

دموکراسی گفتگویی هابرماس: رابطه یا نسبت عامل‌ها

عبدالرحمن عالم*

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

علی پورپاشا کاسین

دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۴ - تاریخ تصویب: ۸۸/۱۲/۱)

چکیده:

دموکراسی گفتگویی، برخلاف دموکراسی های رایج، بر سه پایه‌ی اساسی متکی است: الف. حوزه‌ی زیست-جهان بازسازی شده؛ ب. زبان یا نیروی زبانی که دارای بنیانی عقلانی است و به عنوان تنها وسیله‌ی رسیدن به اجماع عقلانی تعریف می‌شود؛ و ج) مشارکت‌کنندگانی که همه در یک سطح مشابه «زبان» را به کار می‌گیرند که بطرف «اجماع» جهت‌گیری شده است. در حقیقت هابرماس چارچوب اثبات عقلانیت ارتباطی و امکان دستیابی به اصول عام دعوای اعتبار را که مبتنی بر استدلال برتر و بحث عقلانی و اجماع، با ویژگی شرکت آزاد از فشار و اضطراب مشارکت‌کنندگان و عام بودن دعوای اعتبار می‌باشد، در دموکراسی گفتگویی می‌بیند. نهایتاً اینکه دموکراسی گفتگویی به لحاظ زمانی و مکانی در نظر هابرماس در «حوزه‌ی عمومی» یافت می‌شود.

واژگان کلیدی:

دموکراسی گفتگویی، زیست جهان، حوزه عمومی، کنش ارتباطی

Email: aalem@ut.ac.ir

فاکس: ۶۶۴۹۴۹۹۰

* نویسنده مسئول:

برای اطلاع از دیگر مقالات منتشر شده از این نویسنده در این مجله، به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

مقدمه

بازسازی و ارائه نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی هابرماس به چند دلیل حائز اهمیت است. این دلیل بیش از هر چیزی بر دو امر مربوط می‌شود: به این صورت که اولاً، نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی نظریه‌ی حاشیه‌ای در میان نظریات هابرماس است و در هیچ اثری بصورت شسته و رفته تدوین یا ارائه نشده است؛ ثانیاً، نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی هابرماس مبتنی یا حداقل مرتبط و وابسته به مفاهیمی است که شباهت‌هایی با مفاهیم مورد استفاده در دیگر نظریات و آثار (از جمله نظریات و آثار هانا آرنت و دیوید هلد و آنتونی گیدنز) دارد ولی تفسیری متفاوت از آنها ارائه می‌دهد که بازسازی و بازکاوی آنها برای روشن شدن اهمیت کار هابرماس ضروری می‌نماید؛ ثالثاً، مدل دموکراسی گفتگویی هابرماس صورتبندی جدید از نسبت دموکراسی، زبان ارتباطی و حوزه‌ی عمومی... عرضه می‌کند که جای تأمل دارد. به این ترتیب، با در نظر داشتن این موارد، بررسی این نظریه ضروری به نظر می‌رسد. اما از آنجا که ارائه و بررسی همه‌ی موارد در این مقاله ممکن نیست لذا در این مقاله، صرفاً به بررسی نسبت زیست-جهان، حوزه‌ی عمومی، زبان ارتباطی و کنش ارتباطی در دموکراسی گفتگویی هابرماس پرداخته می‌شود.

طرح مساله

مدرنیته از زوایای مختلف تعبیر و تفسیر شده است. کسانی مثل لیوتار از پایان مدرنیته و آغاز دوره‌ی جدید به نام پست مدرن (post modern) سخن می‌گویند؛ در حالیکه اندیشمندانی مثل هابرماس معتقد به چنین چیزی نیستند. هابرماس معتقد به پایان مدرنیته و شروع صورتبندی جدید به نام «پسامدرن» نیست. از نظر هابرماس مدرنیته تنها راه‌هایی بشر است که مسیری اشتباه را پیموده و باید چهره‌ی کاذب آن که اکنون بر جهان مسلط است، بازسازی شود. نقص مدرنیته این است که نفوذ قدرت و ثروت از طریق ایدئولوژی، نقش انسان را کم‌رنگ و ارتباط سوژه‌های بین‌الذهانی را مختل کرده است. در پی رفع این نقص‌ها و یافتن راه حل برای چنین وضعیتی، هابرماس به گفتگو در «عرصه‌ی عمومی» و «نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی» می‌رسد که این راه حل با اتکاء و بهره‌گیری از دستگاه‌های نظری گوناگون، نظریه‌ی انسان‌شناسانه‌ی فلسفی معین و همچنین بر اساس دو خاستگاه تئوریک، مبنایی است که همه‌ی اینها در فلسفه‌ی سیاسی هابرماس قابل ملاحظه است.

سوالات این پژوهش نیز به این صورت می‌تواند طرح شود: دموکراسی گفتگویی هابرماس بر چه پایه‌هایی استوار است؟ و «زبان» مورد نظر هابرماس در دموکراسی گفتگویی، خود چه کیفیتی دارد؟

اهداف این پژوهش اولاً، بررسی و نگاه به مدل دموکراسی گفتگویی هابرماس به صورت جامع و مستقل و ارایه‌ی برداشتی صحیح از این مدل و نشان دادن جایگاه ویژه‌ی آن در اندیشه‌ی رهایی بخشی هابرماس است. دوماً، نشان دادن نیاز دموکراسی‌های امروزی به موضوع مشارکت همگانی با هدف رسیدن به توافق و اجماع و بر پایه‌ی گفتگو برای حل مسائل و مشکلات پیش روی خود است. اما در ارتباط با روش تحقیق از آنجا که برای بررسی این مفاهیم به متون و آثار اصلی مولف نیاز داریم؛ از اینرو به آثار اصلی هابرماس و مفسران و متون مرتبط استناد خواهیم شد که روش انجام کار نیز بنا به تناسب موضوع، مولف محور - متن محور خواهد بود. اما ابتدا ببینیم منظور هابرماس از دموکراسی گفتگویی چیست.

دموکراسی گفتگویی هابرماس

از آنجا که مفهوم دموکراسی گفتگویی ریشه در آرمان شهودی اجتماعی دموکراتیک دارد که در آن، توجیه شروط و قیود اجتماع از طریق بحث و استدلال عمومی میان شهروندان آزاد، برابر و همسطح انجام می‌شود. به این معنی که در این اجتماع همه‌ی شهروندان مشترکاً تعهد به حل مشکلات از طریق استدلال جمعی دارند و نهادها، قواعد و قانون اساسی را مشروع می‌انگارند تا چارچوبی برای مشورت عمومی آزاد بنا نهند. لذا با توجه به این امر می‌توان گفت که مدل دموکراسی گفتگویی هابرماس بر عناصر زیر مبتنی خواهد بود: الف. مفهوم گفتگویی: در این جا واژه‌ی گفتگویی، وجه وصفی واژه‌ی دموکراسی است که در ترکیب دموکراسی گفتگویی بر نحوه‌ی تصمیم‌گیری دلالت می‌کند. گفتگو و استدلال برای هابرماس به عنوان شکل انعکاسی کنش ارتباطی، تلاشی برای ترمیم فقدان توافق پیشین یا جهت ترمیم توافق‌های از هم فروپاشیده در جوامع معاصر است (مک‌کارتی، ۱۳۸۴، ص ۱۵). هدف از گفتگو نیز یافتن اصول عام‌هنجاری است که هر کس بدون توجه به جنسیت، نژاد، سن و جهان بینی و... آنها را معتبر بداند (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۳۹۱). ضمناً، باید خاطر نشان کرد که گفتگو فقط عمل نیست، بلکه رویه یا روندی برای بدست آوردن هنجارهای درست صادق و حقیقی نیز است که این تعهد به گفتگوی عملی برای رسیدن به ادعاهای معتبر بیرون از جهان - زیست انجام نمی‌گیرد (Huttunen & Hannul, 1997). ب. مفهوم دموکراسی: از نظر لغوی دموکراسی از واژه‌ی دموکراسیا مشتق شده که ریشه‌ی آن نیز دو واژه‌ی «دمو» (به معنای مردم) و «کراتیا» (به معنای حکومت) است. لذا بر این اساس می‌توان گفت که دموکراسی نوعی حکومت است که در آن مردم حکومت می‌کنند. به عبارت دیگر «مشارکت» و «مردم» دو عنصر اساسی مفهوم دموکراسی است (هلد، ۱۳۶۹، ص ۱۴).

اما باید دید هابرماس از دموکراسی چه تعریفی دارد یا دموکراسی گفتگویی هابرماس چه ویژگی‌هایی دارد؟ در پاسخ به این سوال می‌توان گفت، برای او اصل دموکراتیک تضمین می‌کند که تنها آن حالت‌هایی امکان ادعای مشروعیت دارند یا از مشروعیت برخوردارند که بتوانند رضایت و موافقت همه‌ی شهروندان شرکت‌کننده در فرایند گفتگو را بدست آورند (Rosenthal, 2002: 210). مطابق اصل گفتگو - که مطابق نظر عده‌ای دموکراسی برای هابرماس همچون ارتباط گفتگویی است و بدون معنایابی گفتگو دموکراسی وجود نخواهد داشت (Cohen, 2007). موفقیت سیاست‌های گفتگویی تنها وابسته به یک عمل دسته‌جمعی شهروندان نیست؛ بلکه نهادمند شدن مطابق فرایندها و شرایط ارتباط و به همین نحو بر تعامل فرایندهای ارتباطی و عقاید و افکار عمومی غیر رسمی است (Habermas, 1996: 298). به عبارتی، دموکراسی گفتگویی برای هابرماس فرایند یا رویه‌ای محدود به استدلال‌های عقلانی با ویژگی‌های اجماع بیطرفانه و منصفانه است که این اجماع نیز برحسب ملاک و معیار حقیقت و عینیت حاصل می‌شود؛ یعنی اجماع و تفاهم نتیجه‌ی فرایند گفتگوی عینی است (Rosenthal, Ibid: 214). درباره‌ی غایت و فضیلت دموکراسی از نظر هابرماس، فرض بنیادین هابرماس این است که گفتمان دموکراتیک، خودمختاری مشارکت جویان را بالا می‌برد. به این معنا که دموکراسی گفتگویی می‌تواند ظرفیت یا توانایی شهروندان را برای وارد شدن در بررسی انتقادی خود و دیگران افزایش داده و آنها را وارد فرایندهای استدلالی کند. البته برای هابرماس خودمختاری ایده‌آلی هنجاری است که در درون روابط تعاملات اجتماعی نهفته و تنها در پرتو توانایی‌های بشری در زمان‌های تأمل در نفس (Self-Reflection) دیده می‌شود. از نظر هابرماس خودمختاری از طریق کاربرد زبان در تعاملات اجتماعی است که توسعه و افزایش می‌یابد. البته از آنجا که منازعات سیاسی در برابر رجوع به هنجارها یا قواعد مشترک مقاومت می‌کنند و از این طریق قابل حل نیستند، اقتدار قواعد اخلاق خاص را نمی‌توان در سیاست مسلم فرض کرد؛ از اینرو، اقتدار این قواعد را در درون گفتگوها و محاورات چندجانبه بدست آورد. در پاسخ به این مساله که چه عامل یا نیرویی باعث ترغیب افراد می‌شود تا جهت حل مسائل و منازعات بین خود به گفتگویی دموکراتیک روی بیاورند؟ می‌توان گفت که از نظر هابرماس خود «گفتار» دارای نیروی انگیزشی برای حل منازعه است و افراد چون در جستجوی رسیدن به تفاهم هستند هزینه‌های احتمالی این راه حل را می‌پذیرند (انصاری، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳).

در کل می‌توان این طور نتیجه گرفت که دموکراسی گفتگویی حداقل پنج ویژگی عمده به ترتیب زیر دارد: (۱) اجتماعی مستقل است که اعضایش استمرار و پابرجایی آن را تا آینده‌ای نامتناهی پذیرفته‌اند؛ (۲) اعضای این اجتماع دیدگاهی مشترک دارند مبنی بر اینکه شروط متناسب اجتماع، چارچوبی برای گفتگو و مشورت فراهم آورده و خود این شروط به نوبه‌ی

خود حاصل مشورت است؛ ۳) دموکراسی گفتگویی اجتماعی تکثرگرایانه است که اعضای آن، اولویت‌ها، اعتقادات و آرمان‌هایی متفاوت در خصوص طرز رفتار و کردار زندگی شخصی دارند؛ ۴) از آنجا که اعضای اجتماع گفتگویی، فرایندهای گفتگو را منشأ مشروعیت می‌پندارند، برای آنها مهم است که قواعد و شروط اجتماعشان نه تنها حاصل گفتگو و مشورت بلکه شفاف نیز باشد؛ ۵) هر عضو می‌داند که دیگری دارای استعداد گفتگو است؛ یعنی استعدادی که برای وارد شدن به تبادل جمعی استدلال‌ها و عمل بر اساس نتایج این استدلال‌های جمعی، ضروری است (کوهن، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲).

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که نهایتاً دموکراسی برای هابرماس پروژه‌ی نهادینه کردن حقوق و وظایف مربوط به استفاده‌ی از استدلال و گفتگو برای رسیدن به توافق و اجماع است. به عبارت دیگر، سیستمی از ترتیبات سیاسی و اجتماعی در جهت تمرین قدرت جمعی برای رسیدن به آزادی و رهایی از طریق عقلانیت و خرد جمعی میان هم‌رتبه‌ها است (Anastasiou, 1999:386). گفتگو یا استدلال تلاشی برای ترمیم فقدان توافق پیشین از یکسو (لیت، ۱۳۷۸، ص ۳-۲) و بررسی ادعاهای اعتبار مورد اعتراض شرکت‌کنندگان و بررسی و تلاش برای توجیه یا انتقاد آنها از طریق استدلال از سوی دیگر است؛ یعنی فعل گفتگو ابزاری برای تحت پوشش درآوردن ادعاهای اعتباری زیر چتر اجماع است؛ ادعاهای اعتباری که بوسیله‌ی مشارکت‌کنندگان ساخته می‌شوند و از نظر هابرماس سه ادعای معتبر عام حقیقت، درستی (صدق) و صداقت را شامل می‌شوند (هابرماس، همان، صص ۶۱-۶۲ و ۱۷۳). به این معنی که فرد سخنگو در هنگام برقراری ارتباط با اشخاص دیگر، مدعی است آنچه آنها می‌گویند اگر به جهان واقعی اشاره کند، حقیقت دارد؛ اگر به جهان اجتماعی مشترک با شنونده اشاره کند، گفته‌شان درست است و اگر به جهان تجربه واقعی درونی خاص خود اشاره کنند، در این صورت صادق هستند. همچنین در ضمن بدست آوردن این نتیجه بعد دوم عمل گفتگو نیز عملیاتی می‌شود؛ به این معنی که هر ادعای اعتباری در داخل الزام و تعهد دو طرفه بین گوینده و شنونده حاصل می‌شود؛ هر چند طی فرایند گفتگو مورد نقد، قبول یا انتقاد و... دیگر سخنگویان و عاملان قرار گیرند (Duvenage, 2003:53). اما، اگر (تحقق و عملی شدن این فرایند) را قبول داشته باشیم این مسئله مطرح خواهد شد که آیا در منازعات بر سر درستی‌های هنجاری نیز این فرایند، قابل قبول همه مشارکت‌کنندگان خواهد بود و تنظیم واکنش‌های شخصی مخاطره‌آمیز نخواهند بود؟ یا این پرسش به وجود می‌آید که آیا بی‌طرفی می‌تواند اختلاف نظرهای اخلاقی همیشگی را واقعا حل نماید؟ آیا می‌توانیم انتظار داشته باشیم همه آنهایی که ممکن است تحت تاثیر قرار گیرند هر گاه به خاطر عدم توافق بر سر موضوعات، تنها به استدلال پناه برند و درباره موضوعی توافق نمایند؟ در واقع، این همان موضوع بسیار

دشوار است که هابرماس در تعیین خصوصیات فلسفی دموکراسی از آن بهره می‌جوید؛ و شاید بدین خاطر است که مجبور می‌شود، تا متذکر شود هر چند نمی‌توان انتظار داشت استدلال بطور روزمره، نتایجی به شکل توافق نداشته باشد، اما شرکت‌کنندگان نمی‌توانند بر هیچ چیزی اتکا نمایند جز هنجارهایی که در خود فرایند استدلال وجود دارد؛ به این معنی که حصول تفاهم حادثه‌ای تجربی نیست، بلکه فرایند متقاعد کردن متقابل مشارکت‌کنندگان (یا کنشگران) بر مبنای انگیزه یا انگیزش عقل ارتباطی است (هابرماس، همان، ص ۵۱۵). این نیز بدان معناست که اگر آنها هنوز بر تنظیم زندگی خود به شیوه‌ای توافقی اصرار می‌ورزند، باید حقوق و وظایفی را که برای تداوم عمل استدلال ضروری است، با یکدیگر سازگار نمایند. در ادامه‌ی این فرایند است که هابرماس دموکراسی را پروژه نهادینه کردن این حقوق و وظائف اساسی مربوط به آنها می‌داند؛ و با این مفهوم پویا از دموکراسی است که هابرماس امیدوار است تا اندیشه اساسی روشنگری را حفظ کند (لیت، همان، ص ۱۲).

علاوه بر اینها می‌توان گفت که دموکراسی گفتگویی فرایند و پروسه‌ای تصور می‌شود که موضوعات اخلاقی و عقلانی را از طریق خوداندیشی، خودمختاری، استدلال، دلیل عامه پسند و جستجوی اجماع رشد می‌دهد. همچنین مشارکت سیاسی را هسته‌ی مرکزی جامعه‌ی دموکراتیک و عنصر اساسی در خود- تکاملی فردی در نظر می‌گیرد (Kellner, 2007:2). در ادامه می‌توان جوهره‌ی سیاست گفتگویی را بدین صورت تدوین کرد: اولویت‌ها و عقاید شهروندانی که به مباحثه گذاشته می‌شوند، باید به طور همگانی قابل توجیه باشند (Habermas, 1996:332). از اینرو است که تفاوت دموکراسی گفتگویی با دیگر الگوها مشخص می‌شود؛ چون برخلاف آنها، دموکراسی گفتگویی کانون توجه را از نتایج نهایی به ویژگی فرایندهای قابل دستیابی این نتایج بوسیله‌ی آنها تغییر می‌دهد. بدین ترتیب دموکراسی گفتگویی هابرماس حداقل دو ویژگی عمده دارد: الف. بر پایه‌ی خود سامان بخشی و ارتباط شهروندان آزاد و برابر مبتنی است که از طریق عقل مشترک‌شان به نتایج عملی می‌رسند؛ ب. دموکراسی گفتگویی او ریشه در خرد بشری و عقلانیت ارتباطی و بینذهنی و تناسبات عملی اجتماعات سیاسی معاصر دارد و حاصل عصر روشنگری و مدرنیته‌ای است که هابرماس مدافع آن است (Habermas, Ibid: 118-119). اما از آنجا که این تجدید نظر باید در درون حوزه‌ای فارغ از تسلط یا نفوذ سیستم (رسانه، قدرت، پول و...) انجام گیرد، می‌توان گفت که کامل‌ترین شکل دموکراسی گفتگویی به لحاظ زمانی و فضایی در نظر هابرماس، در «حوزه‌ی عمومی» و «زیست-جهان» (یا جهان-زیست) بازسازی شده یافت می‌شود (نوذری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸). حوزه‌ی عمومی که در واقع در نظریه‌ی هابرماس چیزی بیشتر از «گفت و شنود» نبوده و عرصه‌ای از زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد که در آن افکار عمومی تعیین‌کننده‌ی اولویت‌ها و مصالح می‌باشند

(میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳). و جوهره‌ی آن را باید در تعاملات مبتنی بر «زبان» آن هم به عنوان وسیله‌ی ارتباط و زبان دیالوگی نه مونولوگی جستجو کرد (لچت، ۱۳۷۷، ص ۲۹۴). همچنین زبان و عمل سیاسی (و دموکراسی) بطور متقابل همدیگر را تفسیر می‌کنند؛ به این معنی که زبان در پراکسیس زندگی سیاسی و اجتماعی ادغام شده است. از اینروست که هابرماس در نقد هرمنوتیک گادامر، معتقد است مفهوم تأمل و هرمنوتیک انتقادی را نیز باید به نگرش بودشناسانه‌ی گادامر اضافه کرد و فرایند نقد اجتماعی و سیاسی را از حوزه‌ی نقد ساختارها و عوامل به عرصه‌ی ارتباط‌گیری و عملکرد زبان برد (معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲). علاوه بر اینها، هابرماس حتی چارچوب اثبات عقلانیت ارتباطی و امکان دستیابی به اصول عام دعوای اعتبار را نیز که مبتنی بر استدلال برتر و بحث عقلانی و اجماع، با ویژگی شرکت آزاد از اجبار و اضطراب مشارکت‌کنندگان و عام بودن دعوای اعتبار مبتنی است، در دموکراسی گفتگویی می‌بیند (kostenbauer&Stefan, 2006). پس چون نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی هابرماس در زیست-جهان یافت می‌شود ضروری است به زیست-جهان مورد نظر وی اشاره شود.

هابرماس و زیست-جهان

هابرماس از مقوله‌ی زیست جهان برای نشان دادن فرایند تحول عقلانی شدن بنیاد ذهنیت ارتباطی استفاده می‌کند. به این معنی که از نظر وی زیست جهان، مجموعه‌ای از تفسیرها و تأویل‌های پذیرفته شده است که رسیدن به تفاهم و توافق را تسهیل می‌کند و شکل می‌دهند. از طرف دیگر، از آنجا که برای کنشگران تحقق عینی توافقات و تفاهمات موجود در کنش گفتاری مقصودرسان، نیازمند زمینه‌ی انضمامی ضروری است، لذا هابرماس مقوله زیست جهان را مطرح می‌کند. از اینرو زیست جهان هابرماس دست کم به دو معنا کاربرد دارد: الف. متنی که کنش ارتباطی در آن جای می‌گیرد؛ ب. افقی که این نوع کنش در آن حرکت می‌کند. بدین ترتیب هابرماس زیست جهان را شالوده و مسیر در نظر می‌گیرد. همچنین هابرماس در تعریف زیست جهان، آن را مجموعه‌ای از اعتقادات مشترک درباره‌ی جامعه، جهان و... می‌داند که اعضای جامعه، آن را مسلم و قطعی فرض می‌کنند و در نظر می‌گیرند. با این حساب، کنشگران ارتباطی در محدوده‌ی زیست جهان به تفسیر و توضیح مسایل و موضوعات مورد مذاکره و دستور کارهای تفاهم و توافق دست می‌زنند (نجاتی حسینی، همان، ص ۷۶). یعنی هابرماس جهان زیست را در وهله اول، پیوند فرایندهای حصول تفاهم می‌داند (هابرماس، همان، ص ۱۳۶). به عبارتی، جهان زیست برای افراد متعلق به جمع ارتباطی، که در کار تفسیری خود بین جهان عینی و جهان اجتماعی بین‌الذهانی خود با جهان ذهنی دیگر افراد و

جمع‌ها مرزبندی می‌کنند، چهارچوب‌های صوری را فراهم می‌کند تا قادر باشند در کنش‌های ارتباطی خود حوزه‌های وضعیت‌های مسئله‌دار را- یعنی آنهایی که نیازمند توافق هستند- در بستر جهان زیست که غیرمسئله‌دار فرض می‌شود، سرو سامان دهند (هابرماس، همان‌ص ۱۳۷-۱۳۶). علاوه بر اینها، جهان زیست از مجموعه‌ای از اعتقادات مشترک زمینه‌ای درباره‌ی جهان، جامعه و همچنین مجموعه‌ای از تفسیرهای تسهیل‌کننده‌ی فرایندهای رسیدن به تفاهم و توافق و غیره تشکیل شده که اعضای جامعه آن را مسلم می‌دانند؛ و دقیقاً همان مکانی است که کنش ارتباطی در آن رخ می‌دهد؛ ضمن اینکه بنا بر اعتقاد هابرماس، ما کنش‌گران ارتباطی همیشه در افق و محدوده‌ی زیست جهان حرکت کرده و نمی‌توانیم از این محدوده فراتر رویم (انصاری، همان‌ص ۳۰۶).

نسبت دموکراسی گفتگویی هابرماس و حوزه‌ی عمومی

دموکراسی را بدون وجود حوزه‌ای که در آن، گفتگویی درباره‌ی دولت - جامعه و روابط درون جامعه بتواند در آزادی نسبی از دولت انجام شود، نمی‌توان اندیشید. اگر نیاز به این حوزه تصدیق و تضمین نشود، موضوع مشارکت گسترده در فرایند تصمیم‌گیری امکانپذیر نیست. بنابراین، جامعه‌ی مدنی و حوزه‌ی عمومی با دموکراسی پیوند جدا نشدنی دارد (چاندوک، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱). از سوی دیگر، مفهوم حوزه‌ی عمومی برای آنگونه دموکراسی‌های گفتگویی که بر ایده‌آلهایی با مضامینی مانند این مضمون - در این نوع دموکراسی‌ها همه‌ی شهروندان و نمایندگان باید به صورت مشترک و بر مبنای عدالت تصمیم‌گیری یا تصمیم‌سازی کنند - محوری است و ضروری می‌نماید (Rousiley, 2007:69). از اینرو، می‌توان گفت که هابرماس برای بنا کردن دموکراسی گفتگویی خود بازسازی حوزه‌ی عمومی بورژوازی را ضروری دیده و دست به بازسازی آن می‌زند. اما در این ارتباط بایستی گفت که مفهوم حوزه‌ی عمومی یا قلمرو همگانی بیشتر از همه در آثار دو نویسنده‌ی معاصر یعنی هانا آرنت و یورگن هابرماس مورد توجه قرار گرفته است. اینان تا اندازه‌ای به تفکیک قلمرو خصوصی، حوزه‌ی عمومی و قلمرو اقتدار عمومی یا دولت پرداخته‌اند. البته مفهوم حوزه‌ی عمومی را می‌توان در مورد مسائل خاص و جزئی هم مورد بررسی قرار داد. هابرماس در کتاب «تحول ساختاری حوزه‌ی عمومی» تلاش می‌کند چگونگی پیدایش و سپس زوال حوزه‌ی عمومی بورژوازی را توضیح دهد (Kellner, ibid:2). او در این کتاب به ترسیم و تجزیه و تحلیل روند تحول و دگرگونی حوزه‌ی عمومی بورژوازی در قرن هجدهم می‌پردازد. و می‌نویسد اصلی‌ترین قصدش در کتاب نامبرده، برگرفتن نوعی حوزه‌ی عمومی ایده‌آل بورژوازی از تاریخ است که به نظر او در سالن‌ها و قهوه‌خانه‌های قرن هجدهم اروپا وجود داشت (Agger, 2006:3). البته

توجه به مقوله‌ی حوزه‌ی عمومی دلیل دیگری نیز داشته است و آن اینکه، اهمیت مفهوم حوزه‌ی عمومی برای هابرماس، اساس نقد گفتمانهای سیاسی و اجتماعی جوامع امروزی و آشکار کردن تناقضات، نواقص و کمبودهای آنها و همچنین جوامع مبتنی بر اصول دموکراتیک بوده است. چون حوزه‌ی عمومی عرصه‌ای است که در آن، افراد به منظور مشارکت در مباحث باز علنی گرد هم می‌آیند (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۲۶). از نظر هابرماس، حوزه‌ی عمومی بورژوازی در وهله‌ی اول قلمروی بود که در آن افراد خصوصی گرد هم می‌آمدند و «عموم» را شکل می‌دادند. این افراد به تدریج توانستند حوزه‌ی عمومی تحت کنترل دولت را زیر سیطره‌ی خود درآورند و اقتدار دولت را به چالش کشند. افزون بر این، آنها موفق شدند درباره‌ی قواعدی کلی که بر حوزه‌ی ذاتاً خصوصی (اما مرتبط با حوزه‌ی عمومی) «مبادله‌ی کالا» (by commodity exchange) و «کار اجتماعی» (social labor) حاکم بود با صاحبان قدرت وارد بحث و مناظره شوند. ابزار اصلی آنها در این مناظره‌ی سیاسی، ابزاری جدید و بدون سابقه‌ی تاریخی بود: «استفاده‌ی عمومی از خرد جمعی» (offentliches Rasonnement) (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۵۳).

او ادامه می‌دهد: حوزه‌ی عمومی لیبرال که بین جامعه‌ی مدنی و دولت قرار می‌گرفت و در آن، بحث عمومی - انتقادی در باب مسایل همگانی نهادینه می‌شد در شرایط تاریخی ویژه از توسعه‌ی اقتصاد بازار شکل گرفت. بورژوازی نوظهور در فرایند مبارزه با عملکردهای پنهان و بوروکراتیک حکومت مطلقه به تدریج موفق شد، شکل پیشین حوزه‌ی عمومی را که در آن، قدرت حاکم صرفاً «در برابر» بازنمایی می‌شد از بین ببرد و شکل جدید حوزه‌ی عمومی را جایگزین آن کند. در این شکل جدید، اقتدار حکومت به واسطه‌ی گفتمان انتقادی و آگاهانه «بوسیله» مردم تحت نظارت قرار می‌گیرد (هابرماس، همان، ص ۱-۲).

هابرماس بعد از آن به بررسی رشد همزمان خودآگاهی سیاسی و ادبی طبقه‌ی بورژوازی جدید می‌پردازد. او در این مطالعه، چگونگی پیدایش رمان، ژورنالیسم سیاسی و ادبی، گسترش محافل آموزشی، سالن‌ها و قهوه‌خانه‌ها را تحلیل می‌کند و آنها را در بستر این «فرزند قرن هجدهم» مورد بررسی قرار می‌دهد. او همچنین به تعارضی اشاره می‌کند که بین کاتالوگ زیبای حوزه‌ی عمومی لیبرال از «حقوق اساسی انسان» و منحصر شدن بالفعل این حقوق به طبقه‌ای خاص از آدمیان وجود داشت. همچنین در پایان به تنش‌هایی اشاره می‌کند که در بستر این تعارض و همگام با توسعه‌ی سرمایه‌داری بوجود آمدند (هابرماس، همان، ص ۲).

در واقع، کار هابرماس در کشف تکامل ساختار عرصه‌ی عمومی تا حدودی همانند کار هانا آرنت است. آرنت در کتاب «موقعیت انسانی» از عرصه‌ای یاد می‌کند که در آن بحث عقلانی و نقادانه پیش می‌رود. الگوی او دولت - شهر یونان باستان بوده و تا حدودی نتیجه می‌گرفت که عرصه‌ی عمومی در بهترین شکل خود با دولت یکی می‌شود؛ دولتی که هیچ

شکافی آن را از جامعه جدا نمی‌کند. شرح هابرماس از دگرگونی‌های تاریخی مفهوم سیاست (و در نتیجه بحث او از کنش ارتباطی و گستره‌ی همگانی یا عرصه‌ی عمومی) همانندی‌هایی با بحث آرنست دارد. اما در نکته‌ای مهم از او جدا می‌شود. هابرماس دولت-شهر یونانی را شکل آرمانی زندگی سیاسی نمی‌داند. هابرماس برخلاف آرنست در تعریف حوزه‌ی عمومی نه به الگوی دولت-شهر یونانی بلکه به قلمرو بحث و گفتگوی عمومی نظر دارد که از اواخر قرن هفدهم به بعد در مناطقی از اروپای غربی پدیدار شد. حوزه‌ی عمومی فضایی است که «افکار عمومی» در آن شکل می‌گیرد و به معنی درست عرصه‌ی عقلانی و حقیقت‌یاب و حقیقت‌ساز جامعه است. بنابراین، هرگونه شایبه‌ی دخالت حوزه‌ی قدرت و عاملیت آن را مخدوش و محدود می‌کند و جامعه را از تکامل و توسعه باز می‌دارد (Dahlberg, 2006: 36-39).

هابرماس همچنین در کتاب "بین حقایق و هنجارها" مفهومی از حوزه‌ی عمومی سیاسی را قبول می‌کند که معنایی عملی دارد و چارچوبی نظری را گسترش می‌دهد که بیشترین میزان موافقت را نسبت با واقعیت جوامع معاصر دارد (Habermas, ibid: 360). وظیفه‌ی سیاسی به نظر هابرماس حوزه‌ی عمومی بورژوازی تنظیم جامعه‌ی مدنی بود. این حوزه که از تجارب فضای صمیمی روابط انسانی تغذیه می‌کرد اقتدار دولت مطلقه را به چالش کشید. می‌توان گفت حوزه‌ی عمومی مدرن از همان ابتدا سرشتی دوگانه داشته است: خصوصی و جدلی (ستیزآمیز و رقابتی). در حالی که الگوی یونانی حوزه‌ی عمومی فاقد این دو ویژگی بود (چاندوک، همان ص ۲۱۴).

هابرماس بعدها در بحثی مفصل‌تر، مضامین موجود در تعریف خود را بسط و گسترش داد و با تاکید بر افکار عمومی در حیات اجتماعی، از منظری وسیع‌تر به تعریف حوزه‌ی عمومی مورد نظر خود به شرح زیر پرداخت: «منظور از حوزه‌ی عمومی قبل از هر چیز، قلمرویی از حیات اجتماعی است که در آن، چیزی نظیر افکار عمومی بتواند شکل بگیرد... (نوذری، همان: ۴۶۷). به عبارت دیگر، چون در حوزه‌ی مورد اشاره هابرماس، مناسبات اجتماعی معطوف به کنش‌های ارتباطی متقابل و تأثیرپذیری از هنجارهای اجتماعی و با تاکید بر منطق مکالمه صورت می‌پذیرد و منافع عمومی افراد و حوزه‌ی عمومی حاصل همین فرایند است، می‌توان گفت، نتایج و کارکردهای حوزه‌ی عمومی بورژوازی بیش از هر جا در مفهوم «افکار عمومی» متجلی می‌شود (هابرماس، همان: ۱۴۷). همچنین اگر قبول داشته باشیم که کنش ارتباطی، با هجوم اجتماعات تکثرگرا و مدرن به نحوی عظیم گسترده شده است؛ یکی از عمده‌ترین دلایل آن، بسط حوزه عمومی است. زیرا در اغلب جوامع سنتی از یکسو بخاطر تقدس نهادها و از سوی دیگر به واسطه وجود مجموعه‌ای از مهارت‌ها و پس زمینه‌ای نسبتاً مشابه، کنش ارتباطی محدود شده بود. این وضعیت که به گفته هابرماس در وهله نخست با زبانی شدن امور

مقدس دگرگون شد؛ در مراحل بعدی به واسطه گسترش حوزه عمومی بود که قدرت مسحور کننده امور مقدس کمتر از پیش، جوامع را در کنار یکدیگر قرار داد و جوامع بیش از پیش با تکیه بر فرایند کنش ارتباطی در درون حوزه عمومی برای دستیابی به توافقات روشن تکیه کردند. در وهله دوم، به موازات متکثر شدن راه و رسم زندگی که دیگر هیچ جهان زیست یگانه بر زندگی احاطه نداشت؛ این حوزه عمومی بود که کمک کرد در جوامع بحث و استدلال درباره داوری‌ها و عقاید اخلاقی عقلایی همچنان ادامه داشته باشد؛ هر چند اجماع ارزشی و فراگیر در باب هنجارهای بنیادین اخلاقی از بین رفته باشد (لیت، همان، ص ۱۳).

البته هابرماس خاطر نشان می‌کند حوزه عمومی در دموکراسی توده‌ای دولت رفاه هم که به تصرف سازمان‌های اجتماعی درآمده و در پی فشار منافع ویژه‌ی گروهی با حوزه‌ی قدرت در هم آمیخته و فقط در صورتی می‌تواند کارکرد نقد و کنترل سیاسی را دوباره ایفا کند که لوازم و اقتضائات اصل عمومیت را مراعات کند؛ یعنی دوباره به معنای دقیق کلمه حوزه عمومی شود (هابرماس، همان، ص ۳۲۵). به همین خاطر هابرماس در پایان، پیشنهادهایی ارائه می‌دهد برای بازسازی و حیات بخشیدن به حوزه عمومی بوسیله حرکتی در فرایندی انتقادی ارتباط عمومی از طریق سازمان‌های که آن را وساطت می‌کنند. او اظهار می‌کند که انتقاد عمومی از زندگی در درون حوزه‌های عمومی بیناسازمانی، باید به دموکراتیزه کردن نهادها و سازمان‌ها و... جامعه‌ی مدنی منجر شود (Kellner, ibid:4).

در کل ویژگی‌های حوزه عمومی در نگاه هابرماس موارد زیر را شامل می‌شود:

الف. برای نخستین بار هابرماس مفهوم مشورتی و تدبیر آمیز به حوزه عمومی می‌دهد (Fleminyg, 2000:2)؛

ب. هابرماس حوزه عمومی را بین دو حوزه خصوصی و حوزه دولت قرار داد (Fleminyg, Ibid:3)؛

پ. حوزه عمومی نه تنها عرصه مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بلکه عرصه‌ی تعیین حقایق و امور کلی و عقلانی در زندگی سیاسی است (چاندوک، همان، ص ۲۱۱)؛

ت. در این حوزه، شهروندان بر سر منافع عمومی به بحث و تبادل نظر می‌پردازند و بر این حوزه، خرد جمعی حاکم است؛

ث. نهایتاً اینکه در جوامع پیچیده، حوزه عمومی عبارت است از یک حوزه یا قلمرو میانجی بین ساختار سیستم سیاسی از یکسو و بخش‌های خصوصی زیست - جهان از سوی دیگر (Habermas, ibid:377).

اما پس از طرح مفهوم حوزه عمومی از نظر هابرماس نوبت به طرح نظریه‌ی زبان ارتباطی هابرماس می‌رسد. بدین ترتیب نظریه‌ی زبان ارتباطی هابرماس ارائه می‌شود.

نسبت دموکراسی گفتگویی هابرماس و زبان ارتباطی

بطور کلی می‌توان ادعا کرد که نظریه‌های سیاسی دموکراسی رایج، تاکنون از توجه به مسأله زبان و عقلانیت نهفته در استدلال و ربط آن با دموکراسی سر باز زده‌اند. در مقابل، هابرماس با توجه و تأکید بر بعد زبانی و ساختارهای ارتباطی انسان، دموکراسی گفتگویی خود را تأسیس می‌کند. به این معنی که هابرماس تنها در زبان این ظرفیت و توانایی را می‌بیند که در اجتماع و بین انسان‌ها، اجماع ایجاد کرده و سلطه و زور را از این حوزه خارج کند (معنی علمداری، همان‌ص ۱۷۲). البته از نظر هابرماس، هر هم‌کنشی متکی به میانجی زبان نمونه‌ای از کنش معطوف به حصول تفاهم محسوب نمی‌شود؛ بلکه بی‌تردید موارد بی‌شمار تفاهم غیرمستقیم هم وجود دارد که در آنها، فاعلی از طریق علایم چیزی بطور غیرمستقیم و یا بر مبنای کرداری ارتباطی خاص که در زندگی روزمره بصورت عادت درآمده است، برای رسیدن به تفاهم استفاده می‌کند. ولی باید توجه داشت که این گونه استفاده‌ها از زبان، که با سمت‌گیری معطوف به نتیجه صورت می‌گیرد، جایگاه اعمال گفتار را بعنوان مدلی برای کنش معطوف به حصول تفاهم مخدوش می‌کند (هابرماس، همان‌ص ۳۹۳). در واقع، یکی از عناصر اصلی نظریه هابرماس، تمایزی است که او میان استفاده ارتباطی اصیل از زبان برای رسیدن به اهداف مشترک قائل می‌شود، که از نظر وی حالت اصلی کاربرد زبان و غایت ذاتی گفتار انسان است؛ با گفتار راهبردی یا معطوف به موفقیت که سربار اولی بوده و تظاهر به جهت‌گیری ارتباطی می‌کند تا به هدفی پنهان برسد. (ویت، ۱۳۸۶، ص ۷۱). به همین خاطر است که هابرماس در ادامه برای روشن کردن برداشت خود از شیوه‌ی اصیل کاربرد زبان، در جهت حصول تفاهم و شیوه مخدوش کاربرد زبان، از تمایز آستین بین اعمال بیانی، ارتباطی و تأثیری بهره می‌برد. به این صورت که او اعمال بیانی را برای وقتی بکار می‌برد؛ که گوینده وضعیتی را بیان یا چیزی را که می‌گوید؛ اعمال ارتباطی را نیز در موقعیتی بکار می‌برد که گوینده با گفتن چیزی کنشی را انجام می‌دهد، و اعمال تأثیری را در وضعیتی بکار می‌گیرد که در آن گوینده از طریق این اعمال بر شنونده اثری را القاء می‌کند (هابرماس، همان‌ص ۳۹۳). همچنین در مراحل بعدی با بسط نظریه توانش زبان شناختی چامسکی به نظریه ارتباطی می‌اندیشد. یعنی به کاربرد شناسی عامی که به ما اجازه می‌دهد نظام قواعدی را بیابیم و بازسازی کنیم که بر اساس آنها، کنش‌های متقابل، یعنی واقعیت‌های نمادین جامعه خود را تولید کنیم. کاربردشناسی عام به واسطه این واقعیت از زبان‌شناسی مشخص می‌شود که نه جمله بلکه اظهارات را مطالعه می‌کند. هابرماس می‌گوید وظیفه کاربردشناسی عام این است که شرایط عام فهم ممکن را شناسایی و بازسازی کند (ویت، همان، ص ۶۵).

همچنین در ارتباط با اهمیت زبان برای نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی هابرماس می‌توان به صراحت گفت که هرچند نظریه‌ی دموکراسی گفتگویی هابرماس، نتیجه‌ی عملی کوشش‌های نظری وی است و به عبارتی مبارزه‌ی وی با فلسفه آگاهی، توسل جویی او به فلسفه‌ی زبان، بازسازی انواع عمل و نقد خرد ابزاری، جهان-زیست، اخلاق گفتمانی... همه مواردی هستند که پیامدهای جدی برای نظریه‌ی دموکراسی دارند؛ ولی نقطه‌ی عزیمت هابرماس در این نظریه، بحث استفاده‌ی عملگرایانه‌ی عام از زبان و تحلیل زمینه‌های خاص استفاده از زبان است. به همین خاطر، هابرماس به شیوه‌ی متفاوت از شیوه‌ی علمای زبان‌شناسی به بررسی موضوع علم بیان پرداخت؛ به این معنی که در اغلب تعریف‌هایی که زبان‌شناسان از علم بیان به دست داده‌اند، بر جنبه‌ی تجربی زبان در مقابل جنبه‌ی کلی و عمومی و صوری آن تاکید کرده‌اند. یعنی اغلب، تحلیل‌های آنها با صداها، واژه‌ها و یا جملات و... سروکار دارد و زبان‌شناسی سنتی شامل حوزه‌های علم تلفظ (Phonetics) و صوت‌شناسی، ریخت‌شناسی (Morphology) و آژگان و نحو (Syntax) یا ترکیب و دستور زبان و علم معانی می‌شود؛ در صورتی که هابرماس توجهی به این عرصه نکرده، بلکه در جستجوی اصولی بوده است که در سطحی عمومی و کلی حاکم بر کاربرد بیانی زبانی هستند. زیرا از نظر وی این بُعد عمومی بر اساسی غیر از رمزشناسی استوار است و بنابراین، این حوزه را می‌توان حوزه‌ی «اصول کلی بیان» نامید (هولاب، همان‌ص ۳۴-۳۵).

اما هدف هابرماس از این کار چه می‌تواند باشد و به چه دلیلی هابرماس به این حوزه عزیمت می‌کند؟ در پاسخ به این سوال می‌توان گفت که در واقع هدف هابرماس از این کار بازسازی شرایط عام فهم است؛ که این امر البته بنوبه‌ی خود زمینه را برای گسترش کنش ارتباطی و بکارگیری کنش گفتاری یا استفاده از ادعاهای اعتباری به قصد فهم و توافق را فراهم می‌آورد (نجاتی حسینی، همان‌ص ۱۶۹). ضمن اینکه برای عملی شدن این امر و بوجود آمدن چنین زمینه‌ی نیاز به فرایندی است که کنشگران باید آن را دنبال کنند. به این ترتیب که اول از همه کنشگران باید مباحثی قابل فهم اظهار کنند؛ دوم اینکه گوینده، گفتارهایی را اظهار کند که شنونده قصد آن را داشته باشد تا آن گفتارها را فهم کند؛ سوم اینکه گوینده و شنونده، هر دو، آمادگی پذیرش مباحث قابل فهم را داشته باشند؛ یعنی هر دو خود را ملزم به پذیرش نتایج حاصله از همپرسه‌ها و گفتگوها بکنند؛ چهارم و مهم‌تر از همه اینکه کنشگران یا مشارکت‌کنندگان در گفتگو، نسبت به فهم همدیگر (یا دیگری خود) تلاش کنند. بنابراین با رعایت این شرایط و دنبال کردن این فرایند است که می‌توان به حصول تفاهم و توافق در گفتگو امیدوار بود (نجاتی حسینی، همان‌ص ۱۷۱). اما باید دید این پیش‌شرطهایی که هابرماس مطرح می‌کند، چگونه می‌توانند حاصل شوند. در واقع برای نشان دادن چگونگی عملیاتی شدن

ادعاهای اعتباری در سطح زبانی و گفتگو است که هابرماس از الگوی کنش ارتباطی و گفتاری استفاده می‌کند.

مفهوم کنش ارتباطی هابرماس

می‌توان گفت که هابرماس در الگوی کنش ارتباطی خود از سنت‌های علوم اجتماعی مرتبط با نظریه‌ی همکنشی نمادی (symbolic interactionism) مید، بازی زبانی ویتگنشتاین، نظریه‌ی اعمال گفتاری آستین (Austin) و نظریه‌ی تأویل گادامر بهره‌گرفته است (هابرماس، همان‌ص ۱۶۸). از نظر هابرماس نظریه‌ی کنش ارتباطی نه یک فرانظریه (Metatheory) بلکه نقطه‌ی آغاز یک نظریه‌ی اجتماعی است که قبل از هر چیز بدنبال آن است تا برای معیارهای انتقادی خود اعتبار علمی فراهم کند. به این معنی که کنش ارتباطی تجزیه و تحلیل خود درباره ساختار کلی کنش معطوف به حصول تفاهم را به منزله‌ی ادامه‌ی نظریه‌ی معرفت به شیوه‌ی متفاوت به حساب نمی‌آورد، بلکه در جهت پیوند نظریه و عمل در تلاش است (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۴۹).

مفهوم کنش ارتباطی به گفته هابرماس سه ویژگی شاخص دارد: نخست، اول. محدود کردن مفهوم عقل به عقل معرفتی - ابزاری را نمی‌پذیرد بلکه بدنبال ارائه مفهومی دیگر از عقل است که عقلانیت ارتباطی است؛ دوم، برداشتی دو سطحی از جامعه ارائه (معرفی) می‌کند که یک سطح آن مبتنی بر پارادایم «جهان زیست» است و سطح دیگر آن متنی بر پارادایم «سیستم» مبتنی است. این دو سطح با یکدیگر در ارتباط هستند. و سرانجام نظریه‌ی ای از مدرنیته را تدوین می‌کند تا بتواند انواع آسیب‌های اجتماعی معاصر را تبیین کرده و نحوه‌ی سلطه‌ی الزامات سیستم بر حوزه‌های مبتنی بر ساختار ارتباطی را آشکار کند تا شاید بتوان از این طریق، تناقضات را شناسایی، رفع یا بازسازی کرد (هابرماس، همان‌ص ۵-۴۹). همچنین، همراه با مفهوم کنش ارتباطی پیش فرضی دیگر به اسم «زبان» بعنوان یک رسانه به میان می‌آید. رسانه‌ای که مناسبات کنشگر - جهان را بازمی‌تاباند. البته منظور هابرماس این نیست که کنش ارتباطی متشکل از اعمال گفتاری یا موردی از زبان است، بلکه منظور او این است که کنش ارتباطی متشکل از آن تعاملاتی است که بواسطه‌ی زبان انجام می‌گیرد و در آن همه‌ی شرکت‌کنندگان صرفاً به دنبال اهداف مقصودرسان هستند. البته هماهنگ کردن کنش که به نوبه‌ی خود از طریق عمل گفتاری مقصودرسان تسهیل می‌شود به درک و فهم متقابل و پذیرش هنجارهای خاص بستگی دارد که استفاده از زبان امکان آن را فراهم می‌آورد (انصاری، همان‌ص ۳۰۵). به عبارت دیگر، نظریه‌ی کنش ارتباطی، موضوع فهم در زبان را به عنوان وسیله هماهنگ کردن کنش مرکز توجه خود قرار می‌دهد (هابرماس، همان‌ص ۳۷۶). به این ترتیب، کنش ارتباطی که متضمن پیش فرض زبان بعنوان رسانه‌ی ضروری برای رسیدن به فهم متقابل در

فرایند موجود میان مشارکت کنندگان است، سه مسئولیت مهم را برای گفتگوکنندگان (کنشگران) الزامی می‌داند؛ اول اینکه آنان مکلف به تمهید زمینه‌ها هستند، یعنی آنجا که کنش گفتاری حاوی منابع تجربی است گفتگوکنندگان باید قطعیت اظهاراتشان را با مصادیق عینی تصدیق کنند؛ به عبارت دیگر، گزاره بیان شده صادق باشد. دوم، گفتگوکنندگان مکلف به تمهید توجیه مستدل هستند؛ یعنی بایستی گوینده‌ی سخن با ارائه‌ی زمینه‌های هنجاری، شنونده را نسبت به درستی اظهاراتشان قانع کند. و سوم، گفتگوکنندگان مکلف هستند به اینکه مقصود آشکار گفتارشان با منظور واقعیشان همسان باشد (هابرماس، همان، ص ۱۷۳).

به علاوه، الگوی کنش ارتباطی، کنش را با ارتباط یکسان نمی‌گیرد. در اینجا زبان وسیله‌ی ارتباطی است که به تفاهم کمک می‌کند؛ در حالیکه کنشگران در نیل به تفاهم برای هماهنگ کردن کنشهای خود به دنبال مقاصد خاص خود هستند. البته باید خاطر نشان کرد که هابرماس تنها آن دسته از همکنشی‌های متکی به میانجی زبان را به عنوان کنش ارتباطی به شمار می‌آورد که در آن همه‌ی مشارکت کنندگان به واسطه‌ی اعمالشان تنها مقاصد ارتباطی را دنبال می‌کنند. در غیر این صورت، یعنی اگر تنها یکی از طرف‌ها بخواهد با اعمال گفتاری خود بر دیگران اثر بگذارد، کنشی راهبردی محسوب خواهد شد. دقیقاً هم اینجا است که مسیر هابرماس از آستین جدا می‌شود، زیرا آستین بین این دو دسته اعمال تفاوتی قایل نبود و آنها را از هم مجزا نکرده بود (هابرماس، همان، ص ۴۱۳-۴۲۱).

در ضمن، هر چند هابرماس قبلاً کنش ارتباطی را دارای دو وجه عمده‌ی غایتمندانه و وجه ارتباطی می‌دانست (هابرماس، همان، ص ۱۸۰)؛ اما بعدها برای آن سه وجه در نظر گرفت: به این ترتیب که کنش ارتباطی در «وجه کارکردی تفاهم متقابل» به انتقال و تجرید معرفت فرهنگی کمک می‌کند؛ تحت وجه هماهنگی کنش «به پیوستگی اجتماعی و استقرار یگانگی خدمت می‌کند و سرانجام تحت وجه اجتماعی کردن» به کار شکل دهی هویت‌های شخصی یاری می‌رساند (هابرماس، همان، ص ۱۹۴). در واقع در اینجا و با توسل به این صورتبندی است که هابرماس نتیجه می‌گیرد هر چه اجزاء ساختاری جهان زیست و فرایندهایی که به حفظ آن یاری می‌رساند بیشتر انفکاک پیدا کند، متناسب با آن حوزه‌های همکنشی بیشتر در ذیل شرایط تفاهم متکی بر انگیزه‌ی عقلانی قرار می‌گیرد (هابرماس، همان، ص ۲۵۶ و ۲۰۴).

از دیگر نوآوری‌های هابرماس در ارتباط با کنش ارتباطی، تمایز گذاشتن میان کنش ارتباطی در شکل تعامل روزمره با گفتگو (گفتمان) است. به این معنی که از نظر هابرماس، لازم نیست در تعاملات روزمره به ویژه در جهان زیست، آدم‌ها در جهت اثبات یا زیر سوال بردن ادعاهای اعتباری گفتار یکدیگر باشند. به عبارتی، توافق عمومی موجود در جهان زیست تنها در شرایطی خاص به چالش کشیده می‌شود. در این جا هابرماس برای بیان تمایز مورد نظر

خود از اصطلاح گفتمان (Discourse) یا گفتگوی استدلالی استفاده می‌کند که عبارت از استدلال آگاهانه و طرح دعوی قابل قبول و مستدل در مورد اعتبار گفتارهای بیان شده است. این گفتمان‌ها زمانی مطرح می‌شوند که اجماع و وفاق حاصل شده در میان مشارکت‌کنندگان (یا شهروندان) و کنش‌گران اجتماعی در متن زندگی روزمره خدشه دار شود یا کنش‌گران در ارتباط با ادعاهای اعتباری مربوط به عقاید و ارزش‌ها اختلاف پیدا کنند. در این وضعیت است که کنش‌گران در باب ادعاهای اعتباری یکدیگر وارد بحث و گفتگو و استدلال می‌شوند؛ و در جریان چنین گفتگوهایی است که استدلال بهتر باید مورد قبول همه واقع شود و واقع هم می‌شود (انصاری، همان‌جا، ص ۳۱۰). در حقیقت مفهوم کنش ارتباطی مکمل مفهوم جهان زیست است که هابرماس آن را عملی در جهت کسب، حفظ و احیای اجماع در نظر می‌گیرد.

نتیجه

مفهوم دموکراسی گفتگویی هابرماس که در نظریه فراگیر مدرنیته او قرار دارد، در واقع برخلاف دموکراسی‌های رایج، بر سه پایه‌ی اساسی متکی است: الف) حوزه‌ی زیست-جهان بازسازی شده به طور عام و حوزه‌ی عمومی به طور خاص؛ ب) زبان یا نیروی زبانی که دارای بنیانی عقلانی است و به عنوان تنها وسیله‌ی رسیدن به اجماع عقلانی تعریف می‌شود؛ ج) مشارکت‌کنندگانی که همه در یک سطح مشابه «زبان» را به کار می‌گیرند که بطرف «اجماع» جهت‌گیری شده است. برخلاف جوامع سنتی که حوزه‌ی عمومی با دولت یکی بود و عرصه‌ی کنش ارتباطی با قداست نهادها، از یک سو، و مجموعه‌ای نسبتاً منسجم از مفروضات در پس صحنه از دیگر سو، محدود بود؛ دموکراسی گفتگویی با جدا کردن عرصه‌ی عمومی از دولت از یک طرف و زبانی کردن قداست و حقیقت که با اتکا به فرایند کنش ارتباطی جهت حصول توافقات آشکار و صریح بدست می‌آید، از طرف دیگر، امکان حضور و مشارکت آزاد و برابر همه‌ی افراد را با رعایت اصل قبول «استدلال برتر» فراهم می‌کند. در حقیقت، هابرماس چارچوب اثبات عقلانیت ارتباطی و امکان دستیابی به اصول عام دعوی اعتبار را، که بر استدلال برتر و بحث عقلانی و اجماع، با ویژگی شرکت آزاد از فشار و اضطراب مشارکت‌کنندگان و عام بودن دعوی اعتبار متنی است، در دموکراسی گفتگویی می‌بیند. نهایتاً اینکه، دموکراسی گفتگویی به لحاظ زمانی و فضایی در نظر هابرماس در «حوزه‌ی عمومی» یافت می‌شود. از سوی دیگر، هابرماس نظام یا سیستم را قسمت دوم جامعه می‌داند که به لحاظ معرفت‌شناسی محل کنش ابزاری است و عناصر اصلی آن را قدرت و پول تشکیل می‌دهند. از نظر وی گرچه این نوع عقلانیت کمک زیادی به بهبود زندگی انسان کرده اما موجبات عقب ماندگی انسان در حوزه‌ی فرهنگی را نیز فراهم آورده است. در واقع، در

ارتباط با رهایی از این وضعیت یعنی سلطه‌ی سیستم بر زیست جهان است که او نظریه‌ی کنش ارتباطی را به مثابه راه برون رفت و راه نجات برای انسان تعریف می‌کند. در اینجا می‌توان نتیجه گرفت که تقسیم بندی نظام و جهان زیست بنوبه‌ی خود یکی از مهم‌ترین امکانات نظری و عملی را برای بازسازی نظریه‌ی دموکراسی بوجود آورده است. به این معنا که دموکراسی در این دستگاه فکری، بخشی از جهان زیست به حساب می‌آید که تنها با گسترش آن می‌توان دموکراسی را بسط یا نجات داد. در سطح سیاسی، هابرماس با وارد کردن فلسفه‌ی زبان عملاً سیاست را بطور کلی و دموکراسی به طور خاص را به پدیده‌هایی بین‌الذهانی مبدل کرد. از طرفی با استفاده از تقسیم اعمال گفتاری به مقصود رسان و کارگری این نتیجه را بدست می‌دهد که در واقع در نظر هابرماس اعمال گفتاری مقصودرسان تنها زبان مورد نیاز روابط دموکراتیک هستند و در ذات خود امکان گفتگوی دموکراتیک را فراهم می‌آورند. از طرف دیگر، هابرماس با طرح ادعاهای اعتباری قابل نقد، بنیادی اساسی برای پرسش بمثابه یک اصل دموکراتیک، استدلال برتر و عقلانیت به مثابه محور مرکزی فرایندهای دموکراتیک و رعایت اصل برابری و آزادی شهروندان و مشارکت کنندگان در فرایند تصمیم‌گیری‌ها و... به مثابه اصل دیگر دموکراتیک فراهم کرده است.

منابع و ماخذ:

الف. فارسی:

۱. انصاری، منصور، (۱۳۸۴)، دموکراسی گفتگویی (امکانات دموکراتیک در اندیشه های میخائیل باختین و یورگن هابرماس)، تهران، نشر مرکز.
۲. اوث ویت، ویلیام، (۱۳۸۶)، هابرماس (معرفی انتقادی)، ترجمه لیل جوافشانی و حسن چاوشیان تهران، نشر اختران.
۳. پیوزی، مایکل، (۱۳۷۹)، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
۴. چاندوک، نیرا، (۱۳۷۷)، جامعه‌ی مدنی و دولت، ت فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران، نشر مرکز.
۵. کوهن، جوشو.آ، (۱۳۸۳)، مشورت و مشروعیت دموکراتیک، فصلنامه فرهنگ اندیشه.
۶. لچت، جان، (۱۳۷۷)، پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ت: محسن حکیمی؛ تهران، نشر خجسته.
۷. لسناف، مایکل ایچ، (۱۳۸۷)، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.
۸. لیت، مارتین، یورگن هابرماس و دموکراسی مشورتی، ت: براتعلی پور، فصلنامه‌ی مفید شماره‌ی ۱۳۷۸، ۲۴.
۹. معینی علمداری، جهانگیر، (۱۳۸۵)، روش شناسی نظریه های جدید در سیاست، تهران، انتشارات.د.تهران.
۱۰. میراحمدی، منصور، (۱۳۸۴)، اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران، نشر نی.
۱۱. نجاتی حسینی، سید محمود، حق و وظیفه‌ی شهروندی در فلسفه‌ی سیاسی هابرماس، رساله دکتری علوم سیاسی، به راهنمایی دکتر عباس منوچهری، دانشگاه تربیت مدرس، بهار ۱۳۸۴.
۱۲. نوذری، حسینعلی، (۱۳۸۰)، مدرنیته و مدرنیسم، تهران انتشارات نقش جهان.
۱۳. هابرماس، یورگن، (۱۳۸۰)، جهانی شدن و آینده‌ی دموکراسی، ترجمه‌ی کمال پولادی، تهران نشر مرکز.
۱۴. _____، (۱۳۸۰)، مدرنیته پروژه‌ی ناتمام، در مدرنیته و مدرنیسم، تدوین و ترجمه‌ی حسینعلی نوذری تهران انتشارات نقش جهان.

۱۵. _____، (۱۳۸۴)، *نظریه‌ی کنش ارتباطی*، ترجمه‌ی کمال پولادی، تهران، م.ا. روزنامه‌ی ایران.
۱۶. _____، مقاله‌ی تحریف نظام‌مند ارتباط، در *جامعه‌شناسی انتقادی*، (۱۳۸۵)، با ویراستاری پیل کانرتن ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
۱۷. _____، (۱۳۸۱)، *بحران مشروعیت*، ترجمه‌ی جهانگیر معینی، تهران، گام نو.
۱۸. _____، (۱۳۸۴)، *دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی: کاوشی در باب جامعه‌ی مدنی*، ترجمه‌ی جمال محمدی، نشر افکار.
۱۹. هلد، دیوید، (۱۳۶۹)، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران، انتشارات روشنگران.
۲۱. هولاب، رابرت، (۱۳۷۵)، *یورگن هابرماس: نقد در حوزه‌ی عمومی*، ت. دکتر بشیریه، تهران، نشر نی.

ب. خارجی:

- Agger, b. (2006), **Conversations in private spheres; Reconstructing Habermas' universal Pragmatics and Ideal Speech situation in private spheres**, PD.Casteel.
- Anastasiou, H. (2007), **The communication imperative in an era of globazation: beyond conflict- conditioned communication**, GMJ, Mediterranean Edition 2(1) Angel.
- R. Oquendo, (2002) **Dliberative Democracy in Habermas and ivino**, oxford journal of legal studies.
- Cohen, J. (1999), **Reflections on habermas on democracy**, Ratio Juris prees. Vol.12NO.4.
- Dahlberg, L. (2006), **On the open and closed space of public discourse**, www.Nordicom.gu.se. Review27.
- Duvenage, P. (2003) **Habermas and Aesthetics, the limits of communication reason**, polity press.
- Haber, H. F. (1994), **Beyond postmodern politics**, lyotard, Rorty, Foucault Routledge.
- Habermas, j. (1977) **Toward a theory of communicative competence**, j.wGoe theuniversity, Frankfurt a.m Inquiry, 13, www.emeraldinsight.cim
- Habermas, j. (1985) **The philosophical Discourse of Modernity**, polity press.
- Habermas, j. (1996) **Between Facts and Norms**, T: by William Rehy, polity press.
- Harrington, a. (2001) **Hermeneutic Dialogue and social science Acritiy of Gadamer and Habermas**, Routledge.
- Huttunen, R. & Hannul. T. H. (1998), **Between Facts and Norms: action research in the light of jurgen Habermas's theory of communicative action and discourse theory of justice**, university of jyvaskyla, finland, curriculum studies, vol.6 No.3.
- Kelner, D. (2007), **Habermas, the public sphere and democracy; a critical intervention**, www.gseis.ucla.edu.
- kostenbauer & Stefan (2006), **Habermas on Democracy And Human Raghts**, Jornal (online/unpaginated) (19/june).
- Rosenthal, C. (2002), **Habermas and Pragmatism**, , Routledge.
- Rouseliy, F. (2007), **On Deliberative Democracy**, philosophia press.
- Therborn, G. (1970), **The frankfurt School**, Newleftview.org.

از این نویسندگان تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

- "اندیشه سیاسی دوره اسلامی"، سال ۷۰، شماره ۲۶؛ "نیکولو ماکیاولی: چه نام بزرگی، چه ستایشی"، سال ۷۷، شماره ۳۹؛ "اندیشه سیاسی متفکران جنبش دین پیرایی"، سال ۷۷، شماره ۴۰؛ "بازبینی طیف گرایش‌های سیاسی"، سال ۷۹، شماره ۴۸، "آنارشیسیم: گذشته و حال؛ و تغییر در حوزه عمل"، سال ۸۳، شماره ۶۵؛ "نظریه و عمل فاشیسیم"، سال ۸۵، شماره ۷۱؛ "فوکو، اندیشمندی انتقادی"، سال ۸۸، شماره ۲. "روشنفکری و تعهد: مروری بر آثار و افکار ادوارد سعید"، سال ۸۹، شماره ۱.