

اندیشه‌های فرهنگی و فلسفه انتقادی

بررسی و نقد اندیشه‌های آدورنو، هور کهایمر و هابرماس

هادی اسماعیلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۲/۱۲

چکیده: در فلسفه فرهنگ با رویکرد انتقادی چیزی که مورد اهمیت قرار دارد، رهایی از سلطه عقلانیتی است که نتیجه خواسته یا ناخواسته دوران روشنگری است. در اندیشه‌های مکتب فرانکفورت و مارکسیسم غربی چیزی که بروز دارد توجه به شیئی‌شدگی و از خودبیگانگی در عصر حاضر است. به عقیده ایشان چنین فضایی به حوزه فرهنگ نیز رسوخ کرده و گستره آن را نیز تحت سیطره خود در آورده است.

اندیشه‌های جریان مارکسیسم غرب به طور کلی تحت تأثیر نظرات مارکس و وبر است. اگرچه رگه‌هایی از تفکرات فرویدی نیز در آن دیده می‌شود. چیزی که اینان تأکید می‌کنند تلاش برای برون‌رفت از عقلانیت ابزاری‌ای است که وبر آن را گوشزد کرده بود. چنین عقلانیتی در پی افسون‌زدایی در قرن هفدهم به بعد پدید آمد و اکنون تمام زندگی مدرن را تحت تأثیر قرار داده است. راه نجات از این مخمصه نیز اتخاذ رویکرد انتقادی است تا در سایه آن بتوان به حقیقت مورد نظر دست یافت.

کلیدواژه‌ها: آدورنو، هور کهایمر، هابرماس، فلسفه فرهنگ، فلسفه انتقادی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، ورودی ۱۳۸۲، دانشگاه امام صادق (ع).

مقدمه

پیش از پرداختن به مکتب فرانکفورت باید این نکته را مورد توجه قرار داد که این جریان انتقادی خود در دل رویکرد انتقادی بزرگتری قرار دارد. اگر چه اصل و منشأ این مواضع انتقادی به مارکس باز می‌گردد ولی جریان عمده نقادی غربی مربوط به سال‌های پس از مرگ مارکس می‌باشد. از این پس دو تلقی در مواجهه با تفکرات مارکس وجود داشت. تلقی نخست آن بود که فرهنگ را وجه همت خود قرار می‌داد و معتقد بود که "باید به آن در حدی بیش از یک‌رو بنای صرف توجه نمود و نقش آن فعال است" (اسمیت، ۱۳۸۳: ۶۷). موضع دیگر نیز - با توجه به فضای عمومی مارکسیسم غربی - "زندگی سرمایه‌داری را در جوامع امپریالیستی مورد هدف قرار می‌داد. با این نگاه مارکسیسم غربی ایجاد شده "بدست لوکاخ و کرش با سه گرایش کلی همراه بوده است:

- به لحاظ معرفت‌شناختی این سؤال مطرح بود که چه معیاری برای صائب بودن نظریه

اجتماعی مارکسیستی وجود دارد؟

- به لحاظ اخلاقی این سؤال پیش می‌آید که آیا نقد نظام سرمایه‌داری با انگیزه‌های

اخلاقی صورت می‌گیرد؟

- به لحاظ عملی در تاریخ چه کسانی عامل انجام دگرگونی سوسیالیستی خواهند بود؟

(نجف‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۲).

۱- تحولات مکتب فرانکفورت

۱-۱- تاریخچه مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت به ظاهر اولین مؤسسه مطالعات مارکسیستی در جهان غرب بود. این مؤسسه که در حقیقت مؤسسه مطالعات اجتماعی بود به دنبال به کارگیری نظریات و گرایشات مارکسی در حوزه علوم اجتماعی بود. مارتین جی تاریخ آغاز به کار مؤسسه را سال ۱۹۲۳ می‌داند. در اینکه اغلب اعضای مؤسسه یهودی بودند شکی نیست و شاید همین مسئله بود که هرمان وایل تاجر یهودی را واداشت تا پشتیبانی مالی از این مؤسسه را بر عهده بگیرد. فیلکس وایل - فرزند هرمان - این مؤسسه را تحقّق بخشید و توانست با سرمایه

پدر خویش به اداره مؤسسه اقدام نماید. به گفته جی: "مدیریت مؤسسه مشروط بود - این شرط وزارت فرهنگ بود - به داشتن کرسی دانشگاهی... وایل یک اقتصاددان عالی فنی آخن را - یعنی کورت آلبرت گرلاخ - نامزد مدیریت مؤسسه کرد پس از او کارل گرونبرگ مدیریت مؤسسه را پذیرفت که ترغیب شد کرسی استادی حقوق و علوم سیاسی را در دانشگاه وین رها کند و به فرانکفورت بیاید مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی به طور رسمی در سال ۱۹۲۳ با حکم وزارت فرهنگ تأسیس یافت" (جی، ۱۳۷۲: ۱۴ و ۱۲).

شاید مهمترین تفاوت میان رویکرد انتقادی با پوزیتیویستی این باشد که در روش انتقادی "سنجش و ارزش" عامل مهمی است حال آن که چنین عاملی در روش پوزیتیویستی جایگاهی ندارد. بنا بر این نقد عنصر مهم در شکل‌گیری مکتب فرانکفورت بود اما نباید از این نکته غافل ماند که نگاه این عده به مارکس به دو دسته تقسیم می‌شده است. عده‌ای از طریق کانت به مارکس می‌نگریستند چنانکه این نگرش در حوزه نظریه و پراکسیس خلاصه می‌شد. به عبارت دیگر برای ایشان تأثیرپذیری مارکس از کانت در حوزه مفهوم عقل مورد توجه بود. در مقابل گروه دوم تأثیرپذیری مارکس از هگل را مورد توجه قرار می‌دادند به خصوص تأثیر او از مفهوم دیالکتیک هگل. اما در هر حال هر دو دسته در یک مسئله با هم متفق بودند و آن "مفهومی از انتقاد بود که مارکس در جریان نقادی خود از اقتصاد سیاسی مطرح کرده بود" (احمدی، ۱۳۷۶: ۱۱۳). به تعبیر دقیقتر آثار اقتصاد سیاسی مورد توجه مارکس برای ایشان اهمیت داشت. آنگونه که باتومور مدعی است: (از نظر هورکهایمر) "خود تکنولوژی و آگاهی تکنولوژیک موجب پیدایش پدیده جدیدی در قالب فرهنگ انبوه، یکدست و بی‌ریشه‌ای گشته که هرگونه نقد و انتقاد را مسکوت می‌گذارد" (باتومور، ۱۳۷۵: ۲۳). شاید معنای سکوت نسبت به نقد و انتقاد این است که فرهنگ مصرف‌گرای توده‌ای به دنبال تغییر وضعیت موجود نیست. البته مراد از تغییر ساختار و وضعیت موجود نیز نمی‌تواند جز این باشد که باید در جهت "دگرگونی وضعیت اقتصادی فعلی تلاش نمود" (آسابرگر، ۱۳۸۵: ۵۳).

فعالیت‌های مکتب تا پیش از روی کار آمدن هیتلر در آلمان ادامه داشت اما پس از بروز جنگ و روی کار آمدن نازی‌ها عملاً زمینه فعالیت اعضای مکتب نیز در داخل آلمان



با بحران روبه‌رو شد. شاید صبغه یهودی بودن مکتب دلیلی برای این سختگیری‌ها از سوی هیئت حاکمه آلمان باشد مضاف بر اینکه مؤسسه دو موضوع را به طور عمد در دستور کار مطالعاتی خویش قرار داده بود یکی موضوع جنبش‌های کارگری و دیگری مسئله یهود آزاری. در هر حال این سختگیری‌ها عاملی شد که نظرات مؤسسه از چارچوب آلمان به دیگر مناطق کشانده شود. در بین کشورهای اروپایی چند شعبه از مؤسسه دایر شد که از جمله آن‌ها می‌توان به شعبه‌های مؤسسه در پاریس، لندن و ژنو اشاره کرد. البته نام مؤسسه نیز به دلیل "خصلت اروپایی‌اش به انجمن بین‌المللی پژوهش‌های اجتماعی تغییر یافت و ریاست آن را هورکهایمر و پولوک بر عهده داشتند" (جی، ۱۳۷۲: ۵۴-۵۵). در هر حال اگر چه با پایان مدیریت آدورنو مؤسسه در ظاهر به کارش پایان داده بود ولی تفکرات و اندیشه‌های آن هنوز جاری بود. در این میان دانستن تأثرات فکری اعضای مکتب به ما در شناخت بهتر آراء یاری می‌رساند.

۱-۲- تأثیرپذیری در حوزه اندیشه

مراد ما از تأثیرپذیری آن دسته از اندیشه‌هایی است که اعضای مکتب وام گرفته‌اند. در این میان شاید سه متفکر را بتوان نام برد که بیشترین تأثیر را بر آراء مکتب فرانکفورت داشته‌اند این سه عبارتند از کارل مارکس، ماکس وبر و فروید.

اساساً جریان مکتب فرانکفورت چون رویه انتقادی دارد، جریانی مارکسیستی است و در ساده‌ترین شکل به دلیل نوع انتقادات خود صبغه مارکسی دارد. اما در این میان هم نوعی تأثیرپذیری و هم نوعی عدول از گرایشات مارکسی دیده می‌شود. عمده‌ترین شکل تأثیرپذیری اعضای مکتب از مارکس به مفهوم فرهنگ در نزد وی باز می‌گردد که بر اساس آن فرهنگ جوامع دستخوش نوعی از خودبیگانگی^۲ شده است. این از خودبیگانگی هم در عرصه کار است و هم در عرصه تعامل با جامعه. در عرصه کار از خودبیگانگی به پدیده‌ای اشاره دارد که در آن افراد کارگر نسبت به کار خود بیگانه‌اند چرا که در هر حال "نیروی کار به کالا تبدیل می‌شود" - یعنی تمام نیرویی که کارگر هزینه می‌کند در کالای تولید شده بدست او خلاصه می‌شود - "و کارگر به یک ماشین یا به تعبیری به شیئی که تمام

ارزش او در تولید است خلاصه می‌گردد" (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۸۷). اما از خود بیگانگی در عرصه تعاملات انسانی نیز اشاره به جریانی دارد که "طبقه حاکم به دلیل تملک ابزار تولید با طبقه محروم و مستضعف بیگانه شده" (آسابرگر، ۱۳۸۵: ۶۶). جدای از این مسئله، مکتب فرانکفورت نمی‌توانست همانند مارکس به فرهنگ به عنوان روبنا و محصول روابط اقتصادی نگاه کند. البته این امر بیش از هر چیز ناشی از تأثرات ایشان از اندیشه‌های وبر و فروید بود - که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت. به اعتقاد اعضای مکتب رابطه بین اقتصاد و فرهنگ رابطه علی و معلولی نیست - آنگونه که مارکس مدعی بود فرهنگ روبنایی است که "اندیشه‌های طبقات حاکم آن را در قالب ایدئولوژی ارائه می‌دهد و اندیشه حاکم، فرهنگ حاکم است" (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۹) بلکه بیش از پیش باید به فرهنگ اهمیت داد به گونه‌ای که خود دارای قدرتی موازی است.

گذشته از مارکس، وبر نیز سهمی به سزا در نگرش‌های مکتب فرانکفورت ایفا کرده است. نقطه اشتراک این دو آن است که هر دو طرف عقلانیت را مهم می‌دانند و نسبت به آن حساسیت نشان می‌دهند. فرانکفورتی‌ها عقلانیت ابزاری یا عقلانیت مدرن را مهمترین عامل شکل‌گیری شی‌وارگی و از خود بیگانگی جوامع مدرن می‌دانند و این همان تعبیری است که وبر پیش از این آن را بیان کرده بود. اگر چه برای این عقلانیت ویژگی‌هایی را بیان کرده‌اند اما عمده ویژگی‌ای که باعث شکل‌گیری انتقاد به مدرنیته شده است، تأکید بر محاسبه‌پذیری است که طی آن هر چیزی باید مور محاسبه قرار گیرد و به آن با شکل کمی نگریسته شود. آنگاه این اعتقاد شکل گرفته بود که افراد در جامعه سرمایه‌داری در این قفس آهنین محبوس شده‌اند به گونه‌ای که به فعالیت‌های ایشان و زندگی‌شان به نحو کمی و محاسبه‌پذیرانه نگریسته می‌شود.^۳ به مدد عقلانیت و علم دیگر نه افراد بلکه نظام اجتماعی فعلی به گونه‌ای کار خود را به پیش می‌برد. در این میان امیدی به رهایی از این وضعیت نیست مگر "تلاشی مذبوحانه برای حفظ پاره‌ای ارزش‌های فردی و یا ظهور رهبری کاریزماتیک" (باتومور، ۱۳۷۵: ۴۶ و ۴۴). البته وبر عقلانی شدن را به خودی خود نفی نمی‌کرد و مدعی بود که این عقلانیت ناشی از دیدگاه‌های پروتستانی

است اما نگران سویه منفی این عقلانیت بود. آنچه که ماکس وبر آلمانی درباره‌اش سخن می‌گوید این نکته است که در عصر جدید نوعی از عقلانیت رخ داده که به مدد آن جریان بوروکراسی بدست حاکم عملاً به نفع جریان حاکم عمل می‌کند. این فرآیند عقلانیت در واقع ناشی از یک فرآیند افسون‌زدایی است. نوذری در کتابش - بازخوانی هابرماس - این فرآیند را اینگونه توضیح می‌دهد:

در جریان پیشرفت فرآیند افسون‌زدایی از دوران قرون وسطی به این طرف، تصاویر یا برداشت‌های کهن جادوانگاران - روح‌انگاران از جهان به تدریج کنار گذاشته شد و این در واقع معنای اصلی افسون‌زدایی است. از بطن فرآیند مذکور تمایز میان نظام‌های فرهنگی و حوزه‌های ارزشی برمی‌خیزد (نوذری، ۱۳۸۶: ۲۰۷). آنگاه وی در ادامه اشاره می‌کند که پس از شکل‌گیری این امر جریان تخصصی شدن حوزه‌های فعالیتی گوناگون صورت می‌گیرد

پس از شکل‌گیری فرآیند افسون‌زدایی، ارزش‌های عقل ابزاری بر جامعه غربی حکمفرما گشت. چنین عقلانیتی در واقع با هدف کمک به نیروهای سلطه و نه کمک به رهایی افراد از بار سلطه شکل گرفت. تفاوت او با مارکس نیز در این بود که در هر حال بقای نظام اجتماعی را تحت مشروعیت سیاسی می‌پذیرفت به گونه‌ای که "نظام اجتماعی را اساساً متکی بر مشروعیت سیاسی می‌دانست" (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۹۲).

فروید نیز عاملی دیگر در شکل‌گیری تفکرات مکتب فرانکفورت است. عمده تأثیر او نیز مربوط به مسئله والایش و غریزه است که طی آن مدعی است غرایز انسانی پس از سرکوب شدن به صورت فعالیت‌های مفید اجتماعی بروز می‌یابند که حال این سرکوب‌ها هم تحت تأثیر فرهنگ است و هم تأثیرگذار بر آن (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۷).

۳-۱- تأثیرات در حوزه اندیشه‌های فرهنگی

گرایش‌های اندیشه فرانکفورتی‌ها هم در عرصه فرهنگ قابل بررسی است و هم در عرصه فلسفه. در عین حال نگاه‌های فرهنگی ایشان نیز به طور عمده تحت تأثیر دیدگاه‌های فلسفی بوده‌اند. در وهله اول شاید برای اعضای مکتب آنچه که اهمیت

داشت پرداختن به نظریات مارکسیستی به گونه‌ای بود که بتوانند این نظریات را از "ناب‌گرایی" به در آورند. به بیانی دیگر آنچه که برای ایشان مهم بود استفاده از نظرات مارکسیستی در حوزه علوم اجتماعی و انسانی بود تا به تعبیری از حیثه "ماتریالیسم تاریخی" صرف خارج شوند و در سایر حوزه‌ها نیز مورد استفاده قرار گیرند. اینجا آنچه که مورد اهمیت قرار می‌گیرد استفاده از فلسفه است برای تبیین و بررسی تحقیقات به بیان دیگر "ایده اصلی نظریه انتقادی تلاش برای برطرف کردن شکاف میان پژوهش‌های اصیل و فلسفه و ادغام این دو شاخه دانش در نظریه‌ای مدرن بر اساس الگوی فلسفه هگل بود" (نوذری، ۱۳۸۳: ۵۲). مسئله نظری دیگری که بسیار مورد توجه آنان قرار گرفته بود وحدت نظر و عمل یا اتحاد نظر و پراکسیس بود. چگونه نظریه به عمل منجر می‌شود؟ این سؤال به طور دقیق‌تری اینگونه بیان می‌شد که چه رابطه‌ای بین نظر و عمل وجود دارد. که البته این سؤال منشأ فلسفی داشت و درحوزه انتزاع و پیوند آن با عین و واقع قدم می‌زد و این به طور مستقیم با رویه انتقادی مکتب مرتبط نبود. اما به هر حال مکتب فرانکفورت با انتقاد و سنجش قرین است پس رویکرد اصلی این مکتب در حوزه انتقاد خلاصه می‌شود در این میان آنچه که صبغه فلسفی به جریان انتقاد این مکتب می‌دهد توجه به مسئله عقل و و خرد باوری از یک سو و تأثیرپذیری از کانت از سوی دیگر است. انتقادات این افراد عموماً ناظر به فضای فرهنگی و مصرفی جامعه سرمایه‌داری است که البته به لحاظ روش شناختی آن چیزی را هدف قرار می‌دهند که تأییدکننده وضعیت موجود است و به نوعی بر این جریان و روند صحه می‌گذارد. تأثر ایشان از کانت مربوط به اصل جریان انتقاد است که در دیدگاه کانتی "جزمیت" عاملی است برای یکسویه‌نگری و به حقیقت نرسیدن و به تبع آن ارزیابی نکردن؛ مسئله‌ای که منجر به عدم سنجش می‌شود. با این وصف است که هورکهایمر قائل به دو نوع خرد باوری می‌شود. نوع اول آن نوع خردباوری است که "حقیقت استعمار جامعه سرمایه‌داری را از برابر دیدگان پنهان می‌کند" و نوع دوم آنی است که "اساس و بنیان این استعمار را بی‌پرده عیان می‌سازد" که خرد نوع دوم را "کنش انتقادی" می‌نامد (احمدی، ۱۳۷۶: ۱۳۴). جریان کنش انتقادی در واقع به دنبال کشف رابطه بین اقتصاد و حکومت است که

نتیجه طبیعی چنین امری نیز شکل‌گیری آن چیزی است که ایشان به آن لقب فرهنگ انبوه داده‌اند.

از اندیشه‌های ایشان در رابطه با فرهنگ چیزی که بدست می‌آید هماهنگی با مصرف‌کننده یا توده انبوه است. خواست، خواست توده است پس همه چیز می‌بایست طبق اراده وی در آید. این دریافت شاه کلیدی است که اعضای مکتب فرانکفورت برای نقدهای زیبایی‌شناختی خود و دفاع از هنر اصیل از آن بهره بردند. چرا که به رغم جریان حاضر، هنر والا تحت تأثیر اراده مخاطبان خود نبوده است و از استقلال ذاتی برخوردار بوده.

۲- ماکس هورکهایمر^۴

هورکهایمر یهودی فرزند موسی هورکهایمر سرمایه‌دار است که در ۱۸۹۵ در اشتوتگارت متولد شد. وی را بنیانگذار تفکر انتقادی در مکتب فرانکفورت دانسته‌اند چرا که با آغاز مدیریت وی روند انتقادی قدرت بیشتری یافت و با توجه بیشتری در مؤسسه مواجه گشت. دغدغه عمده وی مانند اکثر اعضای مکتب، استیلای فرهنگ ناشی از تفکرات روشنگری است که البته خود این مسئله نیز ناشی از نوع نگاهی است که عصر روشنگری به علم دارد و به مدد آن قائل به نوعی عقلانیت ویژه می‌شود. آراء هورکهایمر بدون شک بیانگر انتقاداتی است که از این وضعیت دارد و جریان فکری وی به نحو عمده متأثر از دیدگاه‌های مارکس، وبر، لوکاش، کرش و تا حدودی فلسفه نقادی کانتی است. این تأثیرپذیری‌ها خود را در مسئله نظریه و پراکسیس و عامل تاریخی، سلطه عقلانیت ابزاری و انتقاد از وضعیت موجود نشان می‌دهند.

۲-۱- نقادی و عقلانیت در اندیشه‌های هورکهایمر

تأکید او بر مسئله عقل همراه با تعریضاتی به اندیشه‌های کانتی است و تلاش برای دستیابی به الگویی سودمند. نگرانی عمده او این است که چگونه می‌توان بین نظر و پراکسیس رابطه‌ای منطقی ایجاد نمود. این نگرانی وی را بر آن می‌داشت تا در باب خرد نظری و خرد غایت‌گرایانه عملی تأمل نماید و این مسئله را در رابطه با خرد انتقادی و فلسفه نقاد به کار گیرد. نقادی که اساس فلسفه هورکهایمری است خود وامدار گرایش‌های کانت است اگر

چه هورکهایم سعی در ایجاد خدشه در آراء وی را دارد چرا که او را متهم می‌کند که "اندیشه‌هایش در باب نقد مانند دیدگاه علمی به غایت خوش‌بینانه‌اند" چرا که وجه مشترک هر دو این است که تنها به تبیین می‌پردازند بدون آنکه اساساً این تبیین‌ها به وقوع بپیوندند (احمدی، ۱۳۷۶: ۱۲۲). او برای اینکه بتواند سخن کانت را - مبنی بر اینکه فلسفه نقادی باعث زدوده شدن آثار مخرب عقل ابزاری می‌شود - بپذیرد ناگزیر از تغییر در مفهوم عقل نظری و عقل عملی وی می‌شود. کانت خود آنگاه که مقوله‌های خویش را در باب دریافت حقیقت و شناخت بیان می‌کند قائل به وجود دو قوه ادراک در وجود بشر می‌شود که یکی قوه ادراک نظری است و دیگری قوه ادراک عملی و این دو، به زعم وی نیروهای جداگانه‌اند. هورکهایم برای اینکه بتواند بین سخن نخست کانت در باب انتقاد و دیدگاه وی در باب عقلانیت ارتباط ایجاد نماید سعی نمود تعبیر دیگری از قوه ادراک نظری و عملی ارائه کند که به مدد آن مسئله پراکسیس نیز به گونه‌ای مرتفع شود. وی با این منظور بیان کرد که عقل یا خرد نظری کانت را باید "دلیل یا خرد ذهنی" نامید و خرد کل‌گرایانه عملی وی را "دلیل یا خرد عینی" نام گذاشت؛ اگر چه چنین مفهومی محقق نگشت و او "در حیطه خرد ذهنی ماند" (نجف‌زاده، ۱۳۸۱: ۹۳) با این حال عمده‌ترین اثری که این نظریه در باب عمل خواهد داشت - اگر محقق شود - تأثیر در نگرش افراد یا سوژه‌هاست و نه بیشتر.

فلسفه انتقادی هورکهایم گذشته از کانت، از رهگذر مارکس تحت تأثیر هگل نیز بوده است. هگل که مسئله انتقاد را به صورتی اولیه در پدیدارشناسی روح خود بیان کرده بود این قدرت را در اختیار مارکس نهاد که به نحوی بتواند برای تبیین رابطه بین نظر و پراکسیس از آبخور هگلی بهره گیرد. مسئله‌ای که مارکس در اینجا بیان می‌کرد عبارت بود از "همراهی آگاهی درون مناسبات اجتماعی" که این منجر به دگرگونی خواهد شد. بر همین اساس است که هورکهایم مدعی می‌شود نمی‌توان قائل به "قاعده یا اصلی خارج از چارچوب تاریخی‌اش شد" و "آگاهی فراتاریخی وجود ندارد" که اگر چنین آگاهی‌ای فرض شود به منزله پذیرش دانشی خارج از آگاهی انسانی است و این به معنای مجبور بودن بشر در چارچوب تاریخ است به گونه‌ای که تنها عنصری منفعل و متأثر خواهد بود نه

تأثیرگذار. مجموعه این دیدگاه‌ها بود که باعث شد هورکهایمر به اصول اخلاقی کانتی ایراد بگیرد چرا که مدعی بود نمی‌توان قائل به قواعد آگاهی فرا تاریخ گشت. تأثیرپذیری وی از وبر نیز بیشتر ناظر به مسئله منفعت سود و سلطه عقل محاسباتی است که طی آن منفعت تنها انگیزه فعالیت اجتماعی تمام افراد است و این عاملی برای شی‌انگاری هر چیزی است. و شاید تأثیرپذیری بیش از پیش از وبر در طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بود که روند لیبرالی شدن هورکهایمر را به دنبال داشت.

۲-۲- فرهنگ و توده در نگاه هورکهایمر

با نگاه به نظرات وی در باب فرهنگ جوامع مدرن و صنعتی به راحتی می‌توان خصلت انتقادی دیدگاه‌هایش را باز شناخت. آنچه که در تبیین آراء وی در باب فرهنگ مهم است ابتدا تعریفی است که او از ساحت فرهنگ دارد. اگر این تعریف بدست آید آنگاه هم میزان نگرانی وی از تغییرات فرهنگی کشف می‌شود و هم دلیل انتقادات وی و هم‌اندیشانش روشن می‌گردد. در اینکه برای مفهوم فرهنگ تعاریف متعددی داده شده شکی نیست و هر گروهی اصولی را در این تعریف مدنظر قرار داده‌اند اما در این میان گروهی از اندیشمندان فرهنگ را ناظر به کل می‌دانند و برای آن گستره معنایی زیادی قائلند. از جمله این تعاریف می‌توان به تعریف تیلور اشاره کرد که تمام جنبه‌های زندگی بشری را مورد توجه قرار داده.^۵ در این میان تعریف هورکهایمر نیز از چنین ویژگی‌ای برخوردار است. آنگونه که هلد مدعی است در قاموس هورکهایمر:

قلمرو فرهنگ نه تنها شامل اصطلاحات مفهوم معنوی علم، هنر و مذهب می‌شود بلکه قانون، اخلاق، مد، عقیده عمومی، ورزش، سرگرمی، سبک زندگی و... را نیز دربر دارد (Held, 1997: 33).

اگر این مبنا را برای هورکهایمر در باب فرهنگ بپذیریم مسلماً در می‌یابیم که علت نگرانی‌های وی نسبت به فرهنگ از چه روست. جامعه به شدت صنعتی زده‌ای که آنان درباره‌اش سخن می‌راندند تمام جنبه‌های فوق را تحت تأثیر خود قرار داده بود و این تأثیر به سوی نفی تعقل و سلطه ابزار و محاسبه پیش می‌رفت. چنین جریانی که در حقیقت نفی

فرهنگ اصیل بود در ادبیات هور کهایمر و نیز در قاموس هم‌اندیشش - آدورنو - "صنعت فرهنگ" خوانده می‌شد که سردمدار آن نیز روحیه فزون‌خواهی انسان‌ها بوده و هست و بر مصرف تأکید وافر داشته و بنیادهای تبلیغاتی نیز پشتیبان واقعی این امر می‌باشند.

۲-۳- عقل علیه عقل

ماکس هور کهایمر در مقاله‌ای با همین نام به نحو تفصیلی به جریان‌شناسی تغییرات حاصل از عصر روشنگری می‌پردازد و در آن به تعاریف فلسفی و مفاهیم عمده و همچنین تناقضات موجود در فلسفه روشنگری اشاره می‌کند. به نظر او رشد علم‌زدگی که پس از روشنگری بوجود آمد بزرگترین عامل برای بروز مشکلات پس از این عصر بوده است. بر این اساس روشنگری به دلیل پذیرش ناخودآگاه دو نوع تعریف فلسفی دچار نوعی تضاد درونی است. فلسفه روشنگری در ابتدا تعریفی از فلسفه ارائه می‌دهد که همان نگاه ولتری را تداعی می‌کند. در نگاه ولتر فلسفه حقیقی یعنی "مشاهده تجربه‌های علم فیزیک، حرف و صنعت" و غیر از این معنایی ندارد. اما اگر چه این تعریف در عصر روشنگری ارائه شده بود ولی در عین حال تلقی دیگری وجود داشت که بر اساس آن وجود اصول و قوانینی قابل احترام در عالم مورد پذیرش قرار می‌گرفت چرا که از سویی به مدد گسترش علم "هیئت خدایان و اهریمنان به عنوان موجوداتی خرافی" مورد حمله واقع می‌شد ولی از طرف دیگر "حس احترام به مقولات و اصول اخلاقی جهان‌شمول" در گرایش‌های دانشمندان پس از روشنگری دیده می‌شد و این در حالی است که عقل علمی با هر نوع قانون یا اصلی که به عنوان حقیقت مستلزم ادای احترام باشد مخالف است. تفکر روشنگری که خود در پی اسطوره‌زدایی از جهان بشری بوجود آمده بود خواسته یا ناخواسته اسطوره‌های جدیدی را پذیرفته بود. در حقیقت اسطوره‌ها از نگرش روشنگری پاک نشده بودند بلکه به گونه‌ای باز تعریف شده بودند.

اتفاق دیگری که افتاده بود حذف متافیزیک و حفظ صورتی خنثی شده از دین بود آن هم به صورتی که هر یک از "علم و دین در قفسه‌های جداگانه‌ای وجود داشتند" و در این میان متافیزیک به کلی به فراموشی سپرده شده بود. به تعبیر دیگر دین تنها در حد ابزاری برای رشد تمدن و انسجام مورد توجه است و نه بیش از این.

به تبع بروز فلسفه روشنگری، انحلال فردیت به عنوان پیامد این فلسفه نمودار می‌شود. نقش فرد در اجتماع به گونه‌ای سترون و عقیم است و فرد مقهور الگوهای از پیش ساخته‌ای است که کلیت جامعه برایش ایجاد کرده. اگر در گذشته این فرد بود که کارگزار اقتصادی خود و جامعه اش بود "و هیچ عاملی نبود که به او بگوید چه تولید نماید یا چه خرید و فروش کند" اما امروزه این نهادها و انجمن‌ها و شرکت‌ها هستند که برای او تصمیم می‌گیرند و این به معنای کلیت‌ها است.

آنچه که وی پیشنهاد می‌کند رها کردن روشنگری به حال خویش است تا ستون‌های آن به تدریج در اثر این تضادهای درونی پیوسند و این سقف فرو ریزد.^۶

۳- تئودور آدورنو^۷

تئودور آدورنو نیز مانند بسیاری از اعضای مؤسسه تحقیقات اجتماعی در خانواده‌ای ثروتمند زاده شد. نکته مورد توجه درباره دینداری خانواده او این است که پدر وی یهودی بوده و مادرش یک کاتولیک با این حال پدر نیز پس از تولد تئودور در ۱۹۰۳ در فرانکفورت کیش نصرانی را بر می‌گزیند. آشنایی وی با هورکهایمر نیز به سال ۱۹۲۲ باز می‌گردد که در سمیناری علمی با یکدیگر آشنا شدند. او در طی عمر ۶۶ ساله‌اش هم آثار متعددی را بر جای گذارد و هم با دانشمندانی معاصر داشت که از جمله می‌توان به لازارسفلد، "هایدگر، کاسیرر" و... اشاره نمود.

۳-۱- همسانی و فرهنگ از نگاه آدورنو

در نگاه آدورنو، اساس فرهنگ جاری در جریان زندگی روزمره بر "همسان‌سازی" استوار است. مسئله همسان‌سازی‌ای که او به آن اشاره دارد ناظر به فضایی است که اعتبار سوژه به اعیان است و ملاک شناخت او را نیز ابژه‌ها تعیین می‌کنند. بدون شک وی در این اندیشه‌ها هم از لوکاخ تأثیر گرفته و هم از مارکس چرا که به عقیده وی همان شیئی‌شدگی که نتیجه عقلانیت ابزاری است بال خویش را گسترانده و یکسانی در سایه آن ایجاد شده است. مسئله عمده آن است که صنعت فرهنگ شاید مهمترین عامل در تحقق این همسانی در حوزه فرهنگ است.

مفهوم صنعت فرهنگ به خصیصه‌ای اشاره دارد که اصالت منفعت را در حوزه فرهنگ نیز وارد کرده. رشد سرمایه‌داری عاملی است جهت تسلط نگاه اقتصادی به همه چیز که در این میان فرهنگ نیز قربانی شده است. او وقتی که می‌خواهد فرهنگ توده را بیان کند به مقایسه آن با وضعیت گذشته‌اش می‌پردازد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که: اگرچه فرهنگ عوام دوره کنونی بسیاری از عناصر را از اجداد خود (فرهنگ عوام دوره‌های پیشین) به ارث برده است ولی این فرهنگ با نوع قدیمی‌اش متفاوت است تا جایی که به یک سیستم تبدیل شده است. بنابراین فرهنگ عوام دیگر به اشکالی خاص مانند رمان‌ها یا موسیقی‌های رقص محدود نمی‌شود بلکه همه رسانه بیان هنری را به تصرف در آورده. ساختار و مفهوم این اشکال یک مشابهت گیج‌کننده را نشان می‌دهند حتی هنگامی که به نظر می‌آید این اشکال در ظاهر مشابهت کمی دارند (مانند موسیقی جاز و رمان پلیسی) (Adorno, 1996: 137).

چنین مفاهیمی آدورنو را بر آن داشت که برای فرهنگ وجود مستقلی قائل نباشد و بررسی آن را در متن وقایع گوشزد کند. تعبیری که او در باره این مسئله ارائه می‌کند به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند. او فرهنگ روزمره را - که اساساً فرهنگ نمی‌داند - با فرهنگ پست قرین می‌کند و در این میان معتقد است برای بررسی آن ناگزیر از بررسی در متن وقایع هستیم و نمی‌توانیم کلیت فرهنگ را مورد واکاوی قرار دهیم ((Held, 1997: 79-80) اما اتخاذ موضع انتقادی نیز نیازمند توجه به تعریفی از فرهنگ است که وی آن را فرهنگ عالی می‌داند و اتفاقاً مارکوزه نیز به آن معتقد است. به نظر آدورنو فرهنگ عالی مبنایی آرمانی می‌سازد که باعث پیش گرفتن موضع نقادانه نسبت به جریان صنعت فرهنگ می‌شود.

۳-۲- هنر در نگاه آدورنو

حال که وضعیت جامعه توده‌وار صنعتی زده سودمحور به گونه‌ای است که سعی دارد به همه چیز با چشم منفعت و سود بنگرد و حال که همه جنبه‌های فرهنگی در چنگال عقل ابزاری اسیر گشته‌اند باید از نیرویی بهره برد که بتواند در برابر صنعت فرهنگی موجود بایستد. این صنعت اگر چه در واقع "صنعت به معنای اصطلاحی‌اش نیست" ولی به جریان



"هماندسازی و کلیت و استانداردسازی" هر چیزی اشاره می‌کند (Adorno, 1996: 87) چنان قدرتی تنها بدست هنر اصیل است. هنر اصیل که هیچ‌گاه در خدمت منافع طبقه حاکم و خواست‌های توده قرار نمی‌گیرد از خصلت استقلال برخوردار است و وظیفه خویش می‌داند که بنیان انتقاد را ساماندهی کند. معنای استقلال این هنر آن است که گرچه اسیر روند استانداردسازی و کلیشه‌برداری نیست اما سعی می‌کند به نوعی "بیان رمزی برای نمایش وقایع باشد" (Held, 1997: 79-80) بیان حقیقت‌ها نیز به بازنمایی چهره کریه همسانی می‌انجامد پس در حقیقت این هنر اصیل هم در خدمت جامعه هست و هم نیست. در خدمت جامعه هست چرا که می‌خواهد با انتقادات خود حقیقت را بنمایاند و در خدمت او نیست چرا که تسلیم خواست‌های توده‌ای نمی‌شود.

۳-۳-۳- دیالکتیک روشنگری^۸

۳-۳-۱- مفهوم روشنگری: دیالکتیک روشنگری عنوان کتابی است که آدورنو با همکاری هورکهایمر تدوین نمود و در آن به انتقاد از روشنگری و صنعت فرهنگ - نتیجه این جریان - پرداختند. دیالکتیک روشنگری در وهله نخست مفهوم روشنگری را تبیین می‌کند و ارزش‌های ناشی از آن را پس از بیان به چالش می‌کشد. در مفهوم روشنگری آنچه که جایگاه مهمی دارد نفی اسطوره و شکل‌گیری تفکر علمی است که قرار است افراد را به حقیقت رهنمون باشد و از این رهگذر معرفتی جدید به بار می‌آورد. چنین معرفتی از عصاره تکنولوژی بهره‌مند است و اساساً فضل آن بر ثمردهی است که در غیر این صورت "همچون کنیزکی برای التذاذ است نه برای تناسل". اگر در عصر حاضر غلبه سود و منفعت را می‌بینیم تنها به دلیل سلطه تفکر روشنگری است. چنین تفکری بی‌گمان به این نتیجه خواهد رسید که همه چیز باید به یگانگی برسند و این چنین یگانگی‌ای در سایه استیلاي محاسبه و عدد صورت می‌گیرد. ذات روشنگری چنان است که سعی در محاسباتی کردن هر چیز دارد که در غیر این صورت آن چیز "امری مشکوک" خواهد بود. محاسباتی اندیشیدن نیز به این می‌انجامد که هر چیزی باید شناخته شود که در غیر این صورت چنان چیزی امری موهوم است. شناختن آن منوط به تحت حساب در آمدن آن

است و این به این معناست که هر چیزی باید تا حد شیء تنزل یابد. با این تقدیر انسان نیز برای شناخت خود ناگزیر از نگاه ابژه‌ای به خویشتن است. چنین امری بی‌تردید به این می‌انجامد که انسان نیز با ابزار کم و محاسبه به سیطره شناخت در آید و این به معنای این است که "سوژه‌ها به همان گله‌ای بدل می‌شوند که به قول هگل نتیجه روشنگری است". اگر در عصر خرافه اسطوره بازویی بود برای تفسیر وقایع هستی و این امر با این هدف صورت می‌گرفت که مجهولات به این طریق به معلومات تبدیل شوند و بشر از دایره ترس ناشی از جهل خویش خارج گردد امروزه نیز انسان سعی دارد که هر چیزی را در چنبره شناخت خود گرفتار نماید تا مبادا جهل به آن ترس را برایش به بار آورد. نویسندگان این کتاب معتقدند که اسطوره در جهان گذشته و خرد در جهان مدرن هر دو یک کارکرد دارند و آن کنترل طبیعت به نفع بشر است. این رویکرد به معنای تحت سیطره عقل در آوردن هر چیزی است اما انسان خود نمی‌داند همین روند نیز لاجرم به اسطوره‌سازی منجر می‌شود چرا که چنین معرفتی به معنای اسطوره کردن آن است. "همان‌گونه که اسطوره بی‌جان را با جاندار یکی کرده بود روشنگری نیز جاندار را با بی‌جان برابر می‌شمارد".

اگر در عصر خرافه این جادو بود که به بشر قدرت تصرف در طبیعت را می‌داد ولی روشنگری با مدد عقل توانسته بود عرصه حیات را از جادو پاک کند. در بینش روشنگری مهم تصرف طبیعت بود ولی چنان تصرفی لاجرم از طریق "کار" انجام‌پذیر بود. با این حال روشنگری هنوز نیز اسیر جادو است چرا که ناگزیر از پذیرش هنر اصیل است. هنر اصیل نیز همانند جادو که منطقه‌ای را برای عملیات نیروهای مقدس تعیین می‌کند تا خارج از قوانین واقع باشند دست به این کار می‌زند چرا که قواعد هنر مستقل نیز خارج از ایده‌ها و چارچوب‌های معین در عالم واقع هستند و بدون توجه به ارزش‌های عالم واقع کار خود را انجام می‌دهند. این همان چیزی است که بنیامین از آن به "هاله اثر هنری" تعبیر می‌کند.

علم‌گرایی‌ای که زاده روشنگری است به خودی خود به پوزیتویسم کشیده شده بود و این یعنی انحصار حقیقت به همان چیزهایی که همانند شیء لمس می‌شوند که در غیر این صورت حقیقتی نیست. این شیء‌انگاری که ارزش انسان را نیز تا حد یک طبیعت بی‌روح تنزل داده بود بدون تردید از صنعت و روحیه صنعتی تغذیه می‌کرد. اگر پوزیتویسم

در حقیقت امر آنچه که باعث شده این ایستگاه رسانه‌ای پابرجا بماند همان "کارتل‌های سرمایه‌داری‌اند که برای تبلیغ محصولات خود به این ایستگاه‌ها نیازمندند".

۴- یورگن هابرماس^{۱۱}

وی که وارث اندیشه‌های مکتب فراکفورت است در ۱۹۲۹ در دوسلدرف آلمان متولد شد. او را می‌توان از دانشجویان انقلابی و دارای روحیه سیاسی - در زمان دانشجویی‌اش - دانست که البته در آینده نسبت به این رویکرد موضعی متفاوت اتخاذ کرد. عمده اندیشه‌های وی را می‌توان به چند موضوع زیر خلاصه کرد.

۴-۱- تاملاتی در باب حوزه عمومی

هابرماس در کتابی که آن را "دگرگونی ساختاری حوزه عمومی"^{۱۲} نامیده است به بررسی مشروعیت دولت و تأثیرگذاری حوزه خارج از دولت (حوزه عمومی) بر آن می‌پردازد. وی در مرحله نخست به بررسی تاریخی مفهوم عمومیت و خصوصیت پرداخته و سعی کرده است مراد خود را از معنای حوزه عمومی تبیین کند. آنگونه که وی مطرح می‌کند حوزه عمومی در ابتدای امر و در دوران حاکمیت فئودالی معنایی دگرگون داشت و "عمومیت مبتنی بر نمایندگی" را به ذهن متبادر می‌کرد. البته عمومیت مبتنی بر نمایندگی به معنای این نبود که طبقه حاکم و فئودال به گونه‌ای نمایندگان مردمی در مجلس ملی هستند و اساساً "عمومیت ناظر به منزلتی خاص بود. عمومیت مبتنی بر نمایندگی با شیوه خاص رفتار اشراف گره خورده بود". چنین تعبیری از عمومیت هرگز مراد هابرماس را تأمین نمی‌کند چرا که اساساً این مفهوم نسبت به بحث او لاقضاست. آنچه که منظور هابرماس را از مفهوم عمومیت تأمین می‌کند ناظر به فضای حکومت پس از دوران فئودالی است. بر این اساس باید در قبال حوزه عمومی یک حوزه خصوصی را تعریف نمود که نقطه‌ای در برابر آن است. به گفته او پس از قرون شانزدهم و هفدهم میلادی عمومیت به معنای دولت و دولتی بودن بود و قطب مخالف آن را مفهوم خصوصیت تشکیل می‌داد که به گونه‌ای ناظر به فضای خارج از دولت و حکومت بود. چنین معیار تقسیم‌بندی‌ای بنیان حوزه عمومی هابرماسی را تشکیل می‌دهد.

چیزی که اساس حوزه عمومی را به لحاظ تاریخی تشکیل می‌داد دو امر علیحده بود: تجارت و دیگری خبررسانی. او توضیح می‌دهد که در این مدت محافل تجاری داخلی به شدت تحت کنترل اصناف بودند ولی به تدریج نوعی تجارت فرامنطقه‌ای بوجود آمد و طبیعتاً این فرآیند نمی‌توانست تحت کنترل و نظارت قرار گیرد. چنین امری به تدریج روند تشکیل بورس را بوجود آورد. حال علاوه بر فعالیت‌های تجاری آنچه که اتفاق می‌افتاد عبارت بود از نقل و انتقال اخبار و اطلاعات. "در این فرآیند پدیده‌ای رشد کرد که از آن وقت تاکنون ملت نامیده شده است. یعنی دولت مدرن به همراه بوروکراسی و نیازهای مالی آن". بستر اطلاعاتی شکل گرفته زاینده نیازهای خبری سرمایه‌داران امکانی را در دست دولت نهاد که توانست از آن طریق با بدنه جامعه ارتباط برقرار کند. انجام سیاست‌های دولت نیازمند همکاری مردمی بود و در صورت عدم اجرای فرامین دولتی، نقش حکومت عملاً خنثی می‌شد. حال برای اینکه دولت بتواند فرامین و دستورات خویش را به گوش شهروندان برساند ناگزیر از استفاده از روزنامه‌ها بود. با افزایش بهره‌وری دولت از روزنامه‌ها فضای حوزه عمومی به تدریج تغییر یافت توده مردم حوزه عمومی را شکل دادند. "در همین زمان دایره نفوذ و فعالیت‌های بازرگانان بزرگ از محدوده شهرها فراتر رفت به گونه‌ای که توانستند در قالب گروه‌های خاص مستقیماً با دولت رابطه برقرار کنند. بنابراین سرمایه‌داران و بانکداران و تولیدکنندگان به گروهی از بورژواها تعلق داشتند که درست مثل قشر جدید فرهیختگان، شهروندان اصیل به معنای سنتی به حساب نمی‌آمدند. این قشر جدید که از همان ابتدا جماعت کتابخوان محسوب می‌شدند حامل و بانی اصلی حوزه عمومی بودند". چنین روندی باعث شد که اقتدار دولتی تضعیف شود و عموم رویه‌ای انتقادی به دولت بگیرند. آنچه که حوزه عمومی را تشکیل می‌داد محافلی بود که در آن نقش سیاسی دولت مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت و اقتدار او به چالش کشیده می‌شد. بنیان حوزه عمومی، حوزه عمومی ادبی تشکیل یافته پیش از شکل‌گیری محافل نقد دولت بود. این حوزه عمومی ادبی در امتداد عمومیت مبتنی بر نمایندگی دربار بود که با افول حکومت پادشاهی نیز باقی ماند و تبدیل به حوزه عمومی انتقادی شد. به تدریج جریانی بوجود آمد که منجر به انزوای حوزه عمومی گشت. علت اصلی بوجود آمدن این

تغییر سعی بر مداخله و ادغام حوزه عمومی در حوزه خصوصی بود. اگر دولت در ابتدا تنها کارکرد سلبی حفظ نظم را ایفا می‌کرد ولی به تدریج این تصور بوجود آمد که "جامعه مدنی توانایی حل و فصل تضاد بین منافع مختلف را ندارد و این کار بایستی توسط دولت انجام شود". چنین امری منجر به تضعیف روزافزون نقش خانواده گشت. این تضعیف هم در عرصه اقتصاد روی داد و هم در عرصه هنجارها و ارزش‌های ناشی از خانواده. نتیجه چنین روندی آن بود که کارکردهای انتقاد و جدال‌های سیاسی‌ای که در حوزه عمومی انجام می‌گرفت به رسانه‌ها واگذار شد و رسانه وظیفه فکر کردن را به جای شهروندان به عهده گرفتند. "در دروه لیبرال فرد برای تهیه کتاب و دیدن تئاتر و کنسرت و موزه مجبور بود پول بدهد اما در یک جا مجبور نبود: برای آنچه در طی این بحث و گفتگو نصیب او می‌شد. اما امروزه خود بحث و گفتگو نیز به صورت کالا فروخته می‌شود. گفتگوهای رسمی پشت منابر و میزگردها و محافل بارزترین مصادیق این امر است". به نظر او وجه بارز افول قدرت حوزه عمومی نیز پیدایش نشریات زرد است که علی‌رغم سعی این نشریات برای دسترسی همگانی به حوزه عمومی آنچه رخ داد روند مصرف‌گرایی بود.

۴-۲- بازسازی‌های جامعه‌شناختی هابرماس

بازسازی هابرماسی به طور عمده به دو اندیشگر آلمانی پیش از وی یعنی وبر و مارکس باز می‌گردد. اگرچه نسبت به اندیشمندان دیگر نیز چنین موضعی را اتخاذ کرده. وی برای بازسازی اندیشه‌های مارکس به مفاهیمی از قبیل نیروی تولید و تکامل اجتماعی توسعه نیافته توسل جسته است و سعی دارد که به نوعی آراء مارکسی را از خصیصه دترمینیستی‌اش خارج گرداند. در بازسازی اندیشه‌های وبری نیز مفهوم عقلانیت را بررسی نموده است.

رویکرد وی برای بازسازی مارکس توجه دادن به عنصر فرهنگ است تا از این طریق کاستی‌های مارکسی را جبران نماید. از آنجا که مارکس اقتصاد را در ماتریالیسم تاریخی‌اش عامل عمده می‌دانست بنابراین از نظر هابرماس نتوانسته بود کنش‌های انسانی را فراتر از آن باز تعریف کند به همین جهت اجتماع را تنها از روزه اقتصاد می‌دید. به زعم هابرماس بیش از آنکه فعالیت‌های انسانی و سازمان‌های اجتماعی را در طول تاریخ مبتنی بر



اقتصاد بدانیم باید مبتنی بر علایق و نیازهای انسانی تعریف نماییم. با این توضیح نیروی تولید در بازتعریف هابرماس "تکنولوژی و دانش ابزاری‌ای است که اتفاقاً سودمند است. چرا که تصرف در طبیعت از طریق کار با هدف شناخت آن محقق می‌شود و کار یعنی ابزار شناخت" (نوذری، ۱۳۸۶: ۷۶). تکامل اجتماعی توسعه یافته نیز دیگر با مبنای اقتصاد و شیوه تولید تعریف نمی‌شوند بلکه برخلاف مراحل پنجگانه تاریخی‌ای که مارکس توضیح می‌دهد مراحل سه‌گانه‌ای ارائه می‌شود که لزوماً مبتنی بر شیوه تولید نیستند. "مرحله اولیه اجتماع انسانی که ناظر به دوران نوسنگی است تحت تأثیر تلقی‌های سحرآمیز و جادو انگارانه است و تهدیدها و بحران‌ها عموماً خارج از این نظام قرار دارند و بر اساس تفاسیر اسطوره‌ای پدیده‌های اجتماعی و طبیعی در هم تنیده‌اند. مرحله دوم که چرخش از نظام طبقاتی و مالکیت خصوصی به کنترل حکومتی است و اینجا مشروعیت بخشی‌ها از جهان‌بینی‌ها ناشی می‌شوند و این در صورتی است که یا مشروعیت از دریافت‌های اسطوره‌ای ناشی می‌شود که از اصول قانونی به شدت عقلانی شده. و اما در مرحل سوم مسئله مشروعیت مبتنی بر حصول توافق در رابطه‌ای دو سویه است."^{۱۳}

در بازسازی وبری نیز هابرماس در اقدامی تلاش کرده تا به نگرانی‌های وبر از فرآیند حصول عقلانیت سرمایه‌داری خاتمه دهد. وی برای این منظور مفهوم عقلانیت ارتباطی را در رأس هرمی قرار می‌دهد که قواعد آن را کنش اجتماعی، عقلانیت و حصول عقلانیت تشکیل می‌دهند.

۴-۳- دانش و منافع انسانی در نگاه هابرماس

سخنان هابرماس در باب دانش و منافع انسانی ناظر به دو مقوله است. یکی مسئله نیازهای بشری و دیگری محصول این نیازها. او معتقد است می‌توان خواسته‌ها و نیازهای انسانی را در سه طیف کلی محدود کرد. دسته اول مربوط به نیازهای فنی و ابزاری است. یعنی بشر نیاز به سلطه و بهره‌کشی دارد. این نیازها را علوم ابزاری و تجربی رفع می‌کنند. تسلط بر طبیعت و استثمار آن نیازی است که با مدد علوم تجربی رفع می‌گردد. طیف دوم نیازها عبارتند از نیازهای عملی و تفاهمی. علوم متصدی این نیازها نیز علوم انسانی هرمنوتیکی

هستند مانند تاریخ. انسان نیاز به فهم و بینش دارد، چنین نیازی از طریق دانش‌های فهم محور و هرمنوتیکی رفع می‌شود. سومین نوع علایق و نیازها، علایق رهایی‌بخش هستند. بشر نیازمند رهایی از چنبره مشکلات نگرشی و روانی است. علوم انتقادی ابزاری برای محقق ساختن این نیاز بشر هستند. او برای تبیین نظر خود به روانکاوی مثال می‌زند که بر اساس آن فرد می‌تواند از مشکلات روانی خویش فارغ شود.^{۱۴}

دانش و منافع انسانی یعنی ورای این سه حوزه معرفتی دیگر وجود ندارد و البته چنین سخنانی حاکی از علاقه وافر هابرماس به علم و دستاوردهای پوزیتویستی ناشی از جریان روشنگری است. او خود علم را می‌ستاید و هرگونه حمله به آن را طرد می‌نماید به گونه‌ای که از نظر او دانش و علم یکی هستند. دانش رهایی‌بخش تا آنجا اهمیت می‌یابد که قادر است به فرد این قدرت را بدهد تا براساس حس مسئولیت خویش عمل نماید و متکی به اندیشه و دریافت خود و نه مقهور محیط. "نظریه علایق‌شناختی، ... تلاش اولیه هابرماس را برای معین نمودن رابطه بین دانش و فعالیت‌های بشری ارائه می‌دهد" (Held, 1997: 256). با این توضیح آنچه که برای هابرماس اهمیت داشته آن بوده که بتواند بین نظر و عمل در این نظریه رابطه‌ای منطقی برقرار کند و اینکه چگونه شناخت عقلی منجر به عمل و پراکسیس می‌شود.

۴-۴- کنش ارتباطی هابرماس

نظریه کنش ارتباطی او نظریه‌ای است مبتنی بر آراء گوناگون در حوزه‌های مختلف علوم انسانی. فهم چنان نظریه‌ای برای کسی میسر است که اطلاعات جامعی از اندیشه‌های قاطبه فیلسوفان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان پیش از وی داشته باشد. با این حال نمی‌توان از تبیین آن در حوصله این مقاله صرف نظر نمود. مسئله اساسی وی طراحی راهکاری است تا بتواند وبر لیبرال نوامید را از نگرانی به در آرد. چرا که او معتقد بود با سلطه بوروکراسی بر جامعه مدرن گریزی از آن نیست - امری که باعث شده بود متفکران پیشا هابرماسی سراسر به نقد و شتم مدرنیته پردازند و آن را منکوب کنند. اما هابرماس - شاید به دلیل تأثیری که از پارسونز دارد - نمی‌تواند سراسر مدرنیته را تقبیح نماید و برای علم در هر حال اعتبار و احترام ویژه‌ای قائل است از همین رو با پذیرش این امر که شناخت ابزاری به گونه‌ای دو

نوع دیگر شناخت را تحت‌الشعاع قرار داده سعی در ارائه نظریه‌ای دارد که بتواند از بار سیطره این نوع شناخت بکاهد. عقلانیت ارتباطی نوعی علاقه انتقادی را نمایان می‌کند که در پی آن از چنبره نظام بوروکراتیک و اقتصاد سرمایه‌داری کاسته می‌شود. کنش ارتباطی شاید به گونه‌ای مبتنی بر حوزه عمومی‌ای است که هابرماس پیش از این بررسی و نقد کرده بود. عمده سخن هابرماس دفاع از وضعیت کلامی مطلوب است یعنی مدلی آرمانی از کلام که تفاهم را به دنبال دارد. آنچه که در حوزه عمومی پیش از بروز و سریان نظام بوروکراتیک متداول بود مفاهمه و استدلال و مکالمه آزاد و بدون اعمال فشار از طرفین سخن و همچنین از سوی نظام بوروکراتیک بوده است. "نکته مهم و اساسی در این فرآیند این است که رفتار افراد در جریان مفاهمه در حوزه عمومی عمدتاً مبتنی بر کنش‌های کلامی عاری از فشار و سلطه در شرایطی عادلانه، آزادانه، آگاهانه و برابر صورت می‌گیرد" چنین امری ناظر به کنش ارتباطی است یعنی وضعیت آرمانی و تفاهم (نوذری، ۱۳۸۶: ۴۳۹). این تعابیر ما را به سوی مفهومی دیگر در نظریه هابرماس سوق می‌دهد که وی از آن تعبیر به جهان نظام و زیست جهان می‌کند. زیست جهان، جهانی است جدای از تصمیم‌های نظام حاکم و دخالت‌های نظام بوروکراتیک. محدوده‌ای که در آن افراد با توجه به گرایش‌ها و علایق خود زندگی می‌کنند. در مقابل جهان نظام نیز عبارت است از عرصه فعالیت نظام بوروکراتیک و تأثیرهای نظام سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری افراطی. مهمترین نقدی که او بر مدرنیته وارد می‌کند این است که جهان نظام که همان روند بوروکراسی افراطی و سیطره عقلانیت ابزاری است توانسته تمام حیطه زیست جهان را مقهور خود نماید. با اندکی تسامح، چنین سخنانی یادآور روابط شیئی شده و سیطره عقلانیت معطوف به هدف ابزاری و قفس آهنین وبری است. او که چنین وضعیتی را ترسیم می‌کند معتقد است که بامدد علایق رهایی‌بخش می‌توان به دانش‌های رهایی‌بخش تمسک جست و از این سیطره رهایی یافت.

عمل ارتباطی در حقیقت امر فعالیتی است که افراد در حوزه اجتماع انجام می‌دهند و به این طریق با یکدیگر تعامل می‌یابند. برای برقراری تعامل نیز ناگزیر از وجود واسطی هستیم تا بتواند تعاملات را به مرحله تفاهم نزدیک نماید. این واسطه زبان است و دو

کنشگر با واسطه زبان که البته وجه افتراق انسان و غیر انسان است دست به تفاهم و ارتباط می‌زنند. "دستاورد ارتباطی دارای پایه عقلانی است... و بر باورهای مشترک متکی می‌باشد. هابرماس تأکید می‌کند که رسیدن به تفاهم غایت ذاتی گفتار آدمی است."^{۱۵} پس آنچه که در این نظریه برای وی حائز اهمیت است توجه به کارکردهای زبانی است در جهت رسیدن به تفاهمی که منجر به دریافت حقیقت می‌شود.

مسئله هنجارها نیز خود جایگاه مهمی در این نظریه دارد. سعی او این است که نشان دهد توافق حاصله از گفتگو و مفاهمه با هنجارها رابطه‌ای عمیق دارد. اگر این مکالمه را که حداقل رابطه‌ای دوسویه است تحت کنترل هنجارهای الزام‌آور ناشی از فضای دو سویه بدانیم در این صورت "رسیدن به توافق به معنای صحت هنجارهای مورد نظر است" (Held, 1997: 256).

نتیجه‌گیری

در بررسی آراء مکتب فراکفورت اولین اقدام تفکیک میان اندیشه‌های هابرماس از دیگر اندیشمندان فرانکفورتی است. اگرچه وی را دنباله مکتب فرانکفورت دانسته‌اند ولی شاید صحیح این باشد که خود او را به تنهایی یک مکتب فکری به حساب آریم که البته با اندیشمندان پیشین مارکسیستش شباهت‌هایی نیز دارد. نقد ما هم می‌تواند مجموع اندیشه‌های اعضا را در برگیرد و هم ناظر به تک‌تک بروزات فکری ایشان باشد.

در سطح بررسی مجموع اندیشه‌های اعضای مکتب نکته نخست توجه آن‌ها به عقل عملی و عقل نظری است. سعی آن‌ها این بوده که بتوانند به گونه‌ای میان نظر و پراکسیس رابطه‌ای ایجاد نمایند. اما پرسش اصلی این است که دلیل بروز چنین ایده‌ای چه بوده است؟ پاسخ برای این سؤال به گرایشات مارکسیستی در حوزه شناخت مبتنی است. تأکید بر پراکسیس به این معناست که "تنها معیار شناخت، عمل است پس شناختی که به عمل منجر نشود بی‌اعتبار است" و حال آنکه لزوماً شناخت نباید به عمل منجر شود کما اینکه در تفکرات فیلسوفان اسلامی "شناخت‌های تعقلی غیر تجربی از احساس شروع می‌شوند و به تعقل می‌انجامند بدون اینکه نیازمند تبلور در عمل باشند" (مطهری، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۸). در

ادبیات دینی و روایات عقل عملی و نظری هر دو ناشی از یک قوه درون انسان هستند و نمایانگر دو کارکرد از یک توانایی در وجود انسان. در این ادبیات، عقل نظری منجر به عقل عملی می‌شود اما آنچه که انسان را به عمل وا می‌دارد عقل نیست چرا که عقل تنها مدرک است و محرکات دیگری انسان را به عمل وا می‌دارند.^{۱۶}

در مرحله دوم باید به تأملات آدورنو و هورکهایمر پرداخت. تأثرات این دو از وبر به گونه‌ای بوده که گویی تماماً اندیشه‌های وی را در باب عقلانیت و افسون‌زدایی پذیرفته‌اند و آنگاه که می‌خواهند انتقادات خویش را به مدرنیته وارد سازند چون با رویکردی وبری فکر می‌کنند نمی‌توانند از نقایص فکری او در امان بمانند. وبر وقتی از فرآیند افسون‌زدایی حرف می‌زند این فرآیند را هم مثبت می‌داند و هم منفی. وجه مثبت آن این است که "آرمان‌های روشنفکری محقق شده و جهان از سیطره اوهام‌رهایی یافته است. روندی که از پایان قرن هفدهم شروع شد". اما وجه منفی آن از نظر او این است که "بشر با نوعی سرخوردگی و نومییدی از جهان رو به رو شد که این هم پیامد مخرب رشد صنعت و تکنولوژی است" (نوذری، ۱۳۸۶: ۸۶). چیزی که اهمیت دارد این نکته است که فرآیند افسون‌زدایی‌ای که وبر آن را تقدیر می‌کند چیزی جز افول قدرت کلیسا و محورنگرش و حیانی نیست. دوره روشنگری که دوره بی‌تفاوتی به دین بود از نظر او دوره اوهام‌زدایی از جهان است و این به زعم وی امری مطلوب است. اما خود او اگرچه این دوره را مصادف با فقدان معنا و آزادی می‌داند ولی نمی‌تواند به اشتباه خود نسبت به نادیده گرفتن دین اقرار نماید. به وضوح معین است که وبر از دین‌زدایی ناشی از روشنگری خوشحال است. اندیشمندان مکتب فرانکفورت نیز چون از وبر وام گرفته‌اند هنگامی که می‌خواهند به نقد عقلانیت ابزاری پردازند اصلاً به این جنبه نگرش وبری اعتنایی ندارند. ایشان اگرچه رواج مصرف‌گرایی و کالایی شدن فرهنگ را مورد نقد قرار می‌دهند و به گونه‌ای به دنبال معنا در زندگی هستند اما معلوم نیست معنای مطلوب ایشان تا چه حد با دین همخوان است. عمده دغدغه افرادی مانند آدورنو و هورکهایمر بازگشت به فرهنگ نخبه است و البته چنین دغدغه‌ای تا حدی با ادبیات مارکسیستی نیز تنافر

دارد چرا که این نگرانی ایشان بیش از هر چیز ناظر به زندگی طبقاتی است و عموم اعضای مکتب فرانکفورت خود از خانواده‌هایی متوسط به بالا بوده‌اند و گرایش‌ات نخبه‌گرایانه در ایشان مشهود است. این مسئله‌ای است که عده‌ای دیگر از شارحان آثار ایشان نیز به آن پرداخته‌اند.

مسئله دیگر عدم ارائه راه‌حلی بدیل از سوی منتقدان فرانکفورتی - آدورنو و هورکهایمر - است. البته آدورنو بیان می‌کند که راه برون‌رفت از این وضعیت جنبش است ولی اولاً- این جنبش باید برای تحقق کدوم هدف صورت گیرد و اساساً حقیقت در نظرگاه او چیست. ثانیاً- جنبش در صورتی محقق می‌شود که نگرش‌های توده تغییر کند و به قول مارکسیست‌ها آگاهی در توده شکل بگیرد اما اگر این تغییر نگرش یا به تعبیر مارکسیست‌ها آگاهی در سطح عمومی روی دهد دیگر جنبش محقق شده است.

در مرحله سوم باید نظرات هابرماس را مورد بررسی قرار داد. او خود اسیر جهان‌بینی مدرنیته است و سعی می‌کند همه نیازهای بشری را محدود به نیازهای دنیایی کند بدون عنایت به نیازهای معنوی. دل‌باختگی هابرماس به مدرنیته و دفاع وی از آن به این معناست که کلیت مدرنیته - که دین‌زدایی مشخصه اصلی آن است - کلیتی مطلوب است و در این میان مشکل اساسی مدرنیته پرداختن بیش از حد به عقلانیت ابزاری است که البته این نیز از طریق توسعه مفهوم عقلانیت حل شدنی است. وجه تقابل نگرش وی با اندیشه دینی آن است که عقلانیت مورد نظر وی تنها و تنها معطوف به جهان مادی است. او وقتی که درباره دانش انسانی سخن می‌راند مبنای این دانش را تنها نیازهای بشری می‌داند اما چنین نیازهایی اساساً نیازهای مادی‌اند. به تعبیری دیگر عقلانیت هابرماسی تنها در حیطه حیات مادی می‌چرخد حال آنکه در نگرش دینی عقلانیت منبعی است برای توجه به هدف حقیقی انسان و نگاه عقلانی نگاه اعتبار است. در ادبیات دینی کنشی که منجر به اعتبار نشود اساساً عقلانی نیست.^{۱۷}

اگر آدورنو و هورکهایمر تا حدودی نسبت به معنا و مقداری به دین - با توجه به مقاله هورکهایمر با عنوان عقل علیه عقل - نگران بوده‌اند، هابرماس اساساً نسبت به این

مسئله بی تفاوت است. او منبع شناخت انسانی را در حد عقل آن هم تعریفی سکولار از آن محدود کرده و "به عنصر قلب به عنوان منبعی دیگر برای شناخت" بی تفاوت است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۵-۶۶) اصلاً عقل جزئی از منبع شناختی بزرگتر به نام قلب است. در دین علم منجر به فرمانبرداری می شود ولی در اندیشه هابرماسی علم صرفاً عاملی برای رفع نیاز بشر است نه بیشتر.

پی نوشت‌ها:

- ۱- نک: نودری، حسینعلی (۱۳۸۳)، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی، تهران: آگه، فصل اول.
- 2 - Alienation
- ۳- نک: نودری، حسینعلی (۱۳۸۶)، بازخوانی هابرماس، تهران: چشمه، فصل چهارم. تمایز حوزه‌های فرهنگی ارزش و کنش.
- 4 - Max Horkheimer
- 5 - See: Concise Rutledge encyclopedia of philosophy & Encyclopedia of philosophy.
- ۶- نک: هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷)، عقل علیه عقل؛ ملاحظاتی در باب روشنگری، ارغنون، شماره ۱۵.
- 7 - Theodor Adorno
- 8 - Dialectic of enlightenment
- 9 - concept of enlightenment
- 10 - Cultural industry
- 11 - Jurgen Habermas
- 12 - Structural transformation of public sphere
- ۱۳- نک: پیوزی، مایکل (۱۳۷۹)، یورگن هابرماس؛ احمد تدین، هرمس.
- ۱۴- نک: نودری، حسینعلی (۱۳۸۶)، بازخوانی هابرماس، تهران: چشمه، فصل دوم. همچنین نک: باتومور، تام (۱۳۷۵)، مکتب فرانکفورت، حسینعلی نودری، تهران: نی، فصل سوم.
- ۱۵- نک: پیوزی، مایکل (۱۳۷۹)، یورگن هابرماس. ترجمه احمد تدین، هرمس.
- ۱۶- نک: مظفر (۱۳۸۲)، مبحث عقل عملی و عقل نظری. و نک: اصول کافی، کتاب العقل و الجهل.
- ۱۷- نک: اصول کافی، کتاب العقل و الجهل.

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۶)، **خاطرات ظلمت: درباره سه اندیشگر مکتب فرانکفورت؛ والتر بنیامین ماکس هورکهایمر تئودور آدورنو**، تهران: نشر مرکز.
- ۲- آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۴)، **دیالکتیک روشنگری**؛ ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- ۳- آسابرگر، آرتور (۱۳۸۵)، **نقد فرهنگی**؛ ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۴- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳)، **در آمدی بر نظریه فرهنگی**؛ ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- ۵- باتومور، تام (۱۳۷۵)، **مکتب فرانکفورت**؛ ترجمه حسینعلی نوزری، تهران: نی.
- ۶- پیوزی، مایکل (۱۳۷۹)، **یورگن هابرماس**؛ ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- ۷- جی، مارتین (۱۳۴۲)، **تاریخچه مکتب فرانکفورت**؛ ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: کویر.
- ۸- کلینی، محمدبن یعقوب، **اصول کافی**؛ ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).
- ۹- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، **مسئله شناخت**، تهران: صدرا.
- ۱۰- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، **اصول الفقه**، قم: بوستان کتاب.
- ۱۱- میلر، اندرو و براویت، جف (۱۳۸۵)، **در آمدی بر نظریه فرهنگی معاصر**؛ ترجمه جمال محمدی، تهران، ققنوس.
- ۱۲- نجف‌زاده، رضا (۱۳۸۱)، **مارکسیسم غربی و مکتب فرانکفورت**، تهران: قصیده‌سرا.
- ۱۳- نوزری، حسینعلی (۱۳۸۶)، **بازخوانی هابرماس**؛ تهران: چشمه.
- ۱۴- نوزری، حسینعلی (۱۳۸۳)، **نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی**، تهران، آگه.
- ۱۵- هابرماس، یورگن (۱۳۷۳)، **علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی**؛ ترجمه علی مرتضویان، **ارغنون**، سال اول، شماره ۱.
- ۱۶- هابرماس، یورگن (۱۳۸۶)، **دگرگونی ساختاری حوزه عمومی**؛ ترجمه کاوشی در باب جامعه بورژوازی، جمال محمدی، تهران: افکار.

۱۷- هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷)، عقل علیه عقل؛ ملاحظاتی در باب روشنگری؛ ترجمه یوسف اباذری و مراد فرهادپور، **ارغنون**، سال چهاردهم، شماره ۱۵.

18- Held, David(1997), Introduction to critical theory; Horkheimer to Habermas, **polity press**.

19- Theodor W, Adorno(1996), **Culture industry**, Edited by J.M. Bernstein, Rout ledge.

