

# منطق درونی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و معرفت‌شناسی رهایی‌بخش

حسین سلیمی\*

علی اسمعیلی اردکانی\*\*

## چکیده

بزرگان مکتب فرانکفورت بر این دیدگاه بودند که عصر جدید (روشنگری)، عصری همراه با آزادی و قدرت اراده انسانی و رهایی یافتن از سنت‌های دوره‌های گذشته خواهد بود؛ عصری همراه با جرئت پرسیدن و دانستن. تفاوت میان این وعده و وضعیت عصر جدید که به ورطه خطرهای بزرگی چون فاشیسم، نازیسم، و سرمایه‌داری همراه با تقدس ابزارگرایی افتاد، مسئله بزرگی را در مقابل آنها قرار داد؛ مسئله‌ای که هر نسل از نظریه‌پردازانش تا

---

; (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (salimi@atu.ac.ir)

; ; دانشجوی دکترای روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی (shz.esmaeili@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۴

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۴، صص ۱۴۰-۱۱۱

زمان حال تلاش دارند ضمن تحلیل دقیق این انحراف، به ارائه راه‌حلی در مقابل آن برسند. هرچند تفسیرهای متفاوتی درباره نگاه تحلیلی و راه‌حل مطرح شده توسط این مکتب وجود دارد، ولی در این مقاله تلاش داریم با بهره‌گیری از رهیافت منطق درونی به روند تکوینی آنچه تحلیل مسئله و ارائه راه‌حل مکتب فرانکفورت بوده است، پردازیم و ضمن ارائه تفسیر جدید خود، به بررسی این پرسش پردازیم که مبانی و استلزام‌های تحلیل راه‌حل این مکتب در مورد مسئله روشنگری را چه عواملی شکل داده‌اند؟ پاسخ موقت ما در قالب فرضیه این است که پیامدهای اجتماعی آنچه محدودیت معرفت برآمده از عقل روشنگری، یعنی پوزیتیویسم خوانده می‌شود، عامل اساسی شکل‌دهی به این مبانی و استلزامات بوده است. مدعای این مقاله به دست دادن تفسیری جدید از دغدغه مکتب فرانکفورت با تأکید بر معرفت‌شناسی رهایی‌بخش است. این مدعا با کاربردی کردن یک رهیافت اندیشمندمحور، یعنی رهیافت «منطق درونی»، در قالبی جدید و برای تحلیل یک مکتب دنبال شده است.

واژگان کلیدی: منطق درونی، معرفت‌شناسی رهایی‌بخش، نظریه انتقادی، عصر روشنگری، پوزیتیویسم

## مقدمه

در مکتب فرانکفورت، کار نظری بر کار عملی و نظریه بر عمل سیاسی برتری دارد. اینکه در کل پروژه فرانکفورتی‌ها نظریه بر عمل اولویت دارد را می‌توان به تعبیرهای مختلفی در آثار نسل نخست و دوم این مکتب مشاهده کرد. حتی زمانی که بحث از مالکیت و طبقه و سود است و بورژوازی را سبب‌ساز وضع موجود معرفی می‌کنند، ریشه آن را پندارهای برخاسته از نظریه سنتی می‌دانند و اگر به تحرکی امید دارند یا قائل‌اند، ابتدا برای نظریه در قالب انتقادی و رهایی‌بخش آن است. همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر در کتاب «دیالکتیک روشنگری» نشان می‌دهند که دنباله طبیعی شناخت عقلانی هدفمند، حوزه‌ای جداافتاده از ارزش‌ها و هنجارها است که دارای ماهیت اسطوره‌ای است. از سوی دیگر چون نوعی انطباق بین مرحله علت‌های مسئله تا ارائه راه‌حل وجود دارد، ما را به این سمت می‌برد که تمام مراحل بررسی در این مکتب، مسئله‌ای نظری خواهد بود نه عملی و سیاسی؛ بنابراین با این آگاهی کار خود را پی خواهیم گرفت. ولی از سوی دیگر، این دیدگاه نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که این مکتب با نگاه به مسئله سرمایه‌داری و وضعیت‌های به‌وجودآمده حاصل از کارکرد مسلط آن در جوامع غربی، در پی یافتن ریشه مشکل بوده و کار را در آنجا ادامه داده است. به همین سبب نگارندگان این مقاله با استناد به آنچه دو نسل نخست اندیشمندان این مکتب در کتاب‌های خود آورده‌اند، مشکله را مترادف عقل دانسته‌اند. این توضیح از این نظر اهمیت دارد که نشان می‌دهد ما با مدنظر قرار دادن مصداق عقل و سرمایه‌داری در این مقاله کار خود را پی گرفته‌ایم.

در ادبیات موضوع مورد بحث این مقاله، برجسته‌ترین تلاش مشابه و

درعین حال با زاویه دید کاملاً متفاوت با محوریت «رهایی بخشی» را می‌توان در کتاب «نظریه انتقادی و قابلیت‌های (احتمالات) سیاسی» (Always, 1995) یافت که با محور قرار دادن بررسی مفهوم «سیاست رهایی بخش» در کارهای هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس، تلاش دارد با فراتر رفتن از آنچه متون اصلی این اندیشمندان است، به مفهوم سیاست رهایی بخش در اندیشه آنها بپردازد. این تلاش مشابه از این نظر متفاوت است که نویسنده کار خود را با ارزیابی وضعیت نظریه انتقادی به‌عنوان نظریه‌ای با قابلیت اهداف عملی شروع می‌کند. جوآن‌آلوی در این کتاب پس از ارزیابی اندیشه مارکسیستی که توانایی بشر برای تغییرات انقلابی را مدنظر داشت (تلاش برای تغییر و نه تفسیر جهان)، به انحراف نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت از این سنت و خاستگاه توسعه اولیه این نظریه می‌پردازد. وی در ادامه پس از بررسی کتاب «دیالکتیک روشنگری» به‌عنوان اثری که سرآمد مکتب فرانکفورت است، به نبودن چشم‌انداز روشن و رهایی بخش در این کتاب اشاره می‌کند و آن را تهی از هرگونه تلاشی برای پردازش نظری با قابلیت تغییر می‌داند. آلوی در ادامه به کوشش‌های هابرماس و مارکوزه برای بازسازی نظریه انتقادی و مارکسیسم می‌پردازد و از انحراف هابرماس و موفقیت مارکوزه در این امر می‌گوید که توانسته است مفهومی جدید از سیاست رادیکال را ارائه دهد. در پایان، نویسنده با تأکید بر لزوم تغییر پرسش مطرح شده در ابتدای پژوهش که ناشی از سردرگمی در یافتن معیاری در نظریه انتقادی برای رسیدن به نظریه دارای وحدت نظری و عملی با نیت رهایی بخشی است، به این نتیجه می‌رسد که پرسش را این‌گونه مطرح کند که «یک نظریه با قابلیت رهایی بخشی باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ آیا می‌توان از یک مدل خاص نظری با این ویژگی و با استانداردهای روشن نام برد؟ پرسشی که از نظر وی پاسخ مشخص و روشنی ندارد، جز اینکه همراه با تغییر شرایط تاریخی، پیگیر تلاش برای بازاندیشی و ارائه مدل جدیدی از نظریه سیاسی رهایی بخش باشیم. در مقابل، دغدغه و پرسش اصلی نویسندگان این مقاله این است که چه مبانی و استلزاماتی حرکت به‌سمت ضرورت تدوین معرفت‌شناسی رهایی بخشی در این مکتب را شکل داده است؟ و پاسخ ما در قالب فرضیه مقاله این است که «شناخت تنگناها و محدودیت‌های معرفت‌شناسی پوزیتیویستی برآمده از

عقل روشنگری، باعث شکل‌گیری احساس ضرورت تدوین معرفت‌شناسی رهایی‌بخش در این مکتب و به‌ویژه در نسل دوم آن شده است. در این مقاله پس از توضیح رهیافت منطق درونی که گاه به‌عنوان چارچوب مفهومی نیز شناخته می‌شود، به بررسی روند نظریه‌پردازی با کمک مراحل مورد نظر رهیافت منطق درونی خواهیم پرداخت و تلاش خواهیم کرد با تمرکز مسئله‌محور، معرفت‌شناسی مدنظر اندیشمندان نسل نخست و دوم این مکتب را توضیح داده و از خلال آن، تفسیر جدید مورد ادعای خود درباره مکتب فرانکفورت را تشریح کنیم.

### ۱. رهیافت منطق درونی

رهیافت منطق درونی به‌عنوان رهیافتی برای فهم اندیشه یا فلسفه یک فیلسوف و کاوش در شرایط شکل‌دهنده به آن تفکر مطرح شده است. برای فهم رهیافت منطق درونی باید ۴ مرحله را طی کرد که در قالب ۴ پرسش اصلی و فرعی پی‌ریزی شده است. با توجه به این ۴ پرسش اصلی می‌توان ابعاد مختلف یک نظریه یا دیدگاه سیاسی و فلسفی را بهتر شناخت. نخستین پرسش این است که «مشکل (او) اندیشمند کدام است؟»، یعنی چه چیزی فیلسوف یا نظریه‌پرداز را برانگیخته تا تعمق و تفکر ذهنی خود را به‌شکل یک نظریه سیاسی منسجم و اساسی به رشته تحریر درآورد. وی درصدد درمان چه نارسایی و بی‌نظمی خاصی است؟ پس از اینکه مشکل شناسایی شد، نظریه‌پرداز نمی‌تواند آرام بگیرد، بلکه باید ریشه مشکل را پیدا کند. در این مرحله است که ذهن نظریه‌پرداز پس از مشاهده بی‌نظمی و فهم آن، به‌دنبال پاسخ این پرسش خواهد رفت که اگر اوضاع نامرتب است، دلیل یا دلایل آن چیست؟ سپس در مرحله تصویر بازسازی‌شده به‌عنوان مرحله بعد، نظریه‌پرداز جامعه‌ای را تصور می‌کند که در آن مشکل یا معضل سیاسی به شیوه مؤثری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و با آن برخورد شده است و به‌نوعی وضعیت آرمانی آن جامعه و تفکر اندیشمند را شامل می‌شود. از دید اسپرینگز این مرحله در چارچوب مفهومی مانند «جسم شناور» است، زیرا این مرحله به‌ظاهر باید پیش از ارائه راه‌حل بیاید، ولی ممکن است پیش یا پس از تشخیص علت‌های بی‌نظمی، و یا حتی پیش از مشاهده بی‌نظمی باشد. نظریه‌پرداز در این مرحله باید به این پرسش پاسخ دهد که اگر این اوضاع خراب است، اوضاع درست کدام

است؟ اگر این بیماری است، سلامت کدام است؟ معمولاً پس از مرحله تصویر بازسازی شده، نظریه پرداز پیشنهادها (عملی) خود را ارائه می دهد. او طبعاً توصیه‌هایی برای اعمال تغییر مطرح می کند که به نظرش به بهترین وجه، مشکل مطرح شده را حل می کند. در واقع این مرحله، وضعیت شکاف منطقی بین «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» خواهد بود (اسپریگنز، ۱۳۷۷). به کارگیری این مراحل در مورد مکتب فرانکفورت با توسل به آثار اصلی و تفسیرهای موجود از آثار متفکران انجام خواهد شد. نکته پایانی در این رهیافت این است که اگرچه خود اسپریگنز این رهیافت را برای بررسی دیدگاه و نظریه یک اندیشمند به کار می گیرد، ولی ما در این مقاله تلاش داریم از آن برای ارائه فهم و تفسیر جدیدی از مسئله یک مکتب فکری، یعنی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت استفاده کنیم. این کار ضمن دشواری‌های پیش رو، خود نوعی نقطه قوت برای این پژوهش به حساب می آید.

## ۲. مرحله نخست: مسئله اصلی

هنگامی که به تفسیرهای متفاوت ارائه شده توسط پژوهشگران نظریه انتقادی از مرحله مسئله اصلی توجه می کنیم، اختلاف سلیقه در تفسیر مسئله اصلی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت بسیار زیاد است، ولی در همه آنها می توان به پایه‌ای ترین معضل یا مسئله یعنی «عقل» و تعریف آن رسید که به نظر نگارندگان می تواند مسئله اصلی از دیدگاه این نظریه به حساب آید. در یک نگاه کلی، مسئله اصلی اندیشمندان این مکتب را می توان مفاهیم مسلط برآمده از روشنگری از جمله مهم ترین آن، یعنی «عقل» و تعریف مصطلح از آن که پس از روشنگری مسلط شده، عنوان کرد. همان گونه که فوکو نیز تأکید دارد، اهمیت مسئله عقل در شکل معرفت‌شناسانه آن، پرسش و مسئله اولیه مکتب فرانکفورت بود؛ بنابراین با نقد معرفت‌شناسی پوزیتیویسم که برآمده از عقل شکل گرفته از آن بود و با این استدلال که منجر به سلطه خواهد شد، به دنبال تدوین نوعی معرفت‌شناسی بودند که خارج از رابطه قدرت/ دانش باشد. این مسئله نقطه اشتراک کار فوکو و مکتب فرانکفورت نیز هست؛ مسئله‌ای که به عقلانیت روشنگری مربوط بود و فوکو مانند مکتب فرانکفورت کار خود را از مقاله «روشنگری چیست؟» کانت آغاز کرد (Kelly, 1994).

عقلانیتی که از دید آنها به‌دنبال سلطه و چیرگی بر طبیعت بود.

در این مکتب، عقل برآمده از روشنگری خواسته یا ناخواسته با یک علم تحصیلی پیوند وثیقی داشته است، یعنی علمی که به این دلیل مورد نقد است که اساساً به خودش اعتماد دارد، ولو اینکه نقدی دقیق نسبت به هریک از نتایجش باشد. مشکل اصلی نیز، عقلی است که نه‌تنها به تکنیکی و ابزاری شدن منجر می‌شود، بلکه به شکل‌گیری و تولد دولت یا نظامی کمک خواهد کرد که خودش را به‌منزله عقل و عقلانیت عمیق و مطلوب تاریخ ارائه می‌کند. نظامی که رویه‌های عقلانی‌سازی اقتصاد و جامعه را به‌منزله ابزارهای خود انتخاب خواهد کرد. این روند تا جایی پیش رفت که علم نقشی بیش‌ازپیش تعیین‌کننده در توسعه نیروهای مولد ایفا کرد و قدرت‌هایی از نوع دولتی بیش‌ازپیش از طریق مجموعه‌هایی از تکنیک‌های ظرافت‌یافته، اعمال شدند. امری که به‌نظر فوکو موجب این ظن شد که چیزی در عقلانیت و حتی در خود عقل وجود دارد که مسئول زیاده‌روی قدرت است. ظنی که از نظر او موجب توسعه چپ در آلمان شد و موجب نقدی تمام‌عیار به مناسبات میان پروژه بنیادین علم و پروژه بنیادین تکنیک از سوی این گروه (چپ آلمان) شد. هدف این نقد آشکار کردن روابط میان خودپسندی ساده‌لوحانه علم از یک سو و شکل‌های استیلای خاص جامعه معاصر از سوی دیگر بود (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۷۸).

بحرانی که در قالب پرسشی بزرگ در ذهن اندیشمندان مکتب فرانکفورت به‌وجود آمد این بود که «چگونه این عقلانیت از چیزی کاملاً متفاوت متولد شد و شکل گرفت؟». انتقاد از پوزیتیویسم و علوم اجتماعی ناشی از آن از زمان هورکهایمر و با نطق افتتاحیه او آغاز و تا آخرین نسل از نظریه‌پردازان این مکتب همچنان ادامه دارد. نقد معرفتی که از زمان دکارت با تلاش برای رسیدن به روشی یگانه در علوم آغاز و به‌شکلی تازه در آثار بیکن با پرسش از تفاوت انسان با غیرانسان ادامه یافت. دغدغه‌ای که با مراجعه به آگوست کنت می‌توان آن را به‌صورت تلاشی برای رهانیدن بشر از درد و رنج صورت تحلیل کرد (آرون، ۱۳۸۶: ۱۲۷). قائل شدن این نقش و اهمیت برای علم و پژوهش انسانی در شکل اثباتی آن که کنت و اسلاف او به آن معتقد بودند، مورد نقد اندیشمندان نظریه انتقادی است،

زیرا آنها شکل‌گیری این معرفت را در خدمت شکل‌گیری عقلانیت ابزاری در عرصه‌های مختلف زندگی می‌دانند. تأکید بر بیکن در «دیالکتیک روشنگری» خود نشانه‌ای از اصرار هورکهایمر و آدورنو بر پیوند معرفت و قدرت و ماهیت کاربردی علم مدرن است. در دیالکتیک روشنگری هر دو متفکر ادعا می‌کنند که عقل‌گرایی به سمت صورت‌های غیرعقلانی و اسطوره‌ای تفکر دارد. طرحی که هابرماس معتقد است ابتدا توسط نیچه در قالب نقد معرفت و اخلاق اندیشه‌ای صورت‌بندی شد و سپس هورکهایمر و آدورنو با عنوان «نقد عقل ابزاری در دیالکتیک روشنگری» از آن سخن گفتند: «در پشت آرمان‌عینیت و دعوی حقیقت، در پشت آرمان‌های عام‌گرایانه اخلاقی زهد و دعوی‌های حقانیت، ضرورت‌ها و مقتضیات صیانت نفس و سلطه نهفته است. معرفت‌شناسی عمل‌گرا و روانشناسی اخلاق نشان می‌دهند که عقل عملی و عقل نظری افسانه‌ای بیش نیست؛ افسانه‌ای که در آن دعاوی مبتنی‌بر قدرت، عذر و بهانه مؤثری برای توجیه خود به دست می‌آورند». (هابرماس، ۱۳۷۵: ۳۰۶-۳۰۷).

این نقد معرفتی و به‌نوعی تاریخی را می‌توان با تحلیل کتاب «دیالکتیک روشنگری» بهتر توضیح داد. کتاب دیالکتیک روشنگری که می‌توان آن را روایتی تاریخی از سوژه دانست، به این نکته می‌پردازد که تحویل کل جهان به ذهنیت بشری در واقع بنیاد مشترک اسطوره، متافیزیک و عقل روشنگری است. این تحویل، پیش‌شرط تسلط انسان بر طبیعت و این‌همانی سوژه با ابژه است که الگوی ازلی همه صور معرفت-عرفانی، فلسفی و عملی-محسوب می‌شود. این تقابل سوژه و ابژه و تلاش انسان برای تسلط بر طبیعت درون و برون، غیر از صیانت نفس و تبدیل طبیعت به عینیت محض، نتایج دیگری هم دربر داشت. جامعه‌ای که قرار بود انسان را از اسارت نیروها و قوانین طبیعت نجات دهد، خود به طبیعتی ثانوی تبدیل شد که مستقل از هرگونه کنترل فردی یا جمعی، به قیمت قربانی شدن انسان‌ها تکامل می‌یافت (فرهادپور، ۱۳۷۵: ۲۶۵-۱۶۴).

درواقع تاریخ تحول پوزیتیویسم از قرن نوزدهم (اگوست کنت) تا اواسط قرن حاضر (پوزیتیویسم منطقی) نمونه دیگری از همان فرایند است که طی آن هر متفکر جدیدی مدعی می‌شود، نگرش پیشینیان او هنوز متافیزیکی و به‌نوعی دیدگاه‌هایی



غیرعلمی است و پوزیتیویست حقیقی خود او است؛ بحثی که بسیاری آن را نشان از تناقض برآمده از روشنگری دانسته‌اند. در اوایل قرن بیستم، یعنی از زمان وبر بود که به این تناقض بین ایده و ابزار اشاره شد. وبر اعلام کرد که عقلانیت صوری و ابزاری حاکم بر جامعه بورژوازی به هیچ وجه نمی‌تواند درباره ارزش‌ها و غایت‌های مشخصی نظیر آزادی، برابری و برادری داوری کند. دیالکتیک روشنگری همین نکته را با الهام از مارکی دوساد (و وبر) به نحوی صریح‌تر و روشن‌تر بازگو می‌کند: عقل بورژوازی ناتوان از ارائه دلیلی در نفی قتل و آدم‌کشی است. در واقع با ظهور نیهیلیسم و پوچ و بی‌معنا شدن همه ارزش‌های جوهری (نیچه)، چیزی باقی نمی‌ماند مگر معیارهای برخاسته از علم و تکنولوژی و صنعت: کارایی، سودمندی، رقابت؛ از این رو برخلاف تصور کانت برای انسان منزوی، تک‌افتاده و شیء شده جامعه بورژوازی، جستجوی منافع شخصی به قیمت نابودی دیگران احتمالاً یگانه اصل کلی و بدیهی عقل عملی است (به نقل از: فرهادپور، ۱۳۷۵: ۲۷۶-۲۷۵).

هورکهایمر این بحث را در فصل نخست کتاب خود، «کسوف خرد» به شکل تمایز میان عقل (سویژکتیو) و (ابژکتیو) نشان می‌دهد. هورکهایمر معتقد است مفهوم عقل از معیاری برای دستیابی به اینکه چه چیزی خوب است، یا مطلوب انگاشته می‌شود، به این مفهوم تغییر کرده که چه چیزی مفید است و این نوع عقل را درون‌ذهنی یا سویژکتیو می‌نامد. اینکه آیا چنین خواسته‌هایی به خودی خود معقول هستند یا نه برای این خرد چندان مهم نیست. مهم این است که در راستای علایق سوژه و در ارتباطی تنگاتنگ با حفظ بقا، سمت‌وسو یافته است. وی این عملکرد را نشانه‌ای نابهنجار و سهمگین از دگرگونی ژرفی می‌داند که در خلال سده‌های گذشته دورنمای اندیشه غرب را درنوردیده است. درحالی‌که تا پیش از آن، نظام‌های بزرگ فلسفی از جمله فلسفه افلاطون، ارسطو، اسکولاستیسیسم و ایده‌آلیسم آلمانی همه بر شالوده نظریه‌ای عینی از خرد بنا شده‌اند؛ خردی که معطوف به اهداف بود نه وسایل و ابزارها (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۳۱-۲۹).

در همین مورد هورکهایمر معتقد بود: «بیماری خرد این است که از آغاز، خرد از دل انگیزه سلطه بر طبیعت زاییده شده و التیام این بیماری بسته به درک سرشت بیماری است، نه مداوای واپسین نشانه‌هایش... (و) از هنگامی که خرد، ابزار انسان برای سلطه

بر طبیعت فرانسائی شده به تعبیری از همان آغاز- از نیل به آرمان خود، کشف حقیقت ناکام مانده است. این ناکامی برخاسته از این واقعیت است که خرد، طبیعت را به ابژه‌ای صرف تبدیل کرد و در این عینیت‌بخشی نتوانست در بطن مضامینی همچون ماده یا چیزها، یا خدایان و روح، ردپای خود را کشف کند» (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۱۹۴)؛ بنابراین از ذکر نمونه نقد عقل سوپژکتیو نباید گمان برد که هورکهایمر خواستار طرفداری از بازگشت به عقلانیت ابژکتیو است، بلکه وی تلاش دارد که این نکته را تذکر دهد که در فرایند تسلط عقل سوپژکتیو «همه مفاهیم بنیادین به جایی رسیده‌اند که از مضامین عینی خود تهی شده‌اند و تبدیل به پوسته‌هایی بی مغز شده‌اند و عقل به موازات درون‌ذهنی (سوپژکتیو) شدن به یوغ قالب‌پذیری کشیده می‌شود» (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۳۳).

پیگیری این عقل در قالب نظریه‌های شناخت جلوه‌گر شد. هورکهایمر دو متهم اصلی را در این زمینه معرفی می‌کند؛ فلسفه عمل‌گرا و فلسفه اثبات‌گرا. همان معرفت‌هایی که فلسفه را همسان علم می‌انگارند تا فلسفه نیز مانند علم دیگر نه کاوشی برخاسته از تأمل در هستی و نه تحلیل آنچه گذشته و رخ داده، بلکه چشم‌اندازی از امکان‌های آینده باشد که یگانه رسالتش نیل به شرایط بهتر و خودداری از کشف بدترین‌ها است. وی تلاش دارد با رد ریشه‌های مورد ادعای کانتی فلسفه اثبات‌گرایی و عمل‌گرایی، رشد آنها را برحسب نسبتشان با جامعه صنعتی مدرن توضیح دهد. در واقع اگر کانت را مسئول این پیشروی بدانیم، در حقش ستم کرده‌ایم. کانت دریافت‌های عملی را تابع امر استعلایی کرد، نه اینکه آنها را به نتایج تجربی موکول کند (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۹).

هورکهایمر تأکید دارد که اثبات‌گرایی با اتخاذ ناسنجیده روش‌شناسی علوم به‌مثابه پایه شناخت‌شناسی معاصر به نادیده گرفتن تعیین‌های تاریخی متهم است. وی معتقد است، اثبات‌گرایی با تقلیل معنای عبارت (شناخت) به چیزی معادل (روش)، شناخت را طبق برداشت‌هایی از ابزارانگاری تعیین‌یافته به شیوه اجتماعی که خود طرح آن را ترسیم کرده است، مفهومی می‌سازد (یعنی براساس این باور که شناخت صرفاً به شناسایی وسایل مناسب برای نیل به هدفی مفروض می‌پردازد و بس)، ولی اگر عقل به‌مثابه تأمل انتقادی محسوب شود، دیگر روش صرف نخواهد بود؛ بنابراین طبق نظر هورکهایمر

اگر به این واقعیت که بحث ما درباره شناخت، عملکردی است که همواره تحت وساطت عرصه وسیع‌تر جامعه و تاریخ قرار دارد توجه کنیم، عقل دیگر صرفاً به منزله اجرایی کردن دستورالعمل‌های ازپیش‌موجود نیست.

اما آدورنو نیز به‌گونه‌ای در پی رد شناخت به‌معنای روش است و از طریق مفاهیمی که از بنیامین تأثیر پذیرفته، به مفهوم ناهویت<sup>۱</sup> می‌پردازد. ناهویت در اینجا به‌معنای این واقعیت است که مفهوم هرگز به‌طور جامع دربردارنده چیز فهم‌شده نیست. وی در کتاب دیالکتیک منفی می‌گوید «یک فلسفه دگرگون باید از اغوای خود و دیگران در این‌باره که مفهوم بیکران را در اختیار دارد، دست بردارد». آدورنو این باور را که می‌توانیم براساس توانایی‌های مفهومی‌مان به شناختی جامع از واقعیت دست یابیم، توهمی بیش نمی‌داند و به همین سبب شناخت‌شناسی را تا جایی صحیح می‌داند که به ناممکن بودن آغاز خود معترف باشد<sup>(۱)</sup>. شناخت‌شناسی باید به دانستن همین بسنده کند که مفاهیم موجود در ذهن ما هرگز نمی‌توانند بازنمودهای کافی از واقعیت باشند. بحثی که درنهایت آدورنو را به این نتیجه سوق می‌دهد که از پردازش نظریه‌ای در مورد شناخت پرهیزیم و به‌دنبال ارائه (فرانقدی) در مورد شناخت‌شناسی باشیم (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۴۹-۱۴۷). نقدی که تمام قد در مقابل تمامیت‌خواهی مفهوم عینی از واقعیت و تناظر صدق نظریه‌های تجربی می‌ایستد و از طرفی دفاع از علوم انسانی در برابر تمایل تفکر به یکتایی روش در علوم و برتر جلوه دادن یگانه صورت تعقل است. این نقد در کتاب «در برابر معرفت‌شناسی» مطرح شد؛ کتابی که در ابتدا قرار بود فقط نقد پدیدارشناسی هوسرل باشد، ولی در ادامه به‌عنوان نقدی اساسی بر معرفت‌شناسی شناخته شد و آن را به‌نوعی نظریه پایان معرفت‌شناسی خواندند (Adorno, 1984).

مارکوزه در کتاب «خرد و انقلاب»، فلسفه اثباتی را جهت‌گیری علیه دستگاه هگلی اندیشه می‌داند؛ یعنی برخلاف هگل که جامعه و دولت را اثر تاریخی انسان می‌دانست و آنها را از جنبه آزادی تفسیر می‌کرد، فلسفه اثباتی، واقعیت‌های اجتماعی را در چارچوب طبیعت و از جنبه ضرورت عینی بررسی می‌کرد. مارکوزه

در همین زمینه می‌گوید: «فلسفه اثباتی خنثی کردن فرایند انتقادی‌ای را در نظر داشت که متضمن (نفی) فلسفی وضع موجود بود و می‌کوشید منزلت مثبت را به امور واقع باز دهد.... و این همان نقطه مشترک با پوزیتیویسم است که سوق دادن اندیشه به سوی امور واقعی و تعالی تجربه به پایگاه غایت دانش است» (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۳۳۳-۳۳۱). مارکوزه می‌گوید در پوزیتیویسم مرجع و منبع قطعیت از سوژه تفکر به سوژه تصور منتقل می‌شود و در نتیجه کارویژه انتقادی ذاتی و طبیعی اندیشه تضعیف می‌شود و در عوض، کارویژه منفعل آن سیطره می‌یابد؛ یعنی اینکه سوژه ناپدید می‌شود و تأمل نظری تا حد یک سری احکام ثابت تنزل پیدا می‌کند (نوذری، ۱۳۸۶: ۱۶۹). بنابراین در یک بیان کلی می‌توان این‌گونه گفت که هورکهایمر و آدورنو معتقدند، عقل برآمده از روشنگری، انسانیتی را نابود می‌کند که از ابتدا برای رهایی آن به‌پا خاسته بود و این عقل، ضایع‌کننده و عامل سلطه بر طبیعت و غریزه است. زیرا صرفاً به‌صورت سلطه عقلانی هدفمند، یعنی عقل ابزاری عمل می‌کند. مسئله‌ای که هابرماس با بخشی از آن مخالفت می‌کند، به این دلیل که نمی‌توان نتیجه گرفت که این فرایند تا آخر ادامه خواهد داشت.

این انتقاد از علم‌گرایی و روش‌های همسو با آن در نسل دوم این مکتب به‌ویژه در آثار هابرماس نیز به‌شکل آسیب‌دنبال شد. هابرماس در اوایل و اواسط دهه ۱۹۶۰ در آثار خود توجه زیادی به مسائل فلسفی و فروکاستن همه معرفت به علوم تجربی و تلقی این علوم به‌عنوان بازتاب بی‌چون‌وچرای واقعیت داشت. بحث‌های نظری هابرماس در این زمینه شامل مشارکت او در مناقشه پوزیتیویسم و مرور ادبیات در منطق علوم اجتماعی و مطالعه عمده فلسفی و تاریخی او، یعنی معرفت و علایق بشری است (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۳۵). نقد اولیه هابرماس بر پوزیتیویسم این است که این دیدگاه با فروکاستن معرفت به علم پوزیتیو، این تصور بی‌پایه را رواج داده که معرفت علمی نه‌تنها شرط لازم، بلکه شرط کافی رستگاری آدمی است. هابرماس در کتاب «نظریه و عمل» در راستای همان نقدهای نسل نخست مکتب فرانکفورت، نسبت به علم‌گرایی واکنشی روشن نشان می‌دهد: «فناوری و علم در هیئت طرز تفکر پوزیتیویستی، که به‌صورت آگاهی فن‌سالارانه تقریر شده‌اند، کم‌کم نقش ایدئولوژی جایگزین ایدئولوژی‌های باطل شده بورژوازی را برعهده می‌گیرند...

[چیزی که هورکهایمر و آدورنو دیالکتیک روشنگری می‌نامیدند] از سوی مارکوزه به صورت این فرضیه بازگو شد که فناوری و علم، خود جنبه ایدئولوژیک پیدا کرده‌اند» (به نقل از اوث ویت، ۱۳۸۶: ۳۷). هابرماس معتقد است عقل خصلتی ابزاری پیدا کرده و عقلانیت نیز چیزی نیست جز کشاندن هرچه مؤثرتر ابزار به خدمت اهداف جوامع مبتنی بر علوم و تکنولوژی اجتماعی. به این ترتیب عقل نقش رهایی‌بخشی خود را از دست داده و از شکل ابزاری در خدمت کشف یا خلق (معنی) و (ارزش) به صورت ابزاری در خدمت «قدرت»، «اقتدار» و «سرکوب» درآمده است (نوذری، ۱۳۸۶: ۲۶).

یکی از وجوه اساسی دیدگاه هابرماس در برخورد با عقلانیت، تأکید بر سیطره یافتن عقلانیت ابزاری از دوران روشنگری به بعد - به مثابه وجهی از دوسویگی و ابهام نهفته در مدرنیته - و به موازات آن، نادیده گرفتن یا کنار گذاشته شدن عقلانیت انتقادی به منزله وجه دیگری از دوسویگی مدرنیته - است. وی اگرچه به انتشار کتاب دیالکتیک روشنگری انتقادهایی داشت، ولی با این ایده و تز آنان کاملاً هم عقیده بود که روشنگری به طور اخص در قالب عقلانیت ابزاری، از شکل یک ابزار رهایی‌بخش خارج شده و به صورت منبع بردگی از نوع نوین آن درآمده است. در این زمینه هابرماس می‌گوید: «در آن ایام (اواخر دهه ۱۹۵۰) چیزی که برای من مسئله اصلی به شمار می‌رفت، تدوین نظریه‌ای درباره مدرنیته بود؛ نظریه‌ای درباره آسیب‌شناسی مدرنیته از منظر تحقق - تحقق کژدیسه و بدقواره - عقل در تاریخ». (هابرماس به نقل از: نوذری، ۱۳۸۶: ۱۶۷).

به هر حال ناهنجاری‌های برخاسته از غلبه عقلانیت عملی و فنی، هابرماس را وامی‌دارد تا به نقد عقل ابزاری و بازتاب‌های فلسفی آن، یعنی پوزیتیویسم و علم‌گرایی بپردازد. وی همواره در آثار اولیه‌اش تلاش کرد نشان دهد که پوزیتیویسم چگونه ادراک ما را از جهان اجتماعی محدود می‌سازد و پایه امکان نقد را سست می‌کند؛ نکته‌ای که در مناظره‌های معروفش با پوپری‌ها بازتاب گسترده‌ای داشت. به گفته او «علم‌گرایی به این معنا است که ما دیگر علم را یکی از اشکال معرفت دست‌یافتنی نمی‌دانیم، بلکه برعکس معرفت را با علم یکی می‌کنیم». هابرماس قصد داشت با مشخص کردن محدوده علم، از تجاوز عقل ابزاری به دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی جلوگیری کند. دفاع از این

عرصه‌ها، یعنی عرصه عقل معطوف به نقد هنجارهای اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی و عرصه معرفت انتقادی معطوف به رهایی از سلطه، مبنای عقل‌گرایی هابرماسی است (اباذری، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۰). اما این نگرانی از گسترش عقل ابزاری و نگرش دموکراتیک توسط هابرماس در دو سطح دنبال می‌شود، یعنی هم در سطح نظریه اجتماعی و هم در سطح نظریه معرفت که موضوع اصلی بحث ما است. به لحاظ اجتماعی، گسترش عقل ابزاری و نگرش دموکراتیک، این خطر را در پی دارد که همه مسائل عملی، یعنی مسائل اخلاقی و سیاسی و فرهنگی جامعه، به عنوان مسائل فنی تعریف و ارزیابی شوند و در نتیجه در خارج از حیطه تصمیم‌گیری دموکراتیک به دست متخصصان و دانشمندان حل و فصل شوند. از این طریق علم و فناوری به ابزاری برای رفع بحران مشروعیت در سرمایه‌داری متأخر و توجیه ایدئولوژیک نظام موجود تبدیل می‌شوند. اما در بعد نظریه معرفت، نگرانی از تسلط عقل ابزاری بر تفکر مدرن وجود دارد. وی به این منظور، تجزیه، تحدید و زوال معرفت‌شناسی کلاسیک و ظهور پوزیتیویسم و عمل‌گرایی در قرون نوزدهم و بیستم را مورد بررسی قرار می‌دهد (اباذری، ۱۳۸۷: ۲۶). البته باید توجه داشت که دنبال کردن این قضیه به شکل گفته شده توسط هابرماس، پیش از تحول موسوم به «چرخش زبانی» در اندیشه‌های وی مورد توجه قرار گرفت.

### ۳. مرحله دوم: ریشه مشکل

هنگامی که به اهمیت بحث پروژه روشنگری در آثار اندیشمندان مهمی چون کاندلر، کانت، وبر، هابرماس، فوکو و دغدغه این اندیشمندان در درک و فهم عصر مدرن نگاه می‌کنیم، نمی‌توانیم با/ریک لیدمن موافق نباشیم که بهترین شیوه برای درک مدرنیته را دنبال کردن پروژه روشنگری، سرنوشت، دگرگونی‌های آن، مقاومت‌های مختلفی که در مقابل آن رخ داد و پایگاهی که در جوامع متفاوت یافت، می‌داند (لیدمن، ۱۳۸۷: ۴۶). از نگاه این فیلسوفان، روشنگری به همان اندازه اقتدارطلب است که هر نظام دیگری. روشنگری می‌کوشد به طور نظام‌مند طبیعت را بشناسد و بر آن تسلط یابد. این امر دال بر انهدام طبیعت به عنوان نظم از هستی است که موجودات انسانی فقط یک جنبه از آن هستند. از اینجا است که در برداشت ذهنی از عقل که وجه ممیز اندیشه مدرن غربی است، تمامی قدرت طبیعت

به مقاومت بی‌تمیز محض در برابر قدرت انتزاعی فاعل یا سوژه فرومی‌کاهد. این آموزه و آرمان عالی و خوش‌بینانه و عقلانی سنت عظیم روشنگری از رنسانس تا انقلاب فرانسه و حتی پس از آن و تا امروز بوده است (برلین، ۱۳۸۵: ۵۲).

از دیدگاه هورکهایمر و آدورنو در کتاب «دیالکتیک روشنگری» نوع بشر در سیر تاریخی-جهانی روشنگری بیش‌ازپیش از خاستگاه‌های خود فاصله گرفته است و باین حال نتوانسته است دغدغه بازگشت اسطوره را از میان بردارد. جهان مدرن و یک‌سره عقلانی‌شده، فقط به‌ظاهر از خود افسون‌زدایی کرده، اما در باطن گرفتار نفرین شیطنی شیء‌وارگی و انزوا و تنهایی کشنده شده است. آثار فلج‌کننده این رهایی‌کور و بی‌سامان‌گویای انتقام‌جویی نیروهای ازلی از آدمیانی است که می‌خواستند خود را رها کنند، اما ناکام ماندند. دغدغه چیرگی بر نیروهای طبیعی بیرونی، ذهنیت را در مسیری سازنده قرار داده است که نیروهای مولد را فقط در خدمت صیانت نفس به اوج می‌رساند. حال آنکه نیروهای آشتی و همزیستی را که از صرف صیانت نفس فراتر می‌روند، تحلیل می‌برد. نماد روشنگری همواره عبارت از چیرگی بر طبیعت و محیط بیرونی تبدیل‌شده به ابژه و طبیعت درونی سرکوفته بوده است. از این نظر هورکهایمر و آدورنو همان مضمون گفته مشهور ماکس وبر را تکرار می‌کنند که می‌پنداشت «ایزدان عهد باستان که از آنها افسون‌زدایی شده است، در سیمای نیروهای غیرشخصی از گورهایشان سر برمی‌آورند تا کشمکش سازش‌ناپذیر میان اهریمنان را از سر گیرند». (هابرماس، ۱۳۷۵: ۲۹۵). روشنگری اگرچه به خود می‌بالد که توانسته عقل را به‌کار برده و با آن بندهایی را از پای تاریک‌اندیشان بگسلد و توده‌هایی را از بند ترس از خرافات و آنچه تاریک‌اندیشی می‌خواند، برهاند، ولی این کاربرد از همان آغاز آن‌گونه که بتواند انسان را از غل‌وزنجیرهای برجای‌مانده از گذشته و محدودیت‌های دستیابی به سعادت دنیوی در قالب زندگی در اجتماع‌های آزاد همراه با رفاه، صلح و تمدن آزاد کند، موفق نبوده است. این عقل به ابزاری برای تولید فناوری به‌منظور جنگ‌افروزی و سلطه و خفقان هرچه بیشتر در جوامع مختلف تبدیل شده است؛ ابزاری که به‌نام سعادت و عدالت برای بشریت، موجب تجاوز، استعمار و استثمار عده‌ی زیادی در راستای رفاه و تأمین منافع عده‌ای اندک شده است. وضعیتی که منجر به ایجاد نابرابری‌های

فردی، ساختاری و بحران‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شده و اکنون تلاش برای صورت‌بندی و تئوریک کردن این وضعیت با نگاهی معطوف به حل آن، هدف و بن‌مایه کارهای نظریه‌پردازان این مکتب شده است (Petherbridge, 2011: 56).

در این مکتب گاهی مسئله اصلی، سیاست‌های فاشیستی و وجه سیاه مدرنیته غرب نیز هست که ریشه آن را در عقلانیت مدرن نهفته در شعار اندیشمندانی چون فرانسیس بیکن (دانش / قدرت-جدایی سوژه/ابژه) می‌دیدند که دیالکتیک روشنگری و کسوف خرد، نشانه‌هایی از آن است؛ خردی که در پی رهانیدن انسان از بند ترس از طبیعت است. نقش اساطیری روشنگری در نزد آدورنو و هورکهایمر دقیقاً در پروژه احاطه‌طلبی است که هم از آغاز سوژه تازه به تخت‌نشسته را در راه قدرت و سلطه‌ای دایرمدار طبیعت و افراد انسانی می‌اندازد و از آنجا عقل، طبیعت، اشیاء و انسان‌ها را به ابزار احاطه تنزل می‌دهد و سپس بر این روند تنزیل منزلت و تخریب نام پیشرفت می‌گذارد (آدورنو، ۱۳۸۵: ۸۰).

از نظر اندیشمندان مکتب فرانکفورت، روشنگری کلی‌ترین مفهوم اندیشه ترقی‌خواهی است که هدفش رهانیدن انسان از چنبره ترس بود و می‌خواست حاکمیت انسان را تثبیت کند. دیالکتیک مسئله در این بود که جنبشی که هدفش تسخیر طبیعت و رهایی انسان از بند اساطیر بود، به اقتضای منطق درونی‌اش به ضد خود تبدیل شد. به ایدئولوژی پوزیتیویستی، عمل‌گرا و فایده‌باور ره سپرد و جهان را به وجوهی صرفاً کمی تقلیل داد و از این راه هرگونه معنایی را نیست کرد، علم و هنر را به بربریت کشاند و به‌طور روزافزونی انسانیت را زیر سیطره «بت‌واره‌پرستی کالا» قرار داد. این باور در نظریه شناخت عصر روشنگری نهفته بود که درجه شناخت ما از هر پدیده، به درجه چیرگی ما بر آن پدیده وابسته است و این باور در مورد هر دو جهان فیزیکی و اجتماعی صدق می‌کرد. در این شیوه شناخت واقعیت، خود معنایی ندارد و معنای خود را از ذهنیت ما می‌گیرد. در عین حال روشنگری ذهن و عین را یک‌سره از هم جدا و منفصل می‌خواست. علم (روشنگری) تنها رخدادهایی را واقعی می‌دانست که بیش از یک بار پدیدار می‌شد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۴۱۵). هورکهایمر معتقد است که در شرایط گسترش نوین هستی اجتماعی و اقتصادی، انسان و عمق آگاهی شکل دیگری به خود گرفته‌اند.



عقل آن گونه که در سنت اندیشه روشنگری اروپایی تا آغاز سده بیستم دیده می‌شد، بر زندگی و در اجتماع آدمیان مسلط نیست. این عقلی که در شرایط نوین زندگی اجتماعی انسان‌ها پدید آمده است، دیگر عقل به معنای سنتی آن نیست. دانش و چیرگی بر طبیعت، خصلت عقلانی یافته‌اند و گونه‌ای خاص از عقلانیت بر آنها مسلط شده است (بوخنسکی، ۱۳۸۳: ۲۲۶).

دغدغه‌ای که هابرماس به عنوان اندیشمند مطرح نسل دوم این مکتب با آن هم‌سو است و انحراف روشنگری در قالب عقلانیت ابزاری و دور شدن آن از رهایی‌بخشی را در پروژه خود پی می‌گیرد. اگرچه از دید نویسندگان دیالکتیک روشنگری، روشنگری که به سلطه عقلانی بر طبیعت بینجامد، روشنگری ناتمام است، آنچه ضرورت دارد، به انجام رساندن و تکمیل طرح روشنگری و نیل به اهداف بنیادین آن است. تکمیل‌شدنی که نسبت به آن بدبین بودند، ولی هابرماس در قالب پروژه‌ای ناتمام، امید زیادی به تکمیل آن داشت و بر سر آن با اندیشمندانی چون لیونتار به مجادله‌های زیادی پرداخت. در همین مورد آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری می‌نویسند: «امروزه، زمانی که خیال یوتوپیایی بیکن در مورد (فرمانروایی ما بر طبیعت از طریق عمل) در مقیاسی جهانی و در سراسر کره زمین تحقق یافته است، ماهیت جبری که او به طبیعت منقادنگشته نسبت می‌داد، روشن و آشکار می‌شود. این ماهیت چیززی جز خود سلطه نبود. دانش و معرفت، که بیکن مطمئن بود رمز فرمانروایی آدمی در آن نهفته است، اکنون می‌تواند خود را وقف نابودی و اضمحلال آن سلطه کند. اما اکنون روشنگری رویاروی چنین امکانی و در خدمت عصر حاضر، خود را به فریب تام و تمام توده‌ها تبدیل می‌کند». (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۲). در این کتاب به تناقض‌های درونی روشنگری نیز اشاره می‌شود. تناقض‌هایی که با ایده و برنامه بلوغ انسان و رهایی از قیومیت و مرجعی به جز عقل خودآیین آغاز شد و نگرش علمی و کاربرد علم در تمام ابعاد زندگی، ابزار آن را تشکیل می‌داد.

در این آثار، عقل انسانی در چرخه اسطوره و روشنگری افتاده و با گرفتاری در ورطه پوزیتیویسم، جنبه افسون‌زدایی خود را از دست داده است. کارکردی از دست‌رفته که خود را در شکل حرکت به سمت ابزاری شدن و محاسبه‌گری نشان داده است.

فرایندی که آن را نشانگر جدایی اراده بشر و طبیعت و نیز جدایی قوه شناخت و هدف بیرونی آن می‌دانند (دالمایر، ۱۳۸۶: ۶۹). ریشه این خرد ابزاری تا روشنگری، یعنی تا جایی که سرمایه‌داری و جامعه بورژوازی محصول و نتیجه خرد ابزاری خوانده می‌شود، توسط هورکهایمر و آدورنو دنبال می‌شود. جامعه‌ای که با سست کردن تمامی پیوندهای اجتماعی انسانی و زدودن آنها از متن آگاهی فردی، اندیشه و احساس انسان را از همه درون‌مایه آن پاک کرد. در این پروژه آدورنو به‌همراه هورکهایمر با نقد رادیکال ریشه عقل به‌سراغ مفهوم روشنگری رفته و در این راه بهره‌گیری از بنیان فلسفه آلمانی (از کانت تا هگل و مارکس) را در نظر داشته‌اند. به‌طوری که وقتی گونه متن‌محور این پروژه را دنبال می‌کنیم، متوجه می‌شویم که مواد اولیه و تئوریک کتاب، همان ریشه‌های رومانیسم، ایده‌آلیسم آلمانی و تحول اندیشه در قرن هجدهم از کانت، فیخته، شلینگ، هگل و اتخاذ بخش‌هایی از مارکسیسم سنتی است؛ یعنی مارکسیسم هگلی با میانجی لوکاچی و همچنین نظریه از خودبیگانگی که ریشه آن به هگل بازمی‌گردد. در این پروژه روشنگری در مسیر حرکت خودش به اسطوره سقوط می‌کند و چون از ابتدا از اسطوره بوده است، در حرکتی دوری، اسطوره به روشنگری و روشنگری به اسطوره تبدیل می‌شود. تلاش برای غلبه بر طبیعت درون و بیرون و کنترل جامعه بشری بر طبیعت، به‌شکل تبدیل جامعه به یک طبیعت ثانویه و به‌صورت طبیعی، به ما جلوه‌گر می‌شود. تحلیلی که از طرفی ردپای تأثیر لوکاچی در آن مشهود است و از سوی دیگر، به‌دلیل خصلت دوری تبدیل روشنگری به اسطوره و اسطوره به روشنگری به نفی توجیه علت و معلولی، رفتن به سراغ دیالکتیک و استفاده از آن را ناگزیر می‌کند.

#### ۴. یوتوپیا یا تصویر بازسازی‌شده

درباره آرمان‌گرایی مکتب فرانکفورت به‌ویژه اعضای اولیه آن، نکته زیادی نمی‌توان گفت، زیرا تمامی اعضای اولیه این مکتب می‌دانستند اگرچه براساس سنت مارکسیستی هدف، تغییر جهان است و نه تفسیر آن، ولی درعین‌حال از شرایط ساختاری و تاریخی پس از بیان آن نیز آگاهی داشتند و خود در زمانه‌ای زندگی می‌کردند که در متن یک جمهوری بحران‌زده و فضای بحرانی اروپا، دل‌زدگی و بریدن از توانایی گروه اجتماعی خاصی (پرولتاریا) آنها را آگاه کرده بود که عمل بی‌نظر همان‌گونه غیرعلمی و

غیردیالکتیکی خواهد بود که نظر بی‌عمل نیز چیزی جز آن نیست.

در ادامه این توجیه، فقدان بعد آرمان‌گرایانه و احیایی تفکر در این مکتب، نه تنها در کنار گذاشتن مارکسیسم، بلکه در واقعیتی نهفته بود که مارکوزه در پاسخ به پرسش براین مگی در کتاب «مردان اندیشه» از آن سخن می‌گوید. مارکوزه می‌گوید: «نامیدی در مکتب فرانکفورت به این دلیل وجود داشت که وضعیت موجود در گرو کار علمی و عملی، به ایجاد جامعه بهتر و پاکیزه‌تر و انسانی‌تر نمی‌انجامد و وظیفه عمده مکتب فرانکفورت فقط تحقیق درباره چرایی و چگونگی پیدایش این ناامیدی بود و برای همین از اصلاح نظریه، به‌عنوان نقدی برای این مکتب استفاده می‌شد. اما تمایل به زیبایی‌شناسی در میان اعضا را می‌توان تمایل آشکار و پنهان به بعد سراسر تازه‌ای در شکل‌های مختلف هنر و زیبایی دانست که در عالم واقعیت، یا سرکوب می‌شود و یا از محرمات است. یعنی تصویرهایی از هستی انسان و طبیعتی که دیگر در تنگنای قواعد و هنجارهای اصل سرکوبگر واقعیت‌جویی گرفتار نیست» (مگی، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱).

تصویر بازسازی و احیاشده هابرماس در قالب کتاب «کنش ارتباطی» او تدوین شده است که در آن مفهوم زیست‌جهان مورد نظر خود را توضیح می‌دهد. تصویری که در آن دیگر مدرنیت فقط از جنبه خرد ابزاری و سلطه‌پذیری دیده نمی‌شود، بلکه فرابندی است که از طریق آن عرصه‌های مختلف زندگی بر توافق عقلانی و خرد ارتباطی استوار می‌شود. هابرماس با تفکیک سیستم از زیست‌جهان می‌کوشد با کمک زبان و تشریح وضعیت آرمانی گفتگو که به‌وسیله نوع سوم علایق انسانی و روان‌کاوی فرویدی به‌دست آمده زمینه‌های گفتگوی آزاد را در زیست‌جهان فراهم کند؛ گفتگویی که از آنجا که فارغ از هرگونه مناسبات قدرت، سلطه و آسیب‌های زبان‌شناختی و معطوف به تفاهم بین‌الذهانی است، فراهم‌کننده بستری برای شکل‌گیری هنجارهایی می‌شود که در آن به اجماع، شیوه‌های گوناگون زندگی بشری قابل‌اعمال است. هابرماس ادعا می‌کند که ما بنا به اصول، فقط در صورتی می‌توانیم اجماع راستین را از اجماع کاذب تشخیص دهیم که امکان گفتگوی بی‌قیدوبندی را پیش‌فرض بگیریم که همه سخنگویان، به آن دسترسی برابر دارند و در آن تنها نیروی استدلال بهتر حکم می‌راند. این همان چیزی است که او «وضعیت

آرمانی گفتگو» می‌نامد (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۶۴). در مورد هابرماس و تصویر بازسازی شده او علاوه بر اینکه نظریه «گفتمان اخلاق جهانشمول» او اصلی‌ترین مناقشه حول مکتب فرانکفورت است، باید این نکته را نیز افزود که در کنار رهایی، به تجویزهای او در این مورد، یعنی مسیرهای رسیدن به جوامع پساملی و مردم‌سالاری جهان‌میهن نیز باید توجه داشت. نظریه کنش ارتباطی و وضعیت آرمانی گفتگو همگی پیش شرط به وجود آمدن جوامعی هستند که هابرماس با توجه به آرمان صلح ابدی کانت و انترناسیونالیسم مارکس پیشنهاد می‌دهد. مباحثی که با توجه به آموزه اخلاق کانت در قالب نظریه گفتمان اخلاقی بازآفرینی می‌شود.

### ۵. ارائه راه‌حل

در این بخش، به بحث معرفت‌شناسی و آنچه معرفت رهایی‌بخش خوانده می‌شود، می‌پردازیم. از زمان مطرح شدن «نظریه انتقادی» توسط هورکهایمر و شکل‌گیری نظریه «معرفت‌شناسی رهایی‌بخش» هابرماس، می‌توان گفت که این نظریه به دلیل پیشرو دانستن مباحث نظری در حل مشکلات مطرح شده، به دنبال ارائه یک معرفت‌شناسی متفاوت از آنچه پیشتر توسط فلسفه‌ها و مکاتب شناخته شده ارائه شده، بوده است.

اگر تمام دیالکتیک روشنگری برای نشان دادن خرد و طبیعت و روشنگری و اسطوره بود، راه‌حل مورد نظر آنان نه جانبداری یک‌سویه، بلکه سازگار شدن و آشتی است؛ البته نه از طریق پیروزی نهایی خرد بر طبیعت یا برعکس. اگرچه ممکن است از ظواهر امر چنین برآید که نقدهای آنان بر مسیری که عقلانیت مدرن تاکنون پیموده نشانگر حمایتشان از همان اندیشه اساطیری‌ای است که روشنگری خود را فارغ از آن فرض می‌کند، چنین چرخشی به سوی اسطوره به دو دلیل مرتبط به هم نمی‌تواند مورد حمایت آدورنو و هورکهایمر باشد. نخست اینکه، نه روشنگری و نه اسطوره بدون ارجاع به یکدیگر بازشناخته نمی‌شوند. از سوی دیگر، روشنگری خود را در تقابل با اسطوره تعریف می‌کند؛ اسطوره‌ای که از سوی دیگر، خود اسطوره نخواهد بود، اگر از روشنگری تمایز نیافته باشد (فرهادپور، ۱۳۸۹). دوم اینکه، سلطه‌ای که از شر ظاهر روشنگرانه‌اش خلاص شده، مطلوب‌تر از سلطه

عقلانیت روشنگر نیست. زیرا روشنگری بیشتر آن را به‌عنوان سلطه محض و عریان افشا کرده است (ویلسون، ۱۳۸۹: ۴۶). هورکهایمر در مقاله «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» معتقد است که نظریه انتقادی می‌تواند با تبدیل شدن به یک نظریه اصیل و واقعی، نوعی سوژکتیویته اصیل را سامان دهد. این نظریه به‌دلیل فعالیت‌های آگاهی‌بخش می‌تواند دگرگونی مهمی را در جامعه رقم بزند (هورکهایمر، ۱۳۸۷).

یکی دیگر از راه‌حل‌های مطرح‌شده در این نظریه، توسط آدورنو در قالب معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی دنبال می‌شود. نقد آدورنو از جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و تأکید او بر قرار دادن پدیده‌ها در متن کلیت اجتماعی را نیز باید بر همین اساس تعبیر کرد، یعنی به‌منزله کشف میانجی‌ها، دسته‌بندی پدیده‌ها (و عناصر اصلی آنها) با پس‌زمینه اجتماعی و کنار هم گذاشتن آنها به یاری مقوله‌های کلیدی برگرفته از جامعه‌شناسی انتقادی، تا از این طریق منظومه‌ای تشکیل شود که در آن حقیقت تاریخی و عینی نمایان می‌گردد.

معضل عقل با زمینه‌ای که آن را ایجاد کرده، یعنی روشنگری، نمی‌تواند به حال خود رها شود. به این دلیل که تمدن کنونی، ما را به ورطه‌ای هدایت کرده که رخت خود را به‌سختی می‌توانیم از آن بیرون بکشیم. از این‌رو هورکهایمر از احیای عقل سخن می‌گوید؛ عقلی که دچار نوعی بیماری شده است. بیماری‌ای که حیات فرد و جامعه را نیز شامل می‌شود. از نظر وی رها ساختن عقل از این ترس که ممکن است امری منفی و نهیلیستی شمرده شود، گامی در راستای احیای عقل است. هورکهایمر در مقاله «عقل علیه عقل» می‌گوید: «می‌توان گرایش عقل به تخریب نفس در قلمرو مفهومی خویش را به‌منزله فروپاشی پوزیتیویستی همه مفاهیم متافیزیکی از جمله خود مفهوم عقل تعریف کرد؛ از این‌رو وظیفه اصلی ما پافشاری بر ادامه تلاش فکری تا مرحله تحقق کامل تضادهای ناشی از این فروپاشی است، تضاد میان شاخه‌های گوناگون فرهنگ و همچنین تضاد میان فرهنگ و واقعیت اجتماعی، ... (و) به‌جای آنکه همانند بسیاری از ناقدان برجسته روشنگری در رمانتیسم غوطه‌ور شویم، باید روشنگری را تشویق کنیم تا به‌رغم تمامی پیامدهای سرشار از تناقضش، به‌پیش رود... (زیرا) امید عقل در رهایی عقل از ترس، ترس از یأس و ناامیدی نهفته است» (هورکهایمر، ۱۳۹۰: ۱۷۸). در ادامه همین استدلال، از

نظر وی رها ساختن عقل از این ترس که ممکن است امری منفی و نیهیلیستی شمرده شود، گاهی در راستای احیای عقل است. از این رو وظیفه فلسفه، پافشاری بر ادله تلاش فکری تا مرحله تحقق کامل تضادهای ناشی از این فروپاشی است.

در مورد راه حل مورد نظر آدورنو در برابر تمامیت‌نگری معرفت‌پوزیتیویستی باید گفت که علاوه بر تمایل به جایگزینی زیبایی‌شناسی در شناخت که در کتاب «تئوری زیبایی‌شناختی» تدوین شده، روی آوردن به دیدگاهی دیالکتیکی است که در آن تلاش می‌کند از جبر و یک‌سویه شدن آن به سمت کلیت، به آن شکل که در دستگاه فلسفی هگلی شاهد آن هستیم، بپرهیزد. از نظر او دیالکتیک باید جنبه سلبی داشته باشد. دیالکتیک از نظر آدورنو روشی برای انجام فلسفه در همه زمان‌ها نیست، بلکه تأملی انتقادی است بر کشاکش تضاد، تا زمانی که تضادهای راستین هنوز پابرجا هستند. دیالکتیک در برابر وضعیتی راستین که در آن تضاد وجود دارد، واکنش نشان می‌دهد. بنابراین از نظر آدورنو دیالکتیک واکنشی به ساختار آکنده از تضاد جامعه معاصر است (ویلسون، ۱۳۸۹: ۱۳۲-۱۳۱). او فلسفه دیالکتیکی را در تقابل با فلسفه پوزیتیویستی قرار می‌دهد که به نظرش صرفاً واقعیت را چنان‌که هست بازتولید می‌کند. آدورنو در کتاب «در برابر شناخت‌شناسی» می‌گوید، وجه مشخصه فلسفه اولی و یا فلسفه خاستگاه‌ها، تمایل این فلسفه به تأمین پایه‌ای بنیادین برای شناخت است. آدورنو می‌گوید ما به یک فلسفه دگرگون نیازمندیم. یک فلسفه دگرگون باید از اغوای خود و دیگران در این باره که مفهوم مطلق را در اختیار دارد، دست بردارد. اندیشه وی رویکردی است به ناهویت، یعنی این واقعیت که مفهوم هرگز به طور جامع دربردارنده چیز فهم‌شده نیست (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۴۹-۱۴۶). بنابراین راه حل کلی هورکهایمر و آدورنو در دیالکتیک روشنگری، تأکید بر ضرورت به انجام رساندن و تکمیل طرح روشنگری و نیل به اهداف بنیادین آن است تا این گونه طبیعت انسانی به طور کامل با خودش و با طبیعت غیرانسانی سازگار شود (ویلسون، ۱۳۸۹: ۵۸).

بسیاری از محققان در این نکته هم‌نظر هستند که اندیشه‌های مارکوزه در این مکتب نسبت به سایر اندیشمندان جنبه عملی‌تر و سیاسی‌تری دارد؛ جنبه‌ای که مطمئناً در ارائه راه حل وی نیز مشهود خواهد بود. به گونه‌ای که وی همواره امکان

ایجاد جامعه‌ای را مطرح می‌کند که در آن خود ساختار وجود انسان تغییر می‌کند، فرد از جهان کار تحمیل‌کننده نیازها و امکان‌های بیگانه‌رهایی می‌یابد و در اعمال خودسالاری بر زندگی‌اش آزاد خواهد بود؛ امکانی که با تکیه بر مقوله نفی در اندیشه دیالکتیکی مطرح شده است. منظور مارکوزه از نفی در آن، عبارت است از تلاش برای نقض واقعیتهایی که در آن هر منطقی و هر گفتاری کذب است، چون این منطقی‌ها و گفتارها بخشی از کلیتی مُتله‌شده هستند. هرچند این جنبه عملی‌تر اندیشه او نباید سبب شود که از توجه وی به اهمیت دادن به مسئله سوپژکتیویته در مرکز اندیشه انتقادی غافل شویم؛ پیشنهادی که مانند هورکهایمر مرهون قرائتی ماتریالیستی از هگل است. مارکوزه راه‌حل را در تلاش برای غلبه بر دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه با دنبال کردن انگاره‌ای دیالکتیکی از سوپژکتیویته که به‌عنوان یک بنیان فلسفی برای نظریه انتقادی باشد، می‌دید. پیتر میلر بر این نظر است که راه‌حل مارکوزه این است که فرض ماتقدم و انتزاعی اصول فلسفی را کنار می‌گذارد و توصیفی دیالکتیکی و تاریخی از شرایط شکل‌گیری سوپژکتیویته‌ای عینی را جایگزین آن می‌کند؛ سوپژکتیویته‌ای که مکان آن در همان جهانی است که مقدر است این سوپژکتیویته آن را نابود کند (میلر، ۱۳۸۲: ۸۲-۶۸). در بعد معرفتی، ارائه نظریه انتقادی در مقابل خرد ایزاری (اثبات‌گرایی) بدیل معرفتی است که همان‌گونه که در ابتدای مقاله گفته شد، بر سر تعریف آن هیچ اجماعی بین خود اعضا هم وجود ندارد، اما در کل می‌توان آن را نظریه‌ای تعریف کرد که نشان می‌دهد چگونه جامعه موجود، غیرعقلانی و سرکوبگر است؛ نظریه‌ای که با روشی دیالکتیکی، غایت و مضمونش آزادی است.

براساس استدلال هابرماس (که با استدلال هورکهایمر در «کسوف خرد» نیز مطابقت دارد)، مقابله با نفوذ علم‌گرایی در فلسفه و دیگر عرصه‌های تفکر، شرط اساسی ادامه حرکت بشریت به سوی رهایی است. هابرماس به‌طور کلی با بدبینی آدورنو و هورکهایمر موافق نبوده و بیش از آنها به ابعاد مثبت روشنگری نظر دارد. وی به دنبال توضیح این مطلب است که چگونه افراد بشر، چه در مقام فاعل (سوژه) و چه در مقام کنش اجتماعی، باید به شیوه‌ای انتقادی در معرفت و عمل خویش تأمل کند. به همین منظور با تفکیک و پرداختن به انواع صورت‌های معرفت، راه‌حل

را در به‌کارگیری معرفت‌رهایی‌بخش می‌بیند. از همین رو وی می‌کوشد با ایجاد پیوندی نزدیک‌تر و درونی‌تر میان معرفت و زبان و گردآوردن آن تحت مقوله‌گفتمان، نظریه‌ای درباره توانش ارتباطی بسط دهد و از این طریق مبنایی برای توجیه شبه‌استعلایی معرفت فراهم کند. هابرماس با آگاهی از ضعف فلسفه‌های سوژه‌بنیاد پیش از خود، می‌کوشد خاستگاهی آغازین به‌نام سوژه را از مرکز معرفت‌شناسی بردارد.

نکته قابل‌ذکر در راه‌حل معرفت‌شناسانه هابرماس این است که نسبت به نسل نخست مکتب فرانکفورت با حُسن دفاع، به عقل‌گرایی، فناوری و علم به‌منزله اجزای ضروری پروژه نیمه‌تمام مدرنیته و رهایی‌بخش می‌نگرد. وی برخلاف آدودنور و هورکهایمر که برداشتی یک‌سویه از عقل روشنگری به‌منزله عقل ابزاری داشته‌اند، معتقد است این تفکر تفاوت چندانی با رأی‌های دیگر در مورد سلطه و تکنولوژی ندارد (هرچند آدورنو به هرآنچه هایدگر گفت به دیده تحقیر و تفر می‌نگریست). از این نظر تأکید یک‌سویه بر عقل ابزاری، عامل نادیده‌انگاشتن عقل ارتباطی است که مهیاگر آن، روشنگری بوده است (اباذری، ۱۳۸۷: ۶۴). هابرماس راه تغییر فضای ایجادشده توسط عقل ابزاری و دیدگاه سودنگرانه‌ای که به عقل وجود دارد و باعث توهم‌های ناشی از شیء‌گشتگی، یأس و کلایی شدن روابط و مناسبات انسانی و به‌ویژه غلبه بر توهم‌های ناشی از سیطره بت‌وارگی بر تمامی عرصه‌های مناسبات فکری و فرهنگی فرد و جامعه شده را در تکیه بر نظریه انتقادی بازسازی‌شده می‌داند که با تأکید بر محوریت زبان به‌عنوان امری رهاکننده از سلطه و زور در اجتماع بتواند انسان‌ها را نجات دهد. به اعتقاد او تنها نظریه انتقادی (نوع سوم علوم در رابطه با علوم انسانی-اجتماعی) است که می‌تواند به کمک افزایش خودآگاهی توده‌ها، آنان را از ماهیت نیروهایی که مانع استقلال عمل و اراده و اقدام آگاهانه و آزادانه آنان می‌شوند، آگاه ساخته و به‌این‌ترتیب زمینه‌های لازم برای رهایی و آزادی بشر را مهیا کند (نوذری، ۱۳۸۶: ۱۳۵).

پاسخ هابرماس در قالب ارائه راه‌حل به این پرسش کانتی که به چه چیز می‌توانم دل‌بندم؟ رسیدن به جامعه‌ای عقلانی به‌دور از هرگونه سلطه با کمک معرفت‌رهایی‌بخش است؛ هدفی که پوزیتیویسم قادر به پاسخ‌گویی به آن نبود. در



این راه او روانکاوی فرویدی با تأکید بر مسئله سرکوب، سلطه و تحریف به همراه مسئله زبان را مورد توجه قرار داده است. هابرماس توصیف خود از روان مردم دوران مدرن زیر هژمونی پوزیتیویسم را با فرایند سلطه (سیستم) و در بند شدن زیست‌جهان ارائه می‌دهد (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۴۸).

در صورت‌بندی معرفت‌شناسی رهایی‌بخش توسط هابرماس هیچ بخشی از معرفت انسانی را نمی‌توان فارغ از رابطه آن با تاریخ نوع بشر درک کرد و در این تاریخ است که همه منافع عملی تبلور پیدا می‌کند و تمامی ضابطه‌های معرفتی، امتیاز خود را مدیون منافع حاکم بر فرایند شناخت هستند. از این نظر، رهایی واقعی مستلزم بازگشت به پراکسیس است، یعنی مقوله‌ای که نفس مفهوم آن در مشارکت فعالانه همگان برای در اختیار گرفتن پدیده‌های اجتماعی نهفته است.

## ۶. نقد راه حل

به نظر می‌رسد کوشش مکتب فرانکفورت برای رسیدن به نوعی معرفت کلی، دقیقاً هدف یک جامعه سرکوبگر است. در مقابل این چشم‌انداز ترسناک هیچ فایده‌ای ندارد که نظام کامل دیگری از معرفت را قرار دهیم، زیرا این نوعی بازی کردن با کارت‌های خود آنها است (کلیت‌اندیشان). به جای این کار باید این نظام را هر چقدر که می‌توانیم تضعیف کنیم و نسبت به آن نگرش منفی اتخاذ کنیم و شکاف و تناقض‌های آن را آشکار کنیم (کرایب، ۱۳۸۶: ۲۷۵). این جبهه‌گیری با برگزیدن نثر دشوار و غیرنظام‌مند (قطعه‌های فلسفی) در آثار اندیشمندی چون آدورنو و در کارهای مشترک و انفرادی این اعضا (دیالکتیک روشنگری، دیالکتیک منفی، کسوف خرد، خرد و انقلاب) دنبال شد که همه در پی یافتن بدیلی برای آنچه خرد ابزاری (اثبات‌گرایی) خوانده می‌شود، بودند. خردی که با روشنگری آغاز شده و تلاش داشته ضمن تفکیک واقعیت از ارزش، به سودمندی دانش بیندیشد؛ جریانی که توسط آدورنو با تأکید بر ویژگی نفی دیالکتیک، ناهویت و بازنگری در دیالکتیک هگلی طرد شد (Dallmayer, 1998: 48)، توسط هورکهایمر با تلاش برای برملا کردن آنچه خیانت به فلسفه از سوی جریان‌های پراگماتیستی فلسفه، نفوذ علم‌گرایی در فلسفه و نظریه سنتی می‌خواند، از دور خارج شد (Aboulafia, 1991: 63)، اما این

سبک و نثر سنگین، خود موجب نفی این مکتب توسط فیلسوفان و خوانندگانی شد که با امید به یافتن فرمول‌هایی و معرفت‌شناسی‌هایی بخش به سراغ آنها آمده بودند.

در این زمینه عده‌ای معتقدند که خاستگاه اولیه نظریه انتقادی، نظریه از خود بیگانگی مارکس و تلاش این نظریه برای نقد جوامعی با مناسبات اجتماعی پاره‌پاره‌ای که سرمایه‌داری به وجود آورده و عقلانیتی که مانع بسط و به‌کارگیری عقلانیت مورد نظر این دیدگاه هگلی و مارکسی می‌شود، بوده است.

از دیدگاه نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، هر چند خرد ابزاری انواع گوناگونی دارد، ولی آن را با عنوان اثبات‌گرایی مشخص می‌کنند و مورد نقد قرار می‌دهند. این کلی‌اندیشی خاصیت دافعه‌گونه‌ای برای مکتب فرانکفورت دارد. زیرا کسانی در فلسفه خود به سراغ کلی‌گویی می‌روند که به دنبال توجیه و مشروع جلوه دادن وضعیتی غیرعادی باشند.

مکتب فرانکفورت با توصیف حصاربندی توان انسان در ساختارهای محدود و فراگیر سرمایه‌داری متأخر، شرحی از این احساس خفقان به دست می‌دهد. هر چند نظریه‌پردازان این مکتب در بررسی خود راه‌گزینی از این وضعیت چه به شکل عملی و چه به شکل نظری ارائه نداده‌اند (کالینیکوس، ۱۳۸۵: ۴۴۹). صحبت از وجود تصویری آرمانی از آنچه باید وجود داشته باشد، در نظریه انتقادی به صورت ارائه بدیلی همانند دیگر نظریه‌های اجتماعی نیست، بلکه بیشتر به داورهای ارزشی یا انگیزه‌های اخلاقی پشت نظریه اجتماعی تأکید می‌کند. تحلیل ارائه‌شده با این آگاهی انجام شد که تمرکز در این شکل آرمانی و احیاء‌شده، بحث بدیل معرفتی است تا مصداقی و عملی.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم مسئله اصلی مکتب فرانکفورت را با تأکید بر بُعد معرفت‌شناختی آن در قالب رهیافت منطق درونی بررسی کنیم. تلاشی برای فهم مسئله و راه‌حل مدنظر مکتب فرانکفورت از طریق روشی که مختص یک اندیشمند بوده است به ما آموخت که می‌توان نگاه مسئله‌محور یک مکتب را با کمک یک روش تقریباً تاریخ‌محور، بهتر درک کرد. پرداختن به عقل به‌عنوان متهم اصلی با این رویکرد ما را قادر ساخت که ریشه مشکل را به‌گونه‌ای درک کنیم که نقطه اتصال اندیشه این مکتب با فلسفه‌های دیگر بهتر فهمیده شود.

از سوی دیگر، تحلیلی متفاوت از مکتبی که به‌دلیل گستره و ماهیت بین‌رشته‌ای خود همواره در علوم اجتماعی مورد بحث و توجه پژوهشگران رشته‌های مختلف بوده است، به ما نشان داد که توجه به ابعاد معرفت‌شناختی این مکتب و آنچه با عنوان «معرفت‌شناسی رهایی‌بخش» مطرح شده است، تأثیرهای گوناگونی را بر مباحث و دیگر نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی گذاشته است. نمونه این تأثیر به حوزه‌ای برمی‌گردد که نگارش این مقاله بخش کوچکی از پژوهشی گسترده در آن حوزه است، یعنی حوزه روابط بین‌الملل. نگارندگان این مقاله در پژوهشی گسترده‌تر با طرح پرسش از تأثیر مکتب فرانکفورت و به‌شکل خاص‌تر، معرفت‌شناسی رهایی‌بخش آن مکتب بر نظریه‌های روابط بین‌الملل به این نتیجه رسیدند که باید پاسخ را در بررسی و توجه جدی به علت اصلی طرح یک معرفت‌شناسی جدید توسط نظریه‌پردازان این مکتب، جستجو کنند. توجه به تأثیرات معرفت‌شناسانه این مکتب از این‌رو برای نگارندگان قابل توجه است که در نقطه مقابل معرفتی قرار گرفته که سال‌های متمادی در بسیاری از حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی و به‌طور خاص روابط بین‌الملل، به‌عنوان معرفت مسلط، خود را یگانه منجی نجات بشریت به‌وسیله ابزار شناخت وضعیت پیچیده و واقعیت بیرونی نشان داده است. حال آنکه نقد اساسی به این معرفت‌شناسی مسلط این است که نه در پی تغییر وضع موجود، بلکه در پی حفظ آن است.\*

## یادداشت‌ها

۱. اعتقادی که همواره رد پای اندیشه نیچه در آن مشهود است و مورد اعتراف خود آدورنو هم هست.
۲. دیگر نقطه نظرها درباره پایان معرفت‌شناسی را می‌توان در نظریه‌های فیلسوفانی چون ژاک دریدا و ریچارد رورتی مشاهده کرد.

## منابع

- اباذری، یوسف (۱۳۸۷)، *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: نی.
- آدورنو، تئودور (۱۳۸۵)، *زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *علیه ایده‌آلیسم*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: گام نو.
- \_\_\_\_\_ و هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷)، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- آرون، ریمون (۱۳۸۶)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
- انصاری، مسعود (۱۳۸۴)، *دموکراسی گفتگویی*، تهران: مرکز.
- اوٹ ویت، ویلیام (۱۳۸۶)، *هابرماس: معرفی انتقادی*، ترجمه حسن چاوشیان، و لیلا جوافشانی، تهران: اختران.
- باتومور، تام (۱۳۷۵)، *مکتب فرانکفورت*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نی.
- برلین، آیزیا (۱۳۸۵)، *مجوس شمال*، ترجمه رضا رضایی، تهران: ماهی.
- بست، ا. و کلنز، د (۱۳۸۷)، *ریچارد رورتی و نظریه پسامدرن، نظریه پردازی*، ترجمه سید رضا حسینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بوخنسکی، اینوستیوس (۱۳۸۳)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی فرهنگی.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۶)، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پرسش.
- سجویک، پیتر (۱۳۸۸)، *دکارت تا دریدا*، ترجمه محمد آخوندزاده، تهران: نی.
- شرت، ایون (۱۳۹۰)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- فرهادپور، مراد (۱۳۷۵)، «درباره مضامین و ساختار دیالکتیک روشنگری»، *ارغنون*، شماره ۱۱-۱۲.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰)، *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- کالینیکوس، آکس (۱۳۸۵)، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصومیگی، تهران: آگه.
- کرایب، یان (۱۳۸۶)، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.

کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۷)، *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*، جلد سوم، ترجمه عباس میلانی، تهران: اختران.

کریچلی، سایمون (۱۳۹۰)، *فلسفه قاره‌ای*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.

کوسه، ا. و استفان، آ (۱۳۸۵)، *واژگان مکتب فرانکفورت*، ترجمه افشین جهان‌دیده، تهران: نی.

مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸)، *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

مگی، برایان (۱۳۸۷)، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران: طرح نو.

میلر، پیتر (۱۳۸۲)، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶)، *بازخوانی هابرماس*، تهران: چشمه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) *نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی*، تهران: آگه.

هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷)، «نظریه سنتی و نظریه انتقادی پل کانتون»، در: *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.

ویلسون، رأس (۱۳۸۹)، *تئودور آدورنو*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.

Alway, J. (1995), *Critical Theory and Political Possibilities*, Westport, CT: Greenwood Press.

Adorno, Theodor W. (1984), *Against Epistemology: A Met Critique*. *Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, Translated by: Willis Domingo, The MIT Press, Cambridge.

Dallmayr, Fred (1998), *Alternative Visions: Paths in the Global Village*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.

Danielle, Petherbridge (2011), *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill Leiden.

Mitchell, Aboulafia (1991), *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead*, Nutrition.

Michael Kelly, ed. (1994), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: Mass., MIT Press.