

هابرماس، دین و حقوق بشر

کوین دابلیو. گری*

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۰۵ - تاریخ تأیید: ۹۷/۰۹/۱۶

DOI: 10.22096/hr.2019.111229.1150

چکیده

من در مقاله خود، این پرسش را به عنوان نقطه آغاز بحث خود انتخاب می‌نمایم: دین چه نسبتی با بنیان‌ها، مفاهیم و ارزش‌های حقوق بشر دارد؟ من این پرسش را به عنوان یک نمونه خاص از رابطه بین دین و حقوق بشر در اثر یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) می‌دانم که می‌پرسد آیا رابطه‌ای بین دین و مبانی حقوق بشر وجود دارد؟ استدلال من این است که اگر منظور ما از حقوق بشر همان چیزی است که در اثر اخیر هابرماس مطرح گردیده، آنگاه رابطه‌ای اندک یا ناچیز بین دین و حقوق بشر می‌تواند وجود داشته باشد. یا دین می‌تواند کمکی اندک یا ناچیز به بحث حقوق در جوامع چند فرهنگی بنماید، و یا باید منشائی دیگر برای حقوق بشر یافت.

واژگان کلیدی: دین؛ مبانی حقوق بشر؛ اخلاق؛ هابرماس؛ جهانی شدن؛ فضای عمومی.

مقدمه

به لحاظ تاریخی، هابرماس آغاز علاقه مندی خود را به اخلاقیات گفتمان مربوط به سخنرانی‌هایش با عنوان کریستین گاوس (Christian Gauss) در دانشگاه پرینستون (Princeton) می‌داند که در سال ۱۹۷۱ ایراد گردید؛ وی در این سخنرانی‌ها پیشنهاد نمود که از مطالعات اولیه خود در باب نظریه انتقادی فراتر رفته و نظریه‌ای در باب معناشناسی همگانی سخن ارائه دهد. دوره زمانی بین سال ۱۹۷۱ تا زمان انتشار کتاب نظریه عملکرد ارتباطی (The Theory of Communicative Action (TCA))، به شکل‌گیری نظریه ارتباطی هابرماس اختصاص یافت. پس از انتشار کتاب TCA، هابرماس از معناشناسی همگانی به عنوان سکوی پرتابی برای تلاش‌های خود اولاً در جهت ایجاد اخلاقیات گفتمان و ثانیاً در جهت بررسی پیامدهای چنین اخلاقیاتی برای قانون و جامعه استفاده نمود. در همین مرحله دوم بود که هابرماس نظریه‌ای را در باب منشأ حقوق بشر از نظریه معناشناسی همگانی خود اقتباس نمود.

با این حال در همین دوره زمانی، هابرماس توجه اندکی را به نقش هنجاری دین در جامعه امروزی معطوف داشت. علاوه بر بخش‌هایی در کتاب TCA که در آن هابرماس دین را از دیدگاهی وبری می‌نگرد، وی این موضوع را عمدتاً بدون بررسی رها می‌کند، و خود را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که نظریه معناشناسی همگانی او حداقل به صورت پنهانی نظریه‌ای سکولار است.^۱ گرچه هابرماس اخیراً بحث در مورد رابطه بین اخلاقیات گفتمان و عقیده دینی را آغاز نموده است، اما در آثاری همچون دین و عقلانیت (Religion and Rationality) و یا «دین و حوزه عمومی» ("Religion and the Public Sphere")، وی هیچگاه سعی ننموده است هیچ استدلالی را مفصلاً مطرح نماید تا نشان دهد درک او از حقوق بشر منطبق با یک جهان بینی دینی قوی یا منطبق با تعاملات پیچیده بین گروه‌های دینی است که غالباً - اما نه منحصرأ - در کشورهای غربی رخ می‌دهد.^۲

بحث هابرماس در مورد حقوق بشر عمدتاً از اثر وی با عنوان در میان واقعیت‌ها و هنجارها

۱. برای مثال نک: Charles Larmore's "The Moral Basis of Political Liberalism." و نیز نقد چارلز تیلور از هابرماس بر اساس مطالعات وی پیرامون سیاست شناخت. سایر اندیشمندان نیز با استفاده از آثار متخصصین علوم سیاسی نظیر ویلیام کونولی (William Connolly)، نکته مشابهی را مطرح نموده اند (ر.ک: Kelly, 2006).
۲. در اینجا منظور من کانادا، فرانسه، بریتانیا و حتا لبنان و کشورهای دیگر است.

(Between Facts and Norms (BFN)) ناشی می‌شود، و مسلماً در همین کتاب است که مسئله منشأ حقوق بشر با بیشترین دقت نظری مطرح می‌شود. هابرماس در این اثر تلاش می‌نماید که بر اساس نظریه پیشین خود در باب اخلاقیات گفتمان، یک نظریه در مورد قانون ارائه دهد. این نظام قانونی به نوبه خود، درک هابرماس را از حقوق بشر با اصول اخلاقیات گفتمان پیوند می‌دهد - روشن است که از نظر هابرماس، حقوق بشر ریشه در استدلال‌لایه دارد که برای توجیه اخلاقیات گفتمان شکل گرفته‌اند.

من در مقاله خود به تبعیت از فرید عبدالنور، توماس مک کارتی (Thomas McCarthy) و ویلیام رگ (William Rehg)، استدلال می‌نمایم که تلاش اخیر هابرماس برای تدوین طرح اخلاقی خود در کتاب BFN، مانع از این اتهام نمی‌شود که نظریه او نمی‌تواند با دیدگاه مؤمنین انطباق داشته باشد. اگر به این مسئله از دیدگاه جهانی فارغ از جهان بینی‌های سنتی بنگریم، شاید این مطلب شگفت آور نباشد. گذشته از همه، هابرماس قویاً معتقد است که اخلاقیات گفتمان در مورد چیزی کاربرد دارد که ما آن را مشکلات اخلاقی می‌نامیم، و او در تمام نوشته‌هایش مشکلات اخلاقی را در تضاد با مسائل اخلاقی قرار می‌دهد.^۱

من بحث خود را با «اصل گفتمان» (مطرح شده در کتاب Moral Consciousness and Communicative Action) - که خلاصه‌ای از نظریه هابرماس در مورد اعتبار اجتماعی است - و نیز «اصل همگانی سازی» که بر اخلاقیات گفتمان حاکم است آغاز می‌کنم. از همینجا من گذار از اصل همگانی سازی به آنچه «اصل دموکراسی» او نامیده شده را بررسی می‌نمایم؛ استدلال من این است که همان نواقصی که در مورد اصل همگانی سازی در حوزه اخلاقی مطرح است، در مورد اصل دموکراسی نیز در حوزه عمومی مطرح است. من پس از بررسی این ملاحظات نظری، این استدلال هابرماس را مورد توجه قرار می‌دهم که می‌گوید حقوق بشر برگرفته از اصل دموکراسی است. بنا بر استدلال من، از آنجا که اصل دموکراسی مستلزم تقابل یکسان تمام دیدگاه‌هاست، لذا به گونه‌ای مؤثر دیدگاه‌های قویاً دینی را از بحث حقوق بشر در حوزه عمومی مستثنی می‌سازد. نهایتاً من سایر تلاش‌هایی را بررسی می‌کنم که در جهت تدوین مجدد طرح هابرماس صورت گرفته

۱. من به تبعیت از رویه معمول، برای واژه *moralität* واژه *morality* و برای واژه *ethisch* واژه *ethics* را، و نیز برای واژه *sittlichkeit* واژه *ethics* یا شاید عبارت 'thick descriptions of the ethical world' را به عنوان معادل انتخاب نمودم.

تا آن را با دین منطبق تر نماید. نتیجه گیری من این است که این تلاش ها نهایتاً تا حدودی موفقیت آمیز هستند و تنها در جوامع تک فرهنگی در ورود دین به حوزه عمومی مؤثر خواهد بود - یعنی دقیقاً همان نتیجه ای که ما خواهان آن نیستیم.^۱

دین و عملکرد ارتباطی

من به جای این که جهت گیری هابرماس به سمت اخلاقیات گفتمان را از دیدگاهی تاریخی بررسی نمایم، تلاش خواهم نمود تا توجیهی مستقل برای این طرح ارائه دهم. من در انجام این کار عمدتاً بر روی مقاله ۱۹۸۳ هابرماس با عنوان «اخلاقیات گفتمان» («Discourse Ethics») تکیه می نمایم که در آن هابرماس ابتدا مفصل ترین بیان خود را از طرح اخلاقیات ارتباطی ارائه نموده است.^۲ من بر روی اصل همگانی سازی تأکید می کنم چرا که بیان هابرماس در مورد این اصل و ویژگی های آن گویاتر است تا اصل دموکراسی. خوشبختانه بسیاری از ویژگی های کاربرد این اصل همچنان مانند اصل دموکراسی است، لذا من ابتدا با بررسی اصل همگانی سازی می توانم پس از آن به بررسی نظامی از حقوق بشر بپردازم که هابرماس اصل دموکراسی را ضامن آن می داند. من معتقدم که همان تنش هایی که بین اصل همگانی سازی، اخلاق و گروه های مرتبط متأثر از یک عملکرد وجود دارد، بین اصل دموکراسی، حقوق بشر و دولت ها نیز وجود دارد.

هابرماس در مقاله خود در صدد مقابله با استدلالی است - که توسط آلاسدر مکینتایر (Alasdair MacIntyre) و دیگران ارائه گردیده - مبنی بر این که تعقل (چه به صورت ارتباطی و چه غیر آن) چیزی جز فرآیندی بی ارزش برای محاسبه نیست. هابرماس برخلاف سنتی که حداقل به زمان هیوم (Hume) باز می گردد، استدلال می نماید که تعقل ارتباطی - که در حوزه مشکلات اخلاقی کاربرد دارد - نباید خاموش باقی بماند.^۳

هابرماس برای تشریح استدلال خود می خواهد به تحلیل ویژگی «بایدی» گفتمان اخلاقی

۱. من قضاوت در این مورد را که آیا استثناء نمودن جهان بینی های دینی از نظریه قانون هابرماس یک مزیت است یا نه (و مطمئناً این مسئله می تواند در هردو جهت پیش رود)، به دیگران واگذار می کنم.

۲. این مقاله که ابتدائاً در Moral Bewusstsein und kommunikatives Handeln انتشار یافته بود، در مجلد انگلیسی زبان Moral Consciousness and Communicative Action چاپ گردیده است.

3. See: Habermas, 1990: 43.

پپردازد. وی با انتخاب اثر پی. اف. استراوسون (P.F. Strawson) با عنوان «آزادی و انزجار» (1962) «Freedom and Resentment» به عنوان راهنمای خود، می‌خواهد استدلال نماید که انواع خاصی از گفتمان اخلاقی مانند احساس لطمه دیدن در برابر یک اهانت، دارای محتوای شناختی واقعی هستند.^۱ در مورد اعمال شخص دیگری که موجب لطمه دیدن کسی شده، خود شخصی که مرتکب آن عمل شده یا شخص دیگری ممکن است به خاطر آنچه رخ داده پوزش بطلبد. در انجام این کار، تمام طرفین وارد گفتمانی اخلاقی می‌شوند. طرفی که پوزش می‌طلبد تلاش می‌نماید بر این واقعیت تأکید کند که شاید اعمال طرف دیگر سوء تعبیر گردیده‌اند، یا این‌که وی چاره دیگری جز انجام آن عمل نداشته است. در این مورد، ممکن است احساسات شخص آسیب دیده تغییر نماید، ممکن است وی عذر طرف مقابل را بپذیرد، احساس کند که قانع شده، و مانند آن. هنجارهای اخلاقی حداقل در این گفتمان‌ها به عنوان هنجارهایی حاوی محتوای شناختی تلقی می‌شوند - محتوایی که می‌توان آن را به صورت کلامی بیان نمود.

آنچه در این شرح دارای اهمیت است این است که تغییر نگرش شخص آسیب دیده - بنا به استدلال استراوسون - تنها با در نظر گرفتن نگرش کنشی که آن شخص در هر تعاملی به کار می‌برد قابل درک می‌باشد. استراوسون استدلال می‌نماید که بدون این درک (یعنی اگر ما رویکرد طرف سوم را اتخاذ نماییم)، پدیده‌های اخلاقی - احساس آسیب دیدن یا در این مورد، احساس خطا - از بین خواهد رفت. احساس اخلاقی ریشه در عملکرد کنشی دارد؛ هابرماس می‌نویسد: «تمام... احساسات در رویه‌ای از زندگی روزمره قرار دارند که تنها در یک نگرش کنشی برای ما قابل فهم هستند.» (Habermas, 1990: 47)

به همین دلیل، هابرماس ادعا می‌کند که بحث استراوسون اهمیت رویه‌های زندگی روزمره را (که وی آن را به دنیای زیستی تشبیه می‌کند) برای درک اخلاقیات نشان می‌دهد. بدون این‌که عاملین قادر به درک هنجارهای رفتار اجتماعی و به کارگیری آن‌ها باشند، پدیده‌ای مانند بحث اخلاقی قابل درک می‌باشد. لذا کلید درک گفتمان اخلاقی، درک این نکته است که چگونه انتظارات یا انحراف از انتظارات (در این مورد، اهانت نمودن) مبتنی بر انتظار هنجاری در مورد اعتبار

1. See: Habermas, 1990: 45, et passim .

هابرماس می‌خواهد بینش اخلاقی روزمره را به عنوان نقطه آغاز نظریه اخلاقی خود انتخاب نماید - همین موارد است که قدرت بیان منظور را در گفتمان اخلاقی فراهم می‌سازد. ص ۲۳-۲۵.

معیارهاست. اعتبار اخلاقی مبتنی بر نوعی واکنش غیر شخصی است - در غیر این صورت، ادعا در مورد اهانت‌ها فاقد هرگونه جاهتی خواهد بود.

بنا به ادعای هابرماس، ادعاهای هنجاری مبتنی بر معیارهای درست از منظر دنیای زیستی است؛ در ورای این ادعاها این فرض نهفته است که «اگر لازم باشد، می‌توان درستی آن‌ها را اثبات نمود.» (Habermas, 1990: 49) نتیجه این است که خشم و ملامت - با رجوع به نظر استراوسون - باید بر مبنایی شناختی استوار باشد، و این مبنای شناختی برگرفته از تطابق یا عدم تطابق با هنجارهای اجتماعی می‌باشد.

پیامد مهم دیگری برای این دیدگاه وجود دارد. هبرماس با پذیرش این امر که درستی یا نادرستی یک عمل پیامد یک عملکرد کنشی است، قادر خواهد بود از مشکل ذهنی گرابی / عینی گرابی در اخلاقیات بگریزد. به جای این که اخلاقیات را جملاتی بدانیم که درستی و نادرستی توصیفی را تصدیق می‌کنند، بهترین حالت این است که آن‌ها را هنجارهایی برای عملکرد خود بدانیم. من با گفتن این مطلب که شما باید کاری را انجام دهید، آن کار را به عنوان یک شیوه عملکرد توصیه می‌نمایم. هابرماس به تبعیت از اثر استفان تولمین (Stephan Toulmin) با عنوان بررسی جایگاه عقل در اخلاقیات (Examination of the Place of Reason in Ethics) استدلال می‌نماید که آنچه در چنین مواردی اهمیت می‌یابد عبارتست از آشکالی از استدلال که یک هنجار را قابل پذیرش می‌سازد.^۱

هابرماس با پذیرش مسئله دار بودن نظر تولمین، پیشنهاد بازگشت به ایده پدیده اخلاقی استراوسون را می‌دهد. در این مرحله، رابطه بین رویکرد سابق نومارکسیستی و اخلاق گفتمان هابرماس روشن می‌گردد - هر دو طرح از طریق تحلیل عقلانی سازی گذشته و عقلانی سازی بالقوه در آینده دنیای زیستی با یکدیگر مرتبط می‌گردند.

با این حال، بحث استراوسون در مورد پدیدار شناسی تجربه اخلاقی این نکته را روشن نساخته است که چگونه می‌توان با هنجارها مقابله نمود؛ او تنها نشان داده است که چگونه هنجارها دارای محتوای شناختی هستند. با این حال به گفته هابرماس، استراوسون نشان داده است که:

پدیده‌های اخلاقی را تنها می‌توان در نگرش کنشی طرفین یک تعامل درک نمود؛ و انزجار و

1. See: Habermas, 1990: 57.

واکنش‌های عاطفی شخصی به طور کلی به معیارهای فراشخصی برای قضاوت در مورد هنجارها و فرامین اشاره دارند؛ همچنین توجیه اخلاقی - شخصی شیوه‌ای از عملکرد، معطوف به جنبه‌ای متفاوت از ارزیابی فارغ از احساس روابط بین ابزار و هدف می‌باشد، حتا هنگامی که چنین ارزیابی از نقطه نظر رفاه عمومی انجام شود. (Habermas, 1990: 50)

این جنبه کنشی به واسطه بحث و استدلالی که استراوسون در مقاله خود مختصراً بیان می‌دارد، مورد توافق قرار می‌گیرد. در اینجا، هابرماس مشابهتی را بین احساسات و ادراکات برقرار می‌سازد.^۱ هنگامی که من چیزی را مشاهده نموده و سپس آن را تصدیق می‌کنم، تمایل خود را به ارائه دلایل توجیهی برای عقیده خود ابراز می‌نمایم. به همین نحو، من تمایل خود را به ارائه توجیهی هنجاری نشان می‌دهم. همان‌گونه که هابرماس می‌نویسد:

تلاش برای مبتنی ساختن اخلاقیات در شکلی از منطق استدلال اخلاقی، شانس برای موفقیت ندارد مگر این‌که ما بتوانیم نوع خاصی از ادعای اعتبار را تشخیص دهیم که با فرامین و هنجارها مرتبط باشد، و بتوانیم آن را در سطحی تشخیص دهیم که معضلات اخلاقی ابتدائاً بروز می‌یابند: یعنی در افق دنیای زیستی. (Habermas, 1990: 57-58)

به طور خلاصه، ادعاهای هنجاری بر مبنای عملکرد استراتژیکی اعتبار نمی‌یابند، بلکه بر این مبنا اعتبار می‌یابند که گوینده - در صورت مواجهه با چالشی - اساس اظهارات خود را توجیه خواهد نمود؛ و این فرایندی است که امید می‌رود - البته نه لزوماً - به توافق بین فردی منتهی شود.^۲ بدین طریق، واقعیت در مسائل مربوط به اخلاق با هنجارهای مورد پذیرش عموم منطبق می‌باشد، به همان طریقی که اظهارات توصیفی با وضعیت امور منطبق می‌باشند.^۳

با این حال گرچه این مطلب نکته‌ای را در مورد فرآیند توجیه ادعاهای مربوط به حقیقت بیان می‌دارد، اما این واقعیت همچنان وجود دارد که هنجارهای مورد پذیرش عموم ممکن است نادرست

1. See: Habermas, 1990: 51.

در اینجا، هابرماس از ایده ارائه شده توسط استفان تولمین در Examination of the Place of Reason in Ethics تبعیت می‌نماید.

۲. در باره رابطه بین این مورد، انواع مختلف گفتار، و دنیای زیستی،

See: Habermas, 1984A: 99-100 .

۳. این تعبیر هابرماس از همان چیزی است که نظریه انطباق واقعیت با اخلاق گفتمان می‌باشد.

باشند. دقیقاً چه رابطه‌ای بین پدیدار شناسی و بایسته شناسی وجود دارد؟ هابرماس بر این نکته تأکید می‌کند که هنجارهای اخلاقی هنجارهایی شناختی هستند: این هنجارها رفتاری همانند ادعاهای حقیقت - البته از نوعی خاص - هستند.

فرضیه‌هایی را در نظر بگیرید که یک گوینده باید در استفاده از زبان انجام دهد. برای مثال، گوینده باید فرض نماید که مخاطبین وی حقیقت را می‌گویند (مگر این که خلاف آن ثابت شود)، وی باید فرض نماید که آن‌ها صادقند، عموماً دارای ثبات رأی هستند، و مانند آن. هنجارها از طریق کاربرد زبانی تبدیل به ادعاهای حقیقت می‌شوند.

برای توجیه ادعاهای حقیقت، ما بر فرضیات معناشناسی جهانی تکیه می‌کنیم (چه ما به عنوان گوینده از آن آگاه باشیم و چه نباشیم). یعنی این که برای مثال اگر شخصی بخواهد گفتار اخلاقی را به شیوه معمول به کار برد، و در عین حال قادر به تشخیص ماهیت قویاً شناختی ادعاهای اخلاقی نباشد، آن‌گاه یک تضاد کنشی وجود خواهد داشت.^۱ این پرسش مطرح می‌شود که دستورات اخلاقی دقیقاً چگونه توجیه می‌شوند. هابرماس استدلال می‌نماید که شیوه اثبات حقیقت یک امر در جهان عینی، تنها شیوه‌ای است که ممکن است یک گفته اخلاقی دارای اعتبار گردد.^۲

با گامی به عقب از این پیشرفت فنی، روشن می‌گردد که هابرماس طرح نقادانه خود را در چه جهتی هدایت می‌کند. هابرماس بجای نقد ساختار عقلانی بخش‌های جامعه امروزی، پیشنهاد می‌کند که از عقلانیت برای نقد هنجارهای تعامل اجتماعی استفاده شود. بدین منظور، وی - همان‌گونه که در فوق بحث نمودم - این استدلال را مطرح می‌سازد که ادعاهای گوناگون به شیوه‌های مختلفی واقعیت می‌یابند.

«ادعاهای مربوط به حقیقت، راستی، و صداقت» به ترتیب با: چیزی در جهان عینی (به عنوان کلیت وضعیت موجود امور)، چیزی در جهان اجتماعی مشترک (به عنوان کلیت روابط قانونمند بین فردی در یک گروه اجتماعی)، یا چیزی در جهان ذهنی خود شخص (به عنوان کلیت تجاری که شخص دسترسی محرمانه به آن‌ها دارد) منطبق می‌باشند. (Habermas, 1990: 58)

اگر فعلاً ادعای سوم را در نظر نگیریم، ادعاهای هنجاری به عنوان واسطه‌ای در رابطه بین زبان

1. See: Habermas, 1999: Chapter 1.

2. See: Habermas, 1990: 54.

و جهان اجتماعی عمل می‌کنند: آن‌ها تنها با پذیرش گفتمان و اجتماعی بودن دارای اعتبار می‌گردند. آن‌ها بخشی از حقیقت خود را از دنیای زیستی می‌گیرند. به همین نحو، اظهارات تصدیقی حقیقت خود را از کنش‌های گفتاری می‌گیرند، به همان طریقی است که اظهارات هنجاری حقیقت خود را از مناسبات قانونمند اجتماعی می‌گیرند. ادعاهای هنجاری اعتبار خود را از هنجارها می‌گیرند، البته از طریق کنش‌های گفتاری.^۱

لذا پذیرش یک هنجار کافی نیست، بلکه باید به واسطه کنش‌های گفتاری توجیه شود. گرچه من نمی‌خواهم در اینجا با بحثی فنی در مورد کنش‌های گفتاری (که مسلماً بحثی بسیار مهم است) بر سنگینی این مقاله بیافزایم، اما یک اظهار نظر مختصر در اینجا لازم است. کنش‌های گفتاری باید با مجموعه‌ای از قواعد منطبق باشند - قواعدی که تحلیل آن‌ها، به تبعیت از نمونه‌های فوق الذکر، بخشی از معناشناسی جهانی خواهد بود. از آنجا که یک توصیف معناشناختی جهانی به لحاظ تعریفی عبارتست از توصیف فرآیندی که یک فعالیت را امکان پذیر می‌سازد، لذا هر عملی که در تضاد با مفروضات ضروری فعالیت مورد نظر باشد، یک تضاد کنشی است: به نوشته هابرماس برای این که «یک رویه به عنوان یک گفتمان محسوب شود... شرکت کنندگان در آن باید پیش فرض‌های معناشناختی خاصی را داشته باشند.»^۲ در بحث اخلاقی، این هنجارها هستند که مورد نقد قرار می‌گیرند، و همین هنجارها باید تابع پیش فرض‌های مذکور باشند. هنجارها دارای ویژگی‌های ضروری معینی هستند: آن‌ها باید قابلیت جهانی سازی داشته باشند؛ آن‌ها باید قابل دفاع عمومی باشند و باید از طریق کنش‌های گفتاری توجیه گردند. بعلاوه، کنش‌های گفتاری پدیده‌های عملی هستند که در عرصه عمومی رخ می‌دهند. هابرماس تمام این موارد را به عنوان اصل گفتمان خود خلاصه می‌نماید:

تنها هنجارهایی را می‌توان معتبر دانست که مورد پذیرش کسانی باشند (یا بتوانند باشند) که به عنوان مشارکت کنندگان در یک گفتمان عملی متأثر از آن هنجارها هستند. (Habermas, 1990: 66)

1. See: Habermas, 1990: 60 .

هابرماس این ادعاها را در مقابل «ادعاهای حقیقت... که ارتباطی ذاتی با موجودات ندارند [قرار می‌دهد]: آن‌ها تنها ارتباطی ذاتی با کنش‌های توصیفی دارند، کنش‌هایی که ما هنگام استفاده از خطاب‌های واقعی برای بیان وضعیت امور، با آن کنش‌ها به موجودات اشاره می‌کنیم» (ص ۶۱).

2. Gunnarsson, pp. 86.

اصل گفتمان، یک هنجار عملی است که برای تمام ادعاهای مربوط به حقیقت معتبر می‌باشد. برای این که اصل گفتمان تبدیل به هنجاری از گفتمان اخلاقی (اصل معروف به همگانی سازی) شود - به جای این که تبدیل به هنجاری برای کل گفتمان‌ها شود - عبارات دیگری را نیز باید به آن افزود. خصوصاً هابرماس به حفظ پدیدار شناسی تجربه اخلاقی توجه می‌نماید (این استدلال که یک شخص با اندیشیدن در مورد هنجارهایی که برگرفته از کیفیت تجربه آن‌ها توسط دیگران می‌باشند، می‌تواند به قضاوتی دست یابد)، اما این گفته کافی نیست که هنجارها حاصل فرایندی انتزاعی هستند.^۱ بلکه هر شخص مرتبط می‌بایست قادر به قضاوت در مورد هنجار مورد نظر باشد. اصل همگانی سازی باید به گونه‌ای بیان شود که اندیشه بین فردی را ترغیب نماید. برای این که یک هنجار معتبر باشد، واقعیت زیر باید وجود داشته باشد:

(اصل همگانی سازی): تمام افراد متأثر از [یک هنجار] می‌توانند پیامدهای آن و عوارض جانبی را که رعایت کلی آن می‌تواند برای منافع همگان در بر داشته باشد بپذیرند (و این پیامدها نسبت به پیامدهای احتمالی دیگر برای قوانین ارجحیت دارند). (Habermas, 1990: 65)

هدف از اصل همگانی سازی نشان دادن این مطلب است که چگونه می‌توان با قواعد زبانی ادعاهای متضاد را حل و فصل نمود، و در عین حال نشان دادن این نکته است که انجام ندادن این کار سبب نقض فرضیات معناشناختی سابق الذکر می‌گردد. اصل همگانی سازی در همه شرایط و در مورد تمام افرادی که بالقوه متأثر از یک عمل هستند به کار می‌رود؛ این اصل تمام اعمال را در شرایط خاصی تحلیل می‌کند تا پیامدهای بالقوه آن‌ها را دریابد. اعمالی مجاز هستند که از این آزمون سربلند بیرون آیند.

اصل دموکراسی - همان گونه که خواهیم دید - در سطح ملت‌ها و فراتر از آن به کار می‌رود. حقوق بشر با هنجارهای اخلاقی پذیرفته شده که از اصل همگانی سازی اقتباس گردیده‌اند، اندکی متفاوتند؛ حقوق بشر صرفاً اعمال نیستند بلکه حقوقی برای مشارکت در فرایند می‌باشند. آن‌ها هم بخشی از فرایند گفتگو و هم حاصل آن هستند؛ آن‌ها معادل هنجارهای مشارکت در گفتمان‌های اخلاقی و نیز معادل اعمالی هستند که بواسطه همان فرایند مجاز گردیده‌اند - من پس از این که ابتدا مسائل را با استفاده از اصل همگانی سازی بررسی نمودم، به بررسی این مورد خواهم پرداخت.

۱. آنچه این مطلب را از ایده کانت متفاوت می‌سازد، تنها توجه به پیامدهای عملی نیست بلکه عدم پذیرش وجود یک مشاهده گر واحد است.

مشکلات بالقوه

اصل همگانی سازی هابرماس بیان می‌دارد که برای قابل پذیرش بودن یک هنجار، تمام اعضای جامعه باید بتوانند پیامدهای آن را بپذیرند. با این حال، هابرماس با زحمت فراوان تأکید می‌نماید که این یک فرضیه کانتی نیست. برخلاف امانوئل کانت و جان راولز (Immanuel Kant & John Rawls)، هابرماس تأکید می‌نماید که هنجارها را نه در یک جهان آرمانی بلکه در عرصه عملی گفتمان باید مورد توافق قرار داد.^۱

به جای این که هر قاعده‌ای را که مایلیم یک قانون جهانی باشد به عنوان قاعده‌ای معتبر به دیگران نسبت دهیم، باید هر قاعده‌ای را به منظور آزمودن استدلالی ادعای کلیت آن، به دیگران ارائه دهیم. تأکید از آنچه همگان بدون مخالفت خواهان تبدیل شدن آن به یک قانون کلی هستند، تغییر جهت یافته و بر چیزی قرار می‌گیرد که همگان متفقاً خواهان تبدیل آن به یک هنجار جهانی هستند. (Habermas, 1990: 67, in: McCarthy, 1978)

به عبارت دیگر (در اینجا من از شیوه جو هیت (Joe Heath) تبعیت می‌کنم)، اصل همگانی سازی برای گفتمان اخلاقی همان نقشی را دارد که اصل استقراء برای علم دارد. این اصل یک چارچوب را فراهم می‌سازد، اما برخلاف قاعده کانت نمی‌توان هیچ هنجاری را از آن استنباط نمود. با این حال ظاهراً هابرماس در نوشته‌های خود که به این مرحله می‌انجامد، پیشنهاد می‌دهد که تأیید فلسفی این اصل نیازمند چیزی بیش از این است.^۲ هابرماس بیان می‌دارد که اعضای جامعه باید قادر به پذیرش استدلال در ماوراء یک هنجار و یا استدلال توجیه کننده آن باشند.

به عبارت دیگر، حتا اگر ما بر سر هر دلیلی اتفاق نظر نداشته باشیم باید بتوانیم حداقل عقلائیت این دلائل را بپذیریم. هابرماس در مورد این که اگر چنین هنجارهایی بخواهند با اصل همگانی سازی منطبق باشند باید چه رفتاری داشته باشند، چندین استدلال شبه متافیزیکی بیان می‌دارد: آن‌ها باید شناخت باورانه، قابل همگانی سازی، و قابل رسمیت بخشی باشند.^۳ با این حال این هنجارها نباید انتزاعی باشند.

1. See: McCarthy's introduction to Habermas, 1990.

۲. من این مطالب را بسیار خلاصه بیان می‌کنم. خواننده را به بررسی آن‌ها با تفصیل بیشتر در اثر ذیل دعوت می‌کنم: Habermas, 1990.

3. See: Habermas, 1990: 121.

همان‌گونه که می‌توان تصور نمود، بیان این اصول توسط هابرماس نهایتاً جنجال آفرین بوده و سبب پیدایش مجموعه‌ای عظیم از آثاری گردیده که من مختصراً بیان خواهم نمود.^۱ جوزف هیت در کتاب خود با عنوان *Communicative Action and Rational Choice*، به استدلال علیه اصل همگانی سازی پرداخته و ادعا می‌نماید که نمی‌توان آن را با فرضیات معناشناختی گفتمان توجیه نمود. او تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌نماید اصل همگانی سازی هابرماس نمی‌تواند «مبنای برنامه‌ای پایدار در اخلاقیات فلسفی را تشکیل دهد.» (9: Heath, 2003) در عوض هیت پیشنهاد می‌نماید که چیزی شبیه اصل همگانی سازی هابرماس را می‌توان با حرکت قهقراپی از نظریه تصمیم‌گیری به دست آورد. سیلا بن حبیب یا پابلو گیلبرت (Pablo Gilabert) در حالی که نقدی از اصل همگانی سازی را ارائه نموده‌اند، سعی کرده‌اند که با حذف کلی اصل همگانی سازی، به بازسازی مجدد برنامه‌های هابرماس پرداخته و ادعا نمایند که اخلاقیات گفتمان باید - و در واقع می‌تواند - بدون اصل همگانی سازی نیز کار خود را انجام دهد.^۲

هابرماس بعداً در تدوین مجدد طرح خود، خلاصه‌ای نسبتاً ساده انگارانه از هجمه شکاکانه علیه هرگونه بحث اخلاقی شناخت باورانه را ارائه می‌دهد.^۳ گرچه این خلاصه ساده انگارانه است، اما به منظور درک چگونگی پاسخ هابرماس به این مشکل - آن‌گونه که وی آن را می‌بیند - ارزشمند است. بحث آرمانی رسمیت یافته‌ای که به عقیده هابرماس علیه هر گونه ادعای اخلاقی ارائه گردیده، توجیه می‌نماید که برای بی‌اعتبار بودن یک ادعای اخلاقی، باید از طریق یک استدلال سفسطه آمیز به آن دست یافته باشیم. شکاکیت آرمان گرایانه هابرماس نوعاً - بر طبق رویکرد وی - بر این ادعاست که استدلال بر یکی از انواع سه گانه سفسطه مبتنی است. استدلال یا مبتنی بر یک بازگشت نامتناهی (بر اساس زنجیره‌ای نامتناهی از استدلال‌ات)، یا مبتنی بر استدلال دوری است، و یا مبتنی بر فرضیاتی اثبات نشده است.^۴ هر یک از این سفسطه‌ها را می‌توان حداقل به

۱. حجم زیادی از این تحقیقات، بنا به دلالتی که کاملاً نامعلوم است توسط کانادایی‌ها انجام شده.

۲. آبی زاده چکیده‌ای بسیار خوب از استدلال‌ات له و علیه اصل همگانی سازی را ارائه می‌دهد، اما این کار را از دیدگاهی کاملاً سکولار انجام می‌دهد.

See: Benhabib, 1992: 37, in: Abizadeh, 2005: 197.

۳. هابرماس تعریفی نامعمول را از آنچه شناخت باوری اخلاقی می‌باشد ارائه می‌دهد: «تمام انواع اخلاقیات شناخت باورانه مبنای خود را از شهود اساسی موجود در دستور جزئی کانت می‌گیرند.» (Habermas, 1990: 63)

۴. این همان استدلال شکاکانه مرسوم علیه هر شکلی از برهان است که با مورد خاص اخلاقیات منطبق گردیده است.

صورت بالقوه با اشاره به دنیای زیستی پاسخ داد. اما هابرماس (لزوماً) معتقد نیست که هنجارها را می‌توان از طریق استدلالی متناهی توجیه نمود؛ بلکه به عقیده وی هنجارها از طریق کاربرد اصل همگانی سازی مورد انتقاد قرار می‌گیرند. مبنای این هنجارها به اندازه قابلیت آن‌ها برای مقاومت در برابر چالش از طریق گفتمان، حائز اهمیت نمی‌باشد.

لذا از نظر هابرماس، مسئله از طریق تصدیق این مطلب حل می‌شود که هر استدلالی باید مبتنی بر مفروضاتی پیش زمینه‌ای باشد که در دنیای زیستی رسوخ کرده‌اند.^۱ هر یک از این سفسطه‌های بالقوه را می‌توان (البته نه لزوماً) از طریق رجوع به دنیای زیستی مشترک خود رفع نمود. به معنای دقیق کلمه، اعتبار را می‌توان با رجوع به هنجارهای مشترک پذیرفته شده تضمین نمود، در حالی که برای جلوگیری از تعصبات و تبعیض‌های سنتی، هر یک از هنجارهای پیش زمینه‌ای را باید در معرض منازعه بیشتر قرار داد.^۲ اکنون این گفته - همان گونه که آرش آبی زاده خاطر نشان می‌سازد - بدان معنا نیست که پس تمام استدلال‌های اخلاقی خودسرانه هستند (باز هم ناگزیر باید با قواعد یک منطق خوب منطبق باشند)، بلکه بدان معناست که این استدلال‌ها لزوماً خطاپذیرند؛ هر هنجاری باید در معرض چالش قرار گیرد.^۳ همان‌گونه که هابرماس بیان می‌دارد: «اخلاقیات گفتمان به صورت نظریاتی کلی گرایانه و لذا بسیار قوی پیش می‌رود، اما جایگاهی که برای این

۱. دنیای زیستی ایده‌ای است که هابرماس در اصل آن را از کتاب هرپیل با عنوان *The Theory of a Communicative Action* اقتباس نموده است. در اثر بعدی او، این ایده تبدیل به پشتوانه آشکار طرح هنجاری می‌شود: «این ایده به شبکه احساسات عاطفی یک قطعیت خاص می‌بخشد: ما نمی‌توانیم از پایداری خود به یک دنیای زیستی که اعضای آن هستیم به دلخواه خود عدول نماییم.» (Habermas, 1990: 47)

۲. پیشنهادی که با وعده‌های همزمان - و به همان اندازه جنجال برانگیز - مبنی بر ارائه توجیهی برای یک ادعا ارتباطی نزدیک دارد (یک وعده مشابه که من گمان می‌کنم به همین اندازه با موضوع مورد بحث ناسازگار است). هابرماس دقیقاً می‌نویسد: «یک گوینده می‌تواند عقلاً یک شنونده را به پذیرش این مطلب ترغیب کند که چنین پیشنهادی به خاطر اعتبار گفته او نیست بلکه به خاطر تضمین گوینده مبنی بر این است که در صورت لزوم، وی تلاش خواهد نمود ادعایی را که شنونده پذیرفته است توجیه نماید.» (Habermas, 1990: 58)

۳. این که دقیقاً چرا هنجارها باید منطبق با قواعد منطق خوب باشند، پرسشی است که متأسفانه هابرماس تنها به شکلی گذرا به آن می‌پردازد. به طور خلاصه، ظاهراً استدلال این است که برای هنجارها غیر ممکن است که با قواعد مذکور منطبق نباشند. هابرماس به گونه‌ای سطحی از استدلال‌ها جداگانه وات (Watt) و کالینگوود (Callingwood) تبعیت می‌کند. هابرماس استدلال وات را این گونه نقل می‌کند که: «ادعا دقیقاً این نیست که اصول مذکور واقعیت دارند، بلکه این است که اتخاذ این اصول صرفاً نتیجه یک رسم اجتماعی یا تصمیم‌گیری آزادانه شخصی نیست: ادعا این است که انکار این اصول و در عین حال استمرار استفاده از قالب اندیشه و گفتمان مورد نظر یک خطاست.» (Habermas, 1990: 83; Watt, 1975).

نظریات ادعا می‌شود نسبتاً ضعیف است.» (Habermas, 1990:116) به عبارت دیگر، این هنجارها ممکن است چالش پذیر باشند، اما خود این منازعات در معرض همان استدلال‌ات قرار دارند و لذا باید با همان قواعد سازگار باشند. این نکته‌ای مهم است، گرچه هابرماس و کارل-آپل (Karl-Otto Apel) به سایر نظریه‌های غیرفرهنگی و نسبی در فلسفه زبان اشاره می‌کنند. از نظر هابرماس، حتی اگر توجیحات نظری مهمی در درون سایر سنت‌های فلسفی وجود داشته باشند، این توجیحات نهایتاً مؤیدات مفیدی برای نظریه‌ای هستند که به لحاظ فرهنگی عمیقاً نسبی باقی می‌ماند.^۱ زیرا گرچه «نظریه‌ای از این نوع نیز در معرض - و در واقع متکی بر- اعتبار سازی غیر مستقیم توسط سایر نظریه‌هایی است که با آن سازگارند» اما هیچ یک از این استدلال‌ات خارج از دنیای زیستی وجود ندارند.^۲ نهایتاً برنامه هابرماس تنها می‌تواند چیزی را ارائه دهد که وی آن را «رویکرد شناخت گرایانه به اخلاقیات» نامیده و آن را در برابر «تدابیر انحرافی فرا اخلاقی مربوط به شکاکیت ارزشی» قابل دفاع می‌داند.^۳

این دفاع جدید یک مشکل مداوم را مطرح می‌سازد، زیرا به نظر می‌رسد با هر فرضیه‌ای در مورد حقیقت آشکار در تضاد است، خصوصاً در هر جامعه امروزی که عاری از اتفاق نظر در میان گروه‌های مختلف دینی می‌باشد. این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم از گروه‌های مختلف دینی انتظار داشته باشیم در مورد قضایای استدلالی مشترکی اتفاق نظر داشته باشند در حالی که آشکارا در مورد منشاء قوانین اخلاقی در جامعه امروزی با یکدیگر اختلاف نظر دارند؟^۴ در اینجا استدلال هابرماس باید مبتنی بر مبانی تجربی و هنجاری باشد. هابرماس با استفاده از فرضیات خود نمی‌تواند به هیچ استدلال نظری در مورد ماهیت کنش‌های گفتاری یا زبان آشکارا اشاره کند.

۱. برای مثال نک: آثار اصلی هابرماس و اپل در مورد فلسفه زبان، یا بحث هابرماس در مورد استدلال در علوم اجتماعی Habermas, 1990: 28, et passim.

2. See: Habermas, 1990: 117.

3. See: Habermas, 1990: 57.

۴. حتی خود هابرماس ظاهراً این نظر را تأیید می‌کند. برخی از محققین تلاش نموده‌اند این استدلال را مطرح کنند که عقاید دینی عقایدی جزئی یا عاری از منطق نیستند (برای مثال نک: Matthew Dillon, 1999) و بدین معنا، هابرماس در این که اخلاقیات هنجاری خود را به شکل گسترده‌تری به کار نبرده دچار خطا گردیده است.

راه حل‌های ممکن و راهی به سوی حقوق بشر

اکنون چگونه باید اصل همگانی سازی را درک نماییم؟ به نظر می‌رسد که برای کاهش مشکلات موجود، دو راه در پیش رو داریم.^۱ نخست، ما می‌توانیم اصرار نماییم که اصل همگانی سازی مستلزم آن است که در مورد دلایل دقیق هر تصمیمی اتفاق نظر داشته باشیم (که ظاهراً این هدف اصلی هابرماس می‌باشد). با در نظر گرفتن این روایت افراطی از اصل همگانی سازی، مسلماً نوعی عدم انطباق بین روایت هابرماس از لیبرالیسم و ساختار جوامع چند قومیتی وجود دارد. با یک برداشت افراطی از اصل همگانی سازی، مسلماً برای جوامع چندفرهنگی غیر ممکن خواهد بود که بر سر آنچه هنجارهای معتبر دنیای زیستی ما را تشکیل می‌دهد اتفاق نظر داشته باشند. هنجارهایی به چالش کشیده می‌شوند که گروه‌های خاصی مایل نیستند آن‌ها را به چالش کشند. به همین نحو، منابع مهم مرجعیت در فرایندی به چالش کشیده می‌شوند که مورد نفرت برخی می‌باشد.

اما برداشتی متعادل‌تر نیز امکان دارد - برداشتی که در نگاه نخست ظاهراً راه برون رفتی را به ما پیشنهاد می‌کند. همان گونه که توماس مک کارتی بیان نموده، به نظر می‌رسد که اصل همگانی سازی این امکان را مطرح می‌سازد که اعضای گروه‌های مختلف می‌توانند یا نتیجه یکسانی را برای استدلال‌های مختلف بپذیرند، یا بر سر دلایلی مصالحه کنند که بر هنجارهای به چالش کشیده ارجحیت دارند.^۲ به بیانی نه چندان دقیق، ممکن است آن‌ها احترام گذاشتن به هنجاری فرا سطحی را انتخاب کنند. عاملین ممکن است - همان گونه که ضرب المثلی قدیمی بیان نموده - توافق یا عدم توافق را برگزینند، و این کار را بر اساس این حقیقت انجام دهند که آن‌ها برای امکان توافق ارزش قائلند، و مایلند این را بر توافق همیشگی ترجیح دهند. ممکن است گروه‌های مختلف نوعی مصالحه را برگزینند بدون آن‌که لزوماً بر سر یک هنجار یا دلایل آن توافق نمایند.

۱. در واقع راه حل سومی وجود دارد که هابرماس آن را در اثر بعدی خود مطرح می‌نماید و ذکر آن در اینجا مناسب است ندارد. در BFN، هابرماس استدلال می‌کند که وقتی شرایط به گونه ای باشد که به نظر می‌رسد موجب بروز مشکلات اخلاقی دشوار می‌گردد، ما صرفاً در مورد این موضوع متحیر هستیم. هنگامی که ما مثلاً در مورد سقط جنین سخن می‌گوییم، در واقع در مورد یک مشکل اخلاقی سخن گفته‌ایم. هابرماس با پذیرش خطر طرح بی‌مورد بودن اصل همگانی سازی، می‌خواهد هر گونه ملاحظه اخلاقی «بزرگ» را نادیده گرفته و این گونه استدلال نماید که مسئله سقط جنین بیشتر با گفتمان اخلاقی - ارزشی تناسب دارد. اما البته این نوع گفتمان فرضیاتی را در مورد هنجارهای فرهنگی مشترک (یا به اصطلاح دنیای زیستی) مطرح می‌نماید که نمی‌توان در جوامع چند فرهنگی بر آن‌ها تکیه کرد. این رویکرد سوم دارای این نقطه ضعف شدید است که [گویا] نوزاد همراه با آب حمام به دور انداخته می‌شود.

2. See: McCarthy's Ideals and Illusions, cited in Abizadeh.

به عبارت دیگر، یک برداشت متعادل از اصل همگانی سازی ممکن است نیاز به وحدت را حفظ نماید بدون این که (مانند یک برداشت افراطی) خواهان آن باشد که هر عاملی در این مورد توافق داشته باشد که چرا به یک راه حل دست یافته ایم، یا این که چرا آن عامل به چیزی دست یافته است که دیگران آن را یک هنجار مطلوب می دانند. در هر حال، این رویکرد یک مزیت دارد و آن این که عقل سلیم آن را می پسندد. به علاوه، ظاهراً این بسیار شبیه همان چیزی است که در مشاجرات سیاسی در جوامع لیبرال اتفاق می افتد.^۱ در چنین مواردی، به منظور حفظ صلح و آرامش اجتماعی، بین هنجارهای متضاد (که احتمالاً تمام آن ها در دنیای زیستی از حمایتی مبنایی برخوردارند) مصالحه برقرار می شود. به هر حال، همین رویکرد ناسازگار با هدف اولیه اصل همگانی سازی است که هاپرماس در کتاب BFN خود از آن حمایت می کند. با اتخاذ این رویکرد، هاپرماس امیدوار است امکان اشتقاق نوعی حقوق بشر اساسی را فراهم سازد که کاربردی گسترده تر دارد.

بین واقعیت ها و هنجارها

هاپرماس این مشکل بالقوه را که به واسطه نظریه او برای جوامع چند فرهنگی ایجاد می گردد دریافته است. اگر قرار باشد اصل گفتمان تبدیل به یک نظام حقوق بشر گردد، باید راه حلی برای این مشکل یافت. لذا وی به هنگام تدوین اصل دموکراسی، خطوط استدلالی قابل پذیرش را که ممکن است به توافق بیانجامد، گسترش می دهد.

یکی از معایب کتاب BFN این است که هاپرماس - همانند اصل همگانی سازی و اصل گفتمان - یک تعبیر مفصل و موجز از اصل دموکراسی ارائه نمی دهد. با اینحال قالب کلی آن را می دانیم. هاپرماس می نویسد:

اصل گفتمان از طریق قانون می تواند شکل اصل دموکراسی را به خود بگیرد، البته تنها تا جایی که اصل گفتمان و ابزار قانونی در یکدیگر نفوذ کرده و به شکل نظامی از حقوق درآیند که خودمختاری خصوصی و عمومی را وارد رابطه ای از پیش فرض دوجانبه می کنند. (BFN, 1996: 128)

۱ یک نمونه آن چیزی است که گاهی در مجالس (به خصوص در کشورهای دارای دو مجلس) اتفاق می افتد، یعنی زمانی که دیدگاه های مختلف ناگزیر به مصالحه در مورد قانونی هستند که هر کدام آن را ناقص می دانند.

نکته مهم این‌که هابرماس استدلال می‌نماید که حقوق نه از خود مختاری فرد پدیدار می‌شوند (کانت)، و نه از اراده جمعی (روسو)؛^۱ بلکه به موجب اصل دموکراسی، برخی از حقوق باید نه تنها برای شروع مورد تحلیل و پردازش قرار گیرند بلکه دولت باید قدم‌های مثبتی بردارد تا به این حقوق امکان شکوفایی بدهد.

به منظور درک کاربرد اصل دموکراسی، ما بار دیگر باید از دنیای زیستی شروع کنیم؛ البته این بار، ما مجازیم که چندین نوع دیگر از دلائل را بگنجانیم و نیز اتکاء بیشتری بر سنت‌های فرهنگی بنماییم. همچون همیشه «نخستین گام در بازسازی شرایط تلفیق اجتماعی، به ایده دنیای زیستی منتهی می‌گردد.» (BFN, 1996: 21) در عین حال، همان مشکلی که برای گفتمان اخلاقی وجود داشت، برای گفتمان دموکراتیک نیز وجود دارد. هابرماس می‌نویسد:

بدون حمایت جهان بینی‌های دینی و متافیزیکی که مصون از انتقادند، جهت‌گیری‌های عملی در تحلیل‌هایی تنها از گفتمان عقلانی قابل دستیابی هستند، یعنی از آشکال انعکاسی خود عملکرد ارتباطی. (BFN, 1996: 98)

با این حال، همان‌گونه که در فوق بیان داشتیم، این بار هابرماس مایل به پذیرش دامنه وسیعی از استدلال‌ات است: نه تنها دلائل اخلاقی بلکه دلائل عمل‌گرایانه و سیاسی - اخلاقی.^۲ نه تنها استدلال‌ات عمل‌گرایانه (مانند ارزش مصالحه که توسط مک‌کارتی پیشنهاد گردید) مورد پذیرش واقع می‌شوند، بلکه دلائل سیاسی - اخلاقی نیز قابل پذیرش هستند. این دلائل در صورتی معتبرند که بخشی از درک جمعی باشند، یعنی بخشی از بافت‌های تاریخی و فرهنگی خاص؛ به عبارت دیگر، حقوق خاصی را می‌توان به این دلیل مجاز دانست که خاص یک فرهنگ هستند، و یا به این دلیل محدود نمود که بر خلاف هنجارهای پذیرفته شده تاریخی و فرهنگی می‌باشند.

اکنون چه نوعی از حقوق از این فرایند گفتگو پدیدار می‌شوند؟ اصولاً اصل گفتمان (و لذا اصل دموکراسی) امکان زیر سؤال بردن تمام دلائل، حق به چالش کشیدن مستمر همه استدلال‌ات، و آزادی در انتخاب هر موضوعی برای بحث، و غیره را فراهم نموده است. برای مثال، باید

1. See: BFN, 1996: 93 and 99.

2. See: BFN, 1996:155-156.

محدودیت‌های اندکی برای سنت‌های چالش‌پذیر وجود داشته باشد. با این حال، به خاطر دلایل سیاسی - اخلاقی گسترده‌تری که می‌توانند مطرح نشوند، جامعه‌ای با یک گذشته نسبتاً یکنواخت می‌تواند به این سنت‌ها متوسل شود تا برخی از حقوق را که اصل دموکراسی مستلزم آنست محدود نماید. این دلایل اضافی در مورد استدلالاتی به کار می‌روند که تحت اصل همگانی سازی معمولاً زیر سؤال می‌روند.

نتیجه‌گیری

اما من معتقدم که اصل دموکراسی - گرچه تا حدودی متفاوت از اصل همگانی سازی تدوین گردیده - هنوز مشکلات فوق‌الذکر را حل نمی‌کند. حقوق بشر از درون فرآیند به چالش کشیدن و استدلال متقابل - به عنوان شرایط لازم برای مشارکت مدنی برابر- پدیدار می‌گردند. با این حال اثبات گردیده حقوقی که ما ضروری می‌دانیم، مانند آزادی بیان، زیر سؤال بردن عقاید گذشته، و غیره، جنجال برانگیز می‌باشند. وقایع اخیر در فرانسه (مسئله حجاب)، لبنان (درگیری بین مسیحیان و مسلمانان بر سر حقوق خود)، دانمارک (کاریکاتورهایی از پیامبر اسلام)، ایالات متحده (نقش دین در عرصه عمومی) و غیره بیانگر این مشکل هستند: گروه‌های مختلف، چه تازه مهاجرین باشند و چه گروه‌های اکثریتی قدیمی - اغلب به خاطر عقاید دینی خود - در مورد حقوقی که می‌توان زیر سؤال برد و بحث صحیح و مناسب اتفاق نظر ندارند. در هر یک از این موارد، طرفین بحث بیان داشته‌اند که محوریت بحث بر حقوق سلب‌نشده خاصی می‌باشد که یکی از طرفین آن‌ها را نمی‌پذیرد. به عنوان مثال، مسئله کاریکاتورها نشان می‌دهد که حق آزادی بیان می‌تواند به سرعت در تقابل با قضایای سیاسی - اخلاقی (در این مورد، دینی) قرار گیرد.

با این حال، استدلال من این است که هابرماس نباید صرفاً به اصولگرایی دینداران تندرو توجه نماید. به عقیده من، حتا در بازسازی مطلوب‌تر دیدگاه هابرماس در اثر پیشین او، صرفاً دلیلی وجود ندارد که نشان دهد ارزش مصالحه - که برای وجود جوامع لیبرال ضروری است - در سنت‌هایی وجود دارد که خود را اعضای از جوامع اخلاقی - سیاسی خاص خود می‌دانند. اگر منظور هابرماس از دینداران تندرو صرفاً کسانی است که مایلند برای دفاع از عقیده خود سلاح بگیرند،

پس وی به گونه‌ای فاجعه‌آمیز این مسئله را کم‌اهمیت نموده است.^۱ نکته بدتر (اما تساوی‌گرایانه‌تر) این‌که این مشکل چندان محدود به دین خاصی نمی‌شود. واقعیت غم‌انگیز در مورد این مسئله این است که اصول‌گفتمان و همگانی‌سازی همراه با اصل دموکراسی، خارج از حد پذیرش اعضای جوامع چند فرهنگی می‌باشند. مسئله صرفاً این نیست که هنجارها مشترک نیستند؛ بلکه مسئله مهم‌تر این است که حتا هنجارای فرا سطحی که ممکن است سبب ترغیب مصالحه‌گری شوند، غالباً وجود ندارند. تنها در مواردی که عقاید سیاسی - اخلاقی مشترکند، اصل دموکراسی می‌تواند امیدوارکننده باشد. با این حال، این دقیقاً همان وضعیتی است که سبب نگرانی ما نمی‌شود. نتیجه عجیب این است که در جوامع چند فرهنگی که بیشترین نیاز به کمک در این جوامع وجود دارد هابرماس هیچ راهی را برای مصالحه بین دموکراسی، حقوق بشر و دین ارائه نمی‌دهد.

۱. من مطمئن نیستم که هابرماس حتا به این موضوع پرداخته باشد؛ مسلماً کار تحقیقی مهمی باید برای بررسی تغییر موضع عمل‌گرایانه او صورت گیرد تا ببینیم آیا توصیف جامعه شناختی او از جامعه نوین حتا در پرتو تاریخ اخیر نیز معتبر است یا نه.

منابع

الف- کتب و مقالات

1. Abizadeh, Arash (2005). "In Defence of the Universalization Principle in Discourse Ethics," *The Philosophical Forum*. Vol. 36, No. 2.
2. Benhabib, Seyla (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.
3. Dillon, Matthew (1999). "The Authority of the Holy Revisited: Habermas, Religion, and Emancipatory Possibilities", *Sociological Theory*. Vol. 17, No. 3.
4. Galen, P.F. (1962). "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, Volume 48.
5. Gilabert, Pablo (2005). "Should Discourse Ethics Do Without A Principle of Universalization," *The Philosophical Forum*. Vol. 36, No. 2.
6. Habermas, Jürgen (1984A). *The Theory of Communicative Action*, Volume I, Beacon Press: Boston.
7. Habermas, Jürgen (1984B). *The Theory of Communicative Action*, Volume II, Beacon Press: Boston.
8. Habermas, Jürgen (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press.
9. Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press.
10. Habermas, Jürgen (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press.
11. Habermas, Jürgen (2004). *Der gespaltene Westen*, Frankfurt: Suhrkamp.
12. Habermas, Jürgen (2005). "Religion in the Public Sphere", Lecture given at the University of San Diego. Available at: http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf.
13. Heath, Joseph (2003). *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge, MA: MIT Press.
14. Kelly, Ute (2006). "Discourse Ethics and 'the Rift of Speechlessness': The Limits of Argumentation and Possible Future Directions", *Political Studies Review*, Vol. 4.
15. Larmore, Charles, "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, 96:12.
16. McCarthy, Thomas (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MA: MIT Press.
17. McCarthy, Thomas (1991). *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MA: MIT Press.
18. Nemoianu, Virgil (2006). "The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas", *Logos*, Vol. 9, No. 2.
19. Watt, A. J. (1975). "Transcendental Arguments and Moral Principles," *Philosophical Quarterly*, Vol. 25, No. 40.