

پسامدرنیسم و حوزه عمومی

نوشته: دانا ر. ویلا

ترجمه: منصور انصاری

نیز به سطح کارویژه «تدبیر منزل» یعنی همان کارویژه‌هایی که دولت انجام می‌داد، تنزل یافته است (pp. 45-47).

هابرماس نیز مانند ماکس وبر معتقد است که مدرنیته عصر عقلانی شدن است، اما عقلانی شدنی یک سو به عقیده وی، تعمیم عقلانیت ایزاری یعنی کاربست آن در تمامی حوزه‌های زندگی اجتماعی، مسائل عملی / سیاسی را به مسائل فنی تبدیل کرده است (Habermas 1970, 96). در نتیجه این دگردیسی، فضای تصمیم‌گیری دموکراتیک ویران گشته و اکنون تحت «سیطره» دستورهای اداری و فنی درآمد است (Benhabib 1986, chap. 7. Habermas 1985, 89).

آرنت و هابرماس در واکنش به این روندها و واپس‌نشینی امر سیاسی در دوران نو می‌کوشند از طریق پالوده‌سازی برداشتهایی که شخصاً از حوزه عمومی دارند ملاک‌های دقیقی برای تعیین ویژگی‌های حوزه عمومی واقعی به دست دهند. آنها با تأکید بر تمایز این حوزه و نوع تعاملاتی که در آن رخ می‌دهد، کمترین شرایط لازم برای «سهیم شدن در گفتارها و کردارها» (در تعبیر آرنتی) را بازگویی کنند. در واقع آرنت و هابرماس با نظریه‌پردازی درباره کمترین شرایط لازم برای همسگالی و تصمیم‌گیری آزاد در میان انسان‌های برابر، نوع آرمانی حوزه عمومی را می‌پروراندند که به روشن شدن اشکال ناقرینگی، اجبار، خشونت و کژتابی ارتباطی که از مشخصات حوزه عمومی عصر ماست کمک می‌کند.

در مقاله حاضر، در ابتدا می‌کوشیم تا تعاریف و مفاهیم هابرماس و آرنت را از حوزه عمومی روشن سازیم و سپس واکنشهای تردیدآمیز نظریه‌پسامدرن در برابر آنها را بررسی کنیم. نظریه‌پردازان پسامدرن یا فراساختارگرا، به پیش‌انگاره‌های بنیادین نوع طرحی که آرنت

اندیشه حوزه عمومی یا میدان نهادی تعاملات گفتگومانی جایگاهی محوری در نظریه و عمل دموکراتیک دارد. با وجود این، دوران نو شاهد از میان رفتن خط فاصل حوزه عمومی از دولت و بازار بوده است. در واکنش به این روند، نظریه حوزه عمومی پروژه آثار آرنت و هابرماس تلاشی نظری با هدف بیان کمترین شرایط لازم برای وجود نوعی حوزه گفتگومانی آزاد از اجبار یا دستکاری ساختاری به‌شمار می‌رود. اما مفهوم هنجاری حوزه عمومی که از این تلاش‌ها حاصل شده مورد حمله شدید نظریه‌پردازان پسامدرن مانند فوکو، لیوتار و بودریار قرار گرفته است. اینان در پیش‌انگاره‌های اصلی نظریه حوزه عمومی تردید روا داشتند. در این مقاله با بررسی خرده‌گیری‌های آنها نشان خواهیم داد که چگونه نظریه حوزه عمومی آرنت را می‌توان برخاسته از علاقتی مشابه با علاقت نظریه‌پردازان پسامدرن انگاشت. من برخلاف هابرماس بر این باورم که نظریه حوزه عمومی به مسئله مشروعیت کمتر دلپسته است تا به ذهنیت سیاسی مجادله‌ای.

شعار «باز یافتن حوزه عمومی» هدف اصلی فلسفه سیاسی هانا آرنت و نظریه انتقادی یورگن هابرماس را به شکل کمابیش رسایی بیان می‌کند. این هر دو، حوزه عمومی را فضای سیاسی جدا از دولت و اقتصاد تلقی می‌کنند که مأوایی با مرزهایی نهادینه برای گفت‌وگو، همسگالی، وفاق و کنش شهروندان فراهم می‌آورد. با وجود این، هر دو برآنند که این حوزه به دست نیروهای ضد سیاسی نشأت گرفته از مدرنیته مضمحل شده است. از دید آرنت، پیدایی «امر اجتماعی» در دوران نو تمایز نیرومندی را که زمانی میان حوزه‌های عمومی و خصوصی وجود داشت و مرز میان عرصه‌های ضرورت و آزادی را از میان برداشته است (1957, 33-49). در نتیجه، حوزه عمومی در علاقت «خانه‌داری» یعنی همان نگاهداشت زندگی و بازتولید اقتصادی «منحل شده» و سیاست

متافیزیک ذهنیت در غلتیدند یا مانند هایدگر، دریدا و فوکو دائماً از کرانه‌های تجربی / استعلایی پارادایم «انسان باور» سخن راندند. بدین سان از نظر هابرماس، نظریه پردازان پسامدرن هم مانند پیشینیان خود از گذار به «پارادایم فهم متقابل» ناتوان هستند و لذا همچنان گرفتار همان شناخت رمق باخته باقی می‌مانند (pp. 295-95, 310).

با این تصویری که هابرماس از نظریه‌های مدرن / پسامدرن به دست می‌دهد، آرنت در بخش بین‌الذهانی قرار می‌گیرد. من ضمن تردید در رسا بودن این تصویر استدلال خواهم کرد که اتفاقاً نوع نظریه‌پردازی آرنت از حوزه عمومی به شکلی غیرمنتظره هماهنگی بیشتری با بحث منتقدان مفهوم هنجارین حوزه عمومی دارد. اثبات چنین ادعائی مستلزم بازاندیشی در رابطه میان نظریه حوزه عمومی و پسامدرنیسم / فراساختارگرایی است (ر.ک. به: Villa 1992).

آرنت، هابرماس و مفهوم هنجارین حوزه عمومی

هابرماس در سہاسگزارای از کمک‌هایی که آرنت به نظریه‌پردازی قدرت کرده است بر نحوه «جداسازی مفهوم قدرت از مدل غایت‌شناختی (teleological) کنش» توسط وی تأکید می‌کند (1983, 173). هابرماس استدلال می‌کند که برخلاف ماکس وبر که «قدرت را امکان تحمیل اراده خود بر دیگران تعریف می‌کند»، آرنت «قدرت را توانایی به توافق رسیدن در ارتباطات آزادمی‌داند» (p. 171). هابرماس به کتاب خشونت آرنت استناد می‌کند که در آنجا وی میان قدرت (به عنوان توانایی بشر نه تنها برای عمل بلکه برای عمل هماهنگ) و توانمندی، زور، و خشونت تمایز کاملی می‌گذارد. به نظر وی همه این اصطلاحات، ایزاری هستند (Arendt 1968b, 143). تعریف آرنت از قدرت به مدلی از کنش اشاره دارد که کاملاً متفاوت با مدل غایت‌شناختی است. در مدل غایت‌شناختی با ساختار وسیله - هدفی که دارد رسیدن به یک هدف از پیش تعیین شده اصل سازمان دهنده تمامی کنشهاست. برعکس، آرنت عمل را به عنوان «سهیم شدن [انسان‌های برابر] در سخنان و اعمال» یکدیگر تعریف می‌کند. به گفته هابرماس، عمل ذاتاً ارتباطی است. در مدل ارتباطی «گروهها به دنبال توافق و نه صرفاً کامیابی خودشان هستند» (1983, 173). قدرت سیاسی یعنی قدرت با هم و به‌طور هماهنگ عمل کردن، از دل اقدام مشترک افرادی زاده می‌شود که کنش و واکنش آنها بر پایه هنجارهای دوسویگی (reciprocity) احترام و برابری پی‌ریزی شده است و اجماع یا وفاتشان «از دید همه گروهها غایتی فی‌نفسه» انگاشته می‌شود (p. 175).

این قرائت از نظریه کنش و مفهوم قدرت در نزد آرنت، مشابهت‌هایی را که میان تأکید مجدد آرنت بر تمایز ارسطویی عمل

هابرماس در انداخته‌اند انتقاداتی وارد ساخته‌اند. من تنها به سه ایرادی که فکر می‌کنم اساسی‌تر و قوی‌تر از بقیه است، می‌پردازم. نخستین ایراد اساسی به نظریه حوزه عمومی را باید در آثار فوکو و مخصوصاً تحلیل‌های وی از ماهیت قدرت مدرن یافت. فوکو با نظریه‌پردازی دوباره ماهیت قدرت در دوران نو، ایده (آل) فضای همسگالی آزاد از اجبار را به چالش فرامی‌خواند (Foucault 1977, 1980 a, 1980 b, 1982). دومین ایراد که از دیدگاه شناخت‌شناختی (epistemological) طرح می‌شود، قوی‌ترین بیان خود را در آثار لیوتار می‌یابد. لیوتار نفس امکان وجود حوزه عمومی یکپارچه و مبتنی بر اجماع و وفات را در عصری که شاهد مرگ فراروایت‌های مشروعیت‌بخش و به تبع آن چندپارگی عرصه گفتمانی در قالب بازیهای زبانی ناهمگون است مورد تردید قرار می‌دهد (1984, 1985, 1988). سومین ایراد را که از جنبه هستی‌شناختی (ontological) طرح می‌شود و از جهانی مؤثرترین ایراد است بیشتر می‌توان در آثار دلوز یا بودریار که سعی در همه فهم کردن نظرات دلوز دارد، یافت. (Baudrillard 1983; Baudrillard 1988. chaps. 5,7; Deleuze 1980). آنها در واقعیت خاصی که به حوزه عمومی به عنوان «فضای مشترک نموده‌ها» (آرنت) نسبت داده می‌شود یعنی جهانی بی‌بهره از پشتیبانی استعلایی یا مابعدالطبیعی که در عین حال در دسترس تمامی شهروندان / ساکنان خود است تردید روا می‌دارند. از نظر دلوز و بودریار، این باور آرنت که «نمود... همان واقعیت است» بر ملاکننده نوعی «حسرت واقعیت» در مورد دنیایی کاملاً از دست رفته است. (Arendt 1957, 57; Baudrillard 1988, chap. 7). این حسرت و دلتنگی ظاهراً به ژرفای طرح آرنت (یعنی تحلیلهایی که وی از مدرنیته بر حسب «دنیایگریزی» به دست می‌دهد رسوخ کرده است). هابرماس نیز تنها با ارائه یک تبیین روندی (procedural) و انتزاعی از عقلانیت استدلالی توانسته است خود را از چنین حسرتی در امان نگه دارد.

گرچه این ایرادها اساسی است اما به باور من دستکم از منظر طرح آرنت قابل پاسخگویی نیز هست. در واقع، استدلال من در این مقاله آن است که تقابل به‌ظاهر روشن میان آرنت و هابرماس از یک سو و پسامدرنیسم / فراساختارگرایی از سوی دیگر بیش از حد مورد تأکید قرار گرفته است که دلیل آن نیز عمدتاً موضع جدلی است که هابرماس در کتاب گفتمان فلسفی مدرنیته (۱۹۸۷) اتخاذ کرده است. هابرماس در این کتاب بین خرد ارتباطی و خرد مبتنی بر فاعل شناسایی، بین پارادایم‌های فهم متقابل یا بین‌الذهانی و پارادایم‌های فلسفه آگاهی تقابلی اساسی قائل است (chap. 11). از دید وی، نه هگل و نه مارکس نتوانستند خود را از «افق مرجع‌انگاری خود به عنوان سوژه شناسا و کنشگر» رها کنند، همچنین به نظر وی منتقدان فلسفه آگاهی و طرح نو مانند هایدگر، دریدا و فوکو نیز قادر به رها ساختن خود از این افق نبودند. به‌طور کلی همه آنها یا مانند مارکس و هگل در

گفت‌وگو نیستند، کثرت عملاً عقیم می‌شود و حوزه عمومی بُعدمندی خود (three - dimensionality) را از دست می‌دهد: جهان، دیگر از گوناگونی چشم‌اندازها شکل نمی‌گیرد (See Villa 1992, 55; 1957, 286-87). درجایی که این فضا به زور در هم شکسته یا از میان برداشته می‌شود (معمولاً تحت حاکمیت توتالیتاریانیسم) «مرزها و مجاری ارتباطی بین افراد انسان» جای خود را به «رشته پولادینی می‌دهد که انسانها را چنان سفت و محکم به یکدیگر می‌فشارد که کثرت آنها در قالب انسانی با ابعاد غول‌آسا محومی شود» (Arendt 1968c, p. 164). فضای میان افراد از بین می‌رود و در نتیجه، دیگر کنش ممکن و میسر نیست. بدین سان مادامی که بُعد مکانی حوزه عمومی برجای خود باقی باشد و «مرزها و مجاری ارتباطی» دست نخورده بماند، آزادی در مفهومی که آرتنت مراد می‌کند امکان‌پذیر خواهد بود.

ریچارد برنشتاین (Richard Bernstein) ادعا کرده است که برداشت آرتنت از حوزه عمومی که بر کثرت و برابری پایه می‌گیرد به مفهوم هنجاری از سیاست منجر می‌شود که از مفهوم هنجارین سیاست در نزد هابرماس قابل تشخیص نیست (1986, 223-182; 1983, 37-221). کثرت و برابری فضایی برای همسگالی به قصد دستیابی به توافق متقابل ایجاد می‌کند که در آن «نیروی برهان بهتر» (در مفهوم هابرماسی) می‌تواند تحقق یابد. برنشتاین این مدعای آرتنت را که «گفت‌وگو گوهر حیات سیاسی است» روشن‌تر بیان می‌کند. به اعتقاد او وجه مشخصه حوزه عمومی آرتنت آن است که سیاست «متضمن بی‌فرمانی» و کنش پیوسته و متقابل شهروندان بر مبنای کثرت بشری و برابری در حقوق (isonomy) است به نحوی که افراد به گفت‌وگویی نشینند و سعی می‌کنند تا یکدیگر را مجاب سازند. اقتناع و نه زور یا خشونت، جانمایه زندگی سیاسی است. مجاب ساختن، دست‌آموز ساختن دیگران با تصویب‌پردازی نیست. اقتناع مستلزم گفت‌وگوی باز و آزاد در میان انسان‌های برابر است به نحوی که بکوشند آراء خود را شکل بخشیده روشن ساخته و به آزمون بکشند (1986, 224).

مسلماً چنین شرحی بر اندیشه‌های آرتنت نمی‌تواند نتیجه‌ای جز یکسان‌پنداری (identifying) حوزه عمومی وی با میدان عقلانیت ارتباطی [هابرماس] داشته باشد که در آن عقیده و باور به تدریج «از طریق نیروی یکپارچه‌کننده فارغ از اجبار و اجماع‌زای یک‌گفتمان که در آن شرکت‌کنندگان از نظریات ذهنی و جانبدارانۀ خود به نفع توافق ناشی از عقلانیت دست می‌شورند»، آرام آرام پالایش می‌یابد (Habermas 1987, 315). درحالی‌که آرتنت رسماً از شناخت باوری اخلاقی (moral cognitivism) هابرماس اجتناب می‌کند، برنشتاین خاطر نشان می‌سازد که مؤید این قرائت از اندیشه‌های آرتنت نظریه کانتی خودوی درباره‌ی داور سیاسی «بیطرفانه» است (1983, 216-23; 1986, 228-31).

(praxis) از ساختن (poiesis) از یک سو و تقابل بنیادین کنش ابزاری با کنش ارتباطی در اندیشه هابرماس از سوی دیگر وجود دارد بارزتر می‌سازد. این قرائت بر بعد گفت‌وشنودی (dialogical) دریافت آرتنت از سیاست تأکید دارد و از ما می‌خواهد تا مفهوم حوزه عمومی آرتنت را بیان‌کننده همان «ارتباط آزاد از اجبار» هابرماس بیان‌کنیم. این نکته مهمی است زیرا تا کنش سیاسی به صورت نوعی ارتباط فارغ از اجبار نباشد اجماع حاصل از آن فاقد نیروی الزام‌آور و صرفاً نماد دیگری از خشونت پنهان یا آشکار خواهد بود. هابرماس سیمایی را که آرتنت در کتاب وضع بشری از حوزه عمومی ارائه کرده است به مثابه تلاشی پدیدارشناسانه برای «شناخت نهایی ساختارهای کلی فعالیت بین‌الذهانی در شکل صوری کنش ارتباطی یا پراکسیس» می‌داند. شگفت نیست که هابرماس مفهوم حوزه عمومی آرتنت را شکل اولیه «وضیعت کلامی آرمانی» خود یعنی بیان روشن شرایط صوری ارتباط فارغ از اجبار در حالت تجرید شده از خود ساختار کنش ارتباطی می‌داند (1987, 315). به نظر می‌رسد که برای هر دو - آرتنت و هابرماس - کارویژه نظریه بر ملا ساختن شکاف موجود میان عمل جاری و هدف غایی تعامل ارتباطی یعنی رسیدن به «توافق برآمده از عقلانیت» است (p. 315).

به نظر من مدل «اجماعی» سیاست که هابرماس به آرتنت نسبت می‌دهد، تا حدود زیادی بحث‌انگیز است. با وجود این، چنان‌که در نوشته‌های دیگر خود گفته‌ام، نمی‌توان انکار کرد که هابرماس به بُعد مهمی از نظریه حوزه عمومی آرتنت توجه کرده است. (Villa, 1992) آرتنت در کتاب وضع بشری و نیز انقلاب پیوسته بر اندیشه حوزه عمومی به عنوان فضای «آزادی ملموس» تأکید می‌کند؛ فضایی که به لحاظ فیزیکی از فضای تلاش معاش (labour) و کار (work) جداست، مرزهای آن را قانون مشخص می‌سازد و می‌تواند به مثابه صحنه یا میدانی برای کنش سیاسی به کار آید. نه تنها اجبار و خشونت بلکه تمامی مناسبات سلسله‌مراتبی یا دستوری از این حوزه بیرون می‌ماند. حوزه عمومی دقیقاً از آن رو فضای آزادی است که میان اشخاصی که به دلیل استعدادهای فردی خود به طور طبیعی نابرابرند نوعی برابری ساختگی برقرار می‌کند و نیز از آن رو که با مرتبط ساختن و جدا ساختن همزمان انسان‌ها شرایط بشری کثرت را حفظ می‌کند. حوزه عمومی همان «جهان» ساختگی است که همه ما به عنوان شهروند در آن حضور داریم، جهانی «درمیانی» که هم برابری و هم فردیت را ممکن می‌سازد (1963, 31-32; 1957, 7, 26, 52).

در اینجا است که با مکان‌گیری (spatiality) ظاهراً تقلیل‌ناپذیر حوزه عمومی در اندیشه آرتنت، مواجه می‌شویم. تا زمانی که این حوزه، قدرت گرد آوردن ما را نداشته باشد و در آن واحد هم ما را از زندگی خصوصی مان جدا نسازد و هم جایگاه جداگانه‌ای را برای هر یک از ما در این «جهان مشترک» تضمین نکند سیاست واقعی امکان‌پذیر نیست. درجایی که این حوزه عرصه تاخت‌وتاز موضوعاتی است که ذاتاً مستعد

مناقشه آمیز مشروعیت درست همین مدل بی‌زمان قدرت دولتی را که بر پایه قرارداد استوار است و هدف از آن حفظ حقوق است تکرار می‌کند. ولی به نظر فوکو بدین ترتیب، پارادایم لیبرال - «دستگاه‌های قضایی» - اشکال هرچه موزیانه‌تر انضباط و سلطه مدرن را پنهان می‌کند (Foucault 1980a, 81-91).

اما به نظر من، نه هابرماس و نه آرنت برای طرح نقطه نظرات انتقادی‌شان به گفتمان حقوقی متوسل نمی‌شوند و هیچ یک را نمی‌توان به باور داشت «مدل حاکمیتی» قدرت متهم کرد. هر دو آنها به امکان وجود قدرت مثبت - و نه قدرت صرفاً منفی یا سرکوبگرانه - اشاره می‌کنند یعنی قدرتی که زاده تعامل ارتباطی است یعنی از «با یکدیگر و به شکل هماهنگ عمل کردن» ناشی می‌شود (Arendt, 1968b, 143; 1968c, 172). به نظر این هر دو، جای جنبه‌های سرکوبگر و منفی قدرت در حوزه سیاست نیست. زور و خشونت و سلسله مراتب ملازم با چنین قدرتی است. با وجود این، از دیدگاه فوکو مفهوم مثبت قدرت بیش از حد پاکیزه به‌شمار رفته است. این مفهوم، بی‌زمان و همگون دموکراتیکی برای مدل دولت - محور لیبرال است. هر دو مدل قدرت - خواه قدرت مثبت که از سوی نظریه پردازان حوزه عمومی مطرح می‌شود و خواه قدرت منفی که لیبرالیسم هوادار آن است، ما را از شناخت عملکردهای اساسی قدرت مدرن و نقش بنیادینی که در تولید سوزها دارد باز می‌دارد. بدین سان، مرزی که لیبرال‌ها از طریق مفهوم حقوق برای قدرت دولتی سرکوبگر / منفی ترسیم می‌کنند تصویر آینده‌ای خود را در ویژگی‌هایی می‌یابد که نظریه حوزه عمومی برای کمترین شرایط ضروری برای «توافق آزاد» قائل است. به عبارت دیگر، نظریه حوزه عمومی آرنت و هابرماس صرفاً «منطقه آزاد از قدرت» لیبرالیسم (شناخت قدرت به عنوان اجبار مشروع) را از حوزه خصوصی به حوزه عمومی منتقل می‌کند و به این ترتیب قدرت را به صورت «توانایی کنش» تعریف می‌کند.

درواقع مادام که حوزه عمومی از منافع ذهنی / استراتژیک پاک شود به درستی بیش از حوزه خصوصی «عاری از قدرت» لیبرالیسم فارغ از اجبار است. اما خطای این هر دو برداشت آن است که وانمود می‌کنند می‌توان بدون بازیچه قدرت شدن قدرت را به کار برد.

ناتوانی شدید نظریه حوزه عمومی از درک ماهیت قدرت مدرن بیش از همه از اتکای ساده دلانه‌اش به شرایط قرینگی، سلسله مراتبی نبودن و دوسویگی به عنوان ضمانت‌های کافی برای ایجاد فضای «آزاد از اجبار» ناشی می‌شود. همانطور که فراسر خاطر نشان می‌کند، در جامعه‌ای کاملاً سراسر پدید (panoptized)، چیرگی ناقصینه و سلسله‌مراتبی برخی افراد بر دیگران امر زایدی می‌شود، زیرا در این جامعه «همه مراقب و پلیس خودشان خواهند بود» (See 1989, 49; Dews, 1987, 157, 160-161). به این صورت فوکو به ما امکان درک این حقیقت را می‌دهد که سلسله‌مراتب و ناقصینه (به عنوان دو مایه شر

اگر برنشتاین پیوستگی اساسی موجود میان برداشت آرنت و هابرماس از حوزه عمومی را آشکار می‌کند، سیلا بن حبیب (Seyla Benhabib) این شباهت را با طرح این ادعا تقویت می‌کند که مفهوم آرنت از کثرت باید در تقابل با مدل مارکسی - هگلی «آبر سوز» در نظر گرفته شود که خود را تحقق بیرونی می‌بخشد؛ مدلی که کثرت را به فراذهنیت تقلیل می‌دهد (1986, 243-44). پدیده کثرت که شرط اصلی و تشکیل دهنده سیاست است تحت الشعاع «مدل کاری کنش» قرار می‌گیرد که چیزی جز نوع هگلی و مارکسی مفهوم غایت‌شناسانه نیست.

با تأکید بر مفهوم ارتباطی و بین‌الذهانی کنش، زمینه پدیدارشناختی (phenomenological) سیاست از نو کشف می‌شود: «مدل ارتباطی کنش با تجربه کثرت بشری سازگار است.... زیرا ارتباط، واسطه‌ای است که از طریق آن کثرت آشکار می‌شود. در عمل و سخن است که ما نشان می‌دهیم کیستیم و تفاوتمان با دیگران در چیست» (p. 244). حوزه عمومی به عنوان نوعی فضای گفتامی برخوردار از ویژگی‌های قرینگی، سلسله‌مراتبی نبودن و دوسویگی هم مؤخر بر کثرت است و هم کثرت را ممکن می‌سازد و از این راه مجال پیدایی سیاست مبتنی بر شناخت متقابل و احترام به اختلافات را فراهم می‌کند.

ایرادات نظریه پردازان پسامدرن به مفهوم هنجارین حوزه عمومی

تا اینجا به شباهت‌های نظریه آرنت و هابرماس پرداختیم. در بخش ذیل هم که به بررسی انتقادات نظریه پردازان پسامدرن به نظریه حوزه عمومی اختصاص دارد همچنان تفاوت‌های اساسی موجود میان آنها را نادیده می‌گیریم.

آثار فوکو را می‌توان به عنوان نوعی نقد پایدار از نظریه حوزه عمومی و پیش‌انگاره‌های هنجارین آن به‌شمار آورد. همانطور که اغلب گفته شده است، نظریه فوکو درباره قدرت انضباطی مدرن (modern disciplinary power) به قول نانسی فراسر (Nancy Fraser) «صرفنظر کردن از موضوع دشوار مشروعیت» آغاز می‌شود (1989, 19; Taylor, 1984). فوکو با کنار گذاشتن جدایی اساسی که لیبرال‌ها بین قدرت مشروع و نامشروع قائلند خصوصیات «محلی، پیوسته، تولیدی و فراگیر» قدرت مدرن را باز می‌نمایاند (Fraser 1989, 32, See Foucault 1980b, 93-108). به عقیده فوکو تا وقتی که از قدرت زیر عنوان حاکمیت بحث می‌کنیم، «شبکه‌های به هم تنیده اجبارهای مادی» آن یعنی ظریف‌کاری‌های مختلفی که قدرت برای تولید گروه‌های مطیع و سوزهای خود مراقب دارد مخفی می‌ماند (Foucault, 1980b, 105). اما نظریه لیبرال با تحمیل موضوع

منابع ممکن معنا در دورانی از وهم رسته است (Benhabib 1986, 258-263; Habermas 1973, chap 7). تبیین روندگرایانه از عقلانیت استدلالی او را قدر می‌کند تا از چندگانه پرستی (polytheism) ارزشی - «خدایان در حال جنگ» و پر- که از ویژگی‌های دوران پسامدرن است، دوری جوید. مادامی که معیارهای عقلانیت استدلالی در سخن نهفته است، قادر خواهیم بود تا اجماع راستین را از اجماع دروغین، و تصمیمات مبتنی بر خرد را از تصمیمات مبتنی بر خواست یا اجبار- و به طور کلی سره را از ناسره تمیز دهیم.

لیوتار بویژه با کوشش هابرماس برای گریز از تعمیم خرد کارکردی یعنی مشروع ساختن دانش به اتکاء قدرت، همدلی دارد. در واقع تحلیل وی از اصل «Performativity» در وضع پسامدرن بیشتر آیین‌دار نقد جاافتاده مکتب فرانکفورت است (1984, xxiv, 47). با وجود این، او به کوشش هابرماس برای انتقال قواعد رسمی اجماع راستین جامعه علمی یا نظری به حوزه سیاست با دیده شک می‌نگرد (p.30).

نخست، لیوتار نسبت به تصویری که هابرماس از مشروعیت گفتن علمی (مدل ممتاز عقلانیت استدلالی) ارائه می‌کند تردید دارد. استدلال مغالطه آمیز (Paralogy) یا «انقلاب دائمی» در تضاد با اجماع و وفاق است (Rorty 1985, 66-67; 1985). دوم، که در بحث فعلی ما اهمیت بیشتری هم دارد این که او نشان می‌دهد که سعی هابرماس برای پرهیز از چندپارگی قطعی حوزه عمومی از طریق تمهید نوعی مکانیسم روندی عقلانیت که بین «خدایان در حال جنگ» میانجی‌گری کند و ویژگی‌های صوری «برهان بهتر» را مشخص سازد در واقع طفیلی فراروایت روشنگری‌رهای است. لیوتار ادعا می‌کند که این فراروایت در گذشته قادر بوده است تا بوسیله معرفی اجماع حاصل از بحث آزاد به عنوان تنها معیار دانش و نهادهای مشروع، بازیهای زبانی علم و سیاست را یکپارچه سازد (1984, 32, xxiv). اما وقتی این فراروایت مورد تردید واقع شود (و لیوتار پسامدرنیته را عصر ناباوری به فراروایت‌ها می‌خواند) این اندیشه نیز مورد تردید قرار می‌گیرد که مدل عقلانیت گفتن‌مانی و توافق برخاسته از علم بتواند ملاک‌هایی مستقل از متن برای اعتبار فراهم می‌کند.

سخن پایانی هابرماس درباره تصمیم‌باوری و «چندگانه پرستی ارزشی» بستگی به وجود فراگفتن‌مانی دارد که بالقوه بتواند بازیهای «ناهم‌ریخت» زندگی اجتماعی را- که هر یک قواعدی خاص و وابسته به متن برای مشروعیت، صلاحیت، و کاربرد دارند- قابل قیاس و متوافق سازد. در مخالفت با این فرض که «گفتن‌مان» کلید تشخیص معیارهای مستقل از متن برای اعتبار است لیوتار می‌گوید «دلیلی وجود ندارد که بپنداریم تعیین فراتجویزهایی که برای تمام این بازیهای زبانی مشترك باشد امکان‌پذیر است یا باور کنیم که اجماع معقولی شبیه آنچه در هر زمان مشخص در جامعه علمی حاکم است می‌تواند کلیت فراتجویزهای تنظیم‌کننده کلیت گزاره‌های جاری در جامعه را در

از دید نظریه پردازان حوزه عمومی) برای کارکرد بی‌تلاطم قدرت انضباطی، حیاتی نیستند. شکل‌بندی افراد خودگردان را نمی‌توان به آسانی از فرمانبردار کردنشان جدا کرد (Foucault 1977, 29-30; 1980b, 98). بدین سان درحالی که فرض تحقق وضعیت کلامی آرمانی فرضی محال نیست ولی این وضع چیزی بیشتر از دست یافتن به «شبه خودگردانی (pseudoautonomy) در شرایط شبه قسرینگی (pseudosymmetry)» نخواهد بود (Fraser 1989, 49). بنابراین فوکو بر این نکته اصرار می‌ورزد که نظریه حوزه عمومی با ویژگی هنجارمند کننده کنش ارتباطی سروکار دارد. ولی برای این منظور ملاک اجماع یا وفاق، ابزار بیش از حد کندی است زیرا مسئله خودمراقبتی [یا خود پلیسی] شهروندان بهره‌مند از فضیلت مدنی (که مفهوم هژمونیک خیر همگانی را درونی کرده‌اند) یا کنشگر بهره‌مند از ارتباط عقلایی (یعنی کسی که مفهوم هژمونیک «برهان بهتر» را درونی کرده است) را واری شده می‌گذارد.

دومین انتقاد پسامدرنیستی به مفهوم هنجارین حوزه عمومی هم به آرمان «اجماع» - البته از منظر شناخت‌شناسی و نه قدرت - بازمی‌گردد. راهبرد هابرماس برای رها ساختن مسائل سیاسی / عملی از دست‌درازی‌های مسائل فنی- یعنی برای حفظ حوزه عمومی در برابر مقهورسازی سیستمی- را می‌توان به دو حرکت نظری اسپاسی کاهش داد. حرکت نخست، که از تمایزگذاری آرنت بین عمل کردن و ساختن نشأت می‌گیرد، مستلزم تفاوت‌گذاری بین دو نوع عقلانیت در مدرنیته است: عقلانیت ارتباطی و عقلانیت سیستمی [یا ابزاری] (Habermas, 1976, 92-97; Habermas 1985; Wellmer 1985, 35-66). با قائل شدن این تمایز می‌توانیم افسون‌زدایی (disenchantment) گفتن‌مان عملی در دوران نورا به عنوان فرآیندی مجزا از رشد عقلانیت هدفمند و در عین حال موازی با آن در نظر بگیریم: عقلانیت ارتباطی عبارت است از تأیید هر چه بیشتر این اصل که ادعای اعتبار را تنها می‌توان و باید از طریق سخن انعکاسی به اثبات رساند. بدین سان، استناد به زمینه‌های سنتی اعتبار که در آنها مشروعیت ماقبل گفتن‌مانی مسلم فرض می‌شود، دیگر امکان‌پذیر نیست.

اما توسل جستن به عقلانیت ارتباطی (یا مشروعیت‌یابی از طریق گفت‌وگو و اجماع) تنها وقتی نتیجه می‌بخشد که هابرماس بتواند جهان‌شمول بودن این عقلانیت را به ما بقبولاند (و نیز بتواند امکان دست یافتن به اجماع راستین را تضمین کند). در غیر اینصورت، نظریه وی در معرض این انتقاد وبری / نیچه‌ای قرار دارد که هر مفهوم غیر ابزاری از خرد جزم‌اندیشانه است. شرح هابرماس از باورهای خود از نظر فلسفی نوعی تبیین روندی پایا از عقلانیت است که (طبق ادعای خودش) او را قادر می‌سازد تا تبیین کاملی از «افسون‌زدایی جهان» و جدایی مدرن حوزه‌های ارزشی به دست دهد. در عین حال از این نتیجه‌گیری وبری / نیچه‌ای پرهیز کند که خواست یا اراده، تنها

عمومی برخوردار هستی شناختی دارد. آرنت با دوری جستن از تلاشی که هابرماس برای روشن کردن حوزه عمومی برحسب شکل خاص تعامل و عقلانیت متناسب با آن صورت می‌دهد حوزه عمومی را از لحاظ پدیدارشناسی به صورت «فضای مشترک نموده‌ها» تعریف می‌کند. کثرت، بُعدی شکل دهنده و نیز اجماعی دارد. گفت‌وگو و همسگالی از چشم اندازهای گوناگون، «جهان مشترک نموده» را شکل می‌دهد؛ جهانی که واقعیتش، تابع سخن پیوسته درباره همان چیزی است که بین ماقرار دارد (Arendt 1957, 50-58). از دیدگاه آرنت، «واقعیت» هر آن چیزی است که «نزد عموم ظاهر می‌شود و هر کس می‌تواند آن را ببیند یا بشنود». این اعتقاد به خوبی در این حکم آرنت آشکار می‌شود: «از نظر ما، نمود - چیزی که توسط دیگران یا خودمان دیده یا شنیده می‌شود- همان واقعیت است». (p.50).

آرنت با این ادعا، آگاهانه خودش را به نیچه نزدیک و تمایز متافیزیکی / افلاطونی نمود از بودرا مترزلزل می‌کند (1977, Vol. 1, 10). اما درحالی که نیچه این تمایز را نماد بی ارزش‌پنداری زاهدانه زندگی می‌داند، آرنت آن را تجلی نوعی دشمنی فلسفی با سیاست به شمار می‌آورد. تمایل وی به «نجات پدیده‌ها» یعنی اصرارش به اینکه معنا و واقعیت را باید تنها در خود نموده‌ها و نه در ورا یا فرای نموده‌ها سراغ گرفت همسو با تلاشی است که نیچه برای تقویت ارزش جهان «شدن» - به عمل می‌آورد (Villa 1992, 287-88). اما آرنت از این نتیجه‌گیری نیچه که می‌گوید «ما جهان واقع را ناپدید کرده‌ایم. اما چه جهانی به جا مانده است؟ شاید جهان ظاهر...؟ اما نه! با جهان واقع ما جهان ظاهر را هم ناپدید کرده‌ایم» (1979, 41) پاسخ می‌کشد. از دید نیچه درک ما از ظاهر در هر حال به شکل تقلیل‌ناپذیری درکی مابعدالطبیعی است.

آرنت اعتقاد دارد که تضمین واقعیت جهان یعنی همان فضای مشترک نموده‌ها در گرو آن است که این «درمیانی» میدانی برای گفت‌وگو و همسگالی باشد. وی همچنین معتقد است که اگر روح عمومی و «توجه به جهان» به اجماع روح بخشد، عقل همگانی (sensus communis) قوی می‌ماند و بنیادی غیر استعلایی برای عمل و داوری فراهم می‌کند (1982, 66-72; 1968a, 221; 1957, 268-9, 274-85). چنین «احساس مشترکی نسبت به جهان» گرچه از ماهیت محلی و متنی رسوم ارسطویی فراتر می‌رود ولی در عین حال، ادعایی دال بر فراهم آوردن زمینه شناختی برای داوری سیاسی / اخلاقی ندارد. اما، این «احساس مشترک نسبت به جهان» آسیب‌پذیر است و به راحتی قربانی ذهنی سازی واقعیت در دوران نو می‌شود که هانا آرنت از آن در وضع بشری سخن می‌گوید (1957, chap, 6, esp. 280-88). بدین سان غننامه مهم تکراری آرنت «دنیاگریزی» نو یعنی بیگانگی خاص از جهان است که با پژمرده شدن «عقل همگانی» همراه می‌شود.

اینجا تفسیر دلوز از نیچه و نظریه پردازی بودریار از صورت خیالی به ما نشان می‌دهد که «از دست رفتن جهان» در دام منطق متافیزیکی نشانه

برگردد (1984, 47; See also 1985, 58). به نظر لیوتار، هابرماس نمی‌تواند مشروعیت را برحسب اصطلاحات دیگری غیر از «جستجوی اجماع فراگیر» تصور کند. در نتیجه او باید «امکان به توافق رسیدن همه سخنگویان را در این مورد که کدام قواعد یا فراتجویزها برای همه بازیهای زبانی معتبر می‌باشند» مسلم فرض کند (Lyotard, 1984, 47).

از نظر لیوتار، این فرض باعث تقلیل یافتن ناهمگونی تقلیل‌ناپذیر بازیهای زبانی می‌شود. در واقع این تلاشی است برای خنثی کردن «گوناگونی انواع گفتمان» که هر يك تابع قواعد عملی خاص خود است. از این گذشته هابرماس فرض می‌کند که «هدف گفت‌وگو اجماع است» و «بشریت به عنوان يك سوزه جمعی (عام) رهایی مشترک خود را از طریق سامان بخشیدن به «حرکتها» می‌دنبال می‌کند که در همه بازیهای زبانی مجاز به شمار می‌رود و مشروعیت هر گزاره در این است که به آن رهایی کمک کند» (Ibid, 65-66). این فرض نه تنها ناهمگونی بازیهای زبانی را از میان می‌برد بلکه به ناهمگونی بازیکنان - کثرت آنان - هم خدشه وارد می‌سازد زیرا همه را تابع رژیم واحدی از کنش گفتمانی قرار می‌دهد که هدف از آن غلبه بر چیزی است که لیوتار بعد جدلی این بازیها می‌داند. با تحمیل مدل «علم بهنجار» کوهن بر حوزه عمومی، خودانگیختگی، ابتکار و تفاوت که وجه مشخصه سخن جدلی است سرکوب می‌شود. لیوتار با توجه به این ویژگی ضد جدلی و ضد ابتکاری مدل اجماع نتیجه می‌گیرد که «اجماع به يك ارزش منسوخ و مشکوک تبدیل شده است». وی در عوض نوعی سیاست «کافرکیشانه» را انتخاب می‌کند که با همه کوششها برای بنیاد نهادن عمل و تصمیم‌گیری عملی برپایه يك گفتمان نظری از عدالت یا مشروعیت پیوند می‌گسلد (1984, 66; 1985, 19-43, 28).

از نظر لیوتار، چندپارگی حوزه عمومی یعنی ظهور بازیهای زبانی ناهمساز که حاصل مرگ فراروایت‌های تمامت‌ساز (totalizing) در دوران پسامدرن است، راهی برای شکل دادن به داوری و عمل سیاسی فارغ از جباریت علم یا شناخت بازی می‌کند (1984, 28-29; 1985, 27, 58). «کافرکیشی» مورد نظر لیوتار با نقاب برکشیدن از چهره آرمان اجماع پایه دار و محدودیت‌های نظریه پردازانه - افلاطونی مکتون در آن، امر سیاسی را رهایی می‌بخشد پاسخ شناخت شناسانه لیوتار به نظریه حوزه عمومی هابرماس شبیه ایراد فوکو به مسئله دشوار مشروعیت است. نظریه حوزه عمومی بنیاد انضباطی «عمل با یکدیگر» را پنهان می‌سازد و جنبه‌های ضد جدلی و ضد ابتکاری، ناشی از سامان بخشیدن حرکتها در هر بازی زبانی را از نظر دور می‌کند.

آخرین ایراد نظریه پردازان پسامدرن به نظریه حوزه عمومی سیمایی هستی‌شناسانه (ontological) دارد زیرا متوجه واقعیت مشخصی است که نظریه پردازان حوزه عمومی برای این حوزه و ابژه‌های درون آن قائل شده‌اند. این انتقاد بیشتر بر نظریه آرنت وارد است که با حوزه

درست است که مفاهیمی از قبیل زور، خشونت، مرجعیت و غیره که آرنت از آنها صحبت می‌کند نمی‌تواند به شکل مناسبی مکانیسم‌هایی را که فوکو قصد بررسی‌شان را دارد بازگو نماید. اما آشکارا ناهنجاری است که اینجا و آنجا مرجع مشترکی فرض کنیم و استدلال نماییم که این یکی برخلاف و آن دیگری بر صواب است. اما مهم‌تر این است که هابرماس وقتی تعریف آرنت از قدرت را حاوی برداشتی مبتنی بر اجماع از حوزه عمومی می‌داند به‌خطا می‌رود. از نظر آرنت، کثرت صرفاً یک شرط نیست بلکه دستاورد سخن و عمل سیاسی نیز هست: این فعالیت‌ها تفاوتها را علنی می‌سازد. نظریه کنش سیاسی که آرنت در وضع بشری به توصیف آن می‌پردازد نوعی از ذهنیت مجادله‌ای را آرمان می‌انگارد که فرصتی برای کنش فردیت‌ساز به‌دست می‌دهد (1957. chaps. 2,4). آرنت برخلاف هابرماس، کنش را غایتی در خود می‌داند. ارزش کنش به شیوه شکل‌گیری خواست عقلانی همگانی بستگی ندارد. آرنت نیز مانند فوکو و لیوتار می‌ترسد که مبدا سامان‌یابی / عقلایی شدن کنش ارتباطی به خلق سوزهای مطیع و رام منجر شود.

این نگرانی از پیامدهای طبیعت‌زدایانه سیاست سامان‌یافته اجماعی بیشتر در تحلیلهای آرنت از سیاست آمریکا پس از انقلاب در کتاب انقلاب به چشم می‌خورد. او در این اثر بررسی می‌کند که چگونه ظهور نظام نمایندگی باعث دگرگونی حوزه عمومی و تبدیل عمل خودانگیخته و مجادله‌ای به رأی دادن و تصمیم‌گیری قضایی شده است (1963, chap. 6). از دست رفتن روح انقلابی سبب روزمرگی منافع و رفاه عمومی می‌شود: بازیگران به مشتریانی تبدیل می‌شوند که دائماً به شکلی کمابیش مؤثر در پی مجاب ساختن الیگارش‌ی موجود و تحقق منافع خود هستند. به‌زعم آرنت، نتیجه کلی نظام نمایندگی عملاً ریشه‌کن شدن فضای عمومی برای عمل مجادله‌ای و هدایت انرژی‌های سیاسی یا عمومی به سمت تعقیب اهداف اجتماعی یا خصوصی است. نتیجه، به‌وجود آمدن گروهی از شهروندان سیاست‌زدایی شده و منفعل است.

سامان‌یابی سیاست (محدودسازی ابعاد جدلی، عمومی و خودانگیخته‌اش) از طریق مکانیسم نمایندگی به ما نشان می‌دهد که بزرگترین تهدید مدرن برای حوزه عمومی، ظهور امر اجتماعی است. با پیدایش این قلمروی ترکیبی و فراگیر در دوران نو، شرایط امکان وجود حوزه عمومی یا خصوصی واقعی نیز از بین می‌رود. از این گذشته، کارکردی شدن (Functionalization) فراگیری که به همراه ظهور امر اجتماعی پیش می‌آید، محدودیتهای خاصی بر کنش سیاسی مجادله‌ای تحمیل می‌کند. خود آرنت معتقد است:

«این نکته تعیین‌کننده‌ای است که جامعه در همه سطوح خود امکان عمل را از بین می‌برد همچنان که این امکان پیشتر از حوزه خانه حذف شده بود، در عوض، جامعه از هر یک از اعضای خود رفتار خاصی را

باقی می‌ماند. از این چشم‌انداز، آرنت بر اصطلاحات غلبه نمی‌کند بلکه صرفاً آنها را وارونه می‌سازد. حوزه عمومی آرنت فضای نمودهای واقعی یعنی نشانه‌هایی است که مرزبازیگری‌شان «دیده یا شنیده شدن توسط همه» است. این امر بر تقابل یک «در-میان» واقعی و معتبر و همزاد نامعتبر و دستکاری شده آن دلالت دارد. اولی هم شرط و هم نتیجه عمل و سخن است، و دومی چیزی بیش از بسط نشانه‌ها / تصاویری نیست که تنها به تخریب هرچه بیشتر احساس ما نسبت به جهان کمک می‌کند. از دید بودریار این شیوه نگرش به امور به معنای گسست پایانی با شناخت بازنمودی (representational) نیست. از سوی دیگر، پسامدرنیته «نظم ماوراء نمود» را رها کرده است: «واقعیت» (شامل واقعیت نمودها که آرنت خواهان حفظ آن است) در حال حاضر به‌عنوان نتیجه و انمودگری (simulation) تولید می‌شود. بودریار استدلال می‌کند که «نقطه واگشت قطعی، انتقال از نشانه‌هایی است که چیزی را در نشانه‌ها پنهان می‌کند که پنهان کردن آن هیچ چیز نیست» (1988, 170). هستی‌شناسی آرنت از حوزه عمومی مانع از آن می‌شود که دریابیم جهان، واقعاً چگونه از دست رفته است. حسرتی که او برای «جهان»، برای «دنیاداری» می‌خورد دلتنگی برای یک مرجع مشترک است (Ibid. 178).

بازسازی تصویر

بحث حاضر را با اشاره به این نکته آغاز می‌کنم. که رابطه بین نظریه حوزه عمومی و پسامدرنیسم / فراساختارگرایی پیچیده‌تر از تصویر ارائه شده توسط هابرماس است. هابرماس با ایجاد تقابل کامل بین پارادایم فلسفه آگاهی و فهم متقابل می‌تواند پسامدرنیسم / فراساختارگرایی را به‌عنوان فراز پایانی طرحی رمق‌باخته یعنی فروبستگی خرد مبتنی بر سوز، نشان دهد. (1987, 296). در مقابل او نظریه حوزه عمومی را چنان معرفی می‌کند که گویی می‌تواند به تحقق مثبت طرح مدرن کمک کند.

خطر این تقابل جدلی هابرماس آن است که امکان یک تفسیر متفاوت را از چشم ما پنهان می‌سازد. همین که مفهوم آرنت از حوزه عمومی را از پرابلماتیکی که هابرماس ایجاد می‌کند، جدا سازیم بیان پیچیده‌تری از نظریه حوزه عمومی و پسامدرنیسم / فراساختارگرایی امکان‌پذیر می‌شود. اگر یک قدم از مسئله مشروعیت و اجماع به عقب برگردیم، نظریه آرنت به‌صورت یک ساخت روایتی آشکار می‌شود که به‌طور غیرمترقبه‌ای با علائق منتقدان پسامدرنیسم / فراساختارگرایی پیوند دارد.

در ارتباط با نقد فوکو از قدرت نباید فراموش کرد که آرنت و فوکو هنگام به‌کارگیری واژه قدرت از چیزهای متفاوتی صحبت می‌کنند.

است. آرنٲ در هیچ جایی از اندیشه‌هایی که دربارهٔ ماهیت کنش سیاسی مطرح می‌سازد شناخت اخلاقی را حُسن تلقی نمی‌کند یا اصلاً اعتقادی به ملاک‌های نظری که بتواند اجماع راستین را از دروغین تمییز دهد، ندارد. از نظر هابرماس این انکار «ارادهٔ معطوف به حقیقت» در سیاست توسط آرنٲ گواهی بر مفهوم ارسطویی و بی‌زمان وی از نظریه است (1983, 194). با این حال، این ایراد بجایی نیست. آرنٲ معتقد به وجود «زرفنایی بی‌کران بین دانش و عقیده است که نمی‌توان از طریق برهان عقلانی بر آن پل زد»، چرا که برداشت او از کنش سیاسی ضدغایت شناختی (antiteleological) است (p. 194). آرنٲ نیز مانند لیوتار این فرض هابرماس را که «هدف گفت‌وگو اجماع است» منکر می‌شود. آرنٲ در تبیین خود تأکید می‌کند که کنش، غایتی در خود است.

بدین سان آرنٲ با مفهوم عموماً مجادله‌ای لیوتار از سخن همراه می‌شود. برای هر دو، «سخن گفتن نوعی جنگیدن است و سخن در درون حوزه‌ای از جدلهای همگانی قرار می‌گیرد» (Lyotard 1984, 10, 41-42). See Arendt 1957, 41-42. از این گذشته تأکید آرنٲ بر بعد ابتکاری عمل («عمل کردن... یعنی برداشتن گامی مبتکرانه، یعنی آغاز کردن») با تأکید لیوتار بر توانایی و نیاز سخنگو به خلق حرکت‌های جدید و ابداع ملاک‌های جدید، شباهت دارد (Arendt 1957, 177; Lyotard 1985, 61). آرنٲ وسوسهٔ شکل دادن به خواست عمومی عقلانی را لزوماً به معنی هنجارمند کردن و تخریب کثرت می‌داند. وی به منظور حفظ این کثرت در برابر نیروی سامان بخش اجماع و نظریه، بر سیاست «کافرکیش» عقیده یعنی داوری «بدون ملاک‌ها» مهر تأیید می‌زند. شعار لیوتار مبنی بر اینکه «اشتقاق امر سیاسی از امر نظری» ممکن نیست روحیهٔ ضد افلاطونی دوآتشهٔ آرنٲ را آشکار می‌سازد (Lyotard, 1985, 26-27). اما گرچه ظاهراً لیوتار اندیشهٔ سیاست «مبتنی بر عقیده» را تا حد زیادی از آرنٲ برگرفته است ولی یک تفاوت بظاهر آشتی‌ناپذیر میان آن دو وجود دارد. لیوتار از چندپارگی حوزهٔ عمومی استقبال می‌کند؛ او از ناهمگونی ناشی از این چندپارگی به وجد می‌آید؛ تنها ملاک‌های مشروعیتی که لیوتار می‌شناسد ملاک‌های محلی و خاص متن یعنی روایت‌های دست‌آورد و نه فراروایتها و فراگفتن‌ها هستند. اما آرنٲ که نظریهٔ داوری سیاسی وی آمیزه‌ای از عناصر ارسطویی، کانتی و نیچه‌ای است با توسل جستن به اندیشهٔ کانتی عقل همگانی یعنی همان احساس مشترک نسبت به جهان از پیامدهای نسبی‌گرایانه کثرت‌پاوری پسامدرن دوری می‌جوید (Arendt 1968a, 220-21; See Villa 1992, 301-2). لیوتار توسل به عقل همگانی را نوعی بدپاوری می‌داند؛ پژمرده شدن عقل سلیم در پسامدرنیته صرفاً به این معناست که «یک عقل همگانی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (1985, 14). بر طبق نظر لیوتار، گریزی از این واقعیت نیست که ما در واقع «در وضعیت همان فرد باخردی هستیم که ارسطو می‌گوید خودش بدون هیچ ملاکی

انتظار دارد. از همین رو قوانین گوناگون و بی‌شماری را بر آنها تحمیل می‌کند که همهٔ گرایش به «هنجارمند کردن» اعضای جامعه یعنی واداشتن آنها به رفتار و حذف کنش خودانگیخته یا دستاورد برجسته دارند.» (1957, 40).

در همین جاست که علائق آرنٲ هرچه بیشتر به علائق فوکو نزدیک می‌شود. وقتی حوزهٔ عمومی آرنٲ را به عنوان فضایی برای کنش مجادله‌ای تلقی کنیم که از سوی قدرت هنجاری بخش اجتماعی از بین رفته است، می‌توانیم رابطه‌ای بین این طرز تلقی با روایت فوکو از خیزش قدرت انضباطی در دوران نو برقرار سازیم. گرچه آرنٲ در تمایل فوکو به گسترش سیاست در زندگی روزمره شریک نیست ولی، هر دو آنها می‌خواهند بگویند که چگونه یک فضای اساساً نمایشی (حوزه عمومی مجادله‌ای آرنٲ و حوزه عمومی پسامدرن نمایش نزد فوکو) مقهور شکل جدیدی از قدرت انضباطی یا «اجتماعی‌کننده» شده است. برای آرنٲ و فوکو، غایت این دگردیسی، حفظ، پرورش و ادارهٔ هرچه بهتر گرانباترین منابع دولت یعنی مردم است. به اعتقاد من، همین‌جاست که می‌توان با خط مستقیمی مفهوم آرنٲ از دولت به عنوان «خانوادهٔ ملی» را به مفهوم فوکو از قدرت زیست (bio power) متصل ساخت (Foucault 1980a, 140-43, 1988).

از این گذشته فوکو و آرنٲ به دلیل علاقه‌ای که به حفظ اشکال و فضاهای کنش عمومی و خودانگیخته در برابر تجاوزات ساختارهای دیوانی دارند به یکدیگر نزدیک می‌شوند. (برای نمونه می‌توان تأکید آرنٲ بر ماهیت عمومی و خودانگیخته کنش انقلابی در کتاب انقلاب را با دفاع فوکو از اشکال مستقیم قضاوت عمومی در کتاب قدرت / دانش، مقایسه کرد (Arendt 1963, chap 6 and Foucault 1980b, 27-32). این قرائت از اندیشه‌های فوکو و آرنٲ نشان می‌دهد که مفهوم بسیار مشخص و انحصاری آرنٲ از کنش سیاسی با تبیین فوکو از قدرت تعارضی ندارد بلکه بیشتر روایت‌های مکملی از فروبستگی فضا برای عمل در دوران نو است. از این نقطه نظر، مفهوم فوکویی «مقاومت» (resistance) - ستیزهٔ محلی بر ضد رژیم‌های قدرت / دانش - می‌تواند به عنوان اندیشه‌ای جایگزین برای مفهوم کنش سیاسی آرنٲ تصور شود. درجایی که فضای عمل کردن غصب شده است - یعنی در همان جایی که عمل به معنای دقیق کلمه دیگر امکان‌پذیر نیست - مقاومت محمل اصلی خودانگیختگی و ذهنیت مجادله‌ای می‌شود.

تفسیری که در بالا بطور خلاصه ارائه شد نظریه حوزه عمومی آرنٲ را از مشروعیت پرابلماتیک به ذهنیت مجادله‌ای معطوف می‌کند. «ساختارهای آسیب‌ناپذیر بین‌الذاتی» که هابرماس بر آنها تأکید می‌ورزد جای خود را به برداشتی کارکردنگرانه از کنش می‌دهد که برحسب روایتی دربارهٔ فروبستگی فضای عمومی در دوران نو تنظیم شده است. این جا به جایی پیوستگی‌های مشابهی را با طرح لیوتار آشکار می‌کند. مضمون ثابت آثار آرنٲ دشمنی حقیقت با سیاست

تفاوت آرنت با فوکو نیز از آنچه نخست به نظر می‌رسد، خیلی کمتر است. آرنت وجود «احساس مشترک نسبت به جهان» را صرفاً برای اجتناب از تصدیق چندپارگی گریزناپذیر حوزه عمومی ادعا نمی‌کند. اگر آرنت را نیز مانند فوکو به عنوان راوی یک روایت از مدرنیته تلقی کنیم، آن وقت می‌توانیم دریابیم که او با این ادعای نظریه پردازان پسامدرن که بحث از عقل همگانی دیگر ممکن نیست سر مخالفت ندارد. بخش آخر کتاب وضع بشری به این موضوع اختصاص دارد که چگونه انرژی‌های مدرنیته احساس مشترک ما را نسبت به جهان برپاداده است. «دنیاداری» که شرط قبلی عقل همگانی است، ویژگی تمایز بخش حیوان تلاشگر (animal laborans) و جامعه سیاسی مدرن و متأخر نیست. در واقع آرنت در این زمینه بر لیوتار پیشی می‌گیرد: «تار کردن مرزبندیها» که نتیجه ظهور امر اجتماعی در دوران نوست، باعث ویرانی یکپارچگی بازبهای زبانی و متن‌های محلی می‌شود (Arendt 1957, chap. 2 Sec 6 and chap 3. Sec. 17).

بدین ترتیب سرانجام به ایراد هستی‌شناختی می‌رسیم. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اگر نظریه حوزه عمومی آرنت همان دلبستگی‌های لیوتار و فوکو را به حفظ ذهنیت مجادله‌ای نشان دهد - اگر ما آرنت را کسی در نظر بگیریم که از سیاست مبتنی بر کثرت، تفاوت، خودانگیزگی و ابتکار در مقابل دستگاه‌های سامان بخش اجماع دفاع می‌کند - در این صورت نسبت موجود میان نظریه وی و پسامدرنیسم / فراساختارگرایی، با تصویری که هابرماس ترسیم کرده است، متفاوت خواهد بود. اما آیا می‌توان در ارتباط با ایراد هستی‌شناختی، «جابه‌جایی» مشابهی صورت داد؟ پاسخ من، منفی است. در اینجا ما با یک تفاوت چیرگی‌ناپذیر (insurmountable) بین نظریه حوزه عمومی آرنت و پسامدرنیسم مواجه هستیم. این تفاوت چنان‌که برخی معتقدند نتیجه بنیادگرایی یا واقعگرایی ناهجای آرنت نیست بلکه به ایستارهای عمیقاً متفاوتی بازمی‌گردد که در مقابل یک پدیده واحد یعنی «بی‌دنیایی شدن دنیا» اتخاذ می‌شود. آرنت برای همان چیزی که پسامدرنیسم فرخنده می‌انگارد یعنی برای «از دست رفتن برخی ابعاد هستی‌شناختی وجود بشری» (کنش، جهان همگانی مشترک، خود به عنوان کار نمود) سوگوار است. آرنت اگر حوزه عمومی را احیا نکند دست کم می‌خواهد خاطره اش را حفظ کند. هیچ‌انگاران آری‌گویی (affirmative nihilists) پسامدرنیته می‌خواهند چنین حسرت‌گناه‌آلودی را همچون یکی از نشانه‌های ماهیت‌باوری (essentialism) به‌شمار آورند. اینجا تنها یک گزینه وجود دارد اما نه گزینه‌ای که هابرماس پیشنهاد می‌کند. باید بین سیاست سوگواری و سیاست هزل و تقلید (pardo) دست به انتخاب زد؛ سیاستی که یادآور جمهوری (res publica) است؛ سیاستی که دست به کارواژگون‌سازی بی‌نهایت رمزها می‌شود.

- Arendt, Hannah. 1957. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1968a. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1968b. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1968c. *Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1977. *The Life of the Mind*. 2 vols. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Simulations*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean. 1988. *Selected Writings*. Ed. Mark Poster. Stanford: Stanford University Press.
- Benhabib, Seyla. 1984. "Epistemologies of Postmodernism." *New German Critique* 33:103-26.
- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla. 1992. "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas." In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Bernstein, Richard. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard. 1986. *Philosophical-Political Profiles*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Connolly, William. 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
- Deleuze, Gilles. 1980. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Dews, Peter. 1987. *Logics of Disintegration*. New York: Verso Books.
- Dumm, Thomas L. 1988. "The Politics of Post-modern Aesthetics: Habermas Contra Foucault." *Political Theory* 16:209-28.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish*. Trans. Alan Sheridan. New York: Random House.
- Foucault, Michel. 1980a. *The History of Sexuality*. Vol. 1, *An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Random House.
- Foucault, Michel. 1980b. *Power/Knowledge*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power." In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1984. "On Politics and Ethics." In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1988. "Politics and Reason." In *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge.
- Fraser, Nancy. 1989. *Unruly Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fraser, Nancy. 1990. "Rethinking the Public Sphere." *Social-text* 8-9:55-80.
- Habermas, Jürgen. 1970. *Toward a Rational Society*. Trans. Jeremy Shapiro. Boston: Beacon.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Theory and Practice*. Trans. John Viertel. Boston: Beacon.
- Habermas, Jürgen. 1983. *Philosophical-Political Profiles*. Trans.

Lyotard, Jean-Francois. 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Trans. George van den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nietzsche, Friedrich. 1979. *Twilight of the Idols*. Trans. R. J. Hollingdale. New York: Penguin Books.

Rorty, Richard. 1985. "Habermas and Lyotard on Postmodernity." In *Habermas and Modernity*, ed. Richard Bernstein. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

Taylor, Charles. 1984. "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* 12:152-83.

Villa, Dana R. 1992. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action." *Political Theory* 20:275-309.

Weilmer, Albrecht. 1985. "Reason, Utopia, and Enlightenment." In *Habermas and Modernity*, ed. Richard Bernstein. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

White, Stephen K. 1991. *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frederick G. Lawrence. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

Habermas, Jürgen. 1985. *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. Frederick G. Lawrence. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trans. Thomas Burger. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

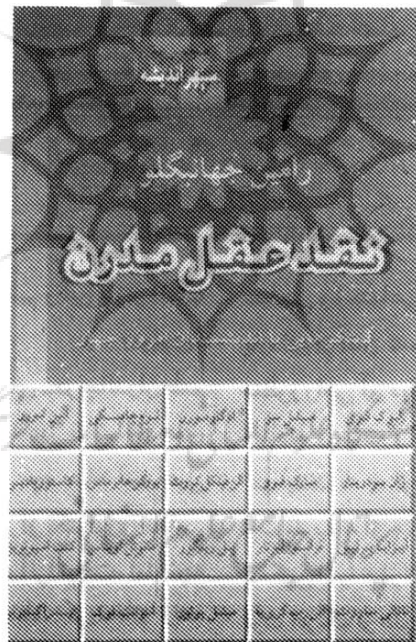
Janicaud, Dominique. 1992. "Rationality, Force, and Power: Foucault and Habermas's Criticisms." In *Michel Foucault, Philosopher*, trans. Timothy J. Armstrong. New York: Routledge.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

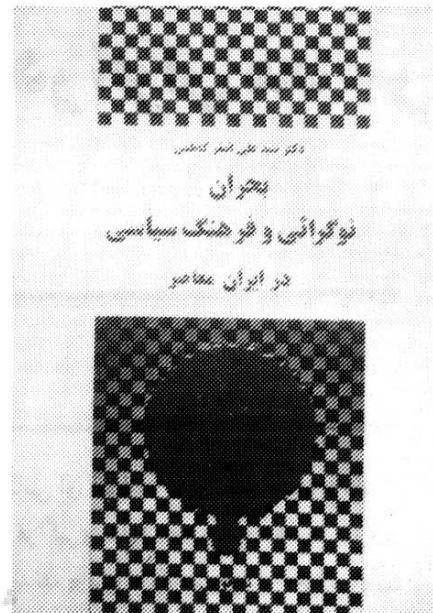
Lyotard, Jean-Francois. 1985. *Just Gaming*. Trans. Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.



بررسی تاریخی اختلافات مرزی ایران و عراق
اصغر جعفری ولدانی
انتشارات وزارت امور خارجه
۷۱۵ صفحه - قیمت ۱۸۵۰ تومان



نقد عقل مدرن
گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان
مصاحبه رامتین جهانبکلو با ۲۰ تن
از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر
ترجمه حسین سامعی
نشر و پژوهش فرزانه روز
۳۷۰ ص - قیمت ۱۵۰۰ تومان



بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر
دکتر سید علی اصغر کاظمی
نشر قومس
۲۴۶ صفحه - قیمت ۷۵۰ تومان