

## بین‌الادّهانیت؛ راهی میانه خودبنیادی و مرگ سوژه

رضا نصیری حامد<sup>۱</sup>

هیات علمی بنیاد دائره‌المعارف اسلامی

### چکیده

انسان در مقام سوژه یا فاعل شناسا در طول تاریخ اندیشه فراز و فرودهای زیادی داشته است. عقلانیت دوران کلاسیک به صورت نظام‌مند، مخصوصاً در فلسفه یونان باستان، به شکلی تکوین یافت که سوژه نقشی محوری در آن ایفا می‌کرد. سوژه پس از افت و خیزهای فراوان، دوباره در دوران مدرن به جایگاهی برتر و استعلایی دست یافت. با آنکه سوژکتیویته در دوران مدرن جایگاه و موقعیت ممتازی یافته و مشخصه شاخص این دوران شد، اما برخی برآنند که عقلانیت خودبنیاد این دوران ریشه در زمانه‌ای بس کهن‌تر به ویژه یونان باستان و تأملات آن دوران دارد. این گفته بیش از پیش این دیدگاه را تقویت می‌کند که مدرنیته بیش از آنکه حاصل تعارض و برخورد با سنت باشد، بازخوانی و تفسیری مجدد از اندیشه‌های دوران باستان بوده است. بدین سبب می‌توان این پدیده و رخداد مهم بشری را بازگشت به برخی از مبادی آن، با خوانشی انتقادی دانست که طبیعتاً به اخذ برخی بخش‌ها و کنار نهادن بخش‌هایی دیگر انجامید. مدرنیته در مسیر خود با چالش‌های مهمی در زمینه تحقق آرمان‌ها و منویاتش مواجه شد که بخشی از آنها متوجه سوژه بود، چرا که سوژه مدرنیته اقتدار و نیز توان بالای خویش در برآورده ساختن اهداف تعیین‌شده را از دست داده بود و اندیشمندان

---

<sup>۱</sup> r.nasirihamed@ut.ac.ir

و نحله‌های مختلف فکری از منتقدان این دوره، صراحتاً مرگ سوژه را اعلام نمودند. از نظر ایشان سوژه وجه خاصی از انسان‌بودگی تلقی می‌شد که در مدرنیته سربرآورد و بسیاری از وجوه انسانی بدان فروکاسته شد و در نتیجه روابط سوژه با دیگری اعم از طبیعت، جامعه، الهیات و نیز هم‌نوعانش را تحت تأثیر قرار داد. یورگن هابرماس ضمن نقد جوهری از مدرنیته، ناکامی آن را ناشی از اجرای ناقص ظرفیت‌های نهفته در آن دانسته و از این رو برآن است که همچنان می‌توان از ظرفیت‌های مغفول مانده و یا سرکوب شده آن برای پروژه‌رهایی انسانها استفاده نمود. راه حل وی در ارائه بدیل مهمی ذیل عنوان عقلانیت ارتباطی و مقوله بین‌الذهانیت است که به کمک آن سوژه، البته با نگاهی منتقدانه که ناشی از تعلق خاطر وی به اندیشه انتقادی است، احیاء می‌شود؛ سوژه‌ای که با تأمل در خویشتن ضمن ارتقاء ظرفیت‌های ارتباطی‌اش از طریق زبان، به محدودیت‌ها و محذوریت هایش هم واقف است و با پایین آمدن از حوزه‌های استعلایی در متن روابط واقعی به هویت خود شکل و قوام می‌بخشد.

**واژگان کلیدی:** سوژه، بین‌الذهانیت، یورگن هابرماس، کنش ارتباطی، زبان.

#### ۱. مقدمه

مارشال برمن، در عنوان اثر مشهور خویش به نام «تجربه مدرنیته»، عبارت قابل تأمل «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» را به کار برده است. این تعبیر اگرچه درباره کلیت مدرنیته به کار رفته است، با این حال به نظر می‌رسد درباره دیگر اجزاء مدرنیته و بلکه هر پدیده دیگر انسانی و اجتماعی نیز کمابیش صادق است. یکی از اجزاء مهم و مقوم مدرنیته، سوژه یا فاعل شناساست که مشخصاً در دوران مدرن تکوین یافته و به تکامل رسید. البته ریشه‌های تکوین سوژه را می‌توان به دوران اندیشه‌ورزی و فلسفه کلاسیک بازگرداند. از این رو برخی برآنند که سوژکتیویته دوران مدرن نقطه اوج و تعالی سوژه‌باوری است که ردپای آن حداقل تا یونان باستان قابل پیگیری و تحقیق است. این اصالت و محوریت سوژه تا بدانجا اهمیت داشته است که عده‌ای کل تاریخ فلسفه غربی را تاریخ سوژکتیویته برشمرده‌اند (خاتمی، ۱۳۸۶: ۷۹). اصالت سوژه در تفکر مغرب زمین

متافیزیک خاصی را در همه حوزه‌ها شکل داده است که نقطه تمایز فرهنگ و اندیشه آن از دیگر فرهنگ‌ها شده است که بدون تردید یکی از محورهای آن جدایی و انفکاک سوژه از ابژه بوده است. ابژه در این معنا هر آن چیزی است که موضوع تأملات فاعل شناسا واقع شده و از این نظر دامنه‌ای بس وسیع و گسترده را در برمی‌گیرد. اهمیت سوژه تا حدود زیادی ناشی از نسبت و رابطه‌ای است که وی بین خود و ابژه‌های مختلف تعریف می‌کند به طوری که می‌توان گفت بیان ویژگی‌ها و خصوصیات ذاتی سوژه نیز از دل همین نسبت‌ها آشکار می‌گردد. ویژگی مهم سوژه آن است که همه دیگری‌های غیر از خود را موضوع مطالعه قرار داده و آنها را از صافی ذهن اندیشنده خویش عبور می‌دهد. این تحول را عرفی‌شدن و سکولاریزاسیون در معنای معرفتی و کلان آن باید دانست که در نتیجه آن آدمی تعیین غایات و حتی مسیرهای نیل بدانها را از بنیان‌های مابعدالطبیعی و پیشینی جدا نموده و خود را قاضی و مرجع تعیین حقانیت همه امور برمی‌شمارد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۳۷۷). به این ترتیب تعیین غایات امری ساختنی می‌گردد و نه کشف‌شدنی و لذا اگر در دوران گذشته نظام‌های مختلف فکری اعم از دینی، مابعدالطبیعی و ... دارای آن جایگاه از نظر مرجعیت و مشروعیت بودند که حقایق را تعریف می‌کردند و آن گاه افراد باید مراد ایشان را کشف نموده و در مسیر تحقق آنها گام برمی‌داشتند، با خودبنیاد شدن سوژه در جریان تحولات روشنگری و مدرنیته، افراد خود واضح و سازنده حقایق و قوانین منبعث از آنها شدند. همچنین انسان نه تنها از آسمان برید و به زمین توجه نمود، بلکه در روی زمین نیز نسبتی سلطه‌جویانه با پدیده‌ها و مسائل هستی برقرار نمود. یکی از این پدیده‌ها طبیعت بود که پیش از این در نگرش‌های اساطیری پیوندی وثیق با آدمی داشت ولی این پیوند در اثر نگرش سلطه‌جویانه انسان در دوران مدرن گسسته شده و انسان همزمان با تأمل در خویشتن و اثبات شعور و آگاهی‌اش از خود و از آنجا که خویشتن را تنها موجود باشعور عالم می‌دانست، به فکر تسلط بر طبیعت افتاد. این رخداد پیش از این در طلیعه تأسیس فلسفه، لاقلاً در شکل مدون آن، سابقه داشت چرا که یکی از مهم‌ترین تمایزات بین آنچه که بعدها «فلسفه» نامیده شد، با «اسطوره» تمایزیافتگی فاعل شناسایی بود که با ادعای فهم و شعوری منحصر به فرد خود را از یکسانی و عینیت با طبیعت رهانید. به این ترتیب آدمی هویت خود را بیش از هر چیز در ساحتی از

روابط متعلق به جامعه و نیروی قوام‌بخش آن یعنی فرهنگ تعریف نموده و از طبیعت فاصله گرفت. در طی این روند و در شرایطی که در اساطیر مختلف چنین تمایزی وجود نداشت، آدمی خود را به موضوع اصلی اندیشه‌ورزی تبدیل نموده و عملاً خود را از وابستگی به روابط و مناسبات الهه‌ها، جنیان و پریان و نیز خدایان و رب‌النوع‌ها رها کرد. بنابراین موضوع اصلی تأملات و اندیشه‌ورزی‌های آدمی، مقوله «انسان» شد. موضوعات دیگر اگرچه همچنان در دایره‌ی تفکر آدمی بودند، اما تنها اندیشیدن بدانها از سوی آدمی، آنها را صاحب جایگاه و منزلت می‌کرد به تعبیری دیگر ارزش و اهمیت آنها تابع اندیشه آدمی بود. از این منظر سوفسطایی‌ها را می‌توان جزو این دوره انتقالی از اسطوره به فلسفه برشمرد که البته سوژه برکشیده‌ی ایشان از لابلای بحث‌های مختلف زمانه‌شان با تأملات کسی همچون سقراط و ذیل باور وی به لزوم تعریف مفاهیم کلان و بعد با دیالوگ‌های افلاطون و نظام فلسفی ارسطو صبغه‌ای متافیزیکی گرفت. در دوران حاکمیت کلیسای مسیحی بر اندیشه‌ورزی فلسفی، سوژه با مضامین مذهبی و دینی بازتعریف می‌شد و پس از آن بود که با گذار از قرون وسطی، دوران مدرن فرارسید و به تبع دگرگونی در موضوعات مختلف، نگرش به سوژه نیز تغییر یافت.

در سرآغاز دوران مدرن سوژه از تمامی بنیان‌های الهیاتی، دینی و مابعدالطبیعی گسسته شده و ادعای خودبنیادی نمود. در واقع تنها نقطه اتکای سوژه مدرن خودش بود و لذا، چنانکه اشاره خواهد شد، به ویژه بعد از کانت باور عمومی بر آن بود که این پدیدار و نحوه تجلی امور و مسائل گوناگون بر ماست که در معرفت ما موضوعیت دارد. به بیانی دیگر امور فی‌نفسه و پدیده‌های هستی آن گونه که در کنه و ذات خویش هستند، برای آدمی قابل دستیابی و شناخت نبوده و تنها هنگامی به مرحله شناخت درمی‌آیند که از مجرای فاهمه آدمی عبور کرده باشند. مفروض مهم دوران مدرنیته توانایی و نیز امکان دستیابی به معرفت ناب و همچنین قدرت عملکرد اراده آزاد آدمی بود. به مرور زمان همین اصول به ظاهر بدیهی مورد انتقاداتی جدی قرار گرفته و اعلام شد که سوژه نه دارای معرفت عقلانی ناب و سره است و نه یکسره با اراده خویش توان انجام همه منویاتش را دارد. پس از آن بود که با نقدهای فراوانی که به سوژه وارد شد، کار بدانجا رسید که سخن از مرگ سوژه به میان آمد. این

دسته از منتقدان عموماً دارای گرایش‌های پساساختارگرایانه و به تعبیری پست‌مدرن بودند که در کنار نقدهای دیگر خویش بر مدرنیته، امکان وجود و بازیابی سوژه را نیز نفی نموده و یا حداقل مورد شک و تردید جدی قرار دادند.

نفی سوژه و اعلام مرگ آن در حکم قضاوتی درباره دستاوردهای مدرنیته و در عین حال عقلانیت آدمی نیز هست. با این حال کسانی هم بوده و هستند که در این معرکه آراء و به ویژه رواج دیدگاه‌هایی که از آرمان‌های مبتنی بر عقل مدرن قطع امید نموده‌اند، از کلیت روشنگری و مدرنیته برآمده از آن دفاع می‌کنند. یورگن هابرماس نماینده مهم اندیشه انتقادی در زمانه کنونی را باید یکی از این افراد برشمرد که بر لزوم احیاء و بازسازی ظرفیت‌های مغفول و یا سرکوب‌شده مدرنیته از جمله در احیاء سوژه‌ای که در عین توانایی‌هایش به محدودیت‌هایش نیز آگاه است، تأکید دارد. بدون تردید وی در مقام اندیشمندی واقف به شرایط و مقتضیات زمانه، از نقصان‌ها و ضعف‌های سوژه چشم‌پوشی نمی‌کند ولی بر آن است که مدرنیته و عقلانیت برآمده از آن ظرفیت‌هایی دارد که می‌تواند به تعبیر وی پروژه ناتمام مدرنیته را به سرانجام برساند. در این نوشتار پس از اشاره‌ای گذرا به منزلت سوژه در روزگار مدرنیته، به طور کلی به ره‌نوس اندیشه وی در راستای تلاشش برای نجات و بازسازی سوژه از قید و بندهایی که آن را محدود و مقید می‌سازد، پرداخته می‌شود؛ تلاش گسترده‌ای که عمدتاً ناظر به تقویت حوزه‌ای به نام بین‌الذہانیت است؛ حوزه‌ای که به طور بالقوه در مناسبات و روابط انسانها وجود دارد و با این حال نیازمند تقویت از سوی افراد است.

## ۲. فراز و فرود سوژه مدرن

در طلوع دوران مدرن، دکارت با نظریات خویش راه ایجاد سوپزکتیویته جدید را هموار نمود. وی با روش موسوم به شک دستوری خویش، اذعان کرد من به هر چه که شک داشته باشم، در اینکه دارای وجودی هستم که بدان آگاهی دارم، نمی‌توانم شک و تردیدی روا دارم. وی از همین جا به اثبات من رسید. این من انسانی سرآغاز تأمل در اثبات امور دیگر شده و پایه یقینیات بشر قرار گرفت (بووی، ۱۳۸۵: ۳۸). دکارت، «من» را به مثابه جوهری در مقایسه با امور عینی قرار داده و با

برشمردن ویژگی مهم آگاهی و تفکر برای این من، عملاً آن را از جوهر شیء مادی متمایز نمود. در واقع مفروضه مهم دکارت وحدت و در عین حال آگاهی و علم مطلق من به خویشتن خویش بود بدون آنکه برخلاف اشیاء مادی متکی و قائم به چیزی دیگر باشد (صفری، ۱۳۹۲: ۴۵). چنانکه پیش از این اشاره شد، سوژه امور دیگر را در ارتباط و پیوند با خود تعریف می‌کند از این رو دکارت با تعریفی که از انسان به مثابه ی سوژه ارائه می‌کرد، بنیان و اساسی را پایه‌گذاری کرد که امور دیگر از جمله خدا و جهان از طریق آن اثبات می‌شدند(خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۱). کوژیتوی دکارتی(می‌اندیشم، پس هستم) تأثیر مهمی بر اندیشه جدید داشت. یکی از مهم‌ترین آنها تقدم اندیشیدن آدمی بر هستی خویش بود. در نتیجه با آنکه کوژیتوی دکارتی امیدبخش آگاهی و رهایی انسان با اتکالی به خویشتن بود، اما موجب جدایی وی از هستی خود شده و به یک خود فاقد وجود و به تعبیر هایدگر سوژه‌ای بی‌خانمان تبدیل شد. در واقع کوژیتو به طور ضمنی خود را محور همه ویژگی‌هایی قرار داد که به طور سنتی به خود به عنوان روح اسناد داده می‌شد و بدین ترتیب با ثنویت به وجود آمده، خود را در مقابل شیء ممتد قرار داد(همان: ۷۶-۷۷). البته تلقی جوهری از من و مطلق‌انگاری خویشتن موضوع مهم دیگری را نیز پیش می‌آورد و آن مسئله نوع و نحوه نسبت و رابطه بین‌الذهانی بود که جدا و متمایز از یکدیگر هستند(Sammut and Others, 2013:1-3). به عبارت دیگر پس از اثبات من به مثابه سوژه‌ای اندیشنده و البته قائم به خویش، اینک موضوع مهم مورد تأمل آدمی این بود که این اذهان منفرد و مجزا از یکدیگر، چگونه در تعامل و ارتباطی معنادار با یکدیگر قرار می‌گیرند. مسئله وقتی حادث شد که همین سوژه نیز دستخوش انتقادات متعددی قرار گرفت.

بسیار پیش از آنکه منتقدان پساساختارگرای مدرنیته، سوژه دکارتی را انکار کنند، در متن اندیشه‌های مدرن نقدهای متعددی بر دکارت و تأملاتش وارد شد. دیوید هیوم یکی از آنها بود که با مسلک تجربی‌اش، اظهار نمود که هر یک از تجارب درونی و بیرونی من، وجودی متمایز و منفک از امور دیگر دارند و لذا نمی‌توان بین آنها پیوستگی متصور بود. هیوم بر نکته مهمی انگشت تأکید نهاده بود چرا که در تجارب بیرونی هر یک از انسانها، کثرت و تنوع بسیاری دیده می‌شود که مانع از گنجاندن آنها ذیل نوعی وحدت و یکپارچگی، با عنوان من یا خود می‌گردد. علاوه بر این از آنجایی که از

دیدگاه هیوم پیوند پدیده‌های مختلف ناشی از ضرورتی علی نیست، از این رو نمی‌توان بین آنها رابطه علت و معلولی برقرار کرد و بیان چنین نسبتی بین پدیده‌ها وجهی منطقی و قابل اثبات ندارد. در واقع این تصادف و احتمال است که افراد را به اشتباه می‌اندازد و موجب می‌شود انسانها بی‌آنکه توجیهی منطقی و عقلانی داشته باشند، بین پدیده‌هایی که به دنبال یکدیگر رخ می‌دهند، رابطه‌ای علی برقرار کنند. کانت، که به تعبیر خودش با بحث‌های هیوم از خواب جزمی بیدار شده بود، درصدد پاسخ دادن بدین سوال برآمد که با وجود تجربه‌های متعدد جدا از یکدیگر و ناپیوسته‌ای که دائماً با آنها سروکار داریم، شناخت کلی و قطعی ما از کجا نشئت می‌گیرد و چه چیزی عامل قوام‌بخش این کلیت است. در پاسخ وی با بحث‌های مفصل خویش بر اهمیت ترکیب داده‌های منفرد تجربی با فاهمه آدمی تأکید کرده و اعلام کرد که: «شناخت قابل تکرار باید بر همانندی‌هایی تکیه داشته باشد که در اثر استمرار خودآگاهی فراهم می‌آیند. بنابراین آنچه از راه ترکیب می‌شناسیم، ممکن نیست یکسره ناشی از تجربه حسی ما از طبیعت باشد، تجربه‌ای که بدون صورت‌های همانندی دخیل در ترکیب فقط بر جزئیات نامحدود مبتنی است. از این رو، مهم‌ترین موضوع بحث عبارت است از ذات هویتی که ترکیب می‌کند، یعنی هویت عامل شناسایی (یا سوژه Subject)» (بووی، ۱۳۸۵: ۳۹).

من انسان از دیدگاه کانت، علاوه بر اندیشیدن به امور، اشیاء و پدیده‌های بیرونی، قادر است درباره خویشتن نیز اندیشه‌ورزی کند. به واقع با آنکه آدمی خود بخشی از هستی بوده و درباره آنها تأمل می‌نماید، ولی به تمامی در قیدو بند قوانین طبیعی محصور نیست و دارای اراده آزادی است که می‌تواند از محدودیت‌های آن فراتر رود. بنابراین ما انسانها دو قلمرو جداگانه داریم: «ما در اثر قوانین طبیعت به منزله موجوداتی حسی در قلمرو نمودها تعین می‌یابیم، اگرچه این قوانین را ما به طبیعت داده‌ایم. در عین حال کنش‌گرانی آزاد نیز هستیم که کنش‌گران آزاد دیگری می‌توانند اعمال ما را ارزیابی و تبیین کنند» (همان: ۴۱).

کانت با این نگرش خویش ضمن رهنمایدن اراده آدمی از جبر و دترمینیسم طبیعت‌گرایانه، تأکید می‌کند که ما قوانین طبیعی را به پدیده‌های طبیعی نسبت می‌دهیم، و این بیانگر همان تأکید وی بر این است که امور فی‌نفسه برای انسان قابل شناخت نیست و ما تنها پدیدارها را می‌شناسیم و با این

شناخت خویش آنها را معنادار می‌سازیم. همچنین در نزد وی بنیان‌های نوعی تعامل با دیگری‌های اطرافمان، یعنی انسانهای دارای عقل مشابه با ما نیز، نهاده می‌شود که به وسیله آن می‌تواند تعاملی عقلانی بین ایشان شکل بگیرد. اینها برای هابرماس و پژوهش وی درباره مقولاتی همچون عقلانیت، کنش ارتباطی و نیز بین‌الذہانیت افراد منبع الهام‌بخش مهمی بوده است که بدانها اشاره خواهد شد.

مباحث کانت جزو فرازهای مهم درباره سوژه در زمانه مدرنیته است. با این همه موضوع تعریف جایگاه سوژه و نسبتش با امور دیگر پس از او نیز تداوم یافت. این بحث به ویژه در سنت ایده‌آلیسم آلمانی و از سوی کسانی همچون فیخته تداوم یافت. فیخته بر آن بود که سوژه روابط خود با دیگران را به وسیله خود یا Ego تعیین می‌کند. وی نیز با تأکید به نوعی از خودارجاعی سوژه رسید که تداعی‌گر گونه‌ای سوژه استعلایی بود (Nielsen, 2002:51-52). یکی از اندیشمندان دیگر در این موضوع ادموند هوسرل بود و با آنکه وی با پدیدارشناسی‌اش شعار بازگشت به خود اشیاء را اعلام نمود، اما فلسفه وی نیز در دامان نوعی خودمحوری ایده‌آلیستی گرفتار آمده و به تعبیر برخی از منتقدانش گرفتار گونه‌ای سوژکتیویته استعلایی شده بود. دلیل این امر آن بود که اندیشه هوسرل دارای خود مطلق و موندی بود که همه چیز قائم بدان دانسته می‌شد و موجودیت آنها تنها در رابطه و نسبت با «من» معنادار می‌شد (خاتمی، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۰۷). نقطه اوج نقد فلسفی علیه بنیان‌های مدرنیته و بلکه کل متافیزیک غربی از جمله سوژکتیویته در سده بیستم از سوی مارتین هایدگر مطرح شد. هایدگر با نقد اندیشه غربی، بدان سان که تاکنون شکل گرفته و ادامه یافته است و البته با تعلق خاطر به پیشاسقراطیان و شیوه اندیشه ایشان که با درک از حقیقت به مثابه نامستوری، روش انس با شکوفایی و تجلی خود پدیده‌ها را اتخاذ می‌کردند، بر آن بود که با طرح سوژه و محور قرار گرفتن بازنمایی، مفهوم مذکور از حقیقت نیز پوشیده و پنهان شد، چرا که نتیجه سوژه محور شدن آدمی، آن بود که همه چیز بر مدار محاسبه و تحلیل‌های کمی سنجیده شد. از سوی دیگر انسان برای امور یقینی به خویشتن متوسل شد و نه به ایمان و لذا مفهوم مهمی از آزادی انسان در استقلال وی متبلور شد و وی بنیاد و محور همه یقینیات دیگر قرار گرفت (ابادری، ۱۳۷۷: ۲۶۰-۲۶۱). اینها



همه حاصل تقابل مدرنیته با سنت بود که سبب شد عقل خصلتی خودبنیاد و خودارجاع داشته باشد و محور همه یقینیات قرار گیرد (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۹۱-۱۹۰).

### ۳. هابرماس و جایگاه سوژه

هابرماس از مهم‌ترین نظریه‌پردازان معاصر است که هم دارای تعلق خاطر به اندیشه عام و جهانشمول است و هم به ابعاد جزئی، زمینه‌مند و متغیر امور مختلف توجه دارد. وی از گرایش به کلیت و کل‌گرایی (Universalism) برداشت خاصی ارائه می‌دهد که با فردگرایی نیز سازگار باشد. این مسئله موضوعی است که قابلیت تعمیم به دیگر ابعاد اندیشه او را هم دارد. وی با تلاش برای تلفیق این دو سطح معتقد است کلی‌گرایی درباره عدالت سیاسی و اخلاقی بدان معناست که فقط آن دسته از قوانین معتبر هستند که در صورت اجرای آنها، منفعت‌شان برای همه به صورت مساوی فراهم شود. نتیجه رویکرد وی آن است که اولاً منافع مطرح در جامعه نباید تنها مختص گروهی خاص باشد و ثانیاً منافع فرد نباید قربانی منافع همگانی شود. به باور وی کلی‌گرایی شرط فردگرایی است و از آنجا که فرد موجودی اجتماعی است، به همین خاطر هم، فرد شدن او تنها در چارچوب فرایندهای اجتماعی شدن تحقق یافته و قابل فهم خواهد بود. توجه هابرماس به نقدهای وارد بر سوژه و پذیرش بخشی از آنها موجب شده است که وی اقتدار و استقلال مطلق برای سوژه خودبنیاد از نوع نظریات دکارت و کانت قائل نباشد، برعکس وی سوژه را موجودی شکننده و ظریف می‌داند که تنها و فقط در صورت تحقق بین‌الذهانیت، می‌تواند خودش را تثبیت نماید. شرط مهم تثبیت و نیز آزادی سوژه نیز آن است که وی موقعیتی برابر با همه افراد اجتماع داشته باشد. این مهم نیز به نوبه خود نیازمند فراتر رفتن از عقلانیت ابزاری است (هابرماس، ۱۳۷۴: ۱۳۲). مراد وی از عقلانیت ابزاری، وجه محاسبه‌گرانه از عقل آدمی است که بیش و پیش از هر چیز به انتخاب وسائل مناسب برای نیل به هدفی خاص می‌اندیشد و از این رو جنبه‌ای ابزاری درباره امور پیرامون خویش اتخاذ می‌کند. این امر اگر در مناسبات انسانی نیز حاکم گردد، عملاً راه فهم متقابل و فهم مشترک را می‌بندد،

چرا که افراد تنها دیگری را از منظر وسیله و ابزار رسیدن به مقصودی خاص می نگرند و نه به مثابه همنوعانی که باید آنها را بفهمند.

احیاء سوژه و تثبیت جایگاه مستحکم وی حداقل برای اینکه بتواند در برساختن معرفت و نیز سرنوشت خویش نقشی ایفا نماید، مقوله‌ای است که در زمانه ما با دشواری‌ها و مشکلات زیادی مواجه است. دشواری این امر زمانی بیشتر می‌شود که انسان امروز را در نظر آوریم که در قید و بندهای متعدد ناشی از انواع و اقسام فناوری‌ها و سیستم‌های تکنیکی گرفتار آمده و امکان کنش‌گری و تعامل ارادی و آگاهانه را تا حدود زیادی از دست داده است. به تعبیر هابرماس مقتضیات و الزامات سیستم بر اقتضانات زیست‌جهان غلبه نموده است و همین امر خود بر معرفت‌شناسی مرتبط با توانایی انسان برای شناخت و نیز کنش وی تأثیر نهاده است. علاوه بر آن برخی از رشته‌های علمی همچون عصب‌شناس‌ها و دانشمندان امور شناختی نیز با برجسته نمودن نظریات جبری و دترمینیستی ناشی از محیط تجربی و علمی، جایی برای اراده آزاد آدمی باقی نمی‌گذارند (Habermas, 2008: 151). به همین دلیل است که با توجه به سیطره انواع فناوری‌ها بر زندگی انسانها، این موضوع که ما چه کسی هستیم و تا چه اندازه امکان عاملیت در زندگی خود را داریم، زیر سوال رفته و در تأملات متفکران مختلفی مثل جان سرل، دلوز، گتاری و ... برجستگی یافته است (Hall, 2004:118-120).

چنانکه گفته شد، احیاء سوژه برای هابرماس با همه قیدها و شرط‌های آن در خلاء و یا با مبنایی استعلایی صورت نمی‌گیرد و هابرماس برآمدن سوژه را تنها در تحقق مقوله‌ای به نام بین‌الذهانیت جستجو می‌کند. وقتی حوزه بین‌الذهانی تحقق واقعی و تعین پیدا کند، آن‌گاه با بازاندیشی ناشی از آن می‌توان علاوه بر نقد مناسبات فیما بین آدمیان، به تمهیداتی اندیشید که افراد را از قید و بند فناوری‌ها و الزامات سیستم نیز رها سازد؛ الزاماتی که متکی به عقلانیت ابزاری بوده و جنبه ارتباطی و فرهنگی آدمی و جامعه را نادیده می‌گیرند. بنابراین اهمیت بین‌الذهانیت برای هابرماس، فراتر از توصیه و سفارش برای گفتگوی صرف با یکدیگر بوده و وجود آن به مثابه معیاری است که می‌تواند سوژه را از فروپاشی و مرگ نجات دهد. این پروژه فکری از سوی هابرماس نسبت و رابطه وثیقی با مقوله عقلانیت از دیدگاه وی دارد. این عقلانیت را در مقایسه با دیگر انواع عقلانیت بهتر می‌توان

دریافت. لذا می‌توان گفت: «اگر در یک بیان کلی، عقل مورد نظر دکارت را عقل فردی، و عقل مورد نظر هگل را عقل نوعی، و عقل مورد نظر کانت را استعلایی بخوانیم، عقل مورد نظر هابرماس را باید عقل اجتماعی به مفهوم بین‌الذهانی بخوانیم» (پولادی، ۱۳۸۸: ۲۴۸).

هابرماس در پیشبرد پروژه خویش با نحله‌های مختلف به بحث و گفتگو پرداخته و از آراء بسیاری از اندیشمندان با بازسازی و تأمل در آنها بهره برده است. وی درباره این بحث‌ها و گفتگوهایش با منتقدان خویش، نکات و دغدغه‌های اصلی آنها را این گونه توضیح می‌دهد: «این [مواضع] پاسخ‌هایی فلسفی‌اند به تجربه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته؛ هنگامی که آنها در قالب تخالف میان نسبی‌گرایی و مطلق‌انگاری حدت می‌یابند، مواجهه‌ای بی‌واسطه میان دیدگاه تاریخی ناب (Historicism) و دیدگاه استعلایی محض (Transcendentalism) پدید می‌آید. در آنجاست که نقایص هر دو موضع هویدا می‌شود: یک طرف حامل بار تناقض‌ها و پارادوکس‌های خودارجاع (Self-referential) و پراگماتیکی است [که] نیاز ما به انسجام را نقض می‌کند و طرف دیگر بار بنیادگرایی را بر دوش می‌کشد که با آگاهی ما از خطاپذیری معرفت بشری در تضاد است. هرکس عمیقاً به این وضعیت بیندیشد خواهان باقی ماندن بر سر این دو راه نخواهد بود» (نات، ۱۳۷۹: ۸۵).

هابرماس به امکان نیل به حقیقت معتقد است، ولی راهکار آن را نه به تمامی در توسل به سوژه‌های استعلایی و فراتاریخی می‌بیند و نه یکسره به دامن مفروضات نحله‌های مختلفی که می‌توان همه آنها را ذیل عنوان زمینه‌گرایان (contextualists) گرد آورد، فرو می‌افتد. وی با بازخوانی هر دو نحله فوق، درصدد است که راهی میانه در پیش گیرد. هابرماس با آنکه همدلی‌هایی با زمینه‌گرایان دارد، از تن دادن به همه مفروضات ایشان اجتناب می‌کند (همان: ۸۶). البته وی خودبنیادی و عرفی شدن حوزه‌های متعدد انسانی اعم از علم، هنر، جنسیت و اخلاق سیاسی در دوران مدرن را می‌پذیرد و اذعان دارد که اصول سکولاریسم جایگزین مقولات کلانی همچون اصول معنوی و دینی، که این حوزه‌ها قبلاً بر آنها مبتنا داشتند، شده است (Alexander, 1997: 56). با این حال برخلاف برخی از نحله‌های نسبی‌گرا بر آن نیست که هیچ حقیقتی وجود ندارد؛ وی تلاش دارد به حقیقتی برسد که مسیر آن از ارتباط عقلانی و تعامل انسانها با یکدیگر می‌گذرد. بدیهی است چنین دیدگاهی حقیقت

به صورت پیشینی را نمی‌پذیرد. این امر تفاوت مهم عقلانیت جدید و سنتی است، چرا که عقلانیت سنتی عموماً اصل و منشأ خویش را به وحی و امور ماورایی منتسب می‌کند در حالی که عقلانیت مدرن مقوله‌ای خودبنیاد به شمار می‌آید (پولادی، ۱۳۸۸: ۲۴۹).

آنچه بین‌الذهانیت را محقق می‌سازد، تعامل انسانها به شکل عقلانی و از طریق زبان است. به عبارتی دیگر حقیقت در زبان و روند گفتگو ساخته می‌شود (هابرماس: ۱۳۹۲: ۵۲۵). اهمیت زبان در کلیت اندیشه معاصر به اندازه‌ای است که هابرماس می‌گوید اکنون شاهد تغییر پارادایم از آگاهی به زبان هستیم. چنین چرخشی در عین حال نشانه تحول مهمی در تغییر از تفکر متافیزیکی به تفکر پسامتافیزیکی است. از این رو هابرماس معتقد است در حالی که متافیزیک شاخه‌ای کهن و قدیمی از فلسفه است که در جستجوی منشأ و ریشه‌ای واحد و ثابت برای امور مختلف است، تفکر پسامتافیزیکی بر آن نیست که بتواند همه اختلافات و تنوعات موجود میان پدیده‌های مختلف را به وسیله منشأ و ریشه واحدی تبیین نماید (Nielsen, 2002: 50).

زبان در نظر هابرماس تنها در شکل فرمال و رسمی آن خلاصه نشده و وی به تبعیت از کسانی همچون آستین و سیرل به کاربردهای زبان توجه خاصی دارد. زبان در این دیدگاه صرفاً وسیله و ابزاری برای رسیدن به حقیقت نیست، برعکس زبان جایی است که حقیقت در آن بر ساخته می‌شود و لذا نیل به فهم، غایت ذاتی هر کلام انسانی است (پدرام، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۲۸). به عبارتی دیگر، افراد با استفاده از زبان مفروض می‌گیرند که امکان نیل به تفاهم وجود دارد. زبان دارایی اساسی انسانهاست که آنها را از طبیعت جدا کرده و به ایشان مسئولیت و استقلال می‌بخشد. وی آن‌گاه بدین استنباط مهم اشاره می‌کند که ارزشهایی همانند خودمختاری و استقلال آدمیان، در فرایند ارتباطی نیز ریشه در تجربه آنها با هموعانشان دارد و باید در ارتباطات خویش به طور آگاهانه تقویت شوند (اباذری، ۱۳۷۷: ۶۳-۶۴). این استعداد و به عبارتی توانش زبانی به طور بالقوه در نزد همگان هست و همواره حتی به شکل ناقص در روابط انسانها ردپایی از آن را می‌توان ملاحظه نمود. لذا نیازی نیست که این توانش را با کار تخصصی روشنفکران مرتبط سازیم، چرا که اینها ساختارهای صوری جنبه‌های جهانشمول گفتار و یا جهانشمول‌های گفتگوساز (Dialogue- Constitutive)

Universals) هستند و به یاری آنها می‌توان از فروافتادن در دام فلسفه تک‌گویانه (Monological) سوژه‌محور اجتناب نمود (پیوزی، ۱۳۸۴:۹۷).

با حصول تفاهم رسالت افراد در تعامل با یکدیگر پایان نمی‌گیرد و افراد باید با نقد کژی‌های موجود به رهایی نیز فکر کنند. امید به رهایی و فراتر رفتن از مناسبات مخدوش شده موجود، مسئله‌ای است که هابرماس را از طیف‌های مختلفی از نیچه تا نسل نخست فرانکفورتی‌ها، به ویژه آدرنو و هورکهایمر و نیز پس‌اساختارگرایان، متمایز می‌سازد چرا که هابرماس معتقد است همه آنها با برداشتی که از مناسبات موجود دارند، امکان رهایی و فراتر رفتن از شرایط موجود را منتفی می‌بینند (هابرماس، ۱۳۷۵:۳۰۹؛ میر، بی‌تا:۲۵۴). هابرماس برای نقد مناسبات مخدوش شده، مدل روانکاوی فروید را مناسب می‌داند؛ مدلی که در آن ارتباطی خاص بین روانکاو و بیمار به وجود می‌آید و در صورت موفقیت روانکاوی، رهایی و آزادی تازه‌ای برای بیمار ایجاد شده و او قادر می‌گردد که کنترل عقلانی بیشتری بر کنش‌ها و تعاملاتش داشته باشد (پیوزی، ۱۳۸۴:۹۰-۹۵).

در پروژه فکری هابرماس، رویکرد انتقادی بر آزادسازی آدمی از موانع و تضییقات اجتماعی غیرضروری و الگوهای تحریف کرده و کژدیسی ارتباطات و فرهنگ تصدیق شده و کوشش می‌نماید با تحقق بخشیدن به حقیقت و آزادی مسیر سعادت را هموار کند. البته هابرماس شدت و عمق اختلال در روابط انسانی را قبول داشته و بلکه مورد تأکید قرار می‌دهد، ولی با این حال رهایی از آن را شدنی می‌داند. ویژگی مهم این دیدگاه توجه آن به پیوستگی و همراهی معرفت انسانی با تعلقات و منافع متعدد وی است. دغدغه‌ای که حداقل از نیمه دوم سده نوزدهم وجود داشته است و گرایشات فکری مختلف اعم از فوئرباخ، نیچه، نوکانتی‌ها تا برگسون، هوسرل و دیگران ضمن نقد تفکرات انتزاعی و با آنکه هرکدام از آبشخورهای معرفتی متفاوتی برخوردار بودند، همگی در این نکته مشترک بودند که به تاریخمندی امور انسانی باور داشتند. از پیامدهای این نگرش این بوده است که دغدغه‌های ایشان فقط در حوزه معرفت‌شناسی صرف باقی نمانده و بخش مهمی از آنها معطوف به حوزه‌های اجتماعی و تلاش برای رهایی از مناسبات آن بوده است (اباذری، ۱۳۷۷: ۲۴-۲۵). در این میان، امتیاز مهم هابرماس آن است که وجهی از همین عقلانیتی را که بسیاری آن را مسبب

شوربختی مدرنیته و ناخرسندی‌هایش برمی‌شمارند، برجسته نموده و به یاری همان بُعد مغفول مانده آن، یعنی عقلانیت ارتباطی به رهایی بشری می‌اندیشد. وی در نقدش بر مارکس تصریح دارد که رهایی آدمی از طریق آزادی نیروهای مولد و نیز تغییر در مناسبات تولیدی میسر نمی‌شود چرا که روابط تولیدی وجهی ابزاری دارد و انسانها صرفاً با توسل به مقتضیات آن نمی‌توانند به رهایی نائل شوند (پدرام، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۲۳). برای اندیشیدن به رهایی، ابتدا باید به فهم هموعان خویش اندیشید؛ چیزی که علوم انسانی و تاریخی را از علوم طبیعی متمایز می‌سازد. با این حال پس از اینکه فهم متقابل ایجاد شد، کار اندیشه انتقادی اتمام نمی‌پذیرد، بدین معنا که در علوم انسانی و تاریخی نباید در مرحله فهم متوقف شد بلکه باید از آن فراتر رفته و امکان رهایی از مناسبات موجود را با نقد مورد تأمل قرار داد. همین دل‌مشغولی هابرماس را به مباحثه با گادامر سوق داد. در شرایطی که گادامر چندان جایگاهی برای روش در نیل به حقیقت نمی‌شناسد و علوم انسانی و اجتماعی را فراسوی علم برمی‌شمارد، هابرماس به سبب تعلقات جامعه‌شناختی‌اش، مخصوصاً درباره نقد روابط موجود، بر آن است که در گفتگو، حداقل باید در مورد روش، اجماعی بین طرفین وجود داشته باشد و به عبارت بهتر باید روشی در ارتباط ایشان پدید آمده و مورد توافق واقع شود (هابرماس، ۱۳۷۴: ۱۳۳-۱۳۴). البته این دو در جنبه‌های دیگری هم اختلافاتی دارند؛ برای مثال در شرایطی که هابرماس بر نقد سنت تاریخی در همه اجزاء آن تأکید و اصرار دارد، ولی در نگرش هرمنوتیک فلسفی گادامر سنت و تاریخت، خود بخشی از فرایند ناگزیر فهم به شمار می‌آید (چگنی‌فراهانی، ۱۳۹۱: ۱۶۲-۱۶۶). بدین ترتیب هابرماس از منظر ارتباطات انسانی، مارکس را نیز نقد می‌کند؛ هرچند به نظر می‌رسد نقد هابرماس بر تفاسیر اقتصادگرای ارتدوکسی از مارکس وارد باشد، با این وجود شاید بتوان گفت دغدغه مارکس حداقل از منظر انسان‌گرایانه، در راستای همان هدفی است که هابرماس به دنبال آن است، چرا که مارکس نیز در تفسیری موسّع به رهایی آدمی از الیناسیون می‌اندیشید که بیش از هرچیز با آگاهی انسانی ارتباط دارد. با این حال اگر مارکس درصدد نشان دادن نابخردی‌های سرمایه‌داری بود و حاکمیت سرمایه‌داران بر کارگران را مورد نقد قرار می‌داد، هابرماس به بازیابی توان بالقوه همه بشریت می‌کوشد و برای تحقق آن در هر دو عرصه نظری و عملی اهتمام می‌ورزد

(میر، بی تا: ۲۵۸). اصولاً دغدغه‌های هابرماس جهانی‌تر و عمومی‌تر از مارکس شده است و وی گروه انسانهایی فراتر از صرفاً پرولتاریا را به عنوان جامعه هدف خویش قرار داده است. این امر به مقتضیات دنیای جدید و همچنین پیچیده‌تر شدن سرمایه‌داری در شرایط جدید نیز مرتبط است که باعث شده هابرماس در کنار کار، از ضرورت کنش ارتباطی نیز به عنوان راهی برای رهایی یاد کند (Hohendahl, 1985:4). نکته مهم در نظریه هابرماس آن است که کنش ارتباطی عموماً در مقابل کنش استراتژیک مطرح می‌شود که در آن هدف دخل و تصرف و دستکاری در امور عینی و بیرونی است، در حالی که در کنش ارتباطی هدف اصلی همانا نیل به فهم متقابل است که بر اساس آن روابط معناداری بین افراد برقرار می‌شود و در نتیجه آن زندگی روزمره افراد تکوین یافته و ضمن نظم‌یابی و ثبات، معنادار می‌شود. هابرماس گفتگو را از گونه اعمال گفتاری برمی‌شمارد که جی. ال. آستین و جان سرل بیان کرده‌اند. مراد از اعمال گفتاری آن است که گویندگان با کلمات و واژگان خویش مبادرت به انجام عملی اجتماعی می‌کنند و گفتار شکلی از کنش اجتماعی محسوب می‌گردد (Edgar, 2005:138-139& 166).

تحقیق بین‌الذهانیت نباید تنها در حد نظریه و تئوری باقی بماند کما اینکه هابرماس در اثر مشهور خویش درباره پیدایش حوزه عمومی اشاره می‌کند که وجود چنین قلمروی در قرون گذشته باعث شکل‌گیری افکار عمومی شد که در آن اقتدار انحصاری دولت مدرن به چالش کشیده شده و نقد قدرت رسمیت یافت (پدرام، ۱۳۸۸: ۱۰۰-۱۰۱). البته تکوین ابتدایی این افکار در حوزه خصوصی بوده است که به قلمرو عمومی راه یافت. در واقع بنیان تشکیل سپهر عمومی فرد دارای زیستی خصوصی بود و همین افراد بودند که در عرصه عمومی باهم مرتبط می‌شدند. نکته مهم آن است که افراد باید در حوزه خصوصی‌شان به ذهنیتی مستقل دست یافته باشند تا پس از آن بتوانند در مباحث مربوط به منافع و علایق عمومی شرکت کنند (همان). همگان حق دارند که در این حوزه عمومی حضور داشته باشند و دیدگاه‌هایشان را مطرح نمایند. ظهور و پدیدار شدن ابتدایی این حوزه از موضوعات و مسائلی همچون ادبیات و امور فرهنگی شروع شده و به مسائل سیاسی کشیده شد. اینها در بنیان نهادن سوژه مدرن نقش مهمی داشتند، چون سوژه انسانی با مصرف کالاهای فرهنگی و ایجاد رابطه‌ای خودکاوانه با خویشتن، عملاً ذهنیتی نوین می‌یافتند و رشد می‌کردند (Crossley&Roberts, )

4-2: 2004). از نظر هابرماس بسیار مهم است که در حوزه عمومی موضوعات مرتبط با سرنوشت جمعی و همگانی طرح و بررسی شوند و این قبیل امور از انحصار مباحث متخصصان و فن‌سالاران به درآید. برای مثال وی از نکر (Necker) وزیرمالیه لوئی شانزدهم که پیشنهاد دهنده برخی اصلاحات بود، به سبب اینکه مسئله بودجه دولت را به بحث حوزه عمومی کشانید، به عنوان نخستین کسی یاد می‌کند که فضا را برای گسترش حوزه عمومی سیاسی فراهم نمود (هابرماس، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۱۷). بدیهی است جامعه نیازمند برنامه‌هایی برای تحول و حرکت به پیش است، ولی این امور زمانی قابل دفاع هستند که محتاطانه و مبتنی بر آزمون و خطا و در عین حال زیر نظر کسانی باشد که باید پیامدهای آنها را تحمل نمایند. پس نباید با دستاویزی همچون پیچیده و فنی بودن موضوع بحث، آنها را از دسترس عمومی خارج نمود (پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۶۵). همه این شواهد تاریخی و تمهیدات نظری هابرماس برای آن است که نشان دهد برخلاف فلسفه آگاهی، که حقیقت را در آن می‌داند که انسان به مثابه موجودی آگاه بتواند جهان بیرون از خود را در ذهنش انعکاس دهد، فلسفه ارتباطی و مبتنی بر زبان نقطه تأکیدش را بر برساخته شدن حقیقت در فرایند ارتباط زبانی قرار می‌دهد. بدیهی است چنین امری یعنی گفتگو برخلاف مقوله‌ای همانند آگاهی نمی‌تواند یکسویه و فردمحور باشد و باید حداقل دارای دو طرف گفتگو باشد که باهم برابر و مساوی باشند.

علاوه بر لزوم برابری افراد، تا حد امکان عوامل مزاحم و مخدوش‌کننده ارتباطی باید از فرایند گفتگو حذف گردد و گفتگو در شرایط مطلوب و به تعبیری ایده‌آل صورت گیرد، که هابرماس از آن با عنوان وضعیت آرمانی گفتار یاد کرده است. این وضعیت هرچند به سختی در واقعیت یافت می‌شود، ولی در حکم راهنمایی است برای رسیدن به هدف مهم گفتگو یعنی اجماع و اقناع. از مهم‌ترین شرایط این امر آن است که هر گفته‌ای دارای دعوای اعتباری است که به طور ضمنی در هر گفتار و گفتگویی وجود دارد و فهم آنها فرایند گفتگو و دیالوگ را تسهیل و بلکه هدفمند می‌نماید. ویژگی مهم این دعوای آن است که آنها به مثابه مفروضات هر گفته‌ای می‌توانند از سوی دیگران نقد شوند و باب گفتگو درباره آنها گشوده شود و این روند به شکلی بی‌پایان باید تداوم داشته باشد. البته در این میان به رویه (Procedure) نیل بدین آرمانبیش از جوهر (Substance) آن توجه می‌گردد چرا که فرهنگها



و گروه‌ها، از نظر هابرماس، ممکن است دیدگاه‌های متعددی درباره وضعیت آرمانی داشته باشند و بنابراین نمی‌توان تنها یک وضعیت را آرمانی پنداشت (محمودیان، ۱۳۷۹: ۲۹۳ و ۳۰۸). به این ترتیب عقلانیت ارتباطی بیش از هر چیز در روند استدلال ورزی خود را نشان می‌دهد و مهم آن است که افراد در رویه و فرایند بحث خویش به گونه‌ای عقلانی رفتار نمایند (Steinhoff, 2009: 6). با اینکه این گفتگو برای نیل به اجماع بین افراد صورت می‌گیرد، اما در عین حال این تعامل به رشد و تکامل افراد هم کمک می‌کند و لذا پرورش و رشد همزمان شخصیت فردی و نیز اجتماعی انسانها در جریان حضور ایشان در گفتگو و تلاش برای نیل به وضعیت آرمانی گفتار، بهره و فایده مهمی است که شاید اهمیت آن برای هابرماس کمتر از تحقق اجماع بین ایشان نباشد. وی در جایی این مهم را این گونه بیان می‌کند: «از یک طرف اشخاصی که در شرایط آرمانی پرورش یافته‌اند یاد می‌گیرند که خود را در چارچوبی عام‌باورانه جهت دهند، یعنی به شیوه خود-آیین (Autonomously) عمل کنند. از طرف دیگر آنها یاد می‌گیرند که این خود-آیینی، را که آنها را با سایر فاعلان اخلاقی برابر می‌سازد، برای رشد ذهنیت و یکتا بودن خود به کار برند» (هابرماس، ۱۳۹۲: ۴۸۸).

با توجه به آنچه هابرماس در پژوهش خویش دنبال می‌کند، هدف از بازسازی سوژه، بازگشت به دیدگاه استعلایی در باب فاعل شناسا نیست، برعکس وی درصدد است ابتدا سوژه را از اضمحلال و فروپاشی نجات بخشیده و بعد از آن که جایگاه و منزات سوژه احیاء گردید، به دنبال پیوند و همبستگی بین انسانها باشد؛ مخصوصاً که افراد در دوران مدرن بیش از هر زمان دیگری به صورت متمایز و منفرد درآمده‌اند؛ این انفراد در افراد آنها را نسبت به هم هراسان نموده و باعث بیگانگی و دوری احتیاط‌آمیزشان از همدیگر شده است. از نشانه‌های این امر حضور کمرنگ افراد در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است و افراد بیش از پیش تنهایی و انزوا را ترجیح می‌دهند و عمده حضورشان در ارتباط با دیگران محدود به همان مقداری است که فعالیت در آن را برای معیشت و گذران زندگی‌شان لازم می‌دانند. این انفراد و تنهایی با آنکه به ظاهر استقلال و خودمختاری افراد را محقق کرده است، اما به نوعی بیگانگی و بلکه ترس و هراس از دیگری نیز منجر شده است. هرچند به نظر می‌رسد بخش مهمی از این ترس، شامل گونه‌ای هراس از قدرت فرافردی انسانهاست که بین آنها

فاصله می‌اندازد؛ منظور از قدرت فرافرادی، قدرت هویتی و ناشی از تعلق افراد به گروه‌های هویتی و همبستگی‌های مربوطه است که بر اثر آنها فرد از حساسیت‌ها و دغدغه‌های فردی‌اش فراتر می‌رود. چنین امری در شرایط توسل به ایدئولوژی‌های متعدد می‌تواند خطرناک بوده و منجر به تندروی‌های خاصی گردد (محمودیان، ۱۳۷۹: ۳۱۰-۳۱۱). از این رو هر نوع فرایند تفرّد و فردی شدن را لزوماً نمی‌توان در جهت سوژه شدن به معنای مثبت آن برشمرد؛ برعکس سوژه شدن آدمی باید به طور معناداری روندهای مبتنی بر فردی شدن و در عین حال اجتماعی شدن را شامل شود.

نتیجه تمهیدات هابرماس برای تعامل سوژه‌های خودمختار، به مسئولیت‌پذیری ایشان می‌انجامد چون افراد وقتی با آزادی و نقش‌آفرینی مستقل خویش وارد ارتباط با هموعانشان می‌شوند، به طور ضمنی می‌پذیرند که تبعات و پیامدهای کنش و گفتار خویش را نیز قبول کنند. از سوی دیگر افرادی که با این منطبق رشد می‌یابند، می‌آموزند که با انواع و اقسام دستاویزها، اعم از قیومیت و یا عدم رشد کافی افراد، برای تعیین سرنوشت خویش و یا توسل به مسائلی همانند فنی و تخصصی بودن امور عمومی، این قبیل موضوعات را به انحصار عده‌ای خاص از جمله متخصصان و فن‌سالاران درنیاورند. بدین گونه است که هابرماس تلاش دارد زمینه‌ای تعریف کند که در آن سوژه‌ها با استقلال خویش وارد مناسبات و تعاملات اجتماعی شوند تا از زیر سلطه عقلانیت ابزاری به درآیند. چنانکه از دغدغه وی برمی‌آید، مسئله مهم فقط بررسی هر یک از این اذهان به شیوه‌ای منفرد و مجزا از یکدیگر نیست، مسئله مهم تحقیق درباره نحوه پیوند آنها با همدیگر و نحوه برساخته شدن این اذهان در ارتباط متقابل است (اباذری، ۱۳۷۷: ۶۸). کلیت این بحث نشان‌گر آن است که گرچه هابرماس، همچون کانت به ارزش‌هایی همچون خودآیینی، مسئولیت و بلوغ فرد توجه دارد، اما در عین حال بر آن است که افراد در صورتی خودآیین و مسئول خواهند بود که به خود به چشم چنین موجوداتی بنگرند و این را در تعامل خویش با دیگران هم در نظر داشته باشند و این یعنی فراتر رفتن از زیر سلطه بودن ایشان در قالب نهادها و ارزش‌های فاقد نگرش عقلانی و انتقادی (Wood, 1985: 147-149).

#### ۴. زمینه، مسیر و ابزار تحقق بین‌الذهانیت

در یک نظر کلی می‌توان گفت زمینه و شرایط کلی گفتگو در بستر زیست‌جهان (Lebenswelt) برای افراد صورت واقعیت به خود می‌گیرد. همچنین مسیر آن نیز با گفتگو فراهم شده و بالطبع از طریق زبان انجام می‌گیرد. البته تعبیر زبان به مثابه ابزار گفتگو در بستر زیست‌جهان از باب مقداری مسامحه است، زیرا تعمق در بحث‌های نه فقط هابرماس، بلکه کلیت اندیشه معاصر نشان می‌دهد که زبان دیگر از حالت ابزار و وسیله‌انگاری خارج شده و خود به عنصر سازنده و فعال در اندیشه انسانی بدل گردیده است. زبان نقشی فعال در برساختن معرفت آدمی دارد و در متن اندیشه‌ورزی معاصر بیش از دوران قبل اهمیت پیدا کرده است. برای تحقق بین‌الذهانیت باید اندکی در این مفاهیم مذکور تأمل نمائیم.

آنچه با عنوان زیست‌جهان خوانده می‌شود، به معنای اشتراک در کلیات ارتباطی انسانهاست و هابرماس تفاهم بین‌الذهانی برآمده از آن را تنها عینیتی برمی‌شمارد که می‌توان و باید بر روی آن سرمایه‌گذاری نمود؛ طبیعی است که زیست‌جهان نمی‌تواند امری خصوصی باشد، بلکه جهانی بین‌الذهانی است که ساختار بنیادی واقعیت آن بین انسانهایی که در یک زمینه و بافت فرهنگی با همدیگر ارتباط دارند، مشترک است (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۲۱). زیست‌جهاندر حکم شالوده درک جهان‌بینی‌های ماست. نسبت میان جهان‌بینی با زیست‌جهان را می‌توان مشابه همان نسبت فرویدی بین خودآگاهی و ناخودآگاهی دانست. زیست‌جهان در ورای همه شرکت‌کنندگان در عمل ارتباطی حضور دارد و به منزله زمینه وفاقی در پس زمینه زندگی روزمره عمل می‌کند و هیچ منظری برای مشاهده جهان بیرون از آن متصور نیست (پیوزی، ۱۳۸۴: ۷۴).

شاید بتوان بارزترین جلوه کنش بین‌الذهانی و گفتگو بر مبنای زیست‌جهان مشترک را در نوع رویکرد آن به سیاست دید که در قالب دموکراسی موسوم به دموکراسی مشورتی یا رایزنانه ظاهر می‌شود. این نوع دموکراسی فراتر از حل و فصل مخاصمات و اختلافات فیما بین افراد و گروه‌های اجتماعی است و در واقع براساس نوعی زیست‌مبتنی بر بین‌الذهانیت و نیز برابری و مسئولیت متقابل افراد است (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۲۴-۲۲۵). تأکید هابرماس آن است که چنین زیستی در بین

افراد جامعه ضمن بیان عضویت و تعلق ایشان به گروه خاصی از اجتماع، که خود متضمن به رسمیت شناختن تکثر اجتماعی است، ترویج کننده نوعی از جامعه‌پذیری و فرایند پیوستگی اجتماعی نیز هست (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۲۹). از این رو امتیاز مهم دموکراسی‌ها فقط در شکل و نحوه صوری برگزیدن حاکمان و متولیان امور سیاسی، با توسل به آراء عددی و کمیته‌های ناشی از آن نیست، بلکه علاوه بر آن مهم این است که این‌گونه نظام‌ها خودمختاری مشارکت‌کننده‌ها را به وسیله عواملی همچون ارتقاء توانایی و ظرفیت آنها در بررسی انتقادی خود و دیگران از طریق استدلال‌ورزی تقویت می‌کنند، تا اجماعی عقلانی بین انسانها حاصل شود (انصاری، ۱۳۸۴: ۳۳۶-۳۳۷ و نیز پولادی، ۱۳۸۸: ۲۵۸). تعمیق دموکراسی مشورتی در نهایت به دموکراسی رادیکال می‌انجامد که در آن گفتگوی عقلانی کاملاً نهادینه می‌شود (Warren, 1995: 167). از آنجا که نقد، ویژگی مهم و همیشگی نظریه انتقادی است، لذا حتی با ایجاد نهادهای دموکراسی رادیکال نیز فرایند نقادی خاتمه نمی‌پذیرد و همواره لازم است مشروعیت نهادهای آن مجدداً بازبینی شود. به این ترتیب فرایندهایی که به شکل صوری در قالب نهادهای قانونی مورد تصویب قرار گرفته‌اند نیز باید از جریان گفتگوی آزاد و نقادانه بگذرند تا مشروعیت پیدا کنند. دیدگاه‌هایی که این ظرفیت از نقد در آنها قابل تحقق نباشد، مورد نقد هابرماس قرار می‌گیرند؛ برای همین هست که هابرماس از منتقدان نظریه سیستم‌ها مخصوصاً آراء نیکلاس لومان است (Baynes, 1995: 206). این نقد به عنوان بخش و جزء مهمی از فرایند خودآیینی و تعیین نفس انسانهاست که هابرماس نظریه سیستم‌های لومان را فاقد آن برمی‌شمارد (نات، ۱۳۷۹: ۱۰۴). به عبارتی دیگر شرط تحقق خویشتن به عنوان سوژه‌ای خودمختار و مستقل، آن است که عنصر معنا در نظر گرفته شود و این چیزی است که در نظریه سیستم‌ها وجود ندارد (Hohendahl, 1985: 17). توماس مک‌کارتی از شارحان مهم آثار هابرماس نیز تأکید می‌کند که از منظر هابرماس، همچون دورکیم، هم‌گرایی جامعه صرفاً از طریق کارکردهای سیستمی، که مستقل از قصد و نیت کارگزاران و عاملان باشد، محقق نمی‌شود و لذا ضروری است ورای هم‌گرایی سیستماتیک، هم‌گرایی اجتماعی مبتنی بر سوژه‌هایی که توان گفتگو با یکدیگر را دارند نیز وجود داشته باشد (McCarthy, 1985: 29).

به این ترتیب معیار در روابط انسانی، رسیدن به درک و دریافت درست و درک منویات متقابل است، در حالی که معیار در امور مرتبط با راهبردهای فنی و سیستمی، مطابقت با واقعیت بیرونی و به دیگر سخن صدق گزاره‌های قابل تجربه است (هابرماس، ۱۳۷۳: ۷۱). با این توصیفات، نظام و سیستمی که هابرماس ارائه می‌نماید، نمی‌تواند در قالب سیستم بسته‌ای تعریف شود. مهم‌ترین وجه چنین دیدگاهی گشوده بودن آن به نقد و باز بودن به انعکاس و بلکه برساختن همیشگی منویات افراد شرکت‌کننده در کنش ارتباطی است. البته در مناسبات و روابط انسانی، کنش (Action) امری است متفاوت از رفتار (Behaviour) چون رفتار امری است که به صورت ظاهری قابل مشاهده است، ولی کنش مقوله‌ای است که باید آن را با توجه به معنای نهفته در آن فهم نمود (Habermas; 2001: 6). چنین فهمی عمدتاً در زبان مهیا و فراهم می‌شود که البته نظام‌های اجتماعی و سیاسی در تحقق آن نقشی مهم دارند، چنانکه به همان اندازه که دموکراسی‌های مخصوصاً مشورتی به ارتباط زبانی آدمیان اهمیت می‌دهند، برعکس نظام‌های بسته ایدئولوژیک ارتباطات سالم را مخدوش می‌کنند و به ویژه از طریق آگاهی فن‌سالارانه‌ای که مورد نقد هابرماس است، توده مردم را غیرسیاسی می‌سازند. نتیجه کار تحمیل اموری به دین مردم است که از روندی خارج و بیرون از کنترل ایشان بر آنها عرضه می‌گردد (نات، ۱۳۷۹: ۹۱).

همان طور که قبلاً نیز تصریح شد، تعامل افراد با یکدیگر مبتنی بر ارتباط بین‌الذهانی امری شخصی نبوده و بخشی از روند رشد اجتماعی ایشان نیز به شمار می‌آید. در این مورد هابرماس، با استفاده از بحث‌های جرج هربرت مید، تصریح می‌کند که خود (Ego) نه در انزوا و خلوت بلکه در متن اجتماع است که رشد می‌کند. لذا فرایند ایجاد سوژه در روند شناخت خویشتن در رابطه با دیگری معنا می‌یابد. هابرماس افرادی را که این گونه پرورش یافته‌اند، چنین توصیف می‌کند: «آنها هویتی را با دو جنبه مکمل و با اهمیت یکسان کسب کرده‌اند: وجه عام و وجه خاص. از یک طرف اشخاصی که در شرایط آرمانی پرورش یافته‌اند، یاد می‌گیرند که خود را در چارچوبی عام‌باورانه جهت دهند، یعنی به شیوه خود-آیین (autonomously) عمل کنند. از طرف دیگر آنها یاد می‌گیرند که این خود-آیینی راه، که آنها را با سایر فاعلان اخلاقی برابر می‌سازد، برای رشد ذهنیت و یکتا بودن خود به کار برند.

مید هم خود-آیینی و هم توانایی خود-شکوفایی (Self-realization) خودانگیخته را برای اشخاصی به کار می‌برد که در نقش انقلابی مشارکت کننده در گفت و گوی عام، خود را از بندهای عادت‌ها و شرایط انضمامی زندگی رها می‌کنند. عضویت در جامعه ارتباطی آرمانی، به اصطلاح هگلی، هم سازنده من به عنوان عام است و هم من به عنوان فرد» (هابرماس، ۱۳۹۲: ۴۸۸).

بدین گونه است که فرد خودش را از طریق دیگران و به واسطه ایشان می‌شناسد و در عین حال که خودآیین و مستقل است، چارچوب و شیوه رفتاری معینی دارد که به شکل نهادمندی از سوی دیگران ارائه و تعیین شده است (Nielsen, 2002:54). هابرماس به عنوان شاهدی دیگر بر بحث ارتباط میان سوژه‌ها، در روند جامعه‌پذیری‌شان با همدیگر، به آراء یادگیری و رشد در نزد پیازه و لارنس کولبرگ اشاره می‌کند. ایشان نیز به جد بر این باورند که جامعه و فرد همزمان در سطوح علمی و نیز اخلاقی رشد می‌یابند و همبستگی متقابلی بین یادگیری فرد و جامعه با همدیگر وجود دارد. در نتیجه فردی شدن از طریق جامعه‌پذیری به میان می‌آید و فردیت درون مرزهای اجتماعی است که معنا می‌یابد (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۹۰). علاوه بر این بهره دیگر هابرماس از نظریات پیازه در نقد نظریات سیستمی کسانی همچون پارسونز است که به گمان هابرماس به فرایند رشد اجتماعی توجهی نمی‌کنند (Alexander, 1991:52). هابرماس بی آنکه منکر اهمیت سیستم شود، بر آن است که باید در کنار سیستم، به زیست جهان نیز توجه نمود. همان گونه که قبل از این نیز اشاره شد، مراد وی از زیست جهان شامل همه آن زمینه‌های فرهنگی و شرایطی است که به صورتی پیشینی وجود دارند و کنش‌ها و اعمال انسانها در متن آن انجام می‌شود. با این همه و با وجود تأکید بر اهمیت زیست جهان در نظریه کنش ارتباطی، هابرماس بر آن است که هرچند فهم هرمنوتیکی در زیست جهان برای درک کنش لازم است، اما نمی‌توان در این سطح باقی ماند و متوقف شد، چرا که روابط اجتماعی قابل فروکاستن به کنش متقابل نیست و برای تکمیل آن باید به طور همزمان سیستم اجتماعی را نیز مورد توجه قرار داد (Hohendahl, 1985:20). بنابراین هدف هابرماس در این موضوع توجه همزمان به ابعاد مختلف حیات اجتماعی است که لازم است توأم با همدیگر تحلیل شوند. این فرایند در عین حال فردیت آدمی در فرایند ارتباطی را نیز شکل و قوام بخشیده و به تکامل

می‌رساند (هابرماس، ۱۳۹۲:۴۸۹). من انسانی در اینجا از نوع فردگرایی خودمحور دکارتی نیست که خودبسنده باشد، بلکه فرد در روندی بین‌الذهانی معنا پیدا می‌کند که در آن زبان بر آگاهی تقدم یافته و به جای تأمل صرف در خویشتن، وارد روندی از رشد و تکامل با دیگران می‌شود (Warren, 1995:175). تحقق استقلال فردی جز از طریق مشارکت در فرایند تعاملات عقلانی میسر نمی‌شود و برای فعلیت یافتن آن نیز شیوه‌ای جز تمرین و یادگیری وجود ندارد: «برای هابرماس، خودمختاری یک ایده‌آل هنجارین است. از نظر وی خودمختاری چیزی نیست که بنابر طبیعت به انسان و افراد داده شده باشد، بلکه خودمختاری نوعی امکان است که در درون روابط تعاملات اجتماعی نهفته است. وقتی روابط و تعاملات اجتماعی در پرتو پتانسیل‌های بشری برای تأمل در نفسدیده شوند، اصل خودمختاری رخ نشان می‌دهد» (انصاری، ۱۳۸۴: ۳۳۷).

البته بارقه‌هایی از خودمختاری درون همه انسانها وجود دارد که نشانه‌های آشکاری نیز دارد؛ از جمله اینکه ما خواهان آنیم که به مثابه موجوداتی تلقی شویم که بر زندگی و سرنوشت خویش حاکمیت داریم و بالطبع دوست نداریم که دیگران زمام زندگی ما را در دست داشته باشند. این تعبیر به انحاء مختلفی در نزد اندیشمندان مختلف نیز بیان شده است؛ از آن جمله آیزیا برلین که در بیان وجه مثبت آزادی، آن را به معنای ارباب خویشتن بودن معنا کرده است که دقیقاً تجلی سوژه‌بودگی آدمی است. این امر تنها یک آرزو و یا تمنا نیست، بلکه در پس‌زمینه چنین خواسته‌ای، ادعای عقلانی بودن من سوژه نهفته است و سوژه با استناد به همین عقلانیت، خود را از بقیه جهان متمایز می‌سازد. به سخنی دیگر در شرایطی که سوژه دیگر بخش‌های جهان را مقهور قوانین جبری برمی‌شمارد که توان‌رهایی از مناسبات دترمینیستی را ندارند، خود را دارای اراده آزاد و مستقل برمی‌شمارد (Coeckelbergh, 2004:3-6). به این ترتیب تلاش هابرماس تأکید بر اثبات این خواسته و میل آدمی نیست چرا که این حس به طور بالقوه در آدمی وجود دارد، برعکس هدف وی تأکید بر پرورش و بالفعل نمودن چنین حسی است، که آن هم تنها در جریان تعاملات اجتماعی آدمی میسر می‌شود.

در نهایت اینکه هابرماس شرکت در گفتگو را امری متعلق به همگان می‌داند و نه تعداد خاصی از افراد، گروهها و یا متخصصان. وی در موارد متعدد بر لزوم اجتناب از تخصصی جلوه دادن مسائل عمومی و در نتیجه سپردن آنها به فن‌سالاران تأکید می‌کند. وی بر آن است که هیچ طیف و قشری را نباید از عرصه عمومی با دستاویزهای گوناگون به کناری نهاد. در این زمینه یکی از ابتکارهای مهم وی در دوران کنونی، که وی با عنوان پساسکولاریسم از آن یاد می‌کند، لزوم حضور و بیان آراء و اندیشه‌های دیندارانی است که در جوامع سکولار مدرن به حاشیه رانده شده‌اند. از نظر هابرماس اینان هم باید امکان مشارکت در گفتگوی عقلانی را بیابند و بتوانند از جانب خویش سخن بگویند. البته وی انتظار دارد که ادیان مختلف و مومنان بدان نیز قواعد و زمینه‌های بازی و حضور دموکراتیک را بپذیرند (Habermas; 2008: 114). با این وجود، چالش بین دینداران و دولتهای سکولار بدینجا پایان نمی‌پذیرد و بحث‌هایی جدی در این مورد وجود دارد، ولی نکته مورد تأکید هابرماس مسئله‌ای قابل تأمل است (هابرماس و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۹).

به هر حال حساسیت و اهمیت سوژه خودآیین و مستقل برای هابرماس تا بدانجاست که وی حتی دستکاری ژنتیکی در شبیه‌سازی انسان را نیز با استناد به همین امر مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «برای اینکه ما مسئول اعمال خود باشیم وجود یک شرط اساسی است: هیچ‌کس دیگری نباید زمام اختیار و عمل ما را در اختیار داشته باشد، به نحوی که ما را از وجه اساسی آزادی و اختیارمان محدود کند. اگر شخص دیگری درباره ساخت ژنتیک ما تصمیم بگیرد این شرط نقص می‌شود. مسلماً شخص مصنوعاً تکثیر شده نیز در جریان خودفهمی از خود تصویری به عنوان یک شخص خاص به دست خواهد آورد، اما در پس ذخیره خصال و استعدادها و خصوصیات او سایه مقاصد یک بیگانه قرار گرفته است» (هابرماس، ۱۳۸۰: ۲۳۱).

هابرماس از حیث اینکه در این نوع از تکثیر شخص دیگری زمام امور ما را دارد، به مثابه نوعی برده داری یاد می‌کند که بر طبق آن شخصی که به طور مصنوعی تولید شده، می‌تواند بخشی از مسئولیت عمل خویش را به اشخاص دیگر نسبت دهد: «در یک نظام حقوقی دموکراتیک، شهروندان تنها وقتی از خودآیین (استقلال) عمومی و خصوصی بهره‌مند می‌شوند که متقابلاً یگدیگر را به عنوان



خودآیین (مستقل) به رسمیت بشناسند. شخصی که بر ماده ژنتیک شخص دیگری صاحب سروری می‌شود، این اصل شناسایی متقابل را نقض می‌کند. برای آن کس که برنامه ژنتیکش بازتولید می‌شود این مسئله یک وجه شرم‌انگیز نیز دارد: آیا خود را چنان کامل می‌شمارد که می‌خواهد از خصایش و خصوصیاتش نسخه‌برداری شود» (همان: ۲۳۲).

هابرماس در کنار اهمیتی که به تحقق فردگرایی خودمختار سوژه می‌دهد، هرگز از لزوم بهینه‌کردن وضعیت جامعه و تلاش برای رفع کاستی‌های آن نیز فارغ نیست. وی فلسفه‌ورزی نمی‌کند که فقط معرفت و شناختی ارائه نماید، بلکه علاوه بر آن وی به مشکلات و مسائل اجتماعی نیز توجه دارد و از این منظر اندیشمندی دغدغه‌مند به حوزه‌های اجتماعی و سیاسی است. رویکرد وی درباره اصلاح جامعه تا حدودی از تعلقات وی به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت نشأت می‌گیرد. نسل پیشین مکتب فرانکفورت قبل از هابرماس مخصوصاً ماکس هورکهایمر دست به ایجاد تمایز بین نظریه سنتی با نظریه انتقادی زد و نظر و نوشته وی در حکم مانیفست این مکتب درآمد (Owen, 2002: 7-8). بنیان دیدگاه ایشان آن بود که خاستگاه و ریشه واقعی قضایای بنیادین نظری و تئوریک بیش از آنکه از موضوعات منطقی و روش‌شناختی نشأت گرفته باشد، درون ساختارها و رویه‌های اجتماعی و واقعی شکل گرفته است (Ibid: 11). حال که چنین است نظریه انتقادی نیز متعهد به مطالعه و بررسی کلیت اجتماعی دخیل در پدیده‌های مختلف است. اذعان به نقش امور اجتماعی در تکوین پدیده‌ها چیزی است که تبعات و لوازم خاص خود را دارد از جمله اینکه چون مسائل و وقایع اجتماعی خنثی نیستند، لذا هنجارهای و ارزش‌های آنها در موضوعات مورد بررسی هم غیرقابل کتمان است. در نتیجه نظریه انتقادی وجهی هنجاری و نقادانه درباره موضوعات مختلف دارد و همین موجب می‌شود از حد توصیف واقعیات موجود فراتر رفته و به اصلاح امور پردازد.

## ۵. نتیجه‌گیری

سوژه زمانی ادعای استقلال مطلق و خودآیینی برآمده از منزلتی استعلایی برای خویش نمود که تا پیش از آن، در قید و بند نظام‌های فکری و اندیشه‌ورزی‌های دینی، متافیزیک و حتی علمی تعریف

شده بود. سوژه به طور مشخص از دوران روشنگری به بعد، مخصوصاً با تأملات دکارتی، سربرآورد و رشد یافت. پیش‌فرض سوژه آن بود که امکان تحقق اهداف خویش را داراست و با گذار از انواع نگرش‌هایی که حوزه عمل او را محدود می‌نمود، اینک با فراغ بال و آزادی بیشتری قادر است به تأمل بپردازد و علاوه بر آن در عرصه عملی نیز اراده آزادانه‌اش را به کار گیرد. اما صلابت و اقتدار سوژه در فرایند پیچیدگی‌های انسانی و اجتماعی دچار بازنگری اساسی شده و حتی مرگ آن اعلام گردید. در نتیجه سوژه‌ای که خود را مبنای همه یقینات و نقطه اتکای تمامی تأملات و اندیشه‌ها قرار داده بود، از جایگاه استعلایی‌اش پایین آمده و به اندیشه بازسازی در مفروضات خویش افتاد. تجربه و آزمون زیادی لازم بود تا سوژه بپذیرد که برای نیل به حقیقت باید از مونولوگ و تک‌گویی به درآمد و وارد دیالوگ با هم‌نوعان خویش گردد. از این تجربه با عنوان بین‌الذهانیت یاد شد؛ مقوله‌ای که در فروپاشی جایگاه برین و متعالی سوژه تنها معیار عینی و مقیاس سنجش آراء و اندیشه‌ها تلقی می‌شد. هابرماس برای توجیه و تقویت چنین عرصه‌ای تلاش نمود. وی با بازگشت به ظرفیت‌های نهفته در گفتمان مدرنیته، بر آن شد که نشان دهد قلمرو فیما بین افراد باید فعال و کارا شود. با وجود آنکه رگه‌هایی از اندیشه هنجارمند در دیدگاه‌های هابرماس دیده می‌شود، با این حال وی هرگز نخواست است که تفکرش ایده‌آلیستی و دست‌نیافتنی جلوه کند و از این رو با بازخوانی بسیاری از مکاتب فکری و نظریات اندیشمندان گوناگون نتیجه می‌گیرد که بنیان‌ها و اصول اولیه تعامل بین‌الذهانی به صورت مختلف در ذهن و زبان انسانها وجود دارد، اما شیوه مورد نظر وی تعمیق فردی و انفرادی این تأملات درباره خویش و امور دیگر نیست. وی بی‌آنکه منکر ضرورت تأمل در خویشتن باشد، خواهان به اشتراک نهادن و تشریک مساعی درباره باورها و داشته‌های هر یک از انسانها با دیگری است.

هابرماس بیش از آنکه به جایگاه استعلایی و انتزاعی سوژه انسانی توجه نماید، به جریان و نحوه تعامل آنها با یکدیگر توجه دارد. به عبارتی دیگر وی معتقد است مسیر و نیز روش نیل به حقیقت را باید هموار نموده و عواملی که در تحقق آن اختلال ایجاد می‌کنند، برطرف نمود. وی که از سنت اندیشه انتقادی برخاسته است، بیش از دیگران به آمیختگی و همراهی تفکرات بشری با انواع اغراض

و تعلقات، آگاهی و وقوف دارد و خود نیز این مقوله را به خوبی در اثر معروفش درباره معرفت بشری و تعلقات آن شرح و بسط داده است. اما وی زبان و گفتگوی برآمده از آن را تنها سرمایه مهم آدمی و نقطه تمایزش از طبیعت برمی‌شمارد که در صورت تلاش برای کاربرد درست و صحیح آن، قادر به ایجاد آزادی و رهایی آدمی است. در این مسیر انسانها اگر هم به حقیقت کامل نرسند، حداقل می‌توانند در مسیر نیل به وضعیت آرمانی گفتار که هابرماس ترسیم می‌کند، گام بردارند.

بهره و امتیاز دیگر دیدگاه هابرماس آن است که وی موضوعاتی همانند رهایی و استقلال آدمی را در حوزه سیاسی و متن عقلانیت وی جستجو و پیگیری می‌کند. به عبارت دیگر وی برخلاف برخی از نحله‌های دیگر، مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی بشری را به عرصه‌هایی غیر از این حوزه‌ها فرافکنی نمی‌کند و مثلاً باور ندارد که برای رستگاری در حوزه سیاسی و اجتماع متوسل به زیبایی‌شناسی شود. البته این قبیل دیدگاه‌ها نیز می‌توانند در جای خود قابل توجه باشند اما دغدغه هابرماس آن است که مقوله به ظاهر ساده و بدیهی همچون گفتگو و ارتباط عقلانی را مورد بازخوانی مجدد قرار داده و امتیازات مهم آن را در بستری از واقعیات موجود نشان می‌دهد، تا از امتیازات آن برای قلمروهای سیاسی و اجتماعی بهره‌بردارد. از سوی دیگر کارگزار اندیشه وی و عاملان آن همه افراد بشر هستند و وی با وجود تعلق خاطر به سنت چپ، آزادی و رهایی را موکول و منوط به قشر و گروهی خاص نمی‌کند. وی در فرایند تعامل انسانها، قائل به حضور همه بوده و گرایش به نخبه‌سالاری و یا تمایل به تفسیر فنی و تکنیکی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی را به شدت نقد می‌کند.

هرچند به‌رغم جذابیت‌های آراء هابرماس، تحقق عملی آنها مشکل و سخت به نظر می‌رسد به گونه‌ای که بخش مهمی از انتقادات به وی نیز به دشواری تحقق این اندیشه باز می‌گردد. با این حال باید توجه نمود که شاید بسیار به سختی بتوان بدیل دیگری برای این اندیشه یافت. به عبارت دیگر مخصوصاً از منظر کسانی که آزادی و رهایی بشری را پیگیری می‌کنند، راهی جز تشویق و ترغیب به گفتگو و تعمیق حوزه بین‌الذهانی متصور نیست. هابرماس ارتباط و کنش ارتباطی را که با نیت فهم دیگری انجام می‌شود، در مقابل کنش ابزاری قرار می‌دهد که در آن تنها نیل به هدف با استفاده از ابزارهای موجود موضوعیت دارد و لذا کسانی که به بهانه سختی تحقق این پروژه، از رفتن زیر بار

آن طرفه می‌روند، باید متوجه آثار و پیامدهای محتمل آن نیز باشند. البته این امر، یعنی تن ندادن به تعامل عقلانی، اگر از جانب صاحبان پول و قدرت باشد که عملاً مقتضیات سیستم را بر زیست جهان اعمال می‌کنند، قابل فهم است؛ چون گفتگوی آزاد با منافع مادی و سودجویانه ایشان در تضاد قرار دارد، اما آنها که سرمایه و داشته‌ای جز امور فرهنگی و انسانی ندارند، به احتمال زیاد خود را مدافعان این نظریه و یا لااقل همدل با آن خواهند یافت؛ ولو اینکه به واقعیت پیوستن آن متضمن سختی‌های گوناگونی هم باشد. دغدغه عمده هابرماس یعنی تلاش برای جلوگیری از تسلط الزامات و مقتضیات ناگزیر سیستم بر زیست جهان، بخشی از روند عقلانی شدن سیستم است که از زمان طرح دیالکتیک عقلانی شدن ماکس وبر و بعدها در دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر مورد بحث قرار گرفته است و هابرماس از آن با عنوان مستعمره شدن زیست جهان یاد می‌کند.

سیطره و تفوق عرصه‌های برآمده از امور فنی و تکنیکی بر نظام فرهنگی و مقتضیات ارتباطات انسانی، ممکن است در بدو امر حوزه‌ای به شدت انضمامی و فارغ از اندیشه‌ورزی به نظر برسد، اما طبق منطق نظام فکری هابرماس، همین امور عینی و به ظاهر متفاوت از فکر و اندیشه، تأثیری غیر قابل انکار بر نظریه پردازی دارند؛ چرا که به باور هابرماس در گذار از متافیزیک، اندیشه‌ورزی به جای ابتناء بر بنیان‌های پیشینی و استعلایی، نسبت به عمل حالتی پسینی یافته و متأثر از تحولات عینی خود را سروسامان می‌بخشد. از قضا سنگینی همین حوزه است که دورنمای خاصی برای اغلب نظریات معاصر ایجاد کرده است، که در آن راه و مسیر روشنی برای رهایی تصور نمی‌شود و به مناسبات موجود تن داده می‌شود؛ مقوله‌ای که هابرماس آن را نوعی محافظه‌کاری برمی‌شمارد و خود را موظف می‌بیند که با نقد ایشان راهی به آزاد شدن از قید و بندهای متعدد جامعه معاصر نشان دهد. از نظر وی این نقادی بخشی از ظرفیت مغفول مانده مدرنیته است که هرچند وجهی هنجارمند دارد، اما ریشه در تعاملات واقعی افراد دارد. در اینجا وی بار دیگر همدلی خود را با کارل مارکس نشان می‌دهد که براساس آن باید بیش از و یا حداقل به موازات تفسیر جهان به تغییر آن نیز اندیشیده شود. تغییری که با نقد شرایط موجود آغاز شده و به دنبال جایگزینی وضعیت مطلوب به جای آن است. بخش مهمی از این آرمان با نقد پوزیتیویسم و مخصوصاً سایه سنگین آن بر حوزه‌های انسانی

و اجتماعی پیگیری شده است. دیدگاه پوزیتیویسم تنها سلیقه و ترجیحی معرفت شناختی در مطالعات انسانی نیست، بلکه آثار و تبعات متعددی بر کیفیت تعامل انسانها با یکدیگر دارد که یکی از مهم ترین آنها ابژه انگاشتن آدمیان در ردیف امور عینی و فاقد آگاهی بیرونی است، درحالی که شرط شناسایی افراد به مثابه سوژه‌هایی دارای استقلال و خودآگاهی، اتخاذ رویکردی مبتنی بر تلاش برای فهم یکدیگر است.

### منابع

- اباذری، یوسف (۱۳۷۷) خرد جامعه‌شناسی، تهران، طرح نو.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفتگویی: امکانات دموکراتیک اندیشه های میخائیل باختین و یورگن هابرماس، تهران، نشر مرکز
- بووی، اندرو (۱۳۸۵) زیبایی شناسی و ذهنیت از کانت تا نیچه، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگستان هنر؛
- پدرام، مسعود (۱۳۸۸) سپهر عمومی روایتی دیگر از سیاست نظریات آرنست و هابرماس، تهران، نشر یادآوران؛
- پولادی، کمال (۱۳۸۸) «بنیان های اندیشه یورگن هابرماس»، در: مجموعه گفت و گوهای نقد ساختار اندیشه (۱۳۸۸) به کوشش علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران، انتشارات آشتیان
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴) یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر هرمس، چاپ دوم.
- چگنی فراهانی، ماندانا (۱۳۹۱) هرمنوتیک در مباحثه گادامر و هابرماس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶) ذهن، آگاهی و خود، ترجمه مریم سادات و دیگران، تهران، نشر علم.
- صفری، عبدالرضا (۱۳۹۲) ظهور و دگردیسی من در ایده‌باوری آلمانی، تهران، نشر بصیرت.
- محمودیان، محمد رفیع (۱۳۷۹) «جهانی آرمانی: وضعیت آرمانی رابطه خود با دیگری»، ارغنون ش ۱۶، تابستان، صص ۲۹۱-۳۱۲.

- میر، ایرج(بی‌تا) «به سوی یک نظریه تفصیلی در اندیشه هابرماس»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال چهارم، ش ۷، صص ۲۴۷-۲۷۷.
- نات، او(۱۳۷۹) «به سوی معرفت‌شناسی غیربنیادگرا: مناظره بازنگریسته هابرماس/لومان»، ترجمه رضا مصیبی، ارغنون، ش ۱۷، زمستان، صص ۸۵-۱۱۰.
- هابرماس، یورگن(۱۳۷۳) «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمه علی مرتضویان، ارغنون، ش ۱، سال اول بهار، صص ۶۹-۹۲.
- هابرماس، یورگن(۱۳۷۴) «گفت و گو»، فصلنامه گفتگو، ش ۷، بهار صص ۱۲۶-۱۳۴.
- هابرماس، یورگن(۱۳۷۵) «درهم‌تنیدگی اسطوره و روشنگری: ماکس هورکهایمر و تتودور آدورنو»، ترجمه علی مرتضویان، ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲، سال سوم، پاییز و زمستان، صص ۲۹۱-۳۱۶.
- هابرماس، یورگن(۱۳۸۰) جهانی‌شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن(۱۳۸۸) دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی، ترجمه جمال محمدی، تهران، نشر افکار، چاپ سوم.
- هابرماس، یورگن و دیگران(۱۳۸۹) ایمان و دانش: مجموعه مقالات، سخنرانی‌ها و گفتگوها، ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- هابرماس، یورگن(۱۳۹۲) نظریه‌کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه، زیست جهان و نظام نقادی مفهوم کارکردگرایانه عقل، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز؛
- Alexander, Jeffery (1991) "Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma", in: communication action: essays on jurgen habermas 's the theory of communicative action, (ed.) axel Honneth and hams joas, (trans.) Jeremy gains and dortis l. jones, Cambridge, MIT Press.
- Baynes, Kenneth(1995)«Democracy and the Rechtsstaat: Habermas ,s Faktzitat und Geltung» , in: The Cambridge Companion to Habermas, (ed.) Stephen k. white, Cambridge, Cambridge university press,pp201-232.
- Coeckelbergh, Mark(2004) The metaphysics of autonomy: the reconciliation of ancient and modern ideals of the person, hamphshire, palgrave macmillan;

- Crossley, Nick and Roberts, John Michael(2004) After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere, oxford, Blackwell publishing;
- Edgar, Andrew(2005)The Philosophy of Habermas, Chesham, acumen publishing limited;
- Habermas, Jurgen(2008) Between naturalism and religion, trans. By Ciaran Cronin, Cambridge, polity press;
- Habermas, Jurgen(2001)On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action, (trans.) Barbara fultner, Massachusetts, the MIT press.
- Hall, Donald E. (2004) Subjectivity, new york, Routledge.
- Hohendahl, Peter U. (1985) “The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas’s Critique of the Frankfurt School”, New German Critique, special issue on Jurgen Habermas, no.35, spring-summer, pp.3-26.
- McCarthy, Thomas(1985) “complexity and democracy, or the seducements of systems theory”, New German Critique, special issue on jurgen habermas, spring-summer, no.35, pp.27-53.
- Nielsen, Greg M.(2002) The Norms of Answerability: Social Theory Between Bakhtin and Habermas, new York, state university of new York university press.
- Owen, David S.(2002) Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress, new york, state university of new York.
- Sammut, Gordon and others (eds.)(2013) Understanding the Self and Others: explorations in intersubjectivity and interobjectivity, new york, routledge.
- Steinhoff, Uwe(2009) The Philosophy of Jurgen Habermas: A Critical Introduction, (trans.) Karsten Schllner, new York, oxford university press;
- Warren, Mark ( 1995) “The self in discursive democracy”, in: The Cambridge Companion to Habermas, (ed.) Stephen K. White, Cambridge, Cambridge university press,PP.167-200.
- Wood, Allen W.(1985) “Habermas: Defense of Rationalism”, New German Critique, no. 35, spring-summer, pp.145-164.