

خوانش هابرماس از هگل در مواجهه با هگلیان معاصر

امیدرضا جانباز*

احمد علی اکبر مسگری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲

چکیده

امروزه، پس از سال‌ها نفی و انکار هگل، به خصوص در قلمرو فلسفه تحلیلی، شاهد اقبال گسترده‌ای به اندیشه‌های هگل هستیم، به نحوی که برنشتاین از آن به بازگشت روح هگل تعبیر می‌کند. تفکر مدرن دین بسیاری به سنت کانتی-هگلی دارد. نظام اندیشه هگل، علی‌رغم دلالت‌های متافیزیکی‌اش، به نوعی در همان زمینه تفکر کانتی جای دارد. با این حال، نقدهای او به عقل استعلایی کانت عرصه جدیدی به وجود می‌آورد که در بنیادهای اندیشه معاصر ما نقش حیاتی ایفاء می‌کند. هابرماس، مدافع مدرنیته، اندیشه معاصر را به صورت یک جنبش استعلازدایی ترسیم می‌کند. او اگرچه بر نقش بی‌بدیل هگل در به وجود آوردن این جنبش اذعان دارد، بر خلاف تصور هگلیان معاصر، خود او را متعلق به این جنبش نمی‌داند. در واقع، هابرماس در کم و کیف تأثیرگذاری و قبول برخی استلزامات اندیشه هگل برای جنبش مذکور مناقشه‌ای با هگلیان معاصر مطرح می‌کند که این مقاله به بررسی آن می‌پردازد. این بررسی به ما اجازه می‌دهد ضمن تبیین عرصه‌ای از مجادلات فلسفه معاصر، یکی از عمده‌ترین جهت‌گیری‌های نظری را با توجه به عرصه عمل و در پیچ‌وتاب‌های حوادث عینی ملاحظه کنیم و به طور خاص، نقش تأثیرگذار سوژه در سرنوشت خویش را به عنوان یکی از دغدغه‌های اصلی تاریخ اندیشه (اختیار و مسئولیت فردی) بازنگری کنیم.

واژگان کلیدی: هگل، ایده‌آلیسم عینی، استعلازدایی، ذهن‌گرایی، هابرماس

* دانش‌آموخته مقطع دکتری، رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

omidjanbaz@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

a-aliakbar@sbu.ac.ir

مقدمه

تاریخ فلسفه پس از هگل تاریخ پرفراز و نشیب توجه مفرط به و یا طرد هگل است. به طور خاص، برنشتاین در آمریکا سه دوره اقبال به هگل را خاطر نشان می‌کند که به صورت جنبش‌های هگلی نمایان شده‌اند.^۱ چنان‌که او نقل می‌کند، در دهه پنجاه قرن بیستم کتبی که به هگل می‌پرداختند به تعداد انگشتان یک دست بودند:

«اما امروزه - پنجاه سال بعد - ادله موجهی برای این اظهار وجود دارد که گایست هگلی به آمریکا نقل مکان کرده است، جایی که ما می‌توانیم برخی از خلاق‌ترین و تفکربرانگیزترین پژوهشگران هگلی را بیابیم.»^۲

مک‌دونل و برندم چهره‌های مطرح فلسفه حال حاضر آمریکا هستند که به «هگلیان پیتسبورگ» شهرت یافته‌اند.^۳ و البته تأثیر هگل بر این دو را باید در امتداد تأثیر شگرفی دید که هگل در تاریخ فلسفه داشته است. هومبولت، پیرس، ديلتای، دیویی، کاسیرر، هایدگر، و احتمالاً ویتگنشتاین، در میان آن فیلسوفان پسا-کانتی قرار دارند که در تلاش خود برای بحث از زبان، کنش، و اشکال تاریخی زندگی به عنوان ابعادی از تجسم نمادین خرد تحت تأثیر هگل قرار گرفته بودند.^۴ جنبش نوین هگلی که با سالرز آغاز می‌شود، آن‌گونه که برندم از وی نقل می‌کند به قصد «آوردن فلسفه تحلیلی از مرحله هیومی به مرحله کانتی»^۵ صورت گرفت. بعدها رورتی کار شاگرد خود برندم را بسط کار سالرز و امکان بخشیدن به انتقال بیشتر از رویکرد کانتی به هگلی معرفی می‌کند.^۶ اما همان‌طور که تاریخ اندیشه در قرن نوزدهم پس از سرخورده شدن از سنت هگلی شعار «بازگشت

^۱ برنشتاین در چرخش برگمیتیک، تأثیر هگل بر پراگماتیست‌ها و دوره‌های متفاوتی که او در کانون توجه فلاسفه قرار گرفته و یا یکسره طرد شده است را به سه دوره تقسیم می‌کند. متأخرترین جنبش هگلی در آمریکا مربوط به دو دهه اخیر است.

Bernstein 2010: 89-105

^۲ Ibid: 96

^۳ مک‌دونل در مقدمه اثر خویش، نهن و جهان، ضمن اذعان بر تأثیر پذیرفتن از برندم، آن را به مثابه مقدمه‌ای نسبت به

خوانشی از پدیدارشناسی روح هگل بیان می‌کند. McDowell 2000: ix

^۴ Habermas 2003e:175

^۵ Brandom 2001: 32

^۶ Ibid

به کانت» را به یاد دارد، بار دیگر این هابرماس است که ضمن تصدیق نقش حیاتی نوآوری‌های هگل، این شعار را با دلالت‌های دیگری سر می‌دهد.^۱

هابرماس شاخص‌ترین ویژگی جریان‌های فلسفه پسا‌هگلی را به مثابه جنبشی به سمت استعلازدایی سوژه شناسا به روایت‌های متفاوت توصیف می‌کند. به باور وی، هگل نخستین کسی بود که سوژه استعلایی را به زمینه متن بازگرداند و خرد را در فضای اجتماعی و زمان تاریخی قرار داد. به اذعان هابرماس «کسی برای مهیا ساختن جایگاه این جنبش بیش از هگل کاری صورت نداده است».^۲ «هگل نخستین کسی بود که مفهوم واضحی از مدرنیته را بسط داد»؛^۳ او نخستین بار مفهوم «دنیای مدرن» را در «فلسفه تاریخ» خود به منظور جدا کردن جهان مسیحی ژرمنی از دوره کهن یونانی و رومی به کار برد. دنیایی که اگر چه صورت کامل دین و فرهنگ رومی را در خود دارد، لیکن دیگر ارجاع بیرونی خصیصه تعیین‌گر نیست.^۴ به این ترتیب او از گسستی سخن گفت که آگاهی را از گذشته خود جدا کرده و خود را به سوی آینده خویش گشوده می‌بیند. برای هابرماس، به عنوان مدافع و ادامه دهنده پروژه مدرنیته، هگل نیای اصلی به حساب می‌آید. چنان که ارجاعات گسترده هابرماس گواه است، دو مفهوم کلیدی تفکر هابرماس یعنی، مدرنیته و عقلانیت و فهم رابطه درونی آنها تنها با بازگشت به هگل قابل درک است. با این همه، هابرماس معتقد است هگل خود در جنبش استعلازدایی خرد جای نمی‌گیرد.

درست است که اغلب جریان‌های فکری پسا‌هگلی زمینه‌گرا و قوم‌گرا هستند، اما جای نگرفتن هگل در جنبش مذکور به جهت عقل‌گرا بودن او نیست، چرا که نزد هابرماس، جنبش استعلازدایی اساساً به معنای طرد و نفی عقلانیت نیست؛ علی‌رغم آنکه این جنبش سوژه نومنال ورای زمان و مکان را تضعیف می‌کند، لیکن این امر معادل با زمینه‌گرایی و قوم‌گرایی نیست که اصول کلی عقلانیت را به چالش می‌کشند. به باور هابرماس، دلیل جای نگرفتن هگل در جنبش مذکور را باید

^۱. دو مقاله کلیدی هابرماس با عنوان «از کانت تا هگل: در باب فلسفه پرگماتیک زبان رابرت برندم» و «از کانت به هگل و بازگشت دوباره: حرکت به سمت استعلازدایی»، استلزامات معنایی خود را در این زمینه می‌یابند. آکسل هانت - از جمله نسل سومی‌های مکتب فرانکفورت و رئیس حال حاضر این مؤسسه - در مصاحبه‌ای رمز رفت و برگشت‌های مکرر میان کانت و هگل را چنین بیان می‌کند: «در تمام رویکردهای پربار نظریه انتقادی: همواره تئو شمی میان کانت و هگل در جریان است. باید بگویم که پربارترین مؤلفه - یکی از پربارترین مؤلفه‌های سنت نظریه انتقادی - عدم توانایی بر تصمیم‌گیری این نکته است که موضع شما با کدام طرف است» (Honneth 1993: 65).

^۲. Ibid

^۳. Habermas 1985: 4

^۴. Hegel 2001: 360-361

در ایده‌آلیسم مطلق هگل پی جست. به راستی، این پرسش به جا است که چرا هگل پس از تحلیل و تبیین‌های بدیع خود، به جای راهبرد بدیلی که اینک در پیش چشم داشت، به ایده‌آلیسم عینی تن داد. به زعم هابرماس، هگل می‌توانست بر اساس آنچه بعدها به عنوان الگوی پراگماتیستی و بیناسوبژکتیویستی خود-آگاهی نام گرفت، تصور پساذهن‌گرایانه دوران معاصر را بسط دهد. با این حال،

«هگل روح مدرن خود - انتقادی و خود تعین‌بخش را . . . صرفاً به مثابه مرحله‌ای در مسیر روح عینی تا به روح مطلق تصور کرد. و این امر منجر به عقب‌نشینی او به ایده ذهن‌گرایی خود-تأملی می‌شود که او خود پیشتر شدیداً مورد انتقاد قرار داده بود. سوژه شناسا اکنون در کسوت «روح مطلق» که به هیچ چیز خارج از خود اجازه وجود نمی‌دهد، آنچه را بیشتر تفاوت‌های بیرونی میان سوژه و ابژه بود، به واسطه زبان، کار و شناسایی متقابل، درونی می‌سازد.»^۱

این مقاله طی محور اصلی خود چهار گام بر می‌دارد. نخست، سعی می‌کند به گستره تأثیر هگل بر اندیشه معاصر اشاره کند، یعنی تا حدی جنبش استعلازدایی (به اصطلاح هابرماس) برآمده از اندیشه هگل و جهت دین اندیشه معاصر به او را ترسیم کند. دوم، این نظر هابرماس را طرح و بررسی می‌کند که چرا اندیشه معاصر از هگل فاصله می‌گیرد، و در نتیجه او در جنبش استعلازدایی جای نمی‌گیرد. در این گام آن دسته خوانش‌هایی که هگل را به نفع معیارهای تفکر معاصر مصادره می‌کنند (مانند خوانش پینکارد) با توجه به معیارهای خود هگل رد و ناقص بودن صرف خوانش بیناسوبژکتیو از هگل نشان داده می‌شود. سوم، مشکل سیستم هگلی - عینیت ایده‌آلیستی - برجسته می‌شود که خوانش ارتدوکس (مانند برندم) باید در نظر بگیرد و در مقابل، از عینیت رئالیستی سخن به میان آورده می‌شود. چهارم، این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا هگل با وجود راهبردهای بدیلی که در پیش چشم داشت ایده‌آلیسم عینی را برمی‌گزیند. چنان‌که در پایان خواهیم دید، در این زمینه تفاوت رویکردها اثر عمده خویش را در نوع قبول مسئولیت اجتماعی و توان انتخاب اخلاقی نشان می‌دهند. به این شیوه نشان داده خواهد شد که چرا هابرماس علی‌رغم حفظ برخی بینش‌های بدیع هگل، جنبش هگلی معاصر را نارسا می‌داند و دیدگاه معرفت‌شناختی خویش را در بازگشت به کانت صورت‌بندی می‌کند.

^۱. Ibid: 177

هگل و «خود-تأملی» از نوع رواقی-ارسطویی

در نقدهای هگل به کانت، خرد، ساخت استعلایی فرازمانی-مکانی خویش را از دست می‌دهد و ماهیت بیناسوبژکتیو آن در فراشد زمانی-مکانی آشکار می‌شود.^۱ آگاهی یافتن از این هویت بی‌بنیان موجبات «ناخرسندی» خرد را فراهم می‌آورد، چه این به معنی فقدان هر گونه پایگاه متعال مفروض و طبیعتاً شکاکیت مترتب بر آن است؛ و در نهایت، این امر بسان ریشه شکاکیت مدرنیته در درون باقی می‌ماند. خرد با از دست دادن پایگاه خویش، از این به بعد تحت عنوان «خرد مشاهده‌گر»، در مقام عینیت‌بخشی طبیعت می‌نشیند. معنا و ادراکی که پیشتر عارضی آن دانسته می‌شد اینک خود موجد آن به حساب می‌آید.^۲ اگر چه فرهنگ عقلانی که هگل از درون آن سخن می‌گوید خود را قادر به ایجاد بنیاد خویش می‌داند، با این حال، چنان که وجه آن مشخص است، ذات انسان از فراچنگ آمدن علمی می‌گریزد، و به فرض طبیعی شدن و عینی شدن او، این تنها نقش هستی او است که آشکار می‌شود؛ آشکارگی‌ای که نمی‌تواند پاسخی به خواست باید او محسوب شود.^۳ در نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه باید با مسئله نحوه توجیه معیارهای خود مواجه شویم. هابرماس مسئله هگل را این گونه ترسیم می‌کند: اگر فرض کنیم که علم طرحی تاریخی، و عقلانیت بخشی از شکل‌گیری تاریخی آگاهی است، در صورتی که نخواهیم به دیدگاه نسبیت تاریخی قائل شویم، آنگاه منشأ معیارهای «ما» باید به مثابه نتیجه فرآیند یادگیری در نظر گرفته شود که دست کم به طور موقت کامل شده است. در این حال، هگل باید به یک خود-فهمی اصیل درباره شرایط انسانی و جهان انسانی روی آورد.^۴

به باور هابرماس، پروژه هگل در «پدیدارشناسی ادراک» عبور از طبیعت‌گرایی، فلسفه استعلایی، و همچنین مکتب تاریخی است. عبور از طبیعت‌گرایی به این دلیل که خرد از مصالح مادی و طبیعی ساخته نشده است و به همین دلیل، تبیین طبیعت‌گرایانه و مبتنی بر صرف مشاهده الگوی مناسبی برای تبیین خرد نیست. و عبور از فلسفه استعلایی به دلیل این که خرد نمی‌تواند با خود-تأملی سوبژکتیویته نامتغییر ورای مکان و زمان درک شود، زیرا تجسم‌ها و جلوه‌های خرد، که تحلیل استعلایی نادیده می‌گیرد، بخشی از خود خرد هستند. و بالاخره، چرخش از مکتب تاریخی به دلیل این که خرد استقرار یافته مسلح به قواعد منطقی، در عین حال که سعی در فهم منشأ تاریخی خود

^۱. به منظور توضیح این مطلب نگاه شود به: «پیدایش سوژه اجتماعی در اندیشه هگل»، دو فصل‌نامه غرب‌شناسی بنیادی،

سال چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲، صص ۲۳-۴۲

^۲. Hegel 1977: 146

^۳. Habermas 2003: 106-107

^۴. Habermas 2003e: 196

دارد، به یک روایت تاریخی ساده صرف تن نمی‌دهد. حاصل آن که هگل، به روایت هابرماس، برای حل مسئله خود در پدیدارشناسی روح آن نوع خودفهمی اخلاقی را، به عنوان ابزار تحلیل خویش، به خدمت می‌گیرد که با خودتأملی نوع ارسطویی یکسان است.^۱ علی‌رغم این که منتقدان این نوع خودتأملی را محاط در الگوی ذهن‌گرایی می‌بینند، به باور هابرماس، این نوع خودتأملی می‌تواند در مواضعی مستقل از الگوی ذهن‌گرا صورت گیرد و این جایی است که به بازسازی عقلانی پیش‌فرض‌های ضروری معرفتی یا نقد شیء‌انگاری‌های ناخودآگاه، یا تمرکززدایی از چشم‌اندازهای خود شخص سروکار داشته باشد.

ما در تاریخ فلسفه با انواع متفاوتی از خودتأملی مواجه می‌شویم. افلاطون نوعی از خودتأملی را به کار می‌گیرد که در عین آن که حیات نظری^۲ است، گویی، طریقی برای ترکیه نفس است و اهمیت دینی دارد، تا که از رهگذر آن امکان نظاره «مثل» حاصل شود. در نظام اندیشه افلاطونی این نظاره به صرف فعالیت علمی و معرفتی ممکن نمی‌شود. به همین جهت، برای افلاطون هیچ چیز عملی‌تر از خود نظریه نیست. اما در سنت ارسطویی و رواقی حیات نظری^۳ نسبت به هر نوع حیات عملی^۴، در رتبه بالاتری قرار دارد.^۵ تعقل اخلاقی، در معنای ارسطویی فرونیسیس^۶، نخست، دستور العمل دنیوی درباره نحوه هدایت یک زندگی خوب است. دوم، عقب‌نشینی از لزوم هر گونه دعوی یقین خاص دانش نظری در عرصه عمل. چرا که این نوع تعقل به کار حزم و احتیاط^۷ می‌آید، نه علم. و سوم، این نوع تعقل از پس زمینه فرآیند تکوین حالت نظری زندگی ریشه نمی‌گیرد، بلکه فرض می‌گیرد که مخاطبان‌اش از پیش برخوردار از دیدگاهی درباره نحوه سعادت‌مندی خویش هستند. فلسفه می‌تواند نحوه تعقیب زندگی خوب را تنها به کسانی بیاموزد که از پیش دانش شهودی راجع به چستی زندگی خوب را کسب کرده‌اند.^۸

خط سیر خودتأملی که هگل در بخش‌های نخست پدیدارشناسی طی می‌کند از این نظریه مبنایی او ریشه می‌گیرد که عقل عملی از طریق زبان و کار، به واسطه جلوه‌گری «عمومی» در فضای

^۱. Ibid: 197

^۲. bios theoretikos

^۳. vita contemplativa

^۴. vita activa

^۵. Habermas 2003g: 278

^۶. phronesis

^۷. prudence

^۸. Ibid: 279

اجتماعی موجود، با به رسمیت شناختن متقابل تحقق می‌یابد. روح با تحقق خویش در آنچه اعضای جوامع به اشتراک دارند، یعنی، در دیدگاه‌ها و اعمال زیست‌جهان‌شان حاضر است. اشکال بیناسوبژکتیو مشترک زندگی در ذهنیت‌ها و سنت‌های سلسله‌وار رواقی‌گرایی، شک‌گرایی، روشنگری، و مواردی از این دست منعکس می‌شوند. روح اساساً بر حسب چنین تعینات تاریخی و نمادینی، روح «عینی» است.

ذهن سوبژکتیو نیز، در این حال، می‌تواند به شناسایی خود به مثابه تجریدی از روح یک ملت رهنمون شود. بدینسان کار هگل به مانند زندگی‌نامه نویسی نمایان می‌شود که تغییر جهت‌های آگاهی را شرح می‌دهد. این تغییر جهت‌ها، برای سوژه به خاطر آورنده‌ای آشکار می‌شود که به خود-تأملی در شرح حال خویش اشتغال دارد. هابرماس، کار هگل در این زمینه را چنان دقیق می‌داند که یک الگوی تاریخ‌نویسی در به دست آوردن صورت‌های روح عینی برجای می‌گذارد. «تاریخ‌نویسی که به نیت بازسازی اقدام می‌کند اگر می‌خواهد صورت‌بندی‌های روح عینی را "به نحو عقلانی بسنجد" باید خود را به معیاری انتقادی، بر آمده از خود، بسپارد. . . . این "نظرگاه بی‌طرفانه‌ی قضاوت عقلانی" . . . نه دلبخواهی . . . بلکه با متناسب‌سازی مفهومی عمل جمعی عقل آدمی، آنچنان که هگل در پدیدارشناسی انجام داد، به دست می‌آید.»^۱

به باور هابرماس، مؤلف پدیدارشناسی می‌خواهد خوانندگان وی، با تحلیل خاطره‌های سوژه به خاطر آورنده، یاد بگیرند که چگونه این سوژه مرحله به مرحله نسبت به آن چیزی قانع می‌شود که اکنون به عنوان معیارهای معتبر نسبت به فهم خود از خویش و جهان می‌پذیرد. و از آنجایی که ما این فهم را سهیم هستیم، مؤلف از این طریق خوانندگان خود را به پیگیری منشأ آن چیزی راهنمایی می‌کند، که به محض تکمیل روشنگری، آنها، نیز به مثابه معیارهای الزام‌آور عقلانیت فرض می‌شوند.^۲

بر اساس این تصویر، در حالی که تاریخ به مثابه یک پیوستار دیده می‌شود، و در مسیر آن روح جلوه‌گری می‌کند، اشکال بیناسوبژکتیو زندگی مشترک در قالب ذهنیت‌ها، و سنت‌ها به مثابه نقاط ارجاعی برای خود-تأملی معرفی می‌شوند. سوژه با این نوع تأمل (به صورت اول شخص) بر فرآیند شکل‌گیری خویش، شناسایی هویت خویش را در سر دارد. این یادآوری خود منتقدانه درباره نحوه پذیرش خودمان و خواست تصدیق شدن از جانب دیگران، اساس اطمینان نسبت به هویت ما را می‌سازد. این فرآیند خود-تأملی مستلزم یک ترکیب منحصر به فرد فعالیت‌های توصیفی و ارزیابی

^۱. Habermas 1984: 34

^۲. Habermas 2003e: 198

است. و در نهایت، آنچه به دست می‌آید معیار الزام‌آور عقلانیت است. به نظر می‌رسد هگل پس از آن که موفق به صورت‌بندی این نوع عقلانیت می‌شود آن را خود بسنده و زایشی می‌بیند و این دقیقاً نقطه عزیمت هابرماس از هگل به حساب می‌آید.

به روایت هابرماس، این نوع فرآیند خود-تأملی نخستین بار توسط ارسطو تحت عنوان «*phronesis*» معرفی شده است، و پیچیده‌ترین تحلیل آن را امروزه هرمنوتیک فلسفی پیشنهاد می‌دهد. به طور طبیعی، علاقه سوژه‌های قادر به گفتار و کنش در فرآیند شناسایی تکوین خود، پروژه رمزگشایی طبیعت «از وراء» است. این عادت شناختی ما است که برای شناسایی امری آن را به صورت اثره‌ای جداگانه در مقابل دیدگان جستجوگر خویش قرار دهیم. این تنها در دوره جدید، اغلب به واسطه بینش‌های هرمنوتیکی، است که به درهم‌تنیدگی سوژه شناسا و اثره شناخت آگاهی حاصل شده است. هابرماس فلسفه رمانتیک طبیعت را تلاش هرمنوتیکی برای فهم‌پذیر ساختن طبیعت معرفی می‌کند. به این ترتیب که فرایندهای طبیعت عینیت یافته و از آن‌رو، بیگانه شده در علوم طبیعی را به چشم‌انداز زیست‌جهان‌زبانی ساخته شده و مستمراً در حال گسترش باز می‌گرداند.^۱ به این شیوه، این امکان برای یک فلسفه زبان باقی است که ضمن صورت‌بندی نظریه از مباحث نظری خویش عقب‌نشینی کرده و بر حسب ضوابط خود درخواست نقد کند. هابرماس این مسیر را برای فایق آمدن بر تردیدهای گسترده‌ای درباره نظریه‌پردازی راه‌گشا می‌داند. چرا که به این شکل ضوابط از دل خود فرآیند عمل به صورت انضمامی استخراج می‌شوند، و عرصه عمل می‌تواند محکی برای نظریه‌پردازی باشد. اما آنچه در این رابطه همواره باید در نظر داشت این است که رابطه با عرصه عمل هیچ‌گاه نباید قطع شود.

در مقابل، ایده‌آلیسم مسیر دیگری را انتخاب می‌کند. ایده‌آلیسم نسبت به این انتقاد پسماتافیزیکی آگاه است که یک «چشم‌انداز خدای‌گون» از ما دریغ شده است و بر این اساس ما نمی‌توانیم خارج از زبان، اعمال و اشکال زندگی خود موقف نظری اتخاذ کنیم. با این حال، ایده‌آلیسم برای اثبات «مفاهیم معتبر و حقیقی» به جریان ایده‌ها منتزع از عرصه عمل متمسک می‌شود. رئالیسم مفهومی، اصطلاحی که هابرماس بر باور رئالیستی برآمده از ایده‌آلیسم می‌نهد، برای رسیدن به فهم طبیعت و جهان با تکیه تأمل بر تکامل حالت آگاهی شخص به توهم واقع‌انگاری ایده‌ها می‌انجامد. و این امر را تا بدان‌جا دنبال می‌کند که ساختارهای فهم ما در خصوص جهان با ساختارهای خود جهان یکسان انگاشته می‌شود، آنچنان که گمان برده می‌شود مفاهیم، ساختارهای خود جهان را منعکس می‌سازد و جهان از مواد یکسان با مفاهیم ما ساخته شده است.

^۱. Habermas 2003d: 160-161

هابرماس هشدار می‌دهد فاعل خود-تأملی نمی‌تواند «خود» فردی باشد. یک هرمنوتیسین، با قرار دادن «خود» فردی به عنوان نقطه مبدأ شناخت - از آنجا که آگاهی استعلایی وجود ندارد که بتواند به نحو خود-تأملی، با آگاهی یافتن از فعالیت‌های خود، الگوهای نامتغیر خرد را آشکار سازد - به ناگزیر این واقعیت نگران‌کننده را تصدیق می‌کند که معیارهای عقلانیت ما، معیارهایی که ما را ملزم می‌دارند چیزی را به مثابه درست یا الزام‌آور، کارآمد یا ارزشمند بپذیریم چیزی جز بینش‌های توجیه‌شده خود ما نیستند. و اگر آنها صرفاً بینش‌های توجیه‌شده خود ما هستند لاجرم امری زمانی-مکانی و متعلق به اشکال مدرن زندگی ما و درونی هستند. و اگر آنها صرفاً بخشی از شکل خاص زندگی هستند، آنگاه هیچ بیان تکوینی درباره امکان این که مردمان شبیه ما، با اجتماعی شدن به هر شیوه، بتوانند به تأیید معیارهای غالب برسند وجود نخواهد داشت. و از این‌رو، هیچ اطمینان بخشی هرمنوتیکی نمی‌تواند دعاوی اعتبار در خصوص هویت مدرن ما را از سوءظن وابسته به متن بودن حفظ کند. چنان که درباره معیارهای جایگزین نیز همین سوءظن روا است. از این‌رو شناخت هرمنوتیکی سنت کلاسیکی که ما در آن هویت خود را باز می‌شناسیم، تنها یک الگوی ناقص را در خصوص تاریخ خرد فراهم می‌آورد. به همین جهت، هابرماس جایگزین ساختن «خود» سوپراکتیویته فردی را با «خرد» لازم می‌داند:

«هگل باید با جایگزین ساختن "خود" با چیزی به اندازه خرد غیرشخصی الگوی خودفهمی اخلاقی را بسط می‌داد. خود-تأملی "پدیدارشناسانه" صورت نسبتاً پیچیده‌ای از تحلیل را دربرمی‌گیرد که عناصر بازسازی عقلانی پیش‌فرض‌ها و زوال انتقادی تصاویر خود پنداری را با تبیین هرمنوتیکی هویت مدرن، یعنی با یک خود-آگاهی نسبت به معیارهای مناسب برای توجیه یک دیدگاه مشترک درباره جهان و یک شکل مشترک زندگی، در می‌آمیزد.»^۱

هابرماس معتقد است الگوی خود-تأملی هگلی، با شیوه‌ای که او پیش می‌گیرد، در نهایت به تصویر خود پندارانه و آگویه‌های شخصی منجر می‌شود که در دام ذهن‌گرایی و بازنمایی گرفتار می‌آید. اگر چه هابرماس الگویی از خود-تأملی را در امر شناخت لازم می‌داند، لیکن نسبت به استنتاج نابه‌جا و اعتماد به حرکت منطق مفهوم به دور از امر واقع هشدار می‌دهد. در نظر هابرماس، هگل و فلاسفه‌ای که به پیروی از وی تصور خویش را کاملاً مفهومی از جهان شکل داده‌اند (مانند برندم) تا حدی ذهن محدود و خطاپذیر انسان را از بار مسئولیت تلاش سازنده برای بسط مفاهیم خود که بر حسب آن قادر به تفسیر آن چیزی است که در جهان رخ می‌دهد آزاد می‌سازند.

^۱. Habermas 2003e: 198-199

«ایده‌آلیسم عینی بار مسئولیت توضیح را از تلاش‌های مشارکتی در یک زیست‌جهان بیناسوژکتیو موجود به احداث آنچه به مثابه یک کل وجود دارد [des Seienden] تغییر می‌دهد. به عقیده برندم، محتوای عینی نسبت‌های مفهومی از پیش موجود تنها لازم است در گفت‌وشنودها آشکار شود. «تلاش مفهوم»، که از جانب دیگر مسأله یادگیری مشارکتی از طریق تفاسیر سازنده یک جامعه ارتباطی است، با «سیر مفهوم» جایگزین می‌شود، که از خلال گفت‌وگو و تجربه لیکن در اذهان بیشتر مشارکت‌کنندگان می‌گذرد. ایده‌آلیسم عینی ایشان را از حجیت معرفتی (و نیز از خودآیینی اخلاقی) محروم می‌سازد آن‌ها باید تا جایی اظهار نظر کنند که به ساختار مفهومی مفروض جهان دسترسی مستقیم ندارند.»^۱

الگوی پسامتافیزیکی هابرماس، تلاش مفهومی مشارکت‌کنندگان کنش‌گر را جایگزین حرکت مفهوم مورد نظر هگل و برندم معرفی می‌کند. مشارکت‌کنندگان هابرماسی یک جامعه ارتباطی را می‌سازند و از تجارب خویش در گیرودار کنش یاد گرفته، آنها را در تفاسیر مشارکتی خود به کار می‌بندند. اگر چه آن‌ها ظاهراً، در نهایت، خود را با حوزه مفاهیم و در نتیجه عقلانیتی همساز می‌کنند که گویی مناسب‌ترین و کارآمدترین مسیر ممکن به حال ایشان است لیکن این عقلانیت از پیش تعیین شده نیست و به اراده ایشان تحقق می‌پذیرد. هگل به مانند تقدیرگرایی که به نظم پیشین‌بنیاد عالم باور دارد، و سوژه‌ها را جز در مسیر تحقق اراده متعین کل نمی‌بیند، حرکت مفهوم در جریان شناخت را صرف به خودآگاهی رسیدن سوژه در فرآیند منطقی از پیش موجود می‌داند. الگوی هگلی گویی تک مسیر منطقی را باور دارد که روح از ازل در خود داشته است و عمل کنش‌گران صرفاً آن را آشکار می‌سازد.

«هگل این فرآیند را که توسط آن «ما» به پذیرش معیارهایی می‌رسیم که اکنون به عنوان الزام‌آور لحاظ می‌کنیم و مقولاتی را به کار می‌بریم که اکنون به عنوان معیارهای درست تلقی می‌کنیم به مثابه برنامه‌ای برای یک دگردیسی آگاهی تصور می‌کند که روح عهده‌دار شده است. ضرورت این فرآیند از نوع منطقی است چرا که آگاهی در گسترش خودفهمی‌اش، طرح‌واره یا الگوی خاصی را دنبال می‌کند. آگاهی در هر مرحله، با آشکار ساختن مسئله‌ساز بودن آنچه تاکنون پیش‌فرض‌های ضمنی جهان‌بینی بوده است، ناسازگاری شناختی را حل می‌کند. از این‌رو آگاهی نگرش‌رهای بخشی را اخذ می‌کند که به آن اجازه می‌دهد تعارض‌ها و تناقض‌های موجود را از بین ببرد.»^۲

^۱. Habermas 2003d: 161

^۲. Habermas 2003e: 199

هابرماس اشکال کار هگل را درهم آمیزی تأمل پدیدارشناسانه با خودفهمی اخلاقی می‌داند. همان‌طور که اشاره شد، فاعل تأمل پدیدارشناسانه خرد است؛ آن خرد جمعی که می‌تواند دقایق عینی خویش را به واسطه تفاسیر مشارکتی در طول تاریخ نظاره کند و معیارهای عقلانیت خویش را به دست آورد. در حالی که فاعل خودفهمی اخلاقی سوژه فردی است که به واسطه استنتاج قوانین فردی خود را در قالب روح کلی تعمیم می‌دهد. در نظر هابرماس، تبیین پسامتافیزیکی باید معیارهای عقلانیت را از نقطه نظر خود ما به عنوان سوژه‌های برآمده از کنش جمعی به مثابه فرآیند یادگیری تشخیص و توضیح دهد.

نقص خوانش بیناسوبژکتیو از «روح مطلق» هگل

پرسش هابرماس از مفسران معاصر هگلی این است که «ما» چه کسی است که یادگیری آن فرض می‌شود، و «روح» چه کسی است که فرض بر این است که ما تکوین مفهومی آن را به نحو خود ارجاع در می‌یابیم؟ به باور هابرماس، این پرسش هگلیمان را از پس‌هگلیمان جدا می‌سازد. «آیا «ما» اعضای فرهنگ غربی هستیم و هر کسی که به ما در گفتمان بین فرهنگی بر اساس معیارهای عقلانیتی بپیوندد که امروز یک مقیاس جهانی مسلط شده است؟ این تفسیر رویکردی کاملاً بیناسوبژکتیویستی را در نظر می‌گیرد که روح مدرنیته را در رویه‌گرایی دیدگاه تأملی تشخیص می‌دهد. یا باید روحی را به حساب آوریم که بر اشکال مدرن زندگی که در آن‌ها نخست خود را آشکار ساخته تفوق می‌جوید؟ آن روح «از آن ما» نیست، چرا که به طور کامل در مجموعه حاضر رویه‌های عقلانی جذب نمی‌شود.»^۱

هابرماس، به عنوان یک متفکر پس‌هگلی، در متمایز ساختن خویش از متفکرین هگلی، هرگونه عقلانیت الزام‌آور از پیش موجودی که رفتار ما را تحت شعاع خود قرار دهد، الحاق هرگونه عرصه و موجودیتی را که نتواند در رویه‌های عقلانی کنونی ما جذب شود، انکار می‌کند. به عبارت دیگر، به باور او، تبیین عقلانیت پسامتافیزیکی ما باید فارغ از هرگونه موجودیتی باشد که نتواند در مجموعه رویه‌های حاضر عقلانی ما، از آن جمله قبول خودتکاپی و خودانگیختگی، توضیح داده شود. هابرماس یادآور می‌شود که تاریخ بسط آگاهی به ما نشان داده است صرف عمل عقلانی «ارائه و درخواست ادله»^۲ نیز نمی‌تواند مسئله عقلانیت بیناسوبژکتیویته را فیصله دهد؛ چرا که عمل امروزی ما می‌تواند به مثابه لحظه‌ای از آگاهی به همان نحوی تعبیر شود که روح کلی به مدرنیته

^۱. Ibid: 200

^۲. این اصطلاحی است که برندم به منظور نشان دادن نحوه به وجود آمدن، انتظار داشتن و بر عهده گرفتن هنجارها به کار

می‌برد. نگاه شود به: Brandom, 1994.

منجر شد و از آن عبور کرد. در این حال فرهنگ روشنگری مدرن مرحله‌ای گذرا از فرآیندی است که سوژه آن می‌داند به دانش متفاوتی از آنچه نزد نسل‌های کنونی حاضر است دست خواهد یافت. به این ترتیب، هابرماس فرزندان مدرنیته را به مثابه بازیگرانی معرفی می‌کند که نقش حیاتی خویش را در عرصه گسترده‌تری ایفاء می‌کنند.

در عین حال، در نظر هابرماس، نکته مهم تفاوت کار هگل و البته ارجحیت او، به نسبت کار هایدگر این است که هگل به مانند هایدگر که قصد داشت امر ناموجود را معرفی کرده و شرح دهد، روح را به عنوان امری کاملاً متفاوت (از جنس ما و اموری که ما می‌شناسیم) خیال‌پردازی نمی‌کند. هگل در صورت‌بندی نظریه خود به فلاسفه، و به هر کسی اعتماد می‌کند که مطالبه درونی حفظ آزادی را به روشنی حس می‌کند. از این‌رو، فلسفه آشتی او، با تعالی جستن از افق روح محدود بیناسوبژکتیو ایجادشده، از رهگذر فلسفه‌های گوناگون، پیشرفت دقیق آگاهی به سوی آزادی و روح مطلق را ترسیم می‌کند. در حالی که روح ما به «بله» و «نه» معقول همسالان ما مقید می‌ماند، کسانی که از آن فراتر می‌روند «باید از صورت انقیاد مستقیم طبیعت، از صورت محتوایی که سوبژکتیو و محتمل است رها شوند، و باید به ماهیت بنیادین خودشان [موجود در خود و برای خود] بازگردانده شوند».^۱

این تعالی جستن از روح محدود بیناسوبژکتیو را نمی‌توان در کار هگل از نظر انداخت. با این حال، هابرماس خوانش‌های معاصر را خاطر نشان می‌کند که تمایل به ارائه خوانش بیناسوبژکتیو از مفهوم «روح مطلق» هگل و تلقی آن به شکل غیرمتورم، بر اساس بینش پساتمافیزیکی دارند. خوانش پینکارد از جمله این خوانش‌ها است که در آن آگاهی روح مطلق هگلی به مثابه شناسایی جامعه انسانی معرفی می‌شود. در بیان پینکارد

«روح مطلق صرفاً فعالیت‌های زبانی و فرهنگی جامعه و ساختارهای نهادینه شده اجتماعی متعلق به بازشناسایی متقابل است که زمینه‌هایی برای تعیین هویت شخص را فراهم می‌آورد».^۲ پینکارد در ادامه تعبیر روح جهان را تعبیری گمراه کننده از جانب هگل می‌خواند که در ازاء فرهنگ جهان به کار رفته است.^۳ خوانش مذکور مطلق هگلی را، البته نه به جهت بیناسوبژکتیویته‌ی گفتمان جهان‌گستر دینی و فلسفی، بلکه همانا به جهت از بین بردن تمام مرزهای اجتماعی، و

^۱. Hegel 2001b: 41, (§19)

^۲. Pinkard 1994: 252

^۳. Ibid

شامل همه‌ی انسان‌ها، متفاوت از روح عینی می‌داند. بر اساس این خوانش، روح مطلق چیزی شبیه منبع الهام‌بخش برای دین به نحو اجتماعی بسط یافته و دنیوی شده است.^۱ کنش دینی، به عنوان صورتی از روح مطلق، یعنی، اجتماع انسانی که بر هویت بنیادی خویش و از این‌رو، بر غایات نهایی زندگی تأمل می‌کند، صورتی از تأمل اجتماعی بر اصول مطلق حاکم بر زندگی انسان است. . . . دین صورتی از عمل نهادینه شده اجتماعی است که طی آن جامعه بر چیزی تأمل می‌کند که بنا به فرض «زمینه» هر چیزی است که برای باورها و عمل آن اساسی است؛ این تأملی اجتماعی بر آن چیزی است که برای یک جامعه در اصطلاح هگل به مثابه «موجود در خود و برای خود» به حساب می‌آید.^۲

آنگاه که مرحله دینی روح مطلق، صورت روح عینی را در درون شکل مشترکی از زندگی جای داد و محتوای آن به نقش معرفتی توجیه باورها اختصاص یافت، عاری ساختن ایده مطلق از همه افزونی‌هایش آسان است. ایده مطلق در این هنگام حاکی از آگاهی جامعه انسانی است که در نتیجه بسط استلزام‌های درونی فعالیت ارائه‌دلیل خاص خود حاصل شده است و برای خود اصول مطلق خویش را فراهم می‌آورد.

هابرماس معتقد است که اگر چه این خوانش هگل را با شیوه‌های اندیشیدن پسا-هگلی همچون پراگماتیسم و هرمنوتیک، فلسفه زبان، و انسان‌شناسی فلسفی متصل می‌سازد، لیکن نارسایی‌هایی نیز دارد؛ حتی روح جمعی یک جامعه به نحو ایده‌آل بسط یافته و شامل همه انسان‌ها نیز با ویژگی‌های متناهی و محدودیت‌های سرشت بیناسوبژکتیو آن مشخص خواهد شد و هگل هرگز چنین خوانش نارسایی از انگاره روح مطلق را نپذیرفته است.

مطلق

هابرماس خوانش بیناسوبژکتیو از «روح» را دست‌کم از دو حیث مهم و مرتبط با معیارهای خود هگل ناسازگار معرفی می‌کند. در حالی که هگل میان جهان درون و بیرون یک همسانی می‌بیند، بنا بر معیارهای پسامتافیزیکی آنچه ما به نحو بیناسوبژکتیو، حتی در گسترده‌ترین شکل آن، سهیم هستیم متفاوت از جهان عینی است که باید از عهده آن برآییم. آنچه ما به نحو بیناسوبژکتیو درست می‌انگاریم همواره در تنش با آن چیزی است که در خود و برای خود درست است. افزون بر این، محدودیت آن به نسبت روح مطلق هگلی نیز باید در نظر گرفته شود.

^۱. Habermas 2003e: 200

^۲. Pinkard 1994: 222

به عبارت دیگر، از نقطه نظر درونی نسبت به هر جامعه - حتی فراگیرترین آن - تفاوت آشکاری میان جهان اجتماعی‌ای که ما به نحو بیناسوژکتیو سهیم هستیم و جهان عینی که باید از عهده آن برآییم باقی می‌ماند؛ و تنش حل نشده‌ای میان دیدگاه هم‌وردجوی ما درباره آنچه به لحاظ عقلانی «برای ما» قابل قبول است و دیدگاهی بی‌غرض درباره آنچه بی‌قید و شرط «در خود و برای خود» معتبر است باقی می‌ماند. آنچه به لحاظ عقلانی بر حسب بینش‌های ما پذیرفتنی است لزوماً آن چیزی نیست که به نحو عینی درست است. حتی اگر روح محدود با ایده اعتبار بدون قید و شرط هدایت شده باشد، در اکنون و گذشته خود گرفتار می‌ماند و در نتیجه نسبت به آینده و دانش بهتر جاهل است.^۱

به باور هابرماس، بین بیناسوژکتیویته و عینیت در معنای متافیزیکی آن از اساس تفاوت ساختاری وجود دارد، به نحوی که اساساً تفکر پسامتافیزیکی را از ایده‌آلیسم عینی متمایز می‌سازد. اما چرا باید به این دو تمایز تن داد. هابرماس دو دلیل برای این تمایز بیان می‌دارد:

«نخست، هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا ما، وارثان فرآیند فراگیر دنیوی‌سازی، باید برای درک عمیق‌تری از احتمالات طبیعت "از درون" امید داشته باشیم - چرا ما باید در دریافت طبیعت نه صرفاً با بسط فرضیه‌ها از مشاهدات بلکه [حتا] با یک رویکرد غیرنومینالیستی نسبت به ذات مفروض طبیعت، یا ساختار مفهومی ذاتی در آن، موفق شویم. دوم، و نه ما می‌توانیم از افق زبان خود و فعالیت‌های ارائه - دلیل خود خارج شویم و بی‌طرفی خطاپذیر، و چشم‌انداز "ما"ی تمرکززدایی‌شده گفتمان عقلانی را با منظر عینی یک ناظر ایده‌آل جایگزین سازیم.»^۲

هابرماس معتقد است ما می‌توانیم از درون زمینه‌های معرفتی خود فرا روی کنیم، اما این آگاهی پسامتافیزیکی را همواره باید در خاطر داشته باشیم که هیچ زمینه‌ای فراتر از همه زمینه‌ها وجود ندارد که ما را در داشتن کلام آخر محق سازد.

با این حال، این نکته شایان توجه است که حتی بر اساس خوانش ایده‌آلیست عینی نیز دگرگونی‌ها در آگاهی سوژه‌های فردی رخ می‌دهند؛ این افراد اجتماعی شده هستند که فرآیند یادگیری را تجربه می‌کنند. هگل این فرآیند یادگیری را به نحو پدیدارشناسانه توصیف می‌کند. هابرماس متذکر می‌شود که این فرآیند تنها برای اعضاء خودممتقد فرهنگ روشنگری مدرن، به مثابه یادگیری ظاهر می‌شود. به اعتقاد او، هگل نکات خود را به طور خاص نسبت به این مخاطبان عنوان می‌دارد. فرض بر این است که اینان در گذر از چشم‌انداز محدود معتبر برای فرد، از مسیر

^۱. Habermas 2003e: 201.

^۲. Habermas 2003e: 201-202

امیرضا جانباز/احمد علی اکبر مسگری

چشم‌انداز «برای ما» به چشم‌انداز «در خود و برای خود» پیش می‌روند. فرض بر این است که ایشان نه تنها در مورد سلسله دگرگونی‌های آگاهی که اکنون پشت‌سر آنها قرار دارد تأمل می‌کنند؛ بلکه همچنین از رهگذر این تبدلات، نسبت به نیروی روح آگاه می‌شوند. روح بسان نوعی تقدیر، به قلمرو روح‌های پی‌درپی مردم [Volksgeist]، یعنی همان تاریخ اشکال بیناسوبژکتیو، زندگی، نفوذ می‌کند. اما این روح به عینیت درآمده در تاریخ اشکال بیناسوبژکتیو، متفاوت از روح مطلق است. حال آن که خوانش ضدتورمی سعی در یکی کردن آن دارد. هگل در اشکال بیناسوبژکتیو روح عینی **صرفاً** در مقام زدودن رسوبات اندیشه "منشأیی جدا بودن"، از مفهوم روح است. روح، همان‌طور که بسط می‌یابد، خود را اساساً به واسطه اولویت خویش بر طبیعت تعریف می‌کند، و این به لحاظ هستی‌شناختی به این معنا است که

«**برای ما روح طبیعت را به عنوان پیش‌فرض دارد، اگر چه روح حقیقت طبیعت است، و از این رو نسبت به آن مطلقاً مقدم است.** در این حقیقت طبیعت محو می‌شود و روح به مثابه ایده‌ای ظهور می‌کند که به وجود برای خود رسیده است. اثره این ایده همان‌طور که سوژه مفهوم است. این اینهمانی سلبيت مطلق است، چرا که در طبیعت این مفهوم کمال، عینیت خارجی، خویش را داراست، لیکن این خارجیّت مفهوم برداشته می‌شود و مفهوم، در این خارجیّت، با خود یکی می‌شود. و از این رو مفهوم تنها تا جایی این اینهمانی است که آن در همان حال بازگشت از طبیعت است.»^۱

به روایت هابرماس، هگل در دوره ینا بر روی گردانی خویش از بُعد ذهن‌گرایی فلسفه تأملی صحّه می‌گذارد. با این حال، طرد انگاره سوبژکتیویته‌ای که خودش را از طریق درون‌نگری آشکار می‌سازد مانع هگل از تداوم اتکاء بر سایر اشکال خودتأملی نمی‌شود. هابرماس، این اتکاء هگل را وجه مثبت کار او می‌داند، لیکن، در پایان دوره ینا، هنوز یک خود-آگاهی گنگ تنها الگویی است که هگل برای یک سوبژکتیویته سطح بالاتر دنبال می‌کند. هگل دانش سطح بالاتر را به این سوژه نسبت می‌دهد. فرض بر این است که چنین دانشی قاطعانه برتر از تمام دانشی است که از جستجوی مشارکتی برای حقیقت در گفتمان‌های عقلانی فرهنگ خود-توجه‌گر پدید می‌آید. دانش سوژه‌های مشارکتی حقیقت خود را تنها به نسبت این دانش به دست می‌آورند. و البته هگل دانش کلی عقلانی را که در قالب مفاهیم بیان می‌شود مطابق چنین دانشی می‌داند.

^۱. Hegel 2007: 9, §381.

هابرماس روح مطلق هگلی را تجسم‌بخش و استمرار دهنده *Tat-Handlung*^۱ [کنش آغازین] آگوی خود «وضع‌کننده» فیخته معرفی می‌کند، چرا که آن در فرآیندهای تکامل طبیعی و تاریخ جهان نفوذ می‌کند. هگل این کنش را، که مستمراً در سراسر طبیعت و تاریخ رخ می‌دهد، به عنوان خودتأملی آشکار روح مطلق می‌فهمد. هدف آن «دانش درک خود» است، که در واقع، عبارت از یادآوری تمام جایگاه‌هایی است که از طریق آنها روح خودبیرونی‌ساز در فرآیند تحقق خویش به عنوان مطلق گذر کرده است. هگل درباره این «شکل نهایی روح» بیان می‌دارد که «آن به خود محتوای کامل و حقیقی‌اش را همچنین به عنوان صورت خویش می‌دهد». هگل با این بیان مفهوم سوژکتیویته را به منظور مفهوم‌سازی فرآیند بازگشت روح به خویش، حرکت «از جوهر به سوژه» به خدمت می‌گیرد. این سوژه به مثابه یکی و همه تصور می‌شود. به مثابه کلیتی که «نمی‌تواند چیزی خارج از خودش داشته باشد». بنابراین، روح مطلق فرآیندهای سازنده‌ای را درونی می‌سازد که ناشناخته به مثابه تاریخ بسط خویش هدایت شده‌اند. به این طریق، هگل بار دیگر خود تقدم سوژکتیویته را به عنوان اساس تاریخ آگاهی احياء می‌کند:

«این سوژه دیگر نمی‌تواند "غیر خودش" را به عنوان تقابل محدودکننده یک واقعیت مقاوم، یا به عنوان آگوی دیگر با حقوق برابر بیرونی نسبت به خویش تحمل کند. آن می‌تواند چنین دیگری را تنها در درون خود، در حالی که آن را به وضعیت ماده خام برای تحقق و تکوین خاص خویش تنزل داده است، بپذیرد. خار غیریت، یعنی بحران ناشی از فاصله‌ای که هم حفظ و هم پل زده می‌شود، از «بودن-با-دیگری» مرتفع می‌شود. اکنون دیگری چیزی نیست جز در خود و برای خود آن مطلق، که البته با آن در قالب تجدید خاطره‌ای از خود بیگانگی‌های سابق مواجه می‌شود. هگل این "دیگری" را با آنچه در زمان رخ می‌دهد، با حاصل کار حرکت مفهوم شناسایی می‌کند، در حالی که خود مطلق به مثابه مفهوم *the Concept* فهمیده می‌شود که زمان را در خود فرا می‌گیرد، و به اصطلاح آن را می‌بلعد. اما این بدان معنا است که تاریخ‌مندی خرد دیگر چالش‌برانگیز نیست. در این صورت، این چالش بی‌رمق می‌شود، دست‌کم، اگر منطق بار دیگر بسان گذشته بر تاریخ غلبه کند: «زمان مفهومی است که در آنجا وجود دارد. . . .؛ به همین دلیل است که روح ضرورتاً در زمان ظاهر می‌شود، [اما] آن تا زمانی [تنها] در زمان ظاهر می‌شود که مفهوم محض خودش را درک نکرده است، به عبارت دیگر، زمان را ملغی نکرده است». روح، بیگانه شده در

^۱ *Tathandlung*

زمان، بار دیگر بر زمان پیروز می‌شود. این عنصر افلاطونی است که در سراسر آمد و شد جاودانه خویش با خود یکسان باقی می‌ماند.^۱

بدین ترتیب، واسطه‌های زبان، کار، و شناسایی متقابل، که با چرخش ضدذهن‌گرایی ساختارهای بیناسوبژکتیویته را قوام بخشیدند، رفته رفته در کار هگل یا به طور کامل در درون نظام بسط‌یافته ناپدید می‌شوند، و یا نقش نسبتاً کمی به خود می‌گیرند. و در نهایت، بیناسوبژکتیویته بی‌آنکه هیچ‌گونه ردّ پایی در ارائه ایده مطلق برجای گذارد از جانب سوبژکتیویته سرکوب می‌شود.

مسئله این است که در مراحل اولیه پدیدارشناسی هگل، هیچ اثری از سوژه‌ی متکفل فرآیندهای فرهنگ‌پذیری نبود که به واسطه آنها سوژه‌ها به وجود می‌آیند. واسطه‌هایی که از طریق آنها تاریخ استعلازدایی سوژه رخ داده است بدون سوژه بودند. لیکن در مراحل پایانی پدیدارشناسی روح، به یک‌باره این فرآیندها دارای سوژه می‌شوند. در واقع، در انتهای این اثر مشخص می‌شود که هگل سوژه‌ای از مرتبه بالاتر را به عنوان اساس تاریخ آگاهی پیش‌فرض گرفته است. و چنان‌که هابرماس این رویکرد را به پرسش می‌کشد هگل که خود پیشتر به دلایل موجه‌ای چارچوب ذهن‌گرایی را نقد کرده بود نمی‌توانست بدون استدلال موجه بار دیگر به این الگو متوسل شود.

فلسفه یگانه‌ساز هگل

هابرماس دلیل عدم اکتفای هگل به صرف دست‌آوردهای یک چارچوب پساذهن‌گرایانه را در تمایل اولیه هگل به دستیابی به یک «فلسفه یگانه‌ساز» [Vereinigungsphilosophie] عنوان می‌کند.^۲ چارچوب مفهومی پساذهن‌گرایانه، که در آن «عینیت» بیناسوبژکتیو نهادینه‌شده روح بر کارکرد نظری «سوبژکتیویته» غلبه می‌کند، نمی‌تواند تمایل جاه‌طلبانه هگل نسبت به فلسفه یگانه‌سازش را برآورده سازد.

به باور هابرماس، هگل همواره انتظار داشت فلسفه، وظیفه آشتی دادن انسان مدرن هم با طبیعت متعین درونی و هم با طبیعت تحت استیلای بیرونی را انجام دهد. آنچنان‌که از این مسیر بر بیگانگی فرد از جامعه و طبیعت فائق آید. بیگانگی و گسستی که عارضی است. به طور خلاصه، می‌توان نقطه آغاز این گسست را موضوعات متفاوت عرصه عمل و علایق انسانی عنوان کرد. این موضوعات عرصه‌ها و اعتبارهای متفاوت را اقتضاء می‌کنند. لیکن هنجارها و معیارهای اعتبار در تمامی عرصه‌ها - در خودآگاهی نظری، در ایده‌آل‌های اخلاق و در قواعد و رسوم خود‌تعیینی و خود‌تحقیقی - به یکسان حضور دارند. جایگاه هنجاری تمامی این عرصه‌ها در ساختار خود عقل

^۱. Habermas 2003e: 204

^۲. Habermas 2003e: 205

است. حاصل خودانتقادی عقل کانت، قرار دادن قوای عقل درون یک مفهوم استعلایی و بسط خصیصه خود ادراکی مدرنیته ذیل سه نقد متفاوت بود. کانت متناظر با هر عرصه قوه خاصی از عقل را در کار می‌دید. اگر چه کانت هیچ‌گاه وحدت قوای عقل را کنار نگذاشت، لیکن با تمایز قوا قلمروهای دانش متناظر نیز هر یک به نحو نهادی از یک‌دیگر جدا شدند، و تعیین‌یافتگی‌های آنها نیز، به اندازه خود قوا، در معرض نقد قرار گرفت. در قلمرو علم، اخلاق و هنر پرسش از صدق، عدالت و ذوق سلیم ذیل وجوه متفاوت «اعتبار» مورد بحث و نقادی قرار گرفتند. از آنجا که کانت قوای عقلانی متناظر را به عنوان مؤلفه‌های یک سوژکتیویته استعلایی کشف کرده بود، هگل نیز «هیچ تردیدی در این نداشت که همچنین این قلمروهای فرهنگی علم و تحقیق، اخلاق و قانون، و هنر و نقد هنر را به عنوان "تبلورهای" اصل سوژکتیویته در نظر بگیرد. این عینی‌سازی‌ها نیز خودشان را به عنوان ایزه‌های نقد عقل نه کمتر از خود قوا پیشنهاد کردند.»^۱

به این ترتیب خود عقل، خود سوژکتیویته استعلایی، موضوع تفکیک و گسست شد. آنچه در این وضعیت رخ داد این بود که، با از دست رفتن هسته اصلی یکپارچگی عقل، زیست‌جهان نیز آشنایی، شفافیت، و اعتمادپذیری خویش را همواره بیش از پیش از دست داد. در نتیجه، بحران وجه غالب مواجهه ما با جهان شد. و لزوم مواجهه متکی بر خود، با چالش مسائل افق آینده‌های ممکن و حال هر زمان آشفته‌تر و نابسامان‌تر موضوع نقد را هر چه بیشتر حیاتی کرد. به همین دلیل، به تعبیر هابرماس، «نقد و بحران» پارادایم غالب تحلیل فلسفی شد و پیچیدگی‌های رو به رشد اجتماعی بیش از همه به عنوان موضوعی «انتقادی» مطرح گشت. اما همین کار وظیفه منجر شد تا انسان امروز هر چه بیشتر هم با طبیعت متعین درونی و هم با طبیعت تحت استیلا بیرونی خویش بیگانه‌تر شود.

به روایت هابرماس، هگل با اوج‌گیری مسائل برآمده از «بحران و نقد»، نقد عقل کانت را اگر چه آموزنده اما ناتمام و به عنوان تلاشی آسیب‌شناسانه برای تفسیر ذات عقلانی جهان مدرن دانست. از دیدگاه هگل، اگر چه کانت در ترسیم انفکاک‌های دقیق درونی عقل موفق عمل کرد، اما او طرف دیگر این انفکاک‌های زایشی را در نظر نگرفت. به اعتقاد هگل، آنچه در سطح گفتمانی به مثابه انفکاک‌ها ظاهر می‌شود در افق زیست‌جهان‌های به لحاظ اخلاقی یکپارچه شده به مثابه صرف «جداسازی» متعدد یک کل شهودی تجربه می‌شوند. از این منظر آنچه نخست به عنوان اصل سوژکتیویته مورد پذیرش قرار می‌گیرد و ساختارهای خودآگاهی آن نگاهی یک‌جانبه به عقل

^۱. Habermas 2001b: 134

است و نمی‌تواند با عقل به مثابه یک کل یکی گرفته شود، در سطح متعالی، عقل، در کلیت خویش است که تمام یک‌جانبه‌نگری‌ها را دربر می‌گیرد.

به باور هگل، روشنگری به سرنوشت دین تصلب‌یافته دچار شده است؛ در حالی که دین ارتدوکسی به «ایجابیت» تصلب‌یافته فروغ‌لطیده و از نیروی الزام‌آور انگیزش عقلانی خویش تهی گشته است، فرهنگ روشنگری نیز بسان نسخه دیگری از همین دین، با جایگزینی تأمل و عقل ابزاری به جای عقل، سر از بت‌سازی عقل درآورد. هگل، همان ایجابیت را در سایر حوزه‌های اجتماع و فرهنگ کشف کرد؛ به این معنا که اصل سوژکتیویته روشنگری، در علم تجربه‌گرا و اخلاق انتزاعی، نیز خودش را تعبیه کرده است. اصل سوژکتیویته خود را در هنر رمانتیک، در فردگرایی مالکانه بورژوازی، در حقوق رسمی و اقتصاد بازار و سیاست‌های ابزاری قدرت‌های بزرگ از طریق موجبت نهادهای بیگانه‌ساز و نیز روابط اجتماعی شیئی شده، به عنوان یک اصل سرکوب‌گر نشان می‌دهد. اصلی که خود را به مثابه خشونت خود عقل جلوه‌گر می‌سازد. خصیصه سرکوب‌گر عقل بر ساختار خودتأملی مبتنی است، یعنی در خودارجاعی سوژه شناسا که خود را به یک ابژه بدل می‌سازد. همان سوژکتیویته‌ای که نخست افق ظهور آزادی و رهایی بود اکنون به جهت ابژه شدن تعین‌بخش می‌شود. هگل همچنین خشونت را تشخیص می‌دهد که، با رها شدن از عقل، هر چیزی را در مسیر خود تعین بخشیده و همه را به ابژه‌های ممکن دست‌اندازی تبدیل می‌سازد. «تأمل» جزئی‌نگر کل‌های ارگانیک متکثر را به اجزاء متشکل خود تجزیه می‌کند. البته اتکاء هگل نیز به تأمل است، لیکن او به این شیوه علاوه بر فهم هنجارها و دقایق عقل، وجه منفی فاهمه را کشف و مورد نکوهش قرار می‌دهد. همان وجه منفی که جایگاه عقل را غصب کرده و به ادعای هگل، موجب یک‌سویه‌نگری می‌شود. همان‌طور که هابرماس اشاره می‌کند:

«هگل تنها از طریق تأمل می‌تواند محدودیت‌های عقل ابزاری را تبیین کند؛ او تنها با تکامل عمل تأملی مرحله بالاتر می‌تواند از محدودیت‌هایش فراتر رود. از این‌رو تفکر خود، بازاندیشانه، به درون حرکت دیالکتیک روشنگری کشیده می‌شود.»^۱

راه حل هگل دیدن این یک‌سویه‌نگری‌های کارکرد فاهمه در یک کل فراگیر در نظریه‌پردازی است. در حالی که فاهمه به وضع مفهوم‌های ثابت و ایستا در تقابل چاره‌ناپذیر آنها با یکدیگر اشتغال دارد، عاقله در استدلال به بازبینی و اندراج جزء در کل می‌پردازد. به باور هگل، اجزاء تنها زمانی فهم می‌شوند که به نسبت کل دیده شوند. هگل در مقابل فیلسوفان مشغول به حکم که دلمشغول فصل کردن‌های آن هستند، در جانب فیلسوفان در کار استدلال می‌ایستد؛ فیلسوفانی که

^۱. Habermas 2001b: 136

احکام کثیر را ذیل قاعده‌ای واحد به تألیف می‌کشند. ایده‌آلیسم مطلق هگل با واقعی دانستن کل به مثابه تنها حقیقت عقلانی هرگونه ثنویت و چندپارگی را در فرآیند حیات واقعی منحل و یگانه می‌سازد.

به این ترتیب، فلسفه آشتی هگل به مثابه پاسخی به نیاز تاریخی فائق آمدن بر گسست‌های مدرنیته در روح خود مدرنیته عمل می‌کند. تفکیک‌ها و تخصص‌گرایی‌های لازم در پیشرفت و خودآگاهی، لاجرم بیگانگی انسان از طبیعت خویش را در پی دارد. هگل در مقابل انشقاق‌های مدرنیته، امر وحدت را به مثابه سوژه مطلق تصور می‌کند و از این طریق، اشکال تفکر متافیزیکی را به مفهوم سوژه خودآیین کنش‌گر پیوند می‌دهد. مدرنیته آگاهی از آزادی خویش (مشمتمل بر تمام خصایص هنجاری، خودآگاهی، خودتعیینی و خودتحقیق) را از رهگذر همین سوژه خودآیین کنش‌گر دارد. هگل این بیگانگی را به شیوه دیالکتیکی به دست می‌دهد. در مقابل هابرماس بر آن است تا زمانی که یگانگی عقل تنها به شیوه دیالکتیکی به اندیشه در می‌آید و در قلمرو نظریه به یقین می‌رسد، حتی فلسفه‌ای که از محدوده عقلانیت صوری فراتر می‌رود صرفاً به باز تولید ساختار شیئی شده آگاهی اقدام می‌کند؛ چنین فلسفه‌ای لاجرم ما را به گزینش رابطه‌ی نظروزرانه با جهان خود آفریده محدود می‌کند. عینی‌گرایی نظریه هگل در خصلت تأملی آن ریشه دارد؛ یعنی، در این واقعیت که او می‌خواهد دقایق عقل را که از هم جدا شده‌اند بار دیگر تنها در نظریه به هم باز گرداند؛ در این حالت برای فلسفه جایگاهی فراهم می‌شود که در آن آشتی کلیتی که منتزع شده است هم رخ می‌دهد و هم مقصدش را می‌یابد.^۱ در مقابل چنین فلسفه‌ای دو نکته اساسی و درهم‌تنیده مطرح است:

الف) در نظر هابرماس، به تبع مارکس و سپس لوکاچ، این پرسش وجود دارد که اساساً چه لزومی به وحدت و یگانگی است. حال آن که در سطح سیستم‌های فرهنگی این انفکاک‌ها به واقع وجود دارد. وحدت جوهری عقل که در جهان‌بینی‌های ماوراءالطبیعه وجود داشت در خلال مدرنیته قربانی عقلانی شدن جهان‌بینی‌ها می‌شود. به باور هابرماس بین دقایق تفکیک‌شده عقل اکنون تنها یک ارتباط صوری وجود دارد، و آن وحدت رویه‌ای است که زمینه استدلال را می‌سازد. مارکس آشتی دیالکتیک هگلی در «نظریه» تحت عنوان «عقل» را افسانه می‌خواند. مارکس فویرباخ را کاشف این تناقض فلسفه با خودش معرفی می‌کند که پس از انکار یزدان‌شناسی عنصر نفی را تصدیق می‌کند. به این ترتیب، مارکس علی‌رغم پذیرش دیالکتیک با رد این عنصر هگلی آن را ترمیم می‌کند. به همین جهت، دیالکتیک او می‌تواند از افتادن به ورطه صلبیت دوری

^۱. Habermas 1984: 363

کند.^۱ توصیف مارکس از کار هگل این است که او ابتدا مقولات را در اندیشه بیگانه می‌سازد و سپس خود را مقیاس آنها قرار می‌دهد:

«هگل ثروت، قدرت دولت، و مقولاتی از این دست را همچون هویت بیگانه‌شده از انسان می‌فهمد . . . آنها موجودیت‌های ذهنی هستند و از این‌رو، صرفاً بیگانگی محض، یعنی، انتزاعی، تفکر فلسفی هستند. از این‌رو، کل فرآیند به دانش مطلق ختم می‌شود. این دقیقاً تفکر انتزاعی است که این ابژه‌ها از آنها بیگانه می‌شوند و با عدم تناسب^۲ خودشان به نسبت واقعیت مواجه می‌شوند. این فیلسوف است که خودش را (کسی که خودش شکل بیگانه‌شده انسان است) در موضع سنجش جهان بیگانه‌شده قرار می‌دهد.»^۳

ب) همان‌طور که لوکاچ عنوان می‌کند هگل در اینجا سطح عمل تاریخی را از نظر می‌اندازد. لوکاچ بر آن است که مضمون انتقادی بینش فلسفی تنها طی این سطح می‌تواند تحقق یابد. به باور لوکاچ، ماتریالیسم تاریخی و فلسفه هگل «هر دو نظریه را به مثابه دانش-خود واقعیت تصور می‌کنند».^۴ حال آن که لوکاچ واقعیت را عبارت از وضع و بازآفرینی خویشتن می‌داند. در این حالت، نظریه تنها زمانی در این بازآفرینی مشارکت می‌کند که با عمل یکی شود.^۵ این رأی لوکاچ طنین‌انداز این نظر مارکس است که یقیناً سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد سلاح‌ها شود: نیروی مادی باید با نیروی مادی برانداخته شود؛ اما نظریه نیز، زمانی که توده‌گر شود نیروی مادی می‌شود. زمانی نظریه قادر به چنگ آوردن توده‌ها است که رو به سوی انسان^۶ نمایان شود، و آن وقتی بر انسان نمایان می‌شود که رادیکال شود. رادیکال بودن چنگ زدن امور مادی از همان ریشه است. لیکن برای انسان ریشه خود انسان است.^۷ البته، همان‌طور که این عبارات نیز اشاره دارند، این فرد نیست که مورد خطاب نظریه قرار می‌گیرد. اساساً فرد هرگز نمی‌تواند مقیاس همه چیز قرار گیرد: «چرا که وقتی فرد با واقعیت عینی مواجه می‌شود با ابژه‌های پیچیده از پیش ساخته‌شده و تغییرناپذیر روبرو می‌شود که به او تنها پاسخ‌های شناسایی یا رد سوژکتیو را اجازه می‌دهند.»^۸

^۱ مارکس علی‌رغم این که خودش را پیرو هگل معرفی می‌کند روش دیالکتیکی خودش را «نه تنها از اساس متفاوت از دیالکتیک هگلی، بلکه دقیقاً نقطه مقابل آن» عنوان می‌کند. Marx 1982: 102

^۲ arrogation

^۳ Marx 1988: 147

^۴ Lukacs 1968: 16

^۵ Ibid: 189

^۶ ad hominem

^۷ Marx 1970: 137

^۸ Lukacs 1968: 193

لوکاچ به تبع مارکس اظهار می‌دارد که تنها طبقه پرولتاریا می‌تواند به کل واقعیت به شیوه انقلاب عملی مرتبط شود. اما این پرسش باقی است که چرا نوع انسان نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد پاسخ لوکاچ این است که «نوع چیزی جز فرد اسطوره‌ای شده و به سیاق تأمل درآمده نیست».^۱ مارکس و لوکاچ معتقدند که:

«در جامعه سرمایه‌داری محیط زیست انسان، و به خصوص مقولات اقتصادی برای او بلافاصله و ضرورتاً در اشکال عینی‌تی ظاهر می‌شود که این واقعیت را که آنها مقولات ارتباطات انسان‌ها با یکدیگر هستند، پنهان می‌سازد.»^۲

به باور ایشان «توهمات بت‌واره‌ای که تمام پدیده‌ها در جامعه سرمایه‌داری را دربر می‌گیرد در پنهان کردن واقعیت موفق عمل می‌کنند».^۳ گویی لوکاچ نیز به سیاق هگل راه مفر از این توهمات بت‌واره‌ای را برداشت دیالکتیکی از کلیت می‌داند: «رابطه با کل است که صورت عینی‌تی هر شیء شناخت را تعیین می‌کند».^۴

اما آیا این نظر به کل بر خلاف تناقض عنصر نفی نفی دیالکتیک هگل در نظر مارکس است. به باور لوکاچ صور عینی‌تی تمام پدیده‌های اجتماعی در جریان برهم‌کنش دیالکتیکی توقف‌ناپذیرشان با یکدیگر مستمراً تغییر می‌کنند. معقولیت ابژه‌ها همان‌طور که ما کارکرد آنها را در کلیتی که به آن تعلق دارند درمی‌یابیم در تناسب بسط می‌یابد. به همین دلیل است که تنها برداشت دیالکتیکی از کلیت می‌تواند ما را به فهم واقعیت به عنوان یک فرآیند اجتماعی قادر سازد. در نظر لوکاچ، تنها این برداشت می‌تواند اشکال بت‌واره‌ای عینی‌تی ضرورتاً تولید شده توسط حالت سرمایه‌داری تولید را منحل کرده و ما را قادر سازد آنها را صرفاً توهمی ببینیم.^۵ در نتیجه اگر چه مارکس و لوکاچ نیز از دیالکتیک و نظر به کل سخن می‌گویند، باید در سخن ایشان میان کلیت و تمامیت فرق گذاشت و اگر چه آنها کلیت را در نظر دارند لیکن از آن تمامیت نمی‌فهمند.

هابرماس نظریه سیستم و نظریه کنش^۶ را اجزاء برداشت دیالکتیکی از کلیت معرفی می‌کند که به باور او مارکس و بعداً لوکاچ آن را به کار گرفتند. هابرماس معتقد است که آنها نتوانستند آن را

^۱. Ibid

^۲. Ibid: 16

^۳. Ibid

^۴. Ibid: 10

^۵. Ibid: 13

^۶. عقلانی شدن به نسبت کنش به واسطه انفکاک ساختاری از زیست‌جهان حاصل می‌شود، و در رابطه با سیستم‌ها عقلانی شدن خرده نظام‌های جامعه از رشد روزافزون پیچیدگی نظام‌های کنش به وجود می‌آید.

امیرضا جاننیا/احمد علی اکبر مسگری

چنان بازسازی کنند که بتواند معادلی برای مفاهیم بنیادی منطق ایده‌آلیستی هگل فراهم آورد. البته به نظر نمی‌رسد هابرماس، چندان در یک‌کاسه کردن مارکس با لوکاچ به حق باشد. به هر روی، اشاره هابرماس به خوانش لوکاچ همواره با عنوان خوانش مارکسیسم غربی از مارکس است. بر اساس نظر هابرماس آنچه به واسطه این خوانش در ترورهای استالینی بروز کرد ناشی از این واقعیت است که بازسازی فلسفی لوکاچ از مارکسیسم در برخی جهات عمده بازگشت به ایده‌آلیسم عینی است.

همانطور که استقرار عقلانیت شناختی-ابزاری به بهای وانهادن عقلانیت عملی از مشخصه‌های انگاره عقلانی‌شدن جوامع سرمایه‌داری است که در زمینه آن مناسبات ارتباطی شیئی می‌شوند.^۱ و کما این که ایده‌آلیسم عینی هگل و ماتریالیسم تاریخی با از یاد بردن ساحت عمل همان مسیر شیئی شدن را می‌پیمایند. فرجام مارکسیسم غربی نیز که بدون توجه به ساحت عمل می‌خواهد واقعیت را از پلشتی‌های نظام سرمایه‌داری به زور بیرون کشیده و در رؤیاهای سوسیالیستی بازسازی کند گام نهادن در مسیر ایده‌آلیسم عینی است.

این تلاش‌ها به تمامه در امتداد مسیر ایده‌آلیسم عینی هگل صورت گرفت. هگل می‌خواست وجه ترک‌خورده جهان مدرنیته را به سبک واقع‌گرایانه، یعنی با برآورده ساختن حق شهود وحدت انسان و طبیعت، به عبارتی وحدت کل، ترمیم کند. به این منظور او این آسیب را به وحدت و خودانگیختگی جریان زندگی آزاد و آسیب‌ندیده باز گرداند. در این حالت تاریخ به عنوان واسطه میان وحدت و کثرت، نامحدود و محدود عمل می‌کند. با این حال، هگل نمی‌خواهد به نسبت دستاوردهای ناگزیر آزادی سوپژکتیو که جهان مدرنیته فرض می‌گیرد پیش‌داوری کرده و بالمثال آن را مصادره کند. هگل یگانگی را در قالب مفاهیم نظریه‌پردازی می‌کند. در نظر هابرماس علاقه نظرپردازانه رویکرد موجهی است که هگل پی می‌گیرد. حال آن که اگر هگل رویکرد بیناسوپژکتیو را طرد می‌کرد وضع نابسامان‌تری به وجود می‌آمد. هابرماس این پرسش تعیین‌کننده را طرح می‌کند که چه دلیل درونی احتمالاً می‌توانسته هگل را در نهایت به جدایی از مسیر بیناسوپژکتیوی

^۱ به باور هابرماس این عقلانی‌سازی زیست‌جهان است که نوعی یکپارچه‌سازی سیستمی را ممکن می‌سازد که اجزاء آن بر حسب معیارهای متفاوت کنش به رقابت برمی‌خیزند. هابرماس معتقد است تنها از منظر کنش ارتباطی می‌توانیم بفهمیم عقلانی‌سازی اجتماعی از آغاز - تحت کنش ارتباطی زبان محور و کنش‌های غایت‌مند پول و قدرت محور- متناقض ظاهر شده است. هابرماس این پرسش را به جا می‌بیند که آیا نقد خصوصیت غیرکامل عقلانیتی که به صورت شیئی شده ظاهر می‌شود ما را مجاز نمی‌دارد که بین عقلانیت شناختی-ابزاری، از یک‌سو، و عقلانیت اخلاقی-عملی و زیبایی‌شناختی-عملی، از سوی دیگر، نوعی نسبت تکمیلی قائل شویم. به باور هابرماس چنین برداشتی ذاتی مفهوم کنش ارتباطی است. Habermas

سوق دهد که او خود در آغاز برگزیده بود؟ در پاسخ به این پرسش هابرماس این فرض را مطرح می‌کند که شرح انتقادی بازنگرانه هگل در خصوص انقلاب فرانسه پشت صحنه پرهیز او از یکی از نتایج خاص استعلازدایی را مهیا می‌کند.

شک هگل درباره اشکال مدرن «عمل انقلابی» (مارکس)، صرف نظر از سایر انگیزه‌ها، توضیح می‌دهد که چرا وی اجازه نمی‌دهد سوپژکتیویته افراد اجتماعی شده توسط سیلان انعکاسی صور بیناسوپژکتیو شکل گرفته آگاهی تهی شود. او می‌خواهد این سوپژکتیویته دارای صور ثابت‌تر روح عینی باشد. جوهر عقلانی این صور ثابت‌تر تنها از منظر روح مطلق قابل قضاوت است.^۱ هابرماس مسئله هگل را جدی و با اهمیت به حساب می‌آورد، لیکن آوردن روح مطلق به صحنه و قائل شدن عینیت برای آن را راه حل غیرقابل قبولی می‌داند. هابرماس به مانند هگل عقل را به مثابه منبع وحدت‌بخش و سازش‌دهنده معرفی می‌کند، اما نزد او این منبع نه مطلق هگلی بلکه توافق عقلانی بیناسوپژکتیو مقهور نشده است. هابرماس مسئله هگلیان راست تا به امروز را مطالبات مفرط از سوژه‌ها عنوان می‌کند. چنین مطالبه‌ای به لحاظ ساختاری اقتضای چارچوب فرهنگ خود توجیه‌گر است.

آگاهی اخلاقی سوژه آزاد

هگل اگر چه بر این باور است که فرهنگ روشنگری به بالاترین مرحله آگاهی اخلاقی^۲ خودش در آموزه کانت می‌رسد، و اگر چه همچنان خودآیینی را به عنوان معیار گریزناپذیر آزادی سوپژکتیو نگاه می‌دارد، لیکن همواره «دیدگاه اخلاق [عام] جهان» را ترغیب‌کننده بی‌ثباتی مناسبات [عینی] اخلاقی^۳ در نظر می‌گیرد. دلایل اخذ این نظر را می‌توان از نقد هگل بر آموزه اخلاق کانت نتیجه گرفت. هابرماس معتقد است اگر چه هگل هیچ تلاشی برای ارائه یک تفسیر عادلانه از نظریه اخلاق کانت نمی‌کند، چه رسد به خوانشی بیناسوپژکتیو راجع به اصل تعمیم‌پذیری، که می‌توانست خود را پس از استعلائی‌زدایی «اگوی» نومی‌نال مطرح کند، با این حال در نظر هابرماس، سه اعتراض هگل نسبت به انتزاعی که مقتضی فرمالیسم اخلاقی بود هنوز سزاوار توجه و بررسی است: نخست این که فرمالیسم کانتی انگیزه‌های واقعی و تمایل‌های اشخاص به نحو اخلاقی کنش‌گر را نادیده می‌گیرد. فرمان‌های اخلاق عام خود را به طور خودکار با ترجیح‌های مفروض یا

^۱. Habermas 2003e: 206

^۲. moral consciousness

اخلاق به معنای عام که بر آمده از قانون اخلاقی maxim است.

^۳. ethical relations

گرایش‌های لازم بلند مدت و جهت‌گیری‌های ارزشی که عاملان در دوره اجتماعی شدن خویش بسط می‌دهند هماهنگ نمی‌کنند. دوم، کانت به همان اندازه اندک مسئله پیچیدگی و پیش‌بینی‌ناپذیری نتایج کنش‌ها را شرح می‌دهد، نتایجی که گاهی اوقات به کنش‌گران نسبت داده می‌شوند. در موقعیت‌های درهم و پیچیده نیات خوب غالباً نتایج بد دارند. سوم، فرمالیسم راه حلی برای این مشکل ندارد که چگونه معیارهای عام را برای موارد انضمامی به کار ببریم، به خصوص وقتی معیارها که در نگاه نخست به طور یکسان مناسب به نظر می‌رسند با یک‌دیگر برخورد می‌کنند.

هگل در فلسفه حق نشان می‌دهد که مناسبات عینی اخلاقی با رویکرد انجام وظیفه کل‌نگر، که تنها از منظر اخلاق عام به واسطه تعمیم اصول هدایت می‌شود، به جهت در نظر نگرفتن شرایط و موقعیت‌ها مجال تحقق نمی‌یابند. هگل نظم اجتماعی را وحدتی می‌داند که از تلفیق خیر سوبرکتیو با خیر مطلق عینی حاصل آمده است؛ اخلاق عام صورت عام اراده به مثابه امر سوبرکتیو را داراست، لیکن نظم اخلاق عینی نه تنها صورت سوبرکتیو و خود تعیینی اراده است، بلکه ایده نهادی آنها، یعنی، آزادی را دربردارد. نه درست اخلاقی و نه منظر عام اخلاق نمی‌توانند مستقل از هم به وجود آیند، بلکه باید اخلاق عینی را به مثابه رکن و حامی خود داشته باشند. امر اخلاقی برای تحقق یافتن نیازمند هر دو است:

«در درست [اخلاقی] عنصر سوبرکتیویته مطالبه می‌شود، و در اخلاق عام امر عینی، از این‌رو هیچ یک به تنهایی تحقق و واقعیتی ندارد.»^۱

ایده مرکزی استدلال هگل این است که اخلاق عام انتزاعی مقتضی تحمیل تلاش‌انگیزی و شناختی از طرف افراد است. به باور او این کمبود باید در سطح نهادی جبران شود. هگل پروتستان‌هایی را شاهد می‌آورد که به کلیسای کاتولیک رجوع می‌کنند تنها به این دلیل که در زندگی درونی خود جوهر مستحکمی را نمی‌یابند؛ آنها به دنبال مرجعیتی ملموس و ثابت‌اند.^۲ هگل روح عینی را به منظور ترمیم آنچه روح سوبرکتیو نمی‌تواند به تنهایی اداره کند به صحنه می‌آورد.^۳ هگل به قضاوت نشستن افعال بر حسب قانون خدا، دولت و یا تجربه تاریخی را لازم می‌داند، چرا که «انسان‌ها را متحد ساخته و جوهر افعال و سرنوشت ایشان را به دست می‌دهد».^۴ در اندیشه هگل دولت تجسم آزادی انضمامی است:

1. Hegel 2001b: 131

۲. Ibid.

۳. Habermas 2003e: 206-207

۴. Ibid: 126

«در این آزادی انضمامی، فردیت شخصی و علایق خاص آن، آن‌گونه که در خانواده و جامعه مدنی یافت می‌شود، بسط کامل خودشان را می‌یابد. همچنین در این آزادی انضمامی حقوق فردیت شخصی به شایستگی به رسمیت شناخته می‌شود. این علایق و حقوق تا حدی خود را موافق علایق عام دارند.»^۱

زندگی اخلاقی عینی شده بر عقاید و ترجیح‌های سوژکتیو افراد چیره می‌شود. هگل در نهادهای اصلی جامعه صورت موجود خرد را تشخیص می‌دهد که ورای افق‌های محدود روح سوژکتیو گسترش می‌یابد. نهادها، ایده‌ها را با علایق و کارکردهای متناسب می‌سازند. آنها ایده‌های مشروعیت‌بخش نیروهای اخلاقی عینی را هم با علایق اعضاء اجتماعی و هم با الزام‌های کارکردی نظام متمایز اجتماعی هماهنگ می‌کنند. نهادها به واسطه مشخص کردن و وضع وظایف انضمامی، این بار مسئولیت را از عهده اراده و هوشمندی افراد تحت فشار بر می‌دارند. به باور هگل، افراد نباید مجبور به پذیرش چیزی شوند که نمی‌توانند موجه بودن آن را دریابند.

دولت مدرن، مورد نظر هگل، در مهیا ساختن شرایط رسیدن به کمال سوژه در نهایت خود بسندگی، و در عین حال بازگرداندن آن به وحدت جوهری، قدرت فوق‌العاده و ژرفی دارد. به همین دلیل است که هگل می‌خواهد روح سوژکتیو را تابع زندگی اخلاقی عینی کند تنها به این شرط که نهادها صورت عقلانی قابل سنجش با معیار تحقق آزادی‌های برابر برای همه را به خود بگیرند. به روایت هابرماس، هگل در تأملات خود در باب «فضیلت و طریق جهان» مناقشه بر سر آن چیزی را پیش‌بینی کرد که بعدها «اصول اخلاق انقلابی» خوانده شد؛ یعنی، امکان تبدیل یک عمل جاه‌طلبانه، که مدعی اخلاق به طور کلی است، به سرکوب فضیلت که به نحو تراژیک در رژیم‌های تمامیت‌خواه قرن بیستم تأیید شد.

هگل یک نهاد قدرتمند را به این شرط ترجیح می‌دهد که بتواند با مفهوم خودش آن‌گونه که فلسفه تبیین می‌کند مطابق باشد. اما او به عنوان معاصر انقلاب فرانسه، از این مسئله آگاه است که چگونه باید عملی را تعریف کرد که در مسیر مهیای دولت قانونی موجود حرکت نمی‌کند، اما باید وظیفه به وجود آوردن نهادهای عقلانی را انجام دهد. در وضعیتی که سازوکارهای لیبرال یک اجتماع جمهوری خواه وجود ندارند، نخست باید رویه‌ها و فعالیت‌های موثر و فراگیر برای مشروعیت، موافقت و استفاده قوانین بنا نهادند. اما، بر اساس نظر هگل، این وظیفه برای سوژه‌های کنش‌گر سیاسی، هم به عنوان افراد و هم به عنوان یک جماعت بسیار زیاد است.^۲

^۱. Hegel 2001b:198-199

^۲. Habermas 2003e: 207-208

هابرماس آسیب دیدگاه هگل را در این می‌بیند که اگر اشخاص حتی در موارد کنش اخلاقی ساده از بار مسئولیت تصمیم‌گیری رها هستند، پس به طریق اولی این رهایی باید در آن کنش اخلاقی جاری در سطح سیاست اعمال شود. زیرا در این حالت مسئله بار سنگین بر اشخاص خود-تعیین‌گر حادث است. اما در این صورت چگونه در نهایت قرار است نهادهای عقلانی به وجود آیند. هگل به این پرسش بر اساس اعتقاد به مسیر عقلانی تاریخ پاسخ می‌دهد. به این ترتیب، شهروندانی که به نحو سیاسی عمل می‌کنند می‌توانند از بار ایجاد نهادهای پشتیبان دولت قانونی به واسطه خردی رهایی یابند که می‌تواند خود را به نحو تاریخی به واسطه پویایی خویش تحقق بخشد. و این مستلزم تفسیر گذار از روح عینی به دانش مطلق است. هابرماس بیان می‌دارد، از منظر فلسفه تاریخ، چنین تفسیری باید بتواند ما را مطمئن سازد که واقعیت اخلاقی جهان مدرن حتی بدون همکاری ما در مسیر عقلانی شدن است. مشکل دیگر این است که:

«جداسازی روح مطلق از روح عینی هم‌زمان نظریه را از عمل منقطع می‌سازد. به این شیوه، ارزیابی این که آیا نهادهای موجود عقلانی هستند و اگر هستند تا چه اندازه، مسئله‌ای برای تشخیص نظرپردازانه فلسفی است، که همواره برای آموزش نحوه بایستگی وجود جهان بسیار تأخیر می‌کند.»^۱

هابرماس خود معتقد است دولت متکی بر قانون، از طریق وساطت قانون تنش میان آگاهی سوپراکتیو شهروندان و روح عینی نهادها را درونی می‌سازد. در نظر هابرماس، این تنش است که هگل با تابع ساختن هر دو به روح مطلق به دنبال از بین بردن آن است. یک عمل دموکراتیک خود-تعیین‌گر به طور کامل این تنش را منحل نمی‌کند، بلکه آن را به نیروی رانشی پشت پویایی‌های مراودات عمومی سازنده هنجارهای قانونی تبدیل می‌سازد. هابرماس به چهره‌هایی اشاره می‌کند که قائل به عمل راهبردی و در صورت لزوم، حتی پذیرش تخلف از معیارهای اخلاق عام، برای تحقق هدف بالاتر اخلاق عام بودند. استدلال چنین سیاستی این است که پیش‌بینی سوپراکتیو به نسبت آنچه خوب تلقی می‌کند لزوم تأیید بیناسوپراکتیو غیرقابل دسترسی را از بین می‌برد. این استدلال به شدت خطر سرکوبگری و آسیب زدن به علایق دیگران را با خود دارد. در نظر هابرماس، تنها تأیید بیناسوپراکتیو می‌تواند آزادی برابر برای همگان را تضمین کند.

با این همه، هابرماس بیان نمی‌کند این نیروی رانشی در جوامع به خواب رفته‌ای که فاقد عمل دموکراتیک لازم است چگونه باید به وجود بیاید. در جوامعی که کارکرد ارتباطی گفتار به مرخصی رفته است وظیفه افراد دارای آگاهی اخلاقی چیست. آنها چگونه باید سد موانع شیء‌انگاری‌ها و

^۱. Habermas 2003e: 208-209

بت‌انگاری‌ها را بشکنند. آیا صرف گفت‌وگو می‌تواند چنین نتیجه‌ای را به دست دهد، حال آن که در جوامع ناعادلانه، افزون بر تفاوت سطح آگاهی اعضا، هر یک از طرفین از موضع قدرتی و برای تأمین منافع خودبینه‌ای وارد گفت‌وگو می‌شود. در حالی که در جوامع ایدئولوژیک و بروکراتیک راه گفتگو از پیش بسته است، در جوامع دموکراتیک، شاهد مثال هابرماس، نیز به وضوح کارکرد همه جانبه پول و قدرت مشهود است. به نظر می‌رسد، در جوامع فرد محور، سوژه برای حفظ و معنادار ساختن حیات خود چاره‌ای جز مقهور شدن ندارد و لاجرم باید امیدوارانه حیات اخلاقی خویش را تحت حاکمیت کل در راستای هماهنگی و یگانگی با آن ببیند.

با این همه، هابرماس با وضوح هر چه تمام‌تر مشخصه تفکر خویش را از همسانانش تعیین کرده است. چنان که مشاهده کردیم، او که از جانبی با هگلیانی مواجه است که به نوعی هگل را به نفع تفکر مدرن مصادره کرده و مطلق را به روح محدود بیناسویژکتیویته فرو می‌کاهند، از جانب دیگر، با هگلیانی مواجه است که از عینیت، بیانی بیناسویژکتیو و مفهومی دارند؛ در میان ایشان کسانی بحث از عینیت را بحث تاریخ گذشته متافیزیک دانسته و دیگر جایی برای بحث از آن نمی‌بینند (رورتی)، و کسان دیگر به تبع هگل بیان مفهومی از عینیت دارند (برندم). همچنین هابرماس مرزکشی‌هایی با متفکرین هگلی-مارکسیستی دارد که عینیت را در جامعه ایده‌آل مارکسیستی چشم دارند. ■

فهرست منابع

- Brandom, R. B, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass, 1994.
- Brandom, R. B. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, United States of America, 2001.
- Bernstein, R.J, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, 2010.
- Habermas, J, “**The Theory of Communicative Action**”, Vol. I: Reason and the Rationalization of Society, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon. [German, 1981, vol. 1], 1984.
- Habermas, J, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Frederick Lawrence, Polity Press, 1985.
- Habermas, J, *The Postnational Constellation*, Max Pensky, MIT Press, 2001b.
- Habermas, Jurgen, *The Future of Human Nature*, Polity, 2003.
- Habermas, Jurgen, *From Kant to Hegel: On Robert Brandom’s Pragmatic Philosophy of Language*, “Truth and Justification”, B. Fultner (trans.). Cambridge, MA: MIT Press. [German, 1999], 2003d.
- Habermas, Jurgen, *From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization*, “Truth and Justification”, B. Fultner (trans.). Cambridge, MA: MIT Press. [German, 1999a], 2003e.
- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, Translator, J. Sibree, M.A. Batoche Books, 2001a.

Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, Translated by S.W Dyde, Batoche Books, 2001b.

Hegel, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind*, ranslated from the 1830 Edition, together with the Zusiitze by W. Wallace and A. V. Miller Revised with an Introduction by M. J. Inwood, Published in the United Stares by Oxford University Press Inc., New York, 2007.

Honneth, Axel, *Critical Theory in Germany Today: An Interview with Axel Honneth*, "Radical Philosophy" 65, 1993.

Lukacs, Georg, *History and class Consciousness, Studies in Marxist Dialectics*, translated by Rodney Livingstone, Cambridge, Massachusetts, 1971.

Marx, Karl, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, translated by Annette Jolin and Joseph O' Malley, Cambridge, 1970.

Marx, Karl, *Capital*, translated by Ben Fowkes, Penguin Books, England, 1982.

Marx, Karl & Engels, Frederick, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, Translated by Martin Milligan, Prometheus Books, 1988.

McDowell, J. *Mind and World*, Harvard University Press, United States of America, 2000.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University, 1994.

Habermas's Reading of Hegel in the Face of Contemporary Hegelian

*Omid Reza Janbaz **

*Ahmad Ali Akbar Mesgari ***

Abstract

Today, we see a great enthusiasm to Hegel's thought, after years of denial and rejection of Hegel, particularly in the field of Analytic philosophy, to the extent that is called a return of the Hegel's Geist. Our modern thinking has been influenced so much by Kantian-Hegelian tradition. Hegel's system in spite of its metaphysical implications still takes place in the field of Kantian thinking. However, Hegel criticism of Kant's transcendental reason, makes special trend of thought which play a vital role in our contemporary thinking. Habermas, as a defender of modernity, inspired too much by Hegel. He depicts contemporary thought as a detranscendentalization movement. Although acknowledge the unique role of Hegel in creating this movement, he does not regard Hegel himself as belonging to this movement, in contrast to the contemporary Hegelians' idea. In fact, Habermas has a controversy with the contemporary Hegelians over the level of influence of some implications of Hegel's thought on the foresaid movement and their adoption of them, which this article examines. This review allows us, while explaining a range of controversies in contemporary philosophy, to consider one of the major theoretical guidelines with due attention to the field of action and in the twists of objective events, and review in particular, the effective role of subject in his destiny, as One of the main concerns of the history of thought (i.e free will and individual responsibility).

Keywords: Habermas, Hegel, Detranscendentalization movement, Contemporary Hegelians, Individual responsibility

* Ph. D. in philosophy, Shahid Beheshti University.

Email Address: omidjanbaz@gmail.com

** Assistant Professor, Shahid Beheshti University.

Email Address: a-aliakbar@sbu.ac.ir