

دکتر حمیوا مشیرزاده\*

## بازبینی نظریه انتقادی در روابط بین الملل\*\*

چکیده:

یکی از ملاحظات اصلی نظریه انتقادی در روابط بین الملل مسائل فرانظری بوده است. استدلال اصلی این مقاله آن است که این توجه به موضوعات هستی شناختی و معرفت شناختی، که مورد انتقاد بسیاری از نویسندگان جریان اصلی روابط بین الملل قرار داشته است، کاملاً با موضوع دیگر مورد نظر نظریه پردازان انتقادی یعنی تحول در عرصه روابط بین الملل مرتبط است و به همین دلیل بخش لایتجزای طرحواره نظری آن محسوب می شود. بخش نخست مقاله به استدلال های هستی شناختی، معرفت شناختی، و روش شناختی نظریه پردازان انتقادی در درون رشته روابط بین الملل و خارج از آن می پردازد. سپس موضوع تحول در روابط بین الملل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. موضوعاتی چون بلوک تاریخی، هژمونی متقابل، اجتماعات فراگیر و رهایی در سطح بین المللی که نظریه پردازان انتقادی متأثر از مکتب فرانکفورت و آنتونیو گرامشی مطرح می کنند مورد بررسی قرار می گیرد. در نتیجه گیری تلاش خواهد شد رابطه متقابل این دو وجه نظری مکتب انتقادی نشان داده شود.

واژگان کلیدی:

روابط بین الملل، نظریه انتقادی، فرانظریه، مکتب فرانکفورت

\* - استادیار گروه روابط بین الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:

«جنبش زنان و روابط بین الملل»، سال ۷۸، شماره ۴۵ - «تجدد و زمینه سازی ظهور جنبش های اجتماعی در غرب»، سال ۷۸، شماره ۴۶ - «فمینیسم در عرصه سیاست گفتمان»، سال ۸۱، شماره ۵۷ - «جنبش زنان و مفاهیم بنیادین سیاست»، سال ۸۲، شماره ۵۹ - «گفتگوی تمدن ها از منظر سازه انگاری»، سال ۸۳، شماره ۶۳ - «سازه انگاری به عنوان فرانظریه روابط بین الملل»، سال ۸۳، شماره ۶۵.

\*\* - این مقاله مستخرج است از طرح پژوهشی با عنوان بررسی مقایسه ای نظریه انتقادی بین المللی و نظریه نظام جهانی با شماره ۲۱۰۲۰۱۹/۱/۰۱ که با حمایت مالی معاونت محترم پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

## مقدمه

چشم‌انداز انتقادی در روابط بین‌الملل در دهه ۱۹۸۰ مطرح می‌شود. با وجودی که «مکتب» یا «نظریه» انتقادی در روابط بین‌الملل در بسیاری از متون درسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما برخی از نویسندگان انتقادی وجود یک «مکتب انتقادی» یا «راست‌کیشی انتقادگرایی» را رد می‌کنند (Cox 2002b: 45). اما در مورد نظریه انتقادی باید به طور خاص توجه داشت که از این اصطلاح عموماً حداقل به دو معنا استفاده می‌شود، در معنایی عام، نظریه انتقادی شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌های انتقادی در روابط بین‌الملل است که در مقابل جریان اصلی قرار می‌گیرد و شامل نظریه انتقادی به معنای خاص (متأثر از مکتب فرانکفورت)، پساتجددگرایی و پساساختارگرایی، و فمینیسم است (و گاه نظریه‌های «رادیکال» یعنی مارکسیستی و نومارکسیستی و نظریه نظام جهانی و حتی سازه‌انگاری را نیز در بر می‌گیرد) و در واقع شامل دیدگاه‌های بدیل و یا غیرجریان اصلی است (Hernandez and Mancuso 1998; Smith 2002; M. Cox 2002; Lapid 1989). در این معنا نظریه انتقادی «تلاشی میان - رشته‌ای» تلقی می‌شود که «علم سیاست» روابط بین‌الملل، جامعه‌شناسی، تاریخ، روان‌شناسی و سایر حوزه‌ها را ترکیب می‌کند تا نظریه‌های مختلفی از سیاست جهانی ارائه کند، که هدف اصلی همه آنها ارائه بدیلی در برابر برداشت واقع‌گرایانه از روابط بین‌الملل است (Hernandez and Mancuso 1998: 1).

در مقابل، نظریه انتقادی در معنای خاص شامل دیدگاه‌های متأثر از مکتب انتقادی فرانکفورت (و گاه نیز دیدگاه‌های متأثر از آنتونیو گرامشی مارکسیست ایتالیایی)<sup>(۱)</sup> در روابط بین‌الملل است (Hoffman 1988) و آن را «نظریه تفسیری انتقادی» نیز نامیده‌اند (Baylis and Rengger 1992: 16). در این مقاله ما به طور خاص به برداشت اخیر از نظریه انتقادی توجه داریم.

همان‌گونه که ذکر شد، نظریه‌پردازی انتقادی در روابط بین‌الملل از یک سو، متأثر از مکتب انتقادی فرانکفورت<sup>(۲)</sup> و بحث‌های ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو و شاید بیش از همه، اندیشه‌های یورگن هابرماس در نقد تجدد و روشنگری خصوصاً در تجلیات معرفتی و فرهنگی

۱- البته گاه این دومی را مستقلاً تحت عنوان «مکتب ایتالیایی روابط بین‌الملل» مطرح می‌کنند (Gill 1993: 21; Germain and Kenny 1998: 1)

۲- مکتبی که در مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت شکل گرفت و سپس با روی کار آمدن نازی‌ها در آلمان اعضای آن به ایالات متحده رفتند.

آن و/یا تلاش برای هدایت مجدد تجدد به سمت ابعاد فراموش شده آن است<sup>(۱)</sup> که در دیدگاه‌های کسانی چون رابرت کاکس (که نظریه انتقادی را نخستین بار وارد روابط بین‌الملل کرد (Brecher and Harvey 2002: 6)، ریچارد اشلی (1984) (که در آثار اولیه دهه ۱۹۸۰ خود به مکتب انتقادی تمایل داشت)، و مارک هافمن (1987; 1988) (که در در نیمه دوم دهه ۱۹۸۰ امیدوار بود نظریه انتقادی با جایگاهی که در مناظره میان پارادایمی برای آن می‌توان متصور بود، آینده رشته روابط بین‌الملل را در دست داشته باشد) در روابط بین‌الملل انعکاس یافته است. از سوی دیگر، برخی از مباحث نیز از آرای اندیشمندانی چون آنتونیو گرامشی و بحث‌های او در زمینه هژمونی، جامعه مدنی، انقلاب انفعالی، نقش روشنفکران و... متأثر است که می‌توان نمودهای آن را در نوشته‌های کاکس، استفن گیل و دیگران (به ویژه در حوزه اقتصاد سیاسی بین‌الملل) دید. اندرو لینکلتر نیز از نظر تلاش برای ایجاد نوعی پیوند میان مکتب انگلیسی و نظریه انتقادی و تأکیدی که بر ایجاد اجتماع جهانی گفتگویی دارد در زمره نظریه‌پردازان انتقادی است که در مواردی هم به کاکس نزدیک می‌شود.

یکی از ویژگی‌های اصلی نظریه انتقادی روابط بین‌الملل آن است که درگیر مباحث بنیادین هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌شود و به همین دلیل مورد انتقاد جریان اصلی (به عنوان نمونه، بنگرید به: Keohane 1989) قرار می‌گیرد که انتظار دارد دغدغه نظریه روابط بین‌الملل مسائل محتوایی باشد و نه فرانظری. این دغدغه فرانظری در مکتب فرانکفورت نیز دیده می‌شود و در بازخوانی گرامشی و خصوصاً منبع اصلی الهام‌بخش او یعنی ویکو مورخ ایتالیایی نیز بر آن تأکید می‌شود.

استدلال اصلی این مقاله آن است که یکی از کانون‌های اصلی نظریه انتقادی توجه به تغییرپذیری روابط بین‌الملل است و دقت در مباحث فرانظری آن نشان می‌دهد این مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به آن کمک می‌کنند تا این دغدغه هنجاری خود را دنبال کند. در نتیجه، بر خلاف فرض رابرت کتوهین در مورد نامربوط بودن مباحث فرانظری، این مبانی برای بحث اصلی کاملاً ضرورت دارند.

در بخش نخست مقاله مبانی فرانظری مکتب انتقادی روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار می‌گیرد و در بخش دوم آن به بحث مکتب انتقادی در مورد تحول روابط بین‌الملل می‌پردازیم و

۱- مکتب فرانکفورت بر خلاف مارکسیسم ارتدکس که بر اقتصاد سیاسی و نقش‌رہایی بخش طبقه کارگر تأکید داشت، بر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی سیاسی و نظریه فرهنگ تأکید دارد (Brown 1992: 200).

در نتیجه‌گیری به رابطه میان این دو خواهیم پرداخت.

### بحث‌های فرافنظری

به نظر گیل، رهیافت گرامشی در مطالعات بین‌المللی نقدی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بر تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی زیربنایی بخش اعظم نظریه‌پردازی در این حوزه است. رهیافت او در برابر ساختارگرایی انتزاعی قرار می‌گیرد زیرا واجد یک وجه انسان‌گرایانه<sup>(۱)</sup> و یک وجه تاریخی است: «دگرگونی تاریخی تا حد زیادی نتیجه فعالیت جمعی انسانی تلقی می‌شود.» تاریخی‌گرایی گرامشی به این معنا است که تغییر اجتماعی فرایندی انباشتی و بازفرجام است و در نتیجه هر پدیده‌ای «تاریخ‌مندی»<sup>(۲)</sup> خاص خود را دارد. در عین حال نوعی ضرورت تاریخی وجود دارد که به معنای آن است که تعامل اجتماعی و دگرگونی سیاسی در درون آنچه که می‌توان «محدودیت‌های امر ممکن» نامید رخ می‌دهند، اما این محدودیت‌ها ثابت و غیرقابل تغییر نیستند و در درون دیالکتیک ساختار اجتماعی خاصی رخ می‌دهند. این ساختارها شامل ابعاد بین‌ذهنی ایده‌ها، ایدئولوژی‌ها، و نظریه‌ها، نهادهای اجتماعی، و ساختار اقتصادی - اجتماعی غالب و مجموعه‌ای از روابط قدرت است. اما کارگزاری انسانی می‌تواند آن را تغییر دهد (Gill 1993: 22-23).

تأکید گرامشی بر سوژگی انسانی راهی برای اجتناب از ساختارگرایی غیرتاریخی و تعیین‌گرایانه حاکم بر روابط بین‌الملل است. این «هستی‌شناسی اجتماعی رادیکال» انسان‌ها را در فرایند بازسازی روابط با جامعه و طبیعت خود - قوام‌بخش می‌بیند (Rupert 1995: 26; 1993: 67). از این منظر، واقعیت اجتماعی به محدودیت‌های ساختاری منحصر نمی‌شود و شامل آگاهی نیز هست و در نتیجه، ایده‌های فلسفی، نظری، اخلاقی، و متعارف را نیز در بر می‌گیرد (Gill 1993: 36). به بیان روپرت (1993) این به معنای تشخیص یک هستی‌شناسی اجتماعی است که به شکل پیشینی مسلم گرفته نمی‌شود. هستی‌شناسی فرایندی از «خودآفرینی اجتماعی» است که باید سرشت پنهان‌شده آن آشکار گردد. خود انسان نیز از این منظر به عنوان جوهری ثابت در نظر گرفته نمی‌شود و در «فرایند بازسازی آگاهانه روابط خود با جامعه و طبیعت، فعالانه به خود نیز قوام می‌بخشد» (pp. 67, 77).

نگاه به رابطه متقابل میان کارگزار و ساختار و ساخت اجتماعی واقعیت از وجوه بارز مباحث پیروان گرامشی در روابط بین‌الملل است. بسیاری از شارحان گرامشی در روابط بین‌الملل بر این امر تأکید دارند که از دید او در عین حال که انسان‌ها در فرایند تولید واقعیت به شکلی تاریخی متحول می‌شوند، اما قادرند به شکلی آگاهانه این فعالیت را هدایت کنند و از این راه فرایند «شدن» خود را تعیین کنند اما «تنها در شرایط خاص تاریخی» (Rupert 1993: 77-78). از نظر معرفت‌شناختی گیل نشان می‌دهد که تأکید گرامشی بر مفهوم «روشنفکر ارگانیک» دلالت بر امکان ارائه واقعیت‌های متعدد از چشم‌اندازهای متفاوتی دارد که خود ریشه در جایگاه‌های متفاوت اجتماعی دارند. به این ترتیب، «گرامشی توانست به ایجاد پیوند میان نظریه تولید شناخت و نظریه هویت و منافع نشان دهد که چگونه... نظریه همیشه برای کسی و در راه هدفی است.» همچنین گرامشی با نگاه انتقادی خود قائل به وجهی اخلاقی برای تحلیل نیز هست. او در اینجا رهایی از ارزش بودن شناخت را نفی می‌کند. این دیدگاه برخلاف دیدگاه غالب علمی که به دنبال مدیریت و وضعیت موجود است، به دنبال حل مشکل بسیار بنیادی «خیر» و «جامعه خوب» است (Gill 1993: 24-25).

برخی از نویسندگان اتکا بر این تفاسیر از مباحث فرانظری گرامشی را مورد نقد قرار داده‌اند. گفته می‌شود که بحث‌های گرامشی فاقد وضوح و شفافیتی هستند که به آنها نسبت داده می‌شود؛ تفاسیر متفاوت و گاه متعارضی از نوشته‌های او وجود دارد که نشان از تناقضات درونی بحث‌های او دارد و «فرض انسجام نظری و وضوح تفسیری» آثار او نادرست است؛ نوشته‌های او تاریخی و متعلق به وضعیت خاصی است و تعمیم آن به شرایط تاریخی دیگر دشوار است؛ و سرانجام اینکه بحث گرامشی در وهله نخست در مورد جوامع داخلی است و تغییر سطح تحلیل آن مشکل است (Germaine and Kenny 1998).

اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که تفسیرپذیری و تعدد خوانش از متون درباره همه متون تاریخی صادق است و مهم آن است که تا چه حد انگاره‌ها و مفاهیم و همچنین چارچوب‌های تحلیلی که گرامشی فراهم می‌کند می‌تواند به ما در درک بیشتر و بهتر ابعادی از روابط بین‌الملل که با نظریه‌های دیگر نمی‌توان به خوبی آنها را دید کمک می‌کند یا تا چه حد قرائت‌های متفاوت فرانظری می‌توانند از نظر استدلالی قانع‌کننده و/یا مفید باشند. به بیان دیگر، تردید درباره «وثوق» (authenticity) قرائت فرانظری و همچنین روابط بین‌المللی از متون گرامشی مسئله چندان مهمی برای روابط بین‌الملل نیست، بلکه مهم این است که تا چه حد

مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و ابزارها و طرحواره‌های مفهومی حاصله قادر به کمک به فهم متفاوت (و شاید بهتر) از روابط بین‌الملل و تغییر آن هستند.

یکی از محورهای اصلی بحث مکتب انتقادی فرانکفورت نیز نفی نگرش عام‌گرای علمی است و بسیاری از دعوای علم‌گرایان را نمی‌پذیرد. هابرماس برخلاف دیدگاه اثبات‌گرایان سوژه متعالی را نفی می‌کند. تأکید هابرماس (Habermas 1971) بر این است که سوژه شناسا سوژه‌ای اجتماعی (و نه فرااجتماعی و فراتاریخی) و پویا است و شناخت نیز به شکلی اجتماعی قوام می‌یابد. هیچ شناسایی رها از فرهنگی وجود ندارد و تجربه اجتماعی میانجی هر نوع شناختی است. کاکس نیز تأکید می‌کند که سرشت انسانی مخلوق تاریخ است و انسان‌ها آن را می‌آفرینند و باز می‌آفرینند و بنابراین متحول و متغیر است. سوژه‌های شناخت نیز محصول تحولات طولانی تاریخی می‌باشند. او با اتکا بر نگاه تاریخی ویکو و همچنین گرامشی بر بساخته بودن حیات اجتماعی و تغییرپذیری آن تأکید دارد (Cox 2002b: 48-49; Mittleman 2004: 221).

از منظر انتقادی، نظریه و نظریه‌پردازی یک «فرایند بیناذهنی زبانی» است که مستلزم وجود اجتماعی از محققان است. اگرچه «هدف از این گفتمان نظری رسیدن به "عباراتی صادق" است ... اما معیار آزمون و ارزیابی این گونه دعوای صدق هنجارهای بیناذهنی‌ای هستند که اجتماع آزاد و کنترل‌نشده‌ای از محققان آنها را پذیرفته‌اند» (Bernstein 1976: 214). به این ترتیب، هابرماس نظریه تناظری صدق (correspondence theory of truth)، یعنی بنیان فلسفه علم اثبات‌گرایانه مدرن را رد می‌کند و در عین حال، با توسل به آنچه که می‌توان آن را نوعی فهم مبتنی بر اجماع از عینیت و صدق تلقی کرد، از نسبی‌گرایی نیز اجتناب می‌کند. در این نظریه صدق مبتنی بر اجماع عقلانی، چیزی حقیقت است که با اجماع به عنوان حقیقت مورد توافق قرار گرفته است (Brown 1992: 203). اما آنچه در سایر تعاملات اجتماعی صادق است، در اینجا نیز صدق می‌کند: ضرورت وجود وضعیت کلامی آرمانی<sup>(۱)</sup> که در آن روابط قدرت تعیین‌کننده نیست، همه محققان آزادند و تنها قوت استدلال است که غلبه می‌یابد.

به نظر هابرماس علم مدرن تنها یکی از اشکال شناخت است که از توجه به علائق فنی که مربوط به کنترل است ناشی می‌گردد. او بر آن است که در کل، سه دسته علائق شناختی وجود دارد که به سه نوع شناخت متفاوت منتهی می‌گردد: علائق فنی<sup>(۲)</sup> که به علوم تحلیلی - تجربی یا

اثبات‌گرایانه شکل می‌دهد و دغدغه اصلی آن کنترل است؛ علائق عملی<sup>(۱)</sup> یا تفاهمی – ارتباطی – که به دانش تأویلی یا هرمنوتیکی منتهی می‌شود و دغدغه اصلی آن فهم است؛ و علائق رهایی‌بخش<sup>(۲)</sup> که بنیان شناخت انتقادی است و دغدغه آن ایجاد دگرگونی و نهایتاً نیل به رهایی است. اگرچه هابرماس نخستین نوع شناخت را رد نمی‌کند، اما با «تمایلات انحصارطلبانه» آن در شکل دادن به کل شناخت انسانی مخالف است (Bernstein 1976: 196-97). پیش از هابرماس، هورکهایمر نیز تأکید داشت که باید میان نظریه سنتی و نظریه انتقادی تفکیک قائل شد. نظریه سنتی در علوم اجتماعی تصویر آینه‌ای است از اثبات‌گرایی در علوم طبیعی. از این منظر، جهان مجموعه‌ای است از واقعیات که فقط باید «کشف» شوند. شناخت نیز از توصیف جهان ناشی می‌شود. عقلانیت مورد نظر نظریه سنتی بسیار محدود تعریف می‌شود و بنیان جامعه‌ای را که توصیف می‌کند، مورد نقد قرار نمی‌دهد. حتی فراتر از آن، نظریه سنتی به دنبال اعمال کنترل و دستکاری ذهنی است که مانع از رشد پتانسیل‌های انسانی می‌شود. در مقابل، نظریه انتقادی به لزوم تغییر بنیادین جامعه باور دارد و بی‌طرفی ارزشی و غیرهنجاری بودن نظریه اجتماعی را نفی می‌کند. نظریه انتقادی یک تلاش فکری و در عین حال، عملی است. واقعیات از این منظر، محصولات تاریخی و اجتماعی هستند و جهانی که ما مطالعه می‌کنیم، محصول ایده‌ها و کنش انسانی است. ایده‌ها، کنش‌ها، و شرایط موجود اجتماعی تغییرناپذیر نیستند و نظریه انتقادی در پی فهم و همچنین تغییر آنها است (Hoffman 1987: 232-33).

در روابط بین‌الملل نیز از این تقسیم‌بندی‌ها در شناسایی نظریه‌های مختلف استفاده شده است. کاکس (1981) نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل را به دو دسته تقسیم می‌کند یکی حلال مشکل<sup>(۳)</sup> (که معادل نظریه سنتی هورکهایمر است) و دیگری نظریه انتقادی. نظریه حلال مشکل نظم موجود را می‌پذیرد و تنها در پی حل مشکلات خاص در درون آن است، اما نظریه انتقادی در صدد تغییر وضع موجود می‌باشد.

اشلی (1984) نیز بر آن است که برخلاف برداشت رایج یکپارچه‌انگارانه از واقع‌گرایی، می‌توان سه نوع آن را در روابط بین‌الملل تشخیص داد که عبارتند از واقع‌گرایی فنی که نمود اصلی آن در نوواقع‌گرایی علم‌گرا، ساختاری و فایده‌انگارانه کنت والتز است؛ دوم واقع‌گرایی

تفسیری هانس مورگنتا با تأکیدی که بر فهم رویه‌های جاری در روابط بین‌الملل از منظر کنشگران آن دارد و نشانگر علائق عملی در شناخت است؛ و سوم واقع‌گرایی انتقادی جان هرتر که در عین تأکید بر ابتدای روابط موجود بین‌المللی بر قدرت و اهمیت امنیت و... در آن در پی ایجاد تغییر در آن است. این به معنای امکان داشتن نظریه‌های متعدد و تعدد شناخت و در عین حال، به معنای نفی یکپارچه‌انگاری در درون واقع‌گرایی است.

اینها چالش‌هایی هستند که علیه فهم اثبات‌گرایانه مسلط از شناخت با دعاوی انحصارگرایانه آن در این زمینه مطرح می‌شوند. یکی از مهم‌ترین مدلولات این چالش‌ها عبارت است از نفی شناخت رها از ارزش و در مقابل، تأکید بر تأمل و بازاندیشی<sup>(۱)</sup> در مورد آنچه که هست و آنچه که باید باشد. نظریه‌پردازان انتقادی تشخیص می‌دهند که کنشگر و مشاهده‌گر نمی‌توانند از هم جدا باشند. به بیان هوف، خود مشاهده‌گران در «بازتولید، قوام بخشیدن، و تثبیت واحدهای اجتماعی که مورد مشاهده قرار می‌دهند» درگیرند (Hopf 1998: 1764). بنابراین نظریه‌پردازان انتقادی به تاریخی بودن و زمینه‌مند بودن شناخت و جنبه‌هنجاری در نظریه‌پردازی توجه دارند. همان‌گونه که اشاره شد، نفی انحصار شناختی اثبات‌گرایی فی‌نفسه به معنای رد به اصطلاح «نظریه تناظری صدق» نیز هست؛ یعنی این ادعا که پیوندی میان دعاوی شناختی که بر مبنای برخی از استلزامات روش شناختی خاص شکل می‌گیرد از یک سو، و «واقعیت بیرونی» از سوی دیگر، وجود دارد. نظریه انتقادی داعیه‌های شناختی خود را نیز مطلق نمی‌داند بلکه «زمینه‌مند» تلقی می‌کند. به گفته کاکس، «نظریه انتقادی از نسبی بودن خود آگاه است» (Cox 1981: 1547). تحلیلگر انتقادی در مرحله اول نسبت به زمان و مکان تاریخی خود، آگاه است و در مرحله بعد می‌کوشد پویای تاریخی‌ای را دریابد که موجد شرایطی بوده‌اند که سئوالات خاصی را برای او مطرح می‌سازد (Cox 2002b: 46-47). البته به نظر می‌رسد که تأکید اصلی نظریه‌پردازان انتقادی بیشتر بر تحول تاریخی شناخت بر مبنای دگرگونی در شرایط در جریان زمان است: «چارچوب کنش در طول زمان دگرگون می‌شود و یکی از اهداف اصلی نظریه انتقادی فهم این دگرگونی‌ها است» (Cox 1981: 1547).

در مقابل، در دهه ۱۹۹۰، نقش تفاوت‌های فرهنگی در شکل دادن به انواع مختلف دعاوی شناختی حتی در مورد وضعیت‌های تاریخی مشابه (اعم از معاصر یا در گذشته) کمتر مورد



تأکید قرار می‌گرفت. اگرچه به نظر می‌رسید که نظریه پردازان انتقادی هم مانند هم‌تایان پسامدرن خود «حصاربندی رشته» را نفی می‌کنند (Linklater 1992: 1644)، اما کمتر به نقشی که سایر فرهنگ‌ها می‌توانند در کثرت‌گرایی معرفتی در روابط بین‌الملل ایفا کنند، توجه مستقیم داشتند. اما رابرت کاکس و اندرو لینکلتر در آثار متأخر خود به این امر توجه ویژه‌ای کرده‌اند.

کاکس (2002a) با تعریف تمدن به عنوان «تناسب یا تناظری میان شرایط مادی وجود و معانی بیناذهنی» (تأکید از کاکس است) و تأکید بر جنبه بیناذهنی آن بر آن است که نشان دهد «چشم‌اندازهای متعددی نسبت به جهان، فهم‌های متفاوتی در مورد سرشت جهان، و برداشت‌های متفاوتی در مورد «واقعیت» وجود دارد» (Cox 2002a: 4-5). در نتیجه تمدن‌های مختلف «واقعیت‌های» متفاوتی دارند و این واقعیت‌ها هستند که مستمراً در طول تاریخ متحول می‌شوند و تغییر پیدا می‌کنند. این به معنای پذیرش تنوع دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مشروع است.

به این ترتیب، شناخت برای نظریه‌پردازان انتقادی در حوزه معرفت اجتماعی و انسانی نمی‌تواند (حداقل منحصر به) شناخت فنی باشد. تأکید بر این است که پدیده‌های اجتماعی تاریخی و منحصر به فرد و معنا دار هستند و این معنا نیز به شکل تاریخی و اجتماعی ساخته شده است. کاکس مسئله اصلی برای نظریه انتقادی را این می‌داند که:

به چارچوب‌های عمل پردازد، اینکه این چارچوب‌ها چگونه به وجود آمدند، چه تعارضات یا تناقضاتی می‌تواند آنها را زیر سؤال ببرد، و چه جهت‌هایی از تغییر امکان‌پذیر و مطلوب هستند.... نظریه انتقادی چشم‌اندازی در زمانی<sup>(۱)</sup> برمی‌گیرد، چشم‌اندازی تاریخی که نظریه جامعه‌شناختی الهام‌بخش آن است. سروکار آن با امر واقع یعنی «امر ساخته‌شده» است و نه داده‌ها یا «مسلمات»، و همان‌گونه که گیامباتیستا ویکواستدلال می‌کند، امور واقع را باید از طریق اذهان سازندگان (فردی یا جمعی) آنها، یعنی به عنوان محصولات تاریخ فهمید. (Cox 2002b: 46)

همان‌گونه که دیده می‌شود، کاکس از نگاهی هستی‌شناختی به پدیده‌های اجتماعی به تفاوت معرفت‌شناختی در شناخت آنها نسبت به شناخت پدیده‌های طبیعی می‌رسد و بر همین مبنا نظریه‌های جریان اصلی را رد و نظریه انتقادی را جایگزین می‌کند. می‌توان گفت که در اینجا

تأکید بر اولویت هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی است. به بیان واکر (2002)، درست است که معرفت‌شناسی اهمیت زیادی دارد، اما مسائل مربوط به اینکه ما چگونه آنچه را که ادعا می‌کنیم می‌شناسیم، می‌دانیم، وابسته به این است که فرض می‌کنیم چه چیزی را تلاش می‌کنیم بدانیم. تأکید اصلی بر این است که کنش اجتماعی تفاوت چشمگیری با جهان فیزیکی دارد. این نوع کنش معنادار و دارای بار ارزشی است و خصوصیت غیرعقلانی کنش انسانی مانع از سازش طبیعت‌گرایی با علوم انسانی و اجتماعی می‌شود (Ashley 1984: 1592-94).

برای کاکس (1981) واقعیت یک کلیت است که تقسیم آن به بخش‌های مختلف امری ذهنی است و تازمانی که با رویه‌های کنشگران سازگار باشد، تناظر نسبی با چگونگی سازماندهی امور در زمان و مکان خاص دارد، اما با تغییر رویه‌هاست که دلخواهانه جلوه می‌کند. در حقیقت همین جا است که بر برساختگی اجتماعی واقعیت تأکید می‌شود. یعنی واقعیت اجتماعی امری زمان‌مند و مکان‌مند است و نه همیشگی و این به معنای آن است که نمی‌توان انتظار داشت در حوزه حیات اجتماعی مانند حوزه حیات فیزیکی یا طبیعی بتوان به قوانین جهانشمول رسید. اما نگاه تاریخی و زمینه‌مند به شناخت به معنای نسبی‌گرایی معرفتی نیست. به بیان مایکل هافمن (1988)، برخلاف موضع «ضدشالوده‌انگاران»<sup>(۱)</sup> پساتجددگرایانه، پیروان مکتب انتقادی قائل به نوعی «شالوده‌انگاری حداقل»<sup>(۲)</sup> هستند. یعنی سرشت مشروط و موقت کل شناخت و رابطه میان قدرت و شناخت را تشخیص می‌دهند، اما به معیاری مبتنی بر «اجماع» برای تمایز میان دعاوی شناختی و تفاسیر موجه و ناموجه از حیات اجتماعی و اصول اخلاقی قائل هستند (Price and Reus-Smit 1999: 262). البته برخی مانند کریس براون (Brown 1994)، تلاش نظریه‌پردازان انتقادی برای بازسازی «شالوده‌ای» برای شناخت را موفقیت‌آمیز تلقی نمی‌کنند، اما می‌توان گفت که برداشت گفتمانی از عینیت و صدق می‌تواند به چنین «شالوده‌ای» - که البته ثابت و مستحکم نیست - شکل دهد.

از این منظر، گفتگو در سطوح متفاوت به ویژه در سطح بین‌فرهنگی می‌تواند به عنوان ابزاری برای شکل دادن به فهم‌های جدید از سیاست جهانی منجر شود و حتی با دادن فرصت به صداهای حاشیه‌ای<sup>(۳)</sup> به ارائه روایت‌های انتقادی جدیدی از نظریه انتقادی روابط بین‌الملل منتهی گردد. (Moshirzadeh, 2004)

1- anti-foundationalist

2- minimal foundationalism

3- marginal voices

در کل می‌توان گفت که نظریه پردازان انتقادی از نظر معرفت‌شناختی تلاش رهیافت‌های اثبات‌گرا، برای تدوین عبارات عینی صادق و از لحاظ تجربی قابل واریسی در مورد جهان اجتماعی را زیر سؤال می‌برند. آنها از نظر روش‌شناختی، هژمونی روش علمی واحد را رد می‌کنند و از تکثر رهیافت‌ها به شناخت دفاع می‌کنند، بر اهمیت راهبردهای تفسیری تأکید دارند، و در پی شکل دادن به نظریه‌رهایی بخش هستند. از لحاظ هستی‌شناختی برداشت‌های خردگرا از سرشت و کنش انسانی را به چالش می‌کشند، سرشت بشر را ثابت یا جوهری نمی‌دانند و برآنند که شرایط اجتماعی که در هر مقطع زمانی وجود دارد به آن شکل می‌دهد، و بر برساختگی اجتماعی هویت‌های کنشگران تأکید می‌کنند (Price and Reus-Smit 1998: 261; Steans and Pettiford 2001: 111).

### امکانات تحول در روابط بین‌الملل

نظریه‌پردازان بین‌المللی که در مورد امکان تحول در نظام بین‌الملل سخن می‌گویند، معمولاً این امر را صرفاً به عنوان یک موضوع غیرارزشگذارانه مد نظر قرار می‌دهند. اما نظریه انتقادی هم در صدد تبیین تحولات و هم خواهان سمت و سوی خاصی برای آن است. نظریه‌پردازان انتقادی بی‌طرفی علمی و داعیه علم‌رها از ارزش را نمی‌پذیرند و آن را ناممکن می‌دانند و برآنند که هر نظریه‌ای «به نفع کسی و برای هدفی است» (Cox 1981: 1539)؛ تأکید از کاکس است. آنان خواهان شکل‌گیری نظریه‌هایی هستند که «صراحتاً به آشکار ساختن و از میان بردن ساختارهای سلطه متعهد باشند» (Price and Reus-Smit 1998: 261). به بیان دیگر، نظریه انتقادی موضعی اخلاقی نیز دارد که گاه ریشه آن را در سنت کانتی روابط بین‌الملل جستجو می‌کنند (Rengger 1992: 91). بازگشت به «اخلاق هنجاری» در روابط بین‌الملل از خصوصیات اصلی نظریه انتقادی محسوب می‌شود (Brown 1992: 196). کاهش نابرابری‌های جهانی، برقراری عدالت بین‌المللی، احترام به تنوع، تکثر و تفاوت‌ها از نکات مورد توجه نظریه‌پردازان انتقادی در امکانات تحول بین‌المللی است. در عین حال باید توجه داشت که با نفی شالوده‌انگاری و جهانشمول‌گرایی و برداشت واحد و تغییرناپذیر از سرشت انسانی (Cox 2002b)، تأکید بر جایگاه فرهنگی افراد و اینکه منافع و اهداف آنها به شکل اجتماعی تعریف می‌شود (Linklater 1982: 8)، و همچنین توجه به رابطه میان اخلاق و قدرت، این مسئله برایشان اهمیت می‌یابد که در جهانی که از نظر ارزشی متکثر است، چگونه می‌توان به تغییر وضع موجود امید داشت و پس از آن چگونه

می‌توان در جهت جایگزین ساختن نظمی نوین، به اصول اخلاقی عام و مورد قبول همگان دست یافت.

اگر همان گونه که لینکلتر (1990) می‌گوید، دولت‌ها از یک سو به شکلی اجتماعی بر ساخته می‌شوند و از سوی دیگر، خودمحوری<sup>(۱)</sup> آنها چیزی نیست که بتوان مسلّم و طبیعی پنداشت، بلکه «خصوصیتی است که به شکل اجتماعی تولید شده و ماهیت تاریخی مشروط و موقتی دارد» (Devetak 1996: ) این به معنای آن است که لزوماً مرکز اصلی وفاداری نیستند، تنها کنشگر بین‌المللی مهم نمی‌باشند، خصوصیات آنها به عنوان دولت لایتغیر نیست، و سرانجام ممکن است جای خود را به سایر اشکال اجتماع بدهند که سرشت درون‌گذارانه بیشتری داشته باشند. کاکس (Cox 1981) تأکید دارد که مفاهیمی چون دولت مدرن، دیپلماسی، نهادهای بین‌المللی و... در واقع، معانی بین‌ذهنی‌ای هستند که «به عادات و انتظارات رفتاری تداوم می‌بخشند.» اما «به لحاظ تاریخی مشروط» و بنابراین دگرگونی‌پذیر هستند.

به نظر پیروان مکتب انتقادی (و بسیاری دیگر) مانع اصلی در جهت شکل‌گیری اجتماعی جهانی ساختار دولتی مبتنی بر حاکمیت است که با برداشتی خاص از خودی و بیگانه، درونی و بیرونی، گره خورده است (Linklater 1997: 257). لینکلتر (1998) بر آن است که دولت که به عنوان نوعی اجتماع اخلاقی و سیاسی به شکلی اجتماعی و تاریخی بر ساخته شده است، ابزاری برای بیرون‌گذاری<sup>(۲)</sup> و درون‌گذاری<sup>(۳)</sup> است. بر این اساس منافع «داخلی‌ها» در آن بر منافع «بیرونی‌ها» ارجحیت پیدا می‌کند و در صورت تعارض میان وظیفه نسبت به هم‌میهنان و بشریت، اولی ناگزیر اولویت می‌یابد. اما این چیزی ثابت نیست و می‌توان آن را به برداشتی وسیع‌تر از اجتماع در مقیاسی جهانی تبدیل کرد.

ریچارد شپکات بر آن است که در راه نیل به چنین اجتماع جهان‌وطنانه‌ای، در حال حاضر، مفهوم «اجتماع» را در سطح جهانی عملاً تنها به محدودترین شکل ممکن می‌توان در نظر گرفت و نه بیش از آن: «عمل درون‌گذاری در "جهان اخلاقی"؛ که منظور از آن، «طیف سرزده‌هایی است که در درون محاسبات اخلاقی با درون طیف ملاحظات اخلاقی گنجانده می‌شوند.» در اینجا تأکید بر خود «قلمرو اخلاقی»<sup>(۴)</sup> است و نه فهمی خاص از اخلاق. در نتیجه دامنه عمل اخلاقی به اجتماع هم‌فکران محدود نمی‌شود (Shappcott 2001: 3).

1- egotism  
3- inclusion

2- exclusion  
4- moral realm

به نظر لینکلتر وظیفه سیاسی عبارت است از اینکه «در کاربست همه شیوه‌های بیرون‌گذاری و درون‌گذاری، موازنه‌ای عادلانه میان امر عام<sup>(۱)</sup> و امر خاص<sup>(۲)</sup> ایجاد شود» (Devetak 1996: 163-4). او «تحقق حیات اخلاقی در نظام بین‌المللی مرکب از دولت‌ها» را امکان‌پذیر می‌داند. به بیان او، نظریه انتقادی بین‌المللی، خواهان ساختارهای سیاسی جدیدی است که به منافع «بیرونی‌ها» بیشتر توجه داشته باشد. این مستلزم نوعی عام‌گرایی است که در عین حال نباید نسبت به تفاوت‌های فرهنگی بی‌تفاوت باشد یا باعث سرکوب تفاوت‌ها گردد: اما تأکید بر تفاوت‌ها نیز نباید به کوتاه‌نظری منجر شود. پس باید نوعی توازن میان این دو به وجود بیاید. این نیز از طریق انواع جدیدی از «اجتماعات سیاسی» ممکن است که هم از کوتاه‌نظری اخلاقی در برخورد با گروه‌های بیرونی و هم از برخورد حذفی با اقلیت‌ها اجتناب کند. پس مشکل جدید در روابط بین‌الملل «مشکل اجتماع» است (Linklater, 1997: 257-8).

بنابراین در اینجا مسئله احساس مسئولیت نسبت به دیگر آحاد بشر یعنی کسانی غیر از شهروندان برای دولت‌های خاص و هموطنان برای افراد و گروه‌های داخل این دولت‌ها مطرح می‌شود. ستاً برخی از نظریه‌پردازان هنجاری در روابط بین‌الملل راه کاهش این گونه نابرابری‌ها (در حد کاستن از آلام بسیار شدید انسانی) را در حد اخلاق «صدقه» امکان‌پذیر می‌دانند. یعنی در شرایطی که دولت‌ها از لحاظ حقوقی فقط در مقابل رفاه مردمان خود تکلیف دارند، تنها می‌توان نوعی تکلیف اخلاقی نسبت به سایرین به شکل دادن صدقه به آنها داشت و نه بیشتر (Gordon 1997: Chapter 7).

اما تکلیف اخلاقی انسانی می‌تواند با زیر سؤال بردن خاص‌گرایی‌ها و رویه‌های بیرون‌گذارانه از این نیز فراتر رود و به یک اجتماع اخلاقی عام گسترش یابد. تأکید کاکس (2002b) در اینجا بر «اخلاق مسئولیت»<sup>(۳)</sup> به جای اخلاق مبتنی بر غایات نهایی<sup>(۴)</sup> است. اخلاق مبتنی بر غایات دعوی مطلق دارد سازش‌ناپذیر است، حال آنکه اخلاق مسئولیت با اجتناب از دعوی مطلق، به پیامدهای محتمل کنش می‌پردازد.

در این زمینه، برداشت لینکلتر نیز می‌تواند مفید باشد. او برداشت خود از سیاست جهانی در یک چارچوب نوین را مبتنی بر این عناصر می‌داند:

۱. بر ساختن یک نظام جهانی و سیاسی که از دولت فراتر می‌رود و از همه

1- the universal

2- the particular

3- ethics of responsibility

4- ethics of ultimate ends

سوزدهای انسانی حمایت می‌کند؛

۲. افول منافع انفرادی خود...؛

۳. ظهور و گسترش سخاوت بشری که از مرزهای دولتی فراتر می‌رود و به مردمان همه جهان بسط می‌یابد؛

۴. در نتیجه، شکل گرفتن اجتماع بشریت که همه مردمان وفاداری اولیه خود را معطوف به آن می‌سازند. (به نقل از: Jackson and Sorensen 2001: 100)

منظور از اجتماع جهانی<sup>(۱)</sup> اجتماعی شامل کل بشریت است و فرض بر این است که اگر جهان به عنوان یک اجتماع توصیف شود، محل بهتری خواهد بود. نشانه وجود چنین اجتماعی نه تنها توسعه منافع مشترک جهانی، بلکه آگاهی جهان‌گستر از منافع و هویت مشترک است. آنچه برای حصول آن لازم است، «انگیزش اخلاقی»<sup>(۲)</sup> است که حس منافع و هویت مشترک را می‌آفریند. حس هویت مشترک باید همراه با بی‌تفاوت نبودن نسبت به رنج دیگران و وزنه مساوی دادن به منافع دیگران به نسبت منافع خود باشد (Brown 1992: 91, 94, 96). اینکه این اجتماع جهانی بر پایه اصولی عام و جهانشمول شکل می‌گیرد، مورد وفاق است. اما مسئله این است که مفهوم اجتماع متضمن وجود جمعی با درجه بالایی از همگنی هویتی و اجماع میان اعضا یا به عبارت دیگر، نبود تفاوت میان آنها است. پس اجتماع جهانی نیز باید متضمن کنار گذاشتن تفاوت‌ها یا انکار آنها باشد (Shappcott 200: 2). گفتیم که لینکلتر نیز به دنبال اجتماعی مبتنی بر گفتگو است. هدف او نیل به تحلیلی جامعه‌شناختی است که بتواند راه‌های نیل به سطوح بالاتری از عام‌گرایی را در کنار سطوح بالاتری از احترام به تفاوت تحلیل کند. او از اینجا به آنچه که «عمل‌شناسی»<sup>(۳)</sup> می‌نامد، می‌رسد یعنی «تعمق درباره منابع اخلاقی در درون ترتیبات موجود اجتماعی که کنشگران می‌توانند از آنها برای اهداف رادیکال خود استفاده کنند» (Linklater 1998: 5). در اینجا است که او با تکیه بر مفهوم شهروندی در درون دموکراسی‌های غربی، به ضرورت «گفتگو» و وارد ساختن کسانی که به طور نظام‌یافته از آن حذف شده‌اند، می‌رسد. او بر آن است که کسانی که رویه‌ها و سیاست‌ها بر منافع آنها تأثیر دارد باید وارد گفتگو شوند.

«گفتگو» از نکات مورد توجه مکتب انتقادی و به طور خاص هابرماس است و در آنچه او

1- world community

2- moral impulse

3- praxeology

عرضه عمومی می‌نامد، شکل می‌گیرد. هابرماس (1989) سپهر عمومی را عرصه‌ای می‌داند که در آن مناظره عمومی در مورد موضوعات مختلف مورد توجه عمومی شکل می‌گیرد. میانجی اصلی در این حوزه «استفاده عمومی از خرد» در مباحثات باز و بدون محدودیت است. در این سپهر تلاش می‌شود اقتدار سیاسی به اقتدار عقلانی بدل شود. به نظر هابرماس، خصوصیات سپهر عمومی است که به بنیان‌های یک دموکراسی راستین شکل می‌دهد. اصول برابری و دسترسی‌پذیری<sup>(۱)</sup> بنیان مشارکت و کنترل دموکراتیک تلقی می‌شوند. او به نوعی خواهان احیای این سپهر در جوامع (داخلی) معاصر است و به شکلی ضمنی این امر را بدون توسل به براندازی خشونت‌ناز برای شکل دادن به چنین حوزه‌ای در قلمرو بین‌المللی دانست (Moshirzadeh 2004). وجود یک سپهر عمومی ضامن آن است که کنشگران مرتباً رفتار خود را توضیح دهند و توجیه کنند. این نه تنها شامل کنشگران غیردولتی است، بلکه به این معنا است که حتی وقتی دولت‌ها در مقابل یکدیگر موضع می‌گیرند و می‌کوشند یکدیگر را متقاعد کنند، باید به متقاعد کردن مخاطبان نیز توجه داشته باشند (Risse 2000: 21).

در نظریه کنش ارتباطی، هابرماس (1984) انگاره مناظره، گفت‌وگو، گفت‌وگو فارغ از هر نوع سلطه یا آسیب‌شناسی‌های زبانی را مطرح می‌کند که معطوف به فهم و اجماع بین‌الذهانی به‌عنوان مناسب‌ترین رویه در سپهر عمومی است. او این شرایط را «وضعیت کلامی آرمانی» می‌نامد یعنی وضعیتی که در آن اختلافات و تعارضات به شکلی عقلانی از طریق شیوه‌ای ارتباطی که رها از هرگونه اجبار است و در آن تنها نیروی استدلال بهتر است که غلبه می‌یابد، حل و فصل می‌شوند. او زبان را ابزاری برای اجماع‌آفرینی و ایجاد توافق میان سوژه‌هایی می‌داند که سخن می‌گویند و عمل می‌کنند. بی‌تردید، اطراف یک گفت‌وگو تجربه‌های متفاوت، اختلاف نظر، و حتی ایده‌های متعارضی می‌توانند داشته باشند؛ اما باید بتوانند اختلاف نظر را از طریق «گفت‌وگو» حل کنند، گفت‌وگو یعنی شکل خاصی از تعامل که در آن کنش به تعویق می‌افتد تا مفروضه‌ها و تعهدات پایه به شکلی متقابل زیر سؤال بروند. در چنین شرایطی است که نیروی استدلال برتر غلبه می‌یابد.

مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که در عرصه بین‌الملل (در سطحی گسترده‌تر از

سطح داخلی) ما از «وضعیت کلامی آرمانی» بسیار دور هستیم. تفاوت در قدرت نه تنها در میان دولت‌ها در حدی چشمگیر است، بلکه حتی نیروهای جامعه مدنی نیز از قدرت قابل مقایسه‌ای برخوردار نیستند. بخش اعظم سازمان‌های غیردولتی فعال در جهان مربوط به کشورهای صنعتی پیشرفته هستند و همچنین منابعی که در اختیار آنها است بسیار فراتر از منابعی است که هم‌تایان آنها در کشورهای جهان سوم در اختیار دارند. در نتیجه، آن وضعیت آرمانی که به تعبیری مستلزم ایجاد تغییرات نهادی در جهت امکان‌پذیر ساختن آن است عملاً وجود ندارد. در نتیجه، این تنها نیروی استدلال نیست که پیروز می‌شود، بلکه داشتن منابع مختلف مادی و غیرمادی و حتی زبانی - خطابی می‌تواند در گفتگو نیز باعث سلطه طرف قدرتمند و نه پیروزی استدلال شود. رابطه قدرت به دو نحو بر استدلال تأثیر می‌گذارد. یکی به این شکل که تعریف می‌کند چه کسی دسترسی مشروع به گفتمان دارد و دیگری به این شکل که تعیین کند اساساً «استدلال خوب» چیست یعنی بر اینکه چه کسی چه چیزی را چه موقعی بگوید، تأثیر گذارد.

در برابر این استدلال، تامس ریس بر آن است که لازمه وضعیت کلامی آرمانی نه لزوماً وجود طرف‌های برابر بلکه فرض برابری آنها است؛ یعنی وضعیت کلامی آرمانی عبارتی در مورد جهان تجربی نیست، بلکه یک گزاره مبتنی بر برهان خلف<sup>(۱)</sup> است. مسئله این نیست که در گفتگو رابطه قدرت نباشد، بلکه این است که برابری گفتمان را تعیین نکند. در نتیجه، با توجه به لزوم عاری بودن استدلال خوب از تناقض درونی، امکان بررسی استدلال‌ها برای تشخیص قوت و ضعف آنها و با فرض اینکه صاحبان قدرت مادی بیشتر لزوماً استدلال بهتر ندارند، و ممکن است استدلال باعث شود که کفه تعادل به نفع طرف ضعیف‌تر برود، می‌توان مانع از نفوذ رابطه قدرت در گفتگو شد (Risse 2000: 11-12, 16-19).

تکلیف متقابل در خلق چنین وضعیتی تحت پوشش چیزی که هابرماس «اخلاق ارتباطی» می‌نامد قرار می‌گیرد. از طریق تعامل ارتباطی است که سوژه‌ها به تفاهم نائل می‌شوند و به یکدیگر پیوند می‌خورند:

کلام به عنوان ابزاری برای نیل به تفاهم این کارکردها را دارد. (۱) ایجاد و احیای روابط بین‌الاشخاصی که از طریق آن یک متکلم رابطه‌ای را نسبت به چیزی در جهان نظم‌های (اجتماعی) مشروع برمی‌گیرد؛ (۲) باز نمودن (یا فرض کردن)



وضعیت‌ها و رویدادهایی که متکلم رابطه‌ای را نسبت به چیزی در جهان مرکب از وضعیت موجود برمی‌گیرد؛ ۳) تجلی بخشیدن به تجارب - یعنی بازنمایی خود - که از طریق آن متکلم رابطه‌ای را نسبت به چیزی در جهان ذهنی برمی‌گیرد یعنی جهانی که نسبت به آن دسترسی ممتازی دارد. (Habermass 1984: 307-8)

به این ترتیب، کنش ارتباطی در وهله نخست معطوف به فهم است و نه لزوماً موفقیت نسبت به دشمنی یا منافع رقیب (Pusey 19: 80-81). در اینجا این مسئله پیش می‌آید که آیا اساساً امکان دست یافتن به تفاهم در شرایطی که طرفین گفتگو به فرهنگ‌ها و تمدن‌های متفاوتی تعلق دارند و در نتیجه، در قالب عقلانیت‌ها و گفتمان‌های متفاوت و شاید غیرقابل قیاسی می‌اندیشند و سخن می‌گویند، امکان مفاهمه هست یا نه؟ در پاسخ گفته می‌شود که درست است که شرط کنش ارتباطی معنادار وجود نوعی زمینه فرهنگی مشترک است، اما از آنجا که ما زیست‌جهان<sup>(۱)</sup> مشترکی در سطح جهان داریم، حداقلی از تجارب مشترک و تفاسیر جمعی از موقعیت‌ها وجود دارد که می‌توان برای شروع گفتگو بر آنها تکیه کرد و با نهادسازی بیشتر می‌توان زمینه گسترش این زیست‌جهان را فراهم کرد. این می‌تواند طرف‌های گفتگو را را وارد فرایندی ارتباطی کند تا بتوانند به اجماعی مشترک از وضعیت برسند و شناخت مشترک لازم برای فرایند گفتگو را برسانند (Risse 2000: 14-16).

علاوه بر آنکه کنش ارتباطی لاجرم همراه با طرح مواضع انتقادی می‌تواند باشد، زمینه شکل‌گیری پیوندهای اجتماعی مورد نظر لینکلتر نیز هست. اما آنچه به درستی در نقد نظر هابرماس مطرح شده است، آن است که تأکید او بر اجماع، اعتقاد او به امکان شفافیت کامل، همراه با تعهدی است نسبت به «حذف تفاوت» و نفی اینکه دیگری را می‌توان به عنوان دیگری پذیرفت. به نظر می‌رسد برابری هابرماس «برابری یگانگی و هویت است و نه برابری تفاوت» (Brown 1992: 205).

البته مسئله «اجتماع» تنها رویکرد نظریه انتقادی به تغییر نظام بین‌الملل نیست. رابرت کاکس نیز که نظریه انتقادی را معطوف به دگرگونی می‌داند، نگاهی شاید بتوان گفت رادیکال‌تر و انقلابی‌تر به سازوکار تحقق آن دارد. از نظر او باید دید که در درون ساختار تاریخی خاص چه نیروها یا اشکالی از دولت می‌تواند شکل گیرد که به عنوان نیروی مخالف عمل کند. بین‌المللی

شدن تولید است که زمینه را برای شکل‌گیری این نیروها فراهم می‌کند. در ساختار طبقاتی جهانی ناشی از بین‌المللی شدن تولید برخی از گروه‌ها و به طور خاص، کارگران جوامع پیرامونی هستند که می‌توانند نیروی اجتماعی مخالف اصلی را تشکیل دهند. دولت‌های پیرامونی نیز بخشی دیگر از نیروهای مخالف هستند. در عین حال، کاکس نسبت به اینکه ترکیب این دو نیرو بتواند شکل‌گیری و هژمونی موجود را به چالش کشد، تردید دارد (Cox 1981: 1557-64).

باید توجه داشت که با توجه به نگاه فرهنگی گرامشی، در بحث راجع به تغییر در روابط بین‌الملل نیز مسئله بعد فرهنگی پیدا می‌کند. گرامشی تحول فراگیر و اقیانوس اجتماعی را از طریق خلق یک «فرهنگ متقابل» می‌بیند یعنی «جهان‌بینی بدیل و شکل جدیدی از سازماندهی سیاسی که در رویه‌های مشارکتی و اجماعی آن، جهان‌بینی مذکور تحقق عینی یابد» (Rupert 1993: 79).

کاکس در بحث درباره تناقضات درونی نظم موجود بین‌المللی، به جنبش‌های اجتماعی اشاره دارد که می‌توانند از این تناقضات برای پیشبرد چالش‌هایی کارآمد علیه آن استفاده کنند و به نظم جهانی عادلانه‌تری دست یابند. اینها به بیان استفن گیل، نیروهای ضد هژمونیکی هستند<sup>(۱)</sup> که ترتیبات سیاسی و نهادی مسلط را به چالش می‌کشند. برای این چالش لازم است «ضدهژمونی» به شکل مجموعه‌ای از ارزش‌ها، مفاهیم، و ملاحظات بدیل شکل‌گیرد (Stearns and Pettiford 2001: 117). نیروهای ضد هژمونیکی ماهیت کاملاً مشخصی ندارند و ممکن است مترقی باشند یا نباشند (Gill 1993: 43).

این «پروژه سیاسی - اخلاقی» مستلزم شکل‌گیری یک بلوک جدید تاریخی است که پیش‌شرط اعمال هژمونی جدید می‌باشد. بلوک تاریخی صرفاً ائتلافی از طبقات نیست، بلکه شامل ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی یک صورت‌بندی خاص اجتماعی است: «یک بلوک تاریخی بیان و مفصل‌بندی یک جهان‌بینی است که ریشه در شرایط خاص اجتماعی - سیاسی و روابط تولیدی تاریخی دارد و به قدرت اجتماعی خود محتوا و انسجام ایدئولوژیک می‌بخشد». نیروهای اجتماعی، تشکل سیاسی و اهداف تاریخی یک بلوک تاریخی دارای ارتباط متقابل هستند (Rupert 1993: 81-82). بلوک تاریخی موفق حول محور مجموعه‌ای از انگاره‌های هژمونیکی شکل می‌گیرد که نوعی انسجام و سمت‌گیری راهبردی به عناصر تشکیل‌دهنده آن

می‌دهند. لازمه شکل‌گیری یک بلوک تاریخی جدید «مبارزه‌ای آگاهانه و برنامه‌ریزی شده» است. مسئله فقط قدرت ایدئولوژی یا تسخیر مراکز قدرت (دولت در جامعه داخلی) نیست، داشتن قدرت اقتصادی و نیز داشتن استدلال‌ها و باورهای قانع‌کننده نیز لازم است (Gill and Law 1993: 94).

لازمه تحول در نظام بین‌الملل این است که روابط بین‌الملل و اقتصاد سیاسی بین‌الملل یعنی نظام دولت‌های حاکم و تقسیم کار جهانی به نقد کشیده شوند و به عنوان «ابعادی از نوعی سازماندهی اجتماعی خاص تاریخی فعالیت تولیدی در سرمایه‌داری که تجسم روابط مبتنی بر بیگانگی هستند و امکان فراگذشتن از آنها وجود دارد» تلقی شوند (Rupert 1993: 83).

کاکس نشان می‌دهد که امکان تصور شکل‌گیری اشکال جدیدی از دولت، هژمونی، و بلوک تاریخی در مقیاس جهانی وجود دارد. او شکل‌گیری ضد هژمونی در نظام بین‌الملل را در شرایط فعلی بعید می‌داند اما امکان‌پذیری آن را نیز در داخل جوامع و «تغییر بنیادین در روابط اجتماعی و نظم‌های سیاسی ملی متناظر با ساختارهای ملی روابط اجتماعی» ناشی از «ظهور بلوک جدید تاریخی» (Cox 1984: 1219-20) جستجو می‌کند و نه در سطح نظام بین‌الملل (Hasenclever et al. 1997: 196). به نظر او تنها با یک جنگ مواضع<sup>(۱)</sup> یعنی تقویت بنیان سیاسی اجتماعی تغییر از طریق ایجاد بلوک‌های جدید تاریخی در سطح جوامع ملی می‌توان به تغییر نظام بین‌الملل نیز امید داشت (Cox 1984: 1220). او این واقعیت را نفی نمی‌کند که پیوندهای فراملی می‌توانند نیروهای اجتماعی درگیر در فرایند شکل‌گیری ضد هژمونی و به ویژه روشنفکران انتقادی را تقویت کنند. این روشنفکران سرچشمه‌های مشروعیت‌زدایی از نظم‌های هژمونیک با آشکار ساختن تناقضات موجود در ایدئولوژی‌های مسلط هستند و برداشت‌های بدیلی از نظم اجتماعی ارائه می‌کنند (Cox 1981; Steans and Pettiford 2001: 117). این نیروهای ضد هژمونیک هستند که می‌توانند به نظم جدید عادلانه‌ای شکل دهند.

اما نهایتاً همان‌گونه که گفته شد، دانش انتقادی به دنبال رهایی است. «رهایی»<sup>(۲)</sup> به معنای رفع زمینه‌های بی‌عدالتی و تلاشی است برای باز صورت‌بندی عدالت. رهایی به نظر هابرماس عبارت است از نیل به استقلال عقلانی کنش (Brown 1992: 202). نظریه انتقادی در پی رها ساختن بشر از ساختارهای «ستم» در سیاست جهانی و اقتصاد جهانی است که

تحت کنترل قدرت‌های هژمونیک قرار دارند.... آنها در تلاش‌اند نقاب از چهره پوشیده سلطه شمال ثروتمند بر جنب فقیر بردارند .... نظریه پردازان انتقادی صراحتاً سیاسی هستند: یعنی ایدئولوژی ... مترقیانه خود در زمینه رهایی را مورد دفاع قرار می‌دهند و آن را اشاعه می‌دهند. (Jackson and Sorensen 199: 233-4)

اشلی در تعریف «رهایی» آن را به عنوان تضمین «آزادی در مقابل محدودیت‌های به رسمیت شناخته‌نشده، روابط سلطه، و شرایط ارتباطی و فهم تحریف‌شده‌ای» تعریف می‌کند که «ظرفیت انسان‌ها را برای ساختن آینده‌شان از طریق اراده و آگاهی آزاد انکار می‌کند.» (Ashley 164) همان گونه که دیویتاک اشاره می‌کند، رهایی متضمن استقلال و خودمختاری<sup>(۱)</sup> است، یعنی حق تعیین سرنوشت خود. همچنین رهایی به یک اعتبار مستلزم «امنیت» نیز هست، امنیتی که منحصر به دولت‌ها نیست، بلکه بسط می‌یابد تا همه روابط اجتماعی انسانی و همه اجتماعات را در برگیرد؛ امنیتی که «نمی‌توان آن را به زیان دیگران، اعم از دولت‌ها یا اشخاص به دست آورد» (Devetak, 1996: 167). به این ترتیب، رهایی متضمن عدالت و امنیت انسانی است؛ وضعیتی که جهان موجود روابط بین‌الملل بسیار از آن دور است.

### نتیجه‌گیری: از فرانظریه تا تحول بین‌المللی

محوری بودن بحث تحول در نظریه انتقادی بین‌المللی ناشی از سرشت تعریف‌شده نظریه انتقادی در کل است: نظریه‌ای معطوف به رهایی. پس در وهله اول باید برای مشروعیت این نوع نظریه‌پردازی زمینه‌سازی شود. در اینجا ما با یک زمینه‌سازی معرفت‌شناختی مواجه می‌شویم که با نقد انحصار شناختی اثبات‌گرایی / علم‌گرایی آغاز می‌شود. تأکید بر تعدد علائق شناختی و به تبع آن تعدد و تکثر دانش بشری و اینکه دانش می‌تواند علاوه بر آنکه جنبه فنی داشته باشد، با تأکید بر سایر ابعاد وجود بشر و علائق او در اشکال دیگری نیز باشد، به معنای مشروعیت دادن به دانش تفهمی و فراتر از آن دانش انتقادی است. دانش و نظریه انتقادی بنا به تعریف به دنبال آن است که از وضع موجود فراتر رود و به رهایی انسان کمک کند. در اینجا می‌بینیم که از تأکید بر تعدد و تکثر شناخت است که راه برای مشروعیت شناخت انتقادی گشوده می‌شود. اما از سویی دیگر، یکی از دعاوی اصلی شناخت علمی اثبات‌گرایانه لزوم رها از ارزش بودن

شناخت است. در اینجا تأکید نظریه انتقادی بر اینکه همه شناخت‌ها (حتی شناخت علمی مدعی‌رهایی از ارزش و جانبدارانه نبودن) به نوعی جانبدارانه هستند و در خدمت هدفی و کسی هستند، راه را برای مشروعیت و صراحت نظریه انتقادی در این حوزه هموار می‌کند. نظریه انتقادی فقط در پی توصیف و تبیین نیست، بلکه از اینها نیز در جهت یافتن راه‌های تحول، امکانات بدیل، محدودیت‌های تحول و... استفاده می‌کند.

بحث بر سر اینکه سوژه شناسایی متعالی و فراتاریخی وجود ندارد از یک سو به معنای آن است که تکثر شناختی امری محتوم است و از سوی دیگر حکایت از تأثیر چشم‌انداز سوژه شناسا بر شناخت او (که دیگر لاجرم فارغ از ارزش نمی‌تواند باشد) دارد. بنابراین بنیانی برای دو بحث فوق نیز هست.

نگاه به تحول عامدانه مستلزم فرض تحول‌پذیری از طریق عمل انسانی است. در اینجا است که مباحث هستی‌شناختی اهمیت می‌یابد. تأکید بر ساخت اجتماعی و تاریخی واقعیت به این معنا است که در حوزه حیات اجتماعی همه چیز ساخته تاریخ، روابط اجتماعی انسانی، و درکل مصنوع بشر است و بنابراین هیچ چیز را نباید مسلّم انگاشت یا طبیعی فرض کرد. این نخستین قدم برای درک امکان‌پذیری تحول محسوب می‌شود.

اهمیت رابطه ساختار و کارگزار و تأکید بر اینکه کارگزاری انسانی است که به ساختار قوام می‌بخشد و با وجود تأثیر ساختار در تحدید کنشگری، خود ساختار برابند رویه‌ها و تعاملات اجتماعی است، و در نتیجه نباید به آن شیئیت بخشید. در عوض، باید به تحول‌پذیری آن از طریق اقدام انسان‌ها (البته در چارچوب محدودیت‌های خاص زمینه) توجه کرد.

تلقی از حیات اجتماعی به عنوان یک کلیت تقسیم‌ناپذیر از یک سو برای درک به هم پیوستگی تجلیات مختلف حیات اجتماعی اهمیت دارد و از سوی دیگر، فهم این به هم پیوستگی برای شناخت سازوکارهای ایجاد تغییر لازم است و به نظریه‌پرداز انتقادی کمک می‌کند که دریابد که دگرگونی در یک حوزه نمی‌تواند از دگرگونی در سایر حوزه‌ها جدا باشد و باید این را در هر راهبرد تحول‌آفرینی مد نظر قرار داد.

اهمیت امر فرهنگی و شناختی که در نظریه‌پردازی انتقادی مورد تأکید است، از یک سو نشان می‌دهد که ساخت اجتماعی واقعیت به معنای ساخت زبانی واقعیت نیز هست و چگونه این معنایی‌ای که کارگزاران اجتماعی به «واقعیت» می‌دهند، آن را واقعی می‌کند. از سوی دیگر، اهمیت مبارزه در عرصه‌های شناخت (فرهنگ، ایدئولوژی، گفتمان و...) را در تلاش برای ایجاد

دگرگونی ثابت می‌کند.

نگاهی به بحث نظریه انتقادی درباره سمت و سوی تحول نظام بین‌الملل نشان می‌دهد که چگونه دغدغه هنجاری و اخلاقی در استدلال‌های آن مشهود است. این دغدغه‌ها هم به سطح آرمان‌ها (آنچه که باید حاصل شود) مربوط می‌شود و هم به سطح سازوکارها (روش‌های نیل به آرمان‌ها). در اینجا هم نگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی اهمیت می‌یابد. ایجاد یک اجتماعی جهانی عادلانه‌تر و فارغ از روابط سلطه و سرکوب باید همراه با در نظر گرفتن واقعیت تکثر هویت‌ها، فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و... باشد. بنابراین در عین تلاش برای رسیدن به یک اجتماع جهانی عادلانه‌تر باید به حفظ تنوع و تکثر احترام گذاشت و از تحمیل برداشت‌های خاص «خود» به «دیگران» به عنوان امری «جهانشمول» اجتناب کرد هرچند که می‌توان با نشان دادن پیامدهای ارزش‌ها و هنجارهای خود دیگران را به برگرفتن آنها ترغیب نمود.

به این ترتیب، همان گونه که دیده می‌شود، مباحث فرانتزوری نظریه انتقادی در روابط بین‌الملل در پیوندی انداموار با هدف غایی آن یعنی ایجاد دگرگونی در روابط بین‌الملل است و نمی‌توان آن را «نامرتب» یا «بی‌اهمیت» تلقی کرد.

#### کتابنامه:

- 1 - Ashley, R. K. (1981) "Political Realism and Human Interests," *International Studies Quarterly*. 25.
- 2 - Ashley, R. K. (1984) "The Poverty of Neo-Realism," *International Organization*. 38, 2: 222-86 (Reprinted in Linklater, ed., 2000).
- 3 - Baylis, J. and Rengger, N. J., eds. (1992) *Dilemmas of World Politics: International Issues in a Changing World*. Oxford: Clarendon Press.
- 4 - Bernstein, R. J. (1976) *The Restructuring of Social and Political Theory*. New York and London: Harcourt Jovanovich.
- 5 - Booth, K. and Smith, S. (1997) *International Relations Theory Today*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- 6 - Brecher, M. and Harvey, F. P. (2002) "The Essence of Millennial Reflections on International Studies." In Harvey and Brecher, eds.
- 7 - Brown, C. (1992) *International Relations Theory: New Normative Approaches*. New York: Columbia University Press.

- 8 - Brown, C. (1994) "'Turtles All the Way Down': Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations." *Millennium*. 23, 2: 213-36 (Reprinted in Linklater, ed., 2000).
- 9 - Burchill, S., Linklater, A. *et al.* (2001) *Theories of International Relations*. New York: Palgrave.
- 10 - Cox, M. (2002) "The Continuing Story of Another Death Foretold: Radical Theory and the New International Relations." In Harvey and Brecher, eds.
- 11 - Cox, R. W. (1981) "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory," *Millennium*. 23, 2: 126-55 (Reprinted in Linklater, ed., 2000).
- 12 - Cox, R. W. (2002) "Civilizations and the 21st Century." In M. Mozaffari, ed., *Globalization and Civilizations*. London: Routledge.
- 13 - Cox, R. W. (2002b) "Universality in International Studies: A Historical Approach." In Harvey and Brecher, eds.
- 14 - Devetak, (1996) "Critical Theory." In Burchill, Linklater, et al.
- 15 - Germaine, R. D. and Kenny, M. (1998) "Engaging Gramsci: International Relations Theory and the New Gramscians." *Review of International Studies* 24: 3-21.
- 16 - Gill, S. (1993) "Epistemology, Ontology, and the Italian School." In Gill, ed.
- 17 - Gill, S. (1995) "Globalization, Market Civilization, and Disciplinary Neoliberalism," *Millennium*. 399-423. (Reprinted in Linklater, ed., 2000).
- 18 - Gill, S., ed. (1993) *Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 19 - Gordon, G. (1997) *Ethics and International Relations*. Oxford: Blackwell.
- 20 - Habermas, J. (1971) *Knowledge and Human Interests*. Translated by J. J. Shapiro, Boston: Beacon Press.
- 21 - Habermas, J. (1984 [1981]) *The Theory of Communicative Action*.

- Translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- 22 - Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of Public Sphere: An Inquiry into the Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 23 - Harvey, F. P. and Brecher, M., eds. (2002) *Critical Perspectives in International Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 24 - Hasenclever, A., Mayer, P., and Rittberger, W. (1997) *Theories of International Regimes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 25 - Hoffman, M. (1988) "Conversations on Critical International Relations Theory," *Millennium*. 17, 1: 91-5.
- 26 - Hoffman, M. (1988) "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate." *Millennium*. 16, 2.
- 27 - Hopf, T. (1998) "The Promise of Constructivism in International Relations Theory," *International Security*, 23, 1 (Reprinted in Linklater, ed.).
- 28 - Jackson, R. and Sorensen, G. (1997) *Introduction to International Relations*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- 29 - Lapid, Y. (1989) "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era," *International Studies Quarterly*, 33(2): 235-54.
- 30 - Linklater, A. (1982) *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London: Macmillan.
- 31 - Linklater, A. (1990) "The Problem of Community in International Relations," *Alternatives*. 15.
- 32 - Linklater, A. (1992) "The Question of Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View," *Millennium*. 21, 1: 77-98 (Reprinted in Linklater, ed., 2000).
- 33 - Linklater, A. (1997) "Neorealism in Theory and Practice," in Booth and Smith, eds.
- 34 - Linklater, A. (1998) *The Transformation of Political Community*. Oxford: Polity Press.



- 35 - Linklater, A. ed. (2000) *International Relations: Critical Concepts in Political Science*. London: Routledge.
- 36 - Mittleman, J. H. (2004) "What is Critical Globalization Studies?" *International Studies Perspectives*. 5, 3: 219-30.
- 37 - Moshirzadeh, H. (2004) "Dialogue of Civilizations and International Theory," *The Iranian Journal of International Affairs*. 16, 1.
- 38 - Price, R. M. and Reus-Smit, C. (1998) "Dangerous Liasons? Critical International Theory and Constructivism," *European Journal of International Relations*. 4, 3: 259-81.
- 39 - Pusey, M. (1987) *Jurgen Habermas*. Milton Keynes: The Open University Press.
- 40 - Rengger, N. J. "Culture, Society, and Order in World Politics," in Rengger and Baylis, eds.
- 41 - Risse, T. (2000) "'Let's Argue': Communicative Action in World Politics," *International Organization*. 54, 1: 1-39.
- 42 - Rupert, M. (1993) "Alienation, Capitalism, and the Inter-State System: Toward a Marxian/Gramscian Critique." In Gill, ed.
- 43 - Rupert, M. (1995) *Producing Hegemony: The Politics of Mass Production and American Global Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 44 - Shappcott, R. (2001) *Justice, Community and Dialogue in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 45 - Smith, S. (2000) "The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?", *The British Journal of Politics and International Relations*. 2, 3: 374-402.
- 46 - Stean, J. and Pettiford, L. (2001) *International Relations: Perspectives and Themes*. London: Longman.
- 47 - Walker, R. B. J. (2002) "Alternative, Critical, Political." In Harvey and Brecher, eds.

