

## ردیابی مضمون رهایی‌بخشی سوپژکتیویته از فرانکفورت تا پاریس

دکتر حسین مصباحیان\*

### چکیده

این مقاله به بررسی وضعیت فلسفی سوژه در اندیشه معاصر می‌پردازد. پرسش‌های اصلی آن بدین شرح است: (۱) اصولاً مشکل یا مشکلاتی که فلسفه مدرن، از سوژه دکارتی تا صورت‌بندی کانتی از "اراده رادیکال سوژه آزاد"، و تا سوپژکتیویته هگل با آن مواجه است، چیست؟ (۲) آیا بر مبنای نقادی‌های درونی مدرنیته و بر اساس تلاش آخرین بازمانده اصلی و مهم فلسفه مدرن یعنی یورگن هابرماس، می‌توان بر تعارض‌های درونی سوپژکتیویته غلبه کرد؟ (۳) آیا نقد رادیکال سوپژکتیویته توسط کسانی همچون فوکو و دریدا، الزاماً به از دست رفتن معنای جوهری انسان یعنی گوهر آزادی می‌انجامد یا اصولاً برعکس، برای ردیابی جوهری مضمون رهایی‌بخشی نظریه انتقادی باید از فرانکفورت به پاریس کوچ کرد؟ این سه پرسش، در سه قسمت این مقاله بررسی می‌شوند و لب‌پاسخ‌های آنها از این قرار است: نخست اینکه سوژه برای اینکه سوژه باشد، به ابژه‌ای احتیاج دارد و همین امر به انکار ذهن‌بنیادی دیگران منجر می‌شود که اصلی‌ترین معضل فلسفه مدرن است. دوم اینکه هابرماس ادعا می‌کند که در پارادایم جایگزین او - جایگزین پارادایم هگلی - ذهن‌بنیادی و جهان‌شمولی از طریق ارتباط زبانی به وفاق می‌رسند، بی‌آنکه هیچ‌کدام از آنها قربانی دیگری شوند. گرچه نظریه ارتباط زبانی هابرماس معتدل است و به دیگران در درون‌بودش خوشامد می‌گوید، اما مسائلی بنیادی نظیر اعتماد، عدالت و شکوفاندگی خود وجود دارند که نمی‌توانند در سوژه مدرن جایگاه واقعی خود را باز یابند. و سوم اینکه، در حالی که مفاهیم سنتی و مدرن سوژه، عقل‌گرا و ذات‌گرا و ایده‌آلیستی و متافیزیکی بودند، انتقادهای معاصر به سوژه - یا آنچه در این مقاله مکتب پاریس خوانده شده است - امکان و انگیزه‌ای فراهم ساخته‌اند که برداشت‌های انتقادی‌تر و خلاق‌ترِ ذهنیت پسا‌متافیزیکی رشد یابند و تفکر فلسفی در خصوص سوژه از طریق برجسته شدن مسئله‌آفرینی‌های آن، غنی‌تر گردد.

### واژه‌های کلیدی

مدرنیته، سوپژکتیویته، رهایی‌بخشی، سلطه، جهان‌شمولی، مکتب فرانکفورت

\* استادیار فلسفه دانشگاه تهران mesbahian@ut.ac.ir

مقدمه

این مقاله از سه قسمت به هم پیوسته تشکیل شده است. در قسمت اول که به بررسی وضعیت فلسفی سوژه در اندیشه معاصر اختصاص یافته است، این پرسش مطرح می‌شود: اصولاً مشکل یا مشکلاتی که بنیاد فلسفی مدرن، یعنی سوپژکتیویته (ذهن‌بنیادی یا ذهنیت) با آن مواجه است، چیست؟ لب پاسخ به این پرسش این است: "از یک سو، سوژه برای اینکه سوژه باشد، به ابژه‌ای احتیاج دارد و همین، سبب انکار سوپژکتیویته (ذهن‌بنیادی) دیگران می‌شود. از سوی دیگر، وقتی بعضی از ما به ذهن‌بنیادی دست می‌یابیم، نشان‌دهنده این است که ما همگی خواهان دست یافتن به آن هستیم. این تناقض یکی از ناسازه‌های مرکزی عصر مدرن است، ناسازه‌ای که از یک سو تلاش برای ابژه کردن دیگران را شکل داده است و از سوی دیگر و در همان حال، به تلاش برای رهایی از هر نوع سلطه و به شیء درآمدن و نبرد علیه آن، انگیزه داده است." (Vahdat, 2002: XVI) تشخیص و بازشناسی این معضل را هم در فلسفه مدرن نزد کسانی چون کانت و هگل و هابرماس می‌بینیم و هم در فلسفه‌های پسانیچه-ای و یا آنچه در این مقاله به دلیل تشخیص یافتن آن فلسفه‌ها در پاریس، مکتب پاریس خوانده شده است. آنچه بین این دو نوع تشخیص و بازشناسی فاصله می‌افکند، این است که در اولی بر راه حل‌های درونی - درون فلسفه‌های سوژه- تأکید گذاشته می‌شود و در دومی ضمن اعلام بی‌کفایتی آن راه حل‌ها، تأکید می‌شود که برای ردیابی جوهری مضمون رهایی‌بخشی نظریه انتقادی باید از فرانکفورت به پاریس کوچ کرد و راه حل‌های بیرون از فلسفه مدرن را مورد توجه قرار داد.

قسمت دوم مقاله، این پرسش را بررسی می‌کند که آیا بر مبنای نقادی‌های درونی مدرنیته و بر اساس

تلاش آخرین بازمانده اصلی و مهم فلسفه مدرن یعنی یورگن هابرماس، می‌توان بر تعارض‌های درونی سوپژکتیویته غلبه کرد، یا این اندیشه به تدریج به اردوی فاتحان پارسی روی می‌آورد و برای جستجوی مضمون رهایی‌بخشی آن باید از فرانکفورت به پاریس کوچ کرد؟ چکیده پاسخ به پرسش مذکور این است که هابرماس گرچه اعتقاد دارد که "تنها منبع هنجاری که خودش را بیان می‌کند، اصل ذهن‌بنیادی است" (Habermas, 1987:41)، ولی به روشنی به مشکلاتی که ذهن‌بنیادی تمام عیار عصر مدرن با آن مواجه است، آگاه است و تلاش می‌کند این مشکلات را از طریق نظریه بین‌الذهانی (Intersubjectivity) حل کند. "او از هگل به جهت تلاشش برای گسترش اصل بین‌الذهانی که بر اساس خود اصل مدرن ذهن-بنیادی سامان یافته است، و نیز به جهت عدم برقراری آن در بستر کنش ارتباطی انتقاد می‌کند" (Vahdat, 2002:237). در واقع، هابرماس از طریق واسطه قرار دادن زبان، در صدد رفع مشکل مدرنیته برمی‌آید: "عضویت در جامعه ارتباطی ایده‌آل، در اصطلاحات هگلی، شامل هر دو 'من' می‌شود: 'من کلی' و 'من فردی'" (Habermas, 1971:97). در پارادایم جایگزین هابرماس، ذهن‌بنیادی و جهان-شمولی (Universality) از طریق ارتباط زبانی به وفاق می‌رسند، بی‌آنکه هیچ کدام از آنها قربانی دیگری شوند. بر اهمیت زبان نمی‌توان بیش از این تأکید گذاشت که "تمایل انسان به اختیار و مسئولیت می‌تواند به عنوان امری ماتقدم درک شود. آنچه می‌تواند ما را فراتر از طبیعت ببرد، تنها چیزی است که ما می‌توانیم طبیعتش را بشناسیم: زبان." (Habermas, 1971:314)

مشکل عمده‌ای که در هابرماس و نظریه کنش ارتباطی او وجود دارد، این است که او هنوز درباره عقلانیت

آدم را به نحوی خاص هیجان‌زده سازد. آن، یکی از شکل‌های نمایان مرگ‌های کلی‌تر است. منظورم مرگ خدا نیست، بلکه مرگ سوژه است... سوژه به‌عنوان منشأ و مبنای معرفت، آزادی، زبان و تاریخ." (Foucault, 1980:171)

قسمت سوم مقاله به این پرسش می‌پردازد که آیا نقد رادیکال سوژکتیویته، به‌عنوان ستون فلسفی مدرنیته، الزاماً به از دست رفتن معنای جوهری انسان یعنی گوهر آزادی می‌انجامد؟ پاسخ این پرسش در این مقاله، منفی است؛ زیرا نقد اروپا محوری و 'انسان محوری' (Homocentrism) و همچنین نقد وحشیگری و سرکوبی که امروزه با تکنولوژی مدرن گسترش یافته است، گرچه به عدول از فلسفه‌های سوژه می‌انجامد، ولی نه تنها به تقلیل آزادی انسان نمی‌انجامد، بلکه آن را تعمیق می‌بخشد. از این رو لازم است رؤیت‌پذیر ساختن اولویت رابطه با دیگری در روند تشکیل خود و زیست‌جهان (Lifeworld) به‌مثابه رویکردی برای تعمیق آزادی خود و تعمیم آن به دیگری تلقی شود. برای مثال، مفهوم‌سازی متفاوتی از سوژه که ویژگی چند معنایی و روایتگری سوژه را تشخیص می‌دهد و در کار ریکور توسعه یافته است، بر این امر دلالت می‌کند که "اختیار خود به گونه‌ای محکم همبسته با اضطراب برای همسایه خود و همبسته با عدالت برای هر فرد است" (Ricoeur, 1992:18). ریکور بحث می‌کند که هر کس روایت خودش را دارد. ما خودمان را روایت می‌کنیم و این روایت، با روایت‌های دیگر مردم سر و کار پیدا می‌کند. روایت همواره در حال دگرگونی است زیرا وابسته به موضوعات تاریخی و فرهنگی است. روایت‌هایی اصولاً در فرهنگ ما وجود دارند که به ما یاد می‌دهند چگونه خود را روایت کنیم. این مسائل ما را در سطح اجتماعی به فکر کردن درباره اخلاقی‌سازی مجدد سیاست در راستای این

غربی صحبت می‌کند. او به طور تلویحی جهان-شمولی‌ای را ادعا می‌کند که با "فهم غربی ما از جهان" (Habermas, 1981:44) در ارتباط است. برای برجسته ساختن اهمیت این ادعا، او بر جفت تاریخی - ژئوپلیتیکی پیش‌مدرن و مدرن تکیه می‌کند تا بدین طریق تفاوت عقلانیت را با فهم اسطوره‌ای از جهان برجسته سازد. او تضادهای دوگانه پیش-مدرن/مدرن، غرب/غیرغرب، اسطوره‌ای/عقلی را مفروض می‌گیرد. از نظر او یگانگی غرب واقعیتی مفروض و تقریباً ملموس است. از این رو، مشمول ساختن (Inclusion) از طریق زبان و از شمول خارج کردن (Exclusion) از طریق عقلانیت غربی، هم‌زمان در فلسفه هابرماس حضور دارد.

آنچه تعجب‌آورتر است این است که او درحالی‌که نیاز به غیر غربی و اهمیت نوع نگاه او را به غرب تشخیص می‌دهد (Habermas, 1981:44)، اما همین نگاه را نیز از طریق قوم‌شناسان و مردم‌شناسان غربی بازتاب می‌دهد. پرسش این است که آیا تلقی غیرغربی از غرب، از طریق گزارش غربیان حاصل‌شدنی است یا نه؟ برای هابرماس فرهنگ‌ها و سنت‌های غیرغربی گویی آنچنان شکل گرفته‌اند که می‌توان به‌عنوان ابژه با آنها مواجه شد. هابرماس برای اینکه اطمینان معرفت‌شناسانه‌ای را در ما تثبیت کند و ما را به جهان-شمولی مطمئن سازد، همواره با اطمینان معرفت‌شناسانه صحبت می‌کند (Rorty, 1985:167)، اطمینانی که گاه چنان برانگیزاننده و یقینی است که به نژادگرایی (و نه نژادپرستی) می‌گراید. اطمینان معرفت‌شناسانه هابرماس با هیچ نقدی، به لرزه نیفتاده است. او از منتقدان خود کمتر می‌آموزد. با این‌همه، در انتقاد از هابرماس نباید به مواضع شاید بدبینانه کسانی مانند فوکو افتاد و ادعا کرد که "مرگ انسان چیزی نیست که

هر حوزه را طرح کند؛ و سپس بر ضرورت پی‌گیری سرگذشت مفاهیم تا روزگار حاضر تأکید کند و از این طریق نسبت به خطرات ناشی از ادعای جهان‌شمولی مدرنیته و بنیاد فلسفی آن (سوبژکتیویته) و همچنین نسبت به خطرات نقدهای غیرمسئولانه و بدبینانه به سوژه مدرن هشدار دهد؛ و در نهایت پرسشی معاصر را به میان آورد: آیا زمان ترک موقعیت هستی‌شناختی سوژه خودبنیاد و حرکت در جهت فراهم آوردن اسباب نظری درکی دیگر از سوژه فرانسویده است؟

#### ۱. ناسازه فلسفه مدرن از سوژه دکارتی تا

##### سوبژکتیویته هگلی و تا اعلام مرگ سوژه

دکارت را عموماً پدر فلسفه مدرن لقب داده‌اند و منظور از این عنوان این است که وی توجه ما را از موضوعات فکر به فاعلی که دارای فکر است، معطوف کرد. دکارت، خودآگاهی را هم به‌عنوان پایه‌ای برای تأمل فلسفی و هم به‌عنوان موضوع تفکر فلسفی معرفی کرد. به محض اینکه تغییر از 'بودن' به 'آگاه بودن' صورت گرفت، فیلسوفان درگیر مسائلی شدند که از دوگانگی این تمایز سربرآورد: ما چگونه می‌توانیم از اسباب خودمان برای شناخت، شناخت داشته باشیم؟ اگر سوژه شناسا پایه‌ای برای شناخت معرفت است، آگاهی از این شناخت بر چه پایه‌ای است؟

مشکل عمده‌ای که سوژه دکارتی با آن مواجه است، این است که می‌توان در بحث دکارت "هر دو بعد ذهن‌بنیادی را تشخیص داد، سوژه‌ای که خود را رهایی می‌بخشد و سوژه‌ای که دیگری را ابژه خود می‌سازد، ابژه‌ای که در اینجا طبیعت است". درحالی‌که دکارت مفهوم ذهن‌بنیادی انسانی، به‌مثابه اراده انسانی را به سمت موضوع ساختن طبیعت و 'سودمندگرایی' (Utilitarianism) سوق می‌دهد، کانت آن را به

بینش ملزم می‌کند که "اخلاق، در مخالفت با آزادی خودگردان، ذهنیت را به‌عنوان مسئولیت دگرسالار بازتعریف می‌کند" (Levinas, 1984:63). ستم و استثمار به هر شکل، اصولاً با چنین اخلاقی ناسازگارند. "این یکسان‌سازی (equalization) به آن معنی است که به واسطه آن هر یک از ما قادریم آزادی را به کار بریم... وظیفه مشکل و پرخطری که 'روشنگری' به شیوه خودش در دستور کار قرار داده بود، ولی همان‌طور که فانون مدت‌ها قبل خاطر نشان کرده است، تاریخ مدرنیته در غرب و در هر جای دیگر، برای تحویل آن به اکثریت مردم شکست خورده است" (Couze, 2001:193). و اینجاست که نقد سوژه از نقد مفهوم سراسر متافیزیکی آن عبور می‌کند.

تمام مباحث نظری نوشته حاضر درباره موقعیت سوژه و مضمون رهایی‌بخشی آن را در سه نکته می‌توان خلاصه کرد. نخست و مهم‌تر از همه اینکه، امروزه پس از قریب سه قرن تجربه سوژه‌شناسا، به زبان هراکلیتوس اگر سخن بگوییم، نه سوژه همان سوژه مدعی است و نه رهایی‌بخشی همچنان محدود و منحصر به فلسفه‌های سوژه‌محور. دوم اینکه، امروزه جهان‌شمولی خود محل تردیدی جدی است. این تردید فلسفی نه تنها شامل سوبژکتیویته ماهیتاً ناسازه‌وار بلکه شامل انسانی‌ترین نتایج آن هم شده است؛ و بحث شده است که اگر فرهنگ جهان‌شمول وجود ندارد، هیچ چیز جهان‌شمول هم وجود ندارد. از اینجا به نکته سوم می‌رسیم و آن اینکه، از نظر این نوشته، نقد بنیاد فلسفی و نتایج سیاسی-اجتماعی مدرنیته هنگامی قابل اعتناست که چشم‌انداز روشن‌تر و انسانی‌تری بگشاید. در غیر این صورت، باید به تعمیق همان راه حل‌های درونی پرداخت و آن را تا حد امکان گسترش داد. هدف مقاله این است که نخست بکوشد پرسش‌های درست

مفهوم روشنی از مدرنیته ارائه کرد. از هگل بدین سو، مدرنیته و آگاهی مدرن به یکی از کانونی‌ترین مسائل فلسفه تبدیل شد.

چرا نقد مدرنیته، در قالب نقد عقل بیان شد؟ از آنجا که مدرنیته خود را در مخالفت با سنت فهم می‌کرد، ناچار بود برای خود دستاویزی در عقل بجوید. مدرنیته چاره‌ای نداشت جز اینکه برای تثبیت خود، به مرجعیتی در خود، به تنها مرجعیت باقیمانده یعنی عقل توسل جوید. فلسفه به-عنوان پاسدار عقل، مدرنیته را فرزند روشنگری و عقلانیت خواند. به عبارت دیگر، از زمان دکارت به بعد، فلسفه مدرن مرکز ثقل توجهش را بر خودآگاهی و ذهن‌بنیادی نهاد. ذهن‌بنیادی هم معنای عام و هم معنای فردی، هر دو را در بر می‌گیرد. هر فرد، به یکسان، در خور احترام همگان است. در همان حال هر فرد در حق نیل به خوشبختی، مرجع و داور نهایی خویش است. هگل مضمون هنجارین مدرنیته را در ساختار خود عقل و اصل ذهنیت جای داد. هگل نقد سه گانه کانت را به‌عنوان تعبیر قطعی خودفهمی مدرنیته قرائت کرد. از نظر او نقد عقل محض کانت، ذهن انسان را از پندارهای مابعدالطبیعه آزاد ساخت. نقد عقل عملی کانت، قدرت نقد قوانین خودنهاده \_ در عین فرمانبرداری موقتی از قوانین \_ را به بشر اعطا کرد؛ و نقد قوه داور، تجربه زیبایی‌شناسانه را از هرگونه مرجعیت دینی مستقل کرد. باین‌همه، گرچه کانت عقل عملی و قوه داور را از عقل نظری جدا کرد، هیچ‌گاه آنها را بر کنار از عقل نظری ندید. کانت، از نظر هگل، توانسته بود نقشه انفکاک درونی عقل را متلازم با حوزه‌های فرهنگی علم و اخلاق و هنر ترسیم کند. ولی هم در این تجزیه کردن دردناک و هم در لزوم ترکیب آن در یک کلیت متعالی‌تر دچار اشتباه شده بود. روشنگری کانت، عقل را به جای دین نشانده بود و از عقل بت ساخته بود. و از همین جا بود که وجه ابزاری و سلطه‌گری عقل، خود را نشان می‌داد.

سمت جهان‌شمولی هدایت می‌کند (Vahdat, 2002:2-3). از این‌رو، برای درک مدرنیته، تفکر انتقادی آلمانی را که با کانت و هگل آغاز و در هابرماس بارور می‌شود، می‌توان چارچوب مناسبی برای تحلیل مفاهیم و شرایط مدرنیته تشخیص داد و ادعا کرد که "ما در افکار کانت و هگل و محصولات آن افکار در نظریه انتقادی، به درون‌بینی-های پیچیده و کاملی درباره مفاهیم و شرایط مدرنیته دست می‌یابیم" (Vahdat, 2002:XIII). برای کانت و هگل، ذهن‌بنیادی و جهان‌شمولی دو ستون مدرنیته را تشکیل می‌دهند.

هابرماس بررسی و دفاع از مدرنیته را در قالب چهار پرسش مشخص پی می‌گیرد: چه وقت و چگونه فیلسوفان به مدرنیته و نقد آن علاقه‌مند شدند؟ چرا نقد مدرنیته، در قالب نقد عقل بیان شد؟ چرا فلسفه سرانجام کار تفسیر مدرنیته را به نظریه اجتماعی واگذار کرد؟ و چرا همچنان باید مدرنیته را یک طرح و برنامه ناتمام تلقی کرد و از جهان‌شمول بودن آن دفاع کرد؟ چه وقت و چگونه فیلسوفان به مدرنیته و نقد آن علاقه‌مند شدند؟ هابرماس پاسخ می‌دهد که از زمان هگل. فلسفه از نظر هگل، از آنجا که مستقل از زمینه و شرایط است، تنها هنگامی می‌تواند از مرزهایی که وضعیت تاریخی برای اندیشه تعیین کرده است فراتر برود که بتواند از وضعیتی که در آن هست، تصویری به دست آورد. هگل نخستین فیلسوفی بود که از لزوم "درک زمان خویش در قلمرو اندیشه" سخن گفت. هگل همچنین به طور صریح از گسستی سخن گفت که انقلاب فرانسه و روشنگری گشوده بود. او این گسست را آغاز فصل یا دوره‌ای (Epoch) نو خواند و آن را از دیدگاه فلسفی در قالب اصطلاح سوژکتیویته مفهوم‌پردازی کرد. هگل نخستین فیلسوفی بود که

اکنون می‌توانیم بفهمیم که چرا و چگونه موضوع مدرنیته، ارتباطی با عقل و فلسفه پیدا کرده است.

هگل نیز با قاطعیت، هر یک از حوزه‌های مرتبط با علم و تحقیق، اخلاق و قانون، و هنر و نقد هنری را به‌عنوان تبلورهای اصل ذهنیت قلمداد کرد. گرچه از نظر هگل، باز هم تنها عقل است که می‌تواند به روشنگری نیروی جهش را اعطا کند، ولی بررسی انتقادی دیالکتیک روشنگری (دیالکتیک‌رهای سلطه) باید در دستور کار فلسفه قرار گیرد. آنچه هگل جوان را از هگل سن کمال جدا می‌کند، درواقع همین نگاه انتقادی به مدرنیته است. منظور از ذهن‌بنیادی، تشخیص دادن به خودمختاری فرد، قائم به ذات دانستن او و استقلال رأی و خودآگاهی انسان است؛ و مراد از جهان‌شمولی، "به رسمیت شناخته شدن متقابل سوژه ذهن‌بنیاد توسط سوژه‌های ذهن‌بنیاد دیگر" است.

اما مشکلات درونی چنین صورت‌بندی ساده و وسوسه‌انگیزی آنجایی خود را نشان می‌دهد که دانسته شود که "از یک سو، سوژه برای اینکه سوژه باشد، به ابژه‌ای احتیاج دارد و همین، سبب انکار ذهن‌بنیادی دیگران می‌شود. از سوی دیگر، وقتی بعضی از ما به ذهن‌بنیادی دست می‌یابیم، نشان‌دهنده این است که ما همگی خواهان دست یافتن به آن هستیم. این تناقض یکی از ناسازه‌های مرکزی عصر مدرن است" (Vahdat, 2002:XVI)، ناسازه‌ای که تمام متفکران مدرن از آن آگاهی داشتند و در صدد یافتن راه‌هایی برای رفع تعارض‌های آن بودند. برای مثال، تلاش کانت در ترکیب ذهن‌بنیادی و جهان‌شمولی، در مفهوم او از حق، تجسم سیاسی-اجتماعی پیدا کرد؛ زیرا کانت حق را به‌عنوان "تمامیتی از شرایط تعریف می‌کند که تحت این شرایط، اراده هر فرد می‌تواند با اراده دیگری تحت قانون جهانی آزادی، یکی شود" (Kersting, 1992:344; Vahdat, 2002:6). حق از نظر کانت، متشکل از

شرایطی است که تحت آن، آزادی هر فرد می‌تواند با آزادی تمام افراد دیگر هم‌زیستی کند. هگل نیز رابطه بین فرد و جمع در جامعه مدنی را شکلی از ذهن‌بنیادی تعمیم‌یافته می‌داند. هگل هر دو شکل افراطی فردگرایی و جهان‌شمولی را نقد می‌کند. او در فلسفه حق، افلاطون را به دلیل نادیده گرفتن حق فرد در جمهوری و آمریکای زمانه خود را به سبب نوعی افراط در ذهن‌بنیادی فردی نقد می‌کند: "شهروند خصوصی، بالاتر از هر چیزی متوجه صنعت و سود و نفع خصوصی خویش است. او در دنیا به گونه‌ای می‌نگرد که رضایت خصوصی‌اش حاصل آید."

(Hegel, 1967:168; Vahdat, 2002:21-22)

علاوه بر این، می‌توان به نقدهای رادیکالی اشاره کرد که یا به طور کامل در خارج از فلسفه‌های سوژه قرار دارند یا بر سر مرز کسوف عقل ایستاده‌اند و یا با اعلام مرگ سوژه و هر نوع فراروایت دیگر، اصولاً از ورود به عصری دیگر سخن می‌گویند. برای مثال، گرچه گاه تلاش می‌شود که نقد رادیکال مارکس به ستون فلسفی مدرنیته و ایده‌آلیسم هگلی که در نظریه کانونی او یعنی ایدئولوژی به‌مثابه کژتابی واقعیت منعکس است، به حاشیه رانده شود، اما این نکته به‌خوبی شناخته شده است که جدل اصلی مارکس با هگل بر سر سوژه، جدل عین و ذهن است و نه فرد و جمع در فلسفه سیاسی-اجتماعی. مارکس اصولاً خودمختاری به‌عنوان محصولی از آگاهی را مورد تردید قرار می‌دهد و ایده-ها را فقط تصویر، انعکاس یا پژواکی از جریان واقعی زندگی می‌داند:

در تقابل مستقیم با فلسفه آلمان که از آسمان به زمین فرود می‌آید، ما از زمین به آسمان فراموشی‌رویم؛ یعنی عزیمت‌گاه‌مان را بر آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و می‌انگارند، قرار نمی‌دهیم... ما عزیمت‌گاه‌مان را بر واقعیت، بر کنش انسان‌ها و بر جریان واقعی زندگی قرار می‌دهیم. تخیلاتی که در مغز انسان‌ها شکل

ماند ولی ویژگی مطلق افسانه‌ایش از بین می‌رود. فلسفه آدورنو به کل تاریخ و کل ماهیت ابژه امتداد می‌یابد. آلتوسر نیز همچون آدورنو، ناقد رادیکال سوژکتیویته است. آلتوسر سؤال می‌کند که آیا ذهن‌بنیادی فردی واقعاً در غرب وجود دارد؟ و پاسخ می‌دهد که اصولاً کلید درک سوژکتیویته مدرن در ابهام خود اصطلاح سوژه قرار دارد. در کاربرد معمولی این اصطلاح، سوژه در حقیقت هم به معنی یک ذهن‌بنیادی آزاد و هم به معنای یک موجود سوژه شده که خود را به قدرتی بالاتر تسلیم می‌کند، به کار می‌رود. فرد به‌عنوان سوژه آزاد رسماً مورد پرسش قرار می‌گیرد، برای اینکه خواسته شود تا آزادانه خود را به فرمان‌های سوژه [بزرگتر] تسلیم نماید. بنابراین، سوژه‌ها وجود ندارند مگر به وسیله و برای تسلیم‌شان (Althusser, 1971:181-182; Vahdat, 2002:233) اما نقد نیچه به مدرنیته که می‌توان آن را با نقل‌گزیده- ای از تبارشناسی اخلاق بیان کرد، به تعبیر فرزین وحدت‌نشان‌دهنده این است که نیچه با "نگریستن در فرد به عنوان شه‌ریار مطلق (Sovereign)"، مفهوم روشنگری ذهن‌بنیادی انسانی را "در افراطی‌ترین حد آن" (Vahdat, 2002:230) مورد نقد قرار می‌دهد: اگر خود را در پایان این فرایند عظیم قرار دهیم، یعنی آنجا که درخت سرانجام میوه خویش را بار آورده است، آنجا که جامعه و اخلاقیات عرف اخلاقی آن سرانجام پدیدار می‌کنند که وسیله‌ای برای چه کار بوده‌اند، می‌بینیم که بر شاخسار این درخت، آن رسیده‌ترین میوه، یعنی خودفرمان‌فرما رسته است که به هیچ کس جز خود نمی‌ماند؛ فردی دیگر بار رسته از بند اخلاقیات عرف اخلاقی که فرد خودفرمان زیر اخلاقی گشته است. (زیرا 'خودفرمان' و 'اخلاقی' با هم یکجا گرد نمی‌آیند.) (Nietzsche, 1967:59; Vahdat, 2002:230) در حقیقت، نیچه است که راه را برای نقادی‌های پست مدرنیستی بعدی هموار می‌کند و این زمینه را فراهم

می‌گیرند، ضرورتاً از جریان زندگی مادی آنها تصعید می‌شوند. اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر نوع دیگری از ایدئولوژی و اشکال مرتبط با آن، نمی‌توانند به صورت انتزاعی و مستقلانه در نظر گرفته شوند. آنها هیچ تاریخی ندارند، هیچ توسعه‌ای ندارند؛ اما انسان‌ها، با گسترش تولید مادی و مراوده مادی و همراه با واقعیت موجود، فکرشان را و محصولات فکرشان را تغییر می‌دهند. زندگی با آگاهی تعیین نمی‌یابد، بلکه آگاهی با زندگی متعین می‌شود. (Marx, 1968:47) علاوه بر مارکس، نقد آدورنو به مدرنیته نیز گرچه به نقد مارکس به کاپیتالیسم به‌مثابه شکلی از 'از خودبیگانگی' نزدیک است، ولی تحلیل او به طور مستقیم در مقوله ذهن‌بنیادی می‌گنجد. در حقیقت آدورنو تاریخ مدرنیته را به‌عنوان تکامل تدریجی ذهن-بنیادی می‌بیند. نقطه اتکای بحث او این است که ذهن-بنیادی مدرن، در به تخت نشاندن خویش، خودش را موضوعیت داده است و بدین ترتیب خود را باطل کرده است. گرچه هابرماس این نقدها را افراطی می‌داند و معتقد است که "آدورنو، دست‌کم در دیالکتیک روشنگری، مدرنیته را به عقلانیت ابزاری فروکاسته است" (Habermas, 1981:350)، بحث دیگری عرضه نمی‌کند. گرچه نقد عقل ابزاری، برنامه مشترک دهه‌ی ۱۹۴۰ هورکهایمر و آدورنو بود و نتایج آن در سه کتاب دیالکتیک روشنگری، نوشته مشترک هورکهایمر و آدورنو، کسوف عقل نوشته هورکهایمر و دیالکتیک منفی نوشته آدورنو منتشر شد، ولی به آن محدود نماند. آدورنو اصولاً مفهوم سستی جدایی سوژه-ابژه را از بین می‌برد. آدورنو امیدوار است که فراتر از رابطه سلطه، میان سوژه و ابژه، میان تاریخ و طبیعت، میان انسان و دیگری او، خارج از او و درون او، گام بردارد. سوژه گرچه در فلسفه آدورنو باقی می-

هابرماس در برنامه بین‌الذهانی خود جایی برای پلورالیسم و تفاوت باقی نگذاشته است. نیگل بحث می‌کند که "شالوده‌الگوی هابرماس، مفهومی از سوژه خودبنیاد است که بر تمام گفتمان حاکمیت کاملی دارد. هابرماس، آنچه را فروید به‌عنوان موضع پیوسته در حال تغییر و کاملاً سست اختیار نشان می‌دهد، به‌عنوان حاکم مطلق تعیین می‌کند که از یک سو در بهترین شکل به نقش محدود حاکم در سلطنت مشروطه می‌رسد و از سوی دیگر به‌عنوان یک برده، عشق اربابش را از آن تمنا می‌کند." (Nagele, 1981:55)

هابرماس معتقد است که فرقه محافظه‌کار جوان که از نیچه الهام گرفته است و نیز عمده پیروان پس‌اساختارگرایی، عقلانیت را به کلی رها می‌کنند و به نیهیلیسم و آنارشی سقوط می‌کنند. از این رو، هابرماس بحث می‌کند که کسانی که احساس می‌کنند از برنامه مدرنیته فراتر رفته‌اند، در واقع فقط خود را فریب می‌دهند. به نظر هابرماس، سازش مجدد بین ذهن‌بنیادی و جهان‌شمولی فقط می‌تواند در عصر مدرن اتفاق بیفتد. در جامعه پیش‌مدرن (سنتی یا متافیزیکی - مذهبی)، با قلمروهای کفر و ایمانش (تقدس و بی‌تقدسی‌اش)، قلمرو تقدس از کنش ارتباطی مصون بود. هابرماس معتقد است هیچ راه فراری به جز بازگشت به دوران آغازین برای حل مسائلی که از ذهن‌بنیادی و روشنگری منشأ می‌گیرند، وجود ندارد. خود وی طرح بین‌الذهانی را پیشنهاد می‌کند که می‌تواند از رویارویی سوژه با نوعی جهان ابژه جلوگیری کند. هابرماس، الگویی را پیشنهاد می‌کند که در آن انسان‌ها از طریق دیالوگ و گفتگو با یکدیگر، بنای رهایی اجتماعی از انواع سلطه را فراهم می‌آورند. هابرماس با تمایز نهادن میان دو نوع عقلانیت: عقلانیت ابزاری که هژمونی و سلطه را در پی داشته است و عقلانیت ارتباطی که

می‌آورد که کسانی چون فردریک جیمسون (Fredric Jameson) در پی توصیف سه اصل مدرنیته، مرگ سوژه را اعلام کند و به روشی مشابه، لیوتار فراروایت - هایی چون عقل، علم، ملت - دولت‌ها و غیره را که جایگزین مذهب شده‌اند، رو به از هم پاشیدن و متلاشی شدن ببیند؛ دیدگاه‌هایی که هابرماس با همه آنها رویارو می‌شود و ضمن نامیدن ناقدان رادیکال سوبژکتیویته به 'نیچه‌ای‌های جوان' یا 'نیچه‌ای‌های محافظه‌کار'، می‌کوشد تا از میراث روشنگری پاسداری کند.

## ۲. هابرماس و تلاش برای تعمیم ذهن‌بنیادی

هابرماس در پاسخ به ناقدان رادیکال مدرنیته بیان می‌دارد که آنان با تلقی ذهن‌بنیادی دوران مدرن به‌عنوان عنصری مقصر در پدیده سلطه، در حقیقت نوزاد را همراه با آب کثیف حمام به دور می‌ریزند (Vahdat, 2002:238). هابرماس ریشه این خطا را در ماکس وبر می‌بیند که با وجود تشخیص سه حوزه عینی و اجتماعی و ذهنی، معین نکرد که هر یک از این سه حوزه می‌توانند مستقلاً گسترش یابند. ماکس وبر از نظر هابرماس، خطای دیگری هم مرتکب شد و آن برابر دانستن ذهن‌بنیادی با وجه سلطه‌طلبانه آن، یعنی با عقلانیت ابزاری بود. گرچه می‌توان در جهت همدلی با هابرماس گفت که "در مقابل طغیان مجدد نیهیلیسم اخیر که در مجاری معینی از تبارشناسی و پس‌اساختارگرایی بیان شده است، تلاش‌های هابرماس برای نجات دادن برنامه مدرنیته، کمتر از تلاشی قهرمانانه نیست" (Vahdat, 2002:238). با این حال، نمی‌توان از دست‌کم دو نقد جدی نکته به طرح و برنامه هابرماس غفلت کرد: نقد وابسته به روان‌کاوی رینر نیگل و نقد سیلا بن حبیب که معتقد است



تضادهای دوگانه پیش مدرن/ مدرن، غرب/ غیر غرب، اسطوره‌ای/ عقلی را مفروض می‌گیرد. ولی از نظر او، یگانگی غرب واقعیتهای مفروض و تقریباً ملموس است. آنچه تعجب‌آورتر است این است که او درحالی‌که نیاز به غیر غربی و اهمیت نوع نگاه او را به غرب تشخیص می‌دهد (Habermas, 1981:44)، اما همین نگاه را نیز از طریق قوم‌شناسان و مردم‌شناسان غربی بازتاب می‌دهد. اما پرسش این است که آیا تلقی غیر غربی از غرب، از طریق گزارش غربیان حاصل شدنی است یا نه؟ برای هابرماس فرهنگ‌ها و سنت‌های غیر غربی گویی آنچنان شکل گرفته‌اند که می‌توان به‌عنوان ابژه با آنها مواجه شد. هابرماس برای اینکه اطمینان معرفت‌شناسانه-ای را در ما تثبیت کند و ما را به جهان‌شمولی مطمئن سازد، همواره با اطمینان معرفت‌شناسانه صحبت می‌کند (Rorty, 1985:167)، اطمینانی که گاه چنان برانگیزاننده و یقینی است که به نژادگرایی می‌گراید. اطمینان معرفت‌شناسانه هابرماس با هیچ نقدی به لرزه نیفتاده است. او از متقدان خود کمتر می‌آموزد. باین‌همه، در انتقاد از هابرماس نباید به مواضع شاید بدبینانه کسانی مانند فوکو افتاد و ادعا کرد که "مرگ انسان چیزی نیست که آدم را به نحوی خاص هیجان‌زده کند. آن، یکی از شکل‌های نمایان مرگ‌های کلی‌تر است. منظورم مرگ خدا نیست، مرگ سوژه است... سوژه به‌عنوان منشأ و مبنای معرفت، آزادی، زبان و تاریخ" (Foucault, 1980:171)

خلاصه پاسخ‌های هابرماس به پرسش‌های آغازین نوشته را می‌توان به این گونه بیان کرد: مشکل سوژکتیویته این است که سوژه برای اینکه سوژه باشد، به ابژه‌ای احتیاج دارد و همین می‌تواند سبب انکار ذهن‌بنیادی دیگران شود. برای غلبه بر این مشکل، راه حل‌های بیرون از فلسفه‌های سوژه را نمی‌توان مبنای کار قرار داد زیرا به نیپیلیسم و از دست رفتن وجه

انواع دموکراسی‌های مدرن را ایجاد کرده است، از تعمیق دومی و تقلیل اولی جانب‌داری می‌کند. او در اثر بزرگ خود، نظریه کنش ارتباطی (۱۹۸۱) طرح عقلانیت ارتباطی خود را می‌پروراند.

اما پرسش این است که آیا هابرماس در عزم استوارش برای یافتن تکیه‌گاهی ارشمیدسی در نجات سوژه مدرن موفق شده است؟ بسیاری بحث کرده‌اند که تلقی هابرماس از سنت جدید فلسفه فرانسوی نادرست بوده است (Gasche, 1988:528). هابرماس تشخیص می‌دهد که ستاره سنت روشنگری، دیری است که نوری نمی‌افشاند و پیش‌گویی‌های پیامبرانه سنت ضد روشنگری مبنی بر مرگ سوژه نیز دیر مانده است که تحقق یابد. از این رو، او دو کار را هم‌زمان پیش می‌برد. نخست، اهمیت فلسفی هم‌دوره روشنگری و هم ضد روشنگری را به‌عنوان فلسفه‌های شکست خورده‌ای که به دام آگاهی ذهنی افتاده‌اند، مورد تردید قرار می‌دهد؛ و سپس به اکتشاف در ساختار زبان و تمایز نهادن میان زبان ارتباطی مفاهمه و زبان ابزاری هدفمند می‌پردازد. گرچه نظریه کنش ارتباطی هابرماس مهربان است و به دیگران در درون‌بودش خوشامد می‌گوید، اما مسائلی بنیادی نظیر اعتماد، عدالت، شکوفانندگی خود وجود دارند که نمی‌توانند در سوژه مدرن جایگاه واقعی خود را باز یابند.

مشکل عمده‌ای که در هابرماس و نظریه کنش ارتباطی او وجود دارد، این است که او هنوز درباره عقلانیت غربی سخن می‌گوید. او به طور تلویحی جهان‌شمولی‌ای را ادعا می‌کند که با "فهم غربی ما از جهان" (Habermas, 1981:44) در ارتباط است. برای برجسته ساختن اهمیت این ادعا، او بر جفت تاریخی-ژئوپلیتیکی پیش-مدرن و مدرن تکیه می‌کند تا بدین طریق تفاوت عقلانیت را با فهم اسطوره‌ای از جهان برجسته سازد. او

رهایی‌بخشی سوپژکتیویته می‌انجامد. تنها راه حل ممکن و موجود، راه حل درونی و تلاش برای تعادل بخشیدن میان ذهنیت و جهان‌شمولی است که مسیری است طولانی و پیچیده و به لحاظ تاریخی در غرب مدرن همچنان رو به کمال است. اما این فرضیه‌ها در اندیشه فلسفی معاصر مورد تردیدهای جدی قرار گرفته است که در ادامه به بررسی برخی از آنها پرداخته می‌شود.

### ۳. مکتب پاریس و عدول از فلسفه‌های سوژه

نوشته‌های بسیاری در نقد ذهنیت مدرن و تلاش برای جهان‌شمول کردن آن وجود دارد؛ از تحلیل روانی تا نظریه ادبی، از انتقاد اجتماعی تا ایده فلسفی، و از نظریه سیاسی تا جنبش فمینیستی. ولی وجه مشترک همه آنها این ادعاست که 'من' دکارتی پدید نمی‌آید بلکه تشکیل می‌شود. بنابراین تابع نفوذ خارج است. و در ارتباط با دیگری یا دیگران شکل می‌گیرد. در میان جریان‌های فلسفی می‌توان به سه جریان عمده اشاره کرد که در قرن ما، ادعاهایی مهم علیه ماهیت سوژه و موضوعات محوری مرتبط با آن طرح کرده‌اند و بسیار تأثیرگذار بوده‌اند: پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، نظریه فمینیستی (سیلا بن حبیب) و پساساختارگرایی فرانسوی (در اینجا دریدا و فوکو). آنچه در این متفکران مشترک است این است که آنها این نظر را پذیرفته‌اند که چه سوژه دکارتی مبنا و ضامن یقین قرار گیرد و چه فردیت، در بهترین شکل نوعی قصه مفید است. علاوه بر این، آنها در این نکته اتفاق نظر دارند که اذعان به وجود ساختار مستقل ذهنیت به‌عنوان چیزی واقعی به همان اندازه فهم‌پذیر است که انکار مطلق وجود آن ساختار. همه اینها توضیح مبسوطی می‌طلبد. ما از یک سو نیازمندیم که معین کنیم که هر یک از این جنبش‌ها چه چیزی را رد می‌کند و چرا رد

می‌کند و از سوی دیگر معلوم کنیم که هر یک، چه مجموعه‌ای از دریافت‌ها نسبت به 'خود' و امکانات آن را برای عمل معرفی می‌کند.

گرچه نمی‌توان از پدیدارشناسی سخن گفت و نام هوسرل و تلاش او را برای یافتن مفهومی از ذهنیت که حقیقت را به فهم معین ذهنی تقلیل نمی‌دهد، ذکر نکرد، ولی از آنجا که او بسیاری از ایده‌هایش را در سرتاسر زندگی فلسفی‌اش بازبینی و اصلاح می‌کند، می‌توان از او، با توجه به محدودیت حجم مقاله، چشم‌پوشی کرد و به شاگرد او، هایدگر، پرداخت و شرح پیچدگی‌های فلسفه او را هم به عهده یکی از شارحان آرای او نهاد: "در کار اولیه هایدگر، سوژه به‌عنوان دازاین بازتفسیر می‌شود، یک راه غیر-خود-گردان و از نظر فرهنگی وابسته-به-وجود که می‌تواند هنوز زمینه امکاناتی را که در آنها عمل می‌کند، تغییر دهد. در هایدگر میان سال، متفکران فقط قدرت دارند که دنیای جدیدی را آشکار کنند، درحالی‌که در هایدگر پیر، هرکسی آزاد است از دنیای اخیر گام برگردد و به یکی از دنیاهای متکثر وارد شود و بدین وسیله تغییر در شیوه‌های عمل جامعه را تسهیل سازد" (Dreyfus, 2002:11). هایدگر شرح مدرنیته را با این جمله آغاز می‌کند که متافیزیک یک دوره را بنیاد می‌نهد که در آن، از طریق تفسیری خاص از آنچه هست و از طریق درک خاصی از حقیقت انسان، انسان نه فقط به‌عنوان یک خودگردان روشن‌اندیش بلکه به منبع خود-متیقن (Self-Certain) کل معنی تبدیل می‌شود. ماهیت ذهنیت بعد از کانت، پایه بودن کل فهم‌پذیری است. انسان به‌عنوان یک وجود عقلی دوره روشنگری، خود را به-عنوان یک قوم اراده می‌کند، خود را به‌عنوان یک نژاد می-پروراند و سرانجام خود را از طریق تکنیک به‌عنوان آقای زمین قدرت می‌بخشد. هایدگر معتقد است که فن‌آوری به گونه‌ای کاملاً مؤثر هم با انسان‌ها و هم با طبیعت به-

این ذهنیت تعدیل شده، الگویی آرام‌تر و فراگیرتر از عقیده کلاسیک عقل خودمختار خودبنیاد است. به گونه‌ای مشابه، یک نظریهٔ ذهنیت وابسته به جنسیت (Gender dependent Subjectivity) در کار کارول گیلیگان (Carol Gilligan)، یعنی به نام یک صدای متفاوت (In a difference Voice)، می‌تواند به مثابهٔ ابزاری برای یادآوری جنبه‌هایی از زندگی که هرگز مورد تأمل قرار نگرفته‌اند، به کار گرفته شود. این نوع خودفهمی، در حقیقت می‌تواند هم از نظر فکری و هم از نظر وجودی، آزادی‌بخش باشد و نتایجی نیز برای تصمیم‌های سیاسی در بر داشته باشد. این امر در قضایایی مانند روش سقط جنین یا مرگ آسان (کشتن دل‌سوزانه) که از نظر اخلاقی، مسائل حساسی را در بر دارد نیز تعمیم‌پذیر است. نقد سوژکتیویته به جنبش‌های مذکور محدود نمی‌ماند و دامنهٔ آن تا فلسفهٔ نوع‌م‌باوری ریچارد رورتی، نظریهٔ پسااستعماری، و پست‌مدرنیته امتداد می‌یابد، جریان‌هایی که تماماً مورد اعتراض هابرماس قرار می‌گیرند. او به طور مثال در مخالفت با نظریهٔ شرایط پست‌مدرن ژان فرانسوا لیوتار، ادعا می‌کند که مدرنیته وظیفه‌ای را در برابر ما نهاده است که هنوز به تکمیل نیاز دارد. فوکو را شاید بتوان بر خلاف تاملش، وابسته به جنبش فلسفی پسااستخارگرایی دانست. باید گفت که پدیدارشناسی از نظر این جنبش، آخرین دژ تفکر متافیزیکی در سنت قاره‌ای است. بر اساس چشم‌انداز پسااستخارگرایی، این عقیده که ما می‌توانیم خود را از شیوهٔ عمل اجتماعی و زبانی که گفتمان نظری ما را ممکن می‌سازد، جدا کنیم نوعی افسانه است. از این‌رو، پسااستخارگرایی به‌عنوان یک جنبش فلسفی می‌تواند نوعی انکار برنامهٔ پدیدارشناسی تلقی شود. با این‌همه، فوکو با یکی از اصلی‌ترین نمایندگان جنبشی که برای

عنوان منابع رفتار می‌کند و پیش‌بینی می‌کند که به‌زودی نه سوژه‌ای برپا خواهد ماند و نه ابژه‌ای برجای؛ سیستمی اطلاعاتی در راه است که هم جان بشری را، آزادی را خواهد مکید و هم ذخائر دائمی او را برای بقا یکجا خواهد بلعد. (Dreyfus, 2002:12)

غالباً خاطر نشان شده است که فمینیسم به‌عنوان یک استراتژی نظری آن‌قدر متنوع است که به جای فمینیسم باید از فمینیست‌ها سخن گفت. گزارش این تفاوت‌ها و تنوع‌ها در مکتب فمینیسم را می‌توان در اینجا رها کرد و به یکی از فمینیست‌های فیلسوف یعنی سیلا بن حبیب پرداخت. بن حبیب در بلندپروازی‌اش برای مفید ساختن و مرتبط ساختن فمینیسم به جریان‌های فلسفی بزرگ‌تر، پیشنهاد می‌کند که مفهوم معینی از خودمداری، جانشین تفکر فلسفی سنتی ذهنیت شود. پیشنهاد او، حرکت از یک خود برین (متعالی) به یک 'من روایتگر' است. درحالی‌که بن حبیب اعلام مرگ سوژهٔ انتزاعی و ادعاهای آن نسبت به شناخت را لازم می‌داند، ولی ذهنیتی را پیشنهاد می‌کند که به گونه‌ای رادیکال به احیای نوعی سوژهٔ انضمامی می‌انجامد. از این جنبه، بن حبیب نگرانی‌های نظریه‌پردازان قدیمی‌تر مکتب فرانکفورت، به‌ویژه آدورنو را منعکس می‌کند که در صدد انحلال انسان‌باوری انتزاعی به نفع نوعی انسان‌باوری انضمامی بود، نوعی انسان‌باوری که تمام وجودهای زنده را با همهٔ نیازها و رنج‌های ویژه‌شان در بر می‌گرفت. اما بن حبیب نگران است که ممکن است بدون مفهوم عاملیت و اختیار و خودمداری، رهایی زنان تصورناپذیر باشد. بن حبیب صورت‌بندی روایتی از ذهنیت را به عهده می‌گیرد که از یک سو اعتقاد به سوژه را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، از اشارهٔ متافیزیکی اصل قرارداد یک شکل معین عقل به‌عنوان پایهٔ عینی و کلی برای شناخت حقیقت، اجتناب می‌کند.

او افسانه‌ای بیش نیست، یعنی هایدگر، در تفسیر و نقد سوژه مدرن شباهت انکارناپذیری پیدا می‌کند. "برای فوکوی جوان، سوژه به نوعی کارکرد گفتمان تقلیل می‌یابد. برای فوکوی میان سال، نوشتن می‌تواند دنیاها را آشکار کند و در فوکوی پیرسال، آزادی به مثابه قدرتی برای پرسش از آنچه فعلاً مسلم فرض شده است، به علاوه صلاحیت تغییر خود شخص و شاید محیط فرد درک می‌شود. از نظر فوکو، در هر فرهنگ مفروض و در هر لحظه مفروض فقط یک شناخت وجود دارد که شرایط امکان تمام دانش را خواه به شکل نظریه بیان شده باشد خواه به خاموشی در عمل نهفته باشد، تعریف می‌کند" (Dreyfus, 2002:11). فوکو در تاریخ جنسیت، داستان یک توسعه تدریجی را در غرب نقل می‌کند که سوژه کاملاً واحد و ثابتی را تولید کرد، سوژه‌ای که فوکو آن را 'انسان آرزوها' می‌نامد. چنین سوژه‌ای فقط یک عنصر خودکفا آن گونه که در تفکر دکارت دیده می‌شود، یا منبع کل معنی آن گونه که در تفکر کانت دیده می‌شود، نیست بلکه بیشتر مکان نیت‌ها و آرزوهای خصوصی علیه کنش‌های عمومی است. غرب ترتیبی داده است که ما را تقریباً به طور کامل تحت نفوذ منطق آزمندی و آرزو درآورد. فوکو سرانجام، با مرکز قرار دادن قدرت در تفسیر سوژه، از دو معنی کلمه سوژه سخن می‌گوید: سوژه‌ای که از طریق نظارت و وابستگی، مقهور دیگری است و سوژه‌ای که از طریق آگاهی یا خودشناسی، دلبسته هویت خویش است. در هر دو مورد، سوژه شکلی از قدرت را ارائه می‌دهد که مقهور می‌سازد و چیره می‌شود. بنابراین، قدرت توسط سوژه-های مدرن اعمال نمی‌شود، قدرت آنها را خلق می‌کند. از این رو، سوژه آزادی‌بخش نیست بلکه برده‌ساز است. (Dreyfus, 2002:13)

هیوبرت دریفوس می‌نویسد: "شباهت‌ها و تفاوت‌های

هایدگر و فوکو هرچه باشد، چیزی که در آنها به وضوح مشترک است این است که هر دو، منتقد ایده دکارتی سوژه 'خود-پیدا' (Self-transparent) و ایده آل کانتی عاملیت خودمختار هستند. باین‌حال، آنها اهمیت آزادی انسانی را انکار نمی‌کنند. به طور خلاصه، درحالی‌که هر دو متفکر، ایده دوره روشنگری یک سوژه خودگردان را رد می‌کنند، تصور نیرومندی که آنها از آزادی و عمل دارند، هر دو را به این نتیجه می‌رساند که هر شخص می‌تواند شیوه‌های عمل فرهنگی‌اش را از طریق گشایشی به نهال زدن در آنها اصلاح کند."

(Dreyfus, 2002:14)

فوکو اگر با هایدگر در خصوص نقد سوژه مدرن به اشتراک می‌رسد، با هموطن پساساختارگرای خود، ژاک دریدا، در نحوه مواجهه با این سوژه که هر دو آن را توهمی متافیزیکی می‌پندارند، به مجادله می‌پردازد. در مقاله دیگری با عنوان "می‌اندیشم، جنون و نوشتن" که به مجادله فوکو و دریدا بر سر می‌اندیشم دکارتی اختصاص یافته است، نشان داده‌ام که فوکو در جنون و تمدن (1969) بحث کرده است که عقلانیت مدرن به-عنوان شکل سلطه یافته‌ای از شناخت، به طور سیستماتیک هر چه غیرعقلانی، دیگری یا جنون است را موضوع خود کرده است. او ادعا می‌کند که لحظه فلسفی چنین 'از شمول خارج کردنی' از دکارت آغاز می‌شود. دریدا در پاسخ \_ در مقاله‌ای با عنوان "کوژیتو و تاریخ جنون" (1978)\_ صرف نظر از متهم کردن فوکو به اینکه دکارت را خوب نخوانده است، از شمول خارج کردن جنون را امری مختص به دوران مدرن و دکارت نمی‌داند و ریشه‌هایش را در فلسفه یونان جستجو می‌کند. او علاوه بر این، از یک تصحیح ساده تاریخی فراتر می‌رود و می‌نویسد همه نوشته‌ها و فلسفه‌های غرب برای اینکه به ظهور برسند، نیازمند از شمول خارج کردن جنون هستند. او این سخن فوکو را

خود و دیگری در نظریهٔ پسااستعماری دم می‌زند، داستانی که در آن پاسداشت بی‌کرانهٔ آزادی به گونه‌ای نوشته شود که سلب آزادی دیگران به محالی فلسفی تبدیل شود؛ داستانی که وجود ندارد و باید نوشته شود. این داستان را که روایتگران اصلی آن کسانی مانند فوکو، دریدا، لویناس، جیمسون، لیوتار و کریستوا در پاریس هستند، می‌توان به‌نحوی نمادین 'مکتب پاریس' خواند، مکتبی که وجه ممیزهٔ اصلی آن بی-اعتمادی به راه‌حل‌های درونی حل معضل سوژکتیویته در مدرنیته و در مکتب فرانکفورت است.

در عین حال باید تأکید کرد که هیچ متفکری به مسائلی که ذهن‌بنیادی انسانی با آن مواجه است، پاسخ قطعی و نهایی نداده و بنابراین مسئولانه این است که از آرای تعداد بیشتری از متفکران برای بازسازی و نوسازی ذهنیت در دورهٔ معاصر استفاده کنیم تا همچنانکه داگلاس کلنر اظهار داشته است، علاوه بر پرهیز از ساده‌سازی مسئله در سطح فلسفی، دربارهٔ مسئله‌آفرینی‌های ذهنیت در خصوص توسعهٔ اجتماعی-اقتصادی و نبردهای سیاسی دورهٔ متلاطم خود ما، بازاندیشی بیشتری کنیم. به این نحو، نقدهای معاصر به سوژه ما را به چالش فرامی‌خواند که به برداشت‌های بهتری برسیم و منابع جدیدی را برای نظریه و عمل انتقادی توسعه دهیم. (Kellner, 2000: 8)

با این‌همه، تردیدی وجود ندارد که سوژهٔ مدرن در بحرانی‌ترین وضعیت ممکن خود قرار دارد. حملاتی که از منظرهای مختلف به ادعای خودبنیادی سوژه شده است، سلطهٔ آن را در فلسفهٔ مدرن به شدت تضعیف کرده است. از یک سو، پسااستعمارگرایی و پست‌مدرن-ها با حملهٔ شدید به آن، نظریه‌ای را پیش کشیده‌اند که در نهایت منجر به رها کردن ایدهٔ سوژهٔ مدرن به طور کلی می‌شود و از سوی دیگر حتی هابرماس به‌عنوان آخرین بازماندهٔ جدی فلسفهٔ مدرن، در کتابش، گفتار فلسفی مدرنیته، علیه مفهوم سنتی سوژه بحث می‌کند و

که می‌خواهد "خود تاریخ جنون را بنویسد" نقد می‌کند و می‌پرسد آیا فوکو با عقلانیت می‌خواهد این تاریخ را بنویسد یا با جنون؟ فوکو در پاسخ، با روشی مشابه و با لحن جدلی، در مقاله‌ای با نام "جسم من، این مقاله، این آتش" (1979) روش گفتار عمومی دریدا را زیر ضربه‌های چکش نقد خود می‌گیرد و بی-آنکه در حقیقت به اتهاماتی که دریدا به او وارد کرده است بپردازد، درواقع شرایطی را فراهم می‌آورد که دریدا در مقالهٔ جواویه، "رعایت انصاف دربارهٔ فروید"، دچار اشکال روش‌شناختی دیگری می‌شود که مفسران آرای او، آن را عجیب خوانده‌اند و آن اینکه دریدا از یک سو معناداری ایدهٔ دکارتی ذهنیت را انکار می‌کند و از سوی دیگر اعلام می‌کند که ما بدون آن، ناتوان از اندیشیدن هستیم. (Mesbahian, 2008: 23)

#### ملاحظات پایانی

در مجموع، نقد سوژه توسط مکتب فرانکفورت، پدیدارشناسی، فمینیسم، پسااستعمارگرایی، نظریهٔ پست-مدرن و گفتار پسااستعماری آغاز شد و دیگران تفکر ما را در خصوص سوژه با به چالش کشیدن ما برای بازاندیشی در مسئله‌آفرینی‌های سوژه، غنی ساخته‌اند و کمک کرده‌اند که در ابعاد مختلف تجربه و عمل که در گزارش‌های سنتی ما مورد غفلت قرار گرفته‌اند بیاندیشیم و آنها را مفهوم‌سازی کنیم و نیز امکانات دیگری برای تفکر و عمل و زندگی روزانه تصور کنیم. درحالی‌که، مفاهیم سنتی و مدرن سوژه زیاده عقل‌گرا، ذات‌گرا، ایده‌آلیستی و متافیزیکی بودند، انتقادهای معاصر از سوژه، فرصت و انگیزه‌ای فراهم می‌کند که برداشت‌های انتقادی‌تر و خلاق‌تر ذهنیت پسااستعماری را توسعه دهیم. کاز ون (Couze Venn) نویسندهٔ غرب‌آئینی (Occidentalism)، از تلاش برای متحد کردن انواع متفاوت نقد ذهنیت در قالب داستانی دربارهٔ

البته در همان حال به بدیل فرانسوی آن حمله می‌کند. اما بسیاری بحث کرده‌اند که تلقی هابرماس از سنت جدید فلسفه فرانسوی نادرست بوده است (Gasche, 1988:528) و جایگزین پیشنهادی او نیز، با وجود ادعایی که دارد، به شامل گردانیدن دیگری (غیر غربی) منجر نمی‌شود.

تمام مباحث نظری نوشته حاضر درباره موقعیت سوژه را می‌توان در چهار نکته خلاصه کرد. نخست و مهم‌تر از همه اینکه، برای درکی همه جانبه و واقع‌گرایانه از این مفاهیم، سرگذشت آنها را باید تا روزگار کنونی و تا آخرین اندیشه‌های معاصر تعقیب کرد و به جابه‌جایی‌های مداوم نقش و کارکرد مفاهیم، به‌عنوان نخستین درس تاریخ فلسفه، آگاه بود و بدان آگاهی داد. امروزه پس از قریب سه قرن تجربه سوژه شناسا، به زبان هراکلیتوس اگر سخن بگوییم، نه سوژه همان سوژه مدعی است و نه آزادی همچنان منحصر و محدود در فلسفه‌های سوژه‌محور. دوم اینکه امروزه، جهان‌شمولی خود دچار تردیدی جدی است. این تردید فلسفی نه تنها شامل سوژکتیویته ماهیتاً ناسازه‌وار بلکه شامل انسانی‌ترین نتایج آن یعنی حقوق بشر هم شده است و بحث شده است که اگر فرهنگ جهان‌شمول وجود ندارد، هیچ چیز جهان‌شمول هم وجود ندارد. از اینجا به نکته سوم می‌رسیم و آن اینکه محقق بنا به خصلت پژوهشگرانه خود نمی‌تواند با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و در هراس از امکان سوءاستفاده قدرتمداران، مباحث نظری را نیمه تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را همواره در حاشیه تاریخ نگاه دارد. محقق باید به جای آن، سعی و تلاش پررنج دیگری متحمل شود و آن اینکه از یک سو، سرگذشت مفاهیم تا روزگار حاضر را مُجدّانه پی‌گیری کند و از سوی دیگر، به خطرات مبنا قرار گرفتن هر نوع پایگاه ناپالوده پیش‌مدرن آگاهی دهد؛ و بدین طریق

فرهنگ بومی را در اندیشیدن به معضلاتی که دوران معاصر گرفتار آن است، درگیر سازد و جامعه را به سمت شرایطی حرکت دهد که مشکلات امروز جامعه و جهان را هم‌زمان ببیند تا دست‌کم در مسئله و مشکل داشتن عقب‌مانده نباشد و مشکل امروز غرب مشکل فردایش نباشد. با این توضیحات به نکته چهارم و آخر می‌رسیم و آن اینکه، از نظر این نوشته، نقد مدرنیته و نقد بنیاد فلسفی و نتایج سیاسی-اجتماعی آن هنگامی قابل اعتناست که چشم‌انداز روشن‌تر و انسانی‌تری بگشاید. در غیر این صورت، باید به تعمیق همین راه حل‌های درونی پرداخت و آن را تا حد امکان گسترش داد. همه آنچه در این مقاله آمده در جهت مطرح کردن این نکته بوده است که تعداد اندکی از مباحث فلسفی درباره موقعیت سوژه، راه حل نزاع را در اختیار دارند. تلاش برای تعادل بخشیدن میان ذهنیت و جهان‌شمولی، مسیری است طولانی و پیچیده و به لحاظ تاریخی در غرب مدرن همچنان رو به کمال است. از این رو، حداقل شرط احتیاط فلسفی این است که همچنان به موضوع نزاع اندیشیده شود و تلاش شود تا سرگذشت مفهوم سوژکتیویته به گونه‌ای نوشته شود که در آن پاسداشت بی‌کرانه آزادی، سلب آزادی از دیگران را به محالی فلسفی تبدیل کند.

#### منابع

۱. نیچه (۱۳۸۰). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
2. Althusser, L. (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses" In *Lenin and Philosophy*, London, New Left Books.
3. Couze, V. (2001), *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Newbury Park, Sage Publications.
4. Derrida, J. (1978), "Cogito and the history of madness" in *Writing and*

- the Human Condition: Founders and Praxis. Peter Lang: New York. Available online at <http://dogma.free.fr/txt/Kellner-Marcuse01.htm>
16. Kersting, W. (1992), "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy" in *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. New York, Cambridge UP.
  17. Levinas, E. (1984) , "Ethics of the Infinite" in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, by R. Kearney, Manchester, Manchester University Press.
  18. Marx, K and Engels, F. (1968), *Selected Works: The Communist Manifesto*, London.
  19. Mesbahian, H. (2008) , "Cogito, Madness and Writing" *Falsafeh (Journal of Philosophy)*, University of Tehran. Vol. 36, No.3. Autumn 2008.
  20. Nagele, R. (1981), "Freud, Habermas and the Dialectic of Enlightenment: On Real and Ideal Discourse", *New German Critique* 22(winter).
  21. Nietzsche, F. (1967), *On the Genealogy of Morals*, translated and edited by Walter Kaufman. New York, Vintage.
  22. Ricoeur, P. (1992), *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blamey, Chicago, The University of Chicago Press.
  23. Rorty, R. (1985), "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Berstein, Cambridge, Mass., MIT Press.
  24. Vahdat, F. (2002), *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse, NY, Syracuse University Press.
  25. Van den Berg, Axel. (1980), "Critical Theory: Is There Still Hope?" *American Journal of Sociology*, Volume 86 Number 3. 1980: 449-478.
  - Difference, Chicago, The University of Chicago Press. pp. 31-63.
  5. Derrida, J. (1996), "To Do Justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis" in *Resistances of Psychoanalysis*, trans. Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault, and Michael Naas, Stanford, Stanford University Press. pp. 70-118.
  6. Dreyfus, H. (2002), "Heidegger and Foucault on the subject, agency and practices" Berkeley: Regents of University of California available online at [http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper\\_heidandfoucault.html](http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_heidandfoucault.html)
  7. Foucault, M. (1965), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. R. Howard, London, Tavistock.
  8. Foucault, M. (1979), "My body, this paper, this fire", trans. Geoff Bennington in *Oxford Literary Review* 4(1): 9-28.
  9. Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York, Pantheon.
  10. Gasche, R. (1988), "Postmodernist and rationality" in the *Journal of philosophy* 85(10):528-538
  11. Habermas, J. (1971), *Knowledge and Human Interest*. Boston, Beacon.
  12. Habermas, J. (1981), *The Theory of Communicative Action. Vol.1. Reason and the Rationalization of the Society*. Boston, Boston Press.
  13. Habermas, J. (1987) , *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Fredrick G. Lawrence. The MIT press Cambridge, Massachusetts.
  14. Hegel, G. W. F. (1967), *Hegel's Philosophy of Right*. Edited by T.M.Knox. Oxford, Oxford University Press.
  15. Kellner, D. (2000), "Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity" In Michael Peters, Collin Lankshear and Mark Ollsen's (eds.) *Critical Theory and*



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی