

نقد مکتب فرانکفورت و یورگن هابرماس نگرش عقلی سازی و رهایی



حمید حمید

تاریخ و ادبیات مارکسیستی

فهرست

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت نخست

قسمت دوم

قسمت سوم

قسمت چهارم

قسمت پنجم

قسمت ششم

قسمت هفتم

بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت نخست

قسمت دوم

قسمت سوم

قسمت چهارم

بازنویس: یاشار آذری

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.javaan.net/nashr.htm>

آدرس پستی: BM Kargar, London WC1N ۳XX, UK

ایمیل: yasharazarri@yahoo.com

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری

تاریخ بازنویسی: ۱۳۸۴

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص*

قسمت نخست

از تاریخ پیدایی «مکتب فرانکفورت» و «نگرش انتقادی» متعلق به آن قریب به هفتاد و شش سال می گذرد. رویارویی جریان های مارکسیستی ارتدکس با آموزش های این نحله از یکسو و تأثیرات چشمگیر خود مکتب بر پیدایی و قوام روندهای فکری مشهور به «مارکسیسم غربی» و «چپ جدید» در جهان سرمایه داری از سوی دیگر، این مکتب را به ویژه در دو دهه ی ۶۰ و ۷۰ به صورت یکی از عمده ترین جریان های فلسفی و جامعه شناختی روزگار ما درآورد. در تمامی این دوران، چه محافل دانشگاهی و چه احزاب سیاسی در میهن ما نسبت به واقعیت این مکتب ناآگاه باقی ماندند و چنانکه گویی «در غرب خبری نیست» نامی و نشانی و شرح و توضیحی در هیچ اثر و نوشته ای از داعیه داران روشنفکری ایران، از اعضاء و یا مضمون فکری این جریان انتشار نیافت^{**}. تأسف از این غفلت نه از باب تأیید و یا قبول صحت آرای نمایندگان این مکتب، که از این بابت است که این جریان با توجه به نقش عمده ای که در تحول روش شناسی علوم اجتماعی و تحلیل مسائل عمده ای چون بازشناسی نیروهای عامل در سرمایه داری جدید، وجوه تاویلی ساختار عمل انسان، روابط نگرش و عمل، دیالکتیک روشنگری، زبان و ارتباط ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی، انسان و طبیعت، ماهیت مدرنیته و عقل و بسیاری موارد دیگر ایفا کرد، می توانست در ایجاد روحیه ای تاملی و انتقادی و گشایش

* - این مقاله نخستین بار در «نقد»، شماره ی ۲۰، ژانویه ۱۹۹۷ انتشار یافت.

** - لازم به توضیح است که از آثار نمایندگان مکتب فرانکفورت، «انسان تک بعدی» و «عقل و انقلاب» از مارکوزه و قسمت عمده ای آثار فروم در ایران و چند مقاله از هورکهایمر و هابرماس در قطعنامه ی «نقد» انتشار یافته است.

افق های تازه ای برای نو نگری به مسائل مبهم فلسفی و سیاسی، نقشی اهرمی ایفا کند، به هر ترتیب این فرصت نیز چون بسیاری فرصت های دیگر فوت شد. دریغ است که زمانی به این مکتب و جنبه ای از آراء آخرین نماینده بزرگ آن یعنی یورگن هابرماس می پردازم که این نحله به مثابه یک تشکل سازمند فکری پس از گذراندن چهار مرحله ی حیاتی متفاوت نه در حال احتضار که مرده است. «باتامور» به درستی و با صراحت روشن بینانه ای براین واقعیت انگشت می گذارد و تصریح می کند:

«مکتب فرانکفورت به شکل اصلی خود و به مثابه یک مکتب مارکسیستی یا جامعه شناسی مرده است. طی دو دهه ی گذشته تحول تفکر مارکسیستی در علوم اجتماعی، به نحو درخشانی در انسان شناسی، اقتصاد و جامعه شناسی مسیری را پیمود که آن را با نگرش خود مارکس، یعنی تحلیل وجوه تولید، تضادهای ساختاری و دیگرگونی های تاریخی، ساخت و مناقشه ی طبقاتی، قدرت سیاسی و نقش دولت نزدیک و نزدیک تر ساخت.»^۱

آن چه را که من در این نوشته هدف قرار داده ام بر دو عنوان مشخص ناظر است. نخست خواهم کوشید تا در حد ظرف گزارشی اجمالی سیر و اندیشه های عمده ی «نگرش انتقادی» و مکتب فرانکفورت را از ۱۹۲۰ تا ایام هابرماس مطمح نظر قرار دهم و در دومین بخش از آن رأی هابرماس در مقوله ی عقلی سازی و رهایی را توضیح و کژی ها و کاستی های آن را پرمبنای رأی مارکسی از مسئله باز نمایم. انستییو تحقیق اجتماعی فرانکفورت که به «مکتب فرانکفورت» شهرت یافت در ماه ژوئن ۱۹۲۴ گشایش یافت. واقعیت این که همان گونه که «مارتین جی» نیز تأکید می کند، «انستییو» نام مکتبی معین را بر خود نهاد و مفهوم یک نحله ی مشخص پس از آن که انستییو ناچار به ترک آلمان شد بطور ضمنی مطرح گردید ولی عملاً پس

^۱ -Tom Bottmor, The Frankfurt School, Elish Horwood Publishers, Chichester p ۷۶

از بازگشت به آلمان در سال ۱۹۵۰ عنوان «مکتب فرانکفورت» به آن اطلاق گردید.^۲ «فلیکس ویل»، «فردریش پولوک» و «ماکس هورکهایمر» در حقیقت چهره ها بنیان گذارانی بودند که در پس موجودیت این انستیتو قرار داشتند. ویل و پدرش هرمان ویل که بازرگانی ثروتمند بود، به کارمندانی که در خدمت انستیتو درآمد بودند تأمین کرده بودند. فلیکس ویل در سپتامبر ۱۹۲۲ «طرح ایجاد انستیتوی برای تحقیق اجتماعی» را در کتابخانه ی موزه ی دانشگاه فرانکفورت عنوان کرد. در آن سند، ویل به عنوان موضوع اساسی انستیتو «دانش و فهم حیات اجتماعی در تمامیت آن» را از شالوده ی اقتصادی تا رو ساخت مؤسساتی و نظری مورد تأکید قرار داد. موارد مورد تأکید ویل در آن طرح - انقلاب، سازمان حزبی...- این نکته را تصریح می کرد که آن چه او در حقیقت از آن عناوین در ذهن داشت، رویکردی جدی به ماتریالیسم تاریخی بود.^۳ با وجود چنین گرایشی، ویل از بیان نکته نیز در نگذشت که کار انستیتو باید مستقل از اعمال نظرهای حزبی سیاسی عملی شود. بر اساس پیش بینی ای که در طرح اساسنامه ای انستیتو به عمل آمده بود، مدیریت آن می بایستی به فردی که مقام استادی دانشگاه را داشته باشد محول شود و در آن تاریخ هیچ یک از سه تن پایه گذاران، یعنی ویل، پولوک و هورکهایمر واجدین این شرایط نبودند و نامزدی «کورت آلبرت گزلاخ» نیز به دلیل، مرگ ناگهانی او نافرجام ماند. مذاکرات ویل با «گوستاودمیره»، در باب قبول مقام مدیریت انستیتو نیز به دلیل اختلاف نظر سیاسی به سرانجام نرسید و عاقبت ویل به کارل گرونبرگ، مورخ مارکسیست اطریشی توسل جست و بدین ترتیب گرونبرگ که استادی کرسی اقتصاد و علوم

^۲ Martin Jay, The Dialectical Imagination, Boston little Brown and Co.

۱۹۷۳. p.XI

^۳ Paul Kloke, Die Stiftung Universität am Main ۱۹۱۴-۱۹۳۲, Frankfurt:

۴۸۹ p. ۱۹۷۲ Waldemar Kramer منابعی را که به آلمانی ارجاع می دهم تماماً بر مقاله

ی.یا.جی. فوگلر ناظرند.

اجتماعی دانشگاه فرانکفورت را عهده دار بود، مقام نخستین مدیر «انستیتوی تحقیق اجتماعی» را در اواخر سال ۱۹۲۳ احراز کرد.

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت دوم

انستیتو در سوم فوریه ۱۹۲۳ از طریق ماده ای قانونی که وزارت آموزش آلمان تهیه کرده بود و با حمایت دانشگاه فرانکفورت رسماً تأسیس شد و گرونبرگ در سخنرانی افتتاحیه خود، جانبداری صریح خویش را از مارکسیسم تصریح کرد و ضمن آن که خود را مخالف نظم اقتصادی و اجتماعی حاکم معرفی کرد، بر این مهم تأکید نهاد که این موضع او بیانگر روشی که در انستیتو اعمال خواهد کرد نیز هست و افزود که این امر نه یک گرایش صرفاً شخصی بلکه گرایشی نهادی است و در این باب روشی که به عنوان کلید حل مسائل اعمال می گردد روش مارکسیستی است.^۴ خلاف تأکیدی که ویل بر استقلال انستیتو و برکناری اش از مسائل سیاسی به عمل آورد در حقیقت چه در طرح ایجاد و چه در اقدامات عملی ای که پایه گذاران به عمل آوردند، درگیری آنان با مسائل سیاسی و به طور کلی با روندهای سیاسی جاری در آلمان بر ایجاد و عناصر کلیدی فکری انستیتو تأثیری نمایان داشت. بر کنار از این روند رسمی، در حقیقت ویل در تابستان ۱۹۲۲ با سازماندهی «نخستین هفته کار مارکسیستی» که کسانی چون «لوکاج»، «گرش»، «پولوک» و «ویتفوگل» به آن

^۴ Carl Grunberg; „Festrede gehalten zur Einweihung des Institntes fur Sozialforschung an der Universitat Frankfurt a. M. am ۲۲. Juni ۱۹۲۴“

و همچنین دیده شود:

Phil Slater, Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective.

پیوستند و بررسی اثر در حال انتشار کرش «مارکسیسم و فلسفه» از جدی ترین مباحث آن بود، پایه های نظری تأسیس چنان انستیتوی را فراهم آورده بود. در پس چنین اقدامی، واقعیت پیروزی انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ و شکست انقلابات اروپای مرکزی، بخصوص آلمان نهفته بود و ایجاد «انستیتوی تحقیق اجتماعی» واکنش روشنفکران جناح چپ آلمان نسبت به آن شکست ها بود که ضمن آن مسئله نگرش مارکسیستی، بخصوص رابطه نگرش و عمل در مرکز توجه آن واکنش قرار داشت. در توضیح ارتباط انستیتو با مسائل جاری سیاسی آلمان ذکر این نکته ضروری است که جمهوری «وایمار» در سال ۱۹۱۹ امکان شرکت در دولت را برای حزب سوسیال دموکرات آلمان فراهم آورد، حزب سوسیال دموکرات آلمان در آن هنگام، به عنوان نیروی یازدارنده ای برای انقلاب سوسیالیستی به خدمت بورژوازی آلمان در آمده بود و نظریه پردازانش نخستین کسانی بودند که به کار در پاره ای از شعب دانشگاه برگماشته شدند. بدین ترتیب انستیتوی تحقیق اجتماعی فرانکفورت زیر رهبری عملی نظریه پرداز مارکسیست اطریشی «کارل گرونبرگ» قرار گرفت. گرونبرگ به عنوان ناشر «آرشیوهای تاریخ سوسیالیسم و نهضت کارگری» نه تنها به نشر آثار کسانی چون «ادوارد برنشتاین» و «ماکس آدلر» آغاز کرد، بلکه به انتشار مقالات نظریه پردازان «چپ» آن روزگار نظیر «کارل کرش» و دیگران نیز پرداخت. جز این ها، پاره ای اسناد تازه یاب مارکس و انگلس نیز در «آرشیو» انتشار یافت. لنین طی نامه ای به تاریخ نوامبر ۱۹۱۶ به «کیگنادزه» اشاره می کند که «من مقاله انگلس را از طریق "آرشیو" گرونبرگ دریافت کردم، اما آن را برای گریگوری فرستادم»^۵. در اثر دیگری از لنین به نام «نتایج مذاکره در باب خودمختاری» به مقاله انگلس که «ریازانوف» در «آرشیو» گرونبرگ انتشار داده بود ارجاعی به عمل آمده است. در این اثر که از بازمانده های انگلس و از آثار جالب

^۵ - و. ای. لنین. مجموعه آثار. چاپ پروگرس، مسکو ج. ۴۹ ص ۳۲۶.

اوست به مسئله ی لهستان پرداخته شده است.^۶ همه این موارد نه تنها به این دلیل بود که در «آرشیو» گورنبرگ مقالات اولیه هورکهایمر و پولوک انتشار یافته است و در سال ۱۹۷۰ تمامی آن در ۱۴ مجلد در جمهوری فدرال آلمان تجدید نشر یافته است، بلکه بیش از آن به این دلیل که در آن جنبه های اساسی پیدائی و تمامی تاریخ مکتب فرانکفورت انعکاس یافته است و بخصوص بستگی آن با ایدئولوژی سوسیال دموکراسی به نحو روشنی نمایانیده شده است، مهم و اساسی است. درست است که بسیاری از حامیان این مکتب همه گاه کوشیده اند تا چنین ارتباطی را انکار کنند یا بر آن سرپوش بگذارند، اما هم چنان که من در زیر توضیح خواهم داد، در جریان بحران و از همپاشی مکتب فرانکفورت در پایان ۱۹۶۰، این ارتباط بار دیگر به نحو روشنی افشاء گردید. برای مثال پیروان جوان مکتب یعنی «هابرماس و نکت» در آن هنگام مستقیماً در صف آرمان پردازان سوسیال دموکراسی آلمان در آمدند و در این پیوستگی هابرماس در جناح راست و نکت در جناح چپ حزب قرار گرفتند.

گورنبرگ همزمان با احراز مقام مدیریت انستیتوی تحقیق اجتماعی و سفر از وین به فرانکفورت مقاله ی معروف کرش به نام «مارکسیسم و فلسفه» و بررسی لوکاج از «تئوری ماتریالیسم تاریخی» اثر بوخارین را در «آرشیو»هایی به چاپ رسانید. در آن ایام، علاقه و توجه به ساختمان سوسیالیسم در اتحاد شوروی نیز یکی از ویژگی های سمت گیری آرماتی و نگرشی انستیتو بود. برای نمونه پولوک به عنوان محقق در انستیتو به شوروی سفر کرد. این سفر که از ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ ادامه یافت با عنوان سفر مطالعاتی انجام گرفت و ماحصل آن تک نگاری مفصلی بود که در باب ده سال نخست (۱۹۲۷-۱۹۱۷) تجربه تاریخی اقتصاد سوسیالیستی برنامه ای شده در اتحاد شوروی نوشته و انتشار یافت. پولوک در سال ۱۹۶۰ تحقیق جالبی از نتایج ماشینی کردن (اتوماسیون) به عمل آورد. این تحقیق که از لحاظ چهارچوب نظری

^۶ - و. ای. لنین. مجموعه آثار. چاپ پروگرس، مسکو ج. ۳۹ پانویس.

مکتب فرانکفورت از صحت برخوردار بود، مع الوصف در آن کل مسئله جدا از مسئله شالوده اجتماعی سرمایه دارانه خودکارسازی در جوامع صنعتی غرب مورد رسیدگی قرار گرفته بود و در آن تضاد سرمایه داری و سوسیالیسم نادیده گرفته شده بود. علاوه بر این ها مقالاتی از گرونبرگ، پولوک و دیگر اعضای انستیتو انتشار یافت که در آنها نقد مارکسیستی با اطلاق انگ ماتریالیسم اقتصادی بر آن تحریف شده و از صبغه علمی تهی گشته بود. در همین راستا «گروسمن» از محققان انستیتو نظریات اقتصادی ای را در اثرش با نام «قانون انبوهگی و سقوط نظام سرمایه داری» عنوان کرد که به روشنی یادآور باورهای ارائه شده از سوی بین الملل دوم بود. یادآوری این نکته ضروری است که در همان اوایل ایام، از سوی انستیتو آثاری انتشار یافت که قویاً متوجه نقض و ابطال نگرش لنینی درباره امپریالیسم بود.

بی التفاتی نسبت به فلسفه که مشخصه ی گرونبرگ و بسیاری از نظریه پردازان سوسیال دمکراتیک اقتصاد بود، با گرایش جدی هورکهایمر به فلسفه جبران گردید. اعضای برجسته ای که پیرامون مدیر جدید انستیتو یعنی هورکهایمر، فرزند کارخانه دار اشتوتگارتی، در سال ۱۹۲۲ بطور جدی به فلسفه پرداخت و در سال ۱۹۲۵ از پایان نامه ی خود که به بررسی «سنجش خرد ناب» کانت اختصاص داده شده بود دفاع کرد.

پیش از پرداختن به عناصر عمده در اندیشه ی مکتب فرانکفورت ضروری می داند که به چهارچوب کلی تاریخی آن از لحاظ دوره بندی ایجادیش اشاره کنم. به طور کلی در تاریخ انستیتو و مکتب فرانکفورت چهار دوره ی متمایز را می توان مشخص کرد. نخستین دوره از این دوره بندی تاریخی سال های بین ۱۹۲۳ و ۱۹۳۳ را شامل می گردد. در این دوره جریان تحقیق در انستیتو کاملاً متنوع بود و به هیچ وجه مفهوم مارکسیستی ویژه ای بدانگونه که بعداً در «نگرش انتقادی» مورد توجه قرار گرفت مطرح نظر قرار نداشت. در حقیقت زیر تأثیر نخستین مدیر انستیتو، یعنی

کارل گرونبرگ، بخش عمده ای از کار انستیتو در این دوره خصلتی قویاً تجربی داشت.^۷

خود گرونبرگ مفهوم خویش از مارکسیسم به عنوان علمی اجتماعی را در گزارش افتتاحیه ی خود در سال ۱۹۲۴ ارائه کرد، او ضمن توضیح از نحوه ی تلقی خود از مارکسیسم تأکید کرد که مفهوم مادی تاریخ نه یک سیستم فلسفی است و نه قصد آن دارد که چنین باشد، موضوعات آن نه انتزاعات، بلکه جهان مشخص معین در روند تحول و تغییر آن است. تحت مدیریت گرونبرگ تا زمان بازنشستگی اش در سال ۱۹۲۹ چنین تلقی ای در حقیقت رویه ای بود که بسیاری از محققین انستیتو اعمال می کردند. بدین ترتیب و بر پایه ی همین الگو ویتفولگل کار روی وجه آسبایی تولید خود را سامان داد که تحت عنوان «اقتصاد و جامعه در چین» در سال ۱۹۳۱ انتشار یافت. گروسمن تحلیل خود از گرایش های اقتصادی سرمایه داری را تکمیل کرد و آن را تحت عنوان «قانون انبوهگی و سقوط در سیستم سرمایه داری» در سال ۱۹۲۹ منتشر ساخت. و پولوک مسئله ی انتقال از یک اقتصاد بازار به یک اقتصاد برنامه ای در اتحاد شوروی را که پیشتر به آن اشاره کردم در همین دوران مورد مطالعه قرار داد.

دومین مرحله یا دوران از تاریخ مکتب با مهاجرت به آمریکای شمالی از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ مقارن است. در این دوران اندیشه های مشخصی از یک نوع نگرش انتقادی نوهنگی به نحو جدی به عنوان اصل راهنمای فعالیت های انستیتو اتخاذ شده بود. این وجه از سمت گیری جدید، چند سالی پیشتر آغاز شده بود و حقیقت هورکهایمر به عنوان مدیر جدید انستیتو که در ژوئیه ی ۱۹۳۰ عملی گردید عامل مؤثر آن به شمار می آمد. در این هنگام به نحو نمایانی، فلسفه به جای اقتصاد

^۷ - برای گزارشی آموزنده از این ویژگی گرونبرگ دیده شود:

Tom Bottmore and Patrick Good; Austro- Marxism, Oxford University Press ۱۹۷۸, Introduction.

و تاریخ مقام برجسته ای را در کار انستیتو به خود اختصاص می داد و این امر هنگامی که مارکوز در سال ۱۹۳۲ به عضویت انستیتو درآمد شدت بیشتری یافت و با ورود آدورنو در حقیقت سمت گیری اساسی انستیتو بدان تمایل مطلق یافت. در همین دوران تمایل چشم گیری به روانکاری نیز بر فضای انستیتو غالب آمد. با مدیریت هورکهایمر و در ایام مهاجرت، انستیتو گام های عمده ای را برای چهارچوب بندی مکتبی که بعدها به مکتب فرانکفورت و «نگرش انتقادی» شهرت یافت برداشت.

هم زمان با بازگشت انستیتو به فرانکفورت در سال ۱۹۵۰، اندیشه های اصلی «نگرش انتقادی» در آثار متعددی انعکاس یافت و «مکتب فرانکفورت» به اعمال نفوذ گسترده ای بر تفکر اجتماعی آلمان آغاز کرد و تأثیر آن پس از آن و به ویژه از طریق «چپ جدید» در سراسر اروپا و آمریکا گسترش یافت. این دوره از حیات «مکتب فرانکفورت» دوران عمیق ترین نفوذ فکری و سیاسی است که در اواخر ۱۹۶۰ و همراه با گسترش سریع نهضت رادیکال دانشجویی عملی گردید. در جریان این نفوذ در حقیقت نه هورکهایمر بلکه این مارکوزه بود که نقش اساسی ای را ایفا کرد و هم او بود که بعدها به عنوان نماینده ی شکل جدیدی از تفکر انتقادی مارکسیستی شناخته شد.

از اوائل ۱۹۷۰ که آن را دوران چهارم از تاریخ «مکتب فرانکفورت» می توان به شمار آورد، نفوذ این مکتب به تدریج رو به کاهش نهاد و در حقیقت با مرگ آدورنو در سال ۱۹۶۹ و هورکهایمر در سال ۱۹۷۳ شاکله مکتب به عنوان یک مکتب مشخص در هم پاشید. «مکتب فرانکفورت» در سال های پایانی خود به نحو وسیعی از مارکسیسم بریده بود. معهذاً پاره ای از مفاهیم اساسی آن به درون اندیشه و آثار بسیاری از علمای دانش اجتماعی راه یافتند و بیش از همه در یورگن هابرماس که نقد جدیدی از شرایط امکان دانش اجتماعی را وجه همت خود ساخته و از نگرش تاریخ مارکس و سرمایه داری جدید تحلیلی مجدد به عمل می آورد مؤثر افتادند. آن

چه که در چهارچوب چهار دوران مشخص از «مکتب فرانکفورت» توضیح داده شد با توجه به جزئیات کار کسانی که اندیشه های اصلی آن را نمایندگی می کردند نمی تواند تصویر کاملی از واقعیت آن را ارائه کند. لذا پرداختن به نکاتی که بتواند بیانگر سیر دقیق تر «نگرش انتقادی» و ماهیت اندیشه های اساسی آن باشد امری اجتناب ناپذیر است.

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت سوم

هربرت مارکوزه چنان که پیشتر به اشاره گفتم، نماینده سرآمد «مکتب فرانکفورت» در دوران پر آوازه ای آن مکتب به شماره می آمد. او در جریان نآرامی های اجتماعی و انقلابی آلمان در سال ۱۹۱۸، برای مدتی به جناح چپ سوسیال دموکراسی پیوست و پس از اتمام تحصیلات خود در فلسفه در سال ۱۹۲۲ در دانشگاه های برلین و فرایبورگ، در سال ۱۹۲۷ به دانشیاری هایدگر فیلسوف وجودگرای آلمان برگزیده شد. مارکوزه حتی پیش از پیوستن به «مکتب فرانکفورت» با ابتناء بر اندیشه های هایدگر و هوسرل، کوشش ویژه ای را در جهت بازنگری به فلسفه ی مارکسیستی به عمل آورده بود. در «یادداشت هایی درباره ی پدیده شناسی ماتریالیسم تاریخی» که از آثار اولیه ی مارکوزه به شمار می آید و هم چنین در «در باب فلسفه ی مشخص» او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه ی بورژوازی شاهد کوشش هایی می توان بود که او در جهت وحدت بخشی بین آرا هایدگر و مارکس به عمل آورده است. نخستین از دو اثری که نام بردم به بررسی «هستی و زمان» هایدگر اختصاص دارد. مارکوزه با نقد، تعبیر قدرگرایانه و مکانیستی ماتریالیسم تاریخی، فلسفه ی تاریخ مارکسیستی را به عنوان نگرشی در باب امکان تاریخی عمل رادیکال توجیه کرد که هدف آن آزادسازی به قصد ایجاد یک موجود انسانی کامل و واقعیت

ضروری جدید است. در چنین تفسیری از فلسفه ی مارکسیستی تاریخ، عامل عمده ی متحقق سازی چنان واقعیت جدیدی، شخص اجتماعی آگاه تلقی می شد که حوزه ی فعالیتش تاریخ بود. به باور مارکوزه تاریخ عمده ترن مقوله ی وجود انسان تصور می گردید. تأکید «رادیکال» بر جنبه ی فعال ذهنی در «یادداشت ها» با نفی عملی جنبه ی عینی و قانون مند تحول اجتماعی- تاریخی ترکیب شده بود. در آن اثر نگرش ماتریالیسم تاریخی با تفسیری ایدئالیستی ذهنی که بنابر آن تاریخ نتیجه ی غایت مندی انسان بطورکلی و نه انسانیت تاریخی مشخص است تعویض شده و شی به مثابه محصول عمل به «شی به مثابه محصول ذهن» تعبیر شده بود. جز این ها از سوی مارکوزه تاریخ عینی به عنوان نتیجه ی تعمیمات ذهنی و رویه قانون مند گرایانه ی عینی به تظاهر «بیگانگی» و مجسم سازی «خارجیت یافتگی، شی شدگی و بیگانگی» تغییر شکل داده شده بود.

مارکوزه در سال های بین ۳۲- ۱۹۲۸ با طرح نظریه اش دایر بر «نفی حال» که در حقیقت دنباله گیری «دیالکتیک منفی» آدورنو بود، بازنگری در مارکسیسم را به مرحله تازه ای کشانید. بنابه اعتراف او و آدورنو قصد آنها از «نفی» آن بود تا نگرش انقلاب سوسیالیست پرولتری را با مفهومی وجودگرایانه از «نفی تاریخ» که در حقیقت مؤید طغیان خرده بورژوایی روشنفکران علیه سرمایه داری انحصاری بود تعویض کنند. واقعیت این که «طغیان»ی که بدین گونه از سوی روشنفکران غرب تظاهر می یافت، بیش از آن که متوجه سرمایه ی انحصاری باشد، طغیانی علیه سرشت اجتماعی تولید بطورکلی بود. مارکوزه خود تصریح می کرد که پدیده شناسی دیالکتیکی و نه دیالکتیک ماتریالیستی، باید به عنوان روش تحقیق ذهنیت آگاهی در تاریخ، به خدمت گرفته شود.

بازنگری مارکوزه نسبت به مارکسیسم، در اثر او به نام «منابع جدید برای بنیاد ماتریالیسم تاریخی: تفسیرهایی از دست نوشته های تازه یاب مارکس» قوام لازم خود

را یافت. فیلسوف مارکسیست آلمانی اشتیه ی گروالد در اثرش به نام «راه سوم» نقد جاندارى از این اثر مارکوزه به عمل آورد.

مارکوزه ضمن رجوع به «دست نوشته های اقتصادی- اجتماعی» مارکس که به تازگی انتشار یافته بود مقوله ی «فلسفه ی مارکسیسم» را در پرتو این اثر اولیه ی مارکس مورد رسیدگی و توجه قرار داد. اما واقعیت اینکه او با تحریف این اثر، در پی آن برآمد تا رویکردی انتزاعی- انسان شناختی و وجودگرایانه را جانشین تحلیل طبقاتی سازد و تضادهای جامعه ی سرمایه داری را به مقوله ی «از خود بیگانهگی» تحویل کند. به خوبی می توان نشان داد که حتی آثار اولیه ی مارکوزه که متضمن تفسیری وجود شناسانه از فلسفه ی مارکسیستی بود، عملاً در چهارچوب ایدئولوژیک «مکتب فرانکفورت» سامانه یافته بودند.

از جمله تأثیرات فکری که اندیشه ی «مکتب فرانکفورت» را از همان آغاز زیر نفوذ داشتند، فرویدگرایی نقش تعیین کننده ای داشت. فرویدگرایی طی سال های ۳۰- ۱۹۲۰ کل نگرش «مکتب فرانکفورت» را قالب بندی کرد. از میان اعضای برجسته ی این مکتب، اریک فروم عامل نفوذ فرویدگرایی در «نگرش انتقادی» فرانکفورت بود. فروم به عنوان یک روانکاو طی زمانی دهه های ۱۹۲۰ در برلین به کار اشتغال داشت. او پس از مهاجرت به ایالات متحده ی آمریکا، مکتب آمریکایی نوفرویدگرایی را با همکاری کارن هورتای پایه گذاری کرد. از آرای عمده ی این جریان از سوی مارکسیست های آمریکای نقدهای متعددی به عمل آمده است. آن چه من در این فرصت علاقمند به انجام آم، پرداختن به جنبه هایی از مفهوم نوفرویدی است که به عنوان بخشی از تسلیحات «مکتب فرانکفورت» به خدمت گرفته شد. آن چه را که مکتب فرانکفورت در اقبال از فروید انجام داد، نوعی بازاندیشی به اصول فرویدی روانشناسی بود. برای نمونه مارکوزه در سخنرانی اش در باب نگرش فروید که در مدرسه ی روانکاو و واشنگتن و طی سال های ۵۲- ۱۹۵۱ ایراد کرد و جز آن در کتابش به نام «شیدایی و تمدن: تحقیقی فلسفی درباره ی فروید» که براساس آن

سخنرانی‌ها فراهم آمده است تکرار گردید، با پاره‌ای از اندیشه‌های نوفرویدی به جدال پرداخت. در آثار هابرماس نیز وجه تعبیر متفاوتی از روان‌شناسانه کردن ماتریالیسم تاریخی به عمل آمده است.

به‌طور کلی فرضیه‌های فرویدگرایی یا نوفرویدگرایی را که توسط «مکتب فرانکفورت» مورد استفاده قرار گرفت می‌توان بدین صورت تدوین کرد:

۱- ماتریالیسم تاریخی قادر به ارائه‌ی تبیین مطلوب از رفتار فرد انسانی نیست و لذا نیازمند آن است تا با اندیشه‌های فرویدی ضمیمه شود. بنابراین «اندیشه»ها بدانگونه که مارکوزه آن‌ها را تفسیر می‌کند، مبارزه‌ی مستمر غرایز اساسی و بیش از همه شور حیاتی و میل به مرگ در قلمرو نیمه آگاه رفتار انسانی انجام می‌گیرد. اما انسان‌ها در مبارزه‌ی خود با محیط طبیعی و اجتماعی به برگزشتن و تصعید و سپس تغییر شکل بخشیدن به غرایز و انگیزه‌های نیمه آگاه خود واداشته می‌شوند و با «اصل واقعیت» خود را هدایت می‌کنند.

۲- ارضا نامحدود خواست‌های پیشین‌گریزی برای لذت، برای حیات اجتماعی انسان‌ها خطرناک است. بنابراین بر آن‌هاست تا «اصل لذت» را به تبعیت از «اصل واقعیت» وادار سازند. معنای این سخن این است که انسان‌ها منطبق با شرایط اجتماعی «واقعی» امر ارضا نیازهای خویش را محدود و متغیر می‌سازند.

۳- نیازهای انسان‌ها [افراد] جای خویش را به نیازهای فرهنگی که فرد را تابع جامعه می‌سازد می‌بخشد.

۴- اما در نتیجه عقل، آگاهی و حافظه و توانایی برای تدارک احکام و ارزیابی‌ها، از وضع انجام یک تبیین آزاد خودآگاهی به وسیله‌ای برای سرکوب، به منظور بازداشت فرد تغییر داده می‌شود.

در بررسی مارکوزه که در عین حال مشخصه «مکتب فرانکفورت» در دهه‌های ۱۹۶۰ نیز بود، «اصل واقعیت» به اصل «کارآیی تولیدی» یا کارآیی تولیدی اقتصادی در شرایط جامعه‌ی صنعتی پیشرفته تغییر شکل یافت. بدین طریق ماهیت

طبقاتی سرمایه داری انحصاری دولتی زیر سرپوش گذاشته شد و کار اجتماعی به مرجع مقاومت ناپذیر برده سازی انسان تغییر شکل یافت. مقوله «بیگانگی» بار دیگر از مضمون مشخص تاریخی اش بازداشته شد و موضوع تفسیر مجرد انسان شناختی روان شناسانه شده قرار گرفت. زیست شناسی گرایی روان به روان شناسانه سازی فرویدی امر اجتماعی و انسان شناسانه سازی ماتریالیسم تاریخی ضمیمه گردید.

لازم به یادآوری است که کوشش در جهت «منظم» سازی مارکسیسم با فرویدگرایی که مشخصه ی دوران شکل گیری «مکتب فرانکفورت» بود، ویژگی تام و تمام آن مکتب نبود. برای مثال، در همان دوران جدالی تند درصفاحت «زیر درفش مارکسیسم» علیه پاره ای تلاش ها که بر سر بازنگری در مارکسیسم با توجه به گرایش فرویدی در گرفته بود. «ویلهلم رایش» که در سال ۱۹۲۹ در همان نشریه مقاله ی خود را نام «ماتریالیسم دیالکتیک و روانکاوی» را انتشار داد، رویکرد به نحو افراطی چپ روانه ای را نسبت به این بازنگری به عمل آورد. شگفت آن که «رایش» که برای چند صباحی به حزب کمونیست آلمان پیوسته بود، بعدها کوشید تا تاثیر فراگیر و شیوع ایدئولوژی فاشیسم در آلمان را با کمک روایت خاصی از فرویدگرایی تفسیر کند. او به عنوان پیش شرط غلبه ی فاشیسم و پیروزی انقلاب سوسیالیستی به مو عظه «انقلاب جنسی پرولتاریایی» پرداخت که به باور او کار را از سیطره ی اخلاق بورژوایی و از سلطه ی آگاهی بورژوایی رها خواهد ساخت. رایش پس از اخراج از حزب کمونیست به جانب تشکیلات تروتسکیستی کشیده شد و پس از مهاجرت به ایالات متحده، نهضت انقلابی را رها کرد و زندگی خویش را به اتهام خلاف های جنسی در زندان آمریکا به پایان آورد.

نفوذ دیگری که به روشنی خط اندیشه ی «مکتب فرانکفورت» را راستا و سمت می بخشید دیالکتیک هگلی بود. نمایه های چنین تأثیری را در پایان نامه ی دکتری مارکوزه، یعنی «وجود شناسی هگل و نگرش تاریخت» و اثر دیگرش «عقل و انقلاب» می توان یافت. من بدون آن که نقد خاصی از این آثار به عمل آورم تنها به

آن فرصت های اساسی ای اشاره می کنم که نقش معینی در شکل بندی «مکتب فرانکفورت» ایفا کردند. در این باب بیش از همه باید به تعبیر ایدئالیستی ذهنی ای که از دیالکتیک عین و ذهن متأثر از هگل به عمل آمد و به جانشین سازی نوعی تعبیر از دیالکتیک هگل به جای ماتریالیسم دیالکتیک مارکس اشاره کرد. در این رابطه ضمن معارضه با اندیشه های مارکس و با رجوع به هگل هر نوع عینیت و جسمیت بخشی انسان از «نیروهای ذاتی» خود به عنوان یک بیگانگی اجتناب ناپذیر تعبیر شد. «نفی مشخص» هگلی و مفهوم ماده گرایی دیالکتیکی قانون نفی با به اصطلاح «نفی مطلق رادیکال» یعنی دیالکتیک منفی تعویض گردید.^۸

تأثیر مشخص دیگری که بر شکل بندی «مکتب فرانکفورت» مؤثر افتاد از طریق «کارل کُرش»، به ویژه «مارکسیسم و فلسفه» و «تاریخ و آگاهی طبقاتی» اثر «لوکاچ» اعمال گردید. تعبیر ویژه ای که این دو تن از فلسفه ی هگل به عمل می آوردند از نفوذهای جدی هگلی بر اندیشه ی «مکتب فرانکفورت» بود. برای کُرش امحاء فلسفه موضوعی کلیدی تلقی می شد، زیرا به باور او فلسفه ایدئولوژی است و ایدئولوژی آگاهی کاذب است. بنابر این در روند ایجاد جامعه ی کمونیستی به باور او همه ی انواع آگاهی های کاذب باید برانداخته شده استعلا بیابند. علاوه بر این ها او چنین می اندیشید که در این مرحله از روند تاریخی، مارکسیسم هنوز عهده دار نقد جامعه ی بورژوازی به عنوان یک «کل» و الغاء این جامعه بدون تقلیل دادن خود در حد یک علم خاص جامعه شناختی جامعه است. و اما برای لوکاچ موضوع عمده فهم روش دیالکتیکی بود که عمدتاً از نحوه ی رویکرد او به فلسفه ی

^۸ - برای تفصیل این نوع تفسیر و بخصوص برای آشنایی با اندیشه مارکوزه در این دوران رجوع شود به مقدمه ی سیلین حبیب بر:

H. Marcuse: Hegels Ontology and the Theory of Historicity, The MIT Press ۱۹۸۷. Marcuse; Reason and Revolution. فارسی آن [خرد و انقلاب] توسط محسن ثالثی، نشر نقره.

هگل و بخصوص از نفی دیالکتیک طبیعت و اثبات اینهمانی هستی و اندیشه نتیجه می‌شد. به باور لوکاچ تنها «کل» و تمامیت واجد قدر واقعی است و «جزئی» عینیت یافته همه‌گانه صرف تظاهر بیگانه شده و در عین حال تحریف شده ی این تمامیت است.

اگر لوکاچ بعدها آثار و آرا اولیه ی خویش را مورد انتقاد و تجدید قرار داد و آن‌ها را مراحل انتقالی از هگل‌گرایی به مارکسیسم نامید^۱، ولی از تاثیر آن آرا که به نحو شگفتی با آرا هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس تنیده شدند نمی‌توان غافل ماند.

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه‌های مشخص

قسمت چهارم

مقارن با پایان آخرین دهه ی ۱۹۲۰، وجودگرایی آلمان، نوفرویدگرایی، نوهگل‌گرایی و تلاش‌هایی که بر شالوده ی این اندیشه‌ها بر سر بازنگری به تفکر مارکسیستی به عمل آمد، به مثابه منابع آرمانی و نگرشی مرحله ی شکل‌بندی نظریات فلسفی گروه محققین در انستیتوی تحقیق اجتماعی با مدیریت هورکهایمر به خدمت گرفته شدند. هورکهایمر که اینک رهبری مدیریت انستیتو را به عهده داشت، ارگان نگرشی انستیتو یعنی «علم تحقیق اجتماعی» را بنیاد نهاد. نخستین شماره ی این نشریه در سال ۱۹۳۲، کمی پیش از به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان انتشار یافت. تهدید فاشیسم، هورکهایمر را بر آن داشت تا «آرشیو» کتابخانه و هم چنین

^۱ - لوکاچ در مقدمه ای که بر «تاریخ و آگاهی و طبقاتی» نوشت به تفصیل در این باره بحث می‌کند. دیده شود:

G. Lucacs History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics. Tr. Rodney Livingston, The MIT ۱۹۶۸.

همکاران عمده ی انستیتو و مدیریت مجله را به خارج از مرزهای آلمان منتقل کند و به این منظور نخست ژنو، سپس پاریس و بالاخره ایالات متحده برای این مقصود در نظر گرفته شدند. از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ «مجله ی تحقیق اجتماعی» به زبان آلمانی و در پاریس انتشار یافت و پس از اشغال پاریس توسط نیروهای هیتلری آخرین شماره ی آن به زبان انگلیسی و در ایالات متحده ی آمریکا نشر یافت (۱ - ۱۹۴۰). مقالات هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و فروم دیگر نمایندگان مکتب که از سال ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۱ در این مجله انتشار یافتند بار دیگر در سال ۱۹۶۵ در آلمان تجدید چاپ شدند.

اینک این پرسش اساسی وجود دارد که «نگرش انتقادی» که نخست در صفحات این مجله انعکاس یافته بود در حقیقت بیانگر چه پیامی بود؟ «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت خارج از آلمان و به عنوان کوشش های گروهی از فلاسفه ی مهاجر بورژوازی لیبرال و با هدف اولیه ی درک شکست جمهوری دموکراسی بورژوازی وایمار در آلمان و استقرار دیکتاتوری فاشیستی بوجود آمد. مقاله ی هورکهایمر با عنوان «یادداشت هایی در باره ی انسان شناسی فلسفی» (۱۹۳۴) به نقد ایدئولوژی فاشیسم اختصاص داشت. نه بورژوازی لیبرال و نه نهضت شفه شده ی کارگری، هیچ یک نتوانستند، هیتلر را از رسیدن به قدرت باز دارند. ناامیدی بنیادی به سنت های لیبرالیسم و انسان گرایی بورژوازی و فقدان اعتماد به امکانات انقلابی طبقه ی کارگر در اذهان نمایندگان روشنفکری بورژوازی لیبرال که ناچار به خروج از آلمان شده بودند بازتاب یافت. هورکهایمر و پیروانش در آغاز مهاجرت شان به آمریکای روزولت چشم امید دوخته بودند. اما چیزی نگذشت که این امیدواری به یأس مبدل شد. آدورنو از سال ۱۹۳۴ در انگلیس ساکن شد و سپس در فوریه ۱۹۳۸ بنابه دعوت هورکهایمر به آمریکا رفت. در این زمان وی مقالاتی چند در باب موسیقی معاصر بخصوص جاز منتشر کرد. او در آمریکا به عنوان محقق جامعه شناسی در یکی از بنگاه های بزرگ رادیویی به کار اشتغال ورزید. کار او در

این بنگاه بررسی ذوق مسیقایی گروه های مختلف اجتماعی و شنوندگان رادیو بود. او در تنظیم و شکل بخشی به موسیقی تبلیغاتی رادیویی نقش عمده ای در آمریکا ایفا کرد. بدین ترتیب ذهن خلاق بزرگ ترین نظریه پرداز موسیقی به خدمت بازرگانی آمریکا درآمد.

آدورنو در سال ۱۹۴۱ به کار خود در بخش پژوهش موسیقی بنگاه رادیویی پایان داد و به دنبال هورکهایمر از نیویورک به لوس آنجلس سفر کرد. او در آن جا علاوه بر کار در مورد مسائل مختلف و جنبه های گوناگون فلسفه ی موسیقی، همراه با هورکهایمر «دیالکتیک روشنگری» را نوشت. این اثر در سال ۱۹۴۷ در آمستردام انتشار یافت. «نگرش انتقادی» در این اثر تجلی یافته بود. هم زمان با شکست فاشیسم «مکتب فرانکفورت» به آلمان انتقال یافت. «سقوط عقل» هورکهایمر در پایان جنگ نوشته شد و در سال ۱۹۴۷ در نیویورک انتشار یافت. «دیالکتیک روشنگری» نفی تقلیل کل معضلات ناشی از فاشیسم را به عواقب قدرمآبانه تضادهای درونی روشنگری بورژوازی و فرهنگ بورژوازی مورد تأیید قرار داد و با تأکید بر این نکته مفهوم دولت خودکامه و خودکامه گرایی (توتالیتاریسم) به طور کلی بسط و توضیح قرار گرفت.

به منظور درک درست «دیالکتیک روشنگری» این نکته را باید خاطر نشان ساخت که این اثر در سال های ۱۹۴۴ - ۱۹۴۱ و در هنگامه ی جنگ علیه فاشیسم نوشته شده بود. نقدی که از واقعیت شوروی و آمریکا به عمل آمده در آن زمان برای آدورنو و هورکهایمر مطلبی ثانوی تلقی می شد و لذا نقد ایدئولوژی فاشیسم در آن اثر از ارجحیت درجه ی اولی برخوردار است. در این باب هر دو نمایندگان بارز «نگرش انتقادی» توجه مستقیم خود را بخصوص به دو جنبه از این ایدئولوژی یعنی آئین پیشوا و آنتی سمیتیسم معطوف کرده بودند. در همان سال ها آدورنو ویراستاری مجموعه ی «شخصیت قدرت مآب» را که در آن نقدی جدی از آئین پیشوا به عمل آمده بود، عهده دار بود. ویژگی این آثار در تبیین روانشناختی ای قرار داشت که از

«آنین رهبر» و آنتی سمستیسیم به عمل می آمد. با این که هر دو خصلت برآمده و حاصل تضادهای دورنی فرهنگ بورژوازی تلقی می شد، ولی آن تضادها از لحاظ ماهیت صرفاً نفسانی مورد تفسیر و توضیح قرار گرفته شده بودند و شالوده ی طبقاتی آن پدیده های روساختی در تحلیلی که به عمل می آمد نادیده گرفته شده بود. «نگرشی انتقادی» در جوهر خویش نه به عنوان نقد سرمایه داری بلکه به عنوان نقد روشنگری بورژوازی و فرهنگ و ایدئولوژی آن شکل می گرفت. آدورنو در سال ۱۹۶۸ مدعی شد که ریشه های عینی این پدیده ی روان شناختی چون چیزی جلوه می کند که نمی تواند موضوع نقد قرار گیرد. لازم به توضیح این نکته است که اظهاریه آدورنو به خوبی نشان دهنده ی این واقعیت است که آفرینندگان «نگرش انتقادی» از ماهیت جامعه ی آمریکا، که در ایامی که بر سر «دیالکتیک روشنگری» کار می کردند، در آن به سر می بردند چگونه ارزیابی به عمل می آوردند. آدورنو در باب خود و هورکهایمر می نویسد: "ما به این نتیجه ی لازم دست یافتیم که در جامعه ی معاصر نهادهای عینی و گرایش های تحول چنان قدرت فائقه ای بر افراد انسانی اعمال می کنند که تا حدود زیادی به صورت عامل تعیین کننده ی آگاهی آنان در آمده اند"^{۱۰} این عبارت به وجه مستقیمی با نظریات عمده ی «انسان تک بعدی» مارکوزه رابطه ی درونی دارد. در «شخصیت فائقه» ی آدورنو و حتی آثار دیگر اعضای «مکتب فرانکفورت» ادامه ی اندیشه ای را می توان یافت که توسط هورکهایمر و در مقدمه ای اثر او به نام «سلطه و خانواده» ارائه شده است. اندیشه ی مشخصی که در این آثار عنوان شده و یکی از ویژگی های «نگرش انتقادی» نیز هست، این است که هیچ خشنونت مستقیمی نمی تواند یک پارچگی خانواده یا جامعه یا گروه اجتماعی را تضمین کند، اگر عقیده به سلطه در آگاهی اعضاء جامعه ی معینی غلبه نداشته باشد. در این رویکرد سلطه ی کسی که در رأس خانواده یا جامعه- اولیاء، دولت- قرار دارد به پدیده ی روانشناختی «خود

۱۰ - T.W. Adorna; Stichworte. Kritische Modelle, ۲. p.۱۳۳.

حفاظت» آگاهی کاذب تبدیل می‌شود. روشن است که چنین رویکردی لزوماً بر تفسیر وجودگرایانه و نوفرویدی ناظر است. آدورنو آشکارا این ادعا را تصریح می‌کند و می‌نویسد «در این زمینه آراء ما با روش‌های به‌طور ذهنی سمت یافته‌ی تحقیق پیوند خورده است»^{۱۱}.

«نگرش انتقادی» و جوهر آن از ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۶ درگیر تحولی بنیادی گردید. چنین تحولی که ابتدای آن از اواسط ۱۹۳۰ و بخصوص در مقاله‌ی هورکهایمر تحت عنوان «نگرش سنتی و انتقادی» آغاز شده بود، در کار مشترک هورکهایمر و آدورنو یعنی «دیالکتیک منفی» آدورنو در سال ۱۹۶۶ به شهرت کامل و به مرحله کمال خویش رسید. در روند چنین تحولی مقولات دیالکتیک جزء و کل نگرش‌های اجتماعی و کاربرد آن‌ها در تحلیل واقعیت بالفعل اجتماعی، در منظر توجه هورکهایمر قرار داشت. در آن ایام در غالب مکتب‌های بورژوازی فلسفه‌ی تاریخ با فلسفه‌ی اجتماعی، مقولات و مفاهیم مجرد این نگرش‌ها، از جمله مفاهیم مربوط به قوانین تکامل اجتماعی با واقعیت مشخص و بالفعل در تضاد آشکار بود. مع الوصف به باور حامیان «نگرش انتقادی» چنین مشخصه‌ای شامل ماتریالیسم تاریخی و سوسیالیسم علمی مارکس نیز بود^{۱۲} علاوه بر این، نظریه پردازان مکتب فرانکفورت هماهنگ با طرفداران «جامعه‌شناسی دانش» بر اشاعه‌ی این باور پای می‌فشرده‌اند

^{۱۱} - همان، همانجا.

^{۱۲} - هورکهایمر در مقالات خود به نقد فلسفه‌ی علوم اجتماعی و فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی و از جمله تحصیل‌گرایی («پوزیتیویسم») پرداخت. برای نمونه‌ی مشخص از این مقالات دیده شود:

Max Horkheimer, The Present Situation of Social Philosophy and Tests of an Institute for Social Research. And "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History" in: Between Philosophy and Social Science, Tr. Frederick Hunter, M.S. Kramer and John Torpey, MIT Press ۱۹۹۳.

که هر نگرش اجتماعی، پدیده‌ی آگاهی جانبدار و به وجه ایدئولوژیکی شکل گرفته است. نسبی‌گرایان افراطی و داعیان رویکرد تاریخی مطلق شده در آن زمان بر هر مفهومی که متوجه حقیقت عینی و کاربرد آن قوانین و مقولات اجتماعی بود حمله می‌آوردند. پایه‌گذاران «نگرش انتقادی» در این هنگامه کوشیدند تا تحلیلی اجتماعی تاریخی از پیدایی و عملکرد اجتماعی تمامی نگرش‌ها اجتماعی فلسفی متافیزیکی به عمل آورند. «نگرش انتقادی» در این باب بر آن بود تا ماهیت ارتجاعی تمامی فلسفه‌ی تاریخی و جامعه‌شناسی بورژوازی را از آغاز تا آن زمان افشاء کند. نمایندگان آن مکتب بر این باور بودند که محدودیت طبقاتی بورژوازی و عملکرد ارتجاعی آن در روشنگری بورژوازی و در اندیشه‌های آزادی، برابری و برادری و در خردگرایی و تحصیل‌گرایی بورژوازی و در رویکرد غیرارزشی و غیرجانبدارانه نسبت به علم اجتماعی ریشه دارد. هورکهایمر در این راستا و در مقام تبیین رابطه‌ی نگرش و ریشه اجتماعی آن نقد گرایش‌های بورژوازی در این زمینه نوشت "جایگاه کار علمی در چهارچوب تقسیم‌کار، آن گونه که در مرتبه‌ی معینی [از روند تاریخ] تحقق یافته، منشاء تصور سنتی از تئوری است. تئوری متناظر است با فعالیت فرد عالم که در کنار فعالیت‌های دیگر جامعه قرار گرفته است، بی آن که رابطه‌ی فعالیت‌های مختلف با یکدیگر مستقیماً آشکار و شفاف باشد. در نتیجه در چنین درکی از تئوری، کارکرد اجتماعی واقعی علم و جایگاه تئوری در سپهرهای کنده شده از ریشه، یعنی در جایی که تحت شرایط تاریخی پدیدار می‌شود آشکار می‌گردد. در حقیقت حیات جامعه ناشی از کار جمعی شاخه‌های گوناگون تولید است و اگر چه تقسیم‌کار تحت شرایط سرمایه‌داری به سختی عمل می‌کند، اما شاخه‌های مختلفش و در نتیجه علم، نمی‌توانند به مثابه قائم به ذات و مستقل قلمداد شوند"^{۱۲} نمایندگان «مکتب فرانکفورت» در این راستا به همین موارد بسنده نمی‌کردند و معتقد بودند که

^{۱۲} - ماکس هورکهایمر «تئوری سنتی و تئوری انتقادی» ترجمه‌ی رضا سلحشور، در «نقد»

این امر به آن روایتی از مارکسیسم نیز که در بین الملل دوم غالب بود و ضمن آن تعیین گرای اقتصادی موعظه می شد شمول دارد.

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت پنجم

هم زمان با رشد سرمایه داری انحصاری دولتی و پیدایی و ظهور انقلاب علمی فنی و عواقب آن نظریه پردازان انتقادی به این نتیجه رسیدند که آگاهی تک بعدی، یعنی حامی ابزاری و تحصیل گرای بورژوازی به وجه مطلق به پیروزی رسیده است. این آگاهی؛ به باور آنان متضمن دست آموزسازی تام و تمام آگاهی توده ها از طریق جعل و ساخت نیازهای مصنوعی «بیگانه» شده و توسط اطلاعات جمعی است و بدین ترتیب هرگونه امیدی برای امکان ایجاد آگاهی طبقاتی انقلابی پرولتری برای همیشه منتفی تلقی می گردید. در چنین شرایطی و به تعبیر روشن تر در جریان گسترش انقلاب علمی فنی، تنها حاشیه نشینان یعنی بخش واجد ذهن انتقادی دانشجویان و روشنفکران می توانست، از این تفکر تحصیلی تک بعدی خلق رهیده شود و به «ورای» آن بگذرد. به باور آرمان پردازان «نگرش انتقادی» چنین شرایطی نه تنها تمامی جامعه ی سرمایه داری انحصاری دولتی را فراگرفته است بلکه به نحو جدی تری ایدئولوژی شوروی را نیز شامل می شد. بر این اساس به درستی تأکید می شد که ایدئولوژی شوروی، مارکسیسم دیالکتیکی و انتقادی را با ایدئولوژی خودکامه و جزمی تحصیل گرایی تعویض کرده است و از طریق چنین ایدئولوژی به دست آموزسازی آگاهی توده ها پرداخته شده است.

از آغاز دهه ی ۱۹۶۰ «نگرش انتقادی» رسماً به صورت منشاء عمده ی فلسفی «مارکسیسم غربی» درآمد. در تبیین مایه های نظری این نحله، آلفرد اشمیت در

مؤخره ای که بر اثر دو جلدی هورکهایمر به نام «نگرش انتقادی» نوشت تصریح کرد که «تحول بیشتر حقایق بزرگ اندیشه های مارکس و انگلس ضروری است». ^۴ شخصیت های برجسته ای از ۱۹۵۰ این جریان را نمایندگی می کردند. سارتر از طریق «نقد خرد دیالکتیکی»، لوفور و گارودی و هم چنین آلتوسر و کلود لوی اشتراوس در فرانسه، لوپورینی و لومباردو رادیچی و دمارکو در ایتالیا از جمله ی آن کسان به شمار می آیند.

واقعیت این که «سه سخنرانی در باره ی هگل» و «دیالکتیک منفی» اثر آدورنو و «نگرش و عمل» اثر هابرماس، در سامان بخشی به این روند، نقشی اهرمی ایفا کردند. چنان که پیشتر هم اشاره کردم، نسل قدیمی «مکتب فرانکفورت» از رحم مواضع سوسیال دمکراسی آن زمان آلمان متولد گردید. نسل جدید مکتب فرانکفورت نیز که از سال ۱۹۷۰ پیدایی یافت، نقش آرمان پردازان پاره ای از محافل سوسیال دمکراسی را ایفا کردند. هابرماس در سال ۱۹۷۱ از «انستیتوی تحقیق اجتماعی» به قصد احراز مقام ریاست «انستیتوی تحقیق در باره ی شرایط حیات در جهان علمی فی» کناره گرفت و سپس در آثار نگرشی اش «نگرش ارتباطی» را که مستقیماً با آخرین اقدامات حکومتی سوسیال دمکراسی در عرصه ی دست آموزی عقاید عمومی در جمهوری فدرال آلمان پیوند داشت ارائه کرد. لازم به یادآوری است که نمایندگان دیگری از مکتب نیز نظیر لودرویک فون فریدبورگ جامعه شناس مقام وزارت علم و آموزش حکومت های ایالتی جمهوری فدرال آلمان را در ایام پیروزی حزب سوسیال دمکراسی احراز کردند. جناح راست جوان تر مکتب با آغاز دهه ی هفتاد رسماً در موضع حمایت فعال از مبانی نظری- فلسفی سیاست داخلی و آموزه ی اجتماعی سیاسی حزب قرار گرفتند.

^۴ -Max Horkheimer, Kritische Theorie: Eine Dokumentation. Hrsg. Von A. Schmidt, Vol.II a. M. ۱۹۶۸, p. ۳۳۶.

نقد مبانی انسان شناختی و وجودشناسی انتزاعی نگرش های اجتماعی تاریخی که بر ایدئولوژی بورژوازی در ایام نسل جوان مکتب غلبه داشت به نحو مستقیمی با اندیشه های فلسفی هورکهایمر ارتباط داشت. هورکهایمر صادقانه در پی آن بود تا پاره ای اندیشه های مارکس را برای ایجاد و پی ریزی شالوده ی جدیدی به منظور ارزیابی جامعه و تاریخ آن به کار گیرد. وی در تدارک چنین شالوده ی جدید ماتریالیسم تاریخی را با روان شناسی اجتماعی که بر پایه ی آراء فروید بنیاد شده بود ترکیب کرد و بر این اساس اندیشه ی ماهیت لایتغییر انسان را نفی کرد و کوشید تا درک تاریخی طبقاتی و اجتماعی شعور اجتماعی، ایدئولوژی و رفتار عملی توده ها را که تاریخ را می سازند تصریح کند. او در مقام توضیح این نکات نوشت: «ماتریالیسم دشمن سوگند خورده ی هر کوششی است که بر سر درک واقعیت بر شالوده ی بهشتی ایدئالیستی یا هر نوع نظم فکری است. پس از مارکس ما از چنین رویکردی به جهان منع گردیده ایم»^{۱۰}. با این همه بازگشت از یک علم جامعه ی تاویلی به علم جامعه ای تبیینی از سوی هورکهایمر به معنای ارانه ی یک مفهوم مادی از تاریخ و قوانین تحول اجتماعی نبود. در این رابطه باور هورکهایمر بر این راستا بود که نیروهای خود به خودی بیگانه شده ی تولید کالا که به وسیله ی توده ها تولید می شود بر آن ها مسلط است و همانند قوانین طبیعت بر توده ها اعمال می گردند. تنها «شعور کاذب» این نیروها را به عنوان امری عینی تعبیر می کند و نظریه پردازان انتقادی با غلبه بر عینیت این نیروهاست که می توانند به نحو خالصی عنوان ماتریالیست بودن را حق خویش بدانند. اما تعبیری که آنان از ماتریالیسم ارانه می کردند، یک جهان بینی علمی فلسفی نبود، بلکه به آن به مثابه یک ایدئولوژی از لحاظ تاریخی گذرا می نگریستند. به باور آنان برای آینده ی جامعه ای سوسیالیستی که از یوغ سلطه ی اقتصادی رها شده باشد نه ماتریالیسم تاریخی بلکه چیزی دیگر

^{۱۰} -Max Horkheimer, „A New Concept of ideology“, in: Between Philosophy...., P. ۱۳۹.

باید شالوده‌ی درک جامعه و تاریخ باشد. در تبیین چنین «چیزی» نه ماده و نه وجود اجتماعی بلکه «عمل» به عنوان مقوله‌ی اساسی چنان ماتریالیسمی تلقی می‌شود. تبیین روشن این باور به نحو صریحی در «نقد عقل ابزاری» اثر هورکهایمر به عمل آمد. هورکهایمر از این موضع مفهوم مسلط علم را به آن معنی که در جامعه‌ی بورژوازی هم زمان با خردگرایی مدرن و سیستم‌های قیاسی اش شکل گرفته بود و هم کاربرد فنی آن سیستم‌ها را به مثابه معیار حقیقت مورد انتقاد قرار داد. به باور او چنین نگرش علمی‌ای قادر به درک خود به صورت تاریخی نیست و حقیقت‌های خود را جزمی و مطلق می‌سازد و از مشاهده‌های منشائیت خود از «تقسیم کار» و بستگی اش با وجه معینی از تولید قاصر است.

هورکهایمر ضمن نقد تفسیر تحصیل‌گرا و تجربی‌نقدی (امپیریو کریتیکال) از حواس نوشت «در واقع "واقعیت‌های علمی متأخر" یا دانش به دو وجه پیش ساخت می‌شوند: از طریق سرشت تاریخی موضوع درک شده و سرشت عضو دریا بنده^{۱۶}» نفوذ کامل عوامل ذهنی-عینی در روند عمل و دانش در شالوده‌ی خود علم قرار دارند. «این کنش متقابل هر دو جنبه، یعنی انسان و فوق انسان، انسان و طبقه، روش‌شناسی و امرعینی» «نگرش انتقادی» را با تحصیل‌گرایی و ماتریالیسم نظری جزمی که به نام ماتریالیسم دیالکتیکی شهرت یافته است در تعارض قرار می‌دهد.^{۱۷} پیروان «نگرش انتقادی» مقاله‌ی هورکهایمر به نام «نگرش سنتی و نگرش انتقادی» را نخستین و سازنده‌ترین اثر کلاسیک «نگرش انتقادی» تلقی می‌کنند. بنابراین، آن چه را که من موضوع تأملی انتقادی از این نگرش قرار داده‌ام، بدو به تحلیلی از این اثر ناظر می‌سازم. هورکهایمر از «نگرش سنتی» فریب و اغوایی را می‌فهمد که خود را در علوم طبیعی و بخصوص در جامعه‌شناسی بورژوازی برقرار کرده است؛ چیزی که بنابراین تمایز بین تجربه‌گرایی و خردگرایی نفی شده است:

^{۱۶} - هورکهایمر، مرجع شماره‌ی ۱۷، ص ۱۴۹.

^{۱۷} - همان، ص ۵۰-۴۹.

فرض بر این است که علوم از فاکت های تجربی و بطور حسی دریافت شده، نگرش جامع و از لحاظ منطقی غیرمتضاد را بر می آورند. بدین ترتیب او موضوع را چنان چه گویی هیچ تفاوتی در اصل بین جامعه شناسی مشخص تجربی کشورهای آنگلو ساکسون و فلسفه ی اجتماعی آلمان با توجه به وجه رویکرد و بررسی آن ها از نگرش علمی وجود ندارد صورت بندی می کند. هورکهایمر می نویسد «پیشرفت های فنی عصر بورژوازی به نحو جدایی ناپذیری با این عملکرد علم گره خورده اند. این امر از یکسو وقایع را برای نوعی از دانش علمی که باید کاربرد عملی در شرایط معینی را داشته باشد ثمربخش می سازد و از سوی دیگر کاربرد دانشی را که تاکنون حاصل شده است ممکن می سازد»^{۱۸}. هورکهایمر تنها به بی اعتباری «نگرش سنتی» تحصل گرا اشاره نمی کرد، بلکه بر آن بود تا شالوده ی اجتماعی و عملکرد آن را نیز افشا کند. این امر سال ها بعد نیز به شکل دیگری در «کسوف عقل» او ادامه یافت. با چنین رویکردی او بر آن بود که «نگرش انتقادی خود آگاهی انتقادی خلق است». «دانش به خویشتن انسان معاصر، دانش ریاضی طبیعت که مدعی است عقل ابدی است، نیست، بلکه چنین نگرشی انتقادی جامعه است، نگرشی که با شرایط معقول زندگی درگیر است»^{۱۹}.

با تمامی عناصر مثبتی که در چنین دوامی وجود دارد، مع الوصف در آن ها رویکرد مشخص طبقاتی تاریخی نادیده گرفته شده بود. گسست آشکار هورکهایمر از مارکس را به روشنی می توان در توضیحی که او از موضع خود به عمل می آورد یافت. او قویاً از این که در موضع طبقه کارگر انقلابی قرار گیرد پرهیز داشت و در مقابل بر آن بود تا نقد خویش را از موضع تفکر انتقادی و فرد فوق طبقه انجام دهد. طبیعی بود که چنین رویکردی او را در موضع یک روشنفکر فردگرای خرده بورژوازی قرار می داد، بنابراین رأی او «جدایی بین فرد و جامعه که به اتکاء آن

^{۱۸} - همان، ص ۱۴۳ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶، ص ۴۷.

^{۱۹} - همان، ص ۱۴۷ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶، ص ۵۲.

فرد محدودیت هایی را که برای خود می شناسد، چون امری طبیعی می پذیرد، در «نگرش انتقادی» وجهه ی نسبی می یابد. از لحاظ این نگرش تمامی چهارچوبی که از سوی کنش متقابل فعالیت های کور افراد مشروط شده است (تقسیم کار موجود و تمایزات طبقاتی) عملکردی تلقی می شود که در عمل انسان ریشه دارد و بنابراین می تواند موضوع ممکن برای تصمیم برنامه ای و تعیین عقلی هدف های قرار گیرد»^{۲۰}

هورکهایمر در سال ۱۹۳۷ علیرغم حضور در آمریکا هنوز بر آن بود تا در تحلیل های خود از مایه های مارکسیستی سود بجوید. او حتی شالوده ی تمامی تضادهای اجتماعی را در سرمایه داری دید. با این همه به باور او راه حل این تضادها در انقلاب پرولتری نهفته نیست و به نحوی انتزاعی در باب امحاء تضاد بین هدف مندی، عقلانیت، امر به خودی خود و آن روابطی از روند کار که ضمن آن جامعه ساخته می شود استدلال می کرد. او از این توضیح تن نمی زد که پرولتاریا می تواند هم تضادهای روابط جامعه ی سرمایه داری را درک کند و هم به نتیجه ی امکان جامعه ی عقلی و هدف مند دیگری نائل آید، اما حتی با چنین تصریحی در باب ماهیت پرولتاریا دچار شکی جدی بود. به همین دلیل نوشت «اما موضوع پرولتاریا در این جامعه هیچ تضمینی برای دانش درست ایجاد نمی کند»^{۲۱}

استدلالی که هورکهایمر در این مورد به کار می برد یادآور تحلیل نئین از این نکته بود که چگونه پرولتاریا خود، تنها به یک آگاهی طبقاتی اتحادیه ای نایل می آید و بنابر آن ضرورتی تاریخی برای یک پیشرو طبقه، برای حزبی که آگاهانه، آگاهی طبقاتی سوسیالیستی انقلابی را به نهضت کارگری توده ای منتقل سازد وجود دارد. مع الوصف نگرش انتقادی صرفاً توانایی و قابلیت افزاینده ای پرولتاریا برای برخورداری از آگاهی انقلابی به قصد استعلاء بخشیدن به جامعه ی موجود را

۲۰- همان، ص ۱۵۶ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶ ص ۶۰.

۲۱- همان، ص ۱۶۲ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶ ص ۶۷.

خاطرنشان می‌ساخت و روشنفکر واجد اندیشه‌ی انتقادی را به عنوان نیرویی که قادر به متحول ساختن و پاسداری از آگاهی انقلابی است تشخیص می‌داد. علاوه بر این هورکهایمر تأکید می‌کرد که به طور کلی اتخاذ نقطه نظر پرولتاریا مجاز نیست. «اگر نگرش انتقادی ذاتاً حاوی مطالعه‌ی شکل‌بندی احساسات و اندیشه‌های منطبق با یک طبقه باشد، در این صورت از لحاظ ساخت تفاوتی با علوم خاص ندارد و لذا موظف است تا مضمون روان‌شناختی‌ای را که مشخصه‌ی گروه‌های معینی در جامعه است توصیف کند و به این معنی باید یک روانشناسی اجتماعی باشد»^{۲۲}.

معهدا «نگرش انتقادی» در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ هنوز خود را تنه‌ی فکری روند تاریخی رهایی پرولتاریا تلقی می‌کرد. در این جا به روشنی شیوه‌ی نخبه‌گرایانه‌ی او را می‌توان دریافت که در آن نقش و وظیفه‌ی نگرش از سوی هورکهایمر توضیح داده شده است. «اگر نظریه پرداز و وظیفه‌ی ویژه‌اش ایجاد وحدتی پویا با طبقه‌ی زیر ستم در نظر گرفته شود؛ در این صورت نحوه‌ی توضیح تضادهای اجتماعی توسط او نه صرف توصیفی از موقعیت تاریخی مشخص بلکه اعمال فشار در درون آن موقعیت به قصد ایجاد تغییر است و بدین ترتیب است که وظیفه‌ی واقعی او به ظهور می‌پیوندد. مسیر مناقشه بین بخش‌های پیشرفته‌ی طبقه و افرادی که مبین حقیقت آن مناقشه‌اند و هم چنین مناقشه بین بخش‌های بسیار پیشرفته با نظریه پردازان آن‌ها و بقیه‌ی طبقه را باید به مثابه روندی از کنش متقابل درک کرد که ضمن آن آگاهی همگام با رهایی آن به بار می‌آید»^{۲۳}. مبرمیت این روند بنا بر آن چه هورکهایمر به آن باور داشت در «امکان مستمرا مطرح تنش بین نظریه پرداز و طبقه‌ی او که اندیشه‌اش مورد توجه»^{۲۴} است متجلی می‌گردد.

^{۲۲} - همان، ص ۱۶۳ و همچنین مرجع شماره‌ی ۱۶ ص ۶۸.

^{۲۳} - همان، همانجا، مرجع شماره‌ی ۱۶ ص ۶۹.

^{۲۴} - همان، همانجا.

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت ششم

در پایان دهه ی ۱۹۴۰ دوره ای از تاریخ «مکتب فرانکفورت» و «نگرش انتقادی» اش به فرجام خود رسید. هورکهایمر و آدورنو در سال ۱۹۵۰ به جمهوری فدرال آلمان بازگشتند و «انستیتوی تحقیق اجتماعی» را در دانشگاه فرانکفورت بار دیگر احیاء کردند. کمی پس از آن هورکهایمر به عنوان ریاست دانشگاه فرانکفورت انتخاب شد و آدورنو از سال ۱۹۵۳ در رأس «انستیتو» قرار گرفت. فروم و مارکوزه در آمریکا باقی ماندند و فروم در سال ۱۹۵۱ به مکزیکو سفر کرد. در همین ایام مارکوزه اثر خویش در باره ی فروید را به پایان آورد و بر سر تدارک «مارکسیسم شوروی» به کار پرداخت. او در سال ۱۹۵۴ به استادی دانشگاه براندیس و در سال ۱۹۶۵ به استادی دانشگاه کالیفرنیا برگزیده شد. در جمهوری فدرال آلمان با رهبری هورکهایمر، آدورنو و پولوک، نسل دوم، «مکتب فرانکفورت» بار آمد. در سال ۱۹۵۰ در ایام آدونائز و جنگ سرد، نفوذ ایدئولوژی «مکتب فرانکفورت» با شدت اشاعه یافت، اما با آغاز دهه ی ۱۹۶۰ اوضاع دیگرگون شد. در این ایام کوشش هایی در جهت تحمیل جامعه شناسی تحصلی آمریکایی- انگلیسی بر اندیشه ی علمی آلمان به عمل آمد و در مقام بازتاب نسبت به این جریان، مباحث مستمری با نمایندگان جامعه شناسی آمریکایی در گرفت. آدورنو به جدال با پوپر آغاز کرد ولی در عمل مناقشه بر سر تحصیل گرایی در جامعه شناسی آلمان از دهه ی ۱۹۶۰ آغاز گردید. لازم بیادآوری است که در همین ایام و در شرایط تحریم حزب کمونیست آلمان و تعقیب هر نوع اندیشه ی مارکسیستی در جمهوری فدرال آلمان اندیشه های «مکتب فرانکفورت» از مرزهای «انستیتو» فراتر رفت و به صورت ایدئولوژی نهضت دانشجویی چپ درآمد. در سال ۱۹۶۰ زمانی که رهبری راست حزب سوسیال دمکرات ناچار به گسستن از «اتحادیه ی سوسیالیستی دانشجویان آلمان» گردید

[اتحادیه ای که از سوی همان حزب ایجاد شده بود] گروه روشنفکرانی که در کنار «اتحادیه» قرار گرفتند، نمایندگان نسل جوان تر «مکتب فرانکفورت» به شمار می آمدند. با توجه به چنین سیر گذرانی از پیدایی این دوره از حیات «مکتب فرانکفورت» در این فرصت به آن جنبه ای از تاریخ اندیشه های «نگرش انتقادی» می پردازم که با این نسل از نمایندگان «مکتب» در ارتباط است.

در میان دانشجویان هورکهایمر و آدورنو در این دوران بیش از هر کس باید به آلفرد اشمیت نظر داشت که زیر هدایت آن دو طی فاصله ی زمانی ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ پایان نامه ی دکتری خویش را تحت عنوان «مفهوم طبیعت در مارکس» به پایان رسانید. اشمیت در این اثر بر این داعیه پای می فشرد که بر گرایش مسلط بر ادبیات بورژوازی نسبت به تفسیر وجودگرای آثار جوانی مارکس، تفسیری که با مسئله بیگانگی پیوند دارد، غالب آمده است. اشمیت کوشید تا تفسیر خویش از مارکس را با بهره وری از یادداشت های ۵۹- ۱۸۵۷ مارکس، که در حقیقت مواد مقدماتی و تدارکاتی برای «سرمایه» بودند و در ۱۹۵۳ در جمهوری دمکراتیک آلمان انتشار یافته بودند ارائه کند. مع الوصف چنان که با تأملی در اثر او و بخصوص در مقدمه اش بر چاپ دوم می توان دریافت، او متأثر از کریش، مرلوپونتی و سارتر با تعبیری انسان شناختی- وجودگرا از فلسفه ی مارکس به موضع سنتی «مکتب فرانکفورت» بازگشت. اثر او «در باب همبستگی تاریخ و طبیعت در ماتریالیسم دیالکتیک» شاهد این مدعاست. این اثر به عنوان تفسیری بر چاپ آلمانی «وجودگرایی و مارکسیسم» مجادلات سارتر، گارودی، هیبولیت، ویکو و اورسل» که با عنوان «مجادلات» در سال ۱۹۶۲ در پاریس روی داد نوشته شد.^{۲۰}

^{۲۰}- گئورگ نوواک نقد مارکسیستی سودمندی بر این مجادلات تحت عنوان «آیا طبیعت

دیالکتیکی است» نوشته است، رجوع شود به:

George Novack; „Is Nature Dialectical?“, in: Polemics in Marxist Philosophy, Monad Press, New York ۱۹۷۳, pp. ۲۳۱- ۲۶۷

شخصیت های دیگری که از جمله نسل دومی های «نگرش انتقادی» می توان از او نام برد اسکارنکت است. او نیز پایان نامه ی دکتری خویش را با عنوان «روابط متقابل ساختاری بین آموزه های اجتماعی کنت، هگل» با راهنمایی هورکهایمر و آدورنو نوشت. نکت پس از ۱۹۶۹ کرسی تدریس فلسفه در دانشگاه هانور را عهده دار شد. وی در میان نسل جوان تر «مکتب» موضع چپ افراطی داشت و از مبتکرین و نویسندگان مجموعه ای بود که با نام «پاسخ های چپ به هابرماس» انتشار می یافت و سند روشنی در تأیید انشقاق بین جناح های چپ و راست در «مکتب فرانکفورت» به شمار می آید. این نکته را نیز بیافزایم که در میان نمایندگان این دوره از «مکتب»، نکت به نحو نمایانی مواضع ضد شوروی داشت. در حقیقت این بود که در پایان دهه ۱۹۶۰ یکی از آرمان پردازان بخشی از «متخصصان جوان» در حزب سوسیال دمکراسی و آن گروه از فعالان اتحادیه ی کارگری در جمهوری فدرال به شمار می آمد که علاقه ای صمیمانه به اندیشه های سوسیالیسم ابراز می داشت و تمامی امیدهایش را به نهضت کارگری دوخته بود. او در آن زمان سر نفاقی با کمونیست ها نداشت. نکت در کنفرانس علمی – نگرشی ای که به قصد نقد از «مکتب فرانکفورت» و با سازماندهی «انستیتوی تحقیقات مارکسیستی» در ۲۱ و ۲۲ فوریه ۱۹۷۹ در فرانکفورت برگزار شد و سخن گفت. اشلیفشتاین مدیر انستیتو نظریات او را به سختی مورد انتقاد قرار داد و بخصوص دریافت او را از نظریه ی بازتاب لنینی مورد تحلیل انتقادی قرار داد. نکت در پاسخ به اشلیفشتاین ناچار شد تا بپذیرد که با اصل نظریه ی لنینی بازتاب سرسئیزی ندارد و مدعی شد که مخالف او با آن نوع تعبیر تحریف شده ای از آن نظریه است که ایدئولوژی ضد کمونیسم غالب در جمهوری فدرال آلمان ارائه می کند. او سپس تصدیق کرد که طبقه ی کارگر هم چنان که پیشتر نیز چنین بوده تنها نیروی مادی ای است که می تواند تغییرات انقلابی را موجب شود. اما او به این امر که احزاب کمونیست پیشرو انقلابی چنین طبقه ای باشند باور نداشت. او به روشنی تصریح می کرد که

«در این جا، در جمهوری فدرال آلمان، از لحاظ ما مسئله ی تعیین کننده این نیست که حزب پرولتاریا تا چه حد برای روشنفکران از جاذبه بر خوردار است، بلکه مسئله این است که ما چگونه می توانیم بخش آگاه طبقه ی کارگر و روشنفکران از لحاظ سیاسی آگاه را با یک سازمان انقلابی ترکیب کنیم».^{۲۶}

«توهم جامعه شناختی و آموزه ی سرمشقی: به سوی نگرش و عمل آموزش کارگری» به عنوان یکی از آثار متأخر نکت نشان می دهد که او به آموزش سیاسی، به عنوان یک فعال نهضت کارگری در جمهوری فدرال آلمان علاقه ای جدی داشت. در این اثر او با ترکیب جالبی از تعدادی اندیشه های جناح چپ «مکتب فرانکفورت» با نگرش های سندیکالیسم معاصر مواجه می شویم. نکت با احراز مقام استادی فلسفه در دانشگاه هانوفر چنان موضع چپ افراطی را اتخاذ کرد که به اخراج او از حزب سوسیال دمکراسی در سال ۱۹۷۲ انجامید. متعاقب چنین حادثه ای او به «دفتر سوسیالیست» نو تروتسکیست ها که مرکز آن در او فنباخ قرار داشت پیوست و نشریه ی «پیوندها» را منتشر ساخت.^{۲۷}

^{۲۶} -J. Schleifstein; „Zu Negts Kritik der Leninschen Widerspiegelungstheorie“, in: Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus, pp. ۱۰۳- ۱۱۱. and pp. ۱۳۱-۲

^{۲۷} - از میان آثار نکت تا آن جا که من می دانم تنها یک اثر به انگلیسی برگردانده شده است. این اثر که با عنوان «سپهر عمومی و تجربه: رویکردی به تحلیل سپهر عمومی بورژوازی و پرولتاریا» به انگلیسی برگردانده شده است. از آثار بسیار اساسی نکت است که آن را با مشارکت الکساندر کلوگ مشترکاً نوشته است، دیده شود:

Oskar Negt and Alexander Klug; Public Sphere and Experience Tr. Peter Lanbany, Jamie Owen Daniel and Assenka Oksiloff, University of Minesotta Press ۱۹۹۳.

کتاب شناسی

برای اطلاعات و مطالعات تکمیلی منابع زیر را توصیه می کنم:

در پایان دهه ی ۱۹۶۰ و آغاز دهه ی ۷۰ خط رسمی سیاسی اصلاح گرایی راست به طور کلی در «مکتب فرانکفورت» غلبه یافت. این گرایش به نحو نمونه وار و برجسته ای در اندیشه ی بارزترین فیلسوف نسل جوان «مکتب» یعنی یورگن هابرماس متظاهر گردید. هابرماس نخست با «بررسی ادبیات» در بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم، در سال ۱۹۷۵ انظار را به خویش متوجه ساخت. اگرچه او رسماً شاگرد «انستیتوی تحقیق اجتماعی» فرانکفورت نبود، اما در «بررسی» خویش به نحو صریحی خود را با آن نحوه ی رویکردی به مارکسیسم که توسط آورنو و دیگر فلاسفه ی «مکتب» اعمال می گردید پیوسته نشان داد. هابرماس ضمن تدریس فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ در سال های ۱۹۶۱-۱۹۴۶- در سال ۱۹۶۴ به استادی فلسفه و جامعه شناسی دانشگاه فرانکفورت نیز برگزیده شد. او در آن جا در حقیقت راس سمت و سوی جامعه شناسی «مکتب» به شمار می آمد و این امر به ویژه پس از بازنشستگی هورکهایمر در سال ۱۹۵۹ صراحت بیشتری یافت. هم زمان با به قدرت رسیدن حزب سوسیال دمکرات با رهبری ویلی برانت، هابرماس به عنوان یکی از مدیران انستیتوی جدید تحقیق استارنبرگ که هدف آن پژوهش در شرایط زندگی در جهان علمی و فنی بود آغاز به کار کرد. این انستیتو به نحو تنگاتنگی با حزب سوسیال دمکراسی در ارتباط بود و با همان اهداف «انستیتوی ماکس پلان» عمل می کرد و عملاً نقش آکادمی علوم در جمهوری فدرال آلمان را ایفا می کرد. انتشار مجموعه ی مقالات هابرماس با عنوان «نگرش و عمل»

Phill Slater; Origin... David Held; Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas, ۱۹۸۰. David Ingram; Critical Theory and Ohilosophy. Gillian Rose; The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, ۱۹۷۸. Judith Marcus and Zolan Tar, ed. Foundations of the Frankfurt School of Social Research, ۱۹۸۴.

در سال ۱۹۶۳ او را نه تنها در مقام پیش قراول «مکتب فرانکفورت» بلکه در عین حال در مقام طراز اولی در جامعه شناسی آلمان غربی قرار داد. از آن زمان هر کتاب جدیدی که از هابرماس انتشار یافت به عنوان رویدادی در حیات فلسفی جمهوری فدرال آلمان تلقی می گردید. واقع این که از طریق اثر هابرماس یعنی «تکنیک و علم به مثابه ایدئولوژی» (۱۹۶۸) «دانش و علاقه» (۱۹۶۸) و «منطق علوم اجتماعی» (۱۹۷۰) جریان جدیدی در تحول اندیشه های جناح راست «مکتب فرانکفورت» بوقوع پیوست. هابرماس دانشجویان متعددی را نیز پروراند که از مهم ترین آن ها می توان از آلبرت ویر جامعه شناس نام برد که از میان آثار او «روش شناسی به مثابه نگرش معرفت: آموزه ی علم کارل پوپر» و «نگرش انتقادی جامعه و تحصیل گرایی» در جریان مجادلات «مکتب فرانکفورت» با تحصیل گرایی نقشی عمده ایفا کردند.

بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت هفتم

در پایان آن چه در سیرگذران تاریخی «مکتب فرانکفورت» عنوان کردم ضروری می دانم که به اجمال بر پاره ای از اندیشه های مشخص آن نیز نظری بیافکنم. با آغاز دهه ی ۱۹۳۰ هورکهایمر و سپس هماهنگ با او آدورنو و مارکوزه نگرشی را در باب چگونگی پیروزی فاشیسم بر لیبرالیسم بورژوازی ارائه کردند که به نحو عمده ای از دیگر آموزه های بورژوازی لیبرال در آن روزها متفاوت بود. نمایندگان مخالف فاشیسم آلمان و ایدئولوژی آن در ستیز خویش اساساً در راستای تحکیم و احیای سنت های لیبرالی بورژوایی و ناظر بر فلسفه بورژوازی آلمان عمل می کردند. آدورنو با صراحت تأکید می کرد که چگونه مفهوم تحصلی واقعیت اوج اعتلای خویش را در «تکنولوژی عقلی» اردوگاه های مرگ فاشیستی یافت. روشنگری بورژوایی

حاوی امکان متضاد ایدئولوژیک فاشیستی و «واقعیت صنعتی» تلقی می شد. در این رابطه حتی تمامی علم به شیوه ای صرفاً تحصلی، ضد دیالکتیکی و تکنولوژی ابزاری با گرایش اش به ریاضی کردن و تجربه گرایی و لذا محصول آگاهی بورژوازی و منشاء تأمین درک ابزاری حقیقت و وسیله ای برای سلطه تفسیر می شد. با چنین وجه تلقی ای مارکسیسم نیز نفی می شد و به آن به عنوان محصول جهان بینی بورژوازی و ثمره ی همان تعبیر تحصیل گرای علم و منشاء اتوماتیسم قدرگرای، تعیین گرایی اقتصادی، ایدئولوژی تکنوکرات و صنعتی و مسخ دیوان سالارانه و جز این ها توضیح می شد. این ها همه آن چیزی بود که در آغاز دهه ی پنجاه برای «نگرش انتقادی» از ارثیه ی دهه های ۳۰ و ۴۰ از «مکتب فرانکفورت» باقی مانده بود. روح چنین نگرشی در چهارچوب تبییناتی چون «فرانقد معرفت شناسی» فلسفه ی بورژوازی از دکارات تا هوسرل توسط آدورنو و در «نقد هورکهایمر ادامه یافت. اما در تحول اندیشه ها شقاق قاطعی شروع به ظهور کرد. نخستین علانم چنین جداسری، از آغاز جنگ جهانی دوم خود را نمایانید. پیش از این ایام، مارکسیسم در معرض نفی مطلق قرار گرفته بود و به همراه با هگل به مثابه آگاهی نظری انتقادی خالص نگریسته می شد. مقاله ی هورکهایمر به نام «نگرش سنتی و نگرش انتقادی» و کتاب مارکوزه، به نام «عقل و انقلاب» آخرین آثار قبل از این شقاق به شمار می آیند. «دیالکتیک روشنگری» و «مارکسیسم شوروی» در حقیقت نوک شاخک های این شقاق که ضمن آن «نگرش انتقادی» سمت گیری ضدسرمایه داری خود را وا گذاشت، به شمار می آیند.

در دهه ی ۱۹۶۰ مرحله ی جدیدی در تحول «نگرش انتقادی» آغاز شد. در این دوران «نگرش» مراحل تحولی پیشین خود، یعنی اندیشه ی نقد فلسفی تحصیل گرایی، اصالت عملگرایی و خردگرایی را حفظ کرد و به طور کلی در سمتی آشکارا ضد مارکسیستی قرار گرفت. آن چه در این دوران در اندیشه ی نمایندگان «مکتب» غلبه ی چشم گیر داشت این نکته بود که سوسیالیسم صرفاً گونه ای از آن

«خودکامه گرایی» و «خردگرایی صنعتی» است که خاصه ی روشنگری بورژوازی است. هابرماس، نماینده ی جناح راست «نگرش انتقادی» در این هنگامه در پی ایجاد نگرش «صلاحیت ارتباطی» برآمد که در نهایت تلاش به منظور توجیه فلسفی سیاست اصلاحات سوسیال دمکراتیک تکنوکراتیک بود. هابرماس با اقتدا به مارکوزه، به نحو جانبدارانه ای تأکید می کرد که طبقه ی کارگر، به مثابه محصول جامعه ی بورژوازی، دیگر واجد صلاحیت و شایستگی ارتباطی، برای جذب اندیشه هایی که واقعیت معینی را استعلاء می بخشد نیست و تماماً در جامعه ی صنعتی بسیار پیشرفته تنیده شده است.

هابرماس برخلاف شاگردان چپ مارکوزه، به قدرت اعتراضی دانشجویی و دیگر «نیروهای بیرونی» باور نداشت و در عوض کمک روشنفکران با اندیشه های انتقادی را برای اعمال مدیریت در وسایل شکل بخشی به عقاید عمومی، نظیر دبستان، دبیرستان، تلویزیون، رادیو و مطبوعات می طلبید. آن چه را که او از طریق این وسایل به دنبال دیگرگون کردن آن بود، نه شالوده ی اجتماعی بلکه آگاهی توده ها بود که به باور از عوامل عمده ی اولیه و از لحاظ اجتماعی تعیین کننده بودند. دانشجویان رادیکال مارکوزه نظیر نکت با قرار گرفتن در جناح چپ «نگرش انتقادی» به «اصلاحات درونی» حزب سوسیال دمکراسی باور نداشتند و به این چشم دوخته بودند تا در کارگران علاقه به درک ماهیت و تضادهای جامعه ی سرمایه داری را برانگیزد. و به این نحو شکل بندی آگاهی انقلابی را در آن ها میسر سازند. در مقابل چنین گرایش، نمایندگان جناح راست و بخصوص هابرماس بر ادامه ی این باور پای می فشردند که این نه طبقه و نه ایدئولوژی بورژوازی، بلکه آگاهی اجتماعی به طور کلی که با ظهور تقسیم کار و مبادله ی کالا آغاز شده شالوده ی آگاهی «کاذب» حاکم است. با توجه به این گرایش نسل جدید «مکتب» کوشید تا از بستگی سنتی با وجودگرایی بهره بجوید. می دانیم که بنا به رأی هایدگر جایی در

فلسفه ی کهن یونان برای «سقوط بزرگ در گناه» یعنی بازگشت به خودآگاهی انسانی وجود داشته است.

آگاهی اجتماعی بیگانه شده در آن زمان با وجود عمیقاً فردی به تضاد درآمده بود و وجود اجتماعی به صور مختلفی از ایدئولوژی به آن تحمیل شده بود. دقیقاً با ابتناء به چنین باوری از سوی هابرماس نه تنها علم و تکنولوژی بلکه مارکسیسم نیز به عنوان اموری محصول «آگاهی کاذب» توصیف شد و هر نوع اعتقادی به قوانین عینی تحول اجتماعی، به مثابه ایدئولوژی صرفی که با خودآگاهی آزاد فرد در تضاد است ترسیم گردید. هابرماس در مصاحبه اش با نمایندگان چپ افراطی و بخصوص با مارکوزه بر امکان آتی رابطه ی «من» با «طبیعت» و دیگر افراد پای فشرده. ناظر بر این باور سلطه با «ارتباط» تعویض شد و طبیعت از «شی» بودن به «طرف مقابل» و «عمل عقلی هدفمند» به «کنش متقابل» بطور نمادی واسطه شده ی توده ها تغییر داده شد. هابرماس از چنین «عمل ارتباطی» رفتاری را در ذهن داشت که توسط میزان های اجتماعی ای که تنها بر شالوده ی توافق متقابل گرایش ها و نه با قهر بلکه با تصدیق همگان اعمال می شود هدایت می گردد. از لحاظ هابرماس جانشین قابل اعتماد برای سلطه ی خردگرایی فنی نه قوانین عینی روابط تولید، بلکه روابط متقابل آگاه افراد است که از طریق زبان واسطه قرار می گیرد. اما به باور او، امروز چنین وظیفه ای را تنها دانشجویان روشنفکر واجد اندیشه ی انتقادی و پاره ای تکنوکرات ها به عهده دارند. چنین تکنوکرات های «منقدانه اندیش»ی به باور هابرماس باید تحمیل های مصلحتی تکنولوژیکی را به مثابه یک جنبه ی قطعی از تصمیمات خود نفی کنند و برگردند ی «میزان ها»ی «معنای حیاتی» جدید در جهت تأمین آزادی افزاینده و پیشرفت خرد و شکوفایی ذهنیت عمل کنند. تنها به وسیله ی بازتاب خودآگاهی انتقادی است که این تکنوکرات ها می توانند صورت بندی اهداف خویش را تغییر دهند. از آن جا که علم به صورت نیروی تولیدی عمده ای درآمده است و روشنفکر منقدانه اندیش محصول و حامل آن است، لذا مشخصاً این تنها

روشنفکران و نه طبقه ای کارگر است که می تواند عامل اصلاحات و نه انقلاب اجتماعی قرار گیرد. نگرش ارزش کار مارکس بدین ترتیب از سوی هابرماس در معرض تعبیر مجددی قرار گرفت و بنابر تغییری که از آن به عمل آورد نه کار کارگر بلکه کار دانشجو، نه کار جسمانی بلکه کار ذهنی است که منشاء ارزش و از جمله ارزش اضافی در شرایط سرمایه داری است. از این وجه تعبیر به روشنی می توان شباهت ها و تفاوت های دو جناح چپ مارکوزه و راست هابرماس را در «مکتب فرانکفورت» در این دوران یافت. پرسش اساسی این بود که «تفکر انتقادی» دانشمند چگونه می تواند اهداف جدید، ارزش ها و میزان هایی را که ناظر بر آن ها فرد باید علیرغم خردگرایی فنی عمل کند تعریف کند؟ از لحاظ مارکوزه هیچ کس از جمله «منقد» نمی تواند به نحو علمی به این امر برخورد کند. تنها یک اندیشه ی مبهم ناممکن، یعنی ناکجاآبادی که همه چیز را کاملاً نفی می کند و جامعه ی معینی و وجه اندیشه ی معینی را استعلاء می بخشد می تواند به اندیشه ی جدید راهبر باشد. از لحاظ هابرماس خود علم در وجه انتقادی اش با کمک خوداندیشی می تواند پاسخی جدید و راه حلی جدید بیابد. هر دو جناح چپ و راست «مکتب فرانکفورت» با تمامی تفاوت هایی که در نحوه ی تعبیر از مسائل میرم جامعه ی سرمایه داری به عمل می آوردند پیام مشترکی را نمایندگی می کردند و آن این که سوسیالیسم مرده است. بر شالوده ی چنین زمینه ای است که من اهرمی ترین اندیشه ی هابرماس، یعنی عقلی سازی و رهایی را مورد تحلیل قرار خواهم داد.

بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت نخست

یورگن هابرماس بدون تردید برجسته ترین نماینده از نسل متأخر «مکتب فرانکفورت» است. آن چه را او در جهت بازنگری در مبانی و سرمشق های پایه ای «مکتب فرانکفورت» به عمل آورده است، می توان به نحو علی الاطلاق یکی از ویژگی های اندیشه ی او در امر بازسازی و نقد میراثی تلقی کرد که با هورکهایمر آغاز گردید و از طریق آثار آدورنو مارکوزه کمال یافت.

یورگن هابرماس در هیجده ژوئن ۱۹۲۹ در دوسلدورف متولد گردید، در آلمان سوسیال دمکراتیک بار آمد و تا سال ۱۹۵۰ وجه ای که نمایی از شخصیتی رادیکال داشته باشد از خود بروز نداد. او تحت تأثیر آدورنو که مقام دستیاری اش را داشت اهمیت اساسی مارکس و فروید را برای سیاست و علوم اجتماعی کشف کرد و پس از آن که به تدریس فلسفه در هایدلبرگ آغاز کرد (۶۴ - ۱۹۶۱) کرسی فلسفه و جامعه شناسی در دانشگاه فرانکفورت را نیز اشغال کرد و در سال ۱۹۷۲ به انستیتوی ماکس پلانک در شهر اشتارنبرگ منتقل گردید. او علیرغم تمایلاتی که به «مکتب فرانکفورت» داشت، اندیشه های خود را در چهارچوبی متحول ساخت که به نحو بازاری با افکار نمایندگان برجسته ی آن مکتب، یعنی آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه متفاوت بود. برای نمونه درحالی که آدورنو بر این باور بود که هیچ شالوده ی نهایی برای دانش و ارزش ها وجود ندارد، هابرماس از باوری به دفاع برخاست که ضمن آن تدارک اندیشه های میزان گذارانه ای را برای «نگرش انتقادی» امکان پذیر می ساخت. او ضمن چنان باوری به بازسازی نظراتی اساسی چون جدایی ناپذیری

حقیقت و فضیلت، واقعیات و ارزش ها و نگرش و عمل، که ریشه هایشان در فلسفه ی کلاسیک آلمان قرار داشت، پرداخت. آن چه را که او در این جهت هدف غایی خود قرار داده بود، ایجاد چهارچوبی بود که در درون آن رویکردهای معارضی از علوم اجتماعی نظیر نقد ایدئولوژی، نگرش عمل، تحلیل نظامات اجتماعی و نگرش تکاملی به هم آمده بودند. الزاماتی که صورت بندی مجدد «نگرش انتقادی» را برای هابرماس ضروری می ساخت عموماً از روند تاریخی قرن بیستم ناشی می شد.

انحراف انقلاب روسیه به جانب استالین گرایی و مدیریت اجتماعی تکنوکراتیک، شکست انقلابات توده ای در غرب و فقدان آگاهی طبقاتی در پرولتاریای انقلابی، سقوط نگرش مارکسیستی در علم عین ماب لنین گرایی، به باور او جنبه ها و ویژگی های این روزگار تلقی می شدند. علاوه بر این ها او بر این باور است که جامعه ی سرمایه داری به تغییرات اساسی ای نایل آمده است. مداخله ی دولت در امور اجتماعی، رشد یافته است، سرمایه داری به نحو روزافزونی سازمان یافته می شود و عقل ابزاری و دیوان سالاری عرصه ی عمومی و انواع گرایش های بحرانی، مشروعیت نظم اجتماعی و سیاسی را تهدید می کنند. هابرماس در تلاش برای برخورد با این موارد، سمت گیری نگرشی ای را بسط داده است که ضمن آن عملاً با انواع وسیعی از رشته های علوم اجتماعی و انسانی درگیر شده است. از آن میان آن چه را می توان یکی از سهم های عمده ی او در کار نگرشی و تحلیلی تلقی کرد، اعمال پژوهش تاریخی در مورد شکل بندی و پریشیدگی عرصه ی عمومی (۱۹۶۲)، بررسی علوم جدید و تکنولوژی در جوامع سرمایه داری (۱۹۶۸)، تدارک چهارچوبی فلسفی برای «نگرش انتقادی»، (۶۸ - ۱۹۶۳)، بسط نگرش عمل (۱۹۸۱)، تحلیل الگوهای بحران در جوامع سرمایه داری (۱۹۷۳)، بازسازی نگرش تکاملی اجتماعی (۱۹۷۶) و بالاخره طرح مقوله عقلی سازی و رهایی است.

چنان چه بکوشیم تا در همین آغاز نوعی جمع بندی مقدماتی از روح اندیشه ی هابرماس به عمل آوریم، در این صورت می توان به اجمال رشته ی اصلی تفکر او را در سراسر آثارش در اندیشه ی ضرورت ایجاد پیوند میان علوم اجتماعی و آرمان های رهایی انسان جستجو کرد. وی در نقدهایش علیه اثبات گرایی یا مذهب تحصلی، این نگرش رایج در علوم اجتماعی را بازتاب فکری سلطه و شیء گشتگی تلقی کرد و به همین اعتبار آن را از موانع عمده ی رهایی اجتماعی دانست. وی علایق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و بین ذهنی (Intersubjective) را مبنای حوزه ی شناخت تاویلی دانست و بر همین اساس از دو خط عقلانیت در تمدن، یعنی عقلانیت ابزاری و عقلانیت فرهنگی سخن گفت. قول عامی بر این است که نظریه ی هابرماس بطورکلی به بازسازی نظریات مارکس، ماکس وبر و مکتب فرانکفورت مبتنی بوده است. او ضمن تقدیر بر مارکس و تلاش در جهت بازسازی اندیشه های او و وبر و مکتب فرانکفورت، در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری، اندیشه ی فرایند رهایی بخش عقل ارتباطی را عنوان کرد و بدین ترتیب به مفهوم «وضعیت کلامی آرمانی» دست یافت که در آن به باور او توانایی های ارتباطی و کلامی لازم برای ایجاد جهانی عقلانی تحقق می یابد.^{۲۸} در همین راستاست که او تصریح می کند، فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانه ی آدمیان هستند. چنین رویکردی مالا هابرماس را به این عقیده راهبر می شود که مبنایی برای وجود شناسی جهانی کاملاً خارجی که شناخت را به صورت کاملاً عینی ایجاد کند وجود ندارد. هابرماس با طرح این رای به طور جدی علیه نگرش «تطابق» حقیقت قرار گرفت و این باور را که هر حکمی لزوماً منطبق با مابه ازایی در جهان خارج است مورد انکار قرار داد. تلاش من در این بخش

Rich Roderick; Habermas and the Foundation of Critical Theory. -^{۲۸}

و هم چنین: رابرت هولاپ؛ یورگن هابرماس: نقد در حوزه ی عمومی. ترجمه ی دکتر حسین بشیریه. تشریحی، تهران ۱۳۵۷.

مصروف این نکته است تا موضع هابرماس را در ارتباط با مشاجرات فلسفی با مخالفین عمده اش، یعنی تحصلی مذهبان و مارکسیست ها تحلیل کنم. ابتدا بگویم که هابرماس اساساً اصطلاح اثبات گرایی (تحصلی گروی) را به معنایی وسیع و به مثابه فلسفه ای که تن به نقد از خود نمی دهد بکار می برد و مارکسیسم را نیز در همین طبقه بندی قرار می دهد.

اما من به منظور سامان منطقی بخشیدن به تحلیلی که از اندیشه ی او به عمل می آورم بین آن فلاسفه و جامعه شناسان اثبات گرای آلمان فدرال که با نگرش هابرماس مخالفت ورزیدند ولی در عین حال از ادامه و مشروعیت سرمایه داری حمایت به عمل می آوردند و مارکسیست هایی که هم با نگرش هابرماس سرخلاف دارند و هم به نگرش انقلابی در ارتباط با امحاء سرمایه داری قائل اند تمایز قائل خواهم شد و به همین اعتبار است که نقد من نه تنها به خود هابرماس بلکه به مخالفین اثباتگری و البته معرض سرسخت او نیکلاس لومان (N. Lumann) در حوزه ای «نگرش سیستمی» نیز متوجه است.

با چنین سمت گیری، پس از بحث درباره ی منابع تاریخی و فلسفی نگرش هابرماس و مسئله ی عقلانیت به مثابه شالوده ای برای فهم آثار او، به چگونگی عدم توافق او با کسانی چون هلموت شلسکی (H. Schelsky)، هانس آلبرت (H. Albert) و نیکلاس لومان خواهم پرداخت. لازم به توضیح است که در زمینه ی چنین مناظراتی که ضمن آن ها عقلانیت به مثابه امری در جهت تثبیت و اصلاح جامعه ی سرمایه داری موجود تعبیر شده است، من خصالت اجتماعی و سیاسی نگرش های عقلی سازی را مطمح نظر قرار خواهم داد و در بخش پایانی، نقد هابرماس بر مارکسیسم به عنوان شکلی از عقل گرایی و رهایی جامعه را مورد بررسی قرار خواهم داد و در پی افشای کوتاهی ها و کژی های آن خواهم کوشید.

عمده ترین موضع من در این تحلیل تأکید بر این نکته است که مقولات بنیانی هابرماس، یعنی «کار» و «کنش متقابل» مشخصه ی کامل عدم درک او از نگرش مارکس است و علاوه بر این تصریح این مهم است که مفهوم خود هابرماس از عقلی سازی و رهایی به خوبی نشان دهنده ی این واقعیت است که چنین مفهومی جز تکرار جنبه های ایده آلیستی ایدئولوژی روشنگری بورژوایی ماقبل مارکس نیست. مارکس ضمن تحلیل مفهوم جامعه ی مدنی بر این نکته پای می فشرد که جامعه ی مدنی را نه به عنوان مقوله ای دارای وحدت بلکه به مثابه پدیده ای تعارض آمیز و مرکب از طبقاتی در نظر می گیرد که ضرورتاً با یکدیگر در کشمکش اند. بنابر این افکار عمومی به نحوی که در حوزه ی عمومی بورژوایی تجلی می یابد چیزی بیش از آگاهی کاذب نیست.

بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت دوم

برای مطالعه فلسفه ی اجتماعی هابرماس پیش از هر چیز ضروری است تا الگوی تاریخی- اجتماعی ای را که در شالوده نظریات او وجود دارد دریافت. این الگو در واقع شکل بنگاهی سرمایه داری و سیستم مؤسسات و ایدئولوژی وابسته به آن است. هابرماس در «تغییر شکل ساختاری عرصه ی عمومی: تحقیقی در مقوله ی جامعه ی بورژوایی» که در سال ۱۹۷۱ انتشار داد، کانون توجه خود را به مؤسسه ی بورژوایی عرصه ی عمومی و چگونگی ایجاد آن در دوران لیبرالیسم، یعنی سرمایه داری متقدم معطوف ساخت. به نظر هابرماس، بنابر آن چه که او در اثر نامبرده اش عنوان کرد، طی دوران لیبرالیسم، اندیشه ی ارتباط آزاد از سلطه به مثابه الگوی کنش متقابل انسانی نوید داده شد. وضعیت سیاسی- اقتصادی دوران غیربنگاهی و امکانات فعالیت فردی و مشارکت در حیات اجتماعی، به باور هابرماس

مجموعه‌ی شرایطی را که برای تحقق این شکل مطلوب روابط انسانی ضروری است ایجاد کرده بود. اما به باور او به همان نسبت که نظم و نسق یابی اجتماعی، طی آن دوران از تحول سرمایه‌داری به تحقق این ایده آل‌ها نزدیک می‌شود ایده آل‌های اجتماعی لیبرالیسم چیزی بیش از آگاهی کاذب باید تلقی شوند^{۲۹}. هابرماس حوزه‌ی عمومی بورژوازی را شکل ایدئولوژی به شیوه‌ی ناکجاآبادانه از حدود وضع موجود فراتر می‌رود. ریشه‌ی این نوسان فکری میان برداشت میزان‌گذارانه و توصیف تاریخی را باید در تضاد جست که ناشی از وابستگی هابرماس به دو سنت متفاوت در اندیشه‌ی سیاسی است. هابرماس در این باب پای بند نقد جامعه‌ی قرن بیستمی در اندیشه‌ی پیشروان خود و مکتب فرانکفورت بود. این نقد که به وجه شدید و بدبینانه‌ی او در «دیالکتیک روشنگری» اثری آدورنو و هورکهایمر عرضه شده بود بیان این مطلب بود که فرهنگ توده‌ی او و عقلانیت ابزاری تا بدان حد پایه‌ی عرصه‌ی زندگی سیاسی را تسخیر کرده‌اند که هیچ نقطه‌ی اتکایی برای عمل مخالفت‌آمیز مؤثر باقی نگذاشته‌اند.

هابرماس در این جا ستیزه‌گری طبقاتی بر اساس شکاف بین ایده آل‌های ادعا شده و میزان‌ها و واقعیت سرمایه‌داری را نادیده می‌گرفت. او به این باور مارکسی توجه نداشت که اساساً حوزه‌ی عمومی عرصه‌ی منازعه است و تصور گفتگوی آزاد و نامحدود مغلطه‌ی او است که ایدئولوژی بورژوازی ساخته و پرداخته است. زیرا که چنین تصویری در تعارض با واقعیت تجربی حوزه‌ی عمومی در جوامع سرمایه‌داری قرار دارد. هابرماس علت تضاد را بی‌ریخت شدن مقتضیات متحول جامعه‌ی سرمایه‌داری بورژوازی توصیف می‌کرد و به بیانی عام موضع او را در این باره به خوبی می‌توان به عنوان سمت‌گیری به سوی اصلاح‌گرایی بورژوازی که در علایق

^{۲۹} -J.Habermas; Structural Transformation of Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, Trans. Thomas Burger, MIT Press, Cambridge, Mass. ۱۹۸۹, p.۱۱۰.

سیاسی- اقتصادی اش دموکراتیک و در مفاهیم و ایده آل های رهاییبخش اش لیبرال است مشخص کرد. در عین حال این نکته نیز روشن است که علایق دموکراتیک هابرماس تا بدان جا که با مضمونی روشنگرانه- ایده آلیستی آکنده است واجد محدودیت های معینی است.

آموزه های گوناگونی نظیر نگرش «بازی ها»ی ویتگنشتاین، روانکاوی فرویدی، هرمنویتیک، فلسفه ی نقدی هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه، بر موضع فلسفی هابرماس قویاً مؤثر افتاده اند، اما به منظور متمایز ساختن منشاء کلیدی فلسفه ی اجتماعی او ضروری است تا به ویژه تأثیرات نوکانتی و نوهگلی و بخصوص وابستگی های او به ماکس وبر را مورد توجه قرار داد. اگرچه تحلیل جامع این تأثیرات فضای مناسبی را می طلبد، مع الوصف بی ثمر نمی دانم که در این فرصت به اجمال به آن چه او از کانت، هگل و ماکس وبر گرفته است اشاره کنم.^{۳۰}

هابرماس به طور کلی در تأکید بر استعداد عقلی انسان و طرح وضعیت های ایده آل، تقابل واقعات، رویکرد استعلایی، نئویت و عمل مصلحتی از کانت تبعیت می کند. او تصریح می کند که خطر روزافزون گسترش الزامات تکنوکراتیک، مستلزم بازگشت به تقسیم کلاسیک «عمل» و «تکنیک» است. هابرماس اگر در پی جویی اش برای منابع این تقسیم؛ سنت تفکر عملی را با حیاء آثار هگل بازسازی می کند، اما در تبیین اش از مفهوم «تمامیت اخلاقی» و مبارزه برای شناسایی «خود» به الگوی

^{۳۰} - تأثیرات هگلی بر اندیشه هابرماس را من طی مقاله ای به تفصیل مورد بحث قرار دادم که در آینده منتشر خواهم ساخت. برای نفوذهای کانتی و وبری مراجعه شود به Rick Roderick مرجع شماری ۱. برای تأثیر یا همانندی آراء گرامشی بر مکتب فرانکفورت دیده شود:

Renate Holub, *The Critique of Domination: The Origin and Development of Critical Theory*, New York ۱۹۷۳. همچنین Kortian و Metacritique

کانتی حل فنی مسایل جامعه ناظر است. او در همین زمینه است که می نویسد: کنش متقابل به اعمال اندیشنده های برابر، با خواست های خودجوش خودکفا تقسیم می شود. عمل اخلاقی بنا بر شعارهای طبقه بندی شده ی منطقی، به گفتگو و گفت و شنود که در ماهیت مؤید امحاء اخلاق است نیاز ندارد. هابرماس در این امر مشابهتی با آن چیزی می بیند که آن را عمل استراتژیک می خواند. کانت نیز فعالیت مصلحتی از همین نوع را برپایه ی تاریخ فرهنگ قرار می دهد. بنا به رأی او، فرهنگ به نحو عینی، مدیریت فنی طبیعت و تحقق عمل صلاح اندیشاند، ناظر بر قواعد فنی است. چنین رویه ای در عرصه ی عمل ابزاری به کار برده شد و سپس، اگرچه ارتباط بین ذهنی افراد را پیش فرض گرفت، معهذاً از اساس تک گویی صرف بود. بنابراین تحول کنش متقابل به «کار» یا اخذ کار از کنش متقابل امکان پذیر به نظر نمی آمد. این رویکرد کانتی که وسایل را از اهداف جدا می سازد و بر شالوده ی عمل ابزاری، فنی و استراتژیک از یک سو و کنش متقابل نمادی و گفتمانی از سوی دیگر قرار دارد، نمونه ی روشنی از گرایش هابرماس به ادامه ی جنبه های تنوی اندیشه ی کانت است. نکته ی اضافی دیگری که در باب تأثیر کانت بر هابرماس باید یادآوری کنم رویکرد استعلایی کانت در کشف این مطلب که یک شیء برای آن که وجود داشته باشد باید شبیه چه چیزی باشد مربوط است. این رویکرد کانت از لحاظ هابرماس بسیار جدی تلقی شد. او در این باب استدلال می کند که امکانات دستیابی به یک درک و نیل به توافق از طریق گفتگو با این واقعیت مفروض قرار می گیرد که ما با یکدیگر در ارتباط هستیم و نیازی به توضیح ندارد که این باور که در شالوده ی نگرش روشنگری و رهایی هابرماس قرار دارد بازتاب تمایل نوکانتی اوست. واقعیت این که بعد استعلایی در پروژه ی هابرماس و تلاش او برای به کارگیری سنت کانتی با روایتی دیگر در بخش های عمده ای از برنامه ی نگرشی او هویدا است. نگرش های او در باب عمل گرایی کلی و صلاحیت ارتباطی که خود به بروز مسئله ی شرایط امکان درک و ارتباط انجامید در پیوند مستقیم با پرسش مرکزی کانت در

ارتباط با شرایط امکان دانش تجربه ی انسانی قرار دارد. جز این، توضیح هابرماس از امکان دانش و عمل نیز در خط چنین ارتباطی است. استدلال هابرماس در مورد «وضعیت ایده آل کلام» بر شرایط صوری و کلی برای همه ی اعمال کلامی بر شیوه ی استدلالی کانتی مبتنی است. از میان موارد تأثیرپذیری هابرماس از کانت شاید بتوان تقسیم بندی کانت بین علم، اخلاق و هنر را مهم ترین آنها تلقی کرد؛ و این نکته ای است که بسیاری از شارحان نظری هابرماس به آن توجه نکرده اند.^{۳۱} اثر پذیری های جدی از کانت مانع از این واقعیت نگشته است که ما جای بریدگی های بین اندیشه ی هابرماس و کانت بیابیم، اما زمانی که ماجرا به هگل مربوط می شود این اثر پذیری روانی دیگر به خود می گیرد.

هابرماس در مجموعه ی آثار هگل به نوشته های اولیه او با اهمیتی چشم گیر می نگرد. دو جنبه از فلسفه ی دوره ی ینای هگل، یعنی نظریه ای او در باب جامعه به مثابه یک «تمامیت اخلاقی، و نگرش کثرت گرای هگل در باب «واسطه» ها از لحاظ او واجد ارزشی نمایندند. ناظر بر چنین ارزش گذاری است که او اندیشه ی وحدت اخلاقی جامعه را از هگل اخذ می کند، زیرا که شدت ستیزه گری های اجتماعی در جامعه ی بورژوایی معاصر به او مجال آن را نمی دهد تا به نحو موجهی بر پایه ی آن، روابط بین ذهنی را که می توانند توسط اصل اخلاقی که در هگل از شرایط اخلاقی مویذات متقابل تخلف نمی کنند هدایت شوند بازسازی کند. هابرماس طی بحران های اجتماعی و سیاسی دهه های ۹۰ بر این باور تأکید نهاد که این الگوی هگلی برای توضیح اوضاع سرمایه داری متأخر مناسب نیست.^{۳۲} معهذاً در کتاب خود «نگرش جامعه یا تکنولوژی اجتماعی» (۱۹۷۰) تصریح کرد که کلیه درک روند

^{۳۱} - برای توضیح کافی از این مطلب دیده شود: Trent Schroyer, *The Critiques of Domination: The Origin and Development of Critical Theory*, New York

۱۹۷۳.

^{۳۲} - J.Habermas, *Towards a Rational Society*, Boston, Beacon ۱۹۷۱, p.۱۱۰.

ارتباط بین افراد اجتماعی را باید در دیالکتیک مفهوم اخلاقی هگل یافت. در نگرش عمل در پی اثبات مفهوم هگلی وحدت اخلاقی و نهادی شدن روابط اجتماعی براساس آن برآمد و نوشت «اگر... در سطح افقی که بر آن دو طرف مقابل با یکدیگر برخورد می کنند (یکی در نقش روشنگر و دیگری جوینده ی روشنگر در باره ی خود) از گمراهی یکی دیگری اثر نمی پذیرد، وحدت زمینه ی حیاتی باید به نحو نهادی از سوی هر دو طرف تأمین شود، به این معنی که «هر دو» به نحوی برابر از خطاها و عواقب چنین خطاهایی رنج می برند. این الگویی است که هگل در چهارچوب مفهوم اخلاقی خود که موضوع علیت سرنوشت است پروراند.»^{۳۳} این امر روشن می کند که هابرماس به مفهوم سرنوشت به این دلیل توسل جست تا تمامیت اخلاقی را زمانی که از هم گسسته است بار دیگر برقرار سازد. با توجه به کیفیت غیرتاریخی و رازورگی سرنوشت به مثابه میانجی بین نیروها ی متخاصم و بهره برداری از مفهوم تقدیر توسط نازیسم، بسیار شگفت آور است که هابرماس به آن به عنوان یک الگوی میانجی توسل می جوید. تأکید هابرماس بر ضرورت تمامیت اخلاقی، در شالوده ی تمامی فلسفه ی سیاسی او قرار دارد. اندیشه ی وجود ما قبلی یک علقه ی مشترک در روشنگری و رهایی، نکته ای که من بعداً به تفصیل به آن خواهم پرداخت، تمامیت اخلاقی و ابتناء بر آن سازگاری سیاسی و عقلی سازی جامعه را ممکن می سازد.

جنبه دوم از فلسفه ی هگل که هابرماس موارد فراوانی را از آن اخذ کرده است اندیشه ی کثرت میانجی ها، یعنی زبان، کار و کنش متقابل نمادی (تأییدات متقابل) است. او برخلاف هگل که این واسطه ها را به مثابه مظاهر روح وحدت می بخشد، این الگوی های اساسی دیالکتیکی را چون امری نامتجانس در می یابد. به باور او هیچ یک از این واسطه ها نمی تواند از دیگری اخذ شود و هر سه مستقل از هر عاملی بدوی و تعیین کننده وجود دارند. او تصریح می کند که «مقولات زبان، ابزار و

J.Habermas, Theory and practice, Boston, Beacon ۱۹۷۳, pp. ۲۸-۹. -^{۳۳}

خانواده موید سه الگوی با اهمیت یکسان رابطه‌ی دیالکتیکی اند. تظاهر نمادی، روند کار و کنش متقابل بر شالوده‌ی مواجهه‌ی متقابل، هریک ذهن و عین را به طریق خود واسطگی می‌کند. دیالکتیک زبان، کار و رابطه‌ی اخلاقی هر یک چون پیکربندی خاص واسطگی تحول می‌یابد. آن چه هست مراحل که بنا بر شکل منطقی مشابهی ایجاد شده باشند نیست، بلکه صور مختلف نفس ایجاد است. بنا بر سرشت رادیکال نظریه‌ی من، این روح در حرکت مطلق بازتابنده بر خود نیست که خود را در زبان، کار و بستگی‌های اخلاقی متظاهر می‌سازد، بلکه این بستگی درونی دیالکتیکی بین نمادی سازی زبان شناختی کار و کنش متقابل است که مفهوم روح را متعین می‌کند.^{۳۴}

اهمیت این اندیشه برای هابرماس در این است که او با توسل به آن فلسفه‌های دیگر و از جمله مارکس را با گمان که او یک الگو (کنش متقابل) را به الگوی دیگر (کار) تحویل می‌کند مورد انتقاد قرار می‌دهد. به باور هابرماس چنین رویکردی به مفهوم تنک مایه‌ای از عقلی سازی، یعنی صرف عقلی سازی ابزار فنی می‌انجامد. آنچه را هابرماس در عرصه‌ی معرفت‌شناسی انجام می‌دهد بیش از هر موردی از اندیشه‌ی هگل اثر پذیرفته است. فرض کانونی هابرماس در «دانش و علایق انسانی» این است که گفتمان نگرشی به نحوی اساسی با تجربه‌ی انسانی پیوند خورده و مربوط است. هابرماس می‌کوشد تا نشان دهد که تمامی اظهارات نگرشی درباره‌ی جهان پیدایی خود را در تجربه‌ی روزانه‌ی زندگی و عمل دارند. دریافت ویژه‌ی او از امکان دانش به نحو بنیانی ریشه‌اش در «پدیده‌شناسی روح» هگل نهفته است. می‌دانیم که «پدیده‌شناسی» تحول دانش را در چهارچوب یک علم تجربه توضیح می‌دهد و این شالوده‌متنی را پی می‌ریزد که مشخصات فلسفی اندیشه‌ی هابرماس در آن تبیین شده است.

J. Habermas, Theory and Practice, Boston, Beacon ۱۹۷۳, pp. ۱۴۲-۱۴۳. ^{۳۴}

در بنیاد مشاجرات ایدئولوژیکی بر سر عقلی سازی جامعه ی سرمایه داری مفهوم دیوان سالاری عقلی ماکس وبر بطور مشخص قرار دارد که در دورانی ظهور و بروز یافت که دولت ولایت عقلی خویش را که نگرش دولت توماس هابز بیان کننده ی آن بود از دست داده بود. امکان برطرف سازی شکاف میان جامعه ی مدنی و دولت را وبر در عقلی سازی دیوان سالاری می دید که در حقیقت، خودسازی مدیریت به وسیله ی سلسله مراتبی از کارمندان مدنی- دولتی تلقی می شد. اندیشه ی وبر در باب تاریخ جامعه به عنوان تاریخ عقلانیت در حال پیشرفت چهارچوب لازم برای درک آرای هابرماس را فراهم می آورد.

وبر در اوایل قرن بر اجزاء ساختاری جدید سرمایه داری صنعتی، یعنی عقلانیت اقتصادی، سمتگیری به سوی علم، مدیریت عقلی و جز اینها تأکید می کرد. بنابر رأی او، عقلانیت در شکل خالص آن با اصل محاسبه پذیری، یعنی عقلانیتی که بر محاسبه گری دقیق استوار است یکی تلقی می شد. به این معنی عقلانیت به مثابه ترکیبی از دو مفهوم اساسی یعنی عقلانیت مادی (اقتصادی) که با معیاری که از محدوده ی محاسبه پذیری در می گذرد تعریف می شد و عقلانیت صوری که با اندازه ی محاسبه ی فنی مشخص می گردید توضیح می شد. وبر به عقلانیت صوری اهمیتی ویژه می بخشید. به باور او عامل تعیین کننده و مهم این عقلانیت در ارتباط با هدف تولید، بی طرفی بود. به عبارت دیگر عقلانیت صوری، مجرد، نسبت به ارزش های اجتماعی بی تفاوت و از هر نوع ذهنیتی بازداشته شده است. چنین عقلانیتی همه ی عرصه های تولید مادی در جامعه ی صنعتی مدرن را تابع خود می سازد. اگر به نحو دقیقی سخن بگوییم: به باور وبر عقلانیت صوری که از شورهای اکتسابی و از پی جویی سود رها شده است جوهر سرمایه داری جدید را می سازد. این تصویر سرمایه داری، تا حدود وسیعی از سوی نظریه پردازان «مکتب فرانکفورت» و از جمله هابرماس پذیرفته شد. اما برخلاف وبر که به بررسی مظاهر مثبت عقلانیت در جامعه ی صنعتی اولویت می بخشد- هر چند که به جنبه های منفی

آن نیز اشاره می‌کند و حتی اصل بازگشت آن به ضد خود را صورت بندی کرد. غالب نظریه پردازان «مکتب فرانکفورت» عقلانیت صوری را به عنوان یک تحول مثبت انکار کردند. البته خطای عمده ی آنان و از جمله خود وبر این بود که عقلانیت صوری را از روابط اجتماعی ستیزه گرانه ی تولید در شرایط سرمایه داری منتزع می‌ساختند.^{۳۵}

هابرماس اگرچه قول وبر در باب عقلانیت فنی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما تا حدود وسیعی به نظریه ی او نزدیک است. برای نمونه تقسیم کار و کنش متقابل به عنوان دو عرصه ی متفاوت چیزی جز تکرار یکی از تقسیمات بسیار مهم وبر از انواع عمل نیست. زمانی که هابرماس در باب گسترش عرصه ی عمل عقلی هدفمند به روابط اجتماعی سخن می‌گوید و یا زمانی که به دیوان سالارانه شدن آن‌ها اشاره می‌آورد همان مسیر و خطی را تعقیب می‌کند که به وبر متعلق است.

بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت سوم

جامعه شناسان بورژوازی و فلاسفه ی متعلق به «مکتب فرانکفورت» عموماً بحران اجتماعی- سیاسی سرمایه داری را به مثابه بحرانی که ریشه در روساخت و نه زیرساخت جامعه، یعنی روابط تولید، دارد تفسیر می‌کنند. آنان بر این باورند که

^{۳۵} - برای آشنایی با تفسیر مارکسیستی نظریات ماکس وبر دیده شود:

John Lewis, Max Weber and Vaive- Free Society. A Marxist Critique, Lawrence and Wishart, London ۱۹۸۰.

Johannes Weiss, Weber and Marxists World, Routledge and Kegan Paul ۱۹۸۱. Wladyslaw Markeiwick, Marx or Weber: A Genuin or an Imaginary Dilemma.

تمامی مسائل جامعه‌ی سرمایه‌داری در دوران انقلاب علمی فنی در عرصه‌ی مدیریت متمرکز است. از این ادعا چنین نتیجه گرفته می‌شود که می‌توان ساحه‌های منفی سرمایه‌داری را به وسیله تدارک یک علم «مدیریت تامه» معین کرد. بر این راستا اعتقاد به امکان «تکمیل عقلی» جامعه‌ی سرمایه‌داری از طریق ایجاد تغییرات ساختاری و کارکردی، در همه‌ی آراء مربوط به عقلی‌سازی در جامعه‌شناسی بورژوازی و «مکتب فرانکفورت» مشترک است. تنها تفاوتی که در این باره بین آنان وجود دارد به مسئله‌ی «عقلی‌سازی مطلوب» ساختار اجتماعی و به اشتراک و شگردهای متحقق ساختن آن مربوط می‌شود.

هابرماس ناظر بر امر عقلی در سنن مکتب‌های متفاوت، آن وجه از عقلی‌سازی را که با صوری‌سازی و خودکارسازی فعالیت انسانی یک گرفته می‌شود انکار کرد. به باور او و البته آدورنو و هورکهایمر نیز، نه دیوان‌سالاری عقلی و پر و نه اندیشه‌ی علمی دایر بر تبدیل علم و تکنولوژی به تکنولوژی اجتماعی، هیچ یک آراء معتبری نیستند. هابرماس ضمن تأکید بر عدم تطابق بین سطح عالی توسعه‌ی علم و تکنولوژی و هدف‌های غیراندیشیده شده که از طریق سیستمی از ارزش‌ها جامدیت یافته است، نگرش انتقادی جامعه‌را طرح کرد که هدف آن بازیافت راهی برای متحد ساختن تکنیک، علم و دموکراسی به وسیله‌ی انتقال قدرت اداری به صلاحیت، عمل کردن و سخن گفتن (دیالوگ) افراد بود، افرادی که آزادانه درباره‌ی اهداف خود با دیگران بحث کنند. البته هابرماس نادیده نمی‌گیرد که چنین گفتگویی لزوماً باید بر شالوده‌ی یک وضعیت ایده‌آل مبتنی باشد و به همین لحاظ می‌نویسد «چنان چه بخواهیم در چنین گفتگویی قرار بگیریم، باید اوضاع ایده‌آلی از ارتباط کلاسی و گویشی از هر دو سوی را پیش فرض بگیریم.»^{۳۶} او با تثبیت نگرشی دریافت خود از عقلانیت به یادداشت‌های دوره‌ی ینای هگل باز می‌گردد که در آن‌ها او رابطه‌ی کار و کنش متقابل را می‌یافت. او در این باب تصریح می‌کند که زبان،

^{۳۶} - مرجع ۷، ص ۲۵.

کار و کنش متقابل وجوه یکسان و برابر رابطه‌ی دیالکتیکی ذهن و عین به شمار می‌آیند که بنابر ادعای او نمی‌توانند بدان گونه که مارکس در «ایدنولوژی آلمانی» تصریح می‌کند به «کار» تنها تحویل شوند.^{۳۷} تحویل اعمال ارتباطی به اعمال ابزاری، کاری که به گمان او مارکس به آن توسل جسته است به این واقعیت منجر می‌شود که روابط تولید به صورت سرمشق ایجاد همه‌ی مقولات درآید و در نتیجه همه چیز به «خودجنبی» تولید تحویل شود و بدین تربیت ویژگی خود را از دست بدهند. هابرماس با تأکید بر این موارد آشکارا ناتوانی معرفتی خویش را برای فهم این مهم نشان می‌دهد که مارکس هرگز اهمیت زبان یا کنش متقابل را حتی در «ایدنولوژی آلمانی» نادیده نگرفت. هدف مارکس کشف و مشخصه‌نمایی بستگی تعیین‌کننده در فعالیت انسان و جامعه است و تصریح این بستگی در شالوده‌ی تحلیل مارکس از روابط عین و ذهن قرار دارد. هابرماس با تفسیر نادرست خود از گرایش «توحیدی» مارکسیستی به عنوان گرایشی تحویل‌گرایانه، اصرار می‌ورزد که نتیجه‌ی اندیشه‌ی توحیدی، این واقعیت است که نه میزان‌های اخلاقی، بلکه میزان‌های اقتصادی و فنی به صورت معیار عقلانیت جامعه تلقی شوند. بنابراین هابرماس به این باور روی می‌آورد که معیارهای خاص عقلانیت باید در جنبه‌های مختلف روابط عین و ذهن عمل کنند. بر این مبنی وظیفه‌ی عقلی‌سازی انسان‌گرای جامعه، جانشین ساختن نظریه‌ی ثنویت کار و کنش متقابل که بر شالوده‌ی آن تقسیماتی در عرصه‌های کاربرد معیارهای متفاوت عقلانیت به عمل می‌آید، بجای نظریه‌ی توحیدی مارکس تلقی می‌گردد. به باور او اشکال سیاسی - اداری حکومت، اعم از آن که به صورت سلطه یا ارتباط آزاد، یعنی گفتگو باشد، مبتنی بر آنچه که میزان‌های عمل سیاسی حکم می‌کند استقرار یافته است. لذا برقراری مدیریت عقلی به احیاء وضعیت دیالوگ به عنوان رابطه‌ی اخلاقی ربط داده می‌شود. در چنین رابطه‌ی ای چنان که آشکارا روشن است هابرماس ضمن انکار نظریه‌ی توحیدی عملاً

۳۷ - همان، ص ۹-۹۹۸.

نظریه ی توحیدی ایده آلیستی را که روح و جان آن نظریه ی توحیدی اخلاقی است صورت بندی می کند. بر اساس چنین عقیده ای، اخلاق باید روابطی را تنظیم کند که در روند مدیریت عقلی شکل گرفته اند.

هابرماس یکی از علل تحریف رابطه ی گفتگویی (دیالوژیکال) را در وجود نمادهای صلاحیت یافته و تعیین بستگی های منطقی مجزا از ذهن های ارزیابی کننده که در «ارتباط» یافت می شوند می بیند. بدین منوال برنامه ی عقلی سازی جامعه قبل از هر چیز شامل نهادی سازی بحث عملی توسط توده ها، به مثابه وسیله ای برای طرح اهداف و تصمیم هاست. علاوه بر این عقلانیت فنی در این هنگامه تنها یک وسیله و نه عامل عمده ی تعیین کننده طرح اهداف تلقی می شود.

نهادسازی «ارتباط روشنگرانه» که با نیازهای و علایق تحریف شده و به وسیله زبان روزمره میانجی می شود باید به نحو هماهنگی با تصمیمات عملی (سیاسی) و فنی (اداری) سازگار باشد و در این راستاست که به باور «هابرماس» مدیریتی عقلی به جای یک سلطه ی غیرعقلی برقرار می شود. فراگرد عقلانی شدن چنان که «هابرماس» معتقد است در دو حوزه حادث می شوند، اما تفاوت مهمی میان آن ها وجود دارد. عقلانی شدن در حوزه ی کنش ارتباطی بی شک مثبتی است و حال آن که عقلانی شدن در حوزه ی عمل عقلانی معطوف به هدف، نیازمند تصمیم گیری های هدفمند و ابزارگرایانه است. عقلانیت فزاینده در این حوزه ی اخیر معمولاً موجب از خودبیگانگی و بوروکراتیک شدن جهان نو تلقی می گردد. اما عقلانی شدن در حوزه ی کنش ارتباطی به معنی کنار زدن جنبه ها و ابعادی است که موجب مخدوش سازی ارتباطات می شوند. این ابعاد یا درون روانی و یا اجتماعی هستند. به این اعتبار پیشرفت در حوزه ی کنش ارتباطی به همان شیوه ی، پیشرفت در حوزه ی عمل عقلانی معطوف به هدف اندازه گیری نمی شود، بلکه باید آن نوع کنش را «براساس تفاهم بین الادهانی خالی از زور، یعنی بر اساس میزان گسترش حوزه ی کنش اجماع آمیز همراه با برقراری ارتباط و تفاهم خالی از غل و غش اندازه گیری

کرد. «هابرماس» حتی بر این اعتقاد است که این نوع پیشرفت اساسی تر از تکامل در حوزه ی کنش عقلانی معطوف به هدف است و از همین رو آن را سرعت سنج تکامل اجتماعی می داند.^{۳۸} در توضیح از این رای هابرماس این اشاره ضروری است که از دیدگاه او علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی توان روش های عینی و بی تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماع به کار گرفت. «هابرماس» به ویژه از تفکیکی که نگرش اثباتی میان «حقایق» و انتخاب ارزشی قایل می شود انتقاد می کند. بر اساس چنین تفکیکی از یک سو قوانین تجربی و عینی پدیده های اجتماعی قرار دارند که همان قوانین علوم طبیعی هستند و از سوی دیگر قواعد مربوط به تصمیم و انتخاب و عمل آدمیان قرار دارند که خارج از قلمرو شناخت علمی می باشند و داوری در باره ی آن ها نه تابع «قوانین علمی» بلکه مالا مبتنی بر تصمیمات و سلیقه های شخصی است. اما به نظر «هابرماس» پذیرش علم و تعهد نسبت به آن به این معنی، خود تصمیمی است مبتنی بر «ایمان به عقل». با این ترتیب اعتبار احکام و فرضیه های علمی- تجربی، خود وابسته به معیارهای ارزیابی نتایج عمل است و این معیارها خود از پیش در متن روابط تفاهمی و ذهنی متقابل، گزینش و انتخاب شده اند. بنابراین جدایی و دوگانگی واقعیت و ارزش پیش از این از میان رفته است، زیرا هم قضاوت های علمی و هم داوری های ارزشی هر دو مبتنی بر «پیش فهم» های پذیرفته شده از نظر اجتماعی هستند. پس باید این توهم را از میان برد که می توانیم نقطه نظری اتخاذ کنیم که به نحوی خارج از حوزه ی تاریخ و جامعه و فرهنگ باشد. هیچ نقطه نظر خارجی نیست که عینیت را کاملاً تضمین کند.^{۳۹}

^{۳۸} - J. Frankfurt and Main, pp. ۳۳-۴۴. Habermas, Student und Politik و هم

چنین رابرت هولاب؛ بورگن هابرماس؛ نقد در حوضه ی عمومی، صص ۱۴۷-۱۴۶.

^{۳۹} - Bottomore, The Frankfurt School, London, Tavistock ۱۹۸۴, pp. ۱۵-۲۷.

و هم چنین دیده شود؛ حسین بشیریه؛ «مکتب فرانکفورت: نگرش انتقادی، نقد آیین اثباتی و نقد

برای هابرماس دستیابی به مرحله ای که ضمن آن نهادی شدن تحقق می یابد خود معیار عقلانی شدن جامعه است. «تا حدی که شهروندان بالغ نسق بخشی به حیات اجتماعی خود را در دست می گیرند، سلطه ی شخصی می تواند به سلطه ی عقلی منتقل شود.»^{۴۰} (۱۲) هابرماس با یکی گرفتن مفهوم سلطه ی شخصی با مفهوم یک گروه نخبه که اهداف خاص خود را بر همه ی شهروندان به مثابه اهداف کلی و عمومی تحمیل می کند. بر این نظر تأکید دارد که تنها مردم می توانند از طریق وسایل دموکراتیک، در باب اهدافی که متوجه ارضا نیازهای همگانی باشد اتخاذ تصمیم کنند، این اندیشه ی دموکراتیزه کردن و مشارکت وجه مشخصه ی حوزه ی وسیعی از سیاستمداران و متفکران لیبرال است، اما چنین خصیصه ای مانع از آن نگردید که جامعه شناسی بورژوازی از حمله به آن پرهیز کند.

نظریه هابرماس در باره ی جامعه ی دموکراتیک فرهیخته از سوی شلسکی که این نظریه را باور لیبرالی کهنه ای که در شرایط سرمایه داری معاصر نامؤثر است تلقی می کرد مورد انتقاد قرار گرفت. با تمامی حدت و شدتی که نقد شلسکی از آن برخوردار بود، در مجموع انتقاد او از منظر یک محافظه کار ضد دموکراتیک که در عین حال جویای تأمین نیازهای آرمانی سرمایه داری معاصر ولی با وسایل دیگر بود انجام می پذیرفت. شلسکی می نویسد با توجه به سطح عالی تقسیم کار معاصر و تخصص و اتوماسیون عرصه های فردی جامعه، انتقال برخورد علایق جاری در سیستم اجتماعی موجود به عرصه ی عمومی، سیستم اجتماعی را مورد تهدید قرار می دهد. استدلال او در این باره این است که گسترش تعداد مشارکت کنندگان در حل مناقشات به برقراری رابطه ی دوست و دشمن در جامعه و قطبی شدن آن و امکان بروز جنگ داخلی منجر می گردد. به باور او افراد غیر ذیصلاح نمی توانند به احراز

جامعه نو». در مجله ی سیاست خارجی از انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی. سال سوم. دی- اسفند ۱۳۶۸ شماره ۴.

۴۰- هابرماس؛ مرجع شماره ۱۱، ص ۳۴-۳۳.

اطلاعات یا «معنی» مستقیم امور که هر دو با میانجی نهادهای اجتماعی معین که مولد «معنی» هستند تولید می شوند، نایل آیند و بنابراین این افراد قادر به اتخاذ تصمیماتی که برای یک «وضعیت» ضروری است نیستند. جز این موارد به نظر او، دلیل عمده ی دیگر برای تهدید مذکور این است که اطلاعات بر اساس رسیدگی های عاطفی که مبتنی بر هیچ دلایلی نیستند از سوی جامعه اخذ می شود. شلسکی در ارتباط با این رسیدگی ها این عقیده را ابراز می کند که گرایش «دموکراسی بزرگ تر» به معنای «مشارکت بزرگ تر» جمعیت در روند تصمیم گیری باید با گرایش های «مناقشه ی بیشتر»، «عقلانیت کمتر»، «داعیه قدرت بیشتر»، «عینیت و صلاح اندیشی کمتر» و بیش از همه با سیاسی شدن در جهت خودکامگی، پیوند داشته باشد.^{۴۱} به نظر شلسکی عقلانیت عالی تر تمامی حیات جامعه آلمان غربی را می توان تنها به مثابه نتیجه ی گسترش عرصه ی صلاحیت اشتغال گونه ی نهادهای اجتماعی پذیرفت. نهادی شدن حیات اجتماعی، از سوی او به عنوان وسیله ای برای محدودسازی سلطه و اعمال سیاست عقلی از طریق جامعه تصور می شد. او بر این پندار بود که قابلیت حرفه ای عالی رهبران نهادها، سیاست گذاری های عقلی را متحقق می سازند. علاوه بر این برقراری موازنه در میان نهادهای فردی که در قدرت سهیم اند و نظارت متقابل را اعمال می کنند. به نحو مطلوبی از تمرکز قدرت ممانعت به عمل می آورد.^{۴۲} می دانیم که آموزه ی جداسازی و تفکیک قدرت و سیستم نظارت و موازنه که از افکار مونتیسیکو نشأت گرفت، عملاً به جداسازی سیستم سیاسی از اقتصاد انجامید. در این آموزه این کوتاهی و تنگ نظری وجود داشت که نمی توانست

^{۴۱} - ۵۱-۳۱. H. Schelsky, Systembüberwindung, pp. برای منابع آلمانی در این

نوشته به اثر زیر ناظرم:

Iwa Kobylinska, From Critical Throry to A Theory of Communicative Action: A Change of Paradigm?

^{۴۲} - همان، ص ۱۵.

به این مهم توجه کند که قدرت های جداگانه چه بسا مبین منافع طبقاتی مشابهی هستند. اوبیدنایا (Obidnaia) به نحو مطلوبی نقاط ضعف نگرش شلسکی را جمع بندی کرد. به باور او شلسکی کار خود را از تقابل امر عقلی با امر عاطفی در انگیزش اعمال آغاز کرد. چنین اقدامی به باور او دقیقاً از روش شلسکی که چیزی جز «دبینی ارزشی- عقلی» نبود و اساس اش متوجه این پیام بود که جامعه شناس محق است تا از هر موضع سیاسی جانبداری کند و در این کار از هر حکم علمی، مستقل از معیار تجربی یا نگرشی بهره بگیرد. مایه می گرفت. به این اعتبار وظیفه ی جامعه شناس، تنها به برآوردهای سیاسی و کوشش در جهت یافتن آن برآوردها از طریق تحلیل اجتماعی علمی و تأکید بر حجم ارزش ها محدود می شد و در ماهیت کل تحلیل او به برآورد رویدادها و پدیده ها از ساحه ی ارزش های بورژوازی که مبین تمامیت جامعه و منافع صاحبان ابزار تولید و دیوان سالاری دولتی بود متوجه بود.

بدانگونه که اوبیدنایا توضیح می دهد، دفاع شلسکی از نهادهای موجود بورژوازی و تلاش او برای عقیم ساختن هر نوع تغییر و اصلاح از تأکیدش بر این نکته که جمهوری فدرال آلمان جامعه ای است که در آن مقتضیات عدالت اجتماعی بر شالوده ی سیاسی- ارزشی ناظر است هویدا است. بنابراین هر مطالبه ی دوررسی از سوی او به عنوان مطالباتی از لحاظ روانی تعیین یافته توده که هیچ مسنولیتی را در قبال سرنوشت جامعه بر نمی تابد ارزیابی می شد. مطابق با این نظر شلسکی تمامی نهضت های انقلابی را به عنوان غصب عواطف معارض با مبانی عقلی- ارزشی نظم اجتماعی آلمان غربی ارزیابی می کرد.^{۴۳}

هابرماس مدیریت نهادی شده ی غیر جانبدار را که در قدرت به عنوان سلطه ای بی نام سهیم است و تنها از طریق جانشین شدن آگاهی غیراندیشنده که خود

^{۴۳} - S.N. Obidnaia, Problem of Rationalization of Contemporary Society in

Social Filosofii, ۱۹۷۸, No. ۱, pp. ۱۴۳-۱۴۴. (به روسی).

شالوده‌ی سلطه است با آگاهی اندیشنده حذف شدنی است، مورد ارزیابی قرار داد. او در این راستا فاصله‌ی موجود بین مدیریت و توده را مورد نقد قرار داد اما ریشه‌ی مسئله را نه در روابط اجتماعی و مادی بلکه در آگاهی می‌دید. به باور او میزان‌های که حیات اجتماعی را تنظیم می‌کنند، نباید از بالا و از طریق نهادهای بی‌نام جامعه‌ی بورژوازی، بلکه از پایین و در مسیر بحث دموکراتیک از سوی مردم «روشن شده» تکمیل شوند و این امر به باور او به معنای عقلی شدن میزان‌های نهادی است. هابرماس بر این دقیقه تأکید می‌ورزد که وظیفه‌ی صورت‌بندی اهداف و نیازهای اجتماعی برای بحث و نظر آتی آن‌ها توسط مردم باید به واسطه‌ی یک «نگرش انتقادی جامعه» تکمیل شود. درست بر سر همین موضع است که ادعای نگرش انتقادی هابرماس در معرض نقد تند عقل‌گرایان انتقادی که سمت‌گیری آن‌ها رنگ و بوی تحصلی و اثبات‌گرایانه داشت قرار گرفت. پیش از پرداختن به ویژگی‌های این گروه و بخصوص عمده‌ترین آن‌ها یعنی هانس آلبرت و نیکلاس لومان که نقدهای شان را از دو سوی تحصلی و نگرش سیستمی اعمال کردند ضروری است تا نحوه‌ی تعبیر شرویر را از مسئله ذکر کنم. شرویر که می‌کوشد تا گرایش ضد مارکسی هابرماس را با تأکید بر عناصر هگلی او توجیه کند از این باور تن نمی‌زند که به کوتاهی‌های نگرشی هابرماس به ویژه در نظریه‌ی عقلی‌سازی و رهایی او اشاره بیاورد. شرویر با تصریح این نکته که بازشناسی سلطه و دلایل ضرورت آن مسئله‌ای است که نگرش انتقادی باید لزوماً در پی آن بکوشد توضیح می‌دهد که هگل و نه مارکس این مهم را در نظریه‌اش راجع به «علیت تقدیر» بیان کرد و یورگن هابرماس به نحو نظامداری آن را در نگرش ارتباطی جامعه‌اش بسط داد. او سپس به این نکته اشاره می‌کند که این نگرش هابرماس در ایجاد یک نگرش انتقادی پس از مارکس واجد اهمیتی برجسته است. اما تدارک چهارچوبی وسیع‌تر برای نگرش انتقادی ضروری است. چهارچوبی که به نظر او نه مارکس و نه هابرماس هیچ یک به ایجاد آن توفیق نیافته‌اند.

او پس از این توضیح که شمولش در مورد مارکس سخت نادرست است می افزاید «اگرچه بعد فرهنگی را می توان به نگرش انتقادی منسوب داشت، اما مفهوم پیوند بین نقد ورهایی رسا و کافی نیست و این بخصوص در مورد اثر هابرماس که در حال حاضر ایده آل ارتباط غیر سرکوب گرانه را در ساختار میزان گذارانه ی جامعه ی علمی ته نشست شده می بیند صادق است. یک آگاهی ارتباطی که از سلطه رهاست، به باور هابرماس الگویی است که باید برای نقد قدرتی که ارتباط روزمره را تحریف و مخدوش می سازد به کار برده شود. این الگو و نقد خاص از لحاظ تاریخی مبتنی بر آن به باور هابرماس می تواند به طور بالقوه تجدید سازمان نهادهای اجتماعی دیگر را ترویج و تغذیه کند. اگرچه این امر صورت بندی بسیار نیرومندی برای پی جویی انتقادی است، اما صورت گرایی ایده آل ناکجاآبادانه ی هابرماس نمی تواند به عنوان حدی برای عقل تلقی شود. در صورت بندی دیگری، نگرش انتقادی جدید هابرماس بسیار تنگ مایه باقی می ماند زیرا که آن تا هم اکنون از برخورداری از یک تحول سیستماتیک از نظریه ی صوری ناکجاآبادانه ای خود محروم مانده است. اگرچه نقد تضادهای تحول سرمایه داری و تحقیق سیستماتیک قیود فرهنگی به صورت مسائل جوهری نقد منفی مانده اند ولی تلاش هم قدری نیاز دارد تا دواعی اجتماعی- فرهنگی برای رهایی مورد توجه قرار گیرند».^{۴۴}

شرویر پس از این توضیح به درستی بر این نکته انگشت می گذارد که «بدون ربط دادن تغییر شکل های اجتماعی - اقتصادی به مبارزه ی رهانی بخش، نگرش انتقادی به صورت یک فعالیت صرف نظری باقی می ماند».^{۴۵}

جدل هابرماس با رویکرد تحصلی، اگرچه عمدتاً متوجه کارل پوپر بود، اما پوپر جز ضمن یادداشتی کوتاه که در ترجمه ی انگلیسی «مباحثه ی اثبات گرایی» درج شد، پاسخی به این ادعاهای هابرماس نداد ولی هانس آلبرت جامعه شناس آلمانی و از

^{۴۴} - شرویر، مرجع شماره ۴ ص ۳۳-۳۴.

^{۴۵} - همان. ص ۳۴.

هواداران جدی پوپر، کوتاهی های او را جبران کرد و ضمن دفاعیه ای علیه هابرماس شورید. آلبرت در مقالات و کتاب های متعددی، علیه ایرادات به اصطلاح «اصحاب دیالکتیک» استدلال کرد و کوشید تا مگر به بی اعتبارسازی عقاید آنان نایل آید. به نظر آلبرت، هابرماس به منظور تأیید و اثبات «کیش دیالکتیکی عقل کلی» به کاربرد شیوه ی بیانی فریبکارانه، کنایی و استعاری متوسل می شود. او در موارد دیگری تلاش کرد تا از طریق ارتباط دادن دیالکتیک با کوشش های رژیم های اروپای شرقی در قلب ماهیت آن نظریه، هابرماس را از نظر سیاسی بی اعتبار سازد. هانس آلبرت خود در تبیین نظریه اش در باب امر «عقلی» به نحو صریحی بر دریافت وبری از «دوران عقلانیت» و «عقلانیت صوری» ناظر است و مفهوم عقلانیت را بیش از هر چیز با علم، تکنولوژی و اقتصاد پیوند می دهد.^۶

آلبرت ضمن چنین پیوندی «نگرش انتقادی جامعه» و هم چنین «بدبینی ارزشی-عقلی» را در مقابل شیوه ی متین علم قرار داد و آن دو را به مثابه ی امری غیر عقلی مورد انتقاد قرار داد. بنابه رای او، تنها در عرصه ی علم و تکنولوژی می توان عقلانیت را به مثابه ی درجه ای عالی از عینیت، ناجانبداری و آزادی و فراغت از ارزش ها یافت^۷ او با صراحت نوشت که ریاضی کردن، کمی ساختن و صوری سازی روشن ترین نمودارهای هر نوع پیشرفتی هستند که با اندیشه ی عقلانیت منطبق اند.^۸ اما در عرصه ی سیاسی و اخلاقی، مواضع تثبیت نشده و غیر عقلی تا حدی موجهند. نیازی به این توضیح ندارد که ادعای مشروعیت امر غیر عقلی در حیات اجتماعی در تضاد اساسی علم و ارزش ریشه دارد. آلبرت با ابتناء بر تصیفه ی فلسفه از متافیزیک، امری که نحله های تحصیلی بر سر آن

^۶- در این باره بخصوص دیده شود:

Hans Albert, *Tretise on Critical Reason*, Trans. Mary Varnex, Rotry, p. ۴۵.

^۷- همان، همانجا.

^۸- همان، همانجا.

می‌کوشند، مالا به راهی کشیده شده که جداسازی کامل «عقلی» از امر «انسانی» نمره ی آن بود. «عقل‌گرایی انتقادی» که پوپر و البته پیروانی نظیر آلبرت داعیه دار آن بودند، پارامترهای اخلاقی را از مفهوم عقلانیت حیات اجتماعی حذف می‌کند و با نسبی ساختن میزان‌های عام انسانی به وسوسه ی تکنیک سرشتی مطلق می‌بخشد. آلبرت در مقابله با هابرماس کوشید تا مختصات گرایش را که به آن متعلق است و آن را چنان که پیشتر گفتم عقل‌گرایی انتقادی می‌نامد صورت بندی کند.

او در این مقام می‌نویسد «یک عقل‌گرایی انتقادی نمی‌تواند عقلانیت را به عرصه ی علم و نه عرصه های فنی و اقتصادی محدود کند. خردگرایی انتقادی در مقابل تمامی گرایش‌ها، خواه گرایش جزمی- اعتداری یا قیامت‌شناسی ناکجاآبادانه که در اندیشه ی فلسفی- کلامی حاضر می‌توان یافت و هم البته در تفکر علمی، از الگوی انتقادی عقلانیتی دفاع می‌کند که به معنای خاص می‌توان آن را دیالکتیکی عنوان داد، البته نه به آن معنایی که فلاسفه ی متأثر از اندیشه های هگلی به آن باور دارند.»^{۴۹} آلبرت «عقل‌گرایی راهی» «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت را به این بهانه که با اصل «تحقیق‌پذیری» انتقادی متضاد است و خود نیز قادر به اعمال رویه ی تحقیق انتقادی نیست مورد انکار و نقد قرار داد. به باور او تنها استدلال عقلی متناسب با فرضیه ای که داعیه ی نگرش بودن را دارد «توجیه‌پذیری عقلی» آزمون متمایز اندیشه‌ها، سیستم‌ها و مفاهیم ضمن رعایت مخاطره ی تکذیب‌پذیری است. شالوده ی منطقی تحقیق‌پذیری عقلی، مقوله ی تضاد‌آکندگی منطقی است. بنا به نظر آلبرت و البته پوپر، توانایی تن‌سپاری به نقدی جدی، مؤید موجهیت دانش ماست. اما «نگرش انتقادی» هابرماس بر اندیشه ی «زمینه‌کافی» استوار است و عقلانیت و در نتیجه نابرحق بودن آن در همین نکته نهفته است. اقتضای یک شالوده ی مثبت به آن صورت که هابرماس آن را مسلم می‌سازد، مستلزم زنجیره ای از تثبیت‌ها و تحقق‌بخشی‌هاست و به منظور درهم شکستن و قطع این

^{۴۹} - همان، صص ۱۰، ۶۰-۵۴.

پیوستگی‌های نامطلوب، هابرماس «معنی» را به عنوان نمونه‌ای از یک حقیقت مطلق ارائه می‌دهد. معنایی که «نگرش انتقادی» در جستجوی آن نیست بلکه آن را «تولید» می‌کند در مطاوی رهایی و اجماع اخلاقی قرار دارد.^{۵۰}

مقوله‌ی «معنی» بدان گونه که «عقل‌گرایان انتقادی» تأکید می‌کنند، مبین مفهومی نظری است که نه بر وجهی منطقی و نه به صورت تجربی تحقیق پذیر نیست. بنابراین آلبرت چنین می‌اندیشد که دلیلی که توسط هابرماس ارائه شده است به روشنی می‌تواند خصلتی غیرعقلی داشته باشد زیرا که منطقیاً بر اجماع عقلی.^{۵۱} چنان که پیشتر گفتیم «حکم عقلی» صرف، از نظر پوپر و آلبرت «تأیید عقلی» است. چنین تأییدی موید انحلال واقعیت و قضایای مربوط به واقعیت به اجزایی اولیه اند. به این اعتبار واقعیت باید رد تمامی قضایای ساده بیان شود. چنین امری به وسیله‌ی تقسیم بستگی‌های پیچیده و میانجی‌ها تکمیل می‌شود و در روند دانش، علایق ذهنی فرد اندیشنده نسبت به موضوع دانش را حذف می‌سازد. علاوه بر این قضایای که از فرضیات اخذ می‌شوند باید در اصل تکذیب پذیر یا دست کم تحقیق پذیر باشند. آلبرت با تکرار نظر پوپر مبنی بر تأکید عقل‌گرایی انتقادی در علوم اجتماعی، دیدگاه هابرماس را نسبت به علوم تجربی ابزارگرایانه می‌خواند و استدلال می‌کند که ما می‌توانیم نظریات را به محک واقعیات بزینم و آن‌ها را بدین سان در معرض خطر نفی و نابودی قرار دهیم و در نتیجه از اشتباهات خود درس بگیریم. اما «نگرش انتقادی» تاب «تحقیق انتقادی» را ندارد. هابرماس با بسط وضعیت معاصر در آینده روند دیالکتیکی میانجی را نامحدود و لذا در اصل تحقیق ناپذیر می‌سازد. بدین ترتیب تا بدان جا که برنامه‌ی هابرماس برای عقلی‌سازی جامعه با تمایلات و نه با واقعیات بستگی دارد، مبدأ حرکتش از قضایای میزان‌گذارانه است و نه توصیفی. این حربه

^{۵۰} - دیده شود هابرماس؛ مرجع شماره ۶ ص ۳۰۳.

^{۵۱} - H. Albert, Der Mythos der Totalen Vernunft, in: Th. Adorno, Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie, Berlin ۱۹۷۰, S. ۲۲۷.

در چنگ تحصیل گرایان وجود دارد که نتیجه بگیرند که «نگرش انتقادی» هیچ نوعی ادعایی در باره ی «عقلانیت» نداشته باشد. آلبرت به تأکید عنوان می‌کرد که عقلی سازی اجتماعی چیزی جز یک اسطوره ی «عقل تامه» نیست. به نظر او مفهوم «تامیت» نامشخص و از لحاظ روش شناسی قابل سوء استفاده است. وی به ویژه نگران این نکته بود که نمی‌توان نظریه دیالکتیکی را به شکل مناسب برای آزمایش در آورد.

اما در نهایت «عقلگرایان انتقادی» خود چه چیزی را در مقابل «عقل تامه» قرار دادند؟ آنان متوقف بر روش شناسی خود بر این باور بودند که ما تنها از اهداف جزئی و کوتاه برد و نسبتاً ساده می‌توانیم سخن بگوییم، اهدافی که عواقب اجتماعی آنها بتواند از لحاظ تجربی اثبات و تحقیق شود. آنان به شرح و توضیح «تکنولوژی اجتماعی عملی» مسائل به منظور تصحیح خطاهای فردی تکنولوژی اجتماعی نهادهای بورژوازی مبادرت می‌ورزند. به باور آنان از امکان صرف زمینه ی جامعه ی «عقلی شده» در شکل بندی میزان های رفتار و انگیزش فرد با هدف حفظ جامعه ی انسانی در مقابل اشتباهاتی که به ایجاد و احکام و تصمیمات متخذه می‌انجامد قرار دارد.

هابرماس در برابر چنین نقدی آرام نماند. او درک تنک مایه و خصلت قیاسی و تصمیم گرایانه ی «عقل گرایی انتقادی» از امر عقلی را مورد انتقادی تند قرار داد. اما با تمامی رویکردی جدی که نسبت به آن گرایش مبذول داشت، به دلایل اجتماعی حذف اثبات گرای طرح میزان گذارانه ای اهداف توجهی به عمل نیاورد. زیرا که او واقعیت را به مثابه منتجه ی سلطه بر اذهان افراد وابسته به این یا آن ایدئولوژی تلقی می‌کرد. به باور او تغییر در شرایط اجتماعی تنها از طریق جانشین شدن فلسفه ی تاریخی که متضمن گرایش عملی است و تحقیق تجربی تضادهای جامعه ی

موجود را با تفسیر تاویلی قضایای تجربی ترکیب می کند به جای اثبات گرایی به عنوان ایدئولوژی حاکم امکان پذیر است.^{۵۲}

درست در بزنگاه این مجادله که عمدتاً بر نقد رویکرد میزان گذارانه ی هابرماس از یک سو و رویکرد تجربی آلبرت مبنی بود، نیکلاس لومان به جدلی دیگر با هابرماس برخاست و در این راستا مسئله ی عقلی سای جامعه را به وجهی دیگر طرح بحث ساخت.

لومان ضمن اعتقاد به این امر که عدم توافق بین هر دو نگرش هابرماس و آلبرت و تأکید بر بی ثمری آن ها که در عین حال موید تمایزناپذیری بین آن چه «هست» و آن چه «باید» باشد نیز هست، رویکرد دیگری را در جهت حل مسئله با کمک تحلیل آماری یا کارکردی بر شالوده ی نگرش عمومی سیستم ها ارائه کرد. در واقع هابرماس که خود به اهمیت نظریه ی لومان و هم چنین به معرضه ی آشکار و پنهان او با مواضع فکری خود پی برده بود، علاقمند بود تا سر گفتگو را با او باز کند. به همین دلیل بانی سمینار مشترکی در دانشگاه فرانکفورت شد که ضمن آن هر یک نظرات خود را در باره ی نظریه ی اجتماعی و مقوله ی «معنی» تشریح کردند. گفتنی است که لومان نویسنده ای پرکار و نظریه پرداز برجسته ای بود و مکتبی را در آلمان نمایندگی می کرد که به نظریه ی عمومی سیستم ها شهرت داشت. لومان در آثار مربوط به دهه ی ۱۹۶۰ خود آشکارا مدعی بود که نظریه ی خود را به عنوان جانشینی برای دعاوی نظری منسوخ و ناستوار مکتب فرانکفورت عرضه کرده است. کتاب او تحت عنوان «روشنگری جامعه شناسانه: مقالاتی در باب نظریه ی سیستم های اجتماعی» (۱۹۷۰) بواسطه ی حملات تندش علیه مواضع جامعه شناسانه ی «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت از جانب «چپ نو» به عنوان ضد روشنگری مورد ریشخند قرار گرفت. نظر و رویکرد تحقیرآمیز لومان، برای نظریه پردازان دیالکتیکی که در سال ۱۹۶۴ لومان از آن ها به عنوان «سوداگران

^{۵۲} - هابرماس: مرجع شماره ۶ ص ۲۶۱ و بعد.

فلسفه» یاد کرد، همانند دیدگاه نفرت آمیزش نسبت به کسانی بود که در مباحثات خود علیه اثبات گرایی و روش های آن از «تعهد» و درگیری سیاسی- اجتماعی حمایت می کردند.^{۵۳}

لومان در تبیین نظریه اش از پیچیدگی بستگی های اجتماعی در جامعه ی از لحاظ فنی بسیار پیشرفته ای آغاز می کند که از اطلاعات نامحدودی برخوردار است. به نظر لومان نهادی شدن هدف، مسئله ی عقلانیت عمل اجتماعی را به طریقی جدید مطرح می کند. در شرایط یک جهان فوق العاده پیچیده به باور او عقلانیت نمی تواند به عنوان افشا و آشکارسازی آگاه یا رعایت یک «معنی» معین مورد توجه قرار گیرد.^{۵۴} این امر بیش از هر چیز تحول پیچیدگی است. بنابراین بنابر قول او درک عقلانیت تنها بر اساس «نگرش سیستمی» که محیط را به مثابه امری مسلم متضمن است امکان پذیر است. لومان ضمن تأکید بر این نکته که نه تنها روش های وجود شناختی و نه متافیزیکی هیچ یک نمی توانند در رسیدگی به «عقلانیت هدف» مؤثر باشند، روش کارکردی خود را ضمن آن مسئله ی کارکرد را جانشین اصل هدف سازی در سیستم اجتماعی می سازد مقابل قرار می دهد. او چنین کارکردی را به عنوان تحول پیچیدگی بیش از حد و سرشت کارکرد تقابلی محیط و به عنوان وجهی از ساده سازی تعریف می کند. بنابر رای او در درک کارکردی هدف و یکی گیری امر عقلی و کارکردی، می تواند بر عدم کفایت و ضعف های تمامی مفاهیم مربوط به عقلانیت غلبه کند. به این اعتبار او وابستگی عقلانیت سیستم بر ساخت «معانی» ای را که بواسطه ی آن ها سیستم توضیح می شود امری مسلم می گیرد. دریافت لومان از طریق عقلی سازی جامعه، در تفسیر او از مفهوم جامعه به عنوان یک سیستم قرار دارد. مفهوم سیستم در نظریه ی لومان را چنان که خود او می گوید

^{۵۳} - برای تفصیل این مجادلات دیده شود: هولاب، مرجع شماره ی ۹ فصل پنجم.

^{۵۴} - N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen ۱۹۶۶,

می توان با مقابله ی آن با برداشت های پیشین از آن مفهوم دریافت. قدیمی ترین برداشت از سیستم به عنوان رابطه ی اجزاء با کل، به نظم و ترتیب صرفاً داخلی و ابزاری آن بدون توجه به محیط یا جهان خارجی نظر دارد. نظریات مربوط به تعادل سیستم ها متضمن مفهومی از محیط پیرامونی هستند، اما آن را صرفاً به عنوان عامل مخلی نسبت به هماهنگی و نظم درونی سیستم تصور می کنند. محیط پیرامونی بنابه رأی قائلین به آن نظریات، به عنوان عامل مؤثری در تکوین سیستم تلقی نمی شود. برداشت سومی نیز از سیستم وجود دارد که آن را در معرض نفوذ محیط پیرامونی می داند و معتقد است که سیستم دارای رابطه ی مرابده ی فعال با محیط است. سرانجام این که نظریه ی سیبرنتیک برداشتی دیگر از مفهوم ارانه کرد که همان مورد تأیید لومان قرار گرفت. در این برداشت رابطه ی میان سیستم و محیط آن، بر حسب تفاوت در میزان پیچیدگی ادراک می شود، پیچیدگی محیط همواره بیشتر از پیچیدگی سیستمی است که در درون آن قرار دارد. سیستم می باید پیچیدگی خود را با پیچیدگی محیط هماهنگ و موزون سازد تا بتواند به انواع گوناگون داده های وارده از محیط واکنش نشان دهد.^{۵۵}

لومان از سیستم اعمال و تجارب تمامیت معینی از اجزاء از هم جدا را در نظر دارد که در حقیقت مفهوم را که نگرش عمومی سیستمی متوجه آن است و ضمن آن به سیستم به مثابه کل از لحاظ ساختاری و سلسله مراتبی سازمان یافته می نگرد تعریف می کند. در اندیشه ی لومان «سیستم» تمامیتی تلقی می شود که در آن مسئله ی عناصر ساختاری و تبعیت و هماهنگی آن ها مطمح نظر قرار نمی گیرد. علاوه بر این، حرکت این ساختارها به نحو لازم تبیین نمی شود. از لحاظ لومان اصطلاح سیستم تنها از آن نظر ضروری است که هدف جامعه ی سرمایه داری، یعنی

^{۵۵} - هولاب؛ مرجع شماره ۹، فصل پنجم؛ ص ۱۵۲. برای بحی تفصیلی در باب نگرش سیستمی در جامعه شناسی دیده شود: حمید حمید؛ «مختصات جامعه شناسی سیستمی» در ماهنامه چیستا، شماره ۵ و ۶، بهمن ۱۳۶۷، چاپ تهران.

ثبات و دوام وضع موجود را با ابتناء بر مفروضات سیبرنتیک که به نحوی انتزاعی دوام سیستم را به مثابه عمده ای که کارکرد هر جزئی باید از آن تبعیت کند تثبیت می کند. استدلال لومان این است که سیستم های اجتماعی پیچیدگی محیط پیرامونی خود را از طریق توسل به مقوله ی «معنی» کاهش می دهند. بنابراین حدود یک سیستم اجتماعی به صورت جسمانی و مادی معین نمی شود بلکه مرز میان حوزه ی «معنی» و حوزه ی «بی معنایی» مشخص کننده ی آن حدود است. هولاب به درستی توضیح می دهد که «تأکید بر معنی، مسئله ی حدود و مرزها را حل نمی کند. برخلاف مرزهای عینی و جسمانی یک سیستم زیستی که هم از حیث مادی و هم از حیث زمانی مشخص اند، حدود معنی، یعنی تفکیک آن چه با معنی است از آن چه بی معناست به عنوان مرز سیستم اجتماعی قابل تعیین و تشخیص نیست.»^۶ سیستم اجتماعی لومان در اعمال افراد «معانی» معینی که نهاد های اجتماعی به افراد می بخشند و فعالیت هر شخصی را هدایت می کند تحقق می یابد. در این بستگی فرد به موجودی منفی و غیرفعال تبدیل می شود و بدین ترتیب مسئله ی انگیزه ها و اهداف عملی حل نشده باقی می ماند. از سوی دیگر عقلانیت یک سیستم اجتماعی که هدفش «خود حفاظی» است، در سیستم لومان صرفاً توسط کیفیت «معانی» و توانایی آن ها برای تکمیل کارکرد هدایتی افراد در جهت حفظ جامعه ی موجود تعیین می شود. عقلانیت سیستم اجتماعی به اعتبار آنچه لومان بر آن اصرار می ورزد بر تکمیل تکنولوژی اجتماعی که «معانی» اعمال را در جهت بهره گیری فرد در مسیر ساده سازی پیچیدگی حیات صورت بندی می کند وابسته است. لومان مقولات پیچیدگی «معنی» و «احتمال» را به این منظور به کار می برد تا فعالیت روان شناختی را جانشین عوامل اجتماعی که رفتار انسانی را تعیین می کنند سازد. او با اشاره به جنبه ی عملی فعالیت های روانی آگاهی که در ساختار تجربه و تأثیرات فرد رد روند کنش متقابل با محیط قرار دارد، این واقعیت را به منشاء سمت گیری فرد تحویل

^۶ - هولاب، ص ۱۵۳.

می‌کند و آن را از شالوده‌ی واقعی‌اش تهی می‌سازد. در حقیقت لومان با همانندسازی «سیستم اجتماعی» با «سیستم روانی» مسئله‌ی مربوط به عقلی‌سازی را به عرصه‌ی روان‌شناختی منتقل می‌سازد و عقلی‌سازی سیستم اجتماعی را با غلبه‌ی ترس به عنوان نتیجه‌ی گزینش تجربه و عمل پیوند می‌دهد.^{۵۷} او غلبه‌ی ترس را با عقلی‌سازی و تخفیف پیچیدگی یکی می‌گیرد و آن را متضمن تعدادی «جانشین»‌های برابر و متوالی می‌داند. روند گام به گام «جانشینی برابر» تا زمانی که مسئله از طریق وسایل ساده حل نشده است ادامه خواهد داشت. لومان تصریح می‌کند که عقلانیت متضمن این اندیشه است که در روند تدارک «نسخه‌ی به نحو مطلوب سنجیده»‌ی فرد با کلیشه‌های مستقر هدایت شود. او در نگرش سیستمی کارکردی خود، تکنولوژی اجتماعی را به مثابه عاملی برای رهایی فرد از «ستم عادت» تلقی می‌کند و توضیح می‌دهد که تکنولوژی اجتماعی نسبت به نیازهای زمانه واکنش نشان می‌دهد و به علقه‌ی «تضمین‌سازی» پاسخ می‌دهد. او قویاً به ضرورت تائید و تثبیت کارکرد به عنوان وسیله‌ی ای‌علیه روشنفکران غیرمسئول که برآند تا توده را زیر ستم بازتاب قرار دهند اعتماد داشت. عقلانیت به این معنی نه با گزینش‌های ارزشی اولیه یا با عواقب اعمال، بلکه با ابقاء پاره‌ای تجارب نسبتاً ساده و محدود نظم سیستمی در یک جهان فوق‌العاده پیچیده مربوط است.

هابرماس به نحو جدی با این رای لومان به مجادله پرداخت و در این باره نوشت: «در پس تلاش برای تخفیف درجه‌ی پیچیدگی به مثابه عالی‌ترین نقطه‌ی ارتباط کارکردگرایی اجتماعی-علمی، حکم پنهان همناوی رابطه با اعمال سلطه قرار دارد. لومان به نحو فریب کارانه‌ی غیرعقل‌گرایی "نگرش حیات" را ضمن پیوند دادن نگرش سیستم‌ها با دستور ساختن حفظ آن چه موجود است احیاء می‌کند.»^{۵۸} به نظر

^{۵۷} -J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Soziatechnologie: Was leistet die Systemforschung? S.۲۹-۳۲.

^{۵۸} - هابرماس: مرجع ۶، ص ۱۷۰.

هابرماس، لومان بدین طریق، تنها نظریه‌ی عمومی ایده‌آلیسم ذهنی را به زبان سیبرنتیک بیان می‌کند و مسئله‌ی «چه؟» را جانشین «چگونه؟» می‌سازد. هابرماس بدرستی نگران این نکته بود که تکنولوژی اجتماعی به ایجاد سیستمی بیانجامد که به نحوی مفرط ثابت باشد و امکان هر نوع تغییری را که برای جهان ضروری است منتفی سازد. از این واقعیت نباید گذشت که هابرماس در این نگرانی کاربرد مفاهیم سیستمی توسط لومان موجد این توهم شود که نظریه‌ی لومان علمی است، صادق و ذیحق بود. در حقیقت نیز در اندیشه‌ی لومان به روشنی می‌توان جانب‌داری او از فلسفه‌ی معینی را که بر تمام آراء او سایه افکنده است دید. این واقعیت بیش از هر جا در بهره‌گیری او از مفهوم تصادف متجلی است. لومان متأثر از نظریه‌ی «بازی»ها (Game Theory) ضمن تفسیر مفهوم تصادف به مثابه «احتمال برابر» امکانات و قرار دادن آن در شالوده‌ی قواعد آماری کوشید تا نامتعیّن من‌عندی و تصادفی بودن امکانات انواع متفاوت سازمان حیات اجتماعی را بازیابی کند.^{۹۰}

مفهوم تصادف مبین امکان تجارب و اعمال آینده است، امکاناتی که می‌توانند تا آن جا که ممکن است در «چیز» دیگری پایان بیابند. تجارب زیستی و اعمال، گزینش‌های نامنتقی هستند، اما برای نابودسازی جانشین‌هایی که با انتخاب ما فراهم نیامده‌اند ناتوانند. به عقیده‌ی لومان تصادفی بودن جهان موجد آزادی انتخاب هر نوع امکانی در هر زمان است و به این اعتبار موجد احتمال و برابری همه‌ی صور مجسم این جهان تصادفی و هم‌زمانی وجود امکانات متفاوت و حتی متضاد است. سودگیری لومان از اصل تصادف و تفسیر آن به آن نحو که گذشت در حقیقت متوجه نفی بازگشت‌ناپذیری تحول تاریخی و قانونمند بودن روند تاریخی به‌طور کلی و بخصوص تثبیت احتمال هم‌ارزی و برابری سرمایه‌داری و سوسیالیسم است. او در این باره تصریح می‌کند که «هم‌چنان که به خوبی روشن است ما پس از زلزله‌ی

^{۹۰} - مرجع شماره ۳۰، ص ۱۷۰.

لیسبون نه در بهترین جهان ممکن بلکه در جهانی آکنده از بهترین امکانات زندگی می‌کنیم.»^{۶۰} جایی که همه ی امکانات از لحاظ ارزش مشابه اند. هابرماس در اثرش به نام «بحران مشروعیت سرمایه داری» در پاسخ به تلاش لومان در جهت ایجاد یک نگرش عقلانیت موزون برای فرد و جامعه و اطلاق سیستم به آن‌ها بدون توجه به ویژگی کیفی آن‌ها، نظریه ای از جامعه بر اساس رویکرد سیستمی ساختاری ارائه می‌دهد که متضمن جنبه ای میزان گذرانه است. هابرماس جامعه را به عنوان سیستمی که از سه زیر سیستم اساسی، یعنی اقتصادی، سیاسی- اداری و اجتماعی فرهنگی فراهم آمده است مورد رسیدگی قرار می‌دهد و بر همین راستا عقلانیت سرمایه داری متأخر را با سیاست پیش‌گیری از بحران در همه ی سطوح ساختاری سیستم اجتماعی سرمایه داری یکی می‌گیرد. موفقیت‌های جنبی سازمان علمی و مدیریت علمی بخش‌های فردی این سیستم، از لحاظ او به عنوان تائید امکان ثبات و عقلی سازی جامعه ی مالکان خصوصی از طریق بسط عرصه ی نفوذ دولت، یعنی از طریق حذف عوامل زائل سازی عقلانیت تلقی گردید. هابرماس به منظور تثبیت چنین اعتقاد ذهنی، نظریه ی تکامل جامعه به عنوان جابجایی اصول متفاوت سازمان را ارائه می‌دهد. بنابراین نظر شرط ثبات جامعه تحقق و تبیین یک اصل سازمان است که الویت کارکردی یکی از زیر سیستم‌های جامعه ی معینی از تکاملش برقرار می‌سازد. اما هابرماس درباره پیدایی یک اصل معین سازمان چیزی نمی‌گوید و مسئله ی منشاء این یا آن اصل را ورای محدوده‌های مورد رسیدگی اش قرار می‌دهد. هابرماس این واقعیت را که در دورانی که مارکس زندگی می‌کرد، نظام اقتصادی برای دیگر اجزاء تشکیل دهنده ی سیستم اجتماعی فراگیر تعیین کننده بود مورد گفتگو قرار نمی‌دهد. اما استدلال می‌کند که در دوران انقلاب علمی فنی اصل دیگری تعویض شده است که بنا بر آن الویت کارکردی به زیر سیستم سیاسی جامعه واگذار می‌شود.

^{۶۰} - همان، ص ۳۳.

هابرماس تا بدان حد که امر انتقال نقش تعیین کننده در تحول اجتماعی را از عرصه ی اقتصادی به عرصه ی سیاسی، عمده می سازد به این باور روی می آورد که تضاد عمده ی سرمایه داری از زیر سیستم اقتصادی به تضاد سیاسی و اداری تبدیل می شود و چنین امری امکان حل تضاد اساسی در عرصه ی سیاست را فراهم می آورد. از آن جا که اقدامات سازش کارانه مشخصه ی زیر سیستم سیاسی- اداری و حتی برای آن اساسی است، لذا تضادی هم که در این سیستم بوجود می آید می تواند از طریق سازش حل شود، و حال آن که چنین امری سیستم روابط اقتصادی از اساس ناممکن است.

هابرماس در جریان بحث آزاد سیاسی در مورد جانشین های اهداف و وظایف اجتماعی بار دیگر به نظریه اش در باب از میان بردن علیق و گرایش های متضاد باز می گردد و تصریح می کند که فعالیت مدیریت دسته جمعی می تواند گرایش های بحرانی را از میان بردارد، اما برای این امر انتفاء بحران در سیستم سیاسی را ضروری می داند. به باور او بحران اخیر متضمن این واقعیت است که عرصه ی اداری نمی تواند به قدر کفایت تصمیمات عقلی را موجب شود، زیرا به نظر او وظیفه شناسی توده ای تمامی اعضای جامعه در رابطه با بسط فعالیت دولتی کاهش می یابد و مخدوش می شود. هابرماس چنین بحرانی را بحران انگیزش می خواند. قصد هابرماس از بحران سیستم انگیزش ها، فاصله ای است که بین چشم داشت های افراد و غرامت یا پاداش های آن چشم داشت ها وجود دارد. به نظر او در این باب علتی دوگانه وجود دارد که نخستین آن کمبودهایی است که هم در توزیع انبوهه ای از ارزش های مصرف وجود دارد و دیگری کوتاهی هایی است که در وسائل پاداش های سیستمی- سازشی چشم داشت ها که در زیر سیستم اجتماعی فرهنگی قرار دارد موجود است. هابرماس بر این امید است که کمبود یا فقدان کالاها بتواند در شرایط انتقال، دولت رفع شود. اما تحقق چنین امری به باور او بیش از هر چیز نیازمند نسبت به دولت را بوجود می آورد. او تأکید می کند که مادامی که چنین مشروعیت

بخشی به انگیزه ها در جهان زیستی افراد تثبیت نشود، قدرت قانون گذاری قادر به آن نیست تا تنظیم زیر سیستم های اقتصادی را در اختیار خود بگیرد. نیازی به توضیح ندارد که هابرماس بدین ترتیب تضادها و مشکلات سرمایه داری را به مسئله ی ایجاد تأیید روان شناختی افراد در رابطه با انحصار دولتی تصمیم گیری تحول می کند و بدین ترتیب تضاد بین نیروهای تولیدی و بازتاب اجتماعی- روان شناختی نیروهای تولیدی در آگاهی افراد عامل، جانشین دیالکتیک نیروهای تولیدی و روابط تولید می گردد. در نتیجه مبنای حل تضادها نه واقعیت حیات اجتماعی عینی، بلکه تجربه ی ذهنی این واقعیت تلقی می گردد و وظیفه ی حل مسائل تماماً به عرصه ی ذهنی منتقل می گردد و بدین ترتیب نفس امکان حل منتفی می گردد.

بنابراین رای هابرماس درک درست جامعه تنها در صورتی تحصیل شدنی است که ما نیروهای اجتماعی را در وجه جامعیت اجتماعی آن ها و از طریق میزان ها و نهادهای اجتماعی مورد توجه قرار دهیم و یک پارچه خود سیستم را از این نقطه نظر که مدیریت و نسق بخشی موفقیت آمیز چگونه سیستم «خود نسق بخشی» است در نظر بگیریم. با توجه به این امر عالی ترین نقطه ی بستگی این جنبه ها و هم چنین مسئله ی مربوط به یک سیستم خاص نظیر جامعه باید نه نقطه نظر سیستم بلکه جهان زیستی و بین الادهاتی تلقی شود و منطبق با این نکته مسایل مدیریت باید از طریق تحلیل ساختارهای میزان گذارانه مورد توجه قرار گیرد. هابرماس در باب بحران انگیزه ها، فاصله ی بین میزان های جامعه ی مدنی و میزان های سیاسی را مورد تأکید قرار می دهد، اما ضمن تحلیل این شکاف با مطلق ساختن سیستم مدیریت و جداسازی آن از شالوده های اجتماعی- اقتصادی اش به قول ایده آلیستی سنتی، دایر بر نقش اهرمی اخلاق در ایجاد ساختارهای میزان گذارانه باز می گردد و به دلیل عطف توجه به یک سیستم اخلاقی معین به عنوان شالوده ی میزان های سیاسی، در ارائه ی نسخه ای برای از بین بردن کمبود عقلانیت ناتوان می ماند.

نتیجه آن که علیرغم تمامی مجادلاتی که بین هابرماس، شلسکی، آلبرت و لومان پیرامون مسئله ی عقلی سازی سرمایه داری در گرفت آراء آنان در بسیاری از نکات اهرمی به نحوی اساسی یکسان بود و هر یک از آنان در باب واقعیتی معین با اشتراک نظر ولی با زبان های متفاوتی سخن گفتند.

مفهوم ایده آلیستی تاریخ تحول اجتماعی، روش دیالکتیکی ای که روابط اقتصادی جدا می ساخت و توجه به شرایط جامعه به عنوان نتیجه ی تمامیت مکانیکی رفتار افراد مجزا از موارد مشخصی است که همه ی طرفین مجادله در آن ها اشتراک نظر جدی داشتند و بدین ترتیب جدل بر سر معیار عقلانیت به جدل در مورد محتوی اصطلاح «عقل» در کاربرد آن نسبت به عرصه ی اجتماعی تحویل شد.

بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

قسمت سوم

مبنای نقد هابرماس بر مذهب تحصلی و مارکسیسم بر تمایزی قرار دارد که او بین «کار» و «واکنش متقابل» قائل است. او می نویسد: «الگوی نیروهای تولیدی و روابط تولیدی باید با «الگوی بسیار مجردی از کار و کنش متقابل تعویض شود. روابط تولید مویید سطحی است که چهارچوب نهادی تنها در مرحله ی توسعه ی سرمایه داری لیبرال و نه قبل و نه بعد از آن بر آن جای خوش کرده بود. مطمئناً نیروهای تولیدی که ضمن آن روندهای آموزش در زیر سیستم های عمل عقلی هدف مند سازمان یافته بود، از همان آغاز نیروی محرکه ی تکامل اجتماعی بودند. اما بدان گونه که مارکس می پندارد در همه ی شرایط عامل بالقوه ی رهایی و تدارک نهضت های رهایی بخش نبودند. من به چهارچوب مرجعی که در قالب متشابهات ارائه می شود بدگماتم، اما رابطه ی بسیار کلی چهارچوب نهادی (کنش متقابل) و زیر

سیستم های عمل عقلی هدف مند برای بازسازی مراحل اجتماعی- فرهنگی تاریخ بشریت بسیار سودمند است^{۶۱}

چهارچوبی که هابرماس بدین گونه صورت بندی می کند قویاً بی معنی است. مقولاتی که او در جهت توضیح آرائش به آن ها متوسل می شود، به جای آن که «مراحل اجتماعی فرهنگی تاریخ بشریت» را «بازسازی» کنند، راه را بر توضیح تفاوت های ماهوی که بین یک مرحله با مرحله ی دیگری وجود دارد می بندند. البته جامعه محصول کنش متقابل توده هاست. اما چنین امری بسیار کلی و مجردتر از آن است که قابلیت اعمال در همه ی شکل بندی ها را داشته باشد و لذا قادر به فراگیری آن چه در هر یک از آن شکل بندی ها «خاص» است نیست. مارکس در صورت بندی این حقیقت ضمن نامه ای به آنکو ناگهان به توصیف نیروهای تولیدی و روابط تولیدی به شالوده ی مشترک روساختی که جامعه ای را به طور «خاص» معین می کند باز می گردد. هابرماس برعکس در سطح درکی مجرد از همکاری توده ها که او آن را به کاربرد زبان شکل بندی و مشاهده ی میزان ها و قواعد معین تحویل می کند باقی می ماند. آن چه گفتم به تبویبی چهارچوبی و پس از آن به توضیحی مشروح نیاز دارد.

۱- درک هابرماس از کار بسیار محدود است. او مفهوم مارکس از کار را به نحو نادرستی تفسیر می کند. علاوه بر این «کنش متقابل» مطلقاً مقوله ای جامع تر از مقوله ی «روابط تولید» نیست. هابرماس دو مقوله ی فوق را به نحو دیالکتیکی وحدت نمی بخشد، بلکه به آن ها با دیدی ثنوی می نگرد و بدین طریق با جدا ساختن آن ها از یکدیگر و با مقابل قرار دادن آن ها حقیقت «وحدت» و امر «مشروط سازی» متقابل آن ها را نادیده می گیرد. بنابراین وجه تلقی، کار در شرایط سرمایه داری اساساً با کار در یک سیستم سوسیالیستی متفاوت نیست. چنین نظری

^{۶۱}- مرجع ۵، صص ۱۱۴-۱۱۳.

نتیجه‌ی تأکید مفرط بر جنبه‌های فنی کار و نادیده گرفتن سیستم روابط تولیدی که کار در آن انجام می‌گیرد است.

۲- به عنوان نتیجه‌ی عاید از آنچه در بند فوق گفتم، هابرماس نگرش‌های انحصاری دولتی معاصر ناتوان است و صریحاً در چهارچوب‌های خرده‌بورژوازی و ناکجاآبادی، به مثابه آزادی از ضرورت که قویاً با مفهوم هگلی، مارکسی‌های به مثابه بصیرت نسبت به ضرورت و غلبه بر آن متضاد است باقی می‌ماند.

۳- آزادی برای هابرماس که با کنش متقابل گفتگویی (Dialogical Interaction) پیوسته است، متوجه موضع اخلاقی اصلاح‌گرایانه نسبت به سرمایه‌داری است. هابرماس در سطح فردی از دیدن اهمیت جدی عمل سیاسی برای «خود‌رهایی» فرد قاصر است. این امر به نحو اصولی با نظر مارکس که رهایی را در روند «خودکشی» و «خودفهمی» که در جریان تغییر شکل‌های انقلابی شرایط اجتماعی زندگی روی می‌دهد تحقق‌پذیر می‌داند، در تعارض آشکار است.

ضروری می‌دانم که این چهارچوب تبیینی را توضیح دهم و در این توضیح از مقوله‌ی «کار» آغاز کنم. هابرماس این مقوله را بدین گونه تعریف می‌کند: «از کار یا عمل هدفمند عقلی، من عمل ابزاری یا انتخاب عقلی یا پیوستگی هر دوی آن‌ها را می‌فهمم. بر عمل ابزاری، قواعد فنی مبتنی بر دانش تجربی حاکم است. آن‌ها در هر حالتی به پیشبینی‌های مشروطی درباره‌ی رویدادهای قابل مشاهده، اعم از فیزیکی یا اجتماعی دست می‌زنند. این پیشبینی‌ها می‌توانند درست یا نادرست باشند. سلوک انتخاب عقلی تحت حاکمیت استراتژی‌هایی است که بر دانش تحلیلی مبتنی است. این استراتژی‌ها قیاساتی را اعمال می‌کنند که از قواعد مرجع (سیستم ارزشی) و رویه‌های تصمیمی اخذ شده‌اند. این قضایا یا به نحو درست یا نادرستی استنتاج می‌شوند. عمل عقلی هدفمند، هدف‌های تحریف‌شده را در شرایط معینی درک می‌کند. بر این عمل، "میزان‌های اجتماعی" که چشم‌داشت‌های متقابل در مورد رفتار و آن چه باید دست‌کم توسط دو اندیشنده‌ی عامل درک و تأیید شود آن را تعیین

می کند، حاکم است. میزان های اجتماعی از طریق تحریمات اعمال می شوند. معنی این میزان ها در زبان معمولی ارتباط، عینیت می یابد. در حالی که اعتبار قواعد فنی و استراتژی ها به قضایای از لحاظ تجربی صادق یا از نظر تحلیلی درست مربوط و وابسته است، اعتبار میزان های اجتماعی تنها بر امر بین الادهانی درک متقابل تمایلات مبتنی اند و از طریق تائید کلی وظایف حفظ می شوند»^{۶۲}

صرف نظر از این واقعیت که کار از نظر مارکس تنها یک جنبه از نیروهای تولیدی است و این که هابرماس از درک روابطی که لزوماً به مثابه نتیجه ی سطح «خصوصیت» این نیروها در میان مردم بوجود می آید ناتوان است، در این جا تنها به این مهم اشاره می کنم که خود مقوله ای که هابرماس برای جانشین ساختن آن به جای مفهوم مارکسی «کار» به کار می برد عملاً این مفهوم را ابتر می سازد. هابرماس چون اقتصاددانان سیاسی بورژوازی ما قبل مارکس، این اندیشه را طرح و پرورده می کند که تولید صرفاً «اشیاء» بر پایه ی پاره ای قواعد فنی است. اما برای مارکس «کار» و «تولید» بسیار بیش از تولید اشیاء است. برای او، کار و تولید موید تولید «خود انسان» نیز هست. تولید و بازتولید مردمی معین در روال از لحاظ تاریخی معینی، با یکدیگر در کنش متقابلند^{۶۳} در روند تولید، روابط اجتماعی بازتولید می شود و بدین ترتیب عادات، ارزش ها، روان شناسی، رویه های اخلاقی، ایده آلهای و نظایر آن ها بوجود آمده سامان می یابند. مفهوم هابرماسی هیچ نشانی از این واقعیت در خود ندارد که موید درک او از پیچیدگی تولید اجتماعی و تاثیر قطعی طریقی باشد که ضمن آن، تولید اجتماعی در مورد جامعه به عنوان یک کل اعمال شده باشد.

۶۲ - همان، ص ۹۲-۹۱.

۶۳ - در این باره بخصوص دیده شود:

Karl Marx, Collected Works, vol, ۵, progress, Moscow ۱۹۷۶, p.۷۸.

به روشنی توضیح می دهد که: شخصیت آن ها (انسان ها) توسط روابط طبقاتی کاملاً معینی مشروط و متعین می گردد.

هابرماس درک نمی‌کند که تضاد اساسی یک سیستم سرمایه‌داری نه تنها فقدان ارزش‌های مصرف‌برای بخش مهمی از جمعیت را موجب می‌شود، بلکه مسائل و چشم‌اندازهای مربوط به آینده‌ی جامعه و حتی طبیعت و شخصیت اعضاء جامعه را نیز مخدوش و مبهم می‌سازد. ما تعارضی از «کار» را می‌توانیم در «سرمایه»ی مارکس مشخص کنیم که بنابر آن‌ها می‌توان نقش مرکزی آن را در فعالیت عملی انسان دریافت. البته توضیح مشروح آن تعاریف در این فرصت ممکن نیست، ولی شمارش کلیاتی از آن تعاریف ضروری است. بنابر مفاد آن تعاریف، کار:

۱- وجه ارضاء نیازهای انسانی و در نتیجه فعالیت در جهت ایجاد ارزش مصرف است.

۲- آفریننده‌ی جامعه و عاملی در پیشرفت اجتماعی است.

۳- منشاء شکل‌بندی و تکامل انسان است.

۴- یک وجه وجود مختص به انسان است.

۵- ایجادکننده‌ی ثروت اجتماعی است.

۶- و از طریق آگاهی از روابط تولید سوسیالیستی و کمونیستی بین توده‌ها، آزادکننده‌ی انسان از بیگانگی که تکامل همه‌جانبه‌ی قابلیت‌های انسانی را به زنجیر می‌کشد و از بهره‌کشی و ستم است.^{۶۴}

از این تعاریف به خوبی بر می‌آید که از نظر مارکس، مردمی که با ارزش‌ها و جهان بینی خود در جامعه بوجود آمده و بار می‌آیند بسته به این که «چگونه» تولید می‌کنند تفاوت می‌یابند. چنین اندیشه‌ای را در نگرش هابرماس نمی‌توان یافت، زیرا که او وحدت دیالکتیکی نیروها و روابط تولید را که مشخص‌کننده‌ی وجوه

^{۶۴} - توضیح مشروحه‌ی از این تعریف در اثر زیر به عمل آمده است:

Explorations in Philosophy and Society, Ed. Cunneen et. Amsterdam, Gruner ۱۹۷۸, p. ۶۶.

J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Boston ۱۹۷۱, p. ۴۷۱.

هابرماس در نقد نظر مارکس در باب مقوله ی انسان می نویسد: «شالوده ی فلسفی این ماده گرایی برای ایجاد یک خوداندیشی نمودشناسانه ی دانش عدم کفایت خود را اثبات می کند... من دلیل این امر را در تحویل عمل خودآفرین انواع انسانی به کار می بینم.» نقد هابرماس از مارکس به تمایزی وابسته است که او بین عمل ابزاری، نظارت بر نیروهای فنی و طبیعی و عمل ارتباطی یعنی بسط کنش متقابل اندیشه‌ها به عمل می آورد. چنین نقدی در حقیقت تعبیر و گونه ی جدیدی از یک نقد کهنه است. او با ایجاد تمایزی صریح بین طریقی که جهان عینی ایجاد می شود و طریقی که انسان آن جهان را می بیند (عمل ابزاری و ارتباطی) به این نتیجه می رسد که «کار» و «کنش متقابل» مقولات جداگانه ای هستند. او از همین طریق به این حکم دست می یابد که رهایی به نقد ایدئولوژی، مشروعیت موجود توزیع، نابرابری و قدرت وابسته است. اما مارکس به دفعات با این وجه استدلال مبارزه کرده است. او ضمن بسط مقوله ی دیالکتیک کار نشان داد که تمایز مهمی بین نیروهای تولیدی و روابط تولیدی باید طرح کرد. هابرماس مارکس را به در غلطیدن در نوعی اثباتی گری علمی به دلیل اعتقاد او به این مطلب که یک پدیده می تواند با پدیده ی دیگری تبیین شود متهم می کند. او اشاره می کند که تحول منفی نیروهای تولیدی به سوی اتوماسیون در سرمایه داری به آزادی روزافزون از یوغ های ایدئولوژیک نمی انجامد. اما مارکس نشان داد که این دو تحول به سوی یکدیگر گرایش دارند. تحول شدید کارآیی کار تنها مسائل جدیدی را در سرمایه داری ایجاد می کنند. مارکس آگاهی را به شرایط مادی تحویل نمی کند. آن چه را که او تأکید می کند این است که آگاهی باید در قالب به طور بالقوه محدود خود «در» و «با» چنین شرایط مادی درک شود. هابرماس در تلاش خود برای بازنگری در مارکسیسم تأکید می کند که مارکس هر چیزی را به تولید تحویل می کند. اما در حقیقت این هابرماس است که قضایای مارکسیسم را به قضایای مربوط به تولید تحویل می کند. در مارکس تضادی که به آگاهی انقلابی می انجامد، تضادی است که بین نیروهای تولید و روابط تولید وجود

دارد. هابرماس این نکته را احساس می کند، زیرا که نشان می دهد چگونه نیروهای تولیدی در چهارچوب سرمایه داری بدون گرایش به خودآگاهی انقلابی تحول می یابند و به همین دلیل نظر مارکس را علیل تلقی می کند. اما آنچه هابرماس فراموش می کند. روابط تولیدی است. به همین اعتبار تمایزی که او بین کار و کنش متقابل قائل می شود از لحاظ دیالکتیکی در مقایسه با تمایزی که مارکس به آن قائل است بسیار تنگ مایه و ناتوان است.^{۶۰} (۳۸) هابرماس بر این گمان است که چون مارکس «کار» را تنها عامل مهم در تعیین اجتماعی تاریخی می داند لذا قادر نیست تا ببیند که رهایی نیروهای تولیدی، رهایی به معنی کامل کلمه را به بار نمی آورد. و در آن حالت هم مردم حتی اگر از لحاظ توزیع ارزش های مصرف ارضاء خاطر داشته باشند، باز زیر سلطه ی اشکال نهادی شده ی کنش متقابل قرار خواهند داشت. بدین منوال است که او حتی جامعه ی سوسیالیستی ای به آن معنی که مورد نظر مارکس است را در اصل ناقص تلقی می کند.

در این باره سه نکته ی اساسی وجود دارد که باید به آن توجه داشت. نخست این که برای مارکس انقلاب در وجه تولید موید چیزی بسیار بیش از امنیت مادی برای انانی است که پیشتر در فقر زندگی می کردند. چنان که قبلاً نیز گفتم این امر چیزی کمتر از رها ساختن و آزاد کردن قابلیت ها در هر فرد و ایجاد کردن کامل ترین تکامل ممکن نیروهای معنوی انسان نیست. از آن جا که من بار دیگر به این نکته باز می کردم در این فرصت به همین اشاره بسنده می کنم.

نکته ی دوم این است که در تلخیصی که هابرماس از نگرش رهایی مارکس به عمل می آورد، نقش انقلاب اجتماعی حذف شده است. او فراموش می کند که نهادهای

^{۶۰} - پل والتون و اندرو گامبل شرح انتقادی بسیار سودمندی از آراء هابرماس در نقد مارکس به عمل آورده اند. دیده شود:

قدیمی ای که ستم طبقاتی، ملی، نژادی و جنسی را مشروعیت می بخشند در مسیر روندی انقلابی تار و مار می شوند و از بین می روند. مارکس تصریح می کند که یک انقلاب سوسیالیستی متضمن تغییراتی دوررس و اساسی در سطحی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و به طور خلاصه در هر سطحی از کنش متقابل انسانی است. مارکس به خوبی از این نکته آگاه بود که اشکال کنش متقابل جدیدی به منظور غلبه بر ممانعت های وسیعی که بر انسانیت زحمتکش طی قرون متمادی از طریق سیستم طبقاتی تحمیل شده است بوجود می آیند. نقد هابرماس از مارکسیسم متوجه این نکته نیز هست که گویا مارکسیسم از برنامه ای برای «خود رهایی» فرد تهی است. آن چه البته در این مورد ذهن هابرماس را به خود مشغول داشته است، جایگاه فرد در جوامع بسیار صنعتی معاصر است. او نگران این مسئله است که در چنین جوامعی فرد آگاه نیست و به مشارکت در یک بستگی گفتگویی فراخوانده نمی شود و «خودفهمی» و در دریافت او از اهداف و فرصت هایی که توسط خود او و یا دیگر اعضاء جامعه انتخاب شده اند توسط وجوه مسلط و غالب کنش متقابل، یعنی «انتخاب گرایی» «قیاس گرایی تکنوکراتیسم» و جز این ها سرکوب و خاموش شده است.

پرسشی که یک ماتریالیست در مواجهه با چنین دواعی می تواند طرح کند این است که اگر کنش متقابل جاری در میان توده ها ریشه هایش را در وجه تولید دارد، اما به آن تحویل نمی شود، در این صورت جایگاه زبان، ایدئولوژی، کنش متقابل نمادی، یعنی مواردی که مورد توجه هابرماس است در واسطگی افراد چه مقامی دارند؟

درست است که پایه گذاران مارکسیسم چهارچوبی کلی برای پاسخ و حل به این مسئله تدارک دیدند، اما واقعیت این که در این زمینه به کار فراوانی از سوی متفکرین مارکسیسم نیاز است. با این همه نقطه ی عزیمت هابرماس در حل این معضل از موضعی ماتریالیستی و تاریخی نیست. او حقیقتی را که در روح پرسشی که من طرح کردم مستتر است، در نمی یابد. برعکس برای او، این «واکنش متقابل

نمادی» است که واسطگی قطعی را نمایندگی می کند و بستگی این نظریه به نگرش ایده آلیستی و رفرمیستی چنان که خواهیم گفت از آفتاب روشن تر است.

کنش متقابل نمادی برای هابرماس به این معنی قطعی است که ریشه های سلطه در روابط تک گویانه در جوامع سرمایه داری متأخر و جوامع دیوان سالار سوسیالیستی وجود دارد. برای غلبه بر یوغ چنین سلطه ای ضروری است تا اصلاحات معینی در ساختارهای نهادی شده به عمل آید و بدین ترتیب امکان نامحدود ساختن «گفتگو» فراهم آید. به پندار هابرماس اگر که چنین امکانی تحقق بیابد، جامعه می تواند به «سازش»ی نائل آید که ضمن آن بحران های سرمایه داری «سازمان یافته» از میان خواهند رفت. او برای این منظور شکل خالصی از واسطگی را مد نظر می گیرد و اهمیت آن را به همه ی نسبت ها تسری می دهد و هابرماس این واقعیت را نادیده می گیرد که نیروهای طبقاتی نیرومند، با علایق حذف ناپذیر بازدارنده ی مردم از مشارکت دمکراتیک در جهت سمت دهی به جامعه وجود دارند. او هیچ گاه با این واقعیت درگیر نمی شود که حتی اعمال ملایم ترین اصلاحات، از آن نوع که او در تصور دارد، از جانب طبقه ی سرمایه دار انحصارگر با مقاومت شدید مواجه می شود. به باور هابرماس «فقدان فهم» علت ریشه ای مسائل سرمایه داری است. بنابراین با اعمال معقول گفتگوی آزاد در میان مردم، اصلاح سرمایه داری امکان پذیر می گردد. اما تحقق عینی این امر به باور هابرماس مستلزم غلبه بر علایق و منافع اساساً ستیزه گرانه ای است که بین صاحبان مالکیت خصوصی و وسائل تولید و آنانی که از طریق مهارت های کار خود زندگی می کنند وجود دارد. به راستی چه کسی جز هابرماس و البته پوپر نمی داند که چنین امیدی، پندار بی اساسی است که همه ی انواع نظریات رفرمیستی در آن شریک اند.

برای مثال، کارل پوپر علیرغم تفاوت های نگرشی اش با هابرماس، در باب مسئله ی اصلاح کردن سرمایه داری، در همان اردوگاهی قرار دارد که هابرماس. او می نویسد: «نیل به توافق از طریق بحث درباره ی این که اصلاحات اجتماعی جدی

کدامند زیاد دشوار نیست... ما می توانیم از طریق "استدلال" به جایی برسیم... می توانیم از رویکرد "عقلانی" سود ببریم، می توانیم از "گوش" دادن به ادعاهای مشخص بیاموزیم و با بردباری بگوشیم تا آن جا که می توانیم بنحوی بی طرفانه آن دواعی را ارزیابی کنیم و با توجه به طرق مواجه شدن با آن ها بدون ایجاد شرور بدتر، از آن ها بیاموزیم.»^{۶۶}

هابرماس در توضیح از شرایط عقلی سازی، چیزی بیش از آنچه پوپر در آن باب معتقد است نمی گوید. زمانی که پوپر تصریح می کند که «یک عقل گرا بدان معنی که من این کلمه را به کار می برم، کسی است که می کوشد تا به وسیله ی "بحث" به "تصمیمی" و شاید در پاره ای از موارد به "سازشی" دست بیابد» و یا زمانی که در توضیح از موانع گسترش عقلانیت می نویسد: «دشواری هایی بر سر راه گسترش عقلانیت وجود دارد. یکی از عمده ترین آن موانع آن است که همیشه برای ادامه یافتن یک بحث عقلانی وجود "دوطرف" بحث ضرورت دارد و هر یک از دو طرف باید آماده باشد که از دیگری بیاموزد.»^{۶۷} در حقیقت همان چیزی را القاء می کند که روح نگرش عقلی سازی هابرماس است.

جایی که مارکسیسم از مصلحین اخلاقی نظیر هابرماس تفاوت می یابد مشخصاً در ارزیابی طبقاتی رویدادها قرار دارد. این امر در این واقعیت توضیح پذیر است که مارکسیست ها جویای وحدت علایق در جایی هستند که آن ها به نحو عینی در زمان معینی وجود دارند و نه در قالبی استعلایی که در آن همانندی علایق باید وجود داشته باشد.

زمانی که مارکسیست ها از اصلاحات سخن می گویند آن را به وجهی مثبت ارزیابی می کنند و برای چنین اصلاحاتی که در جهت منافع بخش عمده ای از زحمتکشان است مبارزه می کنند. تجربه ی تاریخی نشان داده است که تحقق «گفتگو» و

^{۶۶} - (تأکید از ماست). Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, ۱۹۶۹, p. ۳۶۱.

^{۶۷} - همان، ص ۳۸۸. تأکید از ماست.

«روشنگری» بین صاحبان وسایل تولید و کارگران عملی نیست، اما بین خود کارگران و بین آنان و زحمتکشان غیرپرونتری امکان پذیر است. پیروزی اصلاحات و دست یافتن به آن نه در نتیجه ی درک طبقه ی حاکم از عقلانی بودن مطالبات زحمتکشان، بلکه نتیجه ی فشار توده ای بر طبقه ای است که جز از طریق احساس نقش ویران گر فشار به هیچ مصالحه ای تن نمی دهد. واقعیت این است که هر طرف از این دو، به خوبی از موضع، مطالبات و دواعی طرف دیگر آگاه است. علاوه بر این، اینهمانی علایق پرونتاریا و طبقه ی سرمایه دار بسیار محدود است. به این اعتبار رهایی پرونتاریا ضرورتاً متضمن امحاء طبقه ی سرمایه دار و طبقات به طور کلی است.

نگرش رهایی هابرماس با سنت عصر روشنگری به نحو تنگاتنگی پیوند دارد. اندیشه ی روشنگران قرن هیجدهم متوجه بیان این نکته بود که آموزش، به وسیع ترین معنای آن متضمن حل مسئله ی تکامل افراد به شهروندان کامل «شهر» است. اما در حالی که روشنگران بر عقلانیت طبیعت انسان به مثابه اساسی در بسط روشنگری تأکید می کردند؛ هابرماس به علایق عمیقی اشاره می کند که دانش ما را هدایت می کنند و دارای موقع و موضعی شبه استملایی اند. به باور هابرماس علاقه در ارتباط بین الادهانی، روشنگری؛ توافق اخلاقی و اجماعی مبتنی بر تفاهم و درک واقعی را ممکن می سازد. «استقلال بالغ در هر کلامی، هدف غایی نیل به تفاهم را که بالقوه است برمی انگیزد و نیل به درک و تفاهم مویده اجماعی عقلانی است. و چنان که گفتیم هر چه جز این مویده درکی واقعی نیست... نیل به یک تفاهم، یک مفهوم میزان گذارانه است و هر کسی که به زبانی طبیعی سخن می گوید دانشی اشرافی از آن دارد و بنابراین مطمئن است که قادر است تا اجماعی حقیقی را از اجماع کاذب متمایز سازد... ما این دانش را ما قبلی و ذاتی می خوانیم.»^{۶۸}

^{۶۸} - هابرماس؛ مرجع شماره ۹، ص ۱۷.

مارکس نگرش پندارگری روشنگری را در سال ۱۸۴۵ مورد نقد قرار داد و به صراحت نوشت که «آموزه ی ماده گرای مبتنی بر این که انسان ها محصول شرایط و تربیت اند و لذا انسان های دگرگون شده محصول شرایطی دیگر و تربیتی تغییر یافته اند، فراموش می کند که محیط خود به وسیله ی انسان ها دگرگون می شود و تربیت کننده خود باید تربیت شود. این آموزه جامعه را به دو بخش تقسیم می کند که یکی از آن ها برتر از جامعه است. توامان بودن دگرگون سازی اوضاع و فعالیت انسانی می تواند تنها به مثابه عمل انقلابی و به وجه انقلابی درک شود.»^{۶۹} نقد مارکس از خصلت منفی نگرش روشنگران به نحو مطلوبی نگرش هابرماس را نیز شامل است. هابرماس معتقد است که میزان های اساسی کلام می تواند شرایط تجربی لازم را برای تحقق اشکال حیات ایجاد کند. سومین «تز» مارکس در باب فویرباخ تأکید می کند که خودآموزی از طریق فعالیت دگرگون کننده ی انقلابی عملی می گردد. انسان با ایجاد جامعه خویش را می سازد. چنین باوری در تعارض آشکار با آن باور هابرماسی است که بر تلاش های منفی و دیالوژیکال برای اصلاحات تأکید می کند. برای مارکس «خودرهای» به «خودکوشی» پیوسته است. عمل و فهم فرد به نحو جدایی ناپذیری به هم گره خورده اند. فرد تا بدان حد که خود را در جامعه ای رها شده درگیر می سازد تا به همان حد نیز خود را رها می سازد. توضیح اهمیت رهایی فرد در نگرش مارکس ضروری می سازد تا به یکی از تزه های «مانیفست» اشاره کنم. در پایان این اثر بیانی وجود دارد که برای کسانی که بر بی خانمانی فرد در جامعه ی کمونیستی سوگواری می کنند باید غافلگیر کننده باشد. مارکس می نویسد: «به جای جامعه ی کهنه ی بورژوازی، با طبقات و تنازع طبقاتی اش، ما انجمنی داریم که در آن تکامل آزاد هر فرد شرط تکامل آزاد همه است.»^{۷۰} این بیان در تعارض مستقیم

^{۶۹} -Karl Marx, Thesis on Feuerbach, in Ö Marx-Engels, Collected Works, International Publishers, New York, vol. ۵. p.۷.

^{۷۰} - انگلیسی:

Marx, Engels, Lenin, On Communist Society. Moscow ۱۹۷۰, Progress, p.۲۹. کتاب شناسی؛ برای مطالعات تکمیلی منابع زیر را توصیه می‌کنم: انگلیسی: T.I. Oizrman, Historical Materialism and the pseudo- Marxist Philosophy of History, in: Contempurury East European Marxism, Ed. D Angelo, De Grood..., vol ۲.pp. ۴۷-۵۵.

Habermas Critical Debates, Ed. John B. Thopson and David Held.

Thomas McCarthy, The Critical Theory or Jurgen Habermas, ۱۹۸۷.

Tom Rockmore, Habermas on Historical Materialism, ۱۹۸۹.

Modern German Sociology, Ed. Worker Meya, Dieter Misgeld, Nico Stehr.

Rolf Wiggershaus, The Frankfort Scholl: Ist History, Theories and Political Significance.

Leszek Kolakowski: Main Currents of Marxism: Its Origin Growth and Dissoloution, vol III.

Martin Jay, Dialectical Imagination, Boston, Little Brown ۱۹۷۳.

آلمانی:

K.O. Apel: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfort ۱۹۷۱, Suhrkamp.

Oskar Nrgt, Die Linke Antworten Jurgen Habermas, Frankfort ۱۹۶۸, Europäische Verlagsanstalt.

Burkhard Tuschling, Habermas- Die ,Offene, und die Abstrakte Gesellschaft, Berlin ۱۹۷۸, Argument.

روسی:

G.I Ivanov, ,The Opposition of Critical Theory of Society to the Materialist Conception of History in: Sotsialnaia Filosofia Frankfurtskkai Shkoly, Moscow ۱۹۷۵, Mysl.

با آن نوع کلیشه ای از کمونیسم است که آن را نظامی که غایتش هم تراز ساختن قابلیت های فردی به منظور ارتقاء هر فرد به حد وسطی از خودکفایی است، تلقی می کند. در حقیقت این تحریف در تضاد صریح با نگرش مارکس است. برخلاف جامعه ی سرمایه داری که مطلقاً مستلزم تابع ساختن نژادها و طبقات و جنسیت ها در جهت منافع صاحبان ابزار تولید است، کمونیست ها می دانند که برای تحول و ارتقاء جامعه به طور کلی و نه فقط بخشی از آن هیچ استعداد و سهمی از فرد نباید نادیده گرفته و تلف شود. در چنان جامعه ای به هر فرد باید امکان و شرایط متحقق ساختن نیروهای خلاقه اش به منظور تکامل و تحول هماهنگ کل جامعه تفویض شود.

آیا هابرماس در این ادعا که فرد نمی تواند حتی اگر قواعد رفتار در یک جامعه را بپذیرد و به آن تن در دهد و در نتیجه ی آن قواعد بار آید آزاد باشد، صادق است؟ از نقطه نظر هابرماس برای فرد ضروری است تا آگاهانه رفتار خود را تعیین کند و در تصمیم گیری های مربوط به سمت و سوی جامعه مشارکت جوید و پیوسته به انتخاب هایی که به عمل می آید آشکارا بازاندیشی کند. بدون تردید هر مارکسیستی با چنین اندیشه ای بدون آن که بر چهارچوب کلی تفکر هابرماس گردن گذارد سر توافق دارد. مارکسیسم متضمن این اعتقاد است که یک فرد به راستی آزاد نه تنها به طور عینی، بلکه به طور ذهنی نیز، یعنی هنگامی که اخلاقیات، قواعد و میزان هایی را که خاص خود اوست انتخاب می کند آزاد است. فردی را تصور کنیم که اصول اساسی نگرش مارکسیستی را می شناسد و آن ها را پذیرفته است. اما رویکرد درستی نسبت به «کار» ندارد آیا چنین فردی را می توان آزاد تلقی کرد؟ چنین فردی به عنوان عضوی از جامعه ای که در آن زنجیرهای اقتصادی و ستم سیاسی گسسته شده است

M.V. Iakovlev, The Critical Theory of Society and Total Critique of Ideology.. (در همان مرجع)

A.M. Kaniowski, Habermas Conception of Capitalism, in: Studia Filozoficzne, No.8, 1976.

و شالوده های مادی بیگانگی از کار منگی گردیده است بدون تردید «به طور عینی» آزاد است. اما آزادی یک امکان واقعی است که تنها با درجه ی معینی از فعالیت خود فرد می تواند تحقق بیابد. چنان چه فرد، کار و قواعد حیات اجتماعی در شرایط سوسیالیسم را به مثابه امری رنجبار که از خارج بر او تحمیل می شود و چون امری بیگانه تلقی کند در این صورت رفتار او قویاً معارض با آزادی اوست. بی گمان عوامل تعیین کننده ی متعددی برای رهایی انسان وجود دارد، اما کانونی ترین و عمده ترین آن ها «کار» خود فرد است. تنها از طریق مشارکت مستقیم در تولید و حیات اجتماعی و در آفرینندگی و خلاقیت است که می توان این احساس صادقانه را در فرد ایجاد کرد که او صاحب اختیار خویش است. هیچ سطحی از اشکال دمکراتیک بحث عمومی و تصمیم گیری نمی تواند جانشین خودآگاهی که در عمل خلاقه ی حیاتی فرد، یعنی کار روی می دهد، قرار گیرد.

چنین رویکردی مارکسیستی با نظر هابرماس دایر بر حذف خلاقیت از عرصه ی کار در تعارض جدی است. هابرماس جنبه ی منفی کار در شرایط بیگانه شده ی سرمایه داری را مطلق می کند و جویای رهایی در عرصه ی دیگری است. هابرماس تأکید می کند که علل اشکال مسلط کنش متقابل علم و تکنولوژی جامعه اند. در این باور، این هابرماس است و نه مارکسیسم که باید اتهام یک تعیین گرای خام را تحمل کند.

سالک لیک سیتی یوتا ۱۵ فوریه ۱۹۹۷

منبع: نشریه کارگر سوسیالیست از شماره ۴۴ به بعد