

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۷۷-۴۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی مکتب فرانکفورت

ایرج رنجبر*

سمیرا غلامی**

چکیده

بر اساس چارچوب نظری هابرماس از «نسبت اخلاق و سیاست» در سیر تاریخ اندیشه سیاسی غرب، اخلاق و سیاست در دوره کلاسیک و در سنت ارسطویی حول مفهوم «سعادت» با هم عجین می‌شوند، زیرا اخلاق سعادت را تعریف می‌کند و سیاست در خدمت تحقق مفهوم سعادت قرار می‌گیرد. حال آنکه در اندیشه سیاسی مدرن و در سنت هابزی، اخلاق و سیاست از هم جدا می‌شوند، زیرا سیاست هدف خود را نه سعادت‌مند کردن و بافضیلت نمودن شهروندان، بلکه کنترل و مدیریت گرایز انسانی برای ایجاد «امنیت» و تحقق «رفاه» تعریف می‌کند. با این توصیف و طبق چارچوب نظری هابرماس، مقاله حاضر بر این نظر است که در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت، اخلاق و سیاست همانند سنت کلاسیک حول مفهومی اخلاقی به هم پیوند می‌خورند، با این تفاوت که حلقه اتصال اخلاق و سیاست در مکتب یادشده، نه مفهوم «سعادت» بلکه مفهوم «رهایی» است؛ مفهومی که منطبق بر «اخلاق فضیلت» است. با این توضیح که هر یک از متفکران این مکتب، راه تحقق «رهایی» را در مکانیزمی خاص خود تعریف می‌کنند. هورکهایمر «خرد عینی»، آدورنو «زیبایی»، ماركوزه «بازسازی عقلانی جامعه» و هابرماس «گفت‌وگو» را راه رسیدن به رهایی می‌دانند.

واژه‌های کلیدی: مکتب فرانکفورت، اخلاق فضیلت، سیاست، اخلاق و رهایی.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه

iraj_ranjbar79@yahoo.com

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه

Samira.Gholami1390@yahoo.com

مقدمه

نسبت اخلاق و سیاست در سیر تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، عمدتاً از دو منظر قابل تبیین است. برخی بر این نظر هستند که اخلاق و سیاست در دورانی از تاریخ اندیشه سیاسی با هم عجین بوده‌اند، حال آنکه در دورانی دیگر از هم جدا شده‌اند. عده‌ای دیگر با رویکردی زمینه‌گرایانه استدلال می‌کنند که اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند؛ آنچه رخ داده است، نه جدایی اخلاق از سیاست بلکه تحول و چرخش در مفهوم اخلاق بوده است. «السدرا مک‌این‌تایر»^۱، نماینده دیدگاه متأخر و «هابرماس»، نماینده دیدگاه نخست هستند.

مقاله حاضر، دیدگاه هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی را تأیید می‌کند. طبق نظر هابرماس، اخلاق و سیاست در دوران کلاسیک حول مفاهیمی اخلاقی با هم عجین بوده‌اند، حال آنکه در دوران مدرن، سیاست معطوف به تحقق مفاهیمی است که نسبتی با اخلاق ندارند و بدین ترتیب سیاست از اخلاق جدا می‌شود. وی این نسبت را تا دوران مدرن و عمدتاً تا اندیشه سیاسی کانت بررسی می‌کند.

هدف مقاله حاضر این است تا با مینا قراردادن چارچوب نظری هابرماس، به بررسی نسبت اخلاق و سیاست در مکتب فرانکفورت بپردازد. بدین معنی، آیا متفکران مکتب یادشده در درجه نخست، سیاست را در خدمت تحقق مفهوم یا مفاهیمی خاص قرار می‌دهند و اگر چنین است، این مفاهیم، ماهیتی اخلاقی دارند یا خیر.

بحث از نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت در گام نخست منوط به روشن نمودن مفهوم «اخلاق» و بیان معیارهای فعل اخلاقی از سوی متفکران یادشده است. لیکن نیل به این مقصود در درجه اول وابسته به تمایز سه مقوله «اخلاق»، «نظریه اخلاقی» و «فلسفه اخلاق» از یکدیگر است. اخلاق به مفاهیم درست و نادرست، خوب و بد و شر مربوط می‌شود. پرسش از اینکه معیار تشخیص درست از نادرست، خوب از بد و شر چیست، پاسخ و معیار واحدی در میان فیلسوفان حوزه اخلاق نداشته است، بلکه پاسخ‌های متفاوتی پیدا کرده است. این پاسخ‌های

1. Alasdair MacIntyre

متفاوت به پرسش‌های اخلاقی، مبنای شکل‌گیری «نظریات» متفاوت اخلاقی است. فلسفه اخلاق نیز وجهی از دانش بشری است که سیر شکل‌گیری نظریات متفاوت اخلاق و تأمل در چیستی امر «خوب» و امر «بد» را مورد مذاقه و مطالعه قرار می‌دهد. نظریات اخلاقی را به طور کلی می‌توان در سه مقوله «نتیجه‌گرایانه»، «وظیفه‌گرایانه» و «فضیلت‌گرایانه» دسته‌بندی کرد. نتیجه‌گرایان، فعل اخلاقی را فعلی می‌دانند که بیشترین فایده و بهترین نتیجه را برای بیشترین افراد و کم‌ترین هزینه را برای کم‌ترین افراد داشته باشد. وظیفه‌گرایان ضمن تمایز «امر خوب» از «امر اخلاقی»، تنها فعلی را دارای ارزش اخلاقی و نه فقط خوب می‌دانند که انجام عمل خوب را تنها و تنها به خاطر نفس عمل و نه نتیجه آن معطوف نماید. از آن گذشته فضیلت‌گرایی، نظریه اخلاقی‌ای است که فعلی را اخلاقی می‌داند که تحقق‌بخش فضایل درونی و حقیقی فاعل عمل باشد؛ یعنی اخلاق معطوف به فضایل راستین و حقیقی است.

بنا بر این دسته‌بندی از نظریات اخلاقی، می‌توان دیدگاه مکتب فرانکفورت به مسئله فعل اخلاقی را در چارچوب نظریه اخلاق فضیلت‌گرایانه، البته با خوانشی انقلابی از نظریه یادشده، صورت‌بندی کرد. فیلسوفان مکتب فرانکفورت برخلاف ایده اخلاقی وظیفه‌گرا، «با صورت‌بندی احکام عام یا هنجارهای انتزاعی که بی‌چون‌وچرا تحمیل شود، مخالفت نشان می‌دهند» (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۱۵). از نظر آنها، «گفتمان‌های اخلاقی از لحاظ تاریخی معین و مشخص، توهماتی است که فقط ناتوانی در مواجهه با مسائل اجتماعی - تاریخی زمان حال را نشان می‌دهد» (همان). بدین‌سان ابتدا باید از اخلاقی که بی‌فایده و دروغین است فراتر رفت و این اخلاق را با هدف جامعه عادلانه تحقق بخشید. مشاهده می‌شود که در اینجا فیلسوفان مکتب فرانکفورت، ویژگی ایده‌آلیستی و اتوپایی ایده‌آل کانتی قانون کامل را پشت سر می‌گذارند و نظریه‌ای ماتریالیستی از جامعه را جایگزین می‌کنند (همان). مکتب فرانکفورت، اخلاقی بودن را به تحقق جامعه عادلانه و آزادانه منوط می‌کند. با این حال برخلاف هگل، فرآیند تاریخ را تحقق‌بخش چنین جامعه‌ای نمی‌داند و به این معنا از تاریخ که تاریخ به خودی خود انسانیت را به آزادی و نیک‌بختی رهنمون می‌شود، اعتمادی ندارد.

بنابراین متفکران مکتب فرانکفورت به دنبال صورت‌بندی هیچ «اخلاق ایجابی» نبودند و از دید آنها، «خیر» فقط وارونه آن چیزی است که تجربه تاریخی نشان می‌دهد و تجربه تاریخی به طور قطع چیزی جز تجربه «شر» نیست (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۱۶). لیکن وظیفه اندیشه، «درک سلبیت زمان حال» است، از این رو «کسی که می‌خواهد حقیقت را درباره زندگی در واقعیت ایجابی‌اش بداند، باید روی صورت از خودبیگانه‌ای که زندگی به خود گرفته است، تحقیق کند». بدین‌سان متفکران فرانکفورت، ایده «دیالکتیک منفی»، «عقلانیت عینی» و «تفکر منفی» در عرصه تاریخ و جامعه را در قلمرو فعل اخلاقی نیز به کار می‌گیرند. دیالکتیک منفی درصدد است تا سوژه همسان و بیگانه با خود را به خویشتن بازگرداند. به موازات این امر، چنین دستگاه فلسفی‌ای، فعل اخلاقی را فعلی تعریف می‌کند که بیانگر فضایل راستین فاعل فعل باشد و سوژه گم‌گشته و از خودبیگانه را با خود راستین آشتی دهد. مکتب فرانکفورت در اینجا با نیای بزرگ خود، مارکس، هم‌داستان است که «کار» حقیقی را مظهر تحقق گوهر وجودی انسان می‌داند. از نظر مارکس، «کار» در صورتی که بیانگر و تحقق‌بخش ذات راستین انسان باشد، وی را از دامگه از خودبیگانگی رها می‌کند. مقوله «کار» در اینجا با توجه به آنچه گفته شد، معیار عمل اخلاقی انسان در فرایند زندگی است.

بر اساس درک و تصور مکتب فرانکفورت از فعل اخلاقی و ارتباط آن با فضایل راستین، آنچه در عمل تحقق خواهد یافت، ظهور اعمال متنوع و متکثر است. با توجه به این امر است که هابرماس می‌گوید آرمان آدورنوی «سنتری غیر خشونت‌آمیز از تفاوت‌ها» واقعاً باید توجیه عقلانی شود تا بنیانی برای نظریه تمام‌عیار اخلاقی باشد (همان: ۱۷). آرمان یادشده، دلالت‌گر نوعی زندگی آشتی‌یافته است که در آن هیچ نیرویی سرکوب نشود و هر یک از نیروها بتواند در بطن وساطت متقابل و مسالمت‌آمیز امر عام و امر خاص شکوفا شود، هر کس باید به هم‌صحبت‌ها گوش دهد، هیچ‌کسی را پیشاپیش کنار نگذارد، با قدرت تمام از بهترین استدلال تبعیت کند و غیره. مختصر اینکه آرمان نوعی تفاهم مشروع که مولد تبادل نظری عادلانه است و در آن آراء، علایق و نیاز هر فرد در نظر گرفته می‌شود و همه استدلال‌های درست شنیده می‌شود، نوید امکان رفتاری

اخلاقی است (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۱۸).

در این معنا، اصلی وجود دارد که می‌توان آن را به این صورت پایه‌ریزی کرد: «هنجارها تنها در صورتی می‌توانند مدعی صحت و اعتبار باشند که تمام افراد ذی‌ربط به منزله مشارکت‌جویان در تبادل نظر عملی، آنها را بپذیرند» (Habermas, 1990: 67). این نوع از تکثر و تنوع، مبتنی بر تعریف مکتب فرانکفورت از معنای فعل اخلاقی است. در نگاه اخلاقی مبتنی بر فضیلت این مکتب، هر یک از انسان‌ها بنا بر ماهیت وجودی خود، فضایل درونی متفاوتی دارد که به تبع آن، افعال و رفتار و زیست‌جهان متفاوتی نیز خلق می‌کند. طبق این اصل اخلاقی، تنها دانشی می‌تواند قابلیت تبیین سویه‌ها، علایق و فضایل متفاوت انسانی را داشته باشد که سوژه‌های فردی را به اشیای ثابت تقلیل ندهد. مخالفت مکتب فرانکفورت با پوزیتیویسم از این‌رو است که روش علمی یادشده، سوژه‌های انسانی را مانند موضوعات تجربی تابع قوانین ثابت و یکسانی می‌کند و تنوع وجودی آنها را انکار کرده و نادیده می‌انگارد. به نظر متفکران نظریه انتقادی، پوزیتیویسم با خصلت یکسان‌انگار خود به مثابه ایدئولوژی رژیم‌های سیاسی همسان‌ساز و توتالیتر عمل می‌کند. از این‌رو هم دانش پوزیتیویستی و هم سیاست توتالیتر با اخلاق به مثابه تحقق فضایل راستین، بیگانه هستند.

پیشینه تحقیق

مطالعات و بررسی‌های علمی درباره مکاتب فکری را به طور کلی می‌توان در دو دسته مطالعات آموزشی و مطالعات پژوهشی صورت‌بندی نمود. مطالعات انجام‌شده در دسته اول که با انگیزه آموزشی به معرفی مکاتب فکری می‌پردازد، از گستره توصیف و ارائه مطالبی گزارش‌وار درباره تاریخچه، نحوه شکل‌گیری، مفاهیم و دیدگاه فکری اندیشمندان مکاتب یادشده فراتر نمی‌رود. حال آنکه وضوح‌بخشی به زوایای پنهان و مبهم معانی و اندیشه‌های مستتر در مکاتب فکری و نسبت آنان با مکاتب قبل و بعد از خود، انگیزه مطالعات پژوهشی است. با این وصف، مطالعات درباره مکتب فرانکفورت را نیز می‌توان در قالب مطالعات آموزشی و پژوهشی بررسی کرد. هر چند در خارج از ایران تحقیقات فراوانی از جهت آموزشی و پژوهشی درباره مکتب فرانکفورت و متفکران آن

صورت پذیرفته است، مطالعات درباره این مکتب در ایران در هر دو دسته بسیار محدود است. معمولاً در کتاب‌های اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، مکتب فرانکفورت در قالب یک فصل و به صورتی گذرا معرفی و به ارائه خاستگاه و بیان اندیشه‌های آن بسنده می‌شود. در حوزه مطالعات پژوهشی نیز هر چند تکنگاری‌های نسبتاً زیادی درباره اندیشه متفکران مکتب مزبور و به‌ویژه هابرماس در ایران صورت پذیرفته است، پژوهش‌هایی که به لحاظ محتوایی و نسبت‌سنجی میان مفاهیم و اندیشه‌ها، لایه‌های ناپیدای کلیت مکتب فرانکفورت را مورد تأمل و تأویل قرار داده باشند، محدود هستند. نسبت اخلاق و سیاست، یکی از آن سویه‌های پنهان در اندیشه سیاسی مکتب فرانکفورت است که تا به حال تحقیق مستقلی در این باره صورت نپذیرفته است.

روش تحقیق

مقاله حاضر درصدد است تا با استفاده از روش تحلیل کیفی، نسبت اخلاق و سیاست در مکتب فرانکفورت را بررسی کند. در این روش ضمن مراجعه به منابع مختلف و جمع‌آوری مطالب و اطلاعات مورد نظر، به تبیین و تفسیر مسئله مورد پژوهش پرداخته می‌شود. توضیح اینکه تحلیل کیفی در سه سطح توصیف، تبیین و تفسیر صورت می‌پذیرد.

چارچوب نظری

بر اساس چارچوب نظری هابرماس و برخلاف چارچوب نظری مک‌این‌تایر، اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب از تجانس در دوره کلاسیک آغاز شده و به جدایی در دوران مدرن می‌انجامد. از نظر وی، فلسفه سیاسی کلاسیک به عنوان آموزه زندگی خیر و عادلانه فهمیده می‌شد و در امتداد اخلاق قرار داشت. بدین ترتیب ارسطو بر این نظر بود که هیچ تمایز و اختلافی میان نهاد شکل‌یافته در قوانین و اخلاق زندگی مدنی وجود ندارد، بلکه برعکس، عمل اخلاقی از سنت و قانون تفکیک‌ناپذیر است و سیاست است که قابلیت زندگی با فضیلت را به شهروند می‌بخشد. بر این اساس، پولیس

جامعه‌ای است که به فضیلت شهروندانش توجه دارد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضای آن نخواهد بود (Habermas, 1974: 42, 47).

از نظر هابرماس، سیاست نزد ارسطو به فضای کنش / پراکسیس انسانی، دلالت دارد و به ایجاد و حفظ یک سامان رفتار با فضیلت در میان شهروندان پولیس راه می‌برد (McCarthy, 1981: 2). کنش / پراکسیس بیانگر شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است. با توجه به اینکه برای ارسطو، فعالیت فرد نیز به معنای دقیق کلمه، بخشی از مطالعه فعالیت سیاسی - یعنی فعالیت در پولیس - شهر است، می‌توانیم بگوییم که پراکسیس بیانگر فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس است (دالمایر، ۱۳۸۷: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو بر این نظر است که نام «پولیس» به عنوان عرصه کنش انسانی، با «فضیلت» شهروندان مرتبط است (Habermas, 1974: 47). از این رو در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی ارسطویی، اخلاق وجه مشخصه کنش / پراکسیس انسانی است که درون پولیس رخ می‌داد و از عرف و قانون تفکیک‌ناپذیر بود. بنابراین به زعم هابرماس، در سنت اندیشه سیاسی کلاسیک، مسئله این بود که سیاست برای شهروندان امکان و قدرت حرکت به سمت یک زندگی خوب و فضیلت‌مندانه را فراهم آورد. نهاد سیاسی مسلط باید مشروعیت خود را برحسب فضیلت شهروندان و آزادی نهادینه و تحقق‌یافته در قوانین نظم سیاسی «پولیس» اثبات کند. بدین ترتیب به نظر وی در دوره کلاسیک، سیاست و اخلاق حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط و وحدت با هم تعریف می‌شدند.

با آغاز دوره مدرن و مشخصاً با هابز، ماکیاوولی، مور و کانت و به‌ویژه با تحول در معنا و مفهوم دانش سیاست، این وحدت به پایان رسید و نظریه از عمل منفک شد. انفکاک که همزمان زمینه را برای جدایی اخلاق و سیاست فراهم کرد و اخلاق از سیاست جدا شد. از نظر هابرماس، در تقابل با فلسفه سیاسی کلاسیک که در صدد ایجاد قانون و نظمی سیاسی بود تا امکان راه بردن به «زندگی خیر و مبتنی بر سعادت» را برای شهروندان فراهم کند، ماکیاوولی و مور، ساختار سلطه را از بستر و زمینه اخلاقی‌اش جدا کردند و هر یک زمینه تحقیقی جدیدی را تأسیس نمودند (همان: ۵۲).

«رفتار سیاسی» که مورد علاقه ماکیاولی و «نظم اجتماعی» که مورد نظر مور است، با توجه به «زندگی فضیلت‌مندانه» شهروندان توضیح داده نمی‌شوند. مسئله این متفکران مدرن برخلاف متفکران کلاسیک، نه پرسش از شرایط اخلاقی «زندگی خیر»، بلکه پرسش درباره شرایط واقعی بقاست (Habermas, 1974: 50). شرایط بقا، تحت سیطره اصل «ضرورت» است؛ اصلی که صرفاً فعالیت زیستی و بیولوژیک انسان به عنوان حیوان اجتماعی زحمتکش را برمی‌انگیزد و عرصه پراکسیس انسانی، به عنوان حیوان سیاسی نیست. این ضرورت عملی به راه‌حل‌های تکنیکی نیاز دارد، راه‌حل‌هایی که آغاز ظهور فلسفه اجتماعی مدرن را نشان می‌دهد. به نظر هابرماس، نقطه نهایی استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک به فلسفه اجتماعی مدرن، در اندیشه سیاسی توماس هابز به ظهور می‌رسد. از نظر وی، هابز کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به مثابه ساخته بشر و به شیوه یک ماشین تحلیل کند. اندیشه سیاسی مدرن (همانند علوم دقیقه) به ایجاد یک‌بار برای همیشه شرایط لازم جهت نظم صحیح دولت و همچنین جامعه کمک می‌کند، شرایطی که مستقل از مقتضیات مکانی و زمانی، اعتبار دارند و به شالوده و اساسی استوار برای زندگانی همگانی^۱ بدون توجه به موقعیت تاریخی اجازه می‌دهند (همان: ۴۳). در حالی که از نظر ارسطو، سیاست و فلسفه عملی به طور کلی نمی‌تواند در نسبت با علوم دقیقه و معرفت یقینی سنجیده یا مقایسه شود؛ زیرا موضوع اصلی سیاست، یعنی ایجاد شرایط یک زندگی نیک و عادلانه، در بستر یک پراکسیس متغیر و متحول، از ثبات هستی‌شناختی و همچنین ضرورت منطقی ملحوظ در موضوعات علوم دقیقه، برخوردار نیست. بر این اساس، قابلیت سیاست و فلسفه عملی، همانا فرونسیس یعنی فهمی دوراندیشانه از موقعیت یا عمل طبق اصول در یک موقعیت معین است (همان: ۴۲). بدین‌سان هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. در اینجا همچنین رابطه پراکسیس با فرونسیس نشان داده می‌شود. بدین‌معنا، از آنجا که عمل بنا بر اصولی در یک موقعیت معین صورت می‌گیرد، پراکسیس در امتداد فرونسیس مطرح می‌شود. بدین‌سان بر اساس چارچوب نظری هابرماس، تحول «روش‌شناسانه» گذر از فلسفه

سیاسی دوران کلاسیک به فلسفه اجتماعی در دوران مدرن و تحول «موضوعی» جایگزینی «رفتار» به جای «شخصیت»، زمینه را برای جدایی اخلاق از سیاست فراهم نمود؛ زیرا سیاست در دوران مدرن نه بر حول مفاهیم اخلاقی، بلکه حول مفاهیم فنی و تکنیکی سازمان می‌یابد.

اخلاق فضیلت

اثبات ادعای «چرخش» مکتب فرانکفورت به اخلاق فضیلت، در گرو تبیینی مختصر از اخلاق مزبور است. اخلاق فضیلت اولین نوع از اخلاق هنجاری است. این نحله از اخلاق، برخلاف نتیجه‌گرایی اخلاقی و وظیفه‌گرایی اخلاقی، درستی و نادرستی اعمال را نه بر نتایج و پیامدهای آنها و نه بر قواعد و ذات خود اعمال، بلکه بر شخصیت فاعل اخلاقی^۱ استوار می‌کند و آن را عنصر اصلی تفکر اخلاقی می‌داند (Christie, 2008: 56).

هر چند مفهوم «فضیلت/ ویرتو» در چندین سنت فلسفی مورد اعتنا قرار گرفته است، رده پای آن را باید در آثار افلاطون و ارسطو سراغ گرفت. حتی امروز نیز مفاهیم کلیدی و مرتبط با این سنت فکری، نظیر آرته^۲ (فضل یا فضیلت)، فرونسیس^۳ (حکمت عملی یا اخلاقی) و ایودایمونیا^۴ (سعادت) از فلسفه یونان باستان مشتق می‌شود (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۰).

«در سنت اخلاقی و فلسفی غرب، اخلاق فضیلت در دوره باستان و قرون وسطی رهیافت غالب بر تفکر اخلاقی بود، اما در ابتدای دوره مدرن، این شیوه تفکر اخلاقی به زوال گرایید و در آستانه قرن بیستم، دوباره جایگاه برجسته خود را در کنار دو رهیافت دیگر اخلاق هنجاری در تفکر فلسفی غرب بازیافت. بنابراین فهم اخلاق فضیلت‌گرا، بدون درک مفهوم «فضیلت» در سنت فلسفی یونان باستان و آثار افلاطون و ارسطو میسر نیست.

ابتدا مفید خواهد بود نظری به مفهوم «آرته» و نسبت آن با فضیلت انداخته شود. اسم آرته معمولاً به اشتباه به فضیلت (ویرتو) ترجمه می‌شود. انسانی که وظیفه‌ای را که اجتماع به او اختصاص داده است انجام می‌دهد، دارای آرته است. آرته یک وظیفه با آرته

1. Character of the moral agent
2. Arete
3. Phronesis
4. Eudaimonia

۵۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
وظیفه یا نقش دیگر کاملاً متفاوت است؛ آرته پادشاه در فرماندهی کردن، آرته جنگجو در شجاعت و مانند آن. انسان خوب (آگائوس) کسی است که آرته انجام وظیفه جزئی و خاص خود را داشته باشد» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۴-۲۵).

بسیاری از محمولات اخلاقی در ارتباط با مفهوم آرته معنا پیدا می‌کنند. شرم حالتی است که شخصی که در انجام وظیفه‌اش ناکام بوده است، احساس می‌کند (همان: ۲۵). اما در ارتباط با نسبت آرته با فضیلت، به عقیده افلاطون هر چیزی در عالم و عالم در کلیت خود نیز دارای نقش، وظیفه (آرته) یا غایتی است. به عنوان مثال غایت نفس یا وظیفه و نقش نفس، «زیستن» است. از این‌رو در نظر وی، «فضیلت^۱» و یا «فضل^۲» هر شیء، چیزی است که آن را قادر می‌سازد وظیفه خاص خود را به خوبی انجام دهد (افلاطون، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۴). از این‌رو هر چیزی وظیفه‌ای دارد و آن چیز برای انجام دادن مناسب وظیفه خود، باید امکانات و وسایلی (خاصیتی) در خدمت داشته باشد. آن امکانات و وسایل همان «فضایل» وی هستند. مثلاً گفته شد که وظیفه نفس زیستن است؛ حال آن امکان، وسیله یا فضیلتی که نفس برای بهتر انجام دادن وظیفه‌اش باید در خدمت داشته باشد، چیزی جز عدالت نیست. نسبت عدالت با فضیلت در این است که عدالت خود فضیلتی است و در اینجا عدالت، فضیلت نفس است (همان: ۸۴).

افلاطون بر این نظر است که خوب زیستن، به این معناست که هم باید بر اساس سعادت و هم بر وفق اخلاق زندگی کرد و لازمه چنین کاری، رفتار مبتنی بر عدالت است (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۲). به زعم وی فضیلت، خیر فی‌نفسه است (همان: ۹۰) و ایده خیر، بنیانی مطلق برای اخلاق است (همان: ۸۲) و حکمت در پی معرفت به خیر حاصل می‌آید (همان: ۸۳). ارسطو نیز مانند افلاطون، به عالم برحسب غایات، مقاصد یا وظایف و نقش‌ها نظر می‌کند. اما در حالی که افلاطون نفس را جوهری غیر مادی درون کالبد مادی می‌داند، ارسطو معتقد است که نفس، چیزی نیست الا جسم زنده‌ای که دارای صورتی خاص و مبدأ تنظیم و ساماندهی است که آن را قادر می‌سازد تا وظایفش را انجام دهد (همان: ۹۵). عقل هم وظیفه نظری دارد و هم وظیفه عملی، که در کاربرد نظری خود به

1. Virtue
2. Excellence

کار تحصیل معرفت و در کاربرد عملی‌اش به کار هدایت کردار می‌آید. به اعتقاد وی، وقتی کسی در این دو عرصه کسب معرفت و عرصه عملی زندگی به مرتبه فضل و کمال می‌رسد، به ترتیب صاحب فضایل حکمت نظری و حکمت عملی است. از آنجایی که این فضایل، کمالات عقل هستند، ارسطو آنها را فضایل عقلی می‌نامد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۸). در حالی که فضایل عقلی، برگ و بار قابلیت‌های عقل هستند، فضایل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات، یا خصایل منش آدمی است و باید از راه عمل به آنها دست پیدا کرد (همان: ۳۲). اما ارسطو فضیلت را حد وسط می‌داند و در پاسخ به این مسئله که چگونه در موارد جزئی به طور دقیق مشخص می‌شود که حد وسط چیست، می‌گوید چنین اموری به واقعیت‌های جزئی وابسته است و تصمیم با ادراک بی‌واسطه (غیراستدلالی) می‌باشد (همان: ۴۰).

این گفتار متضمن آن است که جمیع واقعیت‌های دخیل در وضعیت خاصی را که در آن هستید در نظر بگیرید. واقعیت‌هایی که مشتمل است بر نوع منش اشخاص، محاسن و معایب آنها و گرایش‌ها و استدلال‌هایی که دارند (هولمز، ۱۳۸۵: ۹۹). بنابراین ارسطو بر آن است که تصمیم، بر ادراک کیفیتی اخلاقی در وضعیت مورد نظر مبتنی است و آنچه درست است ویژگی عینی کل وضعیت است (Christie, 2008: 56). از این‌رو هم افلاطون و هم ارسطو، اخلاقی مبتنی بر فضیلت را به دست می‌دهند، اما به زعم ارسطو، اخلاق مبتنی بر فضیلت در گرو اخلاق مبتنی بر کردار است، در حالی که به نظر افلاطون عکس این حالت صادق است و اخلاق مبتنی بر کردار در گرو اخلاق فضیلت‌گرایانه است. در باور ارسطو، «خیر» نهایتاً باید با نظر به کردار صحیح فهم شود و او خیر را چیزی تعریف می‌کند که همه ما آن را غایت خویش قرار داده و خیر، چیزی جز سعادت نیست و سعادت نیز به معنای فعالیت نفس بر وفق فضیلت است (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

البته نسبت اخلاق فضیلت‌گرایانه و اخلاق مبتنی بر کردار محدود به افلاطون و ارسطو نیست و آرای کسانی چون آگوستین، ابن میمون، آکویناس، هیوم، نیچه و فیلسوفان معاصر مختلفی را که در پی احیای اخلاق مبتنی بر فضیلت بوده‌اند نیز در برمی‌گیرد (همان: ۱۰۶). هم ارسطو و هم افلاطون، هر دو بر لزوم فضیلت برای نیل به

سعادت تأکید می‌کنند. افلاطون فضیلت را شرط لازم و کافی برای سعادت‌مند شدن می‌داند؛ ارسطو نیز فضیلت را شرط لازم برای سعادت می‌داند، ولی تردید دارد که شرط کافی نیز باشد (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۱۶). ارسطو سعادت را فعالیت نفس بر وفق کامل‌ترین فضیلت می‌داند. افلاطون و ارسطو در ارتباط با نسبت فضیلت و سعادت در سه چیز هم‌داستانند: همهٔ مردمان طالب سعادتند. فضیلت برای نیل به سعادت لازم است و سعادت حاصل به کمال رساندن عقل و منش خویش است، که این کار عملاً در توان انسان است. ارسطو این کمال و خیر برین را دارای دو شرط غایی بودن و خودبسندگی بودن می‌داند، ولی آگوستین شرط دوام و استمرار داشتن را ضروری سعادت می‌داند، شرطی که شاید در این دنیا نتوان آن را متحقق کرد؛ زیرا وقتی شخص، سعادت‌تی به دست آورد که همواره نگران از دست دادنش باشد، نمی‌تواند سعادت‌مند باشد (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین در نظر افلاطون و ارسطو، فضیلت (ویرتو) هر شیء، چیزی است که آن را قادر می‌سازد تا وظیفهٔ (آرته) خاص خود را به خوبی انجام دهد و این مبین کمال آن شیء است (همان: ۱۲۰). از سوی دیگر، به نظر آگوستین برای درک فضیلت باید به نفس رجوع کرد؛ فضیلت، کمال نفس است. نفس تنها با پیروی از خداوند به کمال نایل می‌شود و پیروی از خداوند در محبت ورزیدن به وی متحقق می‌شود. برای آکویناس نیز همه طالب سعادت هستند و سعادت مستلزم فضیلت است. اما آکویناس برخلاف آگوستین، وجود فضایل انسانی را که بدون اعتقاد به خداوند، قابل حصول هستند تصدیق می‌کند. بدین ترتیب نوعی سعادت «طبیعی» وجود دارد که می‌توان بدون قبول نگرش مسیحیت در باب عالم، به آن دست یافت. از این‌رو وی می‌گوید فضیلت، خود ترتیب بسامان نفس است، یعنی حالتی است که در آن، قوای نفس به نحوی در نسبت با یکدیگر و در نسبت با آنچه خارج از آنهاست، بسامان هستند. بدین معنا از آنجایی که فضیلت، ترتیب مناسب نفس است، نظیر سلامت و زیبایی است که ترتیبات مناسب جسم هستند (همان: ۱۲۴). هارمونی و نظم و ترتیب اجزای درونی (نفس) انسان، فضیلت است، در حالی که هارمونی و نظم و ترتیب اجزای بیرونی (جسم)، سلامتی و زیبایی است.

بر این اساس به زعم افلاطون و ارسطو، مردمانی که به داشتن فضیلت ممتازند، کسانی هستند که بسیار عاقل باشند و در نظر آگوستین و آکویناس، این مردمان کسانی

هستند که در راه اطاعت از خداوند جان را در طبق اخلاص می‌گذارند. اما هر دو گروه، کسانی به شمار می‌آیند که طالب سعادت و در تکاپوی کسب آن هستند. یعنی فضایی که هم فلسفه یونان باستان و هم مسیحیت آن را می‌ستایند و تا حدی مقوم سعادت به شمار می‌آیند یا برای نیل به سعادت شرط لازم تلقی می‌شوند (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

به دنبال بررسی ریشه‌ها و مفاهیم تعیین‌بخش اخلاق فضیلت‌گرا لازم است به جایگاه و شأنیت این رهیافت در فلسفه اخلاق نظر شود. اخلاق فضیلت‌گرا، همان‌طور که گفته شد، به لحاظ تاریخی با ارسطو آغاز می‌شود (دباغ، ۱۳۸۸: ۱۹۳)، اما مختص وی نیست (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۴۰). این نحله اخلاقی بر فضایل اخلاق تأکید می‌کند که در نیمه دوم قرن بیستم با کتاب در پی فضیلت، نوشته مک‌این‌تایر احیا شد و به وسیله فیلسوفانی مانند الیزابت آنکسوم و مقاله «فلسفه اخلاق جدید» وی، مایکل اسلات، آیریس مرداک و... به پیش رفت (دباغ، ۱۳۸۸: ۱۹۳). همان‌طور که گفته شد، ارسطو در اخلاق نیکوماخوس با این پرسش آغاز می‌کند که «خیر بشری چیست» و در پاسخ می‌گوید که «خیر بشری، فعالیتی از روح آدمی است که مطابق با فضیلت باشد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۸). بنابراین برای فهم اخلاق باید فهمید که چه چیزهایی شخص را بافضیلت می‌کند (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۹).

از این‌رو اخلاق فضیلت‌گرا، نظریه‌ای نه قاعده‌محور که فاعل‌محور است و دلیل اخلاقی را در کنشگر اخلاقی جست‌وجو می‌کند و معیار آن برای تشخیص درستی و نادرستی اعمال، عمل فرد فضیلت‌مند است (Christie, 2008: 56). بنابراین اخلاق مبتنی بر فضیلت، عمدتاً با اشخاص و ذوات راستین و فضایل حقیقی آنها سروکار دارد. با این توصیف از «اخلاق فضیلت»، می‌توان ادعا کرد که مکتب فرانکفورت به عنوان تفکری قرن بیستمی، «چرخشی» به اخلاق کلاسیک و مبتنی بر اخلاق فضیلت است؛ زیرا فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که برآیند فضایل و ماهیت راستین فاعل فعل باشد.

نسبت‌سنجی اخلاق و سیاست با مفاهیم بنیادین مکتب فرانکفورت

نقد پوزیتیویسم

پوزیتیویسم میان روش‌های مناسب با علوم طبیعی و روش‌های علوم انسانی و اجتماعی تمایز چندانی قایل نیست. در نتیجه عقیده دارد که علوم انسانی را باید بر

اساس الگوی علوم طبیعی و به‌ویژه بر اساس علوم بیولوژیک یا زیست‌شناختی سازمان‌دهی و طرح‌ریزی کرد. بدین‌سان پوزیتیویسم، جامعه را نیز مجموعه‌ای مرکب از فاکت‌هایی می‌داند که قوانینی کلی بر آنها حاکم است و کل جامعه نیز تابع برخی قوانین عام است. به عقیده پوزیتیویسم، انسان‌ها و نهادها یا تأسیسات ساخته‌شده توسط آنان را بایستی «اشیایی خنثی» تلقی نمود که کم و بیش می‌توان همانند هر نوع ابژه علمی دیگر به تحقیق درباره آنها پرداخت (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۷۱). بنابراین انگاره جامعه همانند انگاره طبیعت است. نه تنها میان جامعه و طبیعت، بلکه میان انسان‌ها نیز هیچ تفاوت چشمگیری وجود ندارد. انسان‌ها همانند اشیای طبیعی تحت سیطره اصل «ضرورت» هستند (همان: ۱۷۲). از این‌رو رویکرد پوزیتیویستی منجر به شکل‌گیری نوعی از عقلانیت می‌شود که در تقابل با «عقلانیت ذاتی» باید آن را «عقلانیت صوری» نامید. این عقلانیت تنها در فکر دستیابی به مؤثرترین ابزار برای تحقق اهداف مشخص است، بدون آنکه در ماهیت ابزار به تأمل بپردازد (همان: ۲۲۵). حال آنکه عقلانیت ذاتی برخلاف عقلانیت صوری، متضمن ارزیابی از ابزار برحسب ارزش‌های غایی انسانی نظیر عدالت، صلح و سعادت است.

بر این اساس، پوزیتیویسم تصمیمات و ارزش‌ها (فاکت‌ها و هنجارها)ی مرتبط با حیات اخلاقی و سیاسی را تحت محاسبات علمی سودگرایانه درآورده و عقلانی می‌کند (همان: ۳۵۹). در نتیجه پوزیتیویسم با انکار تمایز واقعیت از ارزش‌های اخلاقی و قرار دادن سوژه‌های انسانی تحت قوانین ثابت علمی، مانع پذیرش هرگونه تفاوت و تنوعی شده و آنها را تابع حفظ معیارهای وضع موجود می‌نماید. به نظر متفکران مکتب فرانکفورت در پژوهش‌های علوم اجتماعی و انسانی نمی‌توان فاکت‌ها و هنجارها را از هم جدا ساخت (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

این مکتب برخلاف پوزیتیویسم، هدف و رسالت نظریه اجتماعی را تحقق «زندگی خوب و ایده‌آل» می‌داند و با به رسمیت شناختن مسالمت‌آمیز تفاوت‌های موجودات انسانی، آنها را از سطح اعیان ثابته فراتر می‌برد و علایق انسانی را با شناخت پیوند می‌زند. بدین ترتیب مکتب فرانکفورت با تعریف انسان به عنوان هستی‌ای که در شرایط مطلوب، قابلیت‌های بالقوه خود را متحقق می‌سازد، انسان را در مقابل وضعیت نامطلوبی

قرار می‌دهد که وی را از تحقق فضایل درونی و حقیقی خود بازداشته است. با این توصیف، نظریه انتقادی، پوزیتیویسم را از یکسو با تقلیل انسان به اشیای تحت سلطه قوانین ثابت، به خلق سیاست‌های تمامیت‌خواهانه متهم کرده و از سوی دیگر با انکار فضایل راستین انسانی، از اخلاق بیگانه می‌داند.

پراکسیس

پراکسیس، اندیشه را وارد جهان می‌کند و آن را از مواجهه صرفاً نظری با واقعیت بازمی‌دارد. پراکسیس، انسان را نه در تقابل با طبیعت، بلکه در تعامل با آن قرار می‌دهد. این امر درست برخلاف فلسفه پوزیتیویستی است که انسان را هم در مقابل طبیعت بیرونی و هم طبیعت درونی خودش قرار می‌دهد، تا زمینه را برای تسلط ابزاری بر هر دو قلمرو فراهم کرده و معرفت را با تکنیک پیوند دهد. پیوند معرفت با تکنیک و گسستن آن از ارزش، انسان را از غایت خود بیگانه می‌کند. پراکسیس به مثابه شیوه تحقق عقل و غایت وجودی انسان (به معنای ارسطویی آن)، کنشی حقیقی است؛ حقیقی به معنای آزاد، خلاق و منفصل از نظم مستقر و مکانیکی اشیا؛ کنشی که با آن، توانایی خودآیینی فردیت‌ها تحقق می‌یابد، فردیت‌هایی که در فرآیند پراکسیس حقیقی اراده خودآینشان را آشکار می‌کنند و از این طریق، خود را به عنوان سوژه‌های آگاه از تاریخ ویژه خود بنا می‌نهند (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۲۳). فلسفه پراکسیس با تعریف انسان به عنوان کنشگری اندیشه‌ورز، وی را به کارگزار قوانین حاکم بر خود مبدل نموده و از تحمیل طرح‌هایی که خارج از قلمرو ناب انسانی تدوین شده‌اند، بازمی‌دارد.

با این توصیف، تمایز مفاهیم «پراکسیس»، «سیاست» و «اخلاق» از یکدیگر کاری دشوار است. ماهیت پراکسیس عبارت از انجام و تحقق است؛ انجام و تحقق، یعنی هستی چیزی را آشکار ساختن و هدایت آن به سوی تمامیت خود (دالمایر، ۱۳۸۶: ۱۳). این نگرش غایت‌شناسانه به مقوله پراکسیس به روشنی تمام در اندیشه ارسطو قابل رؤیت است. از نظر ارسطو، «پولیس» به عنوان محمل راستین «سیاست»، تحقق‌بخش حیات انسان به سوی غایتی است که وی قائم به آن است (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۲). بدین‌سان مفاهیم «سیاست» و «پراکسیس» به صورت متقابل، حامی و تبیین‌کننده

یکدیگرند، به این معنی که سیاست، فضای عمومی و علنی‌ای است که پراکسیس آن را ساخته و حفظ می‌کند و پراکسیس اصیل یا تعامل سیاسی نیز تنها در عرصه‌ای عمومی و علنی امکان‌پذیر است (دالمایر، ۱۳۸۶: ۲۱). نتیجه این هم‌پوشانی سیاست و پراکسیس، ظهور و تحقق آرته یا فضیلت انسانی است، که چنین امری بنا بر نظریه اخلاق فضیلت‌گرایانه، دارای ماهیتی اخلاقی است.

اندیشه انتقادی مکتب فرانکفورت با از میان برداشتن تمایز میان نظریه و عمل، در امتداد سنت مارکسیستی، به فلسفه پراکسیس متعهد می‌شود. این فلسفه نمی‌خواهد از جهان جدا باشد، بلکه می‌خواهد بر آن تأثیر بگذارد و ثباتش را درهم بریزد. طبق رویکرد معطوف به پراکسیس، وظیفه انتقادی تفکر زمانی به کمال می‌رسد که دیگر صرفاً به کار اندیشیدن درباره جهان بسنده نکند و جزیی از زندگی انسانی گردد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). به عبارتی دیگر، اندیشیدن تابع ملاحظات اخلاقی می‌شود. بنابراین پراکسیس به مثابه تحقق آزادانه و آگاهانه غایت وجودی انسان در عرصه عمومی و سیاسی، با تعریف فرانکفورتی‌ها از فعل اخلاقی به منزله کردار معطوف به فضایل راستین منطبق است. از این‌رو مکتب فرانکفورت در تقابل با رویکرد پوزیتیویستی حاکم بر جامعه مدرن که سیاست به عنوان عرصه عمومی تعامل آگاهانه را به محاق برده است، با تأکید بر پراکسیس درصدد است تا «قلمرو عمومی بحث و استدلال را احیا کند که در بطن آن، شهروندان مسائل یکدیگر را درک کنند» (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۲۵).

با این توصیف، سیاست به عرصه تحقق کنش آگاهانه و آزادانه فردیت‌هایی مبدل می‌شود که با ابتنا بر تنوع و تکثر وجودی و ماهوی خود از سیطره و استیلای قوانین همسان‌ساز و تمامیت‌خواه سر برتافته و در تدوین هنجارها و قوانینی مشارکت خواهند کرد که تجلی خواست‌ها، علایق، نیازها و فضایل راستین باشد و بدین ترتیب از قوانین جامعه، الگوی تمام‌عیار اخلاقی خواهند ساخت. در نتیجه پراکسیس با خلق فضای تبادل نظر عمومی و گذراندن دانش از متن زندگی اجتماعی، سیاست را در خدمت اخلاق قرار می‌دهد. از این‌رو مکتب فرانکفورت از نظر نسبت نظریه و عمل (پراکسیس)، نقطه چرخشی در اندیشه سیاسی غربی محسوب می‌شود. یونانیان باستان به پراکسیس اعتقاد داشتند. ارسطو هیچ تناقضی میان منش و رفتارهای اخلاقی با رسوم و قوانین

کشوری مشاهده نمی‌کرد و سیاست را عرصه مستعدی برای زندگی مبتنی بر خیر می‌دانست. افلاطون نیز پراکسیس را یک اصل می‌دانست و به همین دلیل شهروند «مجبور» به شرکت در اداره دولت شهر بود. این تلقی از پراکسیس، نسبتی با مفهوم تخته نداشت. در نظر یونان، سیاست جنبه پرورشی داشت، نه فنی و تکنیکی. در اندیشه سیاسی مدرن، مفهوم تکنیک به تدریج غلبه یافت و «تکنولوژی سیاسی» به مسئله اصلی تبدیل شد. هابز با قرار دادن لویاتان در رأس جامعه، به اهمیت تکنیک در استقرار صحیح دولت اشاره کرد و اولویت «تکنیک اداره» را یادآور شد (معینی علمداری، ۱۳۹۲: ۸۲). هگل و مارکس درصدد تصحیح این رابطه و «بازگشت» به پراکسیس برآمدند و مکتب فرانکفورت به دنبال این سنت مطرح شد. بدین ترتیب متفکران فرانکفورت با چرخش به سمت فلسفه پراکسیس، سیاست را در خدمت مفهومی اخلاقی قرار دادند، با این تفاوت که مفهوم «خیر» را با مفهوم اخلاقی «رهایی» جایگزین کردند.

دیالکتیک منفی

مفاهیم عمده مکتب فرانکفورت، هر یک به نوعی «سازوکاری» است که در خدمت تحقق مفهوم «رهایی» قرار می‌گیرند. رهایی در سنت نظریه انتقادی مفهومی اخلاقی، به معنای فضیلت‌گرایانه آن است؛ زیرا این مفهوم نه بر عاملیتی خارجی و رهایی از آن، بلکه بر ذات و سرشت اشیا و انسان‌ها تأکید کرده و درصدد است تا فعل و کردار انسانی را با ماهیت انسان منطبق کند. دیالکتیک منفی به مثابه یکی از مکانیزم‌های مهم برای تحقق رهایی در عصر سلطه متصلب عقل ابزاری عمل می‌کند. «انطباق فعل با فضیلت درونی»، قاعده‌ای است که محور نظریه اخلاق فضیلت‌گرا قرار می‌گیرد. این اخلاق با معطوف نمودن فعل اخلاقی به فضایل راستین، به نظر می‌رسد بیش از دیگر نظریات اخلاقی، زمینه خلق «تفاوت»ها و به رسمیت شناختن آنها را فراهم می‌کند؛ زیرا از تحمیل یک اصل و قانون کلی، عام و از پیش موجود ابا دارد. آنگاه که فعل اخلاقی به معنای انطباق فعل با فضیلت درونی فاعل تعریف شود، بدیهی‌ترین امر، افعال متفاوت عاملان انسانی مختلف است؛ زیرا به اقتضای طبیعت آدمی، هر کس فضیلت ویژه خود را دارد. از این رو اخلاق فضیلت‌گرایانه با به چالش کشیدن هنجارهای عام و فرافردی

اخلاقی، در واقع فرصت توجیه را از ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه می‌گیرد. در امتداد این نوع از اخلاق، مکتب فرانکفورت با اتخاذ موضع تفکر و دیالکتیک منفی در مواجهه با رخدادهای و پدیدارهای انسانی و حمایت از امر ناهمسان، زمینه را برای خلق «تفاوت»ها مهیا می‌کند.

دیالکتیک منفی به عنوان روش رسیدن به حقیقت، از سوی متفکران مکتب فرانکفورت در تقابل با مفهوم‌گرایی هگل و اثبات‌گرایی پوزیتویست‌ها به وجود آمد. مفهوم‌گرایی با ایجاد همسانی میان مفهوم و واقعیت و تأکید بر اینکه واقعیت کاملاً با مفهوم خود، همسان است و امر ناهمسانی در واقعیت باقی نمی‌ماند که مفهوم نتواند بیانگر آن باشد، به نوبه خود به تمامیت‌خواهی گرایش پیدا می‌کند. لیکن دیالکتیک منفی با تغییر جهت مفهوم‌گرایی و هدایت آن به سمت ناهمسانی (دالمایر، ۱۳۸۹: ۷۳)، با ایستایی که مفاهیم بر واقعیت‌ها تحمیل می‌کنند به مقابله برمی‌خیزد. دیالکتیک منفی با این استدلال که هیچ‌چیز با خود آن چیز همانند نیست، تفاوت‌ها را ادراک می‌کند و هیچ‌چیز مشخصی را نقطه عزیمت نمی‌داند و روابط مفاهیم و چیزها را اقتضایی و حدودی می‌داند. این رویکرد روش‌شناختی میان مفاهیم و واقعیات، محمل پیامدی اخلاقی است؛ زیرا از این نظر، مفاهیم بیانگر کلیت هویت یک شیء نیستند و همیشه بخشی از معنا و هویت ابژه خود را نادیده می‌گیرند (شیرت، ۱۳۹۳: ۲۹۴). بنابراین یکسان‌انگاری مفهوم و واقعیت، بخش عمده‌ای از واقعیت را که با طرح‌های کلی حاکم، همسانی ندارد سرکوب می‌کند. دیالکتیک منفی با اهمیت بخشی به امر ناهمسان، امور را با سرشت واقعی خود آشتی می‌دهد.

بدین ترتیب دیالکتیک منفی با اخلاق فضیلت‌گرایانه مدنظر متفکران مکتب فرانکفورت هم‌داستان می‌گردد؛ زیرا با تحمیل هنجارهای عام و همسان‌ساز مخالف بوده و نسبت به سرنوشت «غیریت»، «فراموش‌شدگان» و «طردشدگان» حساس است. از این‌رو روش دیالکتیک منفی با توجه به امر ناهمسان، برای سپاه مردمان به حاشیه‌رانده و سرکوب‌شده می‌تواند حامل امید و رهایی فکری و اجتماعی باشد (دالمایر، ۱۳۸۹: ۷۳). این روش با تعریف انسان ورای کارکردهایی که جامعه و هنجارهای یکسان‌ساز آن برای او تعیین کرده‌اند، به صداها و نواهایی که توسط عقل مدرن و ایدئولوژی‌های توتالیتر طرد

شده‌اند گوش فرامی‌دهد و انسان‌هایی را که توسط این ایدئولوژی‌ها از خود بیگانه شده‌اند، با سرشت راستین خود آشتی می‌دهد. بنابراین دیالکتیک منفی «سیاست» مطلوب را به عنوان الگویی معرفی می‌کند که تحقق‌بخش ماهیت و فضیلت درونی انسان باشد.

اخلاق و سیاست در اندیشهٔ متفکران مکتب فرانکفورت

هورکهایمر و مفهوم خرد عینی

مفاهیم «نقاد»ی و «خرد عینی» در اندیشهٔ سیاسی هورکهایمر، از دیگر مکانیزم‌های مهم برای بازگرداندن انسان به سوی سرشت و ماهیت حقیقی خود است؛ بازگرداندنی که انسان را به «رهایی» می‌رساند. در رویکرد نقادانهٔ مورد نظر هورکهایمر، «نظریه» دارای رسالت اجتماعی است؛ رسالتی که نظریه‌پرداز را با کلیت اجتماعی پیوند می‌دهد و بر تلاش برای دگرگون ساختن جامعه و رهایی انسان تأکید دارد (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۶۱). این رسالت زمانی آشکار می‌گردد که نظریه‌پرداز و اثرش به عنوان موجد وحدتی پویا با نیروهایی به نظر آید که از سوی ساختار حاکم مطرود شده و با خود راستین بیگانه شده‌اند (باتومور، ۱۳۸۰: ۳۵). بنابراین روش «نقاد»، نظریه را تابع حیات اجتماعی (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۳۸۶) کرده و ادراک را با ریشه‌های اجتماعی آن پیوند می‌زند.

هورکهایمر، همسو با نظریهٔ نقاد، خرد عینی را مکانیزمی تعریف می‌کند که از پیش هیچ هنجاری را به اشیا و انسان‌ها تحمیل نمی‌کند و همهٔ صداهای ناهمسان را به حساب آورده و تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسد. بر اساس نظریهٔ مبتنی بر خرد عینی، خرد اصلی است که در طبیعت و ذات چیزها سرشته شده است (میلر، ۱۳۸۴: ۴۰). از این رو موجود خردمند، موجودی است که رفتار او مبتنی بر طبیعت و ذات خود باشد. به بیان دیگر با توجه به تعریف ویژهٔ فرانکفورتی‌ها از معنای اخلاق، موجود خردمند همان موجود اخلاقی نیز است. به این معنا است که افلاطون در جمهوری خود می‌پذیرد که کسی حیاتی سرشار از «سعادت» خواهد داشت که در پرتو خرد عینی می‌زید؛ زیرا وی بر اساس طبیعت و ذات راستین زندگی می‌کند.

بدین ترتیب هورکهایمر، خرد عینی را در مقابل خرد ذهنی قرار می‌دهد. در پرتو خرد ذهنی، خردمند کسی است که با هنجارها و قالب‌های پذیرفته‌شده و طبیعی‌انگاشته‌شده

انطباق داشته باشد؛ انطباقی که تابع محافظه‌کاری ایدئولوژیک شده و تابع علایق و منافع فردی و حرفه‌ای می‌شود. در حالی که در اندیشه هورکهایمر، خرد عینی به مثابه بازتابی از ماهیت راستین چیزها، باورها و هنجارهای جامعه را با خود تطبیق می‌دهد و معیار مفاهیم اخلاقی درست و نادرست و خوب و بد است. این خرد با به چالش کشیدن هنجارهای قالبی و از پیش موجود که با خواست قدرت حاکم همسو است، به «تفاوت»ها احترام گذاشته و از اعمال الگوهای «سیاسی» تمامیت‌خواه جلوگیری می‌کند. احترام به منطق «تفاوت»، برآیند این استدلال در اندیشه هورکهایمر است که رفتار راستین، رفتاری است که بر فضایل درونی هر فرد انسانی استوار باشد؛ آرمانی که صرفاً با رویکرد نقادانه و جایگزینی خرد عینی با خرد ذهنی و قالبی حاکم بر جامعه ابزاری مدرن میسر می‌شود.

آدورنو و مفهوم زیبایی

آدورنو همانند دیگر همکاران خود در مکتب فرانکفورت، دغدغه نیل به مفهوم «رهایی» را دارد. وی با ترسیم وضعیت جامعه مدرن در قالب دو مفهوم «شیء‌گشتگی» همه‌گیر و «صنعت فرهنگ» درصدد است تا موانع تحقق «رهایی» و رجوع انسان به گوهر درونی خود را احصا کند. شیء‌گشتگی، وضعیتی است که نظام اجتماعی، انسان‌ها را به نقش‌های به طور اجتماعی تعیین شده محدود و به نیروهای شبه‌طبیعی وابسته می‌کند. بدین‌سان در حالت شیء‌گشتگی، شبکه‌ناشناخته روابط اجتماعی که هر یک قیدوبندهای ویژه خود را دارند، آگاهی خودبنیاد فرد را به بند می‌کشند و همه‌چیز و همه‌کس را در سطحی یکسان قرار می‌دهد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۴۱۱).

از این‌رو به عقیده آدورنو، شیء‌گشتگی به لحاظ خصلت همسان‌ساز خود، فرصت ایجاد هرگونه تفاوت و مقاومت در برابر مکانیزم‌ها و هنجارهای کنترل اجتماعی را درهم می‌شکند. در این وضعیت، ارتباط اخلاقی‌ای که حاصل رابطه خلاقانه انسان با روح و گوهر حقیقی خود است از بین می‌رود؛ زیرا روابط میان انسان‌ها و نیز روابط انسان با خودش، خصلتی شیء‌گونه به خود می‌گیرد. آدورنو پیامد سیاسی و اجتماعی این روابط انسانی شیء‌گشته را نظام سیاسی توتالیتر و توقف فرآیند پراکسیس می‌داند؛ زیرا با تقلیل همه انسان‌ها به عناصر و نشانگانی آماری و وابسته نمودن رفتار و کنش آنها به

نقش و کارکرد اجتماعی‌شان، آنها را تابع معیار عقلانیت و سلطهٔ ابزاری در جامعه سرمایه‌داری نموده (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۸۶-۱۸۷)، از اینکه کارگزار هنجارها و قوانین حاکم بر خود باشند بازمی‌دارد. از نظر آدورنو، مهم‌ترین مؤلفهٔ وضعیت شیء‌گشته، بیگانگی رفتار و افعال انسان با طبیعت و غایت درونی او است. این شکاف میان درون و برون در هستی انسانی، که آدورنو تمام همت خود را برای از میان برداشتن آن به کار گرفت، فرصت فعل اخلاقی به معنای فضیلت‌گرایانهٔ آن را از انسان ربوده است.

آدورنو به «زیبایی» و هنر به عنوان دریچه‌هایی به سوی «رهایی» امید داشت و تنها راه گریز از این فرآیند شیء‌گشته را «هنر راستین» می‌دانست؛ زیرا هنر و زیبایی تنها مکانیزمی است که می‌تواند فاصلهٔ عمیق میان طبیعت درونی و فعل بیرونی انسان را پر کند. از این رو «زیبایی» از یکسو با مبتنی کردن رفتار انسان به ذات و فضیلت درونی او، خصلتی اخلاقی به خود می‌گیرد و از سوی دیگر با توجه به طبیعت و فضیلت ویژه و منحصر به فرد هر شخص که در هنر تجلی می‌یابد، زمینهٔ کنش‌هایی را فراهم می‌کند که با منطق یکسان‌انگار عقلانیت جدید به مبارزه برمی‌خیزند و فردیت‌های خودآیینی را می‌آفرینند که از تسلیم شدن به طرح‌های سیاسی تمامیت‌خواه می‌گریزند.

با این حال آدورنو از مقولهٔ دیگری به نام «صنعت فرهنگ» نام می‌برد که هنر و فرهنگ را تابع منطقی کاملاً تجاری نموده است (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۶۲). بر اساس این منطق، در تمام سطوح اجتماعی، هر کس باید خود را تا اعماق احساساتش به ابزاری سازگار با الگوی ارائه‌شدهٔ صنعت فرهنگ بدل کند (همان: ۶۳). بنابراین صنعت فرهنگ، رواج نوعی فرهنگ استاندارد با بهره‌گیری از انواع سرگرمی‌های منحط و توده‌گیری است که مردم را در چنگ خود اسیر می‌دارد و فردیت و آزادی را از میان برمی‌دارد (پولادی، ۱۳۸۳: ۴۳). ایدئولوژی صنعت فرهنگ، چنان قدرت فراگیر و گسترده‌ای دارد که به راحتی «هم‌نوایی» را جایگزین «آگاهی» می‌سازد.

بدین‌سان آدورنو ابتدا هنر و زیبایی را مکانیزمی برای تحقق مفهوم «رهایی» قلمداد می‌کند و به دنبال آن هشدار می‌دهد به گوش باشید که فرهنگ و هنر هنجاری قرن بیستم، بیانگر «استانداردشدن» و «تحقق کاذب فردیت» هویت‌های فرهنگی است (نوذری، ۱۳۸۱: ۳۱۰) که هدفی جز افزایش میزان و دامنهٔ کنترل سیاسی و وابسته ساختن

مخاطبان انبوه به وضع موجود برای آن قابل تصور نیست. سرانجام آدورنو، صنعت فرهنگ را در مقابل فرهنگ و هنر مستقل قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که صنعت فرهنگ با از بین بردن استقلال نسبی فرد و خلق، یکپارچگی و یکسانی در میان توده‌ها جامعه را مستعد گرایش‌های سیاسی تمامیت‌خواه می‌کند. از این‌رو تنها هنر و زیبایی‌رستین است که می‌تواند انسان از خودبیگانه را با خود آشنا کند و دریچه‌ای به سوی رهایی بر روی وی بگشاید.

مارکوزه و مفهوم خرد

مارکوزه، جهان، جامعه و انسان در دوران حاکمیت عقلانیت ابزاری مدرن را هستی‌هایی می‌داند که یک ساحت و اتفاقاً بنیادی‌ترین ساحت خود را به فراموشی سپرده‌اند و تنها بر ساحتی ناقص استوار هستند. وی فراموشی ساحت بنیادین هستی آدمی را ناشی از خطای فلسفی فاحشی می‌داند که در مدرنیته ریشه دارد. مارکوزه همانند دیگر فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه، قائل به نوعی دئالیسم فلسفی است. به این معنی، وی میان سطح ذات و جوهر و سطح ظاهر و عرض پدیدارهای طبیعی و انسانی تمایز می‌گذارد و استدلال می‌کند که مبنای اساسی تفکر فلسفی همین تباین میان ذات و ظاهر بوده است.

بدین‌سان تفکر انتقادآمیز نیز در صورتی امکان‌پذیر می‌شود که تمایز یادشده به قوت خود باقی باشد؛ زیرا با ارزیابی رفتار در پرتو ذات درونی چیزها، معیاری قطعی برای درستی آن به دست می‌آید و درستی رفتار در گرو هماهنگی آن با ذات خود است. مارکوزه با استقرار این بنای فلسفی، درصدد است تا به موازات این تمایز، خواست‌های راستین را از خواست‌های کاذب تمیز دهد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۹۸). لیکن وی معتقد است با ظهور دوران مدرن، مکاتبی مانند پدیدارشناسی و پوزیتیویسم ظهور کردند که حوزه امور ذاتی را از حوزه امور موجود تمیز نمی‌دهند و جز واقعیات محسوس موجود، سطح دیگری از هستی را نمی‌بینند. به نظر مارکوزه، چنین رویکردی به انسان اجازه نمی‌دهد که به فراسوی «داده‌ها» گام بگذارد؛ زیرا قائل به چیزی فراتر از ظواهر امور نیست و ناگزیر فرجامی جز تسلیم در مقابل هر آنچه هست، برای وی متصور نیست (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷:

۴۴۶؛ تسلیم و رضایتی که زمینه‌های هر گونه «تفاوت» را از بین برده و انسان را به هم‌نوایی دعوت می‌کند. هم‌نوایی که انسان را با علایق و خواست‌های کاذب خرسند می‌کند و از توجه به خواست‌های راستین در فراسوی نظم موجود باز می‌دارد. از نظر مارکوزه، آگاهی انسان نسبت به تقاضاهای راستین و آزادی از تقاضاهای کاذب و نیل به سرشت حقیقی خود، مستلزم این است که «خرد» سازمان‌بخش جهان شود (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۲۲)؛ زیرا خرد با تشخیص ذات چیزها علیه انکار تمایز میان دو سطح هستی به مبارزه برمی‌خیزد و سرشت واقعی انسان‌ها و چیزها را به آنها بازمی‌نماید و در واقع از این راه، مقتضیات هستی اصیل انسانی را بر آنها بازمی‌گوید. بنابراین از آنجا که رهایی در مفهوم فرانکفورتی آن به معنای تحقق خواست‌های راستین در حیات فردی و اجتماعی است، مارکوزه «خرد» را مکانیزمی در خدمت تحقق «رهایی» قلمداد می‌کند. وی «خرد» را کارگزار اصلی دانسته و از نظر او آنچه از دیدگاه خرد، راستین و رضایت‌بخش است می‌باید در جهان واقع متحقق شود و جهان بار دیگر باید بر اساس مقتضیات خرد بازسازی شود. مارکوزه با ادامه چنین تفسیری از خرد درصدد است تا «رهایی» انسان به عنوان مفهومی اخلاقی را در تاریخ محقق کند.

هابرماس و مفهوم گفت‌وگو

نسبت اخلاق و سیاست در نظام فکری و دستگاه فلسفی هابرماس، وجوه و ابعادی فراتر از دیگر متفکران مکتب فرانکفورت در این باره دارد. برای فهم دیدگاه وی درباره نسبت اخلاق و سیاست باید میان «نظریه سیاسی» و «اندیشه سیاسی» تمایز قائل شد. نظریه سیاسی به وجه «تبیینی»^۱ امور سیاسی پرداخته، حال آنکه اندیشه سیاسی متعرض وجه «هنجاری»^۲ امور یادشده است. بدین معنا، هابرماس در سطح نظریه سیاسی، نسبت اخلاق و سیاست را در سیر تاریخ اندیشه سیاسی مورد تبیین قرار می‌دهد و آنگاه در سطح دوم وارد قلمرو هنجاری شده و با اتکا بر مفهوم «گفت‌وگو» این دو را به هم مرتبط می‌کند. نظریه سیاسی هابرماس به عنوان چارچوب نظری مقاله

1. Explanation
2. Normative

۷۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
حاضر در بالا بررسی شد. در ادامه، اندیشه سیاسی وی درباره نسبت اخلاق و سیاست در پرتو نظریه سیاسی خود او بررسی می‌شود.

هابرماس در امتداد دیگر متفکران مکتب فرانکفورت قائل به فرض حاکمیت عقلانیت ابزاری و شیء‌گشتگی فراگیر در جامعه مدرن است. لیکن راه گریز از این وضعیت را نه مانند هورکه‌هایمر در «نظریه انتقادی و بازگشت به خرد عینی» و نه مانند آدورنو در «زیبایی» و نه مانند مارکوزه در «بازسازی جهان در پرتو خرد»، بلکه در استقرار «وضعیت کلامی ایده‌آل» می‌داند. در وضعیت کلامی ایده‌آل، هر فرد از شانس و امکانات مساوی برای بحث و استدلال و طرح پرسش‌ها و نظرات خود برخوردار خواهد بود (نوذری، ۱۳۸۹: ۲۲۱). در این قلمرو گفتاری، همه انگیزه‌ها به جز میل رسیدن به تفاهم در تعلیق هستند (میلر، ۱۳۸۴: ۹۷). هابرماس، «رهایی» را در وضعیت کلامی ایده‌آل جست‌وجو می‌کند؛ زیرا در آن «اجماع» آزادانه و واقعی یا توافق همگانی وجود دارد. هر کلام یا گفتاری که به این سطح نرسد، محکوم «مفاهمه تحریف شده نظام‌مند» است که ناشی از توزیع نابرابر قدرت در میان مشارکت‌کنندگان در آن می‌باشد (نوذری، ۱۳۸۹: ۳۷۲). از این‌رو نیل به وضعیت یادشده منوط به حذف کلیه تحریفات موجود نه تنها در عرصه زبان، بلکه در پهنه کل حیات فرد و جامعه است. هابرماس ادعا می‌کند فقط در صورتی می‌توان اجماع راستین را از اجماع کاذب تشخیص داد که امکان گفت‌وگوی بی‌قیدوبندی را پیش‌فرض گرفت که همه سخنگویان دسترسی برابر به آن دارند و در آن فقط «نیروی استدلال بهتر و برتر» حکم می‌راند (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۶۴).

در بستر وضعیت کلامی ایده‌آل، یکی دیگر از مفاهیم مهم نظریه سیاسی هابرماس با عنوان «عقلانیت ارتباطی» ظهور می‌کند. عقلانیت ارتباطی متکی به آمادگی کنشگران برای وارد شدن به بحث و استدلال جهت اثبات اعتبار دعوی خود است (پولادی، ۱۳۸۳: ۵۷). از نظر هابرماس، عقلانیت ارتباطی در تقابل با عقلانیت ابزاری، وجه مهم‌تری از عقلانیت است و به امکان «وفاق اجتماعی» راه می‌برد. طرح اندیشه عقلانیت ارتباطی مفهوم «اخلاق گفت‌وگویی» را در سپهر نظام فکری هابرماس نشان می‌دهد. هابرماس اخلاق گفت‌وگویی را بر این فرض پی‌ریزی می‌کند که هنجارها و تجویزها مستلزم

بیرون کشیدن آنها از یک گفت‌وگوی واقعی است و این کار به صورت تک‌گویانه/مونولوگ ممکن نیست، یعنی به شکل فرایند احتجاج و استدلالی که به صورت فرضی در ذهن جریان می‌یابد (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۸۲)؛ بلکه مستلزم گفت‌وگوی متقابل/دیالوگ است. هابرماس، گفت‌وگو را روشی برای تولید هنجارهای اخلاقی معتبر می‌داند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۰۶). «اخلاق گفت‌وگویی» استدلالی است که از یکسو در «وضعیت کلامی ایده‌آل» پیش می‌آید و از سوی دیگر به «عقلانیت ارتباطی» بستگی دارد. اندیشه شاخص در اخلاق گفت‌وگو با این اصل بیان می‌شود: فقط آن هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار کنند که تأیید همه تأثیرپذیرندگان از آن هنجار را در مقام مشارکت‌جویان در گفت‌وگوی عملی به دست آورده باشند (Habermas, 1990: 66).

بنابراین وضعیت کلامی ایده‌آل به عنوان جایگاه گفت‌وگوی اخلاقی شامل شرایط تقارن یا برابری حقوق و قدرت میان همه مشارکت‌جویان در گفت‌وگو است. این تقارن یا برابری باید چنان باشد که ساختار قواعد ارتباطی آنان هرگونه اجبار درونی یا بیرونی به استثنای نیروی استدلال برتر را حذف کند و بدین ترتیب همه انگیزه‌ها به استثنای انگیزه جست‌وجوی مشترک و همیارانه حقیقت را خنثی کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۰۷).

به سادگی می‌توان دید که مفاهیم عقلانیت ارتباطی و اخلاق گفت‌وگو نزد هابرماس طبیعتاً نوع خاصی از «اخلاق» را مطرح می‌کند و به ذهن می‌آورد که در همه متفکران مکتب فرانکفورت موجود بود؛ زیرا وضعیتی که هابرماس ترسیم می‌کند، زمینه را برای آزادی علایق و فضایل راستین در طرفین گفت‌وگو فراهم می‌کند و هر نظر و دیدگاهی می‌تواند آزادانه بیان شود. یعنی هنجارهای معتبر، هنجارهایی هستند که همه می‌توانند در گفت‌وگوی عملی در وضعیت کلامی ایده‌آل بپذیرند (همان). بدین‌سان از نظر هابرماس، گفت‌وگو زمانی خصلت اخلاقی پیدا می‌کند که هیچ موضع برتری به لحاظ طبقاتی و سیاسی، نتیجه گفت‌وگو را از پیش تعیین نکند و هیچ اصلی بر وضعیت یادشده تحمیل نشود. مفاهیم مطرح‌شده در ارتباط با اخلاق گفت‌وگو، نوع خاصی از «سیاست» را نمایان می‌کند که با برداشت خاص هابرماس از «دموکراسی» منطبق است؛ زیرا هابرماس اخلاق گفت‌وگویی را وضعیتی می‌داند که هیچ قانونی یا تصمیماتی قانونی

۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
از هر نوع نمی‌تواند تحمیل شود مگر آنکه همهٔ افراد ذی‌مدخل به یکسان و همه با هم
آن را بپذیرند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۱۷).

این استدلال نشان می‌دهد که اندیشهٔ دموکراسی «مشورتی»، بهترین مصالحه ممکن
میان نظریهٔ اخلاق گفت‌وگو و واقعیت سیاسی است. با این توصیف می‌توان اینگونه
استدلال کرد که «گفت‌وگو»، مکانیزم هابرماس برای رسیدن به مفهوم «رهایی» است؛
زیرا خلق گفت‌وگوی فارغ از روابط سلطه، مطلوب‌ترین وضعیتی است که کنشگر
می‌تواند با علایق راستین خود و در واقع با تمامیت هویت و انسانیت خود روبه‌رو شود.
این استدلال نشان می‌دهد که «گفت‌وگو» در اندیشهٔ هابرماس، اخلاق و سیاست را با هم
مرتبط می‌کند؛ بدین معنا که گفت‌وگو زمینهٔ رهایی انسان را فراهم کرده و نوع خاصی
از سیاست را، دموکراسی مشارکتی الزامی می‌کند.

نتیجه‌گیری

ادعای مقالهٔ حاضر مبنی بر اینکه سیاست در مکتب فرانکفورت در خدمت تحقق
مفاهیم اخلاقی قرار می‌گیرد، با گزینش چارچوب نظری هابرماس از نسبت اخلاق و
سیاست در تاریخ اندیشهٔ سیاسی غرب بررسی شد. هابرماس در نظریهٔ سیاسی خود
نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشهٔ سیاسی را در دو پارادایم کلی دسته‌بندی
می‌کند. از نظر او در اندیشهٔ سیاسی کلاسیک، اخلاق و سیاست حول مفهوم «سعادت» با
هم متجانس بوده‌اند؛ زیرا اخلاق مفهوم سعادت را تعریف کرده و سیاست، آن را تحقق
می‌بخشد. حال آنکه در دوران مدرن، سیاست در خدمت تحقق مفاهیم «رفاه» و «امنیت»
قرار می‌گیرد که با اخلاق بیگانه هستند.

مقالهٔ حاضر با کاربرد چارچوب نظری هابرماس دربارهٔ اخلاق و سیاست در مکتب
فرانکفورت به این نتیجه رسید که در اندیشهٔ سیاسی مکتب یادشده، دو «چرخش» عمده
به سمت فلسفهٔ کلاسیک رخ می‌دهد؛ یکی چرخش از اخلاق عمدتاً نتیجه‌گرایانه و
وظیفه‌گرایانهٔ مدرن به اخلاق فضیلت‌گرایانهٔ کلاسیک، البته با خوانشی انقلابی از اخلاق
اخیر و دیگری چرخش از جدایی اخلاق و سیاست در اندیشهٔ مدرن به تجانس این دو در
اندیشهٔ کلاسیک یونان باستان؛ با این تفاوت که مفهوم «خیر» و «سعادت» در دورهٔ

کلاسیک، جای خود را به مفهوم «رهایی» به عنوان حلقه واسط اخلاق و سیاست در مکتب فرانکفورت داده است. هور کهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس رسیدن به «رهایی» را به عنوان کانون جامعه مطلوب خود مطرح می کنند. لیکن مکانیزم و سازوکار رسیدن به «رهایی» در هر یک از آنها متفاوت است. هور کهایمر «خرد عینی»، آدورنو «زیبایی»، مارکوزه «بازسازی عقلانی جامعه» و هابرماس «گفت‌وگو» را راه رسیدن به «رهایی» می دانند.



منابع

- ارسطو (۱۳۸۷) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۱) سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۴) جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- اوث ویت، ویلیام (۱۳۸۶) معرفی انتقادی هابرماس، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران.
- باتامور، تام (۱۳۸۰) مکتب فرانکفورت، ترجمه حسینعلی نودری، چاپ دوم، تهران، نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) دولت عقل، تهران، علوم نوین.
- (۱۳۸۰) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، نی.
- (۱۳۸۱) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، نی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۳) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: قرن بیستم، چاپ چهارم، تهران، مرکز.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۶) سیاست مدن و عمل، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان، پرسش.
- (۱۳۸۷) شگفتی؟، ترجمه عباس منوچهری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دباغ، سروش (۱۳۸۸) درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۸۸) عام و خاص در اخلاق، تهران، هرمس.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۹) فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، چاپ دوم، تهران، حکمت.
- شیرت، ایون (۱۳۹۳) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، چاپ چهارم، تهران، نی.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، جلد اول، تهران، نی.
- کوسه، ایو و استفن آبه (۱۳۸۹) واژگان مکتب فرانکفورت، ترجمه افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران، نی.
- کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۷) جریان‌های اصلی در مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، جلد سوم، تهران، اختران.
- (۱۳۸۹) جریان‌های اصلی در مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، دات.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۷) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸) انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۸) خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه تهران.

- مک‌اینتایر، السدر (۱۳۷۹) تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
میلر، پیتر (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ دوم، تهران، نی.
نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶) بازخوانی هابرماس، چاپ دوم، تهران، چشمه.
----- (۱۳۸۹) نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، چاپ سوم، تهران، آگه.
هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران.
هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۹) خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری فرد، تهران، گام نو.
هولاب، رابرت (۱۳۷۵) یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
هولمز، رابرت (۱۳۸۵) مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ویراست سوم، چاپ سوم، تهران، ققنوس.

- Christie, T (2008) Virtue Ethics as an Alternative to Deontological and Consequential Reasoning in the Harm Reduction Debate, In: International Journal of Drug Policy, N, 19.
Habermas, J (1974) Theory and Practice, tr: J. Viertel, Boston: Beacon Press.
----- (1979) Communication and the Evolution of Society, tr: T. McCarthy, boston: boston press.
----- (1990) Moral Consciousness and Communicative Action, tr: C. Lenhardt and S. W. Nichol森. Polity Press, Cambridge.
McCarthy, T (1981) the Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge: MIT Press.

