



University of Tehran Press

The Frankfurt School, a review of Marxism and a critique of the capitalist state; Emphasizing Habermas's theories

Mohammadjavad Javid¹ | Sajad Sajadi^{2✉}

1. Prof, Faculty of law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
Email: univiran@yahoo.com
2. Corresponding Author; Assistant Pro, Faculty of law and Political Science, University of Chamran martyr of Ahwaz University, Ahwaz, Iran. Email: sajad_sajadi@ymail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <hr/> <p>Pages: 1-25</p> <hr/> <p>Received: 2022/03/11</p> <p>Received in Revised form: 2022/04/15</p> <p>Accepted: 2022/09/11</p> <p>Published online: ---/---/---</p> <hr/> <p>Keywords: <i>Public sphere, government, communicative action, Marx, Frankfurt School, Habermas, Hegel.</i></p>	<p>Jürgen Habermas is one of the most prominent thinkers of the Frankfurt School, who tried to reconstruct Marxism with a Hegelian reading and to elevate the critical school. Like Marx, he believed in the foundations of modernity and the resulting rationalism; But he saw modernity as an unfinished project. He believed that in the capitalist mode of production a new form of law and justice was formed and independent public sphere institutions emerged; But in late capitalism, government interference in private affairs and the dissolution of society within the state led to the decline of the public sphere, and public institutions found a consultative position. So much of Habermas's thinking was devoted to proposing the theory of "communicative action" to reconstruct the public sphere; Because it is only in the public sphere that rationality is found that true democracy is formed. Habermas proposes a legal theory of rule-of-law democracy based on ethics, politics, and the rights of dialogue. Habermas's starting point in the theories of law and dialogue is the presentation of a plan for the creation of real and legal equality of citizens, which begins with a critique of the two paradigms of bourgeois liberalism and social welfare. This article seeks to prove by descriptive-analytical method that in the critique of Habermas capitalism, like Marx, he has not been able to present a pragmatic theory and has distanced himself from the just discourse of Marxism.</p>
<p>How To Cite</p>	<p>Javid, Mohammadjavad; Sajadi, Sajad (2023). The Frankfurt School, a review of Marxism and a critique of the capitalist state; Emphasizing Habermas's theories. <i>Public Law Studies Quarterly</i>, --(--), 1-25. DOI: https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2021.324007.2776</p>
<p>DOI</p>	<p>10.22059/JPLSQ.2021.324007.2776</p>
<p>Publisher</p>	<p>The University of Tehran Press.</p>





انتشارات دانشگاه تهران

Homepage: <http://jplsqt.ac.ir>

شاپا الکترونیکی: ۸۱۳۹-۳۴۲۳

دوره: -- شماره: --

فصلنامه مطالعات حقوق عمومی

مکتب فرانکفورت، بازنگری مارکسیسم و نقد دولت سرمایه‌داری؛

با تأکید بر نظریات هابرماس

محمدجواد جاوید^۱ | سجاد سجادی^۲

۱. استاد گروه حقوق دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: univiran@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول؛ استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: sajad_sajadi@ymail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>صفحات: ۲۵-۱</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ---/--/--</p> <p>کلیدواژه‌ها: حوزه عمومی، دولت، کنش ارتباطی، مارکس، مکتب فرانکفورت، هابرماس، هگل.</p>	<p>بورگن هابرماس از برجسته‌ترین متفکران مکتب فرانکفورت است که سعی کرده با قرائتی هگلی به بازسازی مارکسیسم بپردازد و مکتب انتقادی را اعتلا دهد. او همچون مارکس به بنیان‌های مدرنیته و عقل‌گرایی ناشی از آن باور داشت؛ اما مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌دانست. وی معتقد بود در شیوه تولید سرمایه‌داری شکل نوینی از حقوق و عدالت شکل گرفت و نهادهای حوزه عمومی مستقل پدیدار شد؛ اما در سرمایه‌داری متأخر، دخالت دولت در امور خصوصی و حل شدن جامعه در درون دولت سبب افول حوزه عمومی شد و نهادهای عمومی موقعیتی مشورتی یافتند. از این رو بخش اعظم تفکرات هابرماس صرف ارائه نظریه «کنش ارتباطی» برای بازسازی حوزه عمومی شد؛ چراکه تنها در حوزه عمومی است که عقلانیت یافت می‌شود. دموکراسی واقعی شکل می‌گیرد. هابرماس طرحی از نظریه حقوقی دموکراسی قانون‌مدار ارائه می‌دهد که بر اخلاق، سیاست و حقوق گفت‌وگویی استوار است. نقطه عزیمت هابرماس در نظریه‌های قانون و دموکراسی گفت‌وگویی ارائه طرحی برای ایجاد برابری حقیقی و حقوقی شهروندی است که با نقد دو پارادایم لیبرالیسم بورژوازی و رفاه اجتماعی آغاز می‌شود. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی در پی اثبات این مسئله است که تحلیل هابرماس در این زمینه تحت تأثیر دیدگاه‌های ماتریالیستی مارکس در ارتباط با دولت قرار دارد؛ هرچند که وی تلاش می‌کند که از این بند رهایی یابد و به نوعی منفک از حقوق عمومی مطرح شود.</p>
استناد	جاوید، محمدجواد؛ سجادی، سجاد (۱۴۰۲). مکتب فرانکفورت، بازنگری مارکسیسم و نقد دولت سرمایه‌داری؛ با تأکید بر نظریات هابرماس. <i>مطالعات حقوق عمومی</i> ، -- (۱-۲۵).
DOI	DOI: https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2022.339870.3044
DOI	10.22059/JPLSQ.2022.339870.3044
ناشر	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۱. مقدمه

حقوق عمومی مارکسیسم حدود دو قرن خود را به عنوان آلترناتیو لیبرال دموکراسی در غرب مطرح کرد. کارل مارکس با قرائتی ماتریالیستی از فلسفه دیالکتیکی هگل، نظریه‌ای ارائه داد که بر اساس آن فروپاشی نظام‌های سرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. به عقیده مارکس، روابط تولیدی یا مناسبات تولیدی زیربنای جامعه به‌شمار می‌روند و روبنای جامعه، مثل دولت یا حقوق متناسب با این زیربنا به‌وجود می‌آید. روابط تولید کهنه همواره جای خود را به روابط تولید جدید می‌دهند (نیکی تین، ۱۳۵۸: ۱۱). سرمایه‌داری نیز حاصل بذر نابودی و انقراض تاریخی خویش است و جای خود را در شرایط تاریخی لازم به جامعه نوین خواهد داد (مارکس، ۱۳۷۷: ۴۵۶). او تصور می‌کرد که نظام‌های سرمایه‌داری اروپای غربی به دلیل پیشرفت و گسترش ابزار و نیروهای جدید، خاستگاه اولیه بحران و سپس انقلاب هستند (پیتر، ۱۳۶۰: ۸۲). اما پیشگویی‌های مارکس در مورد فروپاشی سرمایه‌داری به‌وقوع نپیوست و نظام‌های سیاسی ملهم از نظریات مارکس، یکی پس از دیگری به تاریخ پیوستند. از آن پس، انشعابات زیادی در مارکسیسم ایجاد شد و بسیاری از نحله‌های آن، به میزان زیادی از مارکسیسم جزم‌گرایانه ارتدکسی فاصله گرفتند و قرائت‌های متفاوت و نوینی را ارائه کردند. از جمله مهم‌ترین و ماندگارترین این نحله‌ها، «مکتب فرانکفورت» یا «مکتب انتقادی» است. متفکران این مکتب تلاش کردند که با رجعت به ایده‌آلیسم هگلی، قرائتی جدید از مارکسیسم ارائه دهند و به نقد نظام‌های سرمایه‌داری بپردازند. یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان این مکتب یورگن هابرماس است که برای مقابله با سرمایه‌داری، به‌جای «سوسیالیسم انقلابی»، «سوسیالیسم رادیکالی» را ارائه کرده است (ساکوا، ۱۳۸۵: ۱۷۶). یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه مارکس که مورد بازنگری هابرماس قرار گرفت انقلاب و به‌تبع آن دیکتاتوری پرولتاریاست (Verovšek, 2021: 15). وی کوشیده است مفاهیمی مانند آزادی را در سنت فلسفی انسان‌باوری چنان بازسازی کند که با بعد اجتماعی هویت فردی خوانایی داشته باشد (Habermas, 1984: 30). نکته اینکه هابرماس با تأکید بر ارزش زبان، ارتباطات و آزادی بیان در حوزه عمومی، از دیگر فرانکفورتی‌ها نیز فاصله گرفته است. او با انتقاد از رویکرد مکتب به مسائل مختلف، آن را بیش‌ازحد یک‌طرفه و از نظر تجربی ناقص می‌پنداشت (Ryan, 2018: 45). یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه هابرماس، به بازسازی حوزه عمومی و نظریه‌کنش ارتباطی اختصاص دارد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۱). وی معتقد است که حوزه عمومی کارکرد خود را از دست داده است و برای احیای آن می‌بایست کنش ارتباطی مبتنی بر گفتمان آزاد و برابر شکل گیرد. به اعتقاد وی، مارکس در بحث ماتریالیسم تاریخی خود، صرفاً بر مباحث اقتصادی تکیه دارد و بحث گفت‌وگویی کلامی از نظر وی مغفول مانده است. این نوشتار در پی تبیین چگونگی این نظریه‌پردازی در حقوق عمومی با تحلیل

نارسایی توان هابرماس در اصلاح نظریه مارکس و تبیین نظریه کنش ارتباطی و چگونگی بازسازی حوزه عمومی در راستای دستیابی به یک دموکراسی مشورتی است.

۲. مکتب فرانکفورت و مسئله حقوق عمومی و دولت در مارکسیسم

با پیدایش شکاف طبقاتی در غرب، ضعف‌های لیبرالیسم کلاسیک نمایان شد و در چنین اوضاعی، مارکسیسم خود را به عنوان بدیل سرمایه‌داری مطرح کرد. مارکس با طرح «ماتریالیسم دیالکتیک» مناسبات تولیدی را به عنوان زیربنای جامعه به شمار آورد که مفاهیمی چون حقوق و دولت به عنوان روبنا متناسب با آن به وجود می‌آیند. از این رو درک مفاهیمی چون دولت مستلزم بررسی آنها در نظام فلسفی مارکس است. از نظر او، دولت در مرحله معینی از توسعه جامعه بشری و در نتیجه ظهور طبقاتی پدید آمد که منافع آنها اغلب اشتهای ناپذیر بود (Obo & Coker, 2014: 533). به زعم وی، نظام سرمایه‌داری نیز همانند نظام‌های پیشین، بر اثر حرکت دیالکتیکی زیربنا نابود می‌شود و پس از دوران گذار، جامعه کمونیستی به وجود می‌آید که در آن دولت محو می‌شود. نکته اینکه بر خلاف لیبرال‌ها، مارکس همچون هگل، دولت را به عنوان پدیده ساختگی نمی‌پنداشت. نگاه هگل، نگاه رمانتیکی به دولت به عنوان یک کل اندام‌وار بود (Bentley, 2014: 34). رابطه دولت و جامعه در فلسفه سیاسی لیبرالیسم، بر پایه حقوق و آزادی‌های فردی استوار بود. برای لیبرال‌ها آزادی فی‌نفسه هدف و ارزش محسوب می‌شود (Butler, 2015: 28)؛ از این رو برای نیل به این مقصود تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی از مقولات اساسی این مکتب به شمار می‌رود. این در حالی است که نقطه عزیمت تحلیل دولت مدرن از دیدگاه مارکس را نمی‌توان در فرد یا رابطه او با دولت جست‌وجو کرد. البته این امر به معنای نفی فرد و اهمیت اراده فردی در تاریخ نیست؛ بلکه افراد تنها در ارتباط با یکدیگر معنی پیدا می‌کنند و در واقع، افراد در طبقه اجتماعی خود تعریف می‌شوند (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۶۹). به عقیده مارکس تنها در داخل آزادی جمع است که آزادی فرد می‌تواند معنا یابد (نوذری، ۱۳۸۶: ۹). از این رو این موضوع از چالش‌های اساسی مارکسیسم با لیبرالیسم در حقوق عمومی محسوب می‌شود.

۲.۱. مکتب فرانکفورت و بازخوانی نقد دولت سرمایه‌داری

محور کانونی مکتب فرانکفورت را باید در «نظریه انتقادی» جست‌وجو کرد که معطوف به بررسی و تبیین جنبه‌هایی از واقعیت اجتماعی است که مارکس و پیروان ارتدکس او یا آنها را نادیده گرفته بودند و یا اهمیت چندانی برای آنها قائل نبودند. به علت عدم وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی، برخی از نحله‌های مارکسیست، مانند مکتب فرانکفورت، چنین نتیجه‌گیری کردند که احتمالاً بحران در سرمایه‌داری و وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی باید تابع قواعد دیگری غیر از قواعد مورد نظر مارکسیسم ارتدکس باشد و شاید

بتوان این قواعد تازه را با بازخوانی دوباره فلسفه هگل به دست آورد (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۲۳). از این رو رجوع به دیدگاه‌های ایده‌آلیستی هگل، از اساسی‌ترین رویکردهای آنان به‌شمار می‌آید (Fatah, 2012: 101). آنها همچنین به آثار جوانی مارکس، خصوصاً کتاب دست‌نوشته‌های اقتصادی _ فلسفی ۱۸۴۴ که به هگل نزدیک‌تر بود توجه ویژه‌ای کردند؛ لذا طرح موضوعاتی چون «از خود بیگانگی» که هگل و مارکس جوان بدان پرداخته بودند از اولویت ویژه‌ای برخوردار بود (Dahms, 1997: 184). این نگرش ایده‌آلیستی زمینه‌ساز مباحث روانشناسانه اعضایی مانند اریک فروم شد (فروم، ۱۳۹۹: ۴۶). هربرت مارکوزه، دیگر متفکر بزرگ مکتب نیز در اعتلای چنین تفکراتی نقش عمده‌ای ایفا کرد. وی معتقد بود تفکر تک‌ساختی و انسان تک‌ساختی حاصل نظام‌های سرمایه‌داری است که در آنها آزادی، به عنوان مهم‌ترین نیاز انسان، اولویت خود را از دست می‌دهد (ماکوزه، ۱۳۸۸: ۱۷). نکته این‌که با وجود نقدهای شدید فرانکفورتی‌ها به نظام سرمایه‌داری، آنها مخالف فعالیت‌های انقلابی بودند و انقلاب را موجب بدتر شدن اوضاع تلقی می‌کردند (Fatah, 2012: 98). فرانتس نویمان نیز که از حقوق‌دانان مکتب به‌شمار می‌رفت، در آثار خود به تحلیل ارتباط مفاهیمی چون سیاست و اقتصاد در مارکسیسم و نظام‌های دیگر و همچنین نقد توتالیتاریسم پرداخته است (نویمان، ۱۳۷۳: ۴۸). اما در میان همه این متفکران، یورگن هابرماس جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به‌خصوص در میان نظریاتی که به نقد مارکسیستی دولت پرداخته‌اند، نظریه «دولت مستقل» وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (Duelund, 2010: 27). مطابق این دیدگاه، دولت صرفاً از سوی منطق اساسی سرمایه یا ساختارهای بنیادین و تضادهای طبقاتی تعیین نمی‌شود و از منافع خاصی حمایت نمی‌کند؛ بلکه آنچه دولت از آن حمایت می‌کند، مجموعه‌ای است از نهادها و مناسبات اجتماعی لازم برای سلطه طبقه سرمایه‌دار (نوذری، ۱۳۸۶: ۵۸۸).

۲.۲. مبانی نظری مکتب فرانکفورت

مبانی مکتب فرانکفورت بر چند محور اساسی استوار است. عدم تحقق نظریات مارکس که بر اساس فلسفه «ماتریالیسم دیالکتیک» ارائه کرده بود، فرانکفورتی‌ها را بر آن داشت تا با قرائتی هگلی، به بازسازی مارکسیسم بپردازند (Geuss, 1981: 44). در ذیل به بررسی مبانی نظری این مکتب، به‌خصوص موارد مرتبط با حقوق عمومی پرداخته می‌شود.

۲.۲.۱. نقد پوزیتیویسم

یکی از اساسی‌ترین فعالیت‌های مکتب فرانکفورت به نقد پوزیتیویسم اختصاص دارد (Albert, 2015: 211). در این خصوص، هورکهایمر ضمن تفکیک بین دو نوع «نظریه سنتی» و «نظریه انتقادی» عنوان کرد که نظریه سنتی، در واقع همان نگرش علوم طبیعی مدرن است که در فلسفه مدرن در قالب

پوزیتیویسم سر برآورده است. وی معتقد بود که این نظریه در حال تسری به علوم انسانی است. در واقع، نظریه سنتی تحت سیطره پوزیتیویسم و رویکرد علم‌گرایانه محض آن، در نهایت موجب تعهدزدایی، سلب جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی و بالآخره انفعال می‌شود (نوذری، ۱۳۸۶: ۹). پوزیتیویسم عامل بسیار مهمی در ایجاد و حمایت از شکل جدیدی از سلطه، یعنی «سلطه فن‌سالارانه»، به‌شمار می‌رود و با آن رابطه تنگاتنگی دارد و با افراد انسانی (سوژه‌ها) همچون امور واقع و اشیا (ابژه‌ها) برخورد می‌کند؛ در نتیجه امکان تفکیک این دو از هم وجود ندارد (Vitorino Fontes, 2021: 443)؛ چراکه واقعیت مستقل از وجود انسان تلقی می‌شود (Abdul Rehman, Alharthi, 2016: 52). از این رو یکی از نتایج این رویکرد، انزوای ابژه از کلیت روابط اجتماعی است (Holub, 2019: 34). یکی از ایرادات اساسی وارد بر پوزیتیویسم، اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به مقوله ارزش و محتوای معرفت‌شناختی است (Kennedy, 1986: 227)؛ چراکه این موضع سبب ناتوانی در درک پدیده‌های اجتماعی می‌شود (Ryan, 2018: 48). به اعتقاد هابرماس حقوق مدرن پوزیتیویستی در جوامع غربی بیانگر اراده مستقل قانونگذار است و شکل تصویب قانون واجد اهمیت است و محتوای آن مورد بحث نیست. در واقع، حقوق پوزیتیویستی در جوامع غربی به یک سیستم عملکردی و فنی تبدیل شده و هرگونه نیاز به بحث اخلاقی را متوقف کرده است (Deflem, 2008: 270)؛ چراکه در پوزیتیویسم حقوقی صرف وجود قانون کفایت می‌کند و ماهیت اخلاقی آن مهم نیست (Austin, 1995: 157). در واقع، چپستی قانون از چگونگی آن مجزاست (Bix, 2018: 31). مشخصه دولت مدرن این است که با حقوق موضوعه تأسیس می‌شود و هسته اصلی نظام حقوقی مدرن را حقوق فرد می‌سازد. با جدایی اخلاق از حقوق در پوزیتیویسم حقوقی، حقوق فردی به شیوه‌ای کاملاً مجزا شده شخص صاحب حق را از الزامات احکام اخلاقی یا احکام دیگر آزاد می‌سازد. در محدوده مجاز قانونی هیچ‌کس قانوناً مکلف نیست که برای کارهای خود در پیشگاه عمومی توجیه ارائه کند. در شرایطی که اخلاق در وجه مقدم به ما می‌گوید که ما چه تکلیفی داریم، قانون دارای ساختی است که تقدم را به حقوق ما می‌دهد. درحالی‌که حقوق اخلاقی از تکالیف دوسویه گرفته می‌شود، تکالیف نظام حقوقی مبتنی بر محدودیت‌هایی است که بر آزادی‌های فردی بار شده است (هابرماس، ۱۳۸۹: ۱۶۶). به اعتقاد هابرماس، پوزیتیویسم حقوقی مفهوم مشروعیت را به شیوه‌ی شکلی تصویب قانون تقلیل می‌دهد. از این رو بدون به رسمیت شناختن مشروعیت خود نظام حقوقی، نتایج آن نمی‌تواند ادعای مشروعیت داشته باشد (Ergul, 2005: 46).

۲.۲.۲. نقد روشنگری

عصر روشنگری در غرب داعیه عقل‌گرایی جهان‌شمول داشت (Meurs, 2009: 34). آنچه افکار متفکران عصر روشنگری را به خود مشغول می‌کرد مسئله خوشبختی انسان‌ها و چگونگی دستیابی به آن

از طریق استقلال فکری و آزادی مدنی در جامعه بود (کسرای، ۱۳۸۴: ۵۶). بر این اساس، انسان مدرن می‌پنداشت که با بنیان نهادن حکومت‌های لیبرالیستی که رسالت آنها حراست از آزادی‌های فردی است و با به کارگیری عقل، می‌تواند بهشت موعود کلیسا را در زمین برپا دارد. اما هورکهایمر و آدرنو معتقد بودند عصر روشنگری که به دنبال سعادت انسان بود، در مرحله اجرا دچار تعارضاتی شد که آنها آن را «دیالکتیک روشنگری» نامیدند (Horkheimer, Adorno, 2002: 260). مهم‌ترین تعارض این است که انسان هم به‌عنوان سوژه و هم به‌عنوان ابژه ظاهر می‌شود. عقل ابزاری انسان را همچون موضوع منفعل و ابزار تلقی می‌کند و تکنولوژی سلطه سیاسی بسط می‌یابد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۱۴). در واقع، انسان مدرن جهانی می‌سازد که بر او مسلط می‌شود (O'Neill, Uebel, 2018: 136). جهان مدرن یکسره عقلانی شده، فقط به ظاهر از خود افسون‌زدایی کرده است؛ اما در باطن رفتار نفرین شیطانی شیء‌وارگی، انزوا و تنهایی کشنده شده است (هابرماس، ۱۳۷۵: ۲۹۵). آنها به این نتیجه دست یافتند که حاصل روشنگری، اسارت انسان در نظام سرمایه‌داری و شکل‌گیری توتالیتراریسم است (Horkheimer & Adorno, 2002: 80). در مبحث صنعت فرهنگ و محصول اصلی آن، یعنی فرهنگ توده‌ای، فرانکفورتی‌ها معتقد بودند که منطق تولید اثر فرهنگی چون کالا، سرانجام به شکل‌گیری فرهنگی پست و نازل منجر می‌شود که کارکردی ایدئولوژیک دارد. رسانه‌های گروهی در این زمینه نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند (Riley, 2011: 22). آنها نشان دادند که خرد ابزاری محصول فرهنگی را چون کالا تولید می‌کند و بنا به همان منطق بت‌وارگی کالاها (مارکس، ۱۳۵۲: ۲۳) در محصول فرهنگی نیز جهان‌باژگونه شکل می‌گیرد (Horkheimer, Adorno, 2002: 276). به اعتقاد آنان، صنعت فرهنگ تکنولوژی و نتایج خرد ابزاری را به کار می‌گیرد تا سلطه سرمایه را گسترش دهد (Corradetti, 2012: 31). اگر بخواهیم این بخش از نظریات فرانکفورتی‌ها را در چارچوب مباحث حقوق عمومی، به‌خصوص آزادی‌های اساسی تحلیل کنیم، باید این‌گونه عنوان کنیم که آنها با وفادار ماندن به اصل مدرنیته، بر این اعتقاد بودند که دولت‌های سرمایه‌داری با هژمونی فکری و فرهنگی خود، آزادی‌های واقعی فردی را از بین برده اند و در عمل، امکان هرگونه فعالیت‌های رهایی‌بخش و انقلابی را سلب کرده‌اند. به عقیده مارکوزه، در سیستم اداره حکومت همه امور را دولت رأساً انجام می‌دهد و از این قرار تشخیص مصلحت‌ها از نیرنگ‌های سیاسی و نیازهای راستین از توقعات دیگر ممکن نیست. حاصل این‌گونه حکومت برای مردم نوعی زندگی یکنواخت است که در آن هرگونه تحرکی به خط‌مشی دولت بستگی یافته و فرد را از این جهت اختیاری نیست. مارکوزه گرامی‌ترین نیازمندی‌های بشر را آزادی می‌داند که در جامعه‌های بسته با نیازهای دیگر پیوسته و اولویت خود را از دست داده است. به‌زعم وی، آزادی انسان نه تنها به دارا بودن حق انتخاب چیزی محدود نمی‌شود، بلکه بهره‌مندی از آزادی واقعی هنگامی است که او توانایی درک چگونگی انتخاب و ارزیابی چیزهایی را که باید انتخاب کند، داشته باشد (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۴۰).

۲.۲.۳. نقد دولت توتالیتر به مثابه نقد حقوق عمومی مطلقه گرا

یکی از وجوه اصلی نظریه انتقادی، نقد چالش رو به گسترش آموزه‌های توتالیتریستی در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی اروپا در نیمه نخست سده بیستم بود (نوذری، ۱۳۸۶: ۲۵۳)؛ تفکراتی که در قالب مونوکراسی توده‌ای سر برآورده بود (قاضی، ۱۳۸۳: ۱۰۸). این نظام‌ها در حالی به وجود آمدند که از یک سو لیبرال‌ها می‌پنداشتند که با گذار از عصر موناشری، مشروطیت اندیشه غالب در غرب محسوب می‌گردد و از سوی دیگر مارکسیست‌های ارتدوکس منتظر فروپاشی نظام‌های سرمایه‌داری بودند. از این رو نقد توتالیتریسم اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. به زعم فرانکفورتی‌ها، توتالیتریسم را نمی‌شد، به مثابه محصول تضاد میان نیروهای تولید و مناسبات تولید توضیح داد؛ بلکه توتالیتریسم در تمامی اشکال رایج آن را باید در بستری وسیع‌تر و گسترده‌تر، یعنی در بستر «روشنگری» و به عنوان محصول تکامل تاریخی برآمده از دل این بستر و جریانی برخاسته از پویایی‌های درونی صورت‌بندی آگاهی انسان تفسیر کرد (نوذری، ۱۳۸۸: ۲۴۱). در بیشتر تحلیل‌هایی که در خصوص زمینه‌های ظهور و رشد فاشیسم ارائه شده، به نوعی بر ارتباط آن با مراحل از تکامل نظام سرمایه‌داری تأکید شده است؛ هرچند در جزئیات آن بین کسانی مانند نویمان با پولوک تفاوت‌هایی وجود داشت (Fuchs, 2017: 642). به طور کلی عنوان شد زمانی که سرمایه‌داری در پی بحران‌های ساختاری و بحران‌های کارکردی، مکانیسم‌های مؤثر و کارآمد تولید و اداره امور را از دست می‌دهد و در دوران زوال خود قرار می‌گیرد. لیکن سرمایه‌داری کلاسیک تلاش زیادی به خرج می‌دهد تا به مهار این بحران‌ها بپردازد. در این میان مهم‌ترین عاملی که سرمایه‌داری با آن مواجه می‌شود، تشدید تضادهای طبقاتی و به تبع آن، بالا گرفتن دامنه و شدت مبارزات طبقاتی است که فقط با دو وسیله می‌تواند بر آن غلبه کند: دولت رفاه یا فاشیسم (مندل، ۱۳۵۹: ۵۸۸). بدین ترتیب فاشیسم به عنوان راه‌حلی در دست سرمایه‌داری برای مهار و سرکوب مبارزات طبقاتی و خروج از بحران وارد میدان می‌گردد. در واقع، تشدید تضادهای سرمایه‌داری به بحران‌های داخلی سختی منجر می‌شود که نمی‌توان با توسل به روش‌های متعارف توسعه امپریالیستی آن را حل کرد و این زمینه را بستری است که فاشیسم در آن رشد می‌یابد (سوئیزی، ۱۳۵۸: ۳۵۳). شایان ذکر است که در قرن حاضر، تحلیل‌های فرانکفورتی‌ها و به‌طور خاص یورگن هابرماس، به مسئله بنیادگرایی و تروریسم معطوف شده است (Habermas, 2006: 11). به نظر می‌رسد تحلیل فرانکفورتی‌ها از پیدایش توتالیتریسم بیشتر بر مبنای نظریات ماتریالیستی استوار است. در حالی که متفکری مانند هانا آرنست مباحث ذهنی را عامل مؤثری در پیدایش توتالیتریسم به‌شمار می‌آورد. به اعتقاد وی، «در این نظام چیرگی بر انسان‌ها از درون کشف کرده است. توده‌های پیرو نه تنها به راحتی به مرگ و نابودی دیگران گردن می‌نهند، بلکه حتی اگر لازم شود با همان خشنودی خویش را هم فدا خواهند کرد. توتالیتریسم مانند نظام‌های دموکراتیک بر

مبنای رضایت قرار دارد؛ با این تفاوت که در نظام‌های دموکراتیک این رضایت از عقل ناشی می‌شود و در نظام‌های توتالیتر از عقل باختگی». به نظر آرنست، تبلیغات و سازمان برای توتالیترسیسم دو روی یک سکه‌اند. این نظام‌ها عامل فرو کاستن همه انسان‌ها به هویت یک فرد خاص است (آرنست، ۱۳۶۳: ۱۲۷).

۳. تلقی یورگن هابرماس و مکتب فرانکفورت از حقوق عمومی و دولت

متفکران مکتب فرانکفورت و به خصوص یورگن هابرماس با تجدیدنظر اساسی در مارکسیسم ارتدکس و فلسفه ماتریالیستی مارکس، به نقد دولت‌های لیبرال دموکراتیک سرمایه‌داری پرداختند؛ از این رو در دیدگاه مکتب فرانکفورت، دولت دیگر به عنوان یک روینای منفعل پنداشته نشد. هابرماس یکی از برجسته‌ترین متفکرانی است که با استفاده از روش‌های علوم اجتماعی، سعی در بازخوانی حقوق عمومی مدرن کرده است (لاگلین، ۱۳۹۲: ۲۸۷).

۱.۳. هابرماس و بازسازی حق بر کار و تعامل در حقوق مارکسیستی

یورگن هابرماس نقش مهمی را در بازسازی مارکسیسم و متفکران پیشین مکتب و در نقد دولت‌های سرمایه‌داری مدرن ایفا کرده است (هابرماس، ۱۳۸۱: ۶۹). او در بازسازی مارکسیسم در پی آن است که در درون میراث مارکسیستی، تئوری فرهنگ و شناخت را به نحوی تعبیر کند که به شیوه اثباتی به روندهای زیربنایی یا اقتصادی تقلیل داده نشود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۲۳). هابرماس به تبعیت از هگل، تاریخ را فرایندی دیالکتیکی می‌داند که در آن عقل در مواجهه با واقعیت عینی به مرحله‌ای بالاتر گذر می‌کند و یک گام به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود (توانا، ۱۳۹۰: ۱۰۰). هدف هگل از توصیف تاریخ نیز بیان نحوه شکل‌گیری جامعه اخلاقی بر اساس تضاد منافع بود (Kain, 1988: 346). در واقع، ماتریالیسم تاریخی نه تنها نظریه‌ای درباره تغییرات بنیادی اجتماعی، بلکه درباره تکامل اجتماعی نیز است (Mitrović, 1999: 219). مکتب فرانکفورت کار اجتماعی که در کانون تحلیل‌های مارکس قرار داشت، تنها یک بعد از فراگرد پیشرفت انسان را در نظر می‌گیرد. از این رو وی مفاهیم «کار» و «تعامل» را برای توصیف کامل‌تر دو بعد فراگرد تکامل اجتماعی پیش می‌نهد (Habermas, 1987: 370). او معتقد است که سنت‌های فرهنگی و تحولات نهادی دارای منطبق تکاملی خاص خودشان هستند که صرفاً برخاسته از زیربنای اقتصادی نیست (Habermas, 1984: 144). به نظر هابرماس، مارکس دو حوزه نیروها و روابط تولید را که خود از هم متمایز کرد دوباره در هم آمیخت (Fatos Tarifa, 2011: 23)؛ زیرا این دو حوزه، یعنی حوزه کار (نیروهای تولید) و حوزه ارتباط اجتماعی (روابط تولید)، تابع دو منطق یا عقلانیت جداگانه‌اند. حوزه اول حوزه‌ای است «تک‌منطقی» و عقلانیت آن عقلانیت ابزاری معطوف به هدف است؛ در حالی که حوزه

ارتباط اجتماعی حوزه روابط ذهنی میان افراد انسانی است و منطق آن مبتنی بر ذهنیت و عقلانیتی دوجانبه است که در آن دیگری شیء نیست، بلکه ذهن است. به زعم وی، عقلانیت حوزه روابط تولید، عقلانیتی ارتباطی، کلامی و رهایی بخش است (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۲۹). این کنش ارتباطی را نمی توان در زیربنای ماتریالیستی مارکس پیدا کرد (Mitrović, 1999: 217). نکته اینکه آرنست نیز چنین نقدی را بر مارکس وارد کرده بود. او میان «فعالیت»، «کار» و «کنش» تفاوت قائل شده است. به اعتقاد آرنست، «فعالیت» امری مشترک با حیوانات برای رفع نیازهای حیاتی انسان، «کار» فعالیتی با برنامه و اجتماعی است که انسان برای ساختن جهان ثابت انجام می دهد. وی معتقد است این دو برای انسان کافی نیست و عقل سیاسی باید از «کنش» سرچشمه گیرد که عملی آگاهانه و جمعی است و استوار به روح مکالمه و ضرورت های زندگی گروهی است. به اعتقاد او، مارکس با این مبحث آشنا نبود و جهان نظری او حول مفهوم «کار» می چرخید (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۲۱). در خصوص کاربرد این نظریات در زمینه حقوق عمومی می توان مدعی شد هدف هابرماس اثبات این موضوع بود که ذهنیت تک منطقی هیچ گاه نمی تواند به هنجاری کلی و عمومی دست یابد؛ چراکه هنجارهای حاکم بر فعالیت ارتباطی و تفاهمی می بایست پیش از آنکه به وسیله ذهن فردی اجرا شود، وجود داشته باشد. پس فرض انعقاد قرارداد اجتماعی میان افراد در شرایط قبل از جامعه مدنی به منظور وضع هنجارهای عام و کلی باطل است و فرد بدون هنجارهای کلی و عام حتی نمی تواند به فردیت خاص خود دست یابد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۳۰). در واقع، این بخش از فلسفه هابرماس، بنیان نظریه او برای ارائه نوعی دموکراسی مبتنی بر گفتمان متقابل در حوزه عمومی است. این موضوعی بود که در فلسفه مارکس یافت نمی شد؛ چراکه وی مفاهیمی چون دولت و حقوق را تابعی از زیربنای اقتصادی می پنداشت.

۲.۳. نظریه «کنش ارتباطی»

نظریه «کنش ارتباطی» از اساسی ترین مباحث هابرماس به شمار می رود. وی می گوید «تصور من از کنش ارتباطی نوع خاصی از واکنش اجتماعی است که کنشگران از یکدیگر توقع دارند که اغراض و افعال متفاوتشان را از طریق اجماعی که محصول ارتباط و مفاهمه است، هماهنگ کنند و اساساً تلاش برای میل به توافق به استفاده از زبان متکی است» (Habermas, 1987: 75). در این مبحث، وی مفاهیم «جهان زیست» و «نظام» را مطرح می کند (Flynn, 2004: 444). به نظر او، همبستگی جوامع به وجود رابطه متقابل بین فرایندهای جهان زیست (فرهنگی - اجتماعی) و نظام (اقتصادی - سیاسی) بستگی دارد که در جوامع مدرن راه حل این تعادل به نفع نظام جابه جا شده و سبب بروز بحران شده است (هابرماس، ۱۳۹۴: ۵۰۴). نکته اینکه سه مؤلفه جهان زیست مربوط به عملکردهای فرهنگ، جامعه و

شخصیت فردی است (Deflem, 2008: 270). بازگرداندن این تعادل، با توجه به بازسازی حوزه عمومی میسر می‌شود؛ حال اینکه بازسازی این حوزه از طریق ایجاد کنش ارتباطی متقابل میسر خواهد شد (Baxter, 2002: 46)؛ چراکه حوزه عمومی زنجیره‌ای از اشکال «کنش ارتباطی» است (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۹۲). کنش‌ها نقشی محوری در نظریات هابرماس، به‌خصوص در تحلیل بحران‌های سرمایه‌داری توسط وی ایفا می‌کنند (Habermas, 2015: 91). در این زمینه، یکی از متفکرانی که تأثیر زیادی بر اندیشه‌های وی داشت، ماکس وبر بود (Andrew, 2005: 245).

۳.۳. کنش ارتباطی، حوزه عمومی و دولت

هابرماس سه نوع اساسی شناخت را فرض می‌کند که هر کدام کارویژه‌های خاص خود را دارد و دامنه کاملی از اندیشه‌های انسانی را در برمی‌گیرند. این نوع شناخت‌ها به ترتیب شناخت تحلیلی-تجربی، هرمنوتیکی و انتقادی هستند (Habermas, 1988: 99). او برای هر یک از این سه حوزه، سه نوع علایق شناختی متفاوت را در نظر می‌گیرد؛ یعنی علایق فنی یا ابزاری در ارتباط با علوم تجربی یا طبیعی، علایق عملی یا تفسیری در ارتباط با علوم هرمنوتیکی یا علوم تاریخی-اجتماعی و سوم علایق رهایی‌بخش در ارتباط با علوم انسانی. هر یک از این سه نوع علائق مبین و متضمن نوعی شناخت خاص خود هستند؛ به ترتیب شناخت ابزاری، شناخت هرمنوتیکی و شناخت رهایی‌بخش (نوذری، ۱۳۸۶: ۱۳۴). به اعتقاد هابرماس، ساختار حوزه عمومی مجموعه‌ای از شرایط اجتماعی برای ایجاد و ارتقای خواست دموکراتیک از نظر سیاسی است و سیاست‌گذاری عقلانی بدون مشارکت دموکراتیک مردم قابل اجرا نیست (Dahlberg, 2004: 4). برای چنین مشارکتی، شرکت در انتخابات آزاد سیاسی لازم است، ولی کافی نیست و دستیابی به چنین مشارکتی باید از طریق فرایندهای تصمیم‌گیری نهادینه‌شده صورت پذیرد. در عین حال، آرای عمومی خود باید با استفاده از گفت‌وگو و تبادل نظر ساخته شوند تا بتوانند نفوذی عقلانی بر سیاست داشته باشند؛ پس باید دارای حوزه عمومی سیاسی باشیم که ساختاری بازدارنده نداشته باشد (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۱۲۹). در این گفت‌وگو هنجارهای جامعه نقش مهمی ایفا می‌کنند (Dahlberg, 2004: 827). او در نظریه خود از مفهوم قدرت هانا آرنست استفاده می‌کند. آرنست معتقد است «قدرت زمانی بین انسان‌ها پدید می‌آید که با هم عمل می‌کنند و در لحظه‌ای که پراکنده می‌شوند ناپدید می‌شود» (Arendt, 1958: 200). هابرماس مشارکت در گفتمان‌های انتقادی ایجادشده توسط حوزه عمومی مطلوب را عنصری اساسی در زندگی اجتماعی مدرن می‌داند؛ چراکه حوزه عمومی یک قلمرو ساخته‌شده بین ذهنی از افراد مجهز به زبان و گفتمان را تشکیل می‌دهد (Simon, 2011: 52). هابرماس هوادار پیگیر شرکت فزاینده مردم در تصمیم‌گیری‌ها از طریق مشارکت سیاسی است و

افکار عمومی آگاه را مطمئن‌ترین وثیقه‌جولوگیری از سوءاستفاده از قدرت سیاسی می‌داند. او معتقد است که باید با استفاده از همه امکانات و ابزارهای موجود، از بروز قهر و خشونت در جوامع امروزی جلوگیری کرد. از این رو هیچ‌گاه نمی‌پذیرد که قدرت پدیده‌ای ماتقدم، الگویی قطعی، واجب‌الاطاعه و مافوق عقل خودآگاه است (سهرابی و اسکافی، ۱۳۹۴: ۶۶). برخی نیز معتقدند کنش ارتباطی هدف مشترک کنشگران اجتماعی را در نظر نمی‌گیرد، بلکه وضعیت واقع‌بینانه‌تری است که در آن بازیگران با هماهنگی برنامه‌های عملی خود را دنبال می‌کنند (Cecez-Kecmanovic & Janson, 2002: 8).

۴. حقوق جمعی در نظریه هابرماس

به اعتقاد هابرماس، در جوامع سرمایه‌داری، علاقه به نظارت فنی از طریق کار و توسعه علم بر علاقه فهم و رهایی مسلط شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد زندگی اجتماعی بی‌معنی و سرد شده است، زیرا علائق فنی چیزی را به تولید علم تحمیل کرده است که فقط یک نوع شناخت را مجاز می‌داند؛ به طوری که دانش به ابزار قدرت تبدیل شده و از نیروی تحریف و تحمیل زیادی برخوردار گشته است. او نتیجه‌گیری می‌کند که تنها نظریه انتقادی است که می‌تواند با افزایش خودآگاهی توده‌ها، آنان را از ماهیت نیروهایی که مانع استقلال عمل و اراده آگاهانه و آزادانه آنان می‌شوند، آگاه ساخته و بدین ترتیب زمینه‌های لازم را برای رهایی و آزادی نوع بشر مهیا سازد (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۸). در همین زمینه وی معتقد است حقوق در جوامع سرمایه‌داری همچنان نیازمند مباحث اخلاقی است (Deflem, 2008: 270). به‌طور کلی، هنجارهای اخلاقی پدیده‌هایی پویا هستند و همزمان با رشد و تکامل دانش، متحول می‌شوند. تکامل هنجارهای اخلاقی زمانی به تعالی می‌رسد که وجدان فرد در راستای اصول و غایات جهان‌شمول، مبادرت به انتخاب و اقدام کند. به عقیده او جامعه مدرن نتوانسته زمینه لازم را برای همبستگی اجتماعی و اشاعه خودسامانی فراهم کند. وی نارسایی و زوال هنجارهای اخلاقی را معلول نبود فراگرد پویا، آزاد و داوطلبانه‌گفتمان می‌داند. به عقیده او، هنجارهای اخلاقی جهان‌مدرن در قواعد پیشبرد گفتمان نهفته است و گسترش آزادی و خودسامانی بدون آن ممکن نیست. او از نوعی اخلاق گفتمانی سخن می‌گوید که از منظر وی قادر است در یک فراگرد تدریجی جهان‌مدرن را از زوال و گسست برهاند (اصفهانی و همکاران، ۱۳۹۸: ۸۸). به نظر هابرماس، بازتولید زندگی انسانی با نوع خاصی از کنش و واکنش آغاز می‌شود که دارای مجموعه‌ای از هنجارهایی است که پیشاپیش متضمن زبان هستند. به هر حال، برقراری نقش‌های اجتماعی مبتنی بر شناسایی بین‌الذهانی، مشروعیت این نقش‌هاست. انسان‌ها فارغ از ظرایف شخصیتی خود، انتظارات هنجاری پیدا می‌کنند. از اینجاست که ما شاهد پیدایش «توسل به اخلاقیات به‌عنوان انگیزه‌های عمل» هستیم. همین ویژگی، انسان را از دنیای شخصیت انفرادی و زورمدارانه پستانداران درجه اول خارج می‌کند و به درون جهان

کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی تشکیل شده از نهادها و سمبل‌ها رهنمون می‌شود (هولاب، ۱۳۷۸: ۱۴۵). به‌زعم وی، عقلانیت ابزاری بر جهان‌زیست حاکمیت تام یافته و شهروندان نمی‌توانند در آنچه به‌عنوان فرهنگ و قانون در جامعه تولید می‌شود، دخالت آزاد و داوطلبانه داشته باشند (موسوی، ۱۳۷۷: ۱۲). برای هابرماس عقلانی کردن عرصه زندگی به معنای ایجاد نظام ارتباطی‌ای است که در آن ایده‌ها امکان انتقاد بیابند. در واقع، عقلانیت موردنظر او به‌واسطه امکان ایجاد ارتباط و گفتمان فارغ از فشار بیرونی و ترس و تهدید به‌وجود می‌آید. عقلانیت در عرصه کنش ارتباطی به ارتباط رها از سلطه و استنباط آزاد انجامیده و مستلزم رفع محدودیت‌های ارتباطی است. ایجاد این نوع عقلانیت در جامعه مشروط به وجود «کنش ارتباطی» است که می‌بایست در حوزه عمومی ایجاد شود. کنش در حوزه عمومی با توجه به منافع قابل تعمیم مشروعیت می‌یابد و از منافع خاص گروه‌ها و افراد رقیب بالاتر می‌رود (لیت، ۱۳۷۹: ۲۵). در این زمینه، وی با اشاره به مدل ایده‌آلی از لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی، الگوی سومی تحت عنوان دموکراسی مشارکتی را ارائه می‌دهد (هابرماس، ۱۳۸۲: ۱۷۰). او این تلقی از دموکراسی را با دموکراسی لیبرالی که به‌دنبال آزادی منفی است، متمایز می‌داند (Jovanoski, Sharlamanov, 2021: 40). پارادایم هابرماس که در اصل بر تأمین موازی برابری حقیقی و حقوقی شهروندی بر بافت یک جامعه لیبرال دموکراتیک قانونمند متمرکز است، باید از طریق اصل گفت‌وگویی «کنش ارتباطی» شکل گیرد که پیامد آن برای شبکه به‌هم‌پیوسته اخلاق، حقوق، سیاست و تأسیس نوعی خودقانونگذاری است (نجاتی، ۱۳۸۸: ۱۰۰). او همچنین در خصوص نظریه مشروطه مدرن و تعارض لیبرالیسم و دموکراسی به‌عنوان دو ارزش مهم در این زمینه نظریه «اصالت برابری» را ارائه کرده که بر یکسان‌انگاری آزادی و دموکراسی تأکید می‌کند (لاگلین و مارتین، ۱۳۹۲: ۲۰۸). آنچه موجب جلب نظر هابرماس به مقوله حوزه عمومی در گذشته و حال شده، اهمیت این مفهوم به‌عنوان اساس نقد جامعه مبتنی بر اصول دموکراتیک است. وی مطالعات زیادی را در این زمینه به خود اختصاص داده که شاید گسترده‌ترین فهم از ماهیت اجتماع و ساختارهای زندگی عمومی است (Habermas, 1991: 92). به گفته هابرماس، منظور وی از حوزه عمومی در وهله اول قلمرویی از زندگی اجتماعی است که در آن چیزی شبیه افکار عمومی می‌تواند شکل بگیرد و در دسترسی به حوزه عمومی، به‌طور کلی برای همه شهروندان آزاد باشد (هابرماس، ۱۳۸۵: ۴۲). از این رو می‌توان گفت حوزه عمومی عرصه‌ای است که در آن کنشگران به‌دنبال دستیابی به درک مشترک و هماهنگی اقدامات گروهی با استدلال مستدل و همکاری جهت نیل به اهداف خود هستند (Bolton, 2014: 34).

۵. حوزه عمومی و دموکراسی عمومی

حوزه عمومی را به‌مثابه حائلی بین جامعه و دولت تلقی کرده‌اند (Lennox, 1974: 50). حوزه عمومی

گستره‌ای برای ظهور و بروز دموکراسی است. آنچه در این حوزه اهمیت دارد، فرایند مباحثه است. بدین ترتیب فرایند گفت‌وگو و عقلانیت حاکم بر آن، اهمیت زیادی برای ایجاد فضای دموکراتیک دارد. برداشت هابرماس از دموکراسی، یک برداشت کاملاً اجتماعی است و از نظر او نوعی شیوه زیست اجتماعی محسوب می‌شود؛ بنابراین حوزه عمومی پیش‌درآمد دموکراسی است و در واقع، دموکراسی را باید در عقلانیتی ارتباطی جست‌وجو کرد (میر، ۱۳۸۶: ۲۷۲). به اعتقاد هابرماس، می‌توان به انواع متنوعی از حوزه عمومی اشاره کرد؛ از جمله حوزه‌های عمومی سیاسی، اقتصادی و ادبی. برای مثال زمانی می‌توان از حوزه عمومی سیاسی صحبت کرد که مباحثات عمومی، مذاکرات و امثال آن، ناظر بر اعمال، فعالیت‌ها، سیاست‌ها، برنامه‌ها و خط‌مشی‌های دولت یا در یک کلام، ناظر بر کل کاربست‌های دولت باشد (نوذری، ۱۳۸۶: ۴۶۷). بدین ترتیب در مباحث عمومی در خصوص کاربست‌های مختلف دولت در عرصه‌های مختلف، در حقیقت از «حوزه عمومی سیاسی» صحبت می‌شود. اما هر حوزه عمومی، آفت‌ها یا رقیب‌هایی نیز برای خود دارد؛ برای مثال قدرت قاهره دولت و یا اعمال قهرآمیز و توأم با اجبار و اضطراب دولت، مابه‌ازای حوزه عمومی سیاسی به‌شمار می‌رود و بر خلاف پندار بسیاری از نظریه‌پردازان اقتدارگرا و طرفدار ادغام دولت و حوزه عمومی، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را بخشی از حوزه عمومی سیاسی دانست (نوذری، ۱۳۸۶: ۴۷). هابرماس ریشه‌های تاریخی و مکان ظهور حوزه عمومی را درون مجامع عمومی سده هجدهم جست‌وجو و پیگیری می‌کند. در واقع، باشگاه‌ها، کافه‌ها و مطبوعات، پیشگام روشنگری ادبی و سیاسی اروپا به‌شمار می‌رفتند (Fleming, 2000: 305). در این مراکز، مباحثات پربراری در خصوص نقش سنت صورت می‌گرفت و در همین مراکز بود که سنگ بنای نخستین رویارویی با اقتدار فتودالی پایه‌ریزی شد. از این‌رو با افزایش فاصله و شدت گرفتن تقسیم‌بندی میان دولت و جامعه مدنی که در پی گسترش نظام‌های اقتصادی مبتنی بر بازار صورت گرفت، حوزه عمومی بورژوازی شکوفا شد (نوذری، ۱۳۸۶: ۴۶۷). در واقع، هابرماس معتقد است عقلانیت ارتباطی در تعاملات غیررسمی که حوزه عمومی را تشکیل می‌دهد شکل می‌گیرد (Dahlberg, 2004: 829). وقوع انقلاب‌های صنعتی، گسترش شهرنشینی فراگیر شدن حوزه فعالیت و نفوذ طبقه بورژوازی را در اروپای غربی به‌همراه داشت (حائری، ۱۳۶۷: ۲۳). البته بورژوازی صرفاً یک مقوله اقتصادی و اجتماعی نبود، بلکه اغلب با توجه به ویژگی‌های فرهنگی و سیاسی‌اش شناخته می‌شد (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۴۴). بورژوازی سده نوزدهم در پیگیری منافع خویش، بحث عمومی باز و نامحدود را به‌منزله شرط لازم مشروعیت بخشیدن به کنش سیاسی و حکومتی نهادینه ساخت. ویژگی مشترک این نهادها، روابط اجتماعی برابر، شکسته شدن انحصار کلیسا و مقامات دولتی به دلیل مباحث آزاد بود (کوهن، ۱۳۸۳: ۶۱). در این دوران، مباحث عقلانی در یک حوزه عمومی تا حدی مستقل، نهادینه می‌شود (پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۱۹). در اولین قوانین اساسی مدرن، بخش‌های حقوق اساسی بنیادین، تصویری از الگوی لیبرال حوزه عمومی به‌دست

می‌دهند. آنها جامعه را به‌عنوان حوزه‌ای از استقلال و خودمختاری فردی مورد حمایت قرار می‌دهند که در مقابل آن قدرت عمومی قرار دارد که محدود به تعدادی کارکرد شده است. بین دو حوزه مزبور، قلمرو اشخاص خصوصی است که به‌عنوان شهروندان دولت، میانجی انتقال نیازهای جامعه بورژوازی به دولت هستند؛ با این هدف که قدرت و اقتدار سیاسی را به قدرت و اقتدار عقلانی در محیط حوزه عمومی تبدیل کنند (هابرماس، ۱۳۸۵: ۴۵). به عقیده هابرماس، حوزه عمومی یا دست‌کم شکل اولیه بورژوازی آن، طی قرن گذشته رو به افول گذاشت. فروپاشی حوزه عمومی به‌علت دخالت دولت در امور خصوصی و حل و جذب شدن جامعه در درون دولت صورت گرفت. از آنجا که پیدایش حوزه عمومی نتیجه تفکیک آشکار و روشن حوزه خصوصی و قدرت عمومی بود، نفوذ متقابل این دو در هم، جبراً آن حوزه عمومی را نابود کرد. نقش حوزه عمومی در حیات فکری جامعه، اینک به دیگر نهادهایی که صورت ظاهری از یک حوزه عمومی، به شیوه‌ای مخدوش را بازتولید می‌کنند، منتقل شده است. برای مثال ریشه ایدئولوژیکی پارلمان در همان ایدئولوژی بورژوازی‌ای نهفته است که مشوق حوزه عمومی بود. لیکن به‌تدریج شکل آرمانی آن نقض می‌شود. با ورود به سده بیستم، مبادله آزاد اندیشه‌ها در میان افراد برابر به اشکال ارتباطی نه‌چندان دموکراتیکی مانند فعالیت‌های تبلیغاتی روابط عمومی تبدیل می‌شود؛ وضعیتی که در آن نظام نمایندگی و ظواهر بر مباحثه عقلانی می‌چربند (هولاب، ۱۳۷۸: ۲۹). سیاست حزبی و دست‌کاری رسانه‌های جمعی به وضعیتی می‌انجامد که هابرماس از آن به‌عنوان «فتودالی شدن دوباره» حوزه عمومی یاد می‌کند (Calhoun, 1992: 21). به‌تدریج که کانون توجه به قرن ما و به‌خصوص به ویژگی‌های سرمایه‌داری متأخر معطوف می‌شود، با مقارنت نامنتظره و گیج‌کننده دموکراسی توده‌ای و انحطاط حوزه عمومی روبه‌رو می‌شویم (Habermas, 2008: 11). از دیدگاه هابرماس، در دهه‌های میانی این قرن، آموزش همگانی، تحرک اجتماعی فزاینده و خلاصه تمامی فرایند «نوگرایی و توسعه»، نه‌تنها عقلانیت و رهایی به‌همراه نداشت، بلکه نظم دادن تحمیلی به نیازهای اجتماعی از طریق سازمان‌های بزرگ و خلاصه مدیریت سیاسی از طریق «سیستم» را به‌همراه آورد. جمعیتی که تحصیل کرده و مرفه شده، به‌نظر می‌رسد به‌طور بی‌سابقه‌ای بیش از آنکه عامل سیاست باشد، موضوع سیاست قرار گرفته است (پیوزی، مایکل، ۱۳۸۴: ۱۲۰). طبقه کارگر نیز چنان در نظام ادغام شده که می‌توان آن را به‌عنوان تکیه‌گاه این نظام قلمداد کرد (مارکوزه و پوپر ۱۳۸۰: ۲۱). نهادهای گسترده همگانی یا حوزه عمومی، خاصه رسانه‌های همگانی، کارکردی غیرسیاسی و سرانجام موقعیتی مشورتی یافتند. در واقع، نهادهای مزبور با اینکه از لحاظ شکلی تغییری نکرده‌اند، از لحاظ ماهوی کارکردی هنجاری یافته‌اند و از محتوا خالی شده‌اند. همین مسئله موجب افول حوزه عمومی، به معنای موردنظر هابرماس شده است. به عقیده هابرماس، در بسیاری از موارد، حوزه عمومی تنها منعکس‌کننده و سخنگوی احزاب سیاسی شد که در حد نهادهای قانونی فعالیت می‌کردند. احزاب، به نام افکار عمومی یا خواست همگانی، در دوره‌هایی مثل انتخابات یا

بحران‌های سیاسی از نهادهای این حوزه سود جستند (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۹۳). اگرچه الگوی لیبرال حوزه عمومی با توجه به ادعای هنجارین تجسم‌یافته در الزام‌های نهادینه‌شده عمومی بودن آموزنده است، اما قابلیت اجرا نسبت به روابط واقعی در یک دموکراسی توده‌ای که از نظر صنعتی پیشرفت کند و به‌عنوان یک دولت رفاه اجتماعی تجلی یابد را ندارد (هابرماس، ۱۳۸۵: ۴۵). حوزه عمومی تنها در صورتی می‌تواند به‌مثابه حوزه واسط و میانجی میان دولت و جامعه عمل کند که دولت به‌مثابه عرصه تجمع قدرت عمومی، کارکردهای دموکراتیک در جهت منافع عمومی از خود بروز دهد. بنابراین، اگر حوزه عمومی را واسط بین دولت و جامعه تلقی کنیم، «عموم» (توده‌های جامعه) به‌منزله موتور محرک «افکار عمومی» به‌حساب خواهد آمد و به‌تبع آن اصل عمومی بودن یا تعلق به عموم تحقق پیدا می‌کند (نوذری، ۱۳۸۶: ۴۶۹). هابرماس در مباحث مربوط به حقوق و دموکراسی بیشتر بر روی نظریه حقوق کانت تأکید می‌کند و به‌ندرت از هگل نام می‌برد. خود وی دلیل آن را اجتناب از یک مدل غیرقابل دسترس عنوان می‌کند (Habermas, 1996: 67). از نگاه وی، دموکراسی حکومتی است که همزیستی صلح‌جویانه در کنار ناهمخوانی‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد؛ به این دلیل که ایجاد خواست سیاسی توسط بحث همگانی و فرهنگ مقابله انجام می‌گیرد و تنها هم‌خوانی در مورد اصول مقابله و توافق بر سر قانون اساسی، حقوق بشر و روش‌های تصمیم‌گیری را به‌عنوان پیش‌شرط مطرح می‌کند. بدین ترتیب عقل دیگر در محتوای یک نظم کهن یا در اندیشه‌های از پیش تعریف‌شده، جای نمی‌گیرد؛ بلکه فقط در ارتباطی موجودیت می‌یابد که ما باید با یکدیگر برقرار کنیم تا بتوانیم گفت‌وگوی آزادانه را جانشین زورگویی سازیم. چنین همخوانی‌ای در روش‌ها، موجب این نیز می‌گردد که هویت‌های متفاوت بتوانند در کنار یکدیگر همزیستی کنند (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۱۳۳).

۶. نسبت‌سنجی کنش ارتباطی و حقوق عمومی

در نقد نظریه هابرماس باید اذعان کرد که وی نتوانسته راهکار مناسبی برای اصلاح دولت‌های مدرن سرمایه‌داری ارائه دهد. هابرماس از لزوم بازسازی حوزه عمومی به بحث کنش ارتباطی می‌رسد. او تا این مرحله از تحلیل حوزه عمومی موفق است که می‌گوید این حوزه از شکل اولیه بورژوازی آن رو به افول گذاشته است؛ ولی در ارائه راه‌حل، سیاست را به موضوع ارتباطات تقلیل می‌دهد. مبارزه مرگ و زندگی که بسیاری از کنش‌های سیاسی را می‌سازد، در نظریه او مورد اجتناب قرار گرفته است. برخی نیز معتقدند که دیدگاه هابرماس انتزاعی است و بیشتر به فلسفه نزدیک‌تر است تا به علوم اجتماعی (حریری، ۱۳۸۳: ۲۹). او هرچند تلاش می‌کند تا تفسیرهایی هگلی از مارکس ارائه دهد، اما به‌نظر می‌رسد وجه پراتیکی اندیشه‌های مارکس نسبت به نظریات تئوریک هابرماس غلبه دارد. انتقاد مارکس از آزادی به معنای

لیبرالیستی آن نتیجه انتقاد او از بنیاد متافیزیکی انسان‌شناسی لیبرالی بود. یکی از دلایل مهم رویارویی مارکس با جهان‌بینی بورژوازی، ادراک متفاوت او از سرشت انسان بود. این انسان‌شناسی از این فرض آغاز می‌کند که افراد، یعنی سوژه‌های شناسا و دانا یا فاعل‌ها و عامل‌های اجرای طرح‌اندازی‌ها، با یکدیگر بی‌ارتباط، از هم جدا و با هم بیگانه‌اند. رشته‌ای از حقوق انسانی آنها را در موقعیتی برابر یا همانند قرار می‌دهد؛ اما آنان در وجود اجتماعی خویش، اتم‌های منزوی و تنها هستند. به نظر مارکس، حتی بینش ماتریالیستی مدرن نیز بر همین بنیاد متافیزیکی انسان‌شناسانه استوار است و در نتیجه نمی‌تواند مفهوم درستی از انسان را مطرح کند. به عقیده مارکس، تنها در داخل آزادی جمع است که آزادی فرد معنا می‌یابد؛ تنها در قیام علیه بردگی سرمایه‌داری است که انسان می‌تواند از «برده» به «آزاد» و از «غلام» به «انقلابی» مبدل شود (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۱۱). هابرماس تأکید بسیاری بر مطالعات انسان‌شناسانه درباره روند گذر از شبه‌انسان به انسان هوشمند دارد. وی از این‌گونه مطالعات نتیجه‌گیری می‌کند که کار اجتماعی، در واقع مبین ویژگی اصلی ممیز میان پستانداران اولیه و شبه‌انسان است؛ اما پیدایش روابط خانوادگی، یعنی ساخت‌های حاوی هنجارهای اجتماعی بین‌الذهانی، بیانگر گذر به انسان هوشمند است. منشأ نوع انسان برای هابرماس، از این‌رو بسیار مهم است که نشان می‌دهد پیشرفت و تکامل انسان را می‌توان نه بر حسب کار، بلکه بر حسب «کنش ارتباطی» تبیین کرد. به عقیده هابرماس، وظیفه ما پس از گذار از دیدگاه پوزیتیویستی، بازگشت به «کنش ارتباطی» است. دیگر باید پذیرفت که معنای نهفته در واقعیت اجتماعی، چیزی از پیش نهاده نیست؛ بلکه بر اساس کنش اجتماعی افراد و تعریف آنان از وضعیت‌های خاص که کنش می‌آفریند شکل می‌گیرد؛ یعنی معنای واقعیت اجتماعی، حقیقتی است بین‌ذهنی که میان افراد جامعه به بحث گذاشته می‌شود و به یاری کنش متقابل شناخته می‌شود. هابرماس توصیه می‌کند که جامعه مدنی را همچون مرکز آزادی، محل رویداد کنش‌های همگانی و ارتباط‌های انسانی بدانیم؛ یعنی آن را بخش‌های غیردولتی و غیراقتصادی بشناسیم که بر اساس همبستگی ارادی که ساختارهای ارتباطی حوزه عمومی را در محتوای جهان زیست‌حمایت می‌کند، شکل گرفته است (احمدی، ۱۳۸۸: ۲۷۳). به نظر می‌رسد وی از این مرحله به بعد دچار نوعی کلی‌گویی می‌شود و نظریه «کنش ارتباطی» او در حد تئوری باقی می‌ماند؛ چراکه مشخص نیست چگونه می‌بایست این کنش ارتباطی شکل بگیرد و چگونه حوزه عمومی بازسازی شود. هابرماس برای آرمانی ساختن حوزه عمومی عصر روشنگری و بی‌توجهی به خصلت خاص طبقاتی آن مورد انتقاد قرار گرفته است (آزاد ارمکی و امامی، ۱۳۸۳: ۶۴). به نظر کوهن، وی در متمایز کردن حوزه عمومی سیاسی از حوزه‌های عمومی مدنی - فرهنگی به اندازه کافی موفق نبود؛ زیرا این بررسی همچنان تحت تأثیر مفاهیم جمهوری خواهانه حوزه عمومی باقی مانده است (کوهن، ۱۳۸۳: ۵۲).

۷. حقوق عمومی و دولت در آرمان شهر هابرماس

هابرماس تحلیل قابل تأملی از ماهیت دولت مدرن دارد که بیشتر ناشی از دیدگاه انتقادی وی از جامعه مدرن و قلمرو حوزه عمومی است. تمایز هابرماس از سایر رویکردهای انتقادی در این امر نهفته است که وی بنیان نظریه خود را از مفهوم حقوقی - سیاسی «مشروعیت» آغاز می کند. او مفهوم بحران در فلسفه مارکس را بازنگری کرد؛ چراکه معتقد بود سرمایه داری با ایجاد دولت رفاه می تواند بحران های اقتصادی را مهار کند (Habermas, 1988: 66). هابرماس توانسته است برای نخستین بار رابطه مستقیمی میان مفهوم و قلمرو مداخله و کسری مشروعیت سیاسی دولت ها برقرار کند. او در تحلیلی انتقادی از روابط موجود در جوامع سرمایه داری، به ویژه در حوزه حقوق و سیاست، به تناقضات آشکاری پای فشرد که مسئله اصلی دولت های سرمایه داری بود. بر این اساس، هابرماس را فیلسوف سیاسی ناقد سرمایه داری از نگاه نو نامیده اند (مشهدی، ۱۳۹۴: ۱۹۱). هابرماس در مبحث بحران مشروعیت با رویکرد «آرمان گرایی هنجاری» موضوع را تحلیل می کند. وی دولت سرمایه داری را در برابر الگوی آرمانی خود قرار می دهد و بر این اساس آن را نقد می کند. جریانی که از منظر حقوقی هابرماس آن را خصوصی شدن حقوق عمومی و عمومی شدن حقوق خصوصی نامید. عمومی شدن حقوق خصوصی زائیده رجعت به گونه ای از الگوی دولت رفاهی در جامعه لیبرال سرمایه داری و خصوصی شدن حقوق عمومی، زائیده منطق درونی نظریه مدرن دولت در افول دولت رفاه و برآمدن دولت های سرمایه داری مبتنی بر نظریه های نئوکلاسیک است. از نظر وی، این جریان متناقض نما در دولت مدرن ناشی از بحران مشروعیت و لزوم حداکثر کردن مشروعیت است؛ بنابراین، بحران مشروعیت در جامعه سرمایه داری مدرن صرفاً بیان ضعف ها و بحران های آن نیست؛ بلکه پیامد انحراف دولت از الگوی هابرماسی دولت است؛ الگویی که در پی ایجاد و پایه ریزی «حقوق مشروع» برای تکوین و تداوم «قدرت مشروع» است (مشهدی، ۱۳۹۴: ۱۹). نکته اینکه هابرماس آرمان شهرگراست و یکی از مهم ترین انتقاداتی که بر آرمان شهر گرفته شده است، سودا یا افسانه اجماع و هماهنگی است (آجیلی و سلگی، ۱۳۹۵: ۱۱). در سرمایه داری متأخر، واسطه های کمی پول و قدرت غیرارتباطی شده اند؛ به این معنی که وقتی پول و رأی گیری مطلوب واقع می شود، هر کس که بیشتر برنده شود یا آن را به دست آورد، پروسه خاتمه خواهد یافت و هیچ امکانی برای رسیدن به فهم مشترک نیست (عباسپور، ۱۳۹۰: ۴۶). با این حال، مشخص نیست در چنین ساختاری که وی ترسیم می کند، چگونه با کنش ارتباطی و گفت و گوهای آزاد می توان به بازسازی حوزه عمومی نائل آمد. نکته مهم دیگر اینکه ساخت های نهادی فرایند تفاهم کلامی و گفتاری مشخص نیست و از همین رو راه حل هابرماس سرانجام فاقد خصلت سیاسی روشن است. در واقع، نظریه ارتباطی جامعه و ایجاد وضعیت کلامی آرمانی کارگزاری پیدا نمی کند. در اندیشه وی اگرچه محصول نهایی پراکسیس انقلابی فرقی با

محصول عمل پرولتاریای موردنظر مارکس ندارد، لیکن شیوه کار یا پراکسیس انسان برای دستیابی به آن محصول روشن نیست (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۳۷). لومان معتقد است صرف این فرض که جامعه‌های سرمایه‌داری متأخر را می‌توان یا به یاری شهروندانشان یا در قالب یک وفاق عقلانی سازماندهی کرد، چیزی بیش از یک توهم دیرینه و بی‌پایه دموکراسی لیبرال «اروپایی قدیمی» نیست. جوامع دیگر نمی‌توانند بدین شیوه به بازآفرینی یا اداره خود پردازند، زیرا بیش از حد پیچیده‌اند. در ضمن عقلانیت دیگر به گفتمان عقلانی یا تصمیم‌های عملی در مورد اینکه چه باید یا نباید کرد ارتباطی ندارد؛ چراکه عقلانیت خصیصه فرد یا اذهان مدرک متعامل نیست، بلکه خصیصه سیستم است (پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۳۶). برخی استدلال هابرماس را مبتنی بر دو پیش‌انگاشت ناپذیرفتنی می‌دانند؛ اول اینکه امکان رسیدن به توافق درباره مجموعه‌ای از قوانین و پیشنهادهای عملی است که برای تمامی بازی‌های زبانی و در نتیجه ناهمگنی قوانین حاکم بر آنها جایی برای توافق درباره این قوانین باقی نمی‌گذارد؛ پیش‌انگاشت دوم هابرماس این است که غایت همه گفت‌وگوها رسیدن به توافق است؛ درحالی‌که هدف گفت‌وگو نه توافق، بلکه مغالطه و مخالفت است (حقیقی، ۱۳۹۳: ۳۷). فلسفه هابرماس تأثیر زیادی در اعتلای مکتب فرانکفورت داشته و حتی در دنیای سرمایه‌داری نیز برای خود اعتباری کسب کرده است. اما به نظر می‌رسد که نقد سرمایه‌داری توسط هابرماس، نتوانسته آن گونه که باید تأثیر عملی داشته باشد؛ مثل آن آشوبی که مارکس در دل جهان سرمایه‌داری انداخت. وی در نقد لیبرال دموکراسی، نظریه «اصالت برابر» را ارائه کرده است که مطابق آن، آزادی و دموکراسی به یک اندازه از اعتبار برخوردارند. او تلاش کرده تا نشان دهد که همه حقوق بنیادین، و نه صرفاً حقوق سیاسی، فواید بخش پروژه دموکراتیک هستند و از اینجا گفتمان را مطرح می‌کند. این نظریه در پی حل پارادوکس دموکراسی مشروطه است؛ اما در صورتی موفق است که نظریه گفتمان را به کار بندد. نظریه گفتمان، نظریه‌ای هنجاری درباره قابلیت ارتباط با استفاده از تصویر موقعیت ایده‌آل گفت‌وگو است. بر این اساس، نظریه هابرماس گونه‌ای از نظریه قرارداد اجتماعی است. لاگالین معتقد است که هرچند این نظریه به مثابه یک فلسفه هنجاری، یک تز قدرتمند است، اما در مقام یک نظریه دولت مشروطه، نظریه‌ای ضعیف است. مشکل اصلی این است که افراد تابع قانون اساسی، نقشی در تدوین آن ندارند (راسخ، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

۸. نتیجه

در پی بروز بحران‌های دولت‌های سرمایه‌داری و عدم تحقق پیش‌بینی‌های مارکس و همچنین ظهور نظام‌های توتالیتر در غرب، متفکران مکتب فرانکفورت سعی کردند با رجوع به فلسفه ایده‌آلیستی هگل، نظریات مارکس را بازخوانی کنند و به نقد سرمایه‌داری پردازند. در این میان هابرماس همچون اسلاف

خویش فلسفه هگل را مبنا قرار داد و با اخذ مفهوم «کنش» از فلسفه ماکس وبر راه تازه‌ای را برای نقد سرمایه‌داری آغاز کرد. در نظریه هابرماس زبان و کلام پارادایم اساسی رابطه میان علایق جزئی و کلی است. وی ضمن رد انقلاب پرولتاریایی، به دنبال ارائه یک نظریه دموکراسی مشورتی برای ایجاد برابری حقیقی و حقوقی شهروندی است که با نقد دو پارادایم لیبرالیسم بورژوازی و دولت رفاه آغاز می‌شود. با وجود برتری نظریه وی نسبت به دیگر نحله‌های مارکسیسم، باید اذعان کرد که به موفقیت چندانی دست نیافت. مارکس با ارائه نظریه خود، آلترناتیوی برای نظام سرمایه‌داری ترسیم کرده بود. این در حالی است که فرانکفورتی‌ها صرفاً با تحلیل‌های ایده‌آلیستی، مواردی چون هژمونی فرهنگی سرمایه‌داری را نمایان کردند و برای مبارزه با آن صرفاً مواردی کلی را بیان کردند و نتوانستند خود را از چارچوب نظام سرمایه‌داری خارج کنند. هابرماس با اینکه اعلام کرد پرولتاریا را دیگر نمی‌توان به‌عنوان یک طبقه انقلابی محسوب کرد، اما در خصوص تشریح پراکسیس انقلابی نکته‌شایان توجهی را ذکر نکرده است. شاید مهم‌ترین ایراد وارد بر هابرماس این باشد که از سوسیالیسم و پارادایم عدالت‌خواهی مارکسیسم خارج شد و به مباحثی چون دموکراسی و آزادی روی آورد که از شاخصه‌های گفتمان لیبرالیستی محسوب می‌شوند. هرچند در این زمینه نیز انتقادهای فراوانی بر وی وارد است. از جمله می‌توان به این موضوع اشاره کرد که بر فرض فراهم شدن کنش ارتباطی موردنظر هابرماس، لزوماً از آن یک توافق حاصل نخواهد شد. در این صورت مشخص نیست که چه راهکاری برای برون‌رفت از بحران وجود خواهد داشت. در ضمن هابرماس این موضوع را نیز باید مورد توجه قرار دهد که مشارکت‌کنندگان موردنظر وی در جایگاه یکسانی نیستند و این چالش مهمی است که از بدو شکل‌گیری جوامع طبقاتی صنعتی مطرح بوده است. نکته پایانی اینکه هابرماس پیچیدگی‌های سرمایه‌داری متأخر و عقلانیت سیستماتیک ناشی از آن را آنچنان که باید مورد توجه قرار نداده و به عقلانیت ناشی از کنش بین‌الذهانی افراد توجه کرده است.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
۲. آرنه، هانا (۱۳۶۳). توتالیتاریسم. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: جاویدان.
۳. آلتمن، آندرو (۱۳۸۵). درآمدی بر فلسفه حقوق. ترجمه بهروز جندقی، قم: مؤسسه امام خمینی.
۴. احمدی، بابک (۱۳۸۸). مارکس و سیاست مدرن. تهران: مرکز.
۵. اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: گه.

۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۷). اندیشه‌های مارکسیستی. تهران: نی.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۲[الف]). لیبرالیسم و محافظه‌کاری. تهران: نی.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۸۲[ب]). عقل در سیاست. تهران: نگاه معاصر.
۹. بشیریه، حسین (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نی.
۱۰. پیوزی، مایکل (۱۳۸۴). یورگن هابرماس. ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
۱۱. پیتر، آندره (۱۳۶۰). مارکس و مارکسیسم. ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. جی، مارتین (۱۳۷۲). تاریخچه مکتب فرانکفورت. ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: کویر.
۱۳. حقیقی، شاهرخ (۱۳۹۳). گذار از مدرنیته. تهران: آگه.
۱۴. راسخ، محمد (۱۳۹۳). حق و مصلحت. تهران: نی.
۱۵. ساکوا، ریچارد (۱۳۸۵). پساکمونیسیم. ترجمه محسن حکیمی، تهران: آشیان.
۱۶. سوئیزی، پل (۱۳۵۸). نظریه تکامل سرمایه‌داری. ترجمه حیدر ماسالی، تهران: تکاپو.
۱۷. فروم، اریک (۱۳۹۹). گریز از آزادی. ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: مروارید.
۱۸. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳). بایسته‌های حقوق اساسی. تهران: میزان.
۱۹. کسرابی، محمدسالار (۱۳۸۴). چالش سنت و مدرنیته در ایران. تهران: مرکز.
۲۰. کوهن، جین (۱۳۸۳). «حوزه عمومی، رسانه‌ها و جامعه مدنی». ترجمه لیدا کاووسی، مجله.
۲۱. لاگالین، مارتین (۱۳۹۲). حق و مصلحت (نظریه مشروطه). ترجمه محمد راسخ، تهران: نی.
۲۲. لیت، مارتین (۱۳۷۹). «یورگن هابرماس و دموکراسی مشورتی». ترجمه مهدی براتعلی‌پور، نامه مفید، ۲۴، ۱۸۳-۲۱۰.
۲۳. مارکس، کارل (۱۳۷۷). گروندریسه(مبانی اقتصاد سیاسی). ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، ج ۱، تهران: آگه.
۲۴. مارکس، کارل (۱۳۵۲). سرمایه. ترجمه ایرج اسکندری، ج ۱، تهران: حزب توده.
۲۵. مارکس، کارل (۱۳۶۰). نقد برنامه گوتا. ترجمه ع. م. تهران: پژواک.
۲۶. مارکس و انگلس (۱۳۵۹). مانیفست کمونیست. ترجمه م. پورهرمزبان، تهران: حزب توده.
۲۷. ماکوزه، هربرت (۱۳۸۸). انسان تک‌ساختی. ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
۲۸. مارکوزه و پوپر (گفت‌وگوها) (۱۳۸۰). انقلاب یا اصلاح. ترجمه وزیر، تهران: خوارزمی.
۲۹. مندل، ارنست (۱۳۵۹). علم اقتصاد (نظریه اقتصاد مارکسیستی). ترجمه هوشنگ وزیر، تهران: خوارزمی.
۳۰. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶). نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت. تهران: آگاه.
۳۱. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶). بازخوانی هابرماس، تهران: چشمه.
۳۲. نیکی تین، پ (۱۳۵۸). مبانی اقتصاد سیاسی. ترجمه ع. نوریان، تهران: شباهنگ.
۳۳. نویمان، فرانتس (۱۳۷۳). آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت‌اله فولادوند، ج اول، تهران: خوارزمی.
۳۴. هابرماس، یورگن (۱۳۸۱). بحران مشروعیت. ترجمه جهانگیر معینی، تهران: گام نو.
۳۵. هابرماس، یورگن (۱۳۸۹). جهانی شدن و آینده دموکراسی. ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.

۳۶. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: میزان.
 ۳۷. هگل، گ. و. ف. (۱۳۹۰). پدیدارشناسی جان. ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
 ۳۸. هولاب، رابرت (۱۳۷۸). یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

ب) مقالات

۳۹. آجیلی، هادی و سلگی محسن (۱۳۹۵). راهکاری در حل منازعه لیوتار و هابرماس در مورد زبان و اجماع عمومی. *مجله حکمت و فلسفه*، ۱۲(۳)، ۳-۲۷.
 ۴۰. آزاد ارمکی، تقی و یحیی امامی (۱۳۸۳). تکوین حوزه عمومی و گفت‌وگوی عقلانی. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، ۵(۱)، ۵۸-۸۹.
 ۴۱. اصفهانی، مریم؛ ماهرزاده، طیبه و بهشتی، سعید (۱۳۹۸). واکاوی تحلیلی انتقادی تربیت اخلاقی یورگن هابرماس. *مدیریت و برنامه‌ریزی در نظام‌های آموزشی*، ۱۲(۲)، ۷۵-۹۸.
 ۴۲. پرهیزکار، غلامرضا (۱۳۸۳). یورگن هابرماس؛ گذری بر اندیشه‌های فیلسوف اجتماعی معاصر. *مجله معرفت*، ۸(۸۰)، ۳۶-۴۴.
 ۴۳. توانا، محمدعلی (۱۳۹۰). نظریه انتقادی یورگن هابرماس، نمونه‌ای از تفکر میان رشته‌ای در عصر حاضر. *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ۳(۴)، ۹۱-۱۱۶.
 ۴۴. حائری، عبدالهادی (بی‌تا). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی، تهران: امیرکبیر.
 ۴۵. حریری اکبری، محمد (۱۳۸۳). اندیشه‌های یورگن هابرماس. *مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد*، ۱(۱)، ۱-۳۲.
 ۴۶. رحیمی، مصطفی (۱۳۸۱). «برنشتاین و مفهوم اصیل تجدیدنظرطلبی». *مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ۱۶(۷ و ۸)، ۱۳۶-۱۵۵.
 ۴۷. سهرابی، ایرج و اسکافی، مریم (۱۳۹۴). نظریه تلفیقی هابرماس. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۶ شماره ۲ (پیاپی ۲۲)، ۶۳-۷۸.
 ۴۸. عباسپور، ابراهیم (۱۳۹۰). بررسی روش‌شناسی نظریه کنش ارتباطی هابرماس با رویکرد انتقادی. *مجله معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۲(۲)، ۳۵-۶۴.
 ۴۹. مشهدی، علی (۱۳۹۴). از عمومی شدن حقوق خصوصی تا خصوصی شدن حقوق عمومی: مشروعیت و قلمرو مداخله دولت در اندیشه هابرماس. *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، ۲(۲)، ۱۸۱-۱۹۴.
 ۵۰. موسوی، رضا (۱۳۷۷). عقل و مشروعیت سیاسی از نظر ماکس وبر و هابرماس. *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ۱۳۱ و ۱۳۲، ۱۱۲-۱۱۷.
 ۵۱. مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد (۱۳۸۵). تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس. *فصلنامه علمی و پژوهشی علوم اجتماعی*، ۲(۸)، ۱-۲۱.

۵۲. میر، ایرج (۱۳۸۶). به سوی یک نظریه تفصیلی در اندیشه هابرماس. فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۴(۷)، ۲۴۷-۲۷۸.

۵۳. نجاتی، محمود (۱۳۸۸). یورگن هابرماس، از حقوق، اخلاق و سیاست لیبرال به سمت قانون و دموکراسی گفت و گویی. دانشنامه علوم اجتماعی، ۱(۱)، ۹۳-۱۲۴.

۵۴. هابرماس، یورگن (۱۳۷۵). درهم تنیدگی اسطوره و روشننگری: ماکس هورکهیمر و تئودور آدورنو. ترجمه سیدعلی مرتضویان، ارغنون، ۱۱ و ۱۲، ۲۹۱-۳۱۶.

۵۵. هابرماس، یورگن (۱۳۷۴). هابرماس، «گفت و گو با رامین جهانینگلو». مجله گفت و گو، ۷(۷)، ۱۲۶-۱۳۴.

۵۶. هابرماس، یورگن (۱۳۸۵). حوزه عمومی. ترجمه جواد کارگزاری، مجله حقوق عمومی، ۲(۲)، ۴۲-۴۷.

۵۷. هابرماس، یورگن (۱۳۸۲). سه الگوی هنجار دموکراسی. ترجمه کوروش برادری، مجله گفتمان، ۷، ۱۷۱-۱۸۲.

۲. انگلیسی

A) Books

1. Austin, J. (1995). *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge University Press.
2. Abdul Rehman, A., & Alharthi, K. (2016). An Introduction to Research Paradigms. *International Journal of Educational Investigations*, 3(8), 51-59.
3. Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
4. Butler, E. (2015). *Classical Liberalism – A Primer*. First published in Great Britain by The Institute of Economic Affairs.
5. Calhoun, C. (1992). *Habermas and the Public Sphere*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
6. Edgar, A. (2005). *The Philosophy of Habermas*. McGill-Queen's University Press
7. Ergul, A. (2005). *An Interrogation of Habermas' Moral Politics: Evacuation of 'the Political' Carleton*. University Ottawa, Ontario.
8. Geuss, R. (1981). The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School, Cambridge University Press.
9. Habermas, J. (2015). The Lure of Technocracy, First published in German as Im Sog der Technokratie © Suhrkamp Verlag Berlin, This English edition © Polity Press.
10. Habermas, J. (1987). The theory of communicative action, Vol. 2, Beacon Press Boston.
11. Habermas, J. (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. translated by Shierry Weber NicholSEN And Jerry A. Stark, The MIT Press Cambridge, Massachusetts.
12. Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion*. Translated by Ciaran Cronin, Polity Press.
13. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action*. Vol. 1, reason and the rationalization of society boston, Translated by Thomas McCarthy, beacon press.
14. Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Translated by William Rehg, Studies in Contemporary German Social Thought.
15. Habermas, J. (2006). *The Divided West*. Edited and Translated by CIARAN CRONIN,

This English translation © Polity Press Ltd.

16. Habermas, J. (1982). *A reply to my critics*. Palgrave, London.
 17. Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. translated and with an introduction by Thomas Mc Carthy, Beacon Press.

B) Article

18. Albert, H., "Karl Popper (2015). critical rationalism and the Positivist Dispute. *Journal of Classical Sociology*, 15(2), 209–219.
 19. Baxter, H.(1987). System and Life-World in Habermas's Theory of Communicative Action. *Theory and Society*, 16(1), 39-86.
 20. Bentley, B. (2014). Clausewitz and the Blue Flower of Romanticism: Understanding On War. *Canadian Military Journal*, 13(4), 19-48.
 21. Bix, Brian H (2018). A New Historical Jurisprudence?. *Washington University Law Review*, (95), 20-38.
 22. Bolton, R. E (2014). A Comparison Of a Habermas-Inspired Approach and Economists' Approaches to Social Capital. *North American Regional Science Conference Version*, 30-44.
 23. Corradetti, C. (2012). The Frankfurt School and Critical Theory., *Continental Philosophy e Journal*, (3), 26-39.
 24. Cecez-Kecmanovic, Dubravka and Marius Janson (2002). Re-Thinking Habermas's Theory of Communicative Action in Information Systems. *DMCA*, 5-21.
 25. Dahlberg, L.(2004). "The Habermasian Public Sphere: A Specification of the Idealized Conditions of Democratic Communication. *New Media & Society*, 9(5), 827-847.
 26. Dahms, H.F (1997). Theory in Weberian Marxism: patterns of critical social theory in Lukac's and Habermas. *Sociological Theory*, 15(3), 177- 195.
 27. Deflem, M. (2008). Law in Habermas's Theory of communicative action. *Vniversitas, Bogotá, Colombia*, 1(116), 267-285.
 28. Duelund, Peter (2010). Jürgen Habermas, The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society. *International Journal of Cultural Policy*, Vol 16, no 1, pp. 24-42.
 29. Fatah, D. (2012). The history of the frankfort school from criticism to emancipation movement. *International Journal of History Education*, 13(1), 90-110.
 30. Fleming, T. (2000). Habermas, democracy and civil society: Unearthing the social in transformationtheory., *Conference: Challenges of practice: Transformative learning in action*, NewYork: Columbia University, 303-308.
 31. Fuchs, C. (2017). The Relevance of Franz L. Neumann's Critical Theory in, Anxiety and Politics in the New Age of Authoritarian Capitalism. *triple C*, 15(2), 637- 650.
 32. Gemma, R. (2018). interpretivism and critical theory. *Nurse Researcher*, 25(4), 41–49.
 33. Habermas, J.(1991). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*, Traslated by Thomas Burgeer, Studies in Contemporary German Social Thought, six edition.
 34. Habermas, J. (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. translated by Shierry Weber Nichol森 and jerry A, Stark, The MIT Press Cambridge, Massachusetts.
 35. Horkheimer, M., & Theodor W. A. (2002). *Dialectic of Enlightenment*, Translated by

- Edmund Jephcott, Stanford University Press.
36. Holub, Robert C (2019). *The Positivism Debate*, Cambridge University Press.
37. Jovanoski, A., & Sharlamanov, K. (2021). Jurgen Habermas and his contribution to the theory of deliberative democracy. *American International Journal of Social Science Research*, 7(1), 36-47.
38. Riley, Nelantha (2011). "The Frankfurt School and the Problem with Popular Culture: The Culture Industry as Mass Deception. *KXULaneXUS*, 9(1), Article 8, 21-32.
39. Simon, S. (2011). Critical Notes on Habermas's Theory of the Public Sphere. *University of London Institutional Repository*, 5(1), 37-62.
40. Vitorino Fontes, P. (2021). "Critique of Positivism, Hermeneutics and Communicative Reason in Habermas. *Vota*, 13, NO. 2, pp 443-461.
41. Kain, P. J. (1988). Hegel's Political Theory and Philosophy of History. *Clio*, 17(4), 345-346.
42. Kennedy, D. (1986). *Critical Theory, Structuralism and Contemporary Legal Scholarship*, Harvard library.
43. Ljubiša, M. (1999). New Social Paradigm: Habermas' Theory of Communicative Action. *Philosophy and Sociology*, 2(6/2), 217- 223.
44. O'Neill, J., & Uebel, T. (2018). *Between Frankfurt and Vienna: two traditions of political ecology*, Cambridge University Press.
45. Obo, Ugumanin Bassey, Coker Maurice Ayodele, (2014). The Marxist Theory of the State: An Introductory Guide. *Mediterranean Journal of Social Sciences MCSEER Publishing, Rome-Italy*, 5(4), 530-541.

Referaces in Persian:**A) Books**

1. Ahmadi, B. (2009). *Marx and Modern Politics*, Tehran: Nahr-e-Karzan (In Persian).
2. Altman, A. (2006). *An introduction to the philosophy of law*. translated by Behrouz Jandaghi, Qom: Imam Khomeini Institute Publications (In Persian).
3. Arblaster, A. (1988). *The Rise and Fall of Western Liberalism*. translated by Abbas Mokhbar, Tehran: Nahr-e-Karzan (In Persian).
4. Arendt, H. (1984). *Totalitarianism*. translated by Mohsen Talasi, Tehran: Javidan Publishing House (In Persian).
5. Bashirieh, H. (2003). *Liberalism and Conservatism*. Tehran: Ney Publishing (In Persian).
6. Bashirieh, H. (2003). *Reason in Politics*. Tehran: Negah Masazer publishing house (In Persian).
7. Bashirieh, H. (2008). *Marxist Thoughts*. Tehran: Nei Publishing House (In Persian).
8. Bashirieh, H. (2008). *Political Sociology*. Tehran: Ney Publishing (In Persian).
9. Fromm, E. (2020). *escape from freedom*. translated by Ezzatollah Fouladvand, Marwarid Publishing House (In Persian).
10. Ghazi, A. (2013). *Basic Rights Requirements*. Tehran: Mizan Publishing (In Persian).
11. Habermas, J. (2002). *Crisis of Legitimacy*. translated by Jahangir Moini, Tehran: Gam No Publishing (In Persian).
12. Habermas, J. (2010). *Globalization and the Future of Democracy*. translated by Kamal Poladi, Tehran: Nahr-e-Karzan (In Persian).
13. Haghigi, S. (2013). *Transition from Modernity*, Tehran: Agah Publishing House (In Persian).
14. Jay, M. (1993). *History of the Frankfurt School*. translated by Cengiz Pahlavan, Tehran: Kavir Publishing (In Persian).
15. Kasraei, M. S. (2004). *The challenge of tradition and modernity in Iran*. Tehran: Eshar-Karzan (In Persian).
16. Laughlin, Martin (2013). *Haq and Expediency (constitutional theory)*. translated by Mohammad Rasakh. Tehran: Nei Publishing (In Persian).
17. Marcuse and Popper (conversations) (2001). *revolution or reform, translation*. Vaziri, Tehran: Kharazmi Publishing (In Persian).
18. Marcuse, H. (2009). *One-Sahed Man*. translated by Mohsen Moayidi, Tehran: Amirkabir Publishing (In Persian).
19. Marx and Engels (1980). *Communist Manifesto*. translated by M. Porhormzan, Tehran: Tudeh Publishing House (In Persian).
20. Marx, K. (1973). *Capital*. translated by Iraj Eskandari, Vol. 1, Tehran: Tudeh publishing house (In Persian).
21. Marx, K. (1981). *Criticism of the Gotha Program*. translated by A. M., Tehran: Pajhwok Publishing House (In Persian).
22. Marx, K. (1998). *Grundrisse (Fundamentals of Political Economy)*. translated by Baqer Parham and Ahmad Tedin, Vol. 1, Tehran: Age Publishing House (In Persian).
23. Mendel, E. (1980). *Economics (Marxist economic theory)*. translated by Hoshang Vaziri, Tehran: Khwarazmi Publishing House (In Persian).
24. Neuman, F. (1994). *Freedom, Power and Law*. Ezzatollah Foladvand Edition, Kharazmi

- Publishing House, first edition (In Persian).
25. Niki Tin, P. (1979). *Basics of Political Economy*. translated by A. Nooryan, Tehran: Shabahang Publishing (In Persian).
26. Nowzari, H. A. (2006). *Habermas re-reading*, Tehran: Cheshme Publishing (In Persian).
27. Nowzari, H. A. (2006). *critical theory of the Frankfurt School*. Tehran: Aghah Publishing (In Persian).
28. Peter, A. (1981). *Marx and Marxism*. translated by Shojauddin Ziaian, Tehran: Tehran University Press (In Persian).
29. Piozzi, M. (2005). *Jürgen Habermas*. translated by Ahmad Tedin, Tehran: Hermes Publishing (In Persian).
30. Rasakh, M. (2013). *Haq and Merit*. Tehran: Nei Publishing (In Persian).
31. Spriggans, T. (1991). *Understanding Political Theories*. translated by Farhang Rajaei, Tehran: Agah Publishing House (In Persian).
32. Suezi, P. (1979). *Theory of the Evolution of Capitalism*. translated by Haider Masali, Tehran: Tekapo Publishing (In Persian).

B) Article

33. Abbaspour, E. (2011). Methodological examination of Habermas' theory of communicative action with a critical approach. *Marafet Journal of Cultural and Social Studies*, 2(2), 35-64 (In Persian).
34. Ajili, H., & Selgi, M. (2015). A solution to the conflict between Lyotard and Habermas about language and general consensus. *Hikmat and Philosophy Magazine*, 12(3), 3-27 (In Persian).
35. Azad Aramaki, T., & Emami, Y. (2004). Development of Public Sphere and Rational Dialogue. *Iranian Journal of Sociology*, 5(1), 58-89 (In Persian).
36. Cohen, Jane (2004). "Public Sphere, Media and Civil Society. translated by Lida Kavossi, *Media Magazine*, (59), 45-68 (In Persian).
37. Esfahani, M., Mahrozadeh, T., & Beheshti, S. (2018). Critical Analytical Study of Jurgen Habermas' Moral Education. *Management and Planning in Educational Systems*, 12(2), 75-98 (In Persian).
38. Habermas, J. (1996). The Interweaving of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. translated by Seyyed Ali Mortazavian, *Organon*, (11 and 12), 316-291 (In Persian).
39. Habermas, J. (2006). *Public Sphere*, translated by Javad Kargazari. *Journal of Public Law*, (2), 47-42 (In Persian).
40. Habermas, J. (1995). Conversation with Ramin Jahanbeglu. *Conversation Magazine*, (7), 126-134 (In Persian).
41. Haeri, A. H. (Beta). *The first confrontations of Iranian thinkers with two methods of bourgeois civilization*, Tehran: Amirkabir publishing (In Persian).
42. Hariri Akbari, M. (200). Thoughts of Jürgen Habermas. *Journal of Social Sciences of Ferdowsi University of Mashhad*, (1), 1-32 (In Persian).
43. Litt, M. (2008). Jurgen Habermas and Deliberative Democracy. translated by Mehdi Baratalipour, *Nameh Mofid*, (24), 183-210 (In Persian).
44. Mashhadi, A. (2014). From the publicization of private rights to the privatization of

- public rights: Legitimacy and scope of government intervention in Habermas' thought. *Public Law Studies Quarterly*, (2), 181-194 (In Persian).
45. Mousavi, R. (1978). Reason and political legitimacy according to Max Weber and Habermas. *political economic information*, (131 and 132), 112-117 (In Persian).
46. Mahdavi, M. S., & Mobaraki, M. (2016). Analysis of Habermas's Theory of Communicative Action. *Scientific and Research Quarterly of Social Sciences*, 2(8) 1-21 (In Persian).
47. Mir, I. (2016). Towards a Detailed Theory in Habermas' Thought. *Political Science Quarterly*, 4(7), 247-278 (In Persian).
48. Nejati, M. (2008). Jurgen Habermas, from law, ethics and liberal politics towards law and dialogic democracy. *Encyclopedia of Social Sciences*, 1(1), 93-124 (In Persian).
49. Parhishkar, G. (2013). Jurgen Habermas; A passage on the thoughts of a contemporary social philosopher. *Marafet magazine*, (80), 36-44 (In Persian).
50. Tawana, M. A. (2017). Jurgen Habermas's critical theory, an example of interdisciplinary thinking in the present era. *Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 3(4), 91-116 (In Persian).
51. Rahimi, M. (2002). Bernstein and the original concept of revisionism. (in Persian) *Journal of Political and Economic Information*, 16th year, numbers 7 and 8, 136-155 (In Persian).
52. Sohrabi, I., & Skaffi, M. (2014). Habermas' synthesis theory. *Social Cultural Knowledge*, 6(2), (22 consecutive), 63-78 (In Persian).

فصلنامه حقوق عمومی