**نظریه های جدید در علم سیاست**

**کارشناسی ارشد علوم سیاسی**

**استاد: دکتر امیر دبیری مهر**

**نیم سال نخست**

**سال تحصیلی 1395- 1396**

بسمه تعالی

ما در این ترم و برای درس نظریه های جدید در علم سیاست 6 نظریه را مورد بحث قرار خواهیم داد که عبارتند ازنظریه های :

1.کنش ارتباطی هابرماس 2. پست مدرنیزم 3 . فمنیسم 4. ساختارگرایی 5 . نظریه گفتمان 6. نظریه هرمنوتیک

اما قبل از ورود به مباحث مربوط به این نظریه ها باید مقدماتی را مطرح کنیم و ان چند پرسش بنیادین است که عبارتند از :

* منظور از نظریه های جدید در علم سیاست چیست؟
* فرق نظریه و اندیشه چیست؟
* فرق نظریه پرداز با اندیشمند چیست؟

اندیشه: مجموعه ای از آراء و نظرات ذهنی و انتزاعی یا انضمامی و عینی پیرامون سوژه است که لزوما منسجم و کاربردی و آزمودنی نیست. مانند باورهای درست یا نادرست جاری در جامعه .

نزد منطق دانان، فکر یا اندیشه، حاصل دو حرکتِ تعریف شده است: حرکت از مجهول مطلوب به سوی معلومات و از معلومات به سوی مجهول مطلوب. با این نگاه در حقیقت، سه قسم اندیشه وجود دارد:

1. اندیشه برای کسب بدیهیات.

2. اندیشه برای کسب نظریات.

3. اندیشه برای جعل اعتباریات.

اندیشه برای کسب بدیهیات، به جهت تقدم معرفت شناختی اش، بر اندیشه برای کسب نظریات، آشکارا مهم تر است. بدیهیات، به خودی خود در ذهن حاضر نیستند و کسب آنها به تأمل و تعمق عقلی نیاز دارد؛ اما در این عمل عقلی، عقل نه به معلومات قبلی خود، بلکه به خود واقعیت توجه می کند و بی واسطه درباره خود واقعیت می اندیشد و از آن تصور یا تصدیق را انتزاع می کند مانند مشاهده اشیا

قسم سوم اندیشه، اندیشه برای جعل اعتباریات، در حیات بشری، به ویژه حیات اجتماعی بشری اهمیت عملی بسیار زیادی دارد و بر خلاف دو قسم پیشین اندیشه، اندیشمند در پی کشف واقعیت نیست، بلکه به جعل اعتباریات لازم برای حیات اجتماعی اش می پردازد. اندیشه سیاسی هر چه باشد، اندیشه ای درباره پدیده های سیاسی است. پدیده سیاسی نیز هر چه باشد، در جامعه سیاسی تحقق می یابد. بنابراین، نقطه آغاز بررسی چیستی اندیشه سیاسی، نظر به جامعه سیاسی و شناخت چیستی آن است.[[1]](#footnote-1) اما نه لزوما شناختی منسجم

موضوع اصلی فلسفه سیاسی، مساله حاکمیت و حکومت است و اینکه چرا به حکومت نیاز است .

یک تئورى یا نظریه مجموعه اى از انتزاعات و تعمیمات درباره واقعیت را در بر مى گیرد که معطوف به طیفى از پیشنهادات نظامواره و منسجمى است که از الگوهاى تکرار شونده رفتار انسانى یا غیر انسانى (فیزیکى و شیمیایى) مشتق مى گردند. یک تئورى, تصویرى ذهنى است, طرح کلى و فشرده اى از واقعیت است به همان گونه که تصور مى شود. تئورى, فى نفسه, مستلزم آسان سازى است, به نحوى که در پى مطالبه همه و تمامیت واقعیت امر نیست.

اما یک تئورى سیاسى, در برگیرنده گستره اى از انتزاعات یا تعمیمات درباره آن جنبه و حیثیتى از واقعیت است که مشخصا سیاسى باشد. نظامى توضیحى از کنش هاى انسانى با تمرکز بر روى چگونگى توازن و تعدیل منافع و ارزش هاى متغایر و ضد و نقیض که ممکن است به طور استعدادى و بالقوه متضمن اجبار و زور فیزیکى باشد.

یک تئورى سیاسى, از چشم اندازى فراتر و کلى, در پاسخ به این پرسش که نظم سیاسى درباره چه امورى بحث مى کند, به طور فشرده عبارت است از ((نشانه نمادین واقعیت سیاسى)). تئورى سیاسى, تحلیلى رسمى, منطقى و نظامواره از فرآیندها و فرآورده هاى کنش سیاسى است.

تئورى سیاسى, شرحى تحلیلى و توضیحى است و مى کوشد تا به واقعیت نظم, انسجام و معنا ببخشد. در اوج ترقى رویکرد رفتارگرایى و روى آورد تجربى به دانش, در علم سیاست دهه 1960 تفاوت عمده اى در میان دو نوع از تئورىها شکل گرفته بود. تئورى تجربى در تعامل با واقعیت بود و تئورى هنجارى معطوف به ارزش بود. امروزه دیگر فهمیده و پذیرفته شده است که تئورى سیاسى با هر دو جنبه واقعیت و ارزش سرو کار دارد, هم توصیف و تشریح و هم تجویز و ارزش گذارى را بر مى تابد.

به بیان دیگر, نظریه سیاسى, هم حیثیت تجربى دارد و هم حیثیت هنجارى, و مى تواند تعمیماتى را ارائه دهد که امکان استنتاج و استنباط ارزش داورىها در بستر آن فراهم شود.

**فلسفه سیاسى**

فلسفه در مفهوم لغوى و در گسترده ترین حالت آن, به عشق ورزى به عقل و خرد و یا دانش اشاره دارد و به طور خاص تر, مشتمل تر اجزاى اصلى سازنده رشته فلسفه که عبارت است از متافیزیک (هستى شناسى و کیهان شناسى), معرفت شناسى, اخلاق, زیبایى شناسى, روان شناسى, فلسفه تاریخ, تاریخ فلسفه و به راستى حتى خود سیاست است.

پیامد این قلمرو گسترده, این است که عیار و نشان فلسفه, تبیین کامل و نهایى انسان و جهان است.

فلسفه سیاسى در تعبیر مناسبى که مایکل اوکشات, دانشمند متإخر انگلیسى, ارائه مى دهد, عبارت است از پیوند میان سیاست و جاودانگى. در یک کلام, فلسفه سیاسى با متعالى ترین آرمان ها[ ى انسانى] گره مى خورد و نه با امورى خرد و به آسانى قابل حصول و وصول. به بیانى متفاوت, فلسفه سیاسى مى کوشد تا هویت و چیستى حقایق غایى را شناسایى کند.

فلسفه سیاسى از پرسش هاى نهایى مى پرسد و متناسب با آن درصدد پاسخ هاى نهایى است. و نیز مترصد رهیافت به دانش خیر برین است و این که مناسب ترین ترتیب و وضعیت اجتماعى ـ سیاسى کدام است؟ این که ملاک غایى عدالت چیست؟ و به همین گونه است که ویژگى و خصیصه فرا زمانى بودن, غایى بودن و عام و فراگیر بودن را مى یابد. این بحث, خود, طلیعه سر بر کردن یک پرسش درخصوص چگونگى مناسبات میان فلسفه سیاسى با ابعاد وجه هنجارى در تئورى سیاسى است.

در واقع تفاوتى که وجود دارد مربوط به درجه تفاوت میان فلسفه سیاسى و نظریه سیاسى است که خود با ماده مقوله نسبیت نیز چفت مى شود. فلسفه سیاسى با ارزش داورىهایى سروکار دارد که مطلق, نهایى و جاودانه اند, در حالى که نظریه سیاسى هنجارى ارزش پیشنهاداتى را که نسبى, محتمل و مشروط هستند, مطالعه مى کند. در این صورت, فلسفه سیاسى مى پرسد: ((مناسب ترین ترتیب و وضعیت براى همه زمان ها و مکان ها چیست؟)) و حال آن که تئورى سیاسى مى جوید که ((ترتیب و وضعیت سیاسى مناسب براى این زمان و این مکان کدام است؟))

**ایدئولوژى سیاسى**

ایدئولوژى سیاسى, نظام باورى است باردار عاطفه, پر از اسطوره و در ارتباط با عمل, دستگاهى از ارزش ها و باورها درباره انسان, جامعه, مشروعیت و اقتدار که بیشتر ـ اگر نگوییم تماما ـ اقتباس و تحصیل ماده ایمان و عادت است. اسطوره ها و ارزش هاى یک ایدئولوژى از رهگذر نهادها و در جریان رویه اى موثر و آسان گشته انتقال مى یابند. باورها و عقاید ایدئولوژیک کمابیش با یکدیگر داراى پیوستگى و ارتباطى منطقى اند; کمابیش تفصیلى و ریز شده اند و نه به یک اندازه باز یا بسته اند. ایدئولوژىها, پتانسیل و توان نهفته بالایى براى بسیج توده اى, بنا سازى و کنترل دارند و بدین لحاظ, ایدئولوژىها را مى توان نظام باورهاى بسیج یافته نامید.

نظریه, فلسفه و ایدئولوژى سیاسى, چه نقاط اشتراکى دارند و چگونه از یکدیگر متفاوت و متمایز مى گردند؟ این سه مفهوم در موارد زیر همگرایى دارند:

1 ـ در همگى شکلى از اشکال عقلانى شدن وجود دارد, هر چند پیداست که این عقلانى شدن از انواع مختلف و در سطح متفاوت است; 2 ـ همگى در بردارنده درجات متفاوتى از انتزاعات عقلانى اند; 3 ـ بسته به این که متعلق موضوعات مباحث هر یک چیست, در ادبیات هر سه مفهوم, به نحوى از انحا, ساده سازى و تسهیل مفهومى صورت مى گیرد.

اما واگرایى این سه مفهوم از یکدیگر, به مراتب از همگرایى آنها به یکدیگر, با اهمیت تر است.

موارد واگرایى

نظریه سیاسى در بعد تجربى اش راجع است به ارائه تحلیل هاى بى طرفانه و خنثى درباره واقعیت سیاسى, و هدفش توصیف, طرح تحلیل ها و توضیح است و اجزاى هنجارىاش به طور نسبى و مشروط, ارزش ها را مورد بررسى قرار مى دهد و از این حیث ممکن است که نظریه سیاسى به مثابه پایه و اساسى در ساخت یک خط مشى و سیاست عمومى به کار رود.

فلسفه سیاسى با یک فرض بنیادى مشخص درباره طبیعت و ذات خیر برین آغاز مى گردد و شناسه و نشانه آن, چنان که گفته شد, غایى بودن, نهایى بودن, عام و جهان شمول و فرازمانى بودن آن است.

و ایدئولوژى سیاسى, به توسط محتواى احساسى ـ اعتقادىاش و خصلت توده اى و ویژگى سودمندى و فایده بخش آن در جنبش هاى اجتماعى متمایز مى گردد.

توضیحاتى که درباره نظریه سیاسى, فلسفه سیاسى و ایدئولوژى سیاسى گذشت, در حقیقت نماینده و بیانگر اشکال محض یا نمونه هاى کامل هر یک از آن سه مفهوم است; در حالى که در عمل و واقعیت, ما معمولا با ترکیب ها, آمیزه ها و یا جاىگشتگى ها و جابه جایى ها در هر سه مورد مواجه و روبه رو هستیم.

کارل مارکس نمونه تمام عیار یک نظریه پرداز فیلسوف و ایدئولوگ سیاسى به طور توإمان است.

بر همین قیاس بسیارى از نظریه هاى سیاسى یک پایه در فلسفه دارند که خصوصا در زمینه هستى شناسى (درباره ذات واقعیت و هستى), معرفت شناسى (در مورد طبیعت دانش و سرچشمه هاى آن) و اخلاق (معطوف به ذات ارزش) است.

اهمیت این تفاوت گذارىهاى ترسیم شده میان سه مفهوم در صفحات پیش, در چیست؟ در تقابل با ایدئولوژى سیاسى و نظریه سیاسى, ما چه اهمیتى براى فلسفه سیاسى قائل هستیم؟ فلسفه سیاسى در راستاى مشخص کردن چارچوب گستره اهداف و آرمان هاى یک جامعه, ایفاى نقش مى کند و مجموعه اى از آرمان ها را ارائه مى نماید که براساس آن ممکن است تا واقعیت, مورد مطالعه و بررسى قرار گیرد و نیز فلسفه سیاسى کار تإمین و تدارک براى پویایى تلاش جمعى در جهت دست یابى به آن اهداف آرمانى را سامان مى دهد. اهمیت ایدئولوژى سیاسى, دوگانه و مضاعف است, از این حیث که از سویى, هیچ نظام سیاسى را نمى توان یافت که براى مدت زمانى طولانى, بدون اتکاى به یک بدنه پذیرفته شده عمومى از باورهاى حمایتى در میان مردمش تداوم یابد و از دیگر سو, ایدئولوژى, مفاصل جامعه را به یکدیگر پیوند مى زند و با این کار ویژه سطح هویت فردى, وحدت و همبستگى اجتماعى را افزایش مى دهد و نظریه سیاسى, بیان انتزاعى شاخص هاى کنش خردورزانه را براى تحلیل گر سیاسى تإمین مى کند و نیز وسایل و تجهیزات لازم تحلیلى را در جهت انجام وظایف نظریه پردازى دانشمند سیاسى تدارک مى بیند.

بنابراین ازباب نمونه, یک تفاوت اصلى میان یک نظریه پرداز سیاسى با یک گزارشگر سیاسى, تفاوت در نوع دستگاه مفهومى اى است که زیر ساخت کار نظریه پرداز سیاسى را تشکیل مى دهد.[[2]](#footnote-2)

در سیاست افلاطون یک اندیشمند است ولی نظریه پرداز نیست.

از اندیشه های کلاسیک تا نظریه های جدید

اندیشه های سیاسی از نظر تاریخی در چهار طبقه قرار می گیرند ، اندیشه های سیاسی کلاسیک وجه مشترکشان تعقل اولیه درباره سیاست و حکومت می باشد. مانند این پرسشهای اساسی که

**حکومت خوب چیست و حاکم خوب کیست؟**

در جهان اسلام یا اندیشه سیاسی در اسلام فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر، خواجه نظام الملک و غیره را می توان **اندیشمندان کلاسیک** نامید.

اندیشه های سیاسی مربوط به سده های میانی می باشند

قبل از میلاد مسیح \* میلاد مسیح قرون وسطی

اندیشه های سیاسی کلاسیک شامل : ایران، یونان، چین ، هند و ....

از میلاد مسیح تا مقطعی که حدود 300 سال می باشد که شامل امپراطوری روم یا پاپی یا مسیحیت می باشد که شامل اروپای شرقی و غربی می شود.

قرون وسطی از سال 1340 شروع و 1000 سال می باشد که سده میانه نیز می گویند و در این دوران تعقل سیاسی در چها چوب مسیحیت بود.

امپراطوری اسلامی از ابتدای قرون وسطی ، شرق اروپا را فرا گرفته بود و غرب ان را امپراطوری بیزانس شامل می شد.

قرون وسطی تا آغاز رنسانس ادامه می یابد همزمان با افول تمدن اسلامی تمدن اسلامی در قرون وسطی تکامل و رشد یافت ، اندیشه های سیاسی مدرن مربوط به قرون 16 تا 19 می باشد، اندیشه های سکولار از سیطره کلیسا خارج می شود و پدر سکولاریزم نیکولا ماکیا ولی است که نگاه جدید به اندیشه سیاسی دارد.

در قرن 17 اندیشه دولت ، ملت شکل می گیرد، قرن 18 انقلاب فرانسه و آمریکا رخ می دهد و در قرن 19 نظام بین الملل شکل می گیرد و انقلاب صنعتی از محدوده انگلستان خارج و جهانی می شود.

اندیشه های سیاسی در قرن بیستم

اندیشه سیا سی در قرن بیستم شا مل اندیشه های قبل و بعد از جنگ جهانی دوم می شود.

اندیشه های سیاسی قبل از جنگ جهانی دوم ایدئولوژی محور می باشند اما بعد از جنگ جهانی دوم کاربردی وکارکردی می شوند، زیرا مساله سیاسی بعد از جنگ دوم توسعه یافتگی است از درون اندیشه های سیاسی نیمه دوم قرن بیستم یا بعد از جنگ چیزی زاده می شود بنام نظریه های سیاسی جدید.

نظریه ها سه ویژگی دارند:

* آزموده و آزمون پذیر می باشند.
* سازمان یافته و چارچوب دارند.
* در عین و عمل کاربردی هستند.

به عبارت دیگر اندیشه ها سابژکتیو یا subjective و نظریه ها ابژکتیو یا objective هستند. اولی ذهنی و افاقی و و دومی عینی و انفسی است.

**نظریه چیست؟**

دنیای جدید دنیای پیچیدگی، تنوع ، تکثر و تداخل ها می باشند مثل مادربرد کامپیوتر، دنیای جدید برخلاف دنیای قدیم که جهان سادگی، وحدت و شفافیت بود ولی دنیای جدید اینگونه نیست اعم از دنیای تجربی ، طبیعی ، اجتماعی و انسانی ، دومی به مراتب پیچیده تر از اولی می باشد.

ایجاد برابری اجتماعی به عنوان آرمان سوسیالیزم به مراتب پیچیده تر از موشک به فضا فرستادن می باشد در حالی که دومی تحقق یافت ولی اولی تحقق نیافت، سوال دیرینه بشر این بوده که چطور می شود این جهان را شناخت ، شناخت این جهان پیچیده چگونه ممکن است . وقتی از کمپلکس صحبت می شود یعنی پدیده ها و روابط بین پدیده ها مثلا در حوزه اقتصاد، اشتغال و تورم که موضوعات اقتصادی می باشند. اما روابط اینها چگونه است موضوع علم اقتصاد است اما در سیاست قدرت،مشارکت،مشروعیت ، نفوذ و غیره موضوعات و سوژه های علم سیاست هستند اما روابط آنها علم سیاست می باشد.

درک این پدیده ها با ذهن بسیط ممکن نیست مانند میکروبها راکه با چشم غیر مسلح نمی توان دید، اجرام سماوی و پدیده های اجتماعی هم اینچنین هستند آدم اقتصاد نخوانده نمی تواند سوژه اقتصادی را درک کند آدمی که سیاست نخوانده روابط را سطحی می نگرد مثل : میزان تحصیلات چگونه بر مشارکت سیاسی تاثیر می گذارد، رفاه بر مشارکت سیاسی چه تاثیری دارد چون ذهن بسیط پاسخگو نیست. فقط ذهن پیچیده می تواند سوژه های پیچیده را درک کند مثلا کسی که سواد ادبیات فارسی کمی دارد باشد اشعار خاقانی ، سفرنامه ناصر خسرو غیره را نمی تواند درک کرد.

نظریه ها به ذهن انسان امکان درک روابط پیچیده بین پدیده ها را می دهند آن هم با تبیین سازماندهی شده روابط بین پدیده ها.

اما نظریه ها محصول کار فکری و تئوریک نظریه پردازها هستند ، نظریه پردازی که به تجارب و آزمون های عینی توجه جدی دارد مثلا نظریه مشروعیت وبر در خصوص مشروعیت خیلی حرف زده است.

تایید و توجیه پذیر کردن یک حکم را **مشروعیت** گویند.مانند نمازخواندن که هم قرآن و هم پیامبر تایید کرده است و در منظومه دینی مشروعیت دارد. اما در سیاست فرمانروایی و فرمانپذیری می باشد یعنی به چه جهت حاکم و حکومت حق فرمانروایی دارد و به چه جهت مردم باید فرمانپذیری کنند.

ماکس وبر نظریه پردازی کرده و سه نوع مشروعیت معرفی کرده:

* **سنتی :** مبتنی بر عادت می باشد مبتنی بر سنت های اجتماعی و عوامل ماورای طبیعیه می باشد مثلا سالها در جوامع ریش سفیدی عامل مشروعیت بوده است .
* **قانونی :** مبتنی بر عقلانیت و پذیرش عقلانی می باشد مثل مشروعیت و ولایت پزشک بر بیمار که رابطه عقلانی می باشد یا حق جریمه راننده متخلف از سوی پلیس راهور
* **کاریزما:** یعنی من تحت فرمان قرار می گیرم نه بخاطر سنت بلکه بخاطر فرد و جاذبه شخص رهبر

برای مثال مشروعیت پیامبردر ابتداء مشروعیت سنتی بود و ابتداء اقارب خود را دعوت می کند مثل همسرش و حضرت علی(ع) ، بعد قانونی می شود زمانی که اعلام می کند من پیامبر هستم و قانون شریعت می باشد ، بعد ازمشروعیت قانونی ، مشرو عیت ایشان کاریزمایی است و بعد خود حضرت رسول ملاک و معیار می شود.دیگر کسی سخن و رفتار حضرت را با معیاری نمی سنجد بلکه سخن و کردار ایشان معیار حق و صواب می شود.

نظریه ها مانند عینکی عدسی دار ابهام و تیرگی را از روی پدیده ها می زدایند، البته نظریه ها هیچ گاه مدعی تبیین همه جانبه نیستند بلکه فقط تبیین بخشی از روابط پدیده ها را دارند و نظریه ها مادام العمر نیستند بلکه در بازهای زمانی کاربرد دارند.

نظریه ها مانند چراغ قوه هستند پرژکتور نیستند که همه چیز را مشخص کنند. ما هرچه پدیده ها را بشناسیم جهان را نمی توانیم بشناسیم .نظریه ها مکمل، منتقد، منتزع و منقضی هم می باشند

مکمل

منقضی منتزع

منتقد

حال بعد از این مقدمات وارد بحث از نظریه های جدید در علم سیاست می شویم.

حال بعد از این مقدمات وارد بحث از نظریه های جدید در علم سیاست می شویم.

برای بررسی نظریه ها و نظریه پردازان باید به 6 سوال اصلی پاسخ دهیم گه عبارتند از :

1- زندگی و زمانه نظریه پرداز چگونه بوده است

2- متفکر و نظریه پرداز با چه مسایل نظری و مشکلات عینی و عملی مواجه بوده است .

3- راه حل و ایده و تز او برای حل مساله نظری و مشکل عملی چه بوده و با چه متدولوژی ارایه شده است ؟

4- از چه متفکرانی تاثیر پذیرفته و برچه متفکرانی تاثیر گذاشته است ؟

5- نقش ارا و نظرات او بر زمانه و مسایل و مشکلات زمانه چیست ؟

6- چه نقدهایی بر نظریه او ارایه شده است ؟

1. نظریه کنش ارتباطی یورگن هابر ماس

زندگینامه و زمانه یورگن هابرماس

اودر۱۹۲۹ درآلمان در یک خانواده مرفه متولد شد. سپس در دانشگاه بن در زوریخ تحصیلاتش رامی‌گذارند و مدتی بعد به عنوان روزنامه‌نگار آزاد به کار مشغول می‌شود، بحران نازیسم در آلمان به عنوان بدترین و بزرگترین واقعه اصلی و نسلی را مستقیما تجربه می‌کند و ظهور تا سقوط فاشیسم در آلمان و ایتالیا را شاهد بود او رساله‌ی دکتری خود را در فلسفه با عنوان "امری مطلق در تاریخ" به تمام می رساند. سپس برای گسترش دیدگاه‌های خود در خصوص "نظریه انتقادی" همکاری خود را با آدرنو و هوکهایمر بیشتر می‌کند لذا به فرانکفورت رفته و در سال‌های ۱۹۵۶ تا۱۹۵۹ دستیار آدرنو در فرانکفورت بود. او بعد ازآدرنو و هورکهایمر رهبری مکتب فرانکفورت را به عهده می‌گیرد ،

هابرماس تا کنون ده‌ها جلد کتاب تهیه و تدوین کرده و دست کم سه هزار اثر درباره‌ی او و اندیشه‌هایش به چاپ رسیده است که معدودی از معروف‌ترین آثار خود وی عبارتند از:

1ـ به سوی جامعه‌ای عقلانی (1970)

2ـ شناخت/دانش و علائق انسانی(1971)

3ـ نظریه و عمل(1974)

4ـ‌بحران مشروعیت(1976)

5ـ ارتباط و تکامل جامعه (1979)

6ـ نظریه‌ی کنش ارتباطی(1981)

7ـ مقولات فلسفی نوگرایی(1987)

8ـ اندیشه ی پسا‌متافیزیکی(1988)

9ـ درباره‌ی منطق علوم اجتماعی(1988)

10ـ تغییر شکل ساختاری گستره‌ی همگانی(1989)

حوزه مطالعات و آثار او بسیار وسیع و متنوع بوده و شامل فلسفه، جامعه شناسی، فرهنگ و سیاست می شود. و می دانیم که در خلال سالهای دهه 1960 مکتب فرانکفورت در عرصه علوم اجتماعی از شهرت، اعتبار و تاثیر و نفوذ چشمگیر و فوق العاده ای برخوردار شد. یکی از مضامین عمده نظریات مکتب فرانکفورت این است که کلیه جوامع سرمایه داری از نظر ساختار و ایدئولوژی مشابه و همانند یکدیگر بوده، تحت سلطه دستگاه متمرکز دولتی قرار دارند که جزء لاینفک شیوه تولید سرمایه داری به شمار می رود. به نظر هابرماس جامعه سرمایه داری به صورت یک نظام سرمایه داری دولتی درآمده است که بیش از حد متمرکز، قاعده مند و انتظام یافته شده است. هابرماس با این استدلال که جامعه را باید همزمان به مثابه سیستم و زیست جهان تلقی نمود، زیست جهان را قلمرو فرهنگ، شخصیت، معنا و سمبل ها تعریف می کند که جملگی زیربنا واساس ارتباط و مفاهمه را تشکیل می دهند.

مضمون اصلی در اکثر آثار هابرماس عبارت است از مشارکت در تدوین و ارائه سیمایی واضح از یک "جامعه جهانی بهتر" و اینکه انسان توانایی تغییر حیات‌اجتماعی خودش و ساختن یک زندگی مطلوب و تکامل یافته‌ای برای خود را داراست که این نظرهم بر آمده از شرایط شکل‌گیری فکری هابرماس است که در واقع او از نسل جامعه‌شناسانی است که درفضای بحران‌های اجتماعی و سیاسی رشد کرده و شاهد بود که جوامع درچرخش‌های تاریخی بارها ساختارهای اجتماعی و فرهنگیشان دست خوش تغییر قرار گرفت به همین دلیل دید انتقادی و رادیکال قوی دارد و به تعبیری شالوده شکن قوی است، ازنظر بینش و روش یک بینش انتقادی دارد یعنی کل نظام‌های موجود در جهان و مربوط به جهان را نقد می‌کند، هم نقادی نظریه‌ها هم نقادی وضعیت، هم کمونیسم، سرمایه‌داری، با کارکردگرایی، اثبات‌گرایی، ساخت‌گرایی، امثال آن. او به لحاظ روش ، روش اثباتی را نمی‌پذیرد و به جایش روش هرمنوتیک وفهم و درک انسان‌ها و جهانی انسانی را مورد توجه قرارمی‌دهد و به نظر او اهداف رهاسازی نمی‌تواند بدون دانش اینکه مردم چگونه تفسیر می‌کنند و ارتباط دارند تشخیص داده شود.

هابرماس مدعی است که پوزیتویسم و علم جدید علی‌رغم ادعاهایشان بر فرضیاتی بنا شده‌اند که صرف نظر از غیرارزشی بودن اساسا با علایق تئوریک قطع رابطه کرده‌اند. اومعتقد است که هدف جامعه‌شناسی بر عکس علوم‌طبیعی کنترل‌اجتماعی نیست بلکه تلاش برای فرد و تفاهم در حیات‌اجتماعی و تعامل و درک متقابل است بنابراین او معتقد است باید رابطه صحیح میان نظریه وعمل را از نو احیا و اعاده نمود به اعتقاده او با رشد علوم تکنولوژی و تشکیلات عریض و طویل بوروکراسی در جوامع صنعتی پیوند فوق از مسیر اصلی خود خارج و منحرف گشته و سیمایی زیانبار و غیرانسانی به خود گرفت زیرا عقل اینک کاملا خصلت ابزاری پیدا کرده است و عقلانیت چیزی نیست جز کشاندن هرچه موثرتر ابزار به خدمت اهداف جوامع مبتنی بر علوم و تکنولوژی اجتماعی بدین ترتیب عقل نقش رهایی بخشی خود را از دست داده و از شکل ابزاری در خدمت کشف یا خلق "معنی" و "ارزش" به صورت ابزاری درخدمت "قدرت" و"اقتدار" و سرکوب در آمده است. هابرماس در کتاب بحران مشروعیت رابطه بین خرده سیستم‌ها را ارائه می‌دهد او سیستم سرمایه‌داری را بحران‌آمیز خواند و هر یک از خرده ‌سیستم‌ها را نیز دارای بحران خاصی می داند. از نظر وی خرده نظام‌اقتصادی دارای بحران اقتصادی گردیده است چراکه درآن کمبود تولید دیده می‌شود سیستم اداری و سیاسی دچار بحران عقلانیت است زیرا ارتباط و انسجام ابزاری در آن دیده نمی‌شود نهادهای فرهنگی نیز برای کنشگران قابل استفاده نیستند تا معانی کافی ایجاد کنند تا برای مشارکت در جامعه در افراد ایجاد احساس تعهد کنند ،در این صورت سیستم فرهنگی دچار بحران مبتنی برانگیز گردیده است در این سیستم به دلیل اینکه که کنشگران، توان تصمیم‌گیری واحد را ندارند نیز بحران مشروعیت ایجاد گردید است از نظر هابرماس زمینه‌های اساسی ایجاد بحران مشروعیت در نظام سرمایه‌داری جدید عبارتند از:

۱) کاهش ارتباط حوزه عمومی و توده‌ای

۲) افزایش دخالت دولت در اقتصاد

۳) تسلط دانش بر زندگی جمعی و تسلط دولت بر آن

درسال ۱۹۸۱ اثر عظیم و ماندنی خود نظریه کنش‌ارتباطی را در دو جلد منتشر ساخت این کتاب که یک اثر محققانه و تاریخی بود و از ساختار نظری محکمی برخورداراست به بررسی و ارزیابی میراث فکری مارکس، دورکیم، وبر، لوکاچ، مارکسیسم‌غربی و نظریه‌انتقادی پرداخته و از گرایشات و تمایلات این اندیشمندان به ساده‌سازی نظری و نیز شکست و ناکامی آنان در ارائه نظریه‌ای مناسب برای کنش‌ارتباطی و عقلانیت انتقاد می‌کند.

هابرماس ۲ مفهوم به نام‌های "سیستم" و "جهان زیسته" را مطرح می‌کند که این‌ها عناصر کنش‌ارتباطی هستند که کنشگران را به فهم بین‌ذهنیتی(بین الاذهانی) می‌رساند، جهان‌زیسته یکسری فرضیات زمینه‌ای و ذخایر دانش را در بر می‌گیرد. او بیان می‌کند که جهان‌زیسته طی هجوم نظام‌اقتصادی و سیاسی که شامل قدرت و پول است استعمار می‌شود در نتیجه دولت‌های اقتدارگرا سعی می‌کند بیشتر منطق سیاست و اقتصادی خود را به همه جای جامعه تعمیم دهد، (مثلا نفوذ در روابط‌ خانوادگی، دادن تسهیلات و مال) فرض کنید که منطق سیاسی بخواهد به طور مستمر جهان زیسته‌ی ما را که در آن می توانیم آزادانه و تحت ارزش‌ها و هنجارهای خود با دیگران به کنش‌متقابل بپردازیم را تحت‌تاثیر خودش قرار دهد و این ارتباط را تحریف کند( مثل وقتی که ما با کسی برخورد می‌کنیم که پول دارد یقینا رفتار ما متفاوت خواهد بود )، امکان ارتباط آدم‌ها با هم و فهم یکدیگر را از بین می برد و تبدیل به یک پوشش حائل می‌شود و این جاست که هابرماس راه‌حل این بحران‌ها را در ایجاد تعادل دوباره بین جهان زندگی و سیستم می‌داند و این تعادل بخشیدن دوباره از طریق گسترش فضایی عمومی در نواحی سیاسی و اقتصادی(حوزه‌ی عمومی) میسر است و ایجاد موقعیت‌های بیشتری برای کنش‌ارتباطی. در واقع حرف اصلی او این است که چگونه این زندگی اجتماعی و فرهنگی را از سلطه سرمایه‌داری و دولت خارج کنیم و رویکردهای را پیشنهاد دهد که موقعیت‌های کنش‌ارتباطی بتواند دوباره محکم شود.

در این جاست که فرق او با مارکس و وبر روشن می‌گردد، مارکس کنش را به کار تقلیل می‌دهد و وبر کنش را معطوف به هدف در نظر می‌گیرد همان عقلانیتی که موجب رشد نیروی تولیدی و افزایش نظارت فنی بر زندگی شده است. و هر دو به سطح عقلانیت ابزاری متوقف می‌شود اما هابرماس بر کنش ‌ارتباطی و نه معقول و هدفدار تاکید دارد و مبنای آن ارتباط تحریف نشده و بدون اجبار است. به نظر هابرماس این دو در این سطح محدود شده‌اند و کنش‌ارتباطی که همان کنش چهره‌به‌چهره است را ندیده گرفته‌اند که این نوع عقلانیت مستلزم رهاسازی و رفع محدودیت‌های ارتباط است که از نظر او مشروع‌سازی دو عامل اصلی ارتباط تحریف شده است. اما فراگرد تکاملی مورد نظر هابرماس یک جامعه‌عقلانی است در این جا عقلانیت به معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کند اما به معنای کلی‌تر نظام‌ارتباطی است که در آن افکار آزادانه ارائه می‌شود و در برابر انتقاد حق دفاع می‌کند. او تا این‌جای قضیه که رابطه بین کارمندان و کارگران را تکنیک سازمان می‌دهد ایراد نمی‌گیرد چون به عقلانیت ابزاری و یکپارچگی معتقد است اما مشکل از نظرهابرماس وقتی است که رابطه طبیعی آدم‌ها با هم تحت‌تاثیر قرار می‌گیرد و روابط مبتنی بر گفتار را تبدیل به رابطه تکنیکی بکند این جاست که رابطه‌انسانی فقیرتر می‌شود و یک رابطه صمیمی و انسانی یک ارتباط تکنیکی می‌شود. بنابراین در این جاست که حقیقت در این فرآیند گفتگو شکل می‌گیرد و او در پی تفاوت‌گذاری بین حقیقت و صداقت بود او مدعی بود که با طرح دیدگاه مباحثه می‌توان به نوعی وحدت و ارتباط بین این دو مفهوم دست یافت. و در همین رابطه اولین اثر عمده‌ی خود یعنی تحول ساختاری در حوزه‌ی عمومی را در سال ۱۹۶۲ تألیف نمود. در واقع حرف اصلی او این است که چگونه زندگی اجتماعی و فرهنگی را از سلطه سرمایه‌داری و دولت خارج کنیم که این امر با ایجاد دموکراسی میسر است و گسترش حوزه‌ی عمومی و در نهایت آزاد کردن زیست‌جهان از استعمار. او در کتاب اول خود یعنی تحولات ساختاری در حوزه‌ی عمومی با بررسی تحولات تاریخی از قرن ۱۸ به بعد و اوضاع خانواده نشان می‌دهد که چگونه حوزه‌ی عمومی و خصوصی از بین رفته، با به وجود آمدن بازار آزاد و گسترش و نفوذ دولتها و قدرتها بر زندگی خصوصی افراد و گسترش حضور دولتها در زندگی مردم و وابستگی متقابل مردم به آنها مثلا واگذاری نقش آموزش و تعلیم به دولتها و جامعه‌مدنی، دادن تسهیلات دولتی، مواظبت از سالمندان،.و سرایت حوزه‌ی حیات‌اجتماعی و فردی و همین‌طور گسترش رسانه‌های جمعی که صاحبان آنها دارای قدرت و پول هستند و دقیقا چیزی را که می‌خواهند به مردم دیکته و آنها را مشغول می‌کند و رشد خردعقلانی و نقادی کم‌رنگ می‌شود .

بنابراین برای جلوگیری از این امر باید به کاهش نقش دولت در جامعه‌مدنی، خصوصی و عمومی پرداخت و گسترش حوزه‌ی عمومی که آزادانه افراد به کنش‌ارتباطی و نقد و بررسی با یکدیگر بپردازند را بدون عوامل تحریف کنند که این خود زمینه دستیابی به عقلانیت و فراهم کردن زمینه گفتمان خواهد بود.

در عصر حاضر، «تفاهم» یکی از عمده‌ترین عناصر ارتباطی و همچنین مهم‌ترین مسئلة اجتماعی‌ست. یکی از ملاک‌های تمایزِ بین انسانِ مدرن و انسانِ اعصار گذشته در درجة اهمیت و اعتباری است که «تفاهم» به شیوة مدرن پیدا کرده است. چرا که همانگونه که در بحث ماکس وبر امده شرایط اجتماعیِ «مدرن» به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد دیگر امکان زندگی در «نحوه های جماعتی»‌ای که صرفاً متکی به یگانه بودن ارزش و هنجارهای مشترک در قلمرو عمومی باشد، وجود ندارد. و در عوض مطابق بحث وبر، این قلمرو تبدیل به میدان نزاع بین انواع ارزش ها و هنجارها شده است: وضعیتی که وبر از آن با اصطلاح «جنگ خدایان» یاد می کند.

با توجه به نگرش وبر، اگر باورهایی از این دست دربارة جوامع مدرن را مبنی بر تنش در روابط اجتماعی بدانیم، در چنین صورتی بحث های جامعه شناسیِ یورگن هابرماس تلاشی است برای بیرون شدن از معضلی که وبر پیش روی «انسان مدرن» می گذارد. به بیانی هابرماس به نوعی سعی می کند نقطة مقابل وبر موضع گیری کند. یعنی توجه «انسان مدرن» و جامعه شناسیِ انسان مدرن را به شیوة روابطی جلب می‌کند که بر خلاف نظر وبر، نه بر پایة نزاع و تنش، بل بر پایة رسیدن به تفاهم است.

هابرماس مانند بسیاری از متفکرانِ مدرن، جداً احساس کرد، بخش مهمی از دست آوردهای «مدرنیته» به خطر افتاده است و باید یک جوری از پیشروی تفکرات بدبینانه‌ای مانند وبر در جامعه شناسی (و نیچه، در فلسفه)، جلوگیری کند.

باری، از آنجا که هابرماس «تفاهم» در «همکنشی» ها را پایة بحث های خود قرار داده، طبیعی است که به «معنا» و «زبان» اهمیت بسیاری دهد. مگر به غیر از این است که لازمة درک متقابل من و شما در خصوص این متن، داشتن زبان و مفاهیمی مشترک است!؟ بنابراین در جزئی ترین «هم کنشی‌ها»یی که نیاز به توافق طرفین وجود داشته باشد، وجود مفاهیم و زبان مشترک امری ضروری است. به عنوان مثال زمانی که قرار است در مورد نظافت کوچه با همسایه ها جلسه‌ای محلی ترتیب دهیم، واضح است که به هیچ وجه نمی‌توانیم بدون داشتن حیطة زبانی و معانی مشترک به توافقی جمعی رسیم. اصلاً حضور هر یک از ما «به این منظور» در جلسه، خود شاهدی است بر تصدیق این مسئله؛ که اگر آن زبان و معانی و فهم مشترک را نداشتیم، محال بود بتوانیم در وهلة اول «دعوت به جلسه» را متوجه شویم، چه رسد به اینکه با مضمون و یا فراخوان آن احساس همدلی هم داشته باشیم. و اتفاقاً این همان بحثی است که هابرماس روی آن صحبت‌هایی دارد و از اینرو معتقد است:

«وقتی [فاعلان] درباره چیزی در جهان با یکدیگر به تفاهم می رسند، ارتباط خود را بر نظامی از کلمات که از قرار بین آنها مشترک است بنا می نهند» (ص 381).

اهمیت «جهان زیستیِ مشترک»، در مقام پیش‌شرط مسیر«ارتباطِ تفاهم‌آمیز» برای هابرماس به قدری است که معتقد است، از میان «فهم و نظامی از کلمات مشترک» می‌گذرد. فهم و زبان مشترکی که به مثابه «جهان زیستیِ مشترک»، پس ـ زمینة ارتباط و کنش را تشکیل می‌دهد (ص 448). بهرحال به طور مشخص در این باره می‌گوید:

«ما تنها وقتی می‌توانیم مفهوم رسیدن به تفاهم را توضیح دهیم که مشخص کنیم به کاربردن جمله‌های دارای مقصود ارتباطی به چه معنا است. دو مفهوم گفتار و فهم متقابلاً یکدیگر را تفسیر می‌کنند» (ص 392).

شاید با تعجب با خود بگوییم، «ببین هابرماس روی چه چیزهایی بدیهی این چنین پافشاری می‌کند!»؛ اما اگر بدانیم که وی راه نجات انسان مدرن از مشکلات‌اش را در قلمرو «زبان» و به طور مشخص در پتانسیل‌های «گفت‌وگو» و «مذاکره»می‌داند، این اصرار و پافشاری، برایمان قابل درک می‌شود. بنابراین با توجه به نظریة نزاع ارزشِ وبری، شاید بتوان گفت از نظر هابرماس، آن چیزی که می‌تواند به جنگ خدایان خاتمه دهد، «گفت‌وگو و مذاکره» است؛ و به همین دلیل نقش «زبان» تا این اندازه در بحث‌های وی مهم شمرده می‌شود؛ تا جایی که حتا معتقد است که «رسیدن به تفاهم غایت ذاتی سخن انسان است» (ص 392).

مطمئناً به نظر جالب می‌رسد! اما آیا واقعاً «کنش‌های زبانی»، این طور که هابرماس می‌گوید، از امکان «آزاد سازی» و یا ایجاد صلح و تفاهم برخوردارند!؟ اگر اینطور است، پس چرا در بسیاری از گفت‌وگوها آدمی احساس می‌کند، همسخن‌اش در حال فریب اوست؟ احساسی که می‌تواند به آسانی در جزئی‌ترین ارتباطات روزمره سر و کله‌اش پیدا شود!!؟ منظور همان احساسی است که به تجربه دریافته‌ایم در بسیاری اوقات بروز «تفاهم» و روی خوش نشان دادن ، صرفاً وسیله‌ای است برای جلب اعتماد تا بعد بتوانند سرمان را کلاه بگذارند! به عنوان مثال آخرین بار شاید زمانی بود که قصد خرید موبایل و یا مانتویی را داشتیم که بعد از خرید هم فهمیدیم جداً کلاه سرمان رفته است! در هر دو مورد هم با فروشنده، (نه فقط بر سر قیمت) ، بلکه درباره خوب بودن کالا کلی گفت‌وگو و مذاکره و حتا «مشورت» کرده بودیم ...

اما صرف نظر از این مثال‌های جزئی چرا با وجود این همه سال گفت‌وگو و مذاکره بین سرانِ دولت‌های اسرائیل و فلسطین، هنوز بین آنان صلح و آتش بس اتفاق نیفتاده است!!؟

ظاهراً پرسش‌هایی از این دست، به هابرماس این امکان را می‌دهد تا چارچوب فلسفیِ نظریه‌اش را به گونه‌ای پی ریزد که «کنش زبانیِ» مورد نظر خود را از سایر کنش‌های زبانی متمایز کند. چنانچه در این مورد به طور کاملاً مشخص می‌گوید:

« هر همکنشیِ متکی به میانجی زبان، نمونه ای از کنش معطوف به حصولِ تفاهم محسوب نمی‌شود. ...، چه بسا یک شخص، دیگری را به طور نامحسوس برای مقاصد خود به کار گیرد، یعنی، با دستکاری در ابزار زبانی، او را به رفتار مطلوب خود بکشاند و به این ترتیب او را به ابزاری برای موفقیت خود تبدیل کند. این گونه استفاده از زبان با سمت‌گیریِ معطوف به نتیجه، جایگاه گفتاری را به عنوان مدلی برای کنش معطوف به حصولِ تفاهم مخدوش می‌کند.» (ص 393، تأکید از من است).

بنابراین هابرماس نشان می‌دهد که منظور او از گفت‌وگو و امکانِ آزاد بخشیِ «زبان»، مربوط به شرایطی است که در آن قصد فریب دادن دیگری با استفادة ابزاری از زبان وجود ندارد؛ و بنابراین گفت‌وگو می‌باید در شرایطی اتفاق افتد که طرفین، مفهوم «تفاهم» را به «نتیجه‌ای موفقیت‌آمیز» تنزل ندهند. از نظر او فقط در این شرایط است که «ارتباطِ» معطوف به دیگری، (به جای معطوف به هدف) انجام می‌گیرد؛ چنانچه باز هم مشخصاً می‌گوید:

«.... من از "کنش ارتباطی" سخن می‌گویم هر آنجا که کنشهای کارگزاران نه از طریق محاسبات خودخواهانة موفقیت بلکه از طریق عملِ حصولِ تفاهم هماهنگ می‌شود. در کنش ارتباطی مشارکت‌کنندگان در وهله اول به سوی موفقیت‌های فردی خود سمت‌گیری نمی‌کنند؛ آنها هدفهای فردی خود را تحت شرایطی دنبال می‌کنند که بتوانند نقشه‌های کنش خود را بر مبنای تعاریف مشترک از وضعیت هماهنگ کنند. از این جهت مذاکره درباره تعاریفِ وضعیت از عناصر اصلی کار تأویلی است که برای کنش اجتماعی لازم است. » (ص 390).

پس چنانچه می‌بینیم با توجه به تعریف ارائه شده، «مذاکره‌»ای هم که در مثال فرضی با فروشنده های موبایل یا مانتو داشته‌ایم (و یا حتا اتوموبیل و یا خانه و ...)، در حیطة «کنش ارتباطیِ» مورد نظر هابرماس قرار نمی‌گیرند. و احتمالاً مذاکرات چندین سالة سران دولت‌های اسرائیل و فلسطین، هم مشمول آن نمی‌شوند؛ زیرا به نظر می‌رسد در چانه‌زنی‌ها و مذاکراتی از این دست، هدفِ هر یک از طرفین دستیابی به موقعیتی مطلوب و موفقیت‌آمیز نسبت به دیگری است؛ زیرا آنگونه که تا به حال دیده‌ایم، عرصة زبانیِ آنها، مبتنی بر ادبیات دیپلماتیکِ «حفاظت از ...» است. یعنی عرصه‌ای که هدف از آن «چانه زنی» است نه «تفاهمات ارتباطیِ» مورد نظر هابرماس؛ چانه‌زنی هایی که احتمالا سازگاری بیشتری با تعریفی دارد که هابرماس از «کنش راهبردی یا استراتژیک» به عنوان نقطة مقابل «کنش ارتباطی» ارائه می‌دهد. چنانچه برای نشان دادن تمایزات آن دو کنش می‌گوید:

«بنابراین من آن دسته از همکنشی‌های متکی به زبان را به عنوان کنش ارتباطی به شمار می‌آورم که در آن همه مشارکت کنندگان به واسطه اعمال‌شان مقاصد ارتباطی، و تنها مقاصد ارتباطی را دنبال می‌کنند. از طرف دیگر من آن دسته از همکنشی‌های متکی به میانجی زبان را که در آن دستکم یکی از طرفها با اعمال گفتاری خود می‌خواهد بر دیگران اثرات ابزاری بگذارد کنش راهبردی قلمداد می‌کنم» (ص401، تأکید از من است).

احتمالا «مقاصد ارتباطیِ» مورد نظر هابرماس، همانا نیت‌هایی است که کنشگران بر اساس آنها سعی در ایجاد رابطه‌ای بین‌الاذهانیِ «صادقانه»‌ای دارند که فقط یک هدف را دنبال می‌کند و آن هم مقصود رسیدن درکِ توأم با تفاهم است (ص415)؛ با توجه به کلاه‌برداری‌های علنی و وقیحانه‌ای که این روزها چه در عالم سیاست و چه در دنیای کوچه و بازار وجود دارد، تز «مقاصد ارتباطیِ» هابرماس جداً به مثابه ایدة ارتباطیِ باشکوهی جلوه می‌‌کند: ایده‌ای حامل اعتمادی همه جانبه و «ارتباطِ عاری از نیرنگ»؛

اما واقعیت این است که به محض آنکه هابرماس، پای «مقاصد ارتباطی» را به بحث باز می‌کند، از یکسو در به روی جامعه شناسی‌های کلان، (در مقام علم شناساییِ شکل گیریِ نحوة کنش‌ و ساختارهای کلان در رابطه با قدرت) می‌بندد به طوری که به سرعت از عمل بازشناسانة قلمرو قدرت در بافت کنش و ساختار، و نیز تنش‌های برخاسته از آن بین کنشگرانِ اجتماعی دور می‌شود و در عوض به راهکاری نزدیک می‌شود که به مثابه «آیین‌نامه‌ای ارتباطی»، شیوة درستِ برقراریِ ارتباط را ارائه می‌دهد. به عنوان مثال می‌گوید:

«هنگامی که به افق زمینه‌ساز جهان زیست برگردیم که در درون آن مشارکت کنندگان دربارة چیزی به تفاهم می‌رسند، آن وقت است که زاویه دید ما عوض می‌شود، به گونه‌ای که می‌توانیم در درون کنش ارتباطی به نقاط اتصال نظریه اجتماعی پی ببریم. مفهوم جامعه باید با مفهوم جهان زیست که مکمل مفهوم کنش ارتباطی است پیوند بخورد. آنگاه کنش ارتباطی در درجه اول به عنوان اصل جامعه زیستی توجه انگیز می‌شود: کنش ارتباطی میانجی باز تولید جهان زیست است...» (ص 451، تأکید از من است).

و از سوی دیگر، همانگونه که پیشتر دیدیم اگر از نظر هابرماس «کار ویژة زبان در حصولِ تفاهم است» (ص 416) و یا چنانچه در بالاتر دیدیم به باور او «رسیدن به تفاهم غایت ذاتی سخن» است (ص 392)، اینها بدین معنی است که «کنش ارتباطیِ» متکی بر زبانِ جویای تفاهم، در گروی شرایطی است که در آن سخن گفتن با دیگری، و نیز کاربرد نمادهای زبانی ـ ادراکی، در قلمروی غیر از آنچه که ما تجربه‌اش را داریم اتفاق می‌افتد.

به بیانی دیگر، به نظر می‌رسد «کنش ارتباطیِ» هابرماسی، به دلیل شرایط آرمانی‌اش، قادر به حضور در قلمرو روزمره و ارتباطات ریسک‌پذیر در عرصة عمومی نیست. بنابراین به آسانی می‌توان دید «تفاهم»ی که در کنش ارتباطی به شیوة آرمانی جستجو می‌شود تا بر اساس‌‌اش چنانچه در بالا دیدیم «کنش ارتباطی به عنوان اصل جامعه زیستی» شناخته شود، آن چنان از ساختار واقعی و عینیِ روابط اجتماعی فاصله دارد، که به هیچ ترتیب نمی‌توان وجودش را در قلمرو روزمره و شبکه‌های ارتباطی آن تشخیص داد. زیرا در کلیة شیوه‌های ارتباطاتیِ موجودی که در عمل با آن مواجه هستیم و به نظر می‌رسد همگی نیاز به اصلاح، بازنگری و آزادسازی دارند، (چه با خانواده، و یا همسایه، و یا همکاران، مردم کوچه و بازار، و ..)، از آنجا که به دلیل مشکلات ناشی از تبعیض‌های متفاوت، از سر ناگزیری، در صدد «اثر گذاری بر دیگری» هستیم تا بدان وسیله در موقعیت‌های متفاوت ارتباطی‌ای که به صورت رسمی از آن محروم مانده‌ایم، «موفق» و کارآمد عمل کرده باشیم، این کنش‌ها نمی‌توانند به آن مفهومی که هابرماس از «تفاهم» و «کنش ارتباطی» منظور دارد، نزدیک شوند. و این یعنی در حال حاضر پیش زمینة کنش ارتباطیِ مورد نظر هابرماس، در اسارت اقتداری است که «کنش»ها را به سمت «راهبردی (و یا استراتژیکی)» هدایت می‌کند.

قلمرو روزمره و به اصطلاح عمومی، عرصه‌ای‌ست بسیار حساس، با درجة بالایی از سرعت عمل که نیازمند خلاقیت‌های فردی است؛ و از قضا این «خلاقیت»ها، همانا تواناییِ باز تفسیر کردن شرایط از سوی کنشگر و مشارکت فعالانة او در موقعیت پیشِ رویش است. «موقعیت»ی که از هستیِ اجتماعی، تاریخی و عاطفیِ کنشگر تفکیک ناپذیر است؛ و اتفاقاً به دلیل همین رابطة انضمامیِ هستیِ آدمی با موقعیت‌های در آن قرار گرفته است که بنا بر تجربه می‌دانیم در بسیاری از مواقع در موقعیت‌هایی قرار می‌گیریم، (که به دلیل وجود برخی از وضعیت‌های تحمیلیِ متعلق به آن موقعیت)، ناگزیر به وانمود کردن خود به هویتی دیگر می‌شویم؛ «وانمود کردن»ی که اصلاً و اساساً به قصد فریب دادن دیگری صورت می‌گیرد. اما نه برای آنکه به غلط تصور کنیم که آدمی ذاتاً کلاه بردار است، یا از نحوة ارتباط گیریِ مبتنی بر تفاهم بیراز است، بلکه صرفاً از آنرو که از وضعیت‌های تحمیلیِ موقعیت‌هایمان رهایی یابیم؛ فقط همین...؛ رهایی از موقعیتی که بر اساس شرایط تبعیض‌‌آمیز و نابرابر ذاتاً اجتماعی سازمان دهی شده، «دیگری» را در موقعیتی برتر از ما قرار می‌دهد...

بر اساس واقعیت تجربیِ هستی‌شناسانة آدمی در بالا و نیز ترسیم شرایط تبعیض‌آمیز اجتماعیِ او (که به طور ضمنی خبر از اهمیت و حساسیت‌های حیاتیِ قلمرو روزمره می‌دهد)، احتمالاً برای «کنش ارتباطیِ» هابرماس، بسیار سنگین تمام خواهد شد اگر نتواند پذیرای کنش‌های روزمره در قلمرو عمومی باشد. زیرا جنگ خدایان، در همین قلمروست که اتفاق می‌افتد. قلمروی که برای تسخیر ذره‌ای از فضای نمادین آن، نزاع‌های قدرتی سختی درمی‌گیرد و تا به امروز هم همواره این نزاعها ادامه یافته است...

باری، با توجه به آنچه گفته شد، به نظر نمی‌رسد، معضل نظریِ «کنش ارتباطیِ» هابرماس قابل حل باشد و متأسفانه بر خلاف خواست و تمایل‌اش، در موقعیت‌های ارتباطی ـ اجتماعی همواره در فضایی خارج از قلمرو واقعی و روزمره قرار می‌گیرد؛ یعنی کنشِ ارتباطی هابرماسی، نمی‌تواند خود را درگیر روابط موجود در قلمرو عمومی کند، زیرا این قلمرو تحت سلطة قدرت‌های تبعیض آمیز گروههای خاصی است و به همین دلیل کنش‌گرانِ فاقد قدرت برای حفاظت از خود ناچار به رویکردهای توأم با «وانمود سازی» هستند و تنها همین دلیل به خودی خود کافی است تا نظریة وی وقتی که در ارتباط واقعیِ کنشگران در روابط اجتماعی قرار می‌گیرد، بالاجبار در به روی استفادة «ابزاری» از «ساحت‌های زبانی» باز ‌کند و بدین ترتیب مفهوم «تفاهم» تا حد تفاهم خریدار و فروشنده در قیمت خرید موبایل، تنظیم قرارداد اجاره خانه و یا توافقات عرفی ـ شفاهیِ مربوط به نظافت کوچه و پارکینگ، قراردادهای رسمی تحمیلی کارفرما به کارگر و کارمند، و یا پرداختِ به موقع برگة جریمة اتوموبیل (برای پارک نا به جا)، و یا قبوض آب و برق و یا تفاهم بر سر مبلغ مهریه، قد و قوارة جهیزیه، تنظیم واگذاریِ حق طلاق به هنگام خواندن خطبة عقد، و ...، تنزل پیدا می‌کند. و این تنزل در عمل به معنای نابودیِ مفهوم کنش ارتباطیِ مورد نظر هابرماس است: نابودی به نفع کنشی که وی بدان «کنش ابزاری و استراتژیک» می‌گوید. همانجایی که عقلانیت با تمامی فرهیختگی‌اش از سر اجباری تاریخی ـ اجتماعی، خود را معطوف به هدف کرده است و کمر به خدمتِ منافع گروههای اجتماعی و تنش بین نمادهای ارزشی ـ قدرتی‌شان بسته است!

بنابراین اگر بپذیریم که نخست باید دست به آزاد سازی قلمرو عمومی زد و آنرا به اصطلاح دموکراتیک و قابل توزیع برای همگان کرد، و سپس از «کنش ارتباطی» در مفهوم هابرماسی سخن گفت، سخنی به گزاف نگفته‌ایم و این بدین معنی است که بر خلاف تصور هابرماس، نیروی رهایی بخش واقعی، «زبان» و یا پتانسیل‌های آرمانی و والای «کنش ارتباطی» نیست که دست به آزاد سازی می‌زند، (زیرا خود این کنش و امکانات آرمانیِ آن در عالم واقع همانگونه که در بالا دیدیم، به عنوان نمونه «زبان» و یا قدرت بیان) عملاً تحت سلطه و انواع تحریف‌ها و سانسورهاست؛ بنابراین، این گروههای اجتماعی و سیاسیِ تحت فشار و سرکوب‌اند که در شرایط تاریخی ـ اجتماعیِ مطلوب، دست به آزاد سازی می‌زنند. خلاصة کلام اگر هم بخواهیم نقشی اجتماعی به «زبان» بدهیم، احتمالاً می‌توان گفت: این زبان و گفتارِ نیروهایِ اجتماعیِ خواهان برقراری ساختار دموکراتیک است که به «آزاد سازیِ کنش»‌ از موقعیت‌های تحت ستم و سلطة دگر ستیز اقدام می‌کند.[[3]](#footnote-3)

در ضمن باید توجه داشت که نظریات هابرماس در عصر حاضر نشان از خواست «تفاهم» در معنای فلسفی آن دارد. نگاهی مثبت و امیدوار به آدمی در مقام موجودی «فرهیخته» که به جای ابزار کردن «دیگری»، (با الهام از کلمات کانت) او را «هدفِ تعالی خود» می‌داند. بنابراین علی‌الرغم نقدی که به نظر وی شد، نباید از یاد برد که وجود تفکراتی از این دست، به لحاظ پرورش و تربیت «نگاه به دیگری»، به رشد و تعالیِ نفس ارتباطات فردی یاری می‌رسانند و از اینرو جزو میراث فرهنگ بشری است.

مفهوم‌شناسی کنش ارتباطی

کنش ارتباطی، نوعی کنش اجتماعی معطوف به حصول تفاهم می‌باشد.[1] بر مبنای این نظریه، کنش‌گران برای رسیدن به یک درک مشترک از طریق استدلال، وفاق و همکاری با یکدیگر ارتباط متقابل برقرار می‌کنند.[2]

پیشینه این نظریه را باید در آثار و اندیشه‌های یورگن هابرماس (Jurgen Habermas: 1929) از متفکران برجسته فلسفه و علوم اجتماعی و از نظریه‌پردازان انتقادی پسامارکسیست آلمانی، جستجو کرد و در واقع باید این تئوری را از شناخته شده‌ترین ایده‌های هابرماس به‌شمار آورد. ردپای این نظریه که در قسمت بیشتر آثار وی به چشم می‌خورد، برای اولین‌بار در کتاب دو جلدی او تحت عنوان "نظریه کنش ارتباطی" (1981) ارائه گردید.

هابرماس در این کتاب تحلیل پیچیده‌ای از جامعه سرمایه‌داری ارائه کرده و روش‌های ممکن را که از طریق آن‌ها می‌توان در برابر اثرات ناشی از عقل ابزاری (عقلانیت وبری) پایداری کرد که همانا اخلاق و آزادسازی ارتباطی بود، بررسی کرد و کنش ارتباطی را در برابر کنش معقول و هدف‌دار ماکس وبر (Max Weber: 1864-1920) مطرح ساخت.[3]

در تبیین و بررسی مفهوم کنش ارتباطی، لازم است در ابتدا به مفهوم‌شناسی "کنش اجتماعی" به‌عنوان مقسم "کنش ارتباطی" پرداخته شود تا پس از روشن شدن مفهوم آن بتوان به‌درستی به معنای کنش ارتباطی رسید.

کنش اجتماعی (Social Action) که ناظر به رفتارهای بشری در محیط‌های مختلف اجتماعی می‌باشد، در اندیشه "وبر" حائز خصوصیات و معیارهایی است که با دانستن آن‌ها، با این مفهوم آشنایی پیدا می‌کنیم. این معیارها عبارت‌اند از:

1- توجه فرد رفتار کننده به رفتار، حضور و یا وجود دیگران؛ هر نوع برخورد انسان خصلت اجتماعی ندارد، بلکه لازم است کنش‌گر اجتماعی با توجه به حضور یا کنش دیگری، دست به رفتاری بزند.

2- معنادار بودن کنش؛ کنش فرد باید دارای ارزش علامت یا نشانه‌ای (نمادین) برای دیگران و کنش دیگران هم ارزش یا نماد (سمبل) برای خود فرد داشته باشد. به‌عبارت دیگر صرف در نظر داشتن دیگری برای آنکه کنش اجتماعی باشد کافی نیست بلکه فرد باید با کنش خود نشان دهد که انتقادات دیگران را فهمیده است و کنش او به منظور پاسخ به آن است و یا نشان دهد که قصد ندارد بدان پاسخ دهد.

3- متأثر بودن کنش؛ رفتار اشخاصی که در یک کنش اجتماعی دخالت دارند بایستی تحت تأثیر ادراک آن‌ها از معنای کنش دیگران قرار گیرد و به‌عبارت دیگر کنش اجتماعی برحسب اینکه مانند عمل بسیاری از افراد، عملی متأثر از دیگران باشد، مشخص می‌شود. شایان ذکر است که وبر کنش اجتماعی را به شیوه‌ای ذهنی یعنی براساس معیارهای درونی افراد بیان می‌نماید. در مقابل، "امیل دورکیم" به نحو عینی به کنش اجتماعی نگاه کرده و خصوصیت اجتماعی کنش را از طریق فشارها و جبری که از خارج بر کنش افراد اعمال می‌شود تعیین می‌نماید.[4]

هابرماس در تبیین و توضیح کنش اجتماعی می‌گوید که کنش اجتماعی دو حالت به‌خود می‌گیرد:

1) کنش معطوف به موفقیت؛ این نوع کنش که به آن "کنش معطوف به هدف" و کنش معقول و هدفدار نیز گفته می‌شود، با انگیزه دست‌یابی به یک هدف و تعقیب حساب‌شده منفعت شخصی راجع است. در این نوع از کنش، عمل کنش‌گر واحد یا متعدد معطوف به هدف می‌باشد، هدفی که بیشتر سازمان‌ها و اداره‌های بخش‌های خصوصی و یا سرمایه‌داری در تعقیب آن هستند و به‌صورت محاسبات کلان اقتصادی و ارزیابی و مقیاس ضرر و زیان است. در چنین کنشی افراد کنش خود را بر اساس محاسبات اقتصادی و یا مبانی غیرتفاهمی شکل می‌دهند و ساحت یا زمینه عمل آن نظام‌های اجتماعی مثل سازمان‌های بزرگ اقتصادی و اداری است. کنش‌گر در کنش معطوف به موفقیت، به‌گونه‌ای معقولانه و حساب‌گرانه مناسب‌ترین وسایل را برای رسیدن به یک هدف و موفقیت شخصی، برمی‌‌گزیند.[5] هابرماس این نوع کنش را بر دو نوع می‌داند:

الف) کنش وسیله‌ای (ابزاری): کنش وسیله‌ای به کنش‌گر واحدی راجع است که به‌گونه‌ای معقولانه و حسابگرانه مناسبت‌ترین وسایل را برای رسیدن به یک هدف برمی‌گزیند. این نوع کنش به‌طور مستقیم با طبیعت ارتباط می‌یابد و درک متقابل از طریق آن امکان‌پذیر نمی‌باشد.

ب) کنش استراتژیک (راهبردی): به عمل دو یا چند فرد راجع بوده که در تعقیب یک هدف، کنش معقولانه و هدفدارشان را هماهنگ می‌کنند.[6]

شایان توجه است که هر دوی اینها با هدف چیرگی وسیله‌ای دنبال می‌شوند و کنش‌گر قصد دارد بر روی کنش‌های دیگری (در استراتژیک) و یا طبیعت (در ابزاری) نفوذ و کنترل داشته باشد. تفاوت این دو در غیراجتماعی بودن اولی و اجتماعی بودن دومی است.[7]

2) کنش معطوف به تفاهم؛ کنش معطوف به تفاهم که بدان "کنش ارتباطی" یا کنش تعاملی یا متقابل و عمل تفاهمی نیز گفته شده است، برخلاف کنش هدفدار که معطوف به یک هدف بود، دست‌یابی به تفاهم ارتباطی را دنبال می‌کند. در این نوع کنش که برخلاف کنش معقول، رابطه دوجانبه‌ای را دربر دارد، کنش افراد درگیر، نه از طریق حسابگری‌های خودخواهانه "موفقیت شخصی" بلکه از طریق کنش‌های تفاهم‌آمیز هماهنگ شده و افراد به هیچ روی در فکر موفقیت خود نبوده بلکه هدفشان را در شرایطی تعقیب می‌کنند که بتوانند برنامه‌های کنشی‌شان را بر مبنای تعریف‌هایی از موفقیت مشترک هماهنگ سازند.[8]

کنش ارتباطی در واقع کنش متقابل میان عاملانی است که از گفتار و سمبل‌های غیرشفاهی به‌عنوان شیوه‌ای برای درک وضعیت متقابلشان استفاده کرده و سعی می‌کنند کنش‌های خود را از طریق استدلال‌ با همدیگر یکپارچه و هماهنگ سازند.[9]

هابرماس در کتاب "نظریه کنش ارتباطی" در تبیین کنش ارتباطی می‌نویسد:

«در مقابل اینها (کنش راهبردی و ابزاری) من از کنش ارتباطی سخن می‌گویم؛ آنجا که کنش‌های کارگزاران نه از طریق محاسبات خودخواهانه موفقیت بلکه از طریق عمل حصول تفاهم هماهنگ می‌شود. در کنش ارتباطی مشارکت‌کنندگان در وهله اول به‌سوی موفقیت‌های فردی خود سمت‌گیری نمی‌کنند آن‌ها هدف‌های فردی خود را تحت شرایطی دنبال می‌کنند که بتوانند نقشه‌های کنش خود را بر مبنای تعاریف مشترک از وضعیت هماهنگ کنند.»[10] در مورد مفهوم "حصول تفاهم"‌ که مولفه کلیدی فهم کنش ارتباطی به‌شمار می‌رود نیز باید توجه داشت که مراد از این اصطلاح، رسیدن به هم‌فهمی دوطرفه در کنش ارتباطی بوده و بنا به گفته خود هابرماس مراد از آن فرآیند رسیدن به توافق در میان فاعلان در مقام گوینده وعمل کننده می‌باشد.[11]

فرایند جهان‌زیست (یا زیست‌جهان) و نظام

هابرماس، در تئوری کنش ارتباطی دو مفهوم جهان‌زیست (Life World) و "نظام" (System) را در تقابل با همدیگر مطرح می‌کند.[12] جهان‌‌زیست را باید همان جهان معنی و کنش ارتباطی و توافق و رابطه ذهنی بین انسان‌ها دانست، جهانی که یک مفهوم مکمل برای کنش ارتباطی بوده و فضایی است که در آن کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. این فرایند شامل حوزه‌ای از تجربیات فرهنگی و کنش‌های متقابل ارتباطی بوده که به‌طور اساسی قابل درک و ذاتاً آشنا هستند و پایه‌ای برای تمام تجربیات زندگی به‌شمار می‌روند. مولفه‌های اساسی این فرایند عبارت‌اند از: فرهنگ، شخصیت و جامعه.[13]

اما نظام یا سیستم، همان فرایند عقلانیت ابزاری است که حوزه‌های عمده‌ای از جهان‌زیست را تسخیر کرده است. هابرماس که نظام را جدای از جهان‌زیست می‌داند، اقتصاد، سیاست و خانواده را به‌عنوان اجزاء اصلی نظام طبقه‌بندی کرده و معتقد است که قدرت و پول عناصر اساسی نظام را تشکیل می‌دهند. وی از تمایز بین نظام و جهان‌زیست برای انتقاد از جامعه معاصر استفاده کرده و استدلال می‌کند که در عصر سرمایه‌داری پیشرفته، حوزه‌های وسیعی از جهان‌زیست در درون نظام مستحیل و بر حسب سیستم اقتصادی و نظام قدرت بازسازی شده است. از دید هابرماس در جوامع صنعتی جدید، کنش معقول و ابزاری حوزه کنش تفاهمی و ارتباطی را در خود هضم کرده و اعمال متکی بر محاسبات عقلانیت ابزاری، بخش اعظم کنش‌های افراد را تشکیل می‌دهد. او حاصل وضعیت فعلی سلطه نظام بر جهان‌زیست را از دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شئ‌گونگی جامعه قلمداد می‌‌کند.[14]

عقلانیت ارتباطی و ابزاری (Communicative & Instrumental Rationality)

عقلانیت ارتباطی که همان عقلانیت در قالب مفهوم کنش ارتباطی هابرماس به‌شمار می‌رود، به‌معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کنند و به‌معنای کلی‌تر، نظامی ارتباطی است که در آن افکار آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد حق دفاع داشته باشند. برای هابرماس عقلانی کردن عرصه زندگی به‌معنای ایجاد یک نظام ارتباطی است که در آن ایده‌ها امکان انتقاد بیابند و در واقع عقلانیت مورد نظر او به‌واسطه امکان ایجاد یک ارتباط و گفتمان فارغ از فشار بیرونی و ترس و تهدید به‌وجود می‌آید و مهم‌ترین شرط عقلانی، انتقادپذیری و دلیل‌پذیری می‌باشد. عقلانیت در عرصه کنش ارتباطی، به ارتباط رها از سلطه و ارتباط آزاد و باز انجامیده و مستلزم رهاسازی و رفع محدودیت‌های ارتباط می‌باشد. ایجاد این نوع عقلانیت در جامعه به‌عقیده هابرماس مشروط به وجود کنش ارتباطی که بر توافق و اجماع عقلانی متکی بوده، در سطح جامعه است، همچنان‌که تحقق جامعه اتوپیایی و آرمانی هابرماس نیز در گرو آزاد بودن کنشگران یک جامعه در ارتباط با همدیگر و رسیدن ایشان به درک مشترک از طریق استدلال و به دور از فشار و محدودیت می‌باشد.

در مقابل عقلانیت ارتباطی، عقلانیت مربوط به کنش معقول و هدفدرا که بدان "ابزاری" و تکنولوژیک می‌گویند و ریشه در افکار وبر دارد قرار می‌گیرد. وبر بر این باور بود که نوعی عقلانیت ویژه و منحصر به فرد در اندیشه مغرب‌زمینی وجود دارد که همان باعث ظهور و رشد نظام سرمایه‌داری شده است. این نوع عقلانیت که بر تجربه استوار بوده، عقلانیتی روشی‌-‌تکنیکی است و درباره ارزش هدف و غایت هیچ‌گونه قضاوتی نکرده و فقط می‌خواهد کارها به بهترین شکل (منظم با حسابگری دقیق و مدیریت علمی) انجام گیرد. در عقلانیت ابزاری ما مجبور نیستیم در مورد هدف و ارزش کار بحث و گفتگوی اخلاقی کنیم و تنها می‌توانیم ایراد بگیریم که کدام قسمت کارخانه، یافته‌های علمی و تکنولوژیکی را به‌طور دقیق به کار نگرفته و از نظر اقتصادی هزینه‌آور است. خردباوری در گستره کنش ابزاری و هدفدار، به‌معنای رشد نیروهای تولید و گسترش نظارت تکنولوژیک بر طبیعت و سرانجام گسترش شکل‌هایی از نظارت بر زندگی اجتماعی بوده و این نوع عقلانیت که بدان عقلانیت رسمی و صوری و علمی نیز گفته شده، ‌عقلانیتی است که ساده‌ترین و ارزان‌ترین راه را برای رسیدن به هدف انتخاب می‌کند، برخلاف عقلانیت حقیقی و جوهری که اهداف و ارزش‌ها را مورد توجه قرار داده و همچون عقلانیت ابزراری این ارزش‌ها را توسط اهداف حسابگرانه مردود نمی‌شمارد.[15]

هابرماس در مقام نقد این نوع "عقلانیت وبری" که موجب رشد نیروهای تولید و افزایش نظارت به زندگی شده است،[16] معتقد است که علم و عقلانیت در عصر سرمایه‌داری به‌ویژه در جوامع سرمایه‌داری صنعتی به ابزاری علیه بشریت تبدیل شده‌اند و باعث تضعیف و نابودی حیات فکری، فرهنگی و معنوی انسان‌ها گشته‌اند. به نظر او وظیفه نگرش انتقادی آن است که دقیقا جایگاه‌های شئ‌گونگی و عقلانیت ابزاری و نیز فضاهایی که هنوز دستخوش این فرآیند نگردیده‌اند را پیدا کند و بتواند دیدگاهی تئوریکی توسعه دهد که بر اساس آن اجازه بازسازی معنی و تعهد در زندگی اجتماعی را داشته باشد. از این‌رو هابرماس در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری همه‌گیر، اندیشه فرآیند مثبت و رهابخش "عقل ارتباطی و تفاهمی" را مطرح کرده و معتقد می‌شود که بایستی از گسترش و نفوذ عقلانیت ابزاری به حوزه زیست‌جهان (جهان کنشگران اجتماعی و حوزه عمومی) جلوگیری کرده و با آن به مبارزه پرداخت. به نظر او پروژه مدرنیته، تنها با محدود شدن منطق کنش ابزاری به نظام (دولت و مؤسسات بزرگ و نهادها) و حاکم شدن منطق کنش ارتباطی به زیست‌جهان کامل خواهد شد.[17]

ارتباط گفتگو و کنش ارتباطی

همان‌گونه که کنش ارتباطی هسته مرکزی اندیشه‌های هابرماس را تشکیل داده و تمامی اجزاء عمده سلسله نظریه‌های وی از آن نشأت می‌گیرد، گفتگو نیز هسته مرکزی کنش ارتباطی به‌حساب می‌آید، چرا که کنش ارتباطی از دید هابرماس در پی تحقیق تفاهم بوده که این تفاهم از مسیر گفتگو حاصل خواهد شد.

باید در نظر داشت که گفتگو با زبان نمود خارجی می‌یابد و به این ترتیب زبان نقش محوری را در فلسفه هابرماس بازی می‌کند.[18] لازم به توضیح است که در ارزیابی وضعیت آرمانی گفتار، هابرماس شروط ذیل را در مقام گفتگو قایل می‌شود:

1. قابل فهم بودن؛

2. دارای قضایای حقیقی بودن: متشکل از قضایایی باشد که حقیقت دارند؛

3. صداقت: گوینده در طرح قضایایش صادق باشد؛

4. درستی: گوینده باید نطقی را انتخاب کند که دارای صحت و درستی باشد.

این عناصر چهارگانه برای اعتبار گفتار لازم بوده و برای داشتن یک کنش ارتباطی سالم لازم است و اساساً توافق و تفاهم زمانی حاصل می‌شود که این داعیه‌های اعتبار مطرح و پذیرفته شوند.[19]

اهداف طرح کنش ارتباطی

هابرماس، در نظریه کنش ارتباطی خود به‌دنبال ایجاد جامعه‌ای می‌باشد که در آن کنشگران بتوانند بدون تحریف با همدیگر ارتباط داشته باشند و این ارتباط صرفاً مبتنی‌بر استدلال و منطق باشد و هیچ‌گونه اجبار و الزامی در آن مداخله نکند. به‌عبارت دیگر او می‌خواهد دوباره حوزه عمومی (همان حوزه سیاست و اجتماع که افکار عمومی می‌توانند در آن به‌طور آزاد به گفتگو بپردازد) را با طرح این نوع کنش احیاء نماید. این نظریه به‌عنوان غایت خود، وضعیتی را در نظر می‌آورد که در آن ارتباط کاملاً آزادانه و نامحدود صورت پذیرد. هابرماس این نظریه را در مقام ارائه راه‌حلی برای "استعمار زیست‌جهان" که ناظر به سلطه عقلانیت ابزاری و نظام بر زیست‌جهان می‌باشد، مطرح کرده و بر آن است که این روند باعث بحران‌های متعدد در جامعه سرمایه‌داری شده و تنها راه‌حل این قضیه در رهایی "زیست‌جهان" از چنگ استعمار "نظام" نهفته است تا از این طریق زیست‌جهان بتواند به شیوه مناسب خود (یعنی توافق ارتباطی آزادانه) عقلانی گردد.[20]

مایکل پیوزی (Michael Pusey) در کتاب خود که در مورد هابرماس نگاشته است در مورد هدف هابرماس این‌گونه نوشته است: «هدف هابرماس از نظریه کنش ارتباطی، واژگون‌سازی فردگرایی تک‌گویانه نظریه‌های لیبرالی و فایده‌گرایانه در باب جامعه است. او کوشیده است یک‌بار و برای همیشه نظریه اجتماعی را از تعمیم‌های شبه‌جامعه‌شناختی در مورد جامعه مبرا سازد که اساس آن الگویی از یک فرد واحد است که صرفاً بر مبنای محاسبات استراتژیکی خود (در مورد هزینه و سود نسبی این یا آن کنش) به جهان می‌نگرد».[21]

**روایتی دیگر از نظریه کنش ارتباطی**

دتلف هورستر متفکر و نقاد معروف و معاصر آلمان ، سیر تکوین اندیشه های هابرماس را بررسی کرده است .

. هابرماس بر خلاف آموزگاران خود، طرح تحقیقی خویش را مبتنی بر سه مرحله می کرد: جامعه عادلانه به عنوان یک ایده آل، معیار ارزشی تحلیل های اجتماعی او است، دوم اینکه باید واضح شود که چه مکانیزم هایی در جامعه معیوب، مانع تحول به سوی عادلانه شدن می شوند و سوم اینکه باید نیروهای بالقوه تحول، در مسیر حرکت به سوی جامه عادلانه مشخص گردند.

این امر بر هابرماس واضح بود که می باید هر دو جنبه، یعنی اثرات منفی و مثبت فرایند تعقل گرایی به طور توامان در نظر گرفته شوند تا نهایتا بتوان به طرح محکم و مستدلی از یک تئوری اجتماعی دست یافت. تز هابرماس «کار در سرمایه داری» است که از طریق تعقل گرایی تکنیکی – ابزاری، که گاه کردار منطقی هدف نیز نامیده می شود، مشخص می گردد. در نقطه مقابل تعقل، ارزشها قرار دارند که در مقایسه با آن الویت دارد. بدین نحو و برای نخستین بار، هر دو بخش اجتماع که هسته اصلی تئوری اجتماعی او را در اثر فوق العاده اش تحت عنوان: «تئوری کردار محاوره ای» در دو جلد تشکیل می دهند، بیان می شوند. (1981) این نظریه کار اصلی هابرماس است که او را ناگهان در جهان معروف کرده و تقدیرهای بسیاری نثار او می کند.

محتوی تئوری اجتماعی عرضه شده به شرح زیر است:

هر جامعه مدرن دارای دو فضای مجزا از هم می باشد. در سویی یک زیست جهان وجود دارد که روابط در آن از طریق محاوره مشخص می شوند و در جهت دیگر دنیای سیستمها وجود دارد که روابطش از جانب راسیونالیسم عملی مشخص می شود و این دنیا زیست جهان ویژه خود را متحول کرده و بر حیات انسانی مسلط می شود. در تئوری اجتماعی هابرماس، زیست جهان به منزله نوعی متمم برای سیستم تلقی می شود.

زیست جهان از زمینه های اعتقادی پیچیده و جامعی برخوردار است که نه تنها توانایی های منحصر به فرد، بلکه سنتهای فرهنگی نیز به آن تعلق دارد.

هابرماس با تکیه بر ماکس وبر می افزاید:

کردار اجتماعی نتیجه پیروی از ارزشها است. ارزشهای مشخص کننده کردار، حاصل انتظارات رفتاری عموم مردم هستند. این انتظارات، بخش معینی از کردار نهادینه شده سنتهای فرهنگی محسوب می شوند. اینها نسبت ها و روابطی از علائم هستند که جهان بینی و بینش یک گروه اجتماعی را به زبان عامیانه و همه فهم عرضه کرده وچهارچوبی را برای امکان محاوره گروه مذکور مقرر می کنند.

هابرماس در خصوص فرایند تکاملی تحول، ایجاد دو نوع ابزار یاری کننده را در پیش می بیند:

1. وسایل محاوره ای (ارتباطی)

2. وسایل هدایت (فرمان)

اودر مورد وسایل محاوره ای (ارتباطی) ابزار الکترونیکی، نوشتاری، چاپ و انتشار را مثال می زند. این وسایل در وهله نخست، صرفا به ایجاد ارتباط در جهت گذر از اعلام موضع آری – نه به کسب موقعیت نقادانه کمک می کنند، چرا که آنها ارتقای آموزش عموم را فراهم کرده و بدین ترتیب به جریان انتقال فرهنگی مرتبط می شوند و در وهله بعد، وابسته به کردار کاربران هستند.

در جنب وسایل محاوره ای (ارتباطی)، وسایل هدایت (فرمان) یعنی قدرت و پول پدیدار می شوند. دراین مورد دیگر نیازی به رجوع به زیست جهان برای هماهنگ کردن کردارها نیست. این وسایل، دقیقا به تعبیر لومن بطور خودکار و خلاق، خود را تنظیم می کنند، بدین ترتیب، هابرماس می خواهد تئوری سیستم ها را در تئوری اجتماعی برخاسته از کردار محاورهای، جذب و ادغام کند و در نتیجه جامعه ای را می بیند که به موازات ازدیاد پیچیدگی خود، درفرایند تمایزی که از نظر تاریخی می توان ریشه هایش را دنبال کرد، برای سبک کردن بار خود، سیستم هایی را از خود جدا می کند که خود را مستقل کرده و در زیست جهان موثر واقع می شوند که او آن را «استعماری کردن زیست جهان» مینامد که نتیجه این صف آرایی، یک «تقسیم قوا بین بازار، قدرت اداری و ارتباط جمعی» است که در واقع برامور مسلط می شود.

این فرآیند احقاق حق، از سویی به اندیشه آزادی جامه عمل می پوشاند، اینگونه که انسان از مجرای این اندیشه، به شعار حقوق مساوی برای همه، دست یافته و از یوغ روابط جبری و زورگویی های پیش از مدرنیسم رهایی می یابد. اما از سوی دیگر، حق، نقش یک وسیله فرمان و هدایت را به عهده می گیرد. سیستم های فرعی، دولت و اقتصاد، مرتبا پیچیده ترشده و همه روزه ازطریق مشروعیت یابی، بطور عمیق تری بر بیان نمادین زیست جهان نفوذ پیدا می کنند.

هر چقدر که بیشتر زمان غیر کاری، اوقات آزاد، فرهنگ و فراغت از طریق قوانین اقتصاد تجاری و بازرگانی تحت نفوذ قرار می گیرندو نیز مدارس نقش اساسی در فرصت های کار و زندگی را به عهده می گیرند، به همان نحو نیز زیست جهان، تحت سیطره و تسلط سیستمها در می آید. اما دراین مورد نیز هابرماس به مفاهیمی له و علیه، اشاره می کند. از سویی حمایت های قانونی توسعه می یابند، مدرسه و خانه از حیطه دخالت های خود سرانه خارج می شوند و از سوی دیگر، در و دروازه به روی اعمال مفتشین دادگاه ها و دیوانسالاران گشوده می شود و حمایت قانونی به بهای نفوذ دادگاه ها و بوروکراتیزه شدن، با تاثیر عمیقی در تعلیم و فراگیری، تامین می شود.

پدیده دیگری که هابرماس بر آن تاکید می کند، بروز فقر فرهنگی زیست جهان در سایه متمایز شدن عالم ارزشها در ساحت اقتصاد، اخلاق و هنر است. هر سه ساحت در مقایسه ای نشان می دهد که چگونه حد فاصل بین فرهنگ نخبگان این بخش ها با فرهنگ طیف وسیع عامه جامعه ازدیاد می یابد. علت روند فقر فرهنگی محاوره ای در کردار روزمره، احتمالا نه در تمایزدر عالم ارزشی، بلکه در جدایی و بیگانگی فرهنگ نخبگان از کردار روزمره است. دومین پدیده، روند فقر فرهنگی در کنار انضمامیتی قرار می گیرد که از طریق نفوذ راسیونالیسم اداری و اقتصادی پدیدار می گردد.

هابرماس بر مبنای کار عالمانه خود درباره تئوری اجتماعی توانست نشان دهد که تا چه میزان فعالیت سیاسی از ضرورت فوق العاده ای برخوردار است.

از همین رهگذر است که شوق مضاعف او در شرکت و دخالت در حیات سیاسی نشات می گیرد و تا به امروز از حدت و شدت آن کاسته نشده است.

**رابطه کار و کنش ارتباطی**

هابرماس کارش را با اندیشه مارکس آغاز می‌کند. به نظر هابرماس، مارکس نتوانست میان دو عنصر اساسی که سازنده نوع بشر هستند یعنی کار و کنش متقابل تمایز قائل شود. هابرماس معتقد است مارکس کنش متقابل اجتماعی را در عنصر کار تحلیل برده است. بنابراین نقطه شروع کارهای هابرماس تمایز میان کار و کنش متقابل است. هابرماس از کار به عنوان کنش معقول و هدفدار و از کنش متقابل به عنوان کنش ارتباطی یاد می‌کند.

نقطه جدایی اصلی هابرماس از مارکس این است که او کنش ارتباطی و نه کنش معقول و هدفدار (کار) را بارزترین جنبه بشر می‌داند. تأکید هابرماس بر ارتباط است. همچنانکه مارکس مقوله تحریف کار را مورد بررسی قرار داد هابرماس نیز به تحریف ارتباط پرداخت. تفاوت هابرماس و مارکس در این است که مارکس به دنبال جامعه‌ای بود که در آن کار تحریف نشود و هابرماس به‌دنبال جامعه‌ای است که در آن کنش ارتباطی تحریف نشود یعنی ارتباط آزادانه برقرار باشد.

تمایزی که هابرماس میان عقلانیت مربوط به کنش معقول و هدفدار و کنش ارتباطی قائل می‌شود بسیار مهم است. عقلانیت کنش معقول و هدفدار در جهان نوین موجب رشد نیروهای تولیدی شده است. اما به نظر هابرماس راه حل مسئله عقلانیت کنش معقول و هدفدار در عقلانیت کنش ارتباطی نهفته است. پیامد عقلانیت کنش ارتباطی رهایی از سلطه استبداد و رسیدن به ارتباط آزاد و باز است. در اینجا باید محدودیت‌های ارتباط از میان بروند. برای این منظور بایستی موانعی مانند ایدئولوژی و مشروع‌سازی را از میان برداریم.

به نظر هابرماس نقطه پایان تکامل اجتماعی یک جامعه عقلانی است. یک چنین جامعه‌ای یک نظام ارتباطی است که در آن افکار، آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد حق دفاع دارند.

در اینجا هابرماس تمایزی را میان کنش ارتباطی و مباحثه قائل می‌شود. کنش ارتباطی در زندگی روزمره پیش می‌آید حال آنکه مباحثه صورتی از ارتباط است که اعتبار ادعاها، توصیه‌ها و یا هشدارهای تخطی‌ناپذیر مبنای اصلی بحث را تشکیل می‌دهند. هیچ محدودیتی بر بحث کنندگان و موضوع بحث وجود ندارد مگر به منظور محک زدن اعتبار داعیه‌های مورد بحث. هیچ نیرویی جز استدلال نباید به کار رود و هیچ انگیزه‌ای مگر جستجوی همیارانه حقیقت نباید در میان باشد. تنها استدلال‌هایی حقیقت دارند که از چنین مباحثه‌ای بیرون آیند. تحقق کامل یک چنین فراگردی هدف نظریه تکاملی هابرماس است. به نظر هابرماس زندگی نیک و حقیقی در ذات مفهوم حقیقت نهفته است.

توافق، از مباحثه برمی‌آید. در مباحثه چهار معیار بایستی رعایت شود. و هر یک از آنها اگر رعایت نشود توافق صورت نمی‌گیرد. نخست بیانات گوینده باید قابل فهم و درک باشند. دوم قضایای مطروحه باید حقیقت داشته باشند. سوم گوینده باید صادق باشد و چهارم گوینده حق دارد چنین قضایایی را به زبان آورد حتی اگر در طرح قضایایش صادق نباشد.

حوزه عمومی

هابرماس تعبیر حوزه عمومی را در اطلاق به عرصه ای اجتماعی به کار می برد که در آن افراد از طریق مفاهمه و استدلال مبتنی بر تعقل و در شرایطی عاری از هرگونه فشار، زور و در شرایط برابر برای تمام طرف های مشارکت کننده مجموعه ای از رفتارها، مواضع و جهت گیری های ارزشی و هنجاری را تولید می کند.

آنچه موجب جلب نظر هابرماس به مقوله حوزه عمومی شده است، اهمیت این مفهوم به عنوان اساس نقد جامعه مبتنی بر اصول دموکراتیک بوده است. حوزه عمومی عرصه ای است که در آن افراد به منظور مشارکت در مباحث باز و علنی گرد هم می آیند. از نظر هابرماس حوزه عمومی به معنی دقیق کلمه عرصه ای است که هیچ حد و حدودی بر فعالیت آن وضع نشده باشد، حوزه عمومی حوزه عقلانی و حقیقت یاب و حقیقت ساز جامعه است. این حوزه، عرصه فکر، گفت وگو، استدلال و زبان است. شرایط مکالمه باز و آزاد در حوزه عمومی متضمن این اصل است که هیچ فرد یا گروهی نمی تواند در خارج از این حوزه (یعنی در عرصه قدرت) مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد. پاسخ به پرسش هایی از این قبیل که آزادی، عدالت، برابری، عقلانیت و جزء آن چیست تنها در حوزه عمومی هر جامعه ای ممکن است داده شود و مورد پذیرش و باور قرار گیرد. حوزه عمومی که هابرماس از آن صحبت می کند حد واسط میان دولت رسمی (اقتدار عمومی) که بر ابزار اعمال خشونت کنترل دارد و حوزه خصوصی است و کارکرد فعال اجتماعی آن وابسته به تمایز قطعی و جدایی این دو حوزه است. از اهداف اولین حوزه عمومی می توان نظارت بر دولت و شفاف کردن تصمیمات سیاسی و اداری را نام برد. هر کس بالقوه حق شرکت در این فضا را دارد، و هیچ کس را امتیازی نسبت به دیگران در این فضا نیست، چنین موقعیتی است که نقش دولتمردان یا عناصر سرمایه دار و بانفوذ را هم ارز نقش «شهروندان عادی» می کند.

حوزه عمومی مورد نظر هابرماس، ریشه در حوزه خصوصی دارد به این ترتیب در هر گفت وگویی افراد خصوصی گرد هم می آیند تا پیکره ای عمومی را تشکیل دهند، در این پیکره عمومی می توان مسائل و موضوعات مورد علاقه عمومی را به بحث و بررسی گذاشت، عرصه ای که در آن می توان اختلاف نظرات آرا و افکار را از طریق بحث و استدلال منطقی و نه از طریق توسل به جزمیات جا افتاده و یا با توسل به احکام سنتی صادره از سوی عرف و عادات حل کرد. حوزه عمومی در مقابل حوزه های تاریک قدرت و منافع خصوصی حوزه روشنی است. هر چه حوزه عمومی بیشتر گسترش یابد و هر چه حوزه قدرت بیشتر در آن جذب شود زمینه عقلانی شدن دولت و سیاست بیشتر گسترش می یابد. مهم ترین شاخص حوزه عمومی رهایی از حوزه اقتدار دولتی است، از این قرار حوزه عمومی حوزه ای مستقل و سازمان یافته است که در عین حال که تنظیم رفتار شهروندان و محدود ساختن مداخلات دولتی را بر عهده دارد میانجی مناسبات دولت و اتباعشان نیز هست. تنها در حوزه عمومی جامعه می توان اهداف و خواست های معقول را تعیین و دولت و سیاست را عقلانی کرد. فلسفه رای دادن در دموکراسی هم اصولاً این بوده است که افراد بتوانند در حوزه عمومی از طریق استدلال در امور و علایق کلی- عمومی سهمی داشته باشند. نه اینکه صرفاً حزبی را به قدرت برسانند. هابرماس ریشه های تاریخی و مکانی ظهور حوزه عمومی را در درون سالن ها و مجامع عمومی بحث های آزاد و علنی پیگیری می کند. از جمله باشگاه ها، کافه ها، روزنامه ها و مطبوعات که در واقع طلایه دار و پیشگام روشنگری ادبی و سیاسی به شمار می آیند. حوزه یا حوزه های عمومی در هر فضایی تشکیل می شود که در آن تعقل و گفت وگو درباره مسائل عمومی صورت گیرد. رشد و گسترش حوزه عمومی لزوماً تابعی از روند نوسازی و مدرنیسم نیست، و حتی حوزه عمومی می تواند در جامعه سنتی شکل بگیرد، گسترش حوزه عمومی در واقع تابع پیدایش امکان گفت وگو و تعقل آزاد است.

کنش ارتباطی

هابرماس با خلق و بسط نظریه کنش ارتباطی درصدد احیای حوزه های عمومی است. مباحثه (گفت وگو) عقلانی فارغ از سلطه و آسیب های زبان شناختی و وفاق و اجماع دقیقاً همان نوع محلی است که مناسب حوزه عمومی است. به نظر هابرماس نظریه کنش ارتباطی می تواند به عنوان مبنای اصول کلی بیان به کار برده شود.

کنش ارتباطی دارای موقعیت اجتماعی است. در کنش ارتباطی فرد عامل برای به دست آوردن تفاهم و توافق هیچ سلاحی جز استدلال منطقی و قانع کننده ندارد، انسان ها آزادتر و آسوده تر می توانند بدون دغدغه مستقیم و بلاواسطه مشکلات ضروری مادی، در یک فرآیند تبادل نظر به توافق و همبستگی دست یابند. هدف این نوع کنش اجتماعی، شناخت همگانی و پذیرش حقایق واحد است. این حوزه در واقع یک آرمان اجتماعی است. جواب ها از پیش آماده نیست بلکه افراد با تبادل نظر و نقادی خود راه هایی را برمی گزینند. در کنش ارتباطی، شرکت کنندگان بر همکاری خود می افزایند و دیگر محاسبات خشک ریاضی وار و فشار سنت های از پیش موجود در میان نیست بلکه افراد با گفت وگو سعی دارند راه هایی برای توافق برگزینند. این کنش در ذات خود رهایی بخش است چرا که با خود کنش های متعالی را همراه دارد. این رهایی در بستر و زمینه ای می تواند تحقق یابد که در آن خودشناسی از طریق گفتمان امکان پذیر باشد. «هابرماس معتقد به دفاع همه جانبه از توان بالقوه رهایی بخش عقل در مبارزه مستمر برای تحقق آزادی بود، عقلانیت ارتباطی با خود نشانه هایی به همراه دارد که طی آن مشارکت کنندگان مختلف بر نقطه نظرات صرفاً ذهنی خود غلبه کرده و به یمن دوطرفه و متقابل بودن عقیده ای عقلانی، در خصوص وحدت دنیای عینی و بین الاذهانیت خود اطمینان خاطر حاصل کنند.» بنابراین کنش ارتباطی با ایجاد زمینه فهم گذشته تاریخی و با تامین ارتباط میان فرهنگ ها و گروه های عصر حاضر در برقراری وفاق و اجماع نقشی اساسی دارد.عقلانیت ارتباطی ناظر بر ارتباط متقابل و چندجانبه اذهان انسانی و متضمن گفت وگو درباره احکام معطوف به حقیقت است که منطق دوجانبه یا دوذهنی دارد. به نظر هابرماس هسته وجودی و اصلی عقلانیت ارتباطی، اختیاری و سبب نوعی وحدت و اجماع در گفت وگوی دوطرفه است. انسان ها با شرکت در یک مباحثه است که از دیدگاه های هم آگاهی می یابند، مباحثات تضمین کننده مشارکت برابر و آزاد است؛ برای جست وجوی جمعی حقیقت.

افول حوزه عمومی

اما هابرماس به چگونگی تضعیف حوزه عمومی اشاره دارد و معتقد است که دخالت دولت، سیاست های حزبی و دستکاری رسانه های جمعی حوزه عمومی را تضعیف می کند و حوزه عمومی به عنصری ایدئولوژیک بدل می شود. به عقیده هابرماس علت زوال مباحثه دموکراتیک راستین نقشی است که رسانه های جمعی انحصاری در ناآگاه و خوش باور نگه داشتن عامه مردم ایفا می کنند.

اگر حوزه عمومی تحت سلطه و سیطره تعداد معدودی از سازمان ها و تشکیلات عظیم و قدرتمند قرار گیرد، این حوزه به وسیله و ابزاری برای دستکاری منافع و اذهان عمومی تبدیل می شود و هر گروه ذی نفع خاصی می کوشد با دست پیدا کردن بر وسایل ارتباط جمعی، منافع خصوصی خود را به عنوان منافع عمومی جلوه دهد که این تاثیرپذیری منفعلانه یکی از ویژگی های حکومت های توتالیتر و اقتدارگر است که به سادگی مردم را به گله های رام شدنی تبدیل می کنند. بنابراین دخالت در حوزه عمومی یکی از ستون های حکومت های اقتدارگر است.

[[4]](#footnote-4)

منابع :

[1]. هابرماس، یورگن؛ نظریه کنش ارتباطی، کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران، 1384، چاپ اول، ج1، ص389.

[2]. مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد؛ تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس، فصلنامه علمی و پژوشی علوم اجتماعی، 1385، شماره 8، ص2.

[3]. نوذری، حسینعلی؛ نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی، تهران، آگه، 1386، چاپ دوم، ص355 و آزبورن، ریچارد؛ جامعه‌شناسی: قدم اول، رامین کریمیان، تهران، شیرازه، 1380، چاپ دوم، ص115 و علیخواه، فردین؛ کنش ارتباطی و زبان در اندیشه هابرماس، فصلنامه راهبرد، 1376، شماره 13، ص71.

[4]. روشه‌، گی؛ کنش اجتماعی، هما زنجانی‌زاده، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، 1379، چاپ چهارم، ص25-21.

[5]. هابرماس، یورگن؛ پیشین، ص389 و ریترز، جورج؛ نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، تهران، علمی، 1388، چاپ چهاردهم، ص211 و رزاقی، افشین؛ نظریه‌های ارتباطات اجتماعی، تهران، آسیم، 1385، چاپ دوم، ص22 و 40 و بهرامی، کمیل نظام، نظریه‌ رسانه‌ها، تهران، کویر، 1388، چاپ اول، ص81.

[6]. ریتزر، جورج؛ پیشین، ص211.

[7]. علیخواه، فردین؛ پیشین، ص73 و مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد؛ پیشین، ص17.

[8]. همان، ص211 و رزاقی، افشین؛ پیشین، ص40 و 23-22.

[9]. علیخواه، فردین؛ پیشین، ص72 و مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد؛ پیشین، ص17.

[10]. هابرماس، یورگن؛ پیشین، ص390.

[11]. هابرماس، یورگن؛ پیشین، ص391 و علی‌خواه، فردین؛ پیشین، ص73.

[12]. بشیریه، حسین؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نی، 1376، چاپ اول، ص225.

[13]. هابرماس، یورگن؛ ج2، ص194 و 200 و بهرامی، کمیل نظام؛ پیشین، ص84 و مبارکی، محمد و مهدوی، محمدصادق؛ پیشین، ص12.

[14]. بشیریه، حسین؛ پیشین، ص225 و مبارکی، محمد و مهدوی، محمدصادق؛ پیشین، ص14 و رزاقی، افشین؛ پیشین، ص24.

[15]. عضدانلو، حمید؛ آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران، نی، 1386، چاپ دوم، ص426- 424 و رزاقی، افشین؛ پیشین، ص23 و بهرامی، کمیل نظام؛ پیشین، ص83.

[16]. ریتزر، جورج؛ پیشین، ص213.

[17]. بهرامی، کمیل نظام؛ پیشین، ص85-84 و مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد؛ پیشین، ص11.

[18]. علی‌خواه، فردین؛ پیشین، ص74 و 71.

[19]. مبارکی، محمد و مهدوی، محمدصادق؛ پیشین، ص18 و علی‌خواه، فردین؛ پیشین، ص71 و ریتزر، جورج؛ پیشین، ص215 و لسلی، هاو؛ یورگن هابرماس، جمال محمدی، تهران، گام نو، 1387، چاپ اول، ص35.

[20]. مبارکی، محمد و مهدوی، محمدصادق؛ پیشین، ص19-18 و بهرامی کمیل نظام، پیشین، ص85.

[21]. پیوزی، مایکل؛ یورگن هابرماس، احمد تدین، تهران، هرمس، 1384، چاپ دوم، ص106-105.

[[5]](#footnote-5)

1. - <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3814/4875/40569/%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB%8C%D8%B4%D9%87-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C%D8%8C-%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%88-%DA%86%DB%8C%D8%B3%D8%AA%DB%8C> [↑](#footnote-ref-1)
2. - <http://www.ensani.ir/fa/content/63286/default.aspx> [↑](#footnote-ref-2)
3. - برای نوشتن این متن از کتاب «نظریه کنش ارتباطی»(جلد 1، عقل و عقلانیت جامعه) یورگن هابرماس، با ترجمة کمال پولادی ، انتشارات روزنامه ایران، 1384 ، استفاده شده است. [↑](#footnote-ref-3)
4. - http://osupnu.persianblog.ir/post/147/ [↑](#footnote-ref-4)
5. - <http://pajoohe.ir/%D9%86%D8%B8%D8%B1%DB%8C%D9%87-%DA%A9%D9%86%D8%B4-%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D8%B7%DB%8C-communication-action-theory__a-43401.aspx> [↑](#footnote-ref-5)