد. چون این گونه پیوندها گره خورده‌اند برای مثال به افتخار به یک جنبش حقوق مدنی موفق.

تحقیقاتی که در خصوص مناقشات مربوط به قانون‌نویسی واقعی، اجرای قوانین و اصلاح آنها در جوامع واقعی انجام گرفته است، نشان می‌دهند این رویکرد (با تأکیدش بر پدیده‌های به دور از تعارضی همچون «تجربیات خوب»، «چشم‌انداز» و افتخار) اصلاً کافی نیست (پاتنام، ۱۹۹۳). در شرایط زندگی واقعی، اوضاع بسیار پیچیده‌تر از این حرف‌هاست، شاید چون انسان‌ها به مراتب پیچیده‌تر از انسان دموکراتیک<sup>۲</sup> هابرماس هستند. افراد می‌دانند که چگونه هم‌زمان هم دموکراتیک باشند هم قبیله‌ای، هم ناهمساز و هم میهن‌پرست؛ انسان متخصص است در فهم اینکه یک قانون دموکراتیک چه میزان قابلیت انعطاف دارد، و چقدر می‌توان از آن به روش‌های غیردموکراتیک برای مزایای شخصی و گروهی استفاده کرد (فلویبر، ۱۹۹۸).

وقتی پای قانون‌نویسی به میان می‌آید ماکیاولی راهنمای روشن‌گری برای تغییر اجتماعی و سیاسی است تا هابرماس. او در گفتارها (۱۹۸۳: ۱۱۱-۲) می‌گوید: «تمام کسانی که در باب سیاست قلم فرسایی می‌کنند، اشاره کرده‌اند که ... در قانون‌نویسی و قانون‌گذاری برای یک کشور، می‌بایست مسلم فرض کرد که تمام ابناء بشر خبیث و بدطینت‌اند و همواره وقتی شرایط اقتضا کند بدطینتی‌ای را که در ذهن‌شان نهفته است، بروز می‌دهند.»<sup>(۷)</sup> اگر ماکیاولی و سایرین در مورد این تفکر «بدبینانه»<sup>۳</sup> بر حق باشند، پس در صورتیکه از اخلاق گفتمان هابرماس به عنوان بنیادی برای سازماندهی جامعه‌مان استفاده کنیم، (همانطور که هابرماس از ما می‌خواهد) به مشکل برخوردیم خورد، چرا که اخلاق گفتمان هیچ متر و معیاری جز تشبثی انتزاعی به عقل برای مهار بدطینتی‌ای که ماکیاولی از آن سخن می‌گوید، ندارد. این بدطینتی در جهش ایمان هابرماس نادیده گرفته می‌شود و جایش با امر خیر<sup>۴</sup> عوض می‌گردد. اما تاریخ به ما آموزانده است که نادیده گرفتن شر می‌تواند سبب میدان دادن به شر باشد. باری درسی که باید از ماکیاولی آموخت این نیست که اخلاق‌گرایی دورویی و ظاهرسازی است، بلکه باید دانست نخستین گام برای اخلاقی‌شدن این است که ما موجوداتی اخلاقی نیستیم.

افزون بر این، هابرماس که اعتبار، حقیقت، عدالت و غیرذلک را محصول «استدلال بهتر» می‌داند، به سادگی موضوعات مربوط به تصمیم‌گیری<sup>۵</sup> را به استدلال بهتر موکول می‌کند و نه اعتبار و حقیقت و عدالت. چنانکه برنشتاین (۱۹۹۲: ۲۲۰) به درستی خاطر نشان می‌کند، «استدلال بهتر» و همراه با آن عقلانیت ارتباطی در عمل مفهومی تهی است: «در سطح انتزاع، تشبث هابرماس به "نیروی استدلال بهتر" جذابیت زیادی دارد، تا اینکه از خود بپرسیم این گزاره چه معنا و پیش‌فرض‌هایی دارد.» مسئله در اینجا این است که در شرایط اصلی<sup>۱</sup> معیارهای روشن زیادی برای تعیین اینکه چه چیزی استدلال به حساب آید، چه میزان آن استدلال خوب و درست باشد، و چگونه استدلال‌های گوناگون باید در برابر یکدیگر ارزیابی شوند، وجود ندارد. این بدان معنا نیست که نباید در راستای

<sup>۱</sup>Verfassungspatriotismus/ constitutional patriotism

<sup>۲</sup>Homo democraticus

<sup>۳</sup>Worst-case

<sup>۴</sup>The good

<sup>۵</sup>determination

<sup>۶</sup>Non-trivial situations



شناسایی استدلال‌ها و ارزیابی‌شان بکوشیم. با این حال همانطور که برنشتاین (۱۹۹۲: ۲۲۱) می‌گوید «هر جامعه‌ای می‌بایست برای مواجهه با تعارضاتی که از طریق استدلال و گفتگو قابل حل نیستند رویه‌هایی داشته باشد- حتی اگر تمام احزاب و گروه‌ها به استدلال و گفتگوی عقلانی پایبند باشند.» در جامعه‌ی مدنی واقعی- که در تقابل با انواع ایدئال هابرماس قرار دارد- دقیقاً همین نوع تعارضات است که هم به لحاظ تجربی و هم از نظر هنجاری مورد توجه است.

آگنس هلر،<sup>۱</sup> آلبرشت ولمر،<sup>۲</sup> هرمان لوب،<sup>۳</sup> و نیکلاس لومان<sup>۴</sup> نقدهای تند مشابهی بر اخلاقِ گفتمان وارد کرده اند. هلر (۱۹۸۴: ۵: ۷) در اظهار نظرش درباره‌ی اصل تعمیم‌پذیری<sup>۵</sup> هابرماس، که پیشتر ذکرش رفت، به روشنی ارزش و اهمیت رویکرد هابرماس را انکار می‌کند: «بی‌پرده بگویم، اگر به فلسفه‌ی اخلاق به عنوان راهنمای کنش‌های مان برای زندگی امروزمان بنگریم، نمی‌توانیم هیچ راهنمای ایجابی‌ای از بازصورتبندی هابرماس از حکم مطلق،<sup>۶</sup> فراچنگ آوریم.» ولمر (۱۹۸۶: ۶۳) هم با همان صراحت و تندی می‌نویسد چسبیدن به اصل تعمیم‌پذیری در داوری اخلاقی، «داوری اخلاقی موجه<sup>۷</sup> را به امری ناممکن بدل می‌سازد.» لوب (۱۹۹۰) و لومان در سطح تحلیل نهادی، می‌گویند حفظ هر نهاد انضمامی‌ای برای خواست‌های اخلاق گفتمان، حیات نهادی را تا حد سقوط، فلج می‌کند (بن حبیب، ۱۹۹۰).

حتی همدل و همسوترین مفسرین هابرماس، همچون شیلا بن حبیب<sup>۸</sup> و الساندرو فرارا<sup>۹</sup> او را به خاطر فرمالیسم، ایدئالیسم و بی‌توجهی‌اش به بستر و زمینه به باد انتقاد گرفته‌اند. آنها می‌کوشند در فکر هابرماس اصلاحی صورت دهند؛ بویژه سویه‌هایی از فکر او را که این نقاط ضعف در آنها عیان است اصلاح کنند و عنصر فرونسیس را در نظریه‌ی انتقادی وارد نمایند (فرارا، ۱۹۸۹). من معتقدم باید قدرت را هم در تفکر انتقادی و کار هابرماس وارد کرد. هابرماس در میان واقعیات و هنجارها،<sup>۱۰</sup> و اثر تازه‌ی دیگرش (۱۹۹۶ الف، ب؛ ۱۹۹۵) کوشیده است به قدرت بپردازد، و هم‌هنگام، تحلیل ژرف‌تری از جامعه‌ی مدنی به دست داده است (کارلهدن و رنه، ۱۹۹۶). اما علی‌رغم این تلاش‌ها، رویکرد او به شدت هنجاری و رویه‌ای باقی می‌ماند، و به پیش‌شرط‌های گفتمان واقعی، ارزش‌های اخلاقی محتوایی و اینکه چگونه عقلانیت ارتباطی باید در جامعه در رویارویی با انبوهی از نیروهای غیرارتباطی گرانگاهی بیابد، چندان وقعی نمی‌نهد. هابرماس همچنین به مسائل خاص مربوط به جدایی‌های فرهنگی<sup>۱۱</sup> و هویتی بی‌توجه است. او همچنین به روش‌های غیرگفتمانی برآمده از عقلانیت واکنشی<sup>۱۲</sup> که توسط - به اصطلاح - گروه‌های اقلیت و جنبش‌های اجتماعی جدید به کار می‌رود توجه چندانی ندارد.

تعمیم هابرماس از معضله‌ی دموکراسی، ضمن ناپایدار بودن، غیرضروری هم هست. برای مثال اقشاری از جامعه‌ی مدنی که برای بسط و گسترش حق رأی تلاش می‌کردند و می‌خواستند این حق منحصر به مردهای صاحب املاک نباشد بلکه کل مردها بتوانند رأی بدهند، لزوماً دیدگاه دموکراتیکی مبنی بر اینکه زن‌ها هم باید صاحب حق رأی باشند، نداشتند. اما تلاش‌های آنها ناخواسته زمینه‌ساز امتیاز دادن به زن‌ها شد. بطور مشابه، آن گروه‌های [مدافع] حقوق مدنی که در راستای حق رأی زنان بزرگسال کار می‌کردند، لزوماً وضعیتی را تجسم نمی‌کردند که در آن حق رأی شامل افراد هجده ساله هم بشود، ولو این امر در بسیاری از کشورها اتفاق افتاده

<sup>1</sup> Agnes Heller

<sup>2</sup> Albrecht Wellmer

<sup>3</sup> Herman Lubbe

<sup>4</sup> Niklas Luhmann

<sup>5</sup> Universalization principle

<sup>6</sup> Categorical imperative

<sup>7</sup> Justified moral judgment

<sup>8</sup> Seyla Benhabib

<sup>9</sup> Alessandro Ferrara

<sup>10</sup> Between facts and norms

<sup>11</sup> Cultural divisions

<sup>12</sup> Safeguarding reason

## فضا و دیالکتیک

است. این جدال مورد به مورد پیش رفت و از استدلال‌ها و ابزارهایی که در همان بستر خاص اجتماعی-تاریخی کار می‌کردند استفاده کرد. این شیوه‌ی کنش درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی معاصر هم مصداق دارد، اینکه هنوز نمی‌دانیم معنی و منظور از دموکراسی در آینده چیست؛ ما به عنوان افرادی دموکرات فقط می‌دانیم که طالب دموکراسی بیشتری هستیم.

رورتی (۱۹۹۱: ۱۹۰) به درستی اشاره می‌کند که «ارزش نقدی»<sup>۱</sup> اخلاقِ گفتمان و عقلانیتِ ارتباطی هابرماس، شامل آزادی‌های سیاسی آشنای دموکراسی‌های لیبرال مدرن است؛ آزادی‌هایی که برای کارکرد جامعه‌ی مدنی ضروری و اساسی هستند. اما این مفاهیم [=اخلاقِ گفتمان و عقلانیت ارتباطی] «بنیان‌ها» یا «محافظ‌ها»ی نهادهای آزاد نیستند، بلکه اینها خود همان نهادها هستند. رورتی می‌گوید: «ما از طریق اندیشیدن به سرشت عقل یا انسان یا جامعه... به اهمیت این نهادها پی نبرده‌ایم؛ بلکه اهمیت آنها را به شکلی دشوارتر شناختیم، یعنی وقتی دیدیم که با حذف این نهادها چه اتفاقاتی افتاد.»

واژگان [و مقولات] عقلگرایی روشنگری گرچه برای آغاز لیبرال دموکراسی امری ضروری بود، به مانعی برای حراست از جوامع دموکراتیک و پیشرفت آنها بدل شد (رورتی، ۱۹۸۹: ۴۴). یکی از دلایل این امر آن است که عقلگرایی روشنگری درک درستی از قدرت و تفاوت میان عقلانیت صوری و عقلانیت واقعی<sup>۲</sup> در دموکراسی‌های مدرن ندارد. هابرماس هم با قرابت به واژگان روشنگری درک اندکی از قدرت دارد و در نتیجه [خود این دیدگاه بی‌توجه به قدرت] بخشی از مشکلی است که می‌خواهد حلش کند. تلاش‌های هابرماس برای رسیدن به دموکراسی و عقلانیت بیشتر، هر چقدر هم که خیرخواهانه<sup>۳</sup> باشد، نسبت به مناسباتِ اساسیِ قدرت بی‌توجه است. بی‌توجهی به قدرت مایه‌ی شکست است، چرا که دقیقاً از خلال توجه به مناسبات قدرت است که می‌توان به دموکراسی بیشتر دست یافت. اگر [هم] هدف‌مان پیش رفتن به سوی آرمان هابرماس (یعنی رهایی از سلطه، دموکراسی بیشتر، یک جامعه‌ی مدنی فربه و نیرومند) باشد، قدم نخست درک اتوپیای عقلانیت ارتباطی نیست، بلکه درک واقعیت‌های قدرت است. در اینجا به کار میشل فوکو می‌پردازیم؛ کسی که کوشیده است چنین درکی ارائه دهد.

۳.

فوکو و هابرماس هر دو متفکرانی سیاسی هستند. تفکر هابرماس در خصوص آرمان‌های سیاسی از قوام و غنای خوبی برخوردار است، اما درکش از رویه‌های واقعی سیاسی ضعیف است. تفکر فوکو برعکس در زمینه‌ی آرمان‌های عام و کلی ضعیف است (فوکو خصم آرمان‌هاست، آرمان‌هایی که به عنوان پاسخ‌های مشخص به پرسش کانتی «چه باید بکنم؟» یا پرسش لنینی «چه باید کرد؟» تلقی می‌شوند) اما کارش نشان می‌دهد که درکی غنی و پیچیده از سیاست واقعی دارد. هر دوی آنها موافق‌اند که در سیاست باید «جانب عقل را گرفت.» اما فوکو (۱۹۸۰ ب) با اشاره به هابرماس و متفکرانی چون او هشدار می‌دهد که «احترام گذاشتن به عقل‌گرایی به عنوان یک آرمان نباید مانع از تحلیل عقلانیت‌های واقعی‌ای که در کار هستند، گردد» (راچمن، ۱۹۸۸: ۱۷۰). در مقایسه‌ای که در ادامه میان هابرماس و فوکو انجام می‌شود، بر روی -به قولِ دسکمب (۱۹۸۷) - «فوکوی آمریکایی» تمرکز و تاکید می‌شود؛ فوکویی که به دموکراسی لیبرال به عنوان یک تجربه‌ی اجتماعی امیدبخش می‌نگرد؛ کسی که خودش را به عنوان یک شهروند در جامعه‌ای دموکرات تلقی می‌کرد که مشغول کار بر روی پروژه‌ی آزادی بشر است.

فوکو با کار هابرماس و مکتب فرانکفورت آشنایی داشت، همانطور که هابرماس هم پروژه‌ی فوکو را می‌شناخت. فوکو حتی بعضاً بر کار هابرماس تکیه می‌کرد، امری که در مورد کسی مثل فوکو که به ندرت [کار خود را] بر فلاسفه‌ی معاصر استوار می‌کند، حائز اهمیت بسیار است. فوکو (۱۹۸۴ الف: ۲۴۸) در مصاحبه‌ای گفته است که در مورد اهمیت کانت با هابرماس «کاملاً هم‌دل و موافق» است. وی توضیح می‌دهد «اگر کسی کار کانت را کنار بگذارد، در معرض خطر افتادن در ورطه‌ی غیرعقلانیت قرار می‌گیرد.» و البته

<sup>۱</sup> Cash value

<sup>۲</sup>Realrationalitat/ real rationality

<sup>۳</sup>laudable

فوکو هم مثل هابرماس درباره‌ی اهمیت عقلانیت به عنوان موضوع پژوهش ارزیابی روشن و سراسری نداشت. اما او بر این باور بود که هابرماس و پیروانش، تفسیر بسیار تنگ و محدودی از کانت داشته‌اند. فوکو می‌گوید: «اگر مسئله‌ی کانتی آگاهی از این امر بود که دانش چه حدودی را باید به عنوان فراروی و تخطی منکر گردد [= آگاهی از اینکه دانش چه حدودی دارد و فراتر از آن حدود را باید به عنوان تخطی کنار بگذارد]، به نظر من امروز مسئله‌ی انتقادی باید به مسئله‌ی پوزیتیو بازگردد و معطوف شود... بطور خلاصه نکته این است که باید نقدی را که به محدودیت ضروری معطوف شده است [=نقد کانتی] به نقدی عملی تغییر داد، نقدی که شکل نوعی تخطی [یا فراروی] ممکن<sup>۱</sup> بخود بگیرد.» این تغییر به باور فوکو (۱۹۸۴: ۴۵-۶) نتیجه‌ی مشخصی دارد، و آن اینکه «نقد دیگر به دنبال ساختارهای صوری با ارزش جهانشمول نیست، بلکه کارش پژوهش و واکاوی تاریخی است.»

مشکل اصلی هابرماس با فوکو نسبی‌باوری اوست. بر همین اساس، هابرماس (۱۹۸۷: ۲۷۶) به تندی تاریخ‌نگاری‌های تبارشناسانه‌ی فوکو را به عنوان «علم موهوم نسبی‌باور و رمزی-هنجارین»<sup>۲</sup> پس می‌زند (تاکید از متن اصلی). اگر مراد از نسبی‌گرایی متکی نبودن بر هنجارهایی است که بتوانند بطور عقلانی و جهانشمول بنا شوند، این انتقاد درست است؛ و مقصود هابرماس (۱۹۸۷: ۲۹۴) هم وقتی فوکو را بواسطه‌ی ارائه ندادن «تبیینی از بنیان‌های هنجارین» تفکرش به نقد می‌کشد، همین است. اما با چنین معیاری کار خود هابرماس هم نسبی‌گرایانه است. همانطور که دیدیم هابرماس تا به امروز نتوانسته نشان دهد که بنیان‌گذاری عقلانی و جهانشمول اخلاق گفتمان‌ش [چگونه] ممکن و میسر است، بلکه فقط چنین بنیان‌گذاری‌ای را مسلم فرض گرفته است (هابرماس ۱۹۸۵: ۱۹۶؛ ۱۹۷۹: ۹۷). هابرماس تنها کسی نیست که دچار این مشکل است. علی‌رغم بیش از دوسده تلاش فلاسفه‌ی عقل‌گرا، هیچ کسی هنوز نتوانسته دستورالعمل افلاطون را محقق نماید، اینکه برای پرهیز از نسبی‌گرایی، تفکر ما باید بطور عقلانی و جهانشمول بنیان نهاده شود [=تفکر ما باید بنیادی عقلانی و جهانشمول داشته باشد].

دلیلش شاید این باشد که افلاطون اشتباه می‌کرد. شاید دوگانه‌ی نسبی‌گرایی-بنیان‌گرایی فقط یک دوگانه‌ی کاذب و جعلی دیگر باشد برای سهولت در اندیشیدن، اما [در عین حال این دوگانه] درک [موضوع عقلانیت و حقیقت] را دشوار می‌سازد. چنین دوگانه‌انگاری‌ای به لحاظ مفهومی و نظری امور را ساده می‌سازد اما این ساده‌سازی چندان پیوندی با پدیده‌های واقعی و انضمامی ندارد. شاید بتوان از طریق زمینه‌گرایی<sup>۳</sup> از این دوگانه‌انگاری پرهیز کرد. استراتژی فوکو همین است. همانطور که خواهیم دید، کاملاً خطاست اگر فوکو را به عنوان متفکری نسبی‌گرا مورد انتقاد قرار دهیم، اگر منظورمان از نسبی‌گرایی «بی‌هنجار بودن» یا [باور به] «هر چیزی ممکن است»<sup>۴</sup> باشد. فوکو (۱۹۸۴: ج: ۳۷۴) می‌گوید «من نتیجه نمی‌گیرم که می‌توان در ساحت نظریه هر چیزی گفت.»

فوکو با تاسی از نیچه (۱۹۷۴: ۲۸۴-۵) مسئله‌ی نسبی‌گرایی در برابر بنیان‌گرایی را حل می‌کند. نیچه‌ای که درباره‌ی «تاریخ‌نگاران اخلاق» می‌گوید:

اشتباه رایج آنها این است که بین ملتها [ی گوناگون]... نوعی وفاق در زمینه‌ی برخی اصول اخلاقی می‌بینند، و نتیجه می‌گیرند که این اصول باید بطور نامشروط الزام‌آور باشد، حتی برای من و تو؛ یا برعکس، می‌بینند که حقیقت در میان ارزش‌گذاری‌های اخلاقی ملل مختلف با/ضرور متفاوت است و سپس از این نتیجه می‌گیرند که اصلاً هیچ اخلاقی الزام‌آور نیست. هر دو رویکرد به یک اندازه کودکانه است (تاکید از متن اصلی).

<sup>۱</sup> Possible transgression

<sup>۲</sup>Relativistic, cryptonormative illusory science

<sup>۳</sup>contextualism

<sup>۴</sup>Anything goes

## فضا و دیالکتیک

فوکو با دنبال کردن این خط فکری، خطِ بطلانی می‌کشد بر نسبی‌گرایی و بنیان‌گرایی و آنها را با اخلاقِ موقعیتی<sup>۱</sup> یعنی با زمینه یا بستر جایگزین می‌کند. فوکو (۱۹۸۴: ب، ۴۶) با ارجاع سرراست به کانت و هابرماس می‌گوید برخلاف این دو متفکر، او «در پی نوعی متافیزیک که در نهایت تبدیل به علم گردد، نیست.»

اما فاصله گرفتنِ فوکو از بنیان‌گرایی و متافیزیک، او را بی‌هنجار نمی‌کند.

هنجارهای او چنین بیان شده است: در خواستِ به چالش کشیدنِ «هر نوع سوءاستفاده از قدرت، حال بانی و قربانی‌اش هر که می‌خواهد باشد» (میلر، ۱۹۹۳: ۳۱۶) و از این راه «تا جای ممکن، جان تازه بخشیدن به کارِ نامتعیین آزادی» (فوکو، ۱۹۸۴: ب، ۴۶). فوکو در اینجا آن دموکراتِ نیچه‌ای است، کسی که به باورش هر نوع حکومتی (لیبرال یا توتالیتر) می‌بایست در معرض نقد و بررسی قرار گیرد؛ نقدی که وابسته و مبتنی بر خواستِ به زیر سلطه رفتن نباشد، در پی رساندنِ دغدغه‌ها و مسائل عمومی به گوش عموم مردم باشد، نقدی که از تن دادن به هر چیزی که ناپذیرفتنی است بپرهیزد. هنجارهای فوکو مبتنی بر زمینه‌های تاریخی و شخصی‌اند، و میان افراد زیادی در جهان مشترک‌اند. به دیده‌ی فوکو هنجارها نمی‌توانند فارغ و مستقل از آن افراد و آن زمینه، یک بنیانِ جهانشمول داشته باشد. این نوع بنیان‌گذاری مطلوب هم نیست، چرا که متضمن یک‌جور یکسانی و همشکلی اخلاقی با آن نوع دلالت‌های یوتوپایی-توتالیتری خواهد بود که فوکو در برابرشان در هر شرایطی هشدار می‌دهد، خواه مارکس باشد، خواه روسو یا هابرماس: «جستجوی یک شکل از اخلاق که مورد قبول همگان باشد، به این معنا که همه بدان گردن نهند و از آن پیروی نمایند، به چشم من فاجعه‌بار است» (فوکو، ۱۹۸۴: د: به نقل از دریفوس و رابینو، ۱۹۸۶: ۱۱۹). در تحلیل فوکویی چنین اخلاقی نه تنها موجب تقویت و فربه‌شدن جامعه‌ی مدنی نمی‌شود، که برای‌اش خطرناک هم هست. فوکو، به عوض، بر روی امور شرّ متمرکز می‌شود و محدودیت‌های سرسپردگی و باور به دیدگاه‌ها و نظام‌های فکری‌ای را نشان می‌دهد که درباره‌ی اینکه چه چیزی برای بشر خوب است نسخه تجویز کرده‌اند. او می‌گوید تجربه‌ی تاریخی نشان داده است که این سرسپردگی‌ها و باورهای سفت و سخت به اجرا و محقق نمودن دیدگاه‌های آرمانشهری‌ای که امر خیر را برای بشر تجویز می‌کردند، جز رنج دستاوردی در تاریخ نداشته است.

دیدگاه فوکو نسبت به ارزش کلیات<sup>۲</sup> در فلسفه و علوم اجتماعی در تقابل مطلق با دیدگاه هابرماس قرار دارد. فوکو می‌گوید: «هیچ چیز بنیادینی در کار نیست.» این جمله را مقایسه کنید با جمله‌ی دیگری از خودش (۱۹۸۴: ۵۱۸۷-۸): «هیچ چیز در انسان-حتی تن‌اش- آنقدر پایدار نیست که پایه و اساسی باشد برای شناختِ خودش یا برای شناختِ انسان‌های دیگر.» بنابراین، تحلیل فوکو از «عقلانیت‌های واقعاً در کار [یا در عمل]» با این فرض آغاز می‌شود: از آنجا که هنوز هیچ کس وجود کلیات در فلسفه و علوم اجتماعی را اثبات نکرده است، ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که گویی کلیات وجود ندارند. یعنی نباید وقت خود را بیهوده صرف جستجوی کلیات کنیم. به دیده‌ی فوکو، وقتی گفته می‌شود کلیات وجود دارند، یا وقتی عده‌ای بطور ضمنی قائل به وجود آنها هستند، باید مورد پرسش قرار گیرند و به چالش کشیده شوند. به باور فوکو، تاریخ به ما این امکان را می‌دهد که از آن ترتیبات اجتماعی‌ای که ایجاد مسئله می‌کنند آگاه گردیم (برای مثال یک جامعه‌ی مدنی ضعیف)؛ همچنین امکان آگاه شدن از ترتیبات اجتماعی‌ای که رضایت می‌سازند (نظیر جامعه‌ی مدنی قوی) را به ما می‌دهد. نتیجه آنکه ما این امکان را داریم که یا با این ترتیبات مخالفت کنیم و یا آنها را اعتلا بخشیم. آغازگاهِ فوکو برای تغییر اجتماعی و سیاسی این است، نه هنجارهای اخلاقی کلی و جهانشمول.

بنیادِ فاهمه و کنشِ ایستاری<sup>۴</sup> است میان افرادی که [بطور عملی] درگیر کنش و فاهمه‌اند. این ایستار مبتنی بر اخلاق شخصی یا ترجیحات فردی نیست، بلکه بر منافع و جهان‌بینی زمینه-مبنایی استوار است که میان یک گروه مرجع<sup>۵</sup> مشترک است. و در این

<sup>۱</sup>Situational ethics

<sup>۲</sup>universals

<sup>۳</sup>Social arrangements

<sup>۴</sup>attitude

<sup>۵</sup>Reference group

## فضا و دیالکتیک

گروه‌ها این آگاهی وجود دارد که گروه‌های مختلف نوعاً جهانی‌بینی‌ها و منافع متفاوتی دارند و هیچ اصل عام و کلی (از جمله «نیروی استدلال بهتر»<sup>۱</sup>) وجود ندارد که از طریقش بشود همه‌ی تفاوت‌ها را حل و فصل کرد. به نظر فوکو بستر یا زمینه‌ای که بطور تاریخی و اجتماعی تکون یافته است، و نه کلیات موهوم و ساختگی، موثرترین سنگر علیه نسبی‌باوری و نیهیلیسم را می‌سازد، و همین زمینه، بهترین اساس برای کنش است. به باور فوکو اجتماعیت<sup>۲</sup> و تاریخ ما، تنها بنیانی است که داریم، تنها بنیان صلب و مستحکمی که زیر پای‌مان هست. و همین بنیان تاریخی کاملاً کافی است.

بنابر رأی فوکو «اعطای قدرت و اختیار از سوی قانون»<sup>۳</sup> هابرماس ناکافی است. فوکو (۱۹۸۰ الف: ۸۹) می‌گوید «[نظام حقوقی] هیچ همخوانی و تناسبی با روش‌های جدید قدرت ندارد؛ روش‌هایی که در همه‌ی سطوح و در اشکالی که از دولت و ساز و برگ‌هایش فراتر می‌روند، بکار گرفته می‌شوند... . تحولات تاریخی<sup>۴</sup> ما، ما را فراتر می‌برد و از قلمرو قانون دور می‌سازد.» قانون و نهادها (یا سیاست‌ها و برنامه‌ها) هیچ تضمینی برای آزادی، برابری یا دموکراسی به دست نمی‌دهند. به عقیده‌ی فوکو حتی کل نظام‌های نهادی<sup>۵</sup> هم نمی‌توانند ضامن آزادی باشند، حتی اگر با مقصود تأمین آزادی تقرر یافته باشند. همچنین رسیدن به آزادی از طریق تحمیل سیستم‌های نظری انتزاعی یا تفکر «صحيح» میسر نیست. فوکو می‌گوید برعکس، تاریخ اثبات کرده است که دقیقاً آن سیستم‌های اجتماعی‌ای که آزادی را به فرمول‌ها و اقدامات درمانی‌ای همچون مهندسی اجتماعی (یعنی همچون تخته‌ای که از معرفت‌شناسی مشتق شده است) واگذار کردند چه نمونه‌های هولناکی هستند، و بیشترین سرکوب را در پی داشتند. فوکو (۱۹۸۴ ج: ۳۷۵-۶) می‌گوید: «[مردم] مرا بخاطر اینکه یک نظریه‌ی کلی ارائه نمی‌کنم سرزنش می‌کنند، من اما برعکس، به دور از هر نوع تعمیمی (که هم انتزاعی است و هم محدودکننده) می‌کوشم مسائلی را باز کنم که تاجای ممکن/انضمامی و کلی باشند.» (تاکیدها از متن اصلی است).

بر این اساس، قانون‌نویسی‌های متکی بر نظریه<sup>۶</sup> آنطور که در کار هابرماس جایگاهی کانونی دارد، در نزد فوکو جایگاه خاصی ندارد، و از منظری فوکویی نباید قانون‌نویسی را به عنوان راهی موثر و کارآمد برای تقویت جامعه‌ی مدنی تلقی کرد. نه به این سبب که قانون‌نویسی یکسره بی‌اهمیتی است، بل به این دلیل که فوکو اهمیت توجه به کشمکش‌های واقعی بر سر قانون در یک جامعه‌ی خاص را (هم برای فهم و هم برای عمل) مهم‌تر می‌داند: اینکه چگونه قانون تفسیر و تعبیر شده است، چگونه قانون در نهادهای واقعی اجرا و پیاده شده است، و بویژه چگونه تفسیرها و کنش‌ها و کردارها می‌توانند تغییر کنند. به دیگر سخن، دغدغه‌ی فکری فوکو در خصوص ضوابط، قوانین و دموکراسی بیشتر راجع است به اینکه چگونه قوانین موجود و نهادهای وابسته بدان‌ها می‌توانند به طرق دموکراتیک‌تری مورد بهره‌برداری قرار بگیرند، در حالیکه پروژه‌ی هابرماس ناظر است بر ایجاد خود قوانین و نهادهای دموکراتیک بیشتر؛ چرا که «دموکراسی» از نظر هابرماس از طریق اخلاق گفتمان تعریف می‌شود.

به این اعتنا، آنچه فوکو «وظیفه یا کار سیاسی»<sup>۷</sup> می‌خواند عبارتست از:

نقد عملکرد نهادهایی که به نظر می‌رسد خنثی و مستقل‌اند؛ [وظیفه‌ی سیاسی] به نقد کشیدن آنهاست به گونه‌ای که خشونت سیاسی‌ای که همیشه خود را بطور ضمنی و پنهان از خلال آنها اعمال می‌کرد، بر ملا و عیان گردد، تا بتوان علیه‌شان جنگید (چامسکی و فوکو، ۱۹۷۴: ۱۷۱).

<sup>۱</sup>Force of better argument

<sup>۲</sup>sociality

<sup>۳</sup>Authorization of power by law

<sup>۴</sup>Historical gradient

<sup>۵</sup> Institutional systems

<sup>۶</sup>Theory-based writing of constitutions

<sup>۷</sup>The political task

در منظر فوکویی، این رویکردی موثر و واقعی برای تغییر نهادی، و از جمله ایجاد تغییر در نهادهای جامعه‌ی مدنی است. فوکو (۱۹۸۸:۱۸) با ارجاع مستقیم به هابرماس، می‌افزاید:

مسئله تلاش برای امحای مناسبات قدرت در آرمانشهری که در آن ارتباطی شفاف بطور تام و تمام تقرر یافته باشد، نیست، بلکه مسئله بر سر اعمال [و درونی کردن] حکومت قانون، تکنیک‌های مدیریت، و همچنین اخلاق... بر خود فرد (one's self) است که به این بازی‌های قدرت امکان می‌دهد که با حداقل سلطه اجرا شوند.<sup>۱</sup>

فوکو در اینجا در ارائه‌ی تفاوت‌هایش با هابرماس زیاده‌روی می‌کند. چرا که هابرماس هم معتقد است که وضعیت آرمانی گفتار نمی‌تواند همچون یک امر معمول و متداول در ارتباطات واقعی برقرار گردد. هر دو متفکر ضوابط و قوانین مناسبات واقعی سلطه را حائز اهمیت می‌دانند، اما درحالی‌که هابرماس به قوانین از منظر یک نظریه‌ی جهانشمول گفتمان می‌نگرد، فوکو به دنبال درکی تبارشناسانه از مناسبات واقعی قدرت در بسترهای خاص و مشخص است. به این اعتنا، جهت‌گیری فوکو معطوف به فرونسیس است، درحالی‌که هابرماس به *اپیستمه* نظر دارد. به دیده‌ی فوکو *پراکسیس* و آزادی از کلیات یا نظریه‌ها برگرفته نشده‌اند. آزادی یک کنش یا کردار است، و ایدئال آن فقدان اتوپیایی قدرت نیست. به دیده‌ی فوکو مقاومت و مبارزه، و نه اجماع، مستحکم‌ترین پایه برای تحقق آزادی است. دقیقاً در همین حوزه‌ی قدرت و آزادی هم هست که شاهد اساسی‌ترین اختلافات میان فوکو و هابرماس هستیم، تفاوتی که در برچسب‌هایی که هر یک از دو فیلسوف بر دیگری زده، منعکس شده است: فوکو هابرماس را یک «آرمان‌شهرگرا»<sup>۲</sup> نامیده، و هابرماس در جواب او را «کلبی‌مسلک»<sup>۳</sup> و «نسبی‌گرا»<sup>۴</sup> خواند. باری، تخطئه کردن، استهزاء و بی‌اعتبار جلوه دادن طرف مقابل برای مطالعات سیاسی و اجتماعی واقعی فایده‌ای ندارد، چون خب اگر معلوم شود همه چیز قدرت است، یا اینکه هیچ چیز قدرت نیست بلکه اتوپیای آرمانی است، دیگر چیزی برای کشف و شناخته شدن باقی نمی‌ماند.

هابرماس بر سیاست کلان‌رویه‌ای<sup>۵</sup> تاکید می‌گذارد، و فوکو بر سیاست خرد محتوایی<sup>۶</sup> تاکید می‌کند، اما هر دو متفقاً از تعریف محتوای واقعی کنش سیاسی<sup>۷</sup> سرباز می‌زنند. این امر از طریق مشارکت‌کنندگان [= افرادِ درگیر در فرایند] تعریف و تعیین شده است. بنابراین تاجایی‌که به محتوای سیاست مربوط است، هم فوکو و هم هابرماس متفکرانی «از پایین به بالا»<sup>۸</sup> اند، منتها درحالی‌که هابرماس در مورد عقلانیتِ رویه‌ای<sup>۹</sup> در یک قالب اخلاقی «بالا به پایین»<sup>۱۰</sup> می‌اندیشد، فوکو درباره‌ی هر دوی رویه و محتوا، متفکری «از پایین به بالا» است. با این تفصیل، هابرماس می‌خواهد در خصوص رویه‌های مربوط به گفتمان، به افراد و گروه‌ها در جامعه‌ی مدنی بگوید که چگونه در پی امورشان باشند. اما نمی‌خواهد درباره‌ی خروجی و محصول این رویه چیزی بگوید. فوکو اما نه تجویزی برای فرایند دارد و نه برای خروجی؛ توصیه‌ی او فقط این است که موثرترین و واقعی‌ترین آغازگاه برای نبرد با سلطه، توجه به تعارضات و مناسبات قدرت است. این نبرد هم به لحاظ درونی (یعنی در روابط میان گروه‌های متفاوت در درون جامعه‌ی مدنی، برای مثال

<sup>۱</sup>فلوپیور این نقل قول را خلاصه آورده است. برای ترجمه‌ی آن به متن اصلی رجوع شد:

The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: an interview with Michel Foucault on January 20, 1984, Philosophy & Social Criticism, Volume: 12 issue: 2-3, page(s): 112-131, Issue published: July 1, 1987.

<sup>۲</sup>utopian

<sup>۳</sup>cynic

<sup>۴</sup>relativist

<sup>۵</sup>Procedural macro politics

<sup>۶</sup>Substantive micro politics

<sup>۷</sup>Actual content of political action

<sup>۸</sup>Bottom-up

<sup>۹</sup>Procedural rationality

<sup>۱۰</sup>Top-down

## فضا و دیالکتیک

گروه‌های جنسی یا قومیتی گوناگون) و هم بیرونی (یعنی در روابط جامعه‌ی مدنی با قلمروهای حکومت و بازار، جایی که می‌توان گفت نبرد علیه سلطه در آن برساننده‌ی جامعه‌ی مدنی است) برای جامعه‌ی مدنی اساسی است.

به خاطر همین تفکر «از پایین به بالا»ی دوگانه است که فوکو را متفکری بی‌توجه به کنش توصیف کرده‌اند. فوکو (۱۹۸۱) در مورد چنین نقدی می‌گوید:

درست است که امکان ندارد برخی کسان، همچون افرادی که در بسترهای نهادی زندان مشغول به کارند... توصیه یا دستورالعملی در کتاب من بیابند که به آنها بگوید «چه باید کرد»، اما پروژه‌ی من دقیقاً این است که برنهم آنها «دیگر نمی‌دانند چه باید کرد» و بنابراین کنش‌ها، ژست‌ها، و گفتمان‌هایی که تا آن زمان به نظر بدیهی می‌رسیدند، مسئله‌دار، دشوار و خطرناک می‌شوند (میلر، ۱۹۹۳: ۲۳۵).

قول به کنش-محور نبودن فوکو درست است، منتها به این معنی که او از ارائه‌ی راهکار برای کنش تن می‌زند، و مستقیماً خود را از انواع فرمول‌های «چه باید کرد» جهانشمولی که وجه مشخصه‌ی رویه در عقلانیت ارتباطی هابرماس است، فاصله می‌گیرد. به دیده‌ی فوکو «راه‌حلهایی» از این دست خودشان بخشی از مشکل‌اند.

با این همه، قول به کنش-محور نبودن فوکو گمراه‌کننده است؛ چرا که تحقیقات تبارشناسانه‌ی فوکو فقط با این هدف انجام شده‌اند که نشان دهند امور چگونه می‌توانند به گونه‌ای متفاوت اجرا شوند تا «آنچه ما را ما کرده است از پیش‌بینی بودن [یا حادثی بودن] متمایز کند، این امکان که دیگر آنچه بوده‌ایم، می‌کردیم، یا می‌اندیشیدیم، نباشیم و نکنیم و نیندیشیم» (فوکو، ۱۹۸۴: ب: ۷-۴۵). بنابراین فوکو خیلی خرسند شده بود از اینکه در شورش‌های برخی از زندان‌های فرانسه، زندانیان در سلول‌هایشان مراقبت و تنبیه<sup>۱</sup> را خوانده بودند. فوکو در مصاحبه‌ای به خبرنگار گفت: «آنها متن را برای سایر زندانیان فریاد می‌زدند.» او افزود: «می‌دانم ادعای گزافی است گفتن این حرف، اما این قضیه حقیقتی را اثبات می‌کند (حقیقتی سیاسی و واقعی)؛ حقیقتی که بعد از نوشته شدن کتاب آغاز شد» (دیلون، ۱۹۸۰: ۵). این همان نوع کنش موقعیت‌مندی<sup>۲</sup> است که فوکو بر آن مهر تأیید می‌نهد، و به عنوان یک تبارشناس، خود را به شدت کنش-محور و اهل عمل می‌داند، همچون «دلال یا فرشنده‌ی ابزارها، تجویزکننده، روشن‌کننده‌ی اهداف، نقشه‌کش، برنامه‌ریز، دلال اسلحه» (ازین، ۱۹۸۵: ۱۴).

برنهادن تبارشناسی انضمامی امکاناتی برای کنش می‌گشاید. این تبارشناسی با توصیف آغاز یک وضعیت مشخص و نشان دادن اینکه این نقطه‌ی آغاز مشخص، هیچ ربطی به ضرورت تاریخی مطلق ندارد، این امکان برای کنش را فراهم می‌آورد. تحقیقات تبارشناختی فوکو در خصوص زندان‌ها، بیمارستان‌ها و جنسیت معلوم می‌دارد که کنش‌ها و کردارهای اجتماعی ممکن است همیشه شکلی دیگر به خود بگیرند، حتی در جایی که هیچ اساسی برای اراده‌باوری یا ایدئالیسم وجود ندارد. با توجه به تمرکز فوکو بر سلطه، درک اینکه چرا این بینش آنقدر مورد استقبال و پذیرش فمینیست‌ها و گروه‌های اقلیت قرار گرفته، آسان است. برای مثال انجام تبارشناسی‌های جنسی و نژادی باعث می‌شود بفهمیم چگونه مناسبات سلطه میان مردان و زنان، و میان افراد مختلف می‌تواند تغییر کند (مک‌نی، ۱۹۹۲؛ بوردو و جگر، ۱۹۹۰؛ فریزر، ۱۹۸۹؛ بن حبیب و کرنل، ۱۹۸۷). با توجه به تفسیر فوق از فوکو به عنوان یک کارورز فرونیسیس، چندان جای تعجب ندارد که پس از استفاده‌ای که فمینیست‌ها از فوکو کردند، اخیراً، علی‌رغم برخی سویه‌های زن‌ستیزانه‌ی اندیشه‌ی ارسطو، از ارسطو هم (فیلسوفی فرونیسیس به معنای اخص کلمه) استفاده‌های مشابهی صورت گرفته است (هرشمن، ۱۹۹۲ الف و ب؛ پوسنر، ۱۹۹۲؛ نوسبام، ۱۹۹۲؛ شرم، ۱۹۸۹). نهایتاً با عنایت به تأکیدی که در فرونیسیس بر روی عقلانیت عملی و دانش خرد مشترک<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup>Discipline and punish

<sup>۲</sup>Situated action

<sup>۳</sup>Common sense knowledge

[یا عقل سلیم] هست، بازهم چندان نامنتظره نیست که هابرماس از فرونیسیس و ارسطوگرایی جدید فاصله گرفته است، و اینکه هابرماس هر دوی آنها را به محافظه‌کاری جدید پیوند داده است (هابرماس، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰، ۱۹۹۳).

تاکید فوکو بر به حاشیه رانده‌شدگی باعث می‌گردد که تفکرش به تفاوت، تکثر و سیاستِ هویت توجه کند، چیزی که امروزه برای درک جامعه‌ی مدنی و برای کنش در آن حیاتی و مهم است. همانطور که در مقدمه‌ی این مقاله آمد، به طور تاریخی خود مفهوم جامعه‌ی مدنی متضمن نوعی سوگیری جنسیتی است، و اگر قرار باشد به جامعه‌ی مدنی اتکا کنیم این سوگیری باید ریشه کن گردد. فمینیست‌ها دریافته‌اند که برای این کار فوکو بیش از هابرماس کارساز و مفید است، و ساختن مسیری که در آن نظریه‌ی عقلانیت ارتباطی به مسائل جنسیت و نژاد توجه کند، مسیری بطئی و دراز است. حتی کسی مثل کوهن (۱۹۹۵:۵۷) که با کنش ارتباطی همدل است، هابرماس را به خاطر «نابینایی غریب نسبت به مسائل جنسیتی» در بوته‌ی نقد می‌گذارد. سایر فمینیست‌ها به اعتمادی که هابرماس به عقلانیت انتزاعی دارد و آن را راه علاج عام و کلی تمام بیماری‌های اجتماعی و سیاسی می‌داند، به دیده‌ی تردید می‌نگرند. محققانی که بر روی نژاد، قومیت و جنسیت کار می‌کنند هم همین نظر را در مورد او دارند (راین، ۱۹۹۲: ۲۶۲؛ فریزر، ۱۹۸۱، الی، ۱۹۹۲، سیمپسون، ۱۹۸۶).

هابرماس (۱۹۹۲ب: ۷-۴۶۶) خودش اذعان کرده که تحلیلش «جنسیت، قومیت، طبقه، فرهنگ عمومی» را در بر نمی‌گیرد. اما او، به غلط، به نظر من تاکید می‌کند که «نقد آنچه از قلمرو عمومی حذف و کنار گذاشته شده است، فقط در پرتو معیارهای بیان شده و خود-ادراکی آشکار طرفداران و مشارکت‌کنندگان همین قلمروهای عمومی» ممکن و میسر است. هابرماس می‌پرسد «چگونه می‌توانید بدون این یک معیار اساسی [یعنی نیروی استدلال نسبتاً خوب]، بطور انتقادی سرکوب‌های نامرئی قومیتی، فرهنگی، ملی، جنسی و تفاوت‌های هویتی را نقد کنید. معیاری که اگر همه‌ی احزاب آن را بپذیرند، عقلانی‌ترین راه حل موجود را در یک زمان و بستر مشخص ارائه می‌دهد.» بنابراین هابرماس جدال بر سر دستیابی به قلمرو عمومی را موضوعی مربوط به گفتمان عقلانی می‌داند. اما تحلیل وی از آزمون تاریخی-تجربی سربلند بیرون نمی‌آید. تحلیل‌های او با توجه به اصطلاحات «فقط»، «یک» و «همه» بسیار جزمی‌اند.

برای مثال ارزیابی انتقادی طرد از قلمرو عمومی، که هابرماس در بابش حرف می‌زند، می‌تواند بطور یک جانبه و بدون توجه به پیروی از «معیارهای بیان شده» و «خودآگاهی آشکار» این قلمرو از سوی بسیاری از گروه‌هایی که طرد شده‌اند اجرا شود و اجرا شده است. در واقع به چنین معیارها و خود-آگاهی‌هایی اغلب به عنوان چیزهایی نگریسته شده که باید تغییر کنند؛ اینها موضوع ارزیابی انتقادی بوده‌اند و پایه و اساس آن (الی، ۱۹۹۲، رایان، ۱۹۹۲). حتی جایی که این معیارها و خودآگاهی مشکل تلقی نمی‌شوند، گروه‌های طردشده، به آنها به عنوان کارآمدترین ابزارها برای دستیابی به قلمرو عمومی نمی‌نگرند. بنابراین گروه‌ها ممکن است از ابزارها و راه‌های غیراستدلالی<sup>۱</sup> دیگری برای دستیابی به قلمرو عمومی استفاده کنند، برای مثال ممکن است سیاست کنش‌گرایی<sup>۲</sup> یا سیاست قدرت<sup>۳</sup> را در دستور کار دهند. اقدامات فمینیستی و زیست‌محیطی که امروزه در بسیاری از جوامع در کانون ساختار و عملکرد جامعه‌ی مدنی قرار دارند، برای طرح موضوعات و مسائل خود در عرصه‌ی عمومی عمدتاً از خلال اجماع عقلانی<sup>۴</sup> پیش نمی‌روند، بلکه کار خود را از رهگذر تعارضات و جدال‌های قدرت (که ذاتی کنشگری و تغییر اجتماعی است) پیش می‌برند (واپنر، ۱۹۹۴؛ اسپینوزا، فلورز و دریفوس، ۱۹۹۵). علاوه بر این همانطور که الی و رایان نشان داده‌اند، به طور تاریخی خود عرصه‌ی عمومی فقط از طریق اجماع و گفتمان عقلانی قوام نیافته است، بلکه «از دل عرصه‌ی تعارض، مقاصد مورد مناقشه، و حذف و طرد» تکون یافته است (الی، ۱۹۹۲: ۳۰۷). بنابر تحلیل الی، تشبث به تعقل و استدلال که بطور ضمنی در ساختمان عرصه‌ی عمومی وجود دارد،

<sup>۱</sup>Non-discursive

<sup>۲</sup>activism

<sup>۳</sup>Power politics

<sup>۴</sup>Rational consensus



هم‌زمان نوعی دست‌یازی و تشبث به قدرت، در معنای فوکویی واژه، هم بوده است. راستو (۱۹۷۰) بطور مشابه می‌گوید که به وجود آمدن دموکراسی بطور کلی به این سبب نبود که مردم خواستار این شکل از حکومت بودند یا اینکه به اجماعی گسترده بر سر «ارزش‌های بنیادین»<sup>۱</sup> دست یافتند، بلکه به این دلیل بود که گروه‌های مختلف برای مدت‌های مدید با یکدیگر متخاصم و متعارض بودند و نهایتاً متقابلاً پی بردند که نمی‌توانند بر یکدیگر سلطه یابند و به لزوم قسمی سازش پی بردند (هیرشمن، ۱۹۹۴: ۲۰۸).

هابرماس در راستای استدلالش مبنی بر اینکه طرد گروه‌های قومیتی، فرهنگی، ملی و جنسیتی از قلمرو عمومی باید از طریق و بر مبنای معیارهای قلمرو عمومی مورد ارزیابی قرار بگیرد، از منش پرونده‌ها در دادگاه‌ها به عنوان الگویی برای این ارزیابی استفاده می‌کند. هابرماس (۱۹۹۲: ب: ۴۶۷) می‌گوید: «در دادگاه‌ها هدف این است که تعارضات عملی بر اساس درک متقابل و وفاق آگاهانه<sup>۲</sup> حل شوند.» به نظر هابرماس وفاق از طریق استفاده از «نیروی نسبتاً خوب عقل» حاصل می‌آید، یعنی نیروی استدلال بهتر به عنوان تنها بدیل برای خشونت پنهان یا آشکار (تاکید از من). درست است که دادگاه‌ها برآنند که تعارضات را رفع و رجوع نمایند و استدلال‌ها، حالا چه عقلانی باشند چه نه، برای همین مقصود به کار می‌روند. اما رفع تعارضات در یک پرونده‌ی فردی هم متکی به وفاق و درک متقابل میان طرفین درگیر در پرونده، آنطور که هابرماس می‌گوید، نیست. بلکه متکی بر این است که پس از آنکه استدلال‌ها شنیده شد و قاضی حکم را صادر کرد، طرفین جدل آن را درک کنند و بپذیرند، چه بر وفق مرادشان باشد چه نباشد. اگر آنها به قانون و حکم صادره احترام نگذارند و بدان گردن نهند، نظام عریض و طویل مجازات‌ها، و سرانجام نیروهای امنیتی و زندان‌ها پشت قاضی [و حکم او] هستند. بنابراین پرونده‌های دادگاه‌ها بطور معمول با قدرت حل و فصل می‌شوند نه با وفاق و درک متقابل. دادگاه‌ها در دموکراسی‌های تک‌ترگرا ضامن آن شکل از حل تعارض هستند که ریچارد برنشتاین از آن در بالا حرف زد؛ او گفت هر جامعه‌ای باید رویه‌هایی برای برخورد با تعارضاتی داشته باشد که با استدلال قابل حل نیستند، حتی وقتی که همه‌ی گروه‌ها پایند به استدلال و گفتگوی عقلانی‌اند. اگر دادگاه‌ها بر تصور هابرماس از نظامی قضایی استوار بودند، سیستم قضایی فرو می‌پاشید چرا که پرونده‌های زیادی هستند که هیچ‌گاه به نتیجه نمی‌رسند. تفکر هابرماس در باب استدلال عقلانی، ضمن اینکه به لحاظ اخلاقی قابل تحسین و به لحاظ سیاسی بحث‌برانگیز است، به نظرم نه تنها اتوپیایی، بلکه از منظر جامعه‌شناختی خام و ساده‌انگارانه است.

اگر بنا بود اخلاقی گفتمان هابرماس تحقق یابد، [بازهم] مَهر پایانی بر قدرت نمی‌بود، بلکه صرفاً راهی می‌بود برای تنظیم<sup>۳</sup> قدرت. [ضمن اینکه] وقتی [هم] که اجرای واقعی اخلاق گفتمان علیه منافع کنشگران سیاسی و اجتماعی باشد (امری که جزء لاینفک همه‌ی اجتماعات و تصمیمات در خصوص هر مسئله‌ای است)، با آن مخالفت خواهد شد، خواه این مخالفت بتواند بطور عقلانی توجیه شود یا نه. تعارض اساسی در اینجا این است که برای رسیدن به ارتباط عاری از زور و آزاد<sup>۴</sup> هابرماس، نیاز به زور و اجبار است. در اینجا وفاق باید تحمیل گردد و اجباراً به دست آید. بنابراین، حتی اگر بتوان وجود چیزی که هابرماس (۱۹۹۲: الف: ۴۵۳) آن را «قلمرو عمومی سیاسی تخریب نشده توسط قدرت»<sup>۵</sup> می‌نامد، تصور کرد، نمی‌توان گفت چنین قلمرویی عاری از قدرت است، چرا که خود همین قلمرو از خلال دست‌یازی و تشبث به قدرت تقرر یافته است. دیدگاه نیچه مبنی بر اینکه اخلاق به لحاظ تاریخی، غالباً از طریق ابزارهای غیراخلاقی ساخته شده است، در مورد اخلاق هابرماس هم صادق است. برای محدود کردن قدرت به قدرت نیاز است. حتی برای درک نحوه‌ی استقرار عمومیت<sup>۶</sup> باید بر اساس تعارض و قدرت بنیدیشیم. جز این هیچ راهی وجود ندارد. قدرت شرط بنیادی درک طرد و شمول [یا حذف و ادغام]، و نیز فهم جامعه‌ی مدنی است.

<sup>۱</sup>Basic values

<sup>۲</sup>Intended agreement

<sup>۳</sup>regulate

<sup>۴</sup>Non-coercive communication

<sup>۵</sup>A political public sphere unsubverted by power

<sup>۶</sup>publicness

## فضا و دیالکتیک

القصة، فوکو و هابرماس در مورد اینکه توجیه عقلانی<sup>۱</sup> و سوء استفاده از قدرت، از مهمترین مسائل عصر ما هستند، با هم همداستان-اند. نقطه‌ی افتراق آنها راجع است به بهترین شیوه‌ی درک و برخورد با این مسائل. رهیافت هابرماس معطوف است به امور کلی<sup>۲</sup>، متکی نبودن به بستر و زمینه، و کنترل [قدرت] از طریق قانون‌نویسی و تغییر نهادی. تلاش فوکو معطوف است بر امر محلی<sup>۳</sup> و وابسته به بستر و زمینه، و تحلیل استراتژی‌ها و تاکتیک‌ها به عنوان اساس جنگ قدرت.

ارزش رهیافت هابرماس در تصویر روشنی است که او از «فرایند دموکراتیک»<sup>۴</sup> می‌فهمد و اینکه چه پیش‌شرط‌هایی باید تحقق یابد برای اینکه یک تصمیم‌تصمیمی «دموکراتیک» باشد. طرح او را می‌توان به عنوان یک آرمان انتزاعی برای توجیه و بکارگیری در حوزه‌ی قانون‌گذاری، تغییر نهادی و برنامه‌ریزی رویه‌ای مورد استفاده قرار داد. اما مشکل این است که هابرماس ایدئالیست است. کار او درک چندان از نحوه‌ی عملکرد قدرت یا استراتژی‌ها و تاکتیک‌هایی که می‌توانند ضامن دموکراسی بیشتر مورد نظر باشند، ندارد. اشاره به قانون‌نویسی و تغییر نهادی به عنوان راه حل کار چندان دشواری نیست؛ اما اجرای [واقعی] تغییرات نهادی و قانونی خاص و مشخص موضوع دیگری است. هابرماس فارغ از تجویزهایش در خصوص عقلانیت ارتباطی، هیچ رهنمودی درباره‌ی نحوه‌ی وقوع و اجرای عملی آنها به ما نمی‌دهد.

اهمیت و ارزش رهیافت فوکو در تاکیدش بر پویای قدرت است. نخستین پیش‌شرط کنش و عمل درک نحوه‌ی عملکرد قدرت است، چرا که کنش چیزی نیست جز اجرای قدرت. و بهترین راه دستیابی به چنین درکی، تمرکز بر امر انضمامی و واقعیت مشخص است. فوکو می‌تواند ما را در درک مادی سیاست واقعی و عقل واقعی یاری رساند، و به ما نشان دهد که ممکن است [معانی] این‌ها در بسترهای خاص تغییر کنند. مشکل فوکو این است که از آنجاییکه در کار او آغازگاه ادراک و عمل هر دو در امر جزئی و محلی است، ممکن است شرایط عام و کلی‌تر مربوط به مثلاً نهادها، قوانین و موضوعات ساختاری را نبینیم.

از منظر تاریخ فلسفه و نظریه‌ی سیاسی، تفاوت بین فوکو و هابرماس در این است که فوکو در سنت خاص‌گرا<sup>۵</sup> و زمینه‌گرا کار می‌کند که ریشه‌اش بازمی‌گردد به آراء توسیدید، ماکیاولی و نیچه. فوکو یکی از مهمترین طرفداران این سنت در قرن بیستم است. هابرماس برجسته‌ترین طرفدار زنده‌ی یک سنت کل‌گرا و نظریه‌پردازی<sup>۶</sup> است که از سقراط و افلاطون آغاز شد و تا کانت ادامه یافت. از منظر قدرت، ما داریم درباره‌ی تفکر «استراتژیک» در برابر تفکر «تأسیسی»<sup>۷</sup> حرف می‌زنیم، در مورد جدل در برابر کنترل، تعارض در برابر اجماع.

۴.

بطور کلی، به تعارضات به عنوان اموری خطرناک، فاسدکننده، و بالقوه زائل‌کننده‌ی نظم اجتماعی نگریسته شده است که در نتیجه باید کنترل و حل و فصل شوند. نگاه هابرماس به تعارض هم از همین جرگه است، و البته با توجه به تجربه‌ی آلمان و خود هابرماس از نازیسم، جنگ جهانی دوم و آثار بعدی آنها، قابل درک است. با این حال دلایل محکمی در دست است که نشان می‌دهد خود همین تعارضات اجتماعی پیوندهای ارزشمندی ایجاد می‌کنند که جوامع دموکراتیک مدرن را با هم نگه می‌دارد و به آنها قدرت و انسجامی را که نیاز دارند، می‌دهد؛ اینکه تعارضات اجتماعی ستون‌های راستین جامعه‌ی دموکراتیک‌اند (هیرشمن، ۱۹۹۴: ۲۰۶). حکومت‌ها و جوامعی که تعارض را سرکوب می‌کنند، این کار را با علم به مخاطراتش [و پذیرش ضمنی آن مخاطرات] می‌کنند. یک

<sup>1</sup>rationalization

<sup>2</sup>universals

<sup>3</sup>The local

<sup>4</sup>Democratic process

<sup>5</sup> particularistic

<sup>6</sup> Universalistic and theorizing

<sup>7</sup>Strategic versus constitution thinking

## فضا و دیالکتیک

دلیل اساسی زوال و از دست رفتن سرزندگی جوامع تحت سلطه‌ی دُول کمونیستی شاید در این بود که در سرکوبِ تعارضات آشکار موفق بودند. به تعبیرِ فوکویی، سرکوبِ تعارض چیزی نیست جز سرکوبِ آزادی، چون حق حضور و درگیر شدن در تعارض، بخشی از آزادی است.

جوامعی که تعارض را سرکوب می‌کنند، و نیز شاید نظریه‌های سیاسی و اجتماعی‌ای هم که در پی انکار و یکسو نهادن تعارضاند، بالقوه سرکوب‌گرند. و اگر تعارض نکه دارنده‌ی جامعه باشد، دلیل موجهی خواهیم داشت که به ایدئالیسمی که منکر تعارض و قدرت است این مهم را تذکر دهیم. در حیات اجتماعی و سیاسی واقعی، نفع شخصی و تعارض به یک ایدئال همه‌شمول جمعی، نظیر آنچه هابرماس مطرح نظر دارد، منجر نمی‌شود. در واقع، هر چه یک جامعه دموکرات‌تر باشد، به گروه‌های بیشتری اجازه و امکان می‌دهد که سبک زندگی خاص خود را، خودشان تعریف و تعیین نمایند، و تعارض منافعی را که به ناگزیر میان‌شان ایجاد می‌شود به رسمیت بشناسد. اجماع سیاسی هیچ‌گاه نمی‌تواند باعث شود که گروه‌های خاص وظایف، سرسپردگی‌ها و منافعشان خنثی و بی‌طرف گردد. اینکه فکر کنیم چنین چیزی ممکن است، تکرار کردن همان اشتباه و مغالطه‌ی باور روسو به اراده‌ی عمومی است، اراده‌ی عمومی به عنوان امری مجزا و مستقل از اراده‌ی واقعی افراد و گروه‌ها (الکساندر، ۱۹۹۱). به دیدگاهی در مورد فرهنگ سیاسی متفاوت از نظر هابرماس نیاز است، دیدگاهی که نسبت به تعارض و تفاوت انعطاف و شکیبایی بیشتری داشته باشد، و با متکثرسازی<sup>۱</sup> منافع همخوانی بیشتری داشته باشد.

همانطور که رایان (۱۹۹۲: ۲۸۶) خاطرنشان کرده است، از آنجا که سیاست روزمره لاجرم از معیارهای عقلانیت ارتباطی به دور است (چیزی که حتی در شباب قلمرو عمومی بورژوازی هم توهم بود) هدف عمومیت احتمالاً از طریق «هدایت شدن از خلال قلمروی گسترده و گسترده‌تر» محقق گردد. چنین قلمرویی مشحون است از تعارض. اوج [سرزندگی و قدرت] حیات عمومی، نه در قلمرویی عاری از قدرت، بلکه در «فضاهای دموکراتیک زیاد تحقق می‌یابد. فضاهایی که در آنها تفاوت‌های فاحش قدرت، جایگاه‌های مادی، و در نتیجه منافع، مجال ظهور و بیان بیابند.» در تکتیری که مفهوم معاصر جامعه‌ی مدنی باید متضمن آن باشد، تعارض به بخشی جدایی‌ناپذیر و ناگزیر از این مفهوم بدل می‌گردد. بنابراین جامعه‌ی مدنی معادل «تمدن»<sup>۲</sup> به معنای رفتار خوب و با نزاکت، نیست. در جوامع مدنی قوی، بی‌اعتمادی به اقدامات مراجع حکومتی و نقد آنها همه جا به چشم می‌خورد بطوریکه این نقد به تعارض سیاسی مودی می‌گردد. تخطی و تعدی اخلاقی امری همیشگی است. چرا که مراجع حکومتی واقعی ناگزیر تمام هنجارهای آرمانی جامعه‌ی مدنی در رابطه با عدالت را نقض می‌کند. جامعه‌ی مدنی تنها ضامن وجود قلمرو عمومی است و نه وفاق و اجماع عمومی (الکساندر، ۱۹۹۱). یک جامعه‌ی مدنی قوی ضامن وجود تعارض است. بنابراین فهم دقیق و عمیق جامعه‌ی مدنی و دموکراسی، باید تعارض و قدرت را در کانون خود قرار دهد، کاری که فوکو می‌کند و هابرماس نمی‌کند.

این به معنای انکار اهمیت قلمرو عمومی به عنوان سنگر آزادی نیست. همچنین انکار نمی‌کنیم که کار هابرماس به لحاظ اخلاقی تحسین‌برانگیز و به لحاظ فکری برانگیزاننده است، بویژه در دورانی که بیشتر فلاسفه باور به آرمان‌های والا برای فلسفه و علوم اجتماعی را از دست داده‌اند، چیزهایی که هابرماس دنبال می‌کند، برای مثال بنا نهادن تفکرات و کنش‌های ما بر بنیانی کلی. حتی اگر چنین آرمان‌هایی نتوانند محقق شوند، تاریخ فلسفه و علم نشان داده است که باید از تلاش‌هایی از این دست بسیار بیاموزیم. باری باید گفت آن شکل‌هایی از حیات عمومی که عملی، درگیر در مناسبات، و معطوف به تعارض‌اند، نسبت به آن اشکالی از حیات عمومی که گفتمانی، دور از مناسبات و درگیری‌ها، و وابسته به اجماع‌اند، از منظر فضایل شهروندی، الگوی مدنی بهتری هستند. برای کسانی که به مسائل این گونه می‌نگرند، برای اینکه عرصه‌ی عمومی را قادر سازیم که سهم جدی‌ای در مشارکت واقعی داشته باشد،

<sup>۱</sup>pluralisation

<sup>۲</sup>civilised

باید دقیقاً عرصه‌ی عمومی را به چیزهایی پیوند داد که در تفسیر هابرماس نمی‌تواند پذیرفتنی نیست: توجه فوکو به تعارض، قدرت و مشارکت.

منابع

- Alexander, C. 1991 'Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere' in C. C. Lemert (ed.) *Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World*, Newbury Park: Sage.
- Benhabib, S. 1990 'Afterward: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy' in S. Benhabib and F. Dallmayr (eds) *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Benhabib, S. and CorneU, D. 1987 (eds) *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, R. J. 1987 'One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy', *Political Theory* 15 (4):538-65.
- -----1988 'Fred Dallmayr's Critique of Habermas', *Political Theory* (16)4: 580-93.
- -----1992 *The New Constellation: The Ethical/Political Horizons of Modernity / Postmodernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bordo, S. and Jaggar, A. 1990 (eds) *Gender/Body/Knowledge*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Carleheden, M. and Rene, G. 1996 'An Interview with Jurgen Habermas', *Theory, Culture and Society* 13(3): 1-18.
- Chomsky, N. and Foucault, M. 1974 'Human Nature: Justice versus Power' in F. Elders (ed.) *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Souvenir: London.
- Cohen, J. L. 1995 'Critical Social Theory and Feminist Critiques: The Debate with Jurgen Habermas' in J. Meehan (ed.) *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York: Roudedge.
- Cohen J. L. and Arato, A. 1992 *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Crick, B. 1983 'Preface' and 'Introduction' to N. Machiavelli *The Discourses*, Harmondsworth: Penguin.
- Dallmayr, F. 1988 'Habermas and Rationality', *Political Theory* 16(4): 553-79.
- -----1989 'The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (and Habermas)', *Praxis International* 8 (4): 377-406.
- -----1990 'Introduction' in S. Benhabib and F. Dallmayr (eds) *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dean, M. 1994 *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Roudedge.
- Deleuze, G. 1986 'Foucault and the Prison', *History of the Present II*: 1-21.
- Descombes, V. 1987 Review of D. C. Hoy (ed.) *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, *London Review of Books*, 5 March: 20-1.
- Dillon, M. 1980 'Conversation With Michel Foucault', *The Threepenny Review* Winter/Spring: 4-5.
- Dreyfus, H. and Rabmow, P. 1986 'What is Maturity' in D. C. Hoy (ed.) *Foucault: A Critical Header*, Oxford: Blackwell.
- Eley, G. 1992 'Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century' in C. Calhoun, (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ezine J. L. 1985 'An Interview with Michel Foucault,' *History of the Present I*: 2-3, 14; first published in *Les Nouvelles litteraires* 17 March 1975: 3.
- Ferrara, A. 1989 'Critical Theory and Its Discontents: On Wellmer's Critique of Habermas', *Praxis International* 8(3): 305-20.
- Ftyvbjerg, B. 1998 *Rationality and Power: Democracy in Practice*, Chicago: The University of Chicago Press.
- ----- forthcoming 'Towards Phronetic Social and Political Sciences: An Aristotelian Approach to Integrating Context, the Particular and Narrative in Social and Political Inquiry'.

- Foucault, M, 1980a The History of Sexuality vol. 1, New York: Vintage.
- ----- 1980b 'Tostface' in M. Perrot (ed.) L'impossible Prison, Paris: Seuil.
- ----- 1981 Colloqui con Foucault, Salerno.
- ----- 1984a 'Space, Knowledge, and Power' in P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader, New York: Pantheon.
- ----- 1984b 'What is Enlightenment?' in P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader, New York: Pantheon.
- ----- 1984c 'Politics and Ethics: An Interview' in P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader, New York: Pantheon.
- ----- 1984d 'Nietzsche, Genealogy, History' in P. Rabinow, (ed.) The Foucault Reader, New York: Pantheon.
- ----- 1984e 'Face aux gouvernements, les droits de l'Homme', a document written and read by Foucault at a press conference in June, 1981, first printed in Liberation 30 June-1 July 1984: 22.
- ----- 1984f 'Le Retour de la morale', Les Nouvelles 28 June - 5 July 1984: 36-41.
- ----- 1988 'The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom\*' in J. Bemaier and D. Rasmussen (eds) The Final Foucault, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Foucault, M. and Deleuze G. 1977 'Intellectuals and Power: A Conversadon Between Michel Foucault and Gilles Deleuze' in D. F. Bouchard (ed.) Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, Oxford: Blackwell.
- Fraser, N. 1987 'What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender' in S. Benhabib and D. Cornell (eds) Feminism as Critique, Cambridge: Polity Press.
- ----- 1989 Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1979 Communication and the Revolution of Society, London: Heinemann. 1983 The Theory of Communicative Action vol. 1, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1985 'Questions and Counterquestions' in R.J. Bernstein, (ed.) Habermas and Modernity, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1987 The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1990 Moral Consciousness and Communicative Action, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1992a, 'Further Reflections on the Public Sphere' in C. Calhoun (ed.) Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1992b 'Concluding Remarks' in C. Calhoun (ed.) Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1993 Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1994 'Burdens of the Double Past,' DM5CTK 41 (4): 513-7.
- ----- 1995 Die Normalität einer Berliner Republik, Frankfurt: Suhrkamp.
- ----- 1996a Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ----- 1996b Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie, Frankfurt: Suhrkamp.
- ----- undated 'On the Relationship of Politics, Law and Morality' Frankfurt: University of Frankfurt, Department of Philosophy.
- Havel, V. 1993 'How Europe Could Fail', New York Review of Books 18 November: 3.
- Heller, A. 1984-5 The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal', Thesis eleven 10/11:5-17.
- Hirschman, A. O. 1994 'Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society',
- Hirschman, L. R. 1992a The Book of "A" • Texas Law Review 7(4):971-1012.
- ----- 1992b 'Big Breasts and Bengali Beggars: A Reply to Richard Posner and Martha Nussbaum', Texas Law Review 70(4): 1029-37.
- Hoy, D. C. 1986 Tower, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School' in D, C. Hoy. (ed.) Foucault: A Critical Reader, Oxford: Blackwell.
- Hutchings, K. 1996 Kant, Critique and Politics, London: Routledge, 1996.

- Keane, J. 1988a Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power, London: Versa.
- ----- 1988b 'Introduction' in Keane (ed.) Civil Society and the State: New European Perspectives, London: Versa.
- Kettner, M. 1993 'Scientific Knowledge, Discourse Ethics and Consensus Formation in the Public Domain' in E. R. Winkler and J. R. Coombs (eds) Applied Ethics: A Reader, Oxford: Basil Blackwell.
- Lubbe, H. 1990 'Are Norms Methodically Justifiable? A Reconstruction of Max Weber's Reply' in S. Benhabib and F. Dallmayr (eds) The Communicative Ethics Controversy, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Machiavelli, N. 1983 The Discourses, Harmondsworth: Penguin.
- ----- 1984 The Prince, Harmondsworth: Penguin.
- McNay, L. 1992 Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self, Boston: Northeastern University Press.
- Miller, J. 1993 The Passion of Michel Foucault, New York: Simon and Schuster.
- Nietzsche, F. 1966 Beyond Good and Evil, New York: Vintage Books.
- ----- 1968 The Anti-Christ, Harmondsworth: Penguin.
- ----- ; 1974 The Gay Science, New York: Vintage Books.
- Nussbaum, M. C. 1992 'Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning', Texas law review, 70(4): 1019-28.
- Posner, R. A. 1992 'Ms. Aristotle', Texas Law Review 70(4) :1013-7
- Putnam, R. D. 1993 with Leonardi, R. and Nanetti, R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton: Princeton University Press.
- Rajchman, J. 1988 'Habermas's Complaint', New German Critique 45: 163-91.
- Rorty, R. 1987 'Thugs and Theorists: a Reply to Bernstein', Political Theory 15(4): 564-80.
- ----- 1989 Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- 1991 'Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future' in R. Rorty Philosophical Papers vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rustow, D. 1970 'Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model', Comparative Politics 2 (April) :337-64.
- Ryan, M. P. 1992, 'Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth Century America,' in C. Calhoun (ed.)
- Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sherman, N. 1989 The Fabric of Character, New York: Oxford University Press.
- Simpson, L. C. 1986 'On Habermas and Particularity: Is There Room for Race and Gender on the Glassy Plains of Ideal Discourse?', Praxis International 6 (3): 328-40.
- Spinoza, C., Flores, F. and Dreyfus, H. 1995 'Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity', Inquiry 38(1-2): 3-63.
- Wapner, P. 1994 'Environmental Activism and Global Civil Society', Dissent 41(23): 389-93.
- Wapner, A. 1986 Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt: Suhrkamp.