

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 میانی 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 بارزی 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

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 اندیشه‌ی ضرورت ایجاد پیوند میان علوم اجتماعی و آرمان‌های رهایی انسان جستجو کرد. وی در نقدهایش علیه اثبات‌گرایی یا مذهب تحصلی، این نگرش رایج در علوم اجتماعی را بازتاب فکری سلطه و شیء‌گشتگی تلقی کرد و به همین اعتبار آن را از موانع عمده‌ی رهایی اجتماعی دانست. وی علایق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و بین‌ذهنی (Intersubjective) را مبنای حوزه‌ی شناخت تاویلی دانست و بر همین اساس از دو خط‌عقلانیت در تمدن، یعنی عقلانیت ابزاری و عقلانیت فرهنگی سخن گفت. قول عامی بر این است که نظریه‌ی هابرماس بطورکلی به بازسازی نظریات مارکس، ماکس وبر و مکتب فرانکفورت مبتنی بوده است. او ضمن تقدیر بر مارکس و تلاش در جهت بازسازی اندیشه‌های او و وبر و مکتب فرانکفورت، در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری، اندیشه‌ی فزاینده‌ی رهایی بخش عقل ارتباطی را عنوان کرد و بدین ترتیب به مفهوم «وضعیت کلامی آرماتی» دست یافت که در آن به باور او توانایی‌های ارتباطی و کلامی لازم برای ایجاد جهانی عقلانی تحقق می‌یابد.^۱ در همین راستاست که او تصریح می‌کند، فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانه‌ی آدمیان هستند. چنین رویکردی مالا هابرماس را به این عقیده راهبر می‌شود 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» حقیقت‌قرار گرفت و این باور را که هر حکمی لزوماً منطبق با مابیه‌ازایی در جهان خارج است مورد انکار قرار داد. تلاش من در این بخش مصروف این نکته است تا موضع هابرماس را در ارتباط با مشاجرات فلسفی با مخالفین عمده اش، یعنی تحصلی‌مذهبان و مارکسیست‌ها تحلیل کنم. ابتدا بگویم که

^۱ Rich Roderick; Habermas and the Foundation of Critical Theory.

و هم‌چنین: رابرت هولاپ؛ یورگن هابرماس: نقد در حوزه‌ی عمومی. ترجمه‌ی دکتر حسین بشیریه. تشریحی، تهران ۱۳۵۷.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

هابرماس اساساً اصطلاح اثبات گرایی (تحصلی گروهی) 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. Luhmann) 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 مطرح 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 روشننگری بورژوازی 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 بورژوازی 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 بورژوازی» که در سال ۱۹۷۱ انتشار داد، کانون توجه خود را به مؤسسه ی بورژوازی 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 مجموعه ی 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 سرمایه داری به تحقق این ایده آل ها نزدیک می شود ایده آل های

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

اجتماعی لیبرالیسم چیزی بیش از آگاهی کاذب باید تلقی شوند.^۲ هابرماس حوزه ی عمومی بورژوازی را شکل ایدئولوژی به شیوه ای ناکجاآبادانه از حدود وضع موجود فراتر می رود. ریشه ی این نوسان فکری میان برداشت میزان گذارانه و توصیف تاریخی را باید در تضاد جست که ناشی از وابستگی هابرماس به دو سنت متفاوت در اندیشه ی سیاسی است. هابرماس در این باب پای بند نقد جامعه ی قرن بیستمی در اندیشه ی پیشروان خود و مکتب فرانکفورت بود. این نقد که به وجه شدید و بدبینانه ای در «دیالکتیک روشنگری» اثری آدورنو و هورکهایمر عرضه شده بود بیان این مطلب بود که فرهنگ توده ای و عقلانیت ابزاری تا بدان حد پایه ی عرصه ی زندگی سیاسی را تسخیر کرده اند که هیچ نقطه ای اتکایی برای عمل مخالفت آمیز مؤثر باقی نگذاشته اند.

هابرماس در این جا ستیزه گری طبقاتی بر اساس شکاف بین ایده آل های ادعا شده و میزان ها و واقعیت سرمایه داری را نادیده می گرفت. او به این باور مارکسی توجه نداشت که اساساً حوزه ای عمومی عرصه ی منازعه است و تصور گفتگوی آزاد و نامحدود مغلطه ای است که ایدئولوژی بورژوازی ساخته و پرداخته است. زیرا که چنین تصویری در تعارض با واقعیت تجربی حوزه ی عمومی در جوامع سرمایه داری قرار دارد. هابرماس علت تضاد را بی ریخت شدن مقتضیات متحول جامعه ی سرمایه داری بورژوازی توصیف می کرد و به بیانی عام موضع او را در این باره به خوبی می توان به عنوان سمت گیری به سوی اصلاح گرایی بورژوازی که در علایق 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

^۲ -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.

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 وینگنشاین، 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.^۳

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 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

^۳ - 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. و همچنین Körtian; *Metacritique*

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

می شود. عمل اخلاقی بنابر 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 گفتگویی از سوی دیگر قرار دارد، نمونه ی روشنی از گرایش هابرماس به ادامه ی جنبه های تنوع 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.^۴ اثر پذیری های جدی از کانت مانع از این واقعیت نگشته است که ما جای بریدگی های بین اندیشه ی هابرماس و کانت ببابیم، اما زمانی که ما چرا 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 نمایانند. 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.^۵ معهذرا در کتاب خود «نگرش جامعه یا تکنولوژی اجتماعی» (۱۹۷۰) تصریح کرد که کلیه درک روند 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

^۴ - برای توضیح کافی از این مطلب دیده شود: Trent Schroyer, *The Critiques of Domination: The Origin and Development of Critical Theory*, New York

۱۹۷۳.

^۵ - J.Habermas, *Towards a Rational Society*, Boston, Beacon ۱۹۷۱, p.۱۱۰.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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.»^۶ 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 رازواری 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 خانواده موید سه الگوی با اهمیت یکسان رابطه ی دیالکتیکی اند. تظاهر نمادی، روند کار و کنش متقابل بر شالوده ی مواجهه ی متقابل، هریک ذهن و عین را به

^۶ J.Habermas, Theory and practice, Boston, Beacon ۱۹۷۳, pp. ۲۸-۹.

طریق خود واسطگی می کند. دیالکتیک زبان، کار و رابطه ی اخلاقی هر یک چون پیکربندی خاص واسطگی تحول می یابد. آن چه هست مراحلی که بنا بر شکل منطقی مشابیهی ایجاد شده باشند نیست، بلکه صور مختلف نفس ایجاد است. بنا بر سرشت رادیکال نظریه ی من، این روح در حرکت مطلق بازتابنده بر خود نیست که خود را در زبان، کار و بستگی های اخلاقی متظاهر می سازد، بلکه این بستگی درونی دیالکتیکی بین نمادی سازی زبان شناختی کار و کنش متقابل است که مفهوم روح را متعین می کند.»^۷

اهمیت این اندیشه برای هابرماس در این است که او با توسل به آن فلسفه های دیگر و از جمله مارکس را با گمان که او یک الگو (کنش متقابل) را به الگوی دیگر (کار) تحویل می کند مورد انتقاد قرار می دهد. به باور هابرماس چنین رویکردی به مفهوم تنک مایه ای از عقلی سازی، یعنی صرف عقلی سازی ابزار فنی می انجامید. آنچه را هابرماس در عرصه ی معرفت شناسی انجام می دهد بیش از هر موردی از اندیشه ی هگل اثر پذیرفته است. فرض کانونی هابرماس در «دانش و علایق انسانی» این است که گفتن نگرشی به نحوی اساسی با تجربه ی انسانی پیوند خورده و مربوط است. هابرماس می گوید تا نشان دهد که تمامی اظهارات نگرشی درباره ی جهان پیدایی خود را در تجربه ی روزانه ی زندگی و عمل دارند. دریافت ویژه ی او از امکان دانش به نحو بنیانی ریشه اش در «پدیده شناسی روح» هگل نهفته است. می دانیم که «پدیده شناسی» تحول دانش را در چهارچوب یک علم تجربه توضیح می دهد و این شالوده متنی را پی می ریزد که مشخصات فلسفی اندیشه ی هابرماس در آن تبیین شده است.

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

J. Habermas, Theory and Practice, Boston, Beacon ۱۹۷۳, pp. ۱۴۲-۱۴۳. ^۷

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

بود از دست داده بود. امکان برطرف سازی شکاف میان جامعه ی مدنی و دولت را و بر 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 و بر در باب تاریخ جامعه به عنوان تاریخ عقلانیت در حال پیشرفت چهارچوب لازم برای درک آرای هابرماس را فراهم می آورد.

و بر 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. و بر 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 و بر 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 و بر که به بررسی مظاهر مثبت عقلانیت در جامعه ی صنعتی اولویت می بخشد- هر چند که به جنبه های منفی آن نیز اشاره می کرد 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 و بر این بود که عقلانیت

صوری را از روابط اجتماعی ستیزه گرانه ی تولید در شرایط سرمایه داری منتزع می ساختند.^۸

هابرماس اگرچه قول وبر در باب عقلانیت فنی را مورد انتقاد قرار می دهد، 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 می گوید و یا زمانی که به دیوان سالارانه شدن آن ها اشاره می آورد همان مسیر و خطی را تعقیب می کند 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 می کنند. آنان بر این باورند که تمامی مسائل جامعه ی سرمایه داری در دوران انقلاب علمی فنی در عرصه ی مدیریت متمرکز است. از این ادعا چنین نتیجه گرفته می شود که می توان ساحه های منفی سرمایه داری را به وسیله تدارک یک علم «مدیریت تامه» معین کرد. بر این

^۸ - 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.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

راستنا اعتقاد به امکان «تکمیل عقلی» جامعه ی سرمایه داری از طریق ایجاد تغییرات ساختاری و کارکردی، در همه ی آراء مربوط به عقلی سازی در جامعه شناسی بورژوازی و «مکتب فرانکفورت» مشترک است. تنها تفاوتی که در این باره بین آنان وجود دارد به مسئله ی «عقلی سازی مطلوب» ساختار اجتماعی و به اشتراک و شگردهای متحقق ساختن آن مربوط می شود.

هابرماس ناظر بر امر عقلی در سنن مکتب های متفاوت، آن وجه از عقلی سازی را که با صوری سازی و خودکارسازی فعالیت انسانی یک گرفته می شود انکار کرد. به باور او و البته آدورنو و هورکهایمر نیز، نه دیوان سالاری عقلی وبر و نه اندیشه ی علمی دایر بر تبدیل علم و تکنولوژی به تکنولوژی اجتماعی، هیچ یک آراء معتبری نیستند. هابرماس ضمن تأکید بر عدم تطابق بین سطح عالی توسعه ی علم و تکنولوژی و هدف های غیراندیشیده شده که از طریق سیستمی از ارزش ها جامدیت یافته است، نگرش انتقادی جامعه را طرح کرد که هدف آن بازیافت راهی برای متحد ساختن تکنیک، علم و دموکراسی به وسیله ی انتقال قدرت اداری به صلاحیت، عمل کردن و سخن گفتن (دیالوگ) افراد بود، افرادی که آزادانه درباره ی اهداف خود با دیگران بحث کنند. البته هابرماس نادیده نمی گیرد که چنین گفتگمانی لزوماً باید بر شالوده ی یک وضعیت ایده آل مبتنی باشد و به همین لحاظ می نویسد «چنان چه بخواهیم در چنین گفتگمانی قرار بگیریم، باید اوضاع ایده آلی از ارتباط کلاسی و گویشی از هر دو سوی را پیش فرض بگیریم.»^۹ او با تثبیت نگرشی دریافت خود از عقلانیت به یادداشت های دوره ی بنای هگل باز می گردد که در آن ها او رابطه ی کار و کنش متقابل را می یافت. او در این باب تصریح می کند که زبان، کار و کنش متقابل وجوه یکسان و برابر رابطه ی دیالکتیکی ذهن و عین به شمار می آیند که بنا بر ادعای او نمی توانند بدان گونه که مارکس در «ایدنولوژی آلمانی»

^۹ - مرجع ۷، ص ۲۵.

تصریح می‌کند به «کار» تنها تحویل شوند.^{۱۰} 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 «ایدئولوژی 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 نظریه‌ی توحیدی ایده‌آلیستی را که روح و جان آن نظریه‌ی توحیدی اخلاقی است

^{۱۰} همان، ص ۹-۹۹۸.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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.^{۱۱} 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.^{۱۲}

^{۱۱} - 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.

^{۱۲} - 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

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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.»^{۱۳} (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.

^{۱۳} - 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.^{۱۴} 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.^{۱۵} 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

^{۱۴} - 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?

^{۱۵} - همان، ص ۱۵.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 «بدبینی 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.^{۱۶}

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

^{۱۶} - 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 دمکراتیک 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 صورت بندی 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 مسئله‌ی 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.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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».^{۱۷}

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».^{۱۸}

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

^{۱۷} - شرویر، مرجع شماره ۴ ص ۳۳-۳۴.

^{۱۸} - 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، کنایه و استعاره ی 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.^{۱۹}

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^{۲۰} 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.^{۲۱} 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

^{۱۹} - در این باره بخصوص دیده شود:

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

^{۲۰} - همان، همانجا.

^{۲۱} - همان، همانجا.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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

او در این مقام می نویسد «یک عقل گرایی انتقادی نمی تواند عقلانیت را به عرصه ی علم و نه عرصه های فنی و اقتصادی محدود کند. خردگرایی انتقادی در مقابل تمامی گرایش ها، خواه گرایش جزمی- اعتداری یا قیامت شناسی ناکجاآبادانه که در اندیشه ی فلسفی- کلامی حاضر می توان یافت و هم البته در تفکر علمی، از الگوی انتقادی عقلانیتی دفاع می کند که به معنای خاص می توان آن را دیالکتیکی عنوان داد، البته نه به آن معنایی که فلاسفه ی متأثر از اندیشه های هگلی به آن باور دارند.»^{۲۲} آلبرت «عقل گرایی راهایی» «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت را به این بهانه که با اصل «تحقیق پذیری» 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 «توجیه پذیری عقلی» آزمون متمایز اندیشه ها، سیستم ها و مفاهیم ضمن رعایت مخاطره ی تکذیب پذیری است. شالوده ی منطقی تحقیق پذیری عقلی، مقوله ی تضاد آکندگی منطقی است. بنا به نظر آلبرت و البته پوپر، توانایی تن سپاری به نقدی جدی، مؤید موجهیت دانش ماست. اما «نگرش انتقادی» هابرماس بر اندیشه ی «زمینه کافی» 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 می سازد، مستلزم زنجیره ای از تثبیت ها و تحقق بخشی هاست و به منظور درهم شکستن و قطع این

^{۲۲} - 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.^{۲۳}

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.^{۲۴} چنان که پیشتر گفتیم «حکم عقلی» صرفاً، 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

^{۲۳} - دیده شود هابرماس؛ مرجع شماره ۶ ص ۳۰۳.

^{۲۴} -H. Albert, Der Mythus der Totalen Vernunft, in: Th. Adorno, Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie, Berlin ۱۹۷۰, S. ۲۲۷.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 می کرد 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 نمی توان 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 می توانیم 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 می ورزند. 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 می انجامد 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 می کرد. 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.^{۲۰}

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

^{۲۰} - هابرماس: مرجع شماره ۶ ص ۲۶۱ و بعد.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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.^{۲۶}

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.^{۲۷} 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

^{۲۶} - برای تفصیل این مجادلات دیده شود: هولاب، مرجع شماره ی ۹ فصل پنجم.

^{۲۷} - N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen ۱۹۶۶, S. ۶.

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 سبیرنتیک 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.^{۲۸}

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 تحریف 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

^{۲۸} - هولاب؛ مرجع شماره ۹، فصل پنجم؛ ص ۱۰۲. 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.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 «تاکید 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.»^{۲۹} سیستم اجتماعی لومان در اعمال افراد «معانی» معینی که نهادهای 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

^{۲۹} - 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.^{۳۰} 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 کارانه‌ای غیرعقل‌گرایی "نگرش حیات" را ضمن پیوند دادن نگرش سیستم‌ها با دستور ساختن حفظ آن چه موجود است احیاء می‌کند.»^{۳۱} به نظر

^{۳۰} -J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Soziatechnologie: Was leistet die Systemforschung? S.۲۹-۳۲.

^{۳۱} - هابرماس: مرجع ۶، ص ۱۷۰.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

هابرماس، لومان بدین طریق، تنها نظریه ی عمومی ایده آلیسم ذهنی را به زبان سیبرنتیک بیان می کند و مسئله ی «چه؟» را جانشین «چگونه؟» می سازد. 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 نظریه ی لومان علمی است، صادق و ذیحق بود. در حقیقت نیز در اندیشه ی لومان به روشنی می توان جانب داری او از فلسفه ی معینی را که بر تمام آراء او سایه افکنده است دید. این واقعیت بیش از هر جا در بهره گیری او از مفهوم تصادف متجلی است. لومان متأثر از نظریه ی «بازی»ها (Game Theory) ضمن تفسیر مفهوم تصادف به مثابه «احتمال برابر» امکانات و قرار دادن آن در شالوده ی قواعد آماری کوشید تا نامتعیین من عدی و تصادفی بودن امکانات انواع متفاوت سازمان حیات اجتماعی را بازیابی کند.^{۳۲}

مفهوم تصادف مبین امکان تجارب و اعمال آینده است، امکاناتی که می توانند تا آن جا که ممکن است در «چیز» دیگری پایان بیابند. تجارب زیستی و اعمال، گزینش های نامنتقی هستند، اما برای نابودسازی جانشین هایی که با انتخاب ما فراهم نیامده اند ناتوانند. به عقیده ی لومان تصادفی بودن جهان موجد آزادی انتخاب هر نوع امکانی در هر زمان است و به این اعتبار موجد احتمال و برابری همه ی صور مجسم این جهان تصادفی و هم زمانی وجود امکانات متفاوت و حتی متضاد است. سودگیری لومان از اصل تصادف و تفسیر آن به آن نحو که گذشت در حقیقت متوجه نفی بازگشت ناپذیری تحول تاریخی و قانونمند بودن روند تاریخی به طور کلی و بخصوص تثبیت احتمال هم ارزی و برابری سرمایه داری و سوسیالیسم است. او در این باره تصریح می کند که «هم چنان که به خوبی روشن است ما پس از زلزله ی

^{۳۲} - مرجع شماره ۳۰، ص ۱۷۰.

لیسبون نه در بهترین جهان ممکن بلکه در جهانی آکنده از بهترین امکانات زندگی می‌کنیم.»^{۳۳} 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 محدوده های 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.

^{۳۳} - همان، ص ۳۳.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 واقیعت 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.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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^{۳۴}

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 بندد. 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

^{۳۴}- مرجع ۵، صص ۱۱۴-۱۱۳.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

نتیجه ی تأکید مفرط بر جنبه های فنی کار و نادیده گرفتن سیستم روابط تولیدی که کار در آن انجام می گیرد است.

۲- به عنوان نتیجه ی عاید از آنچه در بند فوق گفتم، هابرماس نگرش رهایی انحصاری دولتی معاصر ناتوان است و صریحاً در چهارچوب رهایی خرده بورژوازی و ناکجاآبادی، به مثابه آزادی از ضرورت که قویاً با مفهوم هگلی، مارکسی رهایی به مثابه بصیرت نسبت به ضرورت و غلبه بر آن متضاد است باقی می ماند.

۳- آزادی برای هابرماس که با کنش متقابل گفتگویی (Dialogical Interaction) پیوسته است، متوجه موضع اخلاقی اصلاح گرایانه نسبت به سرمایه داری است. هابرماس در سطح فردی از دیدن اهمیت جدی عمل سیاسی برای «خود رهایی» فرد قاصر است. این امر به نحو اصولی با نظر مارکس که رهایی را در روند «خودکشی» و «خودفهمی» که در جریان تغییر شکل های انقلابی شرایط اجتماعی زندگی روی می دهد تحقق پذیر می داند، در تعارض آشکار است.

ضروری می دانم که این چهارچوب تبیینی را توضیح دهم و در این توضیح از مقوله ی «کار» آغاز کنم. هابرماس این مقوله را بدین گونه تعریف می کند: «از کار یا عمل هدفمند عقلی، من عمل ابزاری یا انتخاب عقلی یا پیوستگی هر دوی آن ها را می فهمم. بر عمل ابزاری، قواعد فنی مبتنی بر دانش تجربی حاکم است. آن ها در هر حالتی به پیشبینی های مشروطی درباره ی رویدادهای قابل مشاهده، اعم از فیزیکی یا اجتماعی دست می زنند. این پیشبینی ها می توانند درست یا نادرست باشند. سلوک انتخاب عقلی تحت حاکمیت استراتژی هایی است که بر دانش تحلیلی مبتنی است. این استراتژی ها قیاساتی را اعمال می کنند که از قواعد مرجع (سیستم ارزشی) و رویه های تصمیمی اخذ شده اند. این قضایا یا به نحو درست یا نادرستی استنتاج می شوند. عمل عقلی هدفمند، هدف های تحریف شده را در شرایط معینی درک می کند. بر این عمل، "میزان های اجتماعی" که چشم داشت های متقابل در مورد رفتار و آن چه باید دست کم توسط دو اندیشنده ی 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»^{۳۵}

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^{۳۶} در روند تولید، روابط اجتماعی بازتولید می شود و بدین ترتیب عادات، ارزش ها، روان شناسی، رویه های اخلاقی، ایده آله 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.

^{۳۵} - همان، ص ۹۲-۹۱.

^{۳۶} - 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.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

هابرماس درک نمی کند که تضاد اساسی یک سیستم سرمایه داری نه تنها فقدان ارزش های مصرف برای بخش مهمی از جمعیت را موجب می شود، بلکه مسائل و چشم اندازهای مربوط به آینده ی جامعه و حتی طبیعت و شخصیت اعضاء جامعه را نیز مخدوش و مبهم می سازد. ما تعارضی از «کار» را می توانیم در «سرمایه»ی مارکس مشخص کنیم که بنابر آن ها می توان 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 فعالیتی در جهت ایجاد ارزش مصرف است.

۲- آفریننده ی جامعه و عاملی در پیشرفت اجتماعی است.

۳- منشاء شکل بندی و تکامل انسان است.

۴- یک وجه وجود مختص به انسان است.

۵- ایجاد کننده ی ثروت اجتماعی است.

۶- و از طریق آگاهی از روابط تولید سوسیالیستی و کمونیستی بین توده ها، آزادکننده ی انسان از بیگانگی که تکامل همه جانبه ی قابلیت های انسانی را به زنجیر می کشد و از بهره کشی و ستم است.^{۳۷}

از این تعاریف به خوبی بر می آید که از نظر مارکس، مردمی که با ارزش ها و جهان بینی خود در جامعه بوجود آمده و بار می آیند بسته به این که «چگونه» تولید می کنند تفاوت می یابند. چنین اندیشه ای را در نگرش هابرماس نمی توان یافت، زیرا که او وحدت دیالکتیکی نیروها و روابط تولید را که مشخص کننده ی وجوه

^{۳۷} - توضیح مشروحه ی 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.

مختلف تولید است نادیده می‌گیرد. همین امر از سوی دیگر به خوبی توضیح می‌دهد که چرا «کار» برای هابرماس فعالیتی متجانس، بی‌توجه به امر تغییر در وجه تولید است. در واقعیت کار در شرایط سرمایه‌داری تابع همان قواعدی نیست که در جامعه‌ی سوسیالیستی معمول خواهند بود. البته بر این حقیقت چشم نمی‌توان بست که پاره‌ای رویه‌های فنی در هر دو سیستم می‌توانند یکسان باشند. اما این واقعیت که هر فرد در شرایط سوسیالیستی یک «هم‌سهم» و «شریک‌المال» در روند تولید است، جهان سراسر متفاوتی را از نظر مارکس می‌سازد. این امر به نحو محترم و در نهایت، به تفاوت ماهوی وجود انسانی از حالت یک برده‌ی ماشین بودن به موجودی فرهیخته، جامع، با استعداد، خلاق و انسان‌گرای منجر می‌شود.

قلمرو کنش متقابل، بدان معنی که هابرماس از آن قصد می‌کند، ضمن بستگی اش با وجه تولید دیده نمی‌شود. از آن‌جا که «کار» به عنوان مولد روابط اجتماعی از سوی او درک نمی‌شود. لذا توضیحی که از آن داده می‌شود واجد خصلتی انتزاعی است. از نظر هابرماس کسانی که در کنش متقابل مشارکت دارند افراد «عامل» و سخنگویی هستند که کنش متقابل‌شان در شرایط سرمایه‌داری متأخر از طریق ایدئولوژی غیراندیشانه‌ی پوزیتیویسم حاکم مشروط می‌شود. بدین ترتیب شعور کاذبی که از سوی دولت القاء می‌شود، به عنوان علت اساسی سلطه‌ی تلقی می‌شود که کنش متقابل «آزاد» را محصور و محدود می‌سازد. لذا رهایی از سوی هابرماس «خود رهایی» از ایدئولوژی‌ی است که القاء می‌شود و ناندیشگی را تحمیل می‌کند. هابرماس آزادی را به هیچ وجه با رهایی نیروهای تولیدی جامعه به وسیله‌ی تغییر روابط طبقاتی مربوط نمی‌داند. او می‌پذیرد که سرمایه‌داری می‌تواند نیروهای تولید را به نحو نامحدودی بسط داده و متحول سازد و بیش از آن، این نیروها را به نیرویی محافظه‌کار و مشروعیت یافته و نه محرکی انقلابی برای تاریخ توجیه می‌کند.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 اندیشانه 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.^{۳۸} (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 گفتیم 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

^{۳۸} - پل والتون و اندرو گامبل شرح انتقادی بسیار سودمندی از آراء هابرماس در نقد مارکس به عمل آورده اند. دیده شود:

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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.»^{۳۹}

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.»^{۴۰} 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

^{۳۹} - (تأکید از ماست). Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, ۱۹۶۹, p. ۳۶۱.

^{۴۰} - 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.»^{۴۱}

۴۱ - هابرماس؛ مرجع شماره ۹، ص ۱۷.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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.»^{۴۲} 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.»^{۴۳} این بیان در تعارض مستقیم

^{۴۲} -Karl Marx, Thesis on Feuerbach, in Ö Marx-Engels, Collected Works, International Publishers, New York, vol. ۵. p.۷.

^{۴۳} - 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.

نقد مکتب فرانکفورت بخش دوم: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص

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 منغی 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 دموکراتیک 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.

حمید حمید

سالک لیک سیتی یوتا ۱۵ فوریه ۱۹۹۷

منبع: نشریه کارگر سوسیالیست از شماره ۴۴ به بعد