

## در هم تنیدگیِ اسطوره و روشنگری: ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو

نوشته یورگن هابرماس  
ترجمه علی مرتضویان

نویسندگان «تاریک‌اندیش» بورژوا نظیر ماکیاولی، هابز و ماندویل همواره برای ماکس هورکهایمر که در اوایل کارش متأثر از شوپنهاور بود، جذابیت داشتند. [در نظر او] اندیشهٔ این نویسندگان هنوز هم سازنده بود؛ و آراء متعارضشان در بستر جریان‌هایی [فکری] تا نظریهٔ اجتماعی مارکس ادامه می‌یافت. نویسندگان «سیاه‌اندیش» بورژوا، و پیشاپیش همه مارکی دوساد (Marquis de Sade) و نیچه این پیوندها را گسستند. هورکهایمر و آدورنو در سیاهترین اثرشان، دیالکتیک روشنگری، به این نویسندگان سیاه‌اندیش پیوستند تا سیر خود-براندازی روشنگری را در قالب مفاهیم بیان کنند. بنا بر تحلیل آنها، دیگر نمی‌توان به نیروی رهایی‌بخش روشنگری امید بست. این دو، تحت تأثیر آنچه بنیامین به طنز «امید نو میدان» خوانده است، مایل نبودند از تلاش برای مفهوم‌پردازی با همهٔ تناقضات نهفته در این کار دست بشویند. ما در این روحیه و این نگرش دیگر با آنان همداستان نیستیم؛ اما تحت لوای نیچه که به دست فرا-ساختگرایان حیاتی نویافته، عوالم و افکاری در حال گسترش است که به گونه‌ای آشفته به عوالم و افکار هورکهایمر و آدورنو شباهت دارد. قصد من این است که این جریان آشفته را نقد کنیم.

دیالکتیک روشنگری کتابی عجیب و غیرعادی است. بخش اصلی کتاب مشتمل است بر یادداشتهای گِریتل آدورنو از مباحثات ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو در سانتامونیکا در کالیفرنیا. دست‌نوشته کتاب در ۱۹۴۴ آماده شد و سه سال بعد به همت بنگاه انتشاراتی

کووریدو (Querido) در آمستردام چاپ و منتشر گردید. نسخه‌هایی از نخستین چاپ تقریباً تا بیست‌سال بعد در بازار کتاب موجود بود. تأثیر عظیمی که هورکهایمر و آدورنو با انتشار این کتاب بر تحولات فکری در جمهوری فدرال آلمان، به‌ویژه در یکی دو دهه نخست انتشار آن، به‌جا نهادند با تعداد خریدارانش تناسب ندارد. ترکیب مطالب کتاب هم غیرعادی است. کتاب مشتمل است بر یک مقاله اصلی در پیش از پنجاه صفحه، دو مقاله همراه، و سه پیوست. پیوستها خود بیش از نیمی از کتاب را شامل می‌شود. ترکیب و تبویب غیرعادی کتاب تقریباً مانع از آن می‌شود که سیر فکری آن را در نگاه نخست، به‌روشنی دریابیم.

از این رو، مقاله حاضر را با طرح دو نظریه اصلی کتاب آغاز می‌کنم (قسمت اول). در پیوند با وضع و حال دوران معاصر آنچه به‌نظرم جالب می‌آید دریافت هورکهایمر و آدورنو از تجدد است - اینکه چرا آنها می‌خواهند به شیوه‌ای رادیکال روشنگری را به وضع خود آگاه کنند (قسمت دوم). اندیشه نیچه الگوی اصلی خصلت تمامیت‌گرا و بر خود غلبه‌کننده (self-overcoming) نقد ایدئولوژی است. مقایسه هورکهایمر و آدورنو با نیچه نه فقط از نظر رویکردهای متضادشان در نقد فرهنگ آموزنده است (قسمت سوم)؛ بلکه تردیدهایی را درباره نقدهای مکرر روشنگری از خود برمی‌انگیزد (قسمت چهارم).

### (۱)

در سنت روشنگری، اندیشه روشن‌بین قطب مقابل و نیروی معارض اسطوره تلقی می‌شود. قطب مقابل اسطوره، از آن‌رو که نیروی غیراجبارآمیز استدلال برتر را در برابر هنجارهای اجبارآمیز یک سنت که با نسلهای پی‌درپی پیوند یافته است قرار می‌دهد؛ و نیروی معارض اسطوره، از آن‌رو که تصور می‌رود اندیشه روشن‌بین با بینشهای برخاسته از تجربه فردی که به شکل انگیزه ظاهر می‌شوند، طلسم [ تاریخی ] قدرتهای جمعی را می‌شکند. روشنگری ضداسطوره است و از این‌رو مصون از دست‌اندازی آن.<sup>۱</sup> هورکهایمر و آدورنو از یک همدستی پنهانی خبر می‌دهند تا تضاد بین روشنگری و اسطوره را که اندیشه روشنگری سخت بدان باور دارد به پرسش بکشند: «اسطوره، در گذشته، روشنگری بوده است؛ بازگشت روشنگری به اسطوره است.»<sup>۲</sup> این ادعا که در پیشگفتار کتاب طرح شده در گفتار اصلی کتاب شرح و بسط یافته و با تفسیری از اودیسه برای تأیید مدعا همراه شده است.

ممکن بود واژه‌شناسان خرده بگیرند که نویسندگان دیالکتیک روشنگری با انتخاب روایتی متأخر از یک سنت اسطوره‌ای که به‌صورت حماسی بیان گشته و از قبل به دست هومر مشمول

فاصله‌گذاری تاریخی شده است، مرتکب مصادره به مطلوب شده‌اند، اما نویسندگان کتاب این شبهه را به امتیازی روش‌شناختی بدل کرده‌اند: «اسطوره‌ها در لایه‌های گوناگون روایت داستانی هومر جای گرفته‌اند. اما طرز معرفی و ارائه آنها در داستان و کوشش برای وحدت‌بخشیدن به رویدادهای داستانی پراکنده، خود بیانگر فاصله گرفتن آدمی از نیروهای اسطوره‌ای است» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۴۶).

سرگذشت ازلی تلاشهای یک ذهنیت برای رهایی از نیروهای اسطوره‌ای در ماجراهای اودیسه‌س نشان داده شده که به معنای مضاعف گمراه‌گشته است. جهان اسطوره‌خانه و موطن نیست بلکه هزارتویی است که آدمی برای هویت خود باید از درون آن بگریزد: «دلتنگی برای موطن است که این ماجراها را در پی می‌آورد و سبب می‌شود ذهنیت (که سرگذشت آغازینش در اودیسه توصیف شده است) از جهان ماقبل تاریخی بگریزد. تناقض بنیادین این حماسه در این است که مفهوم موطن را قطب مقابل اسطوره می‌گیرد - که فاشیستها به دروغ آن را به مثابه موطن و زادگاه ارائه می‌کنند» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۷۸).

در حقیقت، روایت‌های اسطوره‌ای آدمی را از طریق سلسله نسلها به خاستگاههایش پیوند می‌دهد؛ اما آداب و مناسکی که تصور می‌رود دورافتادگی آمیخته به گناه خاستگاهها را از میان برمی‌دارد و التیام می‌بخشد، همزمان فاصله [ فرد و خاستگاههایش ] را بیشتر می‌کند.<sup>۳</sup> اسطوره خاستگاه بر دو وجه معنایی واژه «جهیدن» دلالت می‌کند: از یک سو به خود لرزیدن از وحشت ریشه‌کن شدن، و از سوی دیگر نفس راحتی کشیدن در پی گریز و رهایی. از این رو آدورنو و هورکهایمر در متن خلوص و صفای اعمال ایثارگرانه به جستجوی نیرونگهای اودیسه‌س پرداخته‌اند؛ تا آنجا که مردم به قصد دفع شر نیروهای پلید، به‌طور نمادین و به‌رسم نیابت، قربانی خود را که ارزشی نو به آن بخشیده شده است تقدیم می‌کنند، عنصر فریب جزء جدایی‌ناپذیر این‌گونه اعمال است.<sup>۴</sup> این وجه اسطوره بیانگر تعارض نهفته در بطن نوعی از آگاهی است که در آن آداب و مناسک، هم دربرگیرنده واقعیت است و هم توهم. نیروی بازآفرینی مناسک که از خصلت بازگشت به خاستگاه سرچشمه می‌گیرد (و به زعم دورکیم نگهدارنده همبستگی اجتماعی است) برای آگاهی جمعی به شدت ضرور است. اما خصلت موهوم بازگشت به خاستگاه نیز به همان اندازه لازم است چراکه هر عضو یک جماعت قبیله‌ای نباید با تبدیل شدن به یک خود (ego) از این خاستگاه بگریزد. بدینسان نیروهای آغازین که همزمان تقدیس‌گشته فریب خورده‌اند، نخستین مرحله روشنگری را در مرحله ابتدایی تشکّل ذهنیت تشکیل می‌دهند (دیالکتیک روشنگری، ص. ۶).

اگر فاصله گرفتن از خاستگاه در حکم آزادی و رهایی می‌بود، می‌شد آن را به منزله روشننگری توفیق‌آمیز دانست. اما نیروی اسطوره در عمل عامل واپس‌ماندگی است. به این معنا که در راه تلاش برای رهایی بازدارنده است و پیوندهای دیرین آدمی را با خاستگاه‌هایش، که به یک معنا باقی‌ماندن در زندان [گذشته] است، استمرار می‌بخشد. این است که آدورنو و هورکهایمر کل این جریان را که در فاصله بین دو حد یادشده جای می‌گیرد «روشننگری» می‌نامند؛ و ادعا می‌شود جریان تلاش برای غلبه بر نیروهای اسطوره‌ای، در هر مرحله و در هر عصر جدید، به گونه‌ای سرنوشت‌ساز زمینه را برای بازگشت اسطوره فراهم می‌آورد. بنابراین، تصور بر این است که روشننگری به اسطوره بازگشت می‌کند. از این گذشته، این دو نویسنده می‌کوشند مرحله آگاهی منعکس در اودیسه را گواه صحت ادعای خود بگیرند.

آنها رویدادهای اودیسه را یک‌به‌یک بررسی می‌کنند تا توانی را که اودیستوس کارآزموده برای نفس خود می‌پردازد کشف کنند، توانی که وی می‌پردازد تا سرانجام از بطن همه ماجراهایی که بر او می‌رود به همان اندازه نیرومند و استوار سر برآورد که روح به روایت هگل در مقام پدیدارشناس (با همان نیت هومر در مقام نویسنده حماسه‌پرداز) از متن تجربه آگاهی سر برآورد. ماجراهای اودیسه گویای خطر، نیرنگ، گریز و چشم‌پوشی خویش‌دارانه است که نفس به واسطه آن، با آموختن شیوه غلبه بر خطر، کسب هویت می‌کند و [در مقابل] با شادی آغازینی که بر یگانگی و طبیعت درون و بیرون استوار بود، وداع می‌گوید. سرود سیرن‌ها یادآور شادی و سعادت است که زمانی به لطف «رابطه انعطاف‌پذیر و متوازن با طبیعت» فراهم می‌شد؛ اودیستوس که از پیش می‌داند در بند گرفتار است تسلیم و سوسه سحرآمیز آنها می‌شود. «سلطه آدمی بر خود که پدیدآورنده نفسانیت اوست، تقریباً همواره در حکم تخریب سوژه‌ای (ذهنی) است که سلطه در خدمت آن اعمال می‌شود؛ زیرا آن جوهری که به خاطر صیانت نفس مهار، سرکوب و تجزیه می‌شود چیزی نیست مگر همان حیاتی که دستاوردهای صیانت‌نفس از کارکردهای آن به شمار می‌آید» (دیالکتیک روشننگری، ص. ۵۴). این چهره آدمی که هویتش از طریق آموختن شیوه‌های سلطه بر طبیعت بیرونی به بهای سرکوب طبیعت درونی شکل می‌گیرد، الگویی برای توصیف فرایند روشننگری به دست می‌دهد که در آن روشننگری چهره ژانوسی خود را آشکار می‌کند. رد و سرکوب غرایز و پنهان‌سازی نفس و قطع ارتباط میان خود و طبیعت خود (که اکنون در مقام id یا نهاد فاقد نام است) بهایی تلقی می‌شود که آدمی بابت درونی‌کردن مراسم قربانی می‌پردازد. خود که زمانی از تقدیر اسطوره‌ای گریخته و بر آن چیره شده بود، همینکه لازم می‌بیند مراسم قربانی را درونی کند دیگر بار به زیر سلطه اسطوره کشیده

می‌شود. «نفس برخوردار شده از هویت ثابت و همسان که با محو مراسم قربانی ظاهر می‌شود، بی‌درنگ به نوعی مناسک قربانی متصلب و انعطاف‌ناپذیر بدل می‌شود که آدمی از طریق تقابل آگاهی خویش با زمینه و محیط طبیعی، آن را بر خود اعمال می‌کند (دیالکتیک روشنگری، ص. ۵۴).

نوع بشر در سیر تاریخی - جهانی روشنگری بیش از پیش از خاستگاههای خود فاصله گرفته است و با اینهمه نتوانسته است دغدغه بازگشت اسطوره را از میان بردارد. جهان مدرن و یکسره عقلانی شده فقط به ظاهر از خود افسون‌زدایی کرده است اما در باطن گرفتار نفرین شیطانی شیء‌وارگی و انزوا و تنهایی کشنده شده است. آثار فلج‌کننده این رهایی‌کور و بی‌سامان‌گویای انتقامجویی نیروهای ازلی در حق آدمیانی است که می‌خواستند خود را رها سازند اما ناکام ماندند. دغدغه چیرگی بر نیروهای طبیعی بیرونی، ذهنیت‌رادر مسیری سازنده قرار داده است که نیروهای مولد را صرفاً در خدمت صیانت نفس به اوج می‌رساند، حال آنکه نیروهای آشتی و همزیستی را که از صرف صیانت نفس فراتر می‌روند تحلیل می‌برد. نماد روشنگری همواره عبارت بوده است از چیرگی بر طبیعت و محیط بیرونی تبدیل‌شده به ابژه و طبیعت درونی سرکوفته.

بدینسان هورکهایمر و آدورنو همان مضمون گفته‌شده مشهور ماکس وبر را تکرار می‌کنند که می‌پنداشت ایزدان عهد باستان که از آنها افسون‌زدایی شده است در سیمای نیروهای غیرشخصی از گورهایشان سر برمی‌آورند تا کشمکش سازش‌ناپذیر میان اهریمنان را از سر گیرند.<sup>۵</sup> خواننده‌ای که تسلیم افسون کلام و زبان دیالکتیک روشنگری نشود و بکوشد با فاصله گرفتن از موضع کتاب دعوی فلسفی نویسندگان آن را به دقت بررسی کند درمی‌یابد که مشکلات نظریه‌ای که به آن اشاره کرده‌ایم به هیچ روی کمتر از مشکلات رویکرد مشابهی که نیچه برای تبیین مرض‌شناسانه نیهیلیسم در پیش می‌گیرد نیست؛ همچنین درمی‌یابد که نویسندگان کتاب خود به این مشکلات آگاهند و برخلاف آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد پیوسته می‌کوشند نظریه انتقادیشان را درباره فرهنگ مدلل و استوار کنند؛ و نیز پی می‌برد که در این راستا کارشان به کلی‌گویی و ساده‌انگاری مسائل می‌کشد تا آنجا که آدمی در حقانیت دعوی نویسندگان دچار تردید می‌شود. [بنابراین] مایلم پیش از هر چیز درستی چنین تصویری را [درباره کتاب] بررسی کنم.

عقل، انسانیتی را ناپود می‌کند که در وهله نخست خود وجود آن را ممکن ساخت. چنانکه دیدیم این دعوی بزرگ که در نخستین مقاله همراه [بعد از مقاله اصلی] کتاب مطرح شده مبتنی

بر این عقیده است که فرایند روشنگری، از همان آغاز تکوینش، ناشی از غریزهٔ صیانت‌نفس بوده است و این فرایند، ضایع‌کننده و مثله‌کنندهٔ عقل است زیرا آن را صرفاً به صورت سلطهٔ عقلانی - هدفمند (purposive-rational) بر طبیعت و بر غریزه به کار می‌گیرد، یعنی دقیقاً به مثابهٔ عقل ابزاری. با اینهمه از این سخن نمی‌شود نتیجه گرفت که عقل مطیع فرامین عقلانیت هدفمند و تازه‌ترین محصولاتش باقی می‌ماند، یعنی علم جدید، اندیشه‌های عام‌گرایانهٔ عدالت و اخلاق، و هنر خودآیین. اما مقالهٔ اصلی کتاب دربارهٔ مفهوم روشنگری، مقاله‌های همراه دربارهٔ روشنگری و اخلاق و یادداشتهای پیوست کتاب در باب صنعت فرهنگ‌سازی، همه می‌خواهند همین نکته را اثبات کنند.

آدورنو و هورکهایمر بر این عقیده‌اند که علم جدید در پوزیتیویسم منطقی تحقق یافت و این علم هرگونه دعوی صریح و قاطع در قلمرو معرفت نظری را به نفع سودمندی فنی طرد و نفی کرده است. «آنچه طرد و نفی می‌شود کل دعوی و رهیافت معرفت است: دعوی درک و فهم خود داده‌ها و امور واقع، نه صرف تعیین و تشخیص نسبت‌های انتزاعی زمانی - مکانی میان امور واقع که ما را به تسلط بر آنها توانا می‌سازد، بلکه در نظر گرفتن آنها به منزلهٔ اموری سطحی و ظاهری، به منزلهٔ دقایق مفهومی با واسطه‌ای که فقط در متن تحول و بسط معنای تاریخی، اجتماعی و انسانی خود تحقق می‌یابند» (دیالکتیک روشنگری، صص. ۲۶-۲۷). نقد درک پوزیتیویستی علم که پیشتر مطرح شده بود اکنون به مرتبهٔ نقدی تمامیت‌گرا برکشیده می‌شود، یعنی ادعا می‌شود که خود علوم هم در عقل ابزاری جذب و حل شده‌اند. از این گذشته، هورکهایمر و آدورنو، همسو با مضمون دو کتاب سرگذشت ژرولیت و تبارشناسی اخلاق، می‌خواهند نشان دهند که عقل از عرصهٔ اخلاق و حقوق بیرون رانده شده است زیرا با اقوال جهان‌بینی‌های دینی - مابعدطبیعی دیگر تمامی موازین هنجارگذار در برابر یگانه مرجع بازمانده، یعنی عقل، از اعتبار افتاده‌اند. «آنچه خشم و نفرت اصحاب روشنگری و ترقیخواهی را بر ضد دوساد و نیچه برانگیخت که (دقیقاً) هنوز ادامه دارد این است که این دو تن نه فقط حاضر نشده‌اند ناممکن بودن هرگونه استنتاج بنیادین علیه قتل و جنایت از درون خود عقل را نادیده گرفته پنهان سازند، بلکه این واقعیت را با بوق و کرنا در چهار گوشهٔ عالم اعلام کرده‌اند» (دیالکتیک روشنگری، صص. ۱۱۸). آدورنو و هورکهایمر می‌افزایند که «دوساد و نیچه وانمود نکرده‌اند که عقل صوری پیشتر متحد اخلاق است تا بی‌اخلاقی» (دیالکتیک روشنگری، صص. ۱۱۷-۱۱۸). نقد پیشین آنها درخصوص تفسیرهای مابعداخلاقی از اخلاق به موافقت طنزآمیز با شکاکیت اخلاقی بدل می‌شود.

سرانجام، هورکهایمر و آدورنو در تحلیلشان دربارهٔ فرهنگ توده‌وار می‌خواهند نشان دهند که هنر آمیخته با سرگرمی نیروی خلاقش را از دست داده و از تمامی مایه‌های انتقادی و آرمانیش تهی شده است: «عاملی که سبب می‌شود کار هنری از واقعیات فراتر رود بی‌شک جدا و مستقل از سبک نیست، اما این عامل را نه در هماهنگی بالفعل یا هرگونه یگانگی مشکوک صورت و محتوا، درون و برون و فرد و جامعه، بلکه در ویژگیهایی باید جستجو کرد که بیانگر گسست و تعارض است - در شکست محتوم تلاش پرشور برای رسیدن به هویت [و همسانی]. اثر هنری نازل به جای آنکه خود را در معرض چنین شکستی قرار دهد که در طی آن سبک آثار هنری بزرگ همواره به نفی خود رسیده‌اند، پیوسته بر شباهت خود به دیگر آثار هنری تکیه می‌کند، یعنی بر هویتی دست دوم و کاذب. در صنعت فرهنگ‌سازی این تقلید به اوج می‌رسد و امری مطلق می‌شود» (دیالکتیک روشنگری، صص. ۱۳۰-۱۳۱). نقد اولیهٔ آنها دربارهٔ خصلت صرفاً ایجابی فرهنگ بورژوازی حاصلی ندارد مگر خشمی سترون علیه عدل طنزآمیز نهفته در حکمی به ظاهر قطعی که فرهنگ توده‌ای در حق هنری که خود همواره خصلتی ایدئولوژیک داشته است صادر می‌کند.

بدینسان، در باب علم، اخلاق و هنر هم همان شیوهٔ استدلال دنبال می‌شود: جدایی حوزه‌های فرهنگی و افول عقل جوهری که هنوز جزئی از پیکر دین و مابعدطبیعت است دقایق عقلی را (که به انزو اکثیده شده انسجامشان را از دست داده‌اند) سخت ناتوان می‌کند، تا آنجا که این دقایق به مرتبهٔ نوعی عقلانیت پس‌رانده می‌شوند که در خدمت نوعی صیانت‌نفس افسارگسیخته است. در تجدد فرهنگی، دعوی درستی قطعاً از برنامهٔ عقل حذف می‌شود و عقل در قدرت محض ادغام می‌شود. همینکه قدرت و دعوی درستی ترکیبی ناجور و ناساز به وجود می‌آورند، قابلیت‌های انتقادی برای اتخاذ موضع «آری» یا «نه» و تمیز گذاشتن میان قضایای درست و نادرست کاستی می‌گیرد.

وقتی نقد عقل ابزاری به همین مقوله تقلیل یابد، می‌توان دریافت چرا تصویری که دیالکتیک روشنگری از تجدد ارائه می‌دهد به‌گونه‌ای حیرت‌آور ساده‌انگارانه است. شأن ویژهٔ تجدد فرهنگی در مقوله‌ای متجلی می‌شود که ماکس وبر آن را تفکیک حوزه‌های ارزشی برحسب منطق ویژهٔ آنها خوانده است. این تفکیک بیش از آنکه قدرت نفی و توانایی تشخیص «آری» و «نه» را تضعیف کند، تقویت می‌کند؛ زیرا در این حالت می‌توان هر پرسشی را دربارهٔ حقیقت، عدالت و ذوق، مطابق با منطق خاص هر یک بررسی و تجزیه و تحلیل کرد. درست است که در متن اقتصاد سرمایه‌داری و دولت مدرن، آن‌گرایشی که می‌خواهد تمامی پرسشها و

دعاوی اعتبار را در حوزه محدود عقلانیت هدفمند بگنجانند - عقلانیتی که [صرفاً] مناسب مسائل مربوط به صیانت نفس و نظامهای خود - نگهدارنده است - نیز تقویت می شود؛ اما روند اجباری تفکیک آن عقلی که شکل نوعی رویه یا روش کار به خود گرفته است، با این گرایش به سوی پس روی اجتماعی عقل به رقابت برمی خیزد - همان روند اجباری که محصول عقلانی شدن جهان بینی ها و زیست - جهان هاست و به هیچ وجه نمی توان آن را خوار و ناچیز شمرد. شکل گیری فرهنگهای خواص که در آنها حوزه های اعتبار به دقت تعریف و تبیین شده است این امکان را فراهم کرده اند که دعویهای مربوط به صدق گزاره ها، صحت [در داوری] هنجارین، و اصالت، منطقی خاص خود را به دست آورند (و به همین نحو حیات ویژه خود را باز یابند، حیاتی که در سرشت خود رازناک است و با خطر بریده شدن از جریان ارتباطی روزمره روبه روست)؛ و این تحول [در سوی بسط و جدا شدن حوزه های یاد شده] در رقابت و مخالفت با جریانی است که می خواهد به شیوه طبیعت گرایانه [و پوزیتیویستی] دعوی اعتبار را در دعاوی قدرت ادغام کند و قابلیت های انتقادی ما را به نابودی بکشانند.

دیالکتیک روشنگری درباره محتوای عقلانی تجدد فوهندگی که به زیر سلطه آرمانهای بورژوازی کشیده شده (و همراه با آنها ابزاری شده است) به انصاف داوری نمی کند. در اینجا به پوشش نظری ویژه ای می اندیشم که پیوسته علوم، و حتی خود - اندیشی علوم، را به عرصه ای فراتر از صرف تولید دانش مفید برای فن آوری سوق می دهد؛ علاوه بر این به بنیادهای عام گرایانه حقوق و اخلاق می اندیشم که اینها نیز (هرچند به شیوه هایی نارسا و ناقص) در نهادهای حکومت های مشروطه، در اشکال تکوین اراده دموکراتیک و در الگوهای فردگرایانه شکل گیری هویت گنجانده شده اند؛ و از اینها گذشته زاینده گی و نیروی انفجاری [و رهایی بخش] تجربه های زیباشناختی بنیادینی را خاطر نشان می کنم که ذهنیت رهاشده از الزامات کنش هدفمند و آداب و قواعد درک روزمره و متعارف، در سیر مرکززدایی (decentering) خود به دست می آورد - تجربه هایی که در آثار هنری پیشرو و در گفتمانهای نقد هنری بیان می شوند، و نیز در عرصه ارزشهایی که در پرتو نوآوری پرورده شده اند و به تحقق نفس کمک می کنند تا به درجاتی از اثرات روشنی بخش (یا دست کم، اثراتی مخالف وضع موجود که آموزنده اند) دست یابد.

اگر این واژه های کلیدی با توجه به هدفهای این بحث به شایستگی پرورده شوند، این تصور را تأیید می کنند که وقتی کسی برای نخستین بار کتاب را می خواند احساس می کند بحث کتاب، با قید احتیاط، ناتمام و یک جانبه است. خواننده به درستی احساس می کند که کتاب با در پیش



گرفتن شیوه‌ای ساده‌انگارانه، از توجه به ویژگی‌های اساسی تجدد فرهنگی غفلت ورزیده است. اما اکنون این پرسش پیش می‌آید که چه انگیزه‌هایی ممکن است هورکهایمر و آدورنو را به نقد روشنگری سوق داده باشد، آن هم نقدی چندان ریشه‌ای که خود پروژه روشنگری را به پرسش می‌کشد. دیالکتیک روشنگری تقریباً راهی برای گریز از [تقدیر] اسطوره عقلائیّت هدفمند که به شکل خشونت عینی ظاهر شده است باقی نگذاشته است. برای روشن کردن این مسأله، می‌خواهم مقام نقد ایدئولوژی مارکس را در فرایند روشنگری به نحو کلی مشخص سازم تا معلوم شود چرا هورکهایمر و آدورنو بر این باور شدند که نه فقط باید از این‌گونه نقد دست بکشند بلکه باید نقدی دیگر را جانشین آن سازند.

## (۲)

تا اینجا با شیوه تفکر اسطوره‌ای صرفاً از جنبه رفتار مبهم ذهن در قبال نیروهای ازلی آشنا شدیم، یعنی از منظر‌هایی که برای شکل‌گیری هویت ضروری است. در نظر هورکهایمر و آدورنو، روشنگری کوششی است برای گریز از سرپنجه نیروهای تقدیر. با اینهمه، نفرین قهر اسطوره‌ای دامنگیر هر آنکس می‌شود که به بهانه این نوع‌رهایی که برهوتی متروک و غم‌انگیز بیش نیست از چنگ اسطوره می‌گریزد. [در دیالکتیک روشنگری] بُعد متفاوتی از توصیف دو مقوله تفکر اسطوره‌ای و اندیشه روشنگری فقط در چند جمله بیان شده و در طی آن از اسطوره‌زدایی به مثابه سیر تبدیل و تفکیک مفاهیم اساسی یاد شده است. اسطوره نیروی کلیت‌بخش و یکپارچه‌گرش را مدیون قدرتی است که می‌تواند تمامی پدیده‌های سطحی را در شبکه‌ای از روابط مبتنی بر تناظر، تشابه و تقابل با مفاهیم اساسی ادغام کند، مفاهیمی که به یاری آنها بین مقولاتی انسجام به وجود می‌آورد که در جهان، دیگر با هم سازگار نیستند. برای مثال، زبان به مثابه واسطه بیان هنوز آنقدر از واقعیت فاصله نگرفته است که یک نشانه متعارف، یکسره از محتوای معنایی و متعلقش جدا شده باشد؛ سپهر زبانی همچنان با نظام جهان در هم تنیده‌اند. سنتهای اسطوره‌ای را نمی‌توان بدون به‌خطر افکندن نظم امور و هویت قومی و قبیله‌ای مستقر در آن اصلاح و بازسازی کرد. مقولات حوزه اعتبار نظیر «صادق» و «کاذب» و «خیر» و «شر» همچنان با مفاهیم تجربی نظیر مبادله، علیت، تندرستی، ماده و ثروت درآمیخته‌اند. در تفکر جادویی جایی برای تمیزگذاریهای مفهومی اساسی بین اشیاء و افراد، و جاندار و بی‌جان وجود ندارد، یعنی تمیز بین اعیانی که می‌توان در آنها تصرف کرد و فاعلانی که فعل و گفته‌های زبانی را به آنها نسبت می‌دهیم. فقط در جریان اسطوره‌زدایی است که این افسون زدوده می‌شود، افسونی

که در نظر ما خلط بین طبیعت و فرهنگ به نظر می‌رسد. فرایند روشنگری به اجتماع‌زدایی از طبیعت و طبیعت‌زدایی از جهان انسانها می‌انجامد؛ همصدا با پیازه، می‌شود این جریان را مرکززدایی از جهان‌بینی خواند.

جهان‌بینی سنتی در نهایت خصلتی زمانمند می‌یابد و به مثابه تفسیری تغییرپذیر، از خود جهان مشخص و متمایز می‌گردد. این جهان بیرونی به دو جهان بخش می‌شود: جهان عینی مقولات و جهان اجتماعی هنجارها (یا روابط میان فردی تنظیم‌شده به وسیله هنجارها)؛ این هر دو جهان در برابر جهان درونی تجربه‌های ذهنی خاص هر فرد قرار دارند. چنانکه ماکس وبر نشان داده است این فرایند با عقلانی‌شدن جهان‌بینی‌ها پیش می‌رود، جهان‌بینی‌هایی که در مقام دین و متافیزیک، خود محصول جریان اسطوره‌زدایی‌اند. آنجا که سیر عقلانی‌شدن در حدود مفاهیم الهیاتی و مابعدطبیعی متوقف نمی‌شود (مانند سنت غرب)، قلمرو روابط اعتبار نه فقط از هرگونه ناخالصی تجربی پالوده می‌شود بلکه برحسب دیدگاه‌های متناسب با حقیقت (یا صدق) و درستی هنجاری و صداقت ذهنی با اصالت تفکیک می‌گردد.<sup>۱</sup>

اگر فرایند بین اسطوره و روشنگری بدین‌سان توصیف شود، یعنی به منزله جریانی که طی آن درک مرکززدایی شده یا پراکنده مرکز (decentered) از جهان تکوین می‌یابد، آنگاه می‌توان جایی را که روش نقد ایدئولوژی به این جریان راه می‌یابد نیز مشخص کرد. فقط آنجا که حوزه‌های معنا و واقعیت و روابط درونی و بیرونی خلط نشده باشند، فقط زمانی که علم، اخلاق و هنر هریک دعوی اعتبار ویژه خود را داشته باشد، و جایی که هریک از منطق ویژه خود پیروی کند و تمامی ناخالصیهای کیهان‌شناختی، الهیاتی و کیشی را از خود بزاید - آنگاه این تردید ظاهر می‌شود که دعوی هر نظریه (خواه تجربی و خواه هنجاری) مبنی بر خود - آیین‌بودن اعتبار خویش، توهمی بیش نیست چرا که منافع پنهان و دعاوی قدرت به منافذ و خلل و فرج این نظریه نفوذ کرده‌اند. نقدی که از این تردید و بدگمانی سرچشمه می‌گیرد می‌کوشد اثبات کند که نظریه مشکوک مبین نوعی پسرگرد (tergo) است، و نیز در چارچوب همان گزاره‌هایی که این نظریه مستقیماً مدعی اعتبار آنهاست مبین وابستگی‌هایی است که پذیرش آن به بهای بی‌اعتبارشدن نظریه تمام می‌شود. نقد زمانی خصلت نقد ایدئولوژی می‌یابد که بکوشد نشان دهد بین اعتبار یک نظریه و حوزه‌ای که نظریه از درون آن برخاسته، فاصله و تمایز کافی ایجاد نشده است؛ و نیز نشان دهد که در پشت نظریه آمیزه‌ای توجیه‌ناپذیر از قدرت و اعتبار نهفته است، آمیزه‌ای که نظریه شهرتش را مدیون آن است. نقد ایدئولوژی می‌خواهد نشان دهد چطور در همان سطحی که تمایز دقیق بین حوزه‌های معنا و حوزه‌های واقعیت امری بنیادی و زیربنایی

است، درست همین روابط درونی و بیرونی خلط می‌شوند - و نقد ایدئولوژی می‌خواهد اثبات کند که این خلط از آن رو پیش می‌آید که دعویهای اعتبار را مناسبات قدرت تعیین می‌کنند. نقد ایدئولوژی خود نظریه‌ای در برابر این یا آن نظریه نیست بلکه صرفاً از برخی از مفروضات نظری موجود استفاده می‌کند و به مدد آنها می‌کوشد درستی یک نظریه مشکوک را با آشکار کردن عناصر عدم صداقت نهفته در آن به پرسش بکشد. نقد ایدئولوژی با نشان دادن این امر که نظریه‌ای که درک اسطوره‌زدایی شده از جهان را از پیش مسلم فرض کند خود هنوز اسیر [افسون] اسطوره است و نیز با خاطر نشان کردن مغالطه مفهومی [میان اعتبار و قدرت] که به صراحت افشا و تصحیح شده است، فرایند روشنگری را به پیش می‌برد.

به یاری این نوع نقد، روشنگری برای نخستین بار محل تأمل واقع می‌شود و این کار با توجه به فرآورده‌های خود روشنگری، یعنی نظریه‌ها صورت می‌گیرد. با اینهمه، درام روشنگری برای نخستین بار زمانی به نقطه اوج می‌رسد که این سوءظن قوت می‌گیرد که خود نقد ایدئولوژی هم (دیگر) حقایقی به دست نمی‌دهد - و [بدین سان] روشنگری به مرحله تأمل مضاعف می‌رسد. آنگاه دامنه تردید گسترده‌تر می‌شود و مقوله عقل را نیز در بر می‌گیرد، همان عقلی که نقد ایدئولوژی معیارهایش را در آرمانهای بورژوازی کشف کرده و آنها را جدی و مسلم انگاشته بود. این گام را دیالکتیک روشنگری برمی‌دارد - بدینسان که نقد را حتی از بنیادهای خود [یعنی عقل] مستقل می‌کند. راستی چرا هورکهایمر و آدورنو خود را موظف به برداشتن این گام می‌دانند؟

نظریه انتقادی، نخست در حلقه هورکهایمر پا گرفت تا در باب نو میدهای سیاسی در شرایط نبود انقلاب در غرب، پیدایش استالینسم در روسیه شوروی و پیروزی فاشیسم در آلمان به تفکر و تأمل پردازد. این حلقه بنا داشت پیشگوییهای نادرست مارکسیستی را توضیح دهد بدون آنکه از مقاصد مارکسیستی جدا شود. با توجه به زمینه‌ای که بیان کردیم می‌توان دریافت چطور در تاریکترین سالهای جنگ جهانی دوم این عقیده [در حلقه هورکهایمر] پا می‌گیرد که واپسین بارقه‌های امید از افق زمان رخت بر بسته و در ویرانه‌های تمدن رو به زوال جایی برای امید باقی نمانده است. به نظر می‌رسید اندیشه تاریخ طبیعی که از بنیامین به آدورنوی جوان رسیده بود<sup>۷</sup> به گونه‌ای غیرمنتظره به واقعیت پیوسته بود. در لحظه‌ای که تاریخ به اوج شتاب خود رسیده بود، در هیأت طبیعت منجمد شد و در جلجتای امیدی که اکنون دیگر قابل تشخیص نبود تحلیل رفت و ناپدید شد.

این‌گونه توضیحات براساس تاریخ و روانشناسی معاصر فقط تا آنجا در عرصه‌های نظری

سودمند می‌افتند که حاوی نکات و اشاراتی برای برانگیختن انگیزه [بررسیهای] نظام‌مند باشند. واقعیت این است که مفروضات بنیادی ماتریالیسم تاریخی که مکتب فرانکفورت پایه‌هایش را در دهه ۱۹۳۰ بر آنها استوار کرده بود ضرورتاً می‌بایست از تجربیات سیاسی [آن دوران] تأثیر می‌پذیرفت.

در یکی از «یادداشتها و دست‌نوشته‌ها» درباره «فلسفه و تقسیم کار [علمی]» که چندان ربطی هم به سایر مطالب کتاب ندارد جملاتی جلب توجه می‌کند که گویی از دوره کلاسیک نظریه انتقادی به متن راه یافته‌اند: «فلسفه قوانین یا هدفی انتزاعی که قابلیت عمل و اجرا داشته باشند سراغ ندارد تا جانشین قوانین و هدفهای موجود و جاری کند. فلسفه از تأثیر وضعیت موجود مصون است دقیقاً از آن‌رو که آرمانهای بورژوازی را می‌پذیرد اما بدون در نظر گرفتن علل مخفیه عدم تحقق آنها. اینها ممکن است همان آرمانهایی باشند که همچنان از جانب نمایندگان حفظ وضع موجود، هرچند به شکلی تحریف‌شده، اعلام می‌شوند؛ و یا آرمانهایی که با همه دستکاریهایی که در آنها صورت گرفته، هنوز می‌توان آنها را در مقام معنای عینی نهادهای موجود، اعم از فنی و فرهنگی، بازشناخت» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۲۴۳). بدینسان هورکهایمر و آدورنو همان الگوی نقد ایدئولوژی مارکس را پیش می‌کشند که مدعی است قابلیت‌های عقلانی مضمدر «آرمانهای بورژوازی»، همان قابلیت‌هایی که در «معنای عینی نهادها» رسوب کرده است، چهره‌ای دوگانه را تصویر می‌کند: از یک سو به ایدئولوژیهای طبقه مسلط ظاهری فریبنده می‌بخشد چنانکه گویی آنها نظریه‌هایی موجه و معتبرند؛ و از سوی دیگر نقطه شروعی برای نقد درونماندگار ساختارهایی فراهم می‌آورد که آنچه را که صرفاً در خدمت بخش مسلط جامعه است به مرتبه منافع عمومی ارتقا می‌دهند. نقد ایدئولوژی [کلاسیک] در این انگاره‌ها که به غلط به کار گرفته شده‌اند به کشف رگه‌هایی از عقل زنده و نافذ که بر خود عقل پوشیده مانده بود دست یافت. نقد ایدئولوژی این انگاره‌ها را رهنمودی تلقی کرد که جنبشهای اجتماعی متناسب با توسعه نیروهای تولیدی می‌توانند از آن بهره‌گیرند.

در دهه ۱۹۳۰ نظریه‌پردازان مکتب انتقادی تا اندازه‌ای به قابلیت عقلانی نهفته در فرهنگ بورژوازی (که از فلسفه تاریخ ریشه می‌گرفت) باور داشتند، قابلیت‌هایی که تصور می‌رفت زیر فشار نیروهای بالنده تولیدی به فعل درمی‌آید. یک سلسله از مطالعات میان‌رشته‌ای که در مجله تحقیقات اجتماعی (۱۹۳۲-۱۹۴۱) منتشر شد از همین باور سرچشمه می‌گرفت. هلموت دوبی‌یل (Dubiël) ضمن تشریح چگونگی توسعه مکتب انتقادی در دوره آغازین آن نشان می‌دهد چرا سرچشمه اعتقاد و اطمینان این مکتب [به قابلیت عقلانی فرهنگ بورژوازی] در

اوایل دهه ۱۹۴۰ به خشکی گرایید، و چه شد که هورکهایمر و آدورنو به ورشکستگی نقد ایدئولوژی مارکسیستی فتوا دادند، و چرا باورشان را به امکان راست درآمدن وعده نظریه‌ای انتقادی دربارهٔ جامعه به یاری ابزارهای علوم اجتماعی از دست دادند. آنها در عوض، در جهت رادیکالیزه کردن نقد ایدئولوژی و غلبهٔ آن بر خود کوشیدند، با این تصور که روشنگری را به وضعیت خود آگاه سازند. پیشگفتار دیالکتیک روشنگری با اعتراف به همین نکته آغاز می‌شود: «گرچه از سالها قبل آگاه بودیم که اکتشافات عظیم علوم کاربردی به بهای تضعیف روزافزون آگاهیهای نظری تمام می‌شود، همچنان بر این باور بودیم که در قلمرو فعالیت‌های علمی نقش ما محدود به این خواهد بود که به نقد یا به بسط دستاوردهای تخصصی بپردازیم. دست‌کم به لحاظ مضمونی قرار بر این بود که در محدودهٔ رشته‌های سنتی - جامعه‌شناسی، روانشناسی و معرفت‌شناسی - باقی بمانیم. با اینهمه، قطعاتی که در این مجلد گرد آورده‌ایم گواه بر این واقعیت است که به حکم ضرورت از قرار خود عدول کرده‌ایم (دیالکتیک روشنگری، پیشگفتار، ص. ۱۱).

اگر آگاهی شوم نویسندگان «سیاه‌اندیش» گویای واقعیات فرهنگ بورژوایی است، نقد ایدئولوژی دیگر چیزی در چنته ندارد که بدان بیاویزد؛ و در شرایطی که نیروهای تولیدی به همزیستی و زندگی انگل‌وار با مناسبات تولیدی تن درمی‌دهند، نیروهایی که قرار بود مناسبات تولید را یکسره در هم شکسته و درنوردند، دیگر پوشی در کار نیست که نقد به آن دل خوش دارد. در نظر هورکهایمر و آدورنو بنای نقد ایدئولوژی از پای‌بست ویران است - و با اینهمه آنها همچنان مایل‌اند اتکایشان را به مفهوم اصلی روشنگری حفظ کنند. بدینسان آنچه روشنگری بر اسطوره روا داشته است، هورکهایمر و آدورنو بر کل جریان روشنگری رومی دارند. تا آنجا که نقد بر عقل به منزلهٔ بنیاد و معیار اعتبار خویش می‌تازد، ماهیتی کلی و تام به خود می‌گیرد [ و خود نیز مشمول نقد می‌شود ]. چطور می‌شود این فرایند تمامیت‌بخشی (totalization) و خودآیین‌شدن و مستقل‌شدن نقد را توجیه کرد؟

### (۳)

بدگمانی نسبت به ایدئولوژی، تام و فراگیر می‌شود بدون آنکه سمت و سوی آن تغییر کند. این بدگمانی نه فقط کارکردهای غیرعقلانی آرمانهای بورژوایی، بلکه قابلیت‌های عقلانی خود فرهنگ بورژوایی را نیز شامل می‌شود و بدینسان بنیادهای هرگونه نقد ایدئولوژی را که خصلت درونماندگار داشته باشد نیز در بر می‌گیرد. اما در هدف که همانا پرده‌داری و افشاگری است

تغییری پیش نمی‌آید. آن شکلی از تفکر که شکاکیت نسبت به عقل به واسطه آن صورت می‌گیرد تغییر نیافته باقی می‌ماند؛ اکنون خود عقل در مظان این بدگمانی شوم واقع می‌شود که حوزه‌های قدرت و دعوی‌های اعتبار را خلط کرده است، و البته این کار همچنان به قصد روشنگری صورت می‌گیرد. هورکهایمر و آدورنو با طرح مفهوم «عقل ابزاری» می‌خواهند بهای ناشی از اشغال پهنه خرد توسط عقل حسابگر را خاطر نشان کنند.<sup>۹</sup> به علاوه، این مفهوم خاطر نشان می‌کند که وقتی عقلانیت هدفمند که به مرتبه تمامیت و جامعیت برکشیده شده است، تمیز بین مقولات مدعی اعتبار و مقولات سودمند برای صیانت نفس را از میان برمی‌دارد و در نتیجه، حایل بین اعتبار و قدرت را در هم می‌شکند، نتیجه‌اش این است که آن تفکیک‌های مفهومی بنیادینی که درک مدرن از جهان تصور می‌کرد به لطف آنها توانسته است به طور قطعی بر اسطوره پیروز شود نیز از بین می‌روند. عقل در وجه ابزاری‌اش جذب قدرت شده است و در نتیجه قدرت انتقادی‌اش را از کف داده است، رویدادی که به مثابه انکشاف نهایی نقد ایدئولوژی از طریق اعمال آن بر خود است. در حقیقت، در این نحوه توصیف از خود-ویرانگری قابلیت انتقادی، تناقضی نهفته است زیرا در مرحله توصیف نیز باید همچنان از نقدی بهره گرفت که مرگش از پیش اعلام شده است. [به بیان دیگر،] این توصیف می‌خواهد خصلت تمامیت‌گرایی روشنگری را با ابزارهای خود روشنگری محکوم کند. آدورنو کاملاً به این تناقض اجرایی (performative contradiction) نهفته در نقد تمامیت‌گرا آگاه بود.

دیالکتیک منفی آدورنو شرحی مبسوط و مفصل درباره این پرسش است که چرا ناگزیریم در این دور تناقض اجرایی درگیر و در واقع ماندگار شویم، و نیز در پاسخ به این پرسش که چرا فقط در پرتو تلاش پیگیر و بی‌امان برای آشکارسازی این تناقض است که چشم‌انداز جادویی «مراقبه و هوشیاری نسبت به طبیعت در سوژه یا ذهن» گشوده می‌شود، همان سوژه‌ای که «حقیقت به رسمیت شناخته نشده کل فرهنگ در تحقق و ارضای آن نهفته است» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۴۰). بیست و پنج سال پس از تألیف دیالکتیک روشنگری، آدورنو همچنان به دغدغه فلسفی‌اش وفادار ماند و از اعتقادش در باب ساخت متناقض‌نمای اندیشه در مقام نقد تمامیت‌گرا روی برنناقت. عظمت این ثبات‌رأی از راه مقایسه [آدورنو] با نیچه معلوم می‌شود که تبارشناسی اخلاق او الگوی اصلی تأمل مضاعف در روشنگری است. نیچه این ساخت متناقض‌نما را سرکوب کرد و کوشید با طرح نظریه‌ای درباره قدرت، انحلال کامل عقل و جذب آن به قدرت در جریان تجدّد را تبیین کند، نظریه‌ای که از یک سو نوعی اسطوره‌پردازی مجدد با استفاده از قطعاتی بود که به طور دلخواهی گزیده شده بودند، و از سوی دیگر به جای دعوی

حقیقت، به دعوی بلاغی روی آورد که درخور اثری زیباشناختی است. نیچه نشان داد چگونه نقد، تمامیت‌گرا می‌شود؛ اما حاصل کار فقط این است که او درمی‌یابد کار درآمیختگی [دعوی] اعتبار و قدرت به رسوایی می‌کشد زیرا این درآمیختگی سد راه خواست قدرت [اراده معطوف به قدرت] می‌شود، عنوانی دهان‌پرکن که به طور ضمنی به تولید هنری اشارت دارد. مقایسه [آدورنو] با نیچه نشان می‌دهد که نقد تمامیت‌گرا فی‌نفسه دارای سمت و سوی مشخصی نیست. نیچه یکی از نظریه‌پردازان ثابت‌قدم در افشاگری [عقل و روشنگری] است که [جنبش] ضد روشنگری را رادیکالیزه می‌کند.<sup>۱۰</sup>

هورکهایمر و آدورنو در قبال نیچه موضعی دوگانه دارند. از یک سو، گواهی می‌دهند که «نیچه از معدود متفکرانی است که بعد از هگل به تشخیص و درک دیالکتیک روشنگری دست یافت» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۴۴). مسلم اینکه آنها به «آموزه بیرحمانه اینهمانی سلطه و عقل» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۱۱۹) باور دارند، یعنی باور به رویکرد تمامیت‌گرای نقد ایدئولوژی در غلبه بر خود. از سوی دیگر، آنها نمی‌توانند این واقعیت را نیز نادیده بگیرند که هگل آشکارا در نقطه مقابل نیچه قرار دارد. نیچه معنای نقد عقل را چندان دستخوش پیچ و تاب‌های اثباتی می‌کند که حتی مقوله نفي متعین هم از خاصیت می‌افتد - همان مقوله‌ای که هورکهایمر و آدورنو می‌خواهند آن را در مقام یگانه روش کار خویش به کار گیرند چرا که معتقدند خود عقل سخت دستخوش تزلزل شده است - نقد نیچه، نفس‌انگیزه یا دغدغه انتقادی را هم تباه می‌کند: «اخلاق سروران در مقام اعتراض به تمدن به‌طور معکوس نماینده [منافع] ستمکشان است. بیزاری از گرایز پژمرده به واقع افشاگر سرشت واقعی اربابان است - که فقط در وضع قربانیان‌شان آشکار و افشا می‌شود. اما اخلاق سروران در مقام یک قدرت بزرگ یا مذهب رسمی یکسره یاری‌بخش حاکمان و قدرتهای تمدن‌ساز، اکثریت یکپارچه، حس بیزاری و هر آن چیزی است که پیش‌تر با آن مخالفت می‌ورزید. تحقق احکام نیچه هم آنها را ابطال می‌کند و هم حقیقت آنها را آشکار می‌سازد، حقیقتی که با همه آری‌گفتن نیچه به زندگی، زیانمند به روح واقعیت و زندگی بوده است» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۱۰۱).

این نگرش دوگانه نسبت به نیچه آموزنده است و از این گذشته حکایت از آن دارد که دین دیالکتیک روشنگری به نیچه فراتر از صرف [معرفی] استراتژی نوعی نقد ایدئولوژی است که بر خود می‌شورد. به‌راستی، آنچه در این میان هیچ توضیحی نمی‌یابد، (به‌بیان شعاع‌گونه) بی‌توجهی مسلم هورکهایمر و آدورنو به دستاوردهای عقلانیت غرب است. چطور این مردان میدان روشنگری (که مقامشان همچنان محفوظ خواهد ماند) می‌توانند تا بدین اندازه نسبت

به درونمایه عقلانی تجدد فرهنگی دور از انصاف سخن بگویند و همه جا آن را آمیزه‌ای از عقل و سلطه، و قدرت و اعتبار قلمداد کنند؟ و آیا آنها در معیارگذارهایشان درباره نقد فرهنگی از متن تجربه‌ای بنیادی در باب تجدد زیبایی‌شناختی، که اکنون خودمختار شده است، تحت تأثیر نیچه بوده‌اند؟

شباهتهای محتوایی در مرتبه نخست آدمی را شگفت‌زده می‌کند.<sup>۱۱</sup> بین طرح نیچه و ساختاری که هورکهایمر و آدورنو برای تبیین «سرگذشت آغازین ذهنیت» برگزیده‌اند تناظر یک‌به‌یک برقرار است. نیچه می‌گوید به محض آنکه آدمیان از غرایز تجزیه‌شده خود محروم شدند، ناگزیر بر «آگاهی» خود تکیه کردند، یعنی بر آن دستگاهی که طبیعت بیرونی را عینیت می‌بخشد و آنان را به دستکاری در طبیعت [به قصد سلطه] توانا می‌گرداند. «این بخت‌برگشتگان را سرمایه‌ای نمائند مگر سودای تفکر، تعقل، حساب و کتاب و جفت‌وجور کردن روابط علت و معلولی.»<sup>۱۲</sup> همزمان با این امر، غرایز کهن باید رام و مهار می‌شدند و عواطف و امیالی که دیگر گریزگاهی برای ارضای خودانگیخته خود نداشتند می‌بایست سرکوب می‌شدند. در جریان این فرایند وارونه‌شدن سمت و سوی سواثق و نیز درونی‌کردن [آنها] بود که تحت عنوان کف نفس یا «وجدان معذب»، ذهنیتی درونی شکل می‌گیرد: «تمامی غرایزی که مفزوی برای تخلیه بیرونی نیابند متوجه درون می‌شوند. این است آنچه آن را درون‌گرا شدن انسان می‌نامد: بدین‌سان همین انسان است که برای نخستین بار به پرورش مقوله‌ای پرداخت که بعدها «روح» او نامیده شد. کل جهان درون که در آغاز لایه نازک و پوسته‌ای بیش نبود، همزمان با ممنوع‌شدن تخلیه غرایز به بیرون فربه‌تر و گسترده‌تر شد و تحت مقوله بُعد، درازا و پهنا و ژرفا یافت.»<sup>۱۳</sup> سرانجام، این دو عنصر سلطه بر طبیعت بیرونی و درونی درآمیخته و به صورت سلطه و سروری نظام‌یافته و نهادی‌شده انسان بر انسان تثبیت شدند: «تفرین جامعه، و صلح و آرامش» در سرشت همه نهادها نهفته است، زیرا اینها آدمیان را به کف نفس [و سرکوب غرایزشان] وامی‌دارند. آن سدها و حصارهای رعب‌انگیزی که سازمان سیاسی جامعه با آنها از خود در برابر غرایز کهن آزادی‌خواهی حفاظت می‌کرد - و انواع مجازات هم جزئی از این سدها و حصارها هستند - سبب شدند تا این غرایز انسان وحشی، آزاد و ماجراجو، بر ضد خود او به کار گرفته شود.»<sup>۱۴</sup>

به همین نحو، نیچه با طرح موضوع نقد معرفت و اخلاق اندیشه‌ای را پرورد که بعدها هورکهایمر و آدورنو تحت عنوان نقد عقل ابزاری از آن سخن گفتند: در پشت آرمان عینیت و دعوی حقیقت، در پشت آرمانهای عام‌گرایانه اخلاقی زهد و دعوهای حقانیت، ضرورتها و



مقتضیات صیانت‌نفس و سلطه نهفته است. معرفت‌شناسی عمل‌گرا و روانشناسی اخلاق نشان می‌دهند که عقل عملی و عقل نظری افسانه‌ای بیش نیست، افسانه‌ای که در آن دعاوی مبتنی بر قدرت، عذر و بهانه مؤثری برای توجیه خود به دست می‌آورند - آن هم به یاری تخیل و «میل به استعاری کردن»، که محرک‌های بیرونی صرفاً بهانه‌ای برای چنین تخیل و میلی فراهم می‌آورند تا واکنش‌های خود را [ به متن ] فرافکند و شبکه‌ای از تفاسیر فراهم آورد که خود متن در پس آن به تمامی ناپدید می‌شود.<sup>۱۵</sup>

نیچه چشم‌اندازی را می‌گشاید که از درون آن می‌تواند به شیوه‌ای متفاوت از دیالکتیک روشنگری به بررسی تجدد پردازد. و فقط از این منظر است که می‌شود توضیح داد چرا طبیعت عینیت‌یافته و جامعه اخلاق‌باور، آشکالی از نیروی اسطوره‌ای واحدی هستند که به یکدیگر وابسته و مرتبط‌اند، حال چه در شکل اراده معطوف به قدرت منحرف، و چه در شکل عقل ابزاری.

چشم‌اندازی که از آن سخن رفت با تجدد زیباشناختی و انکشاف نفسی سرکش (که هنر آوانگارد آن را پیش می‌راند) آغاز شد، انکشاف نفس‌ذهنیتی فاقد مرکزیت که از تمامی قید و بندهای شناخت و غایت‌مندی و همه الزامات کار و سودمندی رها شده است. نیچه فقط معاصر و خویشاوند معنوی مالارمه نیست؛<sup>۱۶</sup> او نه فقط از روح ریچارد واگنر در اواخر دوره رمانتیک سیراب شد، بلکه پیش از هر کس نگرش تجدد زیباشناختی را مفهوم‌پردازی کرد، یعنی پیش از آنکه آگاهی پیش‌تاز در ادبیات، نقاشی و موسیقی سده بیستم عینیت پیدا کند - و به دست آدورنو به نظریه‌ای زیباشناختی بدل شود. در ارجگذاری بر امر گذرا و ناپایدار، در بزرگداشت امر پویا، و در گرامیداشت امر جاری و جدید نوعی آگاهی به زمان که انگیزه زیباشناختی دارد، و نوعی اشتیاق به حضور درونی و باطنی بی‌آلایش تجلی می‌یابد. رویکرد آنارشیستی سوررئالیستها برای گسستن و در هم شکستن گستره افسانه زوال، از پیش در اندیشه نیچه حضور داشته است. نیروی ویرانگر مقاومت زیباشناختی که بعدها مایه الهام بنیامین و حتی پیترو وایس شد برخاسته از تجربه شورش نیچه بر ضد هرگونه هنجارمندی بود. این همان نیرویی است که هم امر نیک از نظر اخلاقی و هم امر سودمند از نظر عملی، هر دو را از اعتبار می‌اندازد، نیرویی که در دیالکتیک راز و رسوایی و در لذت ناشی از خوف نهفته در حرمت‌شکنی و بی‌پروایی ظاهر می‌شود. نیچه، سقراط و مسیح - آن دو مبلغ باور به حقیقت و آرمان زهد - را به مثابه دو خصم بزرگ خود معرفی می‌کند؛ این دو، مردانی هستند که ارزش‌های زیباشناختی را نفی و طرد می‌کنند! در نظر نیچه فقط به هنر می‌توان تکیه کرد که «در آن دقیقاً دروغ تقدیس می‌شود، یعنی

خواست فریب [ اراده معطوف به فریب ]<sup>۱۷</sup>، و نیز به خوف نهفته در امر زیبا، فقط این دو اجازه نمی‌دهند در جهان افسانه‌ای علم و اخلاق زندانی شوند.

نیچه ذوق را سخت‌گرمی می‌دارد، «آری و نه قوه چشایی»<sup>۱۸</sup>، و یگانه اندام «معرفت» که فراسوی صدق و کذب، و خیر و شر است. او داوری ذوق منتقد هنری را به مرتبه الگویی برای داوری ارزشی، و برای «ارزشگذاری» تکامل می‌بخشد. معنای درست نقد عبارت است از آن داوری ارزشی که نظامی از مراتب را بر پا می‌دارد، قدر و وزن اشیاء را معین می‌سازد، و نیروها را می‌سنجد. و هر تفسیری به مثابه ارزشگذاری است. «آری» بیانگر ارزش بالا و «نه» بیانگر ارزش پایین است. «بالا» و «پایین» به‌طور کلی نشان‌دهنده ابعاد مواضع آری/ نه آدمیان است.

خوبست ببینیم نیچه چطور به این نتیجه می‌رسد که مواضع «آری» و «نه» در باره آن دعوای اعتبار که قابلیت نقد دارند از اساس بی‌اعتبار است. او نخست معیار اعتبار و عدم اعتبار را به احکام ارزشی اثباتی و سلبی کاهش می‌دهد و بدینسان درستی گزاره‌های تصدیقی و گزاره‌های هنجاری را انکار می‌کند. او گزاره‌هایی را نظیر «P صادق است» و «n درست است» (یعنی احکام مرکبی که به واسطه آنها حکم به اعتبار احکام گزاره‌ای یا هنجاری می‌کنیم) به احکام ارزشی بسیطی تنزل می‌دهد که به وسیله آنها داوریه‌های ارزشی را بیان می‌کنیم، یعنی حکم می‌کنیم که صادق بر کاذب، و نیک بر بد مرجح است. بدینسان نیچه دعوای اعتبار را به مثابه ترجیحات [ ارزشی ] تفسیر می‌کند و آنگاه می‌پرسد: «گیریم که حقیقت (و عدالت) را می‌پسندیم؛ اما چرا غیر حقیقت (و بی‌عدالتی) را بیشتر نپسندیم؟»<sup>۱۹</sup> پاسخهای ما به پرسشهای مرتبط با «ارزش» حقیقت و عدالت [ صرفاً ] داوریه‌های مبتنی بر ذوق‌اند.

البته ممکن است در پشت این داوریه‌ها و تصدیق‌های ارزشی بنیادین نظامی نهفته باشد که، نظیر آنچه در آثار شلینگ می‌بینیم، وحدت عقل عملی و عقل نظری را در متن قوه داوری ذوقی برقرار سازد. فقط با حذف هرگونه عنصر شناختی از حوزه داوریه‌های ارزشی و نیز با نشان دادن اینکه مواضع آری/ نه در قلمرو ارزیابی‌های ارزشی نه مبین دعوای اعتبار بلکه بیانگر دعوای قدرت محض است، نیچه موفق می‌شود ادعای خود را درباره ادغام تمام‌عیار عقل در قدرت به‌کرسی بنشانند.

از منظر تحلیل زبانی، دومین گام در این بحث با این هدف برداشته می‌شود که داوریه‌های ذوق در احکام و فرامین اراده، و تصدیق‌های ارزشی در تجلیات اراده ادغام شوند. نیچه تحلیل کانت را درباره داوریه‌های ذوق به پرسش می‌کشد تا این نظریه را برپا دارد که ارزشگذارها لزوماً ذهنی‌اند و نمی‌شود آنها را با دعوی اعتبار میان ذهنی مرتبط ساخت.<sup>۲۰</sup> تعبیری چون لذت بی‌غرض و

شخصیت غیرشخصی و جهان‌شمولی داوری زیباشناختی، توهماتی هستند که فقط از منظر یک ناظر سرچشمه می‌گیرند؛ اما از منظر هنرمندی که به تولید هنری می‌پردازد [اگر بنگریم] در می‌یابیم که ارزیابیهای ارزشی برخاسته از ارزشگذاریهایی نوآورانه‌اند. زیباشناسی نهفته در تولید، تجربه هنرمند خوش‌ذوقی را که به خلق ارزشها می‌پردازد بر ما آشکار می‌سازد: از منظر او، ارزیابیهای ارزشی از «نگاه ارزشگذار» او برخاسته‌اند. تولید معطوف به ارزشگذاری است که قوانین ارزیابی ارزشی را تعیین و تجویز می‌کند. آنچه در دعوی اعتبار مبنی بر داوری ذوق بیان می‌شود چیزی نیست مگر «برانگیختگی اراده یا خواست از جانب امر زیبا». یک خواست به خواست دیگر پاسخ می‌گوید و یک نیرو به نیروی دیگر می‌پیوندد.

این راهی است که نیچه را از مواضع آری/ نه در حوزه ارزیابیهای ارزشی، حوزه‌ای که پیشتر هرگونه دعوی شناختی را از آن زدوده بود، به اراده معطوف به قدرت راهبر می‌شود. امر زیبا «برانگیزاننده خواست معطوف به قدرت است.» هسته و محور زیباشناختی خواست قدرت قابلیت نوعی درک حسی است که خود را در معرض تأثیرپذیری از بیشترین حالات و عوالم ممکن قرار می‌دهد.<sup>۲۱</sup>

با اینهمه اگر تفکر را دیگر به ساحت حقیقت، یا دعوای اعتبار به نحو عام راهی نباشد،<sup>۲۲</sup> تضاد و نقد، هر دو بی‌معنا می‌شوند. اکنون تقض کردن و نفی کردن، فقط معنای «میل به متفاوت بودن» می‌دهد و بس. ولی نیچه در نقدش از فرهنگ چنین معنایی را بر نمی‌تابد. مراد از نقد فرهنگ صرفاً نوعی تبلیغ و تهییج نیست، بلکه اثبات این امر است که چرا شناسایی و تصدیق حاکمیت آرمانهای علم و نظام اخلاقی جهانشمول که به زندگی زیان می‌رساند کاری است ناروا، نادرست و ناپسند. اما راستی اگر تمامی گزاره‌های ناظر به اعتبار فاقد ارزش‌اند، و اگر ارزیابیهای ارزشی صرفاً بیانگر حکم قدرت‌اند و نه دعوای اعتبار، در این صورت نقد با توسل به چه معیاری می‌تواند تمیزگذاری کند؟ نقد باید بتواند بین قدرتی که شایسته ارج‌گذاری، و قدرتی که سزاوار خواری و بی‌اعتباری است، تمیز قائل شود.<sup>۲۳</sup>

آن نظریه‌ای درباره قدرت که بتواند بین نیروهای «فعال و پویا» و «واکنشی و انفعالی» فرق بگذارد ظاهراً می‌تواند گره از این کار فرو بسته بگشاید. اما نیچه نظریه قدرت را در مقام نظریه‌ای که بتواند صادق یا کاذب باشد نمی‌پذیرد. او به تعبیر خودش در دنیایی وهم‌آلود به تفرج می‌پردازد، تمیز عقل از غیر عقل ناممکن است و فقط سایه‌های روشن و تاریک را می‌توان از هم باز شناخت. این دنیا، گویی دنیایی پس‌رانده شده به عرصه اسطوره است، عرصه جولان قدرتها که در آن چیزی باقی نمانده است که بتواند از نبرد قدرتها فراتر رود. شاید اقتضای شیوه درکی

غیرتاریخی که ویژهٔ تجدد فرهنگی است این باشد که هویت [تاریخی] دورانهایی خاص در پرتو پیوند قهرمانانهٔ زمان حال با دورترین و بدویترین اعصار پیشین رنگ ببازد: عصر رو به زوال می‌کوشد جهش‌آسا خود را به عصر بربریت، بدویت و توحش پیوند دهد. کوشش نیچه برای بازسازی چارچوبهٔ اسطورهٔ خاستگاه مناسب حال این ذهنیت است: فرهنگ اصیل دیرزمانی است که در سرایش زوال افتاده است؛ نفرین دوری از خاستگاهها دامنگیر حال است؛ و بدینسان نیچه اندیشهٔ دمیدن جاودانهٔ سپیدهٔ فرهنگ را به معنایی غیرآرمانشهری در سر می‌پروراند - بازآمد و بازگشت [جاودان].

شان این چارچوبه صرفاً شأنی مابعدطبیعی نیست، بلکه وظیفه‌اش این است که به گونه‌ای نظام‌یافته راه را بر فعالیت متناقض‌نمای نقدی فارغ از قیدوبندهای اندیشهٔ روشنگری هموار کند. به دیگر بیان، نقد ایدئولوژی تمامیت‌گرا در نزد نیچه به مقوله‌ای تبدیل می‌شود که او آن را «نقد تبارشناختی» می‌خواند. نیچه، همینکه مفهوم انتقادی «نه» گفتن را به تعلیق درمی‌آورد و آیین نفی را از خاصیت می‌اندازد دقیقاً به عرصهٔ اسطورهٔ خاستگاهها بازمی‌گردد، عرصه‌ای که نوعی تمیزگذاری را ممکن می‌سازد که بر تمامی عرصه‌ها و ابعاد دیگر تأثیر می‌نهد: آنچه کهنتر است، در سلسلهٔ نسلها مقدمتر، و به خاستگاه نزدیکتر است. امر ازلیتر، سزاوار حرمت بیشتر، و نیز برتر، پاکتر و نابتر است: ازلیتر، نیکتر است. اصل و تبار، هم به معنای اجتماعی و هم به معنای منطقی، معیار مقام و مرتبه است.

بدینسان، نیچه ساختمان نقد خود دربارهٔ اخلاق را بر شالودهٔ تبارشناسی استوار می‌کند. او خاستگاه ارزیابی اخلاقی ارزش را که تعیین‌کنندهٔ جایگاه یک فرد یا یک رفتار در نظامی از مراتب مبتنی بر معیارهای اعتبار است، در تبار و مرتبهٔ اجتماعی کسی می‌جوید که داوری اخلاقی را بنیاد می‌نهد؛ آنچه مرا به راه درست رهنمون شد این پرسش بود که از نظر ریشه‌شناختی، معنای راستین نامگذارهایی که در زبانهای گوناگون بر «امر نیک» دلالت می‌کنند چیست؟ دریافتم که اینها همه از دگردیسی مفهومی یکسانی سرچشمه می‌گیرد - یعنی همه‌جا «اصیل»، یا «اشرافی» به معنای اجتماعی آن، مفهوم بنیادینی بوده که «امر نیک» ضرورتاً از آن برخاسته است، نیک به معنای «اشرافی‌منش»، «تجیب و اصیل»، «بزرگ‌منش» و «والاگهر»؛ و همپای این جریان همواره دگردیسی دیگری روی می‌دهد که در آن هر آنچه «عوامانه»، «توده‌وار» و «فرومایه» است عاقبت به مفهوم «بد» بدل می‌شود.<sup>۲۴</sup> بدینسان، این تعیین جایگاه قدرتها بنا بر مقتضیات تبارشناختی، مفهومی انتقادی به خود می‌گیرد: نیروها هر چه به لحاظ تبار، کهنتر و اصیلتر باشند، پریاتر و خللاقت‌رند، حال آنکه شکل منحط خواست قدرت در نیروهایی پدیدار

می‌شود که تبارشان نوپاتر، دوتتر و منفعلتر است.<sup>۲۵</sup>

این تحلیل، ابزاری مفهومی به دست نیچه می‌دهد تا با آن جریان فراگیرِ باور به عقل و آرمانهای زهد و علم‌باوری و اخلاق‌باوری را، صرفاً به مثابه پیروزی امر واقع در قلمرو نیروهای حقیر و واپسگرا، محکوم کند (هرچند که مسلماً این پیروزی در سرنوشت تجدّد تأثیری قاطع داشته است). چنانکه می‌دانیم نیچه را تصور بر این است که اینها همه از حس نفرت و بیزاری (resentment) افراد ضعیف ناشی می‌شود و نیز از «غریزه حمایتگر و شفافبخش [ در برابر خطرات و آسیبهای ] آن حیاتی که دستخوش انحطاط شده است.»<sup>۲۶</sup>

#### (۴)

تا اینجا دو روایت از نقد تمامیت‌گرا را که بر خود اعمال می‌شود بیان کردیم. هورکهایمر و آدورنو نیز دچار همان مشکلی هستند که نیچه با آن روبه‌رو بود: اگر نخواهند اثر افشاگری و پرده‌دری نهایی را رد و انکار کنند و در عین حال بخواهند نقد را دنبال کنند، باید دست‌کم یک معیار عقلانی را برای تبیین انحراف و تباهی تمامی معیارهای عقلانی حفظ کنند. در ورطه این تناقض است که نقدِ معطوف به خود (self-referential) دستخوش سردرگمی می‌شود. دو راه وجود دارد:

نیچه به یک نظریه قدرت تکیه می‌کند که از انسجام برخوردار است زیرا ترکیب عقل و قدرت که به یاری نقد بر ما آشکار شد جهان را به عرصه کشمکش میان قدرتها تبدیل کرده است، توگویی [ این ] جهان همان جهان اسطوره‌ای است. دور از انتظار نیست که آرای نیچه به میانجی دولوز در فرانسه ساختگرا به شهرت و نفوذ دست یافته است. فوکو نیز در کار [ های ] اخیرش الگوی استراتژیهای چندگانه قدرت را جانشین الگوی سلطه مبتنی بر سرکوب کرده است (الگویی که در سنت روشنگری به دست مارکس و فروید پرورده شد). این استراتژیهای قدرت به هم می‌پیوندند و جانشین یکدیگر می‌شوند. آنها را می‌توان برحسب نوع شکل‌گیریِ گفتمان و میزان قوت و شدتشان از یکدیگر بازشناخت؛ اما درباره آنها نمی‌توان از جنبه درستی و اعتبارشان داوری کرد، یعنی به شیوه حل و فصل آگاهانه منازعات در برابر حل و فصل ناآگاهانه آنها.<sup>۲۷</sup>

دکترین نیروهای پویا و فعال، و نیروهای واکنشی و انفعالی نیز نمی‌تواند معضل نقدی را حل کند که پیش‌انگاره‌های خودش را به پرسش می‌کشد، بلکه حداکثر می‌تواند راه را بر گریز از افق فکری تجدّد هموار سازد. اگر تمایز مطلق بین دعویهای قدرت و دعویهای حقیقت، مبنایی است که هرگونه رهیافت نظری باید پایه‌هایش را بر آن استوار کند در این صورت دکترین یادشده

در مقام نظریه، فاقد مبناست. نتیجه اینکه اثر افشاگری و پرده‌داری هم به کلی دگرگون می‌شود: آنچه آدمی را تکان می‌دهد [و به خود، آگاه می‌کند]، برقی بینشی نیست که ما را به درک آشفتگی‌های مخّل به هویت توانا می‌گرداند، نظیر شیوه‌ای که درک نکته نهفته در یک لطیف سبب خنده آسودگی بخش می‌شود؛ آنچه آدمی را تکان می‌دهد تفکیک‌زدایی به شیوه‌ای اثباتی است، یعنی برانداختن اثباتی همان مقولاتی که می‌توانند موارد اشتباه، فراموشی یا سهو در کلام را به منزله نمونه‌های نوعی مغالطه مقوله‌ای آشکار کنند که مخّل هویت است یا همان مقولاتی که می‌توانند هنر را به افسانه مبدل سازند. این چرخش قهقریایی سبب می‌شود نیروهای رهایی بخش در خدمت ضدروشنگری باقی بماند.

هورکهایمر و آدورنو با تشدید و آشکار ساختن و به نمایش گذاردن آن تضاد اجرایی (performative contradiction) نهفته در آن نوع نقد ایدئولوژی که بر خود غلبه می‌کند و پرهیز از غلبه نظری بر این تضاد، راه دیگری در پیش می‌گیرد. هر کوششی برای برپا داشتن نظریه‌ای در این سطح از تأمل و بازاندیشی، ناگزیر به ورطه بی‌بنیادی درمی‌غلطد؛ از این‌رو آنها از نظریه می‌پرهیزند و به نفی متعین به صورت موردی و موقت رومی‌آوردند، و بدینسان در برابر آن نوع ترکیبی از عقل و قدرت که همه روزنه‌ها را مسدود می‌کند [و هیچ مغزی باقی نمی‌گذارد] جداً ایستادگی می‌کنند: «نفی متعین، انگاره‌های نادرست امر مطلق، یعنی بُتها، را طرد و انکار می‌کند، اما نه به شیوه‌ای سختگیرانه و سواس‌آمیز که در مواجهه با انگاره‌های مطلق‌گرا می‌کوشد انگاره‌ای را پیش نهد که آنها نمی‌توانند با آن برابری کنند. برعکس، دیالکتیک، هر تصویر [و انگاره‌ای] را به مثابه نوشتار تفسیر می‌کند، و نشان می‌دهد چگونه باید اعتراف به نادرستی آن را در خطوط سیمایش خواند - اعترافی که قدرت را از آن می‌ستاند و آن را درخور حقیقت می‌سازد. بدینسان زبان به مقامی فراتر از صرف نظامی از نشانه‌ها دست می‌یابد. هگل با طرح مفهوم نفی متعین، عنصری را کشف کرد که روشنگری را از فساد و تباهی پوزیتیویستی که خود را به آن نسبت می‌دهد، متمایز می‌سازد» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۲۴). همه آن چیزی که از «روح... نظریه سرکش» باقی می‌ماند، روح مجزّب و کنشگر تضاد است. و این کنش به مانند وردی جادویی است که می‌خواهد روح منفی پیشرفت بی‌امان را «به‌غایتش... برگرداند» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۴۲).

هر آنکس که در متن آن تناقضی سکنی جوید که دقیقاً زمانی فلسفه با بنیادهای غایی‌اش ساکن آن بود، صرفاً در موقعیتی دشوار به سر نمی‌برد: آدمی فقط به شرطی می‌تواند در این مکان باقی بماند که دست‌کم، حداقل توجیه را ارائه کند که راهی برای خروج از تناقض وجود ندارد.

حتی باید از عقب‌نشینی از چنین مواضع متناقضی اجتناب کرد زیرا عقب‌نشینی به این معناست که راهی برای خروج وجود دارد - سیر قهقرایی. اما من معتقدم نتیجه کار دقیقاً همین امر است. مقایسه با نیچه تا آنجا آموزنده است که توجه ما را به چشم‌انداز زیباشناختی تجربه‌هایی جلب می‌کند که راهنما و برانگیزنده نگاه مرض‌شناسانه دوران معاصر است. من نشان داده‌ام نیچه چطور سویه‌ای از عقل را از عقل نظری و عملی جدا می‌کند، سویه‌ای که در منطقی مناسب برای حوزه زیباشناختی - بیانی ارزش، و به‌ویژه در هنر و نقد هنری آوانگارد به منصفه ظهور می‌رسد؛ و چگونه بر پایه یک الگوی «ارزیابی ارزشی» که به عرصه عقلانیت‌گریزی تبعید شده بود، داوری زیباشناختی را به سبکی مجهز می‌کند که می‌تواند فراسوی نیکی و بدی، و صدق و کذب، به تمیزگذاری و داوری پردازد. بدین‌گونه، نیچه به معیارهایی برای نقد فرهنگ دست می‌یابد که نقاب از چهره علم و اخلاقیات که به یکسان نمودهای ایدئولوژیکی خواست قدرت فاسدند، برمی‌گیرد؛ چنانکه دیالکتیک روشنگری هم این‌گونه ساختارها را به مثابه مظاهر عقل ابزاری محکوم می‌کند. اینها این گمان را در ما تقویت می‌کنند که هورکهایمر و آدورنو به تجدید فرهنگی از منظر تجربه‌هایی مشابه [با نیچه] می‌نگرند، با همان نازک‌طبعی فوق‌العاده، و از همان منظر و زوایای تنگ‌نگرانه‌ای که آدمی را از نشانه‌ها و اشکال موجود عقلانیت‌ارتباطی غافل می‌گرداند. گواه این گفته، ساختمان فلسفه متأخر آدورنو است که در آن، دو کتاب دیالکتیک منفی و نظریه زیباشناختی او متقابلاً به یکدیگر متکی‌اند: کتاب اول که مفهوم متناقض‌نمای عدم اینهمانی را بسط می‌دهد، اشارت دارد به دیگری که محتوای تقلیدی (mimetic) نهفته در کارهای هنری آوانگارد را رمزگشایی و آشکار می‌کند.

آیا هیچ راهی برای بیرون شدن از معضلی که هورکهایمر و آدورنو در اوایل دهه ۱۹۴۰ با آن روبه‌رو بودند وجود ندارد؟ بی‌شک نظریه‌ای که آنها در آغاز، اندیشه و روش نقد ایدئولوژی خود را بر آن استوار کرده بودند دیگر زنده و پویا نبود - زیرا نیروهای تولیدی نتوانسته بودند نیروهای انقلابی [برای در هم شکستن مناسبات تولیدی] به وجود آورند؛ زیرا بحرانه‌ها و کشمکشهای طبقاتی به جای پرورش خود - آگاهی انقلابی یا دست‌کم آگاهی یکدست و یکنواخت فقط منشأ آگاهی چندپاره و پراکنده شدند؛ و بالأخره از آن‌رو که آرمانهای بورژوازی رفته‌رفته کناره گرفتند یا دست‌کم به اشکالی درآمده‌اند که از لبه تیز نقد درونماندگار می‌گریزند. از سوی دیگر، هورکهایمر و آدورنو در آن زمان دیگر کوششی برای بازنگری اجتماعی - علمی نظریه به خرج ندادند، زیرا بدبینی [آنها] نسبت به درونمایه حقیقت‌آرمانهای بورژوازی، چه بسا که خود معیارهای نقد ایدئولوژی را هم به پرسش می‌کشید.

آنها در برابر همین مسألهٔ دوم، روشی به راستی مسأله‌ساز در پیش گرفتند؛ بدین معنا که همچون تاریخ‌نگری<sup>۲۸</sup>، خود را به امواج بدبینی بی‌حد و مرز نسبت به عقل سپردند، بدون آنکه به بررسی قراین و دلایلی بپردازند که چنین بدبینی‌ای را مورد تردید قرار می‌دهد. با این شیوه، شاید آنها توانسته باشند در قلمرو نظریهٔ اجتماعی-انتقادی بنایی چنان ژرف<sup>۲۹</sup> پی افکنند که از روند تجزیه و فروپاشیدگی فرهنگ بورژوازی گزندی نبینند، روندی که از آن پس در آلمان آغاز شد و همگان شاهد آنند.

از یک نظر، نقد ایدئولوژی در واقع [همان] راه روشنگری غیردیالکتیکی را در پیش گرفت که درخور تفکر هستی‌شناختی بود. این نوع نقد، تحت تأثیر نگرشی سره‌خواهانه (purist) گرفتار این طرز فکر شد که [گویا] شیطانی در روابط درونی میان پیدایش و اعتبار پنهان شده است که باید از سرّ آن خلاص شد تا نظریه از تمامی معانی تجربی نهفته در آن پاک شود و بتواند روی پای خود بایستد. نقد تمامیت‌گرا نتوانست این میراث را بزدايد. «افشاگری نهایی» که به گمان هورکهایمر و آدورنو می‌توانست حجابی که اتحاد ناساز قدرت و عقل را مخفی داشته بود با یک ضربهٔ کاری بگذرد، هدفی سره‌خواهانه از کار درآمد، شبیه به هدف هستی‌شناسی که می‌خواهد مقولات وجود و پندار را به‌طور قطعی و نهایی (یعنی با یک ضربه) از یکدیگر جدا سازد. به هر حال، همچنانکه در اجتماع ارتباطاتی پژوهشگران، زمینهٔ پژوهش و زمینهٔ توجیه اعتبار چنان در هم تنیده‌اند که باید آنها را براساس رویه و روش کار، به میانجی نوعی اندیشه، و به عبارتی به گونه‌ای پیوسته و بی‌وقفه از یکدیگر جدا کرد. در حوزه‌های وجود و پندار نیز همین قاعده صادق است. در بحث و استدلال، همواره نقد با نظریه، و روشنگری با بنیادبخشی، در هم تنیده‌اند، از این‌رو دست‌اندرکاران گفتمان همواره باید فرض کنند که بنا بر پیش‌انگاره‌های اجتناب‌ناپذیر ارتباطی گفتمان استدلالی، فقط نیروی غیراجبارآمیز استدلال برتر حکمفرما خواهد بود. اما آنها می‌دانند، یا می‌توانند بدانند که این آرمان‌گیری فقط از آن‌رو ضروری است که عقاید از راه میانجی تشکیل و تصدیق می‌شوند، میانجی که نه به سبک «ناب» افلاطونی، «سره» و برکنار از جهان نمودارهاست، و نه بیرون از همین جهان نمودارها به شیوهٔ مثل افلاطونی. فقط گفتمانی که پذیرای این واقعیت باشد ممکن است بتواند طلسم تفکر اسطوره‌ای را بشکند بدون آنکه از فروغ قابلیت‌های معنایی نهفته در اسطوره محروم شود.

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل پنجم کتاب زیر:

Jürgen Habermas, 'The Entwinement of Myth and Enlightenment', in *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Fredrick Lawrence (London: Cambridge, Polity Press), 1987.



پی‌نوشتها:

- \* منظور از اجرایی (performative)، ویژگی آن نوع عباراتی است که بیان آنها در حکم تحقق آنهاست. مثلاً در عبارت «من قول می‌دهم»، صرف بیان عبارت به منزله تحقق و اجرای عمل قول دادن است. - م.
1. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen* (Frankfurt, 1964).
  2. Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947). English translation: *Dialectic of Enlightenment* (New York, 1972), p. xvi; cited in the text as DE (See my introduction to the new German edition published in 1985 by Suhrkamp Verlag.)
  3. K. Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen* (Basel Frankfurt, 1981), pp. 112ff.
  ۴. «کشف اینکه ارتباط نمادین با ایزدان از طریق قربانی‌کردن، ارتباطی غیرواقعی است، تجربه‌ای به قدمت تاریخ است. نمود قربانی‌کردن که سخت مورد ستایش اندیشه خردگریز باب روز است نباید جدا از الوهیت یافتن انسان قربانی‌شده در نظر گرفته شود - فریبکاری کشیشان دوخصوص عقلانی‌کردن مرگ از طریق خدای‌گونه انگاشتن کسی که قربانی شدن بر او مقدر شده است» (دیالکتیک روشنگری، ص. ۵۱).
  5. Max Weber, "Science as a Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1965), p. 148.
  6. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston, 1984), chapter II.
  7. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Volume 1 (Frankfurt, 1973), pp. 345ff.
  8. Helmut Dubiel, *Theory and Politics* (Cambridge, MA, 1985), part I.
  9. See especially Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York, 1974).
  ۱۰. او خرد را «ضد جامعه‌شناس» خوانده است چنانکه اخلاف نو - محافظه‌کار او هم همین ادعا را دارند. بنگرید به:
  - H. Baier, "Die Gesellschaft - ein langer Schatten des toten Gottes," *Nietzsche-Studien* 10/11 (Berlin, 1982), pp. 6ff.
  11. See also Peter Pütz, "Nietzsche and Critical Theory," *Telos* 50(1981-1982); 103-114.
  12. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (New York, 1989), p. 84.
  13. *Ibid.*
  14. *Ibid.*, pp. 84-85.
  15. J. Habermas, "Nachwort" to F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften* (Frankfurt, 1966), pp. 237ff.
  16. Pointed out by Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York, 1983), pp. 32ff.

17. Nietzsche, *Genealogy*, p. 153.
18. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future* (New York, 1966), p. 341.
19. *Ibid.*, p. 199.
20. Nietzsche, *Genealogy*, pp. 103-107.
21. *Ibid.*, p. 36.
۲۲. وظیفه میانجیگرانه داوری ذوق در فروکاستن مواضع آری / نه درخصوص دعویهای اعتبار، به «آری» و «نه» در خصوص بیانهای آمرانه اراده را نیز می‌توان از دیدگاه نیچه نگریست که همراه با مفهوم صدق‌گزاره‌ای، مفهوم جهان را که در دستورزبان ادغام شده است مورد بازنگری و تجدیدنظر قرار می‌دهد: «راستی، اصلاً چه چیز ما را وامی‌دارد که به تقابل اساسی بین «حقیقت» و «کذب» قائل شویم؟ آیا نمی‌شود به مراتب وضوح و شفافیت نمود، و در واقع، مراتب تاریکی و روشنی، یا به تعبیر نقاشان، درجات مختلف سایه‌روشن نمود بسنده کرد؟ چرا دنیایی که به ما مربوط می‌شود افسانه نباشد؟ و اگر کسی بپرسد: «مگر افسانه، به یقین، متعلق به یک پدیدآورنده نیست؟» آیا نمی‌شود به سادگی پاسخ داد: «چرا؟ آیا این متعلق بودن به خود احتمالاً متعلق به همان افسانه نیست؟» و حال، آیا نباید به خود حق بدهیم که فاعل را به مانند مسند و مفعول قدری به ریشخند بگیریم؟ و آیا نباید به فیلسوف اجازه دهیم که از ایمان به دستورزبان فراتر رود؟» (*Beyond Good and Evil*, p. 238).
23. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 103ff.
24. Nietzsche, *Genealogy*, pp. 27-28.
25. *Ibid.*, p. 112.
۲۶. در اینجا ساخت استدلال بویام جالب است. نیچه ضمن برانداختن بنیادهای نقد ایدئولوژی از طریق اعمال این نقد بر خود، فقط با روی آوردن به نوعی اندیشه در پیوند با اسطوره‌خاستگاهها مقام خود را به مثابه منتقدی افشاگر حفظ می‌کند. درونمایه ایدئولوژیکی تبارشناسی اخلاق و نبرد نیچه بر ضد افکار و انگاره‌های جدید به نحو عام مسأله‌ای دیگر است، نبردی که در آن نیچه در مقام فرهیخته‌ترین چهره بیزار ازموکراسی، همواره مشتاقانه مشارکت می‌جوید. بنگرید به:
- R. Maurer, "Nietzsche und die Kritische Theorie," and G. Rohrmoser, "Nietzsches Kritik der Moral," *Nietzsche-Studien* 10/11 (Berlin, 1982), pp. 34ff and 328ff.
27. H. Fink-Eitel, "Michel Foucaults Analytik der Macht," in F.A. Kittler, ed., *Austrabung des Geistes aus den Geisteswissenschaften* (Paderborn, 1980), pp. 38ff.; Axel Honneth and Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur* (Frankfurt, 1980), pp. 123ff.
28. H. Schanädelbach, "Über historische Aufklärung," *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (1979), pp. 17ff.
29. Besides the work referred to in note 6, see the second volume of *The Theory of Communicative Action*, subtitled *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston, 1987).