

## مدرنیته و تناقضهای نظریه انتقادی

نوشته شیلان حبیب

ترجمه حسن چاوشیان

۱

پس از تحلیل وبر از مدرنیته که براساس مقوله عقلانی شدن صورت گرفت، تشخیص غیرعقلانی بودن این عقلانی شدن یکی از مشغله‌های اصلی نظریه انتقادی بوده است. مارکوزه مقاله صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آرای ماکس وبر<sup>۱</sup> را با این سؤال به پایان می‌برد: «یا شاید هم در برداشت ماکس وبر از عقل کنایه‌ای وجود دارد دال بر اینکه او می‌داند ولی انکار می‌کند؟ آیا دست بر قضا وبر می‌خواسته بگوید: و شما به این می‌گویید «عقل»؟»<sup>۲</sup> پرسش مارکوزه به هیچ‌روی ناموجه نیست، زیرا به دودلی و ابهام حل‌ناشده آرای وبر درباره مدرنیته اشاره می‌کند. وبر با تشخیص اینکه فرآیندهای عقلانی شدن اجتماعی ناگزیر به نابودی آزادی و عقل‌گرایی فرهنگی غرب به نابودی برگشت‌ناپذیر معنا می‌انجامد، ارزیابی بسیار دودلانه‌ای از اهمیت مدرنیته در غرب به عمل آورده بود.

بنا به نظر وبر، روح مدرن در برابر دنیایی که به زنجیره بی‌پایانی از وقایع فروکاسته شده، باید دریابد که معنای جهان را دیگر نمی‌توان از نتایج تحلیل جهان آموخت «حتی از کماترین تحلیل»<sup>۳</sup>. در عوض، تفکیک شدن فرهنگ به عرصه‌های ارزشی متفاوت و همچنین تضادهای آشتی‌ناپذیر میان علم و اخلاق، علم و دین، و میان هر سه اینها با زیباشناسی، بارگران آفرینش معنا را بر دوش فرد مدرن می‌گذارد.<sup>۴</sup> و نابودی معنا، یعنی بیگانگی با جهان. در هر حال، با عقلانی شدن فزاینده زندگی اجتماعی، فرد مدرن به صورتی روزافزون از ایجاد معانی قائم به ذات ناتوان گشته است و بیگانگی با جهان تبدیل به سازشکاری دنیاجویانه می‌شود. عقلانی شدن اجتماعی، در تمامی عرصه‌های زندگی جمعی همان الگویی سازمانی سلسله

مراتبی عقلانی شده متخصصان را باز تولید نموده، متخصصانی که تواناییهای محدود دارند و برای اطاعت کردن تربیت شده‌اند. آزادی، که در این «قفس آهنین»<sup>۵</sup> محبوس شده، امر روزمره‌ای می‌شود که از خودآیینی (autonomy) باز ایستاده است. و نابودی آزادی یعنی بیگانگی با خود.

توصیه و بر به کسانی که نمی‌توانند «مقدرات زمانه را مردانه» تاب آورند این بود که: «بی سروصدا و بدون جار و جنجالهای تبلیغاتی معمول درباره کسانی که تغییر مسلک می‌دهند، صاف و ساده راه آمده را بازگردند. آغوش کلیسای کهن به فراخی و اشتیاق به روی آنها گشوده است.»<sup>۶</sup> برای آنانی که تاب «مقدرات زمانه» را دارند کاری نمی‌ماند جز پذیرش اخلاق مسئولیت، اخلاقی که نگرش نومیدانه به زمانه و تعهد به صداقت کسی آن را شکل داده که در پی چنان عقب‌نشینیهای کاذبی از مدرنیته نیست.

مشخصه نحوه برخورد نسل اول نظریه پردازان مکتب انتقادی با آرای وبر، طرد تعهد دودلانه و اعتزالی وبر به مدرنیته بر مبنای موافقت گسترده آنها با تشخیص وبر درباره پویسهای مدرنیته است. هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه می‌پذیرند که نابودی آزادی و نابودی معنا تبدیل به واقعتهایی تاریخی-اجتماعی شده‌اند و به همین دلیل داعیه عقلانیت را که وبر به این فرآیندها نسبت می‌داد، نفی می‌کنند.

اخیراً، هابرماس این تفسیر سنتی از وبر را مورد بازنگری قرار داده است. او تمام تلاشهایی را که خواسته‌اند با فراتر رفتن از وبر بر مدرنیته غلبه کنند نقد کرده و آنها را محصول این توهم معاصر می‌داند که: پست‌مدرنیته از طریق ضدیت با مدرنیته به دست می‌آید.<sup>۷</sup> بنا به نظر هابرماس، عقلانی‌شدن فرهنگی، دستاوردهای بازگشت‌ناپذیر عقلانیت نظری و عملی و زیباشناختی را به ارمغان آورده است. از طرف دیگر، گسترش موفقیت‌آمیز عقلانی‌شدن اجتماعی، تحت ملزومات رشد اقتصادی و سازمان بوروکراتیک، هیچ دستاوردی از جهت آزادی و خودآیینی برای عاملان و کارگزاران اجتماعی به دنبال نداشته است. اینک پرسش این است: آیا آزادی از دست رفته را، که وبر آن را به عنوان پیامد ناگزیر عقلانی‌شدن اجتماعی تشخیص داده، می‌توان در شرایط فقدان معنا، که وبر آن را نیز به عنوان پیامد عقلانی‌شدن فرهنگی تشخیص داده است، احیا کرد بی‌آنکه دستاوردهای معرفتی ناشی از این فرآیند از دست برود؟<sup>۸</sup> به قول ولمر (wellmer)، این پرسش نشان‌دهنده گذر از «دیالکتیک روشنگری» به «منطق بازسازی» است.<sup>۹</sup> این مقاله با تمرکز بر مسأله مدرنیته و عقلانی‌شدن، برخی از مفاهیم ضمنی همین گذر را تحلیل می‌کند. پذیرش دریافت وبری از مدرنیته و در عین حال نفی عقل‌گرایی

غربی، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت را به تناقص کشاند؛ اما چرخش از دیالکتیک روشنگری به منطبق باسازی نیز این تناقصها را حل نکرده است؛ بلکه در عوض منجر به تناقصهایی مختص به خودگشته است.

۲

همداستانی با دریافت وبر، ویژگی نوشته‌های اعضای مکتب فرانکفورت در سالهای ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۵ است. در این دوره<sup>۱۱</sup>، اصطلاحات «عقلانی‌شدن» و «عقلانیت ابزاری» برای اشاره به پدیده‌هایی کاملاً متفاوت از آنچه وبر بدانها پرداخته بود به کار می‌رفتند. وبر فرآیندهایی را تحلیل کرد که از طریق آنها بوروکراسی و سرمایه‌داری مدرن پدید آمده بودند،<sup>۱۱</sup> اما آدورنو و هورکهایمر و مارکوزه با استفاده از مفهوم عقلانیت ابزاری و تز پولاک (pollock) درباره «اولویت امر سیاسی»<sup>۱۲</sup>، پدیده ناسیونال‌سوسیالیسم و دموکراسیهای توده‌ای را مدنظر قرار می‌دادند. به نظر آنها این دو شکل‌بندی اجتماعی با تمرکز رشدیابنده تولید و توزیع سرمایه مشخص می‌شوند و این فرآیند، بازار مبادله کالا را ناپود کرده است. این دگرگونی در بخش اقتصاد منجر به اولویت یافتن امر سیاسی و دستگاه اجرایی دولت بر اقتصاد و زندگی اجتماعی و خانواده شده است. هورکهایمر در متنی که به صورتی نمونه‌وار دگرگونیهای اقتصاد و سازمان اجتماعی را به دگرگونیهای ساختار روانی پیوند می‌دهد، چنین می‌نویسد: «امروزه خود فرد (individual ego) در شبه خود (pseudo-ego) برنامه‌ریزی توتالیتری هضم گشته است. حتی پدیدآورندگان برنامه توتالیتری به رغم و به دلیل توده‌ها و سرمایه‌های عظیمی که در اختیار دارند، همانقدر بی‌بهره از خودآینی هستند که افراد تحت سلطه آنها. این افراد تحت کنترل، در انواع گروهها سازمان یافته‌اند و در این گروهها فرد چیزی نیست جز عنصری که به خودی خود هیچ اهمیتی ندارد. اگر او بخواهد خود را حفظ کند باید مانند عضو یک تیم کار کند، آماده و ماهر برای هر کاری، چه صنعتی، چه کشاورزی، چه ورزشی. او باید در همه عرصه‌ها از موجودیت فیزیکی خود، از محل کار خود، از خواب و خوراک خود دفاع کند، باید ضربه بزند و ضربه بخورد و از انضباطی آهنین اطاعت کند. سنگینی مسئولیت برنامه‌ریزی بلندمدت برای خودش و خانواده‌اش، باعث می‌شود او با وظایف ماشینی زمان حال سازگار شود. فرد میدان خود را تنگ و تنگتر می‌کند.»<sup>۱۳</sup>

گرچه طی این دوره تفاوت‌هایی بین مارکوزه، در یک طرف، و هورکهایمر و آدورنو، در طرف دیگر، درباره ناسیونال سوسیالیسم وجود دارد<sup>۱۴</sup> اما می‌توان مدل جامعه‌شناسی زیر را ترسیم

کرد که به نظریه پردازان مکتب فرانکفورت اجازه می داد با نظر وبر مبنی بر «فقس آهنین» نامیدن مدرنیته همداستان باشند: ۱) سرمایه داری لیبرال و رقابت مبتنی بر بازار آزاد به دولت لیبرال و خانواده پدرسالار بورژوازی و تیپ شخصیت طغیانگر یا فراخود (superego) قوی وابسته است؛ ۲) سرمایه داری دولتی (آدورنو و هورکهایمر) یا سرمایه داری انحصاری (مارکوزه) به دولت فاشیستی و خانواده ابزاری اقتدارطلب و تیپ شخصیت اقتدارطلب وابسته است، این پدیده اقتصادی، به، دموکراسیهای توده‌ای، ناپدید شدن خانواده بورژوازی، تیپ شخصیت فرمانبردار و «ماشینی شدن» فراخود نیز وابسته است.

وقتی آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه از عقلانی شدن سخن می گویند پدیده‌های زیر را در نظر دارند: سلطه سیاسی و اداری از طریق تکنیکهای سازمانی کارآمدتر و قابل پیش‌بینی‌تر به تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی گسترش می‌یابد؛ این تکنیک را نهادهایی مثل کارخانه، ارتش، بوروکراسی، مدرسه و صنعت فرهنگ‌سازی توسعه می‌دهند. این امر با به‌کارگیری تکنولوژی نه تنها برای سیطره یافتن بر طبیعت بیرونی، بلکه برای کنترل روابط بین شخصی و دستکاری طبیعت درونی<sup>۱۵</sup>، ممکن می‌شود. چنین دستگاه کنترلی از طریق فرآیندهای تجزیه کار و تولید به واحدهای همگن بسیط کار می‌کند؛ این تجزیه با اتمیزه شده (atomization) اجتماعی در درون و بیرون واحدهای سازمانی همراه است. درون سازمانها، همکاری افراد نیز تابع قواعد و مقررات همین دستگاه کنترل است؛ بیرون واحد سازمانی، نابودی کارکرد اقتصادی و آموزشی و روانشناختی خانواده، فرد را به دست نیروهای غیرشخصی جامعه توده‌ای می‌سپارد. فرد باید با دستگاه سازگار شود تا اصلاً بتواند بقا یابد.

عقلانی شدن ابزاری زندگی اجتماعی به توهمی معرفتی (epistemic illusion) می‌انجامد: هر قدر سلطه کارآمدتر، برنامه‌ریزی شده‌تر، علمیت‌تر و بلافصل‌تر شود، به همان نسبت کلیتر، غیرشخصی‌تر و بی‌نام و نشانت‌تر به نظر می‌رسد. آدورنو، مارکوزه و هورکهایمر به تبعیت از لوکاچ، عقلانی شدن را با شیء‌وارگی یکسان می‌دانند.<sup>۱۶</sup> اما درحالی‌که لوکاچ بر عینیت شیخ‌گونه جهان اجتماعی، که به‌رحال محصول پراکسیس افرادی است که اجتماعی شده‌اند، تأکید می‌کند، نظریه پردازان مکتب فرانکفورت بر بی‌نام و نشانی تام سلطه تأکید دارند که دیگر چنان سلطه ظاهر نمی‌شود. هر قدر سلطه بی‌واسطه‌تر شود، کمتر می‌توان آن را به منزله سلطه بازشناخت.

نتیجه عقلانی شدن ابزاری زندگی اجتماعی و توهمهای اجتماعی - معرفتی ناشی از آن، از دست رفتن آزادی است. درحالی‌که وبر عقلانی شدن اقتصاد، قانون، دولت و مدیریت اداری را از

عقل‌گرایی مدرن تمیز داده بود، ۱۷ مارکوزه، هورکهایمر و آدورنو این دو بُعد را در هم آمیخته و عقلانی‌شدن را تجلی ساختار بنیادی عقل غربی می‌دانند. حاملان عقل ابزاری، دیگر عوامل و کارگرانی که به لحاظ اجتماعی و تاریخی خاص باشند، نیستند؛ بلکه نوع بشر است. گفتمان عقلانی‌شدن از سطح اجتماعی خاص به سطح جهانی - انسان‌شناختی انتقال یافته است. بنابراین، نقد عقلانی‌شدن ابزاری جامعه نیز به نقد ساختار عقل غربی مبدل شده است.

آدورنو و هورکهایمر در «دیالکتیک روشنگری» برآن‌اند که دو عنصر سازنده عقل‌گرایی فرهنگی و بر - یعنی ارزش شخصیت خودآیین و جدایی کامل بین طبیعت و فرهنگ ۱۸ - مانعة‌الجمع‌اند. هورکهایمر در نقد عقل ابزاری مانعة‌الجمع بودن ارزش خودآیینی را با عنصر سوم عقلانی‌شدن فرهنگی - یعنی تفکیک شدن عقل به عرصه‌های آشتی‌ناپذیر ارزشی - مورد بررسی قرار می‌دهد. ۱۹ بین این سه جنبه عقل‌گرایی فرهنگی - جداسدن رادیکال طبیعت از فرهنگ، ارزش فرد خودآیین، و تفکیک عقل قبلاً یگانه به عرصه‌های ارزشی متفاوت - نه تنها ناسازگاری بلکه تعارض وجود دارد. این تعارض هم به منزله دیالکتیک فرهنگ و هم به منزله دیالکتیک شخصیت تجلی می‌کند و نتیجه نهایی آن که خود - ویران‌سازی (self-destruction) عقل و ناپدیدشدن شخصیت خودآیین است.

صرف‌نظر از تفاوتها، هم دیالکتیک روشنگری و هم نقد عقل ابزاری در میان دو داعیه در نوسان و دچار تردیداند، داعیه کم‌رنگتر این است که به لحاظ تاریخی، عقل غربی پایه‌گذار ارزش خودآیینی بوده است و داعیه قویتر اینکه ساختار عقل غربی، خود، با خودآیینی ناسازگار است. خود - ویران‌سازی عقل یک واقعه تصادفی تاریخی نیست بلکه نتیجه فرجامین سلطه است که بنیاد عقلانیت غربی است. به‌رغم این نوسان و تردید، باید تز قویتر را به آدورنو و هورکهایمر نسبت داد، زیرا هر دو آنها دیالکتیک فرهنگی عقلانی‌شدن را تا ساختار ژرفتری، یعنی تاریخ طبیعی بشریت، دنبال می‌کنند. جداسدن ریشه‌ای طبیعت از فرهنگ یا جداسدن جهان نامتناهی بی‌معنا از ذهنی که به‌طور انتزاعی می‌اندیشد و اراده می‌کند، حاوی بذره‌ای تخصمی حل‌ناشده میان آنهاست، که در روند تمدن باید به‌طور مداوم از سر گرفته شود.

«خود» (self) هومری که نیروهای تاریک طبیعت را از تمدن تمیز می‌دهد، نشانگر ترس نخستین بشریت از «دیگری» (the other) است. اسطوره هومری بیانگر داستانی است که در آن قهرمان هویت خود را از رهگذر سرکوب چندگونگی طبیعت می‌سازد، و همچنین عکس این

داستان را نیز نشان می‌دهد. بشریت بهای غلبه بر ترس از دیگری را با درونی‌کردن نقش قربانی می‌پردازد. اودیسه خود را به اختیار در معرض شکنجهٔ سیرن‌ها می‌گذارد و فقط بدین وسیله از آواز آنها که او را فرامی‌خوانند، می‌گریزد. عمل قربانی‌کردن، دائماً یکسانی آدمیان با نیروهای ظلمانی طبیعت را به نمایش می‌گذارد، بدین منظور که به آدمیان اجازه دهد تا طبیعت را در درون بشریت بیالایند. اگر وظیفهٔ فرهنگ عبارت است از استقرار هویت «خود» در برابر «دیگر بودگی» (otherness) طبیعت، آنگاه عقل، ابزار انجام این کار است. عقلانیت اسطوره، و همچنین عقلانیت روشنگری که جایگزین اسطوره می‌شود، عقلانیتی است که صرف عمل فهمیدن آن را نابود می‌کند. عقل، انتزاع می‌کند و از طریق نامها و مفاهیم در صدد فهمیدن برمی‌آید. انتزاع، امر معین را فقط در صورتی می‌فهمد که آن را به «این همانی» فروکاهد و همچنین دیگر بودگی دیگری را از میان برمی‌دارد. آدورنو و هورکهایمر با توسل بی‌وقفه به استعاره، غیرعقلانیت عقلانی‌شدن فرهنگی را به سرچشمه‌های آن بازمی‌گردانند، یعنی به منطق «این همانی» که ساختار بنیادی عقل غربی است.<sup>۲۰</sup>

اما همین‌جاست که اولین تناقض طرح نظریهٔ انتقادی جامعه، آنگونه که مورد نظر آدورنو و هورکهایمر بوده، پدیدار می‌شود: اگر روشنگری و عقلانی‌شدن فرهنگی مخصوصه‌ای است که منطق «این همانی» را که بر سازندهٔ عقل است، آشکار می‌سازد آنگاه نظریهٔ دیالکتیک روشنگری که با ابزار همین عقل تحقق یافته، همان ساختار سلطه‌ای را تداوم می‌بخشد که آن را محکوم کرده است. نقد روشنگری، همان بار نفرینی را به دوش می‌کشد که بر دوش روشنگری است. این تناقض، که آدورنو و هورکهایمر وجود آن را تصدیق کرده‌اند، حل نمی‌شود اما شاید بتوان از رهگذر این امید که نقد روشنگری، به رغم همهٔ این مسایل، اصل یوتوپایی منطق «این نه آنی» (non-identity) را برانگیزد، راه نجاتی جست. اگر نقد مذکور بخواهد منطق «این نه آنی» را به صورتی استدلالی تدوین کند، باید آن را انکار کند.

بدینی هورکهایمر و آدورنو و ناتوانی آنها در ارائهٔ راهی برای غلبه بر روشنگری و عقلانی‌شدن فرهنگی، چیزی نیست که بتوان فقط بر مبنای ظلمانی‌بودن تاریخ بشر در دورهٔ آنها (یعنی ظهور فاشیسم و جنگ دوم جهانی)، آن را توضیح داد. بلکه این بدینی در خود ساختار گفتمان تناقض‌آمیزی (aporetic discourse) تجسم می‌یابد که آنها آن را دیالکتیک روشنگری می‌نامند. پایان روشنگری، یعنی پایان «گناهکاری طبیعی بشریت» را، نمی‌توان به صورت استدلالی بیان کرد. اگر روشنگری فرجام نهایی منطق «این همانی» است، پس غلبه بر آن فقط با بازپس دادن حق بودن به هر آنچه و هر آنکه «این نه آن» و سرکوب شده و تحت سلطه است،

میسر می‌شود. از آنجا که حتی خود زبان زیر بار نفرین مفهوم قرار دارد، طوری که «دیگری» را با صرف عمل نامیدن سرکوب می‌کند، ما نمی‌توانیم «دیگری» را بنامیم، فقط می‌توانیم آن را احیا کنیم و به یاد آوریم. همانند خدای سنت یهود که نباید نامیده شود، بلکه فقط باید به یاد آورده شود. استعلای یوتوپایی بر تاریخ عقل را نمی‌توان نامی نهاد، اما می‌توان در خاطره آدمیان آن را احیا کرد. احیای امر «این نه آنی» وظیفه اثر هنری حقیقی است: «عنصری که اثر هنری به کمک آن بر واقعیت استعلا می‌یابد... متکی بر هماهنگی مصنوعی و حاصل وحدت مشکوک شکل و محتوا، امر برونی و امر درونی، امر فردی و اجتماعی، نیست. بلکه متکی بر نشانه‌ها و علایمی است که از رهگذر آنها، ناهمخوانی پدیدار می‌شود و تلاش مشتاقانه برای این‌همانی بالضروره از هم می‌پاشد.»<sup>۲۱</sup>

نقد عقل ابزاری که نابودی ناگزیر «عقل عینی» - که در برداشتهای مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی دوره ماقبل مدرن از جهان تجسم می‌یابد - به دست عقل «ذهنی» فایده‌گرا و شکاک آدمیان مدرن را پی می‌گیرد، به نتیجه‌ای نمی‌رسد جز همان توسل نجات‌بخش به عنصر یوتوپایی امر «این نه آن». هورکهایمر معتقد نیست که با فلسفه «عقل جوهری» (Substantive reason) بتوان بر تفکیک عقل به عرصه‌های ارزشی آشتی‌ناپذیر در دوره مدرن، فایز آمد. فلسفه نمی‌تواند کلیت بخشد؛ نمی‌تواند ارزش شخصیت خودآیین را با مفهوم واحدی از جهان و جامعه، دوباره متحد سازد. فلسفه شریک مقاصد اثر هنری است، یعنی تدوین و بیان اینکه «دیگری» و امر «این نه آن» حتی بودن دارد. فلسفه به شرطی می‌تواند این وظیفه را انجام دهد که خود را از قید مفهوم آزاد کند و به معانی فراموش شده و سرکوب‌شده لغت بازگردد. فلسفه «شاهدان خاموش زبان» را به سخن می‌آورد.

نقد، هنگامی که آرمانهای رهایی‌بخش حی و حاضر (immanent) کسانی را که از حیث اجتماعی و تاریخی موقعیت خاصی دارند، رها کند و به سوی بلندبهای رمزآلود روح مطلق پُر کشد، به این معناست که فقط با دگرسازی (transfiguration) مدرنیته می‌توان بر تقدیر مدرنیته غلبه کرد. اگر عقلانی‌شدن اجتماعی امکان‌کار بست آزادی، و اگر عقلانی‌شدن فرهنگی آرزوی آزادی را از بین می‌برد، پس فقط با واژگون‌سازی آخرالزمانی (apocalyptic reversal) تقدیر انسانهای مدرن و ایجاد گسست در پیوستار تاریخ، و نه چیزی کمتر از آن، می‌توان پویش رهایی‌بخش را آغاز کرد. بدین ترتیب، نظریه انتقادی به پیام آور آخرالزمان بدل می‌شود.

بدون تردید، می‌توان آرای هورکهایمر و آدورنو را در این دوره با همدلی بیشتری تفسیر کرد

و بر تناقضهای آنها کمتر پای فشرود. می‌شود استدلال کرد که دورنمای بشریتی رهایی‌یافته فقط از رهگذر آشتی غیر قهقرایی با طبیعت و از رهگذر هستی‌شناسی نوینی از خود و دیگری، تحقق می‌پذیرد، هستی‌شناسی نوینی که از منظر آن شکل‌گیری هویت نفسانی (self-identity) نه به معنای نفی تخریبگر دیگری است و نه به معنای نفی تخریبگر دیگری در درون نفس. غلبه بر تاریخ طبیعی بشریت به معنای معکوس ساختن آن دسته از فرآیندهای تمدن است که با خود سلطه بر طبیعت بیرون و سرکوب طبیعت درون را همراه آورده‌اند. عقلانی‌شدن اجتماعی و فرهنگی تا به حال به معنای سرکوب نمودن محاکات (mimesis) توسط سازگاری و سلطه آگاهانه بوده است. اما سلطه بر طبیعت به سوی خود سوژه یا ذهن برگشته است؛ افسون‌زدایی، درونی‌گشته است. آیا امکان آشتی با طبیعت بیرون و درون، امکان بازگرداندن مسیر تمدن از سرکوب محاکات، که به نام سلطه صورت می‌گیرد، به سمت بیان تازه‌ای از خویشاوندی بشر با طبیعت، تحت شرایط خاتمه دادن به سلطه وجود ندارد؟

آنچه به‌طور ضمنی در طلب آشتی غیر قهقرایی با طبیعت نهفته است، نظریه رشد فردبشری و نوع‌بشری است، این نظریه باید مکانیسمی را که از رهگذر آن سلطه بر طبیعت بیرون منجر به بندگی انسان در برابر انسان و سرکوب طبیعت درون می‌شود، توضیح دهد. آدورنو و هورکهایمر پویشهای این تاریخ طبیعی بشر را مسلم فرض کرده‌اند، اما هرگز آن را روشن نکرده‌اند. [برای روشن شدن] بخشهای بی‌نهایت مبهم اثر آنها درباره درونی‌کردن، فرافکندن و شکل‌گیری «خود» (self)، باید به بهره‌گیری مارکوزه از نظریه گرایز فروید در کتاب عشق و تمدن مراجعه کرد، کتابی که به تبیین پویاییهای فرآیند تمدن پرداخته است. اما طرح مارکوزه، کمتر از نقد یوتویپایی منطق «این همانی» دچار تناقض نیست.

در اینجا ضروری نیست که اقتباس انتقادی مارکوزه از نظریه فروید را به تفصیل جمع‌بندی کنیم. مارکوزه اختلاف بین فراروانشناسی فروید و نوشته‌های بالینی - علمی او را، که غالباً بسیار از آن سخن‌گفته‌اند به شیوه جدیدی تحلیل می‌کند. تلاش برای برقرار ساختن توازی بین مراحل رشد فردبشری و نوع‌بشری را نمی‌توان مغشوش ساختن این دو سطح دانست. مارکوزه این توازی را دقیقاً به این دلیل موجه می‌داند که تاریخ بشر هنوز از سیر طبیعی خود باز ناپیوسته است: تفرد (Individuation) و شکل‌گیری «خود»، هنوز از طریق سرکوب اصل لذت توسط اصل واقعیت - که در فرهنگ تجسم یافته - رخ می‌دهد. اصل واقعیت نه تنها گویای ضرورت کار، که در همه جوامع انسانی مشترک است، بلکه موجد ساختارهای سلطه اضافی دیگری است که در روابط طبقاتی نیز تجسم یافته‌اند. از این نظر، وجه تمایز تمدن صنعتی - تکنولوژیک



از ساختارهای پیشین سلطه سازمان یافته، این است که همان شرایط عینی که می توانست غلبه بر تمدن صنعتی - تکنولوژیک را ممکن سازد، خود مانع بروز شرایط ذهنی لازم برای این دگرگونی می شود. پارادوکس عقلانی شدن، در بردارنده این واقعیت است که افراد در وضعیت فقدان معنا قادر نیستند شرایطی را درک کنند که می توانست به واژگون ساختن فقدان آزادی، بینجامد.

در تمدن صنعتی - تکنولوژیک، فقط تبدیل علم و تکنولوژی به نیرویی مولد و همچنین حذف متعاقب کار بلاواسطه از فرآیند تولید، امکان واقعی پایان دادن به فقدان آزادی را مهیا می کند. فرد، دیگر کار را استفاده رنج آور از انرژی ارگانیک برای انجام یک وظیفه معین نمی داند. فرآیند کار غیرشخصی می شود و به طور فزاینده به سازماندهی و تنظیم تلاش جمعی انسانها وابسته می شود. کاهش اهمیت کار در فرآیند تولید، که مارکس قبلاً در گروندریسه<sup>۲۴</sup> آن را تحلیل کرده بود، به کاهش متناسبی در کنترل اجتماعی - فرهنگی که بر فرد اعمال می شود، نمی انجامد. کاملاً برعکس، غیرشخصی شدن و عقلانی شدن روابط اقتدار، تغییر شکل مشابهی در پوششهای شکل گیری هویت فردی را همراه می آورد. با افول نقش پدر در خانواده، مبارزه علیه اقتدار، آماج خود را از دست می دهد: «خود» نمی تواند به فردیت برسد، چون با محروم شدن از آدمیان مشخصی که علیه آنها به مبارزه برخیزد، دیگر نمی تواند فرآیندهایی را تجربه کند که هویت فردی را شکل می دهند. پرخاش که نتوانسته در مبارزه اودیپ وار علیه انسانی خاص تخلیه شود، درونی گشته، احساس گناه به بار می آورد.<sup>۲۴</sup>

دامنه دارترین پیامد ناپدید شدن شخصیت خودآیین، تضعیف «پیوندهای زنده میان فرد و فرهنگ او» است. اصل واقعیت دیگر توسط فرد به همان سیاق درونی و تصعید نمی شود، زیرا فرهنگ دیگر مسئول قربانیها و تصعیدهای دردناکی که فرد را رنج می دهند، دانسته نمی شود. جوهر اخلاقی ناپدید می شود و این امر سرچشمه های فرهنگی طغیان گروهی را خشک می کند، طغیانهایی که پیش از این به نام خاطره عصیانهای گذشته انجام می گرفت. از دست رفتن فرهنگ، به عنوان گنجینه حافظه جمعی، نفس پویش تمدن را تهدید می کند که عبارت است از طغیان، سرکوب و طغیان مجدد. هنگامی که فرهنگ دیگر واقعیت زنده ای نباشد، خاطره وعده های تحقق نیافته و مورد خیانت واقع شده ای که طغیان ستمدیدگان به نام آن پا می گرفت، دیگر نمی تواند در حال حاضر امکانی تاریخی باشد.

تک بعدی بودن تمدن صنعتی - تکنولوژیک، نظریه انتقادی جامعه را به درون پارادوکسی خود - بازتابگر (self-reflexive) می کشاند: پوششهای تاریخی موضوع تحقیق، ناسخ مقوله هایی

است که با آنها می‌توان این موضوع تحقیق را درک کرد. مارکوزه برای موجه‌ساختن تلاش فروید در برقراری توازی بین مراحل تحول فردبشری و نوع‌بشری، بحث خود را بر این مبنا استوار می‌کند که تاریخ بشر هنوز از تاریخ طبیعی بودن بازنايستاده و همینطور اینکه شخص انسانی در مسیر فردیت‌یافتن و شکل‌گیری «خود»، تجربه‌های تلخ آسیبها و آلام نوع‌بشر را مجدداً حس می‌کند. تا وقتی که بر این تاریخ غلبه نشود، این تاریخ می‌تواند همچون استمرار منجمد گذشته در لحظه حال درک شود که فردبشری و نوع‌بشری کورکورانه بدان تن می‌دهند. با گذار به سرمایه‌داری سازمان‌یافته و با تضعیف «پیوندهای زنده میان فرد و فرهنگ او» و با ناپدیدشدن خانواده بورژوازی، مقوله‌های روانکاوی به مرزهای معرفتی خود می‌رسند. این فرآیند باعث امحای مکانیسم درونی‌ساختن ستمگر توسط ستم‌دیده، که پیش از این مسلط بود، می‌شود و همچنین منابع خاطره را نیز، که هدایتگر انقلاب آینده بودند، محو می‌کند. اما همین مکانیسم ناخودآگاه بود که به تاریخ قبلاً موجود، خصوصیت تاریخ طبیعی را می‌بخشید و برقراری توازی میان فردبشری و نوع‌بشری را ممکن می‌کرد. مارکوزه نمی‌تواند این امکان را نادیده بگیرد که الگوهای جامعه‌پذیری در جامعه صنعتی - تکنولوژیکی تا بدانجا پیش رفته باشند که مقوله‌های روانکاوی را منسوخ کرده باشند.

مارکوزه می‌گوید این پارادوکس را - اینکه خود موضوع تحقیق، همان مقوله‌هایی را نسخ می‌کند که تحقیق توسط آنها انجام می‌شود - با توسل به کارکرد نجات‌بخش خاطره، حل نماید.<sup>۲۵</sup> دگرگون‌ساختن تمدن صنعتی - تکنولوژیکی مدرن باید با به یاد آوردن آغاز شود که معنای فراموش‌شده و سرکوب‌شده و انکارشده را آزاد می‌کند و امیدها و اهداف یوتوپیایی طغیانهای گذشته را آزاد می‌سازد. مارکوزه به جای نقد هستی‌شناسی و منطق «این‌همانی» غربی، اقدام به بازسازی بُعد یوتوپیایی نهان در هستی‌شناسی غربی می‌کند. مارکوزه با آشکارساختن قطبهای عقل (logos) و عشق (eros)، گذر بی‌پایان زمان و آرزوی تفوق بر کل زمان، و پایان‌ناپذیری ناخوشایند (Bad infinity) امر موجود و کمال وجود (fullness of being) و ابراز این نکته که این دو، ساختارهای دوگانه‌ای هستند که هستی‌شناسی غرب در فاصله میان آنها می‌گسترده، در پی تأییدنهادن بر کارکرد نجات‌بخش خاطره است.

اما این خاطره نجات‌بخش نمی‌تواند در پیوستار تاریخ از نو فعال شود، زیرا اینک تاریخ در مسیری می‌گسترده که گذشته خود و تاریخ‌مندی خود را انکار می‌کند. جامعه تک‌بُعدی که ساخته دست جهان صنعتی - تکنولوژیکی است، افق هستی‌شناسانه‌ای را که خود در بطن آن پدید آمده و گسترش‌یافته، محو می‌گرداند. و این یعنی نظریه انتقادی جامعه که به نام خاطره نجات‌بخش

سخن می‌گوید، خود بیرون از پیوستار تاریخی قرار دارد و در تقلا برای نفی سلطهٔ زمان، از نقطه‌ای خارج از زمان، به خاطرهٔ آرزوی پایان دادن به کل زمان توسل می‌جوید. با احیای تقابل ازلی عشق و عقل، نارسیسوس و اورفئوس، مارکوزه می‌خواهد توان انقلابی جسمانیت (Sensuality) رهاشده را آشکار کند. نارسیسوس در مقام پیامبر اصل هستی‌شناختی جدیدی ظهور می‌کند. برای اینکه توان ویرانگر این جسمانیت جدید به صورت اخلاق جدیدی درآید، باید دوباره وارد تاروپود تاریخ شود؛ اما براساس نظریهٔ تک‌بعدی بودن، هیچ محمل جمعی تاریخی برای انجام این فرایند وجود ندارد.

اما اگر خود تحولات موضوع تحقیق مقوله‌هایی را منسوخ کند که فقط از طریق آنها درک می‌شود، و علاوه بر این، اگر توان تخریبی خاطرهٔ نجات‌بخشی که به دست نظریه فعال‌شده، خارج از پیوستار تاریخ باقی بماند، آنگاه آیا نظریهٔ انتقادی بر وجود تناقض، یعنی بر شرایطی که این نظریه را غیرممکن می‌سازد، صحه نگذاشته است؟ نظریهٔ انتقادی، جامعهٔ پایداری را از منظر امکان تغییر شکل ساختار بنیادی آن تحلیل می‌کند و تضادها و صورت‌بندیهای در حال ظهور نیازها را در پرتو این تغییر شکل پیش‌بینی‌شده، تفسیر می‌کند. اما اگر نقد باید دقیقاً همین پیوستار تاریخ را رد کند، آنگاه تصویری که این نقد از جامعهٔ رهایی‌یافته ارائه می‌دهد به راز ممتازی مبدل می‌شود که نمی‌توان آن را به «خودفهمی» حی و حاضر از نیازها و تضادهایی ربط داد که از اندرون پیوستار تاریخی سر برآورده‌اند. نظریهٔ انتقادی یا باید در تز تک‌بعدی بودن تجدیدنظر کند یا در امکان‌پذیری خود تردید کند.<sup>۲۶</sup> این سخن نه فقط دربارهٔ مارکوزه، بلکه در کل، دربارهٔ نقد عقل‌ابزاری صحت دارد. اگر فرض بر این باشد که عقلانی شدن اجتماعی تمامی گرایشهایی را که موجد تضاد و بحران در اندرون ساختار اجتماعی هستند، حذف کرده و عقلانی شدن فرهنگی گونهٔ شخصیت خودآیین را نابود کرده است، پس نظریهٔ انتقادی دیگر در افق تغییر شکل مطلوب آتی قرار ندارد، بلکه باید به موضع پس‌نگر امید و خاطرهٔ گذشته عقب‌نشینی کند. این عقب‌نشینی از حال به گذشته با کنایهٔ دیگری نیز تقویت می‌شود و آن اینکه کلیت‌بخشی جابراکه فرآیند تاریخی که مورد نکوهش نقد است، یعنی غیرممکن بودن گسست در پیوستار تاریخی، در موضعی که نظریهٔ انتقادی در برابر زمان حال، اتخاذ می‌کند، تکرار می‌شود. زمان حال دیگر لحظهٔ محتمل‌الوقوعی که می‌تواند به آینده بینجامد دانسته نمی‌شود، بلکه «زمان حال جاودانه‌ای» است که تا ابد همان ساخت مفهومی را که فیلسوف از پیش به عنوان رمز تاریخ درک کرده، تکرار می‌کند. نظریهٔ انتقادی به تک‌گویی گذشته‌نگر متفکر انتقادی دربارهٔ کلیت این فرآیند تاریخی، بدل می‌شود، زیرا

این نظر زمان «حال زیسته» را نه در چشم‌انداز تغییرشکل ممکن آینده، که از موضع گذشته می‌نگرد. با این حال، صرف امکان‌پذیری برنامه نقد، نخست مستلزم تحلیل توانهای حی و حاضر زمان حال در ایجاد تضاد و بحران، و سپس، تفسیر این بحرانها و تضادها از منظر عمل‌رهایی‌بخش پیش‌بینی شده است. یا باید تشخیص تجربی تک‌بُعدی بودن فرآیندهای عقلانی‌شدن اجتماعی و فرهنگی مورد بازنگری قرار گیرد، یا نظریه انتقادی باید شرایط امکان‌ناپذیری تاریخی خود را بپذیرد.

## ۳

برای بیان تفاوت دیدگاههای مکتب فرانکفورت و هابرماس درباره مدرنیته اگر از تمثیلی فلسفی بهره‌گیریم، می‌توانیم بگوییم که درحالی‌که مارکوزه و هورکهایمر و آدورنو با هگل جوان همداستان‌اند و مدرنیته را «تراژدی و کم‌دی زندگی اخلاقی» می‌دانند، هابرماس با وقار اندیشه هگل سالخورده همراهتر است که در بیگانگی (Entzweiung) زندگی اخلاقی دستاوردهای ماندگار آزادی و خودآیینی را می‌دید. البته این سخن چیزی بیش از تمثیل است.<sup>۲۷</sup> هابرماس از هنگام نگارش تغییر ساختار قلمرو عمومی و اولین مقاله‌هایش درباره محتوای سرکوب‌شده و آشکارنشده یوتوپایی -دموکراتیک مبتنی بر قانون طبیعی توجه خود را به ناسازگاری هسته یوتوپایی اصول مشروعیت بورژوازی -وفاق همگانی به عنوان پایه نظم عادلانه - با تضادهای نهادی روحی عینی که مجبور به محدودساختن این وعده یوتوپایی بر مبنای تمایزهای طبقاتی و مالکیتی بود، معطوف کرده است.<sup>۲۸</sup> با این حال، این تفاوت در جهت‌گیری، تا هنگام نگارش بحران مشروعیت هابرماس را به تجدیدنظر در تز تک‌بُعدی بودن هدایت نکرد. حتی علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی که حاوی تمام عناصری است که هابرماس با توسل به آنها تغییرشکل مدرنیته را نفی می‌کند، از تز تک‌بُعدی بودن جوامع صنعتی -تکنولوژیک فاصله نمی‌گیرد.<sup>۲۹</sup> برخلاف وبر که فرآیندهای عقلانی‌شدن اجتماعی را برحسب گسترش نظامهای کنش عقلانی معطوف به هدف می‌دید، هابرماس استدلال می‌کند که باید بین عقلانی‌شدن ساختارهای کنش ارتباطی از یکسو و ساختارهای کنش عقلانی معطوف به هدف و انواع کنشهای استراتژیک از سوی دیگر، تمایزی قاطع برقرار ساخت. عقلانی‌شدن انواع کنش استراتژیک به معنای توسعه نیروهای مولد و گسترش کنترل تکنیکی است، اما عقلانی‌شدن کنش ارتباطی به معنای کاهش روزافزون سرکوبگری و جمود، افزایش فاصله نقشی و به کارگیری انعطاف‌پذیر هنجارهاست - یعنی اجتماعی‌شدن بدون سرکوب. این شیوه جدید اجتماعی‌شدن

با اصل نوین سازمان اجتماعی در سطح نهادی متناظر خواهد بود که بنا به آن اصول و هنجارهای جهت‌دهنده به کنش، از فرآیندهای مباحثه عمومی و آزاد نشأت خواهد گرفت. اصل نوین سازمان اجتماعی، شکل‌گیری استدلالی اراده از طریق ارتباط فارغ از سلطه خواهد بود.<sup>۳۰</sup> با این حال، این ادعا که عقلانی‌شدن اجتماعی می‌تواند منجر به شیوه‌های رهایی‌بخش نوین اجتماعی‌شدن و سازمان اجتماعی گردد، طرحی فرضیه‌ای است که فاقد پایه و اساسی در تحولات اجتماعی واقعی است. هابرماس نتوانسته به هیچ‌گونه دیالکتیکی اشاره کند که تحریف‌های ناشی از عقلانی‌شدن یک سویه کنش عقلانی معطوف به هدف را در جهت عقلانیتی آزادی‌بخش و ازگون کند.

در کتاب بحران مشروعیت همین دیالکتیک تحلیل می‌شود: عقلانی‌شدن زندگی اجتماعی یا گسترش خرده‌نظام‌های کنش عقلانی معطوف به هدف که فراتر از مرزهای بازار و قانون و مدیریت اداری می‌روند، پوششی ایجاد می‌کند که پیامدهای آن می‌تواند مشروعیت این فرایندهای عقلانی‌سازی را از پایه سست کند. طبق نظر هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه، عقلانی‌شدن زندگی اجتماعی توهمی معرفتی (epistemic illusion) ایجاد کرده است، کنترل اداری هر قدر کارآمدتر، برنامه‌دارتر، علمیت‌ر و بی‌واسطه‌تر می‌شود، به همان اندازه کلیتر، بی‌نام و نشاتر و غیرشخصی‌تر به نظر خواهد رسید؛ هر قدر سلطه بی‌واسطه‌تر شود، کمتر به عنوان سلطه درک می‌شود. در مقابل، هابرماس استدلال می‌کند که گسترش کنترل اداری - ابزاری ممکن است منجر به فرآیند رمززدایی از همین فرآیند شود. سلطه‌ناشناس نمی‌شود. همان‌طور که فرآیند ایجاد سلطه از رهگذر دخالت آشکار دستگاه سیاسی در تمامی عرصه‌های زندگی اجتماعی شفافیت می‌یابد، ممکن است روابط سلطه نیز تابع نیاز فزاینده به مشروعیت گردد.

در سطح روش‌شناختی، هابرماس نظر مکتب فرانکفورت را درباره برقراری همبستگی بین سطوح سازمان نیروهای مولد، چارچوب نهادی جامعه و سنخ‌های شخصیتی، رد می‌کند و در عوض چارچوب جامعه‌شناختی تمایز یافته‌تری را ترجیح می‌دهد. این چارچوب روش‌شناختی جدید به او اجازه می‌دهد مفهوم جدیدی از بحران بی‌پروا را در حالی که چارچوب‌های یکپارچه‌کننده - اقتصاد، بازار جهانی، مدیریت اداری - با غیرکارکردی شدن آنها دچار بحران می‌شوند، اما آنچه در نظریه انتقادی شایسته نام بحران است، عبارت است از غیرکارکردهایی که موجب بحران در خودفهمی افراد و گروه‌ها می‌شود، مثل تردید کردن به الگوهای پذیرفته‌شده اجتماعی‌شدن و مشروعیت.<sup>۳۱</sup>

محور اصلی استدلال هابرماس عبارت است از تحلیل مکانیسمهایی که از رهگذر آنها بحرانهای عقلانیت اداری و اقتصادی می‌تواند به بحرانهای مشروعیت و انگیزش منجر شود. در جوامع سرمایه‌داری متأخر، یعنی تحت اوضاع و شرایط سیاسی شدن مجدد روابط تولید، سیاست‌زدایی از مردم و دستکاری کردن آنها به منظور قبولاندن ایدئولوژیهای تکنوکراتیک غیرمشارکتی، دیگر عملی نیست. اما به محض اینکه شیوهٔ مبتنی بر دستکاری در ایجاد مشروعیت عیان شود، ویرانگر نیز می‌شود. «معنا به هیچ طریق اداری تولید نمی‌شود»<sup>۳۲</sup> - و این مبنای رد تئوری واژگی سلطه از طرف هابرماس است. فرآیند به سلطه کشیدن بخشهایی از زندگی که پیش از این خصوصی محسوب می‌شدند، مثل آموزش و پرورش، تنظیم خانواده، پرورش کودک، برنامه‌ریزی شهری و محلی، و تحت کنترل اداری درآوردن آنها، به معنای تعدی نظام سیاسی به نظام فرهنگی است و این نتیجه را به بار می‌آورد که محتوای پروراندۀ نشدهٔ سنتها و همچنین مکانیسمهای تصمیم‌گیری اداری، در معرض بحث و مناقشهٔ عمومی قرار می‌گیرد. اینکه آیا این فرآیندها می‌توانند باعث نیاز فزاینده به مشارکت و مشروعیت شوند یا نه، بستگی به وجود جهت‌گیریهای معنایی و ارزشی در داخل نظام دارد که می‌توانند در جهت ایجاد الگوهای انگیزشی جدید برای افراد دوباره فعال شوند. فقط وقتی می‌توان انتظار بروز بحران مشروعیت را داشت که توقعها و خواسته‌هایی به وجود آید که نتواند درون الگوهای ارزشی موجود و از طریق مکانیسمهای جبرانی دیگر، ارضا شود.<sup>۳۳</sup> بحران مشروعیت باید بر پایهٔ بحران انگیزشی استوار شود.

استدلالی که در کتاب بحران مشروعیت ارائه شده، به غایت فرضی است: هابرماس به افول خصوصی‌گرایی حرفه‌ای و خانوادگی و مدنی اشاره می‌کند و معتقد است که سنتهای بورژوازی و ماقبل بورژوازی جای خود را به ایدئولوژیهای مثل علم‌گرایی یا اخلاق‌عام‌گرا داده‌اند و هنر مابعد‌هاله‌ای \* (post auratic) نمی‌تواند مانع افول این خصوصی‌گراییها شود.<sup>۳۴</sup> این ادعا که سنتهای مذکور و بقایای آنها نمی‌توانند به گونه‌ای مجدداً فعال شوند که از فرسایش ساختارهای انگیزشی جلوگیری نمایند و یا آنها را در مسیری اقتدارطلبانه و اطاعت‌جویانه پیش برند، با استدلال زیر حمایت می‌شود: «هیچ معادلی برای محتوای ته‌کشیدهٔ سنتها وجود ندارد، زیرا منطق رشد ساختارهای هنجاری چنین اجازه‌ای نمی‌دهد.»<sup>۳۵</sup> فرض هابرماس این نیست که فقط محتوای سنتها دچار بحران می‌شود، بلکه شکل سنتها نیز به عنوان شکلی از مشروعیت دستخوش بحران می‌شود. صور معاصر ایدئولوژیهای بورژوازی مسلط - علم‌گرایی، هنر مابعد‌هاله‌ای، و اخلاق‌عام‌گرا - دستخوش «تحولات بازگشت‌ناپذیری شده‌اند که از منطقی

درونی پیروی می‌کند.<sup>۳۶</sup> و نمی‌تواند از این مسیر بازگردد، مگر به قیمت قهقراهای روانشناختی عظیم.

مسلماً، هابرماس نمی‌تواند امکان چنین واگشتهای عظیم و قهقراهای روانشناختی را منتفی بداند، همانطور که مارکوزه نمی‌توانست ظهور نوع جدیدی از اجتماعی شدن را که مقوله‌های روانکاوی را منسوخ سازد، غیرممکن بداند. توازی ساختاری بین این دو داعیه باید جدی گرفته شود: هابرماس به منظور اثبات اینکه بحران انگیزش می‌تواند طوری رخ دهد که مسبب بحران مشروعیت شود، مجبور است ادعا کند که بر طبق بقایای ایدئولوژیهای بورژوازی، فقط به قیمت قهقرای روانشناختی می‌توان به افول خصوصی‌گرایی حرفه‌ای، خانوادگی و مدنی خاتمه داد؛ اما، می‌پذیرد که این ایدئولوژیها چنان شیء‌واره گشته‌اند که شاید الگوهای نوینی از شکل‌گیری هویت فردی و جمعی پدید آید که قدرت را از حقیقت، اقتدار را از اعتقاد به مشروعیت آن و ارزش اجتماعی را از معنا، جدا سازد. این نوع جدید اجتماعی شدن به این معنا خواهد بود که نظامهای اجتماعی هویت خود را مستقل از فرآیند تفرّد اعضایشان خواهند ساخت. بنابراین، پیامد عقلانی شدن جامعه، نه اجتماعی شدن بدون سرکوب، بلکه اجتماعی شدن بدون تفرّد خواهد بود.<sup>۳۷</sup>

هابرماس مجبور است به دو گزاره تناقض توجه کند: یا بقایای ایدئولوژیهای بورژوازی هنوز محتوای حاوی حقیقت (truth content) آزادی‌بخش دارند، یا اصلاً هیچ محتوایی که حقیقتی دربر داشته باشد، ندارند؛ و خود پرسش از ارزش معرفتی محتوای آنها، به پرسشی بی‌ربط بدل می‌شود. اگر گزینه دوم صحیح باشد، خود برنامه نقد ناپدید خواهد شد. زیرا فرآیند تکامل اجتماعی و اجتماعی شدن بدون تفرّد، آن را منسوخ می‌ساخت. ماهیت فرضیه‌ای این بحث نشانگر مسأله‌ای محوری در نوشته‌های هابرماس است که یان کوهن (Jean Cohen) به خوبی آن را تحلیل کرده است: «با اینکه نوشته‌های سیاسی اولیه هابرماس و کتاب تغییر ساختاری قلمرو عمومی، روش نقد درونی را به کار می‌گیرد، اما این تشخیص مکتب فرانکفورت را بازگو می‌کند که در اوضاع و احوال سرمایه‌داری متأخر، گرایشهای بحران‌زا متوقف می‌شوند؛ بحران مشروعیت گرایشهای بحران‌زای موجود در بطن سرمایه‌داری متأخر را آشکار می‌سازد؛ اما نمی‌تواند جایگاه هنجارها و ارزشهایی را در «زیست جهان» (Life world) شناسایی کند که نظریه با توسل به آنها بتواند امکان تغییر شکل بحران به عمل آزادی‌بخش را بر پایه آنها استوار کند.<sup>۳۸</sup> بحران و نقد بار دیگر در معرض این تهدید قرار می‌گیرند که از هم جدا شوند. تحلیل تضاد و بحرانهای اجتماعی از یک سو و تفسیر آنها در پرتو عمل آزادی‌بخش

پیش‌بینی‌شده، از سوی دیگر، کم‌کم از هم دور می‌شوند.

هایرماس کوشیده است این مسأله را با بردن استراتژی نظری از سمت نقد به سوی بازسازی (reconstruction) حل کند.<sup>۳۹</sup> بازسازی تحول و قابلیت‌های فردبشر و نوع‌بشر در گفتار، کنش و کنش متقابل می‌خواهد نشان دهد که چشم‌انداز تیره‌وتاری که در پایان مسأله مشروعیت ارائه‌شده نمی‌تواند مصداق داشته باشد - معنی فعل توانستن در این جمله مبهم است و معلوم نیست «نباید» معنا می‌دهد یا «نیست». اینک استدلال می‌شود که براساس ساختار ژرفی انسان‌شناختی شکل‌گیری هویت فردی و جمعی، نوع‌بشر زمانی می‌تواند خود را بازتولید کند که محتوای معرفتی ادعاهای حقیقت و ادعاهای صداقت را تابع اعتباربخشیدن به آنها کند. اگر این ادعاها کاملاً از محتوای اعتبارشان جدا شوند، نه مکانیسم‌های یادگیری فردی و نه جمعی هیچکدام نمی‌توانند عمل کنند. درحالی‌که آدورنو و هورکهایمر مدعی بودند که تاریخ طبیعی بشریت ثابت کرده که عقل ابزار سلطه است، هایرماس عقیده دارد اگر کمترین داعیه عقل یعنی نجات ادعاهای اعتبار از رهگذر فرآیندهای تعقل تحقق نیافته باشد، تاریخ طبیعی مذکور نیز نمی‌تواند رخ داده باشد.<sup>۴۰</sup> هایرماس تاریخ انسان غربی را به عنوان دیالکتیک روشنگری نمی‌نگرد، بلکه آن را همچون شکوفاشدن وعده یوتوپیایی منطق نجات‌نیافته عقلانیتی استدلالی می‌بیند. این چرخش از دیالکتیک روشنگری به منطق بازسازی، نتوانسته چشم‌اندازهای بحران و نقد را یعنی تحلیل قابلیت‌های تضاد اجتماعی و تفسیر آنها در پرتو عمل‌رهایی‌بخش آینده را اتحاد بخشد. در عوض، نظریه انتقادی را به سومین تناقض کشانده است. جنبه‌هایی از عقل‌گرایی مدرن که هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه به صریح‌ترین بیان آنها را نقد و نفی کرده‌اند عبارت‌اند از: پیدایش هستی‌شناسی دوگانه‌ای که تمایزی قطعی بین طبیعت و فرهنگ می‌گذارد، آرمان ذهنیتی خودآیین که طبیعت درون را سرکوب می‌کند، و تفکیک عقل - که روزی یکپارچه بود - به حوزه‌های علم، دین، زیباشناسی، اخلاق، حقوق و علم‌القوانین. هایرماس با استفاده از مقوله «تفکیک فرهنگی» در ایام اخیر نسبت به گذشته، ارزیابی مثبت‌تری از فرآیند فوق به عمل آورده است.<sup>۴۱</sup> این ارزیابی نه تنها مستلزم گسستن از آرمان‌های یوتوپیایی تغییر صورت عقلانیت غربی است، بلکه نفی ارزیابی بدبینانه و پری از فرآیند از دست‌رفتن معنا را نیز ایجاب می‌کند. تخریب یگانگی عقل به معنای از دست‌رفتن بازگشت‌ناپذیر عقلانیت نیست.

حتی اگر از دست‌رفتن معنا در سطح بنیادی و جوهری بازگشت‌ناپذیر باشد در «سطح صوری استدلال» یگانگی عقل در منطق ساختارهای ارتباط که ادعاهای فرضی اعتبار را می‌توان از



طریق آنها نجات داد، حفظ می‌شود. ۴۲ در نظریه انتقادی تکاپو برای نفی یوتوپایی عقل ابزاری انسانهای مدرن، به بیراهه می‌رود. پارادایم جدید عقلانیت، ناظر به جوهر و بنیاد نیست، بلکه استدلالی (discursive) است، این پارادایم جدید نه به محتوا بلکه به صورت رویه‌های ضروری و ناگزیر استدلال می‌پردازد، که با ارجاع به آن ادعاهای اعتباری درباره حقیقت، عدالت و صداقت را می‌توان اثبات کرد. «برنامه ناتمام مدرنیته» یعنی عقلانی شدن آزادی‌بخش الگوهای کنش ارتباطی و ساختارهای نهادی، اکنون با استفاده از مدلی تکاملی مفهوم‌سازی می‌شود. این عقلانی شدن به منزله دستیابی به مراحل والاتری از تأمل، عامیت و فردیت توصیف می‌شود. درحالی‌که عقلانی شدن هویت‌های فردی و جمعی با پیدایش الگوهای هویتی تأملی و خودآیین و مابعدعرفی تناظر خواهد داشت، عقلانی شدن ساختارهای نهادی همچون «شکل‌گیری اراده دموکراتیک بر پایه علایق تعمیم‌پذیر» فهمیده می‌شود.

هیچیک از این آرمانهای مطرح‌شده در آثار هابرماس بی‌سابقه نیستند. استراتژی نظری اوست که جدید است. درحالی‌که پیش از این وعده تحقق‌نیافته مدرنیته به عنوان شکست عام‌گرایی بورژوایی قلمداد می‌شد که اصل سازنده زیست جهان بود، امروز این وعده تحقق‌نیافته، دستیابی فرد و جمع به تواناییهای جدید قلمداد می‌شود. درحالی‌که پیش از این الگوهای مخدوش‌شده ارتباط در تاریخ گذشته افراد و گروهها قرار داشت، اکنون ریشه‌های همین مخدوش شدن یا در ناتوانی افراد و گروهها یا در فقدان شرایط توانبخش، یا در هر دو، دیده می‌شود که به آنها اجازه می‌دهد به مرحله والاتری انتقال یابند. هم آرمان شکل‌گیری هویت مابعدعرفی فردی و جمعی و هم آرمان تشکیل اراده به شیوه استدلالی و بر مبنای علایق تعمیم‌پذیر، مرحله بالاتری از عقلانیت عملی محسوب می‌شوند که محتوای ته‌کشیده سنن عام‌گرایانه بورژوایی باید در تکامل خود بدان برسند. اعتقاد بر این است که محتوای حقیقتی معرفتی این سنن، پرداختن به شیوه‌های جدید اجتماعی شدن و اصول جدید سازمان اجتماعی را ایجاد می‌کند. با این حال، با فرض اینکه این آرمانها در سرمایه‌داری متأخر تدوین نشده و به شکل همگانی پروراندۀ نشده‌اند، هابرماس باید جهان اجتماعی و تاریخی را به مجموعه‌ای از اوضاع و شرایط ضروری اما ناکافی فروکاهد که مرحله جهش تکاملی جدید را - که به صورت نظری تعریف شده - یا به جلو می‌رانند و یا بازمی‌دارند. این مفهوم عقلانیت رهایی‌یافته، از زیست‌جهان نشأت نمی‌گیرد، بلکه عقلانیتی است که در عالم نظر تدوین شده و در پی تجسم‌یافتن در زیست‌جهان است. و این به سومین تناقض نظریه انتقادی می‌انجامد: شرایط نظری تحقق کامل مدرنیته هر قدر بیشتر به شکل نظریه‌ای تکاملی درباره عقلانیت استدلالی

تدوین شود، چشم‌انداز جامعه‌رهای یافته نیز دورتر می‌شود، زیرا ساختار غیرواقع عقلانیت استدلالی بیانگر آرمانی‌رهای بخش است که نمی‌تواند عمل‌رهای بخش را هدایت کند، چون به تاریخ زندگی واقعی و عینی هیچیک از سوژه‌های اجتماعی تعلق ندارد، بلکه متعلق به توان تکاملی نوع‌بشر، در کل، است.

این تناقض با تناقضهای قبلی تفاوت دارد. در مورد هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه، اعتقاد به اینکه گرایشهای بحران‌زا و کشمکش‌زای اجتماعی محو شده است، انشقاقی بین زمان حال یا س‌آلود و پافشاری بر احیای امید گذشته ایجاد کرده است. این امر، نقد را از منظر چشم‌انداز آینده‌نگر به سوی فلسفه تاریخ گذشته‌نگر هدایت نمود. در مورد هابرماس مقاصد یوتوپیایی نقد، از احیای امید گذشته به تدوین آینده‌نگر به امور غیرواقع (Counter Factuals) «فلسفه تاریخ تجربی با مقاصد عملی (سیاسی)» مبدل شده است.<sup>۴۳</sup>

## ۴

وضع امروز نظریه انتقادی بی‌شبهات به وضعی که اعضای مکتب فرانکفورت پس از مهاجرت داشتند، نیست؛ زیرا امروز هم هیچ عامل و کارگزار مشخصی<sup>\*\*</sup> برای انجام تغییر شکل اجتماعی وجود ندارد که نظریه انتقادی بتواند آنها را مخاطب سازد. فقط سوژه بی‌نام‌ونشانی - «نوع‌بشر» - مورد خطاب آنهاست و نه گروهی خاص.<sup>۴۴</sup> این ادعا که هیچ کارگزار و عامل اجتماعی و تاریخی وجود ندارد که نقد بتواند با خودفهمی آنها سخن بگوید، باید از این ادعا تمیز داده شود که هیچ کارگزار و عامل اجتماعی و تاریخی وجود ندارد که نظریه به صورت امروزی خود بتواند خودفهمی آنها را مخاطب قرار دهد. امروز ادعای دوم، و نه اول، مطرح است. درحالی‌که ساختار تناقض‌آمیز نظریه انتقادی اولیه، در دوگانگی بین دیدگاه یوتوپیایی برانگیزنده و فقدان عاملانی ریشه دارد، که می‌توانستند این دیدگاه را محقق سازند؛ ساختار تناقض‌آمیز کار هابرماس در دوگانگی بین توان نامتمرکز بحران‌زایی و آرمان آزادی‌بخش غیرواقع ریشه دارد که در آن هیچ کارگزار اجتماعی نمی‌تواند خود را مخاطب نظریه بداند. کنایه اینجاست که توان نامتمرکز بحران‌زایی، خود را در جنبشهای اعتراضی متعددی بیان نموده، مثلاً نهضت زنان، نهضت حفاظت از محیط‌زیست و دموکراسی «از پایین»؛ آن هم دقیقاً به هنگامی که تحولات درونی نظریه انتقادی آن را از نفی میراث فرهنگی روشنگری به تأیید آن کشانده است. این توصیه، بسیار سست‌مایه خواهد بود که بگوییم می‌توان با حمایت از یکی از نهضت‌های فوق خود را از این وضع خلاص کرد. بن‌بست‌های شوریک را نمی‌توان به کمک جهش‌های ایمانی حل

کرد، اما برنامه نظریه انتقادی جامعه که قصدش رهایی بخشی است، نمی تواند خود را از مشارکت در این مکالمه سازنده نظریه و عمل کنار بکشد.

به قول گئورگی مارکوس، پیش شرط استعلایی امکان نقد وجود اعتراضها و بحرانهای زنده تجربی است «که در محتوای خود از زمان حال فراتر می روند» و به سمت سازماندهی جدید جامعه و صور جدید زندگی نشانه می روند.<sup>۴۵</sup> نظریه، این بحرانها و اعتراضها را و همچنین نیازهایی را تبیین می کند که از طریق این بحرانها بیان شده اند، چون نشان می دهد که «پیدایش آنها نتیجه صور فعلی فعالیت های زندگی است.» نظریه این بحرانها را و همچنین نیازها را با نشان دادن «امکان ناپذیری ارضای آنها در شرایط اجتماعی موجود» تفسیر می کند «و بدین ترتیب راه را برای اندیشیدن به جایگزینی برای سازمان اجتماعی می گشاید.»<sup>۴۶</sup>

تمایز بین جنبه های تبیینی و تفسیری نقد را می توان با این اسامی نیز نامید: ابعاد تشخیص بحران و نقد پیش بین صور فعلی حیات، در پرتو برنامه عمل آینده. بدون بُعد تبیینی، نظریه انتقادی، جزمی و تجویزی می شود، چون نمی تواند میانجی تضادهای حال و آرمانهایی شود که در پرتو آنها قضاوتی درباره حال ارائه می کند. بدون بُعد تفسیر پیش بین، نظریه انتقادی از شناختی که در خدمت مدیریت بحران است غیر قابل تشخیص خواهد بود.

آرمان غیرواقع «تشکیل اجتماعی نیاز» همچون مقصودی دولبه عمل می کند: از یک سو، هابرماس از طریق این امر غیرواقع، مدعی تکمیل منطق هنجاری اخلاق عامگرا در سنت مدرن است که از رهگذر جایگزینی رویه ارتباط مکالمه ای به جای رویه تعمیم پذیر تک گویانه عملی می شود، از طرف دیگر، هابرماس از طریق این امر غیرواقع مدعی فراتر رفتن از اخلاق عامگرا با میدان دادن به صورت بندی نیازها و تفسیر نیازها و گفتگو درباره آنهاست، که اکثر صور اخلاقی عامگرا آن را فقط «پاره هایی از طبیعت درون می دانند.»

اگر نیازها و تفسیر نیازها موضوع مباحثه اخلاقی شوند، اخلاق ارتباطی، مدلی از تعقل اخلاقی ارائه می کند که با سطح اجتماعی شدن گونه های فراعرفی شخصیت منظر است.<sup>۴۸</sup> اما با اصرار بر همسو دانستن اخلاق ارتباطی با مدل منطق تکاملی که از نظریه های قانون طبیعی تا عام گرایی کانتی و از آنجا تا رویه گرایی جان راولز پیش می آید، هابرماس به آنچه در این برداشت واقعاً تازه است، اهمیت بسیار ناچیزی می دهد. عنصر جدید و رادیکال اخلاق ارتباطی دقیقاً همین فرض است که نیازها و تفسیر آنها در مرکز مباحثه اخلاقی قرار دارند. از این حیث، اخلاق ارتباطی بیشتر در سنت طبیعت گرایی اخلاقی جای می گیرد تا در سنت عام گرایی صوری. نیازها و تفسیر آنها سازنده هویت نفسانی هستند و آرمانهای زندگی مطلوب و سعادت را تعریف

می‌کنند. دقیقاً هنگامی که شیوه‌های غالب کنش متقابل و برداشتهای رایج از سعادت و زندگی مطلوب ناکافی بنمایند، و در عوض به ناشادمانی، فلاکت و فقدان هویت و جهت بینجامند، آنگاه تفسیر نیاز و هنجار اجتماعی متناظر با آن دچار معضل (problematic) می‌شود. اینگونه تفسیر نیازها و هنجارهای اجتماعی که ناشادمانی و فلاکت و بی‌هدفی فعلی را سبب گشته‌اند، نمی‌توانند فقط از طریق گفتمان، صورتبندی شوند. فقط در عمل می‌توان آنها را مورد چون و چرا قرار داد. در فعالیتهایی که تغییر شکل اوضاع و شرایط موجودیت مادی ما را هدف گرفته‌اند. تفسیر نیاز که سازنده هویت نفسانی است، نمی‌تواند بدون تبدیل و تعویض متناظری در شیوه‌های کرداری، الگوهای کنش متقابل و شیوه‌های خودفهمی به حال خود رها شود. رسیدن به «صورتبندی اجتماعی نیاز» مستلزم فرآیند فعالیت عملی - شکل‌دهنده‌ای است که از مرزهای گفتمان صوری فراتر می‌رود. نیاز و تفسیر نیاز نه فقط موضوع بلکه نیروی محرکه آن دسته از فعالیتهایی است که مارکس جوان به عنوان فعالیت انتقادی - عملی تغییر اوضاع هستی ما به دست خود ما، مشخص ساخته بود.

از چنین اندیشه‌ای دو نتیجه حاصل می‌شود: اول، آنچه می‌تواند ملزومات اخلاق جدیدی را که هدف آن نقد و تدوین جدیدی از نیازهاست، برآورده سازد نه یک وضعیت درمانی یا گفتمان روانکاوانه، آنگونه که هابرماس گاهی بیان می‌دارد،<sup>۴۹</sup> بلکه جنبشهای اجتماعی می‌باشند. دوم، اخلاق ارتباطی هنگامی می‌تواند از اخلاق عام‌گرای سنتی فراتر رود و آرزوهای هنجارمند جنبشهای اعتراضی فعلی را هدایت کند که خود را نه فقط تدوینگر آرمانهای ارتباط بلکه تدوینگر آرمانهای فعالیت انتقادی - عملی نیز بدانند.

ملاحظه مشابهی درباره معیار غیرواقع «شکل‌گیری استدلالی اراده بر مبنای علایق تعمیم‌پذیر» به کار می‌رود. این معیار تا حدی به منزله پاسخی به ملزومات فزاینده مشروعیتی فرمول‌بندی شده است که انتظار می‌رود، همراه فرآیندهای عقلانی‌شدن اجتماعی بروز کنند. نظریه گفتمان، توجیه محافظه‌کارانه و اقتدارطلبانه مشروعیت را مؤکداً رد می‌کند. وقتی سنتی توسل به اقتدار از بنیان سست شود، معیارهای ترتیبات نهادی که به صورت بین‌الذاتانی وضع می‌شوند، فقط می‌توانند از طریق برهان‌آوری و تعقل بیشتر، استقرار دوباره بیابند. و این حداقل هسته عقلانی این آرمان است، هسته‌ای که ما باید در برابر روی‌آوری فزاینده به سنت، بر آن تکیه کنیم. پس از همه این حرفها، حکایت همچنان باقی است: این امر غیرواقع، معیار فراتر از سطوح قابل قبول استدلال هنجاری را فرمول‌بندی می‌کند، اما به عنوان رویه‌ای که با توسل بدان چشم‌اندازهای نهادی خاص برای مشروعیت دموکراتیک ایجاد شود، امری نامنسجم است. این

نقیصه نهادی نظریه گفتمان اغلب مورد اشاره بوده و نیازی به تکرار آن در اینجا نیست. ۵۰ معضل مهمتر، بی چون و چرا پنداشتن این فرض است که «علاقه عمومی»، قلمرو سیاست را برمی سازد. این فرض از تمامی مشکلاتی واقعی که پیش روی نظریه دموکراتیک از زمان روسو تا حال قرار داشته است، طفره می رود؛ چگونه و توسط چه کسی این «علاقه عمومی» تشخیص داده می شود و صورتبندی می گردد؟ اخیراً در بحثهایی که به مسایل مشروعیت دولت مدرن پرداخته اند، دو صورت محافظه کار و رادیکال این نقد «علاقه عمومی» را می توان دید. درحالی که نقد محافظه کار متوجه خصوصی سازی امر عمومی و حوزه جمعی از طریق احیای مجدد علایق خاص گرایانه در جامعه و نیز از طریق کنترل گسترش دستگاه تجهیزات دولت است، ۵۱ نقد رادیکال، اجتماعی ساختن «علاقه عمومی» را از طریق واژگون کردن انحصار کنش و گفتمان سیاسی پی می گیرد، انحصاری که دولت در تدوین سیاست داعیه آن را دارد، هدف می گیرد. به عنوان مثال: آلن تورن وظیفه سیاست نوین را تقویت جامعه در مقابل دولت از رهگذر تمرکززدایی مؤثر و ایجاد فضاهای عمومی متکثر و جدید می داند که در آن نه تنها انتقال گفتمان، بلکه انتقال قدرت و تصمیم گیری از دستگاه دولت به اجتماعات جدید عملی شود. ۵۲ تجربه چند سال اخیر، از هنگام پیدایش محافظه کاری نو، نشان داده است که این تقاضای اجتماعی کردن دولت تا چه حد به گونه ای اثربخش می تواند با تقاضای خصوصی سازی آن سازگار باشد. با این فرض ناگفته و ضمنی که گفتمان سیاسی هنوز در چارچوب فرمول بندیهای قرن هجدهمی نظریه دموکراتیک جریان دارد، ما امروز از شکل بندی و تدوین سیاست اجتناب می کنیم. وظیفه پروراندن چنان برداشتی از دموکراسی که با تقاضا برای اجتماعی شدن دولت سازگار باشد و نهضت های شهروندان برای دموکراسی آن را مطرح کرده اند، هنوز آغاز نگشته است. اما دلیل عمیقتری که شکل امروزی نظریه انتقادی را به سوی لادری گری هنجاری فرانظری (Meta-theoretical Normative Agnosticism) می کشاند، مدل عصر روشنگری از رابطه نظریه و عمل است. هابرماس از هنگام تغییر ساختاری در قلمرو عمومی درباره سیاست نه به منزله عمل سیاسی، بلکه برحسب عموم تنویر یافته (enlightened public) بحث کرده که عمل آنها همان تعقل انتقادی آنهاست. تحقق میراث فرهنگی مدرنیته امروزه هنوز برحسب دادوستد مکالمه بین «فرهنگ برگزیدگان» و اشخاص عادی فهمیده می شود. ۵۳ اما عمل سیاسی مستلزم چیز بیشتری است: تغییر شکل معناهای شناختی، تصورات، هنجارها و ذوق و قریحه حاکم از منظر گروههایی که برای رهایی تلاش می کنند. عمل سیاسی مستلزم بسط دادن شیوه های جدیدی از کنش متقابل، تجربه و شناخت، صور جدید زندگی و

ساختارهای نهادی آزمایشی است که طرح اولیه‌ای از جامعه آینده درمی‌اندازند. همانطور که نهضت زنان تأکید می‌کند: گروه‌های محروم تاریخی ندارند تا وقتی که خودشان نگاهشان آن را آغاز کنند.

در این فرآیند، حقایق علم و فلسفه، ذوق و قریحه زیباشناسی و هنجارهای اخلاق از منظر تقاضای رهایی‌بخش زمان حال مورد بهره‌برداری مجدد قرار می‌گیرد. معنای پذیرفته‌شده حقیقت، زیبایی و عدالت دقیقاً در اندرون افق زیست‌جهان باید تغییر شکل یابد تا صور جدید خودفهمی، ذوق و قریحه و صداقت اجازه ظهور یابند. این هرمنوتیک انتقادی مجموعه‌های معنایی که گروه‌های رهایی‌بخش باید برای خود بنا کنند، ربطی به کلیسایی که وبر هشدار آن را می‌دهد، ندارد. کلیسا در این زمینه چیزی جز استعاره‌ای برای این ادعا نیست، که مصالحه عقلانی و غیرفهرق‌رایی حوزه‌های ارزشی از هم گسیخته مدرنیته دیگر امکان‌پذیر نیست. نهضت‌های رهایی‌بخش، امروزه به نام جهان‌بینی کلیت‌ساز نیست که میراث مدرنیته را نقد می‌کنند - گرچه چنین گرایش‌هایی وجود دارد - بلکه امیدوارند با این کار معنایی که در گذشته ایجاد شده‌اند بتوانند از طریق غلبه بر حال راه به روی آینده بگشایند. چنین تلاش‌هایی برای استخراج معناها، معنایی که گذشته آنها را پنهان ساخته و مادام که آن را وادار نکنیم لب به سخن نخواهد گشود، باید خودفهمی نهادی علم و هنر و اخلاق را به مبارزه بخوانند. این تصاویری از سلطه، برداشتهایی از زندگی مطلوب و تصوراتی از «دیگری»، که همگی به لحاظ نهادی منجمد شده‌اند، باید به نام ارزش و شأن انسان، یعنی انسان به عنوان سوژه‌ای سیاسی - اخلاقی و به خاطر بازشناسی عناصر مثبت در دیگربودگی فرد، مورد نقد قرار گیرند.

امروزه، هم جنبش حمایت از محیط‌زیست و هم نهضت زنان به نام آرمان‌های جدید خودآیینی و تفرد در جامعه غیرپدرسالار و برای آفریدن ساختارهای نهادی جدیدی که در آنها بتوان بر استثمار صنعتی از طبیعت چیره شد، میراث فرهنگی مدرنیته را به مبارزه می‌طلبند. روشن نیست که چرا جامعه‌پذیری جدید فرد، سوای خانواده و مدرسه و فرهنگ پدرسالار و همچنین شیوه جدید کنش متقابل مادی با طبیعت سوای شیوه تولید صنعتی باید غیرممکن باشد؟ هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند مرزهای امکان آینده را تعریف کند، گرچه می‌تواند روشنگر ما در این باره باشد، زیرا این امکان نسبت به فعلیت، پسینی است نه پیشینی - همانطور که ارسطو مدتها پیش درباره عمل گفته بود.

ظاهراً بازگشودن تناقضهای نظریه انتقادی در پروراندن برداشتی از سیاست رهایی‌بخش در زمان حاضر نهفته است که چشم‌انداز مشروعیت دموکراتیک رادیکال در سازمان نهادی زندگی را

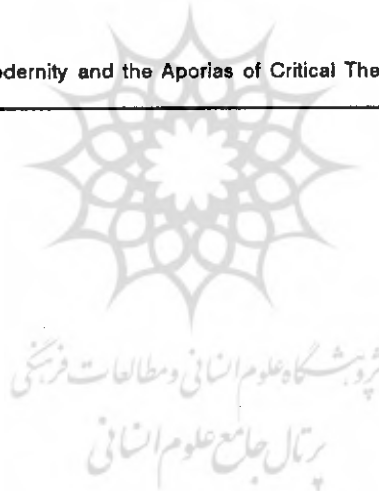
با چشم‌انداز نقد فرهنگی-اخلاقی از پدرسالاری و استثمار صنعتی از طبیعت درون و برون ترکیب می‌کند. آرمانهای مشروعیت دموکراتیک رادیکال و نقد فرهنگی یوتوپایی، دو قطبی بوده‌اند که نظریه انتقادی پیش از این در فاصله بین آنها در صدد چیرگی بر مدرنیته و ناخشنودیهای ناشی از آن بوده است. هنوز معلوم نیست که این آرمانها نتوانند به گونه‌ای مجدداً وحدت یابند که نظریه بحران زمان حال را با نقد پیش‌بین‌شده صور زندگی فعلی از موضع آینده یوتوپایی، تلفیق کنند. نظریه انتقادی، امید گذشته را به نام آینده و با آشکار ساختن توانهای هنوز تحقق‌نیافته، زمان حال، نجات می‌دهد.<sup>۵۴</sup>

---

این مقاله ترجمه‌ای است از :

Seyla Benhabib, 'Modernity and the Aporias of Critical Theory', *Telos*, No. 49, (Fall, 1981)

---



پی‌نوشتها:

1. "Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber".
2. In Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston, 1969), p.226.
3. Max Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy," *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. by E.A. Shills and H.A. Finch (New York, 1949), p.57.
4. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I (Munich, 1920), pp. 552ff.
5. Max Weber, *Economy and Society*, ed. by G. Roth and C. Wittich (Berkeley, 1978), Vol. II, p.835.
6. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (Munich, 1919), p. 16.
7. Jürgen Habermas, "Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt" (Frankfurt, 1980), pp.23-25.
8. *Ibid.*, pp. 17ff.
9. Albercht Wellmer, "Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie," unpublished manuscript (Konstanz, 1980), p. 3.
10. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt, 1980); Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt, 1967), German translation by Alfred Schmidt; Max Horkheimer, "Die Juden in Europa" (1939) and "The End of Reason" (1941), in *Zeitschrift für Sozialforschung*, reprint, edited by Alfred Schmidt (Munich, 1980); Max Horkheimer, "The Authoritarian State (1944)," in *Telos*, 15 (Spring, 1973); Herbert Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology," in Andrew Arato and Eike Gebhardt, eds., *The Essential Frankfurt Reader* (New York, 1978), pp.138-162.
11. Cf. Max Weber, "Author's Introduction," *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons (New York, 1958); W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung," *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt, 1980), pp.9-41.

۱۲. بنا به نظر پولاک، تحولاتی که از هنگام جنگ جهانی اول رخ داده است، باعث تبدیل «سرمایه‌داری خصوصی» به «سرمایه‌داری دولتی» شده است. هنگام نگارش مقاله «دولت اقتدارطلب» هورکهایمر از پولاک تبعیت می‌کند، اما میان سرمایه‌داری دولتی و سوسیالیسم دولتی فرق می‌نهد. به نظر هورکهایمر، روسیه استالینی نظم سیاسی-اجتماعی جدیدی نیست، بلکه بایدارترین شکل سرمایه‌داری دولتی اقتدارطلب است. در این باره به اثر زیر رجوع کنید:

Horkheimer, "The End of Reason," in *Zeitschrift*, Vol. 9, pp. 347ff.

دربارهٔ تز پولاک در مورد اولویت امر سیاسی ر.ک.:

Brick and M. Postone, "Friedrich Pollock. The primacy of the Political," *International*



Journal of Politics VI:3 (Fall 1976).

13. Horkheimer, "The End of Reason," *op. cit.*, p. 377.

۱۴. درحالی که نویمان (Neumann)، گورلاند (Gurland) و کیرشهلمر (Kirchheimer) از این نظر دفاع می کنند که ناسیونال سوسیالیسم دنباله سرمایه داری انحصاری است، پولاک به همراه آدورنو و هورکهایمر مدافع جدید بودن این نظم اجتماعی هستند. مارکوزه با نویمان و گورلاند موافق است، اما همچنین از مفهوم عقلانیت «تکنیکی» یا «تکنولوژیکی» بهره می گیرد تا شکل جدید سلطه را که در ناسیونال سوسیالیسم پدید می آید، مشخص سازد. ر.ک.:

Some Social Implications of Modern Technology, *op. cit.*

۱۵. مقایسه کنید با نوشته پولاک در «سرمایه داری دولتی»: «اما هنگامی که این اصل "عقلانی شدن" برای تمام فعالیت های عمومی اجباری شود، در حیطه هایی به کار گرفته خواهد شد که پیش از این حریم حدس و گمان، روزمرگی و باری به هر جهت بودن امور بودند: عملیات نظامی، اقدامات جنگی، نحوه برخورد با افکار عمومی، به کارگیری قدرت جابرا نه دولت، و تجارت و سیاست خارجی» (ص ۲۰۶)، و دیگر «شاید موفقیت حزب نازی را به عنوان کاربرد عقلانی بهترین روش های در دسترس در تمام حوزه ها، بهتر بتوان توضیح داد... در این ارتباط خوب است خاطر نشان کنیم که صنعت آلمانی بدو مدیریت علمی را از آمریکا آموخت.» (*Ibid.*, Note 2).

۱۶. به رغم بخش های زیادی در دیالکتیک روشنگری که در آنها عقلانی شدن و شیء وارگی به تسلط ارزش مبادله ای و صورت کالایی بر زندگی اجتماعی، ربط داده شده، صرفاً شیء وارگی ناشی از صورت کالایی، به خودی خود، ذهن و آدورنو و هورکهایمر را مشغول نساخته، بلکه تاریخ طبیعی بشریت دغدغه فکری آنهاست که در آن عقل همچون ابزار سلطه به کار می آید. در مقابل، لوکاج پدیده های عقلانی شدن را فقط با اتکا به صورت کالایی تحلیل می کند. ر.ک.:

History and Class Consciousness, trans. by Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), pp. 97ff.

۱۷. وبر تمایز بین عقلانی شدن اجتماعی و عقل گرایی فرهنگی را در Religionssoziologie (جامعه شناسی دین) به صراحت طرح کرده است. عقلانی شدن جهان بینیها و دین مسبوق بر عقل گرایی فرهنگی مدرن بوده است. در این زمینه، عقلانی شدن به معنای انتظام بخشیدن فکری به روابط بین خدا و جهان، صراحت بخشیدن به نسبت اخلاقی خدا و جهان و افق نقش جادو. مقایسه کنید با:

Weber, Religionssoziologie, *op.cit.*, Vol. I, p. 512; Talcott Parsons, the Structure of Social Action, Vol. II (New York, 1968), pp. 539-578; Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung," *op.cit.*, pp. 9-41; and Habermas, "Max Weber's Theorie der Rationalisierung," Chapter 2, in Theorie des Kommunikativen Handelns.

۱۸. درباره ارزش شخصیت خودآیین، ر.ک.:

Weber, "The Methodology of Social Science, *op.cit.*, p.8;

و درباره جدایی طبیعت و فرهنگ:

*Ibid.*, p. 72.

۱۹. درباره تفکیک شدن عقل به عرصه‌های آشتی‌ناپذیر ارزشی، ر.ک.:

Weber, *Religionssoziologie, op.cit.*, Vol. II, p. 371; "Wissenschaft als Beruf," p.27.

۲۰. نقد منطق «ابن همانی» به همان عنوان شالوده عقل غربی از سخنرانی ۱۹۳۱ آدورنو «فعلیت فلسفه» یکی از دلمشغولیهای او بوده است (چاپ شده در "Telos, 31, "Spring, 1977"). درباره این مسأله بین آدورنو و هورکهایمر هر تفاوتی هم وجود داشته باشد، وجه اشتراک هر دوی آنها عبارت است از جستجوی منطق غیواستدلالی و غیر «ابن همانی»، چه در فلسفه‌ای رازگونه درباره زبان، چه در نمادها، چه در ناخودآگاه جمعی نوع بشر.

21. *Dialektik der Aufklärung, op.cit.*, p. 117.

22. Joel Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," *Telos*, 40 (Summer 1979).

23. Karl Marx, *the Grundrisse*, trans. by Martin Nicolaus (London, 1973), pp.704ff.

۲۴. مهمترین جنبه بازنگری فروید به دست مارکوزه تلاش اوست در آشکار ساختن محتوای اجتماعی پرخاشگری. مارکوزه دیالکتیک فرویدی عشق و مرگ را رد می‌کند و مبنای نفی او این است که فروید تعدیل اجتماعی غریزه مرگ را نادیده گرفته است. بنا به نظر مارکوزه، غریزه مرگ اصل بی‌ابهامی برای ویرانی و پرخاشگری نیست، بلکه بیانگر آرزوی ابدیت و پایان دادن به کل زمان است که در تمدن قویتر می‌شود همچنانکه نفی لذت به صورت فزاینده تابع ساختار سازمان یافته سرکوب می‌گردد. رشد غریزه مرگ و پرخاشگری روی دیگر سرکوب لذت از طریق سلسله‌ای است که ساعت کار اعمال می‌کند.

25. Michael Löwy, "Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension", *Telos*, 44 (Summer 1980).

26. cf. Claus Offe, "Technik und Eindimensionalität: Ein Version der Technokratie these?".

۲۷. همانطور که ریدل (Riedel) نشان داده است، برای تحلیل مدرنیته، سنتی کاملاً متفاوت از سنت وبری وجود دارد که از ارسطوگرایی نو گرفته تا اقتصاد سیاسی انگلیسی و هگل، را در بر می‌گیرد. در این سنت، جنبه اصلی مدرنیته، جدایی خانه (Oikos) از شهر (Polis) یا تفکیک‌پذیری نهادی است. برای ملاحظه قرائت جدید هابرماس از فلسفه هگل، که هر دو دسته مسایل را ترکیب می‌کند. ر.ک.:

"Können Komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" in *Zur Rekonstruktion des historischen*.

28. Habermas, *Struktur wandel, op.cit.*, pp. 101-113.

29. Jürgen Habermas, *Wissenschaft und Technik als Ideologie* (Frankfurt, 1974), pp.62ff.

30. *Ibid.*, p. 98.

31. Jürgen Habermas, *Legitimations probleme im Spätkapitalismus*. (Frankfurt, 1973), pp.12ff.

32. *Ibid.*, p. 99.

۳۳. آنچه اهمیت خاص دارد عبارت است از جایگزین شدن دولت به جای مکانیسمهای بازار در بخشهای عمومی حمل و نقل، بهداشت، عمران و تفریحات. این فرایند موجب جهت‌گیری جدیدی نسبت به کار می‌شود یعنی، جهت‌گیری به سمت ارزش - مصرف انضمامی. این جهت‌گیری جدید به نوبه خود برای تبیین جایگزین خصوصی‌گرایی حرفه‌ای توسط حوفه‌گرایی رادیکال بین مددکاران اجتماعی، پزشکان،

معلمان و اقسام مستخدمین دولتی، اهمیت دارد. مقایسه کنید با:

Legitimationsprobleme, *op.cit.*, pp.94-95.

34. *Ibid.*, pp. 117ff.

35. *Ibid.*, p. 106.

36. *Ibid.*, p. 117.

37. *Ibid.*, pp. 172ff.

38. Jean Cohen, "Why More political theory?" *Telos*, 40 (Summer 1972).

۳۹. تمیز گذاردن بین نقد و بازسازی به این دلیل صورت گرفته که دو معنای «تأمل در خود» که در «معرفت و علائق انسانی» در هم آمیخته بود، از یکدیگر جدا شود. از یک طرف، منظور هابرماس از «تأمل در خود» بازسازی فلسفی پیش فرضها و شرایط معرفت و عمل معتبر است، از طرف دیگر منظور او تأمل درباره تاریخ سازنده ذهنیت فرد یا گروه به خصوص است. ر.ک.:

Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Boston, 1979)

این تمایز به معنای تفسیم کار بین استراتژیهای نقد و بازسازی است، و نه جایگزینی دومی به جای اولی. اما به نظر من چنین می رسد که استراتژی نظری بازسازی متوجه حل کردن مسأله خاصی است که متعلق به استراتژی نقد است، و آن فقدان هنجارهای رهایی بخش حی و حاضر در جوامع متأخر سرمایه داری است. منطقی بازسازی می کوشد توان رهایی بخش صورتگرایی و تصمیم گرایی نوخالی دنیای سرمایه داری بورژوازی متأخر را مجدداً فعال سازد. ادعای من این است که این استراتژی فعال سازی مجدد به بیراهه می رود، زیرا نسبت به عاملان و کارگزارانی که وضع تاریخی و اجتماعی معینی دارند، و همچنین به زیست جهان آنها بی توجه است و فراتر از قدرت درک آنها حرکت می کند.

۴۰. مقایسه کنید با «من حتی از این تز دفاع می کنم که بسط و تحول این ساختارهای هنجاری، راهبرنده تکامل اجتماعی است، زیرا اصول نوین سازمان اجتماعی به معنی صور جدید یکپارچگی اجتماعی است؛ و یکپارچگی اجتماعی به نوبه خود، نخست به کارگیری نیروهای مولد قابل دستیابی را امکان پذیر می سازد و یا نیروهای مولد جدیدی به وجود می آورد، و همچنین ارتقای سطح پیچیدگی اجتماعی را ممکن می سازد.»:

Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative Structures," in *Communication and Evolution of Society*, trans. by T. McCarthy (Boston, 1979), p.120.

41. "Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt," *of.cit.* p. 18; "Max Webers Theorie der Rationalisierung," *Theorie des kommunikativen Handelns* (forthcoming), chapter 2.

42. *Theorie des kommunikativen Handelns, op.cit.*, p. 452.

43. "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus," in *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963), pp. 261-335.

44. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas, op.cit.*, p. 386.

45. György Markus, "Practical-Social Rationality in Marx - A Dialectical Critique," Part 2, *Dialectical Anthropology*, V : 1 (1980), p. 12.

46. *Ibid.*, pp. 22-23.
47. Habermas, "Moral Development and Ego-Identity," in *Communication and the Evolution of Society*, *p.cit.*, p. 90.
48. *Ibid.*, p. 83, schema 3.
49. Jürgen Habermas, "Wahrheitstheorien," in H. Fahrenbach, ed., *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen, 1973), p. 260.
50. Niklas Luhmann, "Systemtheoretische Argumentationen: Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas," in Luhmann and Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt, 1971), pp. 291-398. This is also the only valid point in Spaemann's "Die Utopie der Herrschaftsfreiheit," in M. Riedel, ed., *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol.I (Freiburg, 1974).
51. For a good account, see Peter Steinfells, *The New Conservatives* (New York, 1977).
52. Alain Touraine, *L'Après Socialisme* (Paris, 1980), pp. 259ff.
53. Habermas, "Die Moderne," *op.cit.*, p. 23.

۵۴. این مقاله پیش از آنکه فرصت خواندن «دیالکتیک عقلانی شدن» هابرماس را داشته باشم، نگاشته شده است.

- اصطلاح «هنر هاله‌ای» از والتر بنیامین است. به عقیده بنیامین اثر هنری اصیل را هاله‌ای از تقدس در بر گرفته است که بازتولید مکانیکی (عکس، پوستر، نوار) آن را از میان می‌برد.
- برای مارکس و لوکاج این عاملان و کارگزاران مشخص پرولترها هستند. اما به عقیده اصحاب مکتب فرانکفورت، در نظام نوین سرمایه‌داری، پرولتاریا در کل جامعه ادغام شده و دیگر عامل تغییر اجتماعی نمی‌تواند باشد. حتی مارکوزه پرولتاریا را در مواردی تکیه‌گاه نظام می‌داند.