

اندیشه پسامتافیزیکی هابرماس در سیاست

جهانگیر معینی علمداری*

رضا نصیری حامد**

چکیده

اندیشه پسامتافیزیکی به دنبال نقدهای وارد بر متافیزیک مطرح شده و با طرح گزار و عبور از مؤلفه‌های متافیزیکی در عرصه اندیشه بشری، تلاش دارد از محدودیت‌ها و قید و بندهای متافیزیک رها گردد. یکی از اصلی‌ترین حوزه‌های طرح این اندیشه در قلمرو سیاست و اندیشه سیاسی بوده است. در واقع باور و پیش‌فرض مهم اندیشه پسامتافیزیکی آن است که پدیده‌ها و مسائل واقعی و عینی از جمله سیاست را نباید با معیارهای متافیزیکی مورد مطالعه قرار داد. معیارهای متافیزیکی بر نظمی پیشین‌بنیاد استوارند و لذا نظام عالم سیاسی را در تطابق با نظم و اصول ثابت و استعلایی جستجو می‌کنند. برعکس اندیشه پسامتافیزیکی مدعی است که عقلانیت متعلق به حوزه سیاسی را نباید در مطابقت آن با اصول و ارزش‌هایی پیشینی و پیشاتجربی مورد بررسی قرار داد. عقلانیت در این اندیشه بیش از هر چیز به روندها و فرایندهایی مربوط است که در آن مؤلفه‌های سیاسی به ویژه اجماع و توافق برساخته شده در تعاملات اجتماعی نقش بسزایی دارد. اندیشه پسامتافیزیکی در نحله‌های فلسفی متعددی قابل شناسایی است و یکی از این متفکران، یورگن هابرماس است که ویژگی‌های این اندیشه را در سیاست و در مواردی چون تقدم عمل بر نظر، نقی لوگوسنتریسیم یا کلام‌محوری، چرخش زبان‌شناختی و نیز توجه به عقل و زمینه‌مند مطرح نموده است. مقاله حاضر به این آراء می‌پردازد.

واژگان کلیدی

متافیزیک، پسامتافیزیک، هابرماس، سیاست، اندیشه سیاسی.

Email: momini1342iran@yahoo.com

* استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

Email: r.nasirihamed@ut.ac.ir

** دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۶/۲۸

تاریخ ارسال: ۹۱/۰۱/۲۱

فصلنامه راهبرد / سال بیست و دوم / شماره ۶۶ / بهار ۱۳۹۲ / صص ۲۴۲-۲۳۵

مقدمه

یافته است. همچنین کسی همچون راولز را می‌توان مشاهده نمود که از سنت لیبرالی برخاسته و با بهره‌گیری از نظریه قرارداد اجتماعی و ارائه قرائتی خاص از آن به دنبال آن است که با کنار نهادن مؤلفه‌های متافیزیکی موجود در نظریه‌پردازی، بر بعد سیاسی نظریه‌اش تأکید نماید.

در این مقاله، ابتدا نظری اجمالی به مفهوم متافیزیک خواهیم داشت و ضمن بیان مهم‌ترین منتقدان اندیشه متافیزیکی و بیان ویژگی‌ها و مختصات اندیشه پساتفازیک به آراء هابرماس به عنوان یکی از متفکران این حوزه می‌پردازیم.

۱. متافیزیک

متافیزیک نیز همچون بسیاری از مفاهیم انسانی با وجود کاربرد دائمی آن و با وجود آنکه ظاهراً همگان توافقی نسبی و کلی بر سر مضمون آن دارند، در مقام تعریفی دقیق دشوار می‌نماید. اغراق نیست آن را در زمره واژگانی بدانیم که هنوز توافقی کامل بر سر مضمون آن وجود ندارد. درباره وجه تسمیه آن گفته شده است که وقتی آندرونیکوس رودسی یا رودسیایی^۱ آثار ارسطو را طبقه‌بندی و ویرایش می‌کرد، آثار مرتبط با فلسفه اولی را در قسمتی پس از

اندیشه متافیزیکی همواره نه فقط به عنوان یکی از اقسام اندیشه‌ورزی در کنار دیگر اندیشه‌های بشری بوده، بلکه بیش از آن به عنوان بستر و زمینه اندیشه‌ورزی آدمی و در حکم افق و جزء ناگزیر تأملات تئوریک آدمی به شمار آمده است. در طول تاریخ اندیشه به تدریج کسانی ظهور کردند که بر مشکل‌ساز بودن باورهای متافیزیکی و نارسایی آنها در حل مشکلات پیشاروی انسان به ویژه در قلمروهای اجتماعی و سیاسی تأکید نمودند. موضع‌گیری‌های متفاوتی در قبال متافیزیک نشان داده شده که یکی از مهم‌ترین آنها اندیشه پساتفازیک است. این اندیشه در قالب‌ها و اشکال گوناگونی بروز پیدا کرده است که قائلین به اصالت عمل یا پراگماتیست‌ها در زمره مهم‌ترین آنها قرار دارند. البته این اندیشه تنها اختصاص بدین گروه ندارد و طیف‌های دیگری را نیز می‌توان یافت که با بهره‌گیری از آبخورهای فکری مختلف بدین اندیشه پیوسته‌اند. برای مثال هابرماس که در معرفی و تدوین ویژگی‌ها و مشخصات این اندیشه نقش بسزایی داشته، با رویکرد انتقادی خویش و براساس انتقاداتی که از پست‌مدرنیسم داشته، بدین تفکر تعلق خاطر

1. Andronicus of rhodes

اصلی متافیزیک آن بود که نشان دهد در باب موجودات تنها و صرفاً از آن جهت که وجود دارند و هستند، چه می‌توان گفت (lacey, 1980, p.128). گاهی در معنای کلی کلاسیک از این حوزه دانش تحت عنوان واکاوی و بررسی علت‌ها نیز یاد شده است (Runes, 1960, p.196).

در هر حال متافیزیک در دوران پس از یونان باستان نیز تداوم یافت، از جمله در قرون وسطی که رنگ و بویی دینی و الهیاتی گرفت و بیشتر در معنای خاصی از متافیزیکی که از گذشته‌ها بر جای مانده بود، مطرح گشت. بیشترین دغدغه این بخش از متافیزیک اثبات وجود خداوند و بیان ویژگی‌های آن از طریق راه‌های متعدد استدلال بود (Garret, 2006, pp.3-4). پس از کش و قوس‌های فراوان، متافیزیک وارد دوران مدرن گردید. دوران مدرن برخلاف زمان‌های پیشین، زمانه چالش‌انگیزی برای متافیزیک بود، چرا که محوریت دنیای جدید بر تجربه و آزمون مستقیم پدیده‌های طبیعی استوار گشته بود و لذا صریحاً اعلام می‌شد که گزاره‌های متافیزیکی بی‌معنا هستند و راهی برای سنجش درستی و صحتشان وجود ندارد. اثبات‌گرایان در زمره مهم‌ترین طیف‌هایی بودند که این مسئله را طرح

بخش مربوط به فیزیک قرار داد که به همین دلیل نیز متافیزیک خوانده شدند؛ از این روست که واژگان و اصطلاح یونانی "تا متا تا فوسیکا"^۲ یا بعدالطبیعیات به معنای چیزهای پس از کتاب و بخش طبیعیات است که وی در حدود سال ۷۰ میلادی آن را به کار برد و از همان زمان این عبارت ماندگار شده و پس از آن این اصطلاح هم به معنای نام آن مجموعه و نیز در عین حال به عنوان دانشی که در آن موضوعاتی خاص مطرح گردیده، به کار رفته است (اکرمی، ص ۲۷؛ فولکیه، ص ۱؛ Dixon, p.288؛ Poidevin, p.3). این حوزه را خود ارسطو نه به این نام، بلکه تحت عنوان فلسفه اولی^۳ و به منزله مطالعه هستی یا وجود بما هو وجود^۴ تلقی می‌نمود و در برخی از فرازهای آثارش نیز از آن با عنوان مبادی و علل نخستین یاد کرده است. گاهی نیز وی در این بحث از وجود الهی سخن می‌گوید که موضوع خداشناسی است و همان جوهر نخستین است (Garret, 2006, p.xiii؛ ادواردز، ۱۳۷۹، ص ۱؛ آونسی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

منظور ارسطو از این علم بررسی موجود بما هو موجود بوده است و لذا هدف و منظور

2. Ta meta ta phusica
3. First philosophy
4. Being qua being

نمودند. البته انتقاد از متافیزیک تنها بدین گروه منحصر نماند و به تدریج بسیاری از مشخصه‌های متافیزیک که در گذشته ارزشمند تلقی می‌شدند، زیر سؤال رفتند. علاوه بر انتقاد از عدم تحقیق‌پذیری^۵ بحث‌های متافیزیکی از سوی تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان متعددی نیز به متافیزیک تاختند و ارزش آن به عنوان یک علم را منکر شدند. به دلیل توجه متافیزیک به اصول و بنیان‌های ثابت و استواری که در طول زمان تغییر نمی‌کند، عده‌ای آن را در مقابل روش‌ها و شیوه‌های پویای اندیشه همچون دیالکتیک قرار دادند:

«در دوران مدرن فهمی از متافیزیک پدیدار شده و رشد یافت که به مثابه روشی ضد دیالکتیکی در تفکر و اندیشه مطرح بوده و در عرصه شناخت دارای منظری یک‌بعدی و تکسویه و نیز ویژگی سوژه‌محوری و ذهن‌گرایی بود و در نتیجه اشیاء و پدیده‌های مختلف را به عنوان اموری مستقل و تغییرناپذیر تلقی می‌نماید که مستقل از یکدیگرند و لذا در این نگرش این موضوع که تضادها و تناقض‌های ذاتی منبع رشد و تکامل طبیعت و جامعه باشند، انکار می‌گردد» (Dixon, 1967, p.288).

از عقل‌گرایان مهمی که بر کلیت بحث‌های متافیزیک تأثیر نهاد و به جرأت می‌توان گفت هنوز هم بحث‌های وی زنده و پویاست، امانوئل کانت بود که مدعی شد عقل آدمی محدودیت‌هایی ناشی از زمان و مکان دارد و نمی‌تواند فراتر از آنها بیندیشد و لذا احکام و گزاره‌های متافیزیکی ارزش معرفتی ندارند. از این منظر هرچند گزاره‌های متافیزیکی به عنوان بخشی از تمایلات انسانی واقعیت دارند، ولی نمی‌توان از آنها به معرفتی یقینی رسید. مهم‌ترین تأثیر کانت آن بود که مسئله‌دار بودن و وجود ابهام و چالش در بررسی خود مقوله متافیزیک را پیش کشید و از این‌رو به نوعی سرآغاز و سلسله‌جنبان عده‌ای شد که بر تفکر و اندیشه‌ورزی و نیز فعالیت در حوزه عقل عملی بدون اتکای به متافیزیک می‌اندیشیدند. میراث کانت از طریق افراد متعددی ادامه یافت که یکی از مهم‌ترین ایشان هایدگر بوده است. البته اندیشمندان مختلف قرائت و خوانش خود را از کانت ارائه دادند و لذا میراث‌دار کانت بودن ایشان را نباید به معنای اطاعت بی‌چون و چرای ایشان از کانت دانست. خود هایدگر را می‌توان سرآغاز بسیاری از نحله‌های مختلف اندیشه‌ورزی به شمار آورد؛ کما اینکه

موضوعیت داشتن اصل زمانمندی، تنها تعمیق در ابعاد متعدد موضوع فوق مد نظر باشد؛ به عنوان نمونه در مقابل برخی از نظرات رایجی که پست‌مدرنیته را به منزله پایان یافتن دوران و زمانه مدرن تلقی می‌نماید، برخی نظریات دیگر بر این باورند که اصطلاح پسا در این بحث نه حاکی از شروع دوران و زمانه‌ای جدید، بلکه در واقع نشانگر پدیدارشدن گفتمان و تفکری است که دستاوردهای مدرنیته و به ویژه نقادی آن را تعمیق بخشیده و رادیکال‌تر نموده است. برای نمونه در دیدگاه آنتونی گیدنز این خود مدرنیته است که ژرف و عمق یافته نه اینکه لزوماً پایانی در کار باشد که حال از پس آن شروع و آغازی دیگر نیز متصور گردد. به نظر می‌رسد این امر در مورد بخش عمده‌ای از آراء و اندیشه‌هایی هم که سودای رهایی از متافیزیک را دارند، صادق است.

اندیشه پسامتافیزیکی را به شکل عام و کلی آن می‌توان در بین بسیاری از اندیشمندان و متفکران معاصر سراغ گرفت؛ به عبارتی دیگر مفهوم اندیشه پسامتافیزیکی می‌تواند شامل همه اندیشه‌ها و نظراتی باشد که در زمره منتقدان متافیزیک بوده‌اند و به انحاء مختلف خواهان گذار از آن گردیده‌اند. با وجود این، اصطلاح پسامتافیزیکی به عنوان

پست‌مدرنیسم یکی از آنهاست، ولی در کنار آن و گاهی نیز در مقابل آن اندیشه پسامتافیزیکی نیز ظهور یافت که آن نیز متأثر از هایدگر و نقدهای رادیکال وی بر متافیزیک غربی بود. اگر در بحث‌های کانت معرفت‌شناسی نقش بسزایی یافته بود، هایدگر بر هستی‌شناسی خاصی تأکید نمود که سازنده همین معرفت‌هاست.

۲. مؤلفه‌های اندیشه پسامتافیزیکی

مفهوم پسا، مابعد و یا فرا در عرصه‌های مختلف علوم انسانی و از جمله متافیزیک، بیش از آنکه مربوط به عبور و گذاری واقعی و قطعی باشد، اغلب بر نوعی تجدیدنظر و تأمل در خصوص خصایص و ویژگی‌های آن مقوله خاص و شرایط کلی امکان و ابعاد گوناگون تحقق آن دلالت دارد. به عبارت دیگر آنچه که بیش از هر امری در کاربرد پیشوند «پسا» برای مقولات متعدد صدق می‌نماید، همانا بحث تفکر رفلکسیو و تأمل در باب خود آن مقوله از بیرون و با دیدگاهی منتقدانه و به خصوص برآمده از ارزیابی و کاوش در مورد ابعاد و جنبه‌های مختلف پدیده مذکور است. با این برداشت دیگر لزومی نخواهد داشت که به لحاظ زمانی، دوره آن پدیده گذشته باشد، بلکه از قضا بسیار محتمل است که بدون

تعبیری خاص که دربرگیرنده منظور ما در این مقاله است، در نزد هابرماس و مشخصاً مجموعه مقالاتی که از یورگن هابرماس تحت عنوان تفکر پساتافیزیکی^۶ منتشر شده، قابل پی‌گیری است. این مقالات در چارچوب کلی تفکر و اندیشه هابرماس قرار می‌گیرد؛ تفکری که وی در آن با مطرح کردن پروژه ناتمام مدرنیته، ضمن آنکه منتقد بخش‌هایی از اندیشه مدرنیته است، در عین حال به جنبه‌ها و بخش‌های خاصی از آن برای رهایی بخشی امید دارد. لذاست که مترجم انگلیسی کتاب ویلیام مارک هوهنگارتن^۷ در مقدمه‌اش بر این اثر، آن را به عنوان ادامه‌دهنده خطی برمی‌شمارد که در اثر دیگر هابرماس یعنی گفتمان فلسفی مدرنیته^۸ شروع شده بود (Habermas, 1998, p. vii). به این ترتیب هدف و انگیزه هابرماس در این اثر با کلیت نظام فکری وی تناسب تام و کاملی دارد و از این رو می‌توان انگیزه و غایت وی از کاربرد این مفهوم را به خوبی دریافت، کما اینکه گفته شده است:

«اصطلاح پست-متافیزیکی را هابرماس برای فاصله‌گرفتن و دوری‌جستن از پست‌مدرنیسم به کار می‌برد. اندیشه

پست‌متافیزیکی مانند اندیشه پست‌مدرن شالوده‌باوری را مردود می‌داند، ولی برخلاف اندیشه پست‌مدرن از رد شالوده‌باوری، نسبت‌باوری را استنتاج نمی‌کند» (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۸۶).

اهمیت این تأکید بدان دلیل است که اندیشمندان و متفکران دیگری نیز هستند که از اصطلاح پساتافیزیکی استفاده نموده و یا مشخصه‌ها و ویژگی‌های آن را بیان داشته‌اند و با این حال در کلیت خواسته و هدفی که هابرماس برای خویش ترسیم نموده است، سهیم نیستند. به عنوان مثال رورتی با وجود اذعان به لزوم ایجاد جامعه‌ای پساتافیزیکی، با دعاوی و دغدغه‌های عام‌گرایانه هابرماس هم‌دلی ندارد؛ کما اینکه غیر از رورتی دیگرانی هم که از این بحث طرفداری نموده‌اند، عموماً کسانی هستند که در مقابل عام‌گرایی و جهان‌شمولی آموزه‌های متافیزیکی موضع گرفته و به نوعی پلورالیسم مبتنی بر نسبی‌گرایی باور دارند، در حالی که هابرماس با وجود هم‌دلی درخصوص لزوم نقد میراث گذشته، به مبانی اعتباربخشی که البته عام و جهان‌شمول نیز باشند، توجه دارد و از این رو در مقابل همه آنانی قرار می‌گیرد که قصد دارند معیارهای کلی و عام را فاقد ارزش برشمارند. البته خود هابرماس بر این

6. Postmetaphysical Thinking

7. William mark Hohengarten

8. The Philosophical Discourse of Modernity

باور است که جهان‌شمولی معیارها و ملاک‌هایی را که وی در نقد اندیشه‌ها به کار می‌گیرد، نباید موضوعی استعلایی و مابعدالطبیعی دانست. وی به صراحت از کاربرد و اطلاق این اصطلاح بر پروژه فکری خویش و مؤلفه‌های آن ابا دارد. این تأکید هابرماس و البته طرفداران وی تنها در حد یک ترجیح فکری و فلسفی باقی نمی‌ماند، چرا که وی در کلیت آثارش با جدیت به دنبال آن است که شمولیت و عام‌بودگی این مقوله را در زمینه‌ها و عواملی عینی که برآمده از نحوه تعاملات و ارتباطات روزمره و طبیعی انسان‌هاست، جستجو نماید و لذا در این راستا آن را بیش از هر چیز و اساساً در زبان جستجو می‌نماید تا چنانکه گفته شد، اثبات نماید که موضع و دیدگاه وی جایگاهی استعلایی و متافیزیکی ندارد؛ هرچند که همین وفادار ماندن هابرماس به رگه‌هایی از عقلانیت عام و جهان‌شمول و پی‌ریزی قواعد و اصولی که می‌تواند همچنان به‌مثابه مواردی قابل استفاده برای همگان در جریان ارتباطی‌شان عمل نماید، موجب شده است هابرماس به‌رغم عدم تمایل خویش، متهم شود که همچنان در چارچوبی متافیزیکی می‌اندیشد و با وجود اتخاذ تدابیر متعدد نتوانسته از بنیادهای متافیزیکی رهایی یابد.

عقلانیت مد نظر هابرماس بیش از هر چیز مقوله‌ای فرایندی و ناظر به پروسه ارتباط و تعامل انسانی است که لزوماً در محتوی و درون‌مایه فکری و اندیشه‌ورزانه طرفین تعامل وارد نشده و دخالتی نمی‌کند، بلکه تلاش و وجهه همتش بر آن است که این پروسه را به مدد قواعد و اصولی که وی گمان دارد در متن تمام مناسبات و زمینه‌های ارتباطی آدمیان جریان دارد، عقلانی نماید. همچنین اگر بپذیریم که تجربه بشری به ویژه در دهه‌های اخیر پس از آزمودن انواع و اقسام نگرش‌های دو قطبی و افراط و تفریط‌ها بدین سمت و سو حرکت نموده است که از دوگانه‌اندیشی‌ها و دوقطبی تأمل نمودن در عرصه‌های مختلف اجتناب نموده و تلاش کند که با پرهیز از این امر به راه‌حلی تلفیقی برسد، آن‌گاه می‌توان ادعا نمود که یکی از مهم‌ترین جلوه‌های چنین تلاشی در نزد هابرماس قابل مشاهده است. به همین دلیل است که عده‌ای تلاش هابرماس را مهم‌ترین تلاش در راستای تلفیق و پیوند میان دیدگاه‌های تاریخی و استعلایی برمی‌شمارند، زیرا وی با اشاره به تخالف و نزاع میان دو دیدگاه فوق یعنی دیدگاه تاریخی ناب^۹ و نیز دیدگاه استعلایی محض^{۱۰}

بر این باور است که اولی از نسبی‌گرایی و دومی از مطلق‌گرایی رنج می‌برند و همین دوگانگی اندیشه آدمی را بر سر یک دوراهی قرار داده است (نات، ۱۳۷۹، ص ۸۵). هابرماس از سوئی با طیف وسیعی که آنها را تحت عنوان و ذیل زمینه‌گرایان^{۱۱} گردمی‌آورد، در این موضوع همداستان و موافق است که در دنیای کنونی بحث چرخش زبانی^{۱۲}، عملاً شرایطی را پدید آورده که بر اثر آن دیگر امکان اتخاذ موضعی استعلایی از آن گونه که کانت آن را مفروض می‌داشت، امکان‌پذیر نیست؛ مقوله چرخش زبانی برای هابرماس و بسیاری دیگر از فلاسفه و اندیشمندان اواخر قرن بیستم به ویژه پس از آرای ویتگنشتاین متأخر اهمیتی والا و بسزا دارد؛ به طوری که هابرماس مقوله زبان را جایگزین و جانشین مسئله آگاهی برمی‌شمارد؛ بالطبع نتیجه و برآیند مهم این وضع آن است که عقل زبانی در تحلیل نهایی همواره به وضعیت و موقعیتی فرهنگی، اجتماعی و تاریخی احاله می‌شود و مقید بدان است (نات، ۱۳۷۹، ص ۸۶). انتقال و تغییر پارادایم فلسفه از مقوله آگاهی به مقوله زبان از موضوعاتی است که ایجاد و تکوین اندیشه پسا‌متافیزیکی را مهیا و حتی تسهیل

نموده است. البته در این میان هنوز هم نگرش‌هایی هستند که در عین توجه بدین انتقال پارادایمی، شیوه و مشی خاصی را در پیش گرفته‌اند که موجب شده همچنان در اندیشه ایشان زبان با جنبه‌های خاصی از متافیزیک پیوند داشته باشد. این مسئله چیزی است که باید بر آن فائق آمد؛ برای مثال تئوری‌های معطوف به نیت‌گرایی و حیث‌التفاتی^{۱۳} در باب معنا از این زمره‌اند که همچنان دریافت و درکی غیرنقادانه از کنشی را که مبتنی بر مدل سوژه-ابژه از آگاهی است، مورد توجه قرار می‌دهند.

تغییر پارادایم از فلسفه آگاهی به فلسفه زبان پیامدهایی داشته است، از جمله اینکه این امر رابطه بین سوژه و ابژه را متحول نموده و اجزا و بخش‌های سازنده و قوام‌بخش جهان از سوژه استعلایی به ساختارهای نحوی و مبتنی بر دستور زبان تغییر شکل داده است (Habermas, 1998, p.7). هابرماس همچون اغلب متفکران معاصر، منتقد سنت متافیزیک غربی و دریافت اغراق‌آمیز آن از عقل می‌باشد و از این رو به انتقاد از نوع دریافت و درکی پرداخته که در متن اندیشه‌های کلاسیک و مدرن نسبت به عقل و آگاهی سوژه‌محور

11. Contextualists
12. Linguistic turn

13. Intentionalistic

ایده و برداشتی از عقل دفاع کند که از خود این سنت نشئت می‌گیرد.

هابرماس آن‌گونه که به دفعات در آثارش مطرح نموده است، نگران و نیز منتقد دو نوع نگرش و تلقی خاصی است که در حکم خطر برای نقد عقلانیت مد نظر وی به شمار می‌آید: یکی بازگشتی صرفاً نوستالژیک به این سنت و دیگری نقد رادیکال از متافیزیک که هابرماس در هر دوی اینها رگه‌های عقلانیتی جامع را که بتوان در عین نقادی عقل از توانایی‌های آن نیز بهره‌بردار، خالی می‌بیند. از این‌روست که هابرماس متفکران پساساختارگرای معاصر را در زمره محافظه‌کاران قرار می‌دهد. این امر گرچه در بدو امر به لحاظ ماهیت رادیکال و انتقادی این گروه از متفکران و اندیشمندان پست‌مدرن عجیب می‌نماید، ولی با منطقی به کار رفته از سوی هابرماس و طبق استدلالی که وی در مقابل پروسه فکری ایشان ارائه می‌دهد، تاحدودی قابل فهم می‌شود؛ چرا که وی بر این باور است که نقادی رادیکال و بنیادینی از آن نوع که این گروه از متفکران در پیش گرفته‌اند، یعنی شرایطی که در آن به نقادی تمامیت عقل آن چنان که ثمرات آن آشکار گشته است، همت گماشته و از پتانسیل‌ها و قابلیت‌های بالقوه عقلانیت برای

پدیدار شده است. وی در عین اتخاذ موضعی نقادانه در این خصوص، از رهاکردن کلیت عقل و وانهادن آن نیز اجتناب می‌نماید، چرا که وی قصد ندارد به دلیل انتقاداتش بر عقلانیت، به تمامی آن را در معرض طرد و نفی قرار دهد؛ وی طرفدار گزینش عقل به لحاظ وجود ابعاد و جنبه‌های بالقوه موجود در آن و نیز توجه به پتانسیل‌های رهایی‌بخشی خاصی از عقل است که چه بسا در نگرش‌های تک‌بعدی نسبت به عقل مغفول مانده و یا مورد اهتمام همه‌جانبه قرار نگرفته است. هابرماس برخلاف انتقادات رادیکالی که در جریان تفکر معاصر از عقل صورت می‌گیرد، قصد ندارد که عقلانیت را از اساس و بنیاد آن نقد و طرد نماید. لذا استدلال می‌کند که رد و انکار کلی و تمامیت سنت متافیزیکی به‌طور ناگزیر و اجتناب‌ناپذیری منجر به از بین رفتن خود امکان نقد عقلانی نیز خواهد شد و در واقع امکان تأمل در باب رهایی را نیز منتفی خواهد نمود. از این رو هابرماس بر این باور است که یک تفکر پسامتافیزیکی صحیح و درست در عین حال که می‌تواند همچنان به شکلی نقادانه و انتقادی به حیات خویش ادامه دهد، در عین حال باید قادر باشد از

رهایی غفلت می‌ورزند، موجب می‌شود که در ورای نقدها و انتقادات مطرح‌شده ایشان، امکان و شرایطی برای رهایی و گسستن متصور نگردد؛ گویی آدمی و جوامع انسانی به گونه‌ای در قید و بند این مناسبات اسیرند که توان و قدرتی برای رهایی ندارند. بالطبع نتیجه و حاصل این فرایند شاید در حکم تن‌سپردن به امور تحقق‌یافته و چشم‌پوشی برای جستجو از امکان یافتن راهی به رستگاری باشد. هابرماس از متن سنت نظریه انتقادی برآمده و لذا نقد برای وی بسیار مهم است.

علاوه بر عقل باید دریافت و درک به ارث‌برده خویش از مفهوم سوژه را هم مورد واکاوی و نقد قرار دهیم که تلاش عمده هابرماس در این مسیر متوجه بحث گسترش بین‌الذهانیت است که مضامینی همانند معنا، اعتبار و حتی فردیت را هم دچار تحول معنایی می‌سازد. چرخش زبان‌شناسی سبب می‌شود روابط فیما بین افراد انسانی اهمیتی بیش از تأملات صرف سوژه‌های انسانی داشته باشد. انسان‌ها در این دیدگاه بیش از هر چیز به مثابه موجوداتی معناکاو در نظر گرفته می‌شوند که امور متعدد را تفسیر می‌کنند و البته نسبت و رابطه تفسیری^{۱۴} نمی‌تواند

مستقل و فارغ از شرایط ارتباط بین‌الذهانی که معطوف به فهم متقابل چندگانه و متقابل بوده باشد، فهم گردد. وی با نقد مباحث نشانه‌شناسی، بحث‌های التفاتی، نیت‌مندی و ... قصد دارد یکجانبه‌گرایی و یک‌بعدی بودن آنها را نمایان سازد. در این راستا وی با تأکید بر لزوم بهره‌گیری از پراگماتیک عام و دعاوی اعتباری، خاطر نشان می‌سازد که معنای زبان‌شناختی به شکلی ارتباطی و تعاملی ایجاد می‌شود. به عبارتی دیگر معنای هر گزاره‌ای در این نگرش صرفاً به خود آن گزاره ربط ندارد، بلکه بسته به محتوی و مضمون قضیه‌ای است که آن گزاره در آن شرایط و زمینه مطرح شده است (Habermas, 1998, p. viii).

به طور خاص از نظر هابرماس چندین تحول عمده معرفت‌شناختی وجود دارند که زمینه‌ساز و مسبب ظهور و پدیدارشدن اندیشه پساتافیزیکی شده است. این تحولات عبارت‌اند از:

- چرخش زبان‌شناختی؛
 - عقل موقعیت‌مند و مشروط^{۱۵}؛
 - وارونه‌شدن اولویت تئوری بر عمل؛
 - فائق‌آمدن بر کلام‌محوری^{۱۶}
- (Habermas, 1998, p.4)

15. Situated
16. Logocentrism

14. Interpretation Relation

همان‌گونه که اشاره شد، ریشه برخی از مبانی و اصولی که امروزه آنها را ذیل مشخصات تفکر پساامتافیزیکی قرار می‌دهیم، به مدت‌ها قبل برمی‌گردد. هابرماس تصریح می‌کند که از قرن ۱۹ در مطالعات و تحقیقات انسانی نوعی آگاهی تاریخی پدیدار شد که بازتاب‌دهنده و منعکس‌کننده تجارب و بحث‌های جدیدی در خصوص زمان و نیز پدیده رخدادگی یا تصادف بوده است؛ از نظر وی آگاهی تاریخی به شکلی ناگهانی مطرح شده و با طرح آن عقل بشری که در نگرش‌های ایده‌آلیستی همواره به نحوی مطلق و بی‌قید و شرط در مقام مرجعیت تام و تمامی بر فراز همه تحولات و دگرگونی‌های متعارف بشری قلمداد می‌گردید، متوجه ابعاد مختلف محدودیت و کرانمندی‌هایش شده و به تبع آن از بلندپروازی‌های غلوآمیز خود کوتاه آمد و لذا آدمی از آن به بعد با تمام وجود خویش دریافت و در عین حال تصریح نمود که در همه مباحثی که رنگ و بو و خصلتی انسانی دارد، برساخته‌بودن آنها و وابستگی‌شان به متن و زمینه‌ای خاص را در نظر بگیرد و از مطلق‌گرایی‌های بی‌زمان بپرهیزد. به عبارت دیگر برخلاف دوران پیشین که در آن پس از نظریه‌پردازی در مورد موضوعات مربوطه، تلاش می‌شد که از آنها ضروریات تاریخی و ویژگی‌هایی عام و جهان‌شمول که بر همه زمان‌ها و مکان‌ها حاکم بوده باشد، استنباط گردد، پیدایش آگاهی از مقتضیات و شرایط تاریخی و باور به تاریخ‌مندبودن آدمی، سبب شد که در بسیاری از امور و جنبه‌های حیات انسانی مفهوم ضرورت و جایگاه آن رنگ ببازد و به جای آن سخن از احتمال و امکان به میان آید و با زیر سؤال رفتن ضرورت دائمی و به عبارتی ازلی و ابدی پدیده‌ها، بر این موضوع تأکید شود که هیچ منطقی دال بر قطعیت و ناگزیری پدیده‌هایی که تاکنون بدین نحو واقع گشته‌اند، وجود ندارد و از این‌رو این امکان وجود می‌داشت که همه واقعیات بشری به شکلی دیگر رخ دهد.

با توجه به انتقال از پارادایم آگاهی به پارادایم زبان، اندیشه‌ای که همه چیز را فقط در متن و چارچوبی از روابط سوژه و ابژه قرار می‌داد نیز مورد نقد واقع گردید. بحث دیگر در این راستا، واژگون‌شدن تقدم تئوری بر عمل بوده که آن نیز در پی توجه و اهمیت یافتن آگاهی از زمینه‌ها و رویه‌های مبتنی بر کنش روزمره و واقعی است که رشد و ترقی نموده و در آنها توجهی ویژه به بحث زیست‌جهان نهفته است (Habermas, 1998, p.34). اهمیت این امر بدان دلیل است که در

فلسفه و اندیشه‌های کلاسیک به طور کلی اولاً نوعی اولویت و اصالت به اندیشه و تفکر در مقابل کنش و عمل داده می‌شد و ثانیاً این فرض پذیرفته شده بود که عمل درست و صحیح منوط به اندیشه درست بوده و از آن ناشی می‌گردد. علاوه بر این بین آنها نوعی هماهنگی و سازگاری از پیش تعیین شده نیز ترسیم می‌شد.

در دوران معاصر با زیر سؤال رفتن بنیادهای مابعدالطبیعی در تأملات گذشته بشری، التزام و مطابقت مذکور نیز رنگ باخته است. امروزه این باور رواج یافته است که عمل و کنش آدمی مقتضیات و الزامات خاص خود را دارد که چه بسا با تمامی آنچه که ضروری اندیشه و تفکر دانسته می‌شود، در موافقت کامل نباشد. به نظر می‌رسد در بخش‌هایی این امر از این هم پیش تر رفته، چرا که نه فقط نسبت و اولویت پیشین بر هم خورده، بلکه اکنون عمل دارای نوعی سبقت در مناسبات بشری شده است که این اقتضانات خود را بر اندیشه و فکر بشری نیز تحمیل می‌کند. از دلایل آنچه که موجب این واژگونگی در نسبت و رابطه عمل و اندیشه شده، آن است که اندیشه‌های نقادانه کنونی بر این باورند که نوع تأملات بشری آنگاه که نظر را بر عمل مقدم می‌دارد، به وادی تقلیل

و تحویل امور مختلف به اصل‌هایی ثابت و پایدار انگاشته شده می‌انجامد و از این رو تکثر و تعدد ناگزیر و لاجرم جوامع انسانی را نادیده می‌انگارد، در صورتی که تعیین‌کنندگی عمل بر نظر، لاقلاً این حسن و مزیت را دارد که به امر واقع با دیدی به واقع منصفانه‌تر و با رعایت ابعاد و جنبه‌های مختلف آن نگرسته می‌شود. هرچند که این تقدم‌بخشی نیز خود آسیب‌ها و اشکالات خاص خود را دارد و از نظر برخی ممکن است به توجیه امر واقع بینجامد و البته در جایی که بنیاد و مبدأیی برای کنش آدمی متصور نشود و غایتی نیز برای وی موضوعیت نداشته باشد، شاید تنها هدف مهم همین توجیه امر واقع باشد و لاغیر.

اگر متافیزیک دربردارنده و شامل اصول و بنیادهایی است که از بخشی فراتر از مناسبات صرف مادی و تعیینات روزمره بر روند محسوس زندگی حاکم شده و در باب آنها به نحوی هنجاری و هستی‌شناختی به صدور احکامی می‌پردازد، در آن صورت یکی از شکاف‌هایی که بین متافیزیک قدیم با جدید رخ می‌دهد و به نوعی موجب تخریب بنیان‌ها ذهنیت و اندیشه سنتی و حتی مدرن می‌گردد، باور به بحث نظم و قانون ازلی و ابدی و یا به عبارتی دیگر بحث

احتمال در قوی‌ترین شکل خود، امکان اصلی علم را نیز به چالش می‌کشد:

«بنابراین چالش پیشامد و تصادفی بودن درباره ماهیت واقعیت است، نه فقط درباره محدودیت‌های به دست آوردن آن واقعیت. به زبان و بیانی خاص، این مقوله در باب هستی‌شناسی است، نه معرفت‌شناسی» (Shapiro, 2007, p.1).

دیوید ووتون در ابتدای مقاله‌ای به نقل از هارولد ماکسیمیلیان نقل می‌کند که در جواب سؤالی که ظاهراً فرزندش از وی کرده بوده، مبنی بر اینکه چه چیزی ممکن است جلوی نیل به اهداف حکومت وی را بگیرد، گفته است «رویدادها پسر عزیزم! رویدادها» (Shapiro, 2007, p.21) ظاهراً در مورد حاکمیت ایده‌ها نیز همین رخدادهای تصادفی و اتفاقی موجب می‌شوند که قانونمندی تصویرشده برای آنها درهم بریزد و نقض گردد. نتیجه منطقی چنین روندی نیز تلاش و سعی برای وانهادن و گسستن از متافیزیک خواهد بود و حتی چنانکه این امر به تمامی هم نتواند محقق شود، باز تمنا و خواسته آن وجود خواهد داشت؛ چرا که بشر در این دیدگاه به امری فرا و ورای مناسبات جاری و روزمره‌ای که به صورت محسوس آنها را می‌بیند، باور و اعتقادی نداشته و اصلاً

همه‌انگهی پیشین بنیادی است که باور و اعتقاد بسیاری از اندیشه‌ها و مکاتب فکری در گذشته بوده است که براساس آن نه تنها نظم و قاعده‌ای در عالم و جهان بیرون وجود دارد، بلکه این مقوله در ذهن و دریافت عقلی آدمی نیز قابل ردیابی و پی‌گیری است. شکی نیست که این امر خود با مقوله ضرورت و جبر علمی پیوند و اتصال دارد، در صورتی که نگرش مبتنی بر عنصر تصادف و لذا پیشامدی و رخدادگونه دیدن پدیده‌ها بیش از آنکه به چنین نظم از قبل تعبیه‌شده‌ای باور داشته باشد که آن‌گاه وظیفه خود را نیز تنها در راستای کشف آن نظم برشمارد، به ساختن و بنیان‌نمودن نظم و روالی نظر دارد که خود آن را مفید و کارا برمی‌شمارد. از این رو یکی از ویژگی‌های اندیشه موسوم به پسامتافیزیکی، اهمیت‌دادن به جنبه‌های برآمده از اتفاقات و پیشامدهای امور است بدون اینکه لزوماً در وقوع و شکل‌گیری‌شان ضرورت و بایندی از پیش تعیین‌شده مدخلیت داشته باشد و با توجه به اینکه بسیاری از بخش‌های منظومه معرفتی آدمی نه فقط در متافیزیک، بلکه از جمله حتی در علم مبتنی بر نوعی ضروری پنداشتن امور هستند، لذا با این اوصاف اندیشه مذکور با بحث پیشامد یا

چیزی به نام اصول و یا حقیقت را در پس این پدیدارها جستجو نمی‌کند. در واقع چنین انسان و اندیشه‌ای به اصل مهم متافیزیک که بحث تطابق و مطابقت‌داشتن امری با موضوعی جهان‌شمول و کلی است، اعتنایی نداشته و از آن صرف‌نظر می‌نماید. در باور چنین انسانی هر آنچه هست و می‌توان تصورش را نمود، در همین جهان محسوس پدیدارهاست و نه در ورای آنها.

با نقد کلام‌محوری یا لوگوس‌نترسیم، دیگر لزومی ندارد جهان را دارای ماهیتی تصور کنیم که قانونمندی و نظامی ذاتی براساس حقیقتی استعلایی دارد، بلکه مهم این است که انتظار و خواسته خویش را از چنین جهانی بتوانیم طلب کنیم و با شناختی اجمالی از جهان که آن نیز بیش از هر چیز جنبه‌ای کارکردی و عملی دارد، به منویات خویش دست یابیم. پس جهان لزوماً دربردارنده تجلیاتی از عقل و خرد جمعی نیست. در اینجا می‌توان با نظر و دیدگاه پساساختارگرایان موافق بود که تنها عقل را حاکم وجود آدمی نمی‌دانند، بلکه علاوه بر آن به نیروهای متعدد دیگری نیز باور و ادعان دارند. جهانی هم که تصویر می‌شود، به تمامی و در کلیت خویش یکپارچه و منسجم نیست. برخلاف نگرش‌های مرسوم

متافیزیکی، در اینجا نظم اشیاء و پدیده‌ها و امور مختلفی که در جهان هستند، به خودی خود و یا آن‌گونه که سوژه آنها را دریافت و درک می‌نماید و یا از طریق فرایند و رویه‌ای که خود نظام‌بخش و شکل‌دهنده روح بوده باشد، به مثابه امری عقلانی به شمار نمی‌آید؛ بلکه به جای آن آنچه که عقلانی محسوب می‌شود، حل‌کردن مسائل به شکلی موفقیت‌آمیز از طریق چیزی است که به لحاظ رویه‌ای برای مواجهه با واقعیت مناسب و مساعد تلقی می‌گردد و از این‌رو:

«عقلانیت رویه‌ای دیگر نمی‌تواند وحدتی پیشینی و مقدم را در تعدد و تنوعی از ظهورات و پدیدارها تضمین نماید» (Habermas, 1998, p.35).

آنچه که می‌توان بر آن اجماع داشت، این است که به هر حال امروزه عقلانیت کلیت‌گرا و مطلق‌اندیش دوران پیشین رنگ باخته و متزلزل گردیده، ولی با این حال بشر دوران معاصر به تمامی از عقل و عقلانیت دست‌نکشیده و آن را به کناری ننهاده است، ولی در اینجا بیش از هر چیزی با معقولیت سر و کار دارد؛ چنانکه گفته شد، اینک عقلانیتی مبتنی بر رویه‌ها و فرایندهای جاری است که اهمیت یافته، در حالی که در نظام‌های کلان‌فکری و اندیشه‌ورزانه گذشته

دیگری در سیاست و اخلاق به شکلی بارزتر و مشخص تر خود را می‌نمایاند، ولی حتی در حوزه معرفت شخصی نیز سوژه، خود را اغلب در آئینه دیگری است که مورد شناسایی قرار می‌دهد و لذا به جرأت می‌توان بیان داشت که بدون دیگری امکان نیل به تصویری کامل از خویشتن وجود ندارد.

به نظر می‌رسد می‌توان یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه پسامتافیزیکی را توجه به عنصر دیگری و تلاش برای خارج کردن او از انزوا و حاشیه به متن مناسبات و رخدادهای جاری دانست و این خود بنا به دلایلی از جمله فروپاشی یکه‌تازی سوژه مرکزیت‌گرایی است که خود را در محوریت و مرکزیت امور قرار داده و همه چیز را با ملاک و معیار خویش مورد سنجش قرار می‌داد. در حوزه معرفت‌شناسی به رسمیت‌شناختن دیگری و جایگاه وی در موقعیت و شرایطی مساوی و برابر با خود سوژه موجب شده که معیار صحت معرفت، بین‌الذهانی بودن پدیده‌ای باشد و نه صرفاً آگاهی تفردگرایانه از امری؛ ضمن آنکه در حوزه اخلاق نیز بخش مهمی از بحث متوجه به رسمیت‌شناختن دیگری و موقعیت و جایگاه وی در موقعیت و شرایطی برابر و به دور از هر نوع تبعیض برساخته‌ای است.

بر عقلانیت معطوف به محتوا^{۱۷} تأکید می‌گردید (Habermas, 1998, p.35). در نتیجه عقلانیت به چیزی تقلیل و تحویل می‌یابد که امری فرمال و صوری بوده و اعتبار عقلانیت محتوی به اعتبار نتایج و پیامدها منتقل می‌گردد که آن نیز ناظر است به عقلانیت روش‌هایی که در تلاش‌اند تا به حل مسائل تجربی و نظری بپردازند.

این تحولات معرفت‌شناسی، پیامدها و نتایج مهمی دارند، از جمله اینکه اولاً حکم واحدی به لحاظ بحث عقلانیت و نیز درستی و حقانیت امور بر همگان تحمیل نمی‌شود و ثانیاً سوژه انسانی هرچند از قله رفیع بلندپروازی‌هایی که در آنها آرزوی نیل به آگاهی و حقیقت مطلق را دارد، پایین آمده و فروتن‌تر شده است، با این حال قدرت انتخاب و دامنه اختیارش نیز فراخ‌تر شده و این بار خود اوست که با مسئولیتی که بر دوش وی نهاده شده، باید موضوع مناسب خویش را برگزیند و خود عهده‌دار آن گردد. این امر صرفاً خود سوژه را شامل نمی‌شود، بلکه در این موضوع باید به تعامل او با دیگر افراد نیز توجه داشت. لذا اندیشه پسامتافیزیکی به بحث دیگری و غیر به عنوان طرف مقابل رفتار و کنش آدمی اهمیت می‌دهد. این

علاوه بر تحولات معرفت‌شناختی و تغییراتی که در نگرش‌های کلان انسانی نسبت به دیگری و لزوم به رسمیت شناختن جایگاه وی پدیدار شده، واقعیات دوران معاصر نیز چنین امری را ناگزیر ساخته، چرا که به دلیل سرعت تحولات عرصه‌های تکنولوژیک و ارتباطاتی، سرنوشت و تقدیر جمعی آدمیان بیش از پیش به یکدیگر وابسته شده است. البته این فرایند به تمامی در جهت و مسیر یگانگی و یکی‌شدن آدمیان نبوده و در عین ایجاد مشابهت و یکسانی میان انسان‌ها به تنوع و دگرگونی روزافزونی نیز در باورها و منویات آدمیان منجر گردیده است و همین امر لزوم بحث و گفتگوی آدمیان در مسائل گوناگون را با هدف نیل به چیزی که راولز اجماع همپوشان می‌نامد، خاطر نشان می‌سازد.

مشخصه دیگر این اندیشه، توجه به موجودات و پدیده‌ها در کلیت و تمامیت آنهاست. در واقع برخلاف اندیشه و نگرش متافیزیکی، که همواره در مواجهه با مسائل گوناگون اعم از موجودات یا مقولات، به ایجاد تمایز و تفکیک میان بخش‌های مختلف آنها ذیل عناوینی همچون جوهر و عرض و ... اقدام می‌شد؛ اندیشه‌ای که به حوزه و قلمروی فراتر از متافیزیک می‌اندیشد، به

چنین تقسیم‌بندی معرفتی و هنجاری دست نمی‌زند، چرا که تمایز مذکور بر بنیاد نوعی از اصلی و فرعی قلمدادنمودن بخش‌های گوناگون امور مختلف بوده و عملاً ارزش‌گذاری‌های برساخته‌ای را بر پدیده‌ها و موجودات تحمیل می‌کند که هرچند ابتدا در ذهن و اندیشه به وقوع می‌پیوندد، ولی تبعات و پیامدهای متعددی در متن مناسبات و تعاملات انسانی دارد. در این اندیشه، نه تنها باور و اعتقادی در خصوص طفیلی و اضافی بودن برخی از وجوه پدیده‌ها وجود نداشته و به رسمیت شناخته نمی‌شود، بلکه از قضا گاه بسیاری از همان وجوه به انزوا رانده شده از امور قرار گرفته در کانون و مرکز مهم‌تر شده و محور تأملات انسانی قرار می‌گیرد.

هگل از اندیشمندان شاخص جریان موسوم به ایده‌آلیسم است که در عین باور به تعیین‌کنندگی ایده، بر تحول و دگرگونی آن در زمان تأکید می‌کرد و از این گذشته، اندیشه‌اش در بردارنده عناصری بود که می‌توانست برای نقد متافیزیکی که خود هگل نیز در زمره باورمندان بدان بود، به کار آید. «ابتدائاً اندیشه پساتفازیزیکی به صورتی عمومی و فراگیر با نقدش از نوع هگلی ایده‌آلیسم مشخص گردیده است. نسل اول

همه هگلیان جوان در راستای مادیت‌بخشی به طبیعت، تاریخ و جامعه تلاش نمودند: «به این ترتیب هگلی‌های جوان به قدر کافی قوی بودند تا بتوانند مخاطبشان را به نام عینیت^{۱۹}، تناهی^{۲۰} و واقع‌بودگی و مجعولیت برای آرزو و مطلوب دانستن عقلی که در تاریخ طبیعی^{۲۱} تجسم یافته، به شکلی مادی و جسمانی^{۲۲}، به لحاظ اجتماعی موقعیت‌مند شده و مشروط گردیده^{۲۳} و نیز به نظر تاریخی زمینه‌مند شده^{۲۴} متقاعد سازند» (Habermas, 1998, p.39).

ادامه همین سنت فکری بود که مسیر را برای اندیشه نیچه و نقد رادیکالش از هگل گشود و در نهایت به هایدگر منتهی گردید که سوژه در آثار وی ذیل عنوان دازاین، از قلمرو خرد و عقل گسسته و منفک شده و از منزلت و جایگاه برتر و استعلایی‌اش پایین آمد. چنین سوژه‌های بیش از هر چیز در موقعیت تاریخی مشخصی قرار می‌گیرد و به بحث مراقبت از وجود^{۲۵} می‌رسد. تاریخی‌شدن و فردیت‌یافتن سوژه استعلایی این مسئله را به یک ضرورت ناگزیر تبدیل

پیروان هگل در کار استاد خویش، به نقد چیزی پرداختند که برتری پنهان و مستتر امر جهان‌شمول، امر فرازمانی و امر ضروری بر آن چیزی بود که امر خاص، متغیر و تصادفی دانسته می‌شد و لذا مفهوم ایده‌آلیستی مطرح‌شده برای عقل را نیز مورد نقد قرار دادند» (Habermas, 1998, p.39).

از جمله این افراد فوئرباخ بود که بر اولویت و تقدم امر عینی تأکید نمود؛ مارکس نیز مقوله روح را ریشه دوانده در مناسبات مبتنی بر تولید مادی دیده و از این‌رو آن را در مجموعه‌ای از روابط تولیدی جای داد و بالاخره کی‌پرگارد که واقع‌بودگی و مجعولیت^{۱۸} وجود فرد و تمایل باطنی و ذاتی وی را برای یکتا بودن خود در مقابل مفهومی تخیلی و واهی از عقل را در متن تاریخ قرار داد. به عبارتی دیگر وی بر انفراد و منحصر به فرد بودن در مقابل روند کلی تاریخیت و روند برآمده از آن تأکید و اصرار داشت. پس همه این مباحث در جستجوی کشف ویژگی محدود و تناهی ذهن از بحث تفکر خودارجاعی و کل‌گرایی دیالکتیکی بودند و حتی مارکس در این میان از بحث فرایند تباهی و زوال در روح مطلق سخن گفت. بدین ترتیب می‌توان بیان داشت که

19. Objectivity
20. Finitude
21. Natural History
22. Incarnated Bodily
23. Situated Socially
24. Contextualized Historically
25. Care about an Existence

18. Facticity

می‌کند که مفاهیم بنیادین دوباره بازسازی شود، چرا که سوژه موقعیت معمول و مأنوس خویش را به عنوان موجودی در مقابل و در عین حال بر فراز همه چیز و نیز به مثابه یک عامل در میان بسیاری از عوامل دیگر از دست می‌دهد. در مقابل، هایدگر می‌خواهد که خود سوژه سازنده جهان را به عنوان امر و مقوله‌ای بودن در جهان درک نماید، یعنی به عنوان یک دازاین فردی که خودش را درون واقع‌بودگی و احاطه تاریخی که هنوز در زمانی مشابه نباید ضرورت استعلایی‌اش را احاطه نماید، درمی‌یابد. به طور کلی در اندیشه‌ای که خواهان گذار از متافیزیک است، سوژه دچار بحران شده است. در این سنت فکری بحث خودمختاری آدمی به مثابه موجودی انتزاعی است که به عالم نومن تعلق داشته و از ورای تاریخ و جامعه قصد دارد در عالم به ایفای نقش پردازد، مورد نقد قرار می‌گیرد. در صورتی که فاعلان واقعی که قرار است در جامعه تعامل نموده و از جمله در باب همدیگر رواداری به خرج دهند، موجوداتی این جهانی و متعلق به عالم پدیدارها هستند که برای رشد استعدادهای خود و از جمله شکوفانمودن قابلیت‌های خود در زمینه خودمختاری باید از محیط چیزی بیاموزند (پایا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱).

چرخش زبان‌شناختی به سبب محدودیت‌هایی پدید آمد که معناگرایی^{۲۶} با آن مواجه بود؛ چرا که تحلیل معناشناختی در اصل به تحلیل انواع گزاره‌های بیان‌شده نظر داشته و به موقعیت گفتار و نیز نحوه استخدام و به کارگیری زبان و زمینه آن توجهی نداشت. از این گذشته معناشناسی در خصوص نقش‌های دیالوگ و موقعیت و شرایط گویندگان و همچنین کاربردشناسی عام و کاربست زبان^{۲۷} نیز بی‌اعتنا بوده است. اینها همه مشکلات و مسائلی را موجب می‌شد، چرا که به واقع از ساختارها و جنبه‌های صوری، فرمال و ظاهری نمی‌توان به درکی از نیت و قصد گوینده نایل شد و این امر فقط به واسطه روش و شیوه غیرمستقیم می‌تواند مورد استنتاج قرار گیرد (Habermas, 1998, p.46). کاربردشناسی عام زبان می‌تواند راهی برای خارج‌شدن از انتزاع و تجرید ساختارگرایانه ارائه دهد؛ در واقع مسئله تنها با ارجاع به قوانین و قواعد دستوری به انجام نمی‌رسد، بلکه همچنین بحث فهم‌های متقابل و چندگانه و بین‌الادهانیت نیز مقوله‌ای لازم و مهم است.

چرخش زبان‌شناختی در عین حال تأکیدی است بر این نکته که زبان نمی‌تواند

26. Semanticism
27. The Pragmatics of Language

دیگر نیز دغدغه چالش‌ها و مشکلاتی است که باور و التزام به آن نوع تفکر برای بشر و اندیشه او در پی داشته و لذا نقدهای مطرح‌شده در این راستا همگی بدان دلیل بوده است که بسیاری از وجوه و ابعاد انسانی مسائل و مقولاتی همانند عدم‌یکسانی^{۲۸}، غیر همگرایی^{۲۹}، امور حاشیه‌ای^{۳۰}، ناهمگون^{۳۱}، متناقض^{۳۲}، منازعه‌آمیز^{۳۳}، امور ناپایدار و گذرا^{۳۴} و تصادفی^{۳۵} را که در اندیشه متافیزیکی قربانی می‌شوند و از قضا در حوزه مباحث سیاسی بسیار مورد نیاز هستند، حیاتی دوباره ببخشند.

۳. نسبت و رابطه ما و اندیشه پسامتافیزیکی

بیان نسبت و رابطه ما با اندیشه پسامتافیزیکی در شرایطی که این اندیشه هنوز هم در حال بسط و گسترش مرزهای خود است و هنوز تفاسیر و بیان‌های متفاوتی از آن شکل می‌گیرد، چندان آسان نیست. با وجود این، به نظر می‌رسد حداقل از دو منظر

به شکلی عمل نماید که در تئوری‌های آینه‌ای مطرح گردیده، چرا که زبان در این دیدگاه به شدت به زمینه و ساختارهای عینی و نیز معنای اجتماعی وابسته است و فارغ از آنها وجود ندارد. زبان‌شناسی فرمال و صوری در این راستا دارای ادراک و تلقی متفاوتی است؛ چرا که تنها به اشکال گرامری و دستور زبانی بیان که فارغ از نیت و قصد گوینده است، توجه می‌نماید. به دنبال این قضیه تئوری معنایی تنها به تحلیلی محدود از زبان‌شناسی در معنای محدودش منحصر می‌شود و از زمینه‌های کنشی جدا می‌گردد. بدین ترتیب برخلاف رهیافت قصد و نیت‌مندی، رهیافت کاربردی و نظری بر ماهیت ابزاری زبان تأکید ندارد، بلکه همان‌گونه که در جاهای مختلف مورد توجه قرار گرفته، با عملی برآمده از تعامل نیز ارتباط و پیوند داشته و با آن پیوسته است، زیرا نمی‌توان به جنبه بین‌الذهانی بحث در میان عاملان بی‌توجه بود (Habermas, 1998, p.63).

بشر در اندیشه‌اش از یک طرف گاه مواجه با نوعی سوگواری و تأسف برای از بین رفتن و ناپدیدشدن تفکر وحدت‌گرای متافیزیکی است که فاقد بسیاری از بحران‌ها و مشکلات فکری دنیای کنونی بود و از سوی

28. Nonidentical
29. Nonintegrated
30. Deviant
31. Heterogenous
32. Contradictory
33. Conflictual
34. Transitory
35. Accidental

کلی می‌توان با چنین اندیشه‌ای رابطه برقرار نمود:

از منظری عام و کلی و به عنوان پژوهشگر و محقق اندیشه‌های سیاسی ناگزیریم که به این اندیشه نیز همچون دیگر اندیشه‌های سیاسی معمول و متداول توجه کنیم؛ بدین معنا که دربابیم این اندیشه چه دستاوردها و نتایجی برای تفکر سیاسی معاصر دربرداشته است و از سوی دیگر از چشم‌اندازی خاص‌تر می‌توان این سؤال را مطرح نمود که نسبت ما به عنوان فردی متفاوت از عرصه گفتمان غالب متافیزیک و البته پسامتافیزیک، با عنایت به اینکه خاستگاه اصلی این مباحث در مغرب زمین بوده است - به عنوان فردی که شرقی و حتی جزئی‌تر، فردی متعلق به فرهنگ ایرانی و اسلامی و به‌خصوص خاورمیانه قلمداد می‌شود - با این اندیشه چگونه است و آن‌گاه اگر امکان‌پذیر باشد بگوئیم که چگونه باید باشد. این تمایز بدان سبب است که همواره در اندیشه‌های گوناگون رابطه بین عام‌گرایی و جهان‌شمول بودن آنها با خاص و جزئی و به تعبیری محلی بودنشان محل بحث و مناقشه بوده است. از این رو در تحلیل اندیشه‌های گوناگون، سؤال مهم این است که اندیشه مذکور تا چه اندازه دارای وجهی خاص و

محلی است که آن را مختص و منحصر به همان زمینه خاصی می‌کند که از آن برخاسته و نیز تا چه میزان امری جهان‌شمول و گسترده است که بتواند در موارد مختلف صادق و معنادار باشد و به بسترهای فکری و فرهنگی متفاوتی تعمیم یابد.

اندیشه پسامتافیزیکی در بستر و زمینه‌ای رشد نموده و بالیده است که در آن متافیزیک مسئله‌دار شده بود. اهمیت متافیزیک صرفاً بدان دلیل نیست که یکی از مسائل و موضوعات اندیشه آدمی به شمار می‌آید، بلکه فراتر از آن متافیزیک به عنوان زمینه و بستر مفروضی بوده است که بسیاری و بلکه تمامی اندیشه‌ورزی‌ها و نیز کنش‌های آدمی در آن جریان می‌یافت. لذا نقدی که متوجه اندیشه متافیزیک‌محور بوده است، به همان میزان و بلکه بیشتر مشمول شیوه بودن و هستی آدمی در جهان نیز می‌شود. در نوشته‌ها و تحقیقات بسیاری سخن از نسبت و رابطه بین اندیشه ذهنی با عمل و کنش بیرونی به میان آمده است. برخی‌ها چنین می‌اندیشند که اندیشه برآمده از تحولات عالم بیرون است و عده‌ای نیز تغییرات محیط پیرامون را ثمره اندیشه‌های آدمیان می‌دانند. حداقل در بحث اندیشه

پیشینی متافیزیکی احتمال و امکان آن برای به تحقق پیوستن آن بیش از هر زمان دیگری شده است. فردیت باوری و فردیت‌اندیشی در تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی و سیاسی تبلور و نمادی از این امر به شمار می‌آید. اما به ویژه در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی از مدت‌ها قبل دغدغه دیگری برجسته شده که متوجه و دل‌نگران همبستگی و پیوند انسان‌ها در اجتماعی است که آنها در آن باهم بوده و سرنوشتی مشترک دارند. فردیت‌گرایی با آزاد و رها نمودن آدمی از قید و بندهای جمعی و کلی، نویدبخش سعادت‌ی برای انسان‌ها شده که بر مبنای آن همه انسان‌ها حقی برابر با دیگران برای پی‌گیری شیوه زندگی و روش حیات خویش پیدا می‌کنند که موضوعی بسیار پراهمیت و لازم است. با این حال افراط در این قضیه می‌تواند روند اتمیزه شدن افراد را در اجتماع تسریع نماید. در آن صورت فردی شدن آدم‌ها با یکدیگر به معنای بیگانگی و فاصله گرفتن آنها از همدیگر خواهد بود و این در طول زمان هویت جمعی و اجتماعی را مخدوش می‌سازد.

هرچند بخش مهمی از آنچه درباره متافیزیک بیان می‌شود، خصوصیتی عام و کلی دارد که بر همه نظام‌های متافیزیکی

پسامتافیزیکی، تغییرات رخ داده در نظام اندیشه‌ورزی بیش از هر چیز به دنبال و به تبع تحولات عرصه زندگی و زیست آدمیان حادث گردیده است. از این رو وقتی نسبت و رابطه‌مان با هستی و عالم پیرامون و همچنین دیگری‌هایی که به عنوان هم‌نوعانی در کنار آنها زندگی می‌کنیم، مسئله‌دار شد، مناسبات زیرین و بنیادین روابط و ارتباطات قبلی هم زیر سؤال رفته و خدشه‌دار گردیدند؛ این مناسبات پیشینی اغلب به شکل صریحی مورد اذعان و تصدیق نیز قرار نمی‌گرفتند با این حال در پس تفکر و تأمل انسانی همیشه حاضر و آماده بوده است. در چنین شرایطی بود که نیاز به فراتر رفتن از این بنیان‌های موسوم به متافیزیکی احساس گردیده و در دستور کار اندیشمندانی همچون هابرماس قرار گرفت.

یکی از آرمان‌ها و ایده‌آل‌هایی که بشر سده‌های متمادی به دنبال آن بوده و از جمله در نقدش بر متافیزیک آن را نشان داده، کوشش برای تحقق آزادی فردی و شخصی بوده است. امروزه این امر به لحاظ نظری و نیز عملی تا حدود زیادی محقق شده است. البته سیر این آزادی و رهایی در همه جا و تمام عرصه‌ها به یک میزان نبوده، با این حال لااقل با فروپاشیدن بنیان‌های

مرسوم و متداول حاکم است، با این حال متافیزیک را نمی‌توان کاملاً در همین نوع آن منحصر نمود و لذا شیوه و نوع برخورد با آن نیز یکسان و واحد نخواهد بود، لذا به نظر بسیاری از محققان و اندیشمندان، متافیزیک نیز می‌تواند انواع و اقسام مختلفی داشته باشد که دارای تفاوتی معنادار با متافیزیک به معنای مرسوم و متداول غربی‌اش باشد. گاه این تفاوت به اندازه‌ای معنادار بوده است که گفته شده متافیزیک به عنوان شیوه و رویکرد خاصی از مواجهه آدمی با هستی و شناخت یافتن بدان، مسئله‌ای خاص و نوعی از روبه‌رو شدن با هستی است که با دیگر نظام‌های فکری کلانی که در جهان بوده و هستند، تفاوت‌هایی دارد. توجه به برخی از این نظام‌های فکری و مشخصات آنها، یکسانی حکم در مورد آنها و متافیزیک غربی را بلاموضوع می‌سازد. برای مثال در برخی از فرهنگ‌ها و اندیشه‌های جهان به ویژه آنها که از مشرق زمین برخاسته‌اند، جدایی و انفکاک بین سوژه و ابژه تعریف نشده و به رسمیت شناخته نشده است. بالطبع در این نوع بینش‌ها تسلط و حاکمیت سوژه بر ابژه هم معنایی نخواهد داشت. البته قضاوت درباره چند و چون این فرهنگ‌ها اعم از بودایی، هندی، چینی و... مستلزم پژوهش‌های

بیشتری است. با این همه، تفاوت‌های موجود در متافیزیک آنها با مغرب زمین را باید جدی گرفت. بی‌سبب نبود که هایدگر و همراهان نظام فکری او در این زمینه مطالعات پردامنه‌ای را درباره متافیزیک‌های مشرق زمین در پیش گرفتند. همین امر در جهان اسلام و بینش فلسفی شکل گرفته در متن این تمدن نیز صادق است و لذا با آنکه فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی تأثیر فراوانی گرفته است، با وجود این عده از روشنفکران و متفکران اسلامی همچون اقبال لاهوری، شریعتی و مطهری و دیگران در آثار خود تأکید نموده‌اند که بسیاری از مفروضات متافیزیک و حتی الهیات غربی در بینش فلسفه و جهان‌بینی اسلامی به رسمیت شناخته‌شده نیستند و تعمیم آنها به اندیشه اسلامی نادرست است. این قبیل افراد مشخصاً نسبت به تمایز بین فیزیک و غیر آن و یا ماده و معنا و امور دوگانه‌ای از این دست واکنش نشان داده‌اند و این یعنی بلاموضوع گشتن و از موضوعیت افتادن یکی از اصلی‌ترین مشخصات و ویژگی‌های چیزی که می‌توان آن را متافیزیک نامید. اگر این جریان اصیل بوده باشد و در آن نوعی نگرش متفاوت نسبت به هستی وجود داشته باشد، آن‌گاه می‌توان تأیید کرد که در نگرش‌های

که بین انواع متافیزیک‌ها وجود دارد، نیست؛ چرا که نظام‌های متافیزیکی در عین برخی اختلافات مشابهت‌ها و همگونی‌های متعددی نیز دارند که گاه به دلالت‌هایی یکسان می‌انجامد.

ما به عنوان پژوهشگرانی از زمینه فرهنگی و اندیشه‌ورزانه متفاوت نیازمند بازشناسی تفاوت‌ها و مشابهت‌های متافیزیک خویش با روند برشمرده شده در متافیزیک غربی و نیز امکان‌گذار و عبور از آن هستیم، تا به درکی شفاف و روشن از نسبت خویش با این تفکر نائل شویم. با این همه و زمانی که تمامی ملاحظات فوق صورت گرفت هم نباید از نکته‌ای غافل شویم؛ نکته‌ای که یکی از اصول تفکر پسامتافیزیکی است و حاکی از آن است که اصول متافیزیکی در اندیشه آن‌گاه که کاملاً شناخته و کشف شدند، نیز تعیین‌کننده همه حقیقت و واقعیت بیرونی نخواهند بود. در واقع ملاحظات و روندهای کنش بیرونی خود الزامات و گفتمان خاص خود را دارد که تنها از روندهای متافیزیکی و نقش تعیین‌کننده آنها متأثر نمی‌شود. این باور موجب می‌گردد که بدین امر توجه داشته باشیم که به‌ویژه در دوران کنونی مسائل مشترکی بین آحاد بشری ایجاد شده است که مقتضیات و الزامات خود را بر همه

دیگری به غیر از متافیزیک غربی نیز می‌توان نسبت‌های متفاوت‌تری از متافیزیک مرسوم غربی در رابطه با زندگی و از جمله حوزه سیاسی مشاهده نمود. از این رو مثلاً گفته می‌شود که در آئین دائو(تائو) تفکیک و جدایی از آن نوعی که بین انسان یا سوژه با ابژه در متافیزیک غربی وجود دارد، معنادار نبوده و تسلطی از جانب عنصر انسانی نسبت به امور دیگر هستی قابل تصور نیست. به نظر می‌رسد در این گونه آئین‌ها نوعی یگانگی با پیام کلی آئین بیش از هر چیز دیگری معنادار باشد. در فرهنگ هندویی نیز بین آتمن و برهمن چنین رابطه‌ای تصویر می‌شود که براساس آن فرد به گونه‌ای با آن حقیقت برین یکی می‌شود که فاصله‌ای بین آنها باقی نمی‌ماند. این در واقع برخلاف جدایی بین آنهاست که از زمان یونان باستان بر اندیشه فلسفی مغرب زمین حاکم گردید و از این رو هایدگر را به این نتیجه رساند که بگوید طنین بمب اتمی یا هیدروژنی را از مباحث برخی پیشاسقراطیان می‌شنود. لذا در زمانه و شرایط کنونی نیز احتمالاً باید از متافیزیک‌ها سخن گفت و نه صرفاً از متافیزیکی مشخص و واحد. البته این امر و تأکید بر تمایز بین این نظام‌های متافیزیکی لزوماً به مفهوم نادیده انگاشتن مشابهت‌ها و همسانی‌هایی

فرهنگ‌ها، اندیشه و بالطبع متافیزیک‌ها تحمیل می‌کنند و لذا گاهی این ملاحظات بیرونی عملکردهای یکسانی را از سوی همگان می‌طلبد. این امر با آنکه پیشی جستن عمل بر نظر دانسته شده است، نشان از شکل‌گیری و توسعه اجتماعی فراگیر از همه انسان‌ها دارد که سرنوشت و دغدغه‌هایی مشترک و یکسان پیدا کرده‌اند؛ به نحوی که هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند و قادر نیستند که با دستاویزهایی برآمده از تفکر و گفتمان منحصربه‌فرد خویش منکر اهمیت این امور مشترک شده و در نتیجه آنها را نادیده انگارند. اگر عمل و کنش نقش و جایگاهی مهم‌تر و والاتر از نظریه یافته است، می‌توان آن‌را به تعبیر برخی نشانه آن دانست که بشر و به تعبیری سوژه‌ای که در کنار و البته به خیال خودش بر فراز امور مختلف قرار گرفته و آنها را مورد مطالعه قرا می‌داد، اینک در سطحی موازی و همگام با پدیده‌های مختلف پایین آمده و در امور این جهانی و عینی مشارکت می‌نماید.

همچنین اندیشه پسامتافیزیکی انسان را به جایگاه مناسبی رهنمون می‌گردد که بتواند در ساختن سرنوشت خویش با یاری هم‌نوعانش مشارکتی فعالانه داشته باشد؛ هرچند ممکن است به سبب نگرش خاص

این اندیشه به انسان که او را حیوانی ناطق و البته سیاسی می‌پندارد، و نیز با عنایت به توجه این اندیشه به ابعاد محسوس و ملموس زندگی و حیات آدمی در هستی، این‌گونه پنداشته شود که این اندیشه آدمی را از منزلگاه والایش پایین کشیده و او را نامقدار و حتی حقیر نموده است. ولی نگاهی به چرایی این امر حاکی از آن است که چنین قضاوتی نمی‌تواند مقرون به صواب باشد، چون اندیشه پسامتافیزیکی با پائین آوردن توقع و تصویر ساخته‌شده از آدمی در تئوری به گونه‌ای که بیش از توانایی‌های ماورائی و استعلایی‌اش براساس روابط و ارتباطات اجتماعی‌اش شناخته و تعریف گردد، تلاش دارد که در عمل انسان را به حد موجودی ارزشمند و فعال در سرنوشت خویش ارتقاء دهد. در واقع ارزشمند بودن در این اندیشه تعریف آدمی با مقولاتی نیست که از شدت ماورائی و استعلایی بودنشان قابلیت تحقق نداشته باشند و تنها با مفروضات و جهان زیست برخی‌ها سازگار و همگام باشد، بلکه ارزشمند بودن در آن است که انسان رها و آزاد از همه تعلقاتی دانسته و تصویر گردد که تاکنون جزء ناگزیر تعریف آدمی تلقی می‌شدند و با این حال به شدت خاص و دست‌نیافتنی به نظر می‌رسیدند. در مقابل در این اندیشه

از مدت‌ها پیش از این آشکار و هویدا گردیده است؛ نیچه آنگاه که از مرگ خدایان سخن گفت، بخش مهمی از این بحران را کشف کرده بود و به دنبالش با بحث نیهیلیسم پیامدهای آن را اعلام نمود که البته همان اندازه که این نیهیلیسم در بعد و بخش منفی آن پشتوانه‌های اندیشه‌ورزانه آدمی را تخریب نموده و سامان فکری و بلکه وجودی وی را بر هم می‌ریخت، اما وی با اعلام بعد مثبت مستتر در نیهیلیسم همگان را به جدی گرفتن همین مناسبات مادی و عینی فراخواند؛ زیرا که این را نتیجه مناسب و البته ناگزیری برای این مسئله می‌دانست که چیزی در وراء پرده اسرار وجود ندارد.

اندیشه پسامتافیزیکی بر این باور است که اولاً حقایق متکثر و متعدد هستند و ثانیاً به جای آنکه دغدغه حقیقت و نیل بدان را داشته باشیم، بهتر است بر همبستگی و پیوند خویش با دیگری تأکید کنیم و اینکه حقیقتی هم اگر در سیاست جستجو می‌گردد، باید معطوف به توجیه باشد، یعنی در تعامل با دیگری معنا بیابد. این همبستگی به تعبیر رورتنی امید برای ساختن آینده‌ای است که می‌تواند بهتر از امروز باشد. در عین

قابلیت‌هایی برای انسان تعریف شده و بر روی آنها تأکید می‌شود که هم این جهانی و واقعی باشند و هم در بین همه انسان‌ها و لاقل بین آنهایی که مشمول سرنوشتی یکسان هستند، قابلیت اجرا و تحقق عملی داشته باشد. در این راستا کثرت‌گرایی نه فقط به عنوان موضوعی اخلاقی و از روی تساهل و تسامح به رسمیت شناخته می‌شود، بلکه عملاً بسترساز نیل آدمی به حقیقت انگاشته می‌شود. برای آنکه هیچ تفکر و سلیقه‌ای به شکلی سرکوبگرانه و با نگرشی حذفی کنار گذاشته نشود، از اعمال و تحمیل هر نوع آموزه خاصی اجتناب شده و در مقابل تلاش می‌شود تا رویه‌ها و فرایندهای مربوط به تعامل انسان‌ها معین شود. باور کلی بر این است که بین‌الذهانیت آدمیان خود به شیوه‌ای مناسب و صحیح حقیقت لازم را ایجاد خواهد نمود.

فرجام

تفکر پسامتافیزیکی مقوله‌ای نیست که بشر کنونی پس از سده‌های طولانی به یکباره اقدام به گزینش و انتخاب آن نموده باشد؛ برعکس گرایش و تعلق بدین اندیشه بیش از هر چیز ریشه در بحران‌هایی دارد که از خلال اندیشه‌ورزی در دامان تفکر و اندیشه گذشته برای بشر حادث شده و نشانه‌های آن

حال باید بین دو نوع امید تفاوت نهاد: یکی امید کور^{۳۶} و دیگری امید عملی^{۳۷}:

«امید کور، مظهر یأس است. امید کور یعنی به بن‌بست رسیدن. در وضعیت امید کور، انسان مستأصل است و نمی‌تواند قدم از قدم بردارد. برای مثال مریضی که دکتر او را جواب کرده و از درد کلافه است، در وضعیتی قرار دارد که فقط می‌تواند شرایط را بپذیرد و امیدوار باشد معجزه‌ای روی دهد. این امید کور است. امید عملی مقابل امید کور قرار دارد. لحظه‌ای که فرد امیدوار به امید کور، به این نتیجه می‌رسد که هیچ نقشی در آینده خود ندارد، امید عملی فردا را دست‌یافتنی و در همین عالم خاکی به دست همین انسان معمولی ممکن می‌داند. بنابراین، یکی از مهم‌ترین کیفیت‌ها و خصوصیات نظریه اجتماعی امید، عاملیت انسانی است. امید عملی، اعتقاد به این امر است که ما در سرنوشت خود نقش داریم، برخلاف این نظر که دست روی دست بگذاریم و کاری نکنیم و صرفاً امید داشته باشیم به طریقی خواسته ما بر آورده شود! امید اجتماعی بدون پذیرفتن عاملیت انسانی غیرممکن است. امید اجتماعی دو ویژگی دارد: عملی‌بودن و استراتژی‌تغییر اجتماعی. امید اجتماعی

بیش از یک کیفیت روان‌شناسانه است. بعد از شکست پروژه‌های عظیم اجتماعی که بر مبنای نفی کلی آنچه موجود است، استوارند و به جامعه و انسانی آرمانی و متعالی معتقدند و نوعی نگاه یأس‌آمیز دارند، به این معنا که به تغییر و تحول با امکانات و شرایط موجود اعتقادی ندارند، امید اجتماعی در مقام استراتژی برای تغییر و تحول اجتماعی محل توجه است» (میر سپاسی، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

یأس اجتماعی و فلسفی عمدتاً در فلسفه متافیزیک و در انواع تفکرات دینی نمود پیدا می‌کند. ظاهراً بین فلاسفه متافیزیکی و ایدئولوگ‌های دینی، دادوستدهای فکری بسیاری وجود دارد. از آن جمله همانندی‌های میان فیلسوفان رمانتیک و رهبران جنبش‌های دینی و سیاسی مختلف است که وجه مشترک میان اینان همین روایت سوگوارانه از سرنوشت انسان و جامعه مدرن است. شاید بتوان گفت نیچه و کی‌یرکگارد، پیش از هایدگر، رهبر فکری این روایت سوگوارانه از امکانات و ظرفیت‌های انسان و جامعه مدرن بوده‌اند. هم نیچه و هم کی‌یرکگارد، از خانواده مؤمن مسیحی بودند. مشغله اصلی زندگی کی‌یرکگارد، چگونگی هستی انسان مسیحی در دنیای مدرن بود.

36. Blind Hope

37. Pragmatic Hope

جهانی ما در عصر مدرن جز یأس حاصلی ندارد، مگر اینکه از این دیوار ضخیم بگذریم و نور امید را ببینیم. دومین نکته در تئوری او این است که این امید فقط در شرایط ناامیدی مطلق انسان از توانایی خود پدید می‌آید. این نظر عکس تعریفی است که از امید اجتماعی ارائه گردید؛ یعنی اعتقاد به عاملیت انسان و تأثیر بسیار مؤثر آن در تغییر اجتماعی.

البته در عرصه الهیات انسان با دیدن خداوند و ملاحظه حضور او ضمن آنکه عمیقاً به ناتوانی و بی‌چیزی خود پی می‌برد، در عین حال با این شناخت می‌تواند به همه چیز هم برسد. همچنان که به تعبیر هایدگر با خدا همه چیز امکان‌پذیر است، زیرا خدا قدرت تحقق هر چیزی را دارد. این امید البته امیدی مطلق است در صورتی که امید اجتماعی به هیچ وجه مطلق نیست و کیفیت متعالی ندارد. امید اجتماعی این جهانی و عملی است، یعنی با نفی این جهان شروع نمی‌شود، بلکه با تأیید این جهان آغاز می‌شود. شاید ایراد گرفته شود هنگامی که همه چیز برای دستیابی به خواسته ما فراهم است، دیگر امیدوار بودن یا نبودن چه تأثیری خواهد داشت؟ نکته در اینجا است که عملی بودن بدین معناست که با ابزار و و

نیچه هم عصر مدرن را پیروزی گسست عمیق انسان و جامعه از سنت‌ها و ارزش‌های کهن می‌داند. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم نیچه، عصر مدرن و به خصوص کیفیت سکولار عصر مدرن را گسست انسان از همه ارزش‌ها می‌داند، زیرا عصر روشنگری سکولار را عصر جشن گرفتن نیهیلیسم می‌داند. عصری که انسان عصر مدرن را از خودبیگانه و گم‌گشته کرده و از هستی اصلی خود به دور انداخته است. از این رو، انسان‌های مدرن و سکولار ابلهانه این گسست از ارزش‌ها را می‌پرستند. کی‌یرکگارد، حتی از نیچه هم پیش‌تر می‌رود. او از یک سو ادامه‌دهنده نیچه و از سوی دیگر در راهی متفاوت با اوست. به خصوص اینکه در فلسفه وی، نوعی امید وجود دارد. او معتقد است شرایط زیست انسان مدرن یأس‌آور است و لذا می‌پرسد چرا دنیای مدرن انسان را در چنین شرایط آشفته، اضطراب‌آور، بیگانه و یأس‌آور قرار می‌دهد؟ و پاسخ می‌دهد برای اینکه مدرنیته و سکولاریسم امکان دیدن آفتاب را از انسان می‌گیرد. از منظر او، این دنیا آینه‌ای است از قدرت متعال خداوند. همه دنیای مدرن و سکولار با همه امکاناتش، مانعی بین ما و اوست. از این رو، یگانه امید انسان شناخت او و درک حضور او است. بنابراین زندگی این

- منابعی که در اختیار داریم، اقدام کنیم و بدانیم که تحقق و دستیابی به آن خواسته، حتمی نیست. بدین سان امید اجتماعی در واقع تلاش و برنامه‌ریزی و همکاری برای رسیدن به هدف است. این موضوع فرایند و رویه‌ای است که باید آن را پی گرفت هرچند هیچ معیار ماورائی و اطمینانی استعلایی وجود ندارد که به ما اطمینان داده باشد که این روند حتماً به نتیجه‌ای مطلوب خواهد رسید.

منابع لاتین

9. Dixon, Richard, R. and Saifulin, Murad (Edited and Translated from Russian), (1967), *A Dictionary of Philosophy*, Printed in the Union Soviet Socialist Republics.
10. Garret, Brian, (2006), *What is This Thing Called Metaphysics?*, NewYork, Routledge.
11. Habermas, Jurgen, (1998), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Translated by William Mark Hohengarten, Cambridge, Polity Press.
12. Lacey, A. R., (1980), *A Dictionary of Philosophy*, London, Routledge and Kean Paul Ltd.
13. Poidevin, Robin Le and Others (edit), (2009), *The Routledge Companion to Metaphysics*, NewYork, Routledge.
14. Runes, Dagobert D., (Edited), (1960), *Dictionary of Philosophy*, NewYork, Philosophical Library.
15. Shapiro, Ian and Bedi, Sonu (edi), (2007), *Political Contingency: Studying the Unexpected*, The Accidental and The Unforeseen, NewYork University Press.

منابع فارسی

۱. آونی، بروس (۱۳۸۱)، *مبانی مابعدالطبیعه*، ترجمه محسن ساطع، تهران، حکمت.
۲. ادواردز، پل (۱۳۷۹)، *تاریخ مابعدالطبیعه (به انضمام مقالات دیگر)*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. اکرمی، موسی (۱۳۸۴)، *کانت و مابعدالطبیعه*، تهران، گام نو.
۴. پایا، علی (۱۳۸۱)، *گفت و گو در جهان واقعی: کوششی واهی یا ضرورتی اجتناب ناپذیر؟*، تهران، طرح نو.
۵. حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، *گذار از مدرنیته؟ نتیجه، فوکو، لیونار، دریدا*، تهران، آگاه.
۶. فولکیه، پل (۱۳۶۲)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.