

فلسفه و بحرانِ خرد در اندیشه هور کهایمر

آیدین کیخایی *

چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم فلسفه در اندیشه ماکس هور کهایمر می‌پردازد. هور کهایمر میان دو گونه خرد، یعنی خرد ذهنی و خرد عینی تمایز قائل شده و استدلال می‌کند که اندیشه معاصر غرب، در نتیجه چیرگی خرد ذهنی دست‌خوش بحران شده است. از جمله تجلی‌های این بحران ناسازگاری، نگرش‌های نسبی‌گرایانه و جزم‌اندیشانه به مفهوم حقیقت است. هور کهایمر راه برون‌رفت از این بحران را در مفهومی دیالکتیکی از فلسفه می‌جوید. این مقاله به بررسی تحلیل هور کهایمر از دو گونه خرد و نیز تشریح تناقض‌های حاصل از چیرگی یک گونه خردورزی بر گونه دیگر می‌پردازد. به‌ویژه نگرش هور کهایمر درباره مفهوم حقیقت بررسی شده و مقاله درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا فلسفه او قادر است مفهومی بینابینی از حقیقت ارائه دهد که از جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی به یکسان دور باشد؟

کلیدواژه‌ها

ماکس هور کهایمر، خرد ذهنی، خرد عینی، دیالکتیک، نسبی‌گرایی.



ماکس هورکهایمر در کتاب کسوف خرد^۱ استدلال می‌کند که نگرش کلی تفکر غربی در چند سده گذشته دستخوش دگرگونی‌های عمیقی شده و این فرایند تاریخی، به گرفتار آمدن خرد در چنبره بحران خرد ذهنی (subjective reason) انجامیده است (Horkheimer, 2007, 4). هورکهایمر توضیح می‌دهد که در طول قرن‌ها خرد عینی (objective reason) مبنای تفکر غربی بوده است، اما پس از دوره روشنگری، قطب دیالکتیکی آن، یعنی خرد ذهنی یا خرد ابزاری، با به حاشیه‌راندن خرد عینی به‌عنوان یگانه شکل ممکن خردورزی جا زده می‌شود. این تقابل از جنبه‌های گوناگون با مجادله مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی پیوندی مستقیم دارد. در نتیجه تلاش هورکهایمر برای تشخیص کاستی‌ها و محدودیت‌های خرد ذهنی به‌ناچار او را به مسئله دیرین فلسفه می‌کشاند؛ یعنی مسئله یافتن مفهومی از حقیقت که در مغاک جزم‌اندیشی و مطلق‌گرایی گرفتار نشود و به دام نسبی‌گرایی نیز نیفتد.

در این مقاله، با بررسی مبانی کلی نظریه انتقادی هورکهایمر، درک او از این دو گونه خرد تشریح می‌شود. سپس نقد هورکهایمر بر کانت و هگل، از دریچه تناقض بین نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی بررسی می‌شود. بر پایه این نقد، هورکهایمر در مقاله «درباره مسئله حقیقت» که در سال ۱۹۳۵ منتشر شد، مفهوم دیالکتیک ماتریالیستی (materialistic dialectic) را در برابر ایدئالیسم هگل و ماتریالیسم دیالکتیکی مارکسیسم ارتدکس پی‌ریزی کرد. دو سال بعد، وی در مقاله «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» (Traditional and Critical Theory) واژه نظریه انتقادی را جای‌گزین دیالکتیک ماتریالیستی کرد و در نهایت، در کتاب کسوف خرد که نخستین بار در سال ۱۹۴۷ منتشر شد، اندیشه‌اش را تحت عنوان کلی «فلسفه» بسط داد. هدف اصلی مقاله حاضر تشریح این تلقی از فلسفه و پاسخ به این پرسش است که آیا فلسفه هورکهایمر قادر است راه برون‌رفتی از تناقض جزمی‌گرایی و نسبی‌گرایی ارائه دهد؟



1. *Eclipse of Reason*

۱. زمینه تاریخی و مبانی نظریه انتقادی

مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، بر اساس ایده اولیه فلیکس ویل (Felix Weil) به منظور تأسیس مؤسسه‌ای مستقل و حمایت مالی او در سال ۱۹۲۳ به‌طور رسمی آغاز به کار کرد. ماکس هورکهایمر که از طریق فردریش پولاک (Friedrich Pollock) با ویل آشنا شده بود، از همان ابتدا در شکل‌گیری مؤسسه نقش اساسی داشت. پس از اینکه مدیر اول مؤسسه، کارل گرونبرگ (Carl Grünberg)، به دلیل بیماری ناگزیر به کناره‌گیری شد، هورکهایمر سی و پنج ساله در سال ۱۹۳۰ به‌عنوان مدیر جدید مؤسسه انتخاب شد؛ سمتی که در طول دوره‌ی پر فراز و نشیب ظهور نازیسم در آلمان، تبعید مؤسسه از آلمان (۱۹۴۹-۱۹۳۳) و بازگشت آن به فرانکفورت تا سال ۱۹۵۸ در اختیار او بود. نگاه بین‌رشته‌ای و ژرف او به مفهوم، مسئولیت و اهداف پژوهش اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت‌دهی به فعالیت‌های نسل اول مکتب فرانکفورت و شکل‌گیری نظریه انتقادی داشت.^۱

عمده مبانی نظری آنچه را که بعدها به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت مشهور شد، می‌توان در مجموعه مقالات هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ یافت. او در سال ۱۹۳۱، در نخستین سخنرانی‌اش در مقام مدیر مؤسسه، با عنوان «وضعیت کنونی فلسفه اجتماعی و وظایف مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی»، هورکهایمر دیدگاهش را با نقد دو جانبه متافیزیک و علم صورت‌بندی می‌کند. به باور هورکهایمر، چالش پیش‌روی فلسفه اجتماعی در عصر حاضر ارائه «خوانشی نو از زندگی انسانی است که در چنبره تلاش فردی برای رسیدن به خوشبختی گرفتار شده است» (Horkheimer, 1993c: 7). البته دغدغه خوشبختی به خودی خود موضوع نقد هورکهایمر نیست، زیرا به باور او «تلاش انسان برای رسیدن به خوشبختی واقعیتی طبیعی است که باید بدون هیچ‌گونه نیاز به توجیه و توضیح پذیرفته شود» (Horkheimer, 1982a: 44). مسئله اینجاست که در شرایط حاضر، هم

۱. برای مطالعه بیشتر درباره تاریخ مکتب فرانکفورت نک:

Jay, 1996, 3-85; Wiggershaus, 1995, 9-126.





معنای خوشبختی و هم درک عمومی از راه رسیدن به آن مخدوش و آمیخته با خیالات واهی است. رویکرد فردگرایانه و جزئی‌نگرانه افراطی غالب از تبیین رابطه اساسی فرد با اجتماع و جزء با کل ناتوان است. در نتیجه در آگاهی عمومی، معنای خوشبختی به تلاش روزمره فردی برای بقا فرو کاهیده می‌شود، غافل از اینکه انسان از اساس موجودی اجتماعی است و سعادت و شادکامی‌اش تنها در رابطه تنگاتنگ با کلیت اجتماعی معنا می‌یابد. بنابراین، هورکهایمر استدلال می‌کند که فلسفه اجتماعی می‌بایست رابطه هستی انسان را که در توهم فردیت‌اش دچار یأس و بی‌معنایی شده است، با «کلیت‌های معنابخش» بازیابی کند (Horkheimer, 1993c: 7-8).

بازیابی این رابطه به تبیین رابطه میان «هستی خاص و خرد عام» (Ibid.: 12) وابسته است که در نظر هورکهایمر جوان به معنای به‌کارگیری هم‌زمان آموزه‌های متافیزیک و یافته‌های علوم تجربی است؛ به‌ویژه علوم انسانی که سر و کار هورکهایمر بیشتر با آنهاست. این ایده که هورکهایمر در همان سخنرانی ابتدایی مطرح می‌کند، در مقاله‌های بعدی از جمله «ماتریالیسم و متافیزیک» و «یادداشت‌هایی درباره علم و بحران» به مرور بسط می‌یابد. علم به‌واسطه رویکرد تجربی‌اش، مولد دانش جزئی در مورد پدیده‌های خاص است؛ دانشی که بدون شک برای درک وضعیت انسان در جهان حیاتی است. اما در عین حال، علوم به دلیل تمرکز یک‌جانبه و انحصاری بر پدیده‌ها و تخصص‌گرایی افراطی مرسوم در پژوهش‌های دانشگاهی، از دریافت و تبیین روابط پدیده مورد مطالعه با کلیت اجتماعی و تاریخی ناتوان‌اند. به همین دلیل، هورکهایمر استدلال می‌کند که علوم برخلاف ظاهر موجه و مستدل‌شان، دچار نوعی «تخصص‌گرایی آشفته»‌اند (Horkheimer, 1993c: 9). وی در «یادداشت‌هایی درباره علم و بحران»، از دو تناقض اساسی در علم سخن می‌گوید که مقصود او از سردرگمی علوم را روشن‌تر بیان می‌کند. نخست اینکه علم مدعی است که در مواجهه‌اش با پدیده‌ها همیشه رویکرد غیرجزمی، نقادانه و موشکافانه دارد، ولی در حقیقت نخستین و مهم‌ترین مرحله تولید دانش علمی، یعنی هدف‌گذاری و جهت‌گیری یا به تعبیر هورکهایمر تنظیم و «تعریف وظایف»، فاقد مبانی نظری و عقلانی است (Horkheimer, 1982b: 8). در نتیجه روند بسط دانش علمی

تصادفی و بی‌قانون به نظر می‌رسد. پیامدهای این تناقض وقتی آشکار می‌شود که به یاد آوریم علم نیز مانند هر پدیده انسانی دیگری تنها بر اساس منطق درونی‌اش کار نمی‌کند، بلکه «ضرورت‌های زندگی اجتماعی» نیز بر روند تولید دانش اثر گذارند. در عمل، تصادفی بودن فرایند توسعه دانش، به معنای تسلیم آن در مقابل ساختار قدرت حاکم بر جامعه است. تناقض دوم علم در عصر حاضر، توضیح‌دهنده تناقض اول است: «علم [مدعی است که با تحلیل] روابط جامع [حاکم بر پدیده‌ها] سر و کار دارد، ولی از روابط جامعی که وجود آن و جهت‌مندی پژوهش‌هایش به آن وابسته است؛ یعنی جامعه درک واقع‌گرایانه‌ای ندارد» (Ibid.: 8).

به‌همین سان رویکرد هورکهایمر به اندیشه متافیزیکی کل‌نگر نیز هم‌زمان انتقادی و پذیرشی است. ذهن تحلیل‌گر و نقاد هورکهایمر با بسیاری از بزرگان تاریخ اندیشه دست و پنجه نرم می‌کند. متفکرانی مانند ایمانوئل کانت (Horkheimer, 1993b) و (Horkheimer, 1978)، آرتور شوپنهاور (Horkheimer, 1974)، ویلهلم دیلتای (Horkheimer, 1982a)، زیگموند فروید (Horkheimer, 1993a)، و هنری برگسون (Horkheimer, 2005)، هر یک در برهه‌ای گرفتار تیغ بران نقدهای او می‌شوند، درعین حال که اندیشه جست‌وجوگر او در هر کدام، حقیقتی را نیز می‌یابد. در این میان، بدون شک هگل و مارکس جایگاه ویژه‌ای دارند. اهمیت سنت دیالکتیکی‌ای که هگل پایه‌گذاری کرد و مارکس ادامه داد، در این نهفته است که دقیقاً آنجا که رویکرد پوزیتیویستی علم تجربی از حرکت باز می‌ایستد، یعنی در تبیین رابطه جزء با کل، دیالکتیک آغاز به کار می‌کند. هورکهایمر جایگاه هگل را تا آنجا بالا می‌برد که پیدایش فلسفه اجتماعی از دل ایدئالیسم را دست‌آورد تاریخی اندیشه او می‌داند (Horkheimer, 1993c, 3). اما ستایش هورکهایمر از دیالکتیک هگل، هرگز به معنای پذیرش بی‌چون و چرای فلسفه هگل نیست. در نگاه هورکهایمر، اگرچه هگل رابطه دیالکتیکی بین جزء و کل را درمی‌یابد، رویکرد ایدئالیستی او در نهایت جزء را در کل حل می‌کند. در دیالکتیک ایدئالیستی هگل، انسان واقعی، یعنی کسی که رنج، درد، لذت و خوشی را با گوشت و خون درک می‌کند، به لحظه‌ای در فرایند تاریخی تکامل ایده





مطلق فروکاهیده می‌شود. در نتیجه در فلسفه هگل، رنج و نابودی انسان تنها به صورت ثانوی مطرح می‌شود؛ یعنی به‌عنوان حاشیه‌ای بر فرایند تاریخی شکل‌گیری جان^۱ مطلق (Absolute Spirit) (Ibid.: 4).

مارکس نیز مانند هگل و شاید حتی بیشتر از او، در شکل‌گیری اندیشه هورکهایمر نقش اساسی داشته است. رگه‌های بسیاری از ایده‌های هورکهایمر و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت، از جمله نقد آنها به هگل را می‌توان در نوشته‌های مارکس یافت؛ برای مثال، در خانواده مقدس، مارکس (و انگلس) نقدی مشابه نقد هورکهایمر به هگل دارند؛ با این تفاوت که برای تشریح مسئله، مفهوم وزین هگلی «ایده مطلق» (Absolute Idea) را با مفهوم پیش‌پافتاده و طعنه‌آمیز «میوه مطلق» (Absolute Fruit) جای‌گزین می‌کنند:

اگر بر اساس میوه‌های واقعی، مانند سیب، گلابی، توت‌فرنگی و بادام، ایده عام «میوه» را شکل دهیم، و اگر از آن نیز فراتر روم و خیال کنم که ایده انتزاعی میوه که از میوه‌های واقعی استنتاج کرده بودم، چیزی است که بیرون از [ذهن] من واقعیت دارد، بلکه حتی ذات حقیقی گلابی، سیب و دیگر میوه‌هاست، آن‌گاه در زبان فلسفه نظری [هگل]، به میوه، یعنی به جوهر گلابی، سیب، بادام و دیگر میوه‌ها دست یافته‌ام؛ این بدین معناست که گلابی بودن برای گلابی ضرورت ذاتی ندارد، [و] سیب بودن برای سیب ضرورت ذاتی ندارد، زیرا آنچه ذات این میوه‌ها را تعریف می‌کند، وجود قابل ادراک حسی‌شان نیست، بلکه ذاتی است که من از آنها استخراج و سپس بر آنها تحمیل کرده‌ام؛ یعنی ذات ایده من: میوه (Marx & Engels, 2000: 150).

به این ترتیب، سیب و گلابی واقعی به تجلیاتی از هستی میوه مطلق فروکاسته می‌شوند. به عبارت دیگر، مشکل ایدئالیسم هگل این است که در جایی که درک حسی محدود انسان میان سیب و گلابی تمایز می‌نهد، فلسفه نظری او وارد عمل شده و

۱. برخی مترجمان، واژه روح را معادل اصطلاح «sprite» به کار برده‌اند.

تفاوت‌های حسی را بی‌اهمیت و ثانویه جلوه می‌دهد.

بی‌شک نقد هورکهایمر از هگل به‌شدت وامدار مارکس است، ولی تأثیر مارکس در اندیشه هورکهایمر به نقد او از هگل محدود نمی‌شود. سخن به‌گرافه نگفته‌ایم اگر نظریه انتقادی‌ای را که هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ پایه‌ریزی کرد، تلاشی برای بازخوانی اندیشه مارکس در شرایط تاریخی جدید تلقی کنیم. اما در این بازخوانی، هورکهایمر به دیالکتیک ماتریالیستی‌ای رسید که با مارکس یا دست‌کم با خوانش‌های متداول از مارکس، تفاوت‌های اساسی داشت. نقد هورکهایمر بر اولویت مطلق جامعه و تأکیدش بر نقش سازنده فرد، نقد همه‌جانبه او بر هرگونه نگاه متافیزیکی به تاریخ که حرکت تاریخ را به گونه‌ای نظام‌مند و قطعی بر اساس مدلی عقلانی تفسیر کند و درنهایت باور او به اینکه اندیشه انتقادی به‌خودی‌خود یک کنش (praxis) اجتماعی است و نباید به ابزاری برای توجیه فعالیت سیاسی تقلیل داده شود، به‌روشنی تمایز نظریه انتقادی هورکهایمر با نظریه‌های مرسوم مارکسیستی را نشان می‌دهد.^۱ حتی مارکسیسم هگلی گئورگ لوکاج نیز که گاه از او به‌عنوان پدر معنوی مکتب فرانکفورت یاد می‌شود، از نظر هورکهایمر ایرادهای اساسی داشت؛ از جمله در فهمش از مفهوم کل (totality) و تأکیدش بر پرولتاریا به‌عنوان سوژه - ابژه تاریخ.^۲

۱. تاریخ مارکسیسم آکنده از خوانش‌های متفاوت و گاه متضاد از ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم دیالکتیکی و به‌طور کلی اندیشه مارکس است. با در نظر گرفتن وسعت و گوناگونی این خوانش‌ها، در کنار ابهام و پیچیدگی ذاتی نوشته‌های مفصل مارکس و تمایزهای اساسی بین مارکس جوان (دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی، تزه‌ای فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی) و مارکس متأخر (نقد اقتصاد سیاسی و سرمایه)، بحث درباره اندیشه مارکس بدون اشاره به شارح یا شارحان مورد نظر تقریباً ناممکن است. در چنین شرایطی، پرداختن به موضوع رابطه میان نظریه انتقادی هورکهایمر و ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی مارکس نیازمند بررسی‌های بیشتر است که در مجال مقاله حاضر نمی‌گنجد (برای این منظور نک: Abromeit, 2011: 321-335).

۲. درباره تأثیر لوکاج بر نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، در یک نگاه کلی می‌توان پیدایش نظریه انتقادی را بخشی از جریان شکوفایی مارکسیسم هگلی در مقابل مارکسیسم علمی دانست و بی‌شک لوکاج در این شکوفایی نقش محوری دارد. البته در بررسی دقیق‌تر می‌بایست بین مارکسیسم هگلی لوکاج و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت تمایز قائل شد. لوکاج خود منتقد جدی مکتب فرانکفورت بود و آنها را به خیانت و بی‌عملی متهم می‌کرد. (تعبیر طعنه‌آمیز او در مقدمه کتاب نظریه رمان که آدورنو و بسیاری دیگر از اندیشمندان معاصر آلمانی را به ساکنان «گراندهتل مگاک» تشبیه می‌کند، بسیار مشهور است). از سوی دیگر، متفکران





با ظهور فاشیسم در اروپا و نقل مکان اجباری مؤسسه به آمریکا، نگاه هورکهایمر به امکانات و وظایف مؤسسه دستخوش تغییراتی شد؛ به‌ویژه به‌مرور دیدگاه خوش‌بینانه او به امکان ارتباط سازنده میان علوم تجربی و فلسفه به یأس گروید، گرچه هیچ‌گاه مانند لوکاچ ارزش و اهمیت علوم تجربی را به کلی انکار نکرد. حاصل این دگرگونی‌ها در مقاله «ظریه سنتی و نظریه انتقادی»، به‌صورت‌بندی نظریه انتقادی انجامید که در مقایسه با ماتریالیسم اوائل دهه ۱۹۳۰، موضع بدبینانه‌تر و منفی‌تری درباره ظرفیت‌های رهایی‌بخش موجود در جامعه سرمایه‌داری برمی‌گزیند.

درنهایت با افزایش روزافزون تأثیر تئودور آدورنو بر اندیشه هورکهایمر در دهه ۱۹۴۰، این موضع جدید شکل فلسفی‌نهایی خود را در کسوف خرد و دیالکتیک روشنگری می‌یابد. در مقدمه این کتاب، هورکهایمر و آدورنو می‌نویسند:

[در طول دوره آماده‌سازی کتاب، به‌مرور به این نتیجه رسیدیم که] آنچه می‌خواهیم توضیح دهیم درواقع این مسئله اساسی است که چرا انسان به جای حرکت به سوی وضعیتی انسانی‌تر، در حال فرو افتادن در بربریتی دیگر است. دشواری‌های تحلیل سوژه را دست‌کم گرفته بودیم، زیرا هنوز به آگاهی انسان امروز بیش از اندازه اعتماد داشتیم. اگرچه از سال‌ها پیش دریافته بودیم که در روند توسعه علوم مدرن، پیشرفت‌ها و کشف‌های اساسی به قیمت نزول [کیفی] آموزش نظری به دست می‌آیند، با این همه باور داشتیم که همچنان می‌توانیم چارچوب عملکرد علوم مدرن را دنبال کنیم و پژوهش خود را به نقد یا بسط نظریه‌های تخصصی محدود کنیم. تلاش‌مان بر این بود که دست‌کم به لحاظ مضمون به رشته‌های سنتی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و شناخت‌شناسی پای‌بند

→ مکتب فرانکفورت نیز اگرچه در آغاز تا حدودی تحت تأثیر لوکاچ بودند، به مرور اندیشه او را نقد کردند. در این میان، تأثیر لوکاچ بر هورکهایمر، حتی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نیز بسیار کمتر از آدورنو و مارکوزه است. هورکهایمر به‌ندرت از لوکاچ سخن می‌گوید و بیشتر جنبه انتقادی به او دارد؛ برای مثال، در یکی از نوشته‌های چاپ‌نشده‌اش در دهه ۱۹۲۰ از لوکاچ به‌عنوان یک نوه‌گلی یاد می‌کند، زیرا در تبیین مفهوم کلیت، به مانند هگل اصل همانی را پیش شرط حقیقت می‌داند (Quoted in Abromeit, 2011: 121).

بمانیم. پاره‌هایی که در اینجا گرد آمده‌اند، نشانگر آن‌اند که به‌ناچار از این

اعتماد دست‌کشیده‌ایم (Horkheimer & Adorno, 2002: xiv).

۲. بحران خرد ذهنی

گفتیم که هورکهایمر در کسوف خرد میان دو گونه خرد تمایز می‌نهد: خرد ذهنی و خرد عینی. خرد ذهنی که امروز شکل غالب خرد است، «اساساً به چارچوب ابزاری وسیله - هدف محدود است و تنها به تحلیل بسندگی و کارآمدی فرایندها برای رسیدن به اهدافی می‌پردازد که کم و بیش به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده و بدیهی پنداشته می‌شوند» (Horkheimer, 2007: 3). به بیان دیگر، خرد ذهنی با این ایده بیگانه است که می‌توان غایتی را مستقل از هر نوع بهره‌مندی ابزاری داوری ارزشی و عقلانی کرد. حتی در شرایطی که این نوع از خردورزی به ارزیابی عقلانی و ارزشی غایتی خاص می‌پردازد، این غایت تنها به‌عنوان مرحله‌ای میانی و ابزاری برای رسیدن به غایت‌های دیگری بررسی می‌شود، زیرا در خرد ذهنی پرسش از عقلانی یا غیرعقلانی بودن غایت‌ها به خودی خود بی‌معناست، اما برخلاف خرد ذهنی، خرد عینی به وجود عقلانیت به‌عنوان اصلی بیرون از ذهن فرد قائل است و حوزه کارکرد خرد را به دنیای عینی بسط می‌دهد. از منظر خرد عینی، عقلانیت انسانی به چارچوب ابزاری وسیله - هدف محدود نیست، بلکه امکان دست‌یابی به دانش عینی از ساختار جهان واقعی خارج از ذهن را نیز فراهم می‌آورد. بنابراین، در خرد عینی، عقلانیت جایگاه والاتری دارد و در نتیجه امکان پرداختن به مسائل کلی‌تری مانند معنای زندگی انسان در جهان و بررسی عقلانی ارزش‌ها و غایت‌ها را نیز در خود دارد. چنین نگرشی به مفهوم خرد مبنای نظام‌های فلسفی بزرگ، همچون نظام‌های افلاطونی، ارسطویی، فیلسوفان مدرسی و ایدئالیست‌های آلمانی بوده است.

بنابراین، درحالی که در خرد عینی، عقلانیت به‌عنوان اصلی در ذات واقعیت پنداشته می‌شود، در خرد ذهنی عقلانیت وابسته به ذهن فرد و در واقع پدیده‌ای تنها ذهنی (subjective) است. اما رابطه میان این دو گونه خرد را نباید به‌سادگی از نوع تضاد





صرف انگاشت. درست است که در خرد عینی تأکید بر غایت‌هاست نه ابزارها و این موضوع بی‌شک بیانگر تفاوتی و اساسی میان دو نوع خرد است، ولی خرد عینی در واقع نظامی جامع است و خرد ذهنی را نیز در خود دارد؛ به بیان دیگر، در نظام‌های فلسفی مبتنی بر خرد عینی، خرد ذهنی جزئی از خرد جهان‌شمول (universal reason) به‌شمار می‌آید که کارکردش به نوع خاصی از فعالیت‌ها و جنبه و ویژه‌ای از زندگی انسان محدود است. هورکهایمر استدلال می‌کند که در تاریخ فلسفه هر دو گونه خرد از آغاز حاضر بوده‌اند و برتری یافتن یکی بر دیگری در نتیجه فرایند اجتماعی طولانی و پیچیده‌ای است (Horkheimer, 2007: 6). این حضور هم‌زمان دو گونه خرد، چنان‌که در ادامه خواهد آمد، باعث بروز تناقض‌هایی در هر دو دوره‌ای شده است که یکی از این دو گونه خرد بر دیگری غلبه یافته‌اند.

هورکهایمر تحلیل مفصلی از این فرایند دگرگونی تاریخی خردورزی ارائه داده و برخی از شاخصه‌های اصلی این پدیده را تشریح می‌کند. یکی از ویژگی‌های اساسی این دگرگونی که در این مقاله اهمیت زیادی دارد، فرایند ویران‌گری است که در آن خرد عینی بنیان‌های خود را به چالش کشید. در جنگ با باورهای دینی، فلسفه‌های مبتنی بر خرد عینی کوشیدند خرد را جایگزین الهام و وحی، فلسفه را جایگزین الهیات به‌عنوان نهاد دست‌یابی به حقیقت نهایی کنند. البته در جریان این تلاش برای تضعیف جایگاه دین، فلسفه‌های روشن‌گری پایه‌های متافیزیک و حقیقت مطلق و در واقع بنیان‌های خود را نیز ویران کردند (Ibid.: 17). این فرایند راه را برای بروز گرایش‌های نسبی‌گرایانه باز کرد. اندیشه نسبی‌گرایانه که آشکارا و پنهان، بخشی جدانشدنی از خرد عینی بود، ظفرمندانانه بر این نوع خرد چیره شد و آن را به حاشیه راند. به بیان دیگر، حاصل مبارزه خرد عینی با دین، غلبه گونه‌ای از خردورزی بود که خرد عینی را منسوخ می‌پنداشت.

هورکهایمر در مقاله «درباره مسئله حقیقت»، نشان می‌دهد که چگونه اندرکنش و حضور هم‌زمان پس‌مانده‌های خرد عینی و فلسفه‌های نسبی‌گرایانه مبتنی بر خرد ذهنی در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم باعث پیدایش رویکردهای متناقض به مفهوم حقیقت در تفکر فلسفی شد، اما با آنکه ویران‌کننده‌ترین تأثیرگذاری‌های این تناقض‌ها در دوره

سلطه خرد ذهنی و در قالب فاشیسم تجلی یافتند، این وجوه متناقض اندیشه به سده بیستم محدود نبوده و همواره در فلسفه وجود داشته‌اند. در نگاه هور کهایمر، نمونه اولیه این تناقض را می‌توان در هم‌زمانی «شک‌گرایی روش‌مند دکارتی با وابستگی بی‌شایبه او به مذهب کاتولیک» دید (Horkheimer, 1978: 408). در واقع تلاش برای رهایی از تمایلات نسبی‌گرایانه موجود در فلسفه‌های مبتنی بر خرد عینی، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان بزرگ روشن‌گری به‌ویژه کانت و هگل بوده است.

تفاوت مهم این است که در دوران چیرگی خرد ذهنی، پیامدهای این تناقض‌ها به‌صورت بحران بروز می‌کنند، زیرا در این دوره با حذف مفهوم حقیقت مطلق و سست شدن بنیان‌های عقلانیت، اساس تمدن غربی متزلزل شده است؛ برای مثال، در شرایط امروز که یگانه‌گایت بدیهی بقای فردی انگاشته می‌شود، اصل اکثریت که پایه ابتدایی دموکراسی است، اعتبارش را از دست می‌دهد و بنابراین، «ایده اجتماع ملی که در آغاز به‌عنوان ارزشی اصیل مطرح شده بود، تنها با سرکوب، ایجاد ترس و وحشت می‌تواند برقرار بماند» (Horkheimer, 2007: 20). هور کهایمر فاشیسم را تنها یکی از نتایج ویرانگر «تناقض درونی میان اصل ذهنی منفعت فردی و ایده خرد می‌داند» (Ibid.: 20).

۳. کانت و هگل در ترازوی نقد

در نگاه هور کهایمر وظیفه اصلی فلسفه در شرایط عصری او مقابله با چیرگی یک‌جانبه خرد ذهنی بر خرد عینی و تناقض‌های حاصل از آن و ارائه طرح آشتی میان دو گونه خرد است. برای تبیین این مفهوم از فلسفه، هور کهایمر به پایه‌گذاران اندیشه روشنگری، به‌ویژه کانت و هگل رجوع می‌کند؛ اندیشمندان بزرگی که پیشاپیش این شرایط متناقض فرهنگی را درک کرده و در صدد حل آن برآمده‌اند. اگرچه به‌باور هور کهایمر پروژه فلسفی کانت و هگل هر دو در نهایت به شکست انجامیده‌اند، فلسفه امروز چاره‌ای جز این ندارد که خود را در تعاملی دیالکتیکی - انتقادی با آموزه‌های این بزرگان اندیشه بازتعریف کند.

پیش از پرداختن به تحلیل هور کهایمر از کانت و هگل، اشاره به یک نکته ضروری





است. تأکید هورکهایمر بر اهمیت فیلسوفان خرد عینی و نقد بُرنده او بر خرد ذهنی گاه به این برداشت نادرست انجامیده است که فلسفه‌ای که او در کسوف خرد از آن سخن می‌گوید، نوعی بازگشت به خرد عینی است که با نگاه دیالکتیکی خود او و دیگر اعضای برجسته نسل اول مکتب فرانکفورت ناهمخوان است؛ برای مثال، ریچارد وُلین (Richard Wolin) تمایزی اساسی بین کسوف خرد و دیالکتیک روشنگری قائل می‌شود. در دیالکتیک روشنگری، هورکهایمر و آدورنو رابطه عقلانیت روشنگری و اسطوره را بازنگری کرده و بدون تأکید بر تمایز میان خرد ذهنی و خرد عینی، عقلانیت روشنگری را به‌طور کلی به‌عنوان قطب دیالکتیکی اسطوره مطرح می‌کنند (Horkheimer & Adorno, 2002: xviii). در خوانش ولین، دیالکتیک روشنگری، خردورزی را به‌طور کلی با سلطه‌گری مرتبط می‌داند، درحالی‌که کسوف خرد سازوکارهای کنترل را به کاربرد ابزاری خرد ذهنی محدود می‌داند (Wolin, 2006: 7). بر همین اساس، ولین مدعی می‌شود که نقد هورکهایمر بر خرد ذهنی، بدون در نظر گرفتن رگه‌های جزم‌اندیشانه و سلطه‌طلبانه نهفته در آن، در درون ستایشی نوستالژیک از خرد عینی دربردارد (Wolin, 1987: 41). به عقیده نگارنده، این خوانشی نادقیق از نقد هورکهایمر در کسوف خرد است. اگرچه در کسوف خرد، خرد ذهنی به‌جد نقد می‌شود، در عین حال او در جست‌وجوی بازیابی خرد عینی به‌عنوان قطب مخالف خرد ذهنی هم نیست، بلکه رابطه خرد ذهنی و خرد عینی را از نوع دیالکتیکی می‌داند. اشاره هورکهایمر به ظرفیت‌های رهایی‌بخش خرد عینی، تلاشی است برای نشان‌دادن سویه نسبی گرایانه و منفعل خرد ذهنی و مطرح کردن امکانی برای بازیابی این ظرفیت‌ها (و نه بازیابی خرد عینی به‌طور کلی). تحلیل هورکهایمر و دیگر اعضای نسل اول مکتب فرانکفورت از کانت و هگل، از اساس بر این رویکرد دیالکتیکی - انتقادی بنا شده است. افزون بر این، از هورکهایمر متأخر که بگذریم، نقد ولین حتی قابل اطلاق به نوشته‌های ابتدایی هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ هم نیست، زیرا چنان که گذشت، اگرچه نگاه هورکهایمر به ظرفیت‌های خرد عینی روشنگری در دهه ۱۹۳۰ خوش‌بینانه‌تر است، در آنجا نیز رویکرد او هم‌زمان پذیرشی و انتقادی است.

با این مقدمه، در ادامه به تحلیل هورکهایمر از کانت و هگل می‌پردازیم. در قرن هجدهم، یعنی دوره پیدایش فلسفه کانت، نگرش دوگانه به مفهوم حقیقت در قالب تنش میان تجربه‌گرایی مبتنی بر خرد ذهنی و عقل‌گرایی مبتنی بر خرد عینی جلوه‌گر شده بود. فلسفه استعلایی کانت تلاشی بود برای حل تضاد میان شک‌گرایی تجربه‌گرایانی مانند هیوم و جزمیت نهادینه در اندیشه عقل‌باورانی مانند دکارت و لایب‌نیتس. برای تبیین مسئله، کانت دو تمایز اساسی قائل شد: نخست تمایز میان معرفت پیشینی (a priori) و پسینی (a posteriori). معرفت پیشینی معرفت پیشاتجربی است که صدق آن مستقل از تجربه است. در مقابل، معرفت پسینی، معرفت تجربی است که صحت و سقم آن تنها پس از تجربه یا «در تجربه» قابل بررسی است (Kant, 2009: 136). تمایز اساسی دیگر، تمایز میان گزاره‌ها یا احکام تحلیلی (analytic) و ترکیبی (synthetic) است. گزاره تحلیلی، گزاره‌ای است که محمول آن بر اساس تعریف در موضوع موجود است؛ مانند گزاره «همه اجسام ممتد هستند»؛ یعنی فضا اشغال می‌کند (Ibid.: 130). در مقابل، گزاره ترکیبی گزاره‌ای است که محمول آن از قبل در موضوع موجود نیست؛ مانند «همه اجسام سنگین هستند». در مورد اول، اشغال فضا از قبل در تعریف مفاهیم جسم و فضا مندرج است و بیان این گزاره تحلیلی چیزی به دانش ما از مفهوم جسم نمی‌افزاید؛ در حالی که در مورد دوم سنگینی و وزن داشتن بر مفهوم جسم حمل شده است؛ یعنی با بیان اینکه «همه اجسام سنگین هستند»، به دانش ما در مورد مفهوم جسم افزوده شده است.

بر این اساس، کانت استدلال می‌کند که مسئله اساسی یافتن پاسخی به این پرسش است که «چگونه احکام ترکیبی به صورت پیشینی ممکن هستند؟» (Ibid.: 146). اگرچه عقل‌گرایان به درستی بر امکان دانش عقلانی از جهان تأکید می‌کنند، تا وقتی به پرسش یادشده پاسخ نگفته‌اند، ادعای آنها جزمیتی بیش نیست، زیرا احکام تحلیلی پیشینی (که قطعیت عقلانی آنها محرز است)، چیزی به دانش ما از جهان نمی‌افزایند. از سوی دیگر، تنها راه مقابله با شک‌گرایی تجربه‌گرایان نیز تبیین امکان احکام ترکیبی پیشینی است، زیرا تعیین صحت و سقم احکام ترکیبی پسینی (که دانش ما از جهان را بسط می‌دهند)،





از لحاظ عقلانی میسر نیست؛ برای مثال، اگر قانون علیت را به عنوان یک قانون تجربی صرف بررسی کنیم، به ناچار باید استدلال هیوم دربارهٔ غیر قطعی بودن آن را بپذیریم، اما اگر بتوانیم نشان دهیم که قانون علیت نه ترکیبی پسینی، بلکه ترکیبی پیشینی است، آن گاه می توانیم در پاسخ به هیوم ادعا کنیم که قانون علیت هم دانش ما از جهان را بسط می دهد و هم از لحاظ عقلانی قطعی است.

برای تبیین امکان احکام ترکیبی پیشینی، کانت ایده انقلاب کپرنیکی را مطرح می کند که بر اساس آن به جای اینکه ابژه را اصل فرض کنیم و مسئله دانش را به انطباق ذهن با ابژه بکاهیم، ذهن را اصل قرار داده و ابژه را محصول تحمیل ساختار ذهن بر شیء فی نفسه در نظر می گیریم (Ibid.: 110). به این ترتیب، ابژه، یعنی آنچه مورد تجربه حسانی و مفهومی قرار می گیرد و آنچه بر ذهن پدیدار می شود، شیء آن گونه که مستقل از ذهن انسان در جهان خارج وجود دارد نیست، بلکه پیشاپیش در چارچوب حسیات استعلایی (زمان و مکان) عینیت یافته و بر اساس مقولات فاهمه (از جمله علیت) به فهم درآمده است. بر این اساس و در پاسخ به هیوم، کانت استدلال می کند که قانون علیت حکم ترکیبی پیشینی است؛ بدین معنا که نه تنها معرفتی درباره جهان پدیدارها را بیان می کند، بلکه به عنوان مقوله ای پیشینی قطعیت عقلانی دارد.

در نظر هورکهایمر، انقلاب کپرنیکی کانت دستاورد مهم تاریخ اندیشه فلسفی است. پس از کانت، دیگر جایی برای دوگانه دکارتی سوژه - ابژه وجود ندارد؛ دوگانه ای که هم برای عقل گرایان و هم برای تجربه گرایان حکم پیش فرض اولیه را داشت، زیرا کانت به روشنی نشان داده است که درک ما از جهان از اساس به عوامل ذهنی وابسته است و بنابراین، سخن گفتن از ابژه به عنوان موضوع شناخت، مستقل از سوژه امکان پذیر نیست. اندیشه فلسفی نمی تواند و نباید از این میراث گران بها غافل بماند (Horkheimer, 2007: 92)، اما در نظر هورکهایمر، رابطه سوژه - ابژه دیالکتیکی، دوطرفه و تاریخ مند است و از آنجا که فلسفه کانت از تبیین این رابطه ناتوان است، نه تنها نمی تواند تناقض میان جزم اندیشی و شک گرایان را حل کند، بلکه در نهایت با پی ریزی پایه های نظری برای این تناقض آن را تحکیم می کند. فلسفه استعلایی کانت که با تیغ

برنده نقّادی‌اش شالودهٔ جزمیت عقل‌گرایان را از هم دریده بود، با تعریف سوژه استعلایی به‌عنوان ساحتی غیرتاریخی که در آن دانش به مقولات و احکام ناب به‌صورت پیشینی وجود دارد، خود پایه‌گذار جزمیتی دیگر می‌شود: Horkheimer, 1978: (410). افزون بر این، کانت که می‌خواست دانش ناب را از شرّ شک‌گرایی هیوم نجات دهد، درنهایت به این نتیجه می‌رسد که دانش طبیعت و جامعه بشری، شرایط کافی برای رسیدن به مرتبه حقیقت اصیل را ندارد و بنابراین نسبی است (Ibid.: 409). به این ترتیب، فلسفه کانت نه‌تنها از ارائه راه‌حل قانع‌کننده‌ای برای رهایی از شرایط متناقض در فلسفه، یعنی تضاد متناقض (contradictory opposition) جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی درمی‌ماند، بلکه در عمل این تضاد را به کامل‌ترین شکل ممکن تئوریزه می‌کند.

از نظر هورکهایمر دیالکتیک هگل بزرگ‌ترین کوشش اندیشه فلسفی برای استعلا بخشیدن به این تناقض است که در عین حفظ مفهوم معناداری از حقیقت صورت می‌گیرد: «اگرچه در فلسفه هگل محتوای انضمامی (concrete) همیشه مشروط و وابسته است و هر حقیقت نهایی با همان قطعیتی نفی می‌شود که در فلسفه کانت، این محتوا در جریان غربال کردن معرفت ناب به‌طور کامل دور ریخته نمی‌شود» (Ibid.: 413-4). دستاورد عظیم دیالکتیک هگلی این است که در روش دیالکتیکی، پذیرش مشروط بودن ایده منفرد و رد ادعای دست‌یابی به معرفت مطلق، به انکار معنای حقیقت از اساس نمی‌انجامد. حقیقت، کلی است که در فرایند نفی و در جریان تکامل شناخت، از طریق تصحیح مداوم حقیقت جزئی شکل می‌گیرد. هدف دیالکتیک این نیست که «کلیت محتوای جهان را در فرایند تعمیم مفهومی محو کند» (Ibid.: 414). در دیالکتیک، مفهوم حقیقت از اساس انکار نمی‌شود، بلکه حقیقت مشروط و زمان‌مند جایگزین حقیقت مطلق می‌شود. این مفهوم انعطاف‌پذیر از حقیقت، در فرایند کسب «معرفت از بصیرت‌های محدود [و جزئی] در محدودیت‌ها و پیوندهایشان» به‌دست می‌آید. در نظر هورکهایمر نفی، ردّ پای حقیقت را محو نمی‌کند؛ به این معنا که در فرایند نفی، گزاره‌ای که پیش‌تر حقیقت بوده است، ناحقیقت نمی‌شود (Ibid.: 422)، بلکه نفی، مرحله‌ای ضروری در فرایند شکل‌گیری حقیقت در عین پذیرش محدودیت و





زمان‌مندی آن است. سه ویژگی اصلی، روش دیالکتیکی را از فلسفه کانت متمایز می‌کند. در روش دیالکتیکی، سه ویژگی (۱) فرایند شکل‌گیری حقیقت فرایندی بی‌پایان است؛ (۲) هر دیدگاه منفرد، مشروط است و (۳) مشروط و زمان‌مند بودن، ویژگی‌های جدانشدنی مفهوم حقیقت هستند (Ibid.: 414). در نگاه هورکهایمر، اندیشه دیالکتیکی که بر پایه فلسفه هگل بنا شده است، بر پایه این سه ویژگی می‌تواند از نسبی‌گرایی صوری فلسفه کانت رهایی یابد.

با وجود این، هورکهایمر استدلال می‌کند که فلسفه هگل که پایه‌گذار سنت دیالکتیکی است، به دلیل تکیه‌اش بر ایدئالیسم در نهایت خود دچار شکست می‌شود. اگرچه هگل به درستی رابطه دیالکتیکی و تاریخ‌مند سوژه - ابژه یا اندیشه و وجود را درمی‌یابد، اما در نهایت فلسفه دیالکتیکی او با تأکید بر «این‌همانی‌های ناهمانی» و تلاش برای حل کردن تناقض‌ها در ساحت سوژه مطلق، در چنبره ایدئالیسم گرفتار می‌ماند. اصل غایی «همانی سوژه و ابژه» که هگل در جوانی آن را اصل اساسی فلسفه نظری می‌نامد (Hegel, 1988: 80)، در آثار بزرگ او مانند پدیدارشناسی جان و علم منطق نیز هدف (و پیش‌فرض) فلسفه او را تشکیل می‌دهد.

ایدئالیسم هگل در این اندیشه نهفته است که فرایند دیالکتیکی در نهایت در ساحت سوژه مطلق به کمال می‌رسد و متوقف می‌شود، زیرا در ساحت سوژه مطلق تمایز میان سوژه و ابژه یا در شکل انضمامی‌تر آن، تمایز میان جان (spirit) و جهان (world)، به‌طور کامل از میان می‌رود. باور هگل به حقیقت مطلق که به ساحت سوژه مطلق تعلق دارد، در نهایت به معنای انکار بی‌پایانی فرایند نفی و در نتیجه انکار مشروط و زمان‌مند بودن حقیقت است. در نظر هورکهایمر، این موضوع در واقع تناقض درونی دیالکتیک ایدئالیستی است. بر پایه این ایدئالیسم، در پدیدارشناسی جان هگل حقیقت مطلق خودبسنده را «نه در سازوکارهای واقعیت که در ساحت‌های معنوی هنر، مذهب و فلسفه» جست‌وجو می‌کند و مدعی می‌شود تضادها و تناقض‌هایی که در جهان واقعی حل‌ناشدنی هستند، در این فضاها معنوی به هم‌سازی (harmony) می‌رسند (Horkheimer, 1978: 416).

جنبه ایدئالیستی فلسفه هگل، او را از تشخیص این مطلب بازمی‌دارد که فیلسوف، در مقام سوژه‌ای محدود و تاریخ‌مند، به ضرورت فلسفه‌ای محدود و تاریخ‌مند می‌آفریند. به بیان دیگر، هگل از درک گرایش‌ها و ابعاد تاریخی ویژه‌ای که در کار او بروز یافته بودند، درمی‌ماند و از پذیرش تاریخ‌مند بودن مفاهیمی مانند آزادی که فلسفه‌اش را بر آنها بنا نهاده بود سرباز می‌زند. در نتیجه خود را ذهن مطلق می‌بیند که می‌تواند وراى هرگونه جانب‌داری و غرض‌ورزی درباره مسائلی که اهمیت اساسی در هستی انسان‌ها در تمامی ادوار تاریخ دارند فلسفه‌پردازی کند. از این رو، هورکهایمر استدلال می‌کند که «اگرچه تفکر ایدئالیستی بستر پیدایش دیالکتیک بوده است، دیالکتیک ایدئالیستی در نهایت به جزمی‌گرایی می‌انجامد» (Ibid.: 417).

این جنبه جزمی و مابعد الطبعی فلسفه هگل در نهایت به فروافتادن آن به ورطه نسبی‌گرایی نیز می‌انجامد. فلسفه هگل حقیقت مطلق را متعلق به فضای معنوی و متعالی می‌داند و در نتیجه از درک مؤثر تمایزهای اثربخش بین دیدگاه‌های مختلف در تاریخ ناتوان می‌ماند. ایدئالیسم هگل تفاوت‌های بین این دیدگاه‌ها را نادیده می‌انگارد و در نتیجه امکان قضاوت معنادار را از میان می‌برد. به بیان دیگر، فلسفه هگل به دلیل تکیه‌اش بر خطای «عینیت نامتمایز» (indiscriminate objectivity) که در واقع دیدگاهی ذهنی است، زیرا خطای عینیت نامتمایز محصول ناتوانی از درک ویژگی‌ها و دقایق عینی تاریخی است، در عمل دچار انفعال شده و از کنش مؤثر در برابر وضع موجود بازمی‌ماند (Ibid.: 418). از این جهت، تفکر ایدئالیستی هگلی هم‌دست نسبی‌گرایی می‌شود.

۴. مفهوم فلسفه در اندیشه هورکهایمر

فلسفه ماتریالیستی هورکهایمر براساس نقد دیالکتیک هگلی و در فرایند رهاساختن دیالکتیک از ایدئالیسم شکل می‌یابد. وی در مقاله «درباره مسئله حقیقت»، به صراحت فلسفه‌اش را دیالکتیک ماتریالیستی می‌نامد. برخلاف دیالکتیک ایدئالیستی هگلی، دیالکتیک ماتریالیستی نظامی بسته نیست. در تفکر ماتریالیستی هورکهایمر، دیالکتیک بی‌پایان است و در نهایت به سوژه مطلق نمی‌انجامد. به این ترتیب، در دیالکتیک





ماتریالیستی حقیقت به درستی مشروط و زمان مند است. تفکر ماتریالیستی اعتقاد به وجود نظریه‌ای منفرد و قطعی درباره واقعیت را خطایی می‌داند که مبنای تعریف صوری حقیقت و پایه تفکر جاه طلبانه‌ای است که در جست‌وجوی اندیشه یقینی و جامع است. در نظر هورکهایمر، مشکل تعریف صوری حقیقت تنها قائل بودن به تناظر میان قوه شناخت و موضوع شناخت نیست، بلکه مشکل این است که این تعریف، رابطه میان مفهوم و ابژه را رابطه‌ای ساده، همیشگی و ثابت در نظر می‌گیرد. در نتیجه این تعریف قائل به وجود مفهومی مطلق از حقیقت به‌عنوان ویژگی واقعیت است که مستقل از اندیشه انسانی معنا دارد. در تفکر ماتریالیستی رابطه میان مفهوم و ابژه در فرایند معنابخشی زبانی به جهان شکل می‌گیرد و به این اعتبار رابطه‌ای به‌ضرورت تاریخ‌مند و متغیر است.

هورکهایمر در کتاب کسوف خرد که در سال ۱۹۴۷، یعنی دوازده سال پس از این مقاله منتشر شده است، به جای دیالکتیک ماتریالیستی از واژه کلی‌تر فلسفه استفاده می‌کند. این جایگزینی واژه، چنان‌که اشاره شد، نمایان‌گر دگرگونی‌های مهمی در نگاه هورکهایمر در طول دهه ۱۹۳۰ است؛ تغییراتی که نخستین بار در ۱۹۳۷ در مقاله «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» صورت‌بندی شد و در کسوف خرد به شکل نهایی‌اش رسید. اما تا آن‌جا که به تلاش او برای بازیابی مفهومی بنیادینی از حقیقت یعنی مفهومی جزئی و تاریخ‌مند از حقیقت که از نسبی‌گرایی و جزم‌اندیشی هر دو به دور باشد، مربوط است، کسوف خرد همچنان به اصول دیالکتیکی اندیشه هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ پای‌بند است. در فصل پایانی کتاب، هورکهایمر توضیح می‌دهد که نمی‌توان برای فلسفه تعریف دقیقی مستقل از مضمون آن ارائه داد، زیرا معنای فلسفه در آنچه می‌گوید نهفته است (Horkheimer, 2007: 165).

برای تشریح این موضوع، هورکهایمر به بحث درباره زبان و اجزای آن می‌پردازد که نقشی کلیدی در فهم فلسفه‌اش دارد. او استدلال می‌کند که مفاهیم که اساس تعریف‌های زبانی هستند، به‌صورت منفرد معنای روشنی ندارند، بلکه معنای خود را در زمینه و فرایند تاریخ به‌دست می‌آورند. چنان‌که هورکهایمر می‌گوید «در صورتی که

به دلیل نگرانی از بدفهمی احتمالی مخاطب، تصمیم بگیریم که اجزای تاریخی را حذف کرده و جملات بی‌زمانی را به‌عنوان تعریف ارائه کنیم، در واقع خود را از میراثی محروم کرده‌ایم که از تاریخ اندیشه و تجربه به فلسفه رسیده است» (Ibid.: 165). مفاهیم، اتم‌هایی فکری نیستند که بدون در نظر گرفتن زمینه تاریخی و اجتماعی معنای مستقلی داشته باشند، بلکه «هر مفهوم جزئی است از یک حقیقت کلی‌تر و فقط در متن این حقیقت است که معنا می‌یابد» (Ibid.: 167).

وظیفه فلسفه دقیقاً بر ساختن - و نه کشف - حقیقت بر اساس این اجزاست. فلسفه همچون علوم طبیعی با مفاهیم سروکار دارد، اما رویکرد آن به زبان متفاوت از رویکرد صوری و فروکاهنده علوم طبیعی است که مفاهیم را به‌عنوان اتم‌های مستقل معنایی در نظر می‌گیرد (Ibid.: 168). در نظر هورکهایمر، نگاه صوری علوم طبیعی به زبان در واقع نتیجه خواست پاسخ روشن و نهایی و از عوارض تمایل افسارگسیخته به کنترل طبیعت بیرونی و درونی است. در چنین رویکردی، انگیزه اصلی فروکاهیدن اندیشه به مجموعه بسته‌های کوچک مستقلی است که بتوان آنها را به سادگی، از فردی به فردی و از جایی به جای دیگر انتقال داد. در برابر این رویکرد، فلسفه همواره از تغییر مداوم وضعیت تاریخی آگاه است.

فلسفه در پی یافتن معنای عام و پیشینی دانشی خاص، بدون توجه به «شرایط اجتماعی آن به‌عنوان یک کل در زمانی مشخص» نیست. اندیشه فلسفی، برخلاف تفکر علمی، به این امر آگاه است که گزاره‌ها، فارغ از زمینه اجتماعی و تاریخی شان قابل ارزیابی نیستند. در اندیشه فلسفی، محتوای گزاره‌هایی که اگر به‌صورت منفرد و مستقل از زمینه بررسی شوند، به‌نظر یکسان می‌رسد، ممکن است زمانی نو و شگرف و زمانی دیگر منسوخ و بی‌اهمیت به‌نظر رسند؛ اندیشه‌ای که چه‌بسا در یک لحظه خاص تاریخی تأثیرگذار بوده و نیرویی را شکل دهد که دنیا را تغییر دهد، ممکن است در شرایط اجتماعی و تاریخی دیگری به نظریه‌ای بی‌تأثیر و ناچیز تبدیل شود (Horkheimer, 1978: 420-421). فلسفه دیالکتیکی هورکهایمر از ایده تفکر در خلأ - به معنای تفکر منفرد و مستقل از زمینه - می‌گسلد، بدون آنکه در دام نسبی‌گرایی بیفتد و مفهوم حقیقت را





واگذارند. این فلسفه با فرا رفتن از روش صوری تعریف مفهومی، تناقض جزئی‌گرایی و نسبی‌گرایی را استعلا می‌بخشد؛ همان‌گونه که از بند دوگانگی سوژه و ابژه می‌رهد. یک نمونه بسیار مهم از نابسندگی رویکرد صوری به زبان را می‌توان در مواجهه با مفاهیم اساسی سوژه - ابژه مشاهده کرد. هرگونه تلاش برای ارائه تعریف مفهومی دقیق از واژه «ابژه» به خطا می‌رود، زیرا یا به پذیرش یگانگی ابژه با مکمل‌اش سوژه ختم می‌شود یا به ایده دوگانگی مطلق سوژه - ابژه می‌انجامد؛ در صورتی که بر اساس استدلال هورکهایمر هیچ یک از دو گزینه تک‌انگاری و دوگانه‌انگاری پذیرفتنی نیستند. توضیح فلسفی مقولات اساسی سوژه و ابژه باید در بردارنده درهم‌تنیدگی این دو مفهوم باشد؛ بدون آنکه به تک‌انگاری بینجامد. به‌طور خلاصه، رویکرد صوری به زبان از فهم رابطه دیالکتیکی سوژه - ابژه ناتوان است.

این رویکرد در فهم تمایز میان خرد ذهنی و خرد عینی با چالش‌های مشابهی روبه‌روست. کاستی عمده آن در این مورد نیز ناتوانی از تبیین تمایز و درهم‌تنیدگی هم‌زمان این دو مفهوم خردورزی است. آگاهی از اینکه دوگانگی خرد ذهنی و خرد عینی تنها امری ظاهری است، بدان معنا نیست که ایده دوگانگی توهمی بیش نیست، بلکه ظهور ایده دوگانگی بیانگر ضرورتی تاریخی است و بدین سبب معنادار است (Horkheimer, 2007: 175). اما رویکرد صوری چاره‌ای جز رد یا قبول تام این دوگانگی نمی‌یابد و در نهایت در یکی از دو خطای تک‌انگاری یا دوگانه‌انگاری گرفتار می‌شود. به این ترتیب، فلسفه تا آنجا که در بند رویکرد صوری به زبان است، نمی‌تواند از بازی لجوجانه حمایت از یک شکل از خردورزی علیه دیگری برهد. بر اساس آنچه تاکنون گفته شد، به یقین این بازی سرانجامی نخواهد داشت، زیرا رابطه خرد ذهنی و خرد عینی رابطه‌ای دیالکتیکی است و رویکرد صوری از دریافت و تبیین این رابطه ناتوان است. بدون درک این رابطه دیالکتیکی، خرد ذهنی، در هیئت ماتریالیسمی سطحی (vulgar materialism)، در دام پوچی و نسبی‌گرایی گرفتار می‌آید و خرد عینی به ایدئولوژی و جزم‌اندیشی ویرانگر تبدیل می‌شود.

وظیفه فلسفه «برساختن نقد مشترکِ دو جانبه (mutual critique)» و «تلاش در ساحت

اندیشه برای آشتی دادن این دوگانگی در واقعیت است» (Ibid.: 174)؛ بدین معنا، فلسفه حقیقی فلسفه‌ای دیالکتیکی - انتقادی خواهد بود که از بند روش صوری تعریف کردن مفاهیم رها شده و ویژگی ایجابی‌اش را از بازی درونی فرایند نفی به دست می‌آورد. فلسفه دیالکتیکی - انتقادی هور کهایمر در عین حفظ مفهومی زمان‌مند و مشروط از حقیقت، نه تنها ادعای رسیدن به حقیقت نهایی و بی‌نهایت، بلکه از اساس چنین مفهوم مطلق از حقیقت را رها می‌کند (Ibid.: 182)، اما در عین حال این فلسفه به دلیل نگرش غیرصوری آن به زبان از شک‌گرایی نیز متمایز می‌شود. شک‌گرایی مانند فلسفه دیالکتیکی - انتقادی، ایدئالیسم عینی و عقل‌باوری را رد می‌کند، ولی برخلاف آن از «نفی به شکل صوری و انتزاعی» بهره می‌گیرد و در نتیجه، «معنایی که ارزش بازیابی داشته باشد، در مفاهیم عام نمی‌یابد» (Ibid.: 182-183). در شرایط امروز حوزه اندیشه که رویکرد صوری غالب است و مانع دست‌یابی به هرگونه آشتی معنادار میان سوژه و ابژه می‌شود، نفی فلسفی در واقع تلاشی است برای پاسخ‌گویی به بیهودگی ویرانگر شک‌گرایی و کوششی است برای «رهانیدن حقیقت نسبی از آوار نهایت‌های کاذب» (Ibid.: 183).

۵. گریز از بدفهمی

تأکید بر مفهوم نفی در اندیشه هور کهایمر به این امر اشاره دارد که نظریه فلسفی در هیچ نقطه‌ای توقف نمی‌کند. به عبارت دیگر، فرایند نظریه‌پردازی در فلسفه، فرایند بی‌پایانی است که به هیچ اندیشه‌ای برچسب نهایی و مطلق نمی‌زند، ولی این موضوع می‌تواند منشأ بدفهمی متداول، اما ویرانگری باشد که در عمل فلسفه هور کهایمر را به نوعی نسبی‌گرایی با ظاهر مبذل فرومی‌کاهد. نمونه‌ای از چنین بدفهمی را می‌توان در خوانش تام مک کارتی (Tom McCarthy) از فلسفه دیالکتیکی هور کهایمر مشاهده کرد. مک کارتی در نقدش بر نگرش‌های نسبی‌گرایانه در جامعه‌شناسی شناخت، این ایده هور کهایمر را پیش می‌کشد که تاریخ‌مندی و محدودیت شرایط بشری الزاماً به نسبی‌گرایی در حوزه شناخت‌شناسی نمی‌انجامد، ولی در جریان شکل‌دادن به استدلالش علیه نسبی‌گرایی، خوانش نادرستی از این ایده و در نتیجه، از فلسفه هور کهایمر و نقش نفی در آن ارائه می‌دهد.





مک کارتی به این گزاره هورکهایمر در مقاله «درباره مسئله حقیقت» ارجاع می‌دهد که «تصحیح بعدی [گزاره‌ای در فرایند نفی] به این معنا نیست که حقیقت پیشین، پیش‌تر ناحقیقت بوده است» (Horkheimer, 1978: 422)، اما سپس استدلال می‌کند که شیوه بیان این نکته توسط هورکهایمر گمراه‌کننده است و پیشنهاد می‌کند که می‌توان با جایگزین کردن واژه «نامستدل» یا «نه کاملاً مستدل» به جای «ناحقیقت» گزاره هورکهایمر را به این شکل اصلاح کرد: «تصحیح بعدی به این معنا نیست که اعتقادی که پیش‌تر مستدل شمرده شده است، پیش‌تر نامستدل بوده است یا اینکه تصحیح بعدی به این معنا نیست که ادعایی که پیش‌تر با دلایل کافی توجیه شده است، پیش‌تر ناموجه بوده است؛ این بدین معناست که عقیده‌ای که ما اکنون می‌دانیم که ناحقیقت است، پیش‌تر مستدل، موجه و به‌صورت عقلانی قابل قبول بوده است، اما نه به‌صورت ایدئال [بلکه همراه با کاستی‌هایی که گذر زمان و تکامل دانش بشری آنها را بر ملا ساخته است]» (McCarthy, 1989: 322-323).

این نگرش، خوانش نادرستی از نقش نفی در فلسفه دیالکتیکی هورکهایمر ارائه می‌دهد. هورکهایمر در بخش دیگری از همین مقاله در تشریح روش دیالکتیکی هگل می‌نویسد: «هر عقیده نفی شده در فرایند تکامل شناخت، به‌عنوان لحظه‌ای از حقیقت ثبت می‌شود» (Horkheimer, 1978: 414). هورکهایمر به‌سادگی امکان رسیدن به حقیقت نهایی را نفی نمی‌کند، بلکه توهم وجود چنین حقیقتی را از اساس به چالش می‌کشد. برخلاف آنچه مک کارتی در نظر دارد، مسئله هورکهایمر ناتوانی بشر از یافتن تئوری نهایی و کاملی از واقعیت نیست، زیرا سخن گفتن در باب حقیقت مطلق دست‌نیافتنی، در حکم پذیرش مجدد جدایی سوژه از ابژه است. ایده مک کارتی برای جایگزین کردن واژه «نامستدل» یا «نه کاملاً مستدل» به جای «ناحقیقت» بر تمایز میان شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی بنا شده است و در واقع، نگرش دوگانه به سوژه - ابژه را پیش‌فرض می‌گیرد. اما برای هورکهایمر در واقع خود مفهوم حقیقت (و نه تنها معرفت ما به‌عنوان موجوداتی تاریخ‌مند از حقیقت) است که لزوماً تاریخ‌مند و مشروط است. در اندیشه دیالکتیکی هورکهایمر اساساً رابطه بین گزاره و واقعیت، میان مفهوم و ابژه به‌طور پیوسته در حال تغییر است. بنابراین، چیزی که در تصحیح بعدی و در جریان نفی از میان نمی‌رود، دقیقاً «حقیقت» حقیقت پیشین است، نه «مقبولیت عقلانی» آن (McCarthy, 1989: 321). آنچه از نظر

مک کارتی دور می ماند، در فلسفه هور کهایمر نقش کلیدی دارد: اینکه زمان مند و مشروط بودن تنها ویژگی های معرفت بشری از حقیقت مطلق دست نیافتنی نیستند، بلکه دقیقاً خود مفهوم حقیقت است که مشروط و زمان مند است. بدفهمی مک کارتی، از نشاختن رویکرد دیالکتیکی هور کهایمر به زبان سرچشمه می گیرد؛ نگرش مک کارتی به واژه حقیقت، نشان از تکیه او به رویکرد صوری به زبان و در نهایت گرفتار شدن او در فهمی ساده انگارانه از نظریه حقیقت تطابقی (correspondence theory of truth) دارد. چنین برداشتی از نقش نفی و مفهوم حقیقت، رابطه دیالکتیکی میان سوژه و ابژه را که در اندیشه هور کهایمر نقش پایه ای دارد، نادیده می انگارد و در نهایت فلسفه او را به شکلی از نسبی گرایی فرو می کاهد.

نتیجه گیری

فلسفه دیالکتیکی هور کهایمر از جزم اندیشی فاصله می گیرد بدون آنکه در نسبی گرایی گرفتار آید، اما همه این فرایند به درک صحیح از مفهوم حقیقت و نقش نفی در فرایند دیالکتیک وابسته است. نفی تنها به رد کردن بینش اولیه محدود نمی شود، بلکه در فرایند نفی بینش اولیه باز تعریف و عمیق تر می شود. اهمیت این موضوع در ارتباط آن با مفهوم حقیقت در اندیشه هور کهایمر است. حقیقت، کلی است که در فرایند نفی و در جریان تکامل شناخت، به صورت تصحیح مداوم حقیقت جزئی شکل می گیرد. در فلسفه هور کهایمر، نفی با همان قاطعیتی به کار می رود که در فلسفه کانت و هگل وجود دارد، اما این موضوع به رد مفهوم حقیقت و یا باز پذیرش مفهومی مطلق از حقیقت نمی انجامد، بلکه هور کهایمر به وجود حقیقت به عنوان مفهومی زمان مند و مشروط قائل است. درک چنین مفهومی سیالی از حقیقت، تنها با فهم نقد هور کهایمر از رویکرد صوری به زبان و توجه به مبانی دیالکتیکی و دلالت های ضمنی این نقد امکان پذیر خواهد شد. در نهایت در نظر هور کهایمر، حقیقت در فرایند معنابخشی زبانی به جهان - و به این اعتبار، در رابطه زبان با ابژه - شکل می گیرد. بنابراین، حقیقت ویژگی مستقل واقعیت - به عنوان موضوع شناخت - و امری جدای از اندیشه بشری نیست و در نتیجه، متضمن زمان مند و مشروط بودن شرایط تاریخی انسان است.



کتابنامه

1. Abromeit, John (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
2. Hegel, G. W. F. (1988), *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, H. S. Harris & W. Cerf, Trans., Albany: State Univ of New York Press.
3. _____ (2010), *The Science of Logic*, Trans. G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
4. Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno, (2002), *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans. E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
5. Horkheimer, Max (1974), "Schopenhauer Today," *Critique of Instrumental Reason: Lectures and Essays Since the End of WWII*, Trans. M. O'Connell, New York: Seabury Press.
6. _____ (1978), "On the Problem of Truth," *The Essential Frankfurt Reader*, A. Arato & E. Gebhardt (eds.), New York: Urizen Books.
7. _____ (1982a), "Materialism and Metaphysics," *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. Corp.
8. _____ (1982b), "Notes on Science and the Crisis," *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. Corp.
9. _____ (1993a), "Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era," *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.
10. _____ (1993b), "Materialism and Morality," *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.
11. _____ (1993c), "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research," *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

12. _____ (2005), "On Bergson's Metaphysics of Time," *Radical Philosophy*, No. 131 (9).
13. _____ (2007), *Eclipse of Reason*, Le Vergne: Read Books Ltd.
14. _____ (1982c), "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. Corp.
15. Jay, Martin (1996), *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley: University of California Press.
16. Kant, Immanuel (2009), *Critique of Pure Reason*, P. Guyer & A. W. Wood, (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
17. McCarthy, Tom (1989), "Contra Relativism: a Thought-Experiment," *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, No. 43 (2).
18. Wiggershaus, Rolf (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Trans. M. Robertson, Cambridge: MIT Press.
19. Wolin, Richard (1987) "Critical Theory and the Dialectic of Rationalism," *New German Critique*, No. 41.
20. _____ (2006), *The Frankfurt School Revisited: and Other Essays on Politics and Society*, New York: Routledge.

