

آشنایی با فیلسوف معاصر آلمانی آکسل هونت Axel Honneth

گفت و گویی پیرامون تئوری انتقادی و تئوری ارج شناسی

در شرایطی که بحران هر سه عرصه ی تئوری، عمل و گفتمان دگرسازانه ی اجتماعی- سیاسی را فرا گرفته، در فضای تنگ میان کهنه ای که فرو ریخته، کنونی که دیگر باید شود و دیگری که بر نمی آید... هستند، این جا و آن جا، تلاش گرانی با اندیشه هایی پرمایه و بدیع، فیلسوف آلمانی، **آکسل هونت**، یکی از آن ها ست.

درآمد و توضیح

از یونانیان و بحران پولیس و یولیتیای (۱) آنان تا به امروز، فلسفه، همواره، با «بحران شهر» و آگاهی یافتن از آن، گشودن دریچه ای به روی «سیاست» را بر خود روا داشته است. «سیاستی» که تعریف نخستین و بنیادین آن، نزد بنیان گذاران اش، یعنی باز همان یونانیان، «مشارکت شهروندان در امور شهر» است. بدین سان، فلسفه ی سیاسی - فلسفه ای انتقادی - عملی در جهت تغییر و دگرسازی «شهر» و دنیا - همیشه پیامد «بحران شهر و سیاست» یا برآمدی از آن بوده است و بس (۲).

امروزه، در عصری که می زنییم، عصر مدرنیته و جهانی شدن پرسش انگیز، عصر به تاریخ سپرده شدن «سوسیالیسم های واقعاً موجود» سده ی بیستم، عصر تحولات بسیارگونه و ژرف در حیات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و در مناسبات میان انسان ها با خود و با زمین خود... بحران، هر سه عرصه ی تئوری، پراتیک و گفتمان دگرسازانه ی اجتماعی- سیاسی را فرا گرفته است.

این بحران - در کلی ترین و اساسی ترین نمودش - بحران در مفهوم ها، مقوله ها و فرمول هایی است که طی دو سده ی اخیر راهنما، تمیزدهنده و نشانگر کنش دگرسازانه بوده اند: «پروژه»، «اتوپای (آرمان شهری)»، «ترقی»، «دموکراسی»، «سوسیالیسم/کمونیسم» «طبقه ی انقلابی»، «سوژه ی تاریخی» «ایدئولوژی»، «انقلاب»، «رهایی» (۳)... این ها همه به دلایلی چون بُریدگی از ریشه های عینی و تاریخی شان، مسخ شدن در آن جا که به عمل در آمدند و سرانجام در پی فروپاشی آن چه که، با حرکت از هگل و روحی از مارکس، فلسفه ی تاریخ و سوژه ی تاریخی نام گرفته است ... معنا و مفهوم سابق خود را به کل از دست داده اند. این بحران، در عین حال، بحران در عمل مشارکتی دگرسازانه در جهات مختلف، در شکل ها، سازماندهی ها و ساختارهای شناخته شده ی تا کنونی و در شرایط نوین زمانه ای است که روال عمومی به سوی رشد تمایزها، ویژگی ها، فردیت ها، هویت ها، خودمداری ها (۴) و رقابت ها می رود.

در همین حال، در برابر چنین بحرانی و با آگاهی یافتن از آن، به نظر می آمد و همواره تا حدودی نیز می آید که فلسفه ی سیاسی مداخله گر در «امر شهر» که نام دیگرش، با وام گرفتن از مارکس، و بازهم از روحی از او (در تزهایی در باره ی فوئرباخ)، نمی تواند چیزی جز **نقد عملی** critique pratique یا **عمل انتقادی** pratique critique باشد،

مفهوم‌هایی دیگر برای **پاره‌ای** از آن مقوله‌ها و فرمول‌ها، بر پایه‌ی نقد و ساختارشکنی بنیادهای متافیزیکی و ترافارزنده، دینی و مسیحا باورانه‌ی آن‌ها، با ارایه‌ی درون‌مایه‌ی مثبت و ایجابی و بدون افتادن مجدد در سیستم‌سازی و ماهیت‌باوری (۵)، پیدا کرده است. از آن جمله است: «دموکراسی مشارکتی» (۶)، «جنبش‌گرایی» (۷)، «فضای تنازعی» (۸) پلورالیت (۹)، بسیارگونه (۱۰)، دگربودگی (۱۱)، تمایز (۱۲)، «امر عمومی» (۱۳)، «به رسمیت شناختن» (۱۴)، «ساختارشکنی» (۱۵) «مسیر» (۱۶)، «پیشامد احتمالی» (۱۷)، «لحظه‌ی مناسب» (۱۸)، «شرط‌بندی» (۱۹)، «بغرنجی» (۲۰)...

با این حال، این گفت‌وگو (دیسکور) دیگر و به پیرو آن، این عمل (پراکسیس) دیگر، با وجود گشودن افق‌هایی تازه و ترسیم مسیر‌هایی بدیع در اندیشه و عمل اجتماعی-سیاسی، اما هم‌چنان در ایجاد معنا، مفهوم و دورنمایی برای «سیاست‌دگر»، در طرح «اُتوپیا (آرمان‌شهری) ممکن» که قابل شرط‌بندی و برانگیزنده‌ی جنبش اجتماعی برای تغییر و دگرگون‌ساختن وضع موجود باشد، در ایجاد بدیلی در برابر نظم حاکم و مسلط کنونی که «سیاست واقعاً موجود» می‌نامیم - که همانا نظمی بر بنیاد مناسبات بازار، جهانی شدن سرمایه‌دارانه و سیستم فکری و سیاسی به ظاهر «مسلم» و جا افتاده‌ی ناظر بر آن است - ناتوان و عاجز می‌باشد.

حال در برزخی که فرار داریم، در فضای تنگ میان کهنه‌ای که فرو ریخته، کنونی که دگر باید شود و دیگری که بر نیامده، که جوانه‌هایش متزلزل، ناپایدار، معمای، نامسلم و پرسش‌انگیز اند... هستند، در این جا و آن جا، تلاش‌گرانی که اندیشه‌هایی پرمایه و بدیع - هر چند بحث‌انگیز - دارند. فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر آلمانی، **آکسل هونت Axel Honneth**، بلکه، یکی از آن‌ها باشد.

آکسل هونت را عموماً از طریق تفسیر‌هایش می‌شناسند. حد اقل نزد کسانی که چند مقاله‌ای از او، چون تفسیر‌هایی در باره‌ی هابرماس، آدورنو، هورکهایم یا آرت...، به فارسی خوانده‌اند. اما ویژگی و اهمیت متنی که در زیر می‌خوانید این است که در این جا بیشتر با نظرات ویژه‌ی هانت در **اختلاف‌ها و تمایزهایش** با دیگران، از جمله با هابرماسی که هانت همواره خود را «شاگرد» او می‌داند، آشنا می‌شویم. در این گفتگو، نزد هانت سه نظریه‌ی اصلی را می‌توان برجسته کرد. این‌ها، سه محور فکری در بازنگری *تئوری انتقادی* نخستین و به طور کلی تئوری‌های اجتماعی-سیاسی از عصر روشنگری Aufklärung تا به امروز (با گذر از مارکس و تجربه‌ی مکتب فرانکفورت...) هستند که هم مورد توجه هانت قرار دارند و هم، به دیده‌ی من، از نقطه نظر گسست از تئوری‌های کلاسیک، دارای اهمیت به‌سزایی‌اند. در چند کلمه و با استناد به هانت، آن‌ها را چنین فرموله می‌کنم:

۱- نظریه‌ی اول، در تأیید و در ادامه‌ی سیر و تحولی که هابرماس در فلسفه‌ی سیاسی ایجاد می‌کند، نقدی بر *تئوری انتقادی* نخستین یا مکتب معروف به فرانکفورت است که هورکهایم، در *تئوری سنتی و تئوری انتقادی*، بانی آن می‌شود. هانت بر این نظر است که این تئوری، با وجود گسست‌هایی که انجام می‌دهد، اما چون همواره تحت تأثیر تقلیل‌گرایی اکونومیستی (۲۱) مسلط زمانه‌ی خود است، هیچ‌گاه قادر به تشخیص و تبیین ویژگی‌های «امر اجتماعی» در ابعاد خودمختارانه‌اش نسبت به تأثیرپذیری‌های مستقیم و «کارکردی» (۲۲) از تولید و مناسبات تولیدی، نمی‌گردد:

« من به سهم خود فکر می‌کنم که خطای تعیین‌کننده‌ی نخستین تئوری انتقادی بیش از همه در کسری جامعه‌شناسیک آن می‌باشد... به نظر من، این تئوری در چشم‌انداز هنجارین خود، بسیار محدود و در عین حال نیز به گونه‌ای غیر جامعه‌شناسیک بود. بزرگترین دستاورد هابرماس در زمینه‌ی تئوری انتقادی دقیقاً در همین دگرسازی است. یعنی در فرارفتن از پارادایم تولید و یا از میراث تاریخی - فلسفی‌ای که ریشه‌هایش را نزد مارکس می‌یابیم. »

۲- نظریه‌ی دوم، نقدی بر پارادایم ارتباطی هابرماسی است. به عقیده‌ی هانت، این پارادایم از کمبود نظریه‌ی اجتماعی بر مبنای تعارض به سختی رنج می‌برد. در نظریه‌ی هابرماسی، امکان رسیدن به ادغام (انتگراسیون) طبقاتی و نظامی مبتنی بر تفاهم در سرمایه‌داری پیشرفته از طریق کنش ارتباطی... نه تنها وجود دارد بلکه در فرایند متحقق شدن است. اما نزد هانت که معتقد به واقعیت «تفاهم در تعارض» است، چنین تصویری از تفاهم در جامعه‌های

سرمایه داری، «توهمی» بیش نیست:

«... آیا کسری اجتماعی در اولین تئوری انتقادی توسط هابرماس برطرف شده است؟»

آکسل هونت: بله این کمبود به شکلی برطرف شده است، اما به معنایی که من آن را کاملاً موفق ارزیابی نمی‌کنم. ... دلیل آن این است که هابرماس پارادایم تولیدی موجود تا آن زمان در تئوری انتقادی را با پارادایم ارتباطی جایگزین می‌کند و در نهایت، به نظر من، جای بسیار کوچکی به پدیده تعارض در امر اجتماعی می‌دهد و یا، در بیانی دیگر، برای واقعیت اساسی مبارزه و نزاع نزد انسان‌های مجتمع اهمیت کوچکی قائل می‌شود. در این رابطه، تلاش ویژه‌ی من عبارت از تعریض و تصحیح راهی بود که توسط هابرماس گشوده شد، یعنی پیشروی به سوی مفهومی از امر اجتماعی که همواره بر مناسبات ارتباطی استوار است، اما با چشم اندازی که بیشتر تحت تأثیر تئوری تعارض قرار می‌گیرد».

۳- نظریه‌ی سوم را خود هانت بدین صورت بیان می‌کند: «بدین ترتیب، پارادایمی که من می‌خواستم جانشین پارادایم پیشین کنم و یا آن را چون تعمیق نمونه‌ی تفاهم ارتباطی درک کنم، پارادایم مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن *Anerkennung* بود».

Anerkennung و معادل‌های انگلیسی *Recognizing* و فرانسوی *Reconnaissance* آن، در واژه‌های مختلفی به فارسی ترجمه شده‌اند:

- برشناختن: ادیب سلطانی در سنجش خرد ناب و جستارهای فلسفی؛
- برشناخت، ارج شناسی: ش. والامنش در واژه‌نامه‌ی کوچک فلسفه و منطق آلمانی - فارسی؛
- شناسایی، بازشناخت، بازشناسی، به رسمیت شناختن: داریوش آشوری در واژه‌نامه‌ی انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی؛
- به رسمیت شناختن، قبول کردن، پذیرفتن و تأیید کردن، تقدیر کردن، ارج نهادن، تعریف و تمجید کردن، ستودن: حسین پنبه چی در فرهنگ آلمانی فارسی؛
- بازشناختن: فولادوند در جامعه؛
- تصدیق: ابراهیم زاده در اقتصاد.
- بجا آوردن، تشخیص دادن، مورد تأیید قرار دادن، قبول داشتن، دریافتن، قدردانی کردن، ارج نهادن، گرامی داشتن: علی محمد حق شناس، حسین سامعی و نرگس انتخابی در فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی - فارسی.
- قبول، قبول کردن، قبول داشتن، باز شناختن، ترجمه‌ی اثر آندره لالاند - مترجم: غلامرضا وثیق.

اما هیچ یک از معادل‌های نامبرده در بالا و حتی معادل‌های فرانسوی و انگلیسی حق مطلب را به راستی ادا نمی‌کنند. با این همه، من در ترجمه‌ی این متن به فارسی از اصطلاحاتی چون *ارج شناسی*، به رسمیت شناختن (که از همه بیشتر با مفهوم *Anerkennung* هگلی نزدیک است) و *بازشناسی* استفاده کرده‌ام.

در توضیح کوتاه و موجز نظریه‌ی ارج شناسی نزد هانت، به نقل از آلیویه وُارول در پیشگفتار کتاب *جامعه‌ی تحقیر - به سوی یک تئوری انتقادی نوین*، می‌توان گفت که فیلسوف آلمانی با حرکت از ایده‌ی بنیادین هگلی (مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن در نوشتارهای اپنا Iena و در *پدیدارشناسی روح...*)، آلترناتیوی در برابر مُدل مسلط در فلسفه‌ی سیاسی - از هابز و ماکیاول تا کنون - که «مبارزه برای بقا» ست، فرار می‌دهد. در این بدیل، هدف مبارزه نه حفظ اتموم وار خود بلکه استقرار مناسباتی میان سوژه‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است.

هانت، با اتکا به آموخته‌های فلسفه‌ی اجتماعی، علوم اجتماعی و روانشناسی، معتقد است که تحقق بخشیدن به خود چون فردیتی خودمختار منوط به بازشناسی متقابل افراد جامعه در سه حوزه‌ی هنجارین چون عشق و علاقه (در روابط دوستی و خانوادگی...)، حقوق (برابر حقوقی) و همبستگی (در حوزه‌ی اجتماعی، کار و اشتغال) است.

بدین سان، در تئوری ارج شناسی هانتی با تمایزی دو گانه روبه‌رو هستیم. از یکسو، گسست از تئوری انتقادی

نخستین در مکتب فرانکفورت که عمل رهائی بخش را در پراکسیس مولد productif پرولتاریا می دانست و از سوی دیگر فاصله گرفتن از نظریه ی هابرماسی که نقطه ی اتکا عملی در نقد هنجارین را در تفاهم میان-هنی intersubjectif برخاسته از کنش ارتباطی بین افراد می داند. آکسل هانت، بر عکس آن دو، لحظه ی پراتیک را در آن جا می داند که سوژه های اجتماعی احساس بی عدالتی می کنند و این احساس بی عدالتی زمانی بروز می کند که انتظارات افراد در به رسمیت شناخته شدن شان توسط دیگران در محیط زندگی، کار، اجتماع... نفی یا جریحه دار یا سرکوب می شود. پس برای دست رسی به شرایطی که در آن به طور برابر مورد قبول واقع شوند، به رسمیت شناخته شوند (در آن سه حوزه ای که در بالا نام بردیم)، دست به مبارزه می زنند.

هانت معتقد است که امروزه و بیش از گذشته، در کشورهای سرمایه داری، جنبش های اجتماعی را می توان و باید در راستای مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن تعریف و توضیح داد. اما در عین حال او واقف است که این تئوری در برابر چالش سخت و بغرنجی قرار دارد و آن ارج شناسی دروغین غیر واقعی، ابزار، ناحق و ایدئولوژیکی است. پس در این جا قضاوتی باید کرد، ملاکی باید داشت که البته کار ساده ای نیست اگر نخواهیم دچار ماهیت باوری گردیم:

«اما در این جا ما از لحاظ مفهومی با مسأله ای بسیار بغرنج رو به رو می شویم، چون از معیارهای لازم برای انجام چنین قضاوت هایی برخوردار نیستیم. نظریه هایی که من می شناسم، چون تئوری ایدئولوژی آلتوسر، بطور یقین نتوانسته اند مشکل را حل کنند. اغلب کسانی که فکر می کنند رهیافتی پیدا کرده اند، پیش فرض را بر وجود هسته ای از هویت، بر وجود منافع مسلم گروه ها یا افراد و یا بر شکلی از ماهیت باوری essentialisme که به رسمیت شناختن درست از به رسمیت شناختن دروغین را تمیز می دهد، قرار داده اند. اما امروز ما فاقد چیزی چون ماهیت باوری هستیم و این امر دلایل بر حق خود را دارد. ما بیشتر بر این اعتقادیم که هویت سوژه ها و گروه های اجتماعی تنها در فرایند ارج شناسی اجتماعی شکل می گیرد. و مسأله بر سر این است که ما بتوانیم بگویم فردی «به رسمیت شناخته نمی شود» و یا به صورت «نادرست» و «فریبنده ای» مورد ارج قرار می گیرد، بدون آن که به مفهومی ماهیت باورانه توسل جویم. با این حال به نظر من بطور طبیعی راه حلی وجود دارد که در حال حاضر من تنها می توانم طرح اولیه آن را به دست دهم.»

آکسل هونت متولد ۱۹۴۹ در شهر اسین (۲۳) آلمان است. او از سال ۱۹۹۶ استاد فلسفه در دانشگاه گوته فرانکفورت و از آوریل ۲۰۰۱ جانشین یورگن هابرماس در ریاست مؤسسه ی تحقیقات اجتماعی Institut für Sozialforschung وایسته به همان دانشگاه است (فعالیت های نظری و پژوهشی این مؤسسه، از سال ۱۹۳۱ که ماکس هورکهایمر به ریاست آن می رسد، به نام مکتب فرانکفورت شهرت یافته اند). در سال های اخیر، در خارج از آلمان و به طور ویژه "در دنیای فرانسوی زبان فلسفه ی سیاسی و جامعه شناسی" (۲۴)، کارهای فلسفی و جامعه شناسی آکسل هونت بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته اند.

آکسل هونت رساله ها و مقاله های بسیاری به رشته ی تحریر درآورده است. پاره ای از تألیفات مهم و اصلی او که به زبان های خارجی نیز ترجمه شده اند، عبارت اند از:

- نقد قدرت (تر دکتر)،
Kritik der Macht (Suhrkamp, 1986)
- نبرد برای به رسمیت شناخته شدن.
Kampf um Anerkennung (Suhrkamp, 1992)
- شنی کردن- رساله ای در حوزه ی تئوری ارج شناسی (عنوان نخست) یا تئوری انتقادی (عنوان بعدی).
Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische studie (Suhrkamp, 1992)
- سرمایه داری و خود تحقق بخشی، ناسازه های فردگرایی.
Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, 2002
- ناسازه های سرمایه داری.
Paradoxien des Kapitalismus. Ein Forschungsprogramm, 2004

- مجموعه مقالاتی از آکسل هونت تحت عنوان: *جامعه ی تحقیر - به سوی یک تئوری انتقادی نوین*.
به فرانسه: *La société du mépris - Vers une nouvelle Théorie critique*

تا کنون، بنا بر شناخت احتمالاً ناقص نگارنده سه مقاله از آکسل هونت به فارسی ترجمه شده اند که عنوان و نام مترجم هر یک را در بخش یادداشت ها آورده ایم (۲۵).

آن چه که در زیر می خوانید ترجمه ی **بخش های** از مصاحبه و گفت و گوی مفصل مترجم فرانسوی آثار آکسل هونت، **آلیویه وُارول Olivier Voirol**، با فیلسوف آلمانی در باره ی *تئوری انتقادی* و تئوری ارج شناسی است که در سال ۲۰۰۱ در فرانکفورت انجام پذیرفت. آلیویه وُارول، خود، محقق در فلسفه و جامعه شناس است. حوزه ی اصلی کار او مسأله ی ارج شناسی است. گفت و گوی او با آکسل هانت به زبان آلمانی صورت می گیرد و آلیویه وُارول متن آن را در مجموعه ای از تألیفات هونت تحت عنوان **جامعه ی تحقیر - به سوی یک تئوری انتقادی نوین** (۲۶) منتشر می کند. از آن جا که ترجمه ی متن از آلمانی به فرانسه توسط خود مصاحبه کننده ی فرانسوی زبانی که به آلمانی کاملاً مسلط است انجام گرفته، می توان نسبت به دقت و اعتبار آن آرامش خیال داشت. ترجمه ی فارسی را من از روی متن فرانسوی انجام داده ام.

در آخر لازم به تأکید نیست که برای آشنایی بیشتر و ژرفتر با نظرات آکسل هونت، باید به مطالعه ی آثار او پرداخت، بویژه سه کتابی که در بالا نام بردیم یعنی *جامعه ی تحقیر ...، مبارزه برای به رسمیت شناختن و شیئی کردن ...* امید است که در پی آشنایی هرچه بیشتر با این فیلسوف معاصر آلمانی، کتاب های او به زبان فارسی و دیگر زبان های مردمان ایران ترجمه شوند تا در دست رس تلاشگران اجتماعی-سیاسی قرار گیرند.

گفتگویی پیرامون

تئوری انتقادی و تئوری ارج شناسی *Anerkennung*

بنیاد هنجارین تئوری انتقادی اجتماعی

آلیویه وُارول: شما، از سال ۱۹۹۶، استاد فلسفه در دانشگاه فرانکفورت هستید. این کرسی را پیش از شما یورگن هابرماس احراز کرده بود. هم چنین از آوریل ۲۰۰۱، مدیر مؤسسه ی پژوهش های اجتماعی شده اید. این ها همه دو جایگاه مهم در تاریخ تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت به شمار می روند. شما در باره ی تئوری انتقادی مقاله های بسیاری نوشته اید. در این مورد، هم بحث های فراوانی کرده اید و هم این تئوری را به نقد کشیده و آن را با فرمولبندی های جدیدی بازگو کرده اید. بدین سان، می توان گفت که شما یکی از مهمترین نمایندگان معاصر تئوری انتقادی هستید.

حال، پرسش اول من از شما این است که آیا امروزه می توان از وجود سنتی فکری در رابطه با تئوری انتقادی سخن گفت؟ آیا اصولاً چنین سنتی وجود داشته است که نوسازی و امروزی شده باشد؟ سرانجام، وضعیت این تئوری امروز، هر قدر هم اندک باشد، چیست؟

آکسل هونت: به معنایی پیش پا افتاده خواهم گفت که آری، سنت فکری نسبتاً زنده ای امروزه ادامه دارد. با طرح پیش پا افتاده می خواهم بگویم که تنها نشان شاخص ما این است که سنتی را اندیش مندان گوناگون به وجود آورده اند که چون وجودی گویا قابل درک است. کار ها و پژوهش هایی نیز وجود دارند که رجوع به این سنت فکری می کنند. این ها، نه تنها در فرانکفورت بلکه در دیگر نقاط آلمان نیز انجام می پذیرند. تعداد کثیری از افراد، حتا در بین جوانان، خود را پیوسته به این سنت فکری می دانند. آن را چون واحدی در می یابند و در تداوم آن تلاش می ورزند. من

می توانم برای شما از یک رشته گروه های پژوهشی، البته کمتر در فرانکفورت و بیشتر در دیگر نقاط آلمان، نام ببرم که می پندارند، با کارهای خود، در حال تداوم آن سنت فکری هستند. پس بدین معنای پیش پا افتاده می توان گفت که سنت تئوری انتقادی نه تنها همواره وجود داشته بلکه بطور نسبی نیز سرزنده است.

اما این پرسش، به یقین، از منظر تجربی (۲۷) طرح نشده، بدین معنا که کارهایی انجام می پذیرند که خود را ادامه دهنده ی آن سنت فکری می شناسند، بلکه در مفهوم دیگری مورد نظر است. بحث بر سر این است که آیا می توان از سنت فکری مستمر در رابطه با تئوری انتقادی سخن راند؟ به عقیده ی من، پاسخ به این پرسش بسی دشوار تر است. در این جا از همان ابتدا با مانعی رو به رو می شویم. هنگامی که در صدد فهم این موضوع برآیم که آیا خود پروژه ی هابرماسی، یعنی تئوری کنش ارتباطی و تئوری حقوق، واقعاً می تواند ادامه دهنده ی آن سنت فکری باشد؟ و این نکته ما را به پرسش دیگری ارجاع می دهد: ملاک های لازم، نه تنها به مفهوم اثباتی (۲۸) یا تجربی بلکه در معنایی پرتوقع برای ادامه ی این سنت فکری کدامند؟ در این جا ست که پاسخ من، البته با تردیدهایی، در مجموع مثبت خواهد بود.

تردیدها بدین خاطر اند که سنت تئوری انتقادی، مسلماً، تجسم نوعی خاص از رفتار، فضا و تجربه ی تاریخی بوده است. تجربه ی تاریخی، تجربه ی ناسیونال-سوسیالیسم است. تئوری انتقادی بطور کلی چنان طراحی شده بود که این پدیدار را هم در دوران قبل از تصرف قدرت و هم پس از بریدگی تمدنی ای که به وجود می آورد، درک و مطالعه کند. بدین معنا، هر آن چه که پس از این تجربه می آید تئوری دیگری است زیرا دیگر به مطالعه و فهم این تجربه ی تاریخی نمی پردازد. از این منظر می توان گفت که هابرماس اندکی ادامه دهنده ی این سنت فکری است. البته می توان از تداوم صحبت کرد، زیرا او نقشه ی بنیادین تئوری انتقادی یعنی درک مدرنیته چون فرآیند عقلانی سازی (۲۹) ناقص را دنبال می کند.

اما، همان طور که گفتم، این که آیا امروز تئوری انتقادی انسجام یافته ای وجود دارد، پرسشی است که پاسخ به آن بسی دشوار است. من، به شخصه، تلاش می کنم که گونه ای تداوم را با این سنت برقرار سازم. اما از جهاتی، پیش فرض ها و امکانات لازم برای پی گیری عملی و خلاق این سمت گیری اساسی را در اختیار ندارم. منظوم سمت گیری اساسی در جهت تجزیه و تحلیل از جامعه ی معاصر ما می باشد که امروزه در معرض شکلی از خردگرایی شکافته، بُریده و ناتمام قرار دارد.

پاسخ دشوار است. اما اگر می خواستم در یک جمله خلاصه کنم، می گفتم که کوشش می کنم - و در این جا تنها نیستم - تئوری انتقادی را در جهتی منطقی ادامه دهم، یعنی، همان طور که هابرماس نیز در این جهت تلاش کرده است، وظایفی نظری به تئوری انتقادی بسپارم، با این هدف که وضعیت معاصر را تحت شکل بنیادینی از نقد قرار دهد.

ألیوبه وُارول: مسأله ی ایجاد بنیادی هنجارین نقش بسیار مهمی در کارهای شما ایفا می کند. در کتابی که تحت عنوان مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن (۳۰)، نوشته اید، شما در پی ایجاد بنیادی هنجارین و استوار برای تئوری اجتماعی هستید. در این مورد، کار شما دستاورد بزرگی به شمار می آید. شما کمبودی در نخستین تئوری انتقادی در رابطه با بنیاد هنجارین تشخیص می دهید و براین عقیده اید که بنیادها را باید به صورت منطقی تری توجیه کرد. چرا مسأله ی ایجاد بنیادی هنجارین برای تئوری انتقادی چنین اهمیتی نزد شما پیدا کرده است؟

آکسل هونت: من به سهم خود فکر می کنم که خطای تعیین کننده ی نخستین تئوری انتقادی بیش از همه در کسری جامعه شناسیک آن می باشد تا در کمبودهایش در زمینه ی بنیادهای هنجارین. تئوری انتقادی نخستین، چه قبل از پیدایش ناسیونال - سوسیالیسم و چه در مرحله ی بررسی این پدیدار پس از پایان آن، هیچ گاه قادر به پروراندن دریافتی منسجم از امر اجتماعی نشد. این را من سعی کردم در رساله ی دکترای خود موسوم به نقد قدرت (۳۱) نشان دهم. این کسری جامعه شناسیک در تئوری انتقادی، به نظر من، مسأله انگیز (پروبلماتیک) تر از کسری هنجارین آن به شمار می آید.

علاوه بر این، علاقه‌ی فراوان من به تئوری اجتماعی فرانسوی از همین جا ریشه می‌گیرد. من فکر می‌کنم که ویژگی امر اجتماعی، به ویژه در سنت دورکهایم، بسی پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفته است. این مسأله البته با هابرماس، که در اساس تمام تئوری خود را بر توضیح مرکزی بنیاد هنجارین امر اجتماعی یعنی تفاهم مراوده‌ای (۳۲) قرار می‌دهد، تغییر بسیار می‌کند. اما، به باور من، تئوری انتقادی ماقبل هابرماس با کسری جامعه‌شناسیک مواجه است. این کسری جامعه‌شناسیک با کسری در تبیین بنیاد هنجارین همراه می‌شود، چون نخستین بانیان مکتب فرانکفورت نتوانستند در حوزه‌ی خاص امر اجتماعی اصول هنجارینی را به اثبات رسانند که برای توجیه درونی خود تئوری استناد پذیر باشد.

در ادامه‌ی هابرماس و با حرکت از تئوری امر اجتماعی، کار من در جهت بسط و گسترش معیارهایی برای نقد روند‌های آسیب‌شناسانه‌ی امر اجتماعی و یا، به عبارت دیگر، نقد تحقق یافته‌های ناتمام امر اجتماعی است. راهی که برای انجام چنین پروژه‌ای پیش‌نهاد کرده‌ام را تئوری ارج‌شناسی نامیده‌ام. در این جا، نظر بر این است که اصل ارج‌شناسی، به صورتی، قلب مسئله‌ی اجتماعی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در این جاست که پیوند میان تئوری امر اجتماعی و بنیاد هنجارین برقرار می‌شود. من فکر می‌کنم که هر تئوری انتقادی باید پیوند نامبرده را حفظ کند تا بتواند معیارهای هنجارین خاص خود را، با حرکت از یک تئوری کامل امر اجتماعی، بسط و گسترش دهد. در این جاست که اختلاف اساسی با سنت کانتی شکل می‌گیرد. ملاک‌های هنجارین، که نزد ما در بنیاد نقد اجتماعی یا اشکال اجتماعی کردن (۳۳) قرار می‌گیرند، نباید صرفاً از طریق کار فکری یا ساختارهای خردمندانه به دست آیند بلکه باید بخش تفکیک‌ناپذیری از امر اجتماعی باشند. من کار خاص خودم را در چهارچوب چنین پروژه‌ای طرح ریزی کرده‌ام و تئوری ارج‌شناسی را تلاشی در اثبات پیوند میان امر اجتماعی و اصول هنجارین درونی آن می‌دانم.

الیویه وُارول: فکر تبیین بنیادی هنجارین برای تئوری انتقادی با توانایی‌های رهایی‌بخش و تشخیص‌پذیر در پراتیک اجتماعی رابطه‌ای فشرده دارد. در تئوری انتقادی، این ایده وجود دارد که این نظریه قادر به فرموله کردن اصول هنجارینی است که با رجوع به آن‌ها، گُنش‌گران اجتماعی می‌توانند در جنبش‌های اجتماعی پراتیک رهایی‌بخش و قابل‌تحقق‌ی را به پیش‌رانند. تئوری باید به صورتی هنجارین (ایجابی) بر پتانسیل‌های موجود در پراتیک عادی استوار گردد. این ایده را هم در رویکرد شما و هم در نگرش هابرماس مشاهده می‌کنیم.

اگر نقادی اکثر جنبش‌های اجتماعی را بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که اغلب آن‌ها نقدی منفی در افشای شکل‌هایی از سلطه می‌باشند. پس مسأله بر سر این است که تئوری انتقادی‌ای که می‌خواهد با جنبش‌های اجتماعی پیوند برقرار سازد، چه شکلی را باید کسب کند. آیا این تئوری باید مکانیسم‌های سلطه و یا فرایندهای منفی را نشان دهد و از این طریق تجزیه و تحلیلی منفی از نظام مستقر ارائه دهد و یا این که این تئوری می‌خواهد خود را به صورت هنجارین (ایجابی و مثبت) در پراتیک اجتماعی بنیاد نهد. در حقیقت، مطالبات جنبش‌های اجتماعی غالباً ریشه در نقد منفی دارند، بی‌آن‌که از پیش بنیادهای هنجارین خود را توضیح دهند. البته روشن است که سرانجام باید دلایل خواسته‌های خود را مستدل سازند. اما به هر حال این مسأله باقی می‌ماند که نقش تئوری انتقادی در رابطه با جامعه چه می‌تواند باشد: آیا وظیفه اش صرفاً تشریح فرایندهای منفی است و یا این که قبل از هر چیز باید اصول هنجارین نقد خود را بنا سازد؟ در سطح تئوریک، از یکسو شاید فوکو قرار می‌گیرد که در پی ایجاد بنیادهای هنجارین نبود و از سوی دیگر، بی‌تردید، هابرماس را داریم که قویاً بر روی بنیادهای هنجارین و رهایی‌بخش در تئوری انتقادی تأکید می‌ورزد.

آکسل هونت: چنین دریافتی از جنبش‌های اجتماعی، چون بیشتر به معنای پیوند احساس‌ها و توصیف‌های منفی است، منطقی به نظر می‌آید. در واقع به ندرت اتفاق می‌افتد که این جنبش‌ها با اهدافی مثبت یکباره ظاهر شوند زیرا بیشتر اوقات آن‌ها واکنشی در مقابل تجارب منفی‌اند. جنبش‌های اجتماعی بیش از همه بیانگر اوضاعی منفی هستند تا اهدافی مثبت.

حال پرسش این است که در مناسبت میان *تئوری / انتقادی* اجتماعی و جنبش های اجتماعی، نزدیکی این دو تا چه اندازه است. در این جا، من تردیدهایی دارم که این مناسبت بسیار فشرده باشد. علت این است که ما با کثرت جنبش های اجتماعی رو به رو هستیم. در میان آن ها برخی را از نقطه نظر هدف های شان می پسندیم و برخی را نمی پسندیم. ما جنبش های پوپولیستی داریم، جنبش های افراطی راست داریم، جنبش هایی در ضدیت با خارجی ها و از این قبیل چیزها را داریم. همه ی این ها در جرگه ی «جنبش های اجتماعی» قرار می گیرند. به نظر من، قبل از هر چیز ما باید در چشم انداز خود شکلی از سمت گیری هنجارین در دست داشته باشیم که قادر باشد به ما نشان دهد چه جنبش های اجتماعی به اصطلاح مترقی و یا تحویل پذیر به جنبش های ترقی خواهانه بر اصولی منطقی و موجه اند، و به عکس، همین جهت یابی هنجارین بتواند به ما نشان دهد که چه جنبش هایی واپس گرا و یا به معنایی غیر اخلاقی اند. از این روست که به نظر من، هر تجزیه و تحلیل انتقادی از جامعه که سوی به مطالعه ی جنبش های اجتماعی داشته باشد، بدون تبیین سمت گیری های هنجارین خود، از همان ابتدای کار ناممکن می گردد. شاید بتوان گفت که تأکید بیش و کم در اثبات سمت گیری های هنجارین چون شرط اولیه، نهایتاً بستگی به علائق و طبایع مختلف افراد دارد. نزد هابرماس و فوکو، این سمت گیری های هنجارین اولیه و مقدم احتمالاً چندان متفاوت نبودند. اما اولی، بخش اصلی تلاش خود را بر بنیاد آن ها اختصاص می دهد در حالی که دومی معنای چندان متفاوتی در این کار، به صورتی واضح و برین (۳۴)، نمی بیند. فوکو، بی شک، علایق دیگری را دنبال می کرد و مشغله اش این نبود که چشم انداز هنجارینی را به صورت واضح نشان دهد تا با رجوع به آن جنبش های اجتماعی چون جنبش در زندان ها و جنبش ضد روانپزشکی را بررسی کند. بنابراین اختلاف میان فوکو و هابرماس شاید بیشتر حاصل علاقه های متفاوت در جهت گیری های فلسفی باشد تا اختلافی سیستماتیک. من فکر نمی کنم که بر سر این موضوع، بین فوکو و هابرماس، اختلاف ژرف و سیستماتیکی وجود داشته باشد. قطعاً اختلاف بزرگی در سبک تجزیه و تحلیل و در حوزه ی اُبژه (۳۵) (موضوع) وجود دارد. یکی سعی در پی ریزی هنجاری برای تئوری خود می کند در حالی که دیگری دلمشغولی فوق را ندارد. لیکن هر دو در ضرورت سمت گیری اولیه برای تشخیص جنبش های اجتماعی، آن هایی که عقب گرایی و آن هایی که زیان بار، هم عقیده اند.

پاسخ من به پرسش شما البته هم چنان ناتمام می ماند. اما همین پاسخ باید ما را متوجه این نکته سازد که هنگامی که می پذیریم که جنبش های اجتماعی قبل از هر چیز شکل های واکنشی منفی در برابر ناحقی اند، در نتیجه سمت گیری آن ها نمی تواند از شالوده ای هنجارین و نیازمند اثبات، چشم پوشی کند.

«چرخش ارتباطی» نزد هابرماس. دریافت امر اجتماعی بر اساس «تئوری تعارض اجتماعی»

اُلیویه وُارول: اشاره به هابرماس کردیم. متفکری که در فرمول بندی جدید *تئوری / انتقادی* در مکتب فرانکفورت نقش به سزایی ایفا کرده است. به نظر شما جهت گیری های اصلی سهم او در فرمولبندی جدید *تئوری انتقادی* کدامند؟ شما که به معنایی جانشین او هستید، چه نکته های اساسی در این فرمولبندی جدید مشاهده می کنید؟

آکسل هونت: فرمولبندی اصلی همان است که *چرخش ارتباطی* tournant communicationnel در تئوری انتقادی توصیف شده است. به بیان دیگر، تلاش هابرماس در بنیاد تئوری انتقادی با این نگاه از جامعه است که آن را صرفاً چون مناسبات تولیدی مد نظر قرار نمی دهد بلکه بر مفهومی از امر اجتماعی تأکید می ورزد که قبل از هر چیز با فرایند تفاهم توسط زبان و گفت و گو مشخص می شود. «چرخش ارتباطی» به این معناست که قلب امر اجتماعی را دیگر نباید در فعالیت ابزاری بلکه در فعالیت ارتباطی (مراوده و گفت و گو) جست و جو کنیم. سر رشته ی خود این تئوری را

نیز می توان در کارهای دورکهایم (۳۶) و جرج هربرت مید (۳۷) پیدا کرد.

این نکته در من نیز انگیزه ای ژرف ایجاد کرد. از سوی دیگر، تمام ساختار *تئوری / انتقادی* را به طور اساسی دگرگون ساخت. زیرا فرمولبندی جدید در تجزیه و تحلیل از جامعه، در درجه ی اول دیگر نه به مناسبات تولیدی بلکه به مناسبات ارتباطی و گفت و شنودی رجوع می کرد. به صورتی که در پی آن می بایست سمت گیری نوینی در چشم انداز هنجارین ایجاد می شد. پس اکنون چشم انداز هنجارین دیگر چشم انداز رهائش (۳۸) از (یا توسط) کار نبود بلکه دورنمای رهائشی بود که از پتانسیل هنجارین تفاهم ارتباطی (مراوده و گفت و شنود) بر می خاست. این دگرگونی، بر من که خود را بیشتر شاگرد هابرماس می شناسم تا آدرنو (۳۹)، تأثیر عمده ای گذارد. بدین سان، *تئوری / انتقادی* راه نزدیک شدن به نظریه ای را پیدا کرد که پیشتر توسط متفکرانی کلاسیک چون امیل دورکهایم، ماکس وبر و تالکوت پارسونز (۴۰) طرح شده بودند. همه این ها پیش از فرمولبندی جدید هابرماس امکان پذیر نبودند. *تئوری / انتقادی* کهن، در پیوندی شدید با مارکس، جامعه را در اصل چون مناسبات تولیدی در می یافت. در این رابطه به نظر من، این تئوری در چشم انداز هنجارین خود، بسیار محدود و در عین حال نیز به گونه ای غیر جامعه سناسیک بود. بزرگترین دستاورد هابرماس در زمینه ی *تئوری / انتقادی* دقیقاً در همین دگرسازی است. یعنی در فرارفتن از پارادایم تولید و یا از میراث تاریخی - فلسفی ای که ریشه هایش را نزد مارکس می یابیم.

ألیویه وُارول: این بدین معناست که کسری اجتماعی در اولین *تئوری / انتقادی* توسط هابرماس برطرف شده است؟

آکسل هونت: بله این کمبود به شکلی برطرف شده است، اما به معنایی که من آن را کاملاً موفق ارزیابی نمی کنم. بی شک دلیل آن - که چون *درامی* در رساله ی *در باره ی نقد قدرت* من طرح شده است - این است که هابرماس پارادایم تولیدی موجود تا آن زمان در *تئوری / انتقادی* را با پارادایم ارتباطی جایگزین می کند و در نهایت، به نظر من، جای بسیار کوچکی به پدیده تعارض در امر اجتماعی می دهد و یا، در بیانی دیگر، برای واقعیت اساسی مبارزه و نزاع نزد انسان های مجتمع (سوژه های اجتماعی شده) اهمیت کوچکی قائل می شود. در این رابطه، تلاش ویژه ی من عبارت از تعریض و تصحیح راهی بود که توسط هابرماس گشوده شد، یعنی پیشروی به سوی مفهومی از امر اجتماعی که همواره بر مناسبات ارتباطی استوار است، اما با چشم اندازی که بیشتر تحت تأثیر *تئوری تعارض* قرار می گیرد. بدین ترتیب، پارادایمی که من می خواستم جانشین پارادایم پیشین کنم و یا آن را چون تعمیق نمونه ی *تفاهم ارتباطی* درک کنم، پارادایم مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن بود.

ألیویه وُارول: شما نزد فوکو نیز، در رابطه با مفهومی مبتنی بر تعارض اجتماعی، کمبودی مشاهده می کنید و به همین سان نیز، نزد همه ی کسانی که در کتاب *مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن* مورد استناد قرار می دهید. آیا می توانید برای ما بیشتر توضیح دهید چرا دخالت دادن مفهوم تعارض در این بحث تا این حد برای تان اهمیت دارد؟

آکسل هونت: سبب اصلی، روشن ساختن این نکته است که ما نمی توانیم به طرز رضایت بخشی امر اجتماعی را توضیح دهیم اگر هم زمان آن را چون میدان (ساحت) مبارزات و تعارضات اجتماعی درک نکنیم. طبیعتاً می توان گفت که این بحث، به معنایی، میراث مارکس است. البته من همواره بر این اعتقاد بوده ام که، نزد مارکس، ایده ی عمومی مبارزه طبقاتی مهمتر از پارادایم تولید او می باشد. اما نه در فرمولبندی ای که خود او بدین منظور گزیده است بلکه چون تعریفی مرکزی از رابطه ای اساسی و اجتماعی، یعنی آن چه که زیمیل (۴۱) «مشاجره» (یا «دعوا») می نامد و در سایر سنت ها «نزاع» توصیف کرده اند و یا افرادی «مبارزه» می نامند که سرانجام، در یک کلام، همان پدیدار *آنتاگونیسم* اجتماعی یا تقابل سوژه ها ست که به معنایی روی دیگر سمت گیری در جهت تفاهم است. به نظر من هم در *تئوری / انتقادی* و هم از جانب هابرماس، این پدیده ی عمده ی اجتماعی بطور وسیعی نادیده گرفته می شود، در حالی که نزد فوکو نقش نسبتاً مهمی دارد، با این که، به دیده ی من، نزد او نیز این پدیده به صورت بارز و قانع کننده ای تشریح نمی شود.

در این جا من بیشتر در تفاهم با نوعی سنت آلمانی هستم که بنیادهایش بدون شک نزد مارکس یافت می شوند اما پیش از او نیز نزد هگل و سپس زیمیل وجود داشته اند. از سوی دیگر من مدیون سنت های فرانسوی هستم که در پی دورکهایم، دورنمای نظری تعارضی را پیش نهاده اند. در همین راستا، به طور نمونه، بوردیو را می یابیم که بر رقابت و مبارزات سمبلیک تأکید شدید دارد. بدین ترتیب از دو مرحله می توان سخن راند. یکی، جایگزین کردن پارادیگم تولید توسط پارادیگم ارتباطی است که پیش رفتی حقیقی در فهم ساختار اجتماعی به حساب می آید و دیگری، فهم همین ساختار نه فقط به منزله ی برآمدی از تفاهم بلکه چون تعارض در تفاهم است. این تعارض در تفاهم نیز، به نظر من، در پرتو پارادیگم هگلی مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، قابل تجزیه و تحلیل می باشد.

الیویه وُارول: شما، در کتاب *مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن*، مدلی را مورد بررسی قرار داده اید که سه حوزه ی عشق، حقوق و همبستگی را در بر می گیرد. حوزه ی عشق پای تجربه ی جسمی را به میان می کشد. این نمونه از ارج شناسی، هم با شکلی از مناسبت سوژه با خود که اعتماد به نفس نامیده می شود و هم با شکلی از تحقیر یا بد رفتاری عملی در ارتباط قرار می گیرد. « بد رفتاری عملی » بدین معنا ست که تمامیت جسمی فرد مورد آزار قرار می گیرد؛ به طور نمونه از طریق شکنجه، تجاوز و غیره. می دانیم که مسأله ی تن در فلسفه ی اجتماعی فرانسه نقش مهمی ایفا می کند، در جایی که سنت فکری تام و کمالی در باره ی تن وجود دارد که شاید با برگسون (۴۲) آغاز می شود و با متفکرانی چون مرلوپونتی (۴۳)، سارتر، فوکو و بوردیو ادامه پیدا می کند. به استثنای برگسون، شما همه ی این افراد را به طور تقریباً کاملی مورد بحث قرار داده اید و می توان گفت که همه ی آن ها در تکوین تئوری شما در باره ی مبارزات اجتماعی برای به رسمیت شناخته شدن نقش مؤثری ایفا کرده اند. به علاوه، شما نسبت به فیلسوفان و جامعه شناسان فرانسوی ابراز علاقه ی فراوانی کرده اید که این هم شما را از هابرماس متمایز می کند. آیا این سنت اندیشه ی فرانسوی در باره ی بدن در اهمیتی که شما برای جنبه های غیر زبانی مرادیه قایل هستید، چون بُعد جسمی، و سرانجام در شک گرایبی شما نسبت به مدل هابرماسی مرادیه، تأثیری نداشته است؟

آکسل هونت: فکر می کنم که، بیش از همه، دو شاخص فلسفه ی اجتماعی فرانسوی مرا به خود جلب کرده اند. من آن ها را چون عوامل تصحیح کننده ی *تئوری / انتقادی* در تداوم هابرماسی آن مورد استفاده قرار داده ام. یکی از این دو شاخص، همان چیزی است که شما طرح کردید، یعنی توجه بسیار به تن انسان. سرآغاز توجه به جسم شاید از سوی برگسون باشد. البته من نمی توانم به طور دقیق بگویم که او منشأ این موضوع بوده است. اما می توانم بگویم که سارتر و مرلو پونتی امر توجه به تن را به صورت بارزی در پیش گرفتند و هر کدام، در فلسفه ی خود، جایگاهی کاملاً مرکزی به این مسأله داده اند و سپس باید از کسانی چون لاکان (۴۴) یا فوکو نام برد.

شاخص دیگر، به یقین، توجه فزاینده به پدیدارهای منفی اجتماعی است که من بیشتر از آن ها به عنوان خصلت تعارضی یا رقابت آمیز امر اجتماعی نام بردم. این موضوع به روشنی ریشه نزد روسو دارد و در تداوم سنتی است که به سارتر و باز هم بوردیو می انجامد. این دو متفکر اهمیت خاصی برای امر اجتماعی چون میدان میان ذهنی (۴۵) مبارزه و نزاع، اگر نگویم خصومت، قایل می شوند. پس در نتیجه، صحیح است که من همواره می خواستم به این سنت بپردازم و بار دگر نقطه نظر مستقلی نسبت به هابرماس ابراز دارم.

اما در رابطه با تأکید بر خصلت جسمانی امر اجتماعی، باز هم باید بگویم که من امروز، بیش از زمانی که کتاب *مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن* را می نوشتم، متقاعد شده ام که تمام شکل های ارج شناسی (به رسمیت شناختن، بازشناسی) به گونه ای دارای خاستگاه جسمانی یا سمبلیک اند. در آن کتاب، و شما به درستی تأکید کردید، جسم به طور ماهوی تنها در حوزه ی عشق ظاهر می شود و در سایر ابعاد ارج شناسی، دیگر هیچ نقش مرکزی ندارد. در این مدت، من به چنین اعتقادی رسیده ام که ارج شناسی اجتماعی، به معنایی، همیشه به طور غیر مستقیم با فرایندهای نمادین (سمبولیک) مرتبط می باشد و همین پیوستگی را نیز با رفتارها، نمودهای غیر زبانی و رشته های پیش زبانی چون ایما و اشاره و حرکات سر و دست، دارد. من امروز بیش از گذشته به چنین باوری رسیده ام، یعنی بیش از زمانی که کتاب *مبارزه برای رسمیت شناختن* را نوشتم، بر جسمانی بودن فرایندهای

اجتماعی فویاً تأکید می ورزم.

الیویه وُارول: تفاوت دیگر شما با هابرماس در نقشی است که سنت فلسفی و جامعه شناسیک فرانسوی ایفا کرده است. هابرماس بیشتر به سوی سنت *آنکلو-ساکسونی* گرایش داشته است. او البته فلاسفه ی معاصر فرانسوی را مورد بحث قرار داده، اما در عین حال نیز آن ها را، چون فوکو و دریدا، شدیداً نقد کرده است. به نظر می رسد که رویکرد شما کاملاً جهت عکس را طی نموده است. لحظه ای پیش گفتید که فلسفه ی فرانسوی نقش به سزایی در شکل گیری تئوری خاص شما ایفا کرده است. شما متن های فراوانی در باره ی متفکران فرانسوی نوشته اید، کسانی چون فوکو، سارتر، مرلو پونتی، بوردیو. در این گفت و گو نیز به بعضی از آنها اشاره کردید. اما حتی در باره ی کاستوریادیس(۴۶)، لوی اشتراس(۴۷)، لیوتار(۴۸) و یا سورل(۴۹) نیز مطالبی نگاشته اید. شما در برخی از این رویکردها به جنبه های منفی امر اجتماعی اشاره می کنید، آیا باز هم جنبه های دیگری وجود دارند؟

آکسل هونت: اگر درست درک کرده باشم، برای هابرماس دو چهره ی اصلی در سنت فرانسوی گرانقدر اند: یکی روسو چون طلایه دار تئوری حاکمیت مردمی و دیگری، البته، دورکهایم که هم چون جرج هربرت مید، مشخصاً به فلب میان ذهنی امر اجتماعی آگاهی یافت. هر چه که پس از آن ها می آید، از نظر هابرماس، به مفهومی، کار را خراب می کند: از یکسو نیچه و از سوی دیگر، هایدگر. من هیچ گاه مسایل را این چنین دریافت نکرده ام و دلیل آن را نیز قبل از هر چیز باید در زندگی نامه و تصادف(۵۰) جست. هنگامی که من سال های دانشگاهی ام را می گذراندم یعنی دوره ی دبیرستانی خود را تمام کرده بودم، فلسفه ی فرانسوی در آلمان از جاذبه ی عظیمی برخوردار بود، در حالی که در مورد فلسفه ی آنکلو - ساکسونی چنین نبود. در زمان هابرماس، وضعیت درست بر عکس بود. فکر می کنم که در سال های ۱۹۵۰، او نسبت به فلسفه ی فرانسوی علاقه ای نشان می داد و در همین زمان بود که مطلبی هم در باره ی مرلو پونتی نوشت، اما با این وجود آنچه که بیشتر از همه توجه او را جلب کرد ایالات متحده آمریکا و انگلیس بود. بدین ترتیب موقعیت او با دورانی که من مطالعات دانشگاهی ام را آغاز کرده بودم یعنی زمانی که توجه زیادی به رشد و توسعه ی فلسفه ی فرانسوی می شد، بسیار متفاوت بود.

آن چه که گفتم علت تصادفی تفاوت میان من و هابرماس در نگاه های مان به سنت فلسفی بود. سپس فکر می کنم که در واقع من محسور فراوان دو موضوعی شدم که به طور کلی در میان گذاشتیم. از یکسو، در سنت فلسفی مورد علاقه ی من، حضور بسیار نیرومند جسم به چشم می خورد، حداقل در رابطه با فلسفه ی آلمانی پس از جنگ، زیرا پیش از ناسیونال - سوسیالیسم این موضوع در مردم شناسی فلسفی نزد پلینر(۵۱) و جِهلن(۵۲) به طور گسترده ای حضور داشت. پس از ناسیونال - سوسیالیسم و بیش از همه در سنت هایی که من در آن ها بزرگ شدم و از طریق هابرماس، جسم نقش مهمی ایفا می کند. این مسأله مرا بسیار جذب خود کرد، در عین حال که نقش اصلاح گر نجات بخشی در مرکزی کردن زبان در پروژه ی هابرماسی ایفا کرد. از سوی دیگر در آن سنت فلسفی مورد علاقه ی من، واقع نگری ای وجود دارد که در پرتو آن پدیدار تعارضی بودن امر اجتماعی طرح می شود و خیلی ساده، همان طور که پیش از این اشاره کردم، جایگاه به حقی را در فلسفه به دست می آورد. شاید نقش دیگری که فلسفه ی فرانسوی بازی کرد، به هر حال در دوره ی پس از جنگ، در ادامه ی سنت پدیدار شناسی(فنونولوژی)، قابلیت و توانایی زیاد او در روشنایی بخشیدن به تجربه های روزانه به صورتی بسیار دقیق بود. چه نزد سارتر و چه مرلوپونتی، ارزشی که موقعیت های زندگی روزانه یا به عبارت دیگر اقدامات عملی عادی کسب می کنند، بسیار فوق العاده است. نزد سارتر، شیوه ای که او بر خلاف سنت آلمانی به کار می برد تا زندگی مدرن را به نقطه ی مرجعی برای فلسفه در آورد، به واقع تبدیل به برنامه اش می شود. در حالی که در آلمان، به دلیل نفوذ شدید هایدگر، ما با چفت و بست فلسفه در زندگی ماقبل شهری و برون شهری مواجه هستیم. نزد سارتر، توجه بارزی به فرایندهای زندگی شهری می شود که در عین حال و به همین دلیل نیز فرایندهای مدرنیته به حساب می آیند. این بُعد از مسأله بی شک نوع فلسفیدن من را تحت تأثیر قرار داد، به طوری که خیلی زود در من آمادگی مساعدی جهت برقراری ارتباط با سنت فلسفه ی فرانسوی ایجاد کرد.

ارج شناسی، فضای عمومی و آسیب شناسی های اجتماعی. در باره ی آینده ی «تئوری انتقادی»

ألویه و اُروِل: به مانیم روی اختلاف های تئوری شما با تئوری هابرماس. تا کنون در باره ی تم های گوناگونی چون مبارزه و تنازع ی بودن امر اجتماعی، مناسبات یا فلسفه ی اجتماعی فرانسه... صحبت کردیم. اکنون سوآلی که من از شما دارم این است که آیا در رویکرد نظری تان، تئوری هابرماسی فضای عمومی را مورد بازبینی جدید قرار داده اید و در این صورت با چه شکل و فرمولبندی نوینی آن را مطرح می کنید؟

اکسل هونت: در این رابطه من ترجیحاً از ایده ی اساسی هابرماس الهام خواهم گرفت. ایده ای که در زمینه ی هنجارین، به نظر من، بغرنج ترین و فراگیر ترین فرمولبندی است. اما در رابطه با کاربرد تجربی این تئوری، من تردید ها و مخالفت هایی دارم و بی شک مسایل کمی شکل دیگری خواهند گرفت اگر به طور مشخص از ایده ی مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن در زندگی اجتماعی مشترک حرکت کنیم. تفاوت ها بر سر دو موضوع مختلف می باشند: پیش شرط های مشارکت در فضای عمومی دموکراتیک از یکسو و ساز و کار های حذف و سلطه، باز در همین فضای عمومی دموکراتیک، از سوی دیگر. در مورد پیش شرط های مشارکت، از تأملات من می توان این نتیجه ی منطقی را گرفت که این پیش شرط ها هنگامی تضمین می شوند که همه ی افراد جامعه در عمل از امکان واقعی حضور در فضای عمومی به صورتی مستقل و بدون اجبار و فشار، برخوردار باشند.

فرازی از آدام اسمیت این نکته را روشن می سازد: « بدون شرم در ملأ عام حاضر شدن». این فرمول نشان می دهد که سوژه ها، به انواع گوناگون، نیاز دارند که به رسمیت شناخته شوند تا بتوانند در شکل گیری دموکراتیک اراده ی جمعی به طور واقعی شرکت کنند. بدین ترتیب، فضای عمومی دموکراتیک متضمن زیرساخت های هنجارین کثیری است و این زیرساخت ها تنها در صورتی ترجمان مشارکت دموکراتیک می گردند که با هم جمع شوند. پیش شرط های ارج شناسی توازنی در برابر فضای عمومی ایجاد می کنند، متناسب با این امر که بافت تجربی و فرهنگی ارج شناسی، به طور غالب و بر خلاف جهان روایی بودن فضای عمومی دموکراتیک، خاص و موردی است. پس می بایست بگوئیم که قرینه ی مفهوم فضای عمومی دموکراتیک، مفهوم مناسبات اجتماعی میان کُنیشی (۵۴) است که در بطن آن سوژه ها شکل های مختلف به رسمیت شناخته شدن لازم برای «حضور بدون شرم در ملأ عام» را کسب و تجربه می کنند. پیش شرط های ارج شناسی قرینه ی مفهوم فضای عمومی می باشند، زیرا بافت های تجربی آن مشخص و موردی و نه جهان روایند، بدین معنا که ارزش هایی را متحقق می سازند که نه به جامعه در کلیت اش بلکه تنها به جنبه هایی از جامعه ارجاع می دهند. به بیانی دیگر، انسان ها در روابط خصوصی خود، در مناسبات درون مؤسسات و کارگاه ها، در روابط شغلی، شکل هایی از ارج شناسی اجتماعی ضروری برای مشارکت در زندگی دموکراتیک را تجربه می کنند.

در این جا به تفاوت اولی پرداختیم. اما در مورد تفاوت دوم یعنی ساز و کار های حذف و سلطه در فضای عمومی، من بیش از هابرماس بر این ها تأکید می ورزم. من به اندازه ی او در فضای عمومی دموکراتیک تضمینی پیدا نمی کنم که بتوان همه ی تنازعات، همه ی وضعیت های مسأله انگیز (پروبلماتیک) یا مفهوم های ارزش شناسانه (۵۴) را جفت و جور کرد. من فکر می کنم که فضای عمومی دموکراتیک را باید خیلی دقیق بررسی کرد، تا به فهمیم آیا خود این فضا ساز و کار هایی را نهادینه نمی سازد که به معنایی اثرنما باشند. منظورم این است که آیا گرایش فضا به سمتی نیست که موضوع ها و ارزش هایی را در مرکز توجه قرار دهد که به راستی خیلی دور از اعتقادات و خواسته ها باشند؟ اگر بخواهم سریع گفته باشم، آیا خود فضای عمومی دموکراتیک، به خاطر الزاماتی که دارد، مکانیسمی سیستماتیک در پس زدن مسایل اجتماعی به وجود نمی آورد؟ منظورم از «الزامات»، به طور مثال، آن روندهای صنعت فرهنگ سازی در فضای عمومی دموکراتیک است که موضوع ها و موقعیت های تنازعی را از نقطه نظر چشم اندازی معین، تحت عنوان چیزهای نو و یا بر حسب این که چه سود و هزینه ی رسانه ای دارند، انتخاب می کنند. بدین ترتیب، در بطن

فضای عمومی دموکراتیک که شما نیز در کارهای تان مورد تجزیه و تحلیل قرار داده اید، گونه ای تعارض دائمی پیش می آید، به این صورت که گروه‌های اجتماعی که دلمشغولی‌ها و افق‌های تجربی‌شان تا این زمان پس زده شده اند، باید مدام کوشش کنند تا به این رسانه‌های عمومی دست رسی پیدا کنند. برای مفهوم سازی فضای عمومی دموکراتیک، مبارزه برای نمایان بودن (شفافیت) شاید سازنده باشد.

آلیویه وُارول: شما اندکی پیش گفتید که چقدر مفهوم نزاع برای درک دینامیک فضای عمومی دارای اهمیت است. ما به نقش مهم این موضوع در تئوری شما اشاره کردیم. حالا می‌خواستم بدانم که «برده‌ی خوشنود» را شما چگونه ارزیابی می‌کنید؟ در این جا می‌خواهم بگویم که شما از این اصل حرکت می‌کنید که کنش‌گران اجتماعی هنگام جریحه دار شدن انتظارات اخلاقی‌شان دست به مبارزه می‌زنند. اما سوژه‌های اجتماعی فراوانی نیز وجود دارند که مورد ستم واقع می‌شوند ولی مبارزه یا مقاومتی نمی‌کنند، خواسته‌هایی ندارند و شاید حتا احساس جریحه دار شدن نیز نکنند؟

آکسل هونت: شما دست روی موضوع بسیار بغرنجی گذاشته اید که من هنوز به طور کامل بر سر آن نرفته‌ام. دلیلش نیز این است که من تا کنون تنها در رابطه با نمائی کلی که شامل دو بخش می‌گردد کار کرده‌ام: تحقیر از یکسو و خواست به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگر. من در این طرح هنوز آن وجه سومی که بطور حتم باید در نظر گرفت را جای نداده‌ام.

حال مفهوم قدرناشناسی (Verkennung)، «ارج شناسی دروغین» و در یک کلام ارج شناسی چون ایدئولوژی مطرح می‌شود. ما در این جا تنها با امتناع از ارج شناسی برخی اعتقادات، منافع یا مطالبات هویت جویانه مواجه نیستیم بلکه با ارج شناسی‌ای رو به رو هستیم که به صورت ناروایی عمل می‌کند، فریبنده و مولد تمکین و فرمانبرداری است. برای این منظور، مفهوم قدرناشناسی را داریم که شاید بتواند جای مفهوم قدیمی ایدئولوژی را بگیرد، حداقل در زبان آلمانی زیرا معادل فرانسوی Verkenning را نمی‌دانم درحالی که به انگلیسی شاید misrecognition گفته شود. برای ساختن و پرداختن چنین مفهومی، مسیرهایی را می‌توان نزد آلتوسر و لاکان پیدا کرد. در راستای این مسیرها ست که من باید کار خودم را به طور مشخص ادامه دهم تا بتوانم به نحو مناسبی به موضوع «برده‌ی خوشنود» بپردازم. در حوزه‌ی مفهوم سازی بنیادین، این بدین معنا ست که می‌بایست میان مفهوم ارج شناسی در تمامی چهره‌هایش و مفهوم تحقیر در تمامی اجزایش، مفهوم سوم و بغرنجی را قرار دهم. در حقیقت، مفهوم قدرناشناسی بدون این که هویتی از پیش وجود داشته باشد که تحت اقتدار آن بتوان از قدرناشناسی سخن راند، نمی‌تواند به نحو احسنی رشد کند. در واقع، من تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که به اهمیت این مسأله پی برده‌ام اما هنوز نمی‌دانم چگونه باید آن را از لحاظ مفهومی حل کنم. در یک کلام، من به ضرورت مفهومی که معنای «ارج شناسی دروغین»، «ارج شناسی ناروا» و یا «ارج شناسی ظاهری» را برساند واقفم، اما هنوز به طور دقیق نمی‌دانم چگونه می‌توان بر مسائل هنجارین مرتبط با این موضوع و بر مشکلات مفهومی دیگر فائق آمد.

«برده‌ی خوشنود» کسی است که با کسب هویتی رضایت بخش، از لحاظ اجتماعی احساس می‌کند که به رسمیت شناخته شده است. در حالی که برای ما چون نظاره‌گر و با نگاهی به گذشته، تصور غلط این برده از به رسمیت شناخته شدنش کاملاً مسلم است. نمونه‌ی آن برده‌ی سیاهی که در چهره‌ی مشهور عمو تُم تجلی یافته را به خاطر بیابوریم. در این جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه‌ی برده داری و تحت مناسبات سرکوب‌گرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب با ثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما، باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم هویت سازد. و این در اصل به معنای پیش فرض ما بر گونه‌ای هویت جویی مسأله انگیز و کاذب نزد او ست.

اما در این جا ما از لحاظ مفهومی با مسأله‌ای بسیار بغرنج رو به رو می‌شویم، چون از معیارهای لازم برای انجام چنین قضاوت‌هایی برخوردار نیستیم. نظریه‌هایی که من می‌شناسم، چون تئوری ایدئولوژی آلتوسر، بطور یقین

نتوانسته اند مشکل را حل کنند. اغلب کسانی که فکر می‌کنند رهیافتی پیدا کرده‌اند، پیش فرض را بر وجود هسته‌ای از هویت، بر وجود منافع مسلم گروه‌ها یا افراد و یا بر شکلی از ماهیت باوری (۵۵) که به رسمیت شناختن درست از به رسمیت شناختن دروغین را تمیز می‌دهد، قرار داده‌اند. اما امروز ما فاقد چیزی چون ماهیت باوری هستیم و این امر دلایل بر حق خود را دارد. ما بیشتر بر این اعتقادیم که هویت سوژه‌ها و گروه‌های اجتماعی تنها در فرایند ارج‌شناسی اجتماعی شکل می‌گیرد. و مسأله بر سر این است که ما بتوانیم بگوییم فردی «به رسمیت شناخته نمی‌شود» و یا به صورت «نادرست» و «فریبنده‌ای» مورد ارج قرار می‌گیرد، بدون آن که به مفهومی ماهیت باورانه توسل جوییم. با این حال به نظر من بطور طبیعی راه حلی وجود دارد که در حال حاضر من تنها می‌توانم طرح اولیه آن را به دست دهم.

الیویه وُارول: اکنون به پرسش آخر خود می‌رسم. چندی پیش شما گفته‌اید که برای پیگیری سنت تئوری انتقادی امروزه دو آلترناتیو بیشتر وجود ندارند. اولی همان کاری است که هابرماس از مدت‌ها پیش انجام می‌دهد یعنی گفت و گو با فلسفه‌ی سیاسی و در درون فلسفه‌ی سیاسی. دومی مربوط به ادامه‌ی سنتی می‌شود که ویژه‌ی فلسفه‌ی اجتماعی است و معطوف به بازشناسی آن پدیداری است که شما «آسیب‌شناسی‌های اجتماعی» در جوامع مدرن سرمایه‌داری می‌نامید. این آلترناتیو دومی منطبق با پیشنهاد شما برای توسعه‌ی آتی تئوری انتقادی است. آیا می‌توانید در این باره‌ی توضیح بیشتری دهید؟

آکسل هونت: تمایزی که من قائل شده‌ام شاید اختیاری باشد. من ابتدا تحلیل‌های ناظر بر جامعه در کلیت‌اش را بر حسب این که بیشتر بر ایده‌ی نظم عادلانه‌ی اجتماعی به صورت هنجارین تکیه دارند و یا بر امر «تحقق بخشیدن به خود» (۵۶)، از هم تفکیک کردم. در این جا منظور از «تحقق بخشیدن به خود»، رجوع به آن نظم اجتماعی است که برای اعضایش امکانات رضایت بخشی در تکوین یا تحقق هویت‌شان ایجاد می‌کند. سپس در راستای چنین تفکیکی، فلسفه‌ی سیاسی را از فلسفه‌ی اجتماعی یا به عبارت دیگر مقوله‌های اصلی بی‌عدالتی را از مقوله‌های آسیب‌شناسی اجتماعی جدا کردم. من فکر می‌کنم که سنت مارکسیستی بسی بیش از بی‌عدالتی‌های اجتماعی، آسیب‌شناسی‌های اجتماعی را مورد توجه قرار داده است و شاید دستاورد ویژه‌ی مارکس، به دیده‌ی خود او، اثبات این موضوع باشد که بی‌عدالتی‌های اجتماعی همزمان نمایانگر آسیب‌شناسی‌های اجتماعی‌اند. در این جا، بی‌عدالتی‌ای که با استثمار در پیوند است و آسیب‌شناسی اجتماعی‌ای که در رابطه با ازخود بیگانگی (۵۷) است، هم هویت می‌شوند. به بیان دیگر، همگی یعنی همه‌ی ما، و نه فقط پرولتاریا، نسبت به شرایط خاص زندگی مان، نسبت به طبیعت و خویشتن خود، بیگانه می‌شویم. وقتی که همزمان نوشته‌های جوانی و مؤخر مارکس را می‌خوانیم به نکته‌ای تعیین‌کننده در تشخیص او پی می‌بریم و آن این است که بی‌عدالتی‌های اجتماعی بطور جبری با آسیب‌شناسی اجتماعی همراه‌اند.

از «آسیب‌شناسی‌های اجتماعی» (۵۸)، من آن رشته از مناسبات یا تحولات اجتماعی را می‌فهمم که به شرایط تحقق بخشیدن به خود، نزد همه‌ی ما، آسیب می‌رساند. اما تحول نوین در تئوری انتقادی اساساً سوی به فلسفه‌ی سیاسی داشت. البته در ابتدا، نزد هابرماس، نویسندگی تئوری کنش ارتباطی، وضع به گونه‌ای دیگر بود. زیرا توجه اصلی او معطوف به آسیب‌شناسی‌های اجتماعی بود که در آن زمان «استعمار دنیای واقعی» می‌نامید. پس از آن و تحت تأثیر رولز (۵۹) که شکل‌های اصلی بی‌عدالتی‌های زمانه‌ی ما موضوع مورد علاقه‌اش بود، هابرماس روی به فلسفه‌ی سیاسی می‌آورد. البته در این لحظه با تحولی قابل توجه و مهم رو به رو می‌شویم. تحولی که، در عین حال، سمت‌گیری اصلی و شاخص‌اش نادیده گرفتن همه‌ی تئوری‌های انتقادی، از مارکس تا کنون، یعنی نادیده گرفتن تلاش‌ها در شناسایی نه فقط بی‌عدالتی‌های اجتماعی بلکه هم چنین آسیب‌شناسی‌های اجتماعی در کلیت‌شان است. مشغله‌ی کنونی من پیدا کردن نقطه‌های تجانس با چنین سنتی است. کوشش من این است که مجدداً پیوند میان بی‌عدالتی و آسیب‌شناسی اجتماعی را آشکار نمایم.

بدین منظور باید آن دو پرسپکتیو را از هم جدا نگه‌دارم. به طوری که مقدمتاً و در حال حاضر، من مشغول تدوین

تحلیلی از جامعه در راستای تشخیص آسیب شناسی های اجتماعی با کمک مفهوم به رسمیت شناختن هستیم. امری که به ما امکان می دهد نشان دهیم که چگونه سرمایه داری نئو- لیبرالی امروزی به سویی می رود که شرایط تحقق بخشیدن به خود را برای همگان از بین می برد و این را از جمله از طریق کالانی کردن همه چیز، تخریب روابط شخصی و غیره انجام می دهد.

هر آینه که این پرسپکتیو را ثابت کردم، مرحله ی بعدی کار من نشان دادن رابطه ی بی عدالتی با آسیب شناسی های اجتماعی خواهد بود. و این البته کاری به مراتب بغرنج تر است. مارکس در این راه و برای مدتی موفق بود، اما این کار را با پیش فرض های مردم شناسی انجام داد که مسأله انگیز اند. امروزه مسأله بر سر این است که آیا ما قادریم، بدون آن که ماهیت انگاری مردم شناسی (۶۰) مارکس را دوباره تجدید کنیم، به هدف نامبرده برسیم؟ بی شک پژوهش هایی در این جهت انجام می پذیرند و فیلسوف کانادایی، شارل تیلور (۶۰)، همواره این هدف را در سر دارد. اما با این حال، چنین هدفی همواره، به دیده ی من، چون چالشی بزرگ در برابر ما باقی مانده است.

فرانکفورت - اکتبر ۲۰۰۱

یادداشت ها

۱. Politeia
۲. رجوع کنید به نوشته های نگارنده در باره ی نقد «سیاست واقعاً موجود» در نشریه ی طرحی نو: <http://www.tarhino.com/>
۳. رهایی: Emancipation
۴. خودمحوری: Egocentrisme
۵. ماهیت باوری: Essentialisme
۶. دموکراسی مشارکتی: Démocratie participative
۷. جنبش گرایی: Mouvementisme
۸. فضای تنازعی: Espace conflictuel
۹. پلورالیت: Pluralité
۱۰. بسیارگونه: Multitude
۱۱. دگربودگی: Altérité
۱۲. تمایز: Différence
۱۳. امر عمومی: Res publica
۱۴. به رسمیت شناختن: Anerkennung - Reconnaissance
۱۵. ساختارشکنی: Déconstruction
۱۶. مسیر: Piste
۱۷. پیشامد احتمالی: Contingence
۱۸. لحظه ی مناسب: Kairos
۱۹. شرط بندی: Pari
۲۰. بغرنجی: Complexité
۲۱. تقلیل گرایی اکونومیستی: Reductionisme economiste
۲۲. کارکردی: Fonctionnaliste
۲۳. Essen
۲۴. آلیویه و آرول در «جامعه ی تحقیر...» ص. ۹.
۲۵. آدورنو و آرنه - دو شکل غلبه بر توتالیتاریسم. مترجم کوروش برادری .
تنافضات فرایند به فردیت رسیدن - برگردان : مهدی استعداد شاد. Organisierte Selbsverwirklichung
فعالیت اندیشه ی نئودور و. آدورنو - ترجمه: مهدی استعدادی شاد.
- این مقالات در رسانه های اینترنتی خارج کشور و در برخی وبلاگ ها منتشر شده اند و در دسترس همگان قرار دارند.
۲۶. La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique; Edition établie par Olivier Voirol; La decouverte 2006

۲۷. تجربی: Empirique
۲۸. اثبات گرایی: Positiviste
۲۹. عقلانی کردن: Rationalisation
۳۰. مبارزه برای به رسمیت شناختن: به آلمانی Kampf um Anerkennung - به فرانسه La lutte pour la reconnaissance
۳۱. Axel Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen gesellschaftstheorie, Suhrkamp, Francfort, 1986
۳۲. تفاهم مراوده ای: Entente communicationnelle
۳۳. اجتماعی کردن: Socialisation
۳۴. برین: Transcendant
۳۵. اَبژه: objet
۳۶. **Emile Durkheim**, ۱۸۵۸ - ۱۹۱۷، فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی.
۳۷. **George Herbert Mead**, ۱۸۶۳ - ۱۹۳۱، جامعه شناس - روانشناس آمریکایی.
۳۸. رهایی یا رهایی: Emancipation
۳۹. **Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno**, ۱۹۰۳ - ۱۹۶۹، فیلسوف، جامعه شناس، موسیقی دان و آهنگ ساز آلمانی.
۴۰. **Talcott Parsons**, ۱۹۰۲ - ۱۹۷۹، جامعه شناس آمریکایی.
۴۱. **Georg Simmel**, ۱۸۵۸ - ۱۹۱۸، فیلسوف و جامعه شناس آلمانی.
۴۲. **Henri Bergson**, ۱۸۵۹ - ۱۹۴۱، فیلسوف فرانسوی.
۴۳. **Maurice Merleau-Ponty**, ۱۹۰۸ - ۱۹۶۱، فیلسوف فرانسوی.
۴۴. **Jacques-Marie Émile Lacan**, ۱۹۰۱ - ۱۹۸۱، روانکاو فرانسوی.
۴۵. میان ذهنی: Intersubjectif
۴۶. **Cornelius Castoriadis**, ۱۹۲۲ - ۱۹۷۷، فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی و یونانی تبار. نگاه کنید به مقاله ای ای به مناسبت درگذشت او در طرحی نو شماره ی ۱۲ سال اول، بهمن ۱۳۷۵: «اُتوپي، تنها راهی که به واقعیت می برد» از شیدان وثیق.
۴۷. **Claude Lévi-Strauss**, ۱۹۰۸، مردم شناس، قوم شناس و فیلسوف فرانسوی.
۴۸. **Jean-François Lyotard**, ۱۹۲۴ - ۱۹۹۸، فیلسوف پسامدرنیست فرانسوی.
۴۹. **Georges Eugène Sorel**, ۱۸۴۷ - ۱۹۳۲، جامعه شناس فرانسوی.
۵۰. تضاد، رخداد احتمالی: Contingence
۵۱. **Helmuth Plessner**, ۱۸۹۲ - ۱۹۸۵، فیلسوف و جامعه شناس آلمانی در حوزه ی مردم شناسی فلسفی.
۵۲. **Arnold Gehlen**, ۱۹۰۴ - ۱۹۷۶، مردم شناس و جامعه شناس آلمانی.
۵۳. میانکنشی: Interaction
۵۴. ارزش شناسانه: Axiologique
۵۵. ماهیت باوری: Essentialisme
۵۶. تحقق بخشیدن به خود: Réalisation de soi
۵۷. ازخودبیگانگی: alienation
۵۸. آسیب شناسی اجتماعی: Pathologie sociale
۵۹. **John Rawls**, ۱۹۲۱ - ۲۰۰۲، فیلسوف آمریکایی در حوزه ی اتیک، حقوق و لیبرالیسم.
۶۰. **Charles Margrave Taylor**, ۱۹۳۱، فیلسوف کانادایی انگلیسی زبان. کار او در حوزه ی فلسفه ی تحلیلی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک است.