

ایوکوسه و استفن آبه

ماژگان

واژگان مکتب فرانکفورت

مکتب

ترجمه افشین جهانزاده



نشرنی

واڙگان مکتب فرانکفورت

ایو کوسه و استفن آبه

واژگان مکتب فرانکفورت

ترجمه
افشین جهانزیده



نشرنی

Cusset, Yves

کوسه، ایو

واژگان مکتب فرانکفورت / ایو کوسه، استفن آبه، ترجمه افشین
جهاندیده. - تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
۹۷ ص.

ISBN 964-312-856-3

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: **Le vocabulaire de l'école de francfort.**
واژه‌نامه.

۱. مکتب فرانکفورت - اصطلاحها و تعییرها. الف. آبه، استفان،
Haber, Stéphane. ب. جهاندیده، افشین، ۱۳۴۲ - ، مترجم.
ج. عنوان.

۳۰۱/۰۱

۲ و ۹ ک / ۴۶۷ HM

۱۳۸۵

م ۸۵-۷۵۲۳

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷

تلفن: ۵۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵

www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شماره ۵۱۲

تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، فکس: ۶۶۴۹۸۲۹۴

کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹

تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

Yves Cusset & Stéphane Haber

ایو کوسه و استفن آبه

واژگان مکتب فرانکفورت

Le vocabulaire de l'école de Francfort

ترجمه افشین جهاندیده

• چاپ اول ۱۳۸۵ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-856-3

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۸۵۶-۳

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۷	فهرست علامت‌های اختصاری
۹	پیش‌گفتاری برای احتیاط‌های لازم
۱۵	آشتی (Reconciliation) (ن.ک.: مسیح‌باوری (Messianisme))
۱۵	اتوپیا (Utopie) (ن.ک.: مسیح‌باوری، (Messianisme))
۱۵	اخلاق (Morale)
۱۸	ارتباط (Communication)
۲۱	امر ناهمسان (Non-identique)
۲۳	پراکسیس (Praxis)
۲۶	تأمل-بر-خود (Selbstreflexion / Autoréflexion)
۲۹	تحصل‌گرایی (Positivisme)
۳۱	تمامیت‌خواهی (Totalitarisme)
۳۵	جامعه‌ی اداره‌شده (Société administrée) (ن.ک.: شی‌ءوارگی، (Réification))
۳۵	جنبش روشنگری (Aufklärung / Lumières)
۳۸	حقیقت (Vérité)
۴۳	خرد‌شناسی (Micrologie)
۴۵	دولت اقتدارطلب (État autoritaire) (ن.ک.: تمامیت‌خواهی (Totalitarisme))

۴۵ دیاالکتیک (Dialectique)
۴۸ روان‌شناسی (Psychologie) (ن.ک.: روان‌کاوی (Psychoanalyse))
۴۹ روان‌کاوی (Psychoanalyse)
۵۲ رهایی‌بخشی (Émancipation)
۵۶ زیست‌جهان (Monde vécu)
۶۰ شی‌عوارگی (Réification)
۶۲ صنعت فرهنگ (Industrie culturelle)
۶۵ طبیعت (Nature)
۶۹ عقل (Raison)
۷۳ علائق شناخت (Intérêts de connaissance)
۷۶ فاشیسم (Fascisme) (ن.ک.: تمامیت‌خواهی (Totalitarisme))
۷۶ فرد (Individu)
۷۸ فرهنگ (Culture) (ن.ک.: صنعت فرهنگ (culturelle Industrie))
۷۸ مارکسیسم (Marxisme)
۸۲ محاکات (Mimèsis)
۸۴ مدرنیته (Modernité)
۸۷ مسیح‌باوری (Messianisme)
۸۹ نظریه‌ی انتقادی (Théorie critique) (ن.ک.: نقد، (Critique))
۸۹ نقد (Critique)
۹۳ وساطت (Médiation) (ن.ک.: دیاالکتیک (Dialectique))
۹۳ هنر (Art)
۹۷ فهرست فرانسوی-فارسی واژگان

فهرست علامت‌های اختصاری

آثار هورکهایمر:

ک ع: کسوف عقل [Éclipse de la Raison]

ن الف: نظریه‌ی انتقادی [Théorie critique]

ن س الف: نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی

[Théorie traditionnelle et théorie critique]

ی الف: یادداشت‌های انتقادی (۱۹۴۹ – ۱۹۶۹)

[Notes critiques (1949–1969)]

هورکهایمر و آدورنو:

د ر: دیالکتیک روشنگری [La dialectique de la raison]

آدورنو:

الف الف: الگوهای انتقادی [Modèles critiques]

الف ص: اخلاق صغیر [Minima Moralia]

د م: دیالکتیک منفی [Dialectique négative]

م: منشور [Prismes]

م ع: از وین تا فرانکفورت، مباحث آلمانی علوم اجتماعی

[*De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*]

ن ز: نظریه‌ی زیبایی‌شناسی [*Théorie esthétique*]

بنیامین:

م آ. ج ۳: مجموعه آثار، جلد ۳، گالیمار، ۲۰۰۰.

[*Œuvres III Gallimard, 2000.*]

مارکوزه:

الف ت: اروس و تمدن [*Éros et civilisation*]

الف ت س: انسان تک‌ساحتی [*L'homme unidimensionnel*]

ف ج: فرهنگ و جامعه [*Culture et société*]

هابرماس

الف ب: درباره‌ی اخلاق بحث [*De l'éthique de la discussion*]

الف پ م: اندیشه‌ی پساتافیزیکی [*La pensée postmétaphysique*]

الف ق الف: اخلاقیات و ارتباط [*Morale et communication*]

پ م: پس از مارکس [*Après Marx*]

ت ع: تکنولوژی و علم به منزله‌ی «ایده‌نولوژی»

[*La technique et la science comme «idéologie»*]

ش ع: شناخت و علائق انسانی [*Connaissance et intérêt*]

گ ف: گفتمان فلسفی مدرنیته

[*Le discours philosophique de la modernité*]

ن ع: نظریه و عمل [*Théorie et pratique*]

ن ک: نظریه‌ی کنش ارتباطی [*Théorie de l'agir communicationnel*]

پیش‌گفتاری برای احتیاط‌های لازم

این‌که دو مؤلف بتوانند واژگان گروهی از متفکران ناهمگن و چندرشته‌ای را بنویسند، متفکرانی که هرگز خودشان را با چیزی همچون یک مکتب یکی ندانسته‌اند، و این‌که بتوان به چنین واژگانی عنوان «واژگان مکتب فرانکفورت» را داد، مؤلفان این اثر را اگر نه به ابراز تأسف، دست‌کم به احتیاط‌هایی مقدماتی و بسیار زیاد وامی‌دارد تا مسئول یک اشتباه مضاعف تاریخی و معرفت‌شناختی، و درعین‌حال، مؤلف کتابی کوتاه، معمولی و گذرا قلمداد نشوند. باید در آغاز گفت که «دقت کنید، مکتب فرانکفورت وجود ندارد و حداکثر می‌توان از ”مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی“ سخن گفت و این سرآغازها را برایش برشمرد: تولد رسمی مؤسسه در ۱۹۲۳ اساساً حول اقتصاددانان مهارکسیست، قرارگرفتن هورکهایمر در رأس مؤسسه در ۱۹۳۱ و ارائه‌ی تعریفی تازه از وظایف مؤسسه در قالب «فلسفه‌ی اجتماعی»، تکوین و توسعه‌ی پارادایم جدید معرفت‌شناختی در دهه‌ی سی تحت عنوان «نظریه‌ی انتقادی»، تولد ارگان *Zeitschrift für Sozialforschung* [نشریه‌ی تحقیقات اجتماعی] برای

انتشار تزاها و تحلیل‌های اعضای مؤسسه یا محققانی که کم‌وبیش مستقیماً با مؤسسه همکاری داشتند. افزون‌براین، اگر بخواهیم فقط ویژگی‌های بسیار مهم چرخش‌های نظری فرانکفورتی‌ها را در نظر بگیریم، تحول تاریخی مؤسسه و نظریه‌ی انتقادی به‌سختی یکپارچگی خط سیر فکری را نشان می‌دهد، تحول تاریخی از تحلیل انتقادی جامعه در دهه‌ی سی به‌منزله‌ی بنیان شرایط عمل عقلانی و رهایی‌بخش تا شکل‌های تحقیق روان-جامعه‌شناختی تجربی‌تر به‌هنگام جلای وطن در آمریکا در پایان دهه‌ی سی و طی دهه‌ی چهل، جهت‌گیری به سمت نقد رادیکال عقل و تمدن تحت‌تأثیر انحصاری هورکهایمر و آدورنو (در پایان دهه‌ی چهل و طی دهه‌ی پنجاه)، سپس به سمت محدودکردن نظریه به خود نظریه و آگاهی از ناتوانی عملی آن، و بعدها (در پایان دهه‌ی شصت و طی دهه‌ی هفتاد) بازگشت به بازسازی عقل مدرن با هابرماس^۱. ما در این پیش‌گفتار، به همین جا بسنده می‌کنیم و به تحلیل‌های تاریخی درخور توجه از این مسائل ارجاع می‌دهیم.^۱ محدودیت پیش‌گفتارنویسی برای این نوع کتاب‌های آموزشی، کوتاه و گزینشی مانع از آن است که ما در این جا وارد تحقیقی عمیق شویم و حتی از خودمان پرسیم که در مورد یک مکتب چه می‌توان گفت، وقتی با صورت فلکی متفکرانی مواجه‌ایم که چندین نسل را دربرمی‌گیرد. اما این محدودیت مزیت‌هایی هم دارد: واژگان مجموعه‌ای تک‌بُعدی از تعاریف نیست، بلکه شبکه‌ای است با ورودی‌های متعدد که امکان می‌دهد از طریق مجموعه‌ای بی‌پایان از ارجاع‌ها، نه یک نظام و سبک اندیشه، بلکه وحدتی باز و گشوده بازسازی

۱. به‌ویژه به دقیق‌ترین و غنی‌ترین این تحلیل‌ها، یعنی تحلیل مارتن ژئی در:

Martin Jay, *L'imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977.

شود. جداکردن و تعریف واژه‌ها، حال هر اصالتی که داشته باشند، واژه‌هایی که ویژگی‌های مهم این سبک به‌شمار می‌روند، به معنای آن است که مسئله‌ی تاریخی نادیده گرفته شود و به قدرتی توجه شود که برخی از واژه‌ها می‌توانند داشته باشند تا هم نوعی وحدت سبک اندیشه را بیان کنند و هم آن را مسئله کنند. این وحدت که البته باید آن را پیش فرض قرار می‌دادیم، تا آن‌جا است که صرفاً پذیرفتیم از مکتب فرانکفورت سخن بگوییم و به‌گزینش مقدماتی و هرچند قابل اصلاح واژه‌هایی برای تعریف شدن اقدام کنیم. در عین حال، باید این وحدت را در هر تعریف جدید باز می‌یافتیم، زیرا هر کلمه بر کاربردهای گوناگونی دلالت دارد، حتی اگر این کاربردها بی‌وقفه با یکدیگر در مکالمه باشند، همچنان‌که بر مجموعه‌ای باز از آثار دلالت دارد که محدود کردن پیشاپیش آن تقریباً ناممکن است. چنین رویکردی با بی‌احتیاطی روی اثر وحدت بخشی که قطعه‌بندی واژگان و ارجاع‌هایش می‌تواند با رعایت تمام جوانب به‌بار آورد و نیز روی همکاری بزرگوارانه و بخشنده‌ی خواننده در تلاش برای پیونددهی قطعات حساب می‌کند. فقط به مجرد تعریف کردن است که می‌توان پیش‌فرض‌هایی را که راهنمای مان بوده‌اند، بازیافت. می‌توان این پیش‌فرض‌ها را که ممکن است برخی تعاریف به نقد یا بازنگری‌شان منجر شوند، به صورت زیر برشمرد:

۱. مکتب فرانکفورت با وجود تنوع سمت‌گیری‌های نظری‌اش، بر برنامه‌ی مشترک تأسیس نظریه‌ای انتقادی - و به‌ویژه تحلیلی انتقادی از جامعه - دلالت دارد؛

۲. ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو به‌درستی پیش از همه در پایه‌ریزی فلسفی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی چنین برنامه‌ای شرکت داشتند؛

۳. غنای فلسفی این برنامه همچنین مرهون الهامات بنیانگذارانه و مشارکت‌های نقادانه‌ی والتر بنیامین و هربرت مارکوزه است؛

۴. آنچه بنابر عادت، نظریه‌ی انتقادی دوم می‌نامیم، بیش از آن‌که بر چرخشی رادیکال پس از جنگ دلالت داشته باشد، بر تغییر مسیر در تعریف اهداف نظریه‌ی انتقادی دلالت دارد و هورکهایمر و آدورنو در چارچوب نگرشی بدبینانه به تاریخ، آغازگر این تغییر مسیر بودند؛

۵. اگر بتوان هابرماس را رأس نسل جدیدی از مکتب فرانکفورت به‌شمار آورد، این بنابر ادعای خود او، مبنی بر این است که از طریق مفهومی از عقل مبتنی بر ارتباط، بنیان‌های جدیدی به نظریه‌ی انتقادی داده است. اما همچنین می‌توان در نظر گرفت که این ادعا او را به ترک افق برنامه‌ی اولیه‌ی نظریه‌ی انتقادی رهنمون می‌کند. ما با ارجاع مکرر به هابرماس در این واژگان، صرفاً قصد داریم بر این مسئله تأکید کنیم - مسئله‌ای که پرسش تداوم نظریه‌ی انتقادی را طرح می‌کند -، بی‌آن‌که به هیچ‌رو ادعای توانایی حل آن را داشته باشیم.

باز هم تأکید می‌کنیم که تزهایی تاریخی مورد نظر نیست، بلکه پیش‌فرض‌هایی مورد نظر است که باید به فهم منطق تأویلی تعاریف پیشنهادی یاری رساند و این‌که امیدواریم هر تعریف بتواند امکان زیرسؤال‌بردن یا صرفاً مورد تردید قرار دادن را فراهم آورد.

بنابراین، کسانی مرجع اصلی واژگان هستند که استخوان‌بندی کلان‌نظریه‌ی مکتب فرانکفورت‌اند، یعنی هورکهایمر و آدورنو به همراه تحولات مشابه‌شان پس از جنگ، استخوان‌بندی‌یی که سهم مارکوزه آن را تقویت و گاه رادیکال‌تر کرد و الهامات نوآورانه‌ی بنیامین از یک‌سو و تأویل‌های انتقادی هابرماس از سوی دیگر به آن چارچوب داد. به علاوه، ما به «فیلسوفان» مکتب فرانکفورت بسنده کرده‌ایم که کاری بسیار

مسئله‌ساز است، آن هم با توجه به هدف ذاتاً چندرشته‌ای مکتبی که در تقسیم‌بندی/تخصصی کردن کار فکری تردید دارد و نیز با توجه به ویژگی میان‌رشته‌ای بسیاری از آثار این فیلسوفان - ویژگی‌یی که امیدواریم تعاریف ما امکان دهند به اندازه‌ی کافی بر آن تأکید شود.

هرچند توضیحات ما در مورد همه‌ی این موارد خیلی سریع بود، با این حال باید یادآور شویم که هدف ما یاری‌رساندن به، و در صورت امکان، برانگیختن میل به نفوذ بیشتر در اندیشه‌ای است که تصویر آن اغلب میان برداشتی انقلابی یا نقدی آنارشیستی و کاریکاتورگونه از یک سو و پیچیدگی دلسردکننده‌ی همراه با تکلف و تحقیر روشنفکرانه از سوی دیگر در نوسان است.

ایوکوسه و استفن آبه

آشتی (Reconciliation) (ن.ک.: مسیحاباوری (Messianisme))

اتوپیا (Utopie) (ن.ک.: مسیحاباوری، (Messianisme))

اخلاق (Morale)

* فیلسوفان مکتب فرانکفورت با صورت‌بندی احکام عام یا هنجارهای انتزاعی که بی‌چون و چرا تحمیل شود، مخالفت نشان می‌دادند. به علاوه، گفتمان‌های اخلاقی از لحاظ تاریخی معین و مشخص از دید آنان توهماتی است که فقط ناتوانی در مواجهه با مسائل اجتماعی-تاریخی زمان حال را نشان می‌دهد. پس در ابتدا به نظر می‌رسد که باید از اخلاقی که بی‌فایده و دروغین است فراتر رفت و این اخلاق را با هدف جامعه‌ی عادلانه تحقق بخشید. «برای پشت سر گذاشتن ویژگی اتوپیاپی ایده‌ی کانتی قانون کامل، نظریه‌ای ماتریالیستی از جامعه لازم است» (ن س الف، ص 95).
با این حال، فقدان اعتماد به این معنا از تاریخ که تاریخ به خودی خود انسانیت را به آزادی و نیکبختی رهنمون می‌شود، نظریه‌پردازان فرانکفورت را برانگیخت تا از این دیدگاه دست بکشند و در نهایت دوباره به تجربه‌ی اخلاقی در آنچه در این تجربه غیرقابل تقلیل است، معنا

بخشند. پس از جنگ روشن شد که نظریه‌ی انتقادی بدون آن‌که در معنای دقیق کلمه بر تجربه‌ی اخلاقی تکیه کند یا بخواهد آن را توجیه عقلانی کند، اندیشه‌ای هنجارگذار را بازتاب می‌دهد که بسته به تأکیدات‌اش، یا بیانگر اخلاق خیرخواهی و ترحم است، یا بیانگر اخلاق آزادی و برابری انسان‌ها.

*** «در وضعیت نبود آزادی، هیتلر به انسان‌ها حکمی قطعی و جدید را تحمیل کرد: به گونه‌ای بیندیشید و عمل کنید که آشویتس تکرار نشود و مشابه آن روی ندهد. این حکم به همان اندازه در بنیان‌اش نافرمان است که حکم کاتلی این‌چنین بود. حرمت‌شکنی است که این حکم را به شیوه‌ای گفتمانی مطرح کنیم: با این حکم، لحظه‌ی ظهور ناگهانی آن را جسماً در اخلاق حس می‌کنیم» (د م، ص 286). آدورنو از آن‌رو به دنبال صورت‌بندی هیچ اخلاق ایجابی نبود که از دید او، خیر فقط وارونه‌ی قطعاً مسئله‌ساز آن چیزی است که تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد، تجربه‌ی تاریخی که به‌طور قطع تجربه‌ی شر است. وظیفه‌ی اندیشه درک سلبیتِ زمان حال است، آن‌هم با پذیرش این واقعیت که زمان حال دربرگیرنده‌ی هنجارهایی است که نه امکان درک و بیان به شیوه‌ی روشن و بی‌ابهام را می‌دهند و از آن‌هم به مراتب کم‌تر، نه امکان پایه‌ریزی: «آن کسی که می‌خواهد حقیقت را در مورد زندگی در بی‌واسطه‌گی‌اش [یعنی در واقعیت ایجابی‌اش] بداند، باید روی شکل ازخودیگانه‌ای که زندگی به خود گرفته است، تحقیق کند» (الف ص، ص 9). با این حال، به‌رغم این شک‌آوری علنی، به‌خوبی به‌نظر می‌رسد که برای آدورنو، دعوی زندگی است که بدن ارگانیک در حرکت به‌طور صامت بیان می‌کند، بدنی که نشانه‌ی ایجابی رفتار اخلاقی است، حتی اگر رفتار اخلاقی امکان

توجیه شدن با عقل را ندهد و بیش تر محدودیت اصلی عقل را نشان دهد، مثل مورد تهوع غریزی در برابر خون، جراحت و مرگ، یا ترحم نسبت به جاندارِ موردِ بدرفتاری. «آن چه سابقاً ذهن به خود مباحات می کرد که تعیین اش کرده یا شبیه به خودش ساخته است، به سمت آن چیزی حرکت می کند که به ذهن شباهت ندارد؛ به سمت آن چه از استیلا سرباز می زند و از همین رو آشکار می شود که استیلا شر مطلق است» (د م، ص 286).

*** با این حال، این اخلاق بر برداشتی از زندگی و طبیعت استوار است که یک سویه و حتی متافیزیکی باقی می ماند. یکی از تزه های اصلی هابرماس این است که آرمان آدورنوی «سنتزی غیرخسونت آمیز از تفاوت ها» (ن ز، ص 187) - آرمان نوعی زندگی آشتی یافته که در آن هیچ نیرویی سرکوب نشود و هر یک از نیروها بتواند در بطن وساطت متقابل و مسالمت آمیز امر عام و امر خاص شکوفا شود - واقعاً باید توجیه عقلانی شود و بتواند توجیه عقلانی شود تا بنیانی برای نظریه ی تمام عیار اخلاقی باشد. اگر از یک سو این واقعیت را در نظر بگیریم که استفاده ی تعاملی از زبان برای زبان و زندگی انسانی به طور عام سازنده است و از سوی دیگر این واقعیت را در نظر بگیریم که قواعد ضمنی مبادله ی زبانی وجود دارد و استدلال آوری ها امکان آشکار شدن شان را می دهند (باید به هم صحبت ها گوش داد، هیچ کسی را پیشاپیش کنار نگذاشت، با قدرت تمام از بهترین استدلال تبعیت کرد، بر حسب آن چه می تواند موجب اجماع شود تصمیم گرفت و غیره)، باید چنین نتیجه گرفت که این قواعد که بی شک فی نفسه اخلاقی نیستند، دست کم ایده ی آن چه را می تواند اخلاقی باشد، ارائه می دهند. مختصر این که آرمان نوعی تفاهم مشروع که مولود تبادل نظری عادلانه است و در آن آراء، علائق و نیاز هر فرد در نظر گرفته می شود و

همه‌ی استدلال‌های درست شنیده می‌شوند، معرفِ نوید امکان‌پذیر رفتاری اخلاقی است، نویدی که حتی اگر بی‌نهایت سخت‌گیر باشد، کاملاً اتویایی نیست. در این معنا، اصلی وجود دارد که می‌توان صورت‌بندی و پایه‌ریزی کرد: «هنجارها تنها در صورتی می‌توانند مدعی صحت و اعتبار باشند که تمام افراد ذی‌ربط به منزله‌ی شرکت‌کنندگان در تبادل نظر عملی، آن‌ها را بپذیرند (یا بتوانند بپذیرند)» (الف ق الف، ص ۱۱۴). راهنمای اخلاقی تبادل نظر این چنین است که به‌هنگام تعیین این نکته که آیا یک هنجار از نظر اخلاقی، مشروع است یا نه، توضیح می‌دهد که باید به چه الگویی توسل جست و چه نوع استدلال‌هایی در چارچوب چنین تلاشی برای ارزیابی، قابل پذیرش‌اند. این اخلاق تبادل نظر هرچند در اصل کلی‌اش جذاب است، اما با این حال مسائل بسیار حاد و پُرشماری را پیش می‌آورد، اگر نخواهیم به‌هنگام در نظر گرفتن کاربرد ممکن آن، شک‌آوری آدورنو را در مورد امکان تأسیس اخلاقی ایجابی که کاملاً سازگار با زندگی باشد، کاملاً کنار بگذاریم.

ارتباط (Communication)

* میان دو نسل از مکتب فرانکفورت پس از جنگ، گسستی حول مفهوم ارتباط نمایان است. از دید نویسندگان دیالکتیک روشنگری، ارتباط به شکل ابزاری شده‌ی زبان فروکاسته می‌شود و ارتباط گسترش هم‌ارزی تجاری تا حوزه‌ی زبان است و یکسانی روابط میان انسان‌ها را هدف دارد و انزوا به وجود می‌آورد (در، ص ۲۳۶). در جهانی شیء‌واره^۱، ارتباط فقط می‌تواند جایگزینی فریبنده به‌جای همبستگی پیشاپیش سرکوب‌شده

1. un univers réifié

باشد. برعکس از دید هابرماس، چنین نقدی بی‌بنیان است، زیرا روشن نمی‌کند که ارتباط موفق و نافریننده چه می‌تواند باشد. ارتباط موفق و نافریننده هنجارِ روابط اجتماعی است، روابطی که زبان واسطه‌ی آن است. پس ارتباط را نباید ابزاری ساده، بلکه بدیل حقیقی منطق ابزاری عقل مدرن دانست.

*** در رساله‌های متأخر هورکهایمر و آدورنو، نقد بر ارتباط در چارچوب کلی‌تر نقد بر شیء‌وارگی^۱ جا می‌گیرد. ارتباط بر فرایندی دلالت دارد که از رهگذر آن زبان به کالایی بت‌واره و کلمه‌ها به پول محض مبادله و تهی از قدرت‌شان در نامیدن چیزها بدل می‌شوند. آنچه را به امکانات بیانی زبان و به توانایی‌اش در محاکات به‌ویژه در هنر مربوط است، نمی‌توان «در قالب مقولات ارتباط بیان کرد» (ن ز، ص ۱۴). به‌روشنی نمی‌دانیم که این نویسندگان در این نقدِ اغلب کنایی خود، مستقیماً کارکرد ارتباطی زبان را هدف گرفته‌اند، کارکردی که نسبت به کارکرد محاکاتی زبان، کارکردی غیراصیل به‌شمار می‌آید، یا انحراف از این کارکرد را از رهگذر ابزاری شدن آن توسط رسانه‌ها در نظر دارند. از این دیدگاه، نظریه‌ی ارتباطی هابرماس چیزی بیش از توضیح ارائه می‌دهد. از دید هابرماس، نمی‌توان ارتباط را در این مقام نقد کرد، بلکه صرفاً می‌توان آن را به‌منزله‌ی امری آسیب‌شناختی (ازخودبیگانه) یا منطقی‌نما (کاذب) نقد کرد که تابع منطقی ابزاری است که خاص آن نیست. این امر مستلزم آن است که بُعد اساساً ارتباطی کاربرد زبان وجود داشته باشد که غایت و تلوس^۲ آن باشد، نه یک وسیله‌ی صرف. هر کاربرد موفق زبان مستلزم توافق مخاطب واقعی یا مجازی است و فقط در صورتی می‌تواند معنایی

را مدنظر داشته باشد که درعین حال تفاهمی بر سر شرایط انتشارش را هدف قرار دهد. در هر کاربرد زبان، یک ارتباط پایه‌ای وجود دارد و این همان چیزی است که از دید هابرماس، کاربردشناسی عام^۱ در پی نشان دادن آن است. روابط اجتماعی را که زبان واسطه‌اش است، باید پیش از هر چیز، کنش‌های ارتباطی کم‌وبیش موفق فهمید. موفقیت‌های ارتباط شرط بازتولید نمادین جوامع ما است. با کاربرد معمولی زبان، تفاهم موفقیت‌آمیز هدف است و قریب‌الوقوع می‌شود، اما درعین حال همواره معیوب است، زیرا بی‌وقفه با ضرورت‌های بیرونی ناشی از نظام پول و قدرت دچار اختلال می‌شود. بنابراین هابرماس آنچه را آدورنو و هورکهایمر تحت لوای نقدی واحد بر ارتباط جمع می‌کنند، جدا می‌سازد.

*** با این حال در هر دو مورد، با نقد ارتباط کاذب و شیء‌وارگی مناسبات زبانی میان انسان‌ها سروکار داریم. مزیت نظریه‌ی هابرماس این است که این نقد را با نقد نظام‌هایی تعمیق می‌کند که به ابزاری کردن و استعمار زیست‌جهان، یعنی بستر ارتباط معمول منجر می‌شوند. برخلاف ویژگی صرفاً نوستالژیک نقد اولی، نظریه‌ی هابرماس عرصه را به روی نوعی بازارش‌گذاری فوق‌العاده‌ی ارتباط، نخست در بُعد صرفاً زبانی ارتباط و سپس در ابعاد اجتماعی، اخلاقی و سیاسی آن باز می‌کند: در تمام این حوزه‌ها و از آنجا که بازتولید جامعه با ارتباط ممکن می‌شود، نیروی هنجارگذار هدف مشترک، همبسته و متقارنِ تفاهم دوباره فعال می‌شود. اما با جداسازی بیش از حد ریشه‌ای نظام از زیست‌جهان، و ضرورت‌های نظم ابزاری از کنش‌های ارتباطی، این خطر وجود دارد که

1. *La pragmatique universelle*

آنچه نقد اولی مدنظر داشت، از دست برود، یعنی نقد بر ابزاری شدنِ ارتباط از درون، به‌ویژه با رسانه‌های جمعی که پیش از هر چیز ارتباط را تابع معیارهای موفقیت تجاری می‌کنند.

امر ناهمسان (Non-identique)

* شکل سلبی این اصطلاح ذاتی تعریف آن است: امر ناهمسان نه امر متفاوت، بلکه آن چیزی است که نمی‌گذارد تا حد همسانی^۱ تقلیل یابد، به عبارت بهتر همان چیزی که شکل‌های اندیشه‌ی همسان‌ساز ضرورتاً کنار می‌گذارند، هرچند بدون این شکل‌های اندیشه‌ی همسان‌ساز، امر ناهمسان وجود ندارد. امر ناهمسان بیش‌تر تصویرِ دگربودگی^۲ - دیگری اندیشه‌ی همسان‌ساز - است تا تصویرِ تفاوت - یعنی نفی همسانی و ضد آن.

** کل نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت فلسفه‌ی ناهمسان است، زیرا این دیالکتیکی است که بی‌وقفه روی همبستگی اضداد کار می‌کند و همانند هگل منتهی نمی‌شود به همسانی روح با خودش که کاملاً به منزله‌ی شکل نهایی حقیقت تحقق می‌یابد. کلیت دقیقاً از آن‌رو که همه را با خودش همسان می‌کند و دیگری را نادیده می‌گیرد، نمی‌تواند حقیقت باشد: مادامی که همسانی وجود دارد، ممکن نیست که امر ناهمسان وجود نداشته باشد. مسئله این است که اندیشه دقیقاً از آن‌رو که حرکتِ تقریباً غیرارادیِ تقلیل به همسانی است، بی‌وقفه با امر ناهمسان خشونت می‌ورزد و آن را طرد می‌کند. اما امر ناهمسان همین است، یعنی مطرودِ هر همسانی. اندیشه به‌ویژه وقتی به روش شناخت بدل می‌شود، از

1. identité

2. altérité

الزام همسانی پیروی می‌کند و این ادعا کاملاً باطل است که می‌توان به یک‌باره آن را به سوی امر ناهمسان معطوف کرد. از طریق الزام همسانی است که اندیشه به روی امر ناهمسان گشوده می‌شود و امر ناهمسان همواره در بطن همسانی سکنا دارد. همان‌گونه که هورکهایمر در نقدی بر فلسفه‌های زندگی (ن الف، ص 136 به بعد)، خیلی زود به این نکته پی‌برد، در تقابل قرارداد بی‌واسطه‌گی زندگی و الزام‌های اجتماعی، شور حیاتی شهود و نظم ریاضی‌وار شناخت بی‌فایده است، [چون] ناهمسانی‌شان درج و به هم پیچیدگی و وساطت‌شان نیز هست. این نقد را بعدها آدورنو در صدرنوشته‌ی اخلاق صغیر (عبارتی از اف. کورن‌برگ نامی) بازتاب می‌دهد و می‌توان آن را مقدماتی‌ترین بیان مطایبه‌گون امر ناهمسان و درعین حال افشاگری الزام همسانی بر زندگی دانست: «زندگی نمی‌زید».

*** امر ناهمسان به دلیل ویژگی قاطعانه سلبی‌اش، به منزله‌ی آن دیگری رادیکالی که بی‌وقفه و همواره در خود فرایند ساخت همسانی، شکل می‌گیرد، می‌تواند انگاره‌ای هستی‌شناختی کاملاً به دور از دغدغه‌ی نقد بر جامعه به نظر آید: رابطه‌ی ضدیت و وابستگی آن با همسانی می‌تواند تداعی‌گر تفاوت‌های دیگری میان هستی و هستنده باشد. درحقیقت، در این جا نخست و پیش از هر هستی‌شناسی، ضرورتی محض وجود دارد، ضرورت «گفتن این‌که چیزی است، حال آن‌که در نظر گرفتن آن از زاویه‌ی همسانی گویای آن است که تحت چه چیزی است و نمونه یا بازنمایاننده‌ی چیست و در نتیجه خودش نیست» (د م، ص ص 121-122). از آن‌جا که امر ناهمسان محصول خود همسانی است، وظیفه‌ی اندیشه‌ی انتقادی عبارت است از حفظ هشیاری همیشگی در مورد آن‌چه اندیشه‌ی همسان‌ساز که پدیده‌ها را به منزله‌ی نمونه‌هایی در زیر مفاهیم قرار

می‌دهد، ممکن است کتمان کند و مسکوت بگذارد، و نیز عبارت است از حفظ توجهی دقیق به آنچه رده‌بندی مفهومی لزوماً کنار می‌گذارد. برای مثال فرد که دقیقاً همان چیزی نیست که نظم اجتماعی او را با آن همسان می‌کند، بلکه آن‌چه را همچنان می‌تواند باشد، صرفاً برمبنای همین ناهمسانی می‌توان فهمید. این توجه انتقادی به امر ناهمسان نتیجه‌ی دیالکتیکی است که در آن هر اقدام تمامیت‌سازی محو می‌شود و به دیالکتیک سلبی رها از امید فریبنده‌ی رسیدن به همسانی برتر منتهی می‌شود، همان دیالکتیکی که نخستین طلعه‌هایش همزمان با نخستین فلسفه‌ی اجتماعی مؤسسه، نزد هورکهایمر ظاهر شد، حتی اگر این دیالکتیک پس از جنگ جهانی دوم، تمام رادیکال‌بودنش را نشان دهد.

پراکسیس (Praxis)

* در سنت مارکسیستی که مکتب فرانکفورت با آن پیوند دارد، پراکسیس می‌تواند به کنش به‌طور اعم، برای مثال کار، اطلاق شود که بر اهمیت اساسی آن نسبت به شکل‌های صرفاً نظری رابطه با جهان تأکید می‌شود. اما پراکسیس کنش در معنای مؤکد واژه نیز هست و دارای دو ویژگی است: از یک سو، پراکسیس با عملی‌کردن نظریه یکی است و در نتیجه نیرویش را از ریشه‌دواندن در شناخت عقلانی، و در نتیجه از این واقعیت می‌گیرد که خودش کنشی عقلانی و حتی تحقق عقل است. از سوی دیگر، پراکسیس در این جا به کنش حقیقی اطلاق می‌شود، یعنی کنشی آزاد و خلاق و گسسته از نظم مستقر چیزها، کنشی که با آن توانایی کنش فردیت‌ها عینیت می‌یابد، فردیت‌هایی که در این کنش، اراده‌ی خودگردان‌شان را آشکار می‌کنند و از این طریق، خودشان را به مثابه سوژه‌های آگاه از تاریخ خاص‌شان بنا می‌نهند.

** بدین ترتیب، نخستین نوشته‌های هورکهایمر از برتری و اولویت پراکسیس در معنای دوم کلمه دفاع می‌کنند، اما بدینی فزاینده‌ی هورکهایمر او را به سرعت به صرف نظر کردن از برداشتی کنش‌باورانه^۱ از نقد و تعهد وامی‌دارد: در جامعه‌ای فلج و از خودبیگانه که در آن منابع کنش تاریخی خلاق و آزادی‌بخش کاملاً خشک شده‌اند، نظریه عالی‌ترین شکل پراکسیس به نظر می‌رسد و نباید غایتی بیرون از خود را دنبال کند - جهت‌گیری‌ها بر ماس نیز متناسب است با عدم پذیرش مقدماتی شیوه‌ای که در سوسیالیسم تاریخی به اصطلاح مرتبط با جنبش کارگری، نظریه و پراکسیس را به یکدیگر پیوند می‌دهد: «کردار استالینی گواه این نکته‌ی شوم و اندوهبار است که حزبی با سازمان‌دهی ابزاری و مارکسیسمی که شکل منحط علم توجیه‌گر را به خود گرفته است، کاملاً مکمل یکدیگرند» (ن، ع، ۱، ص 63). با این حال، دولت‌سالاری برنامه‌ریز و خودکامه فقط موجب تشدید مسئله‌ی عمومی جوامع معاصر می‌شود: وساطت شناخت و کنش تاریخی به طور قطع در این دولت‌سالاری عملی می‌شود، اما به شیوه‌ای خودکار و برفراز سر اکثر کنش‌گران: نتایج علم و تکنولوژی در زندگی انسان‌ها تحمیل می‌شود، بی آن‌که دستاوردهای شان درک و مهار شده باشد، در حالی که تغییرات اجتماعی را نخبگان تکنوکرات و به اصطلاح کارشناسان شناخت قوانین جامعه تعیین می‌کنند. «بدین ترتیب به راحتی خطر تمدن منحصراً تکنولوژیک را درک می‌کنیم، تمدنی غافل از پیونددهی [درست] نظریه به عمل: این تمدن در معرض خطر انفجار آگاهی و انشعاب جامعه‌ی انسانی به دو طبقه است: مهندسان جامعه و ساکنان جهان‌های بسته» (ن، ع، ۲، ص 112). در مقابل این

گرایش، باید الگوی تبادل نظر دموکراتیک را قرار داد: با شکل‌گیری اراده‌ی جمعی سزاوار این نام، یعنی تحت اداره‌ی بحث بدون طرد و رویارویی آراء و تبیین بدیل‌هاست که بحثی پایه‌ریزی می‌شود که بر فرایند یادگیری جمعی دلالت دارد، فرایندی که امکان‌گذار مشروع از نظریه به پراکسیس را افزایش می‌دهد - چون ذی‌نفعان آن را می‌فهمند، از آن آگاه‌اند و آن را می‌خواهند. پس باید قلمرو عمومی بحث را احیا کرد که در بطن آن شهروندان مسائل یکدیگر را درک می‌کنند، مسائلی که ورود اجتناب‌ناپذیر دانش در زندگی پیش می‌آورد (از جنبه‌ی سازوکارهای تکنولوژیک یا تصمیم‌گیری‌های پیچیده‌ی مربوط به آینده)، و نتایج تبادل نظرهای روشن‌شان را به نهادهای قادر به تحقق این نتایج تحمیل می‌کنند. نمی‌توان پراکسیس را بر مبنای الگوی کنش‌آنی فهمید، بلکه باید فرایند پیچیده‌ی بیناسوژه‌ای و خطاپذیری فهمید که باید همواره از سر گرفت و بحث واسطه‌ی ممتاز آن است.

*** در این معنا، می‌توان آثار هابرماس را تخریب پیش‌فرض‌هایی دانست که برداشت مؤکد از پراکسیس بر آن‌ها استوار است. بدین ترتیب، از دید او، سوژه‌ای تاریخی که منتظر موعده‌ش باشد، وجود ندارد: «تحول اجتماعی [...] کلان‌فرایندی نیست که از طریق سوژه‌ی نوعی جریان یابد (پ م، ص 243)؛ پس جا دارد این اسطوره‌ی پرومته‌ای و انقلابی از بشریت را کنار بگذاریم که بشریت خود را با کنش تاریخی رادیکال احیا می‌کند و به خودش و به آزادی دست می‌یابد. با این حال، ایده‌ی دموکراسی مشورتی زمینه‌ای است مناسب برای بازپیدایش کنترل‌شده‌ی درون‌مایه‌هایی که قبلاً انگاره‌ی پراکسیس تداعی کرده بود، البته اگر این دموکراسی سرشت‌نمای جامعه‌ای در نظر گرفته شود که جنبش‌های

اجتماعی جریان‌های آرای نوآورانه و شکل‌های کنش و گرایش‌های فرهنگی حامل سوژه‌سازی و آزادی آن را دربرمی‌گیرند. وانگهی می‌توان نوعی میراث ایده‌ی پراکسیس را در این ایده‌ی هابرماس نیز یافت که شناخت فلسفی حتی اگر نتواند ادعای تأثیرگذاری مستقیم بر کارایی داشته‌باشد، اما در هدف نظری یا رابطه‌اش با علوم به آخر نرسیده‌است: «کارکرد فلسفه این است که به ما امکان زندگی 'آگاهانه' را می‌دهد، زندگی روشن‌بینانه‌ای به‌یمن تفاهم تأملی با خودمان، زندگی 'مهارشده' در معنایی غیرانضباطی» (الف پ‌م، ص 22).

تأمل-بر-خود (Selbstreflexion / Autoréflexion)

* انگاره‌ای از اندیشه‌ی سنتی دیالکتیک که به هسته‌ی روش‌شناختی مکتب فرانکفورت بدل شد. به‌طورکلی، این واژه به تأملی ثانوی اطلاق می‌شود، نوعی قراردادن تأمل درون چارچوب ارجاعی خاص‌اش و نیز هدایت آن به تأمل بر بافت عملی، تاریخی و اجتماعی خاصی که بر مبنای آن انجام می‌گیرد و بی‌وقفه نگاه نظری را مشروط می‌کند. تأملی غیرمستقیم که وضعیت سوژه‌ی تأمل‌گر را بررسی می‌کند، به جای آن‌که خود را مصون از شرایط فعلیت‌یافتن‌اش بداند. در این معنا، کاربرد این واژه در مکتب فرانکفورت مغایرت دارد با الگوی سنتی فلسفی که تأمل نظری جدا از جهان را برای بهتر معطوف‌شدن به سمت ایده‌ها ارزش‌مند می‌داند، بلکه برخلاف آن، مستلزم رابطه با جهان کنش‌های روزمره‌مان است، مرحله‌ای میان نظریه و عمل.

** تأمل-بر-خود که هورکهایمر آن را شکل داد، عامل اجتناب‌ناپذیر تبدیل الگوی فلسفی نظریه‌ی شناخت از نظریه‌ی سنتی به نظریه‌ی

انتقادی است. هورکهایمر در رساله‌ی سال ۱۹۳۷ خود به نام *نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی (ن س الف)*، به الگوی فلسفی سوژه-ابژه آن‌گونه که سنت تاکنون به آن متوسل شده است، حمله می‌برد، حتی اگر گرایش‌های نظری به‌ویژه برخاسته از هگل و مارکس، گواه‌گذار به الگویی جدید باشد. هورکهایمر اساساً یادآور می‌شود که سوژه‌ی شناخت سوژه‌ای خالص و آگاهی متعالی‌یی نیست که بتوان ساختار ماتقدم آن را توصیف کرد، بلکه خود این سوژه در لحظه‌ای معین از یک فرایند اجتماعی عینی ظاهر می‌شود. ابژه‌ی شناخت نیز به همان اندازه پیشاپیش تعیین اجتماعی یافته است. نخستین وظیفه‌ی تأمل-بر-خود عبارت است از آشکارکردن همین دیالکتیک سوژه-ابژه‌ی شناخت و در نتیجه جادادن نظریه در آن چارچوب عملی‌یی که نظریه را امکان‌پذیر می‌سازد. اما تأمل-بر-خود به این آشکارکردن تعیین‌های اجتماعی تولیدکننده‌ی نگرش نظری بسنده نمی‌کند؛ بلکه در عین حال، این تعیین‌ها را محکوم می‌کند و جدایی نادرست نظریه-عمل را افشا می‌کند و از همین طریق، علاقه‌ی جدید نظریه، یعنی علاقه‌ی عملی به رهایی بخشی را آشکار می‌کند. مشروعیت تأمل-بر-خود در علاقه‌ی عملی مخاطبان آن به رهایی است: آشکارکردن وابستگی اجتماعی ناآشکار به معنای علاقه‌مند ساختن اسیران این وابستگی، به رهایی از آن، یا دست‌کم به بهبود و اصلاح شرایط زندگی‌شان است. تأمل-بر-خود این علاقه را آشکار می‌کند، اما نمی‌تواند جایگزین تحقق آن شود، چه تحقق آن به حوزه‌ی پراکسیس مربوط است: «انتقال تا حد ممکن دقیق نظریه‌ی انتقادی [...] فقط با علاقه‌ای تضمین می‌شود که انسان‌ها به تغییر جامعه دارند...» (ن س الف، ص 79).

از دید آدورنو در *دیالکتیک منفی*، تأمل-بر-خود بیش‌تر گرایش دارد به برجسته‌کردن ناتوانی کاهش‌ناپذیر نظریه به منزله‌ی شکافی که نظریه را

ضرورتاً از هر امکان تغییر عملی جامعه جدا می‌کند، حال آن‌که برعکس، برای هابرماس تأمل-بر-خود رابطه‌ای نظام‌مند و درون‌ماندگار^۱ را میان شناخت و علاقه آشکار می‌کند: «در تأمل-بر-خود، شناخت و علاقه درهم آمیخته‌اند» (شع، ص ۱۵۷). آن‌چه با شناخت علمی همخوانی دارد، علاقه‌ای تکنیکی برای در اختیارگیری ابژه‌ی این علم است، آن‌چه با شناخت تاریخی و علوم انسانی متناسب است علاقه‌ای عملی برای حفظ و گسترش فهم میان انسان‌هاست و سرانجام آن‌چه با علم انتقادی (روان‌کاوی، نقد ایده‌تولوژی، نظریه‌ی انتقادی جامعه)، یعنی تنها علمی که اصل روش‌شناختی‌اش صراحتاً تأمل-بر-خود است، مطابقت دارد، علاقه‌ای آشکارا انتقادی است به رهایی‌بخشی ارتباط آزاد از قیدوبند.

*** گرچه انگیزه‌ی تأمل-بر-خود اساساً در چارچوب نظریه‌ی شناخت ظاهر می‌شود، اما باید درعین حال به قصد دستیابی به نظریه‌ی جامعه، از آن خارج شود، و این نکته را رساله‌ی سال ۱۹۳۷ قبلاً بیان کرده بود. سوژه‌ی شناخت نمی‌تواند به‌تنهایی و به‌یمن توانایی صرف تأمل انتقادی‌اش، مکان ظهور علاقه‌ای عملی به بهبود و اصلاح شرایط اجتماعی زیست باشد. این علاقه باید در جامعه ریشه داشته باشد، و ارزشی ندارد مگر آن‌که در دسترس تأمل-بر-خودی باشد که خود علاقه‌مندان به‌طور مشترک فعلیت می‌بخشند. شناخت فی‌نفسه نمی‌تواند آزادی‌بخش باشد، بلکه منابع اجتماعی موجودند که مخاطبان این شناخت انعکاس علاقه به زندگی بهتر را در آن‌ها می‌بینند. نظریه‌پرداز جامعه دست‌آخر فقط می‌تواند آن چیزی را بازسازی کند که کنش‌گران اجتماعی می‌توانند با تلاش خاص خود در تأمل-بر-خود به آن دست

یابند. بدین ترتیب، هابرماس در ادامه‌ی شناخت و علائق انسانی، بر این واقعیت تأکید می‌کند که نه در سوژه‌ی منفرد شناخت و تأمل - و نیز نه در به اصطلاح سوژه‌ی جمعی -، بلکه در عمل اجتماعی و واقعی ارتباط است که منابع تأمل - بر - خود حقیقی جا دارد، یعنی منابع آگاهی از علائقی که در آن‌ها شریک‌ایم و می‌توانند ما را برای تحقق مشترک دگرگونی جامعه به سمت عدالت و عقلانیت بیش‌تر برانگیزانند. تأمل - بر - خود منبع طبیعی استفاده‌کنندگان معمولی از زبان است که با توانایی تغییر محور آگاهی آغاز می‌کند، همان‌گونه که با تعهدش به مبادله‌ی متقارن استدلال‌ها در حوزه‌ی عملی و عینی می‌آغازد.

تحصل‌گرایی (Positivisme)

* در دهه‌ی سی، هورکهایمر دیدگاه نظریه‌ی انتقادی را بر مبنای مخالفتی مضاعف تعریف می‌کند: مخالفت با متافیزیک و مخالفت با تحصیل‌گرایی (که در قالب تجربه‌گرایی منطقی که مکتب وین به آن داده بود، مورد بحث قرار می‌گرفت). او ویژگی تحصیل‌گرایی را ارزش‌دهی به «علم» علیه سوءاستفاده‌های مذهبی یا متافیزیکی از زبان، و در عین حال اطمینان نامحدود به توانایی‌های شناخت دقیق و مبتنی بر تجربه و دارای ساختار منطقی تعریف می‌کند. او به تحصیل‌گرایی این انتقاد را وارد می‌کند که نیروهای عقل انتقادی و خلاق را که اساساً دیالکتیک مظهر آن است نادیده می‌گیرد، همان چیزی که به‌ویژه در نگرش به شدت تجویزی‌یی که تحصیل‌گرایی در مورد علوم انسانی اتخاذ می‌کند آشکار می‌شود، چه تحصیل‌گرایی عقیده دارد که علوم انسانی باید بی‌اکراه بر الگوی علم فیزیک اتکا کنند.

** هابرماس در دهه‌ی شصت، معرفت‌شناسی مبتنی بر اصول تحصیل‌گرایی را جدی‌تر گرفت، اما با این حال تحصیل‌گرایی را در نظم نظریه‌ی علم، بیان‌گر قدرت‌گیری عقلانیت علمی-فنی دانست؛ او دیدگاه مخالف قابل‌عرضه‌ای را برای تحصیل‌گرایی شکل داد، مخالف با پروژه‌ی تکنوکراتیک استیلای اجتماعی و در نتیجه مخالف با غیرعقلانی بودن ذاتی به‌منزله‌ی بخشی از آن. از دید هابرماس، اشتباه اصلی تحصیل‌گرایی از لحاظ معرفت‌شناختی این است که روی یک رشته‌ی علمی‌گزینشی تمرکز می‌کند و آن را به نادرستی تا حد هنجار علمی بودن به‌طور اعم ارتقا می‌دهد: «علم- یا علم‌الگو که منظور فیزیک یا نوروفیزیولوژی است که برای علوم تجربی دیگر تعیین‌کننده‌اند- خیالی است گران‌بها برای فیلسوفان، همین و بس» (الف پم، ص 24).

*** مجموعه‌ای از بحث‌های پیچیده که در پایان دهه‌ی شصت بر سر مشروعیت مارکسیسم و به‌طور کلی‌تر، مشروعیت نظریه‌ی انتقادی جامعه درگرفت، «مجادله بر سر تحصیل‌گرایی» خوانده شد- که مراحل اصلی آن در ازوین تا فرانکفورت، مباحث آلمانی علوم اجتماعی گردآوری شده‌است. از دید پوپر و پوپری‌ها، شکست مارکسیسم جزئی نیست و ارتباطی با اشتباهات تجربی در ارزیابی ندارد، بلکه علت آن این است که مارکس زندانی بینشی متافیزیکی از جامعه (به‌منزله‌ی تمامیتی ارگانیک) و از تاریخ (به‌منزله‌ی پیشرفتی ضروری و خطی) بود و نیز زندانی درکی پیامبروار از اندیشه (گویی اندیشه معنای زمان حال را بیان می‌کند، و آینده و بر مبنای آن راه‌های رستگاری جامعه‌ی انسانی را پیش‌بینی می‌کند). پس از دید پوپری‌ها، باید آرمانی بدیل برای علم تجربی اجتماعی پیشنهاد کرد که به‌مانند علوم طبیعی، به کلیاتی محتاطانه و قابل تجدیدنظر و به‌ویژه

متواضع در مورد ادعاهای علمی اش استناد کند. برای مدافعان مکتب فرانکفورت (آدورنو، هابرماس)، الگوی مارکسی در مجموع همچنان معتبر است، حتی اگر اصلاحات و بسط‌های عمیقی را ایجاب کند. از دید آنان، مارکسیسم با آگاهی از وابستگی متقابل پدیده‌های اجتماعی که بافت‌زدایی از تحلیل‌های خاص را منع می‌کند، این مزیت را حفظ می‌کند که روی مجموعه‌ی شکل‌گیری گونه‌نمای اجتماعی با قوانین خاص خود (برای مثال، قوانین جامعه‌ی کاپیتالیستی مدرن)، و نیز روی دینامیک‌های بلندمدت (خط سیر کاپیتالیسم) تمرکز می‌کند، همان‌گونه که اقتضای هر اندیشه‌ی تاریخی است که می‌خواهد امر انضمامی را در نظر گرفته باشد. از همین رو از دید مؤلفان مکتب فرانکفورت، چنین دانشی هیچ نیازی به استناد به الگوی علمی بودن برگرفته از علوم طبیعی که بنابر فرض بتواند جهانشمول باشد، ندارد. برعکس، این دانش باید از خاص بودن شناخت‌هایی که تولید می‌کند آگاه باشد، خاص‌بودنی که نتیجه‌ی این است که این شناخت‌ها را باید کنش‌گران تصاحب کنند و این شناخت‌ها باید آگاهی‌هایی را القا کنند و در بطن استراتژی‌های رهایی‌بخشی به کار روند. همین ویژگی است که در تحلیل نهایی، استقلال علوم انسانی را بنا می‌نهد: علوم انسانی عاملانی را خطاب قرار می‌دهد که با درک این علوم، خودشان را بهتر درک می‌کنند و قادر می‌شوند به شیوه‌ای خودگردان عمل کنند.

تمامیت‌خواهی (Totalitarisme)

هرچند نمایندگان اصلی مکتب فرانکفورت در مورد تمامیت‌خواهی اندیشیده‌اند، اما این واژه نزد آدورنو و هورکهایمر - که اصطلاحات فاشیسم یا دولت خودکامه را بر تمامیت‌خواهی ترجیح می‌دادند - چندان

به کار نمی‌رود. بیش‌ترین و زود هنگام‌ترین کاربرد واژه‌ی تمامیت‌خواهی را به‌ویژه در مارکوزه شاهدیم. درحقیقت، این تردید واژگانی اتفاقی نیست، چون از دید این مؤلفان، تمامیت‌خواهی در وهله حاکمی از نظامی سیاسی نیست، بلکه نقطه‌ی اوج فرایند تمدن است که شکل‌های استیلای تمام‌عیاری که نازیسم و استالینیسم آن را شکل می‌دهند، تبلور آن‌اند.

** مارکوزه اولین کسی است که در ۱۹۳۴، بنیان‌های فلسفی-ایده‌ئولوژیک آن‌چه را «دولت اقتدارطلب تمام‌عیار» یا «تلقی تمامیت‌خواهانه از دولت» می‌خواند (ف ج، ص 61)، تحلیل کرد. او در این دولت، توسعه‌ی نوعی «واقع‌گرایی قهرمانانه-ملی» را می‌بیند (*Uölkisch* به معنای ملی^۱ را می‌توان «نژادپرستانه»^۲ نیز ترجمه کرد) که در قطب متضاد هر شکل از فردگرایی لیبرال قرار دارد و مستقیماً به آن حمله می‌برد. اما مارکوزه این تضاد را توسعه‌ی تناقض درون‌ماندگار لیبرالیسم در عصر کاپیتالیسم انحصاری نیز می‌داند، لیبرالیسمی که اقتضایش این است که در برابر اقتدار دولتی قوی و قادر به بسیج گسترده‌ی نیروهای تولید و حفظ و پشتیبانی انحصارها، چهره‌ی کارفرمای فردی را به چهره‌ای فرعی و کم‌اهمیت بدل کند. فردگرایی لیبرال با این شکل جدید کاپیتالیسم سازگار نیست و این تناقض در تمامیت‌خواهی و به‌یمن کمیت زیادی از ایده‌ئولوژی‌های قهرمانانه‌ی ملی، طبیعت‌گرایی و اگزیستانسیالیسم سیاسی برطرف می‌شود (قربانی کردن تمام‌عیار فرد برای دولت): «دولت اقتدارطلب تمام‌عیار سازمان مناسب و نظریه‌ای مناسب از جامعه را برای

1. populaire

2. «raciste»

مرحله‌ی انحصاری کاپیتالیسم فراهم می‌آورد.» (ف ج، ص 78). در پایان جنگ جهانی دوم و پس از آن‌چه فاجعه‌ی مدرنیته قلمداد شد، آدورنو و هورکهایمر این تناقض را که با آن آزادی فرد نهایتاً قربانی می‌شود و در خدمت استیلای تمام‌عیار قرار می‌گیرد، تناقضی خاص توسعه‌ی عقل می‌دانند که در همین مفهوم‌اش، اقتضای بسط‌یافتن تا تمامیت را دارد. آن‌چه با ظهور تاریخی تمامیت‌خواهی‌ها هویدا می‌شود، انحراف ساختاری عقل است که نمی‌تواند تأیید آزادی را از تأیید استیلا بر طبیعت تفکیک کند و درنهایت، آزادی را در استیلای تمام‌عیار حذف می‌کند. آدورنو و هورکهایمر به ما می‌گویند که «عقل تمامیت‌خواه است» (در، ص 24) و اشاره می‌کنند به تبدیل دانش‌های بخش به قدرت تماماً اسیرکننده و تمامیت‌خواهی فی‌نفسه هم‌بسته‌ی دو قطب عقل: [یکی] اسطوره‌ای که عقل ادعای‌های از آن را دارد و [دیگری] استیلای تکنولوژیک بر طبیعت که تا آن‌جا پیش می‌رود که در خدمت کنترل تمام‌عیار اجتماعی و در خدمت تبدیل فرد به یک نمونه (دم، ص 284) و حتی اداره‌ی مرگ قرار می‌گیرد. تمامیت‌خواه‌بودن عقل بدین معناست که تحقق پروژه‌اش درنهایت متضمن ابزاری‌کردن تمام‌عیار جامعه‌ی انسانی و حذف هر ته‌مانده‌ای از دگربودگی است. عقل سوبرکتیو درنهایت با همه‌ی انسان‌ها مثل ابژه رفتار می‌کند (ک ع، ص 101 به بعد). خود مارکوزه در ادامه، اساس این تحلیل را تکرار می‌کند و تمامیت‌خواهی را دیگر نه انحراف اقتدارطلبانه‌ی کاپیتالیسم انحصارگر، بلکه به‌طور عام‌تر، «یکدست‌سازی غیرتروریستی اقتصادی-تکنیکی» می‌داند «که با اداره‌ی نیازها تحت لوای منافع عمومی کاذب، عمل می‌کند» (الف ت س، ص 31).

*** نباید برای این تأویل، ارزش تبیین تاریخی قائل شد، بلکه حداکثر،

مثال آوردن از نزدیکی‌های عقل و بربریت است که در تمامیت‌خواهی به بلوغ می‌رسد. به‌علاوه، اعضای مکتب فرانکفورت دست به تحلیل تجربی فاشیسم زدند، واژه‌ای که آنان بر تمامیت‌خواهی ترجیح می‌دادند، چون هم شکل‌های سیاسی «دولت‌سالاری تمام و کمال» (ن الف، ص 336) را مشخص می‌کرد، هم شکل‌های روان‌شناختی تبعیت از اقتدار و طرد دیگری. تحلیل هورکهایمر از دولت اقتدارطلب که در بحبوحه‌ی جنگ (۱۹۴۲) نوشته شد، ویژگی‌های اصلی تحلیل مارکوزه را تکرار می‌کند و بر یگانه‌مقاومتی که می‌توان در برابر توسعه‌ی استیلای آشکار قدرت دولتی برای احیای آزادی راستین کرد، تأکید می‌کند: مقاومت فرد مجزای برخوردار از یگانه‌قدرت گفتار (ن الف، ص 347). اما بلندپروازانه‌ترین اقدام مطالعه‌ای بود که آدورنو در مورد شخصیت اقتدارطلب انجام داد و بر مبنای تحقیق در مورد جمعیت کارگران آمریکا و افراد طبقه‌ی متوسط، ویژگی‌های اصلی روان‌شناختی یک فاشیست بالقوه (سطح F) در بطن جوامع دموکراتیک را مشخص کرد، ویژگی‌هایی که از جمله عبارت‌اند از تبعیت از اقتدار معطوف به پرخاشگری اقتدارطلبانه، امتناع از درون‌نگری و فرافکنی (فرافکندن نیروهای خصمانه‌ی عمل‌کننده در جهان). بدین ترتیب اندکی پس از جنگ - در دوران مک‌کارتیسم - یادآور می‌شود که دموکراسی‌های غربی مصون نیستند از ظهور اگر نه فاشیسم، دست‌کم دولتی اقتدارطلب و قوی که پایه‌هایش را در روان‌شناسی توده‌ها می‌یابد. درست است که پل‌زدن میان چارچوب کلی انسان‌شناختی - فلسفی بدل‌شدن عقل به استیلای تمام‌عیار و تحلیل روان‌شناختی فاشیسم معمول کار دشواری است. اما این موضع‌گیری مکتب فرانکفورت نیز هست که ادعا نمی‌کند بتوان چنین رابطه‌ای را به‌طور ماتقدم ارائه کرد.

جامعه‌ی اداره‌شده (Société administrée) (ن.ک.: شیء‌وارگی،
(Réification))

جنبش روشنگری (Aufklärung / Lumières)

* جنبش روشنگری سوای جنبش فلسفی سده‌ی هجدهم که تحت سیطره‌ی نقد انسان‌گرایانه بر جزم‌اندیشی، عدم تسامح دینی و استبداد سیاسی بود، بر اراده‌باوری خوش‌بینانه و عقل‌باورانه‌ای دلالت دارد که به سودمندی‌های دانش و انتشار آن باور دارد. اراده‌باوری‌یی که اندیشه را مستقیماً به وظیفه‌ی افشای بی‌عدالتی‌ها و توهم‌هایی پیوند می‌دهد که مانع از آن‌اند که انسان‌ها خودشان بیندیشند و یک زندگی مستقل و منطبق بر سرشت‌شان را که بنابر فرض موجوداتی معقول‌اند، هدایت کنند. از آن‌جا که مکتب فرانکفورت یکی از لابراتوارهای نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم برای نقد اجتماعی است، می‌توان این مکتب را مظهر معاصر جنبش روشنگری دانست. البته درواقع، این پیوند بسیار بافاصله و با واسطه است، آن‌هم به دلیل سیاهه‌ی شکست‌های جنبش روشنگری که از خشونت‌ها، ستمگری‌ها، خفقان‌ها و ازخودبیگانگی‌هایی که تاریخ معاصر صحنه‌ی نمایش آن‌هاست، به‌خوبی پیداست.

** بنابراین آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری این نکته را رد می‌کنند که تمامیت‌خواهی تا حد بازگشت به بربریت و ناعقلانیت تقلیل می‌یابد و از این ایده دفاع می‌کنند که جنبش روشنگری در زوال خود هم‌دستی دارد. درواقع هرچند جنبش روشنگری در جست‌وجوی خودگردانی و تسلط بر جهان است، جست‌وجویی متضمن خروج از

بندهای سنت، مذهب، اقتدارطلبی و احساسات، و نیز در پی گسست از نظم طبیعی نخستین، اما باید گفت که روشنگری اساساً مظهر به قدرت رسیدن نیروهای خودتأییدگر است و این بیانگر پیوند روشنگری با منافع طبقه‌ی بورژوا است. «بورژوا در جنبه‌های متوالی خود در مقام مالک بردگان، کارفرمای آزاد و مدیر، سوژه‌ی منطقی [Aufklärung جنبش روشنگری] است» (در، ص 94). پس غیرقابل فهم نیست که در لحظه‌ی پیروزی روشنگری، عقل علیه خود برگشت و در نهایت به آسیب‌رساندن به انسان‌ها و مخالفت با آزادی‌شان انجامید. «اصل ضد اقتدار طلب باید نهایتاً به ضد خود بدل شود، به مرجعی متخاصم با عقل: این اصل هر هنجاری را که مستقیماً متعهد می‌کند، حذف می‌کند و به استیلا امکان می‌دهد که حاکمیت تعهدات متناسب با استیلا را صادر کند و این تعهدات را به میل خود اداره کند» (در، ص 103). می‌توان در تمامیت‌خواهی و نسل‌کشی‌ها و جنگ‌های جهانی همراه با آن، کامل‌ترین تحقق هرچند ناخواسته‌ی جنبش روشنگری و آرمان استقلال مطلق را دید: وقتی ارزش‌ها و دلبستگی‌ها دیگر سوژه را ملزم نمی‌کنند، یگانه هنجار باقی‌مانده هنجار کارایی، سازمان‌مندی، نظام‌مندی در تبعیت جهان و استیلا بر زندگی به منزله‌ی اهدافی در خود است. از این دیدگاه، آثار ساد که روشن‌بین‌ترین نویسنده‌ی سده‌ی روشنگری است، به شیوه‌ای هشداردهنده نشان می‌دهد که وعده‌ی «فهم هدایت‌نشده توسط دیگری»، یعنی سوژه‌ی بورژوای رها از هرگونه قیومت» به کجا می‌انجامد (در، ص 97): ساد به دور از بی‌محتوایی نویسندگان ترقی‌خواه سده‌ی هجدهم که تصور می‌کردند سعادت به‌طور خودکار از پی انتشار روشنگری می‌آید، نشان می‌دهد که ذهن عقلانی بیش‌تر می‌انجامد به شقاوت روش‌مند و خشونت

سازمان یافته، به آزادی لگام گسیخته‌ی قدرت تأیید بی قید و شرط خود که به خلأ بدل می شود.

*** آیا تخریب کامل پروژه‌ی جنبش روشنگری مدنظر است، تخریبی هم‌بسته با بینشی آخرزمانی از سرنوشت جوامع مدرن که خروج از نظم طبیعی را نوعی گناه اولیه‌ی چاره‌ناپذیر می داند، یا شیوه‌ای ظریف در جاگیری در درون جنبش روشنگری مدنظر است، آن هم برای بیان این نکته که خشونت و تمامیت‌خواهی می‌تواند تاوان تحقق مُثله‌شده و مهارنشده‌ی پروژه‌ی روشنگری باشد؟ گرچه دیالکتیک روشنگری به تناوب هر دو تأویل را القا می‌کند، اما به نظر می‌رسد آدورنو که در برخی از نوشته‌های پس از جنگ خود، اقدام فلسفی‌اش را در راستای پروژه‌ی سرشت‌نمای روشنگری، کمک به آموزش و به آگاهی آزادی‌بخش می‌فهمد، به تأویل دومی که کم‌تر از همه افراطی است، گرایش دارد. با این حال، در برابر بدی‌ها و انحراف‌های زمان حال، ایده‌ی جامعه‌ای رهایی‌یافته و خودگردان همچنان افق نقد می‌ماند، آن‌هم بدون امتیازدهی به عقلانی‌سازی ناموفق و دیالکتیکی که منابع‌اش را از امر غیرعقلانی می‌گیرد. «وقتی پس از آشویتس، از آموزش سخن می‌گویم، منظورم [...] آموزشی است که فضایی فکری، فرهنگی و اجتماعی خلق می‌کند که در آن تکرار چنین چیزهایی دیگر امکان‌پذیر نیست؛ پس فضایی که در آن انگیزه‌هایی که منجر به هراس می‌شوند، به‌نوعی آگاهانه می‌شوند [...]». یگانه نیرو علیه اصل آشویتس خودگردانی است [...]، نیروی تأمل، خودتعیین‌گری و تن‌دادن به بازی» (الف الف، صص 208-209). با بسط این دامنه از آثار آدورنو است که هابرماس امروز از مدرنیته به منزله‌ی «پروژه‌ای ناتمام» سخن می‌گوید، پروژه‌ای که تا به امروز به‌گونه‌ای

نادرست و جزئی تحقق یافته‌است، و بر ضرورت تأملی فراتر تأکید می‌کند، تأملی که باید جنبش روشنگری را به نقد ریشه‌ای خود رهنمون شود. این نقد باید نتایج مبهم و گاه نگران‌کننده‌ی روشنگری را مستقیماً و بی‌واهمه بررسی کند تا بتواند اثرهای عقلانی‌سازی ناقص - به‌علت سنگینی مؤلفه‌ی ابزاری، علمی-تکنیکی، کاپیتالیستی و سازمانی - را جبران کند و دستاوردها - تلقی از شخص به‌مثابه [موجودی] خودگردان و منسجم، ایده‌ی یک زندگی از خودبیگانه‌نشده، دموکراسی و جهان‌میهنی - را که از لحاظ تاریخی صرفاً به گونه‌ای محدود از آن‌ها بهره‌برداری شده است احیا کند. آن آرمان‌های اخلاقی-سیاسی روشنگری که تا حد مطالبه‌ی استیلا تقلیل نیافته‌اند، معنایی ندارند مگر آن‌که به‌یمن کار سخت جامعه و فرهنگ روی خود، بی‌وقفه نوآوری شوند و تعمیق و بسط یابند.

حقیقت (Vérité)

* «انگیزه‌ی فلسفی راهبر این مؤسسه می‌تواند اراده‌ی تغییرناپذیر خدمت به حقیقت بدون هرگونه تردید باشد» (ن الف، ص 80). این هدف ناچیز و پیش‌پاافتاده به‌نظر می‌رسد، اما با این حال، برای نظریه‌ای انتقادی که تناقض‌های سنتی حقیقت را کنار گذاشته‌است، مسئله است: حقیقت که باید به آن خدمت کرد، فاصله‌ای برابر را نسبت به مفهوم مطلق‌گرا و مفهوم نسبی‌گرا از حقیقت، و نسبت به تعریفی منطقی و تعریفی تاریخی حفظ می‌کند. اما در خود همین فاصله و نیز در افشای عملی نا حقیقت است که مفهوم حقیقتِ خاصِ نظریه‌ی انتقادی به‌صورت سلبی رخ می‌نماید.

** نخستین گام هورکهایمر برای درک مفهوم دیالکتیکی و انتقادی از حقیقت عبارت است از آزادسازی حقیقت از هر نوع رابطه‌ای با امر

متعالی (ن الف، ص 169 به بعد). این نه تنها به معنای کنار گذاشتن حقیقت به منزله‌ی تطابق ذهن با شیء است که به گونه‌ای انتزاعی دو جنبه‌ی قوه‌ی ادراک و واقعیت را از یکدیگر جدا می‌کند، بلکه به معنای کنار گذاشتن هر تعریف نسبی‌گرایانه‌ای از حقیقت نیز هست که حقیقت را در تاریخ یا سوژکتیویته حل می‌کند، چون نسبی‌گرایی همچنان به‌طور تلویحی نوعی امر متعالی دست‌نیافتنی برای شناخت انسانی را مطرح می‌کند که حقیقت در رابطه با آن می‌تواند نسبی یا تاریخی باشد. در تقابل با این مفهوم نسبی‌گرا، مفهوم دیالکتیکی و «گشوده»‌ای (ن الف، ص 183) قرار دارد که حقیقت را سویه‌ی درون‌ماندگارِ تاریخ می‌داند، بی‌آن که سنتزی مطلق از تمامیت سویه‌های تاریخی را القا کند که حرکت حقیقت در آن خاتمه می‌یابد. گذرا و ناتمام بودن حقیقت دلیلِ واهی بودنش نیست: حقیقت صرفاً از آن‌رو از لحاظ تاریخی مشروط است که جست‌وجوی آن جست‌وجویی ناب نیست، بلکه مرتبط است با علاقه‌ی معینِ عملی. وظیفه‌ی تأملی و نیز تاریخیِ یک نظریه انتقادی عبارت است از بازیابی حقیقتِ روابط تاریخی میان شکل‌گیری یک نظریه و علاقه‌ی عملی تعیین‌کننده‌ی این نظریه. یک علم می‌تواند دقیق باشد، اما با این حال ناشی از ناحقیقت باشد، اگر شرایط عملی تولیدش را نبیند. در این معنا، حقیقت در نظریه‌ی انتقادی دیگر انطباق قوه‌ی ادراک و چیز نیست، بلکه تطابق نظریه با علاقه‌ی عملی انسان‌هاست. سرانجام این‌که علاقه‌ی نظری به حقیقت همخوان است با علاقه‌ی عملی به عدالت، یعنی به وضعیت‌رهایی‌یافته‌ی جامعه که در آن، رابطه‌ی متداخل میان حقیقت نظریه و علاقه‌ی اجتماعیِ توجیه‌کننده‌ی آن دیگر انکار نمی‌شود (ن س الف، ص 80). پس حقیقتِ گزاره‌های انتقادی با قابلیت‌شان در برقراری رابطه با بهبود شرایط عملی زیست‌ارزیابی می‌شود، چندان‌که هورکهایمر تأیید

می‌کند که «آنچه ارزش یک نظریه را تعیین می‌کند، رابطه‌ای است که نظریه با مسائلی برقرار می‌کند که نیروهای اجتماعی ترقی‌خواه در یک لحظه‌ی معین تاریخی تلاش می‌کنند آن‌ها را حل کنند» (ن الف، ص 144). نظریه‌ی انتقادی خود را علاقه‌مند به رهایی‌بخشی می‌داند، اما حقیقت‌گزاره‌های انتقادی صرفاً با استوارشدن بر علاقه‌ی عملی و واقعی انسان‌ها به رهایی‌بخشی می‌تواند اعتبار یابد. از دید مارکوزه، نظریه‌ی انتقادی حقیقت‌های شکل‌گرفته‌ی گذشته را رد نمی‌کند، بلکه رابطه‌ی این حقیقت‌ها را با «ساختار اجتماعی بنیادین جامعه» از نو برقرار می‌سازد، و این امر این حقیقت‌ها را باطل نمی‌کند، بلکه به کلیت‌های مرتبط با واقعیت و نه جدا از آن بدل می‌کند (ف ج، ص 166-167). اما هرچه باور نظریه‌ی انتقادی به امکان رابطه با عمل کم و کم‌تر می‌شود، مفهوم حقیقت در نظریه‌ی انتقادی بیش از پیش سلبی می‌شود. نقدِ ناحقیقتِ روابط اجتماعی دیگر منوط نیست به حقیقت یک عمل رهایی‌بخش. حقیقت عرصه‌ی معرفت‌شناسی را ترک می‌کند تا دیگر فقط شهودی حاضر در منشور ناحقیقت باشد، اما دیگر نمی‌تواند ادعا کند که در عمل بر این ناحقیقت غلبه کرده است: «تحلیل انتقادی جامعه بی‌عدالتی اجتماعی را مشخص می‌کند؛ اقدام برای غلبه بر بی‌عدالتی بارها منجر شده است به بی‌عدالتی عظیم‌تر» (ی الف، ص 261). نزد آدورنو به‌ویژه در دیالکتیک منفی، حقیقت دیگر هدف فلسفه نیست، حتی فلسفه‌ی دیالکتیک که «هستی‌شناسی وضعیت کاذب» (د م، ص 17) است، بلکه با اتوپای شناخت ارتباط دارد. دیگر فقط با «ناحقیقی» (*Unwahr*) سروکار داریم که صرفاً نظم امر واقعی است، چون دیگر جایگزین نمی‌شود با «شوکی امر گشوده» و «سلبیت» (د م، ص 33) که ضرورتاً از تسلط نظریه می‌گریزند و در بهترین وضعیت، فقط در هنر خود را نشان می‌دهند. مطالبه‌ی

معیارهای ایجابی معرفت‌شناختی از حقیقت به معنای مطالبه‌ی آن است که حقیقت از الزام همسانی و الزام اندیشه‌ای بسته پیروی کند، و به معنای گنجاندن حقیقت در نظم واقعی امر ناحقیقی است: «نظریه دارای صلاحیت قضاوتی نیست که به آن امکان قضاوت در مورد آن چیزی را بدهد که از آن می‌گریزد» (د م، ص 32). ایده‌ای که تا برداشت از علوم اجتماعی نفوذ می‌کند: اگر نهایتاً مفهومی از حقیقت را در این ایده می‌یابیم که به هورکهایمر اول نزدیک است - «در مفهوم حقیقت در معنای کلان کلمه، نوعی سامان‌دهی درست جامعه گنجانده شده است» -، از آن رو است که بی‌درنگ آن را خط‌خورده می‌یابیم - «با این حال یگانه نشانه‌ی آن [حقیقت] در جامعه‌ی کنونی، ناحقیقت اجتماعی است» (م ع، ص 105).

*** آدورنو حقیقت را بی‌اندازه شکننده و آسیب‌پذیر می‌کند، چندان‌که می‌توان آثار متأخر او و به‌ویژه دیالکتیک منفی را تناقض عظیم منطقی به‌شمار آورد. اما اشتباه است که این تناقض را حجتی علیه اندیشه‌ی آدورنو بدانیم. آثار او دشنامی است به منطق، چون حقیقت آن‌ته‌مانده‌ای است که منطق نمی‌تواند بر آن تسلط یابد. اما تعریفی از حقیقت نمی‌تواند وجود داشته‌باشد، مگر تعریفی که حقیقت را به‌نحوی تابع شرایط منطقی، چه شرایط تاریخ یا شرایط دیالکتیک، کند. نظریه‌ی آدورنو همچنان مدعی حقیقت است، اما از آن‌رو که توجیه چنین ادعایی فقط می‌تواند منطقی باشد. دیالکتیک منفی کاملاً نوعی ضدمنطق عظیم است که به‌گونه‌ای نو‌میدکننده ویژگی رفع‌ناشدنی امر ناحقیقی را نشان می‌دهد، چون خود را در سلبیت سرگشتگی حبس می‌کند. با این وصف، نقد عمداً افراطی از کذب و عدم صحت، ضربه‌ی تناقض‌ها، سرگیجه‌ی اندیشه‌ای که حقیقت در همان لحظه‌ای که به آن نزدیک می‌شود از آن

می‌گریزد، امتناع سرسختانه از پیروی از اقتضای توجیه منطقی، همگی نوعی *index veri* [نمایه‌ی حقیقی] را به صورتی منفی می‌سازد، نوعی اشاره به حقیقت، به شیوه‌ی محاکات در هنر. عمل دیگر واسطه‌ی رابطه با حقیقت نیست، و همان‌گونه که هورکهایمر در (ک، ع، ص 186) می‌پذیرد، در مکتب فرانکفورت پس از جنگ، تعریفی سنتی از حقیقت یعنی تطابق مفهوم با چیز را باز می‌یابیم: صرف نظر از این‌که این تطابق نه تنها معیاری منطقی ندارد، بلکه هیچ معیاری ندارد، چون در زمره‌ی قرابت، محاکات، گشودگی، گوش دادن و نظم است و نه در زمره‌ی رأی اندیشه و رعایت قاطعانه‌ی قواعد شناخت، بلکه جذب شدن اندیشه در چیزی که تلاش می‌کند به آن بیندیشد. این نکته که تناقض آشکار منطقی یا استدلالی می‌تواند امتناع از چشم‌پوشی از حقیقت را پنهان کند، همان چیزی است که قطعه‌ای بسیار زیبا از دیالکتیک روشنگری آن را مثال می‌آورد؛ در این قطعه مکالمه‌ای میان دو هم‌صحبت الف و ب در مورد فایده‌مندی پزشکی ارائه می‌شود. این دو هم‌صحبت به ترتیب نقش‌های اجتماعی آدم دارای «عقل سلیم» و آدم «روان‌رنجور» را ایفا می‌کنند، اما به تدریج نقش‌هایشان را تعویض می‌کنند تا آن‌جا که ب چنین نتیجه می‌گیرد: «خودت می‌بینی که با تمایلات به استدلال‌آوری منطقی تمام و کمال، سرانجام به استدلالی غیرمنطقی و واهی متوسل می‌شوی، حال آن‌که من با سماجت، اندکی شعور عملی و تناقض‌هایم، همچنان در محدوده‌ی عقل سلیم محض باقی مانده‌ام» (در، ص 259). ضعف معرفت‌شناختی نظریه‌ی انتقادی در دوران بدبینی‌اش پس از جنگ، ضعفی که هابرماس پس از پیوستن به آدورنو در انتقاد از تحصیل‌گرایی، از نخستین منتقدان آن بود، در واقع کاملاً هماهنگ است با آگاهی اگر نه تراژیک، دست‌کم تیزبینانه از شکنندگی حل‌نشده‌ی امر حقیقی.

خُرده‌شناسی (Micrologie)

* اصطلاحی آدورنوبی که هم اشاره دارد به سبک - سبکی قطعه قطعه، گزین‌گویانه و موجز - و هم به الگوی اندیشه‌ی انتقادی که بر محور «گزینش امر خُرد» استوار است (ام. آبانسور، مؤخره بر الف ص). خُرده‌شناسی در حد کمال، نوشتاری است محاکاتی که در آن، سبک فضای اندیشه را باز و آزاد می‌کند. منظور از خُرده‌شناسی در نظر گرفتن امر خُرد، جزئی و خاص است برای بهتر نشان دادن قطعه‌ی امر عام به صورت منفی که بر مبنای آن معنا می‌یابد. خُرده‌شناسی این الزام بنیامینی به نوشتاری مبتنی بر «تصاویر دیالکتیکی (م، آ، ج ۳، ص 61) را از سر می‌گیرد، نوشتاری که رساله‌ی او درباره‌ی «پاریس، پایتخت سده‌ی نوزدهم» نمونه‌ای از آن است و در آن جزئیات برخی خیابان‌ها، برخی پاساژها و برخی نماهای پاریس آینه‌ای است از کل روابط اجتماعی موجود.

** «نگاه خُرده‌شناختی پوشش‌های آن چیزی را می‌درد که بنا بر معیار مفهوم عام که جزء خود می‌کند، همچنان نومیدانه مجزاست، و همسانی آن را خُرد می‌کند، یعنی توهمی را که مطابق آن، آن چیز یک نمونه‌ی محض است» (د م، ص 317). هر چند خُرده‌شناسی نوعی روش نیست، بلکه بیش‌تر نوعی ضد روش و پادزهری علیه روش منطقی است، اما بدین ترتیب می‌توان چند ویژگی را برای آن برشمرد: (۱) توجه آن به امر جزئی بی‌جهت نیست و چیزی را در آن جست‌وجو می‌کند که از امر عام می‌گریزد، (۲) خُرده‌شناسی شیوه‌ای از نشان‌دادن این نکته به صورت منفی است که امر عام بی‌وقفه نظم خود را بر امر خاص تحمیل می‌کند، (۳)

اما در عین حال ادا کردن حق مطلب در مورد امر ناهمسان و ناهمگن، هر قدر که ظریف، مجزا و نامحسوس باشد، (۴) و سرانجام پرهیز از توهم اندیشه‌ی حاکم که از طریق همسان‌انگاری عمل می‌کند و چیزهای خاص و افراد را تا حد نمونه‌هایی محض از مقوله‌های عام تقلیل می‌دهد. خُرده‌شناسی جدایی ریشه‌ای اندیشه و شناخت را ثبت می‌کند: گشودگی خُرده‌شناسی به روی امر غیر مفهومی ناتوانی‌اش در شناخت و در فهم بر مبنای مفاهیم نیز هست. آشتی دادن این دو سو فقط افق اتوپایی خُرده‌شناسی است (د م، ص 16). خُرده‌شناسی وفادار به این اتوپیا، دست به کار پایان‌ناپذیر متصل کردن عناصر قطعه‌قطعه، مجزا و همواره جزئی‌تر هستی‌مان می‌زند، بی آن‌که هرگز این عناصر را به نظمی بازگرداند که آن‌ها را یک جا جمع می‌کند، بلکه صرفاً برای آن‌که بگذارد این عناصر سخن بگویند.

*** حتی اگر خُرده‌شناسی وام‌دار سنتی از اندیشه‌ی مبتنی بر گزین‌گویی (نیچه، گراوس) و مبتنی بر تمثیل (بنیامین) باشد و هر چند گاهی شکل بدیع تحلیل زیمل از جامعه را به یاد می‌آورد، اما شکل جدیدی از نوشتار را به روی فلسفه باز می‌کند که در آن دقت توصیفی در تحلیل جزئیات درمی‌آمیزد با نگرش انتقادی کلی و پیمایشی از امر اجتماعی با بیش‌ترین آزادی بیان ادبی. بدین ترتیب خُرده‌شناسی تقدم دارد بر شکلی از نوشتار فلسفی پسامدرن که بنابر روایت‌های اعظم متافیزیکی، دغدغه‌ی بنیان‌نهایی به منزله‌ی توجیهی استدلالی و فراگیر را ندارد: همین‌جا است که متافیزیک که دیگر نمی‌تواند به کلیت ارجاع دهد، «مهاجرت می‌کند»، و این شکلی است که اندیشه‌ی «منسجم متافیزیک در لحظه‌ی زوال‌اش» به خود می‌گیرد (د م، ص 317). اخلاق صغیر نمونه‌ای است از خُرده‌شناسی

که در آن توصیف قطعه قطعه و ناپیوسته‌ی جزئیاتِ ظاهراً ناچیز و بی‌اهمیتِ زندگی عادی اجتماعی ما عناصر صرفاً پس‌مانده و قطعه‌قطعه‌ی اخلاق‌مان را جمع‌آوری می‌کند، بدون آن‌که هیچ اصل کلی قضاوتِ امیدواری به بنیان‌گذاری اخلاق را امکان‌پذیر کند. در این معنا، خرده‌شناسی که با این حال جدایی‌ناپذیر است از اقتضاهای دیالکتیکی نظریه‌ی انتقادی، امروز باید بیش‌تر در جانب جریان پسامدرن و اساسی^۱ شکل‌های سنتی اندیشه‌ی مفهومی قرار گیرد تا در جانب میراث خود مکتب فرانکفورت.

دولت اقتدارطلب (État autoritaire)
(ن.ک.: تمامیت‌خواهی (Totalitarisme))

دیالکتیک (Dialectique)

* دیالکتیک و ساطت^۲ میان امر خاص و امر عام، میان تمامیت اجتماعی و پاره‌هایش است و هیچ‌یک از اصطلاحات آن بر اصطلاحات دیگر، اولویت منطقی یا زمانی ندارد و این در مورد همبستگی میان اضداد نیز صادق است. به‌رغم تحول واژه‌ی دیالکتیک، کل نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت اندیشه‌ای دیالکتیکی است که نسبت به شکل‌های امر همسان و نیز امر بی‌واسطه‌ی واقعیت‌ها، آگاهی و زندگی - تردید می‌ورزد.

1. déconstruction

۲. médiation. مفهومی هگلی به این معنا که میان دو نقیض A و B، عناصری از A در B و عناصری از B در A وجود دارد. -م.

** در اوایل کار مؤسسه، روش فلسفه‌ی اجتماعی نوعی تکرار و نقد دیالکتیک هگلی در درون اندیشه‌ی امر اجتماعی بود. نزد هگل، دغدغه‌ی اندیشیدن به وساطتِ امر خاص و امر عام نوعی همسانی روح با خودش را پیش‌فرض دارد که روند آن در تحلیل نهایی، وساطت‌های متفاوت را توجیه می‌کند. اما هورکهایمر قصد داشت دیالکتیک را از پس‌زمینه‌ی نظریه‌ی همسان‌رهایی بخشد و اقتضای فلسفی این مفهوم را با تحلیل تجربی داده‌ی اجتماعی آشتی دهد، بی‌آن‌که تحلیل تجربی را تابع منطق آن کند (ن الف، ص 75). همچنین اگر واقعیتی اجتماعی را در پرتو روابط معین تولید توضیح می‌دهیم، نباید این روابط را برمبنای وجود یک سوژه‌ی نهایی فرایند مادی تولید، مثل پرولتاریا، توضیح دهیم. وساطت دیالکتیکی میان تحلیل داده و اندیشیدن به مفهوم آن، میان واقعیت اجتماعی خاص و کلِ روابط تولید پایان نمی‌یابد، مگر آن که در نوعی متافیزیک امر همسان در غلطد. این توجه فلسفه‌ی اجتماعی به خاستگاه‌هایش را می‌توان تا جامعه‌شناسی انتقادی آدورنو و هابرماس (م ع) در دهه‌ی ۶۰ دید، و یکی از ویژگی‌های این جامعه‌شناسی تأکید بر کار پیوسته‌ی وساطت میان آرای سوبژکتیو و ساختار اجتماعی ابرژکتیو است. با تکوین نظریه‌ی انتقادی در میانه‌ی دهه‌ی سی، دیالکتیک نخست به سمت وساطت نظریه و عمل، وساطت شناخت و علاقه‌ی اجتماعی آن تغییر جهت داد و در تأمل-بر-خود از سر گرفته شد. با این حرکت دیالکتیکی اندیشه، حرکت دیالکتیکی تاریخ همراه شد که در آن واقعیت بی‌عدالتی اجتماعی و علاقه‌ی عملی به رهایی بخشی در تقابل با یکدیگر قرار دارند. در ادامه و با جلای وطن و جنگ، اندیشه‌ی وساطت رادیکال‌تر شد و بیش از پیش شکل اندیشه‌ی وارونگی و تناقض را به خود گرفت. دیالکتیک عقل اگر نه

انحرافی درون‌ماندگار در عقل انسان، دست‌کم توسعه‌ی یک تناقض را توصیف می‌کند: عقل از اصلِ رهایی‌بخشیِ انسان‌ها از طبیعت بدل شده‌است به ابزار استیلای جامعه بر انسان‌ها. این رادیکال‌شدن اندیشه‌ی دیالکتیکی از پیدایش یک دیالکتیک کاملاً سلبی خبر می‌دهد: تأمل کاملاً صرفِ اندیشه‌ی تناقض عقل با خودش می‌شود و از آن دیگر هیچ امکان فراروی از خود و عزم بر نمی‌آید، چندان‌که اندیشه نهایتاً علیه خود برمی‌گردد و دچار سرگشتگی^۱ می‌شود، چون منظرگاهی بیرون از خودِ تناقض ندارد: «هیچ چیز به بیرون از این رابطه‌ی درون‌ماندگاریِ دیالکتیکی رهنمون نمی‌شود مگر خود این رابطه [...]». چنین دیالکتیکی سلبی است (د م، ص 116)، «دیالکتیک باید نهایتاً [...] علیه خودش برگردد» (ص 316).

*** نمی‌توان در یک بررسی بسیار سریع، تصویری از اهمیت دیالکتیک و تحول آن ارائه داد. باین حال، می‌توان گفت که دیالکتیک نیروی محرک تصور فرانکفورتی است. آنچه این مفاهیم متفاوت را دست‌کم به صورت منفی، وحدت می‌بخشد، بدگمانی نسبت به هر ادعایی در طرح واقعیتی اولیه یا واقعیتی نهایی است: «امر نهایی هیچ چیز نهایی ندارد» (د م، ص 218)، و نیز بدگمانی نسبت به جداکردن روش از ابژه‌اش. دیالکتیک از آن‌رو نه فقط یک روش، بلکه شکلی از تصور مولد نیز هست که امکان می‌دهد ابژه‌اش آن را مخاطب قرار دهد و بی‌درنگ ابژه‌اش را در تور روش محبوس نمی‌کند. بی‌معنا است که دیالکتیک سوژکتیو اندیشه را در تقابل با دیالکتیک ابژکتیو واقعیت قرار دهیم، این فقط غیر دیالکتیکی

1. aporie

است و بس. از آنرو دیالکتیک در مرکز مکتب فرانکفورت است که عقل سوپژکتیو خودش را جدا نمی‌کند و بی‌وقفه ابژه‌اش واسطه‌اش است، همان‌گونه که عمل سوپژکتیو و نگاه نظری واسطه‌ی ابژه است و آن را تغییر می‌دهد. پس این دیالکتیکی است که از ایده‌آلیسم که در نهایت برای روح اولویت قائل می‌شود و از ماتریالیسم که به دامن ابژکتیویته‌ی فرایندهای مادی تولید می‌افتد، به یک اندازه فاصله می‌گیرد. یگانه اولویت اولویت و ساطت میان امر خاص و امر عام، میان فرد و جامعه است، و ساطتی پیوسته بازاندیشی شده و از نو کار شده. به تقلید هجوآمیز از نیچه، می‌توان درباره‌ی مکتب فرانکفورت گفت که «واقعیتی وجود ندارد، [بلکه] فقط وساطت‌ها وجود دارد». و هر تلاش انتقادی عبارت است از رهانیدن این وساطت‌ها از ظاهر امر همسان، و هر تصور دیالکتیکی عبارت است از احیای این وساطت‌ها. بنابراین با تکرار عبارت بنیامین، باید توانست «تصویرهای دیالکتیکی» (م.آ، ج ۳، ص 61) تولید کرد، تصویرهایی که انعکاس کل در جزء را امکان‌پذیر می‌کنند و امکان می‌دهند بتوان رد و اثرهای کل جامعه را از طریق قطعه‌ای از واقعیت قرائت کرد. پس دیالکتیک هم روش و هم سبک مکتب فرانکفورت است، اقتضای اندیشه و نیروی محرک تصور، درون‌ماندگار واقعیت و محصول ذهن. دیالکتیک در سرتاسر مسیر فکری اعضای مکتب فرانکفورت همچون تلاشی همواره از سر گرفته شده - و حتی مایوسانه در دیالکتیک منفی - حضور دارد، تلاش برای آشتی دادن پاره‌های سوپژکتیو و ابژکتیو عقل، و برای غلبه بر تناقض عقل انسان با خودش به کمک نقدکردن آن.

روان‌شناسی (Psychologie) (ن.ک.: روان‌کاوی (Psychanalyse))

روان‌کاوی (Psychanalyse)

* هرچند مکتب فرانکفورت برای نظریه‌ی اجتماعی اولوی‌تی معین قائل است، اما اقتصادگرایی و جامعه‌شناسی‌گرایی را نیز نمی‌پذیرد و بیش‌تر در پی فهمیدن انسان کامل در ابعاد متفاوت تجربه‌اش است. از این دیدگاه، ادغام زودهنگام روان‌کاوی امکان داد که ابزارهای بسیاری برای اندیشیدن به ساختاردهی به شخص و آسیب‌هایش فراهم آید. ایده‌ی پایه‌ای این است که مطابقتی وجود دارد میان گونه‌ی اجتماعی سرشت‌نمای دوران و شکل شخصیت حاکم بر دوران، و برای مثال، تحلیل فروید کاملاً وابسته است به جهان بورژوازی و پدرسالارانه‌ی مدرنیته‌ی کلاسیک. برعکس، ادغام روان‌کاوی این تأثیر مهم را داشت که توجه را به این نکته جلب کرد که برخلاف تصویری ساده‌انگارانه از رهایی‌بخشی که بسیاری از فیلسوفان قبول دارند، کافی نیست که افراد را با دانش‌های حقیقی آگاهی دهیم تا توهمات و ازخودبیگانگی‌شان به خودی‌خود برطرف شود؛ ممکن است آسیب‌ها و تحریف‌های درک و تعقل آن‌چنان عمیق باشد که شخصِ عامل از رهایی از ازخودبیگانگی امتناع ورزد و حتی ازخودبیگانگی را مشتاقانه طلب کند. پس روان‌کاوی امکان می‌دهد که تصویر حرکتی را که گویی به‌طور طبیعی از ازخودبیگانگی به رهایی‌بخشی می‌انجامد، پیچیده بینیم.

** الف) ادغام روان‌کاوی در نظریه‌ی انتقادی «از پایین»، یعنی برمبنای تحلیلی تجربی، و حول مطالعه‌ی «شخصیت اقتدارطلب» انجام گرفت، مطالعه‌ای که اساساً در کتابی با همین نام (*The authoritarian personality*, ۱۹۵۰) که در آمریکا چاپ شد و آشکارا متأثر از ایده‌های

آدورنو بود، بسط یافت. پرسش مؤلفان کتاب این است که چگونه می‌توان ایده‌تولوژی‌های فاشیستی را پذیرفت، ایده‌تولوژی‌هایی که نه تنها از لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیزند، بلکه ادعاهای معرفتی‌شان نیز واهی است؟ چگونه تعصبات مبتذل و کلیشه‌های قوم‌مدارانه می‌توانند انگیزه‌ی نفرتی جنایت‌بار شوند؟ پاسخ این است که شرایط اجتماعی معاصر تعمیم شیوه‌ای از ساختاردهی به شخصیت را فراهم می‌آورد که در قالب روان‌کاوی می‌توان آن را توضیح داد. مؤلفان کتاب با تحقیقی جامعه‌شناختی (پرسش‌نامه‌ها و مصاحبه‌ها)، برخی ویژگی‌ها را ارائه می‌دهند: هم‌نوگرایی انعطاف‌ناپذیر، دلبستگی به آموزشی سختگیرانه، به تصویر یک ملت منظم، به کار و اطاعت از رؤسا، ستیزه‌جویی با اقلیت‌ها، خیال‌پردازی‌های پارانویایی، و کوچک‌شمردن خودانگیزختگی فردی. کتاب از این ویژگی‌ها، نوعی میل به استیلا را نتیجه می‌گیرد، استیلایی که بر شخص اعمال می‌شود، همان‌گونه که شخص این استیلا را اعمال می‌کند، لذتی حاصل از تبعیت به‌طور عام. این همان چیزی است که آدورنو حلِ سادومازوخیستی عقده‌ی ادیپ می‌داند: فرامن دیگر ضامن ثبات شخص و درونی‌سازی اقتضاهای اخلاقی-اجتماعی آن‌گونه که در جهان بورژوازی توصیفی فروید می‌بینیم، نیست: فرامن به‌شدت موضوع ترس و درعین حال علاقه است، همان چیزی که به پذیرش نوعی هم‌نوگرایی با گرایش اقتدارطلب رهنمون می‌شود.

ب) هابرماس در شناخت و علائق انسانی، الگوی ادغام روان‌کاوی «از بالا» را ارائه می‌دهد که با الگوی پیشین [ادغام «از پایین»] مغایرتی ندارد: ادغام بر مبنای معرفت‌شناسی این رشته. بنابراین هابرماس این معرفت‌شناسی را تا حد الگویی برای علوم انسانی آگاه ارتقا می‌دهد، آگاه از خاص‌بودگی روش‌ها و موضوعات‌شان، یعنی از این واقعیت که علوم

انسانی دانشی را تولید می‌کنند که به سوژه‌ها مربوط است و در نتیجه سوژه‌ها می‌توانند خود را در آن بازشناسند و آن را از آن خود کنند. همان‌گونه که در درمان می‌بینیم، «بیمار در نتیجه‌ی آموزش روان‌کاو، یاد می‌گیرد که متون خود را بخواند، متونی که خودش مُثله کرده و از ریخت انداخته‌است، و یاد می‌گیرد که نمادهای گفتارِ از ریخت افتاده در زبان خصوصی را به گفتار ارتباطات عمومی ترجمه کند. این ترجمه‌مراحل را به یاد می‌آورد که تا آن زمان مسدود بود، مراحل از لحاظ ژنتیکی مهم تاریخچه‌ی زندگی‌اش، و سوژه را از فرایند شکل‌گیری‌اش آگاه می‌کند: در این اقدام، هرمنوتیکِ روان‌کاوانه همانند هرمنوتیک علوم انسانی [قدیم]، به دنبال فهم مجموعه‌های نمادین به‌طور اعم نیست: فهمی که این هرمنوتیک به آن رهنمون می‌شود، نوعی تأمل-بر-خود است» (ش، ع، ص 261). بنابراین فروید بر خطا بود که می‌خواست روان‌کاوی را در ردیف علوم طبیعی قرار دهد و آن را به ضمیمه‌ی زیست‌شناسی بدل کند: علمی که تقویت توان عملی سوژه را هدف گرفته‌است، کاملاً با علوم طبیعی مغایرت دارد. در این‌جا، در واقع دانش باید محصول مشترک فرد ذی‌نفع، یعنی بیمار باشد و بیمار آن را بپذیرد - نه فقط در معنای پذیرش عقلانی احتمال درستی یک فرضیه، بلکه در این معنا که می‌تواند تلاش کند که بر این مبنا تا حد ممکن زندگی خودگردان و معناداری را پیش ببرد: «تأویل بیمار تنها در صورت تداوم موفقیت‌آمیز فرایند شکل‌گیری، یعنی به‌انجام رسیدن تأمل-بر-خود، و با آن‌چه بیمار می‌گوید یا شیوه‌ای که رفتار می‌کند (البته نه بدون خطر ابهام)، تأیید می‌شود» (ش، ع، ص 298).

*** این تأویل جسورانه از روان‌کاوی به‌منزله‌ی دانشی هرمنوتیکی،

گفت‌و‌شنودی^۱ و رهایی بخشی که تا حد الگویی کامل برای علوم انسانی ارتقاء می‌یابد، دو ایراد را برمی‌انگیزد. نخست این‌که آیا هابرماس به این رشته‌ها [علوم انسانی] پیشنهاد نمی‌کند که هدفی اسطوره‌ای را دنبال کنند، هدف شفافیت بر خود، و یکپارچگی کامل شخص و آشتی کامل با خود که می‌تواند معنای نوعی دانش مطلق را داشته باشد. در واقع، هابرماس الگوی انعطاف‌پذیرتری از فهم خود و تفاهم با خود را ارائه می‌دهد که متضمن تصاحب کامل خود نیست - بیش‌تر رابطه‌ای مشابه با رابطه‌ای که می‌تواند میان دو سوژه‌ی فردی ضرورتاً مجزا اما با این حال قادر به فهم یکدیگر، در تمامی معانی این کلمه، وجود داشته باشد. ایراد دوم سخت‌تر است و در مورد جایگاه نظریه‌ی اجتماعی انتقادی است: نظریه‌ی اجتماعی انتقادی چگونه می‌تواند کاربرد الگوی درمان روان‌کاوی باشد، حال آن‌که از منابع خاص مبحث درمان محروم است؟

رهایی بخشی (Émancipation)

* واژه‌ی آلمانی *Mündigkeit* نخست معنایی حقوقی دارد، همان‌گونه که در زبان فرانسوی چنین است - به رسمیت شناخته شدن و بازشناسی خود در مقام فرد بالغ و خلاصی از قیمومیت‌های کودکی - و پیشاپیش کانت آن را به کار برده بود تا پیدایش خودمختاری و مسئولیت‌پذیری را که باید واقعیت سوژه باشد، نشان دهد. از این دیدگاه، مکتب فرانکفورت بیش از آن که مسئله‌ی سنتی آزادی به‌طور اعم را مطرح کند، سازوکارهای آزادسازی و افزایش توانایی کنش را مطالعه می‌کند، سازوکارهایی که در وضعیتی معین، با تولید اثرهای سوژه‌سازی فردی و جمعی، راه خود را

1. dialogique

در زندگی اجتماعی باز می‌کنند. نظریه پردازان انتقادی همگی بر بُعد فکری و عقلانی این حرکت جدایی تأکید دارند: رهایی بخشی حقیقی پیش از هر چیز نتیجه‌ی دانشی توهم‌زدا است، نتیجه‌ی آگاهی‌یافتنی که سوژه را هم از لحاظ نظری هم عملی، به خودش باز می‌گرداند، یا دست‌کم، رهایی بخشی به چنین دانشی پیوند خورده است. به عبارت بهتر، پیوندی عمیق میان عقل به‌طور اعم و رهایی بخشی وجود دارد، پیوندی که مفهوم تأمل-بر-خود امکان درک آن را فراهم می‌آورد. در واقع، فلسفه و به‌طور کلی‌تر، شناخت انتقادی که در کار روشنگری سوژه به‌دست خودش‌اند (سوژه‌ای که موانع روشنگری را از سر راه برمی‌دارد)، فقط می‌توانند در وظیفه‌ی فراهم آوردن رهایی بخشی به‌طور اعم باز شناخته شوند.

*** هورکهایمر در متون اولیه‌اش دو درون‌مایه‌ی مارکس را حفظ می‌کند: او تأیید می‌کند که از یک سو، در دوران معاصر، رهایی بخشی یک طبقه‌ی خاص (و در این مورد پرولتاریا) با رهایی بخشی بشریت به‌طور اعم مقارن است و از سوی دیگر، انقلاب شکل مطلوب این رهایی بخشی آتی است. از دید هورکهایمر، حمایت از حقوق فردی و پیدایش فرهنگی متمرکز بر شکوفایی فرد نمایانگر دستاوردهای بنیادین و نقض‌ناپذیر عصر بورژوایی است که به‌هیچ‌رو نباید انکارشان کرد. اما این دستاوردها فقط به قیمت خودمحوری^۱، و دست‌کم در آغاز، به قیمت اعتلای سرکوب‌گرانه‌ی آرمان سعادت و تحقق «خود» اعتبار یافته‌اند. با درشت‌نمایی برخی از ویژگی‌های تمدن بورژوایی، خشونت‌های

ساختاری حاصل از نظام سرمایه‌داری و جذابیت برای خشونت خاص ایده‌نولوژی‌های فاشیستی گواه «این واقعیت [اند] که در این عصر رهایی بخشی فرد، انسان فقط خودش را به منزله‌ی سوژه‌ی مجزای منافع در عرصه‌ی بنیادین اقتصاد می‌شناسد و فقط در خرید و فروش، با سایر افراد ارتباط می‌یابد» (ن س الف، ص 198). پس باید رهایی بخشی مدرن را با انقلاب رادیکال‌تر کرد. الگوی هرپراکسیس رهایی بخشی حقیقی، انقلابی که با آرمان مساوات طلبانه‌ی همراه با نوعی دموکراسی مستقیم، به سوسیالیستی کردن ابزارهای تولید (یعنی برنامه‌ریزی) می‌انجامد. در دهه‌ی ۶۰، مارکوزه یکی از تنها کسانی بود که قصد داشت این هدف انقلابی را که هورکهایمر از آن دست کشیده بود، نجات دهد. از دید او، رشد و توسعه‌ی نیروهای تولید پس از جنگ در غرب که فی‌نفسه مرفعی است، موجب افزایش تسلط سازمان‌ها بر زندگی، هم‌نوآگرایی تعمیم‌یافته، انفعال و اداره‌شدن شده‌است و حماقت حاصل از رسانه‌ها، تفریحات و مصرف اجباری آن‌ها را تسهیل می‌کند. با توجه به این واقعیت که در کشورهای غربی، پرولتاریا پس از بهبود عمومی شرایط زندگی‌اش، به‌طور کلی جذب نظام سرمایه‌داری شده‌است، دیگر نمی‌تواند نوک پیکان حمله‌های رهایی بخشی آینده به‌شمار آید: «فرودست‌تر از طبقات مردمی محافظه‌کار، قشر زیرینی از مطرودان و 'خارجی‌ها'، نژادهای دیگر، رنگ‌های دیگر، طبقات استثمارشده و ستم‌دیده، بیکاران و کسانی که به کارگمارده نمی‌شوند، وجود دارند. آن‌ها بیرون از فرایند دموکراتیک هستند؛ زندگی آنان بیانگر فوری‌ترین و واقعی‌ترین نیاز به پایان بخشیدن به شرایط و نهادهای غیرقابل تحمل است. بنابراین مخالفت آن‌ها انقلابی است، حتی اگر آگاهی‌شان انقلابی نباشد» (الف ت س، ص 280).

*** هابرماس از همان اولین آثارش، ریشه‌ی گرایش به رهایی بخشی را در زبان جا داد، به جای آن‌که این گرایش را متکی کند به یک هستی‌شناسی نامعلوم حیات‌گرا که در مجموع بر سایر مؤلفان مکتب فرانکفورت حاکم بود. به نظر او، در واقع من با استدلال آوری جدی، دیگری و تمام مخاطبان بالقوه را به منزله‌ی افرادی آزاد و برابر به رسمیت می‌شناسم و پذیرش عقلانی و موجه‌شان را طلب می‌کنم و بدین ترتیب بعداً خودم نیز به نوعی متعهد می‌شوم که آنان را از باورهای اشتباه و موقعیت‌های از خود بیگانه‌ساز رها کنم، باورها و موقعیت‌هایی که می‌تواند مانع از آن پذیرش عقلانی شود: «با ساختار زبان، نوعی اقتضای رهایی بخشی وجود دارد که برای ما مطرح می‌شود. با بیان نخستین عبارت، خواستِ اجتماعی جهانشمول و بی‌قیدوبند نیز بدون ابهام بیان می‌شود. رهایی بخشی یگانه ایده‌ای است که ما در معنای دقیق کلمه از سنت فلسفی داریم» (ت، ع، ص 156). او تأکید می‌کند که از این دیدگاه آشکار می‌شود که «رهایی بخشی فرد نه رهایی یافتن از جامعه، بلکه برعکس، رهایی جامعه‌ی خلاصی یافته از تجزیه شدن به اجزاء، یعنی از انزوای سوژه‌ها است» و این امر امکان می‌دهد که «چشم‌انداز هویت من که فقط در شکل‌های بیناسوژه‌گی بکر و سالم شکل می‌گیرد» دیده شود (نک، ۱، ص ص 394-395، که از هورکهایمر نقل قول می‌آورد). بر همین مبنا، مفهومی معتدل و کثرت‌گرا از رهایی بخشی ارائه می‌شود که بر تعلق متقابل عقل و زندگی تأکید دارد: این مفهوم شکل قیام رادیکال و بازآفرینی «خود» را نمی‌یابد که به شفافیت تام و تمام بر «خود» و خودگردانی مطلق می‌انجامد؛ بلکه این مفهوم به یادگیری مداوم و برقراری ارتباطی کاملاً موفق با «خود» همانند است که برای مثال از مجرای درهم‌تابیدگی هویت‌های از پیش شکل گرفته و پروژه‌هایی آرمانی

می‌گذرد. پس این مفهوم می‌تواند دربرگیرنده‌ی تکرار خلاقانه‌ی دستاوردهای رهایی‌بخشی باشد، دستاوردهایی که قبلاً به‌صورت سنت‌ها و نهادها تثبیت شده‌اند، اما با این حال، باید همواره با ظهورهای جدید، با ظهور سوژکتیویته‌های جمعی بی‌سابقه و با موقعیتی جدید در بازی تعامل‌های بیناسوژه‌ای احیا و فعال شوند.

زیست‌جهان (Monde vécu)

* نخستین نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت که معاصر توسعه‌های اگزیستانسیل پدیدارشناسی (هوسرل، هایدگر) بودند، قصد داشتند فلسفه‌ای انضمامی بر محور زندگی انسان‌ها و تجربه‌شان ایجاد کنند. هدف این بود که هم با فلسفه‌ای اجتماعی (یا سیاسی) که صرفاً هنجارگذار بود و از کارایی در سطوح متفاوت‌اش فاصله گرفته بود، مبارزه شود، هم با علوم اجتماعی تجربی که در معرض فقر روش‌ها و دیدگاه‌هایی قرار داشت که به‌ناگزیر در دام تجربه‌گرایی امر خاص و موضوعی که معرف شکل دیگری از نادیده‌گرفتن زندگی است، گرفتار بود. بدین ترتیب، هورکهایمر توضیح می‌دهد که درک درست از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی فقط واجد تمرکز بر اقتصاد نیست، بلکه ملزم می‌کند که چشم‌انداز را تا متنوع‌ترین جنبه‌های تجربه‌ی روزمره که اقتصاد در پیوند با آن‌ها است، بسط دهیم: پس آن‌چه باید «در مورد مسئله‌ی رابطه‌ی میان زندگی اقتصادی و جامعه» در نظر گرفت، این است: «توسعه‌ی روانی افراد و دگرگونی‌هایی در حوزه‌های فرهنگی در معنای دقیق کلمه که نه تنها آن‌چه محتوای معنوی علم، هنر و مذهب می‌نامیم، بلکه حقوق، آداب و رسوم، مُد، افکار عمومی، ورزش، تفریحات و سبک زندگی نیز به آن‌ها تعلق دارند» (ن الف، ص 77).

** با این حال، نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت در مرحله‌ی بدبینی‌شان تلاش کردند که زندگی روزمره‌ی مستعمره، تحت سلطه و کاملاً دگرسالار را توصیف کنند. فرمانبرداری واقعی کارگر در کارخانه، اطاعت او از اقتضاهای ماشین و درنهایت از قوانین سود سرمایه، و سپس عقلانی‌سازی تیلوری‌کار که ساختار چارچوب‌های ذهنی و عادات بدنی او را تغییر می‌دهد، همگی نشان‌دهنده‌ی نخستین مراحل این اطاعت مرگ‌بار زندگی روزمره از نظام‌هاست. از این پس، از خودیگانه‌سازی گرایش دارد که شکل نوعی کالایی‌کردن فراگیر اشیاء مورد استفاده را پیدا کند: اینک زمانه‌ی تولید انبوه و مصرف، اداره‌ی تبلیغاتی، هم‌نوآگرایی تجاری و ابزارها و دستگاه‌های مداخله‌گر، و به اختصار، شاید شکلِ ملایم‌تر و نیز نظام‌مندترِ کنترل اجتماعی است. «کالاها اصول خود را القا می‌کنند و مقید می‌سازند؛ کالاها آگاهی کاذبی را شکل می‌دهند که نسبت به کاذب بودن‌اش بی‌اعتنا است» (الف ت س، 37). با انحراف و ورود هنر به چرخه‌ی تولید انبوه صنعتی و تکنیکی، مرجعی که امکان نوعی فاصله‌گیری از روزمرگی از خودیگانه‌ساز را می‌داد، با دورشدن از هدف اولیه محو می‌شود. عصر استانداردکردن و یکسان‌سازی برحسب تقاضا جایگزین عصر آفرینشی می‌شود که در دوره‌ی بورژوازی به‌رغم تمام موانع، موفق شده بود نیروی انفجاری‌اش یا دست‌کم توان خود در غنی‌سازی و درعین حال در زیرسؤال بردن روزمرگی را حفظ کند. «این خوب است که اکثر مردم می‌توانند صرفاً با چرخاندن دگمه‌ی یک دستگاه یا با ورود به یک دراگ‌استور، به هنرها دسترسی داشته باشند. اما هنرها از طریق این انتشار، به چرخ‌دنده‌های ماشینی فرهنگی بدل می‌شوند که محتوای‌شان را تغییر می‌دهد» (الف ت س، ص 90).

*** هابرماس برای پی‌ریزی تحلیل انتقادی زمان حال تاریخی، مجبور می‌شود دو شکل سرنمون از جامعه‌مندی^۱ مختص دوران مدرن را از یکدیگر متمایز کند: یکی برحسب اقتضاهای نظام‌های بی‌نام قدرت و نظارت سامان می‌یابد، دیگری در بطن زیست‌جهان و رو به عقلانی‌سازی تکوین و توسعه می‌یابد. این قطب دوم بر این واقعیت دلالت دارد که در افق اعمال معمول و در ارتباط با تجربه‌ی زیسته، شکل‌های اجتماعی و فرهنگی بسیاری استقرار می‌یابند که به‌طور فزاینده، انعطاف‌پذیرتر و خلاقانه‌ترند. اما به دلیل فشار قدرت‌های بیرونی و کنترل و نظارت‌های سرد و بی‌روح (دستگاه دیوان‌سالارانه و سازمانی، بازار کاپیتالیستی)، این قابلیت زیر ضرب است؛ و منابعی که به جامعه‌ی مدنی، امکان یادگیری، یعنی امکان تداوم تجربه‌ی شکل‌هایی منسجم و درعین‌حال خلاقانه از روابط اجتماعی را می‌دهند، رو به خشکیدن دارند: بدین ترتیب زیست‌جهان روزمره به حاشیه رانده می‌شود. «جدایی نظام و زیست‌جهان نخست در بطن زیست‌جهان‌های مدرن و به‌صورت شیء‌وارگی آشکار می‌شود: نظام اجتماعی سرانجام افق زیست‌جهان را متلاشی می‌کند و از عمل ارتباطی جاری سرباز می‌زند. [...] هرچه نظام‌های اجتماعی پیچیده‌ترند، زیست‌جهان‌ها حاشیه‌ای‌تر می‌شوند. در جهان اجتماعی تفاوت‌گذاری شده، زیست‌جهان به یک زیر-نظام تقلیل می‌یابد» (نک، ۲، ص ۱۸۹). سرانجام این‌که کالایی و بوروکراتیزه کردن که همواره دخالتی عمیق‌تر در بافت زندگی روزمره دارند، زندگی روزمره را در معرض خفگی قرار می‌دهند. اما آنچه مارکوزه نتیجه‌ای از هم‌اکنون برگشت‌ناپذیر توصیف می‌کند،

1. socialité

هابرماس گرایشی چندشکلی می‌داند که محتوم است به مواجهه با مقاومت‌های مستحکمی که در خود گوهر زیست‌جهان ریشه دارند، جهانی که نیروی حیات و گرایش مهارنشدنی به خودگردانی در آن سکنا دارند. این مقاومت‌ها شکل نوآوری‌های فرهنگی، جنبش‌های اجتماعی و مبارزه‌های سیاسی را به خود می‌گیرند. به علاوه، هابرماس در سطح کاملاً فلسفی، زیست‌جهان روزمره را به بافت اصلی هر تجربه‌ای از خود، از جهان و از دیگری بدل می‌کند. از دید او، این جهان سرچشمه‌ای است که همچنان به طور پنهانی همه‌ی قلمروهای تفاوت‌گذاری‌شده‌ی زندگی اجتماعی، اصل وحدت تجربه به طور اعم و در نتیجه آن چیزی را آبیاری می‌کند که قیاس‌پذیری^۱ نمودهای ذهن را تضمین می‌کند. در این معنا، فلسفه نخست تبیین زیست‌جهان روزمره به منزله‌ی مبدأ و گریزگاه شکل‌های متفاوت شناخت و عمل، و به منزله‌ی زادبوم عقلی است که باید لنگرگاه‌اش را در استفاده‌ی معمول از زبان دانست. «فلسفه‌ای [...] که نگاه‌اش دیگر بر نظام علوم متمرکز و دوخته شده نیست و دیدگاهی متضاد را می‌پذیرد تا توجه‌اش را معطوف به این جنگل انبوه، یعنی زیست‌جهان کند [...] عقلی را کشف می‌کند که پیشاپیش در خود ارتباط روزمره عمل می‌کند [...]»: آن‌چه در پی از هم پاشیدن تصویرهای جهان متافیزیکی و مذهبی، بسته به جنبه‌های متنوع نیروی حیات، از یکدیگر جدا شده است، دیگر به یکدیگر نمی‌پیوندد و دیگر توافقی دوباره نمی‌یابد مگر در بافت تجربه، یعنی عمل زیست‌جهان» (الف پم، صص 59-60).

شیء‌وارگی (Réification)

* انگاره‌ی شیء‌وارگی در مکتب فرانکفورت بیش از آن‌که برگردد به مارکس که شیء‌وارگی را بازنمایی روابط میان سوژه‌ها در رابطه‌ی میان چیزها می‌دانست، و بیش از آن‌که برگردد به وبر که شیء‌وارگی را یک‌دست‌سازی روابط اجتماعی تحت سلطه‌ی استیلای بوروکراتیک می‌دانست، پیش از همه برمی‌گردد به لوکاچ و این ایده که خود سوژه‌ها و آگاهی‌شان به تدریج که اصل هم‌ارزی به همه‌ی فعالیت‌ها و روابط انسانی تسری می‌یابد، دقیقاً به چیز بدل می‌شوند.

** درون‌مایه‌ی شیء‌وارگی بارها در دیالکتیک روشننگری تکرار می‌شود. توصیف روند انحرافی *Aufklärung* [روشننگری] و تبدیل استیلای انسان‌ها بر طبیعت به استیلای جامعه بر انسان‌ها به معنای توصیف فروپاشی سوژه به منزله‌ی آگاهی و کنش‌گر و توصیف چیزشدن نیز هست، چیزشدنی که تا خلوت روابط عاطفی میان انسان‌ها که دیگر از الگوهای صنعت فرهنگ تقلید موبه‌مو می‌کند، و تا خلوت رابطه با خود که به درونی‌کردن الزامی کارکرد اجتماعی تقلیل یافته‌است، تسری می‌یابد و تعمیق می‌شود. مقیاس اجتماعی شیء‌وارگی و مقیاس فردی آن کاملاً متضمن یکدیگرند: رفتار با انسان‌ها به منزله‌ی چیزها، بدون تبدیل جامعه به اداره‌ی تمام و کمال نیست. یک‌دست‌سازی خصوصی‌ترین واکنش‌های آگاهی و کارکردی‌کردن نظم اجتماعی با یکدیگر هم‌گام‌اند (در، ص 176)، «همه‌ی روابط شخصی‌یی که نمی‌گذارند سازوکار اجتماعی تمام جزئیات این روابط را تعیین کند و قادرند در برابر این سازوکار مقاومت کنند، نه تنها خطرناک به نظر می‌رسند، بلکه پوچ و بی‌معنا نیز

می‌نمایند» (ی الف، ص 238). بدون کنترل اقتصادی و اجتماعی نیازها، آزادی فردی مصرف امکان‌پذیر نیست (الف ت س، ص 36 به بعد): این کنترل با خودکنترل‌گری سرکوب‌گرانه‌ی آگاهی که آن هم به چیز بدل شده است درونی می‌شود، بی‌آن‌که به دخالت واقعی سرکوب بیرونی نیازی باشد. سهم صنعت فرهنگ در این اداره‌ی تمام و کمال جامعه عبارت است از تقلیل روابط میان انسان‌ها به واکنش‌های استانداردشده‌ی عناصر یک جمعیت پاره‌پاره. از رهگذر این نقد بر جامعه‌ی تحت اداره که هم اثرهای انحرافی نظام کاپیتالیستی را هدف می‌گیرد، هم سرکوب‌گرانه‌ترین اثرهای نظام کمونیستی را، رشته‌های مختلف نظری در مورد درون‌مایه‌ی شیء‌وارگی که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، با هم تلاقی می‌کنند و یکدیگر را تأیید می‌کنند: شیء‌وارگی پیش از همه، واقعیت آگاهی از خودبیگانگی فردی است که به چیز محض بدل شده است (لوکاچ)، اما این از آن‌رو است که شیوه‌ی تولیدی که این آگاهی در آن قرار دارد، پیشاپیش جایگاه و دامنه‌ی نیازهای آن را تعیین می‌کند (مارکس) و از آن‌رو است که این آگاهی تابع عقلانیت اداری تسری یافته به تمام قلمروهای جامعه است (وبر).

*** می‌توان همانند هابرماس در نظریه‌ی کنش ارتباطی، از ویژگی بیش از حد یک سویه‌ی مفهوم شیء‌وارگی و از ویژگی بیش از حد رادیکال نقد آن فاصله گرفت و فقط اساس آن را حفظ کرد: خطر تبدیل روابط میان اشخاص به روابط غیرشخصی میان عناصر یک نظام، آن هم در نتیجه‌ی تسلط همواره فزاینده‌ی ضرورت‌های نظام‌های اقتصادی و اداری بر زیست‌جهان. اما هر اندازه هم که از دیرباز، زندگی از الزام‌های غیرشخصی برخاسته از نظام‌ها و به‌ویژه از استیلای بوروکراتیک تأثیر

پذیرفته باشد، هنوز هم انسان‌ها کاملاً به چیزها بدل نشده‌اند و هنوز هم جایی برای اندیشه‌ی انتقادی باقی است. بی‌شک شیء‌وارگی پدیده‌ای آسیب‌شناختی و نشانه‌ی فلج زندگی اجتماعی در برابر الزام‌های نظام‌هاست، اما مادامی که می‌توانیم اختلال‌ها و مسائل زندگی مشترک‌مان را در نهادهای دموکراتیک و فضاهاى کم‌ویش روشن تبادل نظر و مشورت، به‌طور مشترک مطرح کنیم، از منابعی در برابر شیء‌وارگی برخورداریم. هابرماس با بیان اختلاف جدی خود با تحلیل انتقادی از شیء‌وارگی، باید همچنین بپذیرد که پذیرای تأویل دیالکتیک روشنگری و از سوی دیگر تأویل ماکس وبر از فرایند تاریخی عقلانیت مدرن نیست، و او این نکته را کاملاً می‌پذیرد. اما در این صورت می‌توان پرسید که آیا استفاده از اصطلاحی تا به این اندازه قوی، یعنی «شیء‌وارگی»، همچنان در این چارچوب مناسب است یا نه.

صنعت فرهنگ (Industrie culturelle)

* صنعت فرهنگ در یک کلمه (*Kulturindustrie*) به پیوند دو واقعیت ظاهراً متناقض اشاره دارد: قلمرو مادی تولید و قلمرو ذهن. شیوه‌ای برای بیان فرایند مدرنیزه‌شدن فرهنگ در قالب واگذاری کالاهای فرهنگی به منطقی کاملاً تجاری.

** نخستین عناصر نقد فرهنگ و تبدیل آن به صنعت فرهنگ نزد بنیامین و مارکوزه ظاهر شد. از دید بنیامین، امکان به‌خدمت‌گرفتن مستقیم امکانات فنی تکثیر برای تولید کالاهای فرهنگی بیشتر منجر می‌شود به پیشی‌گرفتن از نیازها و واکنش‌های توده‌ی مردم و نه به فراهم آوردن امکان دستیابی به اثری یگانه. بدین ترتیب، عصر نمایش توده‌ای که فاشیسم

به طور گسترده‌ای از آن سود جست، آغاز شد و شرایط فنی برانگیختن احساسات جمعی از پیش فراهم آمد. فرهنگ در دوران امکان تکثیر مکانیزه‌اش، فقط توده را مخاطب قرار نمی‌دهد، بلکه از وسائل تولید توده^۱ برخوردار است: «تکثیر انبوه^۲ همخوان است با بازتولید توده‌ها» (م، آ، ج ۳، ص ۱۱۰). از دید مارکوزه، در این جا با اوج فرهنگ تأییدگر مواجه‌ایم که از ابتدای دوران بورژوازی با تأیید جهان مستقل ارزش‌ها آغاز شد و به دوران صنعتی شدن کالاهای فرهنگی و الحاق جمعی به ارزش‌های حاکم جهان‌مان ختم شد (ف، ج، ص ۳۱۵): فرهنگ دیگر تعالی نمی‌بخشد، بلکه با ترفند بی‌توجهی به هر شکلی از مقاومت در برابر واقعیت، سرکوب می‌کند - مارکوزه در اروس و تمدن از «تعالی زدایی سرکوب‌گر» سخن می‌گوید. آدورنو و هورکهایمر پیش‌تر به این وارونگی ناشی از صنعتی شدن فرهنگ به منزله‌ی خنثاسازی سرکوب‌گرانه‌ی نیروی تعالی‌بخشی که هنوز در هنر وجود دارد، اشاره کرده بودند: «صنعت فرهنگ تعالی نمی‌بخشد، سرکوب می‌کند» (در، ص ۱۴۸). بنابراین، آنان صنعت فرهنگ را به یکی از نشانه‌های اصلی واژگونی عقل در استیلا بدل کردند. آنان از آن‌رو این اصطلاح را به اصطلاح «فرهنگ توده‌ای» ترجیح می‌دادند که صنعتی شدن با کل پدیده‌ی فرهنگ نسبت داشت و نوعی تقسیم اجتماعی محصولات فرهنگ و نوعی پایگاه‌بندی نیازها میان نیازهای نخبگان و نیازهای توده را در برداشت. بقای فرهنگ والا در این معنا خودش نوعی محصول صنعت فرهنگ است و بدین ترتیب پدیده‌ای توده‌ای: در تمام سطوح اجتماعی، هرکس باید خود را «تا اعماق احساسات‌اش، به ابزاری سازگار با الگوی ارائه‌شده‌ی

1. masse

2. en masse

صنعت فرهنگ» بدل کند (در، ص 176). این مؤلفان با یادآوری این ایده‌ی جالب بنیامین که «هیچ نشانه‌ی فرهنگی‌یی نیست که نشانه‌ی بربریت نباشد» (م‌آ، ج ۳، ص 433)، «بربریت زیباشناختی» (در، ص 140) را مطرح می‌کنند که با آن نظام فرهنگ بدل می‌شود به نظام کنترل اجتماعی، کنترل مرکزی (تعیین نیازها) و کنترل فردی (سازگارکردن خود با الگوی ارائه‌شده، سرکوب غرایز). این واقعیت ساده‌ی سخن‌گفتن از «فرهنگ» بدین‌گونه (به‌منزله‌ی زنجیرهای فرهنگی، انتشار فرهنگی، مسئولان فرهنگ و غیره) نتیجه‌ی تولید صنعتی کالاهای فرهنگی و تقسیم اجتماعی ناشی از آن است و این کاملاً «متضاد فرهنگ» است (در، ص 140).

*** گرچه بنیامین خیلی زود خطرات صنعتی شدن فرهنگ را دریافته‌بود، اما درعین‌حال به مبارزه‌ای علیه تکنیک‌های فاشیستی از خودبیگانه‌سازی توده‌ها امیدوار بود. این امیدواری با نسل دوم مکتب فرانکفورت محو شد، نسلی که می‌دید در جوامع لیبرال نیز همان منطق عمل می‌کند و این دیدگاه تراژیک را پذیرفت که فرهنگ در استیلایی که به تمام قلمروهای جامعه گسترش می‌یابد، مشارکت دارد. از دید مارکوزه در ۱۹۶۵، ادغام تمام و کمال فرهنگ در جامعه حتی در چارچوبی دموکراتیک، ویژگی تمامیت‌خواهی به نظم اجتماعی می‌دهد (ف‌ج، ص 314). فرهنگ از ابزار مخالفت به ابزار کنترل بدل می‌شود و «به ثبت و طرح‌ریزی رنج‌های اعضای جامعه به جای حذف آن‌ها بسنده می‌کند» (در، ص 160). مؤلفان دیالکتیک روشنگری به امکان مبارزه‌ای سیاسی در برابر این فرایند فکر نمی‌کنند، بلکه حفظ پنجره‌هایی به روی امر تراژیک را از طریق هنر در نظر دارند. آن‌جا که صنعت فرهنگ به سرکوب بسنده

می‌کند، هنر هنوز می‌تواند تعالی بخشد و «کمال را وعده‌ای وفاننده» نشان دهد (ن ز، ص 183، د ر، ص 148). فرهنگ هرچه باشد، به گونه‌ای تراژیک از تجربه‌ی زیسته و رنج‌های سوژه‌های واقعی جامعه جدا می‌ماند و حتی خود را به ابزار انحلال آن‌ها به منزله‌ی سوژه بدل می‌کند. ویژگی نظام‌مند این نقد نهایتاً به آن طینی ارتجاعی می‌دهد، صرف‌نظر از این‌که معیارهای توضیحی آن را باید در تحول تاریخی شیوه‌های تولید جست‌وجو کرد، و نه در ضعف معمولی و معنوی انسانیت. با این حال، این دو مؤلف می‌دانند - و این نکته را پذیرفته‌اند - که نقد فرهنگ و در نتیجه نظریه‌ی خاص آنان تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بتوان همچنان جایی را در جامعه برای فرهنگ انتقادی باقی گذاشت، چیزی که در مورد جوامع تمامیت‌خواه امکان‌پذیر نیست. اما این هابرماس است که به‌وظیفه‌ی بازسازی منابع انتقادی درون‌ماندگار فرهنگ‌های دموکراتیک مبادرت می‌ورزد. او با خوش‌بینی خاصی کار را از سر می‌گیرد و فرهنگ را در جوامع مدرن و پیشرفته‌ی ما، یک مؤلفه‌ی ساختاری زیست‌جهان می‌داند، مؤلفه‌ای زنده و خودگردان که پایه‌ی تعامل‌های ما است و می‌تواند علیه سلطه‌ی صنعت مقاومت کند، حتی اگر صنعت بی‌وقفه تا حدودی آن را مستعمره‌ی خود سازد و ضرورت‌های عام برخاسته از نظام تجاری را در آن وارد کند.

طبیعت (Nature)

* نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت وارث نوعی دوسویگی پُربار از مارکس‌اند. گاهی مارکس بر حرکت جدایی از حیوانیت و طبیعت که کار معرف آن است، تأکید می‌ورزد، کاری که به‌نظر می‌رسد انسان به‌یمن آن، نوعی حاکمیت بر جهان را برای خود تضمین می‌کند، چون به خالق

شرایط زیست خود بدل می‌شود؛ از این دیدگاه، یکی از مسائل آینده‌ی سوسیالیستی عبارت است از تضمین این تسلط کامل انسان بر طبیعت که کاپیتالیسم امکان دورادوردیدن آن را می‌دهد، اما همچنان مانع از آن است. گاهی نیز مارکس انسان را بر مبنای فردیت‌اش، به منزله‌ی موجودی کاملاً طبیعی یعنی جاندار، دارای حواس و دارای جسم در نظر می‌گیرد، به منزله‌ی موجود نیازها و اجابت آن‌ها. پس کار زیرمجموعه‌ی «مبادله» میان انسان و طبیعت و حتی به منزله‌ی شکلی از «متابولیسم» درون‌ماندگارِ خود طبیعت در نظر گرفته می‌شود. حتی به نظر می‌رسد که کار امکان‌های ذاتی ماده را آشکار می‌کند و از این طریق، فرایند درونی شکل‌دهنده‌ی طبیعت را دنبال می‌کند. پس یکی از طرق رسیدن به هدف آینده‌ای عقلانی عبارت است از جست‌وجوی نوعی هماهنگی میان انسان با محیط زیست، نوعی آشتی با طبیعت و دست‌کم جست‌وجوی نوعی تسلط که خود تحت سلطه نیز هست. نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت تلاش کردند که حق مطلب را به درجاتی متفاوت در مورد هر یک از این دو برداشت مارکسی ادا کنند.

** آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری، حتی اگر از گام نهادن در راه مخاطره‌آمیز نوعی فلسفه‌ی طبیعت امتناع کنند، طبیعت را نوعی ارزش مطرح می‌کنند و به‌طور نامحسوسی، نقد خود بر تمدن مدرن را بر یادآوری تقریباً روسویی^۱ وضعیت آغازین عدم تمایز و هماهنگی استوار می‌کنند، وضعیتی که بی‌شک انسان باید از آن خارج شود، اما با این حال همچنان نوعی هنجار را می‌سازد. پس طبیعت الگوی وساطتی

1. remémoration roussauiste

غیرخشونت آمیز میان امر خاص و امر عام معرفی می شود، سنتزی میان نیروها که فردیت و کلیت را با هم حفظ می کند. عقل هم به منزله‌ی توان جداسازی و هم توان نفی کورکورانه افشا می شود - مارکوزه در تأویل خود از روان‌کاوی، منطقی‌تر نشان می دهد، چون نوعی طبیعت‌گرایی حیات‌باورانه‌ی ایجابی و خوش‌بینانه را ساخته و پرداخته می کند که برخلاف نقد او بر مدرنیته است. بدین ترتیب، او بدبینی انسان‌شناختی فروید را که سرکوب و در نتیجه عدم ارضای فردی را شرط اجتناب‌ناپذیر حفظ تمدن و ثبات شخص می دانست، رد می کند و به گونه‌ای اتوپیاپی، درون‌مایه‌ی والایش غیرسرکوب‌گرانه را مطرح می کند که اروس - نماد خود زندگی - به کمک آن می تواند از مجرای تخیل و خلاقیت اجتماعی و هنری، در نهایت در قلمروهای کار و نیز روابط میان افراد عمیقاً رخنه کند: «لیبدو فقط به منزله‌ی پدیده‌ای اجتماعی، می تواند راه والایش خود را در پیش گیرد: لیبدو به منزله‌ی نیرویی ناسرکوب‌گر، فقط تحت شرایطی می تواند تکوین یک تمدن را راه‌اندازی کند که افراد سهم را به منظور سامان‌دهی محیط برای شکوفایی توانایی‌هایشان و نیازهای رو به توسعه‌شان، به یکدیگر پیوند دهد» (الف ت، ص 193). پس باید این ایده‌ی مارکسی را تعمیم داد که کار تداوم طبیعت به شیوه‌های دیگر است و در ادامه، باید از این خواسته دست کشید که جامعه و فرهنگ فرارفتن از طبیعت را با نیروی نظم‌دهنده‌ی کار، اخلاق و اقتدار تضمین کنند؛ بلکه باید جامعه و فرهنگ را شرط اولیه‌ی تداوم‌های ممکن سائق‌های طبیعی فهمید که به تنهایی امکان زندگی تمام‌عیار انسانی را تضمین می کنند. نقد بر عقل و جامعه در این جا آشکارا متکی است بر ایده‌ی نوعی باروری بی‌پایان و ایجابی‌بودگی ذاتی نظم زندگی و میل، منشأ نهایی گرایش‌ها که به وحدت بدون ملزم‌کردن و به شکوفایی بدون به انقیاد درآوردن سوق می دهد.

*** هابرماس از این دیدگاه‌ها که بر اصل جزمی و غیرقابل اثبات طبیعت‌باوری استوارند، انتقاد می‌کند، اصلی که برمبنای آن، طبیعت فی‌نفسه هماهنگی، باوروری و آشتی است (و نه برای مثال، خشونت، رنج، اتفاق یا میل بی‌معنای استقامت در هستی‌اش). بنابراین او هر تجربه یا هر اندیشه‌ای را که در پی فهم مستقیم نزدیکی ما با طبیعت یا تعلق ما به نظمی کیهانی است، مهجور^۱ می‌خواند. بنیان نقد و تعهد هنجارگذار دیگر نه به طبیعت یا میل، بلکه به بیانی زبانی مربوط است: توافق و تفاهم گفت‌و شنودی جایگزین هماهنگی طبیعی می‌شود، آن‌هم به منزله‌ی پارادایمی برای در نظر گرفتن وحدت غیرخشونت‌آمیز نیروها و الگوی برتر تا این وحدت به زیستی سنجیده رهنمون شود. با این حال، هابرماس به دور است از عقل‌باوری نابی که مقتدرانه در حرکت نفی طبیعت جا می‌گیرد و طبیعت را تا حد پس‌زمینه‌ی صرفِ فعالیت انسانی یا منبعی خنثا تقلیل می‌دهد. از یک سو، او بر این نکته تأکید دارد که یک بحث موثق مستلزم دخالتِ نیازهای هر فرد تحت عنوان استدلال‌های معتبر است، از جمله در آن چیزی که این نیازها بی‌واسطه‌تر دارند، و آنچه جایی به این ایده می‌دهد که نوعی وابستگی امر عقلانی به نظم طبیعی و نوعی اتکای امر استدلالی بر امر جسمانی وجود دارد. از سوی دیگر، او آشکارا حیوان را در حوزه‌ی توجه اخلاقی قرار می‌دهد: «نوعی مسئولیت‌پذیری، همانند مسئولیت‌پذیری اخلاقی، نسبت به حیوانات وجود دارد، حیواناتی که در نقش دوم شخص، با ما رویارویی می‌کنند (حتی اگر این نقش کاملاً ادا نشود) - [حیواناتی] که ما آن‌ها را مثل دگر-من^۲ می‌نگریم» (الف ب، ص 197). بدین ترتیب، در میان وظایف اساسی بحث، این

1. *archaïque*2. *alter ego*

وظیفه نیز رخ می‌نماید که عبارت است از (باز) برانگیختن ندای کسانی که سخن نمی‌گویند یا دیگر سخن نمی‌گویند و گوش کردن به سخن‌گویان غایبان و ساکتان - آنچه تداعی‌گر آن است که این وظیفه به منزله‌ی واسطه‌ی آشتی با طبیعت و احیای طبیعت است و این‌که تا اندازه‌ای باید این چنین باشد. پس ارتباط که در وهله، طبیعت را مخاطب قرار نمی‌دهد و بیش‌تر بر برداشت یک‌سویه‌ی انسان از طبیعت دلالت دارد، با کنارگذاشتن شکوه‌مندانه‌ی طبیعت بنا نمی‌شود، بلکه کاملاً برعکس: برعکس آنچه در دیالکتیک روشنگری روی می‌دهد، در درون نظم انسانی که زبان مرکز آن است، ما نه تنها ضرورت آشکار بلکه الگو و نوید غیرجزمی رابطه‌ی نازل خودیگانه با طبیعت را می‌یابیم: «صرفاً در صورتی که انسان‌ها بدون قید و بند ارتباط برقرار کنند و هرکس بتواند خودش را در دیگری بازشناسد است که نوع انسان شاید بتواند در طبیعت سوژه‌ای دیگر را بازشناسد - نه [...] این‌که این طبیعت را به مثابه دیگری‌اش بازشناسد، بلکه خودش را به منزله‌ی دیگری این سوژه بازشناسد» (ت، ع، ص 15).

عقل (Raison)

* نظریه پردازان مکتب فرانکفورت با محدودیت‌های ذاتی تلقی حاکم بر دوران مدرن از عقل مبارزه می‌کنند، تلقی حاکم بر شناختِ ابژه‌سازِ خاص ریاضیات یا علوم طبیعی و به‌طور کلی‌تر، خاص فعالیت‌هایی با هدف تسلط بر واقعیت و تبعیت تکنیکی آن از مقاصد انسانی. در این چشم‌انداز، «عقل ناباوری» که می‌خواهد جهان انسانی را مستقیماً تابع قوانین زندگی ارگانیسم، سنت یا عواطف کند، راه‌حل قابل قبولی ارائه نمی‌دهد. از همین رو است که نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت به نوعی

نقد درون‌ماندگار از عقل ابزاری دست می‌زنند، آن‌هم با تکیه بر برداشتی کثرت‌گرا از عقل و به‌ویژه با تکیه بر این ایده که هدف نهایی عقل تصاحب جهان و کنترل ابژه‌ی شفاف‌شده برای ذهن انسان نیست. غایتِ ذاتی کاربرد عقل عبارت است از تأمل-بر-خود، تبیین سوژه به دست خودش که به‌یمن آن، سوژه به خودگردانی دست می‌یابد و نیز خودش را به‌منزله‌ی خواست‌رهایی بخشی به‌طور عام تأیید می‌کند. پس بنیان عقلی به‌درستی فهم‌شده و علاقه‌ی ذاتی آن عبارت است از خواست افزایش قدرت عقل در زندگی برای رهایی و تقویت زندگی. بدین ترتیب، از دید هورکهایمر، «نه در علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات به‌منزله‌ی لوگوس جاودانه، [بلکه] در نظریه‌ای انتقادی از جامعه آن‌گونه که هست، یعنی ملهم از و تحت سیطره‌ی دغدغه‌ی استقرار نظمی همخوان با عقل است، که انسان می‌تواند یاد بگیرد که خود را بشناسد» (ن س الف، ص ص 27-28). متقابلاً امکان‌های فهم موثق عقل نظری از خود منوط است به پیشرفت عملی-تاریخی: «مادامی که انسان‌ها همچون اجزای ارگانیک محروم از عقل عمل می‌کنند [همان‌گونه که در کاپیتالیسم یا دولت مدرن است]، عقل نمی‌تواند بر خودش شفاف شود» (ن س الف، ص 39).

** روشن است که دوران معاصر به‌طور نظام‌مند گرایش دارد که شکل‌های عقلانیت را هم‌سطح کند، با این حال آدورنو و هورکهایمر به‌سرعت به تأکیدگذاری بر بُرد افشاگرانه‌ی گفتارشان رهنمون می‌شوند. پس فلسفه بدل می‌شود به نقد بر عقل ابزاری، نقد بر این عقل محاسبه‌گر و کارآمد حاکم بر مدرنیته. در واقع، این عقل به‌قدری تمامیت‌خواه شده و تقلیل تا حد یگانگی و امر قابل اداره و نیز نابودی تفاوت را چنان پیش برده است که یگانه رویکرد عقلانی به‌گونه‌ای تناقض‌نما رد آن به‌نظر

می‌رسد: «عقل با چیزها به مانند دیکتاتوری با انسان‌ها رفتار می‌کند: دیکتاتور انسان‌ها را تا آن حد می‌شناسد که بتواند اداره‌شان کند. [...] آشکار می‌شود که ماهیت چیزها همواره یکسان [است]: «شالوده‌ی استیلا» (در، ص 27). وانگهی تبعیت پدیده‌ها از نیروی عقلانی به منزله‌ی عملکرد عقل، نه تنها به مانند استیلا بر انسان‌هاست، بلکه به علاوه، به ناگزیر به این استیلا بر انسان‌ها می‌انجامد و این دقیقاً همان چیزی که ما با فاشیسم و جامعه‌ی اداره‌شده شاهدیم: «انتزاع، [به منزله‌ی] ابزار عقل، با ابژه‌اش همچون تقدیر عمل می‌کند و مفهوم‌اش را حذف می‌کند: این نوعی تسویه کردن است. تحت سیطره‌ی انتزاع هم سطح‌ساز که مطابق آن، هر چیزی در طبیعت قابل بازتولید است و تحت سیطره‌ی صنعت که انتزاع این قابلیت بازتولید را برایش سامان می‌دهد، انسان‌های آزاده خودشان بدل می‌شوند به آن «رمة» ای که به گفته‌ی هگل، محصول عقل است» (در، ص 31). با این حال، معنای این گزاره‌ها منوط است به نتیجه‌ی تصمیمی که آدورنو و هورکهایمر در اتخاذ آن تردید دارند: آیا برای زیرسؤال بردن عقل، باید به عقلی دیگر متوسل شد یا به چیزی غیر از عقل؟

*** روشن است که هابرماس گزینه‌ی اول را برمی‌گزیند، زیرا از دید او، هر نقدی بر عقل بیرون از عقل نیست و فقط منبع تغذیه‌ی تأملی است که اقتضای آن در خود ایده‌ی عقل نهفته است؛ این نقد منطقی باید فقط فراخوانی باشد برای توسعه و تعدیل. نخستین گام در این راستا نشان دادن این نکته است که عقلانیت ابزاری معرف همه‌ی عقل نیست. در پیش‌پاافتاده‌ترین توجیه و استدلال برای قبولاندنِ فلان چیز یا فلان شیوه‌ی عمل که در نتیجه ناخواسته در پی موافقت دیگری هستیم، وجهی

از سامان‌دهی دانش و عمل شکل می‌گیرد که غیرقابل تقلیل است به هدف ابزاری و حتی متضاد است با آن. پس عقلانیتی ارتباطی وجود دارد که توسعه‌ی تاریخی‌اش آثاری را برجا گذاشته‌است بر شکل‌های ساختاردهی سوپزکتیویته و بیناسوپزکتیویته‌ی خاص جوامع مدرن، و نیز بر کردارهای اخلاقی و شناختی و حتی بر نهادهای سیاسی سرشت‌نمای این جوامع. «دو وجه وجود دارد که می‌توان عقلانیت را در آن‌ها تحلیل کرد [...] گاهی اداره‌ی ابزاری و گاهی تفاهم ارتباطی است که به منزله‌ی غایت درونی عقلانیت رخ می‌نماید» (نک، ۱، ص ۲۷). همچنین هابرماس در صدد برمی‌آید که برداشتی حداقلی و کثرت‌گرا از عقل را بسط دهد: «وحدت عقل صرفاً در کثرت آواهایش قابل درک است» (الف پم، ص ۱۵۵). نه عقلی در خود وجود دارد، نه امر عام جدا از امر خاص، بلکه فقط جهان‌های معنا و شکل‌های زندگی وجود دارند که باید به منطق و عقلانیت خاص‌شان، بدون ادعای اشرافِ ماتقدم بر آن‌ها، احترام گذاشت و فقط متوجه امکان‌های رویارویی و ترجمه‌ای که میان آن‌ها وجود دارد، بود. به‌ویژه، تفاوت‌گذاری میان سه شیوه‌ی کاربرد دلایل و توجیهاات - بسته به این‌که سوپزکتیویته مسئله باشد (وثوق و ارزش عبارت‌هایش)، یا جهان اجتماعی (اعتبار هنجارهایش)، یا این‌که جهان عینی (حقیقت و درستی عللی که ما در مورد جهان عینی به آن‌ها استناد می‌کنیم) - قطعی و مثبت می‌نماید. ما نباید در جست‌وجوی جایگزین‌هایی باشیم برای اسطوره یا متافیزیک که دقیقاً در پی جلوگیری از جداسازی و توسعه‌ی این سه جهان معنایند. در این‌جا وحدت عقل کاملاً فرّار به نظر می‌رسد و دیگر مسلم و قطعی نیست مگر با ریشه‌دواندن نهاییِ کاربردهای متفاوت‌اش در عمل سخن‌گفتن، ارتباط و استدلال آوردن، عملی که ما به‌یمن آن، به‌طور خودانگیخته و در هر لحظه

به این نظم‌ها مراجعه می‌کنیم. پس باید تکمیل‌کنندگی و تنش میان وجه‌های متفاوت و کاربردهای متفاوت عقل را یک‌جا با هم در نگرشی حفظ کنیم که در تقابل است با هر استراتژی تقلیل‌گرا، حال هرچه می‌خواهد باشد. «در سطحی روشن که ادعاهای اعتبار به استدلال‌آوری مفتخرند، وحدتِ عقلانیت با تنوع قلمروهای عقلانی شده‌ی ارزش، بنابر معنای خاص‌شان، تضمین می‌شود» (نک، ۱، ص 260). سرانجام این‌که بُعد تأملی و رهایی‌بخشِ عقل می‌تواند بر همین بسترِ تنگ و متغیر، متواضعانه در پی تأکید بر حقوق‌اش باشد.

علائق شناخت (Intérêts de connaissance)

* یکی از تزه‌های اصلی مکتب فرانکفورت این است که چه برای تحلیل علم آن‌گونه که ساخته می‌شود و چه به منظور تعیین الگویی هنجاری برای آن، نمی‌توان از «شناخت بی‌طرفانه» و بی‌علاقه نسبت به هرگونه بُرد عملی که به هیچ نیازی پاسخ ندهد، سخن گفت. با این حال، این تشخیص به معنای نوعی تقلیل‌دادن نیست، گویی بر ملاکردن علائق خاص و شرم‌آور و نیروگذاری‌های روانی ناخودآگاه در پس ادعاهای شناخت عینی مدنظر است و بدین ترتیب صرفاً واهی بودن‌شان آشکار می‌شود. عقل پوششی برای مقاصد شرم‌آور نیست و صحت شناخت‌ها الزاماً به دلیل آشکارشدن علائقی که عملِ آن‌ها را تعیین می‌کنند، زیر سؤال نمی‌رود. در معنای دقیق کلمه، علاقه که حامل بُعدی جهانشمول است، بر جنبه‌ی سازنده‌ی بودن-در-عالم انسانی دلالت دارد، و به عبارت بهتر آن چیزی است که جهانی را می‌گشاید و بدین ترتیب ابژکتیویته را آن‌گونه که هست، امکان‌پذیر می‌کند و فضایی را برای فعالیت علمی می‌نمایاند که می‌تواند مدعی استقلال باشد، بی‌آن‌که به این دلیل، ریشه‌داشتن در جهان

عمل و خویشاوندی‌اش با آن را نادیده بگیرد.

** هورکهایمر تأیید می‌کند که در جوامع مدرن هیچ علمی نیست که بی‌طرف باشد. اگر جامعه اساساً بر مبنای کارِ تصاحب طبیعت و تولید ثروت تبیین می‌شود، تحقیق علمی کارکردی سازمان‌یافته در بطن تقسیم کار حاصل از آن دارد: «دانشمند و علم‌اش در دستگاه اجتماعی ادغام شده‌اند و نتایج مثبت کار علمی عامل حفظ و بازتولید دائمی نظم مستقر است، و چندان مهم نیست که علم در این مورد چه تأویلی را از خود می‌سازد» (ن س الف، ص 25). از این دیدگاه، هدف نقد عبارت است از افشای غیرعلمی بودن ساخت‌های ایده‌ئولوژیک و نیز یادآوری کارکرد اجتماعی اجتناب‌ناپذیر علم به آن و یادآوری کارکرد محافظه‌کارانه‌اش که ذاتی جایگیری آن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. در مقابل، نظریه‌ی انتقادی به‌رغم در حاشیه‌بودن‌اش، نوعی برتری اخلاقی را برای خود در نظر می‌گیرد، آن‌هم به‌صرف امتناع از برعهده‌گرفتن این کارکرد: «علمی که چون خود را مستقل می‌پندارد، تصور می‌کند که شکل‌دهی به پراکسیسی که علم بخشی از آن است و به آن خدمت می‌کند، به‌هیچ‌رو در حوزه‌ی صلاحیت‌اش نیست و خود را با اندیشه و عمل وفق می‌دهد، به‌صرف همین دلیل پیشاپیش از ارزش‌های حقیقی انسانی منحرف شده است» (ن س الف، ص 79). همچنین این علم نوعی برتری معرفت‌شناختی را برای خود قائل است، چون آگاهی روشن‌بینانه‌ی دانشمند را از تعلق‌اش به جهان امکان‌پذیر می‌کند، جهانی که در آن، بافت پیدایش و درعین‌حال اثرهای شناختی را که تولید می‌کند، در نظر می‌گیرد. در مارکوزه بعد نقادانه‌ی این دیدگاه کارکردگرا تقویت می‌شود: علم مدرن اساساً فاقد صلاحیت می‌نماید، در این معنا که این علم ارمغان پروژه‌ی سیاسی تمامیت‌خواه و به‌شدت غیرعقلانی بهره‌کشی از طبیعت

و الزاماً فراتر از آن، بهره‌کشی از انسان به نظر می‌رسد. پس تفاوت‌هایی اساسی میان علم و تکنولوژی وجود ندارد و گرایش تکنولوژی این است که هیچ جنبه‌ای از زندگی اجتماعی را معاف ندارد و کل فرهنگ و روابط انسانی را فلج کند: «آن علمی از طبیعت که طبیعت را مجموعه‌ای از ابزارهای بالقوه و موضوع مهارکردن و سازمان‌دهی می‌داند، با هدایت امر ماتقدم تکنولوژیک توسعه می‌یابد. [...] وقتی تکنولوژی به شکل عمومی تولید مادی بدل می‌شود، تمام فرهنگ را محاط و مهار می‌کند و کلیتی تاریخی را نمایش می‌دهد - یک 'جهان'» (الف ت س، ص ص 176-177). در این جا فهم عمل‌گرایانه از علم بی‌درنگ ارزش افشاگری را می‌یابد.

*** هابرماس تلاش می‌کند که این دیدگاه‌ها را نظام‌مند و درعین حال تدقیق کند و گذار از نوعی افشاگری سیاسی به ناگزیر انتزاعی و ناروا از علم به نظریه‌ای تقریباً استعلایی و کثرت‌گرا از شناخت را عملی کند. او بدین منظور دیدگاه «انسان‌شناسی شناخت» را که نمی‌خواهد تقلیل‌گرا باشد، در پیش می‌گیرد: «من گرایش‌های اساسی مرتبط با برخی شرایط بنیادین بازتولید و خودسازی ممکن نوع بشر، یعنی مرتبط با کار و تعامل، را علائق می‌نامم» (ش ع، ص 230). ایده‌ی اولیه این است که داده‌ی تجربی صرفاً بر مبنای چشم‌اندازهای مرتبط با تجربه‌ی انسانی به‌طور عام، می‌تواند به‌گونه‌ای ساختار یابد که به شکل‌گیری شناخت‌های علمی منجر شود و این چشم‌اندازها سه شیوه‌ی گشودگی به روی جهان را دربردارند: تجربه‌ی کاری، تعامل با یک هم‌صحبت در بطن مبادله‌ای زبانی، و دیالکتیک پیروی از استیلا و نفی آن. پس هابرماس سه علاقه‌ی شناخت را از هم متمایز می‌کند: «گرایش به در اختیار داشتن تکنیکی چیزها، گرایش به فهم متقابل در زندگی عملی یا گرایش به رهایی از

قیدوبند طبیعی - این است سه رویکردی که در این جا سه دیدگاهی را معین می‌کند که متناسب با آن‌ها، درک واقعیت آن‌گونه که هست برای ما امکان‌پذیر می‌شود» (ت ع، ص 152). سه مجموعه از رشته‌های علمی با این علائق متناسب‌اند که حوزه‌ی علم معاصر را به‌درستی بین خود تقسیم می‌کنند. علاقه به رهایی‌بخشی که روان‌کاوی، جامعه‌شناسی انتقادی و فلسفه نماینده‌ی آن‌اند، علاقه‌ای است که عقل آن را دنبال می‌کند، عقلی که کاملاً از خودش آگاه است و به همین دلیل در پی ایجاد روشن‌بینی و خودگردانی است: «در تأمل - بر - خود، شناخت برای عشق به خود شناخت مطابق است با علاقه‌ای که به رهایی‌بخشی سوق می‌دهد. هدف علاقه‌ی رهایی‌بخش به شناخت تحقق کامل چنین تأملی است» (ت ع، ص 157).

فاشیسم (Fascisme) (ن.ک.: تمامیت‌خواهی (Totalitarisme))

فرد (Individu)

* «فقط فرد چیزی است» (ی الف، ص 108). فرد کوچک‌ترین و انضمامی‌ترین واحد زندگی است که ورای آن هیچ چیزی وجود ندارد، واحدی بدین ترتیب غیرقابل جایگزینی که به نام آن، سعادت و آزادی می‌توانند همچنان معنایی داشته باشند و وعده داده شوند. اما فرد همچنین انتزاعی‌ترین واحد شده‌است، واحدی قابل معاوضه در قلمرو هم‌ارزی تجاری، دارنده‌ی خودگردانی انتزاعی، نمونه‌ی جامعه‌ای اداره‌شده، و کمیت ناچیز تمامیت اجتماعی. فرد امر فراموش‌شده‌ی مدرنیته است: جامعه‌ی بورژوازی به نام فرد و آزادی‌هایش شرایط حراج آن را فراهم آورده‌است.

** نمی‌توان اهمیت انگاره‌ی فرد را از دید اعضای مکتب فرانکفورت فهمید، بدون آن‌که نخست فرایندی را در نظر گرفت که فرد در بطن آن قرار دارد، یعنی آن «دیالکتیک جامعه‌ی بورژوازی» (ی‌الف، ص ص 130-131، همچنین ن.ک.: ک.ع، ص 136 به بعد) که فرد را رهایی یافته از ستم فئودالی می‌بیند تا برای انسانیتی انتزاعی قربانی شود. وارونه‌ی رهایی‌بخشی فرد از رهگذر تأیید حقوق بنیادین‌اش در جوامع بورژوازی عبارت است از ادغام او در نظم اجتماعی که در آن فردیت عینی‌اش منحل می‌شود. ارزش‌دهی بیش از حد به فرد پیشاپیش خبر از انحلال او در امر عام انتزاعی می‌دهد: عمومیت مبادله‌ی تجاری تابع قانون ارزش که در آن خود افراد به موجوداتی قابل مبادله با یکدیگر بدل می‌شوند. «کارکرد جامعه‌ی مبادلاتی [این است که] فرایند رهایی‌بخشی فرد در نابودی او از طریق ادغام‌اش پایان می‌یابد» (د م، ص 205). تحت لوای فرد عملاً متضاد آن پنهان است: انسان تک‌ساحتی جوامع لیبرال (مارکوزه)، عامل کردارهای اقتصادی غیرشخصی. به خاطر داشته باشیم که کاملاً دیالکتیک مطرح است: فرد فراموش شده در این فرایند دلالت ندارد بر گذشته‌ای اسطوره‌ای، گذشته‌ی سوژه‌ای یکتا، اصیل و غیرقابل جایگزینی و خودبسند. فراموش شدن فرد بدین معنا است که این فرایند در عین انکار فرد، همچنین او را بر خودش آشکار می‌کند: او بیان رنج‌هایی را که جامعه او را وادار به مسکوت گذاشتن‌شان می‌کند طلب می‌کند، او نه اصیل بلکه مثله شده، نه سوژه‌ای خودگردان بلکه سوژکتیویته‌ای تکه‌تکه، متناقض و تابع فشار رویه‌های اجتماعی دگرسالار ظاهر می‌شود. آن «چیزی» که فقط فرد آن است، در معنای واقعی کلمه نوعی ته‌مانده است، یعنی آن‌چه مثله شده، آشتی نیافته، انکار شده و بیان نشده، در پس لایه‌های رسوب‌کرده‌ی استیلای اجتماعی باقی می‌ماند، و نه با نیروی انتزاعی تأیید خود، بلکه به

واسطه‌ی انسجام مغایر با قانون مبادله می‌تواند دوباره متولد شود. رنج و فلاکت فرد حقیقت استیلا را بیان می‌کند (الف ص، ص 71).

*** در هر حال، مکتب فرانکفورت از دهه‌ی چهل به بعد، هنگامی که درون‌مایه‌ی فرد به درون مایه‌ای مکرر بدل شد، جامعه را نخست از چشم‌انداز عمل‌رهایی‌یافته‌ی اجتماعی نقد نمی‌کند، عملی که سوژه‌ی فرضی و جمعی تاریخ، «سوژه‌ای وسیع‌تر از فرد» که هنوز هورکهایمر سال ۱۹۳۷ به آن باور داشت (ن س الف، ص 79)، بتواند حامل آن باشد، بلکه این نقد را در قالب بازپس‌گیری آرمانی فرد در برابر استیلا‌ی اجتماعی انجام می‌دهد، البته با آگاهی از این‌که این بازپس‌گیری به همان اندازه از رهگذر انسجام که آن هم سرکوب شده‌است، انجام می‌گیرد. ویژگی آرمانی این اقدام دقیقاً در همین جا نهفته است: فرد دیگر بدون نوعی انسجام قابل تصور نیست و توسعه‌ی کاپیتالیسم پیشرفته و ایده‌ثولوژی آن از فرد فقط می‌توانند آن را پس‌برانند. آرمان^۱ مبتنی است بر «شکستن هم‌نوگرایی و ایجاد انسجامی که بدون آن فرد قابل تصور نیست» (ی الف، ص 245).

فرهنگ (Culture) (ن.ک.: صنعت فرهنگ

((Industrie culturelle)

مارکسیسم (Marxisme)

* مکتب فرانکفورت از زمان تأسیس، خود را از سرگیری و تداوم نظریه‌ی

1. utopie

مارکسیستی، هم در حوزه‌ی مشخصاً فلسفی هم در شناخت تجربی از پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، معرفی کرد. با این حال، نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت بیش‌تر از آن‌که مجموعه‌ای از تزه‌ای جزم‌اندیشانه‌ی مارکس را درباره‌ی تاریخ و جامعه حفظ کنند، تحت تأثیر فکری مارکس بودند: تأثیری که نقد زمان حال با هدف رهایی‌بخشی را به اصل اندیشه‌ای پسا-متافیزیکی و خودآگاه بدل می‌کند، تأثیری که برچیدن سازوکارهای مولد بی‌عدالتی و از خودبیگانگی را به وظیفه‌ی بنیادین عقل بدل می‌کند. به علت همین موضع دوپهلوی، مؤلفان مکتب فرانکفورت استراتژی‌های بسیار گوناگونی را در برابر مارکسیسم گسترش دادند، استراتژی‌هایی که میان دو خواست در نوسان بودند، از یک سو خواست غنابخشیدن به مارکسیسم، از سوی دیگر تخریب آن به منظور جایگزین کردن آن با نظریه‌ای جامع‌تر بر مبنای زمینه‌ی خاص آن.

** نخستین متون هورکهایمر صحت این رویکرد را می‌پذیرند که زمان حال را بر پایه‌ی شیوه‌ی تولید کاپیتالیستی و استثمار پرولتاریا و مبارزه‌ی طبقات همراه با پرولتاریا توصیف می‌کند؛ این متون به انقلابی پرولتاریایی فرامی‌خوانند که به جامعه‌ای رهنمون می‌شود که با برنامه‌ریزی اقتصادی، سازمانی عقلانی دارد. تلاش برای روزآمد کردن نظری که در *Zeitschrift für Sozialforschung* دهه‌ی سی بسط یافت، بی‌شک قصد داشت سقوط کاپیتالیسم لیبرال را که در کاپیتال تحلیل شده بود، سقوطی تفسیر کند ناشی از تمرکز بنگاه‌ها، سازمان‌دهی بازارها و درهم‌آمیختگی سیاست و اقتصاد که شکل پخته‌اش را در برنامه‌ریزی شوروی و در رژیم‌های فاشیستی می‌یابد. اما حتی در چرخش «بدبینانه»‌ای که اساساً در دیالکتیک روشنگری دیده می‌شود، گاهی به نظر می‌رسد که آدورنو و

هورکهایمر قصد دارند هسته‌ی سختِ مارکسیسم و تمرکز بر کار و اقتصاد را حفظ کنند: برای مثال از دیدگاه آن‌ها، تغییر تیلوری شیوه‌های کار صنعتی است که شرط بی‌واسطه‌ی نفوذِ گرایش عقلانی‌سازی ابزاری نامحدود را به کل بافت اجتماعی شکل می‌دهد.

خط فکری دیگری به‌ویژه در برخی از نوشته‌های پس از جنگ آدورنو بسط می‌یابد. او که از هر نوع اقتصادگرایی فاصله می‌گیرد، و متقاعد شده است که پرولتاریا دیگر به‌هیچ‌وجه نیرویی برانداز یا مترقی نیست، و با تجربه‌ی شوروی مخالف است و هرگونه فلسفه‌ی یک‌دست‌کننده و خوش‌بینانه از تاریخ را رد می‌کند، فقط یک درون‌مایه را از مارکس حفظ می‌کند: شیء‌وارگی که پیامد «بت‌وارگی کالا» است. پس بیش‌تر از افشای استثمار و بی‌عدالتی، افشای این واقعیت مدنظر است که در دوران کنونی این گرایش وجود دارد که محصولات فعالیت انسانی از تولیدکنندگان‌شان جدا شوند و در جهانی مستقل سازمان یابند، جهانی که از انسان‌ها سلب آزادی می‌کند و در عوض در زندگی مداخله می‌کند تا آن را خشک و انعطاف‌ناپذیر کند. از این دیدگاه، مارکسیسم تاریخی نیروی کافی برای مخالفت ندارد، تاریخ مصرف‌اش گذشته است و حتی همدست با جنبش مرگبار عقلانی‌سازی است. نقد بر استثمار متمایل می‌شود به سمت برچیدن از خودیگانگی‌های اجتماعی و فرهنگی که سرشت نمای جامعه‌ی تحت استیلا، جامعه‌ی وفور و مصرف پس از جنگ - چه در شکل لیبرال چه در شکل سوسیالیستی آن - است که دیگر چندان نیازی به استناد به نص اندیشه‌ی مارکس ندارد.

*** این دوسویگی رابطه با مارکس به‌طور موجز در آثار هابرماس دیده می‌شود. هابرماس دست‌کم در ابتدای دوران کاری خود، شکل تأمل نزد

مارکس، یعنی شکل نقد را معتبر می‌داند؛ او آن چارچوب‌های کلی یعنی نظریه‌ی بحران‌ها، نظریه‌ی ایده‌تولوژی و نظریه‌ی توسعه‌ی اجتماعی را می‌پذیرد، حتی اگر در پی توسعه‌ی این نظریه‌ها با توجه به تحولات سرشت‌نمای سده‌ی بیستم باشد. در واقع نقد او هم‌زمان بر دو نکته‌ی اساسی تکیه دارد. از یک سو، مارکس هرگز دیدگاه خود را حقیقتاً در مورد شکل شناخت که تحت لوای نقد انجام می‌داد (و حتی گاهی وسوسه می‌شد آن را با کار علوم طبیعی یکسان به‌شمار آورد) توضیح نمی‌دهد و بدین ترتیب دیدگاه او آسیب‌پذیر می‌شود و مانع از نظام‌مندشدن‌اش می‌شود. از سوی دیگر، مارکس عجزولانه کار را به جوهر انسان و قلب هر جامعه‌ای بدل می‌کند، دیدگاهی که پایه‌ی انسان‌شناختی بیش از حد محدودی را به نظریه و پروژه‌ی سیاسی‌اش می‌دهد: در واقع از آن‌جا که «آزادسازی از گرسنگی و فلاکت لزوماً منطبق نیست بر آزادسازی از بندگی و حقارت» (ت، ع، ص 211)، تغییر شیوه‌ی تولید و شکل‌های کار کافی نیست. هابرماس یکی از گرایش‌های آدورنو را از لحاظ جامعه‌شناختی تا نهایت‌اش توسعه می‌دهد: او مبارزه‌ی طبقاتی را نسبی می‌کند، چشم‌انداز یک انقلاب پرولتاریایی را کنار می‌گذارد و ترجیح می‌دهد که کثرت و چندگانگی خاستگاه‌های مبارزه‌ها و ازخودبیگانگی موجود در جوامع ما را پیش بکشد و نه صرفاً خاستگاه‌های اقتصادی‌شان را. این تحول گواه این واقعیت است که مکتب فرانکفورت به نوعی قصد داشت با جدایی اجتناب‌ناپذیر از نظریه‌ی انتقادی اجتماعی و از جنبش کارگری همراهی کند. در واقع مکتب فرانکفورت از «جنبش‌های جدید اجتماعی» که از دهه‌ی شصت به بعد ظهور کرد، آشکارا رضایت بیش‌تری داشت. بدون آن‌که آمیزه‌ای از نزدیکی و فاصله نسبت به طرح کلاسیک مارکسیسم را نادیده بگیرد، آمیزه‌ای که لازمه‌ی این عمل ظریف بود.

محاکات (Mimèsis)

* این اصطلاح که برخاسته از روان‌شناسی گابریل تارد، گوستاو لوئین و فروید در مورد جمعیت‌ها است، در مکتب فرانکفورت نه به رفتار سازگاری اجتماعی از طریق تقلید، بلکه به رفتار بازتولید آزادانه‌ی ظاهر و گشودگی به روی دیگری و به روی طبیعت اطلاق می‌شود، رفتاری که با توسعه‌ی عقل ابزاری و اقتضاهای تمدن مدرن برای سازگاری، سرکوب و منحرف شده‌است.

** در محاکات می‌توان رابطه‌ای با انسان‌های دیگر و با طبیعت را دید، رابطه‌ای که از کنترل مرکزی جامعه بر فرد و نیز از ضرورت ابزاری‌کارایی می‌گریزد. نه از طریق تلاش برای تعالی، بلکه از طریق همبستگی دلبخواهی با طبیعت - و نیز با جامعه که به طبیعت ثانوی بدل شده‌است - و بازی‌های کودکان نمونه‌هایی از آن است (الف ص، ص 212)، در این معنا که چیزهایی که کودکان با آن‌ها بازی می‌کنند از بار اجتماعی کارکرد عملی‌شان تهی می‌شوند. یادگیری فرد به منزله‌ی فرایند متمدن‌شدن نوعی پسروی آرام محاکاتی است که از طریق آن قدرت محاکات سرکوب می‌شود: محاکات به سازگاری منفعلانه تبدیل می‌شود، و با سرکوب‌شدن، به فرافکنی تهاجمی و حتی خشونت بی‌جهت بدل می‌شود. محاکات از همان دیالکتیک عقل تبعیت می‌کند، هرچند که در عین حال معرف نیروی ممکن‌آشتی عقل با طبیعت، به‌رغم هم‌دستی عقل با بی‌خردی و خشونت است. هنر که عقلانیت‌اش عقلانیت پارانوکسیکال محاکات است (ن ز، ص 78)، این دوگانگی را نشان می‌دهد. هنر با تقلید از ظواهر و با نشان‌دادن محاکات‌گرایی حاکم بر آن‌ها

ظواهر را آشکار می‌کند، برخلاف آن‌چه نزد کودک روی می‌دهد، محاکات در هنر از رنج و تقصیر انباشته می‌شود و آن چیزی را که دیگر نمی‌تواند از محاکات‌گرایی اجتماعی رهایی یابد و در خدمت پیوند با طبیعت باشد، به ما نشان می‌دهد. هورکهایمر بیداری غریزه‌ی محاکاتی را در گوش دادن می‌داند، گوش دادن به‌مثابه قابلیت شنیدن آن چیزی از زبان که مسکوت گذاشته می‌شود (ک، ع، ص 168).

*** این انگاره‌ی اساسی نظریه‌ی انتقادی درنهایت کاملاً مبهم می‌ماند و فضای گسترده‌ای را به روی تأویل باز می‌گذارد. نزدیکی میان رفتار محاکاتی - غریزه، سائق - و رفتار هنری محاکات یادآور درون‌مایه‌ای نیچه‌ای است که دو تصویر کودک و هنرمند مثل دو تصویر وارونه‌ی استیلا هستند، یعنی میان معصومیت از دست‌رفته و ساده‌لوحی ثانوی، و از دید این درون‌مایه، «فن به یادسپاری»^۱ جای پسر وی محاکاتی را می‌گیرد. محاکات می‌تواند سبک خاص اندیشه‌ی انتقادی نیز به‌شمار آید، همان سبک آدورنو و هورکهایمر که بیش‌تر به نیروی بیانی تمثیل اعتماد داشتند تا به قدرت مفاهیم در دوره‌ای که اندیشه‌ی مفهومی مظنون به هم‌دستی با عقل ابزاری است: اغراق، بزرگ‌نمایی جزئیات، تناقض‌گویی و قطعه‌قطعه کردن، همگی مجازهای یک تلاش واحد محاکاتی اند تا گوش مخاطب را متوجه ویژگی تراژیک بافت اجتماعی‌یی که در آن به‌سر می‌برد، کنند و بدین ترتیب غریزه‌ی محاکاتی‌اش را بیدار کنند. اما همچنین می‌توان همچون هابرماس این‌طور تصور کرد که محاکات مفهوم مبهمی است که نمی‌تواند گشودگی به روی دیگری را توضیح دهد، چون

1. «mnémotechnique»

نمی‌تواند آن جایی را که محاکات به‌سادگی عمل می‌کند، ببیند: در معمولی‌ترین عمل گفت‌وگو (ن ک، ۱، ص 395).

مدرنیته (Modernité)

* مکتب فرانکفورت یکی از جریان‌های فکری است که وظیفه‌ی «اندیشیدن به زمان حال» و «درک زمان خود به کمک اندیشه» (هگل) را مؤلفه‌ای برای فلسفه - فلسفه‌ای که در عین حال به این مؤلفه فروکاسته نمی‌شود - و به‌طور کلی‌تر، برای هرگونه فعالیت عقل خودآگاه می‌داند. به مانند فلسفه‌های تاریخ و جامعه‌شناسی‌های کلاسیک، مکتب فرانکفورت زمان حال تاریخی به حد کمال و زمان حال اندیشه را «مدرن» تعریف می‌کند: منظور مکتب فرانکفورت از مدرن شیوه‌ی ممتاز آن شکل اجتماعی است که نخست در اروپا ظاهر شد و به قدرت رسیدن عقل در زندگی انسان‌ها و در سازوکارهای اجتماعی مشخصه‌ی آن است. بر این مبنا، هدف خاص نظریه‌ی انتقادی عبارت است از تفکیک این تشخیص عقلانی‌سازی از هرگونه اندیشه‌ی ترقی.

** در استمرار نظریه‌پردازان پیشین مکتب فرانکفورت، هابرماس شماری از ویژگی‌ها و گرایش‌های سرشت‌نمای دوران مدرن را این‌چنین می‌داند: افسون‌زدایی از جهان و سکولارشدن شناخت، علمی و فنی‌سازی روش‌ها، ظهور رابطه‌ای انتقادی و فاصله‌دار با سنت‌ها و آداب و رسوم، تفاوت‌گذاری برگشت‌ناپذیر قلمروهای فعالیت و اندیشه‌ی انسانی - هنر، علم، حقوق، سیاست و غیره -، تسلط فزاینده‌ی ساختارهای بی‌نام سامان‌دهنده‌ی مرتبط با اقتصاد کاپیتالیستی و قدرت دولتی-اداری، فردگرایی فزاینده، توسعه‌ی جانبدارانه‌ی شکل‌های

مشروعیت‌دهی اخلاق و حقوق از طریق بحث و توافق بیناسوژه‌ای، رهایی‌بخشی قلمرو عمومی بحث و غیره. هابرماس از این فرضیه‌ی مستحکم دفاع می‌کند که این ویژگی‌ها که نسبتی ساختاری با یکدیگر دارند، دارای دلالتی جهانشمول‌اند، بدین معنا که هر شکل‌گیری اجتماعی منفک از شیوه‌ی سنتی اجتماعی شدن به تجربه‌کردن پدیده‌هایی مشابه رهنمون می‌شود. در واقع، ویژگی‌های مدرنیته‌ی غرب نتیجه‌ی تحولی در سطح فراگیر است که به سطحی از سازمان اجتماعی پیچیده‌تر و درعین حال دارای ماهیتی متفاوت منجر می‌شود، حتی اگر ملزم باشیم که از سخن گفتن از ضرورت پرهیزیم و بر این نظر کثرت‌گرای و بر تأکید کنیم که تحول اجتماعی در راستای عقلانی‌سازی می‌تواند به شکل‌های بی‌نهایت متنوع زندگی منتهی شود. با این وصف، مشخصه‌ی تجربه‌ی غرب درعین حال عقلانی‌سازی ناقص و ناهم‌ساز است: پیچیده‌سازی جامعه، تکثیر و غنی‌سازی قلمروهای فعالیت انسانی و توسعه‌ی دانش‌ها و توانایی‌ها، همگی درعین آن‌که فی‌نفسه منفی نیستند، اما به دلیل رشد ناقص توانایی‌های عاملان در ادغام این دستاوردها و در مهارکردن و به‌ثمررساندن‌شان در جهت شکوفایی هر یک از عاملان، کامل یا متوازن نشده‌اند - و از همین جا است آن احساس رایج که مدرنیته با آزادسازی قدرت‌های ستمگر و همراه‌داشتن فرهنگی قطعه‌قطعه و بریده از زندگی، نوعی خشکاندن روابط انسانی را موجب شده است. پس باید وظیفه‌ی بازمتعادلسازی اخلاقی-سیاسی مدرنیته و ظهور مدرنیته‌ای رهایی‌بخش را که معنا داشته باشد و معرف غنای واقعی زندگی انسان باشد، در پیش گرفت. تحقق این امر فقط با توسعه‌ی اقدامات، اعمال و نهادهایی امکان‌پذیر است که خواست کنترل بر نظام‌ها را میسر می‌کنند، یعنی خواست ایجاد و ارتقای هماهنگ خودگردانی منسجم و روح

مسئولیت‌پذیری، آن‌گونه که به روشن‌ترین وجه در اخلاقِ رابطه‌ی متقابلِ تعمیم‌یافته و نیز در سیاست دموکراتیک و ضروری ریشه دارد. دست‌کم این‌چنین است افقِ اقدامِ ضروری برای اصلاح یک‌جانبه‌نگریِ سندرومِ مدرن که در برابر «جهانی که شناخت ابزاری آن را ابژه کرده‌است و در عین حال درونی سوژکتیویسم شده‌است، بازمودهای اخلاق با هدفِ خودگردانیِ مبتنی بر آشتی ارتباطی هیچ‌بخت و اقبال جدی برای نفوذ در آن را ندارند: اخلاق برادری هیچ‌مکان‌نهادینه‌ای نمی‌یابد که بتواند در آن بازتولید فرهنگی‌اش را برای همیشه تضمین کند» (ن ک، ۱، ص 252).

*** تعریف هابرماس از مدرنیته که دستاوردهای مکتب فرانکفورت را ادغام می‌کند، معرفِ حدِ میانه‌ی ظریفی است که همان‌طور که خودش اشاره می‌کند از دو جبهه در معرض تهدید است (گ ف، ص 3 به بعد). از یک سو ممکن است گرایشِ محافظه‌کار آن را رد کند، گرایشی که معتقد است با توجه به توانایی‌های محدود مردم در یادگیری، ما کاملاً دوریم از توسعه‌ی عرصه‌های آزادی فردی و تساهل و نیز از پیدایش فرهنگ بریده از سنت‌ها و پذیرش شکل‌هایی از زندگی اجتماعی که به روی دگرگونی مدام گشوده‌اند. پس باید دستاوردهای اساسی روزگار مدرن - تفاوت‌گذاری قلمروهای اجتماعی، فردگرایی، دولت حق - را حفظ کنیم و از هرگونه ماجراجویی مخاطره‌آمیز اضافی اجتناب کنیم. دیگر عدم‌پذیرشِ ممکن را ژان-فرانسوا لیوتار با گرایشی آنارشستی مطرح می‌کند.^۱ او پروژه‌ی مدرنیته از دید هابرماس را همچنان سرکوب‌گر و از خودبیگانه‌ساز می‌داند: زندانیِ شورِ پیشرفت، همچنان دل‌بسته‌ی حکم

1. Cf. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

یگانه‌ی جست‌وجوی رهایی‌بخشی و غنای منسجم زندگی که جامعه را تابع اقتضای عقلانی هم‌سطح‌ساز می‌کند، دل‌بسته‌ی هدف اجماع عقلانی که در واقع تنوع تقلیل‌ناپذیر بازی‌های زبانی و شکل‌های زندگی را سرکوب می‌کند. برعکس، نگرش پسامدرن با کنار گذاشتن هر نوع ایده‌ی پیشرفت، به روشنی‌پذیرای کثرت این شکل‌ها و امکان تفاوت‌های آشتی‌ناپذیر است و فقط برای خود کاوش آزادانه‌ی همه‌ی نیروها و امکان‌های بیانی‌گشوده به روی زندگی ارزش قائل است. اشاره به این نکته مطایبه‌آمیز است که هر دو این نگرش‌ها به مدرنیته برگرفته از بطن مکتب فرانکفورت‌اند: واکنش نومحافظه‌کارانه یادآور دیدگاه‌های هورکهایمر متأخر‌بیش از حد بدبین و کاملاً برگشته از توهم‌های انقلابی و حتی اصلاح‌طلبانه است، حال آن‌که واکنش پسامدرن لیوتار را می‌توان نوعی احیای نامنتظره‌ی برخی درون‌مایه‌های آدورنوی دانست.

مسیح‌باوری (Messianisme)

* نزد بنیامین، مسیح‌باوری نه نظریه و نه آموزه‌ی الهیاتی رستگاری، بلکه در رساله‌اش درباره‌ی مفهوم تاریخ (م، آ، ج، ص ۳، ص ص 427-443)، در اصل ایده‌ی آشتی است که بر بستر رابطه با زمان، از تاریخ بیرون می‌زند. مسیح‌باوری نه بر عالم بالا، بلکه بر پیدایش زمان‌مندی دیگری دلالت دارد، پیدایش *Jetztzeit* (زمان اکنون) آشتی‌یافته با زمان حال در بطن ویرانه‌های تاریخ که زمان‌مندی فاجعه است.

** آدورنو و هورکهایمر الهامات مسیح‌باورانه‌ی بنیامین را پس از جنگ جهانی دوم از سر گرفتند. اگر پیشرفت تمدن غرب در واقع عبارت است از این‌که رهایی‌بخشی انسان‌ها از طبیعت به گونه‌ای فاجعه‌بار به استیلا بر

طبیعت و در نتیجه استیلا بر خود انسان‌ها تبدیل می‌شود (در)، این امر از دید امید مسیحاباورانه به آشتی با طبیعت است، وگرنه نمی‌شد از فاجعه سخن گفت. نوعی مسیحاباوری کاملاً سلبی مدنظر است که نه در امید به آینده‌ای بهتر که بتواند باز خرید گذشته باشد، بلکه در تلاش دردناک خاطره نهفته است، تنها شکلی که در آن، زمان حال هنوز می‌تواند عدالت را در مورد گذشته ادا کند: نه گذشته‌ی تاریخ بزرگ، بلکه گذشته‌ی توجه‌نشده‌ی رنج‌های تحمیل شده به نام این تاریخ، تاریخی که در حقیقت فراموشی و تقویت استیلا می‌کورد است. قدرت مسیحاباورانه‌ی باقی مانده در خاطره همانا به یاد آوردن جدایی است که هنوز می‌تواند در زبانی غیرابزاری جاری شود و رسالت‌اش «بازتاباندن گرایش‌های طبیعی» است تا این گرایش‌ها را انتقال دهد «به قلمرو تجربه و خاطره» (ک، ع، ص 185)، یا به هنر که «خاطره‌ی رنج انباشته‌شده» (ن، ز، ص 344) را در تقابل با گرده برداری تأییدگر قرار می‌دهد. اما مسیحاباوری با ناامید شدن از این‌که زمان‌مندی دیگری روی دهد، در نهایت پارادوکسیکال می‌شود یا به اتویا درمی‌غلطد (الف، ص، ص 242).

*** از دید هابرماس، توسل به نوعی مسیحاباوری، حتی مسیحاباوری سلبی و پارادوکسیکال، برای توجیه نقد بر استیلا نشانه‌ی ضعف نظری است: نشانه‌ی ناتوانی در تبیین این قدرت دست‌کم سلبی آشتی در زبان یا در هنر (ن، ک، ا، ص 390). این قدرت دلالتی عینی دارد بر تجربه‌ی زیسته‌ی ارتباط میان انسان‌ها، بر این واقعیت که هدفِ اجماع سامانی ساختارمند به زبان می‌دهد. پس می‌توان چنین در نظر گرفت که هابرماس یا به‌یمن نظریه‌ای از زبان که آن را ذاتاً مرتبط با غایت ارتباط بی‌قیدوبند می‌داند، نظریه‌ی انتقادی را از هرگونه پس‌زمینه‌ی

مسیح‌باوران آزاد می‌کند و ما را در واقع با زمان حال مان آشتی می‌دهد، یا خودش در نوعی مسیح‌باوریِ ناگفته و ایجابیِ آشتی درمی‌غلطد، چون در ارتباط زیسته میان انسان‌ها، شکل کاملی از اجتماعی شدن را باز می‌یابد که قادر است در برابر شکل‌های تهی و غیرشخصی استیلا مقاومت کند. در پس این بدیل، پس‌زمینه‌ی الهیاتیِ نظریه‌ی انتقادی است که عمل می‌کند.

نظریه‌ی انتقادی (Théorie critique) (ن.ک.: نقد، (Critique))

نقد (Critique)

* نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت با توسعه‌ی متوالی یا هم‌زمانِ نقد کاپیتالیسم، نقد ایده‌نولوژی‌های فاشیستی، نقد فقرِ حاصل از ادغام سرمایه‌های فرهنگی در تولید انبوه صنعتی و نقد شکل‌های متفاوت آگاهی کاذبِ خاصِ جوامع پس از جنگ، آگاه بودند که تبیین وظایف اساسی اندیشه براساس نقد را از مارکسیسم به ارث برده‌اند، چندان که نام‌گذاری «نظریه‌ی انتقادی» برای توصیف هدف مکتب فرانکفورت به راحتی جا افتاد. به علاوه، همین نقد است که به فرهنگ نوین اعتراض پسامارکسیستی یا نومارکسیستی که از دهه‌ی شصت به بعد بیان شد و انتشار یافت، اصالت می‌بخشد. این سمت‌گیری که وابسته به موقعیت نبود، به نظر می‌رسد با یک پروژه‌ی نظری کاملاً معین مرتبط است: «فلسفه به منزله‌ی نقد، در علم ادغام می‌شود. [...] خارج از نقد، برای فلسفه هیچ حقی باقی نمی‌ماند» (ش.ع، ص 96). این عبارت‌های رادیکالِ هابرماس نشان می‌دهد که در مکتب فرانکفورت که با انتقاد از خود عقل

همراه است، تأمل به جای آغازیدن از یک امر ایجابی از پیش موجود^۱ (برای مثال، آغازیدن از اصول اولیه‌ی متافیزیک یا تصویری از درستی یا حقیقت)، فقط در تلاش برای فهم و ابطال امر موهوم، امر از خودبیگانه‌ساز و امر ناعادلانه که زندگی انسان‌ها را رقم می‌زنند، شکل می‌گیرد. اندیشه باید متعهد و افشاگر باشد، زیرا نوعی سلطه‌ی گسترده‌ی واقعی و نیز تقدم منطقی امر منفی بر مثبت، شر بر خیر و از خودبیگانگی بر آزادی وجود دارد.

** در متون بنیان‌گذارانه‌ی مکتب فرانکفورت، هورکهایمر نقد را «ویژگی اساسی نظریه‌ی دیالکتیکی جامعه» و یگانه بدیل رویه‌ی غالب علم تعریف می‌کند، علمی که هم نسبت به خودش، هم به محیط تاریخی‌اش و هم به اثرهای اجتماعی‌اش نابینا است: «انسان می‌تواند خودِ جامعه را ابژه قرار دهد. چنین نگرشی فقط بر طرف‌کردن برخی از معایب جامعه را هدف قرار نمی‌دهد [...]؛ برای چنین نگرشی، این معایب کاملاً ارتباطی ضروری با تمام سازمان بنای اجتماعی دارد. هرچند خودِ این نگرش محصول ساختار اجتماعی است، اما نیت آگاهانه و اثر عینی آن بهبود عملکرد این ساختار به هر شکلی که باشد، نیست» (ن س الف، ص 38). هورکهایمر چنین نظریه‌ی انتقادی را در تقابل قرار می‌دهد با «نظریه‌ی سنتی» که سوژه را از ابژه جدا می‌کند و جایگیری سوژه در بافت فراگیر اجتماعی-تاریخی را نادیده می‌گیرد. نگرش انتقادی و روشن‌بینی معرفت‌شناختی و روشن‌بینی جامعه‌شناختی یکی هستند. با این حال، این گفته‌ی هورکهایمر از ابهامی در مورد ماهیت نگاه انتقادی نشان دارد.

1. un positif pré-institué

گاهی منظور از این نگاه انتقادی نقد بی‌عدالتی است: «اگر روش‌های فکری و مادی که تسلط بر طبیعت را امکان‌پذیر می‌کنند، به‌تمامی قابل بهره‌برداری نیستند، از آن رو است که در نظام کنونی، این روش‌ها به‌منافع خاص و متناقض واگذار شده‌اند» (ن س الف، ص 45)؛ و در نتیجه نظریه‌پرداز باید آماده‌سازی شرایط برای «شتاب‌بخشیدن به تحول به‌سمت جامعه‌ای آزاد از بی‌عدالتی» را هدف خود قرار دهد (ن س الف، ص 54). اما گاهی الگوی نقد از خودیگانگی بر این نگاه انتقادی حاکم است، از خودیگانگی‌یی که در آن سوژه‌ها خود را فاقد توانایی عمل به شیوه‌ای مستقل و تحت سلطه‌ی آگاهی کاذب می‌یابند: «فعالیت جمعی انسان‌ها در جامعه وجه خاص وجود عقل‌شان است، در جامعه و به واسطه‌ی جامعه است که انسان‌ها نیروهای عقل را به‌کار می‌گیرند و بر جوهر آن صحنه می‌گذارند. با این‌همه مجموعه‌ی این فرایند و نتایج آن برای انسان‌ها چیزی غریب به نظر می‌رسد، و [...] شکل توانایی طبیعی و پایدار، و تقدیر متعالی جامعه‌ی انسانی را به خود می‌گیرد» (ن س الف، ص 34). مختصر این‌که آیا هدف نقد امکان‌پذیرکردن «سعادت همه‌ی افراد» است (ن س الف، ص 85) یا تحقق «ایده‌ی خودتعیین‌دهی نوع انسان» (ن س الف، ص 64)؟ انسجام این گفته در نهایت فقط با هستی‌شناسی کار میسر می‌شود که در آن عاملان عدم سیطره بر عمل تولید در کار را اصل بی‌عدالتی و از خودیگانگی می‌یابند: «انسان‌ها با کار خود، واقعیتی را حفظ می‌کنند که همواره آنان را بیش‌تر به اسارت می‌کشد» (ن س الف، ص 44).

*** با وجود آن‌که از همان ابتدا نقد به پروژه‌ی نظریه‌ی انتقادی جامعه پیوند خورده بود، اما یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های تحولی که آثار

هابرماس در برداشت‌های اولیه‌ی مکتب فرانکفورت وارد کرد، تأکید فزاینده بر بنیان‌های نظری و هنجاری این نقد است که به گفته‌ی او، باید از این پس با روشنی تمام، از سردرگمی و ابهام نظری‌رهایی یابد. از این چشم‌انداز، انزوای باشکوه نظریه‌ی انتقادی باید خاتمه یابد و منظور از این خاتمه یافتن بیش‌تر در پیش‌گرفتن راهی طولانی است که عبارت است از درک روایت‌های غیرانتقادی دانش‌های فلسفی و علوم انسانی از درون و تصاحب غنایی که علوم انسانی در تماس با امر تجربی و پردازش‌های نظری‌شان به دست آورده‌اند، ولو به قیمت رویاروکردن این علوم با تناقض‌های خاص‌شان و در تقابل قراردادن آن‌ها با سایر دیدگاه‌های نظری که این علوم قادر به جذب‌شان نیستند - تا آن‌جا که کمک احتمالی و حتی غیرمستقیم این علوم به نقد زمان حال با هدف‌رهایی بخشی آشکار شود. نقد باید بیش از آن‌که دیدگاهی مبتنی بر اصول باشد، دیدگاهی اکتشافی باشد. بدین ترتیب هابرماس از دهه‌ی هشتاد به بعد گرایش دارد که خود را بیش از پیش از موضع کلاسیک مکتب فرانکفورت جدا کند. او به این نتیجه می‌رسد که نقد هیچ باروری خاصی ندارد و فقط محصول کاربرد (فی‌نفسه نسبتاً احتمالی) الگوهای هنجاری شکل‌گرفته در جایی دیگر است (الف ق الف، ص 53)، الگوهایی که ارزیابی فاصله‌ها و دیرکرده‌های سرشت‌نمای برخی موارد تجربی را امکان‌پذیر می‌کنند. همین جابه‌جایی است که همچنین به نقد اجازه می‌دهد تا دوباره نه روی نظریه‌ی اجتماعی، بلکه روی ژانر کلاسیک فلسفه‌ی سیاسی هنجاری نیروگذاری کند. اما خودِ هابرماس بُرد این تلقی جدید و بی‌نهایت مسئله‌ساز را نسبی می‌کند و تصریح می‌کند که این شکل بسط‌یافته‌ی رابطه‌ی میان نقد و نظریه فقط برای فرضیه‌ها و حوزه‌های پژوهشی کاملاً خاص ارزش‌مند است: مثلاً برای برخی جنبه‌های نظریه‌ی رشد اخلاقی شخص و تحول دموکراتیک جوامع.

وساطت (Médiation) (ن.ک.: دیالکتیک (Dialectique))

هنر (Art)

* برای نمایندگان مکتب فرانکفورت، هنر واقعیتی دوسویه است. واقعیت اجتماعی پارادوکسیکال، چون هرچند در تضاد با جامعه است، اما از واقعیت نبریده است، بلکه تلاش می‌کند با جاگرفتن در بطن جامعه، تناقض‌هایش را بهتر بیان کند. در این تلاش برای بیان کردن، هنر بی‌طرفی خود را نشان نمی‌دهد، بلکه برعکس، با نفی استیلای اجتماعی، دلبستگی مشروع خود را به سعادت آینده و وضعیت‌رهایی یافته‌ی انسان نشان می‌دهد، البته با این خطر که ممکن است این دلبستگی جذب نظم اجتماعی حاکم شود و نمود هنری تا حد «گرفته‌برداری تأییدگرانه»^۱ (ن ز، ص 344) از زمان حال تنزل کند.

** از همان دهه‌ی سی به بعد، هنر با همین ویژگی دوسویه تحلیل شد. چارچوب هنجارگذارانه‌ی مکتب فرانکفورت برای نظریه‌ی هنر بر یک تضاد مبتنی است، تضاد میان «فرهنگ تأییدگر»^۲ (ف ج، ص 103) یا «مدافعه‌گر»^۳ (ک ع، ص 154) - واژه‌ای دقیق‌تر که به‌ویژه پس از جنگ به کار می‌رود - که آثار آن به بازتولید نمادین نظم موجود می‌پردازند، و فرهنگ سلبی و نقاد. از یک سو، هنری اصیل که علیه الحاق‌شدن به نظم تعمیم‌یافته‌ی هم‌ارزی تجاری مبارزه می‌کند و از سوی دیگر، هنری

1. copie affirmative

2. culture affirmative

3. apologétique

تأیدگر، هنری «کیچ»^۱، که دقیقاً از مناسبات موجود تولید تقلید می‌کند و در تقسیم کار اجتماعی جایی را اشغال می‌کند که شایسته است برای رؤیا، زیبایی، دل‌خوشی و روح در نظر گرفته شود تا از «تسلیم بیش از حد ساده در برابر امور روزمره» (ف ج، ص ۱۳۳) اجتناب شود. این تضاد ترجمان نوعی امر نخبه‌گرایانه‌ی ماتقدم نیست، بلکه بیش‌تر ترجمان حرکت تاریخی مدرنیته‌ی زیبایی‌شناختی است که هنر را که در ابتدا، دارای قدرت بی‌اندازه‌ی نقد در جهان بورژوازی بود، در انحراف بیش از پیش از کارکرد رهایی‌بخش‌اش می‌بیند که به جای مخالفت با این جهان، در خدمت بازتولید آن است. این حرکت همراه است با تحول تکنیکی که تکثیر آثار در مقیاس کلان و پیدایش شکل‌هایی از هنر (عکاسی، سینما) را که ذاتاً با قابلیت تکثیر تکنیکی در پیوندند، امکان‌پذیر می‌کند، و این بهایی است که به گفته‌ی بنیامین، هنر سنتی در ازای «شکستن هاله» (م آ، ج ۳، ص ۷۶) می‌پردازد. خشم آدورنو علیه [موسیقی] جاز که از دید او، همدست نوعی آشتی کاذب با جامعه است و به همان اندازه ستایش او از موسیقی غیرتونال که در آن عدم پذیرش هرگونه آشتی با نظم اجتماعی و ناسازگاری‌هایش به گوش می‌رسد، هرچند با خوش‌بینی نسبی بنیامین در مورد پیدایش هنر توده‌ای مغایرت دارد، اما بر مبنای همان تضاد، قابل درک است. از دید او، در جوامع لیبرال و مدرن، جای بیان ناتأیدگر بیش از پیش گرفته شده است و این امر تقویت مستمر کارکرد نقادانه‌ی هنر را ضروری می‌کند.

آدورنو در دهه‌ی پنجاه و شصت، تلاش می‌کند تا از همین ضرورت، شرایط تأسیس یک نظریه‌ی زیبایی‌شناختی را استخراج کند. هنر این نقد

1. kitsch

را نه با افشاگری آشکار، بلکه با محاکات^۱ بیان می‌کند. افشای نموده‌ها منظور نیست، بلکه منظور از این کار این است که این نموده‌ها خودشان را عریان نشان دهند و خودشان را افشا کنند، آن هم با نمایان‌کردن این نموده‌ها در فضایی مجزا که هرگونه کارآمدی را از آن‌ها بگیرد. از جمله تلاش‌های زیبایی‌شناسی ناتأییدگر هنری که امروز نیز هم‌ارز پناهگاه نقادانه‌ی امر منفی و امر ناهمسان است، عبارت‌اند از: آشکارکردن واقعیت تکه‌تکه‌بودگی در ظاهر وحدت، «واردکردن بی‌نظمی در نظم»، «اختیار^۲ در عدم اختیار^۳» (الف ص، ص 207)، بیان‌کردن «سلبی هماهنگی به کمک تجسم تناقض‌ها [...] در ساختار عمیق آن» (م، ص 27). از آن‌جا که هنر این توانایی را دارد که آن‌چه را متفاوت است اگر نه آشتی، دست‌کم پیوند دهد تا ناهماهنگی‌هایش را بیان و تناقض‌هایش را آشکار کند، آن چیزی را تحقق می‌بخشد که اندیشه‌ی مفهومی دیگر نمی‌تواند به آن دست یابد: ادای حق مطلب در مورد امر یگه، امر فردی و رنج‌هایی که جامعه مسکوت می‌گذارد. در این معنا، زیبایی‌شناسی آدورنو نوعی زیبایی‌شناسی وارونه‌ی هگلی است: اگر از دید هگل، هنر نمودی تکراری است که در مفهوم پشت‌سر گذاشته شده است، از دید آدورنو، هنر از مفهوم فراتر می‌رود، چون آن چیزی را بیان می‌کند که مفهوم از این پس ناتوان از اندیشیدن به آن است. نظریه‌ی زیبایی‌شناختی در عین تأکید بر ناتوانی‌اش در برابر عمومیت‌یافتن فرهنگ تأییدگر، به عبارتی هنر را از ناکامی اندیشه می‌رهاند.

*** اما نمی‌توان چنین زیبایی‌شناسی سلبی‌بی را از بدینی تاریخی

1. *mimésis*

2. *l'arbitraire*

3. *le non-arbitraire*

خاص دوره‌ی دوم مکتب فرانکفورت پس از جنگ جهانی دوم جدا کرد، حتی اگر بتوان رابطه‌ی نزدیکی را میان آن و نخستین تدهای دهه‌ی سی دربارهِ هنر یافت. ما با عقلانیت زیبایی‌شناختی‌بی‌سروکار داریم که ضرورتاً به تمام شکل‌های عقلانیت اجتماعی و در نتیجه به خودش به‌منزله‌ی محصولی اجتماعی تعدی می‌کند. در پس این تعدی مضاعف، فرض بر این است که دیگر در جامعه جایی برای اندیشیدن انتقادی نیست، بلکه در بهترین حالت، جایی برای خودبیانگری تناقض‌ها و رنج‌های خود هست. هنر-هر هنری که ادعای ناتأییدگری دارد- از آن‌جا که پناهگاه امر ناهمسان است، پناهگاه ناامیدی و امر تراژیک نیز هست. هر نظریه‌ی انتقادی‌بی‌که بدینی نظری‌آدورنو و هورکهایمر را نپذیرد، ضرورتاً از این زیبایی‌شناسی فاصله می‌گیرد. بنیامین در همان دهه‌ی سی، در عین آگاهی از خطرهای سوءاستفاده‌ی تبلیغاتی فاشیسم در تمام شکل‌هایش از هنر توده‌ای، این هنر را امکان‌جدیدی برای دموکراتیزه کردن میل زیبایی‌شناختی و کاربرد انتقادی آن می‌دید. در دوره‌ی معاصرتر ما، هابرماس بیان رابطه‌ی اجتماعی جلوگیری‌شده و مختل را در این تعدی و این نیروی نفی‌گری هنر نشان می‌دهد. نباید این رابطه را در خود هنر و در سلبيت و انزوای بیان جست‌وجو کرد، بلکه باید آن را در شکل‌های اجتماعی آشتی‌دهنده و پایه‌ای ارتباط‌زبانی جست‌وجو کرد، شکل‌هایی که بی‌وقفه مورد تهدید انسداد و نقض آسیب‌شناختی‌اند و به‌علاوه، تحت فشار منطق ابزاری‌اند که بیگانه از آن‌هاست. اگر هنر هنوز هم می‌تواند همبستگی سرکوب‌شده و تفاهم اجتماعی جلوگیری‌شده را بیان کند، از آن رو است که به‌طور سلبی به باز به‌دست آوردن این همبستگی و تفاهم فرامی‌خواند و نقش رهایی‌بخش هنر در همین جاست.

فهرست فرانسوی- فارسی واژگان

Art	هنر	Modernité	مدرنیته
Autoréflexion (Selbstreflexion)		Monde vécu	زیست جهان
	تأمل- بر- خود	Morale	اخلاق
Communication	ارتباط	Médiation	وساطت
Critique	نقد	Nature	طبیعت
Culture	فرهنگ	Non-identique	امر ناهمسان
Dialectique	دیالکتیک	Positivism	تحصل گرایی
Émancipation	رهایی بخشی	Praxis	پراکسیس
État autoritaire	دولت اقتدار طلب	Psychanalyse	روان کاوی
Fascisme	فاشیسم	Psychologie	روان شناسی
Individu	فرد	Raison	عقل
Industrie culturelle	صنعت فرهنگ	Reconciliation	آشتی
Intérêts de connaissance		Réification	شیء وارگی
	علائق شناخت	Société administrée	
Lumières (Aufklärung)			جامعه‌ی اداره شده
	جنبش روشنگری	Théorie critique	نظریه‌ی انتقادی
Marxisme	مارکسیسم	Totalitarisme	تمامیت خواهی
Messianisme	مسیح‌باوری	Utopie	اتوپیا
Micrologie	خُرده شناسی	Vérité	حقیقت
Mimèsis	محاکات		

مجموعه واژگان... اصطلاحات اصلی هر فیلسوف را به ترتیب حروف الفبا ارائه می‌دهد و کار را بر مبنای این اصل می‌آغازد که هر فیلسوفی فقط در زبان و واژگان خاص خود یا واژگان مشترکی که از آن خود کرده است، قابل فهم است.

رویکرد این مجموعه به هر مفهوم سه سطح را دربر می‌گیرد که در متن با (ستاره*) مشخص می‌شوند: نخست تعریفی پایه‌ای و قابل فهم برای دانشجویان مبتدی؛ دوم رویکردی علمی برای دانشجویان پیشرفته تا مدرسان؛ و سرانجام رویکردی آزادتر که تأویلی وسیع‌تر را امکان‌پذیر می‌کند، مثلاً مطالعه بازتاب این مفهوم در بطن نظام فلسفی. هر مجلد از مجموعه واژگان... راهی است ممتاز برای خوانش و فهم یک نظام فلسفی.

فلسفه‌های والتر بنیامین، هربرت مارکوزه، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو و یورگن هابرماس پیوندی پیچیده و گاه متناقض با یکدیگر دارند. این اندیشمندان که در یک مکتب تمام‌عیار نمی‌گنجند و همواره مدعی استقلال نظری خودند و برای آن حجت‌ها می‌آورند، برخی به دلیل آوارگی تحمیلی، برخی دیگر به دلیل جلای وطن اجباری و برخی نیز به دلیل دغدغه فراتر رفتن از مرزهای تنگ دولت-ملت یا ریشه‌های جغرافیایی، بی‌جا و مکان نیز هستند. اما باز هم می‌گوییم «مکتب فرانکفورت» که با این حال نه به‌راستی یک مکتب است، نه واقعاً فرانکفورتی: آیا این مکتب حقیقتاً می‌تواند دارای سبکی خاص، مصطلحاتی بدیع و واژگانی مشترک باشد؟ واژگان مکتب فرانکفورت فقط نشان می‌دهد که چگونه کلمه‌ها و درون‌مایه‌های مهم میان این مؤلفان در گردش است و در عین حال مانع از آن است که دغدغه مشترک و مدام آنان برای تأسیس نظریه‌ای انتقادی از جامعه و زمان حال، به وحدت بسته و منسجم یک مکتب بینجامد.

تومان

ISBN 964-312-856-3



9 789643 128562



نشرنی