

## مقوله بین‌الذهان و دیالوگ

محمد ضیمران\*



واژه Intersubjectivity که در زبان فارسی، پدیده بین‌الذهان یا میان‌ذهنی، و بین‌الذهنی ترجمه شده است دارای ابعاد معناشناختی و سببی است. این واژه اولین بار در حوزه فلسفه مطرح شد اما رفته‌رفته به سایر حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی راه یافت. از این رو باید آن را مفهومی میان‌رشته‌ای تلقی نمود. چرا که نه تنها در بحث‌های فلسفی بلکه در جامعه‌شناسی، روانشناسی و حتی علوم سیاسی هم کاربردی وسیع دارد. سه منبع عمده را در بحث از پدیده بین‌الذهان نمی‌توان برشمرد، یکی تأملات دکارتی اثر ادوین هوسرل، دیگر، من و تو نوشته مارتین بوبر، و سوم قرائت کوژو از اندیشه‌های هگل و نظریه کنش ارتباطی هابرماس. در اینجا ما بیشتر به رریکرد هوسرل در مورد این پدیده پرداخته و می‌کوشیم ارتباط آن را با همپرسه و مذاوضه و دیالوگ معلوم داریم.

هوسرل در کتاب معروف خود، تأملات دکارتی، که براساس نوشته‌های دکارت در کتاب تأملات تدوین شده، به تحلیل این مفهوم پرداخته و او نیز چون سلف خویش دکارت، پروژه

\* دکتری فلسفه آموزش هنر و معرفت‌شناسی و مدرس دانشکده هنر دانشگاه تهران.

فلسفی خویش را با تشکیک می‌آغازد و می‌گوید به منظور گام نهادن در راه درست و به انگیزه اعمال روش درست اندیشه هر چیزی را که بر او مطلقاً روشن نیست مورد تردید قرار می‌دهد. او نیز چون دکارت «وجود جهان خارج» فراسوی ادراکات و تفکر خویش را در معرض شک روشی قرار داده و حتی داده‌های تجربی در مورد وجود خویش از جمله جسم و محتوای حافظه و سرگذشت خویش را هم با تردید مواجه ساخت.

به زعم وی، این‌گونه پدیده‌ها ممکن است متضمن خیال یا توهم باشد. حال باید پرسید چگونه می‌توان واقعیت را از خیال تفکیک نمود. آنچه مسلم و محرز می‌باشد این است که به قول او ما می‌اندیشیم، و بنابراین، باید بر حسب اندیشه و تفکر خویش وجود داشته باشیم. اگر هر آنچه که او باور دارد نادرست باشد حتی باور و اندیشه نادرست هم باز، ما با وجود اندیشه و تفکرات نادرست روبه‌رو هستیم.

دکارت با طرح این استدلال کوشید تا واجب‌الوجود را از این منظر به اثبات برساند، زیرا، به نظر او خداوند خیر اعلاست و اگر قبول کنیم که او خیر اعلیٰ است پس وی به هیچ وجه در پی فریب و اغفال مخلوق خویش بر نمی‌آید. هوسرل طریق دیگری را برای اثبات نظر خویش برگزید. به گفته او آنچه را ما از روش تشکیک دکارت می‌آموزیم این است که با تعلیق اعتقاد خویش نسبت به جهان تجربه چیزی در جهان تغییر نمی‌کند. بدین معنا که حتی اگر ما واقعیت خارجی را هم به بوته تعلیق بسپاریم باز هم با تجربه جهان اشیاء سروکار داریم. به زعم هوسرل از این بحث دو نتیجه حاصل می‌شود یکی آنکه جهان چیزی نیست جز جهان تجربه آگاهانه ما، یعنی، ما هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود که بدانیم آیا جهانی فراسوی جهان تجربه آگاهانه ما وجود دارد یا نه. و اگر چنین جهانی وجود دارد ما نمی‌توانیم از ویژگی‌ها و چند و چون آن آگاهی پیدا کنیم.

دوم اینکه، شعور و آگاهی ضرورتاً واجد حیث‌التفاتی است، یعنی دارای سمت‌رسانی خاص است، intentional بدین معنا که تا وقتی از آگاهی سخن به میان می‌آوریم همیشه آگاهی از چیزی یا به چیزی است. به تعبیر دیگر ما نمی‌توانیم به آگاهی مطلق دست پیدا کنیم. یعنی آگاهی همواره معطوف به چیزی یا کسی است. صرف آگاهی اصلاً قابل تصور نیست.

هوسرل با طرح این دو موضع پروژه فلسفی خویش را تبیین نموده و از پدیدارشناسی سخن به میان می‌آورد. او با ورود به بحث آگاهی در چارچوب پدیدارشناسی متعرض این معنا می‌شود که اشیاء و پدیده‌ها همواره متعلق آگاهی قرار می‌گیرند و در چارچوب حیث التفاتی است که واجد معنا می‌شوند. او تعلیق و تنزیل پدیدارشناسی<sup>۱</sup> را جانشین تشکیک دستوری دکارت نموده و مدعی است که ما در برخورد با امور عالم و به‌طور کلی پدیده‌ها باید آنها را بین‌الحالین قرار دهیم. یعنی به جای اعمال شک دکارتی باید اعتقاد و باور به این پدیده‌ها را به‌بوته تعلیق بسپاریم تا بتوانیم اجزاء آن را از لحاظ التفات ذهن مورد واری قرار دهیم. در چنین صورتی وجود عالم مورد تردید یا نفی و اثبات قرار نمی‌گیرد، بلکه وجود برای آگاهی<sup>۲</sup> مد نظر قرار می‌گیرد.

این موضع هوسرل خود نقدی است بر رویکرد دکارت. بدین معنا که تلاش در جهت اثبات وجود عالم، فراسوی ذهن آدمی پروژه‌های ممتنع محسوب می‌شود، زیرا، در چنین صورتی ما ناچار باید راجع به چیزی شعور داشته باشیم که فراسوی معرفت و تجربه ما قرار دارد، و این امر محال به نظر می‌رسد. هوسرل این کاستی را با نقد دیگری که بر نظریه نفس استعلایی<sup>۳</sup> تکیه دارد پاسخ می‌گوید. به نظر وی وجود و ماهیت نفس فوق یکی از دستاوردهای مهم انکشافی دکارت در تأملات محسوب می‌شود. اما، این دستاورد چیزی است که خود دکارت از آن غافل بود.

هوسرل در اینجا آموزه «ایده‌الیسم استعلایی» را مطرح و آن را به‌صورتی ایجابی به اثبات می‌رساند. بدین اعتبار که به نظر او محتوای آگاهی نهراً نزد خود آگاهی واجد معناست، و این معناها خود به اعتبار کنش‌های ایجاد از حیث نفس استعلایی است که تحقق پیدا می‌کنند. نفس استعلایی به موارد و متعلقات آگاهی معنا می‌بخشد. افزون بر این، هوسرل می‌گوید که تحلیل پدیدارشناسانه وجوه التفاتی خود ضرورتاً متضمن تحلیل شیوه‌های قوام آن نیز خواهد بود. به همین اعتبار است که پدیدارشناسی، خورد به تحلیل قوام و ایجاد فعال

1. Phenomenological reduction

2. being for consciousness

3. transcendental ego

متعلق تجربه می پردازد. نکته، مهم دیگر در کتاب تأملات دکارتی، بحث وجود آگاهی ذهنیت دیگری است. هوسرل بحث مقوله بیناذهنی را در چارچوب ذهن دیگری تحلیل می کند. جالب است که او این بحث را در ارتباط با مسئله خود تنهایی و خودمداری<sup>۱</sup> مطرح می کند. او برای گریز از اتهام خود تنهایی و خودمداری به این بحث دامن زده است. وی این نکته را از چند منظر یعنی بعد اخلاقی، معرفتی و بعد اجتماعی مورد بررسی قرار می دهد. در مرتبه اخلاقی - ارزشی، مسئله خود تنهایی را با توجه به وجود ذهنیت های دیگری existence تحلیل نموده و می گوید، ما وقتی با دیگران در مناسبت اخلاقی قرار می گیریم که وجود آنها را به رسمیت بشناسیم و مسلم بدانیم که آنها نیز خود دارای پروژة مستقلی هستند و نمی توان وجود آنها را به اندیشه ما درباره ذهنیت و آگاهی آنها تنزیل نمود. یعنی نمی توان آنها را به اندیشه و آگاهی ما در حیث التفانی با آنها فرو کاست. بلکه باید خود پایندگی و استقلال آنها را به عنوان دیگران به رسمیت شمرد. به دیگر سخن، اگر چنانچه ما دیگری را به مفهومی با اندیشه ای درباره وی فرو کاهیم، در این صورت نمی توانیم تعهدی نسبت به آنها احساس کنیم. زیرا، کسی باقی نمی ماند تا مادر قبال او احساس مسئولیت کنیم.

هوسرل در مرتبه معرفتی<sup>۲</sup>، باز بحث خود تنهایی و خودمداری را مطرح نموده یادآور می شود، اگر ما عینیت جهان را مسلم فرض کنیم در این صورت ناچاریم که دریافت جهان بینی و رویکرد دیگران به این جهان را به رسمیت بشناسیم. به رسمیت شناختن ذهنیت و آگاهی دیگران خود متضمن قبول و تأیید عینیت محسوب می شود. به تعبیری، می توان گفت عینیت خود دارای ماهیت و منشی میان ذهنی یا بین الاذهانی است. بدین معنا که وقتی ما به وجود و اهمیت عینیت اقرار نمودیم در این صورت باید دیدگاه خود در مورد جهان را معلول گفت و گو، مذاکره و مباحثه با دیگران و برخورد با نظر آنها بشناسیم. عقلیت نیز در همین راستا قابل فهم و توجیه خواهد بود. در نظر هوسرل و سایر پدیدارشناسان، عقلیت امری فردی و خودمدار نبوده بلکه محصول گفت و گو، تعامل و تعاطی افکار محسوب می شود. یعنی باید آن را وصفی بین الاذهانی تلقی کنیم. زیرا، این عقلیت به هیچ وجه از سر اجبار یا به مدد تدلیس و

1. solipsism

2. epistemologic

فریب به دست نمی‌آید، بلکه باید آن را محصول بحث و استدلال‌های متحقق میان در طرف یا اطراف گفت‌وگو محسوب داشت و از این رو باید گفت اساس آن را تقابل و تعاطی اندیشه‌ها تشکیل می‌دهد، و از این جهت نباید آن را امری فردی و متحقق در دنیای خودتنها<sup>۱</sup> به حساب آورد.

سرانجام هوسرل بیشتر در پی آن است تا خطاهای ناشی از خودتنهایی و خودمداری را در راستای مقوله بین‌الذهانی به اثبات رساند، زیرا، به نظر او تبیین مفاهیمی چون جامعه و فرهنگ در فلسفه خودتنهایی اصلاً امکان‌پذیر نیست چرا که مفاهیم مزبور صرفاً در چارچوب برخورد و دیالوگ بین‌ذهنی قابل توجیه است. به دیگر سخن، جهان مفاهیم مشترک از مرز ذهنیت فردی در گذشته و به قلمرو جهان تقابل‌ها و برخوردها وارد می‌شود. گفتنی است که دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم، یکی از پایه‌گذاران مکتب خودتنهایی روشی و معرفتی بود و کوشید وجود ذهن خویش را در عالم تجرد مورد بررسی قرار دهد، و لذت تحقق آن را مقدم بر وجود عالم به اثبات رساند. هوسرل با مطرح نمودن این موضع دکارت کوشید تا گمراهی ناشی از آن را در اثر معروف خود تأملات دکارتی به اثبات برساند. هوسرل نظریه بین‌الذهانی خود را با تکیه بر آموزه‌های پدیدارشناسی به اثبات می‌رساند و می‌گوید شیوه برخورد ما با جهان خارج به هیچ روی بر پایه خودتنهایی استوار نیست بلکه در برخورد با عینیت جهان خارج ما ناچاریم ذهنیت خود را تعدیل بخشیم. او در کتاب ایده‌ها<sup>۲</sup> بخشی را به عنوان سوژه‌های «خودی دیگر و جهان طبیعی بین‌الذهانی اطراف» به این موضوع تخصص داده یادآور می‌شود که من ناچارم جهان اطراف دیگران را با جهان خود به صورتی عینی تلفیق نموده و میان آنها وحدت ایجاد کنم، در واقع جهان من و دیگری در یک منظومه و واقعیت مکانی زمانی عینی قابل جمع و تلفیق است. او در کتاب بحران فلسفه اروپایی نیز یادآور می‌شود که به‌طور کلی جهان نمی‌تواند برای انسان‌های منفرد قابل فهم و متحقق گردد، بلکه در اجتماع انسان‌هاست که جهان معنا پیدا می‌کند جالب است که سه جلد از

نشریه هوسرلیانا<sup>۱</sup> به این موضوع تخصیص یافته است. هوسرل در اینجا بر سه پویه و فرآیند و اثبات واقعیت بین‌الذهان اشاره کرده و مدعی است که افراد بشر به سه صورت به ما معرفی می‌شوند. اول آنها به‌عنوان اثرهای مادی - روانی<sup>۲</sup> به ما عرضه می‌گردند که دارای حالات روانی چون احساس، عاطفه، ادراک و تعقل و انگیزه می‌باشند. ما آنها را به‌عنوان اثرهایی معقول تجربه می‌کنیم. دوم آنکه، ما انسان‌ها یا دیگران را به‌عنوان فاعل شناسا (سوژه) می‌شناسیم که قادرند جهان را تجربه و تعقل نمایند و به همین جهت ما را به‌عنوان بخشی از جهان خارج می‌شناسند. بدین نحو، ما خود را آن‌طور که دیگران می‌شناسند تجربه می‌کنیم. (برای مثال وقتی ما ملاحظه می‌کنیم که دیگران ما را زیر نظر گرفته‌اند با چنین تجربه‌ای روبه‌رو می‌شویم). سرانجام آنکه، ما جهان را به‌عنوان گستره‌ای بین‌الذهانی تجربه می‌کنیم. این امر وقتی صادق است که ما اشیاء و امور را به دیگران گوشزد می‌کنیم. یا در مواردی که ما در مورد چیزی با دیگران به تبادل نظر می‌پردازیم و برای دریافت و تجربه خویش به طرح مثال‌ها و مواردی مبادرت می‌کنیم، در چنین وضعیتی قرار داریم. هوسرل می‌گوید این سه وضع یا عنصر خود تشکیل‌دهنده حیث‌التفانی همدلانه<sup>۳</sup> می‌شوند.

در اینجا است که ما تجربه دیگران را نیز درونی نموده و آنها را در دستگاه شعوری خویش وارد می‌کنیم و از این رهگذر از زندان خودتنبهایی رها می‌شویم. هوسرل برای رسیدن به ساحت بین‌الذهانی به روش تنزیل پدیدارشناسانه متوسل می‌شود و نخست کلیه آثار دیگری را در داخل قلاب قرار می‌دهد. در اینجا است که دیگری به‌عنوان سوژه اعتبار نمی‌شود بلکه به‌عنوان متعلق و اثر ادراک فرد لحاظ می‌گردد. در اینجا است که تجربه او از جهان ماهیت عینی خرد را از کف می‌دهد. بدین معنا که چنین پدیده‌ای به ادراک حسی منفرد او تنزیل می‌یابد. در چنین صورتی است که تجربه او از جهان در معرض تحولی عمیق قرار می‌گیرد و با این حال، بر ذهنیت او تأثیری به جای نمی‌گذارد.

1. Husserliana

2. psychophysical

3. empathic intentionality

نکته دیگری را که هوسرل در بحث از مقوله بین الاذهان مورد بحث قرار داده، مسئله ادراک مضاعف<sup>۱</sup> است. مراد او از ادراک مضاعف عبارت است از فرآیندی که پدیدارشناسان در بحث از ادراک مورد توجه قرار می دهند. به نظر آنها ادراک مضاعف متضمن کیفیات ارادی و عنایت نسبت به چیزی است که این امر خود مستلزم تشخیص، تفسیر، معرفی، توضیح یا طرد یک ایده یا پدیده است. برای مثال، وقتی ما به یک خانه مسکونی نگاه می کنیم به ناچار از زاویه خاصی می توانیم به آن نظر افکنیم، و بنابراین، در یک زمان نادر نیستیم همه جوانب آن را رؤیت کنیم. یعنی، یا از جلو یا از عقب آن را می بینیم. اما وقتی جلوی یک خانه را در فیلمی به ما نشان می دهند و ما می گوئیم این خانه را در فیلم از جلو ملاحظه کردیم بعداً معلوم می شود که قسمت جلوی خانه دکوری بوده. این خانه فاقد سه جهت دیگر بوده است. معلوم می شود که ما این منظره را با پیش داوری و پیش انگاره نگریسته ایم. یعنی ما بیش از میزانی که رؤیت کردیم ادراک نموده ایم. اگر همین وضع را در مورد دیگران نیز در نظر بگیریم معلوم می شود که ما در مورد آنها بیش از آنچه که رؤیت می کنیم به ادراک می پردازیم. یعنی ابعاد ناپیدای وجود آنها را در ملاحظات خود ملحوظ می داریم.

می توان ادراک مضاعف را در مورد مسئله تجربه ما از دیگران نیز به کار گرفت، زیرا، ادراک مضاعف، فهم ما را از امور عادی به فراسوی آنچه می بینیم سوق می دهد و ابعاد ناپیدای امور را مطرح می سازد. در اینجا بحث همدلی و همدردی<sup>۲</sup> مطرح می شود. همدردی عبارت است از فراگردی تخیلی که متضمن اتصال میان ادراک و تخیل است این انتقال قیاسی<sup>۳</sup> فراگردی است که فرد را در مقام قیاس با غیر قرار می دهد. در واقع انتقال قیاسی روندی آگاهانه و استدلالی نیست بلکه پویه ایست که به شکل ذیل تحقق می پذیرد. غیر یا دیگری دارای کالبدی است مشابه کالبد خوردن و همان گونه که جسم من حرکت می کند جسم او هم در حرکت عین جسم من است به تعبیر حرکات فیزیکی تحقق بخش جاتی آگاهانه و تجربه ای عینی است، بنابراین، می توان گفت دیگری نیز در این تجربه و شعور شریک است.

۱. apperception 2. empathy 3. analogical transfer

هوسرل این فرآیند را تحت عنوان زوجیت<sup>۱</sup> مورد بحث قرار داده است. بدین معنا که در مواردی که ما پدیده‌های مشابهی را از لحاظ کار و ظاهر مشاهده می‌کنیم اوصاف مشابهی را به آنها حمل می‌کنیم و آنها را یکسان قلمداد می‌کنیم، و لذا، آنها را جفت یا زوج می‌نامیم. یعنی ما ادراک خود را با ادراک و تجربه دیگری قیاس نموده و از راه قیاس و تمثیل است که خواهیم توانست به وحدت میان آنها حکم کنیم. بنابراین، از اینجا هوسرل نتیجه می‌گیرد که چگونه موضع و قرار گرفتن جسم ما در ارتباط با دیگری ادراک وجود غیر را برای ما فراهم می‌سازد. یعنی ما وجود دیگری را از لحاظ مکانی ادراک می‌کنیم، یعنی کالبد او آنجا و کالبد ما اینجا استقرار دارد، و در اینجا است که دریافت ما از جهان به نسبت استقرار غیر در مکان دورتر متفاوت خواهد بود و جهان از زوایای گوناگون و متنوع قابل رؤیت و ملاحظه می‌باشد. جریان حرکت از مکان خاص زمینه تحقق عینیت، عقلیت و اجتماع را فراهم نموده و این امر در پرتو ادراک مضاعف قیاسی<sup>۲</sup> و فرآیند زوجیت و همسانی امکان‌پذیر می‌شود. در اینجا نکته دیگری باید مدنظر قرار گیرد و آن هم عامل زبان و بیان در بحث بین‌الذهانی است: زبان و بیان به عنوان عوامل و پدیده‌های مهمی در حیات ذهن بیش از آنکه به ادراک و تخیل معطوف باشند با مقوله بین‌الذهان سروکار دارند. در سایه بیان است که ما با دیگری در ارتباط معنی‌داری قرار می‌گیریم. می‌توان گفت، بیان صورتی از تعامل و تعاطی افکار محسوب می‌شود و بهترین و عالی‌ترین شکل بیان در همپرسه و دیالوگ تحقق می‌پذیرد. بدین منظور که ساختار دیالوگی گفت‌وگو، مکالمه و مذاکره دارای ماهیتی غیرقابل تأویل است یعنی نمی‌توان آن را به چیزی جز خود مآول نمود.<sup>۳</sup> با ورود در گفت‌وگو گویندگان نردیت خویش را پشت سر نهاده و خود به اجزاء منظومه جامع‌تری تبدیل می‌شوند. در واقع فرد با شرکت در دیالوگ ادراک، عمل و بیان را درهم آمیخته و زمینه فهم و رشد آگاهی را راجع به جهان، هرچه بیشتر تعمیق می‌بخشد. یعنی در سایه گفتار و بیان، فرد ذهنیت

1. Pairing

2. analogical apperceptean

3. irreducible



خویش را در معرض دگرگونی قرار داده و به سوژه و تأملی و بازتابنده تبدیل می‌شود. به تعبیری می‌توان گفت سوژه شناسنده از طریق کنش وجود خریشتن را قوام می‌بخشد. در این صورت ناچار است با محیط برخورد نموده و با آن دیالوگ برقرار کند. در واقع فرد با جهان خارج اعم از شخص یا پدیده‌ها در وجهی مناسب میان من و تو قرار می‌گیرد. و لذا، ناچار است در مناسبتی بازتابنده و در عین حال تأمن‌انگیز با غیر شرکت جوید. به‌طور کلی در یک برخورد زبانی با یک جریان ارتباطی، وجهی مناسبت انعکاسی شکل می‌گیرد. بدین معنا که دیالوگ به عنوان یک نظام ارتباطی منضم چیزی است فراتر از جمع میان دو آگاهی. یعنی در دیالوگ، به قول مرلوپونتی، زمینه مشترکی میان من و دیگری ایجاد می‌شود و همین زمینه بافت منظم و واحدی را به وجود می‌آورد. به اعتباری، نظرگاه‌ها و اندیشه‌ها در هم می‌آمیزد و جهان مشترکی را شکل می‌دهد. در اینجا است که ما قادر می‌شویم به محض شنیدن گفته‌های مخاطب به عمق اندیشه‌های او پی ببریم. می‌توان گفت ایده‌ها هرگز در چنین مواردی به یک فرد تعلق ندارد بلکه باید آنها را محصول مشترک دو طرف به حساب آورد.

جالب اینجا است که یورگن هابرماس بر پایه نظریات هوسرل، آلفرد شوتز، پراگماتیسم جورج هربرت مید و فلسفه زبانی ویستگشتاین نظریه جالبی را در ارتباط میان مقوله بین‌الذهانی و دیالوگ عرضه می‌دارد. جورج هربرت مید، انگاره‌ای از کنش‌گر اجتماعی به عنوان موجودی ارتباطی عرضه می‌دارد. مید مدعی است که خود یا من فراگردی است که در بستر اجتماع رشد می‌کند و در معرض روند انعکاسی قرار دارد. یعنی سوژه شناسنده همواره برمی‌گردد و در گذر زمان خوبستن خویش را مورد تأمل قرار می‌دهد، زیرا که می‌خواهد خود را از بیرون ملاحظه کند. یعنی، به قسمی به خود می‌نگرد که گویی دیگری او را می‌بیند. مید برای روشن نمودن منظور خویش به ضمیر من در وجه فاعلی آن (I) و در وجه مفعولی اشاره نموده و می‌گوید، من در وجه فاعلی آن عبارت است از موجودی که نمی‌تواند ادراک کند، سخن بگوید عمل کند، و احساس نماید، اما در چنین وضعیتی هنوز به صورتی انعکاسی نسبت به وجود خویش یا جهان آگاه نیست. اما وقتی خود را به صورت مفعولی مطرح

نمود، یعنی خویش را در پروسه عینی سازی<sup>۱</sup> قرار داد و خویشتن را از بیرون ملاحظه نموده و لذا خود را در سیمای دیگری مشاهده نمود، یعنی نسبت به واکنش دیگران در قبال خویش حساسیت یافته و در این صورت است که فرد خود را مورد و متعلق تجربه و آگاهی فرار می دهد. در اینجا است که زمینه رشد و گسترش مقوله بین الاذهانی فراهم می شود. به تعبیری می توان گفت من در وجه ضمیر مفعولی عبارت است از تصویری که فرد در سایه آن به گونه ای تخیلی خود را به صحنه رویدادهای آینده وارد نموده و از این رهگذر امیدها، آرزوها، نرس و رویاها و سوداهای خود را قوام می بخشد. چنین صورتی میان ضمیر شخصی "من" به وجه فاعلی و مفعولی گونه ای دیالوگ برقرار می شود، و بنابراین، در گذر این گفت و گو آرزوهای خویش را جامه عمل می پوشاند. فرد در برقراری چنین گفت و گویی است که می تواند مقاصد و اغراض خویش را مورد بررسی و سنجش قرار دهد و واکنش های احتمالی جامعه را در این روند ارزیابی کند. مید جامعه را دیگری تعمیم یافته<sup>۲</sup> می داند.

هابرماس این رویکرد مید را در بحث از کنش ارتباطی خود به کار گرفته و مدعی است که نخست با ورود به آستانه سامان نمادین زبان، ما انسان ها مناسبت ارگانیک خویش را با خود و جهان خارج (محیط) دگرگون می کنیم. درم آنکه به نظر او انسان ها در مناسبتی ارتباطی با یکدیگر قرار دارند و سوم، هابرماس در اینجا مفهوم دیالوگ را به کار گرفته و مدعی است که ما نمی توانیم این پدیده را به چیری دیگر تأویل کنیم. به نظر او این سه عامل، انقلابی ژرف در بنیادهای نظریه اجتماعی به وجود آورده است. زیرا با تغییر و انتقال موضع عمل و عقلمند از آگاهی فردی (دکارت) به حوزه سپهر ارتباطی ما نادر خواهیم بود از چنبره خودتنباهی دکارتی رها شده و در جریان کنش ارتباطی از طریق دیالوگ به آستانه تفاهمی عمیق تر در مورد خود و جهان خارج دست یابیم.

به طور کلی سوژه<sup>۳</sup> مورد بحث هوسرل از طریق مشاهده و کنش و واکنش با دیگران مامیت خویش را قوام می بخشد. دوم آنکه سوژه یا آگاهی هوسرلی، تعبیر تأملات دکارتی از طریق

1. Objectification

2. generalized other

3. Subject

ادراکات و نیز تخیل صورت‌هاست که تکامل می‌یابد. سوم، زبان و بیان سوژه را در ارتباط با جهان خارج قرار می‌دهد یعنی به او امکان می‌دهد تا منویات و اغراض خویش را به دیگری منتقل کند، و در عین حال، از ذهنیت و آگاهی دیگر مطلع شود. در اینجا هابرماس رویکرد هوسرل به مسئله آگاهی و زبان را مورد انتقاد قرار داده و مدعی است که در بحث از مقوله بین‌الاذهان ما نمی‌توانیم به ادراک صرف فرد تکیه کنیم، و لذا، معنا را نمی‌توان ناشی از کارکرد آگاهی و ذهنیت فرد تلقی نمود. بلکه این زبان و بیان است که در گستره ارتباطی مقوم معنا می‌گردد و این امر حاصل نمی‌شود مگر در سایه مفاوضه، همپرسه و دیالوگ.

هابرماس در اینجا به نظریه کنش ارتباطی ناشی از دیالوگ تکیه نموده و مدعی است که این کنش در گستره زیست<sup>۱</sup> به سه سمت و سو معطوف است: ۱. به جانب فهم متقابل؛ ۲. به جانب هم‌آهنگی کنش‌ها؛ ۳. به جانب جامعه‌پذیری. هر یک از این سه کارکرد به یکی از ساختارهای مستقل سپهر زیست مربوط می‌شود: به نظر او ۱- فرهنگ از انبان اطلاعات و دانش‌هایی که جامعه در اختیار ما قرار می‌دهد و لذا ما و آن را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. ۲- جامعه به گفته او عبارت است از سامان مشروع و قانونی که از طریق آن، اعضاء روابط خود را در پرتو گروه‌های اجتماعی تنظیم نموده و از این رهگذر انسجام و همبستگی اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کنند. (نظریه کنش ارتباطی ۱۹۸۷- ص ۱۳۸). شخص یا شخصیت به تعریف وی عبارت است از منظومه صلاحیت‌های فردی ما در قالب سرزده‌ای که قادر است سخن بگوید، عمل کند و از این رهگذر در تعامل و تفاهم اجتماعی هویت خویش را نوام بخشد. به نظر او این سه کارکرد دارای نقشی متقابل و مرتبط بوده و هر یک از این ساحت‌ها خود لحظه‌ای در حلقه کنش ارتباطی است. آنچه نظریه دیالوگ و مفهوم بین‌الاذهانی کسانی چون هابرماس و آلفرد شوتز را از هوسرل متمایز می‌کند، تکیه بر جریان‌های فراادراکی و فراشعوری است که خود متضمن عناصری اجتماعی-ناریخی محسوب می‌شود.

کوتاه سخن آنکه، فلسفه بین‌الذهنی در سایه دیالوگ به ما می‌آموزد که عقلانیت، آزادی

و به‌طور کلی دموکراسی در تعامل اجتماعی یعنی ارتباطات روزمره متبلور می‌شود و نباید آن را چون دکارت و سایر خردباوران محصول خودنمایی ذهن آدمی قلمداد نمود. هابرماس، رورتی، برن اشتاین و دیگران کوشیده‌اند تا محدودیت‌های فلسفه سوژه<sup>۱</sup> را پشت سر نهاده و چشم انداز تک‌گویانه<sup>۲</sup> ناشی از آن فلسفه را به چالش گیرند و ثابت نمایند که کنش ارتباطی به‌طور کلی دارای منش و ماهیتی دیالوگی<sup>۳</sup> است. هابرماس مدعی است که تکامل فراگرد مدرن‌سازی در جهان بیشتر مدیون پیشرفت در کنش ارتباطی است و همین کنش ارتباطی در پرتو دیالوگ به ایجاد تفاهات عمیق و لاجرم وفاق اجتماعی و دموکراسی می‌انجامد. زیرا، در جامعه کنونی رشد و توسعه امکانات و استعدادها در قلمرو ایجاد ارتباط کلامی، زمینه هم‌سخنی و همدلی را فراهم ساخته و به‌قول هابرماس بقایای یکه‌تازی، تک‌گویی و کنش‌های خودکامانه را از میان برمی‌دارد.

روانشناسی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
سال هفتم علوم انسانی

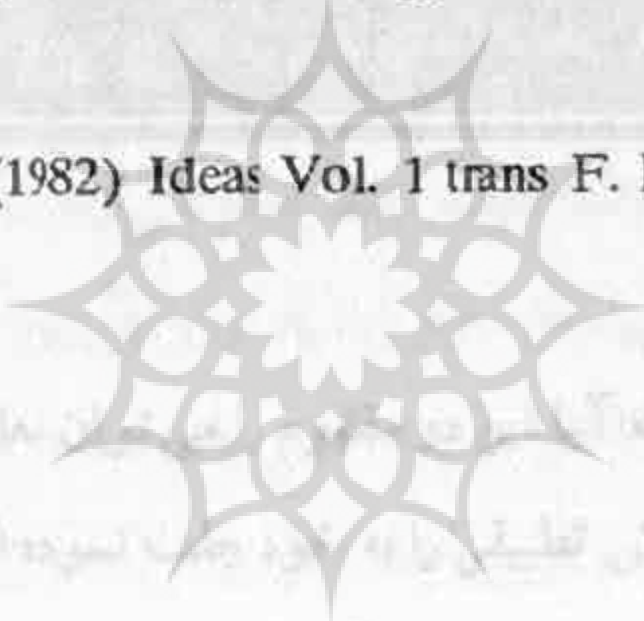
1. Subject Philosophy

2. Monological

3. Diological

## فهرست منابع

1. Silverman, Kaja (1992) *Male Subjectivity at the Margins*, New York: Routledge
2. Smith, Paul (1987) *Discerning the subject*, Minneapolis: University of Minnesota press
3. Husserl, Edmund (1960) *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, The Hague: M. Nijhoff
4. Solomon (1972) *Phenomenology and Existentialism*, New York: Harper&Row
5. Husserl, Edmund (1982) *Ideas Vol. 1* trans F. Kersten, the Hague: Nijhoff



نیست. این حکمت و فلسفه و اینکه آن فلسفه را می‌توان به عنوان یکدیگر دانست یا نه،  
توجه فلاسفه به اندیشه و تکرار تطبیقی داده بود. در این مورد استناد بر شیوه این دانش  
که حکمت محض عرفی - نیز به فلسفه است. این دانش و مطالعات و روش‌های گذشته از  
سیاست این دو مفهوم، بدست آن استناد می‌کنند. از آنجا که توجه به حقیقت و روش  
جای خود و برای اهمیت است. در حالی که در مورد این دانش است. در  
نیاز به این خرافات. این منابع هستند. این که در فلسفه و فلسفه را می‌توان به عنوان یکدیگر  
دانست و در فلسفه آن هم از گونه‌ای که در ذرات شهرهای ایران است. این دانش و روش  
است. این دانش مثبت برای دیگر کردن افراد و ایجاد "گفت‌وگو" بر خورده است. این دانش  
حکمت و فلسفه محض و فلسفه علمی دارد و حکمت و فلسفه و فلسفه است. هر کسی که  
مطالعه حکمت و فلسفه و فلسفه یا دیگران قرار گیرد.  
این دانش اصول پذیرفته شده که فلسفه (Philosophy) همانگونه که خود واژه هم نشان