

Research Paper

The Relationship and Interaction of the New Left in Iran with the Thought of Jürgen Habermas (Focusing on the Arghanoon Circle)

Fardin Naraghi¹  *Alireza Esmailzad²  Reza Nasiri Hamed³ 
Ehsan Shakeri Khoii⁴ 

1. Ph.D. Student in Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Political Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran.
4. Assistant Professor, Department of Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ipsa.2025.530>

Receive Date: 15 October 2024

Revise Date: 30 December 2024

Accept Date: 20 January 2025



©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Extended Abstract**Introduction**

The subject of this article is to examine the impact of Habermas's thought on the evolution of the New Left political thought in Iran. Especially due to the openness of Habermas's views in both his thought and his practical approach to dialogue, a significant popularity of his opinions can be seen in Iran. Among those who have paid special attention to Habermas's thought in recent decades, the New Left is represented by Murad Farhadpour. The adaptation of Habermas's thought system is not surprising considering the origin of Habermas's thought, which is rooted in the left tradition and in particular the Frankfurt School. However, this trend He has experienced and gone through many ups and downs along this path. In order to investigate and explain this tendency and at the same time distance of this movement in the intellectual space of late Iran, using Quintin Skinner's intentionalist hermeneutics, an attempt is made to show that the use and application of Habermas's thought by the new left movement in Iran firstly, on the one hand, it has been influenced by a specific intellectual and social context that made Habermas suitable for the design, and secondly, as Skinner emphasizes in his method known as intentional hermeneutics, every thinker has a purpose in mind while designing his intellectual system. In other words, he wants to perform an action through his thoughts. The current of the new left is also the way it is sometimes explicitly stated by its key representatives or where it can be seen with implicit signs in some cases, he tried to use Habermas's point of view not only as a theoretical tool but also to advance social and political projects.

Methodological arrangements: Quintin Skinner's intentional hermeneutics

In this research, we use Skinner's methodology, which is an interpretive method in political thought. The cornerstone of Skinner's methodology is the answer to the main question, what appropriate procedures should be used to understand a text? According to Skinner's methodology, it is possible to interpret the text and understand its meaning by relying on the method of acting or speaking. According to Skinner, the works and speech of every thinker is an answer to the questions and problems of his time, and therefore it is necessary to know

* **Corresponding Author:**
Alireza Esmailzad, Ph.D.
E-mail: a.ismailzad@gmail.com



every political work, to know the general questions and problems of that time. Skinner believes that the text and every phrase should be seen as an embodiment of an intentional communication act through which the author wants to communicate with the audience and thus achieve his goal. To understand the author's intention, it is necessary to reconstruct the discourse and communication space in which the text was created. In order to recover this space, attention must be paid to political issues and interests, language, common meanings and concepts, and customs that express the political and social debates of the time and place of the discussed text. Therefore, in order to understand the political thought of a thinker, one must know the political speech ruling the society and his time and understand the intention of that thinker to communicate with that speech.

Habermas and the New Left

The relationship between Jürgen Habermas and the New Left was ambivalent and complex. Habermas had ideological overlaps and common concerns with the New Left, but he also distanced himself from specific positions and practices. The New Left emerged as a critical movement in the 1960s, directed against authoritarianism, capitalism, imperialism, and the political order. Habermas was one of the intellectual leaders of the New Left in the 1960s. His critique of technocratic rule, his call for emancipatory politics, and his call for active democratic participation by citizens were well received by the New Left. However, there were also differences between Habermas and the New Left. While some representatives of the New Left saw revolutionary violence as a legitimate means of overthrowing the capitalist system, Habermas fundamentally rejected violence and advocated peaceful democratic change. Furthermore, Habermas criticized the New Left for their lack of organization, political naivety, and sometimes inward-looking attitude, accusing them of focusing too much on symbolic actions and provocations rather than developing concrete political alternatives. Despite these differences, Habermas remained an important point of reference for the New Left and significantly influenced its political theory and practice. His critique of instrumental reason, his emphasis on the communicative capacity for action, and his vision of a deliberative democracy had a lasting impact on the New Left's self-image and goals.

Historical background: Frankfurt school in Iran

The Frankfurt School in Iran in the 20s is the predecessor of the Frankfurt School. This literature is formed in Iran, and the works of Hakim Elahi are medium-level writings, but they criticize the new culture in the 20s. Later, Samad Behrangi also criticizes the middle class in his book, and this shows that there was a tradition of the Frankfurt school in Iran. In the 40s, we see works such as *Bold Youth* and characters such as Al Ahmed. In the 50s onwards, articles by Marcuse and... are translated. Later, in the 1950s, various works were translated in the Frankfurt School, and from 1961 onwards, they were introduced to our society. Therefore, the period of formation of the Frankfurt school in Iran should be considered as the years 1959 and 1960. But on the other hand, due to the prevailing anti-theory atmosphere during those years, the Frankfurt school was hidden until the 70s and later, this school emerged and showed itself. But the general introduction of the Frankfurt school is presented in chapters in the book "Sociological Theories" written by Adibi and Ansari in 1979. However, the first introduction of the Frankfurt school in the form of a book translation was made in 1979 by Cengiz Pahlavan, a book that was not paid much attention during the revolution.

The objectives of the Arghanoon Circle from the development of Habermas's thought in Iran

Murad Farhadpour can be considered one of the most prominent representatives of the left intellectual current, whose name is linked with the Frankfurt School, especially Adorno, and especially with the book *Depressed Reason* of the 1370s, which made him an influential

person. Later, with the decline of the political atmosphere and the spread of political distancing in the second half of the 1990s, Farhadpour was no longer the name of a person and was considered a title for a group of translators and writers (Helke Rokhdad). He himself states that in order to further explore the roots of Marxism, he sought to present the topic in the form of a new reading of Marx. At the beginning of the revolution, he published the independent Marxist magazine "Jadal", in the early 1970s, when the political atmosphere became a little more open, he started the Arghanoon magazine. In the meetings of the organization, the concept of civil society and democracy, the aspects of formal democracy, our historical difficulties with democracy, the issue of democracy and the constitution and the formalism that should be in the law were raised and explained why the conditions of Iran do not allow the democratic mechanism to move. All of this caused a re-reading of the Hegelian tradition in an Iranian way, and in particular, Farhadpour, within this critical tradition, was looking for a figure who would respond to the epistemological and analytical dimensions and, in a sense, fundamentalist and, in the words of Habermas, quasi-transcendental issues. Therefore, he pursues such a solution within the critical tradition and through Habermas, and especially in the first period of Habermas's thinking, when he raises the issue of knowledge and human interests (1968), Habermas is noticed by Farhadpour. One of the institutions that helped the growth of Habermas's thoughts in Iran, along with the government, was the Arghanoon magazine. Arghanoon started working in the spring of 1994 in a relatively open political environment. The intellectual activists of Arghanoon were people like Yousef Abazari, Murad Farhadpour, Hossein Payandeh and Ali Mortazavian. Faced with the crisis of communism in Europe and the Soviet Union, some of them turned from their earlier orthodox Marxism in favor of a left-liberal narrative. In the 1980s and 1990s, after the crisis of communism, Habermas appeared as a new figure in the center of philosophical discussions of that time. It is in such an atmosphere that Habermas's use of philosophical topics alongside sociological theories not only speaks of philosophical and individual reason, but also considers rationality as a social construct that is affected by social conditions and it leaves a reciprocal effect on it, while it has a critical and liberating function, which, in addition to conventional understanding and awareness, also provides the ground for introducing a new plan. The main support of this intellectual project has been based on cultural realms and their criticism. Farhadpour and some other thinkers in line with him, including Yusuf Abazari, before and after the Islamic Revolution, paid special attention to research and literary criticism and even though this continued in the post-war period, with Habermas, we can witness his special interest in philosophical and sociological theoretical issues, which placed the centrality of transformation in the political and social sphere in his agenda. Unlike religious intellectuals, leftist intellectuals did not use Habermas' ideas to criticize the West and modernity, but rather used them to criticize concrete cultural processes in Iranian society. Murad Farhadpour and Yousef Abazari, who had become apolitical to some extent after the political atmosphere of the first revolution and engaged in literary criticism and poetry, returned to philosophy after the early 1990s and devoted themselves to critical sociology. This renewed attention and their re-politicization was accompanied by the discovery of Habermas, but with the end of the heyday of the second Khoradad project, Habermas's solution lost its appeal for Farhadpour and turned more than ever to Adorno. Since 1998, when Habermas spread in the public intellectual, social and political atmosphere of Iran, Farhadpour, who described his initial relationship with Habermas to the point of fascination, passed him by. From his point of view, in this year, not only second Khoradad issue was over, but at the same time, he also fell in love with Habermas.

Passing Farhadpour from Habermas

Later, under the influence of various intellectual and social developments, including the decline of second Khoradad discourse, Farhadpour finds a critical distance with Habermas and accuses him of ignoring aesthetics and that "for Habermas, modernization (economic, social and political) is more important than modernism." cultural, artistic and aesthetic) and this difference



between modernism and modernization is the incomplete understanding of Habermas by religious intellectuals, which causes modernization to be put on the agenda as a kind of political engineering project by negating modernism. Sometimes, Habermas' project has been considered idealistic and distant from real issues, especially the unfortunate issues of collective life, and perhaps this is why Farhadpour explains his own and Abazari's point of view in distancing himself from Habermas and leaning towards people like Benjamin or Adorno in this way. that Habermas' view lacks the necessary theoretical tools to understand and explain the disaster, and therefore, in the continuous living conditions of Iranians in the context of various disasters, very calm and rational figures like Habermas were not very useful.

Conclusion

With the collapse of the Soviet Union and the questioning of many assumptions of orthodox Marxism, the philosophical-political thought of the New Left in Iran turned to currents of the left tradition that were more compatible with the emerging conditions caused by the new world, one of which is the need to pay attention to the deeper foundations of domination, especially in It has been cultural dimensions. Habermas's intellectual system, especially by Murad Farhadpour and his colleagues, used his intellectual foundations to criticize the new relations of domination. According to Habermas' point of view, this concern had an important place especially in the post-war era in Iran and the beginning of construction and later the reform plan, along with issues such as the need to create and expand civil society and dialogue. However, the course of development in the logic of dominance and diversity in its various dimensions has caused the left movement to distance itself from Habermas, while adapting parts and elements from Habermas's point of view, in the ways that he saw himself in need of a more radical look at the social and political arena, and to the reflections of critics. To become more radical in the current of the global New Left, it seems that if we consider the late currents of postmodernism not as something outside the logic of modernity, but as a form of its radical critical rationality. The transfer of intellectual authority from Habermas to other thinkers, whether in the Frankfurt school such as Theodor Adorno or thinkers outside this intellectual branch, should not be considered as a complete passing over of the intellectual project of Jürgen Habermas. Just as Habermas himself tried to distance himself from the previous established framework by proposing some issues and problems affecting the world in the present day and trying to answer them.

In general and from the evaluation of this movement, it seems that the problem that exists more or less in the scope of the contemporary Iranian intellectual space, has an example in the case of the New Left as well, and that is the weakness of the tradition of dialogue and giving serious consideration to the problems and issues affecting the Iranian society, especially in interaction and exchange with other streams. As Farhadpour, in the philosophical realm, considered issues such as the relationship between the whole and the part to be among his concerns in the course of his observations, regarding the Iranian society, a serious plan of the relationship between Iranian-ness in particular and its inevitable consequences such as culture, politics, economy and even its tradition with the general aspect of the present time and the effort to explain and formulate them should be among the future inevitable topics. and be placed in front.

Keywords: Jürgen Habermas, New Left, Iran, Critical Theory, Murad Farhadpour.

References

- Abaziri, Yusuf (2009). *Wisdom of sociology*. Tehran, Tarhe-No Publishing. (In Persian).
Afghari, Muhammad (2024). "Critical analysis of the New Left discourse in dealing with the issue of Iranian identity". *National Studies Quarterly*, Vol. 25, number 1, serial

- number 70, Spring, pp. 7-28. (In Persian).
- Ardabili, Mohammad Mahdi (2014). "Hegel is the horizon of our thinking/ conversation with Murad Farhadpour". *Information of wisdom and knowledge*, Vol. 9, number 3, pp. 11-17. (In Persian).
- Beate Kutschke (2007). *Neue Linke-neue Musik, Kulturtheorien und künstlerische Avantgarde in den 1960er und 70er Jahren*. Verlag GmbH & Cie, Köln Weimer Wien.
- Brockmeyer, Dirk (2006). *Jürgen Habermas und die Kommunikative Rationalität*. Universität Osnabrück, Fachbereich 01 Sozialwissenschaft. www.GRIN.com.
- Brunkhorst H., R. Kreide, C.Lafont (2009). *Habermas Handbuch*. Stuttgart, Verlag J. B. Metzler.
- Butamore, Tom (2013). *Frankfurt School*. Translated by Hossein Ali Nowzari. Tehran, Ney Publishing. (In Persian)
- Farhadpour, Murad (1999). *Depressed mind: Reflections on modern thinking*. Tehran, Tarhe-No Publishing. (In Persian).
- Farhadpour, Murad (2003). *Western winds, a selection of conversations and speeches*. Tehran, Hermes Publishing. (In Persian).
- Farhadpour, Murad (2009). *Fragments of Thought (2) Philosophy and Politics*. Tehran, Tarhe-No Publishing. (In Persian).
- Farhadpour, Murad, Najafi, Saleh and Abbasbeigi, Ali (2010). *Introduction of the editors, in: Alain Badiou: Philosophy-Politics-Art-Love*. Selected and edited by Murad Farhadpour, Saleh Najafi and Ali Abbasbeigi, Tehran, Rokhdad Nou, second edition. (In Persian).
- Hagigat, Sadiq (2022). *Methodology of social sciences*. Tehran, Mofid university Publishing. (In Persian).
- Hollab, Robert (2013). *Jürgen Habermas, criticism in the public sphere*. Translated by Hossein Bashiriyyeh. Tehran, Ney publication. (In Persian).
- Huget, Holger (2007). *Demokratisierung der EU, Normative Demokratietheorie und Governance-Praxis im europäischen Mehrebebenzsystem*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jürgen Habermas (1984). *Philosophisch-politische Profile*. Dritte Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Kazemi, Abbas (2022). *The idea of the Frankfurt school in Iranian sociology: with an emphasis on the study of sociological theory books*. Sociological Studies, Volume 29, Number One, pp. 118-135. (In Persian).
- Khaki, Gholamreza (2023). *Professional intellectualism, an end to cafe and guerilla intellectualism*. Tehran, Hamrokh Publications. (In Persian).
- Klaus von Beyme (2009). *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000*. Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, Germany.
- Kuznerhoy, David (1992). *Critical circle, literature, history and philosophical hermeneutics*. Translation: Murad Farhadpour. Tehran, Gil Publishing House in collaboration with Roshanfekaran Publishing House. (In Persian).
- Nowzari, Hossein Ali (2016). *Rereading Habermas: An introduction to Jürgen Habermas' opinions, thoughts and theories*. Tehran, Cheshme publication. (In Persian)
- Rahimi, M. (2014). *The third generation of the Frankfurt school and updating the idea of socialism*. Perspective of Iran, No. 95. (In Persian).
- Rajabi, Mazdak (2015). "Review and criticism of "Translation as the only way to think for us". *Critical research journal of humanities texts and programs*, Vol. 16, 3rd issue, March and September, pp. 35-50. (In Persian).
- Paya, Ali and Qaneirad, Mohammad Amin (2018). *Habermas and Iranian intellectuals*. Tehran, tarhe naghd Publishing. (In Persian).
- Qanei Rad, Mohammad Amin (2018). *The emergence of enlightened dialogue in Iran? A*



- historical study from intellectuals of silence to intellectuals of communication*. Tehran, Aghah publication. (In Persian).
- Quchani, Muhammad (2023). "Ketabname, new awareness". *The Cultural, Literary and Artistic Quarterly of the New Knowledge Publishing Group*, No. 3, pp. 7-24. (In Persian).
- Stffen Kailitz (2004). *Politische extremismus in der Bundes Republik deutschland, eine einföhrung*. Verlag, GmbH, wiesbaden.
- Tohidfam, M. and Hosseinian Amiri, M. (2008). "Integration of action and structure in the thought of Giddens, Bourdieu and Habermas and its influence on new sociology". *Journal of Political Science*, Vol. 4, 3rd issue, summer 2018, pp. 79-107. (In Persian).
- Tooley, James (2009). "Skinner's methodology in the analysis of political thought". Translated by Gholamreza Behrouzlek. *Political Science Quarterly*, No. 28. (In Persian).
- Ulrich Lohmar (1968). *Die "Neue Linke" und die Institutionen der Demokratie*. aus Politik und Zeitgeschichte.
- Wolfgang Brezinka (1981). *Die Pädagogik der neuen Linken*. 6. Auflage. Verlag bei München Germany.



نسبت و تعامل چپ نو در ایران با اندیشه یورگن هابرماس (با تمرکز بر نقش حلقه ارغنون)

فردین نراقی^۱، علیرضا اسمعیل‌زاد^۲، رضا نصیری حامد^۳، احسان شاکری خویی^۴

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

۴. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

<https://www.samimnoor.ir/view/fa/SimilarityResult?ItemID=4282677417/5%>

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی:

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1403.19.4.5.5>

چکیده

جریان چپ در ایران همپای تحولات جهانی، تطوراتی داشته است. به‌طور خاص، در ایران نیز بعد از تغییرات ناشی از فروپاشی کمونیسم و مطرح شدن تأملات انتقادی ژرف‌تر درباره دغدغه‌های مارکسیسم و چپ‌گرایان در اموری همانند سلطه، نقد کلیت مناسبات فرهنگی و زیست‌جهان معاصر، چپ نو به بازاندیشی برخی مفاهیم خویش پرداخته و صورتبندی جدیدی در این حوزه را ارائه نموده است. یکی از مهم‌ترین دستاویزهای این جریان، استمداد از نظریه انتقادی به‌طور عام و آرای اندیشمندان مکتب فرانکفورت به شکل خاص بوده است. در بین این، نحله فکری و آرای یورگن هابرماس از اهمیت خاصی برخوردار شده است. در این نوشتار، با تأکید بر جریان چپ نو و به‌ویژه نمایندنده شاخص آن یعنی مراد فرهادپور، تلاش شده بدین سؤال پاسخ داده شود که شرایط گرایش و فاصله گرفتن و حتی گذار جریان چپ نو در ایران از هابرماس چه بوده است؟ در پاسخ، با استفاده از هرمنوتیک قصدگرای کوننیتن اسکینر، برآنیم که جریان چپ نو در دوران متأخر در ایران همسو با جریان‌های مشابه جهانی در کنار استفاده از دیدگاه انتقادی هابرماس، به سبب بروز مسائل و چالش‌های عمیق‌تر در بحث سلطه و تعمیق آن با نوعی گذار، از پروژه فکری هابرماس به‌سوی دیدگاه‌های انتقادی رادیکال‌تر منبعث از جریان چپ گرایش یافته و همواره، چه در تقرب به هابرماس و چه فاصله گرفتن از آرای وی، پروژه‌هایی اجتماعی را مدنظر داشته است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

یورگن هابرماس،

چپ نو، ایران،

نظریه انتقادی،

مراد فرهادپور

* نویسنده مسئول:

علیرضا اسمعیل‌زاد

پست الکترونیک: a.ismailzad@gmail.com

مقدمه

موضوع این نوشتار، بررسی تأثیر اندیشه هابرماس^۱ به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان نسل دوم مکتب فرانکفورت^۲ بر سیر تحول اندیشه سیاسی چپ نو^۳ در ایران است. در گفتمان سیاسی، چپ نو به جنبش‌های چپ افراطی از دهه ۱۹۶۰ به بعد اشاره دارد. آن‌ها با جنبش‌های چپ قبلی، که عمدتاً جنبش‌های کارگری بودند، تفاوت داشتند و از تعریف گسترده‌تری از فعالیت سیاسی در زمینه‌هایی مانند حقوق همجنس‌گرایان، حقوق سقط جنین و نقش‌های جنسیتی پیروی می‌کردند. برخلاف چپ قدیمی، آن‌ها رویکرد مرفقی‌تری به عدالت اجتماعی داشتند. چپ جدید یک جنبش روشنفکری بود که به دنبال اصلاح اشتباهات چپ قدیم در دوره پس از جنگ جهانی دوم بود. در دهه ۱۹۷۰، چپ نو شروع به افول کرد و اعضای آن یا به احزاب پیوستند، یا سازمان‌های عدالت اجتماعی را تأسیس کردند و یا فعالیت خود را متوقف کردند. در این میان هربرت مارکوزه،^۴ دوست و همکار یورگن هابرماس و متعلق به نسل اول مکتب فرانکفورت به عنوان پدر چپ نو معرفی شد. اگرچه هابرماس متفکری عمدتاً اروپایی محور است و دانش او از جهان خارج از به اصطلاح «غرب» اندک است؛ با این حال، موضوعاتی که او برجسته می‌کند طیف متنوعی از موضوعات را شامل می‌شود که مردم جوامع غیرغربی با آن‌ها همدلی نشان داده‌اند و او از بخش‌هایی از تأملات خود برای آن‌ها استفاده کرده است. به‌ویژه به سبب گشودگی دیدگاه هابرماس هم در اندیشه و هم مشی عملی وی به گفت‌وگو، در ایران نیز اقبال قابل توجهی به آرای وی قابل مشاهده است. در میان کسانی که در دهه‌های اخیر به اندیشه هابرماس عنایتی خاص داشته‌اند، طیف‌ها و بخش‌های مختلفی قابل تشخیص است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها چپ نو از جمله به نمایندگی خاص مراد فرهادپور است. اقتباس مواردی از منظومه فکری هابرماس با نظر به خاستگاه فکری هابرماس که ریشه در سنت چپ و به‌طور خاص، مکتب فرانکفورت و اندیشه انتقادی^۵ دارد، چندان جای تعجبی ندارد؛ با این حال، این جریان نوسانات و فراز و نشیب‌های متعددی را نیز در این مسیر تجربه نموده و از سر گذرانده است. برای بررسی و توضیح این امر یعنی گرایش و درعین حال فاصله گرفتن این جریان در فضای فکری دوران متأخر ایران، با استفاده از هرمنوتیک قصدگرای

1. Jürgen Habermas
2. Frankfurter Schule
3. Neue Linke
4. Herbert Marcuse
5. Kritische Theorie

کوئینتین اسکینر^۱ تلاش می‌شود نشان داده شود که استفاده و به‌کارگیری اندیشه هابرماس ازسوی جریان چپ نو در ایران اولاً، ازسویی متأثر از زمینه و بستر فکری و اجتماعی خاصی بوده که هابرماس را برای طرح در آن مساعد ساخته است و ثانیاً، چنان‌که اسکینر در روش خود موسوم به هرمنوتیک قصدگرا تأکید دارد، هر متفکر و اندیشمندی در ضمن طرح منظومه فکری خویش، قصدی در ذهن دارد و به عبارتی دیگر، خواهان انجام کنشی از مجرای اندیشه‌ورزی‌های خود است. جریان چپ نو نیز آن‌گونه که گاهی از جانب نمایندگان شاخص آن به‌صراحت عنوان شده و یا آنجا که در مواردی با نشانه‌های تلویحی قابل مشاهده و رصد کردن است، تلاش نموده از دیدگاه هابرماس نه فقط به مثابه ابزاری نظری، بلکه برای پیشبرد پروژه‌های اجتماعی و سیاسی نیز بهره بگیرد. چنان‌که اشاره شد، این مهم در مواردی نیز با فاصله گرفتن از کلیت دیدگاه هابرماس همراه بوده است.

۱. تمهیدات روش‌شناختی: هرمنوتیک قصدگرای کوئینتین اسکینر

در این پژوهش از روش‌شناسی کوئینتین اسکینر که یک روش تفسیری در اندیشه سیاسی است، بهره می‌بریم. سنگ بنای روش‌شناسی اسکینر پاسخ به این سؤال اصلی است که چه رویه‌های مناسبی باید برای درک یک متن استفاده شود؟ براساس روش‌شناسی اسکینر، تفسیر متن و درک معنای آن با تکیه بر روش کنش بیانی یا کنش گفتاری امکان‌پذیر است. از نظر اسکینر، آثار و گفتار هر متفکری پاسخی است به پرسش‌ها و مشکلات زمان خود و از این رو، شناخت هر اثر سیاسی، شناخت پرسش‌ها و مشکلات کلی آن زمان ضروری است. اسکینر معتقد است متن و هر عبارت را باید تجسم یک کنش ارتباطی عمدی دانست که نویسنده می‌خواهد از طریق آن با مخاطب ارتباط برقرار کند و در نتیجه، به هدف خود دست یابد. برای درک مقصود نویسنده لازم است فضای گفتمانی و ارتباطی که متن در آن ایجاد شده، بازسازی شود. برای بازیابی این فضا باید به‌طور هم‌زمان، به مسائل و علایق سیاسی، زبان و معانی و مفاهیم مشترک و آداب و رسوم توجه کرد که بحث‌های سیاسی و اجتماعی زمان و مکان متن مورد بحث را بیان می‌کند؛ بنابراین، برای درک اندیشه سیاسی یک متفکر باید گفتار سیاسی حاکم بر جامعه و زمانه او را شناخت و قصد آن متفکر از ارتباط با آن گفتار را درک کرد.

کوئینتین اسکینر از روش هرمنوتیک برای درک اندیشه سیاسی استفاده می‌کند؛ درحالی‌که این روش را به راه‌سومی بین زمینه‌گرایی و متن‌گرایی پیوند می‌دهد. اسکینر فیلسوف تحلیلی است که نوعی

زمینه‌گرایی را پذیرفت و علاوه بر توجه به زمینه، از نومیالیسم و بر^۱ دیدگاه زبانی ویتگنشتاین^۲ درباره وحدت کلمات و کنش‌ها و نظریه کنش گفتاری آستین^۳ استفاده کرد. به نظر وی، آنچه نویسنده بیان کرده، صورت زبانی است؛ اما در عین حال، مقصود او را باید به معنای عملی فهمید، زیرا تفسیر براساس متن نادرست است. به این دلیل او را هرمنوتیک قصدگرا می‌نامند. از منظر هرمنوتیک قصدی، نمی‌توان معانی کلمات را به صورت انتزاعی درک کرد، بلکه باید به کاربرد آن‌ها در بازی زبانی توجه داشت. نکته مهم این است که او به دلیل ماهیت تحلیلی، تبیین گراست و نمی‌تواند معناگرا باشد. به گفته اسکینر، متن بخشی از زبان است که برای حل یک مشکل خاص به مخاطب خاصی ارائه می‌شود؛ بنابراین، برای درک متن باید خود را در شرایط خاص مخاطب قرار داد و قصد نویسنده را در بازی‌ای که قواعد آن از پیش تعیین شده است، درک کرد. از نظر او، مفاهیم ماهیت ندارند. او حقایق و شواهد را به جای حقیقت و هنجارها قرار می‌دهد و از اظهارات یک طرفه پرهیز می‌کند (حقیقت، ۱۴۰۰: ۳۸۶). الگوی اسکینر به‌ویژه در بررسی افکار و نظرات متفکران برجسته مؤثر است. او خود از این روش جدید در مورد ماکیاوولی استفاده کرد و توانست تحولات جریان اندیشه سیاسی در غرب و پیدایش اندیشه سیاسی مدرن را از نزدیک دنبال کند (تولی، ۱۳۸۸: ۱).

۲. پیشینه پژوهش

شمار آن دسته از اندیشوران غربی که اندیشه‌هایشان گهگاه بر نویسندگان و متفکران ایرانی تأثیر گذارده چشمگیر است؛ مانند کارل پوپر^۴، یورگن هابرماس، مارتین هایدگر^۵، ریچارد رورتی^۶ و میشل فوکو^۷. بررسی اندیشه‌های هابرماس که ادبیات حجیمی را تشکیل داده است کار دشواری است و فقط می‌توان به بعضی از محورهای این ادبیات اشاره کرد. متفکران ایرانی غالباً از طریق شرح‌هایی که توسط هابرماس‌شناسان غربی تألیف شده است با اندیشه‌های هابرماس آشنا شده‌اند و بیشتر این متفکران به بخش‌های مختلف نظام فکری هابرماس بر مبنای گرایش‌ها و دغدغه‌های خود رجوع کرده‌اند و به دنبال پاسخ بوده‌اند. بعضی از این متفکران از منظر فلسفی به افکار هابرماس توجه کرده‌اند و برخی با دل‌مشغولی‌های سیاسی، هابرماس را دنبال

1. Max Weber
2. Ludwig Wittgenstein
3. John Langshaw Austin
4. Karl Popper
5. Martin Heidegger
6. Richard Rorty
7. Michel Foucault

کرده‌اند. برخی نیز در تکمیل رویکردهای دین‌شناسانه از هابرماس بهره گرفته‌اند، ولی اکثر متفکران ایرانی پروژه فکری خود را تکمیل گفتمان بومی مناسبی برای شرایط ایران معرفی می‌کنند که بتوانند آموزه‌های مدرنیته و سنت را به شیوه مناسبی ترکیب کنند. اخیراً کارهای زیادی در ایران درباره هابرماس‌شناسی انجام گرفته است که همگی درخور توجه است و این نشانه مهم بودن افکار و نظریات هابرماس در ایران است. از کارهایی که در ایران انجام شده و در این مقاله از آن‌ها استفاده می‌شود می‌توان به کتاب‌های ذیل اشاره کرد:

هابرماس و روشنفکران ایرانی نوشته علی پایا و محمدامین قانع‌راد (۱۳۹۸) که این کتاب مصاحبه‌ای با روشنفکران و سیاسیون ایرانی است که از هابرماس تأثیر گرفته‌اند. در این کتاب می‌توان به راحتی دریافت که هر متفکر و روشنفکری براساس نیازها و دغدغه‌های فکری خود از هابرماس استفاده کرده است و طبق اقرارشان، آشنایی عمیقی با اندیشه‌های هابرماس ندارند.

کتاب بازخوانی هابرماس نوشته حسینعلی نوذری (۱۳۸۶)، کتاب دیگری است که در این رساله از آن استفاده خواهد شد و می‌توان از آن به عنوان اولین کتاب برای معرفی هابرماس در ایران نام برد. در این کتاب سعی شده است تا با بررسی متأملانه و انتقادی پیرامون موضوعاتی که کانون مطالعات و نظریات هابرماس به شمار می‌روند و در کنار آن با مراجعه به منابع و مآخذ بی‌شمار و متنوع و روزآمدی که در ترویج و تبیین و یا تعریض و تنقید دیدگاه‌های وی به رشته تحریر درآمده‌اند، گامی در جهت معرفی روان‌تر و روشن‌تر از نظرات اساسی هابرماس برداشت.

کتاب رابرت هولاب به نام یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی (۱۳۹۳) ترجمه حسین بشیریه است که مباحث هابرماس با فلاسفه دیگر را به تصویر می‌کشد؛ درواقع این کتاب با ارائه مناقشات مهم هابرماس، تصویری از مهم‌ترین تقابل‌های جاری در فلسفه و اندیشه اجتماعی در قرن بیستم ارائه می‌کند.

مقاله «ایده مکتب فرانکفورت در جامعه‌شناسی ایران با تأکید بر مطالعه کتب نظریه‌های جامعه‌شناسی» نوشته عباس کاظمی (۱۴۰۱) است و هدف اصلی این مقاله ردیابی جایگاهی است که مکتب فرانکفورت در میان نظریه‌های جامعه‌شناسی در ایران را دارد. چنان‌که کاظمی نشان می‌دهد، هر دو جریان چپ و راست تا سال ۱۳۵۸، به سنت مکتب فرانکفورت علاقه‌ای نداشتند و در جریان سال‌های بعد از انقلاب، این نظریه چه به صورت ترجمه و چه به صورت تألیف در ایران برای خود جایگاهی را باز کرد.

به فصلنامه ارغنون به عنوان یکی از نشریات درباره فلسفه، ادبیات، فرهنگ و علوم انسانی هم می‌توان اشاره کرد که بنیان‌گذاران آن یوسف اباذری، مراد فرهادپور، حسین پاینده و علی مرتضویان

هستند. این نشریه با هدف ارائه مقدمات مناسب بر شناخت و نقد فرهنگ معاصر غرب، با گزینش واقع‌گرایانه متون درجه یک در حوزه‌های فلسفی و فرهنگی و ترجمه آن‌ها به تشریح و نقد آن پرداخته است. ارغنون سهم بسیار مهمی در معرفی فلسفه و اندیشه مدرن در ایران داشته است. تأثیر اعضای مکتب فرانکفورت بر نویسندگان ارغنون را می‌توان در بسیاری از مجلدات این فصلنامه مشاهده کرد.

۳. هابرماس و چپ نو

از زمان پیدایش دولت مدرن، حوزه سیاسی توسط جنگ‌های دولتی و داخلی محدود شده و مملو از روال بوروکراسی‌های عمومی بوده است. در مقابل این مفهوم از سیاست که به مشکلات توزیع قدرت و رسیدگی اداری به امور اجتماعی محدود می‌شود، مارکوزه و چپ نو مفهوم یک سیاست‌زدگی دائمی و همه‌جانبه را مطرح کردند که باید آگاهی و حس نفسانی خود سوژه‌ها را دربرگیرد و ساختارهای ارزشی جامعه را تغییر دهد. این به معنای تغییر قاطع در کنش سیاسی است. به محض اینکه نیازهای غیرمادی برای روابط همبستگی جدید بین گروه‌ها، نسل‌ها و جنسیت‌ها، بین سوژه‌ها و طبیعت در تصمیم‌گیری جمعی گنجانده شود، سیاست و شیوه‌های زندگی باید وارد یک موقعیت جدید شوند (هابرماس، ۱۹۸۴: ۲۶۳).

«چپ نو» شکلی عمیق از اعتراض علیه جامعه صنعتی است. حامیان آن در انتقاد از جهان صنعتی متحد هستند. آن‌ها ابزار تولید را برحسب اهمیتشان برای رفتار و نظم انسانی، جامع‌تر از کمونیست‌ها تعریف می‌کنند و معتقدند که فشارهای دنیای کار، تبلیغات یا رسانه‌های ارتباط جمعی، کل فرد را تا هسته خود شکل می‌دهد و تغییر شکل می‌دهد. به این معنا، جامعه صنعتی را چه در شکل بوروکراتیک - کمونیستی و چه در شکل سوسیال سرمایه‌داری آن، توتالیتیر و سرکوبگر می‌دانند. آن‌ها در توافق با کمونیست‌ها، ارزیابی تحلیلی جامعه صنعتی را مطلق می‌کنند. برای «چپ نو» جالب نیست که اکثریت یا اقلیت طبق تعریف خود احساس ظلم کنند، هرکسی که این احساس را ندارد تحت تأثیر سرکوب قرار می‌گیرد و آگاهی «اشتباه» دارد. در اینجا تفکر «چپ نو» دوباره با تفکر کمونیست‌ها روبه‌رو می‌شود که هر دو آن‌ها، آنچه را که برای مردم مفید است به‌طور عینی، قابل توصیف می‌دانند. چپ نو تنها به نظرات مردم در مورد خود و آنچه آن‌ها را خوشحال و آزاد می‌کند علاقه‌مند است؛ زیرا چنین نظراتی با مدل اجتماعی ظاهراً عینی چپ نو مطابقت دارد؛ با وجود این، چپ نو نمی‌پذیرد یا نمی‌تواند وضعیت جامعه‌ای که به آن تمایل دارد را با جزئیات بیشتری توصیف کند. همان قدر که چپ نو سعی می‌کند در نقد تحلیلی خود از جامعه صنعتی موجود صریح باشد، در پیش‌نویس‌های خود از نظم جدید، مبهم باقی

می‌ماند. وقتی از مترجمانشان در این مورد سؤال می‌شود، به این تن‌پناه می‌برند که ابتدا می‌خواهند خودانگیختگی مردم را رها کنند و سپس همه‌چیز به سمت جدید و بهتر تغییر می‌کند (لوهمار، ۱۹۶۸).

چپ جدید از خستگی جامعه لیبرال و مرفه پدید آمد. این یک جنبش ایدئولوژیک و سیاسی بین‌المللی است که از محافل کوچک سوسیالیستی برخاسته و در دهه‌های اخیر، محبوبیت زیادی پیدا کرده است. بنیان‌گذاران و پیروان آن روشنفکران و افرادی هستند که روشنفکر هستند یا می‌خواهند روشنفکر شوند، یعنی دانشجویان و دانش‌آموزان طبقات بالای مدارس عالی و تقریباً بدون استثنا، از طبقات متوسط، مرفه و بالای جامعه می‌آیند (برتسکینا، ۱۹۸۱: ۲۶).

جنبش‌های دانشجویی و اعتراضی و جنبش‌های اجتماعی جدیدی که به دنبال آن‌ها می‌آیند، یک پدیده بین‌المللی است. چپ جدید را می‌توان در تمام دموکراسی‌های کشورهای بسیار صنعتی در امریکای شمالی و اروپای غربی یافت. علی‌رغم شباهت‌های موجود در انتقاد از نظام متحجر دانشگاهی و پیش‌بینی جنبش‌ها در جنبش ضد جنگ هسته‌ای دهه ۱۹۵۰، جنبش‌های دانشجویی و اعتراضی در کشورهای مختلف شکل‌های متفاوتی به خود گرفت. درحالی‌که جرقه اعتراض در ایالات متحده امریکا، به‌ویژه بی‌عدالتی جنگ ویتنام بود و در امتناع دانشجویان از اعزام به خدمت سربازی بیان شد، به دانشجویان در آلمان، گذشته حل‌نشده ناسیونال سوسیالیستی نسلی که والدینشان را نشانه می‌رفت و به دموکراسی کنونی کشیده شده بود، انگیزه می‌داد. علی‌رغم ویژگی‌های فردی چپ جدید در کشورهای مربوطه، فراتر و بین‌المللی بودن جنبش‌های دانشجویی و اعتراضی قابل توجه است که منجر به هم‌زمانی تقریباً باورنکردنی در روند اعتراضات در کشورها و قاره‌های مختلف شد که به‌عنوان مثال، اوج تظاهرات در سه کشور (امریکا، فرانسه و آلمان) تقریباً به‌طور هم‌زمان در سال ۱۹۶۸ اتفاق افتاد و به‌طور غیرمستقیم، می‌توان آن را در این واقعیت جست‌وجو کرد که هنرمندان، نویسندگان، دانشمندان و به‌طور خلاصه همه، در انواع اقدامات اعتراضی و اهداف اعتراض با همدیگر تبادل نظر کردند (کوچن، ۲۰۰۷: ۳۵).

چپ جدید می‌خواست از صفت جدید برای فاصله گرفتن از مارکسیسم - لنینیسم و همچنین، از سوسیال‌دموکراسی استفاده کند. در همان زمان، چپ جدید به الگوهای قدیمی بازگشت. ایده‌های آن‌ها ترکیبی از ایده‌های رادیکال دموکراتیک، مائوئیستی و آنارشستی بود. آنچه در ایده‌های چپ جدید وجود دارد اساساً از مخزن ایده‌های مکتب فرانکفورت می‌آید. اگرچه این یک پیشرفت فکری چپ جدید بود، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را بخشی از آن دانست. برخلاف هربرت مارکوزه، رؤسای مکتب فرانکفورت، ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو، به‌طور فزاینده‌ای

از جنبش دانشجویی فاصله گرفتند. حتی هورکهایمر در مورد چپ نو این گونه قضاوت کرد که: «تمایل نازی‌ها به ذهنیت برای کسب قدرت غیرقابل انکار است» (کاپلیتس، ۲۰۰۴: ۸۸).

هابرماس یک مورد کلاسیک از تفکر مداخله‌گرایانه است که فراتر از نقد منفی مکتب فرانکفورت است. او در سال ۱۹۵۶ دستیار آدورنر شد و در سال ۱۹۶۴ جانشین هورکهایمر در کرسی فلسفه و جامعه‌شناسی شد. نوشته‌های او با نام دگرگونی ساختاری در حوزه عمومی^۱ (۱۹۶۲) تأثیر زیادی بر جنبش اعتراضی دانشجویی داشت. او در اثر خود، این ترزا ارائه کرد که حوزه عمومی^(۱) دیگر از طریق ارتباط بین شهروندان خودمختار تشکیل نمی‌شود. انتخابات توسط احزاب و انجمن‌ها دستکاری می‌شود. به نظر او، رسانه‌ها عمدتاً خصوصی‌سازی و سیاست‌زدایی را ترویج می‌کردند. ترکیبی از فلسفه و جامعه‌شناسی در هابرماس نوآورانه‌تر بود؛ همان‌طور که در بورديو نیز قابل توجه بود که نوشته‌اش با عنوان «وارثان، دانشجویان و فرهنگ» جنبش دانشجویی فرانسه را بارور کرد. هر دو متفکر از این جهت به هم مرتبط بودند که خود دانشجویان را عاملی سیاسی به آن صورت که ایدئولوژیست‌های جنبش اعتراضی می‌دانستند، نشان نمی‌دادند. آن‌ها بیشتر به اصلاح دانشگاه، برابری فرصت‌های آموزشی و مبارزه با آموزش‌های تخصصی توجه داشتند (فون بییمه، ۲۰۰۹: ۵۱۴).

رابطه بین یورگن هابرماس و چپ جدید دوسوگرا و پیچیده بود. هابرماس، یکی از مهم‌ترین نمایندگان نظریه انتقادی، همپوشانی‌های ایدئولوژیک و دغدغه‌های مشترکی با چپ جدید داشت؛ اما از مواضع و شیوه‌های خاص عمل نیز فاصله گرفت. چپ جدید به عنوان یک جنبش انتقادی در دهه ۱۹۶۰ ظهور کرد که علیه استبداد، سرمایه‌داری، امپریالیسم و نظم سیاسی جهت‌گیری کرد. هابرماس یکی از رهبران فکری چپ جدید در دهه ۱۹۶۰ بود. انتقاد او از حکومت تکنوکرات، درخواست او برای سیاست رهایی‌بخش و فراخوان او برای مشارکت فعال دموکراتیک توسط شهروندان با استقبال خوبی از سوی چپ جدید مواجه شد. با این حال، تفاوت‌هایی نیز بین هابرماس و چپ جدید وجود داشت. در حالی که برخی از نمایندگان چپ جدید خشونت انقلابی را وسیله‌ای مشروع برای سرنگونی نظام سرمایه‌داری می‌دانستند، هابرماس اساساً خشونت را رد کرد و از تغییرات دموکراتیک مسالمت‌آمیز حمایت کرد. به علاوه، هابرماس از چپ جدید به دلیل فقدان سازمان‌دهی، ساده‌لوحی سیاسی و نگرش بعضاً داخلی آن‌ها انتقاد کرد و آن‌ها را متهم کرد که به جای توسعه آلترناتیوهای سیاسی مشخص، بیش از حد بر اقدامات نمادین و تحریکات متمرکز شده‌اند. علی‌رغم این تفاوت‌ها، هابرماس به عنوان یک نقطه

1. Strukturwandel der Öffentlichkeit

مرجع مهم برای چپ جدید باقی ماند و به‌طور قابل توجهی، بر نظریه و عمل سیاسی آن تأثیر گذاشت. انتقاد او از عقل ابزاری، تأکید او بر توانایی ارتباطی برای کنش و دیدگاه او از یک دموکراسی مشورتی^(۲) تأثیری ماندگار بر تصویر خود و اهداف چپ جدید داشت.

۴. زمینه تاریخی: مکتب فرانکفورت و پروژه فکری هابرماس در ایران

مکتب فرانکفورت پدیده‌ای پیچیده است و سبک تفکر اجتماعی که اساساً با آن مرتبط است (نظریه انتقادی)، به طرق مختلف توصیف و تفسیر شده است. تأسیس این مؤسسه در شرایط خاص ناشی از پیروزی بلشویک‌ها در روسیه و شکست انقلاب‌های اروپای مرکزی به‌ویژه در آلمان صورت گرفت و می‌توان آن را پاسخی به احساس نیاز روشنفکران چپ به نظریه مارکسیستی و به‌ویژه رابطه بین نظریه و عمل در شرایط جدید دانست. از این منظر، مؤسسه به‌عنوان بخشی از یک جنبش فکری گسترده‌تر به نام مارکسیسم غربی تلقی می‌شد که ویژگی‌های آن از یک‌سو ارائه بازتفسیرهای عمده فلسفی و هگلی از نظریه مارکسیستی درمورد جوامع پیشرفته سرمایه‌داری و ازسوی دیگر، نگاهی کاملاً انتقادی به توسعه جامعه و حکومت در اتحاد جماهیر شوروی بود (باتامور، ۱۳۹۳: ۱۳).

وجه مشترک همه اندیشمندان مکتب فرانکفورت نگرش انتقادی است که از چند آبخشور فکری سیراب می‌شود: «نخست، خردگرایی در تداوم دوران روشنگری اروپایی که اینان به آن به‌عنوان یک پروژه ناتمام می‌نگرند. بر این مبنا، هستی اجتماعی و انسانی باید با معیارهای خرد انسانی آزموده شوند و آنچه بر آن منطبق نیست، بر آن منطبق شود. از همین جا می‌توان تأثیر آبخشور دیگر این مکتب، یعنی هگل^۱ را دریافت. به‌ویژه فرانکفورتی‌های نسل اول مانند هگلیمان چپ، به شیوه تحلیل دیالکتیکی جامعه و تاریخ و به تغییر انقلابی نظام اجتماعی دلبسته بودند. آبخشور دیگر این مکتب، آثار کارل مارکس^۲ است. به‌ویژه مفاهیمی چون «ازخودبیگانگی»^۳ و «شی‌وارگی»^۴ که او در تداوم سنت فلسفی آلمان گسترش داده بود، به مفاهیم کلیدی دستگاه اندیشگی کسانی چون هورکهایمر،^۵ آدورنو،^۶ هربرت مارکوزه و برخی دیگر تبدیل می‌شوند. افزون بر این، مارکسیسم غربی نقشی بسزا در شکل‌گیری اندیشه انتقادی

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

2. Karl Marx

3. Selbstentfremdung

4. Versachlichung

5. Max Horkheimer

6. Theodor Adorno

داشته است؛ به‌ویژه تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر لوکاچ^۱ و نیز کتاب مارکسیسم و فلسفه اثر کارل کورس^۲ (رحیمی، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

مکتب فرانکفورت در ایران در دهه ۱۳۲۰، پیشامکتب فرانکفورتی است. این ادبیات در ایران شکل می‌گیرد و آثار حکیم الهی نوشته‌های سطح میانه‌ای دارد؛ اما فرهنگ جدید در دهه ۱۳۲۰ را نقد می‌کند. بعدها صمد بهرنگی هم در کتابش طبقه متوسط را نقد می‌کند و این نشان می‌دهد سنت پیشامکتب فرانکفورتی در ایران وجود داشت. در دهه ۱۳۴۰ هم آثاری مانند جوانی پررنگ و شخصیت‌هایی مانند آل احمد را می‌بینیم. در دهه ۱۳۵۰ به بعد، مقالاتی از مارکوزه و غیره ترجمه می‌شود. بعدها در دهه ۱۳۵۰، در مکتب فرانکفورت آثار مختلفی ترجمه می‌شود و از سال ۱۳۶۱ به بعد، به جامعه‌ما شناسانده می‌شود؛ بنابراین، برهه شکل‌گیری مکتب فرانکفورت در ایران را باید همان سال‌های ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰ دانست؛ اما ازسوی دیگر، به دلیل اینکه آن سال‌ها فضای ضدتئوری غالب است، مکتب فرانکفورت پنهان می‌شود تا اینکه در دهه ۱۳۷۰ به بعد، این مکتب بیرون می‌زند و خودش را نشان می‌دهد (کاظمی، ۱۴۰۱: ۲۰-۱۲)؛ اما مقدمه کلی مکتب فرانکفورت در یک فصل در کتاب نظریه‌های جامعه‌شناختی نوشته ادیبی و انصاری در سال ۱۳۵۸ آمده است؛ اما اولین معرفی مکتب فرانکفورت در قالب ترجمه کتاب، در سال ۱۳۵۸ توسط چنگیز پهلوان صورت گرفت؛ کتابی که در دوران انقلاب چندان موردتوجه قرار نگرفت (کاظمی، ۱۴۰۱: ۲۰-۱۲). البته ناگفته نماند علاقه‌مندان به فلسفه و جامعه‌شناسی از سال‌ها پیش از آن، با برخی چهره‌های منتسب به این جریان چون هربرت مارکوزه و اریش فروم، به‌واسطه ترجمه برخی آثاری از خودشان یا ترجمه آثاری درباره‌شان آشنایی داشتند. برای مثال حمید عنایت در اوایل دهه ۱۳۵۰ کتابی از السدیر مک اینتایر درباره مارکوزه را ترجمه کرده بود و در سال‌های پس از آن آثاری از مارکوزه چون انسان تک‌ساحتی و خرد و انقلاب به فارسی ترجمه شدند، یا عزت‌الله فولادوند از اواخر دهه ۱۳۴۰ با ترجمه آثاری از اریش فروم پا به عرصه ترجمه آثار فلسفی گذاشت.

اولین مقاله بشیریه درباره مکتب فرانکفورت به سال ۱۳۶۸ برمی‌گردد و با عنوان «مکتب فرانکفورت، رویکرد انتقادی، نقد آیین اثباتی» در مجله سیاست خارجی به چاپ رسیده است. مقاله با این جمله شروع می‌شود «مکتب فرانکفورت، یکی از جریانات مهم و بانفوذ معاصر در تفکر سیاسی غرب بوده است». بشیریه ضمن معرفی اجمالی این مکتب در این مقاله، مقاله را بر دو موضوع نقد علم اثباتی و نقد سرمایه‌داری متمرکز کرده و درنهایت، به این نتیجه می‌رسد که

1. Georg Bernard Lukács
2. Karl Korsch

مکتب فرانکفورت مرده است و هابرماس مسیری متفاوت از این مکتب را در پیش گرفته است. او سپس هر ماه یک سری مقاله در اطلاعات اقتصادی سیاسی می‌نویسد. این ماهنامه در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ نقش مهمی در معرفی نظریه‌های انتقادی در ایران داشت (کاظمی، ۱۴۰۱: ۲۰).

گسست‌های اجتماعی و فرهنگی در ایران یکی از عواملی است که روشنفکران را به سمت «نظریه‌پردازان گفت‌وگو» و لزوم گسترش «عقلانیت فرهنگی» سوق داده است. آن‌ها می‌خواستند از عقلانیت فرهنگی استفاده کنند و گفت‌وگو بین گروه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی را گسترش دهند تا شکاف‌های ارتباطی را کاهش دهند و گروه‌های مختلف مردم را به هم نزدیک کنند و جامعه‌ای کم‌وبیش برخوردار از «کلیت اجتماعی» و «اجماع» تشکیل دهند. دوره برای کاهش تفاوت‌های قومی، نسلی، جنسیتی و تفاوت‌های سنت و مدرنیته، روحانیت و روشنفکران و غیره وجود داشت: استفاده از خشونت یا زبان. در آن زمان، هابرماس به‌عنوان یک «جامعه‌شناس و متفکر گفت‌وگو»، به ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر استفاده از زبان و کنش ارتباطی^(۳) برای پر کردن شکاف‌های ارتباطی بین روشنفکران ما کشیده شد (قانع‌راد، ۱۳۹۸: ۳۳۲).

۵. هابرماس و روشنفکران ایرانی

جامعه روشنفکری ما به لحاظ اندیشه روشنفکری، مارکسیست‌زده و چپ است. درک ما از بسیاری از مسائل مثل عدالت، برابری، جامعه توحیدی و مطلوب، فقر و ثروت، طاغوت، امپریالیسم، سرمایه‌داری، همه ریشه در ادبیات مارکسیستی دارد. روشنفکران ما گرایش چپ دارند. شاید به این دلیل که هابرماس نیز به این حوزه نزدیک است و ریشه‌ها و اندیشه‌های او عمدتاً مارکسیستی است. این نکته در همدلی با نظرات و ارتباط با آثارش مؤثر بوده است (پایا و قانع‌راد، ۱۳۹۸: ۶۶).

هابرماس متعلق به جنبش چپ و نئومارکسیسم است و مارکسیسم هابرماس برخلاف کارل مارکس بی‌طبقه است. علت آن پرولتاریا نیست، بلکه کل مفهوم انسانی است، فارغ از طبقه، نژاد و جامعه ایدئال. تأکید هابرماس بر عقلانیت ارتباطی یکی از اساسی‌ترین گام‌هایی است که او در زمینه فلسفه و علوم اجتماعی برداشت و سعی کرد مفاهیم ساختار و عاملیت را در یک نظریه کلی ادغام کند. هابرماس این کار را با پیوند دادن جهانی که در آن کنشگران از طریق ترکیب موضوعات مختلف با هم ارتباط برقرار می‌کردند و نظام اجتماعی را عملی می‌دیدند، انجام داد و در آن به نقد ریشه‌های مارکسیستی و نگرش انتقادی پرداخت و بدین ترتیب، درهای گفت‌وگو بین نظریه مکاتب انتقادی و سایر مکاتب فلسفی باز می‌شود. «به اعتقاد هابرماس، زیست‌جهان برای اعضای خود سرمایه مشترکی را از معارف فرهنگی، الگوهای جامعه‌پذیری، ارزش‌ها و هنجارها به‌مثابه سرچشمه‌ای سازنده برای عمل ارتباطی که از همان طریق نیز بازتولید می‌شود، فراهم می‌سازد» (توحیدفام و حسینیان، ۱۳۸۸: ۸۸).

روشنفکری در ایران با تحولاتی که ایران، به‌ویژه در عرصه جهانی از سر گذرانده، پیوندی ناگزیر داشته است و همواره به درجات مختلفی تلاش نموده ضمن نیم‌نگاهی به گفتمان غالب در دنیا، مسائل بومی ایران را نیز در پروژه خویش بررسی نماید. در این میان، به‌طور خاص پس از جنگ جهانی اول، اندیشه چپ متأثر از تحولات انقلاب بلشویکی در شمال ایران بر مناسبات سیاسی و ازجمله روشنفکران ایرانی نفوذ قابل توجهی داشته است. به‌ویژه زمانی که دولت برآمده از انقلاب بلشویکی روسیه در چند اعلامیه و تماس جداگانه قراردادهای تحمیلی دولت تزاری روسیه به ایران و امتیازهای کسب‌شده از ایران را لغو کرد، گرایش خاصی در بین سیاسیون و اندیشمندان به روسیه پدید آمد (خاکی، ۱۴۰۲: ۳۵). این موضوع حتی در گفتمان انقلابی که با نام اسلام در ایران صورت گرفت نیز تأثیرگذار بود و کمابیش پس از انقلاب هم تداوم یافت تا اینکه همچون تقریباً همه نقاط جهان، با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی دچار تغییراتی شد. از حدود دهه ۱۳۷۰ ش. در ایران، روشنفکران چپ ایرانی نیز که از چپ‌گرایی سنتی و ارتدوکسی لنین^۱ عبور کرده و خواهان ارائه تفسیری نو از سنت مارکس بودند، در قالب چپ نو و به‌ویژه متأثر از مکتب فرانکفورت آرای خود را طرح نمودند (قوچانی، ۱۴۰۲: ۸). در این میان، هابرماس جایگاه خاصی داشته است و به یک معنا شاید بتوان کل پروژه فکری و فعالیت‌های پژوهشی و تحقیقاتی هابرماس را طرح مجدد و بازتدوین یا پردازش دوباره نقد جامعه، فرهنگ، سیاست، اقتصاد، اخلاقیات، هنر، ادبیات، روانکاوی و روان‌شناسی و یا در تعبیر موسع، نقد کل عرصه علوم اجتماعی و علوم انسانی دانست که وی از مارکسیسم و از مکتب فرانکفورت با عنوان نظریه انتقادی به ارث برده بود. رویکرد وی به این نظریه به‌گونه‌ای بود که همواره با آن به‌عنوان ابزاری مناسب برای تحلیل و تبیین مسائل و معضلات مبتلابه در حوزه‌ها و رشته‌های یادشده برخورد می‌کرد (نوذری، ۱۳۸۶: ۹۲).

به گفته هابرماس، درک مکتب فرانکفورت از عقلانیت در درجه اول به نیمه ابزاری آن محدود بود. مکتب فرانکفورت ویژگی اصلی جامعه مدرن را عقلانیت ابزاری، شیء‌گشتگی، آگاهی کاذب و ازدست دادن معنا و آزادی می‌دانست؛ اما هابرماس در بازسازی مکتب فرانکفورت به نقد تفکر دیالکتیکی منفی این مکتب می‌پردازد و ردپای عقل ارتباطی را در عصر عقلانیت ابزاری جست‌وجو می‌کند. ما باید فضاهایی را بیابیم که هنوز در معرض عقلانیت ابزاری و عینیت قرار نگرفته‌اند. بدون شک به گفته هابرماس، «فرایند فنی بسیار قدرتمندتر از فرایند عقلانیت است و حتی فرایند ارتباط را جذب و نابود کرده است. نتیجه آن ظهور فرهنگ آگاهانه و ابزاری بود» (هولاب، ۱۳۹۳: ۶).

1. Vladimir Lenin

۶. مقاصد حلقه ارغنون از توسعه اندیشه هابرماس در ایران

مراد فرهادپور را می‌توان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان جریان روشنفکری چپ دانست که نامش با مکتب فرانکفورت و به‌ویژه آدورنو و به‌ویژه با کتاب عقل افسرده دهه ۱۳۷۰ گره خورده و او را تبدیل به فردی بانفوذ کرده است. بعدها با افول فضای سیاسی و گسترش دوری جستن سیاسی در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ فرهادپور دیگر نام یک شخص نبود و عنوانی برای گروهی از مترجمان و نویسندگان (حلقه رخداد) محسوب می‌شد (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۱۱). خود وی تصریح دارد که برای کاوش بیشتر در ریشه‌های مارکسیسم، به دنبال طرح موضوع در قالب قرائت جدیدی از مارکس بوده است. او که در آغاز انقلاب مجله مستقل مارکسیستی جدل را منتشر می‌کرد، در اوایل دهه ۱۳۷۰ که فضای سیاسی کمی بازتر شد، نشریه ارغنون را به همراه همکار خود یوسف اباذری منتشر کرد. در جلسات ارغنون مفهوم جامعه مدنی و دموکراسی، جنبه‌های فرمال دموکراسی، گرفتاری‌های تاریخی ما با دموکراسی، مسئله دموکراسی و قانون اساسی و فرمالیسمی که باید در قانون باشد مطرح و در نهایت توضیح داده می‌شد که چرا شرایط ایران اجازه نمی‌دهد مکانیسم دموکراتیک به حرکت درآید و در سطح بالاتری تحقق پیدا کند. همه این‌ها باعث شد که قرائتی مجلد و غیرآکادمیک و ایرانی‌مآب از سنت هگلی انجام شود و به‌طور خاص، فرهادپور درون این سنت انتقادی به دنبال چهره‌ای بود که به ابعاد معرفت‌شناسانه و تحلیلی و به یک معنا، بنیادگرایانه و به قول هابرماس شبه‌استعلایی مسائل مطرح‌شده پاسخ دهد؛ بنابراین، چنین راهکاری را درون سنت انتقادی و از طریق هابرماس پیگیری کرد و خصوصاً در دوره اول تفکر هابرماس که وی مسئله دانش (معرفت) و علایق بشری^۱ (۱۹۶۸) را مطرح کرد، هابرماس مورد توجه فرهادپور قرار گرفت (پایا و قانع‌راد: ۱۳۹۸: ۳۴۵-۳۵۲). اهمیت این امر در آن است که هابرماس در آن به‌طور غیرمستقیم نشان داد که توصیف هرمنوتیکی علوم هنوز فقط مناسب رشته‌های اجتماعی - تاریخی است. ساحت هرمنوتیکی عام و فراگیر نیست؛ بلکه تابع مسئله اصلی مورد توجه هابرماس است، یعنی مسئله نقد ایدئولوژی که از لحاظ بازانديشی انتقادی حتی نسبت به نظریه هرمنوتیکی نیز در سطح بالایی قرار دارد. برای هابرماس نقد ایدئولوژی گوناگون که براساس پارادایم، رشته و روانکاوی طرح‌ریزی می‌شود (کوزنرهوری، ۱۳۷۱: ۲۵۹).

یکی از مؤسساتی که در کنار دولت به رشد افکار هابرماس در ایران کمک کرد مجله

ارغنون بود. ارغنون از بهار ۱۳۷۳ و در یک فضای سیاسی نسبتاً باز شروع به کار کرد. فعالان فکری ارغنون افرادی چون یوسف ابادری، مراد فرهادپور، حسین پاینده و علی مرتضویان بودند. برخی از آن‌ها در مواجهه با بحران کمونیسم در اروپا و اتحاد جماهیر شوروی از مارکسیسم ارتدوکس قبلی خود به نفع روایت چپ لیبرال روی آوردند. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ و پس از بحران کمونیسم، هابرماس به عنوان یک شخصیت جدید در مرکز بحث‌های فلسفی آن زمان ظاهر شد (قانع‌ی راد، ۱۳۹۸: ۳۴۴).

در سلسله مباحث مطرح‌شده در ارغنون، پرسش‌ها گاه بر پرسش‌های معرفتی سایه افکنده و نیازمند نوعی رویکرد جامعه‌شناختی بودند. مجموعه این‌ها باعث شد فرهادپور به نوعی به سنت قبلی خود بازگردد؛ یعنی به «نوعی جامعه‌شناسی رادیکال، که برای او نوعی جامعه‌شناسی چپ بود و قطعاً نوعی بازگشت به مارکس را ترویج می‌کند»؛ اما نه در جریان‌های سیاسی کلاسیک تروتسکیسم و امثال آن. به هر حال، این رویکرد نوعی بازگشت به نظریه اجتماعی انتقادی بود که پرسش‌های معرفت‌شناختی را تحت الشعاع قرار داد و باعث بازخوانی غیرآکادمیک و ایرانی سنت هگلی شد؛ در عین حال، این روایت انتقادی جنبش چپ را قادر به انجام این کار کرد که «نسبت به ادبیات، فرهنگ روزمره، فرهنگ عمومی و عامه‌پسند و نیز شرایط داخلی و عینی ایران» واکنش‌های مشخصی بروز دهد (قانع‌ی راد، ۱۳۹۸: ۳۴۴). در نگاهی کلان، چنین اقبالی را می‌توان به فضای خاص دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ نسبت داد که بر اثر آن، نزد متفکران و روشنفکران ایرانی «چرخشی جامعه‌شناختی رخ داد. در این چرخش بیش از آنکه به عقل توجه شود، به سازمان اجتماعی عقل توجه شد. اینجا بود که روشنفکران به تدریج به این نکته اندیشیدند که اقدامات اجتماعی گسترش عقل و عقلانیت در جامعه چیست؟ و کدام سازمان اجتماعی می‌تواند عقلانیت را در یک جامعه تأمین کند؟» (قانع‌ی راد، ۱۳۹۸: ۲۸۳). در چنین فضایی است که استفاده توأمان هابرماس از مباحث فلسفی در کنار نظریات جامعه‌شناختی سبب می‌گردد صرفاً از عقل فلسفی و فردی سخن نگفته بلکه عقلانیت را به مثابه برساخت‌های اجتماعی در نظر آورد که هم از شرایط اجتماعی متأثر می‌گردد و هم بر آن تأثیر متقابل بر جای می‌نهد، ضمن آنکه دارای کارکردی انتقادی و رهایی‌بخش است که افزون بر فهم و آگاهی متعارف، زمینه درانداختن طرحی نوین را نیز مهیا می‌سازد. تکیه اصلی این پروژه فکری مبتنی بر قلمروهای فرهنگی و نقد آن‌ها بوده است. فرهادپور و برخی دیگر از متفکران همسو با وی از جمله یوسف ابادری پیش از آن و در دوران پس از انقلاب اسلامی به تحقیقات و نقد ادبی اهتمام خاصی داشتند و با آنکه این امر در زمان پس از جنگ نیز تداوم یافته؛ اما با هابرماس می‌توان شاهد اهتمام خاص ایشان به مباحث نظری فلسفی و جامعه‌شناختی بود که محوریت تحول در حوزه سیاسی و اجتماعی را در دستور کار خویش قرار داده بود.

بر این اساس، می‌توان گفت برخلاف روشنفکران دینی، روشنفکران چپ از اندیشه‌های هابرماس برای انتقاد از غرب و مدرنیته استفاده نکردند، بلکه بیشتر برای نقد فرایندهای فرهنگی ملموس در جامعه ایران استفاده کردند. مراد فرهادپور و یوسف اباذری که پس از فضای سیاسی اول انقلاب تاحدی غیرسیاسی شده بودند و به فعالیت‌های نقد ادبی و شعر می‌پرداختند، پس از اوایل دهه ۱۳۷۰ به فلسفه بازگشتند و خود را وقف جامعه‌شناسی انتقادی کردند. این توجه دوباره و سیاسی شدن مجدد آن‌ها با کشف هابرماس همراه شد؛ اما با پایان یافتن دوران اوج پروژه دوم خرداد،^(۴) راه‌حل هابرماس جذابیت خود را برای فرهادپور از دست داد و بیشتر از همیشه به آدورنو روی آورد. از سال ۱۳۷۷ که هابرماس در فضای عمومی فکری، اجتماعی و سیاسی ایران گسترش یافت، فرهادپور که رابطه اولیه خود با هابرماس را تاحد شیفتگی توصیف کرد، از او عبور کرد. از دید او در این سال نه‌تنها قضیه دوم خرداد تمام شده بود، بلکه درعین حال از شیفتگی نسبت به هابرماس هم درآمده بود (قانع‌ی‌راد، ۱۳۹۸: ۲۹۷-۲۹۶).

۷. عبور فرهادپور از هابرماس

بعدها فرهادپور تحت تأثیر تحولات مختلف فکری و اجتماعی از جمله افول گفتمان دوم خردادی، فاصله‌ای انتقادی با هابرماس می‌یابد و او را به نادیده گرفتن زیبایی‌شناسی متهم می‌کند و بر آن است که «برای هابرماس مدرنیسم (اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) مهم‌تر از مدرنیسم (فرهنگی، هنری و زیباشناختی) است و این فرق میان مدرنیسم و مدرنیسم همان فهم ناتمام روشنفکران دینی از هابرماس است که سبب می‌شود با نفی مدرنیسم، مدرنیسم را به‌عنوان نوعی پروژه مهندسی سیاسی در دستور کار قرار دهد (قوچانی، ۱۴۰۲: ۱۶). گاهی پروژه هابرماس را ایدئالیستی و فاصله‌دار از مسائل واقعی به‌ویژه امور ناگوار حیات جمعی دانسته‌اند و شاید از همین روست که فرهادپور دیدگاه خودش و نیز اباذری را در فاصله گرفتن از هابرماس و گرایش به کسانی همچون بنیامین^۱ یا آدورنو این‌گونه توضیح می‌دهد که دیدگاه هابرماس فاقد ابزار نظری لازم برای درک و توضیح فاجعه است و در شرایط زیست مستمر ایرانیان در متن فجایع مختلف، چهره‌های خیلی آرام و عقلانی مثل هابرماس چندان به‌کار نمی‌آمدند (پایا و قانع‌ی‌راد، ۱۳۹۸: ۳۸۳). به عبارتی دیگر، در چنین مرحله‌ای وجه انتقادی هابرماس به کنار نهاده نمی‌شود؛ برعکس، با استفاده و بهره‌گیری از منتقدان رادیکال‌تر، چه از درون مکتب فرانکفورت همانند بنیامین و آدورنو و یا خارج از آن از قبیل ژریک،^۲ بدیو^۳ و دیگران، تلاش می‌شود نقدی هرچه

1. Walter Benjamin

2. Slavoj Žižek

3. Alain Badiou



بیشتر بنیادی‌تر صورت گیرد. چنین وجه نقادانه‌ای با پیچیدگی‌های بیشتری از قبیل درآمیختن رستگاری مبتنی بر الهیات در متن مناسبات واقعی و ماتریالیستی و درعین حال، نگاهی عمیق‌تر به برهه‌های تاریخی به‌هم‌پیوسته از گذشته تا به آینده پیگیری می‌شود. در این مسیر، البته بازخوانی از دیدگاه‌های پیشین همچون هگل و نیز فروید^۱ به‌ویژه به مدد تفسیرهای ژاک لاکان^۲ نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد تا به تعبیر خود فرهادپور بتواند به دغدغه فهم کل اعم از جامعه، جهان و انسان درعین توجه به بازخوانی مناسبات سوژه و ابژه مدد رساند (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۱۸۸). فرهادپور در نقد کتاب خرد جامعه‌شناسی اباضی بر آن است که «انتقاد اصلی این نوشته معطوف به آن مرزها و حدود مصنوعی است که نویسنده با مبنا قرار دادن هابرماس بر خود تحمیل کرده است؛ هرچند خوشبختانه خود کتاب در بسیاری موارد این حدود را درهم می‌شکند و از مرزهای تعیین شده فراتر می‌رود» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۲۸۹).

در مقام ویراستاران مقالاتی از آلن بدیو،^۳ ضمن اشاره به اینکه مدت‌هاست همگی از خواندن آثاری که در باب ناممکن بودن تفکر و حقیقت و اموری از این دست نوشته شده، تصریح می‌کنند که در چنین فضایی و نیز در شرایط بازتاب آثار این دسته از متفکران اغلب فرانسوی، «در چنین فضایی بود که ما حدود سه یا چهار سال پیش آلن بدیو را کشف کردیم؛ اما تفکری که نام بدیو معرف آن است، نه فقط برای ما، بلکه در سطح جهانی نیز نشانه ظهور یک گسست یا تجلی امری نو است» (فرهادپور و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۰) و در این میان، باتوجه به اینکه ازجمله امور شایع زمانه ما «توتالیتیر بودن هرگونه دعوی کلی جهان‌شمول» انگاشته می‌شود، بر آن هستند که «تقابل بدیو با جو غالب، ریشه‌ای و همه‌جانبه است؛ اما برخی سویه‌های مهم آن عبارت‌اند از: دید نظام‌مند به فلسفه و نظام‌سازی بی‌بنیاد در تقابل با مضمون تجزیه فلسفه به روایت‌ها و تفسیرهای نسبی و بی‌ارتباط با هم؛ تأکید نهادن بر حقیقت و کلی بودن آن در تقابل با برجسته ساختن پرسش معنا و زبان در قالب پروژه‌های تفسیر بی‌انتهای متن و واسازی آن؛ تأکید نهادن بر نامتناهی به‌مثابه امری غیرقدسی و سکولار در تقابل با تاریخی‌گری و دغدغه تناهی و مرگ در فلسفه اگزیستانس؛ پافشاری بر مقوله مرکزی سوژه و پیوندش با حقیقت در تقابل با اقسام گوناگون ریشه‌ای سوژه به حالات و عواطف و تأثرات سیال و گذرا و درنهایت، برجسته ساختن شجاعت و جدیت شورش‌های منطقی تفکر در تقابل با خوش‌باشی و بازیگوشی، لذت‌گرایی و دم را غنیمت شمردن جریان‌های پست‌مدرنیسم» (فرهادپور و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۰) و در ادامه، در بحثی تأکید دارند که «برای ما

1. Sigmund Freud

2. Jacques Marie Émile Lacan

3. Alain Badiou

تجربه کشف بدیو قسمی گسست و رخداد بود. گسستی که آن را در متن وضعیت خود تجربه کردیم. البته یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های وضعیت ما پس از رخداد دوم خرداد - به دلایلی که در جایی دیگر بدان پرداخته‌ایم - گره‌خوردگی سیاست و نظریه است؛ امری که به شکلی کاملاً بدیویی تفکر نظری را مستقیماً به کنشی سیاسی بدل می‌کند» (فرهادپور و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۲). فرهادپور با این بیان که «شکل اصلی تفکر برای ما هنوز ترجمه است»، ترجمه را معرف حداقل کنش نظری و سیاسی برمی‌شمارد. درواقع، از دید ویراستاران مجموعه فوق، آرای بدیو در کنار افرادی مثل آگامبن،^۱ رانسیر^۲ و ژیزک^۳ «نشانگر گسستی در فضای فکری جهان امروز و احیای تفکر معطوف به حقیقت در تقابل با انواع بایدهای زبانی، متنی و معنایی است. رادیکال بودن پیامدهای سیاسی این گسست هم در برابر ایدئولوژی جهان‌گیر نئولیبرالیسم و هم در مقابل قطب مخالفش، بنیادگرایی واضح و مبرهن است؛ ازاین‌رو، جای تعجب نیست که چرا گسست فوق با وضعیت انضمامی ما همخوانی دارد و چرا تفکر بدیو برای ما در حکم کشفی مهم بوده است. هرچند مستقل از بدیو و محتوای این ترجمه، نفس خود این شکل از کنش نظری گویای گسستی در وضعیت فکری ایران است» (فرهادپور و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۳).

علاوه بر اقتباس و البته نقد و درگیری انتقادی چپ نو و فرهادپور با اندیشه معاصر از جمله هابرماس یا فرازهای آن، یکی از ویژگی‌های بارز اندیشه فرهادپور ارائه تری با عنوان «ترجمه به مثابه تنها شکل اندیشیدن و تفکر ماست» بود که در طول نوسانات فکری خود سعی در طراحی و توسعه آن داشت. به باور وی، «در دوره معاصر - که تقریباً با انقلاب مشروطه شروع می‌شود و احتمالاً در آینده‌ای نه‌چندان نزدیک پایان خواهد یافت - ترجمه به وسیع‌ترین معنای کلمه، یگانه شکل حقیقی تفکر برای ماست» (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۱۰). او بر آن است که البته «ایده ترجمه نه به‌عنوان آنچه باید باشد و نه به‌عنوان یک ایدئال، بلکه از دل وضعیت واقعی تفکر و رویارویی تفکر با فعلیت و ماهیت خویش در یک وضعیت خاص بیرون می‌آید» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۲۳۱). از این منظر، فرهادپور تأکید دارد محوریت ترجمه نزد وی درواقع، دال بر آن است که «نه فقط ارتباط ما با مدرنیته غربی از طریق ترجمه حاصل می‌شود، بلکه مهم‌تر از آن، ارتباطمان با خود نیز از راه ترجمه ممکن می‌گردد» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۲۳۹). ازاین‌رو، نه‌فقط متفکران غربی و مدرن، بلکه حتی اندیشمندان گذشته‌مان را نیز باید برای خود ترجمه کنیم. در کل، فرهادپور از چنین مواجهه مبتنی بر ترجمه به

1 Giorgio Agamben

2 Jacques Rancière

3 Slavoj Žižek



حالتی انفعالی و یا سوژه خجل از خویشتن نظر ندارد و از قضا بر آن است «فهم و جذب متون فلسفه غرب در سطحی بالاتر از ترجمه زبانی صرف نیز محتاج تفسیر است، ولی ما این تفسیر را ضرورتاً از دل وضعیت خودمان به دست می‌آوریم و بخشی از این وضعیت هم به سنت‌هایی برمی‌گردد که ما داریم و دیگران ندارند» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۲۴۱) و «این مدعا که ترجمه شکل حقیقی تفکر است، به این معناست که هیچ تفکری نداریم که به لحاظی ترجمه نباشد. مسئله این نیست که ما باید ترجمه کنیم، مسئله این است که در عصر حاضر، اساساً هر چه می‌کنیم ترجمه است و این حکم صرفاً شکل دیگری از تأکید نهادن بر تعلق ما به وضعیتی خاص است؛ یعنی همان وضعیت مدرنیته امروزی من و شما» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۲۴۳)؛ در واقع، چنین ضرورتی از «قدم نهادن به تاریخ» و یا «قدم نهادن به مدرنیته» ناشی می‌شود. البته این دیدگاه نیز در بیان نسبت میان تفکر با زمانه و افق شرایط موجود و در عین حال، امکان تمایز نهادن میان تفسیر و ترجمه با تفکر و یا یکی بودن آن‌ها مورد نقد نیز قرار گرفته است (ر.ک. رجبی، ۱۳۹۵).

چنان‌که اشاره شد، مسئله مهم آن است که دغدغه فرهادپور تنها نقل اندیشه‌های جدید نبوده و برای همین نیز وی در جریان گرایش و بعد گسست و فاصله‌گیری نسبی از هابرماس، قصد خود را این‌گونه بیان می‌کند که: «در دعوی پست‌مدرنیسم که ما مخالف آن بودیم هابرماس می‌توانست به ما کمک کند و ارتباط این بحث با هابرماس این بود که هابرماس یکی از بهانه‌های تئوریکی بود که به شکل نصفه و نیمه (نیمه‌خوانده و نیمه‌فهمیده) از آن برای وصل کردن گفتمان‌های تئوریک به یک انتخاب و شرایط سیاسی استفاده می‌کردیم. مثلاً نقد او از محافظه‌کاری همان نقد از پست‌مدرنیسم بود به عنوان گفتاری سیاسی که در شرایط موجود کاملاً محافظه‌کارانه عمل می‌کند. این برای ما جالب بود و از آن در نقد پست‌مدرن‌ها استفاده می‌کردیم» (پایا و قانع‌راد، ۱۳۹۵: ۳۸۱). وی در راستای همین پروژه، برخی از تفکراتی را که ممکن است با اندیشه هابرماس پیوند خورده و از آن در جهت منویات خویش بهره بگیرد را هم واسازی و یا شالوده‌شکنی می‌کند و از جمله با اشاره به وجود تنش و یا شاید حتی تناقض‌ها در بطن متون مختلف، «اگر بپذیریم که حتی دفاع کسی چون هابرماس از زیست‌جهان و گفت‌وگوی بین‌الادهان نیز به‌رغم خصلت عقلانی و انتزاعی‌اش، به واقع تلاشی آکنده از بیم و امید برای فرار از فضای خالی، منفی و چندپاره انسان و جهان مدرن و رجعت به یک کلیت زنده، هماهنگ و انباشته از معناست، آیا نباید پذیرفت که سخن راندن از سنت، اجتماع، محیط‌زیست و حیات انضمامی مبین شکل به‌مراتب حادث‌تری از همین فرار است؟» (فرهادپور، ۱۳۸۲: ۳).

«ارتباط مدرنیته با تفکیک و عقلانی‌شدن واقعیت اجتماعی مسئله‌ای است که مدت‌ها

پیش از هابرماس توسط ماکس وبر در قالب یک نظریه جامعه‌شناختی مطرح شد. به نظر می‌رسد هابرماس به‌رغم پیچیدگی و غنای نظریه کنش ارتباطی، نتوانسته است بر مشکل اصلی دیدگاه وبر یعنی شکاف میان نگرش تاریخی (جوهری) و نگرش نظری (صوری) نسبت به عقل و عقلانیت فائق آید» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۲۹۵).

فرهادپور درباره کلاس‌هایی که در ماهنامه کارنامه داشته بیان می‌کند: «مضمون و غایت آن سخنرانی‌ها ایجاد پیوندی مفهومی میان هگل و فروید و گذر از مفهوم سوژه تاریخی - اجتماعی هگلی به سوژه روانی فرویدی - کانتی بود. در هر دو مورد، برای من کلید اصلی، حل مسئله کل و جزء بود که فی الواقع پیش شرط حل انبوهی از مسائل سیاسی، فلسفی، زیباشناختی، تاریخی و غیره محسوب می‌شود» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۱۶۵). در اینجا همپای این دسته از روشنفکران ایرانی مثل فرهادپور شاید در کلیت اندیشه انتقادی جدید نیز بتوان از چنین انتقال و شیفی در گرایش به سوژه روانی، به‌ویژه از نوع لا‌کانی سخن به‌میان آورد که ازسویی می‌تواند به سبب سرخوردگی از وجه جمعی و اجتماعی سوژه و نیز بُعد تاریخی آن باشد. در فرازهای بیان‌شده شاهد بیان فرهادپور از نیت و قصدی که در پروژه فکری‌اش داشته است نیز سخن می‌گوید.

اباذری در بیان منظور از خرد جامعه‌شناسی که فصلی از آن نیز به هابرماس اختصاص یافته و به همراه فرهادپور نگاشته است، بیان می‌کند: «خرد جامعه‌شناسی تأمل در جایگاه علم و فرهنگ/ و ارزش و کنش/ و آزادی است. ممکن است ایراد بگیرند که فلسفه نیز چنین دلمشغولی‌ای دارد؛ اما ما اعتقاد داریم که سطح تجریدی استدلال فلسفی به فلاسفه اجازه نمی‌دهد که به‌طور انضمامی و مشخص به این مقولات بپردازند. آن‌ها در به‌کارگیری دیالکتیک صعودی توانا و ماهرند؛ اما از به‌کارگیری دیالکتیک نزولی عاجزند. آرای تجریدی آن‌ها قادر نیست موارد انضمامی را توضیح دهد؛ در نتیجه، ما زندانی مقولاتی باقی می‌مانیم که اگر دست‌ودل خود را به آن بسپاریم، یا باید دست از عمل بازپس کشیم و یا سکوت کنیم» (اباذری، ۱۳۸۹: ۱۳). در ادامه، اباذری برای نمونه لوکاج و هایدگر را از این سنخ برمی‌شمارد و می‌توان استنباط کرد که موارد دیگر بررسی‌اش یعنی وبر و دورکیم^۱ و به‌نوعی هابرماس برخلاف این دو، از قضا متناسب با این وضعیت وی هستند و وی هابرماس را نمونه‌ای از نقد نجات‌بخش و رهایی‌بخش می‌داند که سازنده هم است و این حرکت بینابین تأملات فلسفی و مباحث انضمامی جامعه‌شناختی را می‌توان دغدغه کلیت چپ مدرن در روزگار مدرن ازجمله در کل جهان دانست.

1. Émile Durkheim

به نظر می‌رسد تأکید اباذری بر آن وجهی از آرای هابرماس به‌ویژه در کتاب معرفت و علایق بشری (اباذری، ۱۳۸۹: ۱۴) متضمن این دغدغه بوده است که چنان‌که خود هابرماس نیز بیان داشته، خواسته است «با تحدید حوزه‌های علوم تحلیلی - تجربی و هرمنوتیکی - تاریخی و آزادی‌بخش و متصل ساختن آن‌ها به علایق بشری، از فروکاستن هر یک از این حوزه‌ها به حوزه‌های دیگر ممانعت به‌عمل آورد. حاصل نظریه‌های هابرماس به‌ویژه در دوره بعدی فعالیت خویش که روی آوردن به نظریه کنش ارتباطی باشد، نجات طرح ناتمام روشنگری است» (اباذری، ۱۳۸۹: ۱۴). با این حال، شاید اینکه بعدها فرهادپور مفروضه نگاه سوژه و ابژه با نگاه به سوژه با سوژه را نیز نقد می‌کند کلیت فرایند نقد این وضعیت نیز باشد که صرف محدود کردن این حوزه‌ها به یکدیگر نه ممکن و نه مفید تواند بود (ر.ک. به: اباذری، ۱۳۸۹: ۲۱).

آسیب‌شناسی هابرماس و استفاده از آن از این حیث مهم بوده که «طی سه قرن گذشته، آرمان روشنگری نه‌فقط تحقق نیافته است، بلکه در عمل، به مجموعه‌ای از آرمان‌ها و سنت‌ها و فرایندهای مجزا و ناسازگار تجزیه شده است. جامعه مدرن طی عمر نسبتاً کوتاه خود هرگز نتوانسته است عدالت و آزادی و فردیت و همبستگی اجتماعی را توأمان تحقق بخشد و پیشرفت‌های علمی و فنی را با نیازهای اخلاقی و علایق رهایی‌بخش مردمان هماهنگ سازد» (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۰).

ضمن نقد توصیفات عینی‌گرایانه کسانی همچون ماخ^۱ از علم و عینیت آن، به تناقضاتی اشاره می‌شود که در بطن این دیدگاه وجود دارد. بدین معنا که «این تناقض نهایتاً در همان فرایند اضمحلال معرفت‌شناسی و تقلیل معرفت به علم ریشه دارد. اگر ما هر گونه معرفت عقلانی را به علم پوزیتیو یعنی همان علوم تجربی - تحلیلی تقلیل دهیم، آنگاه در قدم بعدی ناچار خواهیم شد خود معرفت‌شناسی را نیز علمی کنیم. نتیجه نهایی این فرایند آن است که علوم تجربی - تحلیلی خود باید توجیه‌گر خود باشند و به یاری مفاهیم و روش‌های تجربی خود، مبنایی برای خویش فراهم آورند» (اباذری، ۱۳۸۹: ۳۹). می‌توان گفت «طبق نظر هابرماس، علوم تجربی - تحلیلی نیازمند توجیهی عقلانی‌اند، توجیهی که بتواند آن‌ها را در جایگاه بحث خود در طرح روشنگرانه رهایی بشر مستقر سازد و اتفاقاً همین توجیه عقلانی است که بازاندیشی و توجه به ابعاد غیرعلمی این علوم را ممکن می‌سازد؛ ابعادی که به قدرت و سودمندی و نقش اجتماعی - فرهنگی یا به زبان هابرماس، علایق فنی و عملی و رهایی‌بخشی مربوط هستند» (اباذری، ۱۳۸۹: ۴۱-۴۰).

«فهم ما از جامعه متکی به علایق عملی و انتقادی یا به زبان نظریه هرمنوتیکی، متکی بر

1. Ernst Mach

پیش‌فهم‌هایی است که خود در زیست‌جهان ما ریشه دارند. بازاندیشی و روشن ساختن این پیش‌فهم‌ها یا به عبارت دیگر، ایجاد رابطه‌ای عقلانی میان نظریه اجتماعی و موضوع آن، فقط می‌تواند از رهگذر تفکر در باب هرمنوتیک زیست‌جهان اجتماعی حاصل شود» (اباذری، ۱۳۸۹: ۴۳). چنین باوری مستلزم فاصله‌گرفتن از منطق مارکسی در تحلیل سلطه است که کار و پراکسیس را در کانون بهره‌کشی قرار می‌داد و هابرماس به سبب توجه به ساحت دیگر عقل یعنی تفاهم و تعامل انسانی، سعی دارد ابعاد ژرف‌تری از آنچه منجر به سلطه می‌شود را واکاوی نماید. به‌طور مشخص، عرصه‌های مربوط به آگاهی و ارتباطات انسانی از آن جمله‌اند که در روندهای ناشی از اعمال قدرت و ثروت به مخدوش شدن ارتباط انسانی می‌انجامد. البته مدعای طرح توجه به زیست‌جهان در عمل و زمانی که با جزئیات سیاسی و امور انضمامی مواجه می‌شود، مسائل مناقشه‌برانگیز زیادی را دامن می‌زند. از باب نمونه، برخی بر آن هستند که شاکله کلی دیدگاه چپ نو به سبب ترجیحات خاص آن در مقولات مهمی همچون ایرانیت و ملیت بیش از اندازه بر بر ساخته بودن چنین مفاهیمی تأکید نموده است (ر.ک. به: افق‌ری، ۱۴۰۳). درواقع، از این منظر گویی چنین ارزش‌های مدرنی شاید به سبب بنیان‌های پساساختارگرایانه دیدگاه‌های چپ نو، بیش از پیش جایگاهی اعتباری می‌یابند.

«اما ایده محوری کتاب خرد جامعه‌شناسی اباذری همچنان اندیشه‌های هابرماس بود. او به‌خوبی از مکتب انتقادی هابرماس در بازسازی نوعی خرد جامعه‌شناسی بهره برده است؛ منظور خردی است که می‌خواهد جامعه را بهبود بخشد و کمتر دغدغه فلسفی دارد. فرهادپور دغدغه‌های فردگرایانه‌تری دارد، ولی اباذری بیشتر دغدغه جامعه‌شناختی دارد» (قانع‌ی‌راد، ۱۳۹۸: ۲۹۷).

فرهادپور می‌گوید: «درمجموع، برای من، پروژه هابرماس یک پروژه کاملاً آکادمیک بود و او خودش را در فضای آکادمی تعریف کرد و به نظر من، اکنون که به مفهوم حقوق علاقه‌مند است و کتابی در مورد حقوق نوشته است، فرمالیسم او بیشتر شده است. من برای رفتن به سمت سیاست که به‌هر حال این تئوری‌ها باید در جایی با سیاست به هم پیوند بخورند، به اجتماع‌گرایی^(۵) علاقه‌مند شدم و این برای من پروژه هابرماسی و عقل ارتباطی را به پرسش کشید، چون به مسائلی که من آن‌ها را مسائل اصلی در فضای امروز می‌دانستم، نزدیک‌تر بود (پایا و قانع‌ی‌راد، ۱۳۹۸: ۳۵۸).

نتیجه‌گیری

با فروپاشی شوروی و زیر سؤال رفتن بسیاری از مفروضات مارکسیسم ارتدوکس، اندیشه فلسفی -



سیاسی چپ نو در ایران به جریان‌هایی از سنت چپ رو کرد که تناسب بیشتری با شرایط نوظهور ناشی از دنیای جدید داشت که یکی از آن‌ها لزوم توجه به مبانی عمیق‌تر سلطه به‌ویژه در ابعاد فرهنگی بوده است. منظومه فکری هابرماس به‌ویژه از سوی مراد فرهادپور و همکاران او - با تأکید بر لزوم استفاده از ترجمه آثار و اندیشه‌های هابرماس - از مبانی فکری وی برای نقد مناسبات جدید سلطه استفاده کردند. این اهتمام به دیدگاه هابرماس به‌ویژه در دوران پس از جنگ در ایران و شروع سازندگی و بعدها طرح اصلاحات و به همراه مسائلی از قبیل لزوم ایجاد و گسترش جامعه مدنی و نیز گفت‌وگو جایگاه مهمی داشت؛ با این حال، سیر تطور در منطق سلطه و تنوع در ابعاد مختلف آن باعث شده جریان چپ ضمن اقتباس اجزا و عناصری از دیدگاه هابرماس، در جوهی که خود را نیازمند نگاهی رادیکال‌تر به عرصه اجتماعی و سیاسی می‌دید، از وی فاصله بگیرد و به تأملات منتقدان رادیکال‌تری در جریان چپ نو جهانی گرایش یابد. به نظر می‌رسد اگر جریان‌های متأخر پسامدرنیته را نه امری بیرون و خارج از منطق مدرنیته، بلکه شکلی از عقلانیت نقادانه رادیکال آن برشماریم، انتقال مرجعیت فکری از هابرماس به اندیشمندان دیگر، چه در خود مکتب فرانکفورت از قبیل تئودور آدورنو و چه متفکران خارج از این نحله فکری، به معنای گذر کامل از پروژه فکری یورگن هابرماس نباید قلمداد شود؛ همچنان که خود هابرماس نیز با طرح برخی از موضوعات و مسائل مبتلا به جهانی در روزگار کنونی و سعی در پاسخ‌دهی بدان‌ها تلاش نموده از چهارچوب تثبیت‌شده پیشین فاصله گیرد. یکی از نکات کانونی و مهمی که همچنان آموزه‌های هابرماس را برای جریان‌هایی همچون چپ نو در روزگار متأخر حائز اهمیت می‌سازد، ارائه برداشتی موسع از عقل است که با تأکید بر عقلانیت، آن را فراتر از عقل منفرد سوپزکتیو، در گستره‌های بین‌لادانه‌ای و درعین حال، زمینه و بستری جمعی طرح می‌کند و بیش از دارایی شخصی، بر نظامی از عقلانیت تأکید می‌ورزد که در متن زیست‌جهان فرهنگی جوامع سر بر می‌آورد. از مجموعه شواهد مختلف چنین برمی‌آید که در کل دنیا و از جمله ایران، بروز تضادها و گسست‌های مختلف و نیز تعمیق مناسبات سلطه و استثمار به اشکال جدید و متنوع، سبب شده گرایش خاصی نزد متفکران به سیر از مباحث سیاسی و نیز معرفتی کلاسیک به سمت موضوعات فرهنگی و از جمله زیبایی‌شناسی پدیدار شود که جریان چپ نو در ایران نیز از آن مستثنی نبوده است. چنان‌که دیدیم، وقتی فضای سیاسی در دهه ۷۰ کمی بازتر شد، مجله ارغنون توسط فرهادپور و اباذری راه‌اندازی شد و روی مسائلی مانند دموکراسی، گرفتاری‌های ما با دموکراسی و اینکه چرا دموکراسی در ایران جا نمی‌افتد، بحث و گفت‌وگو شد. فصلنامه ارغنون که از نویسندگان و پژوهشگران معرب در حوزه‌های مختلف فرهنگی، ادبی و فلسفی تشکیل شده

بود، موفق به انتشار مقالات با کیفیت در این زمینه شد و درصدد آن بود تا به خوانندگان خود اطلاعات مفید و ارزشمندی ارائه دهد. در این سال‌هاست که کمونیسم اروپایی وارد بحران می‌شود و همچنین، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی اتفاق می‌افتد و همه این‌ها باعث می‌گردد که فرهادپور به سنت نظریه انتقادی یا همان مکتب فرانکفورت برگردد و فضای فلسفی را از دل آن بیرون بکشد و در اینجا است که با هابرماس که کاملاً با میانجی کانت^۱ می‌اندیشید و مسائلی که برای فرهادپور آشنا بود و مرجع آن یعنی مکتب فرانکفورت بود، آشنا می‌شود و این آشنایی حتی به نوعی شیفتگی می‌گراید. ولی بعدها که فرهادپور هابرماس را ادامه فلسفه تحلیلی می‌بیند و استفاده‌هایی که هابرماس از مفهوم زیست‌جهان هوسرلی می‌کند، به نظر فرهادپور بسیار ذهنی و انتزاعی می‌رسد و باعث گسستش از هابرماس می‌شود و برایش اینکه آدورنو در زمینه روانکاوی از فروید استفاده می‌کند جذابیت بیشتری پیدا می‌کند و بعدها به لاکان علاقه‌مند می‌شود که مشکل روانکاوی فردی و جمعی و تنش روانکاوی و جامعه‌شناسی را به این طریق حل می‌کند و ناخودآگاه را به عنوان یک گفتمان در عرصه زبان مطرح می‌کند.

در کل و از باب ارزیابی این جریان، به نظر می‌رسد مشکلی که کمابیش در گستره فضای فکری معاصر ایرانی وجود دارد، درباره چپ نو نیز مصداق داشته باشد و همانا آن ضعف سنت گفت‌وگو و ارج نهادن جدی به مسائل و موضوعات مبتلا به جامعه ایرانی به‌ویژه در تعامل با جریان‌های دیگر است. چنان‌که فرهادپور در قلمرو فلسفی موضوعاتی همچون رابطه و نسبت کل و جزء را جزء دغدغه‌های خویش در جریان نظرورزی‌هایش قلمداد کرده، درباره جامعه ایرانی نیز طرح جدی نسبت و رابطه بین ایرانیت به‌طور خاص و ملحقات و تبعات ناگزیر آن از قبیل فرهنگ، سیاست، اقتصاد و حتی سنت آن با وجه عام روزگار کنونی و تلاش در جهت توضیح و صورتبندی آن‌ها باید در زمره مباحث ناگزیر آتی و پیش رو قرار گیرد.

1. Immanuel Kant

یادداشت‌ها

۱. هابرماس حوزه عمومی را به عنوان فضایی برای تعامل معقول ارتباطی با یکدیگر، به عنوان رسانه‌ای برای درک خود جمعی می‌داند. به‌ویژه، حوزه عمومی سیاسی جامعه دموکراتیک برای ادغام جامعه اهمیت اساسی پیدا می‌کند. بحث‌های عمومی، مبنای مشروعیت بخشیدن به تصمیمات سیاسی است. به گفته هابرماس، چنین حوزه عمومی به عنوان یک معیار هنجاری برای انتقاد از واقعیت اجتماعی و درعین حال، به عنوان یک رسانه واقعاً مؤثر برای یادگیری جمعی عمل می‌کند. از نظر روش شناختی، مفهوم عمومی با تحلیل فلسفی مطابقت دارد که همواره ساختارهای اجتماعی و فرهنگی (و انومی‌ها) را زیر نظر دارد (برونکهورست و همکاران، ۲۰۰۹: ۳۵۸).
۲. هابرماس دیدگاه خود را در مورد «دموکراسی گفتگومانی یا مشورتی» بر اساس نظریه کنش ارتباطی که قبلاً ارائه کرده بود، قرار می‌دهد. اساس این امر، پیش نیاز عقلانی بودن عبارات بیان شده در کنش گفتاری است که با شرایط خاصی مرتبط است. این اظهارات باید همیشه قابل توجیه و پذیرای اعتراضات انتقادی باشند؛ بنابراین، اظهارات باید به معنای توجیه قانع کننده عقلانی تلقی شوند، تازمانی که با استدلال متقابل می‌تواند در گفتار ارتباطی مطرح شود، مورد پرسش قرار نگیرند (هوقت، ۲۰۰۷: ۱۴۷).
۳. هابرماس با نظریه کنش ارتباطی خود رویکرد جامعه‌شناختی کاملاً جدیدی را برای تحلیل عملکرد اجتماعی ایجاد می‌کند. او ارتباط را نقطه شروع جامعه‌شناسی تعریف می‌کند که این مزیت را دارد که معنای کنش، که ویر قبلاً آن را مرکزی می‌دانست، دیگر نیازی به درک و تفسیر ندارد، بلکه در بسیاری موارد، در خود ارتباطات بیان می‌شود؛ بنابراین، هابرماس در حال رهبری یک تغییر پارادایم است (بروک مایر، ۲۰۰۶: ۳).
۴. اصلاح طلبان در فضایی در دوم خرداد ۱۳۷۶ به قدرت رسیدند که زمانه عوض شده بود. اگر تا پیش از این اصلاح طلبان که گرایشات چپ نیز داشتند می‌توانستند با استفاده از نظریات کسانی همچون دکتر شریعتی به مدرنیته پردازند و هم‌زمان، نکات مثبت آن را نیز اخذ کنند، در پاسخ به جهان و زمانه جدید دیگر نمی‌توانستند از شریعتی استفاده کنند. اصلاح طلبان با شعار توسعه سیاسی، جامعه مدنی و اهمیت بخشی به قانون و قانون‌گرایی به صحنه آمدند. آن‌ها خواستار فضایی امن برای گفت‌وگو بودند و در این میان، توسط اساتید علوم سیاسی همچون حسین بشیریه با دیدگاه‌های هابرماس آشنا شدند و از هابرماس تأثیر پذیرفتند.
۵. این مصاحبه متعلق به دوره‌ای است که در آن فرهادپور می‌کوشید در جهت حفظ و تداوم نظریه انتقادی به یک ترکیب نظری جدید دست یابد. فرهادپور می‌گوید: «قصد من آن بود که با توسل به جماعت‌گرایی، نقد ریشه‌ای سرمایه‌داری نئولیبرال و ساختار فرهنگی آن، پست مدرنیسم را تداوم بخشم. چنین به نظر می‌رسید که این دیدگاه می‌تواند مبنای تاریخی - انضمامی را برای نقد عقلانیت ابزاری و گفتارها و نهادهای انتزاعی مبتنی بر آن فراهم آورد؛ اما این تلاش بیهوده بود، زیرا جماعت‌گرایی، به رغم باارزش بودن بسیاری از مفاهیم، انتقادات و نفی‌هایش، در نهایت چیزی نیست جز نوعی نوستالژی واپس‌گرا برای کلیت ارگانیک جامعه سنتی که در راستای درک رایج و غلط از هگل، دیالکتیک را به تلاش برای ایجاد یک سنتز فرو می‌کاهد» (پایا و قانع‌راد، ۱۳۹۸: ۳۹۱).

منابع

- اباذری، یوسف (۱۳۸۹). خرد جامعه‌شناسی. تهران: طرح نو.
- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۳). «هگل افق تفکر ماست»، اطلاعات حکمت و معرفت (گفت‌وگو با مراد فرهادپور. سال نهم. شماره ۳. صص ۱۱-۱۷).
- افق‌ری، محمد (۱۴۰۳). «تحلیل انتقادی گفتمان چپ نو در برخورد با مسئله هویت ایرانی»، فصلنامه مطالعات ملی. سال بیست‌وپنجم. شماره ۱. پیاپی ۷۰. بهار: ۷-۲۸.
- باتامور، تام (۱۳۹۳). مکتب فرانکفورت. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: نشر نی.
- پایا، علی؛ قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۸). هابرماس و روشنفکران ایرانی. تهران: طرح نقد.
- توحیدفام، محمد؛ حسینیان امیری، مرضیه (۱۳۸۸). «تلفیق کنش و ساختار در اندیشه گیدنز، بوردیو و هابرماس و تأثیر آن بر جامعه‌شناسی جدید»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم. شماره ۳. تابستان: ۷۹-۱۰۷.
- تولی، جیمز (۱۳۸۸). «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی. ترجمه غلامرضا بهروز لک، شماره ۲۸.
- حقیقت، صادق (۱۴۰۰). روش‌شناسی علوم اجتماعی. تهران: نشر دانشگاه مفید.
- خاکی، غلامرضا (۱۴۰۲). روشنفکری حرفه‌ای، پایانی بر روشنفکری کافه‌ای و چریکی. تهران: همرخ.
- رحیمی، محمد (۱۳۹۴). «نسل سوم مکتب فرانکفورت و روزآمدسازی ایده سوسیالیسم»، چشم‌انداز ایران. شماره ۹۵: ۱۱۵-۱۰۶.
- رجبی، مزدک (۱۳۹۵). «بررسی و نقد ترجمه چوان تنها راه اندیشیدن برای ما»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. سال شانزدهم. شماره ۳. مرداد و شهریور: ۵۰-۳۵.
- فرهادپور، مراد (۱۳۸۲). بادهای غربی؛ گزیده‌ای از گفت‌وگوها و سخنرانی‌ها. تهران: هرمس.
- (۱۳۷۸). عقل افسرده: تأملاتی در باب تفکر مدرن. تهران: طرح نو.
- (۱۳۸۸). پاره‌های فکر (۲) فلسفه و سیاست. تهران: طرح نو.
- فرهادپور، مراد؛ نجفی، صالح؛ عباس‌بیگی، علی (۱۳۸۹). آلن بدیو: فلسفه-سیاست-هنر-عشق. گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، صالح نجفی و علی عباس‌بیگی. مقدمه و ویراستاران. تهران: رخداد نو. چاپ دوم.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۸). پیدایش روشنفکر گفت‌وگویی در ایران؟ مطالعه‌ای تاریخی از روشنفکران سکوت تا روشنفکران ارتباطی. تهران: آگاه.
- قوچانی، محمد (۱۴۰۲). «کتاب‌نامه، آگاهی‌نو»، فصلنامه فرهنگی، ادبی و هنری از گروه نشریات آگاهی‌نو. شماره ۳: ۲۴-۲۷.
- کاظمی، عباس (۱۴۰۱). «ایده مکتب فرانکفورت در جامعه‌شناسی ایران: با تأکید بر مطالعه کتب نظریه‌های جامعه‌شناسی»، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۲۹. شماره ۱: ۱۳۵-۱۱۸.
- کوزنرهای، دیوید (۱۳۷۱). حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی. ترجمه: مراد فرهادپور. تهران: انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنفکران.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶). بازخوانی هابرماس: درآمدی بر آراء، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس. تهران: چشمه.
- هولاب، رابرت (۱۳۹۳). یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- Brezinka, Wolfgang. (1981). *die Pädagogik der neuen Linken*. 6. Auflage. Verlag bei München Germany.

- Brockmeyer, Dirk. (2006). *Jürgen Habermas und die Kommunikative Rationalität*. Universität Osnabrück, Fachbereich 01 Sozialwissenschaft. www.GRIN.com.
- Brunkhorst H.; Kreide, R.; Lafont, C. (2009). *Habermas Handbuch*. Stuttgart. Verlag J. B. Metzler.
- Huget, Holger. (2007). *Demokratisierung der EU, Normative Demokratietheorie und Governance-Praxis im europäischen Mehrebenensystem*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Habermas, Jürgen (1984). *Philosophisch-politische Profile*, Dritte Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Kutschke, beate. (2007). *Neue Linke-neue Musik, Kulturtheorien und künstlerische Avantagrade in den 1960er und 70er Jahren*. Verlg GmbH & Cie, Köln Weimer Wien.
- Kailitz, Stffen. (2004). *politische extremismus in der Bundes Republik deutschland, eine einföhrung*. Verlag, GmbH, wiesbaden.
- Lohmar, Ulrich. (1968). *Die "Neue Linke" und die Institutionen der Demokratie*, aus Politik und Zeitgeschichte.
- Von Beyme, Klaus. (2009). *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000*, Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, Germany.

