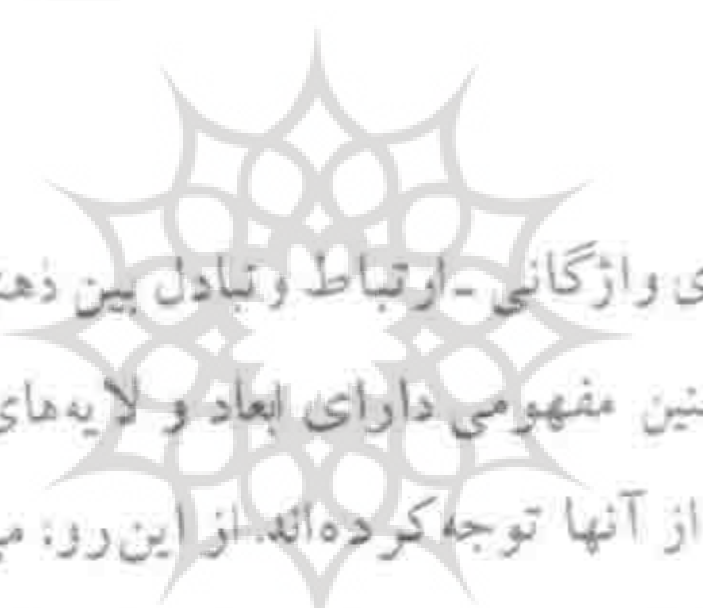




## متون کلاسیک بینادذهنیت

مستطقی یونانی



دربارهٔ بینادذهنیت<sup>۱</sup> به معنای واژگانی - ارتباط و تبادل بین ذهنیت‌های متعدد - آثار بسیاری به نگارش در آمده است. چنین مفهومی دارای ابعاد و لایه‌های متکثری است که ظاهراً آثار مختلف به وجوه متفاوتی از آنها توجه کرده‌اند. از این رو، می‌توان با بررسی این قبیل منابع ابعاد بینادذهنیت را فراچنگ آورد. پس، از این منظر منابع یکدیگر را تکمیل کرده و زوایای ناپیدا یا ابعادی که مورد نظر مؤلف دیگر قرار نگرفته را آشکار کرده یا مورد توجه قرار می‌دهد. در عین حال، بررسی آثار متفاوت خود گونه‌ای بینادذهنیت می‌تواند باشد که در برخی مواقع به دیالوگ نیز نزدیک شده یا می‌رسد. پس از طریق چند اثر دسترس پذیر و تصویر ابعاد مختلف بینادذهنیت می‌توان به فهم آن نزدیک شد. در این چارچوب منابع گزینش شده در چهار حوزهٔ فلسفه و الهیات با پیامد اجتماعی؛ جامعه‌شناسی، فلسفهٔ اجتماعی - سیاسی قرار دارند.

\* دکتری علوم سیاسی و عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

۱-گ. و. ف. هگل، خدایگان و بنده، با تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه حمید عنایت، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲).

براساس تفسیر کوژو هگل مقوله تلاش برای شناسایی<sup>۱</sup> را در خدایگان و بنده مطرح می‌سازد، گرچه این مقوله خود در چارچوب کلان و موسع بحث هگل درباره مبادی خود آگاهی قرار دارد. به عبارت دیگر، تلاش برای کسب شناسایی و تأیید ما مرحله‌ای برای دستیابی به خود آگاهی می‌باشد. بدین معنا که، آگاهی دارای سطوح مختلفی است نظیر اتقان حسی، ادراک، فهم و میل. در سه سطح اولیه، آگاهی در ابره‌هایی که می‌خواهد از آنها آگاهی پیدا کند غرق بوده و از این رو نمی‌تواند از آنها خود را متمایز سازد. اما در سطح چهارم یا میل<sup>۲</sup>، کم‌کم جوانه‌های تمایز آگاهی از ابره‌های خود نضج می‌گیرد (ص ۲۶). به عبارت دقیق‌تر، در اینجا هرگونه میل و خواسته‌ای مورد نظر نیست زیرا حیوانات نیز در این خصوص با انسان مشترکند، بلکه میل خاص انسان و به عبارتی، میل برای شناسایی و تأیید مد نظر هگل قرار دارد. (در تعریف این قسم میل این‌طور گفته می‌شود که آگاهی انسان تمایل بدان دارد که به عنوان آگاهی مورد تأیید و پذیرش قرار گیرد). در صورت تحقق این مهم آگاهی می‌تواند به خود<sup>۳</sup> آگاهی برسد، یعنی وجود دیگری و آگاهی اوست که می‌تواند "نفس" یا "خود" را به خود آگاهی رهنمون شود. بدین ترتیب، میل، شناسایی و نهایتاً خود آگاهی از یکدیگر جدایی ناپذیر بوده و متصل به هم هستند (ص ۳۴). زیرا، در ابتدا آگاهی جذب و مستحیل در ابره یا دنیا است و تنها با جدایی از دنیا و به عبارتی گسسته شدن به صورت مستقل در می‌آید و در مرحله بعد شناسایی و تأیید آگاهی به عنوان آگاهی آن را به خود آگاهی و به عبارتی سازش و بازگشت به خود باز می‌گرداند. از این رو، می‌توان گفت که خود آگاهی از منظر هگل امری بینادنی است (ص ۳۱) و تنها با وجود "خود" یا "نفس" حاصل نمی‌شود (اگرچه برخی از احساسات نیز حالت بینادنی دارند یعنی شکل‌گیری و معناداری آنها منوط به تعاملات ما با دیگران و دیگران با ماست).

1. Struggle for recognition

2. desire

3. self

اما این پایان روایت هگل نیست زیرا، همان طور که در عنوان بحث مورد تأکید قرار گرفت، شناسایی و تأیید به صورت روان و سهل و ساده اعطاء نمی شود، بلکه مستلزم مبارزه و تلاش است. تلاش و مبارزه‌ای که می تواند صور مختلفی به خود گرفته و نتایج مطلوب یا نامطلوبی (صص ۳۶، ۳۵) برای نتایج نامطلوب این مهم) به دنبال داشته باشد. اما در این میان بدیلی که به نظر هگل انتخاب می شود یا بهتر است انتخاب شود، برقراری نوعی رابطه "مهری" و "کهری" است (صص ۳۷، ۳۶ با تأکید خود هگل)، بدین معنا که در اوضاع و احوال متفاوت تاریخی با برقراری روابط و مناسبات اجتماعی میان مهتران و کهران نوعی مبارزه و تلاش برای شناسایی برقرار شده و جریان و تداوم می یابد، بدون اینکه هیچ یک از طرفین رابطه از میان برداشته شوند. بدین طریق، بحث آگاهی و خود آگاهی وارد عرصه تاریخ و روابط اجتماعی شده و از وضعیت انتزاعی خالص و ناب خود خارج می شود، و همان طور که عنوان اثر مورد بررسی نیز نشان می دهد، تمرکز اثر مورد تفسیر کوژو بر این تم مایه قرار می گیرد.

رابطه خواجه و برده، در صورت تاریخی آن، شامل کار<sup>۱</sup> این است که در تمایز از کش<sup>۲</sup> برای تأمین نیازها و احتیاجات زیستی خواجه از یک طرف و رهایی خواجه از برآوردن این قبیل نیازها از طرف دیگر می باشد. (صص ۶۴، ۵۴) در این رابطه برده فاقد شأن و مرتبه شهروندی<sup>۳</sup> است، زیرا او، به مثابه شهروند پذیرفته نشده و به عبارتی به آگاهی مستقل و خود آگاهی دست نیانده است. با وجود این، دچار یأس و ناامیدی نمی شود زیرا، اولاً، وی اهمیت و ارزش شناسایی شدن را لمس و درک نموده، و در ثانی، با کار خود (و از طریق آن تغییر و سلطه بر طبیعت؛ فراروی از تأمین نیازهای فوری حیوانی؛ و نهایتاً صورت بیرونی دادن به آگاهی خویش) زمینه را برای به رسمیت شناخته شدن فراهم می سازند (صص ۶۰، ۵۹). از این رو، می توان گفت که برده برای کسب شناسایی کامل از مراحل مختلفی باید گذر کند، مرحله‌ای که با طی آنها پایان تاریخ فرا می رسد. اما مسئله برای خواجه (به معنای آقا)

1. work

2. action

3. citizenship

منفاوت است، زیرا وی با وجود به رسمیت شناخته شدن صاحب شناسایی و تأییدی برده گونه است و از اینرو ارزش و اهمیتی ندارد که خواجه (در فارسی به معنای آقا) توسط فروتر و کهنتر از خود به رسمیت شناخته شود (صص ۵۸، ۵۷)، و از همین رو او دچار کاستی و نقص (معنای دیگر خواجه در زبان فارسی) است. و در مقایسه با او برده حال برنده/ برده محسوب می شود، زیرا او با کار خود و درک ارزش شناسایی دست به تلاش و مبارزه امیدوارانه می زند (صص ۶۰، ۵۸).

نتایجی که از بحث هگل از منظر مبارزه و تلاش برای شناسایی به عنوان سطحی از سطوح بیادھنیت بدست می آید آن است که اولاً، شناسایی دیگری پیش شرط خودآگاهی است، یعنی خود را محور نداند و با تمرکززدایی از خود به این مهم اذعان کند که حضور دیگری و مہر تأیید و شناسایی او نقش مبنایی و ضروری دارد (ص ۶۰). از این رو او باید با دیگری رابطه و ارتباط داشته باشد (ص ۶۹) که این نتیجه دوم بحث هگل است.

رابطه با دیگری می تواند اشکال مختلفی داشته باشد ولی برای پرهیز از هلاکت یکی از دو طرف رابطه بهتر است رابطه آنها دوستانه و اجتماعی باشد نه خصمانه و پُر برخورد. اگر چه به نظر می رسد همیشه نیز این رابطه دوستانه نیست و می تواند اشکال دیگری نیز داشته باشد. از این رو، تلاش برای شناسایی، وجهی دیالکتیکی دارد و یک شکل و یک دست نیست. در نهایت آنکه رابطه بین خود و دیگری صرفاً وجه انتزاعی و ذهنی ندارد بلکه وجهی اجتماعی در بستری تاریخی نیز دارد. پس مبارزه و تلاش در عالم ذهن و درون آن محدود نیست بلکه در بستر تاریخ میان ساختارها و روابط اجتماعی نیز این مهم قابل شناسایی و بررسی است.

۲- ژان فرانسوا لیوتار، پدیده شناسی، عبدالکریم رشیدیان (تهران نشر نی، ۱۳۷۵).

لیوتار، در این اثر با ذکر پیوند/ همراهی؛ و گسست/ انتقاد هوسرل از ایده آگاهی دکارت به ذکر وجود و ضرورت بررسی خود استعلائی<sup>۱</sup> یا غیر تجربی می پردازد (صص ۲۷، ۲۴). خود استعلائی (غیر تجربی) خودی است که پس از نفی کلیه واقعیات تجربی در مورد

"خود" <sup>۱</sup> باقی می ماند، که خودی متفاوت از خود دکارتی و کانتی می باشد. در چنین فضایی همه سرل هم فکری / فلسفی خود را متمرکز بر بررسی و تبیین این «خود» می کند. در این راستا، به نظری محتویات آگاهی ضرورتاً برای «خود» معنادار بوده و معنای مذکور نیز در ادامه وابسته به عمل و تدابیر همین "خود" استعلائی می باشند که این مهم را وی ایده آلیسم استعلائی می نامد (ص ۳۹).

بر اساس این روایت، «خود» نقطه شروع و پایان آگاهی می باشد. و این چنین ایده ای سؤال بسیار مهمی را برای هوسرل درباره وجود آگاهی های دیگر و رابطه آگاهی خود با آنها به میان می کشد. از این رو، به نظر می رسد خود - محوری هوسرل جایگاه و رابطه دیگری با خود را برای او مطرح ساخته اند (ص ۴۱): از این رو، وی از چنین مسئله ای طفره نرفته و اهمیت خودهای دیگر، یا به عبارتی بیناذهنیت را در سطوح مختلف (و حتی فراتر از معرفت شناسی) نظیر سطح اخلاقی و اجتماعی مورد توجه قرار می دهد. حال به این سطوح اشاره می نمایم.

- سطح معرفت شناختی. در این سطح به نظر وی عینیت جهان و عقلانیت امری بیناذهنی هستند. بدین معنا که در قبال عینیت جهان ضروری است که این عینیت با عنایت به لحاظ نقطه نظرات دیگران درباره جهان از طریق گفت و گو و تأیید <sup>۲</sup> متقابل بین افراد حاصل شود. و همچنین در قبال عقلانیت، او بر این نظر است که عقلانیت از طریق تصمیم گیری و اقناع در میان افرادی نمود می یابد که نه از طریق زور یا فریب، که بر اساس شهود و استدلال مشترک، تبادل نقطه نظرات و دیدگاه های فردی به این مهم دست پیدا می کنند.

- سطح اخلاقی. به نظر هوسرل در رابطه اخلاقی نیز پذیرش و تأیید و آگاهی و ذهنیت مستقل دیگران <sup>۳</sup> و اساس رابطه است. به عبارت دیگر، تا دیگری مورد پذیرش نباشد خودی وجود ندارد، و از این رو دعوی برقراری رابطه اخلاقی امری بی معناست.

- سطح اجتماعی. دغدغه هوسرل برای عرضه روایتی فلسفی از پدیده های جمعی انسانی نظیر فرهنگ، اجتماع و... او را به سمت دوری از تفرد و انزوای "خود"، و طرح بینا جهانی <sup>۳</sup>

1. ego

2. confirmation

3. interworld

انسانی که جهان معنای مشترک بوده و آگاهی فردی را پشت سر می‌گذارد سوق می‌دهد. پس برای فهم پدیده‌های جمعی انسانی نظیر اجتماع و فرهنگ به جهان منفرد و منزوی "خود" نمی‌توان روی آورد (ص ۴۲).

با عنایت به طرح اهمیت و ارزش بحث بیناذهنیت در سه سطح فوق‌الذکر هوسرل تبیین فلسفی آن را از کانال پدیدارشناسی به انجام می‌رساند. در این راستا وی با حفظ خودیت 'خود' تمام خودهای دیگر را در داخل پرانتز قرار می‌دهد تا بدین وسیله وجود چنین عرصه‌ای اثبات شده و از درون آن شناخت و تجربه دیگران از کانال قصدیت یا التفات همدلانه<sup>۱</sup> به بروز و ظهور برسد. به تعبیر دیگر، ابتدائاً باید حوزه مستقل و مطلق "خود" فارغ از هرگونه غیریت به نأید برسد و بنیاد شود تا سپس از طریق التفات همدلانه چگونگی التفات به دیگری و غیر از درون آگاهی اگو یا "خود" تبیین شود. بر این اساس، بررسی مقوله و موضوع التفات همدلانه موضوعیت می‌یابد. در این راستا، باید گفت که از دید هوسرل این مفهوم حاوی دو فراشد مرتبط به هم به شرح ذیل است:

الف) ادراک غیر مستقیم قیاسی یا براساس شباهت.<sup>۲</sup> ادراک غیر مستقیم قیاسی دلالت بر این مهم دارد که در درک و تجربه دیگران ادراکات ما از آنچه می‌بینیم فراتر رفته و ابعاد ناپیدایی را نیز دربرمی‌گیرد، (پس Apprception در خود انتظارات و درک پیشین ما را نیز در بر داشته و چیزی فراتر از Perception یا درک مستقیم می‌باشد). اما ادراک غیر مستقیم بدین معنا برای فهم دیگری و آگاهی از او کافی نیست، زیرا ما دسترسی مستقیم به آگاهی و شناخت او نداریم، و در اینجا است که عنصر قیاسی یا بر اساس شباهت وارد بحث می‌شود (به عنوان پسوند اصطلاح مورد اشاره هوسرل). گفته شد که بر اساس ایده کلی هوسرل ما از آگاهی خودمان تجربه و شناخت مستقیم داریم ولی از دیگران وضع این طور نیست، از این رو، راه درست آن است که برای دسترسی مستقیم به آگاهی دیگران به انتقال خیالی و قیاسی تجارب "خود" به دیگران دست بزنیم (بر این اساس می‌توان گفت که التفات همدلانه بار خیالی و تصویری نیز دارد، گرچه فراشده عقلانی و منطقی بوده و به عبارتی بدین طریق

1. empathic intentionality

2. analogical apperception

می توان آن را بازسازی کرد).

ب) پیوند و جور شدن.<sup>۱</sup> با عنایت به ادراک قیاسی یا براساس شباهت در چارچوب التفات همدلانه، می توان گفت که شباهت موجود میان الگوی "خود" با الگوی "دیگران" و انتقال اولی به دومی نشان از امکان پیوند و جور شدن این دو نوع الگو دارد. از این رو، می توان گفت که براساس این ایده آگاهی دیگری با آگاهی "خود" من اتصال یافته و آگاهی دیگری چیزی نیست جز آگاهی خود من که با من اتصال و پیوند دارد (ص ۲۹، پانویس شماره یک). به عبارت دیگر، توسط این مقوله متفاوت از استنتاج از روی وجه دریافت شده پدیده وجه دریافت نشده را حدس می زنیم و کل پدیده را درک می کنیم.

در نتیجه، التفات همدلانه از طریق دو فراشد فوق الذکر باعث شکل گیری دیگری یا غیر در درون آگاهی "خود" می شود، و بدین ترتیب، بینادهنیت به وجه فلسفی از منظر پدیدارشناسی تبیین می گردد.

با تصویر شدن منظر هوسرل از بینادهنیت می توان به قیاس منظر او با هگل پرداخت. شباهت هر دو دیدگاه در محور بودن "خود" و نیز آگاهی و اولویت آن می باشد. ولی در حالی که هگل در بحث بینادهنیت خود به رابطه و ارتباط خود و دیگری و تمایل به شناسایی و وجود تلاش و مبارزه در این راه توجه درستی دارد، اما هدف هوسرل فراتر از چنین دل نگرانی هایی بوده و توجه او بیشتر به آگاهی و شناخت معطوف و متمرکز است (ص ۵۲).

۳. مارتین بوبر، "من و تو"، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی (تهران: نشر قرزان روز، ۱۳۸۰).

اثر مذکور از بوبر در چارچوب رابطه یا روابط انسان با خدا و نیز انسان با انسان، طبیعت، اشیاء و... قرار داد و صرفاً محدود به مورد اول نیست. با توجه و لحاظ چنین شرط و قیدی باید گفت که بوبر در بحث خویش بر دو عنصر تأکید فراوان گذارده و اصلاً بحث او از طریق درک این دو موضوع قابل فهم می باشد. در این راستا، از دید وی انسان با دو موضع و ایستار به

جهان نگاه می‌کند. پس، ز ابتدا ذهن و ذهنیت انسان به دیگری یا غیر نشانه دارد که این نشانه رری دو شکل من - آن I-It و من - نو I-Thou می‌تواند داشته باشد (ص ۵۱) اولاً، در این در ایستار "من" نقطه شروع است - البته این "من" در دو شکل مذکور یک ماهیت و جوهر ثابت و معین ندارد زیرا بسته به نوع رابطه‌ای که با دیگری برقرار می‌کند من تعریف می‌شود. که در این ارتباط مثلاً در شکل من - آن "من" فاعل شناسایی و "تجربه" بوده و این کار را به صورت آگاهانه به انجام می‌رساند. در حالی که در حالت من - تو، "من" مبهم بوده و فاند تمایز با دیگری می‌باشد و به تعبیری با دیگری در هم تنیده و عجین است (البته ویژگی‌های این دو نگرش محدود به این دو مورد نیست). با روشن شدن نسبی جزء نخستین این دو نوع ایستار که صرفاً شباهت شکلی دارند و نه معنایی و محتوایی، زمینه برای بررسی جزء دوم یا کلاً تفاوت‌های این دو ایستار فراهم می‌شود. در رابطه من - آن، دیگری به عنوان یک شیئی (آن) شکل گرفته و در ادامه مورد "تجربه" و "استفاده" قرار می‌گیرد. پس من موضع برتر و انحصاری دارد که با تفکر و تأمل خرد دیگری را شکل می‌دهد و به عبرتی به آن موجودیت می‌بخشد (ص ۵۴).

اما در رابطه من - تو یک "رابطه" دو سویه و متقابل وجود دارد (صص ۶۴، ۵۶) نه یک سویه و از بالا به پایین. پس دیگری نیز نظیر من فاعلی است که در تبادل و مراود با من قرار دارد. طرفین برابر بوده و به انتقال نظرات خویش می‌پردازند. بوبر براساس این دو نوع امکان رابطه و نسبت من با غیر از من یا دیگری، اساس ذهنیت انسان را حرکت و نوسان میان این دو امکان تعریف می‌کند (صص. ۶۵، ۶۶ و ۸۳) گرچه با توجه به دو سطح "وجودی" و "روانشناختی" / هستی‌زایی الویت با رابطه من - تو می‌باشد:

- سطح وجودی<sup>۱</sup>. به نظر بوبر در رابطه من - آن نیز رابطه من - تو پیش فرض و مقدم است. بدین معنا که، اثره‌سازی یک موضوع و موجود به معنای اثره‌سازی موجودی است که پیش‌تر برای ما وجود داشته و این نیز چیزی نیست جز شیوه غیر اثره‌گونه وجود داشتن با دیگری.



- سطح روانشناختی / هستی‌زایی<sup>۱</sup>. کودک در خود به صورت ذاتی تو<sup>۲</sup> را داراست و این مهم را می‌توان از توجه و لذت افراد از محیط اطراف خود، و عدم آگاهی از این مهم بدست آورد. البته، "نوی ذاتی" او با رابطه پیشرفته و تکامل یافته من - تویی که بعدتر از طریق تعامل با دیگران و یادگیری زبان به وجود می‌آید متفاوت است. ولیکن در هر صورت کودک با توی درونی به دنیا پا می‌گذارد و این نشانگر الویت رابطه من - تو، بر رابطه من - آن می‌باشد. (ص ۷۶، ۷۳).

با روشن شدن ممیزات رابطه‌های مورد نظر بوبر می‌توان به بار انتقادی دیدگاه ار در سطح اخلاقی و هستی‌شناختی پی برد. به عبارت دیگر، بوبر از طرح چنین روابطی اهداف اخلاقی / هستی‌شناسانه داشته، و در عین حال، آنها را ابزار نقد می‌داند. بدین صورت که در بُعد اخلاقی نمی‌توان رابطه من - آن را مبنای مناسبی برای روابط اخلاقی و کیفی دانست. زیرا چنین رابطه‌ای مرتبط با نیاز انسان به کنترل محیط اطرافش است، و اگر چه کاری ضروری می‌نماید اما با تسری آن به عالم انسان‌ها و روابط میان آنها خطرناک بوده و نشانگر نوعی افول و تنزل در روابط کیفی انسان‌ها است (صص ۹۰، ۹۲، ۹۹ و ۱۰۳). در بُعد هستی‌شناسانه نیز می‌توان گفت بوبر ما را به سمت و سوی هستی‌شناسی "مابین"<sup>۳</sup> یا میانه<sup>۴</sup> به جای "سوژه" و "خود" سوق می‌دهد (ص ۱۷۱). بدین معنا که دیدار و رابطه بین افراد را به افکار و ذهنیات هیچ‌یک از طرفین رابطه نمی‌توان تقلیل داد، زیرا، مرکز و محوری وجود نداشته و در عین حال آنها به بینا جهانی<sup>۵</sup> یا عرصه میانه نعلق دارند که آنها را دربر گرفته و پیوند داده است. پس برخلاف نظر "هوسرل"، اس و اساس آگاهی "سوژه" یا "خود" نیست که بتوان با محور قرار دادن او به طرف فهم دیگری رفت. زیرا، برخلاف منظر هوسرل دیگری قابل تقلیل به آگاهی ادراک خود از دیگری نیست. مضافاً، در اینجا می‌توان گفت دیگری شباهت به خود نداشته و از این رو کار به سمت ادراک "قیاسی" یا قیاس دیگری با خود برای فهم دیگری بی‌معناست. و اما

1. ontogenetic

2. thou

3. between

4. interval

5. interworld

نقطه اشتراک بوبر با بحث بیناذهنیت "هگل" می‌تواند آن باشد که هر دو برداشتی رابطه‌گونه از آن داشته و به عبارتی به وابستگی متقابل بین خود و دیگری باور دارند. اما تفاوت در اینجاست که در حالی که هگل عمدتاً به یک نوع رابطه‌خواه - برده باور دارد، بوبر وجود دو نوع رابطه میان "من" با "آن" و "تو" را مطرح می‌سازد. در عین حال، هگل بیشتر به وابستگی متقابل من با دیگری پرداخته و عنصر اجتماعی و تاریخی را نیز در این مهم وارد می‌سازد.

پس از طرح یکی از منولات سازنده بحث بیناذهنیت (یعنی رابطه) در نزد بوبر، به تدریج نمونه دیگری بنام زبان به میان کشیده می‌شود. بدین معنا که این عنصر مفقوده در مباحث هگل (به صورت نسبی) و هوسرل توسط بوبر مطرح می‌گردد. برای وی گفتار و زبان یک کنش عمده و اصلی است، به خصوص در ارتباط با بینا جهان یا میانه، و نیز روابط من - آن و من - تو به خاطر نوع خطاب (ص ۱۴۶). بر این اساس، از ابتدا زبان دارای ساختاری اجتماعی بوده و بینا ذهنی است.

دو نوع رابطه "من - آن" و "من - تو" صرفاً توصیف امری نیستند، بلکه بیان و ذکر این دو نوع تجربه و رابطه شروع و آغازگر تجربه و رابطه است. یعنی با گفتن "تو" یا "آن" به عنوان واژه است که رابطه "من" با آنها" و "درباره آنها" شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر، با نوع خطابی که انتخاب می‌کنیم و با آنها افراد یا موجودات را مورد خطاب قرار می‌دهیم با آنها مواجه شده و روابط ما با آنها شکل می‌گیرد، و این شیوه‌های مختلف خطاب دیگران اصالتاً زبانی هستند. وی در این رابطه برای نمونه به وجود زبان‌های سستی و اولیه‌ای اشاره دارد که به دلیل بار غالب جمعی و اجتماعی آنها وازگان و مفاهیم انضمامی و ارتباطی بیشتر بوده و از این رو روابط "من" - "تو" دست برتر را دارد (ص ۶۷). این مثال بوبر نشانگر میزان اجتماعی بودن و تعلق زبان به اجتماع و جامعه می‌باشد. در عین حالی که تحقق و برپایی جامعه و اجتماع نیز وابسته به زبان و گفتار است. بدین صورت که گفتیم بوبر از لحاظ هستی‌شناسی انسان را به عنوان موجودی که در "جهان مشترک" یا "مابین" یا "بین جهان" قرار دارد تعریف می‌کند. پس انسان و ذهن او امری مفرد و متجزی نیست بلکه در یک جهان مشترک واقع شده است و به عبارتی

با آن در هم تنیده می‌باشد. و زبان در این میان نقش بسیار کلیدی و سازنده‌ای بازی می‌کند (ص ۱۵۲). زیرا ساختار عمده جهان مشترک از طریق زبان مشترک و اشکال و قواعد آن به وجود می‌آید. مضافاً اتصال و ارتباط افراد حاضر در جهان مشترک از کانال زبان و "گفتار" متحقق می‌شود. زیرا به وسیله گفتار برای اندیشه مبنای مشترکی مهیا شده و افکار ما در دسترس دیگران قرار می‌گیرد، و همین مهم در مورد افکار دیگران نیز صادق و مرعی است. پس از طریق دیالوگ و "گفت‌وگو" نظرات بین افراد حاضر در جهان مشترک مبادله شده و آنها به هم دیگر پیوند می‌خورند (ص ۱۵۳).

4. M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, (London: Routledge, 1962)

- M. Merleau-Ponty, *The primacy of perception and other essays*, (Evanston: North Western University press, 1968).

برای فهم اندیشه مرلوپونتی درباره بینادذهنیت نیازمند بررسی چندین موضوع به هم پیوسته با محوریت ادراک<sup>۱</sup> هستیم. اولین موضوع در ارتباط با ادراک حسی (انواع ادراک حسی با تأکید بر روابط متقابل میان آنها ولی تمرکز بر ادراک بصری) مسئله غیر یا دیگری است.<sup>۲</sup> بدین معنا که مرلوپونتی در نقد مشترک دو دیدگاه تجربه‌گرا و عقل‌گرا در ارتباط با ادراک حسی می‌گیرد که در ادراک حسی ادراک‌کننده باید فراتر از خود برود. آنها باید خود را در معرض چیرگی متفاوت از خود قرار دهند. از این رو، ادراک حسی در معرض و درگیر با غیر است، غیری که قابل تقلیل نبوده و ادراک را نیز تقلیل نمی‌دهد. در حالی که دو دیدگاه مورد انتقاد سوژه یا ابره را محور قرار می‌دهند و هر یک به نوع خاص خود دچار تقلیل‌گرایی می‌شوند ادراک حسی از منظر مرلوپونتی فراشدی است که ریشه در رابطه دیالکتیکی ارگانیسم و محیطش داشته و توانان سوژه و ابره ادراک حسی را به وجود می‌آورند. پس به صورت موجز می‌توان گفت که ادراک حسی تجربه کردن ابره‌ها نیست بلکه پیوندیافتن ر حضور در آنهاست: اشتراک و انبازی با غیر. بدین طریق از زاویه بحث ادراک حسی بحث

غیر ر جایگاه اصولی آن روشن گردید (1962, PP: 53,54).

مرلوپونتی موضوع دومی را که در ارتباط با بحث ادراک حسی پیش می‌کشد مفهوم بدن - سوژه<sup>۱</sup> است. مرلوپونتی انسان را براساس داشتن جسم و بدن تعریف کرده و می‌گوید که انواع تجارب و معانی موجود در زندگی حاصل حضور جسمانی (و بین جسمانی) می‌باشد. پس، اولاً، ادراک حسی مبنی جسمانی دارد، بدین طریق بین جسم انسان و ادراک او اتصال و ارتباط هم‌جنس‌گونه برقرار می‌شود. براساس این ایده کلیه معانی و ایده‌ها باید تجسد و وجه جسمانی پیدا کنند. و در ثانی، هم‌جنس بودن جسم و سوژه باعث ایجاد یک فضای مشترک و بینابینی<sup>۲</sup> می‌گردد که از درون آن ادراک حسی حاصل می‌شود. با لحاظ عنصر اول ادراک حسی، یعنی دیگری، و عنصر دومی که شرح شد، می‌توان گفت که آگاهی و شناخت انسان یعنی گشوده شدن در برابر غیر، غیری که در فضایی مشترک بین فاعل شناسایی و موضوع شناسایی واقع شده و این دودر آن حضور و مشارکی فعالانه دارند. پس در هر دو حالت یعنی چه ادراک و چه دنیای مشترک یک نوع تاروپود بینادذهنی وجود دارد، تاروپودی که علی‌رغم وجود ناظر و دیدگاه‌های مختلف و متناظر از هم؛ و برگشت پذیری یا دو طرفه بودن رابطه سوژه - سرژه‌ای که می‌تواند ابژه نیز بشود و اهمیت "دیگری" برجسته شود - هنوز برقرار است (1968, P. 142). بدین صورت، تا بدین جا روشن شد که ما از طریق ادراکات حسی مان به دیگران و نیز جهان مشترک<sup>۳</sup> اتصال و پیوند می‌یابیم. به عبارتی، پیوند ما با این دو عرصه از طریق بینادذهنیت رقم می‌خورد. ولیکن در این راه احساسات، کنش، و گفتار/ زبان نیز کمک یار ادراکات حسی هستند و به عبارتی آن را تکمیل می‌سازند. از این رو، بحث ما درباره بینادذهنیت، از منظر مرلوپونتی، بدون اشاره به این سه مؤلفه دیگر ناقص خواهد بود.

بدن - سوژه چه در قبال محیط دوروبرش و چه انسان‌هایی دیگر دارای کنش<sup>۴</sup> و تعامل بوده و صورتی فعال (نه منفعل) دارد. در قبال محیط، بدن - سوژه پاسخ و عکس‌العمل نشان می‌دهد، زیرا نسبت دیالوگی با آن داشته و این دیالوگ به چیزی غیر از آن قابل تقلیل نیست. از

1. body-subject

2. interval

3. common world

4. action

این رو، بدن - سوژه همانند یک شیئی وجه انفعالی نسبت به محیط اطرافش نداشته و در کنش و فعالیت نسبت به آن قرر دارد. اما این مضمون در قبال اسان‌های دیگر و روابط بین آنها نیز قابل تسری است. بدین صورت که بین آنها نیز چارچوبی بیناذهنی شکل می‌گیرد که قابل تقلیل به هیچ انسانی نبوده و کنش و فعالیت تک‌تک اسان‌ها را می‌طلبد. کنش هر انسانی کنش اسان دیگر را ایجاب کرده و کنش فرد دوم کنش فرد اول یا اشخاص دیگری را موجب می‌شود و این فرآیند افزایش یافته و مستمراً ادامه پیدا می‌کند، و نهایتاً فضا و کنش مشترکی نمایان می‌گردد. در این میان واسطه‌مبنایی انجام اکثر و غالب کنش‌ها و تعاملات، زبان می‌باشد (اگر چه جدا از این، زبان برای ساخت و ایجاد بیناذهنیت نیز نقش کلیدی دارد).

بحث مرلوپونتی درباره‌ی زبان گفتار و سخن و دیالوگ را دارای وجه بیناذهنی می‌داند، بدین معنا که گفتار یک نوع نظام ارتباطی بوده و طرفین سخن و دیالوگ را دربرگرفته و از آنها بزرگتر است. در دیالوگ بستری مشترک بین خود و دیگری شکل می‌گیرد، به عبارتی آنها در درون یک تاروپود مشترک و واحد به همدیگر پیوند و اتصال می‌یابد (1962, 1962)، و مناظر و افق‌های فکری مختلف در جهانی مشترک با دیگری ترکیب می‌یابد. و از دیگر سو، بحث او درباره‌ی زبان به ارتباط آن با فکر و اندیشه اختصاص دارد. وی پیوند و رابطه‌ی نزدیکی بین اندیشه و زبان برقرار می‌سازد، آنها پشت و روی یک سکه‌اند، هر یک به نیمه‌ی دیگر برای وجود و هستی خود نیازمند است (که این مهم را در سطوح کلی تجربه، و نیز زبان‌پریشی aphasia مورد بررسی قرار می‌دهد). رابطه‌ی نزدیک اندیشه و زبان برای او بسیار اهمیت دارد، زیرا این مهم نشان می‌دهد که اندیشه تعالی است که تنها از کانال منابع اجتماعی مشترک (بیناذهنی) صورت گرفته، و از این رو، اندیشه ویژگی بین‌الذهنی دارد. و در ادامه این که فراتر از جهان همزیستی مشترک اجتماعی، جهانی خصوصی و ذهنی از افکار وجود ندارد (که بحث ویتگنشتاین به ذهن متبادر می‌شود)، از این رو، می‌توان افکار را علنی ساخته و آنها را به دیگران انتقال داد.

پس از بررسی کنش و زبان نوبت به احساسات<sup>۱</sup> می‌رسد، چرا که مواجه انسان‌ها با همدیگر

خشی نبوده و در آن احساساتی چون دوستی، خشم، تنفر و... جریان دارد. از این رو، روابط انسان‌ها با یکدیگر (چه در سطح فردی و چه جمعی) دارای رنگ و بوی انواع مختلف احساسات است. از نظر مرلوپونتی انواع احساسات به معنی نوعی رابطه و نیز ایجاد ارتباط با جهان است. مضافاً از دیگر انواع ذهنیت نمی‌توان آن را جدا ساخت، و در عین حال، احساسات در فکر، کنش و زبان/سخن خود را بروز و جلوه می‌دهند. بر این اساس، در قبال احساسات می‌توان گفت که احساسات حالات درونی صرف نیستند. زیرا آنها در اعمال و کنش‌های ما نمود یافته و بیش یا کم می‌توان آنها را در غالب تعابیر علنی و بینادذهنی تعریف کرد. در ثانی، احساسات نوعی شیوه ایجاد ارتباط هستند. آنها بخشی از سیستمی هستند که ما با دیگران شکل می‌دهیم. ثالثاً، احساسات به صورت دیالوگی شکل می‌گیرند یعنی بر اثر تعاملات ما با دیگران، و نه به صورت منفرد و مجرد.

پس بر اساس تعبیر مرلوپونتی، ادراک حسی، کنش، زبان و احساسات ما پدیده‌هایی بین‌الذهانی بوده و قابل تقلیل به ذهنیت یک فرد نیستند. از این رو، انسان موجودی بینادذهنی است.

5. Alfred Schutz Collected Papers: studies in social theory, (The Hague: Martins Nijhoff, 1964).

اگر چه، بینادذهنی مورد نظر مرلوپونتی می‌تواند نقطه شروع مناسبی برای نظریه "اجتماعی" باشد، اما اولاً، وی ابزارهای مفهومی کافی و وافی برای تبدیل این مهم به یک نظریه اجتماعی مؤثر و کارآمد فراهم نمی‌سازد. در ثانی، به نظر می‌رسد انتقال بینادذهنی به عرصه اجتماعی شتاب زده بوده و به صورت متقن تبیین نشده است. حال می‌توان گفت، از این جنبه نظریه مرلوپونتی درباره بینادذهنی کافی به مقصود نیست. در عین حال، در قبال بحث هوسرل نیز باید گفت که روایت وی از خود یا آگوی استعلایی نیز قابل سازش با بینادذهنی نیست، و شاید راه حل این مسئله کنار گذاردن آگوی استعلایی باشد. از این رو، شوتس با چنین پس زمینه‌ای، یعنی ناقص بودن روایت مرلوپونتی از عرصه اجتماعی، و نیز تضاد آشفتگی ناپذیر خود یا آگوی استعلایی هوسرل با بینادذهنی به طرح ایده خود درباره بینادذهنی می‌پردازد.

برای تصویر ایده‌وی مناسب آن می‌نماید که بحث در سه عنوان یا محور ذیل مورد بررسی قرار گیرد:

الف) تمایزات مفهومی ایده‌ال

ب) انواع عرصه‌های اجتماعی<sup>۱</sup>

ج) اجتماع<sup>۲</sup>

الف) تمایزات مفهومی ایده‌ال

شوتس در بحث خود تمایزات مفهومی متعددی را مطرح می‌سازد که برخی از آنها برای بحث بیناذهنیت اهمیت بسیاری دارند، از جمله: تمایز میان کنش<sup>۳</sup> با رفتار<sup>۴</sup> و عمل<sup>۵</sup>. کنش حاوی برنامه‌ریزی و طرح‌ریزی قبلی است؛ در حالی که رفتار بالبداهه و خودبه‌خودی است. ولی این دو در اشتراک و در عین حال در تمایز از عمل بدین گونه تعریف می‌شوند که کنش و رفتار، حاوی فراشدهای مستمر و آشکاری‌اند که در زمان انجامشان بازیگران ضرورتاً از آنها آگاه نیستند، در حالی که عمل صورت بیرونی دادن، و صورت آگاهانه اعمال از منظر عامل است. براساس چنین تمایزی می‌توان گفت که در ارتباط با کنش ممکن است طرح و برنامه کنش‌گر در اختیار دیگران نباشد. مضافاً کنش برای کنش‌گر و دیگران می‌تواند معانی متفاوتی داشته باشد (PP: 10,11). اما در هر صورت، چون متمایز امر اجتماعی متوجه بودن آن به سوی دیگری<sup>۶</sup> است، از این رو، در عمل اجتماعی این مهم باید ملحوظ نظر قرار گیرد. اما اعمال به صور مختلف و نه به یک صورت می‌توانند متوجه دیگری باشند: تأثیرگذاری صرف بر دیگری؛ تأثیرگذاری بر دیگری به منظور ایجاد عکس‌العمل‌های وی؛ و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری (دو طرفه بودن). بر این اساس، می‌توان گفت که شوتس به تمایز سه مفهوم و مقوله بسیار اهمیت می‌دهد: کنش؛ تعامل؛ و رابطه. در کنش و مجرد یک طرح و برنامه قبلی؛

1. social regions

2. community

3. action

4. behaviour

5. act

6. other-oriented

در تعامل<sup>۱</sup> کنش‌های یک طرف که باعث عکس‌العمل‌های طرف دیگر می‌شود، و نهایتاً در رابطه متقابل و دوسویه‌گی توجه به دیگری وجود دارد.

### ب) انواع عرصه‌های اجتماعی

قدم بعدی شوتس تقسیم‌بندی روابط اجتماعی براساس عوامل زمانی/مکانی است. که در این ارتباط وی چهار نوع رابطه اجتماعی یا "غیر" را که در یک پیوستار مرتبه‌بندی شده قرار دارند، به شرح زیر مطرح می‌سازد.

- عرصه رابطه چهره به چهره<sup>۲</sup>. در این عرصه ما دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به دیگری داشته و دیگران همکار و همراه ما محسوب می‌شوند. این وضعیت، وضعیتی است که در آن فضا و زمان ما مشترک هستند؛ فردیت هر کس حفظ شده و هر کس سخنگوی خویش است؛ ندای هر طرفین گفت‌وگو و رابطه نقش برجسته‌ای دارد؛ و معناداری به عوامل عدیده‌ای چون افق مشترک مکانی/ زمانی، کاربرد زبان، به عوامل فرهنگی، و روابط و مناسبت‌ها بستگی دارد، (P.128).

- عرصه معاصرین<sup>۳</sup>. این عرصه از روابط اجتماعی شامل افراد، گروه‌ها و کلیت‌های اجتماعی انتزاعی است که در زمانه ما وجود دارند. با آنها رابطه پیدا می‌کنیم. اگر چه با آنها رابطه چهره به چهره نداریم. خصوصیات این عرصه عبارتند از: من و دیگری به صورت متقابل تأثیرگذارند؛ تعامل دو طرف عمدتاً به صورت عقلانی شده و عادی و معمول می‌باشد؛ عمدتاً دسته‌بندی معاصرین براساس دیگری صورت می‌پذیرد و او نقش محوری دارد؛ و نهایتاً وجود نقش بارز تکنولوژی‌های همگانی رسانه‌ای و سمبل‌ها در حفظ این عرصه.

- عرصه متقدمین<sup>۴</sup>. این عرصه در پیوستار با دو عرصه پیشین قرار دارد. متقدمین بر ما به صورت غیر مستقیم تأثیرگذارند، اما ما بر آنها تأثیری نداریم. از این رو به معنای دقیق

1. interaction

2. face-to-face

3. contemporaries

4. predecessors



کلمه بین ما با آنها رابطه اجتماعی نمی تواند وجود داشته باشد. کنش و پیش بینی پذیری کنش آنها امری است که وجود داشته و مانند کنش معاصرین کنش آنها ناقص و پیش بینی ناپذیر نیست. و به دلیل انواع فاصله امکان آمیزش کامل افق های ما با آنها امکان پذیر نمی باشد. - عرصه متأخرین<sup>۱</sup>. به نظر شو تس ما بر این دسته تأثیر گذاریم اگر چه آنها بر ما بی تأثیرند. ما از آنها شناختی نداریم چون آنها به آینده که همیشه نیز نامتعیّن است تعلق دارند.

### ج) اجتماع

آنچه از درون حوزه های اجتماعی فوق الذکر سر بر می آورد، مقوله زندگی گروهی و فرهنگی متفاوت است. و در ادامه باید گفت که مفهوم بیناذهنیت در درون اجتماع یا اجتماعات ادغام می شود. با توجه به چنین اهمیتی، شو تس به طرح نکاتی درباره زندگی گروهی می پردازد. نکته اول و مهم آن است که این جوامع دارای عرصه های معنایی متفاوت، احساس هویت، تعلق و سوگیری خاص خود در قبال دیگران هستند. در ثانی، گروه ها یا اجتماعات اشکال فرهنگی هستند که مجموعه مشترکی از شناخت و معرفت را شکل می دهند، این شناخت و معرفت مصادیق متفاوت و متکثری داشته و به عنوان یک سری قابلیت ها می توان آن را مترادف با عقل سلیم و عادت دانست. پس آنها حالت غیر تأمل داشته و مبانی ترجیعی برای آنها نمی توان فراهم ساخت. البته، این مجموعه مشترک شناخت، وجه ایستاد داشته و قابل تبدیل و تحوّل است. مسئله دیگر رابطه گروه ها و جوامع با دیگر گروه ها و اجتماعات متفاوت و بیگانه از آنهاست که در این رابطه دسته بندی بیگانگان و اسطوره هایی که گروه را تعریف و تفسیر می کنند بسیار متنوع و در عین حال حائز اهمیت می باشند (P.94).

بر اساس تصویر فوق از ایده های شو تس، می توان گفت که او گذر از روابط چهره - به چهره به عرصه های اجتماعی را به طور مناسب تشریح کرده و نشان می دهد که بیناذهنیت پدیده ای بسیار متمایز و متفاوت است. وی در نهایت نشان می دهد که اجتماع چیزی بیش از صرف مردم حاضر در یک مکان است، و ساخته سیستم های متداخل نقش ها و مفروضات

عقل سلیم و بدیهی است که از طریق کنش‌های تعاملی فعال می‌شوند.

6. J. Habermas, *Legitimation Crisis*, (Cambridge: Polity/1988)

- J. Habermas, *The theory of Communicative Action, System and lifeworld*, vol.II (Cambridge: Polity, 1987).

در اینجا مترصد ارائه تبیین بینادذهنی هستیم که در کنار توجه به جزئیات انضمامی، به وجوه نظام‌مند صورت بینادذهنی ساختار اجتماعی نیز توجه و عنایت دارد. به تعبیر دیگر، منظری که مورد توجه است، در کنار توجه به جهان زندگی به سیستم و رابطه این دو با همدیگر توجه و عنایت دارد. آثار هابرماس چنین مقصودی را برآورده می‌سازند. در ابتدا باید گفت، به نظر وی جوامع به معنای اصیل و اولیه آن اساساً به شکل و صورت جهان زندگی شکل گرفته‌اند. ولیکن با تحول و تغییر جوامع، وجوه سیستماتیک سر برآورده، و "جهان زندگی" تابع "سیستم" می‌شود. اما به نظر او ما نباید جهان زندگی را کنار بگذاریم، بلکه باید هر دو عرصه را توأمان داشته باشیم، و در عین حال، ارتباط بین این دو را مورد بررسی و پژوهش قرار دهیم. این دو بحث برای تمهید چارچوبی بینادذهنی جهت نقد و تحلیل سیستم‌های اجتماعی بسیار ضروری می‌باشند. البته، در کنار این مهم، از بحث کنش ارتباطی و تحول آن از سوی هابرماس نمی‌توان چشم پوشید، زیرا، مبنایی برای بحث بینادذهنی است. با توجه به این مقدمه روشن است که محورهای بحث عبارتند از:

الف) کنش ارتباطی

ب) جهان زندگی

ج) سیستم

د) رابطه سیستم با جهان زندگی

الف) کنش ارتباطی

از نظر هابرماس کنش و عملیات یک صورت ندارند و می‌توانند اشکال متفاوتی داشته باشند، وی به سه شکل آن اشاره می‌کند که عبارتند از: کنش "ارتباطی"، "ابزاری" و

"استراتژیک". البته در ارتباط با بحث بیناذهنیت، کنش ارتباطی<sup>۱</sup> بسیار اهمیت دارد و بر آن تمرکز عمده می‌نماییم. به نظر می‌رسد که در کنش ارتباطی، برتری ارتباط بر آگاهی، اجتماع‌گفتاری بر آگاهی فردی، بینا جهان بر "خود" تنها؛ و نیز توافق و مخالفت در مورد ادعاها وجود دارد. پس کنشی ارتباطی است که این دو ممیزه را در خود داشته باشد، و اگر کنشی این‌گونه نبود در مدار دیگر انواع کنش قرار می‌گیرد. ولیکن، کنش ارتباطی برای موفقیت خود نیازمند شرایطی است نظیر: بحث و استدلال در مورد عدم توافق‌ها، برتری بهترین بحث و استدلال، و دستیابی به وفاق. هابرماس چنین شرایطی را شرایط ایده‌آل گفتار می‌نامند.

## ب) جهان زندگی<sup>۲</sup>

جهان زندگی مورد نظر هابرماس با تأثیرپذیری از هوسرل/ شوتس، مید، و ویتگنشتاین/ آسینن، به علاوه، ایده خود او شکل گرفته است. وام‌گیری از هوسرل و شوتس او را با اذعان به نقش مفروضات بدیهی، افق‌های مشترک معنا، و مسائل ارتباط و نسبت سوق داده؛ و وام‌گیری او از مید او را متوجه "بینا جهان" ارتباطی (دور از آگاهی فردی) نموده، و نهایتاً فهم کاربردی از معنا و اشکال زندگی، دین او را به ویتگنشتاین رآستین نشان می‌دهد. و در این میان ایده هابرماس درباره ادعاهای اعتبار<sup>۳</sup> سهم او را در مقوله جهان زندگی نشان می‌دهد. پس برای درک جهان زندگی عناصر فوق‌الذکر را همزمان باید مد نظر قرار داد.

هابرماس، در ادامه بحث کنش ارتباطی، بر این باور است که در جهان زندگی، کنش ارتباطی به سه سمت نشانه دارد: تفهم دو سویه؛ هماهنگی کنش؛ و جامعه‌پذیری. به عبارتی، کنش ارتباطی در خدمت انتقال و نوسازی شناخت فرهنگی؛ کسب و حفظ انسجام اجتماعی؛ و شکل دادن و حفظ هویت‌های شخصی، می‌باشد. که هر یک از این سه به ساختاری از ساختارهای جهان زندگی اشاره دارند (1987, P: 138). به عبارت دیگر، جهان زندگی باید باز تولید شود (چه به صورت نمادین و چه مادی و ابزاری) و این کار از طریق کنش ارتباطی که

1. communicative

2. life world

3. validity claims

دو سویه بوده و طرفین در موردش به مذاکره می پردازند، و نیز کار<sup>۱</sup> صورت می پذیرد. در ادامه باید گفت که جهان زندگی سه ساختار دارد، سه ساختاری که به همدیگر وابستگی متقابل دارند و صرفاً درباره یکی از آنها نباید تمرکز و بحث کرد. این سه ساختار در عمل از یکدیگر جدا می شوند، و این مهم را در چارچوب بحث عقلانی سازی<sup>۲</sup> (به تعبیر خاص هابرماس) جهان زندگی باید مورد بررسی قرار داد. به عبارت دیگر، هابرماس نظریه عقلانی سازی خود را به دور از فلسفه ذهن و آگاهی و براساس تعبیری ارتباطی و بینادذهنی بنا می کند، که حاوی دعاوی ذیل است:

- تمایز ساختاری در جهان زندگی که در آن فرهنگ، جامعه و شخصیت از یکدیگر تفاوت و استقلال پیدا می کنند. اما این مهم نتیجه اش آن است که نظم و تعامل اجتماعی توسط اطاعت کورکورانه از سنن جهان زندگی شکل نمی گیرند، بلکه حاصل موافقت علنی ارتباطی هستند. تمایز ساختارها نوعی فاصله گذاری است که امکان بحث و توافق در میان عاملین ارتباطی را فراهم می سازد (1987, P: 146).

- تمایز شکل و محتوا در هر یک از سه ساختار مورد نظر. این نوع تمایز از طریق عقلانی سازی موجب می شود که بتوان درباره ادعاهای هر یک از آنها به بحث و گفت و گو نشست. به عبارت دیگر، بحث و گفت و گو در مورد این قبیل ادعاها حاصل تمایز و تفکیکی است که به وجود می آید.

- تخصصی شدن کارکردی باز تولید اجتماعی. در هر سه عرصه جامعه، فرهنگ و شخصیت کارکردهای متناسب با آنها به صورت تخصصی در می آیند. اما نکته اینجاست که در باز تولید این موارد مکانیسم باز تولید علنی و آشکار بوده و از این رو قابل بحث و گفت و گو است.

در هر سه دعوی فوق الذکر در چارچوب برداشتی ارتباطی و بینادذهنی از عقلانی سازی زمینه بحث و گفت و گوی علنی و آشکار فراهم می شود. از این رو می توان گفت که عقلانی سازی ما را از قیود سنن رها ساخته و امکان گفت و گو در زمینه شیوه های زندگیمان

را مهیا ساخته است. به تعبیر مختصر تر، عقلانی سازی با ایجاد تمایز و تفکیک عرصه ها، زمینه را برای اختلاف نظر و تفاوت و در ادامه بحث و گفت و گو، فراهم می سازد. پس اگر تفکیک و تمایزی نباشد تفاوت و اختلافی نیست و بحث و گفت و گو لزومی پیدا نمی کند (البته به این نکته بسیار ظریف باید توجه داشت که عقلانی سازی زمینه و بستر بحث و گفت و گو را فراهم می سازد ولی تضمینی نمی دهد که این مهم تحقق یابد. از این رو برای هابرماس عقلانی سازی شمشیر دو دم است).

### ج) سیستم

هابرماس تمایز و ارتباط متقابل جهان زندگی و سیستم را در دو سطح مجزا به انجام می رساند که با توجه به تمرکز بحث بر موضوع سیستم به ذکر خصوصیات آن پرداخته می شود. و بر اساس قیاس می توان خصوصیات مخالف را برای جهان زندگی بر شمرد. در سطح اول یا سطح روش شناسانه، سیستم مترادف ساختار ارتباطات متقابل غیر شخصی است که کنش ها را باعث شده و آنها را هماهنگ می سازند. سیستم فراتر از سطح آگاهی مستقیم بازیگر عمل کرده و نتایج ناخواسته آن عمل را در هم ترکیب و هماهنگ می کند. به عبارت دیگر، سیستم به اعمالی توجه دارد که از کانال وضعیت شان در یک نهاد شکل گرفته و می گیرند. مضافاً سیستم منظر و دیدگاه شناخت و دانش بیرونی را می پذیرد. به عبارت دیگر، مکانیسم های سیستم برآمده از شناخت درونی نیستند، بلکه حاصل ابژه ساختن جهان زندگی هستند. در ادامه و نیز تکمیل این سطح، هابرماس سطح دوم یا تحولی - اجتماعی را به منظور طرح خصوصیات سیستم به میان می کشد. در این ارتباط باید گفت که در طول عقلانی شدن و تمایز ساختارهای جهان زندگی، انتقال از جوامع نیبلیه ای به سستی و از سستی به مدرن حاوی تمایز جهان زندگی از سیستم بوده و در سیستم دیگر مذاکره ارتباطی یا کنش تعامل جایی ندارد، و به جای آنها پول / قدرت به میدان می آید. با وجود اینکه این ساختارهای جدید، یعنی پول و قدرت باید در جهان زندگی منزل و اقامت داشته باشند، اما، از آن گسته و جدا می شوند (1987, 154-163). به تعبیر ساده تر، شکل گیری سیستم در سطوح روش شناسانه و اجتماعی - تحولی قابل تبیین است، و به عبارتی، با عقلانی سازی جهان زندگی سیستم شکل می گیرد،

سیسمی که هابرماس متأثر از مارکس سرمایه‌داری رفاه می‌نامد، و امروزه با جوامع مدرن غربی همخوانی دارد.

#### د) رابطه سیستم با جهان زندگی

همانطور که گفته شد، جدایی سیستم از جهان زندگی به خاطر قدرت و پول موضوع رابطه سیستم با جهان زندگی را پیش می‌کشد، رابطه‌ای که می‌تواند صور مختلفی داشته باشد: بحران؛ استعمار جهان زندگی؛ و نهایتاً فقر فرهنگی. به این ترتیب، براساس تز هابرماس پول و قدرت جای کنش ارتباطی را می‌گیرد. به عبارت دیگر، در جهان زندگی دو عرصه خصوصی و عمومی وجود دارد که پول و قدرت به ترتیب با یکی از این دو عرصه همخوانی و مطابقت یافته و آن را به اشغال و تصرف خود در می‌آورد.

از جمله روابط میان سیستم و جهان زندگی بحران است. در بحران و آن هم عمدتاً بحران انگیزش بین انگیزش‌ها و جهت‌گیری‌هایی که سیستم و جهان زندگی خواستار آن می‌شوند ناهمخوانی و تناور وجود دارد. پس انگیزش‌های دو طرف برای هم ایجاد مشکل و معضل می‌کنند. در استعمار<sup>۱</sup> جهان زندگی نیز ایجاد روابط از طریق پول و قدرت به درون فراشدهای بازتولید نمادین گسترش می‌یابند و به تعبیری در این رابطه جای کنش ارتباطی را اشغال می‌کنند. به تعبیر مشخص‌تر، زمانی که فراشدهای جامعه‌پذیری، انسجام اجتماعی و انتقال فرهنگی توسط پول و قدرت به انجام می‌رسند "جهان زندگی" به استعمار سیستم درمی‌آید و امکان بحث عقلانی و وفاق از بین رفته و کنش استراتژیک جای کنش ارتباطی یا بینادنی را می‌گیرد. در ادامه فقر فرهنگی<sup>۲</sup> را داریم: شکل‌گیری صورت‌های بسیار تخصصی بحث و گفت‌وگو که تحت حمایت کارشناسان و متخصصین قرار داشته و با فراشدهای فهم اکثریت افرادی ارتباط است. این مهم، اثر نامطلوبی بر زندگی روزمره دارد، زیرا حال دیگر افراد قادر به سخن گفتن درباره آن مباحث نبوده و در انتقال و فهم آنها نقش ندارند و از این رو مباحث در عرصه، علنی و عمومی مطرح نشده، و در نتیجه، توسط مردم به پرسش و

1. colonisation

2. impoverishment

بحث نیز گرفته نمی‌شوند، به تعبیر هابرماس ما در اینجا با قطعه‌قطعه شدن<sup>۱</sup> آگاهی روبرو هستیم (1988, p: 116).

در کل مباحث نظری هابرماس از یک سو با طرح کنش ارتباطی در تمایز با دیگر انواع کنش‌ها، و از دیگر سو با طرح سه ساختار جهان‌زندگی و نقش کنش ارتباطی برای بازتولید آن، کمک بسیار بزرگی به موضوع بیناذهنیت در عرصه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌نماید، و جوهی که در منابع پیشین کمرنگ بودند یا اصلاً جایی نداشتند اگر چه، به نظر می‌رسد او بیناذهنیت را با تبادل و ارتباط زبانی (آن هم به معنای محدود ادراکی آن) مساری ساخته و از توجه به مقولاتی چون بدن انسان، احساسات، ادراک حسی، خیالات، تصورات، و... غفلت می‌کند.

#### نتیجه

در این مقاله قصد بر گزینش منابعی بوده است که به نوبه خود "بعد" یا "ابادی" از مبحث بیناذهنیت را مطرح و تشریح کرده‌اند. از این رو، می‌توان گفت که منابع مذکور در ارتباط شبکه‌ای و نه خطی قرار داشتند و در جوار یکدیگر همدیگر را تکمیل می‌کنند. بدین معنی، هر یک کم و کاستی داشته و نترانسته‌اند تمامی ابعاد را مورد توجه قرار دهند. ولی این به معنای یکسانی منابع نیست زیرا برخی از آنها بستر و زمینه بحث را مهیا نکرده‌اند و همیشه محل رجوع بوده و الهام‌بخش هستند و تکمیل شدن آنها توسط منابع دیگر به معنای بی‌استفاده شدن یا کهنگی آنها نیست. با متحقق ساختن این شبکه از منابع متعدد از ست‌های فکری مختلف، قصد داشتیم گفت‌وگو و تبادل نظری نیز بین منابعی که درباره بیناذهنیت بحث کرده‌اند درگیرد. تا بدین ترتیب بیناذهنیت به عنوان یک جهان‌میانی و مشترک تلقی شود که "خود" متفاوت و ترکیبی و متکثر در آن حضور داشته و با تأثیرپذیری از آن بر آن نیز تأثیر بگذارند و به تداوم این جهان‌میانی و میانجی‌یاری رسانند. جهانی که در انحصار فرد یا گروهی نیست، و در عین حال، همه انسان‌ها در ارتباطات خود تحت لوای آن قرار دارند.