

توسعه فرهنگی و دبستان فرانکفورت

دکتر محمد حریری اکبری^{۱*}

چکیده

اندیشمندان دبستان فرانکفورت، جوامع سرمایه‌داری پیشرفته را به ویژه از لحاظ فرهنگی، در خور انتقاد می‌شناسند. چه بر این باورند که توسعه فرهنگی زمانی بارور می‌شود که خودباوری یا عقلانیت در تمام بخش‌های اجتماع پیاده شود. اما در این جوامع خردابزاری، جایگزین خردباوری فرهنگی شده است. نتیجه چنین امری، فراآمدن «صنعت فرهنگ» است که خود بزرگترین مانع و رادع توسعه فرهنگی به شمار می‌رود.

مادامی که جریانات اصلی در جامعه توسط قدرت عقلانیت فنی ملازم آن به پیش رانده می‌شوند، کشمکش برای زیستن و استعمار انسان و طبیعت، مجالی برای توسعه فرهنگی نمی‌دهد. سردمداران این نطفه فکری، از «سلطه عقلانیت فنی» سخن می‌گویند و می‌کوشند با طرح توسعه فرهنگی مبتنی بر عقلانیت، صلاحیت و ماهیت استبدادی سلطه را آماج حمله قرار دهند. لذا می‌گویند امروز بشریت نیازمند گسترش زبان (فکر و فرهنگ) و آزادی‌های مربوط به آن است.

هورک هایمر، آدرنو، مارکوزه و هابرماس جملگی به «زوال فرهنگی» موجود اشاره کرده‌اند و معتقدند تا عقلانیت فرهنگی جای عقلانیت ابزاری را نگیرد یا دست‌کم هر دو بهره‌یکسانی از خردباوری نبرند، فرهنگ به مفهوم اخص و نیز ارزش‌های معنوی آن، هرگز نمی‌توانند نقش بایسته و شایسته خود را ایفا کنند.

*- دانشیار گروه علوم اجتماعی - دانشگاه تبریز.

فرهنگ به مفهوم اعم، مجموعه ارزش‌های معنوی و مادی جوامع انسانی است. بدیهی است که به علت جامعیت شمول این تعریف، کاربرد عملی آن محدود می‌شود. از این‌رو دانشمندان علوم اجتماعی، دست به تقسیم‌بندی‌های گوناگون در مفهوم فرهنگ زده‌اند که از بین آنها تقسیم‌بندی فرهنگ به دو بخش معنوی و مادی، تقریباً مقبولیت عام یافته است. منظور از فرهنگ معنوی که «فرهنگ به مفهوم اخص» نیز خوانده می‌شود، کلیه ارزش‌های معنوی است، و منظور از فرهنگ مادی که «تمدن» هم نامیده می‌شود، تمامی ارزش‌ها (ابزار، ابنیه و...) مادی است. در زبان غیر تخصصی، اغلب، این مفاهیم به جای یکدیگر (و گاهی اشتباه و نادرست) به کار می‌روند. لذا ضروری است که از پیش آگاهی داده شود که در نوشته‌ها و اظهار نظرهای سردمداران جریان فکری فرانکفورت، اغلب، فرهنگ به مفهوم اخص، مورد نظر است. البته هربرت مارکوزه از این عده، مستثنی است. زیرا وی فرهنگ را به مفهوم اعم آن، متشکل از دو ساحت یا دو بعد دانسته و دقیقاً فرهنگ به مفهوم اخص را با «ساحت یا بعد معنوی»، و فرهنگ مادی را با «ساحت یا بعد مادی»، یکی گرفته است.

واژه «صنعت فرهنگ» که توسط سه اندیشمند برجسته دبستان فرانکفورت - آدرنو، هورک هایمر و مارکوزه - به کار رفته، مبین پدیده‌ای است که فرهنگ معنوی را با استفاده از فرهنگ مادی (ابزارها، وسایل فنی و...) شکل می‌دهد و کم و بیش معادل یا همدست «تبلیغات» شناخته می‌شود. در تمامی جوامع بورژوازی - بویژه در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته - هرچه فرهنگ مادی، غنی‌تر و قوی‌تر باشد، امکان استفاده از زر و زور و تزویر، بیشتر است. لذا با استفاده و حتی سوء استفاده از امکاناتی که «فن سالاری» و «دیوان سالاری» (به بیان فرانکفورتی‌ها «خرد ابزاری») فراهم آورده‌اند، ساحت مادی بر ساحت معنوی چیره می‌شود و فرهنگ را «تک ساحتی» می‌کند. البته از آنجا که - چه به زعم فرانکفورتی‌ها و چه به زعم سایر اندیشمندان علوم اجتماعی - جوهر فرهنگ معنوی، فاهمه‌ای است که مادر نوآوری، خلاقیت، ابتکار، ابداع و... شناخته می‌شود، در جوامع تک ساحتی، صنعت فرهنگ (اظهارات، پیام‌ها و سخن پراکنی‌های مستقیم و غیرمستقیم و آشکار و نهان رسانه‌های گروهی و...)، خود جدی‌ترین و بزرگترین مانع توسعه فرهنگی به شمار می‌رود. از این رو همگی اندیشمندان فرانکفورت، که بر فرهنگ بورژوازی متمرکز شده‌اند و سخت از وضع موجود و سیاست‌های فرهنگی حاکم بر این جوامع انتقاد می‌کنند، «صنعت فرهنگ» و سایر مفاهیم را، به مثابه ابزار تحلیلی به کار

می‌برند. به این ترتیب، از یکسو طرح همین نظرها و باورها، دبستان انتقادی را بارور می‌سازد و از سوی دیگر، همین تأکید، انتقادکنندگان را از هر دبستانی که باشند، از جهتی به واگرایی و از جهتی دیگر به همگرایی با آبشخور اندیشه فلسفی و جامعه شناختی آلمان، سوق می‌دهد.

حیات کارساز دبستان فرانکفورت به مثابه یک مؤسسه تحقیقاتی و یک نحله فکری، طی

چهار دوره مشخص، قابل رده‌بندی است: [باتومور، ۱۳۷۲، ۱۳-۱۱]

۱- از ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۳ که مؤسسه تحقیقات اجتماعی (وابسته به دانشگاه فرانکفورت) تحت مدیریت کارل گرونبهگ شکل می‌گیرد. مشخصه این دوره، عدم سوگیری مشخص و عدم انجام مطالعات تجربی (علی‌رغم داعیه داشتن در این زمینه) است.

۲- از ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ (بویژه پس از انتصاب مارکس هورک هایمر به مدیریت در ۱۹۳۰)، فلسفه در مقام نخست قرار داده می‌شود. البته تحقیقات در چند رشته دیگر از علوم اجتماعی نیز صورت می‌پذیرد.

۳- از ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ (بویژه در اواخر دهه ۱۹۶۰) شکل جدیدی از اندیشه انتقادی مارکسیستی توسط مؤسسه به وجود می‌آید که به نام نحله «مارکسیسم غربی» شناخته می‌شود و البته هربرت مارکوزه به عنوان سردمدار فکری این جریان، به شمار می‌رود نه هورک هایمر.

۴- از اوایل دهه ۱۹۷۰ به بعد، زوال تدریجی نفوذ و تأثیر دبستان مطرح می‌شود. لیکن در این دوره هم، ظهور یسورگن هابرماس و تبلور اندیشه‌های وی، دبستان انتقادی را به اوج تازه‌ای رهنمون می‌کند. نظرها و نظریه‌های هورک هایمر، آدرنو و مارکوزه - که از سنگ‌پایه‌های دبستان فرانکفورت به شمار می‌روند - در انتقاد رایج از فرهنگ بورژوازی، موجب تداوم بدبینی ژرف جامعه‌شناسی ماکس وبر شد و همچنین اصلی‌ترین عنصر «نظریه انتقادی» را - که از دهه ۱۹۳۰ تا دهه ۱۹۶۰ در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته گسترش یافت - به وجود آورد. سه شخصیت یاد شده را - که مومسن، افراطیون مایوس [Mommson, 1974] و باتومور بنیادگرایان نومید [باتومور، ۱۳۷۲، ۲۶] می‌خوانند - شاید بتوان به عنوان نظریه پردازان جامعه سرمایه‌داری شناخت که نموده‌های فرهنگی این جامعه را فراتر از سایر رخصاره‌ها مورد تأکید قرار داده‌اند، تا جایی که در کلیه آثار خود از بی‌منطقی فزاینده ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی، ابراز دلواپسی و نگرانی کرده‌اند.

یکی از عناصر سه‌گانه‌ای که محتوای اصلی نظریه‌های دبستان را در دوره کمال آن تشکیل می‌دهد، «صنعت فرهنگ» و به طور عام رخساره‌های فرهنگی سلطه است. لذا فرهنگ - به مثابه زمینه و پایه سلطه - از اساسی‌ترین دستاوردهای این جریان فکری به شمار می‌رود. بیان این مطلب، از دوره دوم فعالیت‌های دبستان شروع شد. نخستین بار در ۱۹۴۴ ثودور آدرنو - که خود از بنیانگذاران دبستان بود و از ۱۹۵۹ برای مدتی مدیریت مؤسسه را هم به عهده داشت - با همکاری هورک هایمر کتابی تحت عنوان دیالکتیک روشنگری [Aderno & Horkhimer, 1972] ساخت که چکیده و پیام این کتاب، عبارت بود از «خود - ویران‌سازی روشنگری». بدین وسیله بنیانگذاران دبستان ابراز داشتند که «صراحت غلط» (wrong explicit) تفکر علمی و فلسفه اثبات‌گرایانه علم، منبع اصلی انحطاط فرهنگی معاصر است. چه آگاهی علمی نوین، به جای اینکه انسانیت را به اوضاع راستین رهنمون شود، در دل نوعی بربریت جدید فرو برده است.

مقاله دوم همین کتاب تحت عنوان «صنعت فرهنگ: روشنگری به مثابه فریب توده» چنین مطرح می‌کند که تبلیغات و صنعت فرهنگ در یکدیگر مستهلک می‌شوند، چنانکه هر دو به صورت رویه‌ای برای زیر نفوذ قرار دادن انسان درمی‌آیند. روشنگری که ادعای آزادسازی، برآوردن سائقه‌ها و نیازهای انسانی را داشت و می‌خواست از دامنه ضرورت‌ها بکاهد، چیزی آفرید یکسر علیه این همه. آدرنو و هورک هایمر، «آرمان علم روشنگری» را به انتقاد کشیدند و گفتند: خردباوری (عقلانیت) که هدف سلطه بر طبیعت را داشته و دارد، در زمینه پیشرفت انسانی، نتایجی ضد انسانی به بار آورده است؛ یعنی بندگی انسان در برابر سرمایه و همچنین بندگی انسان در برابر انسان (گروه‌های دیوان‌سالاری و فن‌سالار) را پدیدار ساخته است. لذا تز اصلی کتاب دیالکتیک روشنگری این است که خردباوری سرچشمه بحران فرهنگی حاضر است. بعدها به سال ۱۹۴۷ هورک هایمر با انتشار کسوف خرد [Horkhimer, 1974] آشکارا گفت: خردباوران تلاش کردند انسان را از اندیشه اسطوره‌ای - دینی برهانند، یا به قول نیچه خداوند را بکشند، اما موجبات پیدایی سلطه‌ای را فراهم آوردند که آزادی اکثریت انسان‌ها را هرچه بیشتر سلب کرد و با ایجاد الگوهای رفتار، حتی آزادی انتخاب و سایر آزادی‌های فردی را نیز محدودتر ساخت.

در همین راستا آدرنو «... در کتاب *Moralia Minima* می‌نویسد: آنچه انسان‌ها از دست داده‌اند، بخش انسانی فرهنگ است که از اهداف آنان در برابر جهان، دفاع می‌کند. در حقیقت، مقصود،

سنجش و نقد جدایی و شکاف، بین دو مفهوم *Bildung* و *Kulture* است که بنا به رأی وی، در محتوای «صنعت فرهنگ» (*Kulture industrie*) رخ داده است. آدرنو در کتاب دیگری به نام منشورها (*Prisms*) می‌نویسد: هیچ اثر هنری اصیلی و هیچ اندیشه فلسفی‌ای، به معنای واقعی کلمه، ماهیت خود را به تنهایی در محتوای خود، (خود بودنش) منحصر نکرده است. [جهانبگلو، ۱۳۷۳، ۳۵] همچنین نظر آدرنو مبنی بر اینکه در جوامع عقلانی شده، حتی درونی‌ترین الگوهای رفتار انسان‌ها نیز تحت تأثیر «صنعت فرهنگ» تعیین می‌شود، طی دهه شصت به روشنی تبلور می‌یابد. سیستم و حتی افرادی که در مقام‌های فرماندهی این سیستم قرار دارند، با نیروهای «عقلانیت فنی» به پیش رانده می‌شوند.

نظر فوق به نحو کامل‌تر و منظم‌تر در «انسان تک ساحتی» [مارکوزه، ۱۳۵۰] هربرت مارکوزه مطرح می‌شود. بویژه در فصل ششم که درباره منطق سلطه (قدرت عقلانیت فنی) سخن می‌گوید، اشاره می‌کند که کشمکش برای زیستن و استثمار انسان و طبیعت، بیش از هر زمانی، علمی‌تر و منطقی‌تر شده است. البته در این مورد نظریه دبستان فرانکفورت، منطبق با برداشت ماکس وبر از «روانه (process) عقلانی کردن دنیای نوین» است، که با طرح «سلطه عقلانیت فنی» توجیه شده بود. شاید هم یکی از علل مورد توجه قرار گرفتن و توفیق نسبی دبستان در دهه ۱۹۶۰ عبارت بود از: احیای واپس زدن عقلانیت فنی (خرد ابزاری) و دیوان سالاری ملازم آن. لازم به ذکر است که فرانکفورتی‌ها از مفهوم عقلانیت «وبری»، تفسیری ابزاری کرده‌اند و به آن عنوان عقلانیت ابزاری داده‌اند. عقلانیت ابزاری، گسترش دست انسان است، در حالی که بشریت، نیازمند گسترش زبان (فکر و فرهنگ) است. به عبارت دیگر، انسان امروز، نیازمند جانشین ساختن «عقلانیت فرهنگی» به جای «عقلانیت ابزاری» است، تا نیروی فاهمه را تقویت کند. پیروان این نحله فکری معتقدند، آنچه در تقابل عقلانیت ابزاری و عقلانیت فرهنگی قربانی می‌شود، همان عنصر انسانیت، معنویت و فاهمه است که زیر چرخ دنده‌های حسابگری‌های فن سالارانه و دیوان سالارانه، خرد می‌شود.

هورک هایمر، با معادل شناختن پدیده فرهنگی با «اظهارات و محصولات آگاهی انسان» [باتومور، ۱۳۷۲، ۶] برداشت و تعریف خود را از فرهنگ، تا حدی روشن می‌سازد و صنعت فرهنگ را عامل جلوگیری از توسعه فرهنگی می‌بیند. به زعم وی، از این واقعیت که مصرف‌کنندگان از خلال تبلیغات می‌بینند، احساس می‌کنند و وادار به خرید و مصرف

محصولات معینی می‌شوند، هیچ تعبیری نمی‌توان کرد، جز اینکه بگوییم، این پیروزی تبلیغات در صنعت فرهنگ است. پدیده فرهنگی هنگامی به توسعه مطلوب دست می‌یابد که خرد (به مفهوم هگلی آن) امکان بالندگی داشته باشد. تا جایی که توانمندی خود را در کشف جوهر پدیده‌ها به کار بندد. «هورک هایمر» این همه را در «اندیشیدن صحیح» و «خواستن درست» خلاصه می‌کند. در حالی که «علت وجودی» و هدف تبلیغات و صنعت فرهنگ، دقیقاً جلوگیری از تشکیل درست و کامل این روانه‌هاست. از این رو لازم می‌آید که از «عقلانیت علمی و فنی» - که به مثابه شکل جدیدی از سلطه و نیز به عنوان مشخصه سرمایه‌داری اخیر یا جوامع صنعتی پیشرفته سده بیستم است - انتقاد شود.

در چهارمین کنگره جامعه‌شناسی، آدرنو اثبات‌گرایی (فقد فلسفه = فقد نظریه) را سخت مورد انتقاد و حمله قرار می‌دهد و فلسفه تحصلی را با سلطه فن سالاری، تنگاتنگ در هم تنیده می‌بیند و آن را عامل نگهداری یا ایجاد شکل جدید سلطه می‌شناسد. او می‌گوید در فرهنگ مدرن و مدرنیته، دست کم دو مقوله، موجبات زوال را فراهم می‌سازند که عبارتند از: «سلطه» و «شیئیت» که از یکدیگر جدایی ناپذیرند. «... از نظر علم جدید، جهان و طبیعت به شیئی قابل محاسبه، قابل اندازه‌گیری و قابل پیش‌بینی بدل می‌شود، یعنی ایده‌ها به اعداد تقلیل می‌یابند» [هودشتیان، ۱۳۷۳، ۶۲]. در اینجا وی «سیانتیسم» را به انتقاد می‌کشد و هدف نظریه انتقادی را که عبارت از تغییر شکل جامعه و رهایی انسان است، آشکار می‌کند. برداشت وی در این مورد تا جایی راه افراط می‌پیماید که از علم و دانش، یکسره چشم امید فرو می‌بندد. آدرنو، آزاد سازی فرد از سلطه را در کار هنرمند اصیل می‌بیند. چون اعتقاد یافته بود که هنر اصیل، دارای توان بالقوه و ازگون سازی است و این وجه از فرهنگ (هنر) با شکل برتری از ادراک، در برابر دانش که فقط واقعیت موجود را باز می‌تاباند، به مقابله برمی‌خیزد. [باتومور، ۱۳۷۲، ۳۱]

اما هربرت مارکوزه که شاید بتوان او را از اندیشمندان نسل دوم دبستان فرانکفورت شناخت، معتقد است «... در اصل، نه راسیونالیسم، که نفی راسیونالیسم (Irrationalism)، خاستگاه حوادث نامطلوب اجتماعی است. جوامع سرمایه‌داری نافی راسیونالیسم علمی هستند و در نتیجه مولد کشاکش اجتماعی و سیاسی و مصائب متعاقب آن» [علمداری، ۱۳۷۳، ۴۴]. بدین‌سان تحلیل وی تا حدی متفاوت از اندیشمندان نسل اول پیش می‌رود. چنانکه نظر می‌دهد «... مقاصد سیاسی با نیازها و آرزوهای مردم، همگام شده و نیل بدین مقاصد با منافع

عمومی بستگی یافته و کار معقولی قلمداد شده است. اما در حقیقت، رفتار این جامعه‌ها بر پایه عقل و منطق استوار نبوده و نخواهد بود» [مارکوزه و پوپر، ۱۳۵۱، ۷۱]. فهم و درک عمیق تحولات اجتماعی و مسائل انسان‌ها، به ما نشان می‌دهد که مقاصد و اهداف سیاسی سیستم‌های حاکم، اگر با نیازها و آرزوهای همگان و یا دست کم اکثریت مردم همگام شوند، نیروی فاعله هر چه بیشتر به درجه شایسته و بایسته‌ای نزدیک می‌شود. در غیر این صورت انواع تفاوت‌ها و تبعیض‌ها، تضادهای اجتماعی کنترل‌ناپذیری به وجود می‌آورند که بازتاب‌های فرهنگی آنها نافی و طارد خردباوری، در مفهوم کلی آن می‌شود. از آنجا که مارکوزه هم مانند اسلافش، تبلیغات را در صنعت فرهنگ، دارای نقش محوری می‌بیند، انتقاد رأس اساسی جامعه پیشرفته می‌شناسد. گفته می‌شود که او «... دیگر مانند مارکسیسم سنتی، کار را نه فقط از اقتصاد سیاسی و موقعیت طبقاتی جامعه‌ها، بلکه از فرهنگ آگاهانه و غریزی انسان یک بعدی آغاز می‌کند» [باتومور، ۱۳۵۰، ۲۶].

مارکوزه، فرهنگ بورژوازی زمان خود را واجد دو خصوصیت می‌بیند:

الف - شکاف گسترش‌یابنده میان جهان درونی و جهان بیرونی که با گسترش این شکاف، درون‌گرایی فزونی می‌یابد. «... بورژوازی فقط قادر است که نظام اجتماعی و اقتصادی خود را از راه سیاسی کردن سراسر آن و محکوم کردن فرد به اطاعت کامل از توقعات آن نظام، پایدار نگاه دارد. آنگاه این حوزه از زندگی درونی، که فرد در آن، بخش کوچکی از آزادی خصوصی خویش را از توقعات بیرونی زندگی بورژوازی حفظ کرده است، در معرض هجوم قرار می‌گیرد. از این رو، پاسداران نظام استبدادی نو، ناگزیرند که برای حفظ نظام اقتصادی موجود بورژوازی، به فرهنگ گذشته بورژوازی حمله کنند» [ایتنایر، ۱۳۶۰، ۲۲].

ب - شکاف بین آزادی و شادی که به زعم مارکوزه، این دو، سخت به هم پیوسته‌اند. «... شادی - به معنای تحقق همه توانایی‌های فرد - مشروط به آزادی است ... [و] در ریشه خود، همان آزادی است... محدودیت مفهوم آزادی در دوره بورژوازی، مایه محدودیت باز هم بیشتر مفهوم شادی شد. به علاوه در جامعه بورژوازی، لذت، به فراغت محدود فرد از ضرورت کار و بازار وابسته است. [بندینسان] لذت با فراغت توأم است و به همین عنوان بی‌ارج می‌شود» [ایتنایز، ۱۳۶۰، ۲۳]. از همین روست که می‌نویسد «... در فرهنگ موجود که پیشرفت، فاعله‌ای به شمار می‌رود و مبارزه با آن، از ضروریات است، طبیعی است که نیروهایی که در آن جهت تلاش می‌کنند، فلج خواهند شد» [مارکوزه، ۱۳۴۹، ۱۱].

مارکوزه این زوال فرهنگی را چنان فراگیر می‌داند که بر اساس آن، پیامدهای دور و دراز سیاسی را پیش‌بینی می‌کند. «... استدلال می‌کند که دنباله طبیعی لیبرالیسم (آزادی خواهی)، توتالیترالیسم (استبداد همه‌گیر) است. در سال ۱۹۶۰ او نظام اجتماعی حاکم بر کشورهای پیشرفته را مظهر چنین استبداد همه‌گیر می‌داند. بدینسان حاضر است که آلمان هیتلری و ایالات متحده کندی و جانسون و نیکسون را همه به یک چوب براند. یا دست کم متعهد به این نظر است که در ایالات متحده گرایش‌های نیرومند و فزاینده‌ای وجود دارد که می‌توان آنها را از جهات عمده‌ای همانند نازیسم وصف کرد. ولی استبداد همه‌گیر کنونی، نه به صورت خودکامگی سیاسی، بلکه بیش از همه به صورت امحای فرهنگی، که حاوی آرمان‌های مخرب وضع موجود یا حاوی وضع جانشین آن باشد، آشکار می‌شود. به نظر مارکوزه، هنر، وظایف دیرین خود را از دست داده است: «بسیار خوب است که هر کس اینک با گرداندن دگمه دستگاه [رادپو یا تلویزیون] با قدم نهادن به درون دراگ استور، خود هنرهای ظریف را در پنجه خویش دارد. لیکن هنرهای ظریف در [جریان] این گسترش، به دنده‌های یک ماشین فرهنگی مبدل می‌شوند که محتوای آنها را بازسازی می‌کند. مارکوزه این جریان را به مثابه سطحی شدن فرهنگ و تبدیل خصوصیت آن از دو بعدی به یک بعدی می‌داند.» [اینتایر، ۱۳۶۰، ۱۴-۱۱۳]

عنوان کتاب انسان تک ساحتی از همین جا پدید آمده است که می‌گوید، خصوصیت تک ساحتی، تنها در آثار هنری و ادبی نمایان نیست، زبان، خود دچار انحطاط شده است و این انحطاط را در آگهی‌های تبلیغاتی، در سر فصل اخبار، در زبان روزنامه‌نگاری، در حروف اختصاری و بویژه در اسلوبی که خصوصیت انضمامی آن، نمودار اندیشه انتقادی، درباره این واقعیات است، آشکار می‌توان دید. بدین‌گونه، زبان نیز در کنار نیروی شهری و وسایل رفاه و کار، به صورت عامل ایجاد و تقویت سلطه استبداد همه‌گیر، درآمده است. حتی می‌توان گفت که مارکوزه در این کتاب، به مرثیه‌سرایی برای فرهنگ بورژوازی می‌پردازد. چرا که نقش تکنولوژی (خرد ابزاری)، امروز در نابود ساختن مبانی ناسازگار و بلندپرواز فرهنگ عالی بشری سخن می‌گوید. این استدلال متعاقب ادعای فوق می‌آید که «... فرهنگ عالی، همیشه با واقعیت اجتماعی تناقض داشته است» [مارکوزه، ۱۳۵۰، ۸۸]. چون در گذشته (قبل از سلطه‌یافتن تکنولوژی)، فرهنگ با قلمرو کار و صنعت و حسابدگری و سودجویی، بیگانه بوده است. همین بالندگی مستقل فرهنگ، جامعه و انسان را دارای دو ساحت می‌کرد. در صورتی که در جوامع

معاصر با پیشرفت‌های شگرف تکنولوژی ساحت دوم، ساحت اول را در خود فرو می‌بلعد. ...» در سراسر دوران‌های تمدن بشری، هنر همیشه جزء مکمل جامعه به حساب می‌آمده است. هنرهای مصر قدیم، یونان و گوئیک، شاهد ادعای ماست. از سوی دیگر هنر باخ و موزار به طور کلی، روشنگر این ادعاست. موقعیت شاهکارهای هنری در فرهنگ پیش از تکنولوژی و دو ساحتی، با موقع و وضعیت آثار هنری در تمدن یک ساحتی، متفاوت است... هنر خواه در شکل دینی یا غیر آن، توجیه طرد و انکار است. غایت هنر، ناسازگاری با وضع موجود و نشان دادن ناخشنودی و پرخاشگری است. راه و رسم هنر در شکل گفتگوها یا سرودهایی که در همه جا طنین می‌افکند، انکار واقعیت و نوآفرینی زندگانی تازه است... ساحت معنوی انسان در دنیای مشاغل، از بین رفته است و دیگر از آثار هنری همصیانگر و ناخشنود، در جامعه امروز نشانی نیست. هنر نیز سیری چون سایر امور مادی یافته و از اجزای ترکیبی جامعه تکنولوژی و وسیله تزئینی این جامعه تلقی شده است. از این قرار، رنگ بازاری به خود گرفته و عامل دلگرم ساختن یا انگیزش شهوانی انسان‌ها گردیده است» [مارکوزه، ۱۳۵۰، ۹۴-۵].

البته همان طور که گذشت، این تک ساحتی شدن، تمامی رشته‌ها و زمینه‌های فرهنگ معنوی بشر را از قبیل: تئاتر، شعر، موسیقی، نویسندگی، آفرینش‌های ذوقی، خلاقیت‌های هنری و... شامل می‌شود. از این رو فرهنگ رایج، انسان را با واقعیت تاریخی خویش، بیگانه می‌سازد. این امر، ضرورت روی آوردن به تفکر انتقادی را می‌نمایاند. زیرا چنین تفکری است که واقعیت تاریخی انسان را می‌تواند بازشناساند و تنها تفکر انتقادی است که می‌تواند حقیقت را از اشتباه و پیشرفت را از واپس ماندگی تمیز دهد. به همین جهت مارکوزه به نگارش و تدوین *خسرد و انقلاب* [مارکوزه، ۱۳۶۷] همت گماشت تا رگ و ریشه انتقاد و ظهور دبستان انتقادی را از خلال بررسی دستگاه فکری هگل و مارکس بگیرد و ظهور نظریه اجتماعی را از بطن فلسفه، بنمایاند. ناگفته نماند که از دیدگاه نظریه پردازان دست راستی نیز اهمیت و اعتبار انتقاد و سنت انتقادی، اگر بیشتر از منزلت آن نزد فرانکفورتی‌ها نباشد، کمتر نیست. «... آنچه را که به عنوان عینیت علمی می‌توان برشمرد، تنها و تنها در سنت انتقادی وجود دارد؛ [سنتی] که با وجود مقاومت‌های بسیار، اغلب این امکان را به وجود آورده است که جزمی مسلط را بتوانیم مورد سؤال قرار دهیم و انتقاد کنیم» [پوپر، ۱۳۷۲، ۱۳۷].

بنا به نظر اغلب اندیشمندان معاصر علوم اجتماعی، یورگن هابرماس معمار اصلی نظریه

انتقادی جدید شناخته می‌شود. کار وی در برخورد کمتر خصمانه با علم و تکنولوژی و بی‌اعتنایی به ادعای هورک هایمر و آدرنو (مبنی بر اینکه فلسفه یا هنر، شکلی از دانش است که بر علم برتری دارد)، به صورت بارزی با انتقادات آنان متفاوت است. در نتیجه، هابرماس، آشکارا اهمیت بیشتری به علم می‌دهد و نقش کاهش‌پذیری برای فلسفه قائل است. لذا می‌نویسد که «... فلسفه دیگر نمی‌تواند برای جهان، به مثابه یک «کلیت دهنده» مرتبط باشد. موضوع اساسی فلسفه - خرد - در حال حاضر در چارچوب نظریه‌ای جامعه‌شناسانه، به عنوان عقلانیت، مورد مکاشفه قرار گرفته است» [باتومور، ۱۳۵۰، ۷۱].

هابرماس انتقاد را در دو جبهه پیش می‌برد:

الف - در انتقاد از اثبات‌گرایی، نظریه جدید دانش را با پرداخت ویژه به علوم اجتماعی، فرموله می‌کند و طی آن با اشاره به کلیت جهان، جداسازی واقعه‌ها و تصمیم‌گیری (گزینش‌های ارزشی) به شیوه اثبات‌گرایی را نکوهش می‌نماید. پیامد این دوگرایی را محدود شدن دانش - معجاز، به علوم تجربی می‌داند. وی می‌گوید: تعهد در قبال علم، خود یک «تصمیم» است که به صورت «ایمان در استدلال» بیان می‌شود. هابرماس، خود راه حل این «مسئله بنیادین» را مقبولیت تجربی و معقولیت فرضیه‌ها و نظریه‌ها می‌داند. طبقه‌بندی هابرماس از دانش بشری چنین است:

۱- موضوع «فنی» مبتنی بر نیازهای مادی و کار که حوزه عینی علم تجربی - تحلیلی را به وجود می‌آورد.

۲- موضوع «علمی» در فهم ارتباطات که حوزه انواع دانش تاریخی - تعبیر تفسیری را شکل می‌دهد.

۳- موضوع «رهایی‌بخش» که مبتنی بر اعمال تحریف شده و سخن پراکنی‌هایی است که از کاربرد قدرت نتیجه می‌شوند و حوزه خود - بازتابی یا دانش انتقادی را ایجاد می‌کنند.

نظریه دانش فرمول بندی شده در دانش و علایق انسانی [Habermas, 1972]، بحث‌ها و انتقادات گسترده‌ای را برانگیخته و در حال حاضر آرمان علایق متشکله دانش، جای خود را به نظریه زبان و ارتباط داده است که هر دو حقیقت‌اند و در عین حال یک دکترین رهایی بخش. به هنگام تدوین این کتاب در اوایل دهه هشتاد، به نظر می‌رسید، نظریه دانش بر اساس یک نظریه اجتماعی؛ سه شکل از دانش مرتبط به سه خصیصه اساسی حیات اجتماعی باشد که عبارتند از: «کار»، «کنش

متقابل» و «سلطه». اما وقتی هابرماس، نظریه حقیقت را پیش می‌کشد که از جامعه ریشه نگرفته، بلکه از زبان، به مثابه یک تصویر ذهنی ویژه جهانی ناشی شده است، نظر اولی متروک می‌شود. همین، گسست هابرماس و نیز دبستان فرانکفورت را از ادامه سنت مارکسی می‌نمایاند.

هابرماس در بحران مشروعیت [Habermas, 1976]، چهار گرایش بحرانی (اقتصادی، عقلانیت، مشروعیت و انگیزش) را مطرح می‌سازد و آنها را به عنوان مشخصه‌های اصلی سرمایه‌داری پیشرفته شناسایی می‌کند و بحران‌های غیراقتصادی را برجسته‌تر نشان می‌دهد. استدلال وی چنین است: چون در سرمایه‌داری پیشرفته، سیستم اقتصادی در برابر دولت، خودمختاری عملکرد خود و نیز خصلت طبیعی ماهیت گونه‌اش را از دست داده است، اصلاً «بحران»، مورد انتظار نیست، چراکه بحران‌های اقتصادی، به درون سیستم سیاسی منتقل شده‌اند. هرچه سیستم فرهنگی، از ایجاد انگیزش‌های کافی برای اعمال سیاست‌ها ناتوان باشد، سیستم آموزشی و سیستم اشتغال، بایستی معناهای تازه‌تری جایگزین ارزش‌های از بین رفته‌ی کنند. در سایر نوشته‌ها، حتی نه گونه از بحران‌ها یا آسیب‌های اجتماعی را برمی‌شمارد که همه در حوزه‌های غیراقتصادی، قرار دارند [Habermas, 1982, 280]. هابرماس با طرح این سؤال که کدامیک از گرایش‌های بحرانی به طور موقت فرونشسته است، به «دوره کمون» تضادهای طبقاتی، در نتیجه رواج یافتن انواع سازش‌ها، اشاره می‌کند. لذا وی هنوز تأکیدی بسیار قوی بر مسائل ایدئولوژی و مشروعیت دارد. شاید هم طرح سربسته‌ای از توسعه طبقات و تضادهای طبقاتی و دست کم احتمال وقوع بحران‌های ناشی از آن را پیش می‌کشد.

ب. در انتقاد مستقیم از مارکسیسم، مفروضات از پیش ساخته، «تجدید ساختمان» ماتریالیسم تاریخی مارکس را به نمایش می‌گذارند. مارکس معتقد است تحلیل تکامل با سرمایه و انباشت آن که صورت بندی‌های گوناگون را پدید می‌آورد، کافی نیست، بلکه می‌بایست روانه‌های مردم سالارانه شدن نیز مطرح شوند. هابرماس، بین «کار» و «کنش متقابل» (عمل ارتباطی)، تمایز قائل می‌شود. لذا او نظریه مارکس را با آزمودن مفهوم اساسی کار اجتماعی یا کار از نظر اجتماعی سازمان یافته، از نو فرمول بندی می‌کند. البته و اگرایی چندان چشم‌گیر نیست. هابرماس می‌گوید: منشاء و گسترش حیات انسانی، به دو عنصر کار اجتماعی و زبان بستگی دارد که قابل تقلیل به یکدیگر هم نیستند. با این همه اشاره می‌کند که مفهوم کار اجتماعی، بنیادی است. وی در عقلانی کردن بین دو حوزه «کار» و «کنش اجتماعی»،

تناقضی تشخیص می‌دهد. «... ایجاد عقلانیت در حوزه نخست، به معنای افزایش مهارت‌ها و نیروهای مولد و گسترش قدرت فنی عرضه شده، به شمار می‌رود و در حوزه دوم، به معنای پیشرفت رهایی، آزادی بشریت، فردگرایی، ارتباطات رها از سلطه و کنار زدن منع و تعصب» [Landmann, 1988, 130].

هابرماس، گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را بیش از آنکه در تغییرات شکل تولید ببیند، در روانه‌های مردم سالارانه کردن می‌بیند. به عبارتی در کار هابرماس، نوعی بی‌اعتنایی نسبت به کار تاریخ‌دانان وجود دارد. همچنین وی پیشنهاد می‌کند که انتقاد، بین فلسفه و علم جای داده شود. با تدقیق در مقوله‌های اخیر، می‌توان بها دادن بیشتر هابرماس به فرهنگ و کار فرهنگی را در آثار و نظرات او پی‌جویی کرد. با این همه، برخی معتقدند کارهای هابرماس در مقایسه با کارهای اولیه فرانکفورتی‌ها، کمتر به صنعت فرهنگ و فرهنگ پرداخته است [Therborn, 343-69]. نظرات وی قویاً روی مباحث فوق‌نظریه‌ای (Metatheoretical) مبانی فلسفه و علوم اجتماعی اثر گذاشته است. همچنین یکی از مؤثرترین جنبه‌های اندیشه وی این است که مسائل روز سیاست اجتماعی، بایستی به مثابه موضوعات بحث سیاسی همگانی نگریسته شوند، نه به مثابه مسائل فنی. در صورت تحقق یافتن چنین پیشنهادی، بدیهی است که فرهنگ و تربیت سیاسی جامعه، غنای افزون‌تری می‌یابد. با این همه، تأکید هابرماس - بویژه در کارهای اخیرش - بر روانکاوی و فرهنگ، چنان فزونی یافته است که به نظر می‌رسد، تحلیل وی نه تنها جز این دو بر عامل دیگری مبتنی نیست، بلکه این دو، عناصری هستند که می‌توانند ابعادی جهان شمول بیابند. هیدبراند و بوریس در این مورد می‌نویسند: «... هابرماس در کار اخیر خود، کنش متقابل چند جانبه و ارتباطات را در حکم اجزای ضروری تصمیم‌گیری مردم سالارانه، و «پراکسیس جمعی» را به مثابه رشته‌ای از علائم و اصطلاحات جهان شمول، تحلیل می‌کند» [Heydebrand & burris, 407].

ماهیت و وظایف نظریه انتقادی جامعه، به مثابه جایگزینی برای نظریه ارزش مارکس و تحلیل وی از جامعه سرمایه‌داری، نشان می‌دهد که به معنای خود - توسعه یابی سرمایه است؛ مفهوم سیستمی از اجتماع که به طور فزاینده، به سوی قشربندی کشیده می‌شود. از این رو نظر هابرماس، چه در مورد علوم اجتماعی معاصر و چه در مورد واقعیت اجتماعی که سعی می‌کند آن را دریابد، به مارکسیسم نزدیک می‌شود. هابرماس، سه گرایش اصلی تحقیق را در مطالعات

جوامع نوین، به شرح زیر رده‌بندی می‌کند:

۱- برخوردار مقایسه‌ای (سی رایت میلز و بارینگتون مور).

۲- برخوردار نظریه سیستم‌ها (لوهمن در المان).

۳- نظریه عمل که تحت تأثیر پدیدار شناسی و کنش متقابل نمادی و درون فهمی است.

هابرماس، خود استراتژی تحقیقی را طرح و تدوین می‌کند که «ساخت‌گرایی تکوینی» خوانده می‌شود و در این امر، قویاً از پیازه و چومسکی تأثیر پذیرفته است [Power, 1990, 113]. ساخت‌گرایی تکوینی، از سطح فردی توسعه گرفته تا سطح کلان دگرگونی اجتماعی، به عنوان نوعی از تغییر شکل اجتماعی شناخته می‌شود که از منطق عقلانیت ارتباطی، پیروی می‌کند. سرانجام نیز هابرماس «برنامه تحقیق میان رشته‌ای» را که از ۱۹۳۰ مورد نظر دبستان فرانکفورت بوده است - البته با عدم اعتنا به فلسفه تاریخی اولیه آن - مناسب‌ترین نوع تحقیق برای علوم اجتماعی می‌شناسد. چه آن را بهترین شیوه، برای ملاحظه و برآورد روابط دیالکتیکی موجود بین پدیده‌های اجتماعی می‌بیند. از این رو تحقیق درباره مسائلی از قبیل «... شکل‌های انسجام اجتماعی و آسیب‌های جوامع معاصر، جامعه‌پذیری خانواده و توسعه خود، رسانه‌های همگانی و فرهنگ همگانی و استراتژی‌هایی که سرمایه‌داری توسط آنها برخی از اعتراضات را خفه می‌کند و برخی دیگر را برمی‌انگیزد» [Whito, 1990, 153] را مفید می‌داند.

هابرماس از دو شکل اصلی عقلانی کردن جوامع نوین نام می‌برد که عبارتند از: «سرمایه‌داری سازمان یافته» و «سوسیالیسم دیوان سالارانه» [Habermas, 1987, 189]. وی به دو می‌نپرداخته و در تحلیل اولی، گرایش به بحران‌ها در سرمایه‌داری پیشرفته را مطرح ساخته است و می‌گوید: به جای تضادهای نهادی شده بر سر منافع مادی (تضادهای طبقاتی)، تضادهای دگرگونی پدید آمده و نیرو گرفته‌اند؛ مسائل کیفیت زندگی، حقوق بشر، مسائل محیط زیست، تساوی فرصت‌ها برای رشد فردی، کنترل کیفی و مشارکت در تصمیم‌گیری اجتماعی و...

هابرماس، در حل مسائل فوق، سخت دلبسته عقلانی کردن است. البته با تحلیل فلسفی خرد در کاربرد زبان و کنش ارتباطی. وی معتقد است، علوم اجتماعی می‌تواند رابطه‌ای تعاونی با فلسفه برقرار سازد که وظیفه ایجاد عقلانیت را به انجام رساند و این تا حدی دور از وظیفه یک جامعه‌شناس مارکسیست است. اما هر چه تداوم و گسترش یابد، با ابعاد بیشتر و وسیع‌تری از فرهنگ معنوی، انطباق می‌یابد. لذا کار هر چه بیشتر روی زبان، کنش ارتباطی، گفتگو

[Habermas, 1973, 18] و فهم متقابل چند جانبه [Habermas, 1970, 44]، فرهنگ و فاهمه همگانی را اعتلا می‌بخشد و توسعه فرهنگ را به ارمغان می‌آورد. بدینسان در اندیشه هابرماس «... روی هم رفته، اولویت به نظریه و گفتگو داده می‌شود که از تجربه و عمل آزاد است». [Habermas, 1973, 21] به عبارت دیگر جوهر نظر هابرماس، قابلیت ارتباطی و افزایش و توسعه هرچه بیشتر آن است. قابلیت ارتباطی نیز عبارت است از «... توانایی سخنگو در بیان جمله‌ای به خوبی شکل یافته که با واقعیت مرتبط است و به منظور فهم متقابل، ادا می‌شود». [Habermas, 1979, 29]

بی سبب نیست که نظریه انتقادی هابرماس، در بسیاری از رشته‌ها و زمینه‌های فرهنگ معنوی، بازتابی وسیع می‌یابد. به عنوان نمونه، می‌توان از تأثیر و نفوذ آن، در فلسفه آموزش و نظریه آموزش در سطح بین‌المللی نام برد [Young, 1989]. چه هابرماس، «روانه‌های آموزشی» را در قلب امکانات ترقی و توسعه انسان و قابلیت‌های ارتباطی وی قرار می‌دهد. در اینجا نیز تکیه روی همان عقاید و باورهای محوری نظریه وی، یعنی روی زبان و کنش ارتباطی است. البته کنش ارتباطی کامل، که طی آن گفتگوی باز، غیر فریبنده و معقول، می‌تواند راه به سوی حقیقت ببرد. این کنش ارتباطی، شناساننده هویت‌ها، از بین برنده موانع در ارتباطات و نیز تحریفات در گفتگوها، ایجادکننده جمعاعات و طراح مسائل و انجام‌دهنده گفتگو درباره آنها نزد همگان است. این همه، زمانی کاربرد عملی می‌یابد که کنش ارتباطی جامع و کاملی داشته باشیم. در تجربه‌های همدیگر شریک شویم و رفتار و برخوردمان با سایرین طوری باشد که آنان را غایت بینگاریم، نه وسیله. چون آنان یار و یاور ما هستند، نه شیء. نظریه انتقادی آموزش و پرورش، این روانه‌ها را برای مدارس و دانشگاه‌ها می‌خواهد و توصیه می‌کند. اما تسری دادن آنها به گستره اجتماع یا «حوزه همگانی» [Habermas, 1989, 136-42]، توسعه فرهنگی را سبب می‌شود که خاستگاه و پایگاه مردم سالاری راستین به شمار می‌رود. منظور هابرماس از تکیه بر روانه‌های فرهنگی در مردم سالارانه‌تر کردن اجتماعات نیز، همین است. وی در تمامی این مباحث روی «خرد» و «انتقاد»، به عنوان دو مفهوم پایه‌ای فرهنگ و فاهمه، پای می‌فشارد و در یکی از آخرین آثارش می‌نویسد که تفکر پساموراء الطبیعه، در صورتی می‌تواند بالنده و سازنده باشد که این دو مفهوم را به نحو شایسته‌ای ارج نهد. [Habermas, 1994]

خلاصه اینکه، هر چهار اندیشمند بلند آوازه دبستان فرانکفورت، در هر چهار دوره این نحله

فکری، به طور کامل روی مسأله فرهنگ و توسعه فرهنگی متمرکز شده‌اند. ثودور آدرنو با نگارش کتاب‌های متعدد، به دفاع از فرهنگ معنوی پرداخته است و می‌گوید که عملکرد کنونی فرهنگ بورژوازی، بخش انسانی فرهنگ را نابود می‌کند. ماکس هورک هایمر، با ارائه تحلیل‌های روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه، تک‌ساحتی شدن انسان، و جامعه و فرهنگ بورژوازی را به تازیانة انتقاد می‌کشد، و سرانجام یورگن هابرماس - بر خلاف برخی که معتقدند به اندازه اندیشمندان نسل اول دبستان، به فرهنگ نمی‌پردازد - رفته رفته فرهنگ و توسعه فرهنگی را در کانون کلیه بررسی‌ها و تحلیل‌های خویش قرار می‌دهد. شاید بتوان گفت که وی به مفهوم «صنعت فرهنگ» چندان نپرداخته است، ولی موضوع فرهنگ به مفهوم اخص، با طرح «زبان» و «کشش ارتباطی»، که پرورش آنها منجر به ایجاد و گسترش «ارتباط» و «گفتگو» می‌شود، جز توسعه فرهنگ و فاهمه (تکیه بر «فرهنگ معنوی») چه می‌تواند باشد؟

منابع و مأخذ

فارسی

- اینتار، السدرمک، مارکوزه، ترجمه حمید عنایت، جاب سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.
- بابومور، نام، دبستان فرانکفورت، ترجمه محمد حریری آذری، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۷۲.
- پوپر، کارل ریچوند، «منطق علوم اجتماعی»، ترجمه نعلین خدیوی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۱، س ۲۶، (شماره مسلسل ۱۰۰)، بهار ۱۳۷۲.
- جهاننگلو، رامین، «مفهوم فرهنگ در آینه جهان امروز»، کیان، س ۱۹، خرداد ۱۳۷۳.
- علمداری، کاظم، «جامعه‌شناسی پیامدزنسم - ۲»، ادبیه، ش ۹۶، آبان ۱۳۷۳.
- مارکوزه، هربرت، انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن وزیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- مارکوزه، هربرت / پوپر، کارل، انقلاب یا اصلاح، ترجمه هونست وری، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- مارکوزه، هربرت، پنج گفتار، ترجمه محمد جزایری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹.
- مارکوزه، هربرت، فرد و انقلاب، ترجمه محسن تلافی، تهران، سر نرد، ۱۳۶۷.
- هودشبیان، عطا، «مقدمه‌ای بر رایش و پریش مدرسه»، نگاه‌نو، س ۲۰، خرداد - تیر ۱۳۷۳.

انگلیسی

- Adorno, Teodor.w & Horkheimer, Max, **Dialectic of Enlightenment**, (New york: Herder & Herder, 1972)
- Habermas, Jurgen, **The tasks of a critical theory of society**, in: Volker Meja and et al. (eds.), Modern German sociology, (New york: Columbia university press, 1987), p. 189.
- Habermans, Jurgen, **Toward a theory of communicative competence**, in: H. preitzel, Recent Sociology, (New york: Macmillanpublishers, 1970) . Vol. 2, p. 44.
- Habermas, Jugen, **The public sphere: An Encyclopedia Article**, in: Stephen Eric Bronner and douglas Mac kay kellner; critical theory and society, (New york & London: Routledge, 1989), pp. 136-142.
- Habermas, Jurgen, **Knowledge and Human Interests**, (London: Heinemann, 1972)
- Habermas, Jurgen, **Legitimation Crisis**, (London: Hoinemann, 1976)
- Habermas, Jurgen, **Reply to My critics**, in: J. Thompson and D. Held (eds), critical Debates, (Cambridge, Massachusetts: MITPress, 1982).
- Habermas, Jurgen, **Theory and practice**, (Boston: Beacon publishers, 1973)
- Habermas, Jurgen, **Communication and the Evolution of society**, (Boston: Beacon press, 1979)
- Habermas, Jugron, **Postmetaphysical thinking**, (Oxford: Blackwell publishers, 1994), Translated by: William Mark Hohengarten.
- Heydebrand, Wolf & Burreis, Beverly, **The Limits of praxis in Critical theory** , in, Ibid, p. 407.
- Horkheimer , Max, **Eclipse of Reason**, (New york: Oxford university press, 1947, Reprinted by Seabury press, 1974).
- Landmann, Michael, **Critique of Reason from Max Weber to Jurgen Habermas** , in: foundations of the Frankfurt school of social Research, (New Brunswick and London: transaction Books, 1988), eds. Judith Marcus and Zoltan Tar, second edition, p. 130.
- Mommsen, Volfgan, **The Age of Bureaucracy**, (Oxford: Blackwell publishers, 1974), chap.V .
- Power, Michael, **Modernism, postmodernism and organization**, in; John Hassard and Denis pym (eds.), the theory and philosophy of organizations, (London and Newyork: Routledge, 1990), p. 113.
- Iherborn, Goran, **The Frankfort school**, in: Ibid, pp. 343-369.
- White, Stephen.K, **The Recent work of Jurgen Habermas**, (Cambridge, Cambridge university press, 1990), fourth edition, p. 156.
- Young, Robert.E, **A Critical theory of Education: Habermas and children's future**, (New york, Harvester Wheatsheaf, 1989).