

## دیالوگ فوکو و هابرماس درباره بنیان‌های مدرنیته؛ انسان‌گرایی، گفتمان و دموکراسی

سید حسین اطهری<sup>۱</sup>

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم اداری دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۴ - تاریخ تصویب: ۹۲/۳/۲۱)

### چکیده

مدرنیته بیش از دیگر گفتمان‌های رقیب، به مناظره و گفتگو بر سر موضوعات بنیادین خود اهمیت می‌دهد و به‌نظر می‌رسد وضعیت ایدئال مدرنیته، امکان نوعی چندصدایی در جامعه است. مجادله‌های فلسفی درباره بنیان‌های مدرنیته از جمله نتایجی است که این چندصدایی به‌بار آورده است. افراد مختلف از دیدگاه‌های گوناگون به گفتگوهای انتقادی درباره این بنیان‌ها پرداخته و تأویلی بر تأویل‌های پیشین افزوده‌اند. فوکو و هابرماس از جمله اندیشمندان بزرگ قرن بیستم بودند که مجادله‌های آنان این چندصدایی را بازتاب می‌دهد. مدرنیته از جمله مباحث مهمی است که این دو درباره آن و موضوعات محوری‌اش با یکدیگر بحث و گفتگو داشته‌اند. به‌نظر می‌رسد هرچند در ظاهر، آن‌ها دیدگاه‌های متضادی را در این زمینه اتخاذ کرده‌اند، هر دو صداهایی در درون مدرنیته شمرده می‌شوند. آن‌ها در نظریات خویش پیرامون مدرنیته، هشدارهای جدی درباره آینده آن داده‌اند. هدف اصلی این مقاله بررسی تعاملات فکری فوکو و هابرماس در باب مدرنیته و سه محور اصلی آن، یعنی انسان‌گرایی، گفتمان و دموکراسی می‌باشد.

### واژگان کلیدی

انسان‌گرایی، دموکراسی، عقلانیت، فوکو، قدرت، گفتمان، مدرنیته، هابرماس

## ۱. مقدمه

فوکو و هابرماس از جمله اندیشمندان بزرگ قرن بیستم بودند که به بحث درباره اندیشه‌های یکدیگر و انتقاد از آن‌ها به‌ویژه در زمینه مدرنیته پرداختند. هرچند مرگ ناگهانی فوکو مقابله کوتاه آنان را قطع کرد، اما آن‌ها قبل از رخداد این حادثه، موضوعات مشترکشان را شناسایی کرده، در این باره با یکدیگر مراوداتی داشته‌اند. آنان اغلب به دو طیف متفکران مدرنیته و پست‌مدرن تقسیم می‌شوند، اما به نظر می‌رسد موضوعاتی که از آن سخن گفته‌اند، تقریباً از یک آبشخور بوده است و آن را باید مجادله‌های درونی مدرنیته نامید. با درک مدرنیته به‌مثابه گفتمانی چندصدایی، در این نوشتار نخست از رهگذر خوانش آثار، مهم‌ترین گزاره‌های این دو اندیشمند درباره سه مفهوم گفتمان، انسان و دموکراسی استخراج شده است و سپس با تحلیل تفسیری، همانندی‌ها و ناهمانندی‌های آنان در چارچوب گفتگو و درگیری‌ها رودرور قرار گرفته‌اند. این منازعه و گفتگو در سطوح مختلفی از قبیل تعریف مفاهیم اصلی و برداشت آنان از مفاهیم و راهکارها برای حل معضلات معرفت‌شناختی انجام شده است. در خوانش تفکر دو اندیشمند همچنین از تفاسیر مهم‌ترین شارحان آنان نیز استفاده شده است. یکی از اهداف این پژوهش آن است تا از برداشتی نزدیک، مهم‌ترین موضوعات چالش‌برانگیز میان دو متفکر، استخراج و تجزیه و تحلیل شود.

در نگاه نخست، اختلاف میان فوکو و هابرماس چنان زیاد است که هرگونه مناظره میان این دو را غیرممکن می‌کند. به نظر می‌رسد، هابرماس آخرین نقطه دفاع از مدرنیته و فوکو اولین نقطه مخالفت با آن است. هابرماس نخستین بار در سپتامبر ۱۹۸۰ طی یک سخنرانی در شهر فرانکفورت به مناسبت دریافت جایزه تئودور آدورنو، به طرح تز مدرنیته به‌مثابه پروژه‌ای ناتمام پرداخت. هابرماس در این سخنرانی ضمن تقسیم مخالفان مدرنیته به سه دسته، فوکو را جزء دسته اول یعنی ضد مدرنیسم محافظه‌کار قرار داد و او را به عنوان یک ضد مدرن توصیف کرد (Habermas, 1985: 83).

با وجود این، فوکو خود را مدرنیست می‌دانست، اما مدرنیست به معنای یک نگرش و نه یک دوره تاریخی و به معنای امکان‌پذیری نقادی و پرسشگری همیشگی درباره فعالیت و هستی تاریخی خودمان (کلی، ۱۳۸۵، ص ۹). او می‌گوید روشنگری مجموعه‌ای از وقایع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و نهادی است که ما به بخش عمده‌ای از آن متکی هستیم. اما این به آن معنا نیست که شخص حتماً باید موافق روشنگری باشد یا مخالف آن. به سخن دیگر، معنای این عبارت این نیست که شخص یا باید روشنگری را قبول کرده، در سنت عقل‌گرایی باقی بماند، یا روشنگری را نقد کند و به ورطه ضد عقل‌گرایی بغلتد. در این مفهوم هدف فوکو

خودداری از پذیرش مفهومی تمامیت‌خواه از روشنگری است که مطابق آن فرد باید در خدمت روشنگری یا علیه آن باشد (عالم و یحیی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱).

هابرماس در برابر فوکو، مدرنیته را طرحی ناتمام می‌داند که در صورت تحقق کامل، به رهایی و آزادی بشر می‌انجامد. به اعتقاد وی، هیچ‌یک از بحران‌های معاصر جامعه غرب از آرمان‌های روشنگری سرچشمه نگرفته، بلکه ناشی از اجرا نشدن آن است. یکی از دلایل موفق نبودن روشنگری در دستیابی به اهدافش مانند آزادی، چیرگی عقلانیت ابزاری در حوزه تفکر بشری بوده و راه خروج از این وضعیت و رهایی از سلطه عقلانیت ابزاری، در عقلانیت ارتباطی نهفته است. هابرماس مدعی بود که با گسترش فضای عمومی و ایجاد گفتمان و تفاهم ارتباطی می‌توان به شکل‌گیری جامعه آرمانی و انسانی کمک کرد. وی قصد داشت در امتداد سنت فلسفی هگل و کانت، میراث خردباوری را به عنوان میراث عظیم مدرنیته، نجات داده، روحی تازه در آن بدمد.

با این‌همه، این برداشت از مدرنیته، فوکو را با وجود انتقاداتش، به مثابه گفتمانی چندصدایی نگه می‌دارد. این گفتمان چندصدایی به‌منزله آن است که مدرنیته بیش از گفتمان‌های رقیب به مجادله و گفتگو درباره بنیان‌هایش، رغبت نشان می‌دهد و همچنان که فوکو معتقد است هرگونه برداشت تمامیت‌خواه از آن، امکان گفتگو را در درون آن محدود می‌کند. هر دو متفکر درباره امکان راه‌های برون‌رفت از بن‌بست‌هایی سخن می‌گویند که از غلبه قدرت در مدرنیته به‌وجود آمده‌اند. با وجود این، مجادلات این دو از این مرحله عمیق‌تر می‌رود و به سطح متدولوژی کشانده می‌شود. در چنین سطوحی آن‌چنان که خواهیم دید، درگیری آنان تنها بر سر چیستی مدرنیته نیست، بلکه فراتر از آن از ابزارهایی سخن می‌گویند که برای درهم شکستن صورت‌بندی کنونی مدرنیته لازم است.

در این مقاله، انسان‌گرایی، گفتمان و دموکراسی به عنوان سه وجه بارز مدرنیته در دیدگاه‌های فوکو و هابرماس بررسی می‌شود.

## ۲. انسان‌گرایی

درگیری میان فوکو و هابرماس با بحث درباره روشنگری آغاز می‌شود؛ یعنی زمانی که سوژه عقلانی دموکراسی‌های مدرن به‌وجود آمد. فوکو روشنگری را ذاتاً نفی نکرد، بلکه بیشتر به نقد یک جنبه از آن پرداخت؛ یعنی انسان‌گرایی (Fraser, 1996: 16). او انسان‌گرایی را کمتر به دلیل مفهوم و ارزش‌هایش نقد می‌کند تا برای جهان‌شمولی آن. برابر دیدگاه فوکو، انسان کسی است که با یک رژیم قدرت/ دانش در اواخر قرن هجدهم و به عنوان آخرین اختراع و ابتکار جدید در فرهنگ اروپایی پدیدار شد (Foucault, 1973: 386). در این رژیم قدرت بشر به‌طور هم‌زمان

به عنوان ابژه‌ای «شناخت‌شناسانه» و «سوژه سیاسی» آن رژیم متولد گردید. از همین رو همانند سوژه/ ابژه، انسان هم یک وجود دوپهلوی دارد. فوکو سه مظهر این انسان دوپهلوی را مشخص می‌کند:

- نخست، دوگانگی غیرعملی/ تجربی. در این خصوص انسان از یک سو ابژه‌های جهان تجربی را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر خود به وسیله آن‌ها تشکیل می‌شود.
- دوم، دوگانگی شناخت/ عدم شناخت. انسان تنها موجودی است که این شناخت را از خودش دارد، ولی از دیگر سو به وسیله نیروهای ناشناخته مجبور می‌شود و به وسیله آن‌ها تعیین می‌پذیرد.
- سوم، دوگانگی عقب‌نشینی/ بازگشت به منشأ. بشر تاریخ را می‌آفریند و خود به وسیله حوادث تاریخی خلق می‌شود (دیفوس، رایینو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲-۱۱۴). در همه این زمینه‌ها، قطب سوژه، خودمختاری بشر و عقلانیت او را مطرح می‌کند، اما قطب ابژه، آن‌ها را انکار می‌نماید. پروژه انسان‌گرایی باعث چیرگی قطب سوژه بر ابژه می‌شود (Foucault, 1973: ch 9).

انسان‌گرایی روشنگری به وضوح تمایلات جهان‌شمول داشته، عقلانیت انسان را پدیده‌ای جهانی می‌پندارد. فوکو مدعی است که اصول جهان‌شمول قابل اجرا نیست. از نظر وی، انسان‌گرایی‌های گوناگون در فراهم کردن یک دکترین جهان‌شمول و یا حتی منسجم با شکست روبه‌رو شده است؛ از قبیل مسیحیت، نقد مسیحیت، علم، ضد علم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، شخص‌گرایی و سوسیالیسم ملی، که هر یک در دوره‌ای خود برچسب انسان‌گرایی داشته‌اند. افزون‌براین، هر یک از این انسان‌گرایی‌ها با نوع مشخصی از عقلانیت درهم تنیده شده است. برای مثال نژادگرایی به عنوان یکی از عناصر قدرتمند نازیسم بر پایه عقلانیت داروینیسیم اجتماعی بنا شد که در آن زمان یک شکل مشخص از عقلانیت به‌شمار می‌آمد (Bernauer, Mahon, 2005: 149-150).

این موضع‌گیری نسبت به روشنگری، با جهان‌شمولی هابرماس در نزاع است، زیرا هابرماس بنیانی جهان‌شمول متمرکز بر ویژگی‌های عقلانی سوژه‌های فردی را برای بنیادهای ارتباطی زندگی اجتماعی فراهم ساخت (میلر، ۱۳۸۲، ص ۲۶). او مدرنیزاسیون را نتیجه فرآیند جهانی-تاریخی می‌داندست (کالینیکوس، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) و مخالفت فوکو با جهان‌شمولیت تاریخی، وی را واداشت تا فوکو را ضد مدرنیسم و پست‌مدرن بنامد. گرچه هابرماس مدرنیته را با تغییر تدریجی قلمروهای ارزشی که هرکدام عقلانیت خاص خود را دارد ارتباط داد، اما وی به این تغییر تدریجی به عنوان قسمتی از یک فرآیند توسعه‌ای جهان‌شمول توجه داشت. در این دیدگاه، جهان مدرن از عقلانیتی پیشرفته برخوردار است که بر پایه دانش و مهارت انسان‌ها در

حوزه‌های متفاوت به‌دست آمده و سراسر زندگی آن‌ها را دربر می‌گیرد. وی برخلاف فوکو، به وحدت عقلانیت به عنوان ویژگی مهم بشر معتقد بود. این ویژگی در قلمرو ارزش‌های متعدد بر اساس منطق‌های داخلی‌شان توجیه می‌شود (Habermas, 1984: 249).

هابرماس بر این باور است که انسان‌گرایی روشنگری می‌تواند به‌نحوی تفسیر شود که از پارادوکس‌های فلسفی مطرح‌شده از سوی فوکو دور بماند. به این منظور، بهترین روش از نظر هابرماس مطرح کردن مفهوم عقلانیت ارتباطی است که معیاری برای فقدان‌های فوکو فراهم می‌آورد. هابرماس مدعی است توضیحش در خصوص انسان‌گرایی، افزون‌بر نشان دادن زنده بودن انسان‌گرایی، مشخص می‌کند که چرا انسان‌گرایی موجب آفرینش وضعیتی نسبتاً پایدار به سوی رهاسازی درونی همه جوامع بشری می‌شود (Ingram, 2005: 251).

عقلانیت ارتباطی تنها در جهان‌زیست بروز می‌کند. از نظر هابرماس، گسترش و استقلال جهان‌زیست و توسعه حوزه عقلانیت فرهنگی، مستلزم رشد توانایی تفاهم و ارتباط است (بشیریه، ۱۳۷۲، ص ۱۳). جهان‌زیست سرچشمه شرایط سازنده برای عمل ارتباطی بوده که خود نیز از این طریق بازتولید می‌شود. ساختارهای جهان‌زیست «رابطه‌ای درونی را با عقل ارتباطی حفظ می‌کند که ضمن آن کنشگران باید در اعمال روزمره خود، هنگامی که با مسئله اعتباریابی و نقد مواجه می‌شوند، آن را طرح کنند و با یک آری یا نه بدان پاسخ دهند» (هابرماس، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶). هابرماس عقلانیت را به معنای از میان برداشتن موانعی می‌داند که ارتباط را تحریف می‌کند. از دیدگاه وی، عقلانیت دارا بودن دانش خاصی نیست، بلکه بیشتر این موضوع را دربر دارد که چگونه سوژه‌ها دانش را از طریق سخن و کردار به‌دست آورده، از آن استفاده می‌کنند (Habermas, 1984: 11). انسان‌های عقلانی شرکت‌کننده در فرآیندهای ارتباط عقلانی، از طریق استدلال برتری خود را توضیح می‌دهند و از این راه درباره آنچه که آن‌ها زندگی خوب می‌نامند، تصمیم می‌گیرند. شرکت‌کنندگان در فرآیند ارتباطی نیز کنش کلامی را زمانی می‌فهمند که سخنران بتواند استدلال‌هایی را برای متقاعد کردن مخاطبان فراهم آورد (Habermas, 1998: 232).

به اعتقاد هابرماس، پارادایم ارتباطی از پارادوکس‌های انسان‌گرایی سوژه‌محور پرهیز می‌کند. انسان‌گرایی سوژه‌محور هرکدام از ما را تشویق می‌کند که خودمان را به دو بخش مخالف تقسیم نماییم؛ برای نمونه، بخش استعلایی و بخش تجربی. درحالی‌که بر اساس انسان‌گرایی ارتباط‌محور، فرد از طریق مشارکت در بحث باز، دربرگیرنده و غیرمحدود، به انسانی آزاد تبدیل می‌شود (Ingram, 2005: 254).

اما فوکو این راه‌حل را ناکافی و بی‌پهلو می‌داند. به نظر او، شکل‌گیری انسان به‌مثابه سوژه/ابژه دانش و به‌مثابه جفت تجربی-استعلایی، نشانگر ناتوانی انسان در رهایی خود به کمک

سوبژکتیویته‌ای آزاد است. وی برخلاف هابرماس توسل به سوژه را به عنوان موجودی که استیلا را کنار می‌گذارد، بیهوده می‌داند (میلر، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵). در واقع فوکو اندیشه‌های هابرماس را به‌طور جدی نقد می‌کند و معتقد است که کنش اجتماعی، کنش ارتباطی و عقلانیت ارتباطی به عنوان فرآیندهای جهانی، به شیوه‌ای که هابرماس تصور می‌کند، همگی جنبه‌هایی از قدرت‌اند که به شیوه ابژکتیو مطرح شده‌اند. از این رو، امکان تأمل انتقادی، خیالی بیش نیست، زیرا همه صور سوبژکتیو و بین‌الذهانی صرفاً جنبه درونی تابعیت ما از قدرت‌اند (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۱).

فوکو برخلاف انسان‌شناسان، در مخالفت با هر سیستم جهان‌شمول اخلاقیات مبتنی بر انسان‌گرایی یا مفهوم یکپارچه از عقلانیت، مدعی است که روشنگری تنها یکی از عقلانیت‌های متعدد است. از دیدگاه وی، هر بار که نوعی از عقلانیت وجود خود را به‌صراحت بیان می‌کند، در واقع، این کار را با نوعی گسست - با تعیین حدود و ترسیم مرزی میان خود و دیگری - انجام می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴). وی تاریخ را مجموعه‌ای از گرایش‌ها و جریان‌های متداخل و متقاطع می‌داند که نمی‌توان آن را تابع یک طرح خطی یا قانونی واحد دانست. چنین موضوعی موجب تردید در اندیشه حاکمیت فاعل شناسایی یا موجودی عقلانی شد که بنیاد همه چیز و منشأ هر گونه تکامل تاریخی است و همه چیز زیر سلطه و قدرت اوست.

فوکو به جای توجه به عقل‌گرایی به مثابه پدیده‌ای جهان‌شمول، به عقلانیت‌های خاص توجه داشت. به گفته او، دیوانگی، بیماری، مرگ، جرم و غیره عرصه‌های متمایزی هستند که این عقلانیت‌ها در ارتباط با آن‌ها توسعه می‌یابند (میلر، ۱۳۸۲، ص ۲۳). وی برخلاف هابرماس که معتقد است عقل نزد همه انسان‌ها یکسان است، عقل را واحد و همگانی نمی‌داند. برای مثال از نظر فوکو دیوانگی همچون آینه‌ای است که نقاب از نقاط ضعف عقل برمی‌دارد (هابرماس، ۱۳۸۵، ص ۷۲)؛ به بیان دیگر، تأسیس تیمارستان در سده هفدهم با طرد دیوانگی، قاطعانه آن را فراسوی مرزهای عقل جا داد. با وجود چنین انتقاداتی نمی‌توان فوکو را در ردیف خردستیزان قرار داد، بلکه هدف وی نشان دادن چگونگی عملکرد عقلانیت در شکل تاریخی آن است؛ چنان‌که خود وی می‌گوید، این تحلیل را نقد عقل تلقی کردن به این معناست که عقل تنها می‌تواند خیر را به دنبال داشته باشد و شر ناشی از نفی عقل خواهد بود، در حالی که این گفته بی‌معناست (دریغوس، رابینو، ۱۳۷۶، ص ۲۴۲).

نیچه در کتاب *چنین‌گفت زرتشت* از مرگ خدا سخن گفت، ولی فوکو در زمان خودش از مرگ انسان سخن راند و بیان داشت انسان نیز همچون چهره‌ای بر ماسه‌های ساحل دریا محو خواهد شد. وی اعلام کرد که ما بر اثر ناپدید شدن انسان در خلأ هولناکی که در آن مجال اندیشه نیست، گرفتار آمده‌ایم (ضمیران، ۱۳۸۷، ص ۲۱). فوکو استدلال کرد که با مطرح شدن انسان و اهمیت یافتن او، علوم انسانی شکل گرفت و به‌این ترتیب، گفتمان جدیدی در بستر

قدرت ایجاد شد که محور اساسی آن را انسان تشکیل می‌داد. اما به تدریج که علوم انسانی به پایان خود نزدیک می‌شود و سه حوزه زبان، زیست و کار به عنوان سه حوزه اصلی مدرنیته مطرح می‌گردند، انسان نیز به مثابه نوعی دغدغه شناختی دچار تزلزل می‌شود؛ در اینجا مرگ انسان فرارسیده، علوم انسانی هم موضوعیت خود را از دست می‌دهد (ضمیران، ۱۳۷۹، ص ۴۵). این درحالی است که هابرماس در نظریه انتقادی‌اش فرض را بر این می‌گذارد که پایان انسان رخ نداده است، زیرا در صورت پذیرش وقوع پایان انسان، «پروژه زبان در کاربرد همگانی و امکان نظریه انتقادی مبتنی بر آن نیز بی‌اثر خواهد شد. نظریه مشروعیت هابرماس مستلزم آن است که سوپراکتیویته عقلانی نه تنها فرضی مجازی باشد، بلکه نیروی اصیل ممکن در جامعه نیز قلمداد شود» (میلر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳).

### ۳. گفتمان

تفاوت‌های فوکو و هابرماس درباره سوژه عقلانی، درگیری آنان در خصوص گفتمان را گسترش می‌دهد. ایده‌های فوکو درباره گفتمان پیرامون رابطه میان قدرت و حقیقت دور می‌زند. از منظر وی، حقیقت در یک رابطه دوسویه به سیستم‌های قدرت که آن را تولید و تحمیل می‌کنند و به تأثیرات قدرت که آن را به وجود آورده و توسعه می‌دهند، پیوند داده شده است (Foucault(b), 1980: 133). فوکو می‌گوید، حقیقت نه بیرون از قدرت است و نه فاقد قدرت. محصول حقیقت کاملاً با قدرت اشباع شده است. وی حقیقت را محصول گفتمان‌ها دانسته و معتقد است که نظام‌های مختلف معرفتی است که درست یا نادرست بودن چیزی را تعیین می‌کند؛ پس جستجوی حقیقت ناب بیرون از گفتمان‌ها، بیهوده است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۸۶). براین اساس، فوکو نیز همچون هایدگر هر نوع حقیقت ساخته متافیزیک را رد کرده و مدعی است «حقیقت چیزی نیست جز باورها و گفتمان‌ها و کردارها و رویکردهایی که ماهیتی انتزاعی پیدا کرده و مومیایی شده است» (ضمیران، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳).

فوکو بر این باور است که خواست حقیقت از دورانی به دوران دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. هر جامعه سامان قدرت و حقیقت خاص خود را دارد. گفتمان نوعی رخداد یا رویداد است و بر همین اساس می‌توان در وحدت و تداوم آن‌ها شک کرد. وی آنچه را که در زمان‌های گوناگون به گفتمان‌ها شکل می‌دهد، سیستم‌های فکری می‌نامد که کاربست گفتمان‌ها را ممکن می‌کند. این سیستم‌ها قواعد ناآگاهی هستند که از راه آن‌ها واژه‌ها، اشیا و اعمال درهم می‌آمیزند. استدلال مطرح شده در این زمینه این است که ما تولید حقیقت را تابع تولید قدرت می‌کنیم؛ ما نمی‌توانیم قدرت را اعمال کنیم مگر از طریق تولید حقیقت (Foucault(a), 1980: 93). با وجود این، پیوند حقیقت و آزادی، قدرت را در سحاف خود پنهان

می‌کند. برابر گفته فوکو، قدرت نیازمند چنین پوششی است. قدرت فقط در موقعیتی قابل تحمل است که بخش اساسی خود را پنهان کند. موفقیت قدرت متناسب است با موفقیتش در پنهان کردن سازوکارها (فوکو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱). درواقع فوکو حقیقت را پنهان نمی‌کند، بلکه مشارکت خود را در قدرت افشا می‌نماید.

فوکو روش تولید حقیقت و پیوند آن را با قدرت در گفتمان اعتراف جالب توجه می‌داند. در نظر فوکو، اعتراف «آیینی است که در روابط قدرت ظاهر می‌شود، زیرا اعتراف انجام نمی‌گیرد، مگر دست‌کم در حضور بالقوه هم‌صحبتی که صرفاً مخاطب گفتگو نیست، بلکه مرجعی است که اعتراف را طلب می‌کند، آن را ارزیابی می‌کند و برای قضاوت کردن، تنبیه کردن، بخشیدن، تسلی دادن و آشتی دادن مداخله می‌کند». یکی از مفاهیم حقیقت تولیدشده اعتراف این است که افراد باید حقیقت را درباره خودشان اعتراف کنند. فوکو استدلال می‌کند که میراث مسیحی ما که اکنون سکولاری شده، نیاز دارد افراد آرزوهایشان را همانند سرپیچی‌هایشان در گفتمان آشکار کنند و به این ترتیب، اعتراف به حقیقت در درون روش‌های قدرت برای فردیت‌سازی جا می‌گیرد (همان، ص ۷۳-۷۰).

هابرماس ضمن تحلیل این مسئله، فوکو را متهم می‌کند که در این ایده او، نسبی‌گرایی آشکار و هنجارگرایی نهان وجود دارد. وی این عقیده فوکو را که هر ضد قدرتی در افق قدرتی حرکت می‌کند که به آن حمله کرده، تغییر شکل می‌دهد و به محض اینکه درون یک قدرت پیچیده مسلط شد، یک ضد قدرت جدید را به وجود می‌آورد، متأثر از نسبی‌گرایی او می‌داند (Habermas, 1986: 4-5). هابرماس همچنین استدلال می‌کند که فوکو فقط با معرفی عقاید هنجاری می‌توانست به ما پاسخ دهد که چه چیزی در خصوص رژیم مدرن قدرت/ دانش نادرست است و چرا ما باید با آن مخالفت کنیم (Ibid: 7).

از این رو، گفتمان مورد نظر فوکو قدرت را اصل اساسی خود دانسته و همه افراد جامعه را ضامن حفظ و بقای آن می‌داند. فرد هم محصول قدرت و هم وسیله تشخیص و ظهور آن است (دریفوس، رابینو، ۱۳۷۶، ص ۲۶). از نظر فوکو قدرت چیزی نیست که در دست یک فرد، گروه یا نهادی خاص همچون دولت متمرکز باشد و بر دیگران اعمال شود، بلکه قدرت در کل جامعه پخش شده است. به دیگر سخن، قدرت شبکه‌ای است که همه در آن گرفتارند (لوکس، ۱۳۷۰، ص ۳۴۷-۳۲۷). با توجه به ارتباط قدرت با گفتمان، فوکو به تعریف گفتمان پرداخته، آن را بخشی از ساختار قدرت در دورن جامعه و نه بیان ایدئالیستی پندارها می‌خواند. او اهمیت گفتمان‌ها را در این می‌داند که آشکارکننده بازی قدرت در جایگاه‌های مشخص‌اند. «گفتمان‌ها بیانگر ایده‌های نظری درباره جایگاه‌های طبقاتی نیستند، بلکه کنش‌های قدرتی هستند که



فعالانه به زندگی و جامعه شکل می‌دهند. بنابراین، گفتمان‌ها عناصر یا قالب‌های تاکتیکی‌اند، که در قلمرو ارتباط با قدرت عمل می‌کنند» (سلیمی‌فر، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

فوکو گفتمان‌ها را تجلیات یک رژیم قدرت/ دانش یا نقطه تلاقی قدرت و دانش می‌داند. از این منظر، هر رشته خاصی از دانش در دوره خاصی، مجموعه‌ای از قوانین سلبی و ایجابی دارد که تعیین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان و درباره چه چیزهایی نمی‌توان بحث کرد. همین قوانین نانوشته که بر هر گفتار و نوشتاری حاکم‌اند، گفتمان آن رشته خاص در آن دوره خاص تاریخی هستند. به نظر او، قدرت و دانش در درون گفتمان با هم یکی شده، چون این دو ثابت و پایدار نیستند، لذا گفتمان‌ها حلقه‌های گسسته‌ای هستند که عمل تاکتیکی‌شان نه یکسان است و نه همیشگی (همان، ص ۵۴-۵۱).

در صورتی که فوکو به همه کلام‌ها به‌عنوان گفتمان و به همه گفتمان‌هایی که در قدرت گرفتارند، توجه می‌کند، هابرماس گفتمان را کلام رها از قدرت می‌داند که در آن نه قدرت، بلکه استدلال بدون اجبار بهتر عمل می‌کند (Habermas, 1984: 42). هابرماس با وجود پذیرش قدرت، تأکید دارد که قدرت را باید نظریه‌ای انتقادی که قادر به برقراری تمایزهای هنجاری میان استفاده مشروع و نامشروع از آن باشد، تعدیل کند. برای ایجاد چنین تمایزی، او نوعی نظریه کنش ارتباطی را مطرح می‌کند که در آن پیش‌فرض‌های آرمانی گفتمان از طریق آنچه او اخلاقیات گفتمان می‌نامد، بازساخته و توجیه می‌شوند (کلی، ۱۳۸۵، ص ۸). در توضیح اخلاقیات گفتمان، برای تصمیم‌گیری در خصوص اینکه ارتباط چگونه باید کنش‌های اجتماعی‌اش را تنظیم کند، هابرماس پیشنهاد می‌کند احزاب باید دیدگاهی مشابه با مقوله امر مطلق کانت اتخاذ کنند؛ یعنی دیدگاهی بی‌طرف در جستجوی آنچه که موضوع اجماع قرار خواهد گرفت (Froomkin, 2003: 769). به سخن دیگر، در این وضعیت، شرکت‌کنندگان در گفتگو با استدلال یاد می‌گیرند که کدام‌یک از خواسته‌های شخصی‌شان، علایق تعمیم‌یافته‌ای هستند. هابرماس اخلاقیات گفتمانی را از طریق مفهوم وضعیت کلامی ایدئال توسعه می‌دهد (Edgar, 2006: 45). وضعیت کلامی ایدئال وضعیتی است که در آن اختلافات و درگیری‌ها به صورت عقلانی و از طریق ارتباط و تفاهم خالی از اجبار حل می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۲، ص ۱۳). به گمان هابرماس، وضعیت کلامی ایدئال فقط حالتی آرمانی نیست، بلکه این وضعیت به‌طور نطفه‌ای در همه حالت‌های گفتاری وجود دارد. در زندگی روزانه کمتر کسی پیدا می‌شود که در گفتاری شرکت کند که شرکت‌کنندگان در آن از آزادی ادای آنچه که می‌خواهند یا دوست دارند بگویند منع شده باشند. در دیدگاه هابرماس، کنش ارتباطی موفقیت‌آمیز و دستیابی به تفاهم، تنها در صورتی عملی خواهد بود که شرکت‌کنندگان در گفتگو در بیان آنچه می‌خواهند به زبان آورند، آزاد باشند.

هابرماس ادعایی در خصوص اینکه مردم می‌توانند همه مسائل و مشکلات را به‌سادگی و با نشستن گرد یکدیگر و صحبت درباره آن حل کنند، ندارد. در مقابل، وی اعتقاد دارد که در زندگی واقعی، قسمت اعظم کنش اجتماعی، استراتژیک است. به این معنی که مردم اهداف شخصی‌شان را وارد گفتمان کرده، به‌جای آنکه با از خودگذشتگی حقیقت و عدالت را جستجو کنند، تلاش می‌کنند قدرتشان را اعمال و به این ترتیب برای کسب آنچه که نتایج سودمند می‌دانند، دیگران را تحت تأثیر قرار دهند. ارتباط استراتژیک شامل کاربرد مکر یا اجبار، مانند تهدیدها یا وعده‌های اقتصادی، به جای تلاش برای پیگیری دیگر شایستگی‌های عقلانی است. محافظت در برابر ارتباط استراتژیک در حالت عادی و غیرعادی مستلزم آن است که مشارکت‌کنندگان در گفتمان درک کنند که منافع واقعی‌شان از طریق یک خط‌مشی صادقانه بهتر تأمین خواهد شد (Froomkin, 2003: 767).

فوکو انکار می‌کند که در ارتباط مورد نظر هابرماس، حقیقت بتواند بدون مانع، بدون محدودیت و تأثیرات اجباری و قهری و به‌گونه‌ای آزادانه به گردش درآید. او تصور می‌کند که اظهار نظر هابرماس در خصوص اجماع غیرمحدود، بسیار آرمان‌گرایانه است. فوکو می‌گوید من اعتقاد ندارم که آنجا می‌تواند یک جامعه بدون روابط قدرت وجود داشته باشد. اگر شما اجماع را به عنوان ابزاری که افراد به‌وسیله آن رفتار خود را عملی می‌کنند تلقی کنید، درمی‌یابید که آن‌ها در واقع تلاش دارند که رفتار دیگران را تعیین کنند و این همان اعمال قدرت است (Ingram, 2005: 260). از این رو، فوکو به‌صراحت بیان می‌کند کارکرد روابط هابرماس چیزی است که من آن را آرمان‌گرایانه می‌دانم (Kally, 2009: 131).

هابرماس نیز نمی‌پذیرد که یک وضعیت کلامی ایدئال و رها از قدرت به‌وسیله سخنرانان درگیر در استدلال عقلانی وجود داشته باشد؛ با این وجود می‌گوید: سرانجام این استدلال می‌تواند به توافق بینجامد؛ بنابراین، قدرت را توانایی به‌توافق رسیدن در ارتباطات آزاد می‌داند (Ingram, 2005: 261). هابرماس فهم فوکو از قدرت را استعلایی می‌خواند (Kally, 2009: 39)، درحالی که از نظر فوکو قدرت مدنظر هابرماس «ما را از شناخت عملکردهای اساسی قدرت مدرن و نقش بنیادینی که در تولید سوژه‌ها دارد بازمی‌دارد» (ریلا، ۱۳۷۶، ص ۷۳).

گفتمان هابرماس برانگیزاننده میل به حقیقت است. حقیقتی که از طریق استدلال عقلانی تعیین می‌شود. در این گفتمان افراد باید از حقیقت سخن بگویند. از نظر هابرماس حقیقت از عنصری بین‌الذهانی که در کلام ظاهر می‌شود، تشکیل می‌گردد. «معتبر بودن و حقیقی بودن دو ادعای متفاوت است. قضیه صحت و اعتبار، جزئی است و متعلق به حوزه عملی تک‌منطقی و یک‌جانبه است؛ درحالی که قضیه حقیقت، به ساخت مجموعه قواعد عام در متن منطقی گفتاری و تفاهمی ارتباط دارد. قواعد حاکم بر صحت و اعتبار بر رابطه میان تحلیل‌گر و امر

تحلیل‌شده ناظر است، درحالی که قواعد حقیقت باید مورد قبول همگان باشد» (بشیریه، ۱۳۷۲، ص ۱۶).

به گفته هابرماس، عمل ذاتاً ارتباطی است که در آن، گروه‌ها از طریق بحث و گفتگوی عقلانی در پی توافق و نه صرفاً کامیابی خویش‌اند. اما این تنها زمانی می‌تواند رخ دهد که ما به این نتیجه رسیده باشیم که عقلانیت ابزاری تنها شکل عقلانیت نیست (Edgar, 2006: 37). وی عقلانیت حقیقی را عقلانیت ارتباطی می‌داند که در آن عقیده و باور فرد، در گفت‌مانی که شرکت‌کنندگان در آن از نظریات شخصی خود به نفع توافق برآمده از عقلانیت دست می‌شویند، به تدریج پالایش می‌شود. براین اساس، تا زمانی که معیارهای عقلانیت در گفت‌مان حضور داشته باشند، ما می‌توانیم اجماع درست را از نادرست و تصمیمات مبتنی بر خود را از تصمیمات مبتنی بر خواست یا اجبار تشخیص دهیم. فوکو برعکس در نقد چنین ارتباطی معتقد است که کنش ارتباطی تنها به آفرینش سوژه‌های مطیع و رام می‌انجامد (همان، ص ۷۶).

با توجه به مطالب یاد شده، می‌توان گفت گفت‌مان در نظر هردو اندیشمند دچار کمبودهایی است؛ چراکه فوکو با تأکید بیش از حد بر قدرت و محدودیت‌های حاصل از آن نیازمند این است که بپذیرد گفت‌مان فراتر از قدرت است و حقیقت موجود در گفت‌مان، کاملاً به وسیله قدرت اشباع نشده است. گرچه گفت‌مان هابرماسی چنین کمبودی ندارد، اما وی نیز در خصوص اینکه گفت‌مان چگونه می‌تواند محدودکننده عمل ارتباطی آزاد باشد، غفلت کرده و نسبت به قدرت و رابطه میان قدرت و حقیقت بی‌توجه است.

#### ۴. دموکراسی

هابرماس یکی از محدود افرادی است که هم به نقد رادیکال دموکراسی بورژوازی معاصر و هم به دفاع سرسختانه از آن اعتقاد دارد. البته از دیدگاه وی، مفهوم مدرن دموکراسی از مفهوم کلاسیک آن که بر مبنای قانون، مطلق، قهری و فردگرایانه تعریف می‌شود، متفاوت است. این قانون مرکب از هنجارهایی است که قانون‌گذار به وجود آورده، دولت تضمین کرده و به ابزاری برای تضمین آزادی‌های فردی تبدیل شده است (Habermas, 2001:766). هابرماس دستاوردهای دموکراسی بورژوازی از جمله وجود پارلمان؛ مطبوعات؛ به رسمیت شناختن حقوق و حرمت انسان؛ برابری دینی، عقیدتی، نژادی و شرکت در فرآیندهای تصمیم‌گیری را به عنوان جنبه‌های مثبت دموکراسی بورژوازی قابل دفاع می‌داند. با وجود این، وی به کمبودها و نقایص این دموکراسی نیز آگاه است. ضرورت‌های اقتصادی جامعه که همه را به رقابت با یکدیگر وامی‌دارد، سبب می‌شود تا انسان‌ها جنبه‌های صوری دموکراسی را مدام زیر پا نهاده، حق دیگران را برای مشارکت در تصمیم‌گیری و ابراز نظر نادیده انگارند. به همین دلیل، هابرماس

خواهان رفع موانع موجود در راه گسترش دموکراسی است. او خواهان ایجاد شرایطی است که در آن از فشارهای مادی بر زندگی انسان‌ها کاسته شده، از نابودی فضای عمومی مباحثه جلوگیری شود.

هابرماس حوزه عمومی را به مثابه مکان اصلی برای ظهور و عمل دموکراسی می‌داند. حوزه عمومی، فضای سیاسی جدا از دولت و اقتصاد است که مکانی برای گفتگو، وفاق و کنش شهروندان فراهم می‌آورد (ریلا، ۱۳۷۶، ص ۷۲). این حوزه، پتانسیل‌های عقلانی موجود در کنش ارتباطی روزمره جهان‌زیست را استوار و عملی می‌کند. در حوزه عمومی آنچه مهم است فرآیند گفتگو و دموکراتیک بودن عقلانیت حاکم بر آن است. افراد در حوزه عمومی از طریق مفاهمه و استدلال و در شرایطی به دور از فشار و اجبار بیرونی یا درونی و بر مبنای آزادی، برابری، عدالت و آگاهی تعاملی (یعنی در شرایطی که هابرماس آن را وضعیت کلامی ایدئال می‌نامد)، مجموعه‌ای از رفتارها، موانع و جهت‌گیری‌های ارزشی و هنجاری را تولید می‌کنند. این موضوع در نهایت به صورت ابزاری برای تأثیرگذاری بر رفتار دولت و عقلانی کردن قدرت دولتی عمل می‌کند (نوذری، ۱۳۸۱، ص ۴۳۹). دموکراسی به مثابه شیوه زیست، به این معناست که همه به صورتی برابر بتوانند در کنش ارتباطی وارد شوند، ادعاهای اعتباری دیگران را به چالش کشیده، ادعاهای اعتباری خود را مطرح کنند (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

میشل فوکو مفهوم هنجاری حوزه عمومی هابرماس را نقد کرده است. نخستین ایراد فوکو به نظریه حوزه عمومی، در تحلیل‌های وی از ماهیت قدرت مدرن نهفته است. فوکو با نظریه‌پردازی درباره ماهیت قدرت مدرن، آن را محدودیت صرف بر آزادی دانسته که فضای آزاد حوزه عمومی را به چالش کشیده است (فوکو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱). میشل فوکو شکل مدرن قدرت را زیست-قدرت می‌نامد و می‌نویسد، زیست-قدرت از طریق محاسبات صریح، شیوه زندگی و مکانیسم آن را به وجود می‌آورد و قدرت/دانش را کارگزار دگرگونی زندگی بشر می‌سازد (Rabinow, 2005: 181). «فوکو بر این نکته اصرار می‌ورزد که نظریه حوزه عمومی با ویژگی هنجارمندکننده کنش ارتباطی سروکار دارد. ولی برای این منظور، ملاک اجماع یا وفاق، ابزار بیش از حد کندی است، زیرا مسئولیت خودمراقبتی شهروندان بهره‌مند از فضیلت مدنی (که مفهوم هژمونیک خیر همگانی را درونی کرده‌اند) یا کنشگر بهره‌مند از ارتباط عقلانی (یعنی کسی که مفهوم هژمونیک برهان بهتر را درونی کرده است) را واریسی نشده می‌گذارد» (ریلا، ۱۳۷۶، ص ۷۶).

هابرماس در مقابل، میان اجبار و قدرت ارتباطی تفاوت می‌گذارد. اجبار وقتی وجود دارد که بازیگر هدفمند-عقلانی، کسی که فقط به موفقیت عملش علاقه‌مند است، ابزارهای لازم برای اجبار سوژه را خواه به وسیله تهدید به جریمه و یا ترغیب تنظیم می‌کند؛ درحالی که

قدرت ارتباطی، ابزارساخت اراده دیگری نیست، بلکه تکوین یک اراده مشترک در ارتباط جهت‌گیری شده به سوی دستیابی به توافق است (Habermas, 1977: 3-4). هابرماس قبول می‌کند که مشارکت‌کنندگان در گفت‌مان باید فرض کنند که در حوزه عمومی تنها نیروی استدلالی بهتر، بیشترین شانس و فرصت را به دست می‌آورد (Habermas, 1982: 30) و غیر از برهان برتر، نیروی دیگری به کار گرفته نمی‌شود و در نتیجه، همه انگیزه‌ها جز انگیزه جستجوی همکارانه حقیقت کنار گذارده می‌شود (هابرماس، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۲۴).

فوکو تمایز هابرماس میان اجبار و قدرت را بیشتر به صورت یک تمایز معناساختی ملاحظه می‌کند (Foucault, 1984: 387). از نظر وی، اعمال قدرت شیوه‌ای است که در آن برخی اعمال به حوزه اعمال دیگر ساخت می‌بخشد و زندگی در جامعه معاصر مطابق چنین روشی در حال انجام است. او نتیجه می‌گیرد که جامعه بدون قدرت تنها به صورت انتزاعی می‌تواند وجود داشته باشد (فوکو، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱). برابر گفته فوکو، ایده قدرت بدون اجبار، مبتنی بر مفهوم قدرت حقوقی یا منفی است، که می‌تواند برای نظریه دموکراسی مفهومی مرکزی به‌شمار آید. با وجود این، به باور وی، مشکل وقتی آغاز می‌شود که نظریه‌پردازان دموکراسی حقوق را در کنار حاکمیت می‌گذارند؛ بنابراین مسئله حقوق یک مسئله حاکمیتی می‌شود. فوکو استدلال می‌کند که گفت‌مان حق، مانند گفت‌مان حقیقت، قدرت را پوشانده، برتری ذاتی قدرت را پنهان می‌کند. به این دلیل که سطح ظاهر را تحت دو جنبه متفاوت ارائه می‌دهد؛ از یک طرف با نام حقوق مشروع حاکمیت، و از طرف دیگر به عنوان تعهد قانونی در اطاعت کردن از آن (Foucault(a), 1980: 95).

فوکو آشکار می‌کند که حق چگونه سلطه را گسترش می‌دهد. برای این، او مسئله سلطه/استیلا را جانشین حاکمیت/اطاعت می‌کند. این جانشینی برای توضیح ارتباطات درونی میان سیاست‌های دموکراتیک و قدرت انضباطی ضروری است (Foucault(a), 1980: 105). «قدرت انضباطی قدرتی است که کارکرد اصلی آن نه بلکه کردن و خراج‌گیری بلکه تربیت کردن است؛ با این وجود هدف این تربیت کردن برای خراج‌گیری بهتر و بلکه کردن بیشتر است» (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳). به گفته فوکو، انضباط، یک قدرت غیرحاکم است که نظریه حاکمیت آن را می‌پوشاند. از دیدگاه حاکمیت، نهادها و قوانین مبتنی است بر حقوق عمومی که دموکراتیک دیده می‌شود، نه انضباطی. اما وی استدلال می‌کند که دموکراسی‌سازی حاکمیت، خود پایه در نظم و انضباط دارد. براین اساس، سیستم قضایی توانسته است که حاکمیت را از طریق برپایی حقوق عمومی، دموکراتیک کند؛ در حالی که به‌طور هم‌زمان دموکراسی‌سازی به‌وسیله مکانیسم‌های اجبار انضباطی تعیین می‌شود (Foucault(a), 1980: 105).

به این ترتیب، فلسفه حق بر مبنای سازوکارهای انضباطی برای پنهان کردن سلطه تحمیل می‌شود. این نظام یا فلسفه حق یک حق عمومی است که با حاکمیت جمعی پیوند خورده، به صورت دموکراتیک درمی‌آید. از منظر فوکو، حاکمیت و مکانیسم‌های انضباطی دو عنصر جدانشدنی مکانیسم عمومی قدرت در جامعه‌اند (Foucault(a), 1980: 108). او بر این باور است که هدف حاکمیت، پاک کردن سلطه از ماهیت قدرت و مشروع جلوه دادن آن بوده است؛ در حالی که الگوی حاکمیت برای تحلیل قدرت، بر اساس رابطه حاکم و محکوم است.

هابرماس این واقعیت مدنظر فوکو را می‌پذیرد؛ باین همه، بر مفهوم قدرت ارتباطی در برابر قدرت انضباطی همچون راه‌حلی در حاکمیت تأکید می‌کند. پیشنهاد مرکزی هابرماس این است که همه ابزارهای قدرت سیاسی مشروع باید سرانجام از قدرت ارتباطی مشتق شوند (Johnson, 2006: 94). او دموکراسی را در چنین قدرت و عقلانیتی جستجو می‌کند و معتقد است که به این ترتیب، گفتگو و شکل‌گیری اراده گفتگویی در حوزه عمومی به عنوان معیاری برای نظام دموکراتیک، دموکراسی‌های موجود را از سلطه بر شهروندان باز می‌دارد (انصاری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸-۲۴۹). وی حتی اعتقاد دارد که این حوزه عمومی می‌بایستی به وسعت جهان شکل گیرد، زیرا «امروزه روندهای جهانی ایجاب می‌کند که مقررات و قوانین خاصی برای اداره و هدایت جهان طراحی شود: دخالت و مشارکت مردم جهان در تعیین و وضع این قوانین جهانی اساس دموکراسی جهانی وی است» (همان، ص ۹۹).

## ۵. نتیجه

درگیری میان فوکو و هابرماس چه نتایجی دارد؟ بحث آن‌ها چه چیزی را در خصوص مسائل اختلاف‌برانگیز آشکار می‌کند؟ آنان چه برداشتی از مدرنیته دارند؟ نقد آنان بر مدرنیته چیست؟ به نظر می‌رسد بهترین وضعیت آن است که دامنه گفتگو میان این دو را بدون قضاوت باز بگذاریم و از امکان نوعی چندصدایی در گفتمان فلسفی معاصر سخن به میان آوریم. فوکو و هابرماس هر دو منتقدان مدرنیته هستند، اما به دو صورت متفاوت. آن‌ها به دو راه مختلف تعلق دارند؛ اما در وضعیت امکان گفتگو، این دو را می‌توان بخشی از صداهای متعددی یافت که در درون گفتمان مدرنیته جریان دارد و موجب می‌شود تا این گفتمان همواره در معرض شکست‌ها و در عین حال در وضعیت بازسازی چندباره خود باشد.

از این منظر هرگونه تلاش برای جمع‌بندی و نتیجه‌گیری درباره درگیری‌ها و مجادلات فلسفی در زمینه بنیان‌های مدرنیته، دفاع از روایتی خاص بر اساس علایق ایدئولوژیک است که هدف نگارنده مقاله نیست. وضعیت کلامی ایدئال هابرماس می‌تواند از چنین منظری نیز مورد توجه باشد؛ وضعیتی که در آن روایت‌های گوناگون به گفتگو درباره موضوعات مختلف

مشغول‌اند و امکان برتری روایتی بر روایت دیگر وجود ندارد. چنین رهیافتی از منظر هنجاری می‌تواند حاوی این امید باشد که نقد مدرنیته همچنان در نزد فیلسوفان مسئله‌ای اساسی شمرده می‌شود و متفکران نسبت به دستاوردها و خطرهای آن حساس‌اند.

فوکو مهم‌ترین پرسشگر از مدرنیته است، اما او را نمی‌توان بیرون از دایره مدرنیته مطالعه کرد. او خواهان تغییر در صورت‌بندی مدرنیته کمی بیش از آن چیزی است که هابرماس جستجو می‌کند. فوکو به شدت نگران احاطه تفکرات جهان‌شمول بر روابط انسانی و ایزه‌سازی انسان است. از دیگر سو، هابرماس از انقطاع دموکراسی و به‌خطر افتادن آزادی‌های انسانی به نام مدرنیته هراس دارد. فوکو از هژمونیک شدن گفتمان مدرنیته و اسارت می‌ترسد و هابرماس نگران گفتمان‌هایی است که در آن عمل ارتباطی، آزادانه و مبتنی بر عقل بینا نباشد. هردو در این نکته اشتراک دارند؛ ترس از دموکراسی‌های امروزی که آن‌ها را به مجادله‌ای بی‌انتها می‌کشاند.

فوکو با ترس از جامعه انضباطی، بر محدودیت‌های قدرت گفتمان دموکراتیک در جامعه مدرن تمرکز می‌کند و هابرماس با ترس از نابودی فردیت، بر قدرت تواناساز دموکراسی تأکید دارد؛ بنابراین هردو نگران دموکراسی هستند. می‌توان گفت دل‌مشغولی هردو فیلسوف درباره ناخشنودی‌هایی است که مدرنیته امروزی را فرا گرفته است. با وجود این، به نظر می‌رسد برای غلبه بر چنین ناخشنودی‌هایی، میان شالوده‌شکنی مدرنیته فوکو و بازگرداندن آن به اصول عقلانی از سوی هابرماس تفاوت بسیار است.

## منابع و مأخذ

### الف) فارسی

۱. انصاری، منصور (۱۳۸۴)، دموکراسی گفتگویی، امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس، تهران: نشر مرکز.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۷۲)، «هابرماس: نگرش انتقادی و نظریه تکاملی (بخش هشتم)»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۷۳-۷۴، ص ۱۷-۸.
۳. پیوزی، مایکل (۱۳۷۹)، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر هرمس.
۴. دریفوس، رابینو و هیوبرت-پل (۱۳۷۶)، میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۵. عالم، عبدالرحمن و یحییوی، حمید (۱۳۸۸)، «فوکو، اندیشمندی انتقادی»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، ش ۲، ص ۲۵۷-۲۳۱.
۶. فوکو، میشل (۱۳۷۶)، «سوژه و قدرت»، ضمیمه میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، هربرت دریفوس، پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۷. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۸. فوکو، میشل (۱۳۸۳)، اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

۹. فوکو، میشل (۱۳۸۵)، «نظریه انتقادی، تاریخ روشنگری»، نقد و قدرت بازآفرینی مناظره فوکو و هابرماس: مطالعاتی در اندیشه سیاسی آلمان معاصر، تألیف مایکل کلی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: اختران.
۱۰. کالینیکوس، آکس (۱۳۸۲)، نقد پست‌مدرنیسم، ترجمه اعظم فرهادی، مشهد: نشر نیکا.
۱۱. کلی، مایکل (۱۳۸۵)، نقد و قدرت بازآفرینی مناظره فوکو و هابرماس: مطالعاتی در اندیشه سیاسی آلمان معاصر، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: اختران.
۱۲. میلر، پیتر (۱۳۸۲)، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۳. نودزی، حسینعلی (۱۳۸۱)، بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)، تهران: نشر چشمه.
۱۴. ریلا، دانار (۱۳۷۶)، «پسامدرنیسم و حوزه عمومی»، ترجمه منصور انصاری، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۱۲۱-۱۲۲، ص ۷۲-۸۱.
۱۵. هابرماس، یورگن (۱۳۸۰ الف)، بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: گام نو.
۱۶. هابرماس، یورگن (۱۳۸۰ ب)، جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پسااملی، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
۱۷. هابرماس، یورگن (۱۳۸۵)، «نقد عقل برای افشای علوم انسانی: میشل فوکو»، نقد و قدرت بازآفرینی مناظره فوکو و هابرماس: مطالعاتی در اندیشه سیاسی آلمان معاصر، تألیف مایکل کلی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: اختران.

### ب) خارجی

18. Bernauer, Mahon, James-Michael (2005), «Michel Foucault's Ethical Imagination», The Cambridge Companion to Foucault, Ed by Gary Gutting, Cambridge university press
19. Edgar, Andrew (2006), Habermas: the key concepts, London: Routledge
20. Flynn, Thomas (2005), «Foucault Mapping of History», The Cambridge Companion to Foucault, Ed by Gary Gutting, Cambridge university press
21. Foucault, Michel (1973), the order of Things: Archaeology of the Human Sciences, New York: Vintage Books
22. Foucault, Michel (a) (1980), «Two Lectures», Power/Knowledge, Ed by Colin Gordon, New York: Pantheon Books
23. Foucault, Michel (b) (1980), «Truth and Power», Power/Knowledge, Ed by Colin Gordon, New York: Pantheon Books
24. Foucault, Michel (1980), History of Sexuality: Introduction, Volume 1, New York: Vintage Books
25. Foucault, Michel (1984), Politics and Ethics: An Interview, "In The Foucault Reader, Ed by Paul Rabinow, New York: Pantheon Books
26. Fraser, Nancy (1996), «Michel Foucault: a Young Conservative? », Feminist interpretation of Michel Foucault, Ed by Susan Hekman, Pensilvania state university press
27. Froomkin, Michael (2003), «Toward A Critical theory of Cyberspace», Harvard Law Review, Volume 116, Number 3, pp 749-873
28. Habermas, Jurgen (1977), Hannah Arendt's Communications Concept of Power, Social Research 44
29. Habermas, Jurgen (1982), The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment, New German Critique 26, pp 13-30
30. Habermas, Jurgen (1984), The Theory of Communicative Action, Volume 1, Tr by Thomas Mccarthy, Boston: Beacon Press
31. Habermas, Jurgen (1985), A Philosophic- Political Profile, New Left Review, volume 151, pp75-105
32. Habermas, Jurgen (1986), «The Genealogical writing of History: on Some Aporias in Foucault's Theory of Power», Tr by Gregory Olander, Canadian Journal of Political and Social Theory, 10
33. Habermas, Jurgen (1998), On the Pragmatics of Communication, Ed by Maeve Cooke, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology
34. Habermas, Jurgen (2001), «Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?», Tr by William Rehg, Political Theory, Volume 26, Number 6, pp 766-781
35. Ingram, David (2005), «Foucault and Habermas», The Cambridge Companion to Foucault, Ed by Gary Gutting, Cambridge university press
36. Kally, Mark (2009), the Political Philosophy of Michel Foucault, London: Routledge