

بررسی تطبیقی دیدگاه عقلانیت انتقادی در اندیشه‌های پوپر و هابرماس



جهانگیر باقری ایلخچی*
مهناز نازلیان**

چکیده

اندیشه سیاسی پوپر و هابرماس بر مبنای رابطه عقلانیت و انتقاد شکل گرفته است، به صورتی که عقلانیت و انتقاد دو مفهوم کلیدی در اندیشه‌های این دو فیلسوف سیاسی محسوب می‌شود، اما با این حال تفاوت‌هایی نیز دارند. پوپر عقلانیت را به صورت یکپارچه می‌بیند، غیریت‌سازی عقلانی و غیرعقلانی دارد و تاریخی‌گری و کل‌گرایی هابرماس را رد می‌کند. از طرفی هابرماس یکی بودن روش‌های علمی را نقد کرده و به تفاوت‌های معرفت‌شناختی تأکید می‌کند. سؤال مقاله حاضر این است که: با توجه به اینکه انتقاد و عقلانیت دو مؤلفه اصلی اندیشه پوپر و هابرماس می‌باشد، نکات افتراقی و تشابه تفکر آنها در کجاست؟

فرضیه این است: وجود دو عنصر عقلانیت و انتقاد در اندیشه پوپر و هابرماس منجر به این شده که با وجود تعلق آنها به دو سنت فکری متفاوت به نتایج مشابه برسند.

هدف مقاله این است که نشان دهد چگونه با وجود تعلق پوپر و هابرماس به دو سنت و ایدئولوژی متفاوت به نتایج مشابه رسیده‌اند. روش ما در این مقاله مقایسه‌ای و تطبیقی است. مهمترین نتایج و کاربرد آن در محافل آکادمیک و سیاسی و نهادهای مدنی نظیر احزاب و جهت‌دهی به سیاستمداران می‌باشد.

کلید واژه‌ها

عقلانیت، انتقاد، دموکراسی، کل‌گرایی، اجماع، تکامل، آزادی.

* مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مراغه.

** مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بناب.

مقدمه

بحث نقد و انتقاد عقلانی^۱ به عصر روشنگری باز می‌گردد که در آن عالمان علوم طبیعی در پی تحلیل و ترکیب قوانین و نظریات حاکم بر مدرنیته بودند. در عالم فلسفه نقادی توسط اصحاب دایره‌المعارف در فرانسه ادامه یافت و اوج آن به کانت در کتاب، نقد خرد ناب باز می‌گردد که در اینجا فلسفه ایمانوئل کانت^۲ به دو بعد ایده‌آلیستی، پیروان جورج ویلیام هگل^۳ و بعد نقادی و ابطال‌پذیری^۴ که پوپر از آنهاست تقسیم می‌شود. پوپر روش‌شناسی خاص خود را در مقابل روش استقرایی ارائه داد و آن را عقلانیت انتقادی نامید. در همین دوره بعد از جنگ جهانی اول و تحولات در مارکسیسم روسی و روی کار آمدن حزب کمونیست در شوروی، عده‌ای از فیلسوفان با بازگشت به فلسفه هگل و بازگشت به مارکس اومانیستی، نظریه انتقادی^۵ را ارائه کردند. نئومارکسیست‌ها، رهیافت نوینی در علوم اجتماعی در «مؤسسه تحقیقاتی» اجتماعی در آلمان ایجاد کردند که از دهه ۱۹۳۰ به‌رهبری مارکوزه کار خود را آغاز کرد و در پی روی کار آمدن نازیسم به آمریکا مهاجرت کردند. از اهداف مهم نظریه انتقادی تحلیل مسائل و معضلات جامعه است، که با نظرات پوزیتیویستی سذارزشی معارضه داشت و خواهان جامعه آرمانی به‌جای جامعه فعلی بودند و در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و علوم اجتماعی به‌کار پرداختند. آنها نظام سرمایه‌داری و دموکراسی‌های حاکم را نقد می‌کردند و در این میان بیشتر فرهنگ‌تصنعی و سرکوب‌گر حاکم در غرب را نقد کردند. در اندیشه سیاسی پوپر و هابرماس نوعی رابطه بین عقلانیت و انتقاد است، به‌صورتی که عقلانیت و انتقادگری دو مفهوم کلیدی در اندیشه‌های این دو فیلسوف سیاسی محسوب می‌شود. علت آن این است که فکر هر دو، ریشه در عقلانیت یونانی دارد و سیر حرکت از غرب است. عقلانیت را هر دو پروسه ناتمام می‌بینند و به‌نظر پوپر تئوری هیچ‌گاه کامل نمی‌شود و در نظر هابرماس پروسه عقلانیت مدام در حال تکامل است. پوپر^۶ و هابرماس^۷ بین حقیقت و عقلانیت رابطه برقرار می‌کنند و به‌رابطه بین نظر و عمل تأکید دارند. در تفکر پوپر، نظریه ریشه در عمل دارد و نیازهای عملی سازنده نظر است. هابرماس نیز به‌پراکسیس تأکید می‌کند، عمل بر مبنای نظر حرکت می‌کند، با این حال این دو تفاوت‌هایی دارند، پوپر عقلانیت را به‌صورت یکپارچه می‌بیند و به‌عقلانیت از وجه تکاملی نگاه می‌کند. غیریت‌سازی^۸ عقلانی و غیرعقلانی دارد. هابرماس غیریت‌سازی را به‌صورت یکپارچه نمی‌بیند و وجود این افتراق‌های ایدئولوژیکی ریشه در ایدئولوژی‌های متفاوت لیبرالیسم و سوسیالیسم دارد. با تمام این اوصاف اشتراکات زیادی نیز دارند. با توجه به‌زمینه‌های فوق در پی پاسخ به‌این سؤال هستیم که: با توجه به‌اینکه انتقاد و عقلانیت دو مؤلفه اصلی اندیشه پوپر و هابرماس می‌باشند نکات افتراق و تشابه تفکر آنها در کجاست؟

فرضیه ما این است که: وجود دو عنصر عقلانیت و انتقاد در اندیشه پوپر و هابرماس منجر به‌این شده که با وجود تعلق آنها به‌دو سنت فکری متفاوت به‌نتایج مشابه برسند.

1. Critical rational
2. Immanuel Kant
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
4. Falsifiability
5. Critical theory
6. Karl Raimund Popper
7. Jürgen Habermas
8. Antagonism

با توجه به سؤال و فرضیه فوق در ادامه این نوشتار با روش تطبیقی و مقایسه‌ای تأثیر عقلانیت و انتقاد را بر تقرب و تعارض فکری پوپر و هابرماس نشان خواهیم داد. برای فهم بهتر تشابهات فکری، ابتدا تفاوت‌ها را نشان خواهیم:

۱- یکی اینکه نقد هابرماس متوجه کل است در حالی که پوپر اصولاً کل را رد می‌کند و فردگرایی متدولوژیک دارد. پوپر در نقد خود بر مارکسیسم، ریشه‌های معرفت‌شناسی آن را به‌چالش می‌کشد و در کتاب‌های «فقر تاریخی‌گری»^۱، «جامعه باز و دشمنان آن»^۲، به این مسئله پرداخته است. پوپر در نقد روش تمامیت‌گرایانه و تاریخ‌گرایی از کل‌گرایی چند معنا ذکر می‌کند: ۱- مجموعه، یا جنبه‌هایی از یک چیز را نشان دهد. ۲- بعضی از خواص یا جنبه‌های چیز موردنظر را یعنی آنها را که سبب می‌شود تا آن چیز به‌جای آنکه «توده محض» ملاحظه شود به‌صورت یک ساختمان سازماندهی شوند. در نظر پوپر کل به‌معنای مجموعه نمی‌تواند موضوع تحقیق علمی قرار گیرد، ظاهراً از نظر کل‌گرایان، حتی آن دسته از ایشان که گزینشی بودن علم را به‌عنوان قاعده قبول دارند در این شک نمی‌کنند که کل‌های اجتماعی را به‌صورت علمی می‌توان دریافت و این بدان جهت که به‌روانشناسی گشتالت اعتماد می‌کنند هر معرفتی خواه شهودی، خواه استدلالی باید مربوط به جنبه‌های مجرد باشد و اینکه ما هرگز نمی‌توانیم به‌دریافت «ساختمان غیرمجرد و عینی خود حقیقت اجتماعی» موفق شویم. پوپر ضمن قرار دادن مهندسی تدریجی در بطن مهندسی یوتوپایی به‌نقد کل‌نگری تجربه‌های اجتماعی می‌پردازد. پوپر در نقد خود می‌گوید ما علم و معرفت تجربی برای برنامه خیال‌گرایانه نداریم، نقشه کار مهندسی فیزیکی بر پایه یک فناوری تجربی است ولی نقشه کار تمامیت‌گرایانه مهندسی اجتماعی مبتنی بر تجربه عملی مشابهی نیست.^(۱) به‌نظر پوپر، نقد برنامه‌های کل‌نگرانه غیرقابل تحمل می‌باشد، علت آن این است که هر عملی در برنامه‌ریزی مایه ناراحتی گروه کثیری از مردم می‌شود، مهندسان یوتوپیا به‌اعتراضات معقول توجه نمی‌کنند و از انتقادات جلوگیری می‌کنند.^(۲)

نظریه‌پردازان مکتب انتقادی همانند ماکس هورکهایمر^۳ و آدورنو^۴ در نقد عقلانیت ابزاری معتقد بودند که منشأ عقل ابزاری در جدایی طبیعت و ذهن است. در دیدگاه کل‌باورانه تفکر و تأمل جزئی از یک عقل کلی است ولی عقلانیت ابزاری، ضمن ابزار کردن طبیعت بیرونی و طبیعت درونی در نهایت به‌عنوان یک کل جای عقل را غصب می‌کند، به‌نحوی که کل عقل در عقل ابزاری خلاصه می‌شود.^(۳)

هابرماس در ادامه کار آدورنو و هورکهایمر در دفاع از تاریخی‌گری وکل باوری به‌مباحثه و دیالوگ با پوپر پرداخت، مهم‌ترین موضوع مورد توجه او دفاع از مکتب دیالکتیکی است. در نظرات اولیه خود استدلال می‌کند که فرآیند پژوهش در تحقیقات مربوط به‌جامعه جزئی از موضوع مورد بررسی است و کلیت متضمن مفهوم خوداندیشی است، اگر پژوهشگر به‌صورت دیالکتیکی عمل کند در آن صورت باید پژوهش خود را جزئی از کلیت اجتماعی تلقی کند، کلیت موردنظر هابرماس باید از طریق شهودی دریافت شود.^(۴)

1. The poverty of historicism
2. The open society and Its enemies
3. Max Horkhimer
4. I. Adorno

روش پژوهش دیالکتیکی به این نکته واقف است که متن زندگی اجتماعی متضمن منطق دوری است نه منطق تحلیلی و رابطه نظریه با موضوع به صورت تأویلی می‌باشد که در آن کوشش برای فهم پیش فرض‌های شناخت متضمن کاربرد همان پیش فرض‌ها به شیوه شهودی است.^(۵)

به نظر هابرماس روش تحلیلی - تجربی عمدتاً با علوم طبیعی است، مزیت محدودسازی و نمایاندن تجربه و تولید دانش را دارد ولیکن برای بررسی جامعه نامناسب است، ذخایر انباشته تجربه ماقبل علمی که تشکیل دهنده جهان زیست است، از طریق روش‌های تحلیل تجربی قابل دسترسی نیست در مقابل به نظر هابرماس نظریه دیالکتیکی از توانایی روش تأویل بهره‌مند است.^(۶)

هابرماس با توجه به جدایی روش‌های علوم انسانی و طبیعی می‌گوید علوم طبیعی به تبیین می‌پردازد، در حالی که علوم انسانی بر فهم مبتنی است او مسائل عملی را در کلیت اجتماعی آن مورد توجه قرار می‌دهد علم انتقادی اجازه می‌دهد که مسائلش به وسیله موضوع مورد مطالعه‌اش تعیین شود، بنابراین تأکید بر نقد درونی در نظر هابرماس متضمن وحدت نظریه و عمل است.^(۷)

در کل پوپر و هابرماس به دو پارادایم فکری متفاوت وابسته هستند ولی پوپر با معرفت‌شناختی تجربی و تحلیلی خود به نقد روشی کلی‌نگر، تاریخی مارکسیست‌ها و نومارکسیست‌های جدید از جمله هابرماس می‌پردازد از جمله نکات افتراق این دو، فردگرایی معرفت‌شناسی پوپر و کلی‌نگری هابرماس است. هابرماس ضمن دیدن موضوعات اجتماعی در کلیت جامعه، به تفکیک حوزه‌های دانش می‌پردازد، حوزه علوم اجتماعی را حوزه تاریخی و تأویلی می‌داند و با برقراری ارتباط بین این علوم و علوم انتقادی، در جهت نقد ایدئولوژی بهره‌یافت عقلانیت ارتباطی روی می‌آورد. پوپر با نقد روش تاریخی‌گری، بر وحدت روش در علوم اجتماعی و علوم طبیعی تأکید می‌کند.

۲ - هابرماس هنگامی که به مسئله نقد می‌پردازد مسئله اصلی را در رسیدن به اجماع می‌داند، در حالی که پوپر فراتر از نقد به چیزی نمی‌اندیشد. هابرماس نقد را در راستای یک مصلحت اجتماعی می‌داند. برای پوپر اصل، پیشرفت و ترقی علمی است و اینکه برای ترقی علم به سنت پیشینیان نیاز داریم و علم از دو راه انباشت یا نقادی پیشرفت می‌کند. پوپر با وجود تأکید بر سنت در علم و اجتماع، پذیرش اسطوره چارچوب برای رسیدن به اجماع در بحث را رد می‌کند. در اسطوره چارچوب می‌گوید: بحث عقلانی در صورتی مثمرتر است که شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو، در مورد چارچوب بحث به توافق برسند. به نظر پوپر شرکت در دیالوگی که اشتراک نظر دارند با وجود خوشایند بودن زیاد مثمرتر نیست مناظره در صورتی مفید است که از یکدیگر نکته‌آموزی کنند. به نظر پوپر، تمدن‌ها در نتیجه برخورد و تضاد فرهنگ‌ها و تبدلات رشد کرده است که نمونه آن فرهنگ غرب می‌باشد که نتیجه تبادل و برخورد با فرهنگ ایرانی، مصری، ... است. به نظر پوپر انتظار بیش از حد در بحث عقلانی برای رسیدن به اجماع، منجر به یأس کلی در خصوص مفید بودن بحث مبدل می‌شود.^(۸)

پوپر ضمن نقد گفت‌وگمان‌هایی همانند مارکسیسم، که دنبال اجماع بودند، می‌گوید: «درسی که از این نقادی آموخته‌ام چنین بود نظریه‌ها مهم و ضروری هستند، زیرا بدون آنها نمی‌توانیم راه خود را در عالم بیابیم، از طرفی با وجود اینکه نیاز به نظریه‌ها اهمیت زیاد دارد که خود را از خطر معتاد شدن به نظریه خاصی مصون نگاه داریم

نمی‌باید اجازه دهیم که در یک زندان فکری گرفتار گردیم».^(۹)

در مقابل هابرماس خرد را به‌صورت ذهن جمعی و استعلایی و تاریخ‌ساز تلقی می‌کند، وی با مطرح کردن عقلانیت ارتباطی معتقد است که شرکت‌کنندگان در عمل ارتباطی در متن زیست جهان به‌یک فهم مشترک دست می‌یابند و اینکه در هر عمل ارتباطی و همچنین در هر عمل روزمره همواره عقل ارتباطی در کار است. هابرماس در تئوری عمل ارتباطی زیست جهان را که جهان معناست در مقابل سیستم که عناصر اصلی آن قدرت است، قرار می‌دهد. هابرماس با رجوع به تئوری روان درمانی فروید، خواهان درمان جهان زیست، برای از بین بردن و تضعیف معضلات جهان سیستم و ترمیم ناخودآگاه افراد است تا افراد به‌حوزه عمومی و ارتباطی کشانده شوند. با زبان و ارتباطات عمومی، خاطرات سرکوب شده بخش خصوصی به‌صورت گفتاری درمان می‌شود و تفاهم ایجاد می‌گردد، این حالت وضعیت کلامی ایده‌آل است که در آن اختلالات خفته به‌صورت عقلانی و تفاهمی حل می‌شود و افراد به‌اجماع می‌رسند.^(۱۰) هابرماس در عرصه سیاست و گستره عمومی نیز، خواهان مشارکت و دموکراسی‌گفتمانی است. ۳- پوپر نقد را تکاملی و در پروسه آزمون و خطا می‌بیند ولی هابرماس با تقسیم علوم به‌حوزه‌های متعدد، تکامل را در یک پروسه تاریخی می‌بیند. پوپر در مجموعه اسطوره چهارچوب در مقاله «عقلانیت انقلاب‌های علمی، گزینش در برابر آموزش» به پیشرفت در علم از دیدگاه تطوری می‌پردازد. از دیدگاه تطوری می‌توان به پیشرفت در علم به‌مثابه ابزاری نظر کرد که نوع آدمی برای انطباق دادن خویش با محیط به‌کار می‌گیرد به‌منظور مسخر کردن یک جایگاه جدید و حتی برای ابداع و ایجاد یک جایگاه تازه است. انطباق‌پذیری با یک ساختار ذاتی و ارگانیکی انجام می‌شود و به‌وسیله سنت اجتماعی و تقلب انتقال می‌یابد و دستورالعمل‌ها از درون ساختارها نشأت می‌گیرند، این ساختارهای ذاتی تحت فشار و چالش مسائل قرار می‌گیرند تا به‌مسائل نظری جواب بدهند. در مقابل این فشارها، نظریه‌های انقلابی جدید و موقت ارایه می‌شود آن‌دسته از فرض‌های موقت که به‌نحو بدی انطباق پیدا کرده باشد، حذف می‌شوند. این مرحله، همان مرحله حذف خطاست که به‌این اعتبار می‌توانیم از انطباق به‌وسیله روش سعی و خطا سخن بگوییم.^(۱۱)

پوپر در کتاب فقر تاریخی‌گری به‌نقد قانون تکاملی تاریخ‌گرایان می‌پردازد که آن را کوشش‌های نادرست برای تقلید کردن از روش‌های علم‌گرا توصیف می‌کند. این باور ریشه در این اعتقاد دارد که وظیفه علوم اجتماعی را آشکار کردن قانون تکامل اجتماع می‌دانند، بدان منظور که بتوان آینده را پیش‌بینی کرد. حال آیا قانون تکامل وجود دارد؟ پوپر می‌گوید: «اعتقاد من آن است که جواب به‌این سؤال باید نه باشد و اینکه جستجوی قانون «نظم تغییرناپذیر» در تکامل محتملاً نمی‌تواند در داخل میدان روش علمی، خواه در زیست‌شناسی و یا جامعه‌شناسی واقع شود. دلیل من بسیار ساده است. تکامل زندگی بر روی زمین یا تکامل اجتماع بشری، یک فرآیند تاریخی منحصر به‌فرد است، چنین فرآیندی را می‌توانیم فرض کنیم که مطابق با هر نوع از قوانین علی از قبیل قوانین فیزیک، شیمی و توارث مطابقت داشته باشد ولی توصیف آن یک قانون نیست، بلکه یک گزارش تاریخی جزئی است، این امر واضح است که هر قانون، بیش از علی شدن باید با مثال‌ها محک و آزمایش شود».^(۱۲)

پوپر در نقد تکامل فطری می‌گوید: «به‌نظر من وجود تطورات فطری باطل است ولی در موجود زنده واکنش‌های

فطری وجود دارد این واکنش‌ها انتظارات است، پس آنکه آنها را اختیارانه بدانیم با فرض بستگی نزدیک میان انتظار و علم می‌توان از علم فطری هم سخن گفت، اما این علم به‌طور پیشین اعتبار ندارد ممکن است، خطا باشد پس ما با انتظارات علمی پیشین که به‌طور روانی و تکوینی جمیع تجربیات و مشاهدات است، روبه‌رو هستیم»^(۱۳).

مفهوم عالم سوم که موضوع انسان و در عین حال خودمختاری است از نتایج امیدوارکننده فلسفه پوپر می‌باشد. جهان سوم پوپر توضیح می‌دهد که چگونه جریان تکامل می‌تواند دارای جهت معقول باشد بی‌آنکه نقشه و طرح داشته باشد یا دارای حرکت دیالکتیکی هگلی باشد، این نظریه از لحاظ روشنگری مهم است. پوپر خود از این نظریه برای تغییرات سیاسی (موردنظر مارکس، افلاطون و هگل) همچنین حل مسائل مربوط به تغییرات عقلی و هنری استفاده کرد. در تاریخ جهان سوم، بعد از پدید آمدن زبان، مهم‌ترین تکامل، نقد و انتقاد و مقبول شدن آن است.^(۱۴)

نظریه تکامل اجتماعی هابرماس ریشه در جریان نخستین بازسازی‌های او از ماتریالیسم تاریخی دارد. هابرماس در بازسازی مارکسیسم آن را از این پیش‌داوری (که قانون دین و اخلاق و تاریخ تأثیر ندارند) و صرفاً بازتاب اقتصاد می‌باشند، تصفیه می‌کند. به‌نظر هابرماس بر عکس نظر مارکس «ساختارهای هنجاری» فرهنگ، اخلاق و هویت جمعی صرفاً از الزام‌های اقتصادی بیرون نمی‌آید و براساس منطق خودشان تکامل می‌یابد.^(۱۵)

پذیرش نظریه تکامل اجتماعی ناشی از این ضرورت است که پراکسیس جمعی انسان در تاریخ یک امر گسیخته و تصادفی نیست، بلکه معطوف به حقیقت است. بدون چنین نظریه‌ای تاریخ تصادفی می‌شود و عقل کارگزار تاریخی، خود را از دست می‌دهد.

در کل، دیدگاه تکاملی پوپر و هابرماس فرق می‌کند، دیدگاه تکاملی پوپر ریشه در روش شناختی او دارد که پروسه پیشرفت علم را به‌صورت تکاملی و انتقادی و با حذف خطا می‌بیند، ولی هابرماس دیدگاه تکاملی تاریخی دارد تکامل‌گرایی پوپر چه در عرصه اجتماع و چه در عرصه علم با نقادی همراه است ولی هابرماس ضمن تفکیک حوزه‌های دانش از هم، تکامل را بیشتر در حوزه اجتماع می‌داند.

با قبول اختلافات فوق، وجود دو عنصر عقلانیت و انتقاد در اندیشه پوپر و هابرماس منجر به این امر شده است که با وجود اینکه آنها به‌دو سنت فکری متفاوت تعلق دارند آثار و پیامدهای نظری و عملی مشابه هم داشته باشند. از جمله محورهایی که تقرب فکری آنها زیاد هست از این قرار است:

۱- هر دو نقد را جز تفکرشان می‌دانند و بین عقلانیت و انتقاد ارتباط تنگاتنگ می‌بینند، شروع آن به‌عصر روشنگری می‌رسد، نه به‌دوره روشنگری سنتی و دکارتی، بلکه به‌روشنگری جدید که تجربه‌گرایانه و نیوتنی و کانتی می‌باشد. پوپر در کتاب «انقلاب یا اصلاح» درباره عقل‌گرایی انتقادی می‌گوید: «سقراط در دفاعیه معروف خود می‌گوید که هیچ نمی‌دانم با وجود اینکه سروش معبد دلفی او را خردمندترین مردمان قلمداد کرده بود، وقتی سقراط می‌گوید یک دولتمرد باید خردمند باشد، منظور این است یک سیاستمدار باید پیش از انسان‌های دیگر به‌نادانیش آگاه باشد، من نیز مانند سقراط معتقدم که ما هیچ نمی‌دانیم یا اندک می‌دانیم نادانی ما بیکرانه است، اما این آشکارا حق مطلب نیست، البته حق نداریم وجود علوم طبیعی و پیروزی‌های عظیم آن را انکار کنیم ولی هنگامی که از نزدیک به این علوم می‌نگریم، پی‌می‌بریم که این علوم نه دانشی قطعی و ثابت بلکه از فرضیاتی

1. Revolution or reform

بی‌پروا تشکیل شده‌اند که ما از راه انتقاد مداوم اصلاح می‌کنیم». (۱۶)

پوپر در مورد عقلانیت انتقادی در علوم اجتماعی می‌گوید: «مسئله بنیادی در علوم اجتماعی عبارت است از تبیین و درک رویدادها بر حسب افعال انسانی و موقعیت‌ها و شرایط اجتماعی. واژه کلیدی در اینجا شرایط و موقعیت‌های اجتماعی متناظر است. توصیف این موقعیت تاریخی در علوم اجتماعی متناظر، با بیان شرایط اولیه در علوم طبیعی است و مدل‌های علوم اجتماعی نظری در کنار موقعیت‌های اجتماعی مقوله بنیادین متدولوژی علوم اجتماعی است و تنها یک قانون جانب‌خشی که اصل عقلانیت است و طبق این اصل عقلانیت ما باید کل تلاش‌های نظری و کل نظریه تبیین‌کننده خود را در درون یک تحلیل، موقعیت و شرایط را درون یک مدل جای دهیم و اگر خطایی صورت گرفت، به جای اینکه اصل عقلانیت را نقد کنیم اجزا و محتوی نظریه و مدل را نقد می‌کنیم که با نقد مدل‌های مربوط به موقعیت‌ها، بیشتر می‌آموزیم و اصل عقلانیت را حفظ می‌کنیم.» (۱۷)

پوپر در کتاب جامعه باز در فصل «فلسفه غیب‌گویانه و شورش بر عقل» به تفکیک انواع عقلانیت و به تشریح همراهی عقل با انتقاد می‌پردازد و می‌گوید: «عقل و مسلک عقلی به ابهام آمیخته‌اند و از اینرو لازم است، توضیحی اجمالی درباره استعمال آنها داده شود. مسلک عقلی هر دو فعالیت فکری و مشاهده و آزمایشی را شامل می‌شود که در اینجا تجربه و روشن‌اندیشی ملاک نه شور و هیجان که اصالت عقلیان به آن معتقدند.» (۱۸)

پوپر در عقل‌گرایی خواهان فروتنی است، زیرا به نظر او با افراط در عقل‌گرایی و نبود نقد در کنار آن، باعث تشدید مذهب شهودی غیرعقلانی می‌شویم.

از طرفی پوپر عقل‌گرایی توتالیتر را از عقل‌گرایی نقاد جدا می‌کند که عقل‌گرایی توتالیتر و کل‌گرا با روی آوردن به دلیل و تجربه عناصر غیرتجربی را رد می‌کند که به نظر پوپر این امر موجب تناقضی در اصل عقلانیت می‌شود، چرا که خود اصل عقلانیت را با غیر از استدلال غیرعقلانی یعنی همان شهود و ایمان نمی‌توان حفظ کرد، در اینجا است که پوپر قبول می‌کند مسلک غیرعقلانی منطقی‌قوی‌تر و برتر از مسلک عقلانی نقادی است. پوپر این پذیرش عقلانیت به صورت غیراستدلالی را یک انتخاب اخلاقی می‌داند.

به نظر پوپر، پیرو مسلک عقل‌گرایی، نقادانه درباره خود داور می‌کند و ایمان به عقلانیت فقط به عقل خود نیست بلکه اعتقاد به برتری با عقلانی بودن دیگری نیز است و برتری خود در پندگیری از اشتباهات خود و آموزشی از انتقادات دیگران است و داشتن تساهل در بحث و فرصت دادن به طرف مقابل است. (۲۰)

از طرفی به نظر پوپر برای ادامه عقلانیت همراه با نقادی، وجود نهادهایی که حامی آزادی اندیشه و زبانی که روشن و به دور از کلمات ثقیل و نامفهوم می‌باشد، نیاز است. پوپر در رسیدن به عقلانیت انتقادی به نقد پوزیتیویست‌های حلقه وین نیز پرداخت. به نظر او پوزیتیویست‌های حلقه وین، اولاً بر آن بودند تا ضابطه‌ای بیابند که به موجب آن متافیزیک، چیزی خالی از معنا و نامفهوم جلوه کند، در حالی که متافیزیک سلف بسیاری از نظریه‌های علمی است، ثانیاً تمایز بین معنا و بی‌معنا فقط جای مسئله را تغییر می‌داد، همان‌طور که خود حلقه وین هم قبول داشت و این مستلزم آن بود که معیاری جهت معنا و بی‌معنا در دست داشته باشیم و به این منظور مسئله تأییدپذیری را پذیرفته بودند. (۲۱)

پوپر در نقد خود بر حلقه وین و حل مسئله استقراء، به عقلانیت انتقادی رسید. وی می‌گوید: وی در اولین پیشنهاد خود برای استقراء به راه حل قدیمی تری می‌رسید که همان عقلانی بودن اعتقادات ما می‌باشد زیرا، نخست می‌توان عمل را جانشین اعتقاد ساخت و گفت اعمال وقتی عقلانی می‌شوند که با انتقاد توأمان باشد، که همان عقلانیت انتقادی است.^(۲۲) پوپر در بیان مطالب فوق تحت تأثیر نظریات فیلسوفان روشنگری مثل کانت می‌باشد که انتقاد از خود و اجتماع را همزمان مدنظر دارند.

هابرماس نیز از اندیشمندانی می‌باشد که رویکرد انتقادی به عقلانیت را از کانت و هگل به ارث برده او از شارحین مکتب انتقادی است و درباره چگونگی شکل‌گیری این مکتب می‌گوید: «همان‌طور که می‌دانید در فلسفه از کانت به بعد، چیزی به نام خود انتقادی عقل به وجود آمد. این امر با کانت آغاز شد و در سه حیطة داوری علمی، داوری اخلاقی و داوری زیباشناختی به میان درآمد، نقدی درباره برخی توانایی‌ها و نیز برخی مرزهای عقل، سپس این نقد عقل توسط هگل پی گرفته شد از آن پس، خود - انتقادی در مناسبات حیات مدرن به‌طور کلی گسترش یافت، سپس از همین نقطه آغاز در فلسفه آلمان، جریان‌های مختلف در خصوص نقد علم به وجود آمد.»^(۲۳)

هابرماس در مورد بدبینی همراه با عمل خود که همان عقلانیت انتقادی است، می‌گوید: «من دیگر به فلسفه تاریخی که ما را مطمئن می‌سازد که تاریخ در نهایت به خیر و خوشی ختم می‌شود، باور ندارم. من تمام ایمان خود را به این نحوه نگریستن به تاریخ از دست داده‌ام، زیرا همه چیز در قالبی سیاسی و اجتماعی رخ می‌دهد و به کف می‌آید. از اینروست که جنبش‌های اجتماعی، سیاسی و روشنگری تماماً از این اعمال نتیجه می‌دهند. باید بگویم که من همواره نظریه پرداز بدبین بوده‌ام و هنوز هم حتی بیش از گذشته، بدبین هستم. من در انتظار شرایط بدتری هستم اما تلاش کرده‌ام که به‌رغم بدبینی نظری، تجزیه و تحلیلی ارائه دهم که فضا را برای کنش یا عمل باز می‌کند. نظریه کنش ارتباطاتی من کوشش در این وادی است. بنابراین می‌توانم بگویم که من بدبینی عملگرا هستم، منظور من از بدبینی عملگرا فقط عبارت است از این امر که من می‌خواهم کانتی عمل کنم یعنی من در تجزیه و تحلیل‌ها، انتخاب‌ها و مسئولیت هم آزادم و من باید به‌گونه‌ای عمل کنم که گویی می‌توانم در چیزی که آن را بهبود موقعیت و وضعیت کلی می‌دانم سهیم باشم. اما آیا شرایط عینی و تجربی برای چنین بهبودی مناسب‌اند یا نه؟ و آیا در افق امکان چنین بهبودی هویداست؟ بدبینی عملگرا در واقع از دوره آخرین کارهای هورکهایمر و آدورنو نشأت گرفت. من هنوز هم دچار بدبینی تئوریک هستم اما جوهر تئوری در این امر نهفته است که نظریه باید به‌ما وسیله‌ای برای تفسیر انتقادی بسیار جدی از وضع موجود در هر جا را بدهد. بر پایه این نقد است که می‌توانیم گرایش‌های درست را از ضد آنها یا ضدگرایش‌های درست تشخیص دهیم تا بتوانیم قضاوت نماییم و بر پایه قضاوت خود به عمل دست یازیم.»^(۲۴)

پوپر و هابرماس هر دو به نقد عقلانی روی آورده‌اند ولی نقد عقلانی پوپر همراه با معرفت‌شناسی او است که پوپر انتقاد را به‌هر دو عرصه در علوم تجربی، طبیعی و انسانی می‌کشد، ولی هابرماس ضمن قبول نقد و ادامه عقلانیت، علوم را به سه قسمت تقسیم می‌کند و عقلانیت انتقادی یا رهایی‌بخش را در قسمت سوم جای می‌داد. هابرماس در عرضه نظریه انتقادی در مقابل نظریه سنتی تحت تأثیر هورکهایمر است، وظیفه نظریه انتقادی را

بررسی شرایط امکان شناخت یا تأمل درباره فرآیند عمل ادراک است و باید این را نه به شیوه‌ای کانتی به معنای استعلایی،^۱ بلکه همچون فعالیتی عملی و به عنوان توانایی بالقوه انسان‌ها که در این جهان زندگی می‌کنند، انجام دهند. نظریه انتقادی در پی حوزه‌هایی است که علم به آنها نمی‌پردازد. فرآیند پیدایش و تکوین اجتماعی مسائل، موقعیت‌های واقعی کاربرد و اعمال علم و اهدافی که علم در خدمت آنهاست می‌باشد، پس پوپر و هابرماس هر دو با قبول انتقاد آن را در عرصه علم و عمل اجتماعی گسترش دادند و عقلانیت انتقادی هر دو به دور از جزم‌اندیشی همراه با تساهل و مدارا می‌باشد.

۲- هر دو عقلانیت را به صورت مدرن می‌بینند، ملاک برای آنها عقل مدرن است و هر دو به پروژۀ شناخت عقلانی جهان قائلند.

پوپر در وارد شدن به بحث عقلانیت نیم‌نگاهی هم به سنت دارد و نظر سنت‌گرایان ضد عقل را مورد تقبیح قرار می‌دهد و می‌گوید: «ضد عقل‌گرایان در میدان سیاست و نظریه اجتماعی و نظایر آنها چنین نظر می‌دهند که این مسئله را نمی‌توان با هیچ‌گونه نظریه عقلی مورد بحث قرار داد، ایستای آنها پذیرفتنی نیست به عنوان چیزی که داده شده و معلوم است باید آن را بپذیرند و آن را با استدلال عقلانی سازند عده‌ای از متفکران برجسته مسئله سنت را پروراندند و آن را به صورت چوبی برای کوفتن بر سر عقل‌گرایی در آورده‌اند، به عنوان مثال، مایکل اوکشات حملات قوی بر عقل‌گرایی دارد».

وظیفه یک نظریه سنتی این است که کارکرد جامعه‌شناختی داشته باشد، بدان جهت که سنت آشکارا یک نمود اجتماعی است و وظیفه نظریه اجتماعی، شناخت نتایج غیرمقصود مخصوصاً ناخواسته است. هدف عمده آن است که تشابه میان دو چیز را به دست آورد، نظریه‌ها را از یک طرف در معرض آزمون علمی همچون نتیجه ایستای عقلی می‌پذیریم و در طرف دیگر باورها، اعتقادات و سنت‌ها به صورت کلی راهی است که اینها از آن راه می‌توانند مخصوصاً در جهان اجتماعی به یاری ما برخیزند و از آنها بهره‌گیری می‌کنیم امر خاصی که ما به آن سنت علمی می‌دهیم. یونانی‌ها با به چالش کشاندن اسطوره‌ها و داستان‌ها، عناصر جدیدی و گزارشی جدید را همراه با سنت تضادی ایجاد می‌کردند. اسطوره‌های علمی نیز با نقد، باعث رشد علم و شناخت می‌شوند، علم اسطوره یا نظریه آن است که مشاهده را علم می‌داند، سنت نقادی علم را نه انباشت مشاهدات، بلکه نتیجه اسطوره و آزمون می‌داند و وظیفه مشاهده نه به وجود آوردن نظریه‌ها بلکه در طرد، حذف، خرده‌گیری بر نظریه‌ها در جهت خلق اسطوره، نظریه تازه است، در جهان اجتماع که مشتمل بر نظم و عده‌ای قانون و مقررات است که نبود آن باعث وحشت و نبود زندگی است. در اجتماع وظیفه ما آفریدن این سنت‌هاست. سنت در اجتماع همانند اسطوره بر علم قابل نقد است، اصلاح‌طلبان و عقل‌گرایان خواهان تغییرات جزیی و برطرف کردن عیب‌ها هستند. پوپر در راستای دفاع از سنت علمی به بحث از عینیت نیز می‌پردازد.^(۲۵)

رهیافت عینی‌گرایانه شاید مهم‌تر از همه تصدیق وجود این امور باشد: ۱- مسائل عینی ۲- دستاوردهای عینی یعنی راه‌حل‌های مسائل ۳- دانش و علم به معنای عینی ۴- انتقاد که پیش‌فرض آن وجود دانش عینی به صورت نظریه‌های صورت‌بندی شده در زبان است.^(۲۶)

یک مسئله از طریق آزمایش و حذف اشتباهات صورت گرفته توفیق و انجام کار به معنای عینی کلمه است، اینکه امری توفیق به شمار آید و هم خود حدسی قابل بحث باشد.

۳- باید میان دستاوردها و راه‌حل‌ها به معنای عینی آن، اثرات ذهنی و اعتقادی تفاوت گذاشت، جز توفیق نوعی راه‌حل مسئله نظریه‌ای، در معنای وسیع کلمه و تطبیق آن به دنیای شناخت و معرفت در معنای عینی است.
۴- تنها از خلال زبان است که انتقاد صورت می‌گیرد، پوپر در دفاع از نظریه صدق عینی در مقابل استقرا به نظریه تارسکی روی می‌آورد، راه‌حل تارسکی ایجاد یک فرازبان فرضی و گفتن گزاره‌های عینی از طریق آن است.^(۲۷)

هابرماس در آغاز کار فلسفی‌اش در مقاله «میان فلسفه و علم» نوشت، نقادی باید میان فلسفه و علم جای گیرد. اولین حکم مارکس که نپذیرفت خواست‌ها و نتایج فلسفی تنها زمانی برآورده می‌شود که فلسفه خود را نفی کند، برعکس به نظر هابرماس نقادی و علم نمی‌تواند مستقل از خرد فلسفی باشد. هابرماس با بینشی بدبینانه دیالکتیک روشنگری را رد می‌کند. نظریه انتقادی در آغاز پیدایش خود میان سلطه بر طبیعت خارجی و سلطه بر طبیعت درونی تفاوت نمی‌گذاشت. هابرماس نشان داد که هر چند این دو با هم نسبت نزدیک دارند، اما از یک منطق پیروی نمی‌کنند، منطق خرد باوری ابزاری از گونه سلطه بر طبیعت است و آن روش و نظام خردباوری که بر قیاس و استقرا استوار است، مناسبات انسانی را نشان نمی‌دهد.^(۲۸)

هابرماس ضمن تأیید حوزه علوم طبیعی در «شناخت و علایق انسانی»^۱ و قبول عینیت علمی، اصل پوزیتیویستی شناخت واقعیت‌ها بدون ارزش‌ها را نقد می‌کند، به نظر وی ساده‌لوحی این دیدگاه در آن است که رابطه میان شناخت و علایق انسانی را نادیده می‌گیرد، هابرماس برخلاف مارکوزه ایراد و اعتراضی به‌نگرش ابزاری به طبیعت ندارد و آن را مانند پوپر با شناخت متعارف از جهان که در خدمت عمل هدفمند انسان است، پیوسته و مداوم می‌داند. هابرماس با وجود تأیید بعد تجربی علوم، ربط انسان‌ها به هم را در دادوستد و تعامل اجتماعی کاملاً متفاوت از نوع رابطه انسان با طبیعت می‌داند. شناخت را هابرماس نیز یک عمل اجتماعی در تعامل انسان‌ها می‌داند که با ساختار زبان از جهان اجتماعی تصویری به دست می‌دهند.^(۲۹)

هابرماس به‌علومی که دنبال شناخت اجتماعی هستند، هرمنوتیکی و تاریخی می‌گوید. هابرماس از پیروان آدورنو است، این موضوع که پوپر در روش‌شناسی خود تضاد دیالکتیکی را نمی‌یابد و اگر واقعیت با نظریه یا راه‌حل خاصی در تعارض بود باید نظریه یا راه‌حل دیگری یافت. پوپر خواهان حل تضادهاست به نظر هابرماس، پوپر و اصالت اثبات با تمایلی که به علم ناب دارند و ماهیت تضادآمیز کلیت اجتماعی را نمی‌یابند به عینیت دست نمی‌یابند.^(۳۰)
پس هابرماس در کتاب دانش و علایق انسانی در پی حمله به علم نیست، بلکه حمله به آن درکی از علم است که نادرست و شخصی می‌باشد و آن را علم‌گرایی می‌نامد. به نظر هابرماس علم‌گرایی یعنی اعتقاد علم به خودش یعنی اعتقاد به اینکه دیگر نمی‌توانیم علم را به‌عنوان شکلی از دانش ممکن درک کنیم، بلکه باید دانش و علم را یکی بدانیم. به نظر وی هر عمل داشتن ادراک حسی و غیرمستثنی باید با همراهی یک ذهن «subject» و یک عین object باشد. پوزیتیویست‌ها عینیت را مجزا از ادراک حسی می‌خواهند، هابرماس در جهت نقد عینیت‌یابی

ذره‌باور و جزئی‌انگار و حذف عامل شناسنده به‌روش کانت روی می‌آورد، وی سه هدف دارد:

الف) اول می‌خواهد به‌شیوه‌ای که کانت دویست سال پیش از او به‌کار گرفت توضیح دهد که دانش ضرورتاً بر حسب اعیان تجربه و هم برحسب مقوله‌های پیشین و مفهیمی که ذهن در عمل فکری به‌همراه می‌آورد تعریف می‌شود. اعتبار دانش علمی، درک هرمنوتیکی و دانش عادی همیشه به‌همان اندازه به‌اجزا متشکله ذهنی و بین‌الاذهان خود بستگی داشته است.^(۳۱)

ب) هدف دوم او آن است که نشان دهد ذهن‌شناسان هم اجتماعی و هم پویا می‌باشند. در اینجا هابرماس از کانت و سنت فلسفی کلاسیک به‌شدت فاصله می‌گیرد. احیای میراث کانتی از نظر هگل و مارکس مستلزم شناخت کامل این واقعیت است که دانش و شناخت به‌لحاظ اجتماعی هماهنگ می‌شوند و هدف این که دانش به‌واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌شود، جنبه متمایز کار هابرماس در این است که شناخت و درک کردن نه بر پایه مفاهیم فلسفی مشکوک و سؤال برانگیز، بلکه در زبان و تعامل ارتباطی است.

ج) هدف سوم به‌اثبات اعتبار تأمل است، هر نظریه‌ای در باب دانش با این مسئله - سرو کار دارد که ما چگونه دانشی لازم را برای اصلاح دانش که اکنون مورد تردید است، پیدا کنیم. خود را به‌مثابه موضوع تأمل تلقی کند اعضای این جامعه به‌لحاظ جهت‌گیری علمی خویش مجبورند تا خود را عینیت بخشند، آنها چون نمی‌توانند بدون کنار گذاشتن نظریه‌شان نیاز به‌خود تأملی را پاسخگو باشند با عنوان کردن طرحی در مورد نظریه علم که هر نیازی به‌خود تأملی را فاقد موضوعیت جلوه می‌دهند، منکر چنین نیازی می‌شوند.^(۳۲)

پس در کل پوپر و هابرماس هر دو با نقد تجربه‌گرایی پوزیتیویستی خواهان رسیدن به‌عینیت علمی به‌صورت عقلانی و انتقادی هستند و هر دو جدایی ارزش‌ها و سنت‌ها و پیش‌داوری‌های سنتی را در رسیدن به‌عینیت رد می‌کنند و دیدگاه تأویلی هرمنوتیکی دارند ولی هابرماس برخلاف پوپر حوزه‌های دانش را از هم متمایز می‌کند. هر دو انتقاد و عقلانیت را با آزادی مرتبط می‌دانند و دامنه نقد را گسترش داده و آن را در انحصار گروه خاصی نمی‌دانند و این وجه دموکراتیک آنهاست. پوپر ضمن نقد اصالت تاریخ و طرفداران اصالت روانشناختی در توضیح آزادی‌خواهی مارکس می‌گوید: «مارکس به‌آزادی واقعی عشق می‌ورزید و به‌نظر من مارکس تساوی مشهوری را که هگل بین آزادی و روح برقرار کرده بود، قبول داشت، زیرا معتقد بود که آزادی برای ما فقط به‌عنوان موجودات روحانی امکان‌پذیر است. مارکس خود اساس ضروریات جهان مادی، عشق به‌قلمرو ضرورت را احساس نمی‌کرد. به‌نظر مارکس، ملکوت آزادی در واقع از جایی شروع می‌شود که جان‌کندن به‌پایان می‌رسد. ملکوت آزادی فراسوی دایره مادی است، از طرفی دیگر مارکس به‌وجود علی و ضرورت علی معتقد است اینکه برخورد علمی با جامعه و پیش‌بینی تاریخ به‌نحو علمی صورت امکان می‌یابد. این قول مستلزم آن است که علم تنها با قلمرو ضرورت سروکار داشته باشد و اگر آدمیان می‌توانستند به‌آزادی کامل دست می‌یافتند». پوپر اینجا به‌نوعی طبق روش خود، تناقض فکری مارکس را نشان می‌دهد. وی در کتاب جامعه باز، در مقابل ضرورت علی، مارکس که به‌یوتوپیا و جامعه بسته و اقتدارگرا منجر می‌شود، خواهان جامعه‌ای دموکرات است. از ویژگی‌های جامعه دموکرات پوپر، در جهت حفظ آزادی این است که بتوان کسانی که در رأس امورند و قدرت را در دست دارند، بر کنار کرد. برای این امر، مخالفان باید آزادی سخن گفتن و تبلیغات، انتقاد، انتشار و حق انتخاب داشته باشند.^(۳۳)

پوپر در مقابل آزادی مطلق موضع می‌گیرد و می‌گوید: آزادی کامل موجب پایان آزادی است و لذا کسانی که خواهان آزادی کاملند در حقیقت دشمنان آزادی‌اند. پوپر مخصوصاً به آزادی اقتصادی و استثمار فقرا توسط اغنیا اشاره می‌کند و علاج مسئله را سیاسی می‌داند که اصل عدم مداخله و نظام اقتصادی بی‌قید و بند باید رها گردد و اگر بخواهیم آزادی حفظ شود باید طلب کنیم که سیاست آزادی نامحدود اقتصادی جای خود را به مداخله اقتصادی و برنامه‌ریزی دولت بدهد.^(۳۴)

از طرفی آزادی اتحادیه‌های کارگری و گسترش مسؤولیت دولت، آزادی را محدود می‌کند. اگر دولت مداخله نکند دخالت اتحادیه‌های کارفرمایی، ایجاد انحصارها، آزادی را به‌امری موهوم تبدیل خواهد ساخت. از طرف دیگر، توجه به این امر اهمیت بسیار دارد که بدون بازار آزاد و مورد حمایت دقیق کل نظام اقتصادی دولت، از انسجام یگانه منظور معقول خود، عاجز خواهد ماند و برنامه‌ریزی و نقشه‌هایی که به‌منظور آزادی اقتصادی طرح نشده باشد، به‌طور خطرناکی به‌استبداد منجر خواهد شد.^(۳۵)

در مرکز توضیحات پوپر در مورد جاذبه‌قبول طرز حکومت توتالیتیر، مفهوم اجتماعی و روانی وجود دارد که آن را فشار تمدن می‌نامد و مفهومی است که مربوط به آنچه فروید در کتاب تمدن و ناراضی‌تیها، آن را بیان کرده است، اغلب شنیده می‌شود که بیشتر مردم خواهان آزادی واقعی نیستند، زیرا آزادی مستلزم مسؤولیت است و مردم غالباً از مسؤولیت وحشت دارند، قبول مسؤولیت زندگی متضمن روبرو شدن دائم با انتخاب و تصمیم‌گیری و برعهده گرفتن نتایج آن است.^(۳۶)

به‌نظر پوپر چون قوی‌ترین غریزه، حفظ نفس است، شدیدترین احتیاج ما امنیت می‌باشد، از اینرو حاضریم مسؤولیت را به‌چیزی یا کسی که به‌او بیشتر از خود اعتماد داریم، بسپاریم. ما می‌خواهیم گرفتن تصمیم‌های اجتناب‌ناپذیر و مشکل‌درباره زندگی خود را به‌دیگران واگذار کنیم که از خود ما قوی‌ترند و با این حال همه مصالح ما را چون پدری سخت‌گیر خواهند یا اینکه منافع ما از جانب نظام فکری عملی که از ما عاقل‌تر باشند یا اصلاً خطا نکنند تأمین نمایند. به‌نظر پوپر ما آزادی را به‌بهای امنیت و آگاهی انتقادی را به‌بهای آرامش فکری خود می‌خریم.

پوپر ضمن نقد جامعه بسته که ناشی از فشار تمدن است در «تراژنامه آزادی» بر چهار نکته تأکید می‌کند:

- ۱- اینکه به‌عقیده او از دموکراسی‌های غربی بهتر سراغ نداریم، مقصود من این است که هیچ‌گاه درگذشته نبوده که مانند جامعه ما مردم عادی در آن، این چنین از احترام برخوردار باشند و عده مظلومان و پایمال‌شدگان اندک باشند.

- ۲- پوپر تأکید می‌کند که نباید توقع داشته باشیم که آزادی، انتظارات ما را برآورده سازد و موجب رونق و رفاه و سعادت شود.

- ۳- او بر این نکته تأکید می‌کند که آزادی فی‌نفسه یکی از ارزش‌ها و قابل فرو کاستن به‌ارزش‌های مادی نیست.

- ۴- بالاخره اینکه اگر آزادی را برگزینیم باید آماده باشیم با آن بمیریم، زیرا هیچ ضمانتی نیست که آزادی پیروز خواهد شد.^(۳۷)

اما به نظر او هر حکومتی واجد یک یا چند جنبه پدرسالار^۱ است که این جنبه‌ها به‌واقع اهمیت اساسی دارند، اصلی‌ترین وظیفه‌ای که بیش از هر وظیفه دیگری از حکومت انتظار داریم اذعان به حق ما به حیات و آزادی در صورت لزوم کمک به‌ما برای دفاع از حیات و آزادی به‌عنوان حق خودمان است، اما این وظیفه به‌خودی خود، پدرسالارانه است حتی آنچه کانت خیرخواهی می‌نامد، این حالت از بالا به‌پایین و برعکس است چون هم شهروندان و هم حکومت نسبت به‌یکدیگر خیرخواه هستند.^(۳۸)

پوپر با اشاره به‌جان استوارت میل، درباره محدودده آزادی می‌گوید: «تنها جایی که به‌واسطه آن افراد به‌طور انفرادی یا جمعی مجازند آزادی عمل دیگران را مختل نمایند، صیانت از خویش است. آیا می‌توان اصل میل، را به‌طور جدی در دفاع از آزادی عمل به‌کار گرفت، بر طبق اصل میل کسی را نباید مجبور به‌بستن کمر بند ایمنی و سیگار نکشیدن در محیط عمومی کرد؛ وی می‌گوید من اصل میل را به‌صورت ذیل می‌پذیرم هر کسی باید آزاد باشد به‌شیوه‌ای که خود می‌خواهد شاد باشد یا ناشاد باشد تا جایی که شخص ثالثی را به‌خطر نیندازد.»^(۳۹)

به‌نظر پوپر یکی از ویژگی‌های جامعه باز، در بعد علمی و سیاسی دامنه‌دار بودن نقد و حذف خطاست که باعث جامعه آزاد و پویا می‌شود.^(۴۰) بحث نقادانه غالباً بدون نتیجه نهایی خواهد بود و هیچ نوع معیار معین و قطعی برای قابلیت قبول به‌نحو موقت وجود ندارد؛ به عبارت دیگر مرزهای علم و نقد بسیار سیال هستند.^(۴۱) پوپر با این مطالب، باز و غیرقطعی بودن نقد و انتقاد علمی در جامعه را نشان می‌دهد.

هابرماس نیز شرط‌هایی را در باز بودن فضای انتقاد می‌داند و برای نشان دادن امر به‌بازخوانی آثار ماکس وبر، مارکس و ... روی می‌آورد. در حالی که مکتب فرانکفورت به‌شیوه‌ای اساساً وبری و ویژگی‌های اصلی جامعه مدرن را عقلانیت ابزاری، شیئی‌گشتگی، آگاهی کاذب و از دست رفتن معنا و آزادی می‌دانست، در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت، فرآیند تمدن دچار چنان شیئی‌گشتگی می‌گردد که نهایتاً هرگونه پیشرفتی در ماورا وضعیت موجود، موجب شکست می‌شود. به‌نظر آنها در فرآیند ابزاری شدن، فرآیند دیگری چون روشنگری یا رهایی بخشی پدید نمی‌آید. هابرماس در بازسازی مکتب فرانکفورت، دیالکتیک منفی آن مکتب را نقد می‌کند که منجر به‌نفی همه ابعاد مثبت نهادهای بورژوازی می‌شود. هابرماس در مقابل عقلانیت ابزاری، عقلانیت تفاهمی که فرآیندی مثبت و رهایی‌بخش است را پیش می‌کشد، عقلانی شدن در عمل ارتباطی باعث رهایی می‌شود.^(۴۲)

در حالی که نسل پیشین رهایی و آزادی را به‌مفهوم از خود بیگانگی و بعدها به‌مفهوم آزادی از هرگونه تسلیم یا سرسپردگی در برابر اقتدار تلقی می‌کردند، هابرماس ضمن بازسازی نظریه انتقادی، آزادی را در وضعیت کلامی ایده‌آل جستجو می‌کند که در مورد آن اجماع آزادانه و واقعی یا توافق همگانی وجود داشته باشد.^(۴۳) به‌اعتقاد هابرماس تنها نظریه انتقادی است که می‌تواند به‌مدد افزایش خودآگاهی توده‌ها، آنان را از ماهیت نیروها که مانع استقلال عمل و اراده آگاهانه و آزادانه آنان می‌گردند، آگاه ساخته و بدین ترتیب زمینه‌های لازم برای رهایی و آزادی نوع بشر را مهیا سازد.^(۴۴)

هابرماس در پیگیری انتقادات آباء فرانکفورت، لبه‌تیز انتقاد خود را متوجه این تز محوری مارکس ساخت که سرمایه‌داری، نیروهای تولید را آنچنان انقلابی ساخته است که به‌یمن آن امکان ایجاد جامعه‌ای فراهم گشته

است که در آن افراد به راحتی و با آزادی خواهند توانست استعدادها و توانایی‌های خاص نوع انسان را به‌منصه ظهور برسانند. ولی به عقیده هابرماس خوش‌بینی تکنولوژیک مارکس موجب نادیده گرفتن امکان استفاده دولت از ابزار سلطه بر طبیعت جهت در هم کوبیدن هرگونه اعتراضی و مقهور ساختن شخصیت و ذهنیت انسانی گردید. مارکسیسم به‌عنوان یک نظریه‌ریایی بخش از پی بردن به این نکته که پدیده سلطه جزیی ذاتی و لاینفک از برنامه نوگرایی است، غافل مانده بود.^(۴۵)

هابرماس و پوپر هر دو نقد را برای آزادی می‌خواهند، آزادی پوپری به‌معنای لیبرالی آزادی منفی است که با شناخت‌شناسی پوپر گره‌خورده است و آزادی را در نقد و نفی جزم‌اندیشی و عناصر و افکار توتالیتر می‌بیند. هابرماس خواهان رهایی‌بخشی در معنای مارکسیستی آن با روش نقد است. نقد هابرماس با مرجع قرار دادن فیلسوفان و روشنفکران باعث یک نوع مرجع باوری می‌شود و توده‌ها جهت رهایی به‌نقد روشنگرانه نیاز دارند ولی نقد پوپر مرجع را رد می‌کند.

۴- پوپر و هابرماس هر دو بین دموکراسی و نقد ارتباط برقرار کرده‌اند. در جامعه، دموکراسی زمانی شکل می‌گیرد که زور و انتقاد از هم جدا شده باشد. پوپر در کتاب اصلاح یا انقلاب در دفاع از دموکراسی در برابر مارکسیست‌ها می‌گوید: «طبیعی است که در شیوه دموکراسی هر نهادی گاه در دست این گروه است و گاه در دست گروهی دیگر، این کاملاً روشن است لکن این اندیشه که نهادهای دموکراسی مدام در دست بورژوازی می‌باشد چیزی جز روایتی از افسانه مارکسیستی درباره دیکتاتوری طبقاتی نیست».^(۴۶) من بزرگترین ارزش دموکراسی را در امکان بحث آزاد و عقلانی و تأثیر این بحث در سیاست می‌بینم و به‌شدت مخالف افرادی هستم که به‌خشونت اعتقاد دارند، خاصه فاشیست‌ها که با مارکسیست‌ها در این نکته هم‌داستان هستند که نمی‌توان بحث کرد و هر دو بحث انتقادی را درباره موضع خود رد می‌کنند. لکن باید اندیشید که این رد کردن چه معنایی دارد، معنایش این است که به‌قدرت رسیدن همان و سرکوب همه مخالفان همان، یعنی رد جامعه باز و پذیرش فلسفه خشونت است.^(۴۷) بحث عقلانی و انتقادی برای ما این روش را ممکن می‌سازد که از فرضیه‌های خود انتقاد کنیم و اگر بد بودند، براندازیم. این دستاورد بزرگ روش انتقادی است که امکان‌پذیر می‌سازد فرضیه‌های نابجا را بشناسیم و محکوم کنیم. پس انتقاد تند فرضیه‌ها، جانشین نبردی خشونت‌آمیز برای بقا می‌شود. از طرفی باید تمییز داد که میان انقلاب علیه دموکراسی، از جمله آنچه مارکسیست‌ها فقط دموکراسی صوری قلمدادش می‌کنند و انقلاب علیه دیکتاتوری راستین که متأسفانه به‌ندرت می‌توان دیکتاتوری را برچینند آرمان‌های انقلابی و حامل‌هایشان تقریباً همواره قربانی انقلاب می‌شوند تغییرات مسالمت‌آمیز چیزی به‌کلی‌سوی این است. تغییرات مسالمت‌آمیز، فضایی می‌آفریند که در آن انتقاد آشکارا از اوضاع موجود اجتماعی با خشونت سرکوب نمی‌شود و چهارچوبی به‌وجود می‌آورد که اصلاحات بعدی را ممکن می‌سازد.^(۴۸)

یکی از نکات جالب کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» پوپر، نقد او از نظرات مارکس بر نهادهای جوامع لیبرال، از جمله دولت است. به‌نظر پوپر، مباحث مارکس درباره دولت از یک جهت ریشه در بحث‌های ذات باوری نهادی او در توجه به کارکرد نهادهای حقوقی و از طرف دیگر ماهوی است، به‌خاطر اینکه مارکس به‌دنبال اصلاح نهاد و

خدمات آنها نیست، بلکه می‌پرسد دولت چیست؟ و خواهان کشف کارکرد ذاتی نهادهاست. این شیوه استدلال نتیجه‌اش آن است که مبارزه سیاسی در چهارچوب نهادهای حقوقی و سیاسی هرگز ممکن نیست در درجه اول اهمیت قرار بگیرند.^(۵۰)

با توجه به این امر می‌توان گفت به علت نگرش تحقیرآمیزی که مارکس نسبت به قدرت سیاسی داشته است، از پروردن نظریه‌ای در باب مهم‌ترین وسیله بالقوه بهتر کردن وضع ضعفا غفلت کرده است. اکنون می‌بینیم آنچه مارکسیست‌ها از سر تحقیر نامش را دموکراسی صوری گذاشته‌اند، این دموکراسی یعنی حق مردم برای داوری درباره حکومت، یگانه وسیله در دست ما برای حفظ رضایت خویش از آسیب سوءاستفاده از قدرت سیاسی است و تنها راهی است که فرمانبران می‌توانند مهار فرمانروایان و قدرت اقتصادی را در دست داشته باشند، پس دموکراسی سیاسی تنها راه حل است.^(۵۱)

پوپر ضمن اعتراف به این که عقل‌گرایی را بدان جهت پذیرفته است که از زور متنفر می‌باشد هر چند که پذیرش آن متکی بر ایمان غیرعقلانی است. پوپر یکی از مبانی فکری خشونت را پیوند عمل عقلانی با هدف می‌داند و می‌گوید: این نظر که عمل ما در صورتی عقلانی است که هدفدار باشد یا کارهای ما در صورتی عقلانی است که منجر به تغییرات شود، روش ناکجاآبادی است و این تفکر بسیار جذاب به زور ختم می‌شود.

به نظر پوپر انتخاب‌های یوتوپیایی هدفدار ماورای قدرت نقادی است. ساختن دولت آرمانی منجر به عدم تساهل و رقابت بین طرفداران و انواع روش‌های ناکجاآباد می‌شود. مهندسان یوتوپیا خود را همه‌چیزدان به حساب می‌آورند و نقادی جای خود را به زور می‌دهد. به جای ناکجاآباد، پوپر خواهان اصلاح اجتماعی و به جای بهشت گمشده خواهان کم کردن بدبختی‌ها و دردهای عینی و ملموس است. وی خواهان دموکراسی به جای دیکتاتوری و حذف زور است و برای این امر در معرفت‌شناختی خود در علوم اجتماعی، به جای ابطال انقلابی خواهان اصلاح است و روش حذفی علوم تجربی را منجر به زور می‌داند. از طرفی با نقد روش‌شناسی مارکس در مورد نهادهای حقوقی برای تأمین جامعه باز و کم کردن عنف و زور و فقر در جامعه خواهان راه حل سیاسی است. روش‌های یوتوپیایی، ناکجاآباد و تاریخی را نقد می‌کند و خواهان نقد و اصلاح جوامع موجود است.

هابرماس نیز خواهان بستری به دور از زور جهت گسترش جهان زیست است. وی در تئوری ارتباطی خود مفهوم «جهان زیست» عرصه روابط سمبلیک و ساخت‌های نرماتیو و جهان معنا و عمل ارتباطی و تفاهمی و اجماع و توافق و رابطه ذهن را در مقابل عناصر اصلی سیستم قدرت (زور) و پول قرار می‌دهد. فرآیند عقلانیت ابزاری باعث سلطه سیستم بر جهان زیست می‌شود، به نظر هابرماس گسترش و استقلال جهان زیست و توسعه آن موجب رشد توانایی تفاهم و ارتباط می‌شود. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است.^(۵۲)

به نظر هابرماس در روند تاریخی عقلانی شدن جهان زیست اول جهان‌نگری اسطوره‌ای بر انسان‌ها حاکم بوده است و تمایزات عقلانی صورت نگرفته بود. در روند عقلانی شدن، زندگی جامعه حد وسطی است که با وجود ارتباطی بودن آیین‌های مذهبی تعیین کننده ارتباط است، قدرت و کسب آن مبتنی بر نگرشی مذهبی بود، در روند تاریخی، اقتدار استدلال برتر یعنی عقل مورد توجه قرار می‌گیرد و خرد ضامن ارتباط افراد می‌شود.^(۵۴)

در روند عقلانیت توأم با اخلاق گفتمانی، ارتباطات انسانی، مشارکت اجتماعی، کشمکش‌ها با استدلال اخلاقی و با توافق زبانی صورت می‌گیرد. هنجارهای حاکم بر مشارکت‌جویان در جامعه آرمانی، کلامی طراحی می‌شود. در وضعیت آرمانی هابرماس شبیه وضعیت بی‌غرض و بی‌طرف راولز، برابری حقوق و قدرت میان مشارکت‌جویان حاکم است، این تقارن یا برابری باید چنان باشد که ساختار قواعد ارتباطی آنان را از هرگونه اجبار درونی یا بیرونی به‌استثناء استدلال برتر حذف کند.^(۵۵)

هابرماس در جهت نشان دادن نحوه شکل‌گیری دموکراسی‌های گفتمانی و به‌دور از زور، در کتاب «دگرگونی‌های ساختار حوزه عمومی»^۱ به‌شرح تاریخ و تحولات حوزه عمومی می‌پردازد. حوزه عمومی در اروپا در راستای نیاز بورژوازی، شکل گرفت. نیاز طبقه بورژوا به‌اطلاعات در قالب مجلات سیاسی تأمین می‌شد هابرماس ضمن اشاره به‌بحث‌های میان توده‌ها، طریقه عمل ارتباطی را در آن دوره نشان می‌دهد. بورژوازی سده ۱۹ در پیگیری منافع خود، بحث عمومی باز و نامحدود را به‌منزله شرط لازم مشروعیت بخشیدن به‌کنش سیاسی و حکومتی نهادینه ساخت. در این دوران بحث عقلانی و اعتبار قانون را نه به‌اراده شه‌ریار (زور) بلکه بر مبنای استدلال بود.^(۵۶) مهم‌تر اینکه با وجود نابرابری اجتماعی شرکت‌کنندگان آنچه تکوین یافت، داوری نقادانه توده‌ها بود که از عقل خود استفاده می‌کردند نوعی بحث و جدل انتقادی - عقلانی شکل گرفت، این عموم، جمعی از نخبگان جامعه بودند و در نتیجه تمایلات اجتماعی و سیاسی خاص خود را داشتند، این عموم به‌نظر هابرماس سالم و غیرایدئولوژیک بودند.^(۵۷) به‌نظر هابرماس در نظام دموکراتیک، حق مشارکت برابر در فرآیند قانونگذاری تضمین می‌شود و قانونگذاری دموکراتیک نه تنها به‌موجب هنجارهای کلی و عمومی بلکه اهداف و ارزش‌های جمعی را به‌اجرا می‌گذارد در واقع این می‌تواند به‌معنای تحمیل اهداف و ارزش‌های اکثریت بر اقلیت باشد، از طرفی به‌نظر هابرماس در دموکراسی گفتمانی با پذیرش این نکته که تصمیمات اکثریت پس از استدلال و مناظره باز می‌تواند، خطاپذیر باشد، می‌گوید مشروعیت هر تصمیمی بستگی به‌این دارد که آن تصمیم به‌عنوان وقفه‌ای در گفتمان در نظر گرفته شود که در «اصل و اساس از سرگرفتنی» است. اقلیتی که در شمار از اکثریت کمتر است، تنها به‌این شرط به‌قدرت‌گیری اکثریت رضایت می‌دهد که آنها خود در آینده فرصت غلبه بر اکثریت با استدلال بهتر را داشته باشند.^(۵۸)

پوپر و هابرماس، نقد و عقلانیت را یک پروسه دموکراتیک می‌دانند که زور در آن حاکم نباشد، پوپر با معرفت‌شناسی فردگرایی خود خواهان اصلاح دموکراتیک به‌جای انقلاب خشونت‌آمیز است، هابرماس نیز با وجود دید تاریخی و تکاملی خود، ضمن بحث از خرد و انتقاد، خواهان گسترش حوزه نقد در جامعه است که در آن بحث و انتقاد جای زور را بگیرد. پوپر با نقد نگرش‌های پوزیتیویستی و غیرعقلانی معطوف به‌یوتوپیا و احساسات خواهان بحث و انتقاد گفتمانی به‌جای تشبث به‌عواطف اقتدارگرا و توتالیتر است، هابرماس نیز خواهان دموکراسی گفتمانی مبتنی بر هنجارهای اخلاقی و قانونی مبتنی بر عقلانیت ارتباطی و تفاهم است.

نتیجه‌گیری

پوپر و هابرماس به‌علت اینکه از منبع فکری واحد در عصر روشنگری تأثیر پذیرفته‌اند، هر دو رابطه نزدیکی بین دو

1. The structural transformation of the public sphere

مفهوم عقلانیت و انتقاد برقرار می‌کند و به نتایج مشابه زیادی رسیده‌اند. پوپر، عقلانیت در حوزه علوم اجتماعی را بر مبنای شرایط و موقعیت‌ها می‌سنجید و پایه اصل عقلانیت را شهود و ایمان می‌دانست و پذیرش آن را یک عمل اخلاقی می‌دانست. او با نقد ضدیت عقل‌گرایان با سنت، رابطه بین سنت و اسطوره‌ها را مبنایی برای رشد و تولید علم می‌داند. هابرماس نیز اصل حاکم بر علم‌گرایی را مبنی بر شناخت بدون ارزش‌ها نادیده گرفته و شناخت را یک عمل اجتماعی می‌داند. پوپر و هابرماس نقد و عقلانیت را با آزادی در ارتباط می‌بینند. پوپر با طرح مفهوم رهایی در اندیشه مارکس معنایی که از آزادی ارایه می‌دهد، آن را نه در رهایی مطلق بلکه در عدم دخالت در آزادی دیگران معنا می‌کند. او با رد نظریه مارکس، وجود دولت حداقل را در جامعه سیاسی برای آزادی لازم می‌داند. هابرماس انتقاد را در آگاهی‌دهی به توده‌ها جهت رهایی ضروری دانسته، ترویج و گسترش آزادی را در گسترش دموکراسی گفتمانی و دوری از زور در عرصه زبان معنا می‌کند. در نگاه هابرماس، مشروعیت جامعه سیاسی و حکومت اکثریت منوط به باز بودن فضا، جهت مباحثه و نقد است. از طرفی به علت اینکه در سال‌های اخیر مفاهیمی رادیکالی نظیر نقد دولت سرمایه‌داری، تضاد طبقات و ... در افکار هابرماس کم‌رنگ شده و مفاهیمی همچون حقوق شهروندی و آزادی‌های لیبرالیستی در نظریات هابرماس اهمیت پیدا کرده او به پارادایم لیبرال رسیده است. از مباحث پسالیبرالیستی مورد توجه هابرماس به تعریف مبنای دولت - ملت می‌رسیم که او با تعریف ملت به صورت ارگانیکی مخالف است چون که وحدت ملی خصلت اعتباری خود را به عنوان ساخت شهروندان امروزین از دست می‌دهد. هابرماس خواهان تعریف ملت مبتنی بر اصول مدرن نظیر برابری و فردگرایی است که نمونه آن قانون اساسی آمریکا است. با برجسته شدن تکثر فرهنگی تعاریف ارگانیکی مبتنی بر زبان، نژاد، دین، وجهه خود را از دست داده است. هابرماس با توجه به گسترش اتحادیه اروپا و افزایش اتحادهای فراملی خواهان شکل‌گیری حوزه عمومی جدید و فرهنگ سیاسی بر مبنای حقوق بشر و دموکراسی است که از گفتمان پساملی نشأت می‌گیرد. به نظر هابرماس با روند فعلی جهان، مبنای دولت ملی دموکراتیک نظیر حکومت بر خود، رضایت در امر حکومت، نمایندگی حاکمیت مردم به نوعی به چالش کشیده شده است. به نظر هابرماس چنانچه شهروندان آزاد و برابر بخواهند زندگی مشترک خود را به وسیله قانون موضوعه به نحو مشروع تنظیم کنند لازمه آن این است که کدام حقوق بنیادی را متقابلاً برای یکدیگر به رسمیت بشناسند. هابرماس می‌گوید: من در اینجا اصلی راکه به عنوان پیش فرض می‌گیرم آن است که یک قانون فقط زمانی می‌تواند مدعی مشروعیت باشد که تمام کسانی که از آن تأثیر خواهند پذیرفت، بتوانند ضمن مشارکت در یک گفتگوی عقلانی با آن موافقت کرده باشند. ما به عنوان کسانی که در یک گفتگو شرکت می‌کنیم می‌خواهیم با اقلیت یکدیگر درباره یک مسئله خاص از طریق بحث و احتجاج به عقیده مشترک برسیم.

به نظر هابرماس رابطه درونی مطلوب بین حقوق بشر و حاکمیت مردمی وجود دارد، حقوق بشر شرایط لازم ارتباط و گفتگو برای یک آماده‌سازی سیاسی معقول را نهاده‌ینه می‌کند. رابطه درونی بین دموکراسی و حاکمیت قانون به نظر هابرماس به گونه‌ای است که از یکسو شهروندان تنها وقتی می‌توانند از خود آیینی عمومی خود به نحو مناسب بهره‌برداری کنند که بر مبنای خودآیینی خصوصی برابر، از استقلال لازم برخوردار باشند، آنها از طرفی تنها

وقتی می‌توانند برابری خود را در برخورداری از خود آیینی خصوصی شان تحقق بخشند که از خودآیینی سیاسی خود به‌عنوان شهروند بهره مناسب ببرند، در نتیجه حقوق بنیادی لیبرال و سیاسی از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. با توجه به‌دفاعی که هابرماس از مبانی حقوق فردی و شهروندی از طریق گفتگوی انتقادی و عقلانی انجام داده است، می‌شود هابرماس و پوپر را از دو سنت متفاوت به‌یک پارادایم واحد یعنی لیبرالیسم کشاند. با این حال لیبرال بودن این دو باز هم تفاوت‌هایی دارد که پوپر با توجه زیاد به‌دولت حداقل در دفاع از جامعه مدنی و کم‌رنگ شدن مداخلات دولت لیبرال دموکرات باقی ماند. از طرفی پوپر در دیالوگ خودخواهان اجماع نیست ولی هابرماس حقوق شهروندی و ایجاد اجتماع چند فرهنگی را بر مبنای اجماع عقلانی می‌داند. با وجود این تفاوت‌ها پوپر و هابرماس هر دو با تأکید بر عقلانیت انتقادی، حکومت قانون، شأن انسان عاقل، دفاع از دولت سرمایه‌داری با نقد سرمایه‌داری لجام‌گسیخته به‌یک نتیجه واحد یعنی لیبرالیسم نزدیک می‌شوند، لیبرالیسمی که در آن جنبه‌هایی از سوسیال دموکراسی و عدالت اجتماعی نیز وجود دارد و در آن به‌مسائل زیست بومی، فردگرایی و ... توجه خاصی نشان می‌دهند. با توجه به‌تحولات اقتصادی و سیاسی در سطح جهان، شاهد رسیدن به‌راه سومی هستیم که در آرمان‌های لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی در گفتمان پسا‌لیبرالیسم به‌طور برجسته‌ای نمود پیدا کرده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. پوپر، کارل، **فقر تاریخی‌گری**، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۰۵.
۲. همان، ص ۱۱۰.
۳. هابرماس، یورگن، **جهانی شدن و آینده دموکراسی**، ترجمه کمال پولادی، انتشارات مرکز، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱.
4. Frisby, David (1972), **The Poper-Adorno controversy**, the philosophy of the social sciences, 2, p.p 105-119.
5. Horkheimer(ed) Zevgnisse(1963), **Theodor w.Adorno**, Europaische Verlagsanstalt, Frankfurt, p.p 473-501.
۶. هولاب، رابرت، **یورگن هابرماس (نقد در حوزه عمومی)**، ترجمه حسین بشیریه، انتشارات نشر نی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۵۸.
۷. همان، ص ۵۹.
۸. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح‌نو، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲.
۹. پوپر، کارل، **فقر تاریخی‌گری**، **پیشین**، ص ۱۳۲.
۱۰. پیوزی، مایکل، **یورگن هابرماس**، ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰.
۱۱. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۴۴.
۱۲. پوپر، کارل، **فقر تاریخی‌گری**، **پیشین**، ص ۱۳۲.
۱۳. پوپر، کارل، **حدس‌ها و ابطال‌ها**، ترجمه احمد آرام، شرکت انتشار، تهران، ۱۳۶۳، ص ۴۷.
۱۴. مگی، برایان، **پوپر**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۸۱.
۱۵. پیوزی، مایکل، **پیشین**، ص ۴۷.
۱۶. اشتارک، فرانتس، **انقلاب یا اصلاح**، ترجمه هوشنگ وزیری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۰، صص ۵۶ - ۵۷.
۱۷. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۳۱۹.
۱۸. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، ترجمه جلال‌الدین اعلم، انتشارات گفتار، تهران، ۱۳۷۶، جلد ۴، ص ۱۰۶۱.
۱۹. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، **پیشین**، ص ۱۰۷۰.
۲۰. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، **پیشین**، ص ۱۰۷۴.
۲۱. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۹۷.
۲۲. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۹۸.
۲۳. پیران، پرویز، **گفتگو با هابرماس**، فصلنامه فیروزه، ش ۳، ۱۳۸۱، ص ۳۱.
۲۴. همان، ص ۱۸۸.
۲۵. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۱۶۸.
۲۶. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۱۷۰.
۲۷. پوپر، کارل، **اسطوره چهارچوب**، **پیشین**، ص ۱۷۱.
۲۸. احمدی، بابک، **مدرنیته اندیشه انتقادی**، انتشارات مرکز، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۵۸.
۲۹. لساف، ایچ مایکل، **فلسوفان سیاسی قرن بیستم**، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات کوچک، تهران ریا، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳.
۳۰. هولاب، رابرت، **پیشین**، ص ۵۴.
۳۱. پیوزی، مایکل، **پیشین**، ص ۲۲.
۳۲. پیوزی، مایکل، **همان**، ص ۲۴.
۳۳. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، **پیشین**، ص ۸۸۸.
۳۴. پوپر، کارل، **همان**، ص ۱۲۵.
۳۵. پوپر، کارل، **پیشین**، ص ۳۴۸.
۳۶. مگی، برایان، **پیشین**، ص ۱۱۷.

۳۷. شی بر مر، جرمی، **اندیشه سیاسی کارل پوپر**، ترجمه عزت‌الله فولادوندی، طرح‌نو، تهران، ۱۳۷۸، ص ۳۷.
۳۸. پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، **پیشین**، ص ۱۲۵.
۳۹. پوپر، کارل، **همان**، ص ۱۳۰.
۴۰. پوپر، کارل، اسطوره چهارچوب، **پیشین**، ص ۳۰۲.
۴۱. پوپر، کارل، **همان**، ص ۳۰۴.
۴۲. بشیریه، حسین، **تاریخ اندیشه‌های مارکسیستی**، انتشارات نشرنی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۲۷.
43. Horkheimer & Adorno, (1972), **dialectic enlightenent**, Seabury press, new york, p. 127.
۴۴. نوذری، حسینی، **بازخوانی هابرماس**، انتشارات نشر چشمه، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵.
۴۵. **همان**، ص ۵۹۹.
۴۶. اشتارک، فرانتس، **پیشین**، ص ۳۹.
۴۷. اشتارک، فرانتس، **همان**، ص ۴۳.
۴۸. اشتارک، فرانتس، **پیشین**، ص ۶۰.
۴۹. اشتارک، فرانتس، **همان**، ص ۶۵.
۵۰. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، ص ۹۰۹.
۵۱. پوپر، کارل، **همان**، ص ۹۲۲.
۵۲. پوپر، کارل، حدس‌ها و ابطال‌ها، **پیشین**، ص ۴۴۷.
۵۳. بشیریه، حسین، **پیشین**، ص ۲۲۵.
۵۴. لسانف، ایچ مایکل، **پیشین**، ص ۴۵۱.
۵۵. لسانف، ایچ مایکل، **همان**، ص ۴۵۳.
۵۶. لسانف، ایچ مایکل، **پیشین**، ص ۱۱۹.
۵۷. لسانف، ایچ مایکل، **همان**، ص ۴۶۱.
۵۸. لسانف، ایچ مایکل، **پیشین**، ص ۴۶۶.