

تام باتومور

مکتب فرانکفورت

حسینعلی نوذری



مکتب فرانکفورت

باتومور، تامس یرتون، ۱۹۲۰ -

Boltmore, Thomas Burton

مکتب فرانکفورت / تام باتومور؛ ترجمه حسینعلی نوذری. -
تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.
۱۳۶ ص.

ISBN 978-964-312-245-4

فهرستتویسی براساس اطلاعات فیبا.

The Frankfurt school.

عنوان اصلی:

کتابنامه: ص: [۱۰۱]-۱۰۳.

چاپ سوم: ۱۳۹۳.

۱. مکتب فرانکفورت. ۲. نظریه انتقادی. الف. نوذری،

حسینعلی، مترجم. ب. عنوان.

۳۰۱/۰۱

م ۸ ب ۲ / HM ۲۴

۱۳۷۵

م ۷۵-۹۳۷۵

کتابخانه ملی ایران

تام باتومور

مکتب فرانکفورت

حسینعلی نوذری



نشر نبی

قیمت: ۹۰۰۰ تومان



نشرنی

مکتب فرانکفورت

تام با تامور

مترجم حسینعلی نوذری
عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد کرج

چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۳

تعداد ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی باختر

چاپ و صحافی علی

ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۴ ۲۴۵ ۳۱۲ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreny.com

ترجمهٔ این اثر را تقدیم می‌کنم به:
شادروان «حاج میرزا محمدعلی اسپهبدی»،
نخستین معلم من در کلاس اول ابتدایی
دبستان معرفت پهندر، دودانگهٔ فریم، ساری

ح.ن.
پاییز ۸۰

تام باتومور استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ساسکس در شهر برایتون است، که در سال ۱۹۶۸ به این دانشگاه پیوست. وی از سال ۱۹۶۵ استاد و رئیس بخش علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی در دانشگاه سایمون فریزر در شهر ونکوور بود. وی فارغ‌التحصیل دانشگاه لندن با درجه لیسانس اقتصاد (۱۹۴۳) و فوق‌لیسانس جامعه‌شناسی (۱۹۴۹) است. پروفیسور باتومور از ۱۹۲۹ تا ۱۹۷۱ ریاست انجمن جامعه‌شناسی بریتانیا و از ۱۹۷۴ تا ۱۹۷۸ ریاست انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی را عهده‌دار بود. وی صاحب تألیفات متعددی، از جمله جامعه‌شناسی سیاسی (۱۹۷۹) و جامعه‌شناسی و سوسیالیسم (۱۹۸۴) است.

فهرست مطالب

۹	پیشگفتار ویراستارِ متنِ انگلیسی
۱۳	مقدمه
۱۷	فصل اول: شکل‌گیری مکتب فرانکفورت
۳۱	فصل دوم: اوج اعتلای نظریهٔ انتقادی
۶۳	فصل سوم: افول و تجدید حیات
۸۱	نتیجه: ارزیابی انتقادی از منتقدان
۹۷	نگاهی کوتاه به زندگی برخی از رهبران اصلی مکتب
۱۰۱	پیشنهاداتی برای مطالعهٔ بیشتر
۱۰۵	یادداشتها
۱۲۳	فهرست راهنما

مارکوزه و آدورنو را در بهترین صورت می‌توان "رادیکال‌های نوپدید" دانست که بانی نظریه‌ای در بارهٔ جامعه سرمایه‌داری بودند، نظریه‌ای که بر مظاهر فرهنگی جامعه سرمایه‌داری بیش از دیگر جنبه‌های آن تأکید داشت. نظریهٔ انتقادی‌ای که اینان تدوین و ارائه کردند، با توجه به جوّ زیان و زوال فرهنگی که در این دوران گرفتار آن بودند، و می‌بایست با تجربهٔ آنان از ظهور فاشیسم در آلمان پیوند داشته باشد، تا حد زیادی متأثر از عدم عقلانیت فزاینده در ارزشهای فرهنگی و اجتماعی و بازتاب آن در پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) و "علم‌گرایی" بود. روایت هربرت مارکوزه از "نظریه انتقادی" نیز، علی‌رغم این واقعیت که وی پس از بازگشتن اعضای مکتب فرانکفورت از تبعید در سال ۱۹۵۰، ترجیح داد در ایالات متحد بماند و لذا طبعاً بیش از سایر اعضا در معرض تأثیرپذیری از ستهای تجربی نیرومند تفکر اجتماعی امریکا قرار داشت، متضمن جنبه‌های بسیاری از این "نقد ایده‌تولوژی" [Ideologiekritik] است که نه از مشاهدات تجربی بلکه از تأملات فلسفی برگرفته شده است. از این رو، کتاب انسان تک‌ساحتی^۱ (یقیناً مشهورترین اثر وی) کلاً در چارچوب نظری آثار مکتب فرانکفورت قرار می‌گیرد، و شاید با توجه به ماهیت آن به‌عنوان نقدی فلسفی بر سرمایه‌داری پیشرفته بتوان دریافت که چرا شهرت زیاد آن سبب برانگیختن هیچ تلاش چشمگیری در جهت شرح و بسط یا تأیید تجربی تزه‌های مندرج در آن نشد.

اگر کتاب تام باتومور این تأثیر را به‌جای می‌گذارد که تلاش نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت — چه برای مارکسیسم و چه برای جامعه‌شناسی — عمدتاً عقیم بوده است، در عین حال، این نکته را نیز مشخص می‌سازد که چرا و به چه دلایلی آرا و عقایدی که تا این اندازه مورد توجه محافل آکادمیک قرار گرفته است، نمی‌تواند به وعده‌ها و آرمانهای خود جامعه عمل بپوشاند. در واقع، توجه گسترده به آرا و عقاید نظریه‌پردازان اصلی مکتب فرانکفورت نکتهٔ حایز اهمیتی است، زیرا کار آنان در زمانی که ارائهٔ تفاسیر "فلسفی" از مفاهیم مارکسیستی بسیار رایج بود، همدردی و حمایت مخاطبان را برمی‌انگیخت. تصادفی نیست که از

۱. *One-Dimensional man*، انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، کتاب پایا با همکاری امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۵۹.

سال ۱۹۶۸ به بعد توجه به کارهای مکتب فرانکفورت در دنیای انگلیسی‌زبان “خیز” – در نبود واژه‌ای بهتر – برداشت. نوید شبه‌مارکسیسمی “روشنفکری” و به لحاظ فرهنگی پیشرفته و پیچیده جاذبه غیر قابل انکاری داشت.

لیکن اگر “نظریه انتقادی” مکتب فرانکفورت به مثابه شکلی از نظریه اجتماعی ظاهر شده است که از دهه ۱۹۶۰ به بعد روز به روز از مارکسیسم فاصله بیشتری می‌گیرد، تا حدودی به دلیل بازگشت به برداشتهای ساختگرا و تاریخی از مارکسیسم است که خود به منظور مقابله با محتوای بیش از حد فلسفی نظریه انتقادی تدوین گشته‌اند. همزمان با روند مذکور، همان‌گونه که تام باتومور در اثر استادانه خود نشان می‌دهد، در بین نسل جوانتر نظریه‌پردازان انتقادی، نظیر هابرماس، نیز گرایش فزاینده‌ای پیدا شده است که کار خود را آشکارا بین فلسفه و جامعه‌شناسی قرار دهند. اینکه آیا چنین راهبردی می‌تواند مؤثر باشد جای بحث و تأمل دارد، به‌ویژه از این جهت که گرایش جدید حاکی از توجه بیشتری به فرایندهای تاریخی یا آزمون تجربی اصول نظریه انتقادی نبوده است.

تام باتومور در این کتاب جمع‌بندی مفیدی از مختصات عمده ظهور و افول مکتب فرانکفورت ارائه می‌دهد. کتاب حاضر ارزیابی انتقادی است از نقش مدافعین عمده “نظریه انتقادی” و نتایج آن تا حدودی مناقشه‌برانگیز خواهد بود. اما تام باتومور در تعیین علل شکست مکتب فرانکفورت در ایجاد الگوی منسجمی از نظریه اجتماعی مارکسیستی به دلیل امتناع شخصیت‌های عمده آن از فرود آمدن از اوج عرصه تفکر فلسفی به سطح آبهای گل‌آلود تاریخ و واقعیات تجربی، بدون تردید اصل مطلب را دریافته است.

پیتر همیلتون

مقدمه

مکتب فرانکفورت پدیده‌ای است پیچیده، و سبک تفکر اجتماعی که اساساً با آن همراه گشته — «نظریه انتقادی» — به طرق گوناگون شرح و تفسیر شده است. مبنای نهادینی که مکتب بر پایه آن شکل گرفت، «مؤسسه پژوهش اجتماعی» بود که رسماً در تاریخ سوم فوریه ۱۹۲۳ طی فرمانی از سوی وزارت آموزش و پرورش تأسیس گردید و به دانشگاه فرانکفورت وابسته شد. ولی خود مؤسسه صرفاً نتیجه و حاصل چندین برنامه رادیکال بود که فلیکس ویل^۱ فرزند یک تاجر ثروتمند غله، در سالهای اوایل دهه ۱۹۲۰ اجرای آنها را برعهده گرفت. از این رو در تابستان سال ۱۹۲۲ وی «نخستین هفته کار مارکسیستی» را سازماندهی نمود؛ در جمع شرکت‌کنندگان کسانی چون لوکاج، گرش، پولوک و ویتفولگ حضور داشتند که بیشتر بحثها به کتاب در شرف انتشار گرش، یعنی مارکسیسم و فلسفه اختصاص یافته بود. ویل بر آن بود تا نشستهای بیشتری از این دست ترتیب دهد، ولی زمانی که فکر ایجاد مرکزی دائمی‌تر برای مطالعات مارکسیستی مطرح گردید، وی تلاشها و منابع مالی خود را معطوف این برنامه ساخت. [۱]

پی‌ریزی مؤسسه در شرایط ویژه ناشی از پیروزی انقلاب بلشویکی در روسیه و شکست انقلابهای اروپای مرکزی، به‌ویژه در آلمان، صورت گرفت؛ و می‌توان آن را به مثابه پاسخی دانست در برابر احساس نیاز روشنفکران جناح چپ به ارزیابی مجدد نظریه مارکسیستی و به‌ویژه رابطه میان نظریه و عمل در شرایط جدید. از این نظر مؤسسه بخشی از یک جنبش فکری وسیع‌تر موسوم به «مارکسیسم غربی» به‌شمار می‌رفت که خصیصه‌های اصلی آن از یک سو ارائه تفاسیر مجدد عمده‌تأ فلسفی و هگلی از نظریه مارکسیستی در باره جوامع سرمایه‌داری پیشرفته و از سوی دیگر ارائه دیدگاهی کاملاً انتقادی نسبت به تحول

1. Felix Weil

جامعه و دولت در اتحاد جماهیر شوروی بود. [۲] لیکن، مؤسسه در مراحل اولیه خود مکتبی متمایز را به وجود نیاورده بود؛ همان‌گونه که مارتین جی اشاره کرده است: "... اندیشهٔ ایجاد یک مکتب مشخص تا زمانی که اعضای مؤسسه مجبور به ترک فرانکفورت گردیدند شکل نگرفته بود (خود عنوان مکتب فرانکفورت تا موقعی که اعضای مؤسسه در سال ۱۹۵۰ به آلمان مراجعت کردند مورد استفاده قرار نگرفته بود)". [۳]

در عمل، می‌توان چهار دورهٔ مشخص را در تاریخ مؤسسه و مکتب فرانکفورت مشخص کرد: دورهٔ اول بین سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۳ است، زمانی که تحقیقات انجام شده در مؤسسه کاملاً متنوع و متفاوت بود و به هیچ‌وجه ملهم از برداشت خاصی از اندیشهٔ مارکسیستی، به گونه‌ای که بعدها در نظریهٔ انتقادی گنجانده شد، نبود. در واقع، در دوران اولین مدیر مؤسسه، کارل گروبرگ، مورخ اقتصادی و اجتماعی، که به لحاظ طرز تفکر ارتباط نزدیکی با مارکسیستهای اتریشی داشت، [۴] بخش قابل ملاحظه‌ای از آثار مؤسسه به طور عمده سرشت تجربی داشت. خود گروبرگ در نطق افتتاحیه‌اش در سال ۱۹۲۴ به جمع‌بندی برداشت خود از مارکسیسم به مثابهٔ یک علم اجتماعی پرداخت و طی آن استدلال نمود که "برداشت ماتریالیستی از تاریخ نه یک نظام فلسفی است و نه چنین هدفی دارد... قصد آن تعمیمهای انتزاعی نیست، بلکه هدف آن بررسی دنیای عینی مشخص در روند توسعه و تحول آن است." تحت مدیریت گروبرگ، تا زمان کناره‌گیری وی بر اثر سکتۀ^۱، این در واقع خط‌مشی و رویه‌ای بود که بسیاری از محققان و پژوهشگران مؤسسه آن را پذیرفته و در پیش گرفته بودند؛ بدین‌قرار که ویثفولگ سرگرم مطالعات خود پیرامون شیوهٔ تولید آسیایی بود (که بخشی از آن در سال ۱۹۳۱ تحت عنوان اقتصاد و جامعه در چین به چاپ رسید)؛ گروسمن تحلیل خود پیرامون گرایش‌های اقتصادی نظام سرمایه‌داری را توسعه داد و در سال ۱۹۲۹ در کتابی تحت عنوان قانون انباشت و فروپاشی در نظام سرمایه‌داری به چاپ

۱. گروبرگ در سال ۱۹۲۷ سکتۀ کرد، و چون بهبودی کامل نیافت در ۱۹۲۹ در سن ۶۹ سالگی تصمیم گرفت از مقام مدیریت مؤسسه کناره بگیرد. وی تا سال ۱۹۴۰ در قید حیات بود لیکن دیگر نقشی در امور مؤسسه نداشت. مارتین جی، تاریخچه مکتب فرانکفورت، ترجمهٔ دکتر چنگیز پهلوان، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۲، ص ۴۴.

رساند؛ و فریدریش پولوک نیز مطالعه و بررسی پیرامون گذار از اقتصاد بازار به اقتصاد برنامه‌ریزی شده در اتحاد شوروی را متقبل گردید و حاصل مطالعات خود را در سال ۱۹۲۹ به صورت کتابی تحت عنوان تجربه‌هایی در برنامه‌ریزی اقتصادی در اتحاد شوروی ۱۹۱۷-۱۹۲۷ به چاپ رساند.

دوره دوم شامل دوران تبعید در امریکای شمالی از ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ است که طی آن دیدگاه‌های متمایز نظریه انتقادی نو-هگلی قاطعانه به عنوان اصول راهنمای فعالیت‌های مؤسسه تثبیت شد. این تغییر سمت‌گیری آرا و علایق پژوهشی عملاً اندک‌زمانی پیشتر، به‌ویژه بر اثر تعیین هورکهایمر به‌عنوان مدیر مؤسسه در ژوئیه ۱۹۳۰ آغاز شده بود. همان‌گونه که مارتین جی در باره نطق افتتاحیه هورکهایمر با عنوان "شرایط کنونی فلسفه اجتماعی و رسالت‌های یک مؤسسه تحقیقات اجتماعی" (۱۹۳۱) یادآور گشته است: "... تفاوت‌های موجود میان رویکرد هورکهایمر و سلف وی کاملاً مشهود بود." [۵] اینک در آثار مؤسسه به‌جای تاریخ یا اقتصاد، فلسفه نقش برتر را به خود اختصاص داده بود، و این گرایش با عضویت مارکوزه در سال ۱۹۳۲ و آدورنو در سال ۱۹۳۸ (در پی همکاری کم‌رنگی که از ۱۹۳۱ با مؤسسه داشت) تقویت گردید. در همین ایام مؤسسه علاقه‌ای جدی و قوی به روان‌کاوی نشان داد، [۶] که این گرایش به‌صورت عنصر غالب و برجسته در آثار بعدی آن باقی ماند. اعضای برجسته مؤسسه در دوران تبعید تحت مدیریت هورکهایمر اقدام به تدوین دیدگاه‌های نظری خود به شیوه‌ای منظم‌تر نمودند و بدین ترتیب به تدریج مکتب فکری متمایزی شکل گرفت.

در دوره سوم، یعنی از زمان مراجعت مؤسسه به فرانکفورت در سال ۱۹۵۰، آرا و دیدگاه‌های اصلی "نظریه انتقادی" به‌روشنی در شماری از آثار عمده متفکران و نویسندگان عضو مؤسسه تدوین گردید و "مکتب فرانکفورت" به مرور زمان تأثیری اساسی بر اندیشه اجتماعی آلمان برجای نهاد. دامنه تأثیر و نفوذ آن بعدها - به‌ویژه بعد از سال ۱۹۵۶ و ظهور جریان "چپ نو" - در سراسر اروپا و نیز در ایالات متحد امریکا گسترش یافت که بسیاری از اعضای مؤسسه (خاصه مارکوزه) در آنجا مانده بودند. این ایام، دوره تأثیرات عظیم فکری و سیاسی مکتب فرانکفورت بود، که در اواخر دهه ۱۹۶۰ در پی رشد

سریع جنبشهای رادیکال دانشجویی به اوج خود رسید. گرچه این مارکوزه بود نه هورکهایمر (که در این ایام کناره گیری کرده و به سویس بازگشته بود) یا آدورنو (که در ایام تبعید در امریکای شمالی و در شرایط تحول یافته آلمان پس از جنگ به میزان چشمگیری از مواضع رادیکال خود دست شسته بود) که از این پس به عنوان نماینده اصلی شکل جدیدی از اندیشه انتقادی مارکسیستی ظاهر گردید. از اوایل دهه ۱۹۷۰، ایامی که می توان آن را به عنوان دوره چهارم در تاریخ مکتب فرانکفورت تلقی نمود، تأثیر و نفوذ مکتب فرانکفورت به آرامی رو به افول نهاد، و در واقع، با مرگ آدورنو در ۱۹۶۹ و هورکهایمر در ۱۹۷۳ عملاً حیات آن به عنوان یک مکتب متوقف گردید. مکتب فرانکفورت در سالهای آخر حیات خود چنان از مارکسیسم، که زمانی منبع اصلی الهام بخش آن بود، فاصله گرفت که به گفته مارتین چنی " ... حق آن را از دست داد که در زمره شاخه های متعدد آن باشد." [۷] و کل رویکرد آن به نظریه اجتماعی وسیعاً و به گونه ای فزاینده از سوی اشکال جدید یا پذیرفته شده تفکر مارکسیستی به زیر سؤال برده شد. معذالک برخی از مفاهیم اساسی مکتب فرانکفورت به آثار بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی (اعم از مارکسیست و غیر مارکسیست) راه یافته است، و یورگن هابرماس نیز در نقدی دوباره از شرایط امکان شناخت اجتماعی، و ارزیابی مجدد نظریه مارکس در باره تاریخ و سرمایه داری مدرن به گونه ای اصیل به شرح و بسط این مفاهیم همت گماشته است.

در فصول بعد به سه دوره آخر از چهار دوره ای که مشخص ساخته ام، خواهم پرداخت: ابتدا بررسی مجموعه آرا و افکاری که در اصل مکتب فرانکفورت را به وجود آورده اند؛ سپس بررسی روند توسعه و انتشار آرا و افکار مذکور در اوج شکوفایی مکتب فرانکفورت، سرانجام بررسی سرنوشت آرا و افکار در دوران مابعد فرانکفورتی. این بررسی منجر به تأملاتی چند در باب اهمیت مکتب فرانکفورت و مشتقات آن برای نظریه جامعه شناختی عصر حاضر و نیز رابطه آن با هر نوع جامعه شناسی مارکسیستی در آینده می گردد.

فصل اول

شکل‌گیری مکتب فرانکفورت

هورکهایمر در نطقی به مناسبت انتصاب رسمی وی به‌عنوان مدیر مؤسسه در ژانویه ۱۹۳۱ ضمن تقدیر از کار سلف خود، صراحتاً خاطر نشان ساخت که مؤسسه بر آن است تا سمت و سوی تازه‌ای را در پیش بگیرد. از آن پس، پرداختن به «فلسفه اجتماعی»، به‌عنوان مشغله اصلی، در صدر برنامه‌های مؤسسه قرار گرفت؛ البته نه به معنای نظریه‌ای فلسفی در باره ارزش که درک برتری از مفهوم حیات اجتماعی ارائه دهد، و نه به‌عنوان نوعی ترکیب (ستز) حاصل از دستاوردهای علوم اجتماعی تخصصی‌شده، بلکه عمدتاً به‌عنوان منبع طرح سؤالات مهمی که می‌بایست از سوی علوم مذکور مورد بررسی و تفحص قرار بگیرند و نیز به‌عنوان چارچوبی که در آن «امور و مفاهیم عام مورد بی‌توجهی قرار نخواهند گرفت.» [۱] هورکهایمر در مقالاتی که در سالهای دهه ۱۹۳۰ نوشت، عمدتاً از طریق نقد پوزیتیویسم نوین^۱ یا تجربه‌گرایی^۲ (دو اصطلاح اخیر مترادف محسوب شده است)، و به‌ویژه تجربه‌گرایی حلقه وین، به طرح دیدگاههای خود در باره نقش و جایگاه فلسفه پرداخت. استدلال وی در مقاله مهم «جدیدترین حمله علیه مابعدالطبیعه» (۱۹۳۷) در دو سطح مطرح می‌شود: اول، در چارچوب اندیشه‌های برگرفته از جامعه‌شناسی شناخت بر پیوند میان طرز تفکر [اندیشه] و موقعیت گروه اجتماعی تأکید دارد، گرچه، مثلاً برخلاف کارل مانهایم، به تجزیه و تحلیل وابستگیهای دقیق بین تفکر و شرایط اجتماعی - تاریخی نمی‌پردازد. از این رو صرفاً معتقد است که «مابعدالطبیعه نو - رومانتیک و پوزیتیویسم رادیکال به‌طور یکسان در وضعیت غم‌انگیز فعلی

1. modern positivism

2. empiricism

طبقه متوسط ریشه دارند“ (نظریه انتقادی: گزیده مقالات، نیویورک، ۱۹۷۲، ص ۱۴۰)^۱ و نیز اینکه ”کل نظام تجربه گرایی نوین به جهان گذرای لیبرالیسم تعلق دارد.“ (همان منبع، ص ۱۴۷).

در سطح دیگر، هورکهایمر در سه مورد اصلی به نقد پوزیتیویسم به عنوان نظریه شناخت یا فلسفه علم، به ویژه در پیوند با علوم اجتماعی می پردازد: الف) این نکته که پوزیتیویسم با افراد فعال انسانی به مثابه امور واقع^۲ و موضوعات^۳ صرف در چارچوب یک طرح جبرگرایی مکانیکی برخورد می کند، ب) اینکه پوزیتیویسم جهان را تنها به عنوان پدیده ای مسلم و ملموس در عرصه تجربه در نظر می گیرد و هیچ گونه تمایزی بین ذات^۴ و عرض^۵ قائل نیست؛ ج) سوم اینکه پوزیتیویسم بین امر واقع و ارزش^۶ تمایز مطلق برقرار می سازد و از این رو دانش^۷ را از علایق انسانی^۸ منفک می کند. هورکهایمر پوزیتیویسم را در مقابل ”نظریه دیالکتیکی“ قرار می دهد که در آن ”واقعیات منفرد همواره در پیوندی معین با یکدیگر ظاهر می گردند“ و ”درصد ارائه واقعبینانه در کلیت و تمامیت آن“ است. علاوه بر این، تفکر دیالکتیکی ”عناصر تجربی“ را در قالب ساختهای تجربه قرار می دهد که برای منافع تاریخی مرتبط با تفکر دیالکتیکی... حائز اهمیت اند... زمانی که یک فرد فعال دارای عقل متعارف سلیم وضعیت به هم ریخته و نابسامان جهان را مشاهده می کند، میل به تغییر این وضعیت به صورت اصل راهنمایی درمی آید که وی به مدد آن، امور واقع موجود را سازماندهی می کند و آنها را در قالب نظریه [تئوری] شکل می دهد... اندیشیدن صحیح همان اندازه به اراده کردن صحیح وابسته است که اراده کردن صحیح به اندیشیدن صحیح. (همان، صص ۶۲ - ۱۶۱). [۲]

هورکهایمر این بحث را در یکی از مشهورترین مقالات سالهای دهه ۱۹۳۰

1. *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Herder & Herder, 1972 p.140

2. facts

3. objects

4. essence

5. appearance

6. value

7. knowledge

8. human interests

خود، یعنی در مقاله «نظریهٔ ستی و انتقادی» (۱۹۳۷) دنبال کرد که شاید بتوان آن را به عنوان سند پی‌ریزی یا منشور مکتب فرانکفورت به حساب آورد. در آن مقاله از «نظریهٔ ستی» به عنوان نگرش ضمنی یا صریح علوم طبیعی مدرن تعبیر شده که در فلسفهٔ مدرن به صورت پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) / امپریسیسم (تجربه‌گرایی) بیان‌گشته است؛ و مهمتر از اینها، هورکهایمر در این مقاله بیش از هر چیز نگران تسری این نوع برداشت از «نظریه» به 'علوم انسانی و اجتماعی است [که] کوشیده‌اند از رهبری علوم طبیعی تبعیت نمایند. (همان، ص ۱۹۰).

نوع متفاوت اندیشهٔ اجتماعی، یعنی «نظریهٔ انتقادی»، روال تعیین واقعیات عینی به مدد نظام‌های مفهومی^۱ از دیدگاهی کاملاً بیرونی را رد می‌کند و مدعی است که «امور واقع چنان‌که از کار جامعه پدیدار می‌گردند، به همان اندازه که [واقعیات] برای دانشمند بیرونی^۲ به‌شمار می‌آیند، بیرونی محسوب نمی‌شوند... امروز محرک تفکر انتقادی... تلاش واقعی برای فراتر رفتن از تنش و از میان برداشتن تقابل بین هدفمندی، خودانگیختگی و عقلانیت فرد و آندسته از روابط فرایند کار است که جامعه براساس آنها بنا شده است.» (صص ۲۱۰ – ۲۰۹). ولی در آن صورت تفکر انتقادی چگونه به تجربه ربط پیدا می‌کند؟ آیا چیزی بیش از شعرسرای نظری^۳ یا «تعبیری نارسا از حالات ذهن» است؟ مارکس و انگلس نظریهٔ انتقادی خود را براساس وضعیت طبقهٔ کارگر، که ضرورتاً برای رهایی مبارزه می‌کند، بنا نهاده بودند. لیکن هورکهایمر (همانند لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی) معتقد است که حتی این وضعیت طبقه کارگر نیز «تضمینی برای شناخت صحیح و معتبر» به‌شمار نمی‌رود، زیرا «حتی از نظر طبقهٔ کارگر نیز جهان علی‌الظاهر کاملاً با آنچه واقعاً هست تفاوت دارد.» (صص ۱۴ – ۲۱۳).

البته وی به همان نتیجه‌ای نمی‌رسد که لوکاچ، که فعالانه در حیات سیاسی درگیر بود، بدان دست یافت – یعنی این نتیجه‌گیری که یک حزب انقلابی بایستی از بیرون برای طبقه کارگر آگاهی طبقاتی صحیحی (به عبارت دیگر شناخت صحیحی) به ارمغان آورد – با وجود این، شباهتهای چندی در دیدگاههای آنان

1. conceptual systems

2. extrinsic

3. conceptual poetry

وجود دارد؛ زیرا اگر اساساً بتوان نتیجه‌ای قطعی از بحث هورکهایمر استنباط کرد این نکته است که عامل بیرونی دیگری – متفکر انتقادی یا مکتب تفکر انتقادی – رسالت انتقال چنین آگاهی را به طبقه کارگر برعهده دارد.

دو جنبه از شکل‌گیری اولیه نظریه انتقادی هورکهایمر که در فصل سوم دقیقتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت، به‌ویژه در این مرحله باید مورد توجه قرار بگیرد: اول اینکه ارزیابی تردیدآمیز و تا حدودی بدبینانه هورکهایمر از نقش طبقه کارگر پیشاپیش حاکی از بدبینی عمیق بعدی وی در خصوص وجود هرگونه نیروی رهایی‌بخش واقعی در جوامع مدرن بود. و دوم اینکه اهمیت سیاسی‌ای که وی برای کار روشنفکران منتقد قایل بود در واقع نوعی رجعت به برداشتی ماقبل مارکسی از فرایند تحول اجتماعی به‌شمار می‌رفت که با نگرش هگلیان جوان یا ”منتقدان انتقادی“^۱ سالهای اواخر دهه ۱۸۳۰ و اوایل دهه ۱۸۴۰ شباهت نزدیکی داشت که مارکس در کتاب خانواده مقدس به تمسخر آنان پرداخته بود.^[۳] در آثار هربرت مارکوزه، از دیگر دست‌اندرکاران اصلی در تدوین نظریه انتقادی در مراحل اولیه آن، نیز همچنانکه خواهیم دید، ویژگیهای مشابهی یافت می‌شود. مارکوزه طی چندین مقاله در سالهای دهه ۱۹۳۰، و به‌ویژه در کتاب خرد و انقلاب^۲ (۱۹۴۱) در مخالفت با علوم اجتماعی پوزیتیویستی به تشریح و ارائه یک ”نظریه اجتماعی دیالکتیکی“ پرداخته و در این خصوص همانند هورکهایمر استدلال نمود که ”گرایش فلسفه پوزیتیویستی آن است که مطالعه جامعه را با مطالعه طبیعت یکسان فرض نماید... مطالعه اجتماعی بایستی به‌صورت علمی درآید که درصدد کشف قوانین اجتماعی است، قوانینی که اعتبارشان می‌بایست همانند اعتبار قوانین فیزیکی باشد. بدین ترتیب عمل اجتماعی، به‌ویژه مسأله تغییر نظام اجتماعی در نتیجه همین قوانین خشک و انعطاف‌ناپذیر در تنگنا قرار می‌گیرد.“ (یشین، ص ۳۴۳). تفاوت وی با هورکهایمر در موارد زیر است: در پایه‌ریزی و تدوین نظریه دیالکتیکی به‌گونه‌ای مستقیم‌تر بر مبنای فلسفه هگل که

1. critical critics

۲. این کتاب را آقای محسن ثلاثی به فارسی ترجمه کرده‌اند که در سال ۱۳۵۷ از سوی انتشارات جاویدان به چاپ رسیده است -م.

محور مرکزی کل بحث و تفسیر وی را تشکیل می‌دهد؛ در دگرگون‌ساختن اندیشه مارکس در قالب هگل‌گرایی رادیکال؛ و در محدودساختن توجه خود به خاستگاه‌های فلسفه پوزیتیویستی و علوم اجتماعی در نیمه اول قرن نوزدهم (در آثارتکنت، اشتال^۱ و فن اشتاین^۲) در عین چشم‌پوشی از اشکال نوین پوزیتیویسم و فلسفه‌های علم مرتبط با آن و همین‌طور علوم اجتماعی مدرن.

سهم آدورنو در شکل‌گیری مکتب نظریه انتقادی مبهم‌تر است. روابط او با مؤسسه تا سال ۱۹۳۸ جنبه غیررسمی داشت و علائق اصلی وی نیز متوجه حوزه فرهنگ (به‌ویژه موسیقی)، روان‌کاوی و نظریه زیبایی‌شناسی بود (که در این حوزه عمیقاً تحت تأثیر والتر بنیامین قرار داشت) [۴]. بیش و جهان‌نگری فلسفی وی در این ایام مبتنی بر "نظریه اجتماعی دیالکتیکی" نبود، بلکه چیزی بود که بعدها آن‌را "دیالکتیک منفی" نامید، که عبارت است از نقدی بر تمام مواضع فلسفی و نظریه‌های اجتماعی. این دیدگاه به‌صورت شکلی از نسبی‌گرایی یا شک‌گرایی نمود پیدا می‌کند که امکان وجود هرگونه نقطه شروع یا مبدأ مطلق ("اصل اینهمانی"^۳) یا مبنای غایی برای اندیشه بشری را نفی می‌کند، گرچه آدورنو کوشید از این نتیجه‌گیری ظفره رود. [۵] در هرحال موضع فلسفی وی از موضع فلسفی هورکهایمر یا مارکوزه - که هر دو کوشیدند نظریه اجتماعی مثبتی براساس مفهوم "عقل" هگلی تدوین نمایند - بسیار متفاوت است. آدورنو همچنین در مقایسه به مراتب بسیار بیشتر از همقطاران خود از مارکسیسم دور بود. در نطق افتتاحیه خود در دانشگاه فرانکفورت تحت عنوان «فعلیت فلسفه» در ۱۹۳۱ به شرح و تفسیر دیدگاهی فلسفی پرداخت که مدعی بود هم دیالکتیکی است و هم ماتریالیستی، اما همان‌گونه که باک-مورس^۴ اظهار می‌دارد "... این دیدگاه به هیچ‌وجه و در هیچ‌یک از معانی ارتدکس، ماتریالیسم دیالکتیک به‌شمار

۱. Friedrich Julius Stahl، فریدریش یولیوس اشتال (۶۱-۱۸۰۲) حقوق‌دان، فیلسوف و متفکر سیاسی آلمانی - م.

۲. Lorenz von Stein، لورنتس فون اشتاین (۱۸۹۰-۱۸۱۵) دانشمند علوم سیاسی آلمانی، استاد دانشگاه وین طی سالهای (۸۵-۱۸۵۵) - م.

3. identity-principle

4. Buck-Morss

نمی‌رفت... آدورنو در تمام طول حیات خود تفاوت‌های بنیادینی با مارکس داشت، از این جهت که فلسفه وی هرگز متضمن نظریه‌ای در باره کنش سیاسی نبود. [۶] وانگهی، برخلاف هورکهایمر و مارکوزه، که صرفاً به گونه‌ای تدریجی اعتقاد و ایمان (محدود و مشروط) خود به توان بالقوه انقلابی طبقه کارگر را کنار گذاشتند، به نظر می‌رسد که آدورنو هرگز توجه چندان جدی به تحلیلهای اقتصادی مارکس یا نظریه وی در باره طبقه نداشته، و اساساً اندیشه نظریه تاریخ یا "علم تاریخ" را که از عناصر بنیادین در اندیشه مارکس به شمار می‌رود، رد می‌کرد. آدورنو از اولین آشنایی خود با آثار لوکاج تنها "وجه منفی نقد ایده‌تولوژی، نقد آگاهی طبقاتی بورژوایی"، [۷] را حفظ کرد، نه برنامه کنش سیاسی مبتنی بر تفسیر هگلی-مارکسی از تاریخ را.

در حقیقت، سهم اصلی آدورنو در نظریه انتقادی را باید در نقد فرهنگی وی دید که بدو در اثر مشترک وی و هورکهایمر یعنی کتاب دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۴) ظاهر شده است. [۸] مضمون اصلی کتاب که در مقدمه آن آمده عبارت است از "خودویرانگری روشنگری" - یعنی خودویرانگری عقل که همچون نگرش انتقادی و منفی به امور واقع در نظر گرفته می‌شود - به واسطه "وضوح کاذب" که در تفکر علمی و فلسفه پوزیتیویستی علم پیدا شده است. این آگاهی علمی مدرن به عنوان منبع عمده انحطاط فرهنگی تلقی می‌شود که در نتیجه آن بشریت "به جای ورود به وضعیت به راستی انسانی در حال فرورفتن در بربریتی از نوع جدید است." بدین ترتیب، در بخش اول کتاب ضمن پیگیری نقد پوزیتیویسم و پیوند دادن آن با نقدی بر علم و تکنولوژی، پیشاپیش، زمینه تلقی از آنها [علم و تکنولوژی] به مثابه "ایده تولوژی‌ها" می‌فراهم می‌شود که امکان پیدایش اشکال جدید سلطه را میسر ساخته و به آن کمک می‌رسانند. نقطه مقابل تفکر علمی توسط هنر خلق می‌گردد که "به مثابه تعبیری از جامعیت ... مدعی شأن و حرمت امر مطلق است" (پیشین، ص ۱۹). دومین گفتار عمده کتاب به موضوعی اختصاص یافته است که یکی از مشغله‌های اصلی مکتب فرانکفورت گردید، یعنی

“صنعت فرهنگ” یا “روشنگری به مثابه فریب انبوه”^۱. استدلال به کاررفته در اینجا، استدلال معروف مارکس نیست، که براساس آن “اعتقادات غالب در هر عصری اعتقادات طبقه حاکم است”، و اینکه تکنولوژی مدرن را می‌توان به‌عنوان ابزاری تلقی نمود که به کمک آن اعتقادات مذکور در سطحی گسترده در جامعه به‌نحوی مؤثرتر استقرار می‌یابند (فرضیه‌ای که صحت و سقم آن باید به مدد مطالعات تجربی آزمون گردد)؛ بلکه این استدلال است که خود تکنولوژی و آگاهی تکنولوژیک موجب پیدایش پدیده جدیدی در قالب “فرهنگ انبوه” یک‌دست و بی‌ریشه‌ای گشته‌اند که هرگونه نقد و انتقاد را مسکوت می‌گذارد و عقیم می‌سازد. برداشت آدورنو از این فرهنگ انبوه تعارض چشمگیری با دیدگاه بنیامین داشت که آثارش در مرحله‌ای پیشتر عمیقاً بر نظریه زیبایی‌شناسی آدورنو تأثیر گذاشته بود؛ زیرا بنیامین معتقد بود “باز تولید ماشینی” تا آنجا که میل به نابودی “حال و هوای”^۲ نخبه‌گرایانه هنر داشته تبعات انقلابی به همراه آورده و منجر به “تزلزل اساسی سنت” شده است. به اعتقاد باک - موریس اختلاف نظر بین آدورنو و بنیامین ریشه سیاسی داشت [۹]؛ زیرا بنیامین تحت تأثیر برشت “با پذیرش و تأکید بر مفهوم فاعل جمعی انقلابی با طبقه کارگر (و با حزب کمونیست) اعلام همبستگی کرد”، و این مفهومی است که آدورنو همواره آن را کاملاً رد می‌کرد.

دغدغه بیش از حد مکتب فرانکفورت نسبت به پدیده‌های فرهنگی - به تعبیر دیگر نسبت به مظاهر و دستاوردهای حاصل از آگاهی انسانی - همچنین بیانگر توجهی خاص نسبت به فرد به‌عنوان کانون اندیشه و عمل و به روان‌شناسی، به‌ویژه در شکل روان‌کاوی، بود. به عقیده جی حاصل مطالعات اولیه هورکهایمر در باره کانت عبارت بود از نوعی “حساسیت در قبال اهمیت فردیت”^۳ به‌عنوان ارزشی که هرگز نباید تماماً در اثر فشار ناشی از اقتضات کلیت [جامعیت]^۴ به دست فراموشی سپرده شود، و نیز تأیید مشروط تأکیدی که در آثار دیلتای و نیچه بر فرد صورت گرفته بود. [۱۰] به‌طور عامتر، هورکهایمر با برخی از جنبه‌های چیزی

1. enlightenment as mass deception
2. aura
3. individuality
4. totality

همدلی داشت که در آلمان "فلسفه وجود" (Lebensphilosophie) نامیده می‌شد و گونه‌ای از آن بعدها در سطحی گسترده به آگزیستانسیالیسم مشهور گردید و در آن ایام به‌طور چشمگیر در اندیشه‌های ژان پل سارتر در حال شکل‌گرفتن بود و تأکیدی نسبتاً قوی بر فرد داشت. در اندیشه‌های او قرابت چشمگیری نیز با دغدغه‌های اولیهٔ ماکس وبر به سرنوشت فرد در جوامع سرمایه‌داری وجود داشت؛ [۱۱] لیکن معلوم نیست که هورکهایمر یا دیگر اعضای مکتب فرانکفورت تا قبل از دههٔ ۱۹۶۰ به آثار وبر توجه جدی و مشروحي داشته‌اند، گرچه بدون تردید از آثار وی تأثیر پذیرفته‌اند. [۱۲]

هورکهایمر همچنین طی مقاله‌ای پیرامون تاریخ و روان‌شناسی که در نخستین شمارهٔ نشریهٔ مؤسسه به‌نام مجلهٔ پژوهشهای اجتماعی^۱ به چاپ رسید استدلال کرد که روان‌شناسی فردی حائز اهمیت درجه اول در درک تاریخ است، [۱۳] و در همان شماره مقالهٔ دیگری به قلم اریک فروم [۱۴]، با بسط تبیینات فروید براساس گنجاندن جایگاه طبقاتی خانواده و موقعیت تاریخی طبقات اجتماعی در سرنوشت فردی به تنظیم رابطه‌ای بین روان‌کاوی و مارکسیسم پرداخت. فروم در آثار بعدی خود برنامهٔ تدوین یک مکتب روان‌شناسی اجتماعی مارکسیستی را دنبال کرد که در آن بتوان نظریهٔ تجدیدنظرشدهٔ فروید را گنجانند. این برنامه مشخصاً در قالب الگوی "منش اجتماعی" وی در ضمیمه‌ای بر کتاب ترس از آزادی [۱۵] تدوین گشت. ولی در این زمان فروم هرگونه پیوند با مؤسسه را گسسته بود و تفسیرهای بیش از پیش جامعه‌شناسانه (و در عین حال تجربی‌تر و مارکسیستی‌تر) وی از روان‌کاوی به موقع خود هم از سوی آدورنو و هم هورکهایمر انتقادهایی را برانگیخت. [۱۶]

علايق اصلی مکتب فرانکفورت همچنان معطوف به حوزهٔ روان‌شناسی فردی بود و با ظهور ناسیونال سوسیالیسم در آلمان روی دو مسأله متمرکز گردید: اول، ویژگیهای شخصیتی در پیوند با مقولهٔ اقتدار؛ و دوم، مسألهٔ یهودستیزی. در حوزهٔ نخست، مؤسسه، پژوهشهایی در خصوص گرایشات کارگران در سالهای اوایل

1. Zeitschrift für Sozialforschung

دهه ۱۹۳۰ انجام داد (که فروم مدیریت این پروژه را برعهده داشت)، لیکن حاصل این تحقیقات هرگز به چاپ نرسید، و نخستین اثر چاپ‌شده پیرامون موضوع "شخصیت اقتدارگرا"، یعنی کتاب مطالعاتی دربارهٔ اقتدار و خانواده^۱ حاصل یک کار جمعی بود، که بخش اول آن شامل ۳ گفتار نظری بلند از هورکهایمر، فروم و مارکوزه بود؛ بخش دوم شامل مجموعه‌ای از مطالعات تجربی مستقل بود. تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای بین سه گفتار اول وجود داشت: مقالهٔ مارکوزه (که در آن زمان فقط آشنایی اندکی با روان‌کاوی داشت) به یک بحث تاریخی - فلسفی پیرامون دیدگاه‌های مرتبط با آزادی و اقتدار محدود بود. لیکن گرایش کلی کتاب را هورکهایمر به روشنی در بخش مقدمه و در مقالهٔ خودش مشخص کرد که طی آن هورکهایمر در خصوص علت تأکید بر جنبه‌های فرهنگی جامعهٔ مدرن - یعنی تأکید بر شکل‌گیری اعتقادات و نگرشها - و به‌ویژه تأکید بر نقش خانواده و دیگر نهادهای اجتماعی در پدید آمدن "شخصیت اقتدارگرا" دلایلی اقامه نمود.

در مرحلهٔ بعدی کار مؤسسه در ایام تبعید، این‌گونه تجزیه و تحلیل از اقتدارگرایی در قالب برنامهٔ تحقیقاتی گسترده‌ای پدیدار گردید که عمدتاً در چارچوب مطالعات یهودستیزانه (مجموعهٔ مطالعاتی پیرامون تعصب و جزم‌اندیشی) قرار داشتند. حاصل این پژوهشها سرانجام به صورت پنج گفتار مرتبط به هم به چاپ رسید که مشهورترین آنها شخصیت اقتدارگرا [۱۷] بود. کتاب اخیر تأثیر شگرفی در پی داشت و منشأ غالب تحقیقات بعدی گردید که بیشترشان به نظریهٔ انتقادی کمتر ربط داشتند، یا اساساً ربطی به آن نداشتند. [۱۸] یکی از ویژگیهای بارز این تحقیقات عبارت بود از توجه تقریباً انحصاری به تفاسیر و تبیینات ذهنی و روان‌شناختی از مسألهٔ تعصب و جزم‌اندیشی، به گونه‌ای که دوتن از مستقدان کتاب شخصیت اقتدارگرا به این نکته اعتراض داشتند که مؤلفین کتاب "علت خیزدگریزی و نبود عقلانیت را در خارج از چارچوب نظم اجتماعی جستجو می‌کنند و آن را به فرد پاسخگو اسناد می‌دهند" [۱۹] به این قبیل انتقادات می‌توان

1. *Studien über Autorität und Familie*, (Paris, Felix Alcan, 1936).

چنین پاسخ داد که هورکهایمر و آدورنو در جایی دیگر بررسی و ارزیابی جامعه‌شناختی تری از مسأله یهودستیزی ارائه کرده‌اند، به‌ویژه طی مقاله «عناصر یهودستیزی» در کتاب دیالکتیک روشننگری. مثلاً، در این مقاله، آنها چنین استدلال کردند که «یهودستیزی بورژوازی دلایل اقتصادی مشخصی دارد که عبارت است از کتمان سلطه در فرایند تولید». لیکن آنها این مسأله را به‌طور جدی و عمیق پیگیری نکردند، و مقاله مذکور نیز عمدتاً به چگونگی شکل‌گیری برداشتهای (بیمارگون و پارانویایی) و گرایشاتی پرداخته است که می‌توان آنها را در چارچوب روان‌کاوی تفسیر کرد.

لیکن عجیبترین نکته در تجزیه و تحلیل هورکهایمر و آدورنو از فاشیسم (خاصه ناسیونال سوسیالیسم در آلمان) این است که آنها عملاً آن را با مسأله یهودستیزی یگانه انگاشته‌اند، یا دست‌کم، تقریباً به‌طور انحصاری از این زاویه محدود به بررسی آن پرداخته‌اند. از این نظر کار آنان کاملاً در نقطه مقابل تحقیق کلاسیک مارکسیستی فرانتس نویمان از پدیده ناسیونال سوسیالیسم قرار دارد که تحت عنوان بهیموت^۱ به چاپ رسید. نویمان در این کتاب چنین استدلال می‌کند که «نظام اقتصاد کنونی آلمان... نظام اقتصادی انحصارگرانه‌ای - و نیز اقتصادی دستوری است. اقتصادی سرمایه‌داری که دولت توتالیتیر آن را سازمان داده و به نظم درآورده است؛ ما عنوان «سرمایه‌داری انحصاری توتالیتیر» را به‌عنوان مناسبترین نام برای توصیف این نظام پیشنهاد می‌کنیم.» [۲۰] گاه چنین استدلال شده است که نویمان نماینده یک نگرش یا رویکرد دوم در چارچوب مکتب فرانکفورت در مطالعه و بررسی پدیده فاشیسم است. ولی این نکته گمراه‌کننده‌ای است، زیرا نویمان تنها مدت کوتاهی عضو مؤسسه بود (از ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۲) و به لحاظ جهتگیری فکری و نظری نیز - که عمدتاً متأثر از جهت‌گیریهای نظری کلاسیک مارکسیستی بود و بر تأثیر و نقش مسلط و غالب اقتصاد، ساختار طبقاتی و مبارزه طبقاتی تأکید می‌ورزید - از آرا و افکار در حال ظهور مکتب نظریه انتقادی دور بود. در واقع وی در کتاب بهیموت صراحتاً به انتقاد از تجزیه و تحلیل

۱. Behemoth، این کتاب را آقای محمدرضا سوداگر تحت همین عنوان به فارسی ترجمه کرده‌اند و در سال ۱۳۷۰ از سوی نشر دنیای مادر چاپ و منتشر گردید - م.

پدیده ناسیونال سوسیالیسم توسط پولوک (که به حلقه درونی مکتب فرانکفورت تعلق داشت) پرداخت که رژیم را به مثابه نظام "سرمایه‌داری دولتی" توصیف نمود که در آن انگیزه سود "جای خود را به انگیزه قدرت" داده [۲۱]، و آن را به‌عنوان "نظم نوینی" تلقی نمود که در آن عقلانیت فنی به‌صورت "اصل راهنما و حاکم بر جامعه" درآمده است. [۲۲] بدین ترتیب، در چارچوب مجموعه واحدی از تفکرات عمدتاً مارکسیستی یا لاقبل‌برگرفته از مارکسیسم، دو برداشت کاملاً متفاوت از پدیده ناسیونال سوسیالیسم شکل گرفت: اول، برداشت نویمان که رژیم توتالیتار را به‌عنوان پدیده‌ای همسو و مطابق با مرحله ویژه‌ای در فرایند توسعه نظام سرمایه‌داری - مرحله انحصاری متأخر آن - تلقی می‌کرد؛ دوم، برداشت هورکهایمر و پولوک که آن را بیشتر به‌عنوان نوع جدیدی از جامعه تلقی می‌کردند که ویژگیهای بارز آن عبارت بودند از: "تفوق سیاست" بر اقتصاد، اعمال سلطه به واسطه "عقلانیت فنی"، و بهره‌برداری از احساسات و گرایشات غیرمنطقی توده‌ها (برای مثال یهودستیزی). [۲۳]

مجموعه مطالعاتی دربارهٔ تعصب و جزم‌اندیشی در زمره تحقیقات تجربی به‌شمار می‌رفتند، و همان‌گونه که دیده‌ایم هورکهایمر در زمان قبول مدیریت مؤسسه، برنامه مطالعه تجربی گرایشات کارگران در آلمان را به راه انداخت. در دوران تبعید، مسأله رابطه میان نظریه انتقادی و پژوهشهای تجربی در شکل تندتری ظاهر شد زیرا تدوین و گسترش مکتب نظریه اجتماعی‌ای متمایز و مخالف با اثبات‌گرایی/تجربه‌گرایی در محیطی صورت گرفت که در آن سمت و سوی علوم اجتماعی بدو معطوف به تحقیقات و پژوهشهای تجربی بود. اعضای برجسته مؤسسه تا حدود زیادی از تأثیر جریانات عمده علوم اجتماعی امریکا به دور مانده بودند، و این امر به یمن کمکهای مالی اعطایی از سوی منابع مستقلی بود که آنان را قادر می‌ساخت تا بدین ترتیب فعالیت‌های فکری مستقل خود را ادامه دهند. از این رو، مثلاً نشریه آنان، مجله پژوهشهای اجتماعی تا سال ۱۹۳۹ عمدتاً به زبان آلمانی منتشر می‌شد (تا اینکه در آن سال به مطالعاتی در فلسفه و علوم اجتماعی^۱

تغییر نام یافت)، و آنان ارتباطات نزدیک خود را با اروپا و تا جایی که شرایط اجازه می‌داد، بخصوص با آلمان حفظ کردند. مع‌ذالک اعضای مؤسسه نهایتاً به طرق مختلف وارد تحقیقات تجربی شدند - به‌ویژه از طریق رابطه با پل لازارسفلد، و از طریق برنامه مطالعاتی پیرامون تعصب و جزم‌اندیشی [۲۴] - و مجبور شدند به‌گونه‌ای مستقیم‌تر به بررسی رابطه میان نظریه و پژوهش در چارچوب یک طرح فکری که بر تقدم نظریه تأکید داشت، پردازند.

نمی‌توان گفت که اعضای این مکتب این مسأله را در سالهای اوایل تکوین مکتب فرانکفورت به‌طور مشروح و دقیق یا به شیوه‌ای منظم پیگیری و بررسی کرده‌اند. جدا از خط تمایزی که کم‌رنگ و مختصر و نه لزوماً روشن‌گر توسط هورکهایمر بین «روش استقرایی سنتی» و روش مناسب با نظریه انتقادی که «عام را می‌باید از درون خاص جستجو نمود» ترسیم شده بود، [۲۵]، در حقیقت تلاش کمی برای ربط‌دادن نظریه جامعه - آن‌گونه که در دیالکتیک روشن‌گری تشریح شده بود - با پژوهشها و تحقیقات تجربی مؤسسه صورت گرفته بود - که ظاهراً به حوزه جداگانه‌ای محدود شده بود و تا حدودی ناشی از دلمشغولی به مقوله یهودستیزی و تا حدودی به دلیل بحران مالی ای بود که مؤسسه را مجبور ساخت برای حفظ و بقای خود کمکهای مالی دریافت نماید. [۲۶] دیرزمانی بعد آدورنو - که همکاری وی در تدوین کتاب شخصیت اقتدارگرا به طرح مسائل نظری چندان مهمی نینجامیده بود - به شرح و بیان کاملتر مواضع خود در باره تحقیقات تجربی پرداخت، به‌ویژه در بازانندیشیهایش پیرامون تجربیات خود به عنوان یک محقق اروپایی در امریکا، [۲۷] و در فعالیتهای تحقیقاتی که در ارتباط با «جدل پیرامون پوزیتیویسم» انجام داده بود. [۲۸] به هرحال این آثار به دوران بعدی یا «عصر طلایی» مکتب فرانکفورت تعلق دارند، که در فصل بعدی به‌طور مفصلتر مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

در پایان دهه ۱۹۴۰ خطوط اساسی نظریه اجتماعی یا فلسفه اجتماعی جدید در دو اثر عمده دیالکتیک روشن‌گری و خرد و انقلاب مارکوزه ارائه گردید، و نیز در تعدادی از مقالاتی که دلمشغولیهای اصلی این نظریه اجتماعی جدید در آنها ترسیم شده بود. نقد پوزیتیویسم / امپرسیسیسم و نفی آن و به‌طور گسترده‌تر، نقد و

نفی هرگونه برداشت از "علم جامعه" در این دیدگاه جایگاهی بسیار مهم داشت که در نقطه مقابل آن برداشت فلسفی از "عقل"، به‌عنوان پدیده‌ای قادر به تمیز و کشف ماهیت و جوهر پدیده‌ها در برابر ظواهر و اعراض یا رویدادگی^۱ صرف قرار داشت. عقل نیز در معنایی عموماً هگلی به‌عنوان پدیده‌ای تلقی می‌شد که در پیوند نزدیک با آزادی قرار دارد؛ لذا از این دیدگاه، شناخت جهان و تعیین ارزشهای معتبر، همسو و منطبق برهم بوده یا به تعبیر هورکهایمر "تفکر صحیح" و "اراده صحیح" در یک رابطه حمایتی متقابل قرار می‌گیرند.

بدین ترتیب نقد پوزیتیویسم (یا به تعبیر بهتر علم‌گرایی) به تدریج به ارزیابی انتقادی از "عقلانیت علمی و فنی" به مثابه شکل جدید سلطه - که ویژگی سرمایه‌داری متأخر یا به‌طور گسترده‌تر ویژگی جوامع صنعتی پیشرفته قرن بیستم به‌شمار می‌رود - مبدل شد. این امر وجهی از تأکید فزاینده مکتب فرانکفورت بر مقوله ایدئولوژی به‌عنوان یکی از نیروهای عمده حامی و پشتیبان سلطه (اگر نیروی اصلی نباشد) و به تبع آن تأکید بر نقد ایدئولوژی به‌عنوان عامل عمده در فرایند رهایی به‌شمار می‌رفت. وجه دیگر آن تحلیل و نقد اعتقادات و نگرشهای "غیرعقلانی" در جامعه مدرن، به‌ویژه در شکل یهودستیزی، بود. دغدغه این مسائل همچنین موجب تشدید علاقه و توجه مکتب فرانکفورت به روان‌شناسی فرد و نظریه روان‌کاوی به‌عنوان عنصری ضروری در هرگونه مطالعه درباره رابطه میان شرایط اجتماعی و جنبشهای اجتماعی گردید؛ به‌ویژه هم در بررسی علل ناکامی طبقه کارگر در تبدیل شدن به یک نیروی انقلابی و هم در بررسی علل ظهور جنبشهای فاشیستی.

مکتب فرانکفورت در دوران تکوین و حتی در مراحل بعدی حیات خود به‌طور فزاینده خود را از نظریه مارکس و از مارکسیسم کلاسیک دور نگاه داشته و بخشهای وسیع (و تعیین‌کننده) این نظریه را کنار نهاد، اما اقدام به رویارویی انتقادی منظم با آن نیز نکرد. تنها در زمانی دیرتر، و بیش از همه در آثار یورگن هابرماس، نظریه مارکس مورد مذاقه و ارزیابی انتقادی دقیق و بازسازی قرار

۱. facticity، رویدادگی، مصطلح استاد فقید دکتر حمید عنایت است.

گرفت. لیکن این نوع برخورد در اصل به مرحله متمایز مابعد مارکسیستی و مابعد فرانکفورتی در تاریخ نظریه انتقادی تعلق دارد و بررسی و بحث پیرامون آن موضوع فصل دیگری خواهد بود.

فصل دوم

اوج اعتلای نظریه انتقادی

مؤسسه پس از بازگشت به فرانکفورت در سال ۱۹۵۰ کاملاً تحت نفوذ آرا و عقاید هورکهایمر و به‌ویژه آدورنو قرار داشت. زیرا هورکهایمر بین سالهای ۱۹۵۴ و ۱۹۵۹ به‌عنوان استاد مهمان دانشگاه شیکاگو اغلب از مؤسسه غیبت داشت و در سال ۱۹۵۹ نیز بازنشسته شد. مؤسسه در شکل جدید و احیاشده خود ویژگی یک مکتب فکری کامل را پیدا کرد؛ و عمدتاً به‌عنوان یک مکتب فلسفی و نظریه‌زیبایی‌شناسی، یعنی همان مقولاتی که علایق اصلی آدورنو به‌شمار می‌رفتند. جهتگیری متمایز این مکتب فکری جدید در آثار محققان و متفکران نسل دوم متعلق به آن نیز کاملاً مشهود است که برجسته‌ترین آنان – یورگن هابرماس، آلفرد اشمیت^۱، آلبرشت و لمر^۲ – همگی فیلسوف بودند. در میان اعضای مستمر مؤسسه که در ایالات متحد آمریکا باقی ماندند، دست‌کم هربرت مارکوزه را نیز می‌توان به‌عنوان شخصیتی عمده و چهره‌ای شاخص در مکتب جدید به‌شمار آورد، گرچه بعدها بین طرفداران اروپایی و آمریکایی مکتب فرانکفورت، به‌ویژه درباره‌ی مقوله‌ی عمل سیاسی، اختلاف نظرانی پیدا شد.

ماهیت فلسفی مکتب به‌طور مستمر طی سالهای دهه‌ی ۱۹۵۰ و دهه‌ی ۱۹۶۰ آشکارتر گردید، علی‌رغم این نکته که آدورنو در نخستین بازگشت به آلمان از کاربرد روشهای تجربی (گرچه نه به منظور آزمون نظریات) حمایت نموده و استدلال کرده بود که جامعه‌شناسی را نباید بیش از این در زمره‌ی *Geisteswissenschaft* (علم فرهنگی) قلمداد کرد که هم آن معطوف به تفسیر

1. Alfred Schmitt

2. Albrecht Wellmer

”معنی“^۱ باشد. [۱] آدورنو پیش از ارائه مقاله خود در چهارمین کنگره جهانی جامعه‌شناسی در سال ۱۹۵۹ دیدگاههای انتقادی خود در باره آنچه آنرا جامعه‌شناسی ”غیرفلسفی“ (و در این معنای مشخص ”غیرنظری“) می‌نامید، مجدداً از سر گرفته بود. به زعم وی این جامعه‌شناسی ”برحسب ساختار صرف مقولات خود، بازتولید ساده آنچه را که وجود دارد به سطح آرمانی ارتقا می‌دهد... پوزیتیویسم نگرشی است که نه تنها به وضع موجود چسبیده است بلکه دیدی مثبت از آن ارائه می‌دهد.“ [۲] و حمله به پوزیتیویسم مضمون مکرر کارهای وی در دهه بعد گردید.

نقد مکتب پوزیتیویسم و امپریسیسم و تلاش برای تدوین معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جایگزین برای نظریه اجتماعی، نه تنها مبانی و اصول زیربنایی، بلکه بخش اعظم مواد و مصالح لازمه ”نظریه جامعه“ی مکتب فرانکفورت طی سه دهه، از زمان تحریر مقاله هورکهایمر درباره نظریه سنتی و انتقادی در ۱۹۳۷ تا بحث درباره پوزیتیویسم در ۱۹۶۹، را فراهم ساخته بود، و همین نکته هسته مرکزی آموزه آنان است که اینک باید با دقت بیشتری مورد بررسی قرار بگیرد. در طرح کلی، نقد آنان سه وجه مشخص داشت که به ترتیب آنها را بررسی خواهیم کرد: اول اینکه پوزیتیویسم رویکرد نامناسب و گمراه کننده‌ای است که به دریافت یا درک درستی از حیات اجتماعی نایل نمی‌گردد و نمی‌تواند نایل گردد؛ دوم آنکه پوزیتیویسم با پرداختن یا توجه صرف به آنچه وجود دارد، نظم اجتماعی موجود را تأیید می‌کند و بر آن صحنه می‌گذارد، و در نتیجه مانع هرگونه تغییر اساسی می‌گردد و نهایتاً به بی‌تفاوتی سیاسی می‌انجامد؛ سوم آنکه پوزیتیویسم عامل بسیار مهمی در تأیید و حمایت یا ایجاد شکل جدیدی از سلطه، یعنی ”سلطه فن‌سالارانه“ است و با آن رابطه نزدیک دارد.

در انتقاد از پوزیتیویسم به عنوان نظریه شناخت و فلسفه علم، متفکران مکتب فرانکفورت با برداشتی بسیار مبهم و متغیر از هدف نقد خود عمل کرده‌اند. [۳] بدین ترتیب که مارکوزه در کتاب خرد و انقلاب توجه خود را معطوف مکتب

1. meaning

پوزیتیویسم کنت (و المثنای آلمانی آن در آثار فریدریش یولیوس اشتال و لورنتس فون اشتاین) به عنوان "واکنشی آگاهانه در برابر گرایشات انتقادی و ویرانگر مکتب اصالت عقل [عقلگرایی] فرانسه و آلمان" ساخت؛ [۴] یا به تعبیر دیگر به عنوان آموزه‌ای ضد انقلابی. هورکهایمر طی دو مقاله عمده خود که در سال ۱۹۳۷ به چاپ رساند، [۵] با دقت و جامعیت بیشتری به نقد پوزیتیویسم به عنوان فلسفه علم، به ویژه در شکل "پوزیتیویسم منطقی" یا "امپریسیسم منطقی" حلقه وین پرداخت. نقد وی عمدتاً متوجه تمام انواع برداشتها از "علم گرایی" بود (یعنی علیه ایده روش علمی عام، مشترک برای علوم طبیعی و علوم اجتماعی، که توسط اعضای حلقه وین در برنامه تدوین و ارائه یک "علم یکدست" مطرح شده بود)، [۶] و به ویژه علیه این ادعا که علم عبارت است از "شناخت و نظریه" و علیه تحقیر آن نسبت به فلسفه "... یعنی هرگونه نگرش انتقادی به علم". وی نقد خود را با این سخنان ادامه می‌دهد که "درست است که هرگونه موضعی که علناً با دیدگاههای مشخص علمی آشتی ناپذیر است بایستی خطا و نادرست تلقی شود... لیکن تفکر سازنده و خلاق، مفاهیم و موضوعات رشته‌های مختلف را در کنار هم قرار داده و آنها را در قالب الگویی مناسب با شرایط مشخص به یکدیگر پیوند می‌دهد. این پیوند مثبت با علم به این معنی نیست که زبان علم شکل راستین (حقیقی) و مناسب شناخت است... فکرکردن و صحبت کردن تنها به زبان علم خامی، کژاندیشی و تعصب آمیز است." [۷] نقطه تقابل بین نظریه سنتی و انتقادی در دیدگاه هورکهایمر از مفهوم علم به مثابه فعالیت اجتماعی آغاز می‌گردد. مفهوم نظریه در دیدگاه سنتی، متناظر و همسو با فعالیت علمی دانشمند [عالم] در چارچوب تقسیم کار است، "که به موازات تمام دیگر فعالیت‌های موجود در یک جامعه صورت می‌پذیرد، البته بدون هیچ‌گونه رابطه صریح و بلاواسطه با آنها [و] کارکرد اجتماعی واقعی علم نیز روشن نیست." این "خودآگاهی کاذب دانشمند [عالم] بورژوا در عصر لیبرال" در فلسفه‌های متنوع و گوناگون علم به ویژه در نوکانت‌گرایی مکتب ماربورگ بیان شده

است. [۸] از سوی دیگر متفکرانی که “نگرش انتقادی” در پیش می‌گیرند، “ماهیت دوگانه کلیت اجتماعی در شکل کنونی آن” و تضادهای آشتی‌ناپذیر، به‌ویژه تضادهای طبقاتی موجود در آن را تصدیق می‌کنند، و در حالی‌که “خود را در پیوند با این کلیت می‌دانند و آن را به‌مثابه اراده و عقل می‌نگرند”، همچنین “این واقعیت را تجربه می‌کنند که جامعه با فرایندهای طبیعی غیرانسانی و با مکانیسم‌های [ساز و کارهای] محض قابل قیاس است، زیرا صور فرهنگی مورد حمایت جنگ و سرکوب، مخلوقات اراده‌ای واحد، یکدست و خودآگاه نیستند.” [۹] از این روی “پذیرش انتقادی مقولات حاکم بر حیات اجتماعی همزمان متضمن نفی و محکومیت آنها نیز هست” [۱۰]، و هدف نظریه انتقادی در قالب آرمان دگرگون‌ساختن و تحول جامعه و رهایی انسان جلوه‌گر می‌شود. این تلاش برای ترکیب شناخت و هدف، عقل نظری و عقل عملی به‌صورت موضع بنیادین فلسفی مکتب فرانکفورت درآمد و همچنان باقی ماند. و نهایتاً زمینه‌ای شد برای نقد این مکتب از ایجاد تمایز پوزیتیویستی بین دو مقوله “حقیقت” و “ارزش”.

سپس هورکهایمر از جنبه دیگری به بررسی رابطه میان نظریه سنتی و نظریه انتقادی می‌پردازد: “اگر یک جریان نظری [نظریه انتقادی] به مدد ساده‌ترین و متمایزترین نظام‌های عقلی^۱ موجود شکل واقعیات عینی تعیین‌کننده را به خود نگیرد، در آن صورت، آن را چه چیز می‌توان به حساب آورد جز یک بازی روشنفکری بی‌هدف، نیمی شعرسرایی و نیمی بیان قاصری از حالات ذهن؟” [۱۱] راه‌حل وی برای این معضل، همانند و همسو با راه‌حل لوکاچ (تأثیر عمیق تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ در سرتاسر این بخش از مقاله وی کاملاً مشهود است)، این استدلال است که ریشه دغدغه‌رهایی‌بخشی در نظریه انتقادی به وضعیت طبقه کارگر در جامعه مدرن بازمی‌گردد. شرطی که وی مطرح می‌کند، مبنی بر اینکه حتی وضعیت طبقه کارگر نیز هیچ‌گونه تضمینی برای شناخت صحیح به‌شمار نمی‌رود، نیز مابایتی با دیدگاه لوکاچ ندارد که بین “آگاهی طبقاتی تجربی” طبقه

کارگر (که کاملاً می‌توانست آگاهی‌کاذبی باشد) و یک "آگاهی طبقاتی صحیح" (که می‌بایست از بیرون به طبقه کارگر داده می‌شد) تمیز قابل می‌گردد. هورکهایمر این ایده را چنین بیان نمود که رسالت اجتماعی واقعی نظریه پرداز انتقادی زمانی آشکار می‌گردد که وی و اثرش "به عنوانِ موجِد وحدتی پویا با طبقه محروم و ستمدیده در نظر آیند، به گونه‌ای که معرفی تناقضات جامعه از سوی وی صرفاً بیان شرایط عینی تاریخی نباشد، بلکه همچنین به معرفی نیرو یا نیروهای موجود در آن به منظور برانگیختن تغییر و تحولات نیز بپردازد." [۱۲] تفاوت بنیادین بین لوکاج و هورکهایمر این بود که درحالی‌که لوکاج برای این وحدت پویا در حزب انقلابی (مسلماً حزبی "آرمانی" که در تقابل مطلق با حزب "واقعی" بلشویک که وی عضو آن بود قرار داشت) جایگاه اجتماعی ویژه و دقیقی قابل بود، هورکهایمر اساساً اشاره‌ای به این نکته نمی‌کرد که تأثیرات و کنش متقابل بین متفکر و طبقه در کجا صورت خواهد گرفت (مسلماً در دانشگاه و مؤسسات تحقیقاتی وابسته به آن خواهد بود) و تا دهه ۱۹۵۰ زمانی که هورکهایمر (همانند دیگر متفکران مکتب فرانکفورت) به‌طور کامل آخرین ایمان خود به پتانسیل انقلابی طبقه کارگر را از دست داده بود، نظریه انتقادی نیز به‌عنوان جریانی فاقد هرگونه زمینه لازم در زندگی اجتماعی واقعی نمودار گردید، و او نیز سرانجام همان‌گونه که خواهیم دید به پذیرش و اتخاذ توجیهی مذهبی از آن روی آورد.

هورکهایمر همچنین طی این مقالات به تدوین یک سلسله انتقادات مشخص از پوزیتیویسم منطقی پرداخت [۱۳] که عموماً به‌صورت اصول اعتقادی حفظ‌شده مکتب فرانکفورت درآمدند: از جمله اینکه اصل اثبات و تحقیق‌پذیری^۱ از طریق ادراک^۲ یعنی "الفبای تجربه‌گرایی"^۳ [اول و آخر تجربه‌گرایی یا آغاز و پایان تجربه‌گرایی]، اصل ناقص و نارسایی است، که بیانگر "تهی‌مایگی، کوتاه‌بینی و سطحی‌نگری فزاینده تفکر بورژوازی" است؛ اینکه پوزیتیویسم متضمن انباشت و تراکم "واقعیات مجرد و دور از دسترس"ی است که به گونه‌ای کم و بیش دلخواه "از بین شمار نامحدودی که خود را عرضه می‌کنند، دستچین شده‌اند"؛ و اینکه

1. verification

2. perception

3. The alpha and omega of empiricism

پوزیتیویسم هیچ‌گونه تمایزی بین جلوه یا نمود ظاهری و سطحی چیزها و هسته یا ”جوهر و ماهیت“ آنها قایل نمی‌گردد. وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ”لیکن واقعیات علم و خود علم، اجزا و بخشهایی از روند حیات جامعه به‌شمار می‌روند و به‌منظور درک اهمیت واقعیات یا علم به‌طور اعم، شخص حتماً باید کلید درک شرایط تاریخی، یعنی نظریه اجتماعی صحیح، را در اختیار داشته باشد.“ [۱۴] وانگهی، این ”نظریه اجتماعی صحیح“، همان‌گونه که پیشتر ذکر کردیم (ص ۱۶)، قطعاً به ”اراده و خواست صحیح“ بستگی دارد. برخی از انتقادات مطرح‌شده توسط هورکهایمر علیه پوزیتیویسم مدرن، به‌طور جامعتر و منظمتر در دیگر فلسفه‌های علم نیز پیگیری شده است، برای مثال در فلسفه علم کارل پوپر و بعدها توسط ساختارگرایان و رئالیست‌ها. لیکن سهم مکتب فرانکفورت در مباحثات اخیر اندک بود، تا زمان ظهور آثار هابرماس (که در فصل بعد راجع به آنها بحث خواهیم نمود).

آدورنو در مقالات سالهای دهه ۱۹۵۰ و دهه ۱۹۶۰ خود، [۱۵] عمدتاً به تکرار انتقادات تدوین‌شده از سوی هورکهایمر علیه پوزیتیویسم پرداخت، به‌ویژه آن دسته از انتقادات وی که علیه دلمشغولیه‌های پوزیتیویسم به ”واقعیات“ (یعنی پدیده‌های صوری و ظاهری) و ارزیابی به اصطلاح ”مثبت“ آن از وضعیت موجود جامعه بود. لیکن آدورنو در یکی از آخرین نوشته‌هایش، مقدمه بر مناظره در باب پوزیتیویسم، [۱۶] که اساساً تصور می‌رفت منازعه‌ای است بین وی و پوپر [۱۷]، به معرفی برخی عناصر جدید در نظریه انتقادی پرداخت. در پاسخ به اعتراض مستدل و متقن پوپر مبنی بر اینکه وی هرگز یک ”پوزیتیویست“ نبوده، بلکه برعکس از متقدمان پوزیتیویسم حلقهٔ وین از دیدگاه رئالیستی است، آدورنو پیشنهاد نمود که به برداشت وی از دیدگاه ”علم‌گرایانه“^۱ پردازند، لیکن خود وی به بررسی اشکال متنوع ”علم‌گرایی“ یا اقامهٔ استدلال برای آن ادامه نداد، و در واقع به تزه‌های پوپر دربارهٔ رسالت علوم اجتماعی نظری توجه اندکی نمود. در عوض به جای پرداختن به فلسفهٔ علم یا روش‌شناسی، بحثی را پیرامون

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از دیدگاه مفهوم "دیالکتیک منفی" خود آغاز نمود. [۱۸] بحث پیرامون دیدگاه‌های فلسفی آدورنو خارج از حوزهٔ مباحثات کتاب حاضر است، [۱۹] و در اینجا صرفاً از جهت تأثیرشان بر اندیشهٔ تدوین نظریهٔ انتقادی در بارهٔ جامعه به بررسی آن خواهیم پرداخت. از این نظر، اندیشه و تفکر آدورنو، به‌طوری که هورکهایمر توضیح داده است، اصلاحات بسیار مهم چندی در نظریهٔ مکتب فرانکفورت ایجاد می‌کند. نکته اول اینکه، نظریهٔ انتقادی در حال حاضر به‌عنوان نظریه‌ای صرفاً نقاد محسوب می‌گردد که اساساً قادر به تدوین و ارائهٔ هیچ‌گونه برداشت مثبتی نیست (مثلاً ارائهٔ آلترناتیوی مثبت برای جامعهٔ موجود)، زیرا هرگونه اقدامی در جهت تدوین چنین برداشتهایی متضمن "تفکر همسانی" خواهد بود (یعنی تأیید و تصدیق یک نقطهٔ شروع مطلق برای فلسفه، و به‌طور اخص، با توجه به معرفت‌شناسی، برداشتی از جهان به‌عنوان منظومه‌ای از موضوعات و مصادیق تجربی که به‌خوبی می‌توان آنها را به مدد مفاهیم مناسب درک نمود). دوم، مفهوم "کلیت یا جامعیت" که در اندیشهٔ هورکهایمر نقش مهم و جایگاه تعیین‌کننده‌ای داشت (یکی از انتقادات عمدهٔ وی به پوزیتیویسم این بود که پوزیتیویسم، برخلاف نظریهٔ انتقادی، واقعیات فردی را در چارچوب کلیت قرار نمی‌دهد) اینک به‌عنوان تجلی دیگری از تفکر همسانی نفی می‌گردد؛ به تعبیر آدورنو "کل، غیرحقیقی است." اینکه آیا فلسفهٔ آدورنو عاری از خود-تناقضی است خارج از موضوع بحث حاضر است. [۲۰] به‌رحال نکتهٔ مسلم این است که فلسفهٔ مذکور به سمت شک‌گرایی تمایل دارد و نه تنها با مارکسیسم ناسازگاری دارد (زیرا مارکس بدون تردید نظریه‌ای پوزیتیویستی در بارهٔ تاریخ و نظریه‌ای در بارهٔ جامعه سرمایه‌داری تدوین نمود، که معتقد بود از زمینه و اساس محکم و مستدلی برخوردار است)، بلکه با هر نوع نظریهٔ اجتماعی سیستماتیک دیگر نیز سر ناسازگاری دارد.

مضمون دوم در نقد مکتب فرانکفورت بر پوزیتیویسم عبارت است از پیوند میان فلسفهٔ پوزیتیویستی علم (یا به‌طور عامتر "جهان‌بینی" پوزیتیویستی) و

پذیرش وضع موجود. تبیین استدلال مربوط به این نکته امر دشواری است. در واقع، این ادعا که "پیوندی وجود دارد"، قبل از آنکه مورد بحث و استدلال قرار گرفته باشد، پیشاپیش، از زمان ارائه نخستین شرحهای مکتب فرانکفورت تا دوران بلوغ و تکامل آن، امری مسلم فرض شده است. آیا در مثل، این رابطه را بایستی رابطه‌ای منطقی به‌شمار آوریم، به این معنی که آیا یک علم اجتماعی که به گونه‌ای پوزیتیویستی درک شده است ضرورتاً متضمن دیدگاه خاصی (از برخی جهات محافظه کارانه) از سیاست است؟ این سؤال هرگز صراحتاً از سوی مکتب فرانکفورت مورد تأمل یا تجزیه و تحلیل قرار نگرفت، لیکن دیدن ضعفهای موجود در ادعایی نظیر ادعای مارکوزه مبنی بر اینکه "علمی که درصدد یافتن قوانین اجتماعی است، بی‌رحمانه مانع فعالیت اجتماعی به‌ویژه مسأله تغییر نظام اجتماعی می‌گردد" [۲۱] چندان دشوار نیست. زیرا، برای مثال، مارکس نه تنها درصدد یافتن قوانین اجتماعی برآمد، بلکه به تدوین و ارائه آن نیز همت گمارد، یعنی قوانینی که تناقضات ساختاری و تعارضات اجتماعی موجود در جامعه سرمایه‌داری (و در جوامع ماقبل آن) و گرایش‌های ذاتی برای ایجاد تغییر و تحولات را ترسیم و مشخص ساختند. از این زاویه شاید بتوان گفت که پیوند بین نظریه انتقادی و مارکسیسم به گونه‌ای فزاینده ضعیف گردید، و حتی در یکی از آخرین آثار صراحتاً به رد "پوزیتیویسم پنهان نظریه مارکس" پرداخت. [۲۲] لیکن مشکل بتوان ادعا نمود که "پوزیتیویسم" مارکس با دیدی محافظه کارانه از سیاست همراه بود (البته گرچه ممکن است وی منطق نظریه خود را بد فهمیده باشد و عقایدی ابراز کرده باشد که در واقع مغایر هم بوده باشند).

در مرحله بعدی تکامل، برداشت مکتب فرانکفورت از رابطه میان پوزیتیویسم و سیاست، چیزی که قویاً مورد تأکید قرار گرفت، ایده "سیاست علمی" بود (بدون در نظر گرفتن قضاوت‌های ارزشی یا هرگونه ملاحظات در باب نابرابریهای قدرت)، که به قولی توسط فلسفه پوزیتیویستی علم تعیین شده بود. این جریان "علم‌زده شدن" سیاست را هابرماس طی چندین مقاله در اواخر دهه ۱۹۶۰ مورد بررسی قرار داد، [۲۳] البته بیشتر به‌عنوان عارضه مستقیم اهمیت اقتصادی و اجتماعی علم و تکنولوژی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است تا به

عنوان جریانی ناشی از یک نظریه علمی، که ذیلاً از این زاویه به آن خواهیم پرداخت. منظمترین تحلیل از پیوند مفهومی بین پوزیتیویسم و سیاست علمی (یا برداشت "مهندسی اجتماعی" از فعالیت سیاسی) را نه در آثار اصلی مکتب فرانکفورت طی این دوران، بلکه در اثر متأخری از برایان فی [۲۴] می‌توان یافت، که در عین وفاداری و همدلی با نظریه انتقادی اقدام به تدوین الگوی متفاوتی از یک علم اجتماعی انتقادی نمود که برخی عناصر پوزیتیویسم را نیز در برداشت (برای مثال طرح‌های مربوط به کشف قوانین نیمه‌علی). خلاصه استدلال فی این است که "امکان نظارت فنی بدون داشتن رابطه‌ای ضروری با علم، در واقع بخشی از چارچوبی است که خود امکان فعالیت علمی را تشکیل می‌دهد". و از این رو "شناخت حیات اجتماعی به مفهوم پوزیتیویستی آن در درون خود متضمن نوعی برداشت مهندسی ابزارگرایانه از رابطه این شناخت با کنش اجتماعی است." [۲۵] این نوع استدلال در جای خود از سوی راسل کیت مورد انتقاد قرار گرفت، وی این نظر را مطرح می‌کند که "نه علم‌گرایی و نه دیدگاه پوزیتیویستی از علم هیچ‌کدام متضمن امکان یک سیاست علمی نیستند، زیرا هر دو قابل به این حکم‌اند که تصمیمات سیاسی را صرفاً با ارجاع یا اتکا به شناخت علمی نمی‌توان اتخاذ نمود." [۲۶]

لیکن مناقشات مذکور به دوران مابعد مکتب فرانکفورت تعلق دارند، که طی آن فلسفه‌های جدید علم و برداشتهای بسیار دقیقتر و متمایزکننده‌تر پوزیتیویسم تدوین گردید. البته مباحث مذکور را به‌طور دقیقتر در خصوص آثار هابرماس نیز در یکی از فصول بعدی مورد بررسی قرار خواهیم داد. فعلاً آنچه بیشتر باید بدان پرداخت، این نکته است که در حالی که متفکران مکتب فرانکفورت ایده "سیاست علمی" (به‌عنوان نتیجه پوزیتیویسم) را با سیاست محافظه‌کارانه یا دفاع از "وضع موجود" برابر گرفتند، همین ایده، به‌گونه‌ای باورنکردنی، می‌توانست از سوی یک نظریه‌پرداز محافظه‌کار یعنی فریدریش فون هایک به‌عنوان شکلی از سیاست "سوسیالیستی" ارائه گردد. مقالات سالهای ۴۴ - ۱۹۴۱ هایک [۲۷]، که در سطحی گسترده عامل اشاعه اصطلاحات "علم‌گرایی" و "علم‌گرایانه" در

دنیای انگلیسی‌زبان بودند، ضمن ارائه نقدی بر گرایش‌های عینیت‌گرایی^۱، جمع‌گرایی^۲ و تاریخ‌گرایی^۳ موجود در رویکرد علمی، به بررسی گرایش‌های عملی “برخاسته” از این دیدگاه‌های نظری پرداختند؛ به‌ویژه مسأله تقاضا برای کنترل آگاهانه فرایندهای اجتماعی (“مهندسی اجتماعی” و “برنامه‌ریزی سوسیالیستی”) که به زعم وی با حفظ یا حمایت از اصول و مبانی “جامعه‌ای آزاد” مغایرت دارد، یعنی جامعه‌ای که تنها فردگرایی یک نظام اقتصاد سرمایه‌داری می‌تواند زیربنا و اساس آن باشد. البته بررسی این نکته که آیا هایدک در ایجاد پیوندی منطقی بین فلسفه علم و عمل سیاسی خاص، موفقتر از مکتب فرانکفورت است یا خیر، موضوعی است خارج از چارچوب بحث کتاب حاضر. نکته مسلم از یک سو عبارت است از تنوع تفاسیر یا تعبیر ممکنه از این مسأله که علم‌گرایی چیست و متضمن چه عناصری است، و از سوی دیگر عبارت است از وجود عناصر مشترک معینی در اندیشه آنان، به‌ویژه این اندیشه که نوع جدیدی از سلطه در جوامع مدرن در حال ظهور است که به نوعی در پیوند با تفوق علم و تکنولوژی قرار دارد.

بنابراین، در مرحله بعد باید این نکته را بررسی نماییم که مکتب فرانکفورت اگر در نشان دادن پیوند مفهومی دقیق بین علم‌گرایی و عمل سیاسی که جامعه موجود را بازآفرینی می‌کند موفق نبود، آیا قادر به نشان دادن ارتباط روان‌شناختی و / یا جامعه‌شناختی بود. این نکته به زبان روان‌شناختی بیانگر آن خواهد بود که کسانی که دیدگاهی علمی را پذیرفته‌اند، از نظر سیاسی نیز مستعد آنند که افرادی محافظه‌کار یا راضی [از وضع موجود] باشند و برعکس؛ لیکن در جهت تثبیت وجود چنین رابطه‌ای تلاش اندکی صورت گرفته است، و خود این فرضیه نیز فی‌الواقع غیر قابل قبول به نظر می‌رسد. به زبان جامعه‌شناسی لازم است نشان داده شود که جایگاه و موقعیت اجتماعی گروه‌های مختلف روشنفکری آنان را به سمت اتخاذ موضعی علمی / محافظه‌کار و برعکس سوق داد، لیکن در اینجا نیز متأسفانه تلاش اندکی برای ارائه تحلیلهایی از این دست صورت گرفت، و در حقیقت این خود مکتب فرانکفورت بود که پس از چندی از این دیدگاه مورد

1. objectivism

2. collectivism

3. historicism

ارزیابی قرار گرفت. مارتین جی ضمن مقایسه اعضای برجسته مکتب فرانکفورت با "ماندارین"‌های آلمانی، یعنی اقشار برگزیده و طبقات نخبه تحصیلکرده و روشنفکران آلمانی مورد مطالعه رینگر [۲۹]، عقیده دارد که "رهبران اصلی مکتب فرانکفورت همانند ماندارین‌ها و برخلاف سوسیالیست‌های ارتدکس، آثاری به رشته تحریر درآوردند که بیشتر با روح خسران و انحطاط آمیخته بود تا آینده‌نگری و امید. همچنین، به لحاظ عدم عنایت به جامعه انبوه و ارزشهای سودگرایانه و پوزیتیویستی مورد حمایت آن، با ماندارین‌ها اشتراک داشتند." [۳۰] از این نظر نگرش آنان همانند دیدگاه تونیس^۲ و ماکس وبر نسبت به سرمایه‌داری صنعتی بود.

همچنین، در خصوص اجتماع علم‌گرایی و محافظه‌کاری سیاسی یا تسلیم‌طلبی در مکتب نیز می‌توان این نکته را گفت که گرایش‌ها ضد علم‌گرایی خاص آنان در بیشتر موارد آنان را از چنبره انفعالی که به‌طور فزاینده لحن شدیداً محافظه‌کارانه‌ای به خود می‌گرفت نجات نداد. لوکاج موقعیت آنان را چنین توصیف نمود که بسیاری از روشنفکران برجسته آلمان، منجمله آدورنو، در این "گراندهتلِ مگاک"^۳ جا خوش کرده‌اند، که در جایی دیگر در مورد شوپنهاور آن را توصیف کرده‌ام: «هتلی مجهز به همه‌گونه وسایل راحتی و امکانات رفاهی مدرن، لیکن تمام آن بر لبه مگاک و آستانه هیچی و پوچی قرار گرفته است. تأمل روزانه در این مگاک، در فاصله میان اوقات صرف غذاهای عالی و محظوظ‌شدن از سرگرمیهای هنری، تنها می‌تواند میزان لذت و بهره‌مندی ساکنان هتل را از این امکانات رفاهی مجلل افزایش دهد.» [۳۱] قضاوت لوکاج ممکن است بیش از حد تند باشد، لیکن جای هیچ‌گونه تردید و انکار نیست که به استثنای مارکوزه، هیچ‌یک از اعضای برجسته مکتب فرانکفورت در جنبش سیاسی رادیکالی شرکت فعالی نداشتند و یا حتی حمایتی از آن نکردند، و اینکه هم آدورنو و هم

۱. mandarins، کارمندان ارشد و مقامات عالی‌رتبه رسمی اداری در امپراتوری چین. افراد برای ورود به این قشر می‌بایست در امتحانات خاصی شرکت نموده و با موفقیت از عهده آن برآیند. در اینجا به اقشار بوروکرات و تکنوکرات‌های رده بالای جامعه آلمان اشاره دارد.

2. Tönnies

3. Grand Hotel Abyss

هورکهایمر خیلی زود از جنبش دانشجویی سالهای آخر دهه ۱۹۶۰ – که ظاهراً در برخی از آثارشان به نظر می‌رسد از این جنبش حمایت و تشویق کرده‌اند – خود را کنار کشیدند. بدین ترتیب مکتب فرانکفورت، همان‌گونه که چئی نیز اشاره می‌کند، [۳۲] به “روشنفکران غیرمتعهد” مانهایم شباهت یافت که از هرگونه “کشمکش” به دور ماند.

ارزیابی جامعه‌شناسانه از علم‌گرایی اول‌بار به‌طور خلاصه در مقالات سالهای دهه ۱۹۳۰ هورکهایمر طرح گردید. در آنجا علم‌گرایی به‌مثابه شکلی از اندیشه بورژوازی محسوب شده است که از برخی جهات متناظر با “شیوه‌های نوین تولید” است. نظریه انتقادی در این ارزیابی همچنان، در اصول، کاملاً به تحلیل مارکس از اقتصاد و ساختار طبقاتی به‌عنوان تشکیل‌دهنده زیربنای واقعی زندگی اجتماعی وابسته بود [۳۳]، و در عین حال به پدیده‌های اخیرتر نیز توجه داشت، پدیده‌هایی نظیر رشد انحصارات، ظهور رهبران و مدیران صنایع و کارفرمایان که در سطحی گسترده توسط سایر مارکسیستها مورد بررسی قرار گرفته بودند. لیکن نکات مورد تأکید به تدریج تغییر کرد. در کتاب دیالکتیک روشنگری دیگر نه علم‌گرایی، در مقام فلسفه علم و عنصری از تفکر بورژوازی، بلکه خود علم و تکنولوژی و “آگاهی فنی” [تکنولوژیک] یا “عقل ابزاری” که توسط این دو مقوله در سرتاسر جامعه اشاعه می‌یابد یا به نوعی ملازم توسعه آنهاست که عامل اصلی حفظ و ابقاء سلطه به‌شمار می‌رود. در عین حال، سلطه دیگر به‌عنوان سلطه طبقه‌ای خاص مدنظر نیست، زیرا ساختار طبقاتی جامعه سرمایه‌داری و تضاد بین طبقات به‌گونه‌ای که مارکس ترسیم کرده، اینک دیگر جزو ویژگیهای مهم جوامع مدرن غربی محسوب نمی‌گردند. همان‌گونه که مارکوزه این موضوع را در کتاب انسان‌تک‌ساختی بیان نمود: “در دنیای سرمایه‌داری، آنها [بورژوازی و پرولتاریا] هنوز طبقات اصلی به‌شمار می‌روند. لیکن توسعه سرمایه‌داری ساختار و کارکرد این دو طبقه را به‌گونه‌ای تعدیل کرده است که دیگر به‌عنوان عاملان و کارگزاران تحول تاریخی ظاهر نمی‌گردند. علائق کلی و مسلط در حفظ و بهبود وضع موجود نهادی، جریانات آشتی‌ناپذیر سابق در پیشرفته‌ترین بخشهای جامعه معاصر را با هم متحد می‌سازد.” نظرات آدورنو در باره این موضوع پراکنده‌تر و

مبهمتر است. در مقاله‌ای در باب نظریه طبقه که در دوران حاکمیت ناسیونال سوسیالیسم نوشته شده استدلال کرد که "ستم‌دیدگان دیگر نمی‌توانند خود را چونان یک طبقه بدانند،" و ماهیت جامعه طبقاتی به جای آنکه کاملاً آشکار شده باشد، به واسطه تبدیل به جامعه توده‌ای که ماهیت طبقاتی در آن به اوج خود رسیده بود، رمزآلود شده است، و پرولتاریا، برخلاف نظریه مارکس، «از لحاظ اجتماعی ناتوان» گشته است. [۳۴] از این دیدگاه، مسلماً، تضاد طبقاتی نمی‌تواند نیروی محرکه تاریخ (در هر حال، در تاریخ معاصر) به حساب آید، بلکه این نیرو را باید در هر آنچه سبب ظهور "جامعه توده‌ای" گشته است، جستجو نمود. لیکن آدورنو در یکی از مقالات دهه ۱۹۶۰ خود تأکید دارد که جوامع غربی امروز (و همین‌طور جوامع اروپای شرقی) هنوز همچنان جوامعی طبقاتی هستند و تضادهای آشتی‌ناپذیر درون این جوامع هر لحظه می‌تواند جامعه سازمان‌یافته را با فاجعه‌ای جمعی نابود سازد. [۳۵] با این حال اندکی بعد در همان مقاله با این استدلال که در این قبیل جوامع عقلانی شده و تحت نفوذ "صنعت فرهنگ"، انسانها "آمده‌اند تا خود را - حتی در درونی‌ترین الگوهای رفتاری‌شان - با آنچه برایشان اتفاق می‌افتد یکی بدانند و خود را با آن همانند سازند (اوج پیروزی وحدت و یگانگی!)" این امکان را منتفی می‌داند. و باز در نطق افتتاحیه خود در «کنفرانس جامعه‌شناسی آلمانی» در ۱۹۶۸، پیرامون این موضوع که آیا جوامع مدرن را باید "سرمايه‌داری متأخر" به حساب آورد یا "جوامع صنعتی" [۳۶]، پس از بررسی این نکته که به‌رغم آنکه هنوز طبقات وجود دارند، لیکن هیچ‌گونه آگاهی طبقاتی طبقه کارگر به چشم نمی‌خورد، برخی از مفاهیم اصلی نظریه مارکس - نظیر ارزش افزوده، جریان پیدایش فقر و تهیدستی، تأثیر نیروهای تولید بر روابط تولید - را زیر سؤال برد و سپس بحثی را پی گرفت که به این استنتاج انجامید که "سیستم" از تمام اعضای جامعه، منجمله دست‌اندرکاران در مقامات کلیدی و فرماندهی، مستقل گشته و به وسیله نیروهای مجهول و غیرشخصی عقلانیت فنی به پیش رانده می‌شود.

به هر حال، این دید در باره قدرت عقلانیت فنی به کاملترین و منظمترین وجه آن در کتاب انسان تک‌ساحتی مارکوزه، به‌ویژه در فصل ششم، «منطق سلطه»، بیان

شده است. مفهوم اساسی‌ای که در اوج دوران شکوفایی مکتب فرانکفورت از جمله شعارهای تعیین‌کننده و اصول اعتقادی و مرامی این مکتب قرار گرفت، این نکته است که سلطه بر طبیعت از طریق علم و تکنولوژی الزاماً منجر به ظهور شکل جدیدی از سلطه بر انسانها می‌گردد: ”جامعه در مجموعه فنی رو به رشدی از اشیاء و روابط به بازتولید خود پرداخت که شامل بهره‌برداری فنی از انسانها بود – به عبارت دیگر تلاش و مبارزه برای بقا و زیستن و استثمار از انسان و طبیعت بیش از همیشه شکل علمی‌تر و عقلانی‌تر به خود گرفت.“ (ص ۱۴۶) مارکوزه بحث خود را چنین ادامه می‌دهد که ”علم طبیعت، در ظل اصول پیشینی فنی^۱ که طبیعت را به مثابه ابزاری بالقوه می‌نگرد، در حال رشد و توسعه است، [و] ... اصول پیشینی فنی، تا آنجا که تحول و دگرگونی طبیعت متضمن تحول انسان باشد، و تا آنجا که «دست‌ساخته‌های انسانی» از مجموعه‌ای اجتماعی صادر گشته و مجدداً به آن بازگردند، اصول پیشینی سیاسی نیز محسوب می‌شوند“ (ص ص ۴ – ۱۵۳). و بالاخره اینکه ”عقلانیت فنی به جای حذف و از میان برداشتن مشروعیت سلطه، از آن حراست می‌کند“ (ص ص ۹ – ۱۵۸). [۳۷]

بین ایده مذکور در باره سلطه عقلانیت فنی و تصور ماکس وبر در باره فرایند ”حصول عقلانیت“ دنیای مدرن، قرابت آشکاری وجود دارد؛ و غالباً اظهار شده است که متفکران مکتب فرانکفورت به گونه‌ای فزاینده تحت تأثیر اندیشه ماکس وبر بوده‌اند (گرچه به استثنای مقاله سال ۱۹۶۴ مارکوزه، [۳۸] سایرین صرفاً ارجاعات مختصری به آن داشتند)، تا آن اندازه که در واقع برخیها روند تکامل و گسترش نظریه مکتب فرانکفورت را طی سالهای دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به صورت گذار از برداشت مارکسی به برداشت وبری در باره گرایشات تاریخی نهفته در جوامع صنعتی پیشرفته تعبیر کرده‌اند. شباهتهای موجود بین عقلانیت فنی یا حصول عقلانیت به عنوان نیروهای انتزاعی شکل‌دهنده جامعه ترسیم می‌گردند که خارج از کنترل انسان قرار دارند؛ از برخی جهات منطبق درونی سیستم (نظام) که توسط علم و اداره عقلانی امور ایجاد می‌گردد، بدون حضور افراد یا گروههای

1. technological apriori

اجتماعی خاص و صرف نظر از شکل ظاهری جامعه (اینکه آیا فی المثل جامعه‌ای " سرمایه‌داری" است یا " سوسیالیستی"، " توتالیتیر" است یا " دموکراتیک") برنامه‌ریزیهای خود را پیش برده و به کار خود ادامه می‌دهد. [۳۹] در این معنا، مفهوم " جامعه صنعتی" جایگزین مفهوم " جامعه سرمایه‌داری" گشته، و همان‌طور که مک‌ایتایر خاطر نشان کرده است به نوعی " جبرگرایی فنی نسبتاً خام" وابسته است. [۴۰] همین‌طور مارکوزه در مقاله خود راجع به وبر، استدلال می‌کند که " نه تنها به کارگیری و استفاده از تکنولوژی بلکه خود تکنولوژی نیز سلطه محسوب می‌گردد (سلطه بر طبیعت و انسان) - به عبارت دیگر نوعی نظارت یا کنترل روشمند، محاسبه شده و حسابگرانه. اهداف و منافع خاص سلطه سلسله‌وار و از بیرون بر تکنولوژی بار نمی‌گردند؛ بلکه به درون خود ساختمان دستگاه فنی وارد می‌گردند. " [۴۱] مارکوزه بحث خود را چنین دنبال می‌کند که " تکنولوژی حقیقی" همواره یک طرح تاریخی - اجتماعی است؛ آنچه یک جامعه و " منافع حاکم بر آن" قصد دارند با انسانها و اشیا انجام دهند، در این طرح نشان داده شده است. [۴۲] لیکن هیچ‌گونه نشانه‌ای دال بر اینکه منافع مذکور، منافع طبقه بورژوازی (یعنی سرمایه) است یا منافع برخی از دیگر گروههای اجتماعی قابل شناسایی، در دست نیست.

شباهت عمده دوم بین وبر و مکتب فرانکفورت را باید در بدبینی مایوس‌کننده‌ای دید که از تفاسیر آنان در باره جامعه صنعتی مدرن برمی‌خیزد. اگر وبر به تعبیر مامسن^۱ " یک لیبرال نوید" [۴۳] بود، در آن صورت متفکران مکتب فرانکفورت، دست‌کم مارکوزه را شاید بتوان " رادیکال‌های نوید" وصف کرد. از نظر وبر بسط و گسترش کم و بیش ثابت حصول عقلانیت و اندیشه‌ورزی^۲ به این معنی بود که جامعه می‌رفت تا تحت سلطه روابط اجتماعی کاملاً ابزاری قرار بگیرد. این روابط نوعی " قفس آهنین" و وضعیت " تحجر ماشینی شده"^۳ است که مانع بروز خلاقیت فردی و ارزشهای شخصی می‌گردد. به زعم وبر در برابر این تهدید هیچ‌گونه وسیله دفاعی مؤثر و واقعی وجود نداشت،

1. Mommsen

2. intellectualization

3. mechanized petrification

جز تلاشی نومیدانه در جهت حفظ برخی ارزشهای فردی در حوزه‌های کاملاً خصوصی، و احتمالاً ظهور رهبری کاریزماتیک که ثابت می‌کرد قادر به انجام "تغییر قدر و اعتبار تمام ارزشها" (به تعبیر نیچه) و به جریان انداختن (قراردادن) حیات اجتماعی در مسیری تازه است. بدبینی مارکوزه (و به‌ویژه بدبینی هورکه‌هایمر نسبت به سرنوشت فرد که بعداً در باره‌اش بحث خواهیم کرد) عمدتاً از همین نوع است. این عقلانیت فنی (یعنی عقل ابزاری) است که بر حیات اجتماعی سلطه دارد و اگر نیروهایی هم برای مقابله و معارضه با آن موجود باشند بسیار ناچیزاند. مارکوزه با این جملات به استنتاج از کتاب انسان تک‌ساختی می‌پردازد که "نظریه انتقادی جامعه در زمان پیدایش خود با حضور نیروهای واقعی... در جامعه تثبیت شده‌ای مواجه شده بود که به سمت نهادهای عقلانی تر و آزادتر حرکت می‌کرد (یا می‌شد آن را به حرکت کردن در این سمت سوق داد)... اینها زمینه‌های تجربی‌ای بودند که این نظریه بر آنها بنا شده بود... بدون حضور چنین نیروهایی... «رهایی امکانات بالقوه ذاتی» دیگر به‌طور کافی به ارائه و بیان آلترناتیو تاریخی نمی‌پردازد." (صص ۵ - ۲۵۴) در واقع اگر اساساً آلترناتیوی وجود داشته باشد. برخلاف وبر، مارکوزه حتی امکان رویارویی جزئی با "جامعه اداره شده"، و حمایت از حوزه خصوصی ارزشها را از سوی افراد نمی‌بیند (با وجودی که هورکه‌هایمر تمایل بیشتری به این دیدگاه داشت). تنها بخت نیروی اپوزیسیون انقلابی را، که البته بخت ناچیزی است، باید در اقشار و لایه‌های پایین اجتماع، در بین مطرودان و بیگانگان، استثمارشدگان و ستم‌دیدگان سایر نژادها، و رنگها، بیکاران و افراد فاقد هرگونه امکان اشتغال‌یابی، پیدا نمود. لیکن بعدها در دهه ۱۹۶۰ با ظهور جنبشهای رادیکال جدید، مارکوزه تا حدودی خوشبین‌تر شد. زیرا اینک طیف نیروهای انقلابی، از جمله دانشجویان، اقلیتهای نژادی استثمار شده و توده‌های دهقانی جهان سوم، تا حدودی وسیعتر به‌نظر می‌رسید.

نگرش نومیدانه مکتب فرانکفورت در آخرین مرحله حیات آن، به مفهوم رسمی، برخاسته از تحلیل جامعه مدرن غربی است، لیکن بایستی آنرا در برابر زمینه گسترده‌تری از اندیشه اجتماعی رایج (که خاصه در آلمان بسیار برجسته می‌نمود) نگرست که از اواخر قرن نوزدهم نه تنها بیانگر مخالفت با پوزیتیویسم

در مقام نظریه علم، بلکه بیانگر خصومتی کلی با علم و تکنولوژی آنچنانی برحسب پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آنها به شمار می‌رفت. از این رو هیوز در مطالعات خود راجع به روند تفکر در اروپا در خلال سالهای ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰، [۴۴] معتقد است که قیام علیه پوزیتیویسم با خود نوعی تشکیک و به زیر سؤال بردن پرستش پیشرفتهای مادی، و اعتراض علیه "ماشینی شدن زندگی" را به همراه داشت، که تأثیر آن به نوعی در رمانتیسیسم نو، فلسفه حیات^۱ و تصریح مجدد ارزشهای "معنوی" یافت می‌شود، و روایتی دیگر از آن را می‌توان در اندیشه‌ها و تأملات مبهم ماکس وبر در باب حصول عقلانیت^۲ و "افسون زدایی"^۳ جهان مشاهده نمود. متعاقباً آشوبها و ویرانیهای ناشی از جنگ جهانی اول، تجربه حاکمیت رژیم ناسیونال سوسیالیستی در آلمان، به زیر سلطه بردن و تقسیم جهان از ۱۹۴۵ به بعد توسط ابرقدرتها که به طور فزاینده در مسابقات تسلیحات هسته‌ای درگیر بودند، همگی دست به دست هم دادند و مجموعاً سبب پیدایش احساس خسران و زوال فرهنگی و احساس عدم عقلانیت رو به تزايد گشتند.

مکتب فرانکفورت عمیقاً در این سنت فکری ریشه داشت و نفوذ فزاینده آن طی سالهای دهه ۱۹۶۰، بدون تردید با احیای مجدد زدگی از عقلانیت فنی و دیوان سالارانه، به اشکال مختلف، و به خصوص در بخشهایی از طبقه متوسط پیوند داشته است. در عین حال انتقاد آن از جامعه مدرن که به قولی بر تحلیل ماهیت این جامعه استوار بود، به کاملترین و صریحترین وجه آن در انسان تک‌ساختی مارکوزه ارائه شد. آنچه این تحلیل مدعی نشان دادن آن است این است که دو طبقه عمده در جامعه سرمایه‌داری - طبقه بورژوازی و طبقه کارگر - دیگر عاملان فعال تاریخی نیستند. به همین خاطر، از سویی، هیچ طبقه مسلط و غالبی وجود ندارد، بلکه به جای آن قدرتی مجهول و غیرشخصی ("عقلانیت علمی - فنی") اعمال سلطه می‌کند، و از سوی دیگر، طبقه مخالفی نیز وجود ندارد، زیرا طبقه کارگر، نه تنها از طریق مصرف انبوه بلکه طی خود فرایند عقلانی شده تولید، هم‌رنگ جماعت و آرام گشته است. ولی مارکوزه تحلیل خود

1. lebensphilosophie

2. rationalization

3. disenchantment

را بر مبنای مطالعات تجربی یا بر پایهٔ ارزیابی دقیق شواهد موجود قرار نمی‌دهد؛ وی به‌طور مبهم به “متون وسیع جامعه‌شناسی و روان‌شناسی” ارجاع می‌دهد، لیکن نتیجه می‌گیرد که “شاید گویاترین مدرک را به‌راحتی بتوان با نگاه کردن به تلویزیون یا گوش دادن به موج متوسط رادیو در ساعتی معین، طی دو روز متوالی، بدون خاموش کردن آن هنگام پخش تبلیغات تجاری یا دنبال ایستگاههای دیگرگشتن، به دست آورد” (ص xvii). این کتاب مشتمل است بر ملاحظات فلسفی پیرامون جامعهٔ صنعتی پیشرفته در ایالات متحد آمریکا که ضمن تکرار مباحث و استدلالهای کتاب خرد و انقلاب با زبانی عامه‌فهم، شاید به چیزی بیش از آنچه هورکهایمر آن را “بیان نارسای حالات ذهن” می‌نامید، دست‌نیافته باشد. به‌ویژه باید این نکته را یادآور شد که تعمیمهای کلی تا چه اندازه متکی بر تجربهٔ خاص عملکرد فاقد بنیان فرهنگی رادیو و تلویزیون تجاری در آمریکا، و عدم حضور طبقهٔ کارگر واجد سازمان سیاسی از دورهٔ قبل از جنگ جهانی اول است. [۴۵]

مع‌ذالك آرا و عقاید مارکوزه و اکنش مختصری در جنبش دانشجویی آمریکا در سالهای آخر دههٔ ۱۹۶۰ در شکل مخالفت این جنبش با “سیستم” و تا حدودی نیز در بین جنبشهای دانشجویی کشورهای مختلف اروپایی، برانگیخت. لیکن جنبشهای اجتماعی آن ایام همگی متأثر از تحلیلهای بسیار گسترده دامن و متنوعتری بودند که دربارهٔ ساختار طبقاتی رو به تحول و اهمیت تکنوکراسی و بوروکراسی صورت می‌گرفت؛ تحلیلهایی که جامعه‌شناسان سهم برجسته‌ای در ارائهٔ آن داشتند. به‌دنبال ارزیابی و بر از گسترش انعطاف‌ناپذیر تولید و ادارهٔ عقلایی‌شدهٔ امور، برای اولین بار نظریهٔ انقلاب مدیریتی [۴۶] و نخستین بحثهای مربوط به تکنوکراسی (فن‌سالاری) [۴۷] و پس از آن مطالعات جامع‌تر پیرامون “جامعه صنعتی” و “جامعهٔ مابعد صنعتی” صورت گرفت. تفسیر محافظه‌کارانه از این پدیده‌ها، برای مثال در آثار ریمون آرون و دانیل پل، [۴۸] بیش از هر چیز بر کاهش تدریجی دامنهٔ اختلافات طبقاتی عمده (که همچنین می‌توانست به‌مثابه ظهور جوامع عمدتاً دارای “طبقه متوسط” تلقی گردد)، تعدیل یا حذف واقعی تضاد طبقاتی و افول همزمان “ایده‌نولوژی‌ها” – مطابق با تعریف آرون از آنها:

”نظامهای کلی تفسیر جهان تاریخی - سیاسی“ (یقیناً مارکسیسم نمونه بارز این قبیل ایده‌تولوژیها به‌شمار می‌رود) - تأکید داشتند. برداشت رادیکال، به‌ویژه در آثار آلن تورن [۴۹] با این ادعا که ساختار طبقاتی سرمایه‌داری قرن نوزدهم عمیقاً متحول گشته، بر آن است که شکاف اساسی تازه‌ای در جوامع غربی (و البته، با در نظر گرفتن مقتضیات مربوط به زمینه‌های متفاوت، در جوامع سوسیالیستی اروپای شرقی نیز) رخ نموده است و انواع جدیدی از تضادها (نمونه بارز آن فعالیت‌های جنبشهای اجتماعی، و واکنش علیه آنها از اواخر سالهای دهه ۱۹۶۰) تا حدودی جایگزین تضادهای طبقاتی قدیمی گشته و تا حدودی نیز آن تضادها را در خود مستحیل کرده‌اند. به‌زعم تورن دیگر نمی‌توان از طبقه بورژوازی و طبقه کارگر به‌عنوان گروه‌های عمده درگیر در تضادهای موجود در جوامع مابعد صنعتی (که می‌توان آنها را جوامع ”تکنوکراتیک“ (فن‌سالار) یا جوامع ”برنامه‌ریزی‌شده“ نیز نامید) یاد نمود، بلکه این گروه‌ها از یک سو شامل کسانی است که هدایت و اداره ساختار اقتصادی و تصمیم‌گیری سیاسی را برعهده دارند، و در سوی دیگر کسانی که موقعیت‌شان به مشارکت وابسته و غیرمستقل تنزل داده شده است (البته گرچه گروه اول شامل صاحبان بزرگ سرمایه و گروه دوم شامل کارگران صنعتی باشد).

آثار جامعه‌شناسان مارکسیست، با توجه به تأکیدی که بر سلطه دائمی سرمایه (به‌ویژه به شکل شرکتهای سهامی عظیم و شرکتهای چندملیتی) و اهمیت عظیم جنبش کارگری سنتی به‌عنوان کارگزار تحولات اجتماعی دارند، مشخصاً هم از تفاسیر محافظه‌کارانه و هم از تفاسیر رادیکال راجع به ”جامعه مابعد صنعتی“ و همین‌طور از تحلیلهای مارکوزه (که از بسیاری جهات به دیدگاه محافظه‌کاران نزدیک است) فاصله می‌گیرد. البته این جامعه‌شناسان تحولات اساسی جامعه سرمایه‌داری طی قرن بیستم را مدنظر قرار می‌دهند؛ از یک‌سوی از طریق تمرکز^۱ و تراکم^۲ سرمایه و افزایش مداخله دولت در اقتصاد، و از سوی دیگر از طریق تحولات (نسبتاً مرتبط) در ساختار طبقاتی، به‌ویژه شامل موقعیت اجتماعی و

آگاهی طبقه کارگر و رشد طبقه متوسط. در بین مارکسیست‌ها راجع به تفسیر این قبیل فرایندهای تحول در نظام سرمایه‌داری، اختلاف نظر زیادی وجود دارد، [۵۱] لیکن، در عین حال، نقاط اشتراک بسیاری نیز در خصوص تصریح بر اهمیت تعیین‌کننده و دائمی رابطه میان سرمایه و کار، و بیان سیاسی آن در اشکال مختلف مبارزه طبقاتی، تضاد میان احزاب و اقدامات و فعالیت‌های جنبش‌های اجتماعی، میان آنان وجود دارد. در مقایسه با این حجم عظیم تحقیقات و بررسی‌های متنوع در باره "جامعه صنعتی" یا "سرمایه‌داری متأخر" از سوی جامعه‌شناسان مارکسیست و غیرمارکسیست، فقدان هرگونه تحلیل جدی و مشروح در باره اقتصاد سرمایه‌داری، ساختار طبقاتی و روند تکامل احزاب و جنبش‌های سیاسی در برنامه‌های تحقیقاتی مکتب فرانکفورت، موجب گشته تا مطالعات و بررسی‌های به‌عمل آمده از سوی این مکتب در خصوص جامعه مدرن به گونه‌ای عجیب و باورنکردنی بسیار محدود، ناقص و نامناسب به نظر آید.

پس از این باید دومین مضمون عمده در اندیشه مکتب فرانکفورت - یعنی دغدغه خاطر در مورد سرنوشت فرد در جامعه معاصر - را مورد بررسی قرار دهیم که با نظریه سلطه "عقلانیت علمی - فنی" و نیز با دلمشغولی‌های ماکس وبر در آخرین نوشته‌هایش ارتباط نزدیکی دارد. همان‌طور که پیشتر یادآور شدم (ص ۲۴-۲۳) هورکهایمر از همان ابتدا به ارزش فردیت متعهد بود، و این تعهد را، گرچه با حالتی بدبینانه‌تر، که وبر را به یاد می‌آورد [۵۲] در مقالات و مصاحبه‌های دهه آخر عمر خود تصریح کرد. هورکهایمر در رویارویی با چیزی که آن را "گرایش به سمت جهانی عقلانی‌شده، خودکار و کاملاً اداره‌شده" می‌دید، در عصری که "تمایل به حذف هرگونه نشانی از استقلال و لونسبی فرد را دارد" [۵۳] برای مقابله با این گرایش و حمایت یا در صورت امکان، بسط و گسترش "آزادی محدود و گذرای فرد" هیچ راهی نمی‌دید، مگر تأکید بر تمایلات مذهبی "اشتیاق و همدردی با چیزی کاملاً دیگر." [۵۴] در واقع هورکهایمر در اواخر عمر خود از اینکه "نظریه پردازی انتقادی" باشد دست شست و به نوعی اندیشه مذهبی متمایل گشت. برای کانت و هگل جایگاهی فراتر

از مارکس قایل شد و به تعبیر گامنیور^۱ و رینگوث^۲ "عظمت ایده آلیست‌های آلمانی را نتیجه قرابت آنان با تعصب مذهبی دین یهود و تفکر یهودیت می‌دانست". [۵۵] هورکهایمر خود، آخرین دیدگاهها و نقطه نظراتش را پیرامون اندیشه مذهبی این‌گونه جمع‌بندی نمود که مسأله مهم در دین‌شناسی (الهیات) "وقوف به این نکته است که جهان «جلوه ظاهر» است و حقیقت مطلق یا هدف غایی نیست"، [۵۶] و اینکه "باور ندارم فلسفه‌ای وجود داشته باشد که من بتوانم آن را بپذیرم ولی عنصری دینی در آن نباشد." [۵۷]

آدورنو و مارکوزه در باره موقعیت فرد در جامعه مدرن دیدگاه نومیدانه یکسانی داشتند، لیکن هر یک با شیوه‌های کاملاً متفاوتی با این مسأله روبرو شدند و بدان پاسخ گفتند. مارکوزه، همان‌طور که دیدیم، بقایای امید را به اینکه نیروهای انقلابی جدید از بطن این جامعه سر بر خواهند آورد، در خود حفظ نمود؛ و در باز تفسیر فلسفی خود از نظریات فروید [۵۸] استدلال نمود که با غلبه کمبود مادی در جوامع صنعتی پیشرفته شرایط برای انسانها به گونه‌ای برقرار گردید که از طریق آزادی جنسی به هدف سعادت نایل آیند و برتری "اصل لذت" به عنوان مبنای یک رهایی جامع تلقی گردید که بر کلیه روابط اجتماعی تأثیر می‌گذارد. اما آدورنو امکان آزادی فرد از قید سلطه را نه در ظهور گروه‌های مخالف (اپوزیسیون) جدید و نه در آزادی جنسی، بلکه در کار هنرمند "اصیل" می‌دید، که واقعیات مسلم را با نشانه‌هایی از آنچه می‌توانست باشد، روبرو می‌سازد. بنابراین، هنر اصیل نیروی بالقوه ویرانگری دارد، و آدورنو آن را به عنوان شکل برتر شناخت - پویش آینده‌نگرانه حقیقت - در نقطه مقابل علم قرار می‌دهد که صرفاً واقعیت موجود را منعکس می‌سازد. [۵۹]

از دیدگاه جامعه‌شناختی، در باره دیدگاه متفکران مکتب فرانکفورت راجع به شرایط فرد در جامعه صنعتی پیشرفته دو مسأله باید طرح گردد. مسأله اول اینکه آیا ارزیابی آنان به لحاظ توصیفی صحیح است. در اینجا به مشکل آشنایی برمی‌خوریم، زیرا هیچ‌گونه تلاشی در جهت اثبات تجربی این امر صورت نگرفته

1. Gumnior

2. Ringguth

است که تحولات قابل ملاحظه‌ای رخ داده‌اند؛ نهایت اینکه، حکمی در مورد تفاوت [فرد در این دوره] با فرد بورژوازی فرضاً مستقل در جامعه سرمایه‌داری لیبرال داده شده است. تردید است که اصل این تمایز فراگیر، حداکثر به‌عنوان چیزی فراتر از حکمی حدسی، به‌تنهایی بتواند بدون تبعات متعدد (حداقل از لحاظ تفاوت‌های موجود بین ملتها و سنت‌های ملی) معتبر شمرده شود، و هرگونه تلاش برای تایید آن به شیوه‌ای قطعی‌تر مستلزم نوعی پژوهش جامع تاریخی است که مکتب فرانکفورت همواره از آن اجتناب ورزیده است. نکته مهمتر هنوز این واقعیت است که تمام بحث متوجه فرد بورژواست. متفکران مکتب فرانکفورت به مسأله گسترش آزادی و استقلال بعد از جنگ جهانی دوم در تعداد کثیری از جمعیت کشورهای صنعتی توجه چندانی نکردند؛ پدیده‌ای که ناشی از وقوع تغییر و تحولات بی‌شک آرام، لیکن واقعی، در موازنه قدرت اجتماعی بین کار و سرمایه، همراه با گسترش خدمات رفاهی، آموزش و پرورش، اشتغال کامل و قدرت اتحادیه‌های کارگری بود. آزادی‌های اینجهانی^۱، ولی بسیار مهم، از جمله افزایش چشمگیر اوقات فراغت، که طی این دوران به دست آمد، می‌بایست با روندهای اعمال قانونمندی و نظارت شدید از طریق فرایندهای تولید و مدیریت عقلانی‌شده مقایسه شود. حتی در جوامع سوسیالیستی اروپای شرقی نیز دستاوردهای مشابهی وجود دارد که باید در کنار خسارتهای آشکار مربوط به این فرایند، قرار داده شود، اگرچه شاید مفهوم "جامعه کاملاً تحت مدیریت" در این کشورها مناسب‌تری داشته باشد، بجز اینکه قدرت حاکم بر این قبیل جوامع، "عقلانیت علمی - فنی" نیست، بلکه یک حزب سیاسی یا شاید یک طبقه حاکم جدید است. بحران اقتصادی سالهای دهه ۱۹۸۰ در جوامع سرمایه‌داری، ضدحمله‌ای را از سوی سرمایه علیه نیروی کار به دنبال داشته است که از طریق محروم‌ساختن طبقات پایین از اشتغال، کاهش میزان ارائه خدمات اجتماعی و به‌طور کلی با اعمال انواع فشارها و مشکلات اقتصادی علیه آنان، آزادی و استقلال‌شان را به‌طور مشهود محدود می‌کند. با مطالعه متون و آثار مکتب

فرانکفورت (و به ویژه آثار آدورنو و هورکهایمر) در باب از دست رفتن استقلال فرد، این تصور پدید می‌آید که آنچه این متون در وهله نخست و مهمتر از هر چیز دیگر بیان می‌کنند، مانند متون مشابه ماکس وبر، چیزی جز احساس خسران و سقوط در بین قشر خاصی از جامعه، یعنی در بین اقشار تحصیلکرده و وابسته به طبقه متوسط مرفه، یا مشخصاً بین «ماندارین»^۱ ها، و نوعی دلنگی برای «فرهنگ سنتی آلمان» نیست.

دومین مسأله که باید مورد بررسی قرار بگیرد این است که آیا دغدغه خاطر مکتب فرانکفورت به سرنوشت فرد از طریق توجه و علاقه‌ای که به روان‌شناسی و روان‌کاوی ایجاد کرد، از جهتی دیگر منجر به بازآرایی نظری رابطه فرد و جامعه گردید. اریک فروم، همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در نخستین سالهای فعالیت مکتب فرانکفورت، با تأکید ویژه بر جایگاه خانواده در ساختار طبقاتی‌ای که منشأی تاریخی دارد، تلاش کرد تا روان‌شناسی فردی فروید را با نظریه اجتماعی مارکس ربط دهد، و در عین حال، نظریه فراتاریخی فروید در باره فرهنگ را نفی کرد. فروم متعاقب قطع ارتباطش با مکتب فرانکفورت، کاوش در باره رابطه بین روان‌کاوی و مارکسیسم را در جهات مختلف ادامه داد: با تدوین نظریه «شخصیت اجتماعی» (در کتاب گریز از آزادی^۱)، و با تجدیدنظر اساسی در برداشت فروید از سرشت انسانی و نیازهایش، و با طرح مجدد غلبه «الیناسیون» [از خودبیگانگی] به عنوان مضمون محوری اندیشه اجتماعی مارکس که به کاملترین وجه آن در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی مارکس بیان شده است. [۶۰]

دنبال کردن چگونگی تحول اندیشه مکتب فرانکفورت در باره این موضوع دشوارتر است. در مطالعاتی که در ایام تبعید در ایالات متحد آمریکا صورت گرفت، و بخصوص در کتاب شخصیت اقتدارگرا، روان‌شناسی فرد مورد تأکید جدی قرار گرفت، اما در جهت ربط دادن پدیده‌های روان‌شناختی و به ویژه تحولات رخداده در آنها به شرایط ویژه تاریخی و اجتماعی تلاش اندکی صورت گرفت (ص ۲۱). بدون تردید در اندیشه‌های بعدی مکتب فرانکفورت

۱. این کتاب توسط آقای عزت‌الله فولادوند به فارسی ترجمه شده است: گریز از آزادی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ چهارم ۱۳۵۶.

پیش فرضی در بارهٔ هم‌نو‌گرایی^۱ حاصل از فرایند عقلانی‌شدن عمومی زندگی و تأثیر "صنعت فرهنگ" وجود داشت؛ لیکن پیش فرض مذکور به مدد مطالعات و پژوهش‌های تطبیقی تاریخی یا جامعه‌شناختی به آزمون گذاشته نشد، و فرایندهای اجتماعی - روان‌شناختی موجود، به‌طور منظم مورد تحقیق قرار نگرفتند. وانگهی نظریات مربوط به هم‌نو‌گرایی، تشبیه^۲ و توتالیتاریانیسم (واژه‌ای که مارکوزه در انسان تک‌ساختی بسیار به کار می‌برد) به گونه‌ای نسبتاً غیرانتقادی (باید گفت که مارکوزه بیش از آدورنو و هورکهایمر روش انتقادی را به کار می‌برد) در مورد جوامع صنعتی سرمایه‌داری و سوسیالیستی به کار برده می‌شوند، البته بدون شناخت دقیق ویژگی‌های خاص "سوسیالیسم واقعاً موجود" در اروپای شرقی، یعنی درجایی که حزب حاکم هم‌نویابی با ایده‌تولوژی رسمی را تحمیل می‌کند. حتی در مورد اروپای شرقی نیز با عنایت به تحولات اجتماعی متعدد، از قیام‌های سالهای ۱۹۵۳، ۱۹۵۶ و ۱۹۶۸ گرفته تا ظهور جنبش «همبستگی» در لهستان، و نیز با توجه به امحا و نابودی واقعی مارکسیسم به‌عنوان آموزه‌ای زنده (یعنی به‌عنوان "ایده‌تولوژی غالب" مؤثر و کارآمد) برای بخش عظیمی از جمعیت این کشورها، درجه و میزان هم‌نو‌گرایی مستلزم بررسی دقیقتری است. در جوامع سرمایه‌داری غرب نیز طی سالهای آخر دههٔ ۱۹۶۰ شاهد ظهور چشمگیر اختلاف عقیده هستیم (که نه تنها سبب شد تا مارکوزه نسبت به امکان تحول و دگرگونی اساسی در آنچه "امتناع غریزی در بین جوانان معترض" [۶۱] می‌نامید، نگرش نسبتاً خوش‌بینانه‌ای پیدا کند، بلکه محیطی فراهم ساخت که در آن مکتب فرانکفورت بیشترین تأثیر و نفوذ خود را به‌دست آورد). و امروز، پس از یک دهه و اکثراً علیه آرا و عقاید آن ایام، تجلیات اساسی و رو به رشدی از اشکال احیاشدهٔ نارضایتی و اعتراض، در جنبش صلح و احیای سوسیالیسم در چندین کشور، به‌چشم می‌خورد.

آنچه از دیدگاه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی ضرورت دارد، بررسی مستدلتر و در صورت امکان تبیین این چرخه‌های اعتراض و تسلیم است. لیکن

1. conformism

2. assimilation

مکتب فرانکفورت به این قبیل مسائل توجه اندکی نمود. به عنوان یک نمونه خاص: اشاره مارکوزه به "امتناع غریزی" جوانان چندان کافی به نظر نمی‌رسد، زیرا سرخی در باره نوسانات تاریخی در گرایشات اجتماعی جوانان به دست نمی‌دهد، و همچنین موقعیتهای اجتماعی بسیار متنوع و پراکنده ناشی از اختلافات طبقاتی، قومی و ملی را نیز به هیچ وجه به حساب نمی‌آورد. و به نظر می‌رسد متمرثرترین راه تحقیق در این زمینه عبارت است از بررسی طرق شکل‌گیری "نسلهای" جدید در شرایط تاریخی و اجتماعی خاص. [۶۲] تکیه خود مارکوزه بر عامل غریزه برخاسته از بازتعبیر فلسفی وی در کتاب غریزه عشق و تمدن^۱ از آرای فروید است، که طی آن نظر فروید را در باره سرشت کلی انسان که معطوف به سعادت است می‌پذیرد، که عمدتاً برحسب آزادی و ارضای جنسی تعریف شده است، لیکن این نظر را رد می‌کند که سرکوب امیال به منظور خلق و حفظ تمدن است (به عبارت دیگر "اصل لذت جویی" می‌بایست تابع "اصل واقعیت" باشد). به نظر مارکوزه سرکوب امیال جنسی در طول تاریخ جامعه بشری همواره و بدو "سرکوب افزوده"^۲ ای بود که به منظور حفظ اشکال ویژه سلطه اجتماعی در شرایط کمیابی اقتصادی طراحی شد. با پایان دوره کمیابی این سرکوب افزوده نیز می‌تواند به پایان برسد، و آنگاه آزادی جنسی (غریز حیاتی و جنسی) تمام دیگر روابط اجتماعی را متحول خواهد ساخت. مارکوزه دقیقاً مشخص نمی‌سازد که این تحول چگونه صورت خواهد گرفت و تجربه آزادی جنسی^۳ بیشتر در جوامع مدرن بیانگر آن است که این امر لزوماً با استمرار سلطه طبقاتی و اقتصادی ناسازگار نیست. در مجموع، بازسازی فلسفی اندیشه فروید توسط وی، چیزی بیش از مفاهیم حدسی و از نظر تجربی بی پایه درباره ماهیت انسانی و تاریخ تمدن به دست نمی‌دهد.

سومین مضمون اساسی در آثار مکتب فرانکفورت - یعنی "صنعت فرهنگ" - از مضامینی است که ارتباط بسیار نزدیکی با موضوعات مورد توجه جامعه‌شناسی دارد. این مضمون را اولین بار هورکهایمر و آدورنو با عباراتی

1. Eros and Civilization

2. surplus repression

۳. sexual permissiveness = مجاز بودن در بهره‌مندی از التذاذ جنسی.

بسیار جامع در مقاله «صنعت فرهنگ: روشنگری به مثابه توهم انبوه»^۱ مطرح کردند، [۶۳] که در آن این نکته مورد بحث قرار گرفت که «در شرایط انحصار، کل فرهنگ توده [انبوه] جریان یکسانی است» و در عین حال، به عنوان پیامدی از «درهم آمیختن فرهنگ و تفنن»، جریانی منحن محسوب می‌گردد، و انگهی نوعی ادغام و ترکیب بین تبلیغات و صنعت فرهنگ صورت می‌گیرد که هر دو را به صورت «روشی برای اعمال نفوذ در افکار انسانها» درمی‌آورد. به عقیده هورکهایمر و آدورنو «اوج پیروزی تبلیغات در صنعت فرهنگ این است که مصرف‌کنندگان احساس نمایند که مجبور به خرید و مصرف فرآورده‌های این صنعت هستند، حتی اگر این اجبار از جانب خودشان باشد» (ص ۱۶۷). دو وجه این ارزیابی در خور توجه است. در وهله نخست از خود مقاله به سختی می‌توان به چگونگی تفاوت نفوذ صنعت فرهنگ و نفوذ سلطه فرهنگی در دیگر انواع جامعه پی برد. در کل، کلیسا را به خوبی می‌توان به عنوان «صنعت فرهنگ» اروپای قرون وسطا به شمار آورد. پس، در این صورت، در جامعه سرمایه‌داری مدرن شکل ویژه پدیده‌ای که مارکس آن را به عنوان پیامد الزامی سلطه اقتصادی تلقی می‌کرد، چیست. یعنی اینکه «آیا اعتقادات و افکار طبقه حاکم در هر عصری، اعتقادات حاکم آن عصر به شمار می‌روند؟» آیا صنعت فرهنگ امروزی به همان جامعیتی که در اینجا منعکس شده کارآیی دارد؟ یا اینکه تقبیح و نفی شدید آن از سوی هورکهایمر و آدورنو را، لاقلاً تا حدودی، باید ناشی از ضربه فرهنگی‌ای دانست که نتیجه برخورد آنان با رادیو و تلویزیون تجاری امریکا و صنعت فیلم‌سازی است (که همان‌گونه که شاهد بوده‌ایم تأثیر عمیقی بر ارزیابی‌های بعدی مارکوزه در انسان تک‌ساحتی در باره ایده‌تولوژی جامعه صنعتی پیشرفته برجای نهاد).

ملاحظه این قبیل سؤالات که بر ضرورت بررسی تاریخی و تطبیقی تأثیرات «ایده‌تولوژی غالب» تأکید دارند، [۶۴] مسأله دومی را به دنبال دارد. زیرا توان یک فرهنگ تثبیت‌شده را می‌توان بخصوص از طریق دامنه اختلاف عقاید و تعارضات موجود در جامعه اندازه‌گیری نمود. آدورنو و هورکهایمر در مقاله

1. «The culture industry: enlightenment as mass deception»

خود و در نوشته‌های بعدی این احساس را منتقل می‌کنند که مخالفت یا نارضایتی موثری وجود ندارد، و مارکوزه در کتاب انسان تک‌ساحتی همین نگرش تیره را ارائه می‌کند. لیکن چندسال بعد، در بحبوحه شورشهای دانشجویی، مارکوزه لاقبل به تجدیدنظر در قضاوتهای خود پرداخت و زمینه‌هایی برای امید به "قیام جوانان" پیدا نمود. در این ایام، به‌ویژه در امریکای شمالی، بود که مفهوم "ضدفرهنگ" رواج خاصی یافت، و تئودور روزاک در کتابی که از سوء شهرت مختصری هم برخوردار شد، [۶۵] به بحث از عقاید مارکوزه (گرچه با عقاید نورمن براون و پل گودمن همدلی بیشتری داشت) به‌عنوان "یکی از ویژگیهای تعیین‌کننده ضدفرهنگ" پرداخت. روزاک، همانند مارکوزه، از جنبش اعتراضی جدید به‌عنوان "اعتراض جوانان" علیه جامعه تکنوکراتیک [فن‌سالار] یاد می‌کرد، لیکن وی آن را به "تجدید حیات علقه اساطیری - مذهبی" تعبیر می‌کرد، البته به شیوه‌ای که تا حدودی از نگرش مکتب فرانکفورت دور بود (گرچه از فلسفه اخیر هورکهایمر کاملاً دور نیست) و بخصوص از دیدگاههای مارکوزه که روزاک به‌خاطر وجود بقایا و رگه‌های مارکسیستی در آن، شدیداً از آن انتقاد می‌کرد.

مشکل عمده مفهوم ضد فرهنگ توضیح این امر است که اساساً این پدیده در جامعه‌ای که کاملاً تحت سلطه صنعت فرهنگ قرار دارد، چگونه می‌تواند ظهور یابد. دو راه حل امکان‌پذیر است: می‌توان استدلال کرد که گستره محدود و از میان رفتن سریع، یا جذب ضدفرهنگ در واقع نشان‌دهنده توان صنعت فرهنگ است؛ از سوی دیگر، این نارضایتی و مخالفت، در واقع، در جوامع سرمایه‌داری اواخر قرن بیستم (و به‌گونه‌ای دست و پا شکسته و در عین حال به شکلی قابل ملاحظه‌تر در جوامع اروپای شرقی) بسیار فراگیرتر از آن است که مکتب فرانکفورت تشخیص داده بود، و به‌طور منظم خود را در بروز ناگهانی جنبشهای اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد. در مورد اخیر بررسی ریشه‌های این قبیل نارضایتیها و اعتراضات در زندگی اجتماعی امری ضروری است، و در اینجا از دیدگاهی مارکسیستی ممکن است چنین به‌نظر آید که یک ضدفرهنگ مدتهای مدید در جامعه سرمایه‌داری در شکل جنبش سوسیالیستی وجود داشته است؛

نظری که به دقیقترین شکل گرامشی در برداشت خود از جنبش طبقه کارگر، که مارکسیسم را به عنوان آموزه اجتماعی خود پذیرفته، به عنوان حامل "تمدنی جدید" طرح نمود. با این حساب موضوع عمده عبارت است از ارزیابی تأثیرات درازمدت و فراز و فرودهای تاریخی این ضدفرهنگ که در جنبش کارگری تجسم یافته است. پیدایش و شکل‌گیری مکتب فرانکفورت خود در توجه خاصی که از شکست انقلابات اروپای مرکزی در سالهای پس از جنگ جهانی اول و ظهور ناسیونال سوسیالیسم در آلمان پدید آمده بود ریشه داشت، و اندیشه‌های متفکران برجسته این مکتب به دنبال تحکیم حکومت استالینیستی در اتحاد جماهیر شوروی و بعداً در اروپای شرقی، و با ظهور نوعی اجماع سیاسی ظاهری و فرونشستن تضادهای اصلی اجتماعی، و بر پایه رشد اقتصادی استثنایی و رفاه گسترده در سطحی وسیع در جوامع سرمایه‌داری غرب پس از جنگ جهانی دوم (بارزتر از همه در ایالات متحد آمریکا)، شکل مشخص تری گرفت. انتقاد آنان از وضعیت امور موجود در سالهای دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، توجهات را به جنبه‌های مهم و فراموش شده توسعه بعد از جنگ در جوامع غربی جلب نمود (همان‌گونه که نقد اجتماعی کاملاً متفاوت سی. رایت میلز چنین نمود)، [۶۶] و در سالهای دهه ۱۹۶۰ واکنش نیرومندی را در بین جوانان طبقه متوسط، به ویژه در دانشگاهها برانگیخت. لیکن با نگاهی به گذشته شاید این فکر پیش آید که آنان درباره دامنه همناگرایی و رضامندی در جوامع مدرن و توان‌گرایش به سمت ایجاد تشکیلات کل‌گرا (توتالیتار) در زندگی اجتماعی مبالغه کرده‌اند، لاقلاً تا حدودی به دلیل ناکامی در قراردادن این پدیده‌ها در بستری تاریخی، یا ناکامی در شناسایی نیروهای معارض دست‌اندرکار.

واقیعت حائز اهمیت چشمگیر این است که در جوامع اروپای غربی طی دوران پس از جنگ احزاب سوسیالیست و کمونیست تعداد اعضا و حامیان خود در مبارزات انتخاباتی را (گرچه با نوساناتی چند) به سطحی افزایش دادند که تا پیش از آن هرگز بدان سطح نرسیده بود. و از این نظر می‌توان ادعا نمود که نارضایتی و معارضه و مقابله‌ای که به‌طور تاریخی بر دوش طبقه کارگر گذاشته شده بود، امروز فراگیرتر از هر زمانی در گذشته است. در مقابل این ادعا باید گفت که این احزاب،

و به‌ویژه احزاب سوسیالیست (یا کارگر، یا سوسیال دموکرات) بیش از این دیگر مظهر رویارویی و معارضهٔ بنیادین با شکل موجود جامعه نیستند، ولی عناصر و اصول اساسی تشکیلات آن‌را می‌پذیرند. خلاصه اینکه به احزابی کاملاً اصلاح‌طلب (رفرمیست) تبدیل شده‌اند که آرمان سوسیالیسم و رسیدن به جامعه‌ای کاملاً رهایی یافته را کنار گذاشته‌اند. این موضوع پیچیده‌ای است، [۶۷] لیکن در متن حاضر ابتدا باید ببینیم آیا متفکران مکتب فرانکفورت توانسته‌اند گوشه‌های تازه‌ای از این مسأله را روشن کنند و ارزیابی معقولی از جهتگیریهای عمدهٔ تحولات اجتماعی و فرهنگی ارائه دهند یا نه. روشن است که نقایص مهمی در تحلیل آنان وجود دارد. از این رو هیچ‌گونه اشاره‌ای به سیر واقعی تحول احزاب و جنبشهای سیاسی در دوران پس از جنگ نشده است. و این تنها یک جنبه از ویژگی غیرتاریخی و غیرتجربی نظریهٔ انتقادی است که از یک سو منجر به شکست در ایجاد توازن متغیر بین رضامندی [سکوت] و مخالفت (که در شدت رو به تغییر تضاد طبقاتی و دیگر تضادهای اجتماعی خود را نشان می‌دهد) در تحول درازمدت سرمایه‌داری گشته، و از سوی دیگر منجر به عدم توفیق در تحقیق تجربی دقیق فرایندهای ساخته‌شدن و اشاعهٔ ایده‌تولوژی‌ها می‌گردد.

یکی از مطالعاتی که اخیراً صورت گرفته و با دقت و تعمق بیشتر و به گونه‌ای متمایز به بررسی ماهیت و تأثیر "ایده‌تولوژی مسلط" در جامعه سرمایه‌داری متأخر می‌پردازد، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که در حالی که مکانیسم‌های انتقال ایده‌تولوژی به‌خوبی تکامل یافته‌اند (در مقایسه با جوامع پیشین)، لیکن تنها تا حدودی مؤثر هستند؛ و نیز اینکه در بارهٔ حدود ادغام ایده‌تولوژیک طبقات زیردست غلو شده است؛ و نیز اینکه به عنوان یک مورد خاص "بریتانیا در حقیقت جامعه‌ای منسجم نیست". [۶۸] شواهد ارائه‌شده در این مطالعه، دست‌کم در خصوص قدرت مطلق صنعت فرهنگ و نقشی که این پدیده در حفظ سلطه ایفا می‌کند، تردید ایجاد می‌کند. این را هم باید اضافه کرد که ایده‌تولوژی مسلط در جامعه سرمایه‌داری متأخر به هر میزان که کارآمد و مؤثر باشد، قدرت و توان خود را به میزان چشمگیری از یک عامل منفی کسب می‌کند؛ یعنی افول سوسیالیسم به‌عنوان یک ضدفرهنگ به واسطهٔ پیوند آن با جوامع سوسیالیستی "واقعاً

موجودی“ اروپای شرقی (و مهمتر از همه اتحاد جماهیر شوروی) در دوران “توتالیتاریسم“ استالینیستی و دوران “اقتدارگرایی“ مابعد استالینیستی این جوامع.

در خور توجه است که متفکران مکتب فرانکفورت به ندرت به “سوسیالیسم“ اشاره کرده‌اند (مگر معمولاً در انتقادشان از جامعه شوروی)، در عوض بر مسأله “رهایی“ به مثابه هدف یک جنبش رادیکال تأکید داشتند. ولی این، به معنی کناررفتن محتوا و وضوح لازم است. گرچه مارکس اندیشه ارائه “دستورالعمل برای مطبخ‌های آینده“ را رد می‌کرد، لیکن در بحثهای خود پیرامون تولید تعاونی و ارزیابی خود از کمون پاریس اشارات مشخصی به نهادهای جامعه سوسیالیستی آینده به دست داده است؛ و در تفکرات مارکسیستی و سوسیالیستی پس از مارکس ماهیت و مشکلات سوسیالیسم با دقت بیشتر و به‌طور کاملتری مورد کاوش و بررسی قرار گرفتند. متفکران مکتب فرانکفورت از این مجموعه متنوع اندیشه‌ها در باره سوسیالیسم، که به‌طور تاریخی شکل گرفته بود، غفلت ورزیدند، و دیدگاه خود آنان در باره آرمان‌رهای تعریف نشده ماند، جز در بحث انتزاعی مارکوزه در باره نیازهای “حقیقی“ و “کاذب“، [۶۹]، همچنین در بحث وی در کتاب عشق جنسی و تمدن مبنی بر اینکه آزادسازی جنسی و دگرگونی روابط شخصی ناشی از آن عناصر اصلی در فرایند‌رهای به‌شمار می‌آیند. اینکه آیا می‌توان سوسیالیسم را به‌عنوان برداشتی ترغیب‌کننده و پرجاذبه از تمدنی جدید، بطور کامل بازسازی کرد، و کدامین نیروهای اجتماعی و در چه شرایط تاریخی می‌توانند بدان نیروی حیاتی ببخشند، به‌نوبه خود سؤالی بزرگ و محل مناقشه است؛ [۷۰] لیکن روشن است که نمی‌توان این مسأله را به‌طور مناسب بر حسب مفهوم انتزاعی “رهایی“ بررسی کرد و از تاریخ نهضت سوسیالیستی و پیوند آن با دموکراسی در دنیای سرمایه‌داری غرب غفلت ورزید.

بنابراین، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در مرحله بلوغ خود متضمن سه عنصر مرتبط به هم بود: نخست، نقدی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی از پوزیتیویسم (یا به‌طور اعم از علم‌گرایی)؛ دوم، نگرشی انتقادی نسبت به تأثیر ایده‌تولوژیک علم و تکنولوژی به‌عنوان عاملی عمده در خلق شکل جدیدی از

سلطه فن سالارانه - دیوان سالارانه [تکنوکراتیک - بوروکراتیک]؛ سوم، نوعی دلمشغولی نسبت به صنعت فرهنگ و به طور عامتر نسبت به جنبه های فرهنگی سلطه. همان گونه که نشان داده ام، این عناصر مختلف منحصر به مکتب فرانکفورت نبودند، بلکه با بسیاری از دیگر جریانات اندیشه اجتماعی و فلسفی اروپا طی کل دوران از جنگ جهانی اول تا دهه ۱۹۶۰ ارتباط تنگاتنگی داشتند: جریاناتی نظیر "اعتراض مستمر و همواره تجدیدشونده علیه پوزیتیویسم"، که به گونه ای متنوع در قالب مارکسیسم هگلی آثار اولیه کارل کُرش و لوکاج و در آموزه ها و تعالیم پدیدارشناسی و اگزستانسیالیسم بیان شده است؛ نگرش انتقادی نسبت به روند صنعتی شدن کلان، تکنوکراسی و بوروکراسی که ماکس وبر در قالب مفهوم "عقلانی شدن" [حصول عقلانیت] تدوین کرده بود و در بسیاری از آثار بعدی جامعه شناسی بسط پیدا کرد؛ سنت عمدتاً آلمانی نقد فرهنگی که یکی از منابع مهم جدید آن را می توان در تمایز بین جماعت (*Gemeinschaft*) و جامعه (*Gesellschaft*) دید که توثیس مطرح کرده است [۷۱]، سنتی که بعدها بر مارکسیسم لوکاج و مکتب فرانکفورت به ویژه از طریق آثار زیمل تأثیر گذارد. نگرش اجتماعی - فلسفی ای که کل نظریه مکتب فرانکفورت را فرا گرفته بود نوعی "دفاع از ذهنیت" در برابر نظریه مربوط به فرایند عینی و قانونمند تاریخ به شمار می رفت. و همین مسأله بود که واکنش پرشوری را در بین جنبش دانشجویی سالهای دهه ۱۹۶۰ برانگیخت، که نوک حمله و تعرض آن بیش از هر چیز متوجه "نظام" [سیستم] بود. لیکن جنبش چپ جدید و جنبش دانشجویی از شمار متنوعی از مکتبها و مرامهای مارکسیستی و مارکسیست زده نیز الهام گرفتند، و تأثیر مکتب فرانکفورت به ویژه در کشورهایی چشمگیرتر بود که فاقد سنت بومی برجسته ای از اندیشه مارکسیستی بودند (بریتانیا و ایالات متحد آمریکا)، یا در کشورهایی که این سنت در آنجا به طور وسیع قلع و قمع شده بود (آلمان غربی). در فرانسه و ایتالیا وجود احزاب بزرگ کمونیست ضامن دوام و ماندگاری پیکره عمدتاً ارتدکس تفکر مارکسیستی - لنینیستی شد، و بعد از ۱۹۵۶، وقتی که ضرورت تجدیدنظر در این تفکر ارتدکسی یا تکمیل کردن آن با اشکال جدیدی از نظریه مارکسیستی احساس گردید، عمده ترین تأثیرات فکری

ناشی از دیدگاههای گرامشی، لوکاچ (بخصوص در فرانسه از طریق آثار لوسین گلدمن)، سارتر و در زمان خودش، آلتوسر بود، که روایت تازه‌ای از مارکسیسم به‌عنوان علم ارائه کردند. مارکسیسم تجدیدنظرطلب که در این ایام در اروپای شرقی ظهور کرد، عمیقاً متأثر از افکار لوکاچ و گرامشی بود. سرانجام، جنبشهای اجتماعی رادیکال آخرین سالهای دهه ۱۹۶۰ قویاً از انقلابهای چین و کوبا و آموزه‌های مائوئیسم تأثیر پذیرفته بودند. بدین ترتیب مکتب فرانکفورت تنها جریانی فکری در روند بسیار گسترده‌ی بازسازی انتقادی نظریات مارکسیستی و رادیکال بود، و جایگاه آن در گسترش بعدی این قبیل نظریات، موضوع بسیار مناقشه‌برانگیزی است.

فصل سوم

افول و تجدید حیات

با مرگ آدورنو و هورکهایمر و افول جنبش رادیکال دانشجویی در سالهای اوایل دهه ۱۹۷۰، مرحله عمده‌ای در تاریخ مکتب فرانکفورت به پایان رسید. به یک معنا حیات مکتب یقیناً به عنوان شکلی از اندیشه مارکسیستی متوقف گردید، زیرا پیوند آن با مارکسیسم بیش از حد ضعیف شده بود و دیگر تماس چندانی با جنبشهای سیاسی نداشت. لیکن در معنای دیگر حیات آن همچنان تداوم داشت، زیرا تأثیر برخی از اندیشه‌های محوری نظریه انتقادی همچنان بر اندیشه اجتماعی ادامه داشت. البته با این تفاوت که طی دهه گذشته در آثار متفکران مستقل (مهمتر از همه یورگن هابرماس و نیز، به شیوه‌های متفاوت، آلبرشت ولمر [۱]، آلفرد اشمیت [۲] و کلاوس اوفه [۳]) مورد شرح و تفسیر قرار گرفت، نه به عنوان بخشی از برنامه تحقیقاتی یک مکتب مشخص. در عین حال نظریه انتقادی در روند توسعه اخیر خود، به میزان چشمگیری از برخی برداشتهای اصلی آدورنو و هورکهایمر فاصله گرفت، ضمن آنکه توجه خاص آنان به فلسفه علوم اجتماعی و نقد ایده نولوژی را حفظ نمود.

آثار هابرماس — که معمار اصلی نظریه نوانتقادی به شمار می‌رود — در دو دسته مشخص، گرچه نه چندان مستقل از هم، قرار می‌گیرند. هابرماس در اولین بخش عمده آثار خود، نقد مکتب فرانکفورت از پوزیتیویسم را پی گرفت و به تدوین نظریه جدید شناخت با توجه خاص به علوم اجتماعی دست زد. از این رو طی دو مقاله در سالهای دهه ۱۹۶۰ [۴] به طرح مجدد و تدوین دقیق برخی از ایرادات و اشکالات وارد بر پوزیتیویسم می‌پردازد (که همانند آثار آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه، به شیوه‌ای بسیار کلی و مبهم چنین می‌نماید که فی‌المثل

بین پوزیتیویسم قرن نوزدهمی، پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، عقلگرایی انتقادی پوپر و رئالیسم نوین تمایزی قابل نیست [۵] و آن را با "نظریه دیالکتیکی" مقایسه می‌کند. وی می‌گوید نظریه دیالکتیکی "شک دارد که علم، در ارتباط با جهان ساخته انسانها، بتواند به همان شکل موفقیت آمیزی که در علوم طبیعی بی طرف است، بدون جهت‌گیری ارزشی بماند"، زیرا علوم اجتماعی ناگزیراند با واقعیتی از پیش تشکیل یافته سروکار داشته باشند، یعنی با "متن حیات اجتماعی به مثابه کلیتی که حتی خود تحقیق را تعیین می‌کند" که گویا "بیرون از قلمرو تجربه تحلیل شده" باقی می‌ماند؛ نظریه دیالکتیکی مفهوم "کلیت" را به خدمت می‌گیرد که به "جهان زیست" از پیش درک شده‌ای اشاره دارد که بایستی از طریق تفسیر هرمنوتیکی معنی کشف گردد. هابرماس سپس در ادامه به انتقاد از تفکیک پوزیتیویستی بین واقعیات و تصمیمات (انتخابهای ارزشی) می‌پردازد؛ یعنی این فرض که در پدیده‌های طبیعی و اجتماعی از یک سو قواعد تجربی‌ای وجود دارند که می‌توانند به صورت قانون در آیند؛ و از سوی دیگر قواعد مربوط به رفتارهای انسانی، یعنی هنجارهای اجتماعی وجود دارند (نظریه تحلیلی علم و دیالکتیک ص ۱۴۴). تبعات این دوگانگی آن است که شناخت مجاز منحصر به علوم تجربی است، در حالی که "مسائل مربوط به اعمال حیاتی" خارج از علم است، و قضاوت پیرامون هنجارهای اجتماعی تنها منوط به تصمیم است. لیکن هابرماس استدلال خود را چنین ادامه می‌دهد که از این دیدگاه، پایبندی به علم خود نوعی "تصمیم" است که به صورت "ایمان به عقل" بیان می‌گردد. [۶] راه حل خود وی برای "مشکل زیربنایی" (یعنی مشکل آزمون تجربی نظریه‌ها) این است که "اعتبار تجربی گزاره‌های اساسی و به تبع آن معقولیت یا احتمال صدق فرضیات قانون مانند و نظریه‌های علمی تجربی، در مجموع، وابسته به معیار ارزیابی نتایج عمل است که به طور اجتماعی در متن ضرورتاً بین‌الذهانی گروه‌های عامل پذیرفته شده است. در اینجا است که درک قلبی [پیش‌فهم]^۱ هرمنوتیکی... شکل می‌گیرد، پیش‌فهمی که قبل از هر چیز کاربرد قواعد را برای پذیرش قضایای اصلی

1. pre-understanding

میسر می‌سازد. اگر فرایند تحقیق را به مثابه بخشی از فرایند جامع کنشهای اجتماعاً نهادینه شده‌ای بدانیم که گروه‌های اجتماعی از طریق آن حیات طبیعتاً مخاطره‌آمیز خود را حفظ می‌کنند، در آن صورت مشکل زیربنایی مذکور رخ نمی‌نماید“ (ص ۱۵۴). در عین حال راه‌حل مذکور مشکلِ دوگانگی واقعیت/تصمیم را نیز رفع می‌کند، زیرا هم قضاوت‌های علمی و هم قضاوت‌های ارزشی بر پیش‌فهمهای اجتماعاً پذیرفته شده استوارند، گرچه نه به شیوه‌ای دقیقاً یکسان. همان‌گونه که هابرماس در اثر بعدی خود می‌گوید ”در برابر ادعاهای حقیقت [حقیقی] که در گزاره‌های تجربی مطرح می‌سازیم، ادعاهای مربوط به صحت یا مناسبت قرار دارند که به مدد هنجارهای کنش یا سنجش آنها را گسترش می‌دهیم.“ [۷]

در پی این مقالات انتقادی، هابرماس در کتاب شناخت و علایق انسانی، [۸] – در حالی که اساساً از بدبینیهای آدورنو فاصله می‌گرفت – نظریه جدیدی درباره شناخت تدوین نمود که از طریق پیوند دادن شناخت با منافع و علایق اساسی نوع بشر، مبانی محکم و شالوده‌مطمئنی برای آن فراهم ساخت. سه نوع شناخت متمایز از یکدیگر وجود دارند که هر یک بر نوعی علایق شناخت‌ساز^۱ استوارند: الف) علایق ”فنی“، که در نیازهای مادی و کار، که قلمرو عینی علوم تجربی – تحلیلی را می‌سازند، ریشه دارد؛ ب) علایق ”عملی“ موجود در درک تفاهمی بین افراد و در میان یا بین گروه‌های اجتماعی، که در ویژگیهای نوعی – جهانی زبان که قلمرو شناخت تاریخی – هرمنوتیکی را به وجود می‌آورند، ریشه دارد؛ و ج) علایق ”رهایی‌بخش“ که در کنشها و گفتارهای کژدریسه و تحریف‌شده^۲ بر اثر اعمال قدرت، که قلمرو شناخت خوداندیشانه^۳ یا انتقادی را تشکیل می‌دهند، ریشه دارد. برداشت هابرماس از مفهوم شکل عین^۴، آن‌طور که کیت خاطر نشان می‌سازد، تا حدی کانتی است، ولی اختلاف وی با کانت (و نیز با دیدگاه نوکانتی آسترومارکسیسم [مارکسیسم اتریشی] و فلسفه علم رئالیستی

1. knowledge – constitutive interests
2. distorted actions & utterances
3. self – reflective knowledge

۴. object – constitution یا قوام عین

نوین) [۹] در استدلال پیرامون این نکته است که ”ویژگیهای ضروری این موضوعات... از طریق براهین استعلایی که شرایط را به منظور امکان شناخت برای هر نوع فاعل شناسایی فراهم می‌سازند، قابل استخراج نیستند، بلکه باید آنها را ناشی از علایق خاص نوع انسان دانست که در خصیصه‌های نوعی - جهانی ریشه دارند.“ [۱۰]

بحثهای کتاب شناخت و علایق انسانی همچنان قبل از هر چیز متوجه پوزیتیویسم، یا به طور عامتر علیه ”علم‌گرایی“ است؛ یعنی علیه جایگزینی نظریه شناخت با ”روش‌شناسی عاری از تفکر فلسفی. زیرا فلسفه علم که از نیمه قرن نوزدهم به عنوان وارث نظریه شناخت ظاهر شده، روش‌شناسی‌ای است که با خودشناسی علم‌گرایانه علوم همراه است. ”علم‌گرایی“ به معنی ایمان علم به خود است: یعنی این اعتقاد که دیگر نمی‌توان علم را به عنوان شکلی از شناخت ممکن دانست، بلکه باید شناخت را با علم تجربی یکی دانست.“ (ص ۴). هدف هابرماس از قائل شدن تمایز بین سه نوع شناخت، که به یکسان در علایق انسانی ریشه دارند، و ادعاهای اعتباری آنها را باید به شیوه‌ای مشابه با استدلال یا برهان عقلی مورد آزمون قرار داد، و در صورت تأیید نیز به دنبال توافق منطقی میان اعضای جامعه تقویت می‌گردند، این است که ادعاهای علوم تجربی - تحلیلی درباره ”اعتبار انحصاری“ را نفی کند و در عین حال بر دوگانگی واقعیت^۱ و تصمیم^۲ فائق آید.

نظریه شناختِ تدوین شده در کتاب شناخت و علایق انسانی (که در آثار بعدی هابرماس، همان‌گونه که خواهیم دید اگر کنار گذاشته نشده باشد به طور اساسی جرح و تعدیل شده است) بحثها و انتقادات زیادی را به دنبال داشته است، [۱۱] که با توجه به دشوار بودن شرح مختصر موضوعات ارائه شده از سوی اندیشه‌ای که خود نیز پیچیده و مبهم است و با بیان موجز مشکل بتوان آن را توضیح داد، سعی خواهیم نمود تا آن را خلاصه نمایم. نخست اینکه برداشت هابرماس از سه شکل شناخت مبتنی بر سه نوع علایق شناخت‌برانگیز از چندین جنبه مورد سؤال قرار گرفت. تمایز بین علم تجربی - تحلیلی و شناخت تاریخی - هرمنوتیکی در نظر

1. fact

2. decision

پاره‌ای از منتقدان یادآور بازآفرینی تقابلی تاریخی موجود در عرصه اندیشه اجتماعی آلمان بین "تبیین" و "ادراک" [فهم] است که روشهای علوم طبیعی را از روشهای علوم اجتماعی و فرهنگی متمایز می‌سازد. گرچه شاید نیت هابرماس این نبوده باشد، ولی وی در مورد اینکه چگونه (یا آیا) این دو نوع شناخت در نظریه‌های علوم اجتماعی به هم نزدیک می‌شوند، اشاره صریحی نمی‌کند؛ [۱۲] به عبارت دیگر اینکه آیا در زندگی اجتماعی، علاوه بر پدیده‌هایی که بایستی به گونه‌ای هرمنوتیکی "فهم" گردند، زنجیره‌هایی علی وجود دارند که بتوان آنها را در چارچوب طرح تبیینی علوم تجربی - تحلیلی قرار داد. سومین دسته از علایق شناخت برانگیز مورد نظر هابرماس - یعنی علایق "رهایی‌بخش" - را بسیاری از منتقدان با تردید نگرسته‌اند، که معتقدند علایق اخیر در قیاس با دو نوع علایق و اشکال شناخت قبلی با روشنی بسیار کمتری توصیف شده‌اند. یا، در واقع، به زعم کولا کوفسکی، چیزی جز تلاش (ناموفق) دیگری در سنت ایده‌آلیسم آلمانی در جهت غلبه بر تقابل بین عقل عملی و عقل نظری یا شناخت و اراده نبوده است. [۱۳] کیت تلاش هابرماس را به منظور نشان دادن روان‌کاوی به عنوان "تنها نمونه ملموس از علمی که در خوداندیشی روش‌مند سهیم بوده"، [۱۴] و به همین دلیل، "رهایی‌بخش" است، با جزئیاتی چند مورد بررسی قرار داده است. [۱۵]. وی معتقد است که شرح نظریه فروید توسط هابرماس متضمن چنان سوء تعبیری است که در مورد استفاده از روان‌کاوی به عنوان الگویی برای نظریه اجتماعی انتقادی تردیدهای جدی برمی‌انگیزد، و در ادامه دیدگاه بدیلی از نظریه‌ای روان‌کاوی (نزدیکتر به برداشت خود فروید) پیش می‌نهد که متضمن تبیین علی است و در چارچوب محدوده‌هایی امکان‌رهای بخشی، به معنی استقلال بیشتر، را میسر می‌سازد.

علاوه بر این، نظریه شناخت هابرماس مسائل عام‌تری را نیز به همراه دارد. نظریه حقیقت، که در دل نظریه شناخت هابرماس است، نوعی نظریه "اجماع" است، و هابرماس قاطعانه با هرگونه نظریه "تطابق"^۱ که به زعم وی پشتوانه

“عینیت‌گرایی کاذب” فلسفه پوزیتیویستی علم خواهد بود، مخالفت می‌کند. لیکن این نکته این سؤال را مطرح می‌کند که آیا نظریهٔ اجماع قادر به توضیح یا توصیف روشهای واقعاً موجود علوم طبیعی، یا در واقع روشهای علوم اجتماعی هست یا خیر؛ یعنی آیا “حقیقتی” را که از طریق پژوهش علمی به دست می‌آید، می‌توان به نحو مناسب فقط به‌عنوان توافقی به دست آمده از طریق استدلال عقلانی یا از طرق دیگر، در اجتماع دانشمندان دانست که در واقع نظام معنایی بسته‌ای است که دربرگیرندهٔ هیچ‌گونه ارجاع به هماهنگی آن [حقیقت] با واقعیتی خارجی نیست. [۱۶] مشکل عمده در بیان هابرماس این است که وی موارد مشخص آزمون ادعاهای اعتبار از طریق استدلال، یا اینکه توافق نهایتاً چگونه حاصل می‌شود (با نمی‌شود) را مورد بحث قرار نمی‌دهد، و به‌ویژه به این مسأله نمی‌پردازد که در چارچوب تاریخ علوم، چگونه از میان نظریه‌های رقیب انتخاب انجام می‌گیرد، یا اینکه، آیا اساساً نظریه‌های “مانع‌الجمع” وجود دارند یا نه، نیز مورد بحث قرار نمی‌گیرد. و این مسأله بزرگتری را پیش می‌نهد، در خصوص متمرثر بودن تلاش علوم اجتماعی برای استقرار مبنایی غایی برای شناخت — یک “فلسفه اولی” — در مقابل هدف میانه‌روتر فلسفهٔ علم که از مجموعهٔ شناخت اکتسابی آغاز می‌کند تا به کاوش در شرایط استعلایی امکان چنین شناختی برسد. اما گذشته از این، به نظر می‌رسد که هابرماس در آثار دههٔ گذشته خود به تجدیدنظر اساسی در دیدگاههای مطروحه در شناخت و علایق انسانی دست زده است. هابرماس در پاسخ به منتقدان، طی تقریظ بر نقدی که از “فلسفهٔ اولی” وی صورت گرفت، به “انصراف از مبانی غایی، خواه از نوع سنتی باشند یا از نوع انتقادی” اشاره می‌کند، و در همان متن اظهار می‌دارد که “نظریهٔ پیوستگی حقیقت مطمئناً ضعیفتر از آن است که بتواند مفهوم حقیقت‌گزاره‌ای را توضیح دهد”، ولی معتقد است که “در سطح دیگری خود را نشان می‌دهد، یعنی در سطح فرانظری که اجزاء منفرد نظریه را همانند قسمت‌های مختلف یک معما در کنار هم می‌چینیم.” [۱۷] حال به نظر می‌رسد که اندیشهٔ علایق شناخت‌برانگیز کنار گذاشته شده باشد یا دست‌کم از نظر دور نگه‌داشته شده است، و در عوض آنچه ارائه می‌شود نظریهٔ زبان و ارتباطات است که هم نظریهٔ حقیقت است و هم در عین حال

آموزه‌ رهایی. پیشتر از این هابرماس در سخنرانی افتتاحی خود در سال ۱۹۶۵ بر اهمیت زبان تصریح نمود و طی آن اظهار داشت که "آنچه ما را خارج از قلمرو طبیعت می‌پروراند، تنها چیزی است که می‌توانیم طبیعت آن را بشناسیم: یعنی زبان. از طریق ساختار زبان است که برای ما استقلال و مسؤولیت مطرح می‌گردد. نخستین جمله ما بدون هیچ ابهامی بیانگر نیت دستیابی به اجماع عام و آزادانه است"؛ [۱۸] و نیز در کتاب در منطق علوم اجتماعی [۱۹] که طی آن "اندیشه ارتباط آزاد از هرگونه سلطه" را به عنوان عنصری عمده در نظریه انتقادی مطرح ساخت. لیکن در آثار اخیرترش، اندیشه مذکور در شکل بازتدوین شده نظریه اجماعی حقیقت، جایگاه محوری را به خود اختصاص داده است. هابرماس در پاسخ به منتقدان، به عنوان جمع‌بندی مناسب طرح‌های نظری خود عبارات زیر را از مک‌کارتی نقل می‌کند: "ادعای حقیقت و درستی، اگر به گونه‌ای ریشه‌ای مورد سؤال واقع شود، تنها از طریق گفتار استدلالی که منتهی به اجماع مبتنی بر انگیزش عقلانی می‌گردد، دست‌یافتنی است. تحلیل عام - عملی شرایط گفتار و اجماع عقلانی نشان می‌دهد که اینها بر فرض «وضعیت کلامی ایده‌آل» استوارند که مشخصه بارز آن برابری واقعی فرصتها در اتخاذ نقشهای [مختلف] در گفت‌وگو است." [۲۰] و در ادامه به بررسی این نکته می‌پردازد که "مسئله دست‌یافتن یا بازیابی ادعاهای اعتباری از طریق استدلال به چه معنی است؛ این مسئله مستلزم تحقیق و تفحص در پیش‌فرضهای ارتباطی کلام استدلالی (نظریه گفتاری حقیقت) و تحلیل قواعد عام مربوط به شیوه استدلال (منطق گفتار) است." [۲۱]

همین ایرادات را می‌توان به این نظریه حقیقت نیز وارد آورد، همچنانکه علیه مفهوم حقیقت مندرج در نظریه پیشین شناخت هابرماس وارد آمده بودند. اول اینکه نظریه "اجماع" ای که در اینجا از آن حمایت می‌شود (گرچه، همان‌طور که دیده‌ایم، به نظر می‌رسد هابرماس کیفیت آن را در ارتباط با گزاره‌های مسبین حقیقت^۲ مشخصتر کرده است البته بدون روشن ساختن کامل موضع خود)، تا آنجا که این کار به معنی بازگشت به نوعی مفهوم تناظر با واقعیت باشد، ممکن است

1. argumentative discourse

2. propositional truth

موجب تحریف در عمل واقعی علوم گردد. دوم، ممکن است استدلال نمود که به جای تحلیل تفاوت‌های موجود بین علم و غیر علم، بین عقل محض و عقل عملی، بین ادعاهای اعتباری و شیوه‌های به زیر سؤال بردن و بازیابی آنها که خصیصه علوم طبیعی، علوم اجتماعی و احکام اخلاقی^۱ یا زیبایی شناختی به شمار می‌روند، پذیرش "تزی همگانی ساختن"^۲ [جهانشمول ساختن] همانند هابرماس، چندان مفید فایده و روشنگر نیست. [۲۱] در اینجا نیز هدف اصلی "تزی همگانی ساختن"، همان‌طور که در آثار پیشین هابرماس دیده می‌شود، کنار هم قراردادن احکام واقعی و هنجاری^۳ در قالب مفهوم واحدی از "حقیقت" است؛ لیکن به نظر من این امر تفاوت‌های بسیار عظیم در صور استدلال و توان ادعاهای اعتباری را (یعنی میزانی که براساس آن بتوان به گونه‌ای مؤثر از طریق بحث و استدلال به این ادعاها دست یافت) در حوزه‌های مختلف از نظر پنهان می‌سازد. از این زاویه می‌توان استدلال نمود که شناخت، به یک معنای مهم، همسان و منطبق با علم است؛ که علوم طبیعی الگوی شناخت معتبر و قابل اعتمادی ارائه می‌دهند؛ اینکه شأن و جایگاه علمی علوم اجتماعی از جهات معینی به خاطر ماهیت عرصه واقعیاتی که با آن سروکار دارند، همچنان بحث‌انگیز و مسأله‌ساز باقی می‌ماند؛ اینکه مسائل هنجاری در حوزه‌های حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تنها تا حدودی جزو موضوعات قلمرو شناخت به شمار می‌روند (به میزانی که احکام هنجاری تحت تأثیر عقاید مربوط به حالات واقعی امور باشند) و فراتر از آن متضمن جهت‌گیریهای ارزشی در برخورد با جهان متکی به عواطف است، که به نوبه خود ممکن است به منافع اجتماعی و ویژگیهای شخصیتی ربط داشته باشند. مشکل معروف بزرگتری که در رفع ناسازگاریهای اخلاقی یا زیبایی شناختی، در مقایسه با موارد ناشی از علم، از طریق هر نوع "گفتار استدلالی" وجود دارد از همین جاست. هابرماس، در مجموع، توجه اندکی به این تفاوتها دارد، و این امر به این واقعیت (که قبلاً در خصوص نظریه شناخت وی ذکر شد) ربط دارد که وی نظریه خود را به شیوه‌ای صوری و انتزاعی ارائه می‌کند، به جای آنکه تحلیلهای نمونه در

1. moral judgements

2. universalization thesis

3. factual & normative judgements

باره شیوه‌هایی ارائه کند که در آن ادعاهای اعتباری خاص، در حوزه‌های متفاوت گفتار عملاً مورد معارضه و بازیابی قرار می‌گیرند – چنانکه مثلاً در بحثهای مربوط به فلسفه علم و در بسیاری از مطالعات مربوط به نظریه اخلاقی یا زیبایی‌شناختی متداول است. بدین معنی که وی با این مسأله خطیر که عدم توافقیهای خاص احکامی یا نظری چگونگی بر طرف می‌شوند یا چگونگی می‌توان آنها را بر طرف نمود، مستقیماً و صراحتاً برخورد نمی‌کند.

در تازه‌ترین اثر هابرماس – اثر عظیم دوجلدی در باره نظریه کنش ارتباطی [۲۳] – تغییر قابل توجهی در موضوع مورد تأکید دیده می‌شود، اما با حفظ “توجهاتشمول‌بودن” نوعی تداوم اساسی در اندیشه او مشهود است. هدف هابرماس، آن‌گونه که در مقدمه شرح می‌دهد (ص ۲۳) عبارت است از: (۱) توضیح مفهوم عقلانیت؛ (۲) ترکیب این مفهوم با دیدی تکاملی برای یافتن فهمی نو از جهان؛ و (۳) نشان‌دادن پیوند درونی نظریه عقلانیت و نظریه جامعه در دو سطح فرانظری و روش‌شناختی. در اینجا، علایق فلسفی هابرماس در بخش دوم اثر وی – ساخت نظریه جامعه – ادغام می‌شود و کتاب عمدتاً به تحلیل و ارزیابی از مفاهیم گوناگون عقلانی‌شدن [حصول عقلانیت] و نوسازی [مدرنیزه کردن] نظریه اجتماعی اختصاص یافته است. در جلد اول، نظریه ماکس وبر در باره حصول عقلانیت دنیای مدرن به‌طور مشروح و مفصل مورد بررسی قرار گرفته و این بحث با ارزیابی انتقادی از روند بعدی تکامل نظریه مذکور، از کاربرد مفهوم شیء‌شدگی^۱ توسط لوکاج گرفته تا نقد هورکهایمر و آدورنوز “عقل ابزاری”^۲ پی گرفته شده است. آن‌گاه، در جلد دوم، هابرماس به نقد “عقل کارکردگرا” به‌گونه‌ای که در آثار میدو دورکیم، در تفاسیر هرمنوتیکی از “جهان زیست”، و در نظریه سیستم‌های تالکوت پارسونز آمده است، می‌پردازد. وی با تدوین رئوس وظایف و رسالت کنونی “نظریه‌ای انتقادی از جامعه” – که به زعم وی مستلزم پیگیری رد پاهایی از پارسونز از طریق وبر تا مارکس است – بحث خود را به پایان می‌رساند، که در فصل بعدی در باره آن

بحث خواهیم نمود.

البته در تفکر هابرماس همواره نوعی پیوند بین تحلیل فلسفی و نظریه جامعه وجود دارد، لیکن ماهیت آن تدریجاً تغییر یافته است. در زمان نگارش کتاب شناخت و علایق انسانی (۱۹۷۴) چنین می نمود که نظریه شناخت بر نظریه ای اجتماعی استوار باشد، یعنی اشکال سه گانه شناخت منطبق با سه ویژگی اصلی حیات اجتماعی، که عبارت باشد از کار، کنش متقابل و سلطه. لیکن به نظر می رسد که در دوره بعدی تلاش برای تدوین نظریه شناخت فرو گذاشته شده باشد، و هابرماس نظریه ای در باره حقیقت مطرح می کند که نه در جامعه، بلکه در زبان، به عنوان خصیصه نوعی همگانی ریشه دارد. [۲۴] نظریه مذکور در آثار اخیر هابرماس نیز پی گرفته می شود، لیکن در اینجا تأکید قویتری بر ساخت (یا بازسازی) نظریه جامعه صورت می گیرد.

این نکته همچنین بیانگر انحراف بارز از نگرش مکتب فرانکفورت در مقطع آخر حیات آن است. این تباین، با گفته هابرماس مبنی بر اینکه با نظریه اجتماعی در مقام "نظریه پردازی مارکسیست" برخورد می کند که در فکر "تداوم سنت مارکسیستی تحت شرایط تاریخی است که به گونه ای چشمگیر دستخوش تحول گشته"، [۲۵] آشکارتر شده است. عناصر نظریه بازسازی شده مارکسیستی در دو اثر مهم سالهای دهه ۱۹۷۰ وی، یعنی در کتابی پیرامون مسائل مشروعیت در جوامع سرمایه داری متأخر [۲۶] و کتابی در باره ماتریالیسم تاریخی [۲۷] تدوین گشته است. در کتاب اول، هابرماس پس از روشن ساختن برداشت خود در باره بحران در یک نظام اجتماعی، که براساس دیدگاه مارکس (که "برای اولین بار برداشتی علمی اجتماعی از بحران سیستم ارائه نمود") و براساس نظریه جدید سیستم ها تدوین شده است، به ارائه الگویی توصیفی در باره سرمایه داری پیشرفته و تفکیک چهارنوع "گرایش بحران" اصلی می پردازد: یعنی بحران اقتصادی، بحران عقلانیت، بحران مشروعیت، و بحران انگیزش (بحران مشروعیت، ص ص ۹۴-۳۳). مضمون محوری در تحلیل هابرماس عبارت است از ارزیابی مجدد "فرصتهای خود - دگرگون سازی سرمایه داری پیشرفته"، یعنی مسأله ای که وی "هیچ گونه امکان تصمیم متعادلکننده" در مورد آن نمی بیند (ص ۴۰)، به دلیل

عدم اطمینان در این خصوص که آیا بحران اقتصادی را می‌توان به‌طور دائمی مهار نمود، و اگر آری، آیا این امر صرفاً به شیوه‌ای امکان‌پذیر است که سبب ایجاد دیگر گرایش‌های بحرانی گردد. ویژگی‌های عمده سرمایه‌داری پیشرفته که موجب بروز این عدم اطمینان می‌گردند، از یک‌سوی عبارتند از مداخله دولت در اقتصاد، و از سوی دیگر کاهش تضاد طبقاتی که "پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری موفق شدند تا در حوزه‌های حساس... آن را مکتوم نگه‌دارند"، به‌طوری که "سازش طبقاتی... به‌صورت بخشی از ساختار سرمایه‌داری پیشرفته درآمد" و "آگاهی طبقاتی متزلزل گشته است" (صص ۹ - ۳۸). هابرماس، با عنایت به این شرایط، در طول بخش باقیمانده تحلیل خود، برای گرایش‌های غیراقتصادی بحران به‌ویژه گرایش‌های بحران در حوزه‌های مشروعیت و انگیزش، اهمیت ویژه‌ای قابل می‌گردد و به‌طور آزمایشی بحثی پیچیده را به شیوه زیر خلاصه می‌کند: "از آنجا که سیستم اقتصادی استقلال کارکردی خود را در ارتباط با دولت از دست داده است، نمودهای بحران در نظام سرمایه‌داری پیشرفته نیز خصلت طبیعت‌گونه خود را از دست داده‌اند... (و) نباید انتظار بحران سیستمی را داشت... بحرانهای اقتصادی به درون سیستم سیاسی انتقال یافته و در آن جابه‌جا می‌شوند... به گونه‌ای که نمادهای مشروعیت بتوانند کاستیهای عقلانیت را جبران نمایند و گسترش عقلانیت تشکیلاتی نیز بتواند آن دسته از کاستیهای مشروعیت را که ظاهر می‌گردند، جبران نماید. در اینجا مجموعه‌ای از گرایش‌های بحرانی پیدا می‌شوند... هر قدر سیستم فرهنگی در ایجاد انگیزه‌های کافی برای سیاست، نظام آموزشی و نظام شغلی ناتوانتر باشد، ارزشهای مبادله‌ای (مصرفی)، هر چه بیشتر باید جایگزین معانی ناقص گردند... محدودیتهای تعیین‌کننده بر سر راه کسب مشروعیت، ساختارهای هنجاری غیرقابل انعطافی به‌شمار می‌روند که نظام اقتصادی - سیاسی را به منابع ایده‌تولوژیک مجهز نمی‌سازند، بلکه برعکس آن‌را با خواسته‌های بیش از حد مواجه می‌سازند" (صص ۳ - ۹۲).

دیگر محققانی که با مؤسسه فرانکفورت و مؤسسه ماکس پلانک در اشتارنبرگ (که هابرماس از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۱ مدیریت تحقیقات آن را عهده‌دار بود) همکاری داشتند، نیز مسائل مشابهی را در دست مطالعه و تحقیق قرار دادند.

از این رو، اوفه در اثری که پیشتر ذکر شد، یعنی کتاب صنعت و نابرابری، به تنقید از "اصل موفقیت" به عنوان اصل مشروعیت بخش عمده در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته - یعنی به عنوان "الگویی از جامعه که در آن شأن اجتماعی به طور عادلانه مطابق با نقش (عملکرد) توزیع می‌گردد" (ص ۱۳۴) - پرداخته و سعی وافری دارد تا نشان دهد که پیامدهای این اصل با منافع و ارزشهای موجود در تضاد قرار دارد؛ با این استنتاج که اعتبار آن "عملاً قابل بحث‌گشته و آشکار شده که ادعای اعتبار آن از نظر سیاسی و اخلاقی غیر قابل دفاع است" (ص ۱۳۷). اوفه در آثار دیگر [۲۸]، به بررسی نقش دولت و ماهیت قدرت سیاسی در جوامع سرمایه‌داری پرداخته و صراحتاً استدلال نموده است که در این نوع جامعه "هرگونه تلاش برای توضیح تشکیلات سیاسی قدرت از طریق مقولات اقتصاد سیاسی غیر قابل توجیه می‌گردد" به عبارت دیگر، هر دو وجه رابطه طبقاتی سیاسی [یعنی طبقه حاکم و طبقه محکوم] مسأله‌ساز و غامض می‌گردند... [۲۹]. مفهوم کلی تشکیلات سیاسی در جوامع سرمایه‌داری متأخر که اوفه بدان می‌رسد، نوعی نظام "کورپوراتیسم" (صنفي‌گرایی) است؛ سیستمی که در آن دولت به منظور حفظ نظم موجود و مقابله با تهدیدها علیه ثبات و امنیت، توافقهایی را با سرمایه‌های کلان و گروههای سازمان‌یافته کار به مذاکره می‌نشیند و از این طریق نوعی "سازش طبقاتی" ایجاد می‌کند. [۳۰]

تأکید بر اهمیت سیاسی طبقات اجتماعی در نظریه اجتماعی نظریه پردازان نو انتقادی و نیز دلمشغولی هرچه بیشتر آنان به مسائل مشروعیت و انگیزش بیانگر نوعی استمرار و پیوند با آرا و عقاید اولیه مکتب فرانکفورت است. البته اختلافات عمیقی نیز وجود دارد. هابرماس و کسانی که متأثر از آثار وی بوده‌اند، صراحتاً و تعمداً اندیشه‌های مارکس را به عنوان نقطه شروع کار خود برگزیدند، و رسالت خویش را بازسازی نظریه مارکسیستی می‌دانند و نه حذف آن. از این رو ارزیابی آنان از طبقات اجتماعی نه برحسب ادغام ادعایی کل طبقه کارگر در درون جامعه سرمایه‌داری، بلکه برحسب "نهفتگی" تضاد طبقاتی ارائه

می‌گردد، و هابرماس صریحاً به‌عنوان یکی از مسائلی که نظریه سرمایه‌داری پیشرفته باید اقدام به توضیح آن نماید، به تدوین سؤال زیر می‌پردازد: ”تضادها و تخصصات طبقاتی موقتاً آرام شده ولی حل نشده، در کدام گرایشات بحرانی خود را نشان می‌دهند؟“ [۳۱]. به همین منوال در ارزیابی از اهمیت مشروعیت و انگیزش در حفظ سلطه، آنان نه دیدگاه نقد صرفاً فرهنگی را می‌پذیرند و نه می‌توان آنان را واضح تعبیری بسیار نیرومند از ”نظریه ایده‌ثولوژی مسلط“ دانست [۳۲]. زیرا مطالعات آنان در باره گرایشات در جامعه سرمایه‌داری مؤکداً در چارچوب تحلیل مقدماتی از ساختارهای اقتصادی و سیاسی سرمایه‌داری متأخر صورت گرفته است. مع‌هذا می‌توان استدلال نمود که هنوز در این اثر جدیدتر نیز تأکید بسیار نیرومندی بر مسأله ایده‌ثولوژی و مشروعیت، ارزیابی ناکافی از روند توسعه طبقات اجتماعی و تضاد طبقاتی و ناچیز شمردن یک بحران کاملاً یا اکیداً اقتصادی وجود دارد. این موضوعات گسترده‌تر را در فصل بعد بررسی خواهیم نمود.

دومین نوشته عمده هابرماس در باره نظریه جامعه نیز صراحتاً بیانگر درگیر شدن مستقیم‌تر نظریه پردازان نو انتقادی با مارکسیسم است. وی معتقد است که طرح او در خصوص ”بازسازی“ ماتریالیسم تاریخی ”متضمن تجزیه یک نظریه به اجزای آن و سپس در کنار هم قرار دادن مجدد آن در شکلی تازه به منظور تحقق هرچه کاملتر هدفی است که برای خود در نظر گرفته است. این شیوه عادی (به عقیده من برای مارکسیست‌ها هم عادی است) پرداختن به نظریه‌ای است که از بسیاری جهات نیاز به تجدیدنظر دارد اما توان بالقوه برانگیزندگی آن هنوز به پایان نرسیده است.“ [۳۳] ولی مسأله بازسازی متضمن تجدیدنظرهای بسیار جدی است، و خود هابرماس با طرح این مسأله که چرا باید ”بیش از این بر سنت نظری مارکسیستی تأکید ورزید“ در حالی که ”تحقیق پیرامون روند انباشت سرمایه‌داری، که مارکس بیش از هرچیز بر آن تأکید داشت، در بازتدوین مفروضات زیربنایی ناظر بر تکامل اجتماعی نقش ناچیزی برعهده دارد“، به امکان نوعی مخالفت و اعتراض علیه طرح خود اشاره می‌کند. وی در پاسخ به این ایراد، استدلال می‌کند که ”تشریح جامعه بورژوازی کلیدی است برای تشریح

جوامع ماقبل مدرن” و “تا این حد، تحلیل سرمایه داری مدخل بسیار مناسبی برای ورود به نظریه تکامل فراهم می‌سازد؛ زیرا “مفهوم کلی اصل سازمان اجتماعی را می‌توان در جوامع سرمایه داری تشخیص داد“. در نتیجه ظهور ساختار طبقاتی به شکلی ناب، الگوی ایجاد بحرانها را می‌توان پروراند و «مکانیزم مشروعیت‌دهنده سلطه در ایده‌تولوژی‌های بورژوازی را می‌توان دریافت». از این رو وی نتیجه می‌گیرد که «ویژگیها و رخساره‌های مقوم این شیوه تولید (سرمایه داری) در باره صور تبندیهای اجتماعی مراحل پیشین نیز آگاهی‌دهنده هستند». با وجود این معتقد است که “از این مقوله نمی‌توان برداشت نمود که «منطق سرمایه» به عنوان کلید راهنمای منطق تکامل اجتماعی مورد بهره‌برداری قرار بگیرد.“ و به عنوان نمونه استدلال می‌کند که “اگر تشکیلات سوسیالیستی جامعه پاسخ مناسبی برای تحولات ناشی از فشار بحران در جامعه سرمایه داری می‌بود، آن را نمی‌شد از طریق «تعیین شکل» روند بازتولید استنتاج نمود، بلکه بایستی برحسب فرایندهای دموکراتیزه کردن توضیح داده شود؛ یعنی برحسب میزان نفوذ ساختارهای جهانشمول در حوزه‌های عمل که... سابق براین به مجموعه اهداف مستقل و خصوصی، اختصاص یافته بودند.“ [۳۴]

عصر محوری (که در گفتارهایی که پیش از این نقل شد مشخص است) در بازسازی ماتریالیسم تاریخی توسط هابرماس، تمایزی است که وی از اولین نوشته‌اش بین “کار” و “کنش متقابل” (یا کنش ارتباطی) قائل شده است. از این رو وی به بازآرایی نظریه مارکس با بررسی مفهوم اساسی کار اجتماعی، یا کار اجتماعاً سازماندهی شده، به عنوان “شیوه خاصی که انسانها، در تمایز با حیوانات، زندگی‌شان را تداوم می‌بخشند”، می‌پردازد. به نظر وی این مفهوم، شکل بازتولید [تداوم] حیات بشری را به گونه‌ای در خور مشخص نمی‌سازد: “این مفهوم نقطه مناسبی را در سلسله مراتب تکامل برنگزیده است؛ نه تنها انسانها بلکه نخستی‌ها نیز از آن رو از میمونهای انسان‌نما متمایز گشتند که از طریق کار اجتماعی و ایجاد اقتصاد، به بازتولید روی آوردند.“ (ص ۱۳۴) بنابراین، به منظور فهم بازتولید به معنای خاص انسانی آن، این مفهوم باید با مفهوم دیگری تکمیل گردد، مفهومی که مبتنی بر تشخیص این امر باشد که انسانها نخستین موجوداتی بودند که آن

ساختار اجتماعی را که با پیدایش مهره‌داران پدید آمد، به واسطه تأسیس ساختار اجتماعی مبتنی بر خانواده که مستلزم نظام هنجارهای اجتماعی است که وجود زبان را پیش فرض می‌گیرد درهم ریختند. (ص ۱۳۶) این را نمی‌توان انحرافی کامل از دیدگاه تدوین‌شده مارکس دانست که در مقدمه کتاب ایده‌ولوژی آلمانی می‌گوید: "این شیوه تولید را صرفاً نباید به مثابه بازتولید حیات مادی افراد تلقی نمود، بلکه شکل مشخص فعالیت این افراد به‌شمار می‌رود، نحوه مشخص تجلی زندگی آنان، و شیوه زیست مشخص". [۳۵] لیکن تفاوت‌های چندی وجود دارد، زیرا ادعای هابرماس آن است که منشأ و تکامل زندگی انسانی به معنای خاص آن متکی به دو عنصر است - کار اجتماعی و زبان - که قابل فروکاستن به یکدیگر نیستند، درحالی که مارکس، گرچه مسائل مربوط به نظریه زبان‌شناسی را چندان جدی مورد بحث قرار نداده است، ظاهراً بر وحدت فعالیت مادی - اجتماعی و زبان تأکید داشته و از آن دفاع می‌کند و انگلس (همین‌طور بعدها لوکاج) معتقد بود که زبان از کار نشأت می‌گیرد. [۳۶]

حتی اگر کار اجتماعی و زبان عناصری غیرقابل فروکاستن به حساب آیند، این سؤال مطرح می‌گردد که کدام‌یک از آنها نقش مهمتری در توضیح تکامل تاریخی جامعه بشری برعهده دارند. در اینجا به نظر می‌رسد که برداشت هابرماس به برداشت مارکس نزدیک است، زیرا با بیان مطالب زیر به جمع‌بندی دیدگاه خود می‌پردازد، اول اینکه: "مفهوم کار اجتماعی، مفهومی بنیادی است، زیرا دستیابی به کار و توزیع اجتماعاً سازماندهی شده در مسیر تکامل آشکارا مقدم بر ظهور ارتباط زبانی پیشرفته بوده و این یک نیز به نوبه خود مقدم بر تکامل نظام نقشهای اجتماعی است" (ص ۱۳۷). ولی بعد با اظهار این نکته که ما برای توضیح کافی شیوه زندگی انسان همچنین به مفهوم سازمان مبتنی بر خانواده نیاز داریم، آن را مشروط می‌سازد؛ دوم اینکه قواعد کنش ارتباطی (یعنی هنجارهای کنش) را نمی‌توان به قواعد کنش ابزاری تنزل داد؛ و سرانجام، از آنجا که "تولید و اجتماعی شدن، کار اجتماعی و توجه به جوانان، در بازتولید انواع از اهمیت یکسانی برخوردارند"، [لذا] ساختار اجتماعی مبتنی بر خانواده، که هر دو وجه را در اختیار دارد، نیز از اهمیت اساسی و زیربنایی برخوردار است. (ص ۱۳۸)

لیکن، از جهت دیگر، هابرماس همچنان به نظریه مارکس نزدیک می ماند، زیرا در روشن ساختن مفهوم "تاریخ انواع" و برداشت خاص مارکس از تاریخ به عنوان مجموعه های مستقلی از شیوه های تولید، وی ظاهراً چارچوب کلی این نوع زمان بندی از تاریخ را می پذیرد، و فقط برداشت جز مگرایانه ای را رد می کند که بیانگر تکامل تک خطی، الزامی، بی وقفه و لزوماً مترقیانه است (برداشتی عمدتاً استالینیستی تا مارکسیستی، زیرا مارکس قبلاً شرایط و مختصات چندی را در این خصوص ارائه نموده بود، به ویژه در مباحثات خود پیرامون صورت بندیهای اقتصادی ماقبل سرمایه داری در کتاب گروندریسه). لیکن در این مورد شیوه تولید همچنان به عنوان ویژگی مهم در تعیین دورانهای تاریخی و اشکال جامعه باقی می ماند، در حالی که ممکن بود انتظار برود که تأکید هابرماس بر اهمیت یکسان کار اجتماعی و سازمان مبتنی بر خانواده (متضمن هنجارهای رفتاری) منجر به برخی تجدیدنظرهای اساسیتر، در نظر مارکس گردد. از جهت دیگر درک تفاوت واقعی حاصل از این بازسازی ماتریالیسم تاریخی در تفسیر تکامل اجتماعی دشوار است، مگر در باره آینده، یعنی امکان نوعی گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم، که به عقیده هابرماس، همان طور که پیشتر ذکر کردم، عمدتاً به فرایندهای دموکراتیزه شدن بستگی دارد تا به تحولات در شیوه تولید. سرشت محدود "بازسازی" هابرماس را من عمدتاً به عنوان پیامد عدم توجه وی به کار مورخان تعبیر خواهم نمود و این امر سؤال اساسی تری را در باره جایگاه مطالعات تاریخی در مکتب فرانکفورت و نظریه نوانتقادی در پی دارد، که در فصل بعد بررسی خواهم نمود.

در این مرحله، جمع بندی دستاوردهای عظیم و تأثیر آثار هابرماس، اگر غیرممکن نباشد، دشوار خواهد بود، صرفاً نه به این دلیل که برداشتها و نظریات وی از قرار معلوم همچنان در حال گسترش و تکامل بوده و تاکنون نیز دستخوش تحولات مهمی گشته است. به عقیده من بدیهی ترین نکته میزان دوری و فاصله گرفتن وی از آرا و عقاید متقدمان مکتب فرانکفورت است. به یک معنای مسیر پیموده شده آدورنو و هورکهایمر را، با قائل شدن اهمیت بسیار زیاد برای نظریه مشخصاً مارکسیستی در باره جامعه، بازپیموده است. لذا به تحلیل

۷۹ افول و تجدید حیات ❖

ساختارهای اقتصادی و سیاسی توجه بیشتری نشان داد. و در همان حال، برخلاف آنان، در آثار وی اشارات ناچیزی به "صنعت فرهنگ" دیده می‌شود. علاوه بر این، او به همان اندازه آدورنو و هورکهایمر نظریه انتقادی را با تفکر فلسفی، در تقابل با علم تجربی، یکی نمی‌داند. به اعتقاد وی انتقاد باید در جایی "بین فلسفه و علم" قرار بگیرد، [۳۷] و این نوع برداشت زمینه را برای علم تجربی جامعه فراهم می‌سازد، گرچه این امر امکان شناخت اجتماعی را متفی نمی‌کند و بایستی در چارچوب "فلسفه تاریخی با جهت‌گیری سیاسی" تکمیل گردد یا در آن چارچوب قرار داده شود. [۳۸]

در عین حال، از دهه ۱۹۳۰ تا امروز، برخی پیوستگیهای مشهود در نظریه انتقادی به چشم می‌خورد. گرچه هابرماس برای فلسفه کاملاً همان نقش و جایگاه برجسته‌ای را که در اندیشه آدورنو و هورکهایمر دارد قائل نیست، بدون شک این نکته درست است که وی به‌ویژه در آثار نخستین خود عمیقاً درگیر نقد پوزیتیویسم بوده، و تأثیر وی تاکنون در مناظرات و مباحثات فرانظری پیرامون مبانی فلسفی علوم اجتماعی برجسته و چشمگیرتر بوده است. تنها در سالهای اخیرتر، در آثار خود وی و در برنامه‌های تحقیقاتی مؤسسه استارنبرگ، بازسازی نظریه اجتماعی می‌رود تا جایگاه برجسته‌تری را اشغال نماید. لیکن در این حوزه نیز، عناصر پیوستگی و تداوم، به‌ویژه در نوع توجه مبذول شده به شرایط متحول و نقش طبقات اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری متأخر، به‌عنوان مشکلی عمده برای نظریه مارکسیستی و نیز برای برداشت و بر از عقلانی شدن فزاینده حیات اجتماعی وجود دارند که متضمن دیدی است از گرایش‌های عمده تکامل سرمایه‌داری، که به‌عنوان جانشین یا مکمل تحلیل مارکس به‌شمار می‌رود. اینها از جمله مهمترین مسائلی هستند که باید در فصل بعد مورد بررسی قرار بگیرند.

نتیجه

ارزیابی انتقادی از منتقدان

در فصول پیشین آرا و مضامین اصلی مکتب فرانکفورت را طی دوران مختلف حیات این مکتب فهرست وار شرح دادم، و به پاره‌ای از انتقادات اشاره کردم که در موضوعاتی خاص متوجه این مکتب بوده یا می‌تواند باشد. لیکن این بررسی را باید با ارزیابی عامتری از سهم این مکتب در تکامل اندیشه مارکسیستی و نظریه جامعه‌شناختی طی نیم قرن گذشته تکمیل کنیم.

یکی از ویژگیهای بارز کار مکتب که به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته این است که علی‌رغم هدف اصلی مؤسسه فرانکفورت مبنی بر گسترش و رواج تحقیقات بین‌رشته‌ای، دامنه علائق این مکتب در واقع بی‌اندازه محدود گردید. در وهله اول باید خاطر نشان ساخت که پس از سالهای آغازین حیات مؤسسه، زمانی که کارل گروبرگ مدیریت آنرا عهده‌دار بود، مطالعات تاریخی سهم چندانی در فعالیت مؤسسه نداشت و هیچ مورخی از نزدیک با فعالیتهای مؤسسه همکاری نداشت. این عدم عنایت به تاریخ به‌طور ضمنی با این برداشت مرتبط بود که مکتب فرانکفورت، با توجه به اینکه تحت نفوذ افکار آدورنو و هورکهایمر شکل گرفته بود، نظریه اجتماعی را صرفاً یا بدواً به مثابه نقدی بر زمان حال تلقی می‌نمود. البته این امر با دیدگاه مارکس، دست کم آن‌طور که در قدیمی‌ترین و هگلی‌ترین آثار وی بیان شده بود، تا حدودی ارتباط داشت؛ برای مثال در نامه وی به روگه که در سالنامه آلمانی - فرانسه (۱۸۴۴) چاپ شده بود. در آن نامه وی هدف نشریه جدید را "گسترش اصول نوین برای جهانیان از روی اصول جهان... نشان دادن اینکه چرا جهان عملاً مبارزه می‌کند... (و) توضیح اعمال خاص آن برای

جهانیان“ اعلام می‌کند، تا از این طریق به نوعی “خودفهمی (فلسفه انتقادی) از عصری که ناظر بر مبارزات و خواسته‌های آن است“ نایل آییم. همچنین قضیه این است که مارکس در آثار بعدی خود، به طریق اولی، بخش اعظم توجه خود را به تحلیل جامعه سرمایه‌داری اختصاص داد، لیکن از زمان نگارش کتاب ایده‌ولوژی آلمانی وی این تحلیل را در چارچوب “علم تاریخ“ قرار داد، که عناصر آن به روشنی در متون متعددی پیرامون منشأ و تکامل سرمایه‌داری، صورت‌بندیهای اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری، و جوامع اولیه بیان شده‌اند.

دیدگاه مکتب فرانکفورت در باره نظریه به دیدگاه گُرش در این خصوص — که اساساً نیز متأثر از خود او بود — بسیار نزدیک بود؛ گُرش مارکسیسم را، همانند اوایل کار خود مارکس مبتنی بر شیوه هگل جوان، “فلسفه‌ای انتقادی“ و “بیان نظری جنبش انقلابی پرولتاریا“ می‌دانست. [۱] این امر، همان‌طور که خواهیم دید، بعدها مشکلات حادی را در مشخص ساختن جایگاه “نظریه انتقادی“ در نبود مسلم پرولتاریای انقلابی به بار آورد. ولی در اینجا قصد دارم توجه خود را به نتایج و پیامدهای عام رویکرد غیرتاریخی مکتب فرانکفورت معطوف سازم. یکی از این پیامدها آن بود که مکتب فرانکفورت به این سمت گرایش یافت که در تحلیل اجتماعی خود بی‌اندازه متأثر از پدیده‌های آنی و بعضاً گذرایی باشد که به گونه‌ای منظم از دیدگاهی تاریخی و تطبیقی مورد تحقیق قرار نگرفته بودند. این امر در ماهیت دل‌نگرانی آنان نسبت به پدیده‌های زیر آشکار است: پدیده ناسیونال سوسیالیسم و یهودستیزی در سالهای دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، پدیده “صنعت فرهنگ“ در دهه ۱۹۵۰، و شاید بیش از همه در حمایت مارکوزه طی سالهای دهه ۱۹۶۰ از این اندیشه که جنبشهای اجتماعی مختلف — در بین دانشجویان، اقلیتهای قومی و در جهان سوم — سازنده عناصر “فاعل انقلابی“ جدید تاریخ به‌شمار می‌رفتند. این نکته همچنین در نفی نهایی نظریه بنیادین مارکسیستی در باره طبقه کارگر به‌عنوان نیروی انقلابی در جامعه سرمایه‌داری، بدون هیچ‌گونه تحقیقی در باره تکامل واقعی تاریخی طبقه کارگر و تکامل جنبشها و احزاب کارگری و یا هرگونه تلاش برای مقایسه فی‌المثل شرایط بورژوازی به‌عنوان طبقه‌ای انقلابی در جامعه فئودالی با وضعیت طبقه کارگر در

جامعه سرمایه‌داری پیشرفته، توسط متفکران مکتب فرانکفورت آشکار است. به بیان دیگر مکتب فرانکفورت هیچ اقدامی در جهت ارزیابی مجددِ کل نظریهٔ تاریخ مارکس به عمل نیاورد و در واقع، به راحتی از آن گذشت. لیکن با آثار اخیر هابرماس تحولی صورت گرفته است؛ و "بازسازی ماتریالیسم تاریخی" وی، همان طور که در فصل پیشین نشان دادم، بر آن است تا نظریه را مجدداً در شکل مناسبتری تدوین نماید. لیکن این اقدام نیز، از نظر رویکرد آن، فوق العاده غیر تاریخی است، و عمدتاً به تحلیل مفهومی منحصر شده است، گرچه به کارهای اخیر مردم‌شناسان و مورخانِ دورانِ ماقبل تاریخ درخصوص منشأ جوامع بشری نیز توجهاتی شده و ارجاعات مختصری نیز به مباحثات مربوط به شیوهٔ تولید آسیایی و سلسله‌بندیِ فتودالیسم دیده می‌شود. به هر حال، آنچه برای هرگونه ارزیابی ماهوی از نظریهٔ مارکس ضروری است عبارت است از بازنگری جامع مدارک تاریخی مربوط به ساختارِ صور عمدهٔ جامعه و فرایندهای تحول موجود در آن. [۲] در عین حال باید پرسید که با پذیرش اصل بنیادین هابرماس مبنی بر اینکه شکل‌گیری و تکامل جوامع بشری را بایستی برحسب دو فرایند متمایز و غیرقابل فروکاستن به یکدیگر، یعنی کار (یا کنش ابزاری) و کنش ارتباطی درک نمود، چه اختلافاتی در تفسیر تحولات تاریخی رخ خواهد داد؟ این امر اعمال چه نوع اصلاحاتی را، فی‌المثل در مطالعات مارکسیستی (یا مطالعات قویاً متأثر از مارکسیسم) در خصوص ظهور سرمایه‌داری، ایجاب می‌کند؛ مطالعاتی نظیر تحقیق عظیم و جامع برودل تحت عنوان تمدن و سرمایه‌داری،^۱ [۳] یا دیدگاه‌های متفاوت و معارض ارائه‌شده در سلسله مقالات اخیر در نشریهٔ گذشته و حال؟ [۴] به هیچ وجه روشن نیست که به این سؤال چگونه می‌توان پاسخ داد، و به نظر من باید تصدیق نمود که پژوهش‌های مفصل تاریخی دست‌کم به اندازهٔ تحلیلهای جامعه‌شناختی و ایضاح عقلی برای هرگونه بازسازی مناسب نظریهٔ تاریخ مارکس یا برای استعلای آن در قالب نظریه‌ای جدید از اهمیت برخوردارند.

۱. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: فرنان برودل، سرمایه‌داری و حیات مادی، ترجمهٔ بهزادباشی (تهران: نشرنی، ۱۳۷۳).

متفکران مکتب فرانکفورت همان‌گونه که تاریخ را نادیده گرفتند یا آن را کنار گذاشتند، از تحلیلهای اقتصادی نیز بسیار غفلت ورزیدند. تنها در نخستین سالهای کار مؤسسه بود که نظریه‌پردازان اقتصادی (همانند مورخان) از اهمیت زیادی برخوردار بودند؛ به‌ویژه هنریک گروسمن که مطالعاتش در خصوص انباشت و فروپاشی سرمایه‌داری [۵] در سال ۱۹۲۹ به‌عنوان نخستین مجلد از مجموعه انتشارات مؤسسه به چاپ رسید. لیکن، بنا به اظهار مارتین جی، گروسمن را به ”زحمت بتوان به‌عنوان نیرویی عمده در روند تحول فکری مکتب توصیف نمود“، زیرا هیچ قرابتی با رویکرد دیالکتیکی و نوهنگلی که بر فعالیت‌های فکری مکتب غالب شد نداشت [۶]. مهمترین نظریه‌پرداز اقتصادی که بعدها با مؤسسه همکاری داشت فرانتس نویمان بود، لیکن همکاری وی کوتاه بود، و همانند گروسمن عنایتی به نظریه انتقادی نداشت. تنها اقتصاددانی که جایگاهی محوری در مکتب فرانکفورت اشغال نمود دوست نزدیک هورکهایمر، فریدریش پولوک بود، و اثر وی – پیرامون برنامه‌ریزی در شوروی، و بعداً راجع به نظام خودکار در روند تولید [اتوماسیون] – در ابتدا به مسائل سیاست اقتصادی می‌پرداخت. بدین ترتیب مکتب به تحلیل نظری یا تاریخی روند تکامل اقتصاد سرمایه‌داری توجه اندکی نمود و تحقیق یا مطالعه جدی و در خوری صورت نداد که با آثار هیلفردینگ دربارهٔ ”سرمایه مالی“ و ”سرمایه‌داری سازمان‌یافته“، [۷] یا با تحلیل نویمان از رابطهٔ بین ”سرمایه‌داری انحصاری“ و رژیم ناسیونال سوسیالیست، اصولاً قابل مقایسه باشد. [۸]

این وضعیت نیز تا حدودی با آثار نظریه‌پردازان نوانتقادی تغییر یافت. هابرماس در ”الگوی توصیفی از سرمایه‌داری پیشرفته“، که رئوس آن را در کتاب بحران مشروعیت ترسیم نمود (بخش دوم، فصل اول)، و در فصلی دیگر (فصل چهارم) در بارهٔ بحران اقتصادی، به‌طور خلاصه برخی از جنبه‌های اقتصاد سرمایه‌داری را مورد بحث قرار می‌دهد، در همین حال اوفه نیز در کتاب مشکلات ساختاری در دولت سرمایه‌داری^۱ به رخنه‌های اقتصادی نظام سرمایه‌داری پیشرفته

1. Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates

اشاره دارد. لیکن توجه آنان بر نقش "دولت مداخله‌گر" و بر مشکلات مربوط به مشروعیت متمرکز است؛ آنان نه در جهت تحلیل نظری شیوه تولید سرمایه‌داری در آخرین مرحله آن و نه در جهت ترسیم تاریخی روند تکامل آن اقدامی به عمل نیاوردند. وانگهی نکته اینجاست که هیچ نظریه پرداز اقتصادی عمده‌ای با نظریه انتقادی، حتی در شکل تجدیدنظرشده آن، هم‌رأی نیست، و مکتب در کل هرگز نقش برجسته‌ای در تکامل نظریه اقتصاد مارکسیستی، آن‌گونه که در آثار هیلفردینگ و متفکران بعدی یافت می‌شود، ایفا ننمود. [۹]

غفلت از پژوهش‌های تاریخی از یک‌سوی و از تحلیل‌های اقتصادی از سوی دیگر، مکتب فرانکفورت و تداوم آن در نظریه نوانتقادی، را به روشنی از مارکسیسم جدا می‌سازد. لیکن مشهودترین نقطه اختلاف مکتب فرانکفورت با آنچه در مفهوم گسترده می‌توان آن را "مارکسیسم کلاسیک" نامید، در بحث طبقه دیده می‌شود. مفهوم طبقه نه تنها در نظریه اجتماعی مارکس مفهومی بنیادین، و در واقع به یک معنای مهم نقطه شروع این نظریه به‌شمار می‌رود (مارکس پرولتاریا را "فاعل انقلابی" در جامعه مدرن و حامل آرمان‌رهایی در دنیای واقعی می‌داند)؛ بلکه این مفهوم همان‌طور که اُسوفسکی خاطر نشان ساخت، به صورت "نماد کل آموزه وی و برنامه سیاسی متج از آن" درآمد. [۱۰] از طرف دیگر آموزه مکتب فرانکفورت "مارکسیسم بدون پرولتاریا" توصیف شده بود. [۱۱] و به‌طور عامتر، برخی نویسندگان "مارکسیسم غربی" را دست‌کم تا حدودی به‌عنوان "تاملی فلسفی" بر شکست‌هایی می‌دانند که طبقه کارگر در قرن بیستم، به‌ویژه در انقلابات اروپای مرکزی پس از جنگ جهانی اول و متعاقباً در مبارزه علیه فاشیسم، متحمل شده بود. [۱۲]

این مضمون افول یا "ناپدیدشدن" طبقه کارگر به‌عنوان نیروی انقلابی، در نظریه نوانتقادی تداوم یافته است. از این رو، هابرماس در کتاب نظریه و عمل عقیده دارد که "پرولتاریا در مقام پرولتاریا، مستحیل شده است"، زیرا، اگرچه اکثر جمعیت برحسب نقش خود در روند تولید پرولتر به‌شمار می‌آیند، این وضعیت "دیگر به اندازه گذشته توأم با محرومیت از پادشاهی اجتماعی نیست... و هیچ‌گونه آگاهی طبقاتی، به‌ویژه آگاهی طبقاتی انقلابی را در بین اقشار اصلی

طبقه کارگر امروز نمی‌توان یافت... از این رو امروز مارکس مجبور می‌بود، امیدش را به اینکه نظریه زمانی که قلب توده‌ها را تسخیر کند به نیروی مادی تبدیل می‌شود رها کند.“ (صص ۷-۱۹۶) اوفه نیز در نوشته‌های متعددی، دیدگاه‌های مشابهی ارائه کرده است. اخیراً هابرماس (همان‌طور که بیشتر در صفحه ۷۵ اشاره کردم) با ارجاع به ”تضادهای آشتی‌ناپذیر طبقاتی موقتاً فرونشاندۀ شده ولی حل‌نشده“ شاید تا حدودی برداشتهای خود را تعدیل کرده باشد، گرچه همچنان در تازه‌ترین پاسخ خود به مقالهٔ اگنس هیلر^۱ اظهار می‌دارد که ”حقایق مسلم تاریخی، مثلاً اینکه در جوامع سرمایه‌داری توسعه یافته طبقه قابل شناسایی و دارای هویت مشخص وجود ندارد، گروه اجتماعی صراحتاً تعریف شده‌ای وجود ندارد که بتوان آن را به‌عنوان نمایندهٔ منافع مورد تجاوز واقع‌شدهٔ عمومی دانست“ ما را از مارکس جدا می‌سازد. [۱۳]

ویژگی شگفت‌آور قضاوت‌های مکتب فرانکفورت در دوران بلوغ این مکتب و احکام نظریه‌پردازان نوانتقادی در مقولهٔ طبقه این است که هیچ تحلیلی از ساختار طبقاتی یا روند تکامل تاریخی طبقات، مؤید آنها نیست، و به‌نظر می‌رسد صرفاً بر انواعی از دانش [مبتنی بر] خرد متعارف یا ”عقل متعارف“ (یا به تعبیر هابرماس ”حقایق بدیهی“) متکی هستند. لیکن تحلیلهای تاریخی و جامعه‌شناختی جدی وضعیت نسبتاً پیچیده‌تر و مبهم‌تری را آشکار می‌سازند. برای مثال، اگر روند تکامل احزاب و جنبشهای طبقه کارگر در دنیای سرمایه‌داری غرب طی صدسال گذشته را در نظر بگیریم، نمی‌توان گفت که در هیچ کشور یا در هیچ زمانی اکثریتی از طبقه کارگر از لحاظ جهان‌بینی یا عمل خود به‌طور یکدست و قطعی سوسیالیست (کمتر انقلابی) بودند. ولی می‌توان گفت که طی قرن بیستم بیشتر سوسیالیست شده‌اند و نه کمتر، به‌ویژه از ۱۹۴۵، دست‌کم تا دههٔ اخیر. [۱۴]

برداشت مکتب فرانکفورت از پدیدهٔ افول یا ناپدیدشدن طبقه کارگر به‌عنوان یک نیروی سیاسی به‌نظر می‌رسد که بر نظریهٔ اتوپیایی و رستاخیزی انقلاب — که به هیچ وجه تنها، یا مارکسیستی‌ترین، شیوهٔ درک فرایند انقلاب اجتماعی نیست — و

1. Agnes Heller

همچنین بر بازتاب "تجربه استثنایی" جامعه آمریکا - یعنی عدم حضور طولانی طبقه کارگر از نظر سیاسی سازمان یافته در جامعه آمریکا - در اندیشه آنان (بویره در اندیشه مارکوزه)، استوار است. [۱۵]

وانگهی، هرگونه ارزیابی از وضعیت فعلی یا اخیر طبقه کارگر در نظام سرمایه‌داری پیشرفته مستلزم تحلیل کل ساختار طبقاتی و تحولات آن است که مکتب فرانکفورت و نظریه نوانتقادی در انجام آن یا حتی اقدام به آن به روشنی ناکام ماندند. در این زمینه جامعه‌شناسان مارکسیست و دیگر جامعه‌شناسان رادیکال طی سالهای اخیر [۱۶] در خصوص ماهیت طبقه مسلط در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته، اهمیت "طبقات متوسط جدید"، و پیامدهای دگرگونی در موقعیت اجتماعی و اقتصادی طبقه کارگر مطالعات عمده‌ای انجام داده‌اند. [۱۶] هنوز در باره اهمیت مالکیت سرمایه (و به ویژه تمرکز آن در دست غولهای چندملیتی) در ارتباط با قدرت تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها، جهتگیریهای سیاسی طبقه متوسط و راجع به ظهور "طبقه کارگر جدید" [۱۷] یا ساختار طبقاتی کاملاً جدید [۱۸] مناقشات زیادی با شدت صورت می‌گیرد؛ لیکن تمام طرفهای درگیر در این قبیل مناقشات بر برجستگی پایداریستیز طبقاتی اذعان داشته، و بسیاری از آنان تأثیر تاریخی عمده‌ای برای بحرانهای اقتصادی (نظیر آنچه در حال حاضر با آن مواجهیم) قائل‌اند، البته به شیوه‌ای که کاملاً با اندیشه‌ها و دل‌نگرانیهای اصلی نظریه انتقادی بیگانه است.

مکتب فرانکفورت در شکل اصلی خود، به عنوان نحله‌ای از مکتب مارکسیسم یا جامعه‌شناسی، مرده است. طی دو دهه گذشته رشد اندیشه مارکسیستی در علوم اجتماعی، و به ویژه در مردم‌شناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی راهی را در پیش گرفته که آن را به نکات اصلی مورد توجه نظریه خود مارکس نزدیکتر می‌سازد: تحلیل شیوه‌های تولید، تناقضات ساختاری و دگرگونیهای تاریخی، ساختار و تضاد طبقاتی، قدرت سیاسی و نقش دولت. در همین دوران، و تا حدودی به دلیل آنکه مارکسیسم اینک خود را به عنوان یکی از الگوهای عمده نظری در جامعه‌شناسی جا انداخته است. بخش قابل توجهی از نظریه و تحقیق جامعه‌شناختی توجه خود را معطوف مقولات مشابهی ساخته‌اند، درحالی‌که

دلمشغولی نسبت به پدیده فرهنگ که ویژگی بارز آثار آدورنو و هورکهایمر به شمار می‌رفت، تقلیل یافته است. [۱۹] همچنین مسلم است که پاره‌ای از مطالعات عمده اخیر پیرامون فرهنگ و ایده‌تولوژی این پدیده‌ها را از چشم‌انداز نظری عمیقاً مغایر با چشم‌انداز مکتب فرانکفورت مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند، و اکثراً در چارچوبی ساختارگرا که بر نقش آنان به عنوان عناصر دخیل در فرایند عام بازتولید اجتماعی تأکید می‌ورزد. [۲۰]

لیکن در نظریه نوانتقادی هابرماس، همان‌طور که نشان داده‌ام، نزدیکی و رابطه حسنه معینی هم با مارکسیسم و هم با جامعه‌شناسی وجود دارد، و در عین حال برخی دیدگاههای خاص مکتب فرانکفورت در آن حفظ گشته و توسعه یافته‌اند. بارزترین این دیدگاهها، و در واقع همانی که عموماً به عنوان تشکیل دهنده هدف اصلی اندیشه هابرماس بوده است، خود "نظریه انتقادی" و جایگاه آن "بین فلسفه و علم" است. هابرماس در نخستین آثار خود پایه پای مکتب فرانکفورت به نقد پوزیتیویسم پرداخت. لیکن حتی در آن ایام نیز برداشتهای وی به‌طور چشمگیر با دیدگاههای آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه تفاوت داشت، از نظر داشتن کمترین ضدیت با علم و تکنولوژی [۲۱] و در نظر نگرفتن (یا نفی تاکتیکی) ادعای آنها مبنی بر اینکه فلسفه، یا هنر، شکلی از شناخت به‌شمار می‌رود که برتر از علم است. به‌دنبال آن هابرماس علناً اهمیت بیشتری برای علم و نقش رو به کاهش یکنواختی برای فلسفه قائل شد. در تازه‌ترین اثر خود استدلال می‌کند که "فلسفه دیگر نمی‌تواند به عنوان دانشی یک کاسه‌کننده، به جهان به‌مثابه یک کل - طبیعت، تاریخ، جامعه - ربط داشته باشد". مضمون اصلی فلسفه - "عقل" - را اینک باید در چارچوب نظری جامعه‌شناختی و در شکل "عقلانیت" کشف نمود. [۲۲]

تکامل مشهودی در اندیشه هابرماس، از هگل‌گرایی مکتب فرانکفورت به سمت نوعی نوکانت‌گرایی دیده می‌شود. [۲۳] گرایش مذکور در تمایزی مشهود است که وی بین ادعاهای حقیقت^۱، که ما در احکام تجربی مطرح می‌سازیم (یعنی در حوزه عقل نظری)، و ادعاهای درستی^۲ یا مناسبت^۳، که با هنجارهای کنش و

1. truth claims
3. appropriateness

2. claims of rightness

ارزیابی (یعنی در حوزه عقل عملی) مطرح می‌کنیم، ایجاد کرده است. مطمئناً هابرماس تلاش می‌کند تا این دو حوزه را به کمک نظریه گفتاری حقیقت^۱ خود متحد سازد، لیکن همان‌گونه که پیشتر گفتیم (صص ۷۲-۶۹)، مخالفت‌های جدی با این نظریه وجود دارد؛ و هدفی که وی می‌خواهد بدان برسد - یعنی تأیید و اثبات این نکته که قضاوت‌های هنجاری صرفاً موضوع تصمیمات دلبخواه نیستند، بلکه همانند قضاوت‌های تجربی، از طریق استدلال عقلانی قابل حصول‌اند - از طرق دیگر قابل حصول یا دست‌کم نزدیک‌شدنی است. در عین حال نظریه گفتاری هابرماس تفاوت‌های مهم بین عملکردهای عقل نظری و عملی را از نظر پنهان می‌سازد. تعیین ساختار مولکول DNA، یا هسته‌های اتمی یک چیز است و تصمیم در مورد اینکه رهایی قائم به چه عناصری است، مقوله‌ای است کاملاً متفاوت. اگر تفاوت‌های موجود بین این دو حوزه عقل بشری را تصدیق نماییم و سعی نکنیم تا این تفاوت‌ها را با در نظر گرفتن دامنه، شرایط و نتایج استدلال عقلانی در هر یک از آنها به‌طور کامل درک کنیم، در آن صورت صرفاً در تفکرمان به بیراهه کشیده خواهیم شد.

به هیچ‌وجه قصد بیان این نکته را ندارم که شکل مطلقاً برتری از شناخت وجود دارد که می‌تواند اعتبار دیگر صور شناخت را از بین ببرد، یا در مورد آنها تعیین تکلیف نماید. کیت به وضوح نشان داده است که "نه علم‌گرایی و نه دیدگاهی پوزیتیویستی از علم هیچ‌کدام متضمن یک سیاست علمی نیستند"، و علاوه بر آن اینکه "شارحان برداشت پوزیتیویستی از علم که امکان وجود یک سیاست علمی را نفی می‌کنند، نیازی ندارند که سیاست را به عنوان پدیده‌ای ذاتاً غیرعقلانی در نظر بگیرند، زیرا آنان ممکن است قبول داشته باشند که علم تنها شکل شناخت انسانی یا پژوهش عقلانی به‌شمار نمی‌رود." [۲۴] همین‌طور باسکار، از دیدگاه رئالیسم علمی استدلال نموده است که "علم، گرچه می‌تواند و باید مسائل مربوط به اخلاق عملی و کنش را روشن سازد، لیکن در نهایت قادر به «حل» آنها نیست، صرفاً به این دلیل که در کنار علم همواره - و ضرورتاً - به فعالیتها و ارزشهای

اجتماعی غیر از انواع شناختی آن برمی‌خوریم.“ [۲۵] به نظر من این امر موجب وضوح بیشتری برای ایجاد تمایز به این شیوه بین صور مختلف شناخت و پژوهش عقلانی، یا فعالیتها و ارزشهای اجتماعی مختلف می‌گردد؛ و به‌ویژه از این جهت روشنگر است که دو عنصر مشخص در اندیشهٔ هابرماس را از هم متمایز می‌سازد: نظریه‌ای تجربی در بارهٔ جامعه و نظریه‌ای اجتماعی یا اخلاقی، که می‌توان آن را (نه در معنای تحقیرآمیز) فلسفه‌ای اجتماعی نیز نامید.

عنصر دوم (نظریهٔ اجتماعی یا اخلاقی) تاکنون در بحثهای هابرماس راجع به کنش ارتباطی و ”علائق رهایی‌بخش“ آشکارا وجه غالب را داشته است، همین‌طور در بحثهای مداوم وی مبنی بر اینکه مسائل کنونی سیاست اجتماعی را باید به‌عنوان مقولاتی جهت‌منزاعهٔ سیاسی عمومی نگریست، نه به‌عنوان مشکلات ”فنی“ ناشی از روند تکامل ضروری جامعه، که ”متخصصین“ علوم اجتماعی می‌توانند حلشان کنند؛ و بدون تردید این نکته تاکنون مؤثرترین و نافذترین جنبهٔ تفکر وی بوده است که به مراتب فراتر از محدوده‌های علوم اجتماعی در حال بسط و گسترش است. نمونهٔ بارز آن توجهی است که در میان محافل مذهبی و الهیون‌درگیر با پدیدهٔ ”الهیات سیاسی“ یا ”الهیات آزادیبخش“ به این جریان صورت گرفته است. دیویس در کتاب الیهات و جامعهٔ سیاسی — در بحث پیرامون این مسائل که آیا سنت مذهبی منبع مهمی برای تجربه به‌شمار می‌آید که نقد رهایی‌بخش بتواند بدان توسل جوید، و اینکه آیا خود مفهوم کنش ارتباطی به‌عنوان مفهومی متکی بر مبنای هنجاری، نیاز به آن دارد که بر مبنای دینی توجیه گردد — اساساً بر نظریهٔ انتقادی و به‌ویژه آثار هابرماس تکیه می‌کند. [۲۶] در جای دیگر وی ادعای هابرماس مبنی بر ایجاد زمینهٔ عقلانی برای آزادی در جریان گفتار استدلالی را مورد تردید قرار داده، و عقیده دارد که این ادعای ”اغراق دربارۀ کارکرد و معنای عقل نظری به‌شمار می‌رود“ و اینکه مباحثه و استدلال ”نه می‌تواند ابزار اصلی و نه زمینه‌های اصلی اجماع عقلانی پیرامون مفهوم آزادی به‌شمار رود“ (ص ۹۵).

اگر مارکسیسم بدو و انحصاراً به‌مثابهٔ نقد جامعه سرمایه‌داری تلقی گردد، در آن صورت، در شکل خاص نظریهٔ رهایی‌بخش کارگر و طلیعهٔ یک جامعه بی‌طبقه،

صراحتاً نظریه‌ای اخلاقی محسوب می‌گردد یا متضمن عناصری از چنین نظریه‌ای است. این پرسش عام که مارکسیسم از کدام نوع نظریه اخلاقی است و چگونه و بر چه مبانی یا زمینه‌هایی استوار است، موضوع مباحثاتِ رو به رشد، به‌ویژه در بین “الهیون سیاسی” بوده است، [۲۷] و گرچه پاسخهای ارائه‌شده تفاوت بسیاری با هم دارند – و به‌ویژه براساس دیدگاهی برگرفته از رابطه بین دو مقوله حقیقت و ارزش تقسیم‌بندی شده‌اند – لیکن همگی بر وجود پیوندی نزدیک بین مارکسیسم به مثابه اخلاقیات و مارکسیسم به مثابه علم اجتماعی اذعان دارند. همان‌گونه که ترنر^۱ مطرح می‌کند، از نظر کسانی که مارکسیسم را به مثابه نقد می‌بینند، در واقع، صحت احکام هنجاری یا خصلت ویژه مارکسیسم در مقام یک نظریه اخلاقی، ممکن است بر حقیقت آن به‌عنوان یک علم استوار باشد (ر.ک. یادداشت [۲۷]). این زمینه‌ای است که باید تازه‌ترین اقدام هابرماس برای تدوین نظریه‌ای در باره جامعه و ارتباط آن نظریه با جامعه‌شناسی را مورد بررسی قرار دهیم.

دیدگاه مربوط به ماهیت و رسالتهای نظریه‌ای انتقادی درباره جامعه که هابرماس آن را در فصل پایانی کتاب نظریه کنش ارتباطی طرح می‌کند، با جایگزین ساختن مفهومی از نظام اجتماعی که دستخوش تفکیک و تمایز^۲ فزاینده‌ای است، به‌عنوان مبنای نظریه “مدرن شدن براساس نظام سرمایه‌داری”، به جای نظریه ارزش مارکس و تحلیل وی از جامعه سرمایه‌داری براساس [منطقی] خودگسترش‌یابی سرمایه، آغاز می‌شود. به عقیده هابرماس این نظریه جدید به مارکسیسم نزدیک می‌ماند، زیرا (همانند نظریه مارکس) هم با علوم اجتماعی معاصر و هم با واقعیت اجتماعی که تلاش برای درک آن دارد، برخوردی “انتقادی” دارد. آنگاه در ادامه هابرماس سه جهتگیری اصلی پژوهشی در مطالعات اخیر پیرامون جوامع مدرن را از یکدیگر متمایز می‌سازد: الف) رویکرد تطبیقی، سنخ‌شناسی و اجتماعی – تاریخی که عمدتاً از ماکس وبر و تا حدودی هم از تاریخنگاری مارکسیستی (برای نمونه در آثار سی.رایت میلز و برینگتون مور) اقتباس شده است؛ ب) رویکرد نظریه سیستم‌ها که در آثار

1. Turner

2. differentiation

تالکوت پارسونز (و آثار لومان^۱ در آلمان) جوامع مدرن را از دیدگاه فانکسیونالیستی (کارکردی) برحسب پیچیدگی فزاینده مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد؛ و (ج) نظریه کشش، متأثر از پدیدارشناسی، هرمنوتیک و کشش‌گرایی متقابل نمادین^۲، که مشغله‌های اصلی آن عبارت‌اند از "فهم" یا تفسیر تصاویر جهان و صور زندگی، یا به گونه‌ای عامتر "نظریه‌ای در باره زندگی روزمره".

هابرماس در مقابل این سه جهتگیری و پس از مروری مختصر بر روند تکامل تاریخی نظریه انتقادی، یک استراتژی پژوهشی اتخاذ می‌کند که آن را "ساختارگرایی تکوینی" می‌نامد (در مقام جایگزین یا آلترناتیوی برای فلسفه تاریخ دوران آغازین مکتب فرانکفورت). این رویکرد به وضوح متأثر از آرا و عقاید ژان پیازه است. [۲۸] و کاملاً به ساختارگرایی تکوینی که گلدمن به عنوان یک روش تفسیر کرده و در مطالعات خود آن را به آزمون گذارده است شباهت دارد. [۲۹] لیکن از آنجا که هابرماس اساساً به هیچ وجه به آثار گلدمن ارجاع نمی‌دهد، لذا بدون پرداختن به یک مقایسه جامع، تعیین اینکه شباهتها و اختلافها در کجا ممکن است باشد، امر دشواری است. در هر حال، هابرماس، پس از توضیح دادن رویکرد خود به این شیوه، به تفکیک دو شکل اصلی روند حصول عقلانیت جوامع مدرن می‌پردازد: سرمایه‌داری سازمان‌یافته و سوسیالیسم بوروکراتیک.

تحلیل سوسیالیسم بوروکراتیک چندان پی گرفته نمی‌شود، و در برخورد با تکامل سرمایه‌داری سازمان‌یافته نیز هابرماس عمدتاً خود را به جمع‌بندی برداشتهایی محدود می‌کند که در آثار قبلی خود پیرامون گرایشات بحرانی در سرمایه‌داری پیشرفته شرح داده بود. مضمونی که در اینجا (جلد دوم، صص ۸۳ - ۵۷۶) به طور کاملتر مورد بحث قرار گرفته است، تضادهای اجتماعی جدید است که طی دو دهه گذشته در این جوامع سربرآورده‌اند. هابرماس خاطر نشان می‌سازد که در کنار، یا به جای، تضادهای نهادینه شده حاکم بر علایق مادی (یعنی در معنای گسترده، تضادهای طبقاتی)، تضادهای دیگری

1. Luhmann

2. symbolic interactionism

سربرآوردند که جنبش‌های جدید اجتماعی بدانها حیات می‌بخشند که بر "کیفیت زندگی"، حقوق بشر، مسائل بوم‌شناسی (اکولوژیک - محیطی)، فرصتهای برابر برای رشد فردی و مشارکت در تصمیم‌گیری اجتماعی تأکید دارند. لیکن نه رابطه این جنبشها با اشکال قدیمتر کنش سیاسی (و به‌ویژه با جنبش کارگری و تضاد طبقاتی)، و نه سرشت، رشد و اهمیت خود جنبشهای اجتماعی جدید موضوع تحلیل یا تحقیق زیربنایی از نوعی که مثلاً در آثار تورن^۱ و پژوهشگران همکاری صورت گرفته بود، قرار نگرفته‌اند. [۳۰] می‌توان این نکته را افزود که به‌رغم تلاشهای مؤسسه اشتارنبرگ، استراتژی پژوهشی تنظیم‌شده هابرماس در واقع به مطالعات تجربی عمده‌ای نینجامیده است، برخلاف آنچه توسط رویکردهای مارکسیستی تر یا جامعه‌شناختی تر صورت گرفته است. [۳۱]

دغدغه اصلی هابرماس عبارت است از کشف برخی نقاط پیوند بین فلسفه و جامعه‌شناسی، به گونه‌ای که فلسفه بتواند مبنای هنجاری نظریه انتقادی را فراهم سازد. همین دغدغه است که تعیین‌کننده گزینش "حصول عقلانیت" از سوی وی به‌عنوان کانون تحلیل درباره جوامع مدرن به‌شمار می‌رود، تا بلکه مفهوم زیربنایی عقلانیت به وی امکان دهد که فرایند حصول عقلانیت را با تحلیل فلسفی از "عقل" به گونه‌ای که در کاربرد زبان و کنش ارتباطی نهفته است، پیوند دهد. وی مدعی است که از این طریق "علوم اجتماعی می‌تواند وارد نوعی رابطه همکاری با فلسفه‌ای گردد که رسالت خود را کمک و اقدام به تدوین نظریه عقلانیت می‌داند" (جلد دوم، ص ۵۸۴). لیکن این فلسفه "فلسفه اولی" نیست؛ گزاره‌ها و احکام آن، همانند علم، احکامی شرطی هستند، و به گونه‌ای غیرمستقیم تابع تصدیق تجربی هستند، یا ممکن است وارد حوزه نظریات تجربی گردند (ص ۵۸۷). و چنین نتیجه می‌گیرد که مفهوم کنش ارتباطی، مشابه و دربردارنده مفهوم "کار مجرد" مارکس به‌عنوان مفهومی زیربنایی در علوم تجربی است (صص ۳ - ۵۹۱). بدین ترتیب، علی‌رغم تمایل هابرماس به حفظ فلسفه به‌عنوان جزء جدانشدنی نظریه جامعه، نقش آن در حقیقت به مرور کاهش می‌یابد، و در عوض تأکید

فزاینده‌ای بر ایجاد علم تجربی صورت می‌گیرد. لیکن این علم هنوز با جامعه‌شناسی تفاوت بسیاری دارد، و به‌ویژه با جامعه‌شناسی مارکسیستی. و این امر دو دلیل عمده دارد که پیش از این بحث نمودم. اول اینکه نظریه جامعه‌هابرماس، در سطحی گسترده، نظریه‌ای غیرتاریخی باقی می‌ماند؛ و قبل از هر چیز دیگر درگیر تحلیل و نقد جوامع مدرن است، و برخلاف مارکسیسم این تحلیل را در قالب یک نظریه تاریخ که توضیح "تمام" اشکال جامعه انسانی و تبیین روند تحولات آنها را متقبل می‌گردد، بیان نمی‌کند. دوم اینکه این نظریه تحلیل اقتصادی را نادیده می‌گیرد، و در واقع، همان‌طور که خاطر نشان ساختم، بر آن است تا مفهوم کار را تابع مفهوم کنش ارتباطی سازد. در حالی که در مقایسه با آن، تحلیل اقتصادی ویژگی شاخص نظریه مارکس به‌شمار رفته، و مهمترین سهم آن در تدوین و ارائه علمی واقع‌گرایانه از جامعه بوده، و اینکه به‌طور عام با کنش متقابل اجتماعی سروکار ندارد، بلکه به رابطه انسان با طبیعت، و کنش متقابل میان انسانها در روند تولید به‌عنوان تعیین‌کننده — به معنای اعمال محدودیت بر، و ایجاد گرایشات غالب و مسلط در — دیگر اشکال کنش متقابل می‌پردازد. همین مفهوم است که به مارکسیسم قدرت تبیینی بخشیده که تا امروز نیز همچنان ادامه دارد. زیرا هر قدر هم که به بازسازیهای نظریه مارکسیستی، به‌منظور درک و دریافت صحیح تازه‌ترین مراحل تکامل جوامع مدرن — و به‌ویژه نقش دولت و ماهیت مبارزات طبقاتی — نیازمند باشیم، ضروری است که کار را از تحلیل سازمان تولید و نظارت بر روند تولید شروع کنیم، که آیا این روند شکل سلطه سرمایه متمرکز در شرکتهای ملی یا چندملیتی را به خود می‌گیرد، یا شکل سلطه از طریق مدیریت دیوانسالارانه صنایع تحت تملک اجتماعی [دولتی] را.

بنابراین رسالتهای جامعه‌شناسی مارکسیستی، آن‌گونه که من از آن دریافت می‌کنم، با رسالتهای نظریه نوانتقادی درباره جامعه تفاوت‌های بسیاری دارد. در بیان کلی و گسترده وظایف جامعه‌شناسی مارکسیستی از یک‌سوی متضمن مطالعه‌ای است روشمند از روند تکامل "سرمایه‌داری سازمان یافته" طی دورانی که هیلفردینگ برای نخستین بار در سالهای دهه ۱۹۲۰ به تشریح این مفهوم پرداخت (که شامل تحقیقات و بررسیهای به‌عمل آمده در باره سازمان در حال

تحول تولید، اشکال متنوع مداخلات دولت، و تحولات در روابط طبقاتی است). از سوی دیگر متضمن تحلیل اشکال سازمان تولید و پیامدهای آنها، در کشورهای سوسیالیستی، و نیز مطالعه آن دسته شرایط اجتماعی و تاریخی است که ظهور بلشویسم به عنوان شکل تحریف شده‌ای از مارکسیسم را میسر ساختند. البته بخش اعظم این پژوهشها قبلاً از سوی مارکسیستهایی با اعتقادات مختلف انجام گرفته است. و عامترین ویژگی این تحقیقات تمرکز بر آن دو حوزه تحقیق - اقتصاد و تاریخ اجتماعی - است که متأسفانه از نظر مکتب فرانکفورت و نظریه نوانتقادی دور مانده است.

نگاهی کوتاه به زندگی برخی از رهبران اصلی مکتب

تئودور و. آدورنو^۱ (۱۹۶۹ - ۱۹۰۳) پس از تحصیل فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و موسیقی در دانشگاه فرانکفورت، در سال ۱۹۲۵ به وین رفت و در آنجا به مدت سه سال به اتفاق آلبان برگ^۲ به تحصیل آهنگسازی پرداخت و در مباحثات حلقه شوبرگ^۳ در زمینه موسیقی شرکت نمود. در سال ۱۹۳۱ پس از بازگشت به فرانکفورت به صورت استاد مدعو در دانشگاه همکاری غیررسمی خود با مؤسسه تحقیقات اجتماعی را شروع کرد. پس از به قدرت رسیدن نازیها، قبل از عزیمت به نیویورک و در آمدن به عضویت کامل مؤسسه (۱۹۳۸)، چهار سال بعدی را به تحصیل در کالج مرتون در دانشگاه آکسفورد گذراند. آدورنو در ایالات متحد امریکا تقریرات فلسفی و مطالعه درباره موسیقی را ادامه داد و همچنین در برنامه تحقیق پیرامون تعصب و اقتدارطلبی (اقتدارگرایی) مشارکت داشت که منتهی به یک کار جمعی تحت عنوان شخصیت اقتدارگر^۴ شد. هنگامی که در سال ۱۹۵۰ مؤسسه به فرانکفورت بازگشت، آدورنو ابتدا دستیار (معاون) مدیر مؤسسه و سپس قائم مقام و سرانجام پس از بازنشسته شدن هورکهایمر و پولوک در سال ۱۹۵۹ به مدیریت مؤسسه رسید. مهمترین آثار آدورنو موجود به زبان انگلیسی عبارتند از:

- اخلاقیات کمینه [اخلاقیات خرد]، لندن، ۱۹۷۴ *Minima Moralia*
- دیالکتیک منفی، نیویورک، ۱۹۷۲ *Negative Dialectics*
- فلسفه موسیقی مدرن، نیویورک ۱۹۷۳ *Philosophy of Modern Music*
- منشورها، لندن، ۱۹۶۹ *Prisms*

1. Theodor W. Adorno
3. Schönberg

2. Alban Berg
4. *The Authoritarian Personality*

— دیالکتیک روشنگری (به اتفاق هورکهایمر)، نیویورک، ۱۹۷۲

Dialectic of Enlightenment

— شخصیت اقتدارگرا (به اتفاق دیگران)، نیویورک، ۱۹۵۰

The Authoritarian personality

یورگن هابرماس^۱ (متولد ۱۹۲۹) متفکر برجسته دوران متأخر یا مابعد فرانکفورت، تحصیلات خود را با آدورنو انجام داد و دستیار وی شد، به تدریس فلسفه در هایدلبرگ پرداخت، و سپس پیش از عزیمت به مؤسسه ماکس پلانک در اشتارنبرگ (در ۱۹۷۲)، استاد فلسفه و جامعه‌شناسی دانشگاه فرانکفورت شد. اخیراً به‌عنوان استاد به دانشگاه فرانکفورت بازگشت. آثار اصلی وی، که عمدتاً به مسائل نظریه شناخت می‌پردازند و البته اخیراً نیز به نظریه تاریخ مارکس و تحلیل جامعه سرمایه‌داری متأخر، عبارتند از:

— به سوی جامعه عقلانی — لندن، ۱۹۷۰

— شناخت و علایق [منافع] انسانی — لندن، ۱۹۷۱

— بحران مشروعیت — لندن، ۱۹۷۶

— ارتباطات و تکامل جامعه — لندن، ۱۹۷۹

ماکس هورکهایمر^۲ (۱۸۹۵ — ۱۹۷۱) پس از یک دوره آموزش در امور تجاری به اصرار پدر خود (که کارخانه‌داری برجسته بود)، به تحصیلات آکادمیک بازگشت، ابتدا در زمینه روان‌شناسی و سپس در فلسفه. در سال ۱۹۲۵ استاد مدعو در دانشگاه فرانکفورت شد و یکی از قدیمی‌ترین اعضای (همراه با دوست مادام‌العمر خود فریدریش پولوک) مؤسسه بود که در سال ۱۹۳۱ دومین مدیر مؤسسه گردید. ضمن آنکه از ۱۹۲۹ به سمت استاد کرسی تازه تأسیس شده فلسفه اجتماعی در دانشگاه منصوب شده بود. پس از به قدرت رسیدن نازیها، هورکهایمر ابتدا به ژنو و سپس، در ۱۹۳۴ زمانی که مؤسسه توانست در محیط

1. Jürgen Habermas

2. Max Horkheimer

نگاهی کوتاه به زندگی برخی از رهبران اصلی مکتب م. ۹۹

دانشگاه کلمبیا مأوی برای خود دست و پا کند، به نیویورک رفت. در سال ۱۹۵۰ همراه با مؤسسه به فرانکفورت بازگشت و تا زمان بازنشستگی خود در ۱۹۵۹ به عنوان مدیر مؤسسه به فعالیت خود ادامه داد. آثار اصلی وی عبارتند از:

- نظریه انتقادی: گزیده مقالات، نیویورک، ۱۹۷۲
- محاق عقل [ذوال خرد]، نیویورک ۱۹۴۷، ۱۹۷۴
- دیالکتیک روشنگری (به اتفاق آدورنو)، نیویورک ۱۹۷۲

هربرت مارکوزه^۱ (۱۹۷۹ - ۱۸۹۸) در دانشگاههای برلین و فرایبورگ (در این دومی همراه با هوسرل و هایدگر) به تحصیل فلسفه پرداخت و در ۱۹۳۲ به عضویت مؤسسه درآمد. در ۱۹۳۳ همراه با سایر اعضا به ژنو و سپس به نیویورک عزیمت نمود، که در آنجا از ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۰ با هورکهایمر در مؤسسه فعالیت داشت. سپس تا ۱۹۵۰ در بخش اروپای شرقی وزارت خارجه ایالات متحد آمریکا خدمت کرد. در این سال به کلمبیا برگشت و از ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۷ در دانشگاه برنندیس و بعد از آن در دانشگاه کالیفرنیا به تدریس پرداخت. آثار عمده وی عبارتند از: خرد و انقلاب: هگل و ظهور نظریه اجتماعی [که به فارسی ترجمه و چاپ شده است؛ محسن ثلاثی، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۷]؛ عشق جنسی و تمدن: کاوشی فلسفی در اندیشه‌های فروید؛ مارکسیسم شوروی: تحلیل انتقادی؛ انسان تک‌ساختی [ترجمه محسن مؤید، کتاب پایا، تهران، ۱۳۵۷]؛ و یک مجلد از مقالات سالهای دهه ۱۹۳۰ تحت عنوان نفی‌ها: مقالاتی در نظریه انتقادی.

فریدریش پولوک^۲ (۱۹۷۰ - ۱۸۹۴). وی برای مشاغل تجاری تربیت شده بود، لیکن بعد از جنگ جهانی اول به تحصیل اقتصاد و علوم سیاسی در دانشگاههای مونیخ، فرایبورگ و فرانکفورت پرداخت. در "نخستین هفته کار مارکسیستی" که در سال ۱۹۲۳ به همت دوست‌اش فلیکس ویل ترتیب یافته بود، شرکت جست و از زمان تأسیس مؤسسه از اعضای عمده آن بود. پولوک که دوستی نزدیک و

1. Herbert Marcuse

2. Fridrich Pollock

مادام‌العمر با هورکهایمر داشت، به اتفاق وی به نیویورک رفت، و سپس در ۱۹۵۰ به فرانکفورت برگشت. پولوک و هورکهایمر در ۱۹۵۹ پس از بازنشسته شدن، به اتفاق، به مونتانولای^۱ سوئیس رفتند و در دو خانه ییلاقی مجاور هم اقامت گزیدند. پولوک کتابی در زمینه «برنامه‌ریزی شورایی» (به زبان آلمانی، ۱۹۲۹) و تعدادی مقاله در سالهای دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ چاپ نمود، که اکنون تحت عنوان مراحل سرمایه‌داری (به زبان آلمانی، ۱۹۷۵) و نتایج اقتصادی و اجتماعی اتوماسیون (چاپ دانشگاه آکسفورد ۱۹۵۷) گردآوری شده‌اند.

پیشنهاداتی برای مطالعه بیشتر

مکتب فرانکفورت هم مورد حمایت قرار گرفته است و هم انتقادات شدیدالحنی از آن شده است. دو اثر (بررسی) عمده بسیار هوادارانه (و در عین حال انتقادی) از مکتب فرانکفورت عبارتند از:

– مارتین جی، تخیل دیالکتیکی: تاریخ مکتب فرانکفورت و موسسه تحقیقات اجتماعی ۱۹۲۳ – ۱۹۵۰، (بوستون، ۱۹۷۳). و
 – دیوید هلد، دیباچه‌ای بر نظریه انتقادی: از هورکهایمر تا هابرماس، (لندن، ۱۹۸۰).

Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, (Boston, Little, Brown & Co., 1973),

بررسی‌های انتقادی تر را می‌توان در آثار زیر یافت:
 – لژک کولاکوفسکی، جریانهای عمده مارکسیسم، (آکسفورد، ۱۹۷۸)، جلد سوم، فصل‌های ده و یازده:

Leszek kolakowski, *Main Currents of Marxism*, (Oxford, Oxford University Press, 1978), Vol, III, chapters X & XI.

– زلتون تار. مکتب فرانکفورت: نظریات انتقادی ماکس هورکهایمر و تئودور و آدورنو، (نیویورک، ۱۹۷۷)

Zolton tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, (New York, Wiley & Sons, 1977).

– جورج لیختهایم، «از مارکس تا هگل» در از مارکس تا هگل و دیگر مقالات، (لندن، ۱۹۷۱).

George Lichtheim, "From Marx to Hegel", in *From Marx to Hegel and other Essays* (London, Orbach and chambers, 1971).

— و به طور اجمال، به عنوان بخشی از نقد کلی بر «مارکسیسم غربی»، در اثری از پری اندرسون: ملاحظات در مارکسیسم غربی (لندن، ۱۹۷۶).

— Pery Anderson, *Considerations on Western Marxism*, (London, New Left Books, 1976).

آثار برخی از اعضای منفرد مکتب نیز به سیاقی هوادارانه تر یا انتقادی تر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در خصوص بررسی آثار آدورنو، ر. ک.:

— سوزان باک مُرس، منشأ دیالکتیک منفی: تئودور آدورنو، والتر بنیامین و موسسه فرانکفورت، (برایتون، ۱۹۷۷)

— Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (Brighton, Harvester press, 1977).

— گیلیان رُز، علم افسردگی: درآمدی بر اندیشه تئودور آدورنو، (لندن، ۱۹۷۸)

Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. (London, Macmillan, 1978).

هر دو اثر فوق کلاً از دید هوادارانه‌ای برخوردار بوده و با ارزیابی بسیار انتقادی کولاکوفسکی که در بالا اشاره شد، قابل مقایسه‌اند. دیدگاه‌های مارکوزه به شیوه‌ای بسیار انتقادی در کتاب آلاسدر مک‌آبتایر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

Alasdair MacIntyre, *Marcuse* (London, Fontana / Collins, 1970).

ولی هنوز ارزیابی مستقل عمده‌ای در باره آثار هورکهایمر به زبان انگلیسی وجود ندارد. بررسی و تحقیق مهم در باره دیدگاه‌های هابرماس، کتاب توماس مک‌کارتی نظریه انتقادی یورگن هابرماس (کمبریج ۱۹۷۸) است.

— Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, (Cambridge, Mass., MIT press, 1978).

در حالی که ارزیابی انتقادی تر در کتاب راسل کیت آمده است:
 راسل کیت، سیاست نظریه اجتماعی: هابرماس، فروید و نقد پوزیتیویسم (اکسفورد
 ۱۹۸۱).

– Russell Keat, *The politics of social theory: Habermas, Freud and the Critique of positivism* (Oxford, Blackwell, 1981).

فهرست آثار اصلی اعضای برجسته مکتب فرانکفورت در بخش قبلی (نگاهی کوتاه به زندگی برخی از رهبران اصلی مکتب) آمده است. البته مجموعه‌های مفید چندی شامل گزیده‌هایی از آثار آنان همراه با تفاسیر و ارزیابی‌هایی نیز وجود دارد، به ویژه ر. ک.

– Andrew Arato & Eike Gebhardt (eds), *The Essential Frankfurt School Reader*, (New York, Urizen Books, 1978).

– Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology: Selected Readings*, (Harmondsworth, penguin Books, 1976).

یادداشتها

دیباچه

۱. برای آشنایی با ارزیابی کاملتر در باره تاریخچه تأسیس و پی‌ریزی مؤسسه پژوهش اجتماعی ر.ک.:

Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), ch.1.

۲. "مارکسیسم غربی" غالباً به مجموعه‌ای از تفکرات اطلاق می‌گردد که در سالهای دهه ۱۹۲۰ ظاهر گردید و بیشترین تأثیر خود را در دهه ۱۹۶۰ به‌جای گذاشت و منبع اصلی آن آثار گرش، لوکاج، گرامشی و برخی از اعضای مؤسسه فرانکفورت (به‌طور اخص از ۱۹۵۰ به بعد هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه) بوده است. به‌منظور آشنایی با تعابیر متفاوتی که از این جریان به‌عمل آمده است، ر.ک.:

Andrew Arato & Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York, Seabury press, 1979). and Perry Anderson, "Considerations on Western Marxism" (London, New Left Books, 1976)

لیکن در نگرش جامعه‌تر، مارکسیسم غربی شامل اشکال کاملاً متفاوت دیگری از تفکرات مارکسیستی است. به‌ویژه برداشتهای مکتب مارکسیسم اتریشی (آسترومارکسیسم) که از آغاز قرن حاضر تا سال ۱۹۳۴ شکوفا گردید و اخیراً نیز توجهات تازه‌ای را به خود جلب کرده است. ر.ک.:

Tom Bottomore and Patrick Goode (eds), *Austro-Marxism*, (Oxford, Oxford University Press 1978), Introduction.

3. Jay, *op. cit.*, p. xv.

۴. شرح مختصری در باره گروبرگ در Bottomore and Goode, *op.cit.* Introduction, pp. 9-10 آمده است.

5. Jay. *op.cit.*, p. 25

۶. از این رو در سالهای اوایل دهه ۱۹۳۰ اریک فروم به همکاری نزدیک با مؤسسه پرداخت، لیکن دیدگاه کاملاً انتقادی وی از نظریه فروید و تلاش وی برای آنکه به روان‌کاوی جنبه جامعه‌شناسانه‌تری بدهد، موجب اختلافاتی گردید و او نهایتاً در سال

۱۹۳۹ پیوند خود را با مؤسسه قطع نمود.

7. Jay, *op. cit.*, p. 296.

فصل اول

پیدایش و تکوین مکتب فرانکفورت

1. 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabn eines Instituts fur Sozialforschung'.
۲. انتقادات هورکهایمر از پوزیتیویسم و تدوین نظریه جایگزین توسط وی در جای خود مورد انتقادات بنیادینی هستند و در فصول بعدی از این دیدگاه به بررسی آنها خواهم پرداخت.
۳. همان‌گونه که گئورگ لیختنهایم (George Lichtheim) در مقاله‌ای در کتاب از مارکس تا هگل خاطر نشان کرده است. (London, Orbach and Chambars, 1971)
۴. نگاه کنید به بررسی Susan Buck–Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt School* (Brighton, Harvester Press, 1977).
۵. برای اطلاع از انتقادی جانانه از نوشته‌های فلسفی آدورنو نک. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), Vol. III, pp. 357–69.
6. Susan Buck–Morss, *op. cit.*, p. 24.
7. *Ibid.*, p. 26.
۸. چاپ انگلیسی. New York, Herder & Herder, 1972.
۹. Buck–Morss, *op. cit.*, chps 9–10. بحث بنیامین در باره مکتب فرانکفورت در Dave Laing. *The Marxist Theory of Art* (Brighton, Harvester Press, 1978), especially chap. 6.
10. Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973). pp. 46, 49.
۱۱. نک. Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (London, Allen & Unwin, 1982).
۱۲. بحث انتقادی اساسی از وبر، از زاویه‌ای کاملاً متفاوت، بحث مارکوزه است در مقاله وی تحت عنوان «صنعتی‌شدن و سرمایه‌داری» در کتاب، Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today* (Oxford, Blackwell, 1971).
- نیز ر. ک. صفحات ۷۲ – ۶۹ کتاب حاضر.
13. Horkheimer. 'Geschichte und Psychologie'. *Zeitschrift für Sozialforschung*. I. 1/2 (1932).

14. 'The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism', in Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (New York, Holt, Rinehart & Winston, 1970).
15. Erich Fromm, *The Fear of Freedom* (London, Routledge & Kegan Paul, 1942), pp. 239–53.
16. Adorno, 'Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis' (1946, unpublished paper; German version in *Sociologica II; Reden und Vorträge*, ed. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno (Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1962)); Marcus, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, Beacon Press, 1955).
17. T. W. Adorno, Else Frenkel–Brunswik, Daniel J. Levinson, and R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (New York, Harper & Row, 1950).
۱۸. برای بررسی پاره‌ای از این تحقیقات، و همینطور تفسیرهای انتقادی در باره مطالعات اولیه نک:
- Richard Christie and Marie Jahoda (eds), *Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality'* (Glencoe, Free Press, 1954).
19. Herbert H. Hyman and Paul B. Sheatsley, 'The Authoritarian Personality – a Methodological Critique', in Christie and Jahoda, *op. cit.*
20. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (New York, Oxford University Press, 1942, new edn, 1944) p. 261.
21. Friedrich Pollock, 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 2 (1941).
22. *Idem*, 'Is National Socialism a New Order?', *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 3 (1941).
۲۳. البته تحلیلهای مارکسیستی دیگری نیز از پدیده فاشیسم به عمل آمده که عمدتاً بر دیگر عناصر دخیل در ظهور این پدیده تأکید دارند. برای مثال:
- Otto Bauer, 'Fascism' 1938; English translation in Bottomore and Goode, *Austro – Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978)), and Leon Trotsky, *The Struggle Against Fascism in Germany* (Articles

of 1930–33; New York, Pathfinder, 1971).

Jay, *op. cit.*, pp. 189–93 and chap VII. برای شرح مفصلتر نک.

25. Horkheimer, 'Notes on Institute Activities', *Studies in Philosophy and Social Science* IX, 1 (1941).
26. See Jay, *op. cit.*, pp. 220–1.
27. Adorno, 'Scientific Experiences of a European Scholar in America', in *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960*, Donald Fleming and Bernard Bailyn (eds), (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).
28. Adorno *et al.*, *The Positivist Dispute in German Sociology* 1969. (English translation, London, Heinemann, 1976.)

فصل دوم اوج اعتلای نظریه انتقادی

1. Adorno, 'Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland', *Empirische Sozialforschung* (Frankfurt, 1952).
2. *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (London, International Sociological Association, 1959), Vol. I, pp. 38–9.
۳. همان‌گونه که راسل کیت (Russell Keat) دریافته است: "علی‌رغم اهمیت عمده‌ای که نظریه پردازان انتقادی برای نقد پوزیتیویسم قائل‌اند، یکی از محدود اشکالاتی که در این زمینه در آثار آنان به چشم می‌خورد، فقدان هرگونه برداشت روشنی از مفهوم پوزیتیویسم و عناصر متشکله آن است."
4. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Oxford University Press, 1941), p. 325.
5. Horkheimer, 'The Latest Attack on Metaphysics', and 'Traditional and Critical Theory', in *Critical Theory: Selected Essays* (New York, Herder & Herder, 1972).
6. See Otto Neurath, 'Unified Science as Encyclopedic Integration', in *Foundations of the Unity of Science*, Otto Neurath, Rudolf Carnap, and Charles Morris (eds), (Chicago, University of Chicago Press, 1969), vol. I, pp. 1–27.
7. Horkheimer, *op. cit.*, p. 183.
8. *Ibid.*, pp. 197–8.
9. *Ibid.*, pp. 207–8.

یادداشتها ۱۰۹

10. *Ibid.*, p. 208.

11. *Ibid.*, p. 209.

12. *Ibid.*, p. 210.

۱۳. (همان صص ۸۷ - ۱۴۰). وی بخصوص از رساله تک‌نگاری اُتو نویرات (Otto Neurath تحت عنوان جامعه‌شناسی تجربی. *Empirical Sociology* (1931; Eng. trans. *Empiricism and Sociology*, Marie Neurath and Robert S. Cohen (eds), Dordrecht, D.Reidel, 1973) که این مورد را برای مارکسیسم به‌عنوان "جامعه‌شناسی بر پایه ماتریالیستی" مطرح نمود، به انتقاد پرداخت، لیکن سپس از آن فراتر رفت و به تفسیر (به نظر من بسیار غیرمقولانه‌ای) آنچه به "جامعه‌شناسی روان‌کاوانه" موسوم بود، پرداخت.

14. Horkheimer, *op. cit.*, p. 159.

۱۵. ر.ک. به ویژه به گزارش وی در «چهارمین کنگره جهانی جامعه‌شناسی» تحت عنوان «جامعه‌شناسی در آلمان معاصر» و «تجربیات علمی یک محقق اروپایی در امریکا» در *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* Donald Fleming and Bernard Bailyn (eds), (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).

16. Adorno, Introduction to *The Positivist Dispute in German Sociology* 1969. (English translation, London, Heinemann, 1976).

۱۷. همان‌گونه که پوپر بعدها تصریح نمود هیچ‌گونه منازعه‌ای وجود نداشت، و مقاله وی نه در کنفرانس اصلی و نه در کتابی که متعاقب آن چاپ شد، به‌طور جدی مورد بحث قرار نگرفت. ر.ک.:

Karl, R. Popper, 'Reason or Revolution?', *European Journal of Sociology*, XI, 2 (1970).

18. Adorno, *Negative Dialectics* (1966; English translation, New York, Seabury Press, 1973).

۱۹. مطالعات اصلی موجود در زبان انگلیسی عبارتند از: بررسی بسیار انتقادی کولاکوفسکی (Kolakowski) در کتاب جریان‌ات عمده مارکسیسم *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford university press, 1978, vol., III, pp. 357-69) و گیلیان رز (Gillian Rose) در کتاب علم افسردگی: مقدمه‌ای بر اندیشه‌های آدورنو *The Melancholy Science: An introduction to the thought of Theodor W. Adorno* که گرچه در کل با آثار آدورنو همراهی بیشتری دارد، انتقادی نیز هست.

20. See Kolakowski, *loc. cit.*

21. Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 343.

22. Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York. Herder &

Herder, 1971), chap. 2.

23. Habermas, *Toward a Rational Society* (Boston, Beacon Press, 1970).

24. Brian Fay, *Social Theory and Political Practice* (London, Allen & Unwin, 1975).

25. *Ibid.*, pp. 29–48.

26. Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, p. 21.

۲۷. بعدها در یک جلد گردآوری شد، *The Counter-Revolution of Science* (Glencoe, The Free Press. 1952).

۲۸. هایک خاطر نشان می‌سازد که آنها از زبان فرانسه اقتباس شده‌اند. همان، ص ۱۵.

29. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).

30. Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), p. 294.

۳۱. پیشگفتار بر چاپ جدید (1963; English trans London, Merlin Press, 1971).

32. Jay, *op. cit.*, p. 292.

۳۳. ر.ک. بخش آخر مقاله «نظریه سنتی و انتقادی» از هورکهایمر.

34. Adorno, 'Reflexionen zur Klassentheorie' (1942), in *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1972). Vol. 8, pp. 373–391.

35. Adorno, 'Gesellschaft' ['Society'], in *Gesammelte Schriften* Vol. 8. pp. 9–19.

36. Adorno, 'Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?', in *Ibid.*, pp. 354–370.

۳۷. مفهوم "عقلانیت فنی" مارکوزه از سوی متفکران نسل دوم مکتب فرانکفورت – عمدتاً هابرماس و اوفه (Offe) – مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفت. در فصل بعدی به بررسی بازسازی این نظریه توسط این دسته از متفکران خواهیم پرداخت. همچنین ر.ک.:

William Leiss, *The Domination of Nature* (New York, George Braziller, 1972), Appendix.

38. Marcuse, 'Industrialization and Capitalism'.

۳۹. نک. نظرات انتقادی در این مورد:

Alasdair MacIntyre, *Marcuse* (London, Fontana/Collins, 1970), pp. 67–9.

40. *Ibid.*, p. 66.

41. Marcuse, 'Industrialization and Capitalism', p. 179.

42. *Ibid.*
43. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford, Blackwell, 1974), chap. V.
44. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, Alfred A. Knopf, 1958), chap. 2.
۴۵. تأثیر مشابهی از تجربه امریکایی را می‌توان در نفی مفهوم "متافیزیک کارگری" (یعنی نظریه نقش تاریخی طبقه کارگر) توسط سی.رایت میلز، مشاهده نمود، در مقاله وی تحت عنوان «چپ جدید» در کتاب قدرت، سیاست و مردم (New York, Oxford University Press, 1963) p. 256.
- در خصوص نبود جنبش سوسیالیستی در ایالات متحد آمریکا، ر.ک. مقدمه ترجمه انگلیسی کتاب ورنر زومبارت چرا در ایالات متحد سوسیالیسم وجود ندارد؟ Werner Sombart, *Why is there no Socialism in the United States?* (London, Macmillan, 1976), and John H. M. Laslett and Seymour Martin Lipset (eds.), *Failure of a Dream? Essays in the History of American Socialism* (Garden City, New York, Anchor Press/Doubleday, 1974).
46. See James Burnham, *The Managerial Revolution* (London, Putnam & Co., 1943).
47. See Georges Gurvitch (ed.), *Industrialisation et technocratie* (Paris, Armand Colin, 1949).
48. See Raymond Aron, *18 Lectures on Industrial Society* (1961; English translation London, Weidenfeld and Nicolson, 1967), and *The Industrial Society* (1966; English translation London, Weidenfeld and Nicolson 1967); Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1973).
49. See Alain Touraine, *The Post-Industrial Society* (1969; English translation New York, Random House, 1971), and *The Self-Production of Society* (1973; English translation Chicago, University of Chicago Press, 1977).
۵۰. در باره این موضوع، به ویژه رجوع کنید به George Konrad and Ivan Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (Brighton, Harvester Press, 1979).
۵۱. در باره تحولات اقتصادی ر.ک. برای مثال به مطالعات مربوط به "سرمایه‌داری انحصاری" و "سرمایه‌داری انحصاری دولتی" که توسط کیت کولینگ صورت گرفته است:

Keith Cowling, *Monopoly Capitalism* (London, Macmillan, 1982), and Bob Jessop, *The Capitalist State* (Oxford, Martin Robertson, 1982);

و نیز ر. ک. تحلیل «سرمایه داری پیشرفته» در کتاب بحران مشروعیت یورگن هابرماس Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London, Heinemann, 1976).

در بارهٔ تحلیلهای متعدد پیرامون ساختار طبقاتی، به مقالات نگارنده در بارهٔ طبقه که در کتاب جامعه شناسی به مثابهٔ نقد اجتماعی گردآوری شده است رجوع کنید.

Tom Bantomore, *Sociology as Social Criticism* (London, Allen & Unwin, 1975) and in *Sociology and Socialism* (Brighton, Harvester Press, 1984); and also Nicholas Abercrombie and John Urry, *Capital, Labour and the Middle Classes* (London, Allen & Unwin, 1983).

۵۲. به طور بارز در بازاندیشیهای وی پیرامون تناسب "بدینی متافیزیکی" شوپنهاور بیان شده است. به ویژه ر. ک. مقاله‌ای در باب "موضوعیت شوپنهاور (Schopenhavers)" (Aktualität) در:

Helmut Gumnior and Rudolf Ringguth. *Max Horkheimer* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1973).

53. Preface to *Critical Theory*, p. vii.

54. See *Die Sehnsuchi nach dem ganz Anderen* (an interview with a commentary by Helmut Gumnior; Hamburg, Furche Verlag, 1970).

55. Gumnior and Ringguth, *op. cit.*, p. 123.

56. 'Letze Spur von Theologie Paul Tillichs Vermächtnis'. A talk published in the *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 April 1966.

بخش آخر در باب آخرین نظرات فلسفی هورکهایمر.

In *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*. p. 16, cited in ۵۷

Gumnior and Ringguth, *op. cit.*, p. 131. نگارش هورکهایمر به مذهب، و به طور اخص به یهودیت و مسیحیت ر. ک.:

Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London, Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 234–57.

58. Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston, Mass., Beacon Press, 1955; new edn with a Political Preface, 1966).

59. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1970). See also the discussion by the editors in Andrew Arato and Eike Gebhardt (eds), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, Urizen Books, 1978), pp. 185–224.

60. See, in particular, *Marx's Concept of Man* (New York, Frederick Ungar, 1961), and one of his last works, *The Anatomy of Human*

- Destructiveness* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973).
61. See his 'Political Preface' to the 1966 edn of *Eros and Civilization*.
62. See especially Karl Mannheim's essay 'The Problem of Generations', in *Essays on the Sociology of Knowledge* (London, Routledge & Kegan Paul, 1952), pp. 276–322; and for an anthropological view, Margaret Mead, *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap* (London, Bodley Head, 1970).
63. In *Dialectic of Enlightenment* (New York, Herder & Herder, 1972), pp. 120–67.
۶۴. همان‌گونه که با روحیه‌ای انتقادی‌تر در اثر زیر صورت گرفته:
Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (London, Allen & Unwin, 1980).
65. Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture* (London, Faber and Faber, 1970).
66. See J. E. T. Eldridge, *C. Wright Mills* (Chichester, Ellis Horwood; London and New York, Tavistock Publications, 1983).
۶۷. جنبه‌های مختلف آن را طی گفتاری تحت عنوان «نقش سیاسی طبقه کارگر در اروپای غربی» مورد بررسی قرار داده‌ام:
Tom Bottomore, *Sociology & Socialism* (Brighton, Harvester Press, 1984).
68. Abercrombie, Hill and Turner, *op. cit.*, chap. 5.
69. For a more substantial analysis of the concept of 'need' see Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx* (London, Alison & Busby, 1976).
۷۰. برای آگاهی از تأملات گونه‌گون در این باره ر. ک.
Bhikhu Parekh (ed.), *The Concept of Socialism* (London, Croom Helm, 1975); Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire (eds.), *The Socialist Idea: A Reappraisal* (London, Weidenfeld & Nicolson, 1974).
71. Ferdinand Tönnies, *Community and Association* (1887; English translation, London, Routledge & Kegan Paul, 1955).

فصل سوم

افول و تجدید حیات

1. Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York, Herder and Herder, 1971); همچنین نگاه کنید به تأملات اخیر وی پیرامون نظریه انتقادی در:

- 'Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment', *Praxis International*, 3(2), July 1983.
2. Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, New Left Books, 1971) and *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (Munich, Carl Hanser, 1976).
 3. Claus Offe, *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates* (Frankfurt, Suhrkamp, 1972); *Industry and Inequality* (London, Edward Arnold, 1976).
 4. Habermas, 'The Analytical Theory of Science and Dialectics' and 'A Positivistically Bisected Rationalism', in Adorno *et al.*, *The Positivist Dispute in German Sociology*, pp. 131–62, 198–225.
 ۵. نگاه کنید به تقریظ بسیار بجای هانس آلبرت، «پی نوشتی کوتاه و حیرت برانگیز بر مقدمه ای بلند»:
- Hans Albert, 'A Short and Surprised Postscript to a Long Introduction', in *The Positivist Dispute in German Sociology*, pp. 283–7.
۶. همان گونه که ماکس وبر نیز در مقاله "علم به مثابه پیشه" و به طور عامتر در تفکیک بین انواع مختلف "حوزه های ارزشی" اشاره کرده است؛ ر. ک:
- Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (London, Allen & Unwin, 1984).
7. Habermas, *Legitimation Crisis* (London, Heinemann, 1976), p. 10.
 8. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London, Heinemann, 1972).
 ۹. در مورد برداشت آسترومارکسیستی [مارکسیسم اتریشی] ر. ک. ترجمه نوشته های ماکس آدلر در کتاب آسترومارکسیسم:
- Battomore & Goode, *Austro-Marxism*, (Oxford, Oxford University Press, 1978, Part II;
- و در خصوص برداشت واقعگرا ر. ک:
- Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (2nd edn, Brighton, Harvester Press, 1978) and *The Possibility of Naturalism* (Brighton, Harvester Press, 1979), and also Russell Keat and John Urry, *Social Theory as Science* (Postscript to 2nd edn, London, Routledge & Kegan Paul, 1982).
10. Keat, *The politics of Social Theory* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), p. 5.

کیت در مقدمه و در فصل ۳ خلاصه‌ای عالی از نظریه هابرماس ارائه می‌دهد و در فصول ۴-۵ به ارزیابی کاربرد روان‌کاوی توسط هابرماس به عنوان الگویی برای نظریه انتقادی می‌پردازد.

۱۱. See especially Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (London, Hutchinson, 1978) and Keat, *The Politics of Social Theory*: و برای اطلاع از تازه‌ترین ارزیابی انتقادی، همراه با پاسخی از سوی هابرماس ر.ک.

John B. Thompson & David Held (eds), «Habermas: Critical Debates», (London: Macmillan, 1982).

۱۲. هابرماس علوم طبیعی را صرفاً متضمن شناخت تجربی - تحلیلی دانسته و نظریه "هرمنوتیک طبیعت" را رد می‌کند، که کیت از آن به عنوان تناقض درونی مواضع وی انتقاد می‌کند (پیشین، صص ۸۴ - ۷۸).

13. Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1968), vol. III, pp. 393-4.

14. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 211.

15. Keat, *The Politics of Social Theory*.

۱۶. این مسأله گسترده و پیچیده‌ای است و موضوع مناقشه جدی در فلسفه علم معاصر است که در اینجا نمی‌توان بدان پرداخت. بسیاری از دیدگاه‌های بدیل و اختلاف نظرات پیرامون "آزمون‌پذیری"، "ابطال‌پذیری" و "وابسته به نظریه" بودن گزاره‌های مشاهده‌تی به خوبی در مجموعه مقالاتی با مشخصات زیر آمده است:

Imre Lakatos and Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), and are broadly reviewed in T. S. Kuhn's contribution, 'Reflections on my Critics' (pp. 231-78).

و نیز برای چکیده‌ای مجمل از نکات عمده مطلب نک:

Michael Mulkay, *Science and the Sociology of Knowledge* (London, Allen & Unwin, 1979).

17. In Thompson and Held (eds), *Habermas: Critical Debates*, p. 239.

۱۸. به صورت پیوست کتاب دانش و علاین انسانی منتشر شده است.

19. *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1970).

20. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 325.

21. Thompson and Held, *op. cit.*, p. 256.

۲۲. مثلاً همان‌طور که در مقالاتی با توجه به تفاوت‌های علوم طبیعی و اجتماعی نوشته شده، در: Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*.

23. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vols, Frankfurt,

Suhrkamp, 1981).

۲۴. در بارهٔ این مسأله ر.ک. بحثهای مکتب‌کارتری راجع به دفاع هابرماس از عقلانیت در برابر نسبیت‌گرایی در اثر مشترک تامپسون و هیلد (پیشین صص ۷۸ - ۵۷) و در خصوص موضوع عام نسبت‌گرایی ر.ک.:

Martin Hollis and Steven Lukes (eds), *Rationality and Relativism* (Oxford, Blackwell, 1982).

25. In his reply to Agnes Heller; see Thompson and Held, *op. cit.*, p. 220.

26. Habermas, *Legitimation Crisis* (London, Heinemann, 1976).

27. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976).

مقدمه و فصل اصلی کتاب فوق در خصوص ماتریالیسم تاریخی به انگلیسی ترجمه و در کتاب ارتباطات و تکامل جامعه گنجانده شده است؛ با این مشخصات:

Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (London, Heinemann, 1979), pp. 95-129, 130-76.

28. Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt, Suhrkamp, 1972), and 'Political Authority and Class Structures - An Analysis of Late Capitalist Societies', *International Journal of Sociology*, ii, 1 (1972).

29. Offe, 'Political Authority ...', p. 81.

30. Offe, 'The Separation of Form and Content in Liberal Democratic Politics', *Studies in Political Economy*, 3 (1980). See also Leo Panitch, 'The Development of Corporatism in Liberal Democracies', *Comparative Political Studies*, 10 (1977); and the entry 'Crisis in Capitalist Society' in Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, Blackwell, 1983).

31. *Legitimation Crisis*, p. 39.

۳۲. برای اطلاع از بحثی راجع به اثر هابرماس در خصوص این تز ر.ک.:

Abercrombie, Hill and Turner, *op. cit.*, pp. 15-20.

33. *Communication and the Evolution of Society*, p. 95.

34. *Ibid.*, pp. 123-4.

۳۵. همچنین ر.ک. اظهارات ولمر (نظریه انتقادی جامعه صص ۶۷) پیرامون این مسأله که وقتی مارکس از تولید صحبت می‌کند، به "اشکال می‌آید" که متناظر با "رفتار ارتباطی" است نیز نظر دارد. ولمر استدلال خود را چنین ادامه می‌دهد که در نظریهٔ تاریخ مارکس سوء تعبیری پوزیتیویستی از مفهوم خودتولیدی نوع بشر نهفته است که صرفاً بیانگر کار و تولید اشیاء است.

36. See the entry 'Linguistics', in Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought*.
37. Habermas *Theory and practice* (London, Heinemann, 1974). chap. 6, 'Between Philosophy and Science: Marxism as Critique'.
فصل ششم کتاب فوق تحت عنوان «بین فلسفه و علم: مارکسیسم به مثابه نقد»، که برای اولین بار در سال ۱۹۶۸ به چاپ رسید، همچنین در بردارنده بیان روشنی از نقطه نظرات و دیدگاه هابرماس در آن ایام در باره کاستیهای نظریه مارکسیستی در ارتباط با توسعه نظام سرمایه داری است.
38. *Ibid.*, p. 242.

نتیجه

ارزیابی انتقادی از منتقدان

1. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (1923; English translation London, New Left Books, 1970), p. 12.
لیکن گرش، برخلاف متفکران مکتب فرانکفورت، بعداً دیدگاه خود را تغییر داد و تدوین مارکسیسم در شکل فلسفه اجتماعی عام را نوعی "تحریف و کزدیسی" تعبیر می کرد. استنتاج وی این بود که "گرایش عمده ماتریالیسم تاریخی، دیگر گرایشی "فلسفی" نیست، بلکه گرایشی مربوط به روش علمی - تجربی است"
Karl Marx (rev. German edn, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1967), p. 203.
۲. در خصوص دشواریهای تحلیل مارکسیستی اشکال مختلف جامعه و تحولات آنها ر.ک: ذیل مدخلهای «جامعه باستان، جامعه آسیایی، جامعه فئودالی، گذار از فئودالیسم به سرمایه داری»، در کتاب:
Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, Blackwell, 1983),
نیز نک به دو مطالعه با مشخصات زیر:
Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (London, New Left Books, 1974), and *Lineages of the Absolutist State* (London, New Left Books, 1974); Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production* (Assen, Van Gorcum, 1975); Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London, Allen & Unwin, 1978);
همین طور تحلیلهایی در مورد جوامع قبیله ای که مردم شناسان مارکسیست انجام داده اند:
David Seddon (ed.), *Relations of Production* (London, Frank Cass, 1978), 'Marxism and Anthropology: A Preliminary Survey'.

3. Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century* (3 vols, 1979: English translation, London, Collins, and New York, Harper & Row, 1981–1983).
۴. این بحث با مقاله‌ای از ر. برنر (R. Brenner) تحت عنوان «ساختار طبقاتی دهقانی و توسعه اقتصادی در اروپای ماقبل صنعتی» در شماره ۷۰ نشریه *past and present* (سال ۱۹۷۶) آغاز شد و در شماره‌های ۷۸، ۷۹، ۸۰ (سال ۱۹۷۸) و شماره ۸۵ (سال ۱۹۷۹) ادامه یافت، و نهایتاً با مقاله‌ی جوابیه‌ای از برنر تحت عنوان «ریشه‌های دهقانی سرمایه‌داری اروپا» در شماره ۹۷ (۱۹۸۲) خاتمه یافت.
5. Henryk Grossmann, *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen Systems* (1929; new edn, Frankfurt, Neue Kritik, 1967).
6. Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), pp. 16–17.
7. Rudolf Hilferding *Finance Capital* (1910; English translation London, Routledge & Kegan Paul, 1981). من در مقدمه بر ترجمه انگلیسی به ارزیابی مقالات سالهای دهه ۱۹۲۰ هیلفردینگ پیرامون «سرمایه‌داری سازمان‌یافته» پرداخته‌ام؛ نیز نک به: Hilferding, 'The Organized Economy', in Tom Bottomore and Patrick Goode (eds.). *Readings in Marxist Sociology* (Oxford, Oxford University Press, 1983), pp: 247–53).
8. Franz Neumann, *Behemoth* (New York, Oxford University Press, 1944).
۹. برای مثال، مطالعات هنریک گروسمان و فرانتس نویمان، که قبلاً ذکر شد، و تحقیقات ارنست مندل و پل سوئیزی.
10. Stanislaw Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness* (London, Routledge & Kegan Paul, 1963), p. 71.
11. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1968), vol. III, pp. 357–415.
12. See the entry 'Western Marxism', in Tom Bottomore (ed.). *A Dictionary of Marxist Thought*; and also Perry Anderson. *Consideration on Western Marxism* (London, New Left Books, 1976).
13. In Thompson and Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, p. 221.
۱۴. این مسأله را به‌طور مفصلتر در مقاله‌ای پیرامون «نقش سیاسی طبقه کارگر در اروپای غربی» در کتاب Tom Bottomore, *Sociology and Socialism* (Brighton, Harvester Press, 1984) بحث کرده‌ام. تذکر این نکته در اینجا اهمیت دارد که

تفاوتهای چشمگیر و نیز نوسانات تاریخی عمده‌ای بین کشورها وجود دارد که تنها به مدد آن نوع تحقیق جامعه‌شناختی تطبیقی که مکتب فرانکفورت از آن احتراز داشت، می‌توان آنها را مورد ارزیابی مناسب قرار داد.

۱۵. پیرامون این موضوع ر.ک. مقدمه سی.تی. هازبند (C.T.Husbands) بر ترجمه انگلیسی کتاب ورنر زومبارت: *Why is there no Socialism in the United States?* (London, Macmillan, 1976) و مقالات گوناگون در:

John Laslett and S.M.Lipset. (eds), *Failure of a Dream? Essays in the History of American Socialism* (Garden City New York, Anchor / Doubleday, 1967).

16. See, for example, Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (New York, Monthly Review Press, 1974); Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London, New Left Books, 1975); Alain Touraine, *The Post-Industrial Society* (New York, Random House, 1971) and *The Self-Production of Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1977); Erik Olin Wright, *Class, Crisis and the State* (London, New Left Books, 1978).

17. See Serge Mallet. *The New Working Class* (Nottingham, Spokesman Books, 1975);

و برای بررسی انتقادی جامع در باره برخی دیدگاههای اصلی ر.ک:

Michael Mann, *Consciousness and Action Among the Western Working Class* (London, Macmillan, 1973).

۱۸. به‌ویژه توسط تورن (Touraine) در کتاب جامعه‌مابعد صنعتی (*The Post-Industrial Society*) و در آثار بعدی که بر نقش جنبشهای اجتماعی جدید تأکید دارند، مورد بحث قرار گرفت.

۱۹. البته تشریح دقیق جهتگیریهای نظری اصلی زمان حاضر یا گذشته نزدیک در رشته بسیار متنوع و متحولی چون جامعه‌شناسی کار دشواری است، لیکن برخی نشانه‌ها را می‌توان از مجموعه مقالات گردآوری شده توسط «شورای پژوهشی انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی» به دست آورد. ر.ک Tom Bottomore, Stefan Nowak, and Magdalena Sokolowska (eds), *Sociology: The State of the Art* (London and Beverly Hills, Sage Publications, 1982).

۲۰. به‌عنوان نمونه‌ای مهم از یک رویکرد متفاوت ر.ک.: Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (London and Beverly Hills, Sage Publications, 1977); و درباره نظریه مارکسیستی در باره ایده‌نولوژی به‌طور عام‌تر، ر.ک: Jorge Larrain, *Marxism and Ideology* (London, Macmillan, 1983) که روند تکامل نظریه

از مارکس تا گرامشی را مورد بررسی قرار داده، در باره آلتوسر و ساختارگرایی بحث نموده، و مکتب فرانکفورت را از قلم می‌اندازد، گرچه صفحات مهمی را به نظریه زبان و ارتباطات هابرماس اختصاص می‌دهد.

۲۱. بخصوص ر. ک. به مقاله وی «تکنولوژی و علم به مثابه ایده‌تولوژی» (۱۹۶۸) در کتاب *Toward a Rational Society* (Boston, Beacon Press, 1970) که طی آن وی دیدگاه مارکوزه درباره «علم جدید مبتنی بر ماهیت هرمنوتیکی را رد می‌کند.» این مقاله شرح موجزی است از برداشتهای اساسی هابرماس، که با تفصیل بیشتر در آثار بعدی وی ارائه شده‌اند، و مقدمه‌ای است برای آشنایی با اندیشه وی.
22. *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vols, Frankfurt, Suhrkamp, 1981), pp. 15–24.

نیز ر. ک. به بحث من در باره این اثر در صفحه ۷۱ کتاب حاضر.

۲۳. و شاید به سمت دیدگاهی که با رئالیسم علمی سازگار خواهد بود؛ لیکن هابرماس هنوز در باره این جدیدترین فلسفه علم بحثی نکرده است.
24. Russell Keat, *The Politics of Social Theory* (Oxford; Blackwell; 1981), p. 21.
25. Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, pp. 82–3.
26. Charles Davis, *Theology and Political Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), especially chaps. 5 and 6. به بحثهای جامع به زبان آلمانی به‌ویژه در آثار جی. بی. متس (J.B. Metz) و اچ. پوکرت (H. Peukert) جلب می‌کند.
27. See Denys Turner, “*Marxism and Christianity*” (Oxford, Blackwell, 1983).

ترنر در این کتاب معتقد است که «مارکسیسم به عنوان علم انتقادی در باره جامعه و ایدئولوژی بورژوایی – اگر حقیقتاً علمی باشد – آن چیزی است که می‌توانیم از اخلاقیات در شرایط بورژوایی انتظار داشته باشیم.» (ص ۸۳). همچنین ر. ک. به بحثی از یک دیدگاه متفاوت در کتاب در دست انتشار استفن لوکس مارکسیسم و اخلاقیات. برخی از بحثهای قدیمیتر نیز هنوز مناسب دارند، بویژه بحثهای مارکسیستهای اتریشی؛ برای مثال

Otto Bauer, ‘Marxism and Ethics’ (translated in Bottomore and Goode, *Austro-Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), pp. 78–84), and Max Adler, ‘Ethik und Wissenschaft’ and ‘Marxismus und Ethik’, in *Marxistische Probleme* (Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1913).

28. See Jean Piaget, *Structuralism* (New York, Basic Books, 1970).
29. See especially Lucien Goldmann, ‘Genèse et structure’ in *Marxism et sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1970), and *Toward a Sociology*

of the Novel (London, Tavistock Publications, 1975).

۳۰. نک، Alain Touraine, *The Self-Production of Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1977);

جنبشهای خاص – جنبش دانشجویی، جنبش زنان، جنبش ضد تلیحات هسته‌ای،

جنبشهای ملی منطقه‌ای – توسط تورن صورت گرفته است:

Touraine (ed.), *Mouvements sociaux d'aujourd'hui: acteurs et analystes*

(Paris, Editions ouvrières, 1982)

۳۱. ر.ک. یادداشت مختصر توماس مک‌کارتی درباره برنامه‌های تحقیقاتی مؤسسه، در

مقدمه وی بر کتاب بحران مشروعیت .

(London, Heinemann, 1976). pp. viii, 144.

فهرست نام اشخاص

- آ
- آبر کرامبی، نیکولاس ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶
آدلر، ماکس ۱۱۴، ۱۲۰
آدورنو، تئودور و. ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۲۴-۲۱، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۷
۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۱، ۵۶-۵۳، ۶۳، ۶۵
۷۱، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۹۹
۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰-۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۴
آراتو، اندرو ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲
آرون، ریمون ۴۸، ۱۱۱
آلبرت، هانس ۱۱۴
آلتوسر، لوئی ۶۲، ۱۲۰
- الف
- آری، جان ۱۱۴
استمر، آتو ۱۰۶
آسوفسکی، استانیسلاو ۸۵، ۱۱۸
اشتال، فریدریش یولیوس ۲۱، ۳۳
اشمیت، آلفرد ۳۱، ۶۳، ۱۱۴
اندرسون، پری ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۷
انگلس، فریدریش ۹، ۷۷
اوفه، کلاوس ۶۳، ۷۴، ۸۴، ۸۵، ۱۱۰
۱۱۴، ۱۱۶
- ب
- باتومور، تام بی. ۵، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۰۵
۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
باسکار، روی ۸۹، ۱۱۴، ۱۲۰
باشی، بهزاد ۸۳
باک - مورس، سوزان ۲۱، ۲۳، ۱۰۲، ۱۰۶
- بائر، آتو ۱۰۷، ۱۲۰
براون، نورمن، ۵۷
برشت، برتولت ۲۳
برگ، آلبان ۹۷
برینز، ر. ۱۱۸
برویک، راجرز ۱۱۴
برودل، فرنان ۸۳، ۱۱۸
برونسویک، فرانکل ۱۰۷
برونهایم، جیمز ۱۱۱
برینز، پل ۱۰۵
بریورمن، هری ۱۱۹
بل، دانیل ۴۸، ۱۱۱
بنیامین، والتر ۲۱، ۲۳، ۱۰۲، ۱۰۶
بوردو، پی یر ۱۱۹
بیلین، برنارد ۱۰۸، ۱۰۹
- پ
- پارسونز، تالکوت ۷۱، ۹۲
پایرون، ژان کلود ۱۱۹
پوپر، کارل ۳۶، ۳۶، ۶۴، ۱۰۹
پوکرت، اچ. ۱۲۰
پولانزاس، نیکوس ۱۱۹
پولوک، فریدریش ۱۳، ۱۵، ۲۷، ۸۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۷
پهلوان، چنگیز ۱۴
پیازه، ژان ۹۲، ۱۲۰
- ت
- تار، زولتون ۱۰۱
تامسون، جان ۱۱۵، ۱۱۶
ترنر، برایان اس. ۹۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷

سوکولوفسکا، ماگدالنا ۱۱۹	ترنر، دنیس ۱۲۰
سوئیزی، پل ۱۱۸	تروتسکی، لئون ۱۰۷
شوپنهاور، آرتور ۴۱، ۱۱۲	تورن، آلن ۴۹، ۹۳، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۱
شیتسلی، پل ۱۰۷	توتنیس، فردیناند ۴۱، ۶۱، ۱۱۳
عنایت، حمید ۲۹	تیلیش، پل ۱۱۲

ف

فروم، اریک ۲۴، ۲۵، ۵۳، ۱۰۵، ۱۰۷
فروید، زیگموند ۲۴، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۶۷
۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷
فلمینگ، دونالد ۱۰۸، ۱۰۹
فولادوند، عزت‌الله ۵۳
فون اشتاین، لورنتس ۲۱، ۳۳
فی، بریان ۳۹، ۱۱۰

ک

کارلباخ، بولیوس ۱۱۲
کارناپ، رودولف ۱۰۸
کانت، ایمانوئل ۲۳، ۵۰، ۶۵
کانزتون، پل ۱۰۳
کُرش، کارل ۱۳، ۶۱، ۸۲، ۱۰۵، ۱۱۷
کریستی، ریچارد ۱۰۷
کت، آگوست ۲۱، ۳۳
کنراد، جورج ۱۱۱
کولاکوفسکی، یژک ۶۷، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶
۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸
کولینگ، کیت ۱۱۱، ۱۱۲
کوهن، توماس ۱۱۵
کوهن، رابرت اس. ۱۰۹
کیت، راسل ۳۹، ۶۷، ۶۵، ۸۹، ۱۰۳، ۱۰۸
۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰

گ

گامنیور، هلموت ۵۱، ۱۱۲
گبهارد، آیک ۱۰۳، ۱۱۲

ث

ثلاثی، محسن ۲۰، ۹۹

ج

جزوپ، باب ۱۱۲
جی، سارتین ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۳، ۴۱، ۴۲
۸۴، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰
۱۱۸

د

دورکیم، امیل ۷۱
دیلتای، ویلهلم ۲۳
دیویس، چارلز ۹۰، ۱۲۰

ر

رایت، اریک آلین ۱۱۹
رُز، گیلیان ۱۰۲، ۱۰۹
روژاک، تئودور ۵۷، ۱۱۳
رینگوت، رودولف ۵۱، ۱۱۲

ز

زومبارت، ورنر ۱۱۱، ۱۱۹
زیمبل، گئورگ ۶۱

س، ش، ع

سارتر، ژان پل ۲۴، ۶۲
سیدون، دیوید ۱۱۷
سنفورد، ر. نویت ۱۰۷
سوداگر، محمدرضا ۲۶

فهرست نام اشخاص ❖ ۱۲۵

۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۱۲، ۱۱۰
 ماس گِرِنُو، آلن ۱۱۵
 ماله، سرژ ۱۱۹
 مامسن، ولفگانگ ۴۵، ۱۱۱
 مان، میشل ۱۱۹
 مانهایم، کارل ۱۷، ۴۲، ۱۱۳
 بتس، جی. بی. ۱۲۰
 مک ایتنایر، الاسدیر ۴۵، ۱۰۲، ۱۱۰
 مک کارتی، توماس ۶۹، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱
 مندل، ارنست ۱۱۸
 مور، برینگتون ۸۱
 موریس، چارلز ۱۰۸
 مولکای، مایکل ۱۱۵
 مؤیدی، محسن ۱۰، ۹۹
 مید، مارگارت ۷۱، ۱۱۳
 میلز، سی. رایت ۵۸، ۹۱، ۱۱۱، ۱۱۳

ن

نواک، استفان ۱۱۹
 نویمان، فرانتس ۲۶، ۲۷، ۸۴، ۱۰۷، ۱۱۸
 نویرات، اُتو ۱۰۸، ۱۰۹
 نویرات، ماری ۱۰۹
 نیجه، فریدریش ۲۳، ۴۶

و

ویر، ماکس ۹، ۲۴، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۶۱، ۷۱، ۷۹، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۴
 ولمر، آلبرشت ۳۱، ۶۳، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۶
 ویفونگل، کارل ۱۳، ۱۴
 ویل، فلیکس ۱۳، ۹۹

گرامشی، آنتونیو ۵۸، ۶۲، ۱۰۵، ۱۲۰
 گروسمن، هنریک ۱۴، ۸۴، ۱۱۸
 گرونبرگ، کارل ۱۴، ۸۱، ۱۰۵
 گلدمن، لوسین ۶۲، ۹۲، ۱۲۰
 گودمن، پل ۵۷
 گوده، پاتریک ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰
 گورویچ، ژرژ ۱۱۱

ل

لازارسفلد، پل ۲۸
 لاکاتوش، ایمره ۱۱۵
 لسلت، جان ۱۱۱، ۱۱۹
 لوکاج، گئورگ ۱۳، ۱۹، ۲۲، ۳۴، ۳۵، ۴۱، ۶۱، ۶۲، ۷۱
 لوکس، استیون ۱۱۶، ۱۲۰
 لومان، نیکلاس ۹۲
 لویت، کارل ۱۰۶
 لوینسون، دانیل ۱۰۷
 لپست، سیمور مارتین ۱۱۱، ۱۱۹
 لیختهایم، جورج ۱۰۱، ۱۰۶
 لیس، ویلیام ۱۱۰
 لینگ، دِیو ۱۰۶

م

مارکس، کارل ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰
 مارکوزه، هربرت ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۹۹

همپشایر، استوارت ۱۱۳

همیلتون، پیتر ۱۱

هورکهایمر، ماکس ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸،

۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶،

۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵،

۳۶، ۳۷، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۳،

۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۷۱، ۷۸، ۷۹،

۸۱، ۸۴، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰،

۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸،

۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲

هوسرل، ادموند ۹۹

هولیس، مارتین ۱۱۶

هیل، استفن ۱۱۳، ۱۱۶

هیلفردینگ، رودلف ۸۴، ۸۵، ۹۴، ۱۱۸

هیوز، استوارت ۴۷، ۱۱۱

ه

هابرماس، یورگن ۹، ۱۱، ۱۶، ۲۹، ۳۱، ۳۶،

۳۸، ۳۹، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸،

۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶،

۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹،

۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱،

۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵،

۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰

هازیند، سی. تی. ۱۱۹

هایدگر، مارتین ۹۹

هایک، فریدریش فون ۳۹، ۴۰، ۱۱۰

هایمن، هربرت ۱۰۷

هلد، دیوید ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۶

هیلر، آگنس ۸۵، ۱۱۳، ۱۱۶

هگل ۵۰، ۵۲، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۸

فهرست موضوعی

- اخلاق عملی ۸۹
 اخلاقیات ۹۱، ۱۲۰
 ادراک ۳۵
 ادعای درستی (صحت) ۸۸
 ادعای اعتبار ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱
 ادعای حقیقت ۸۸
 اراده ۳۴، ۶۷
 - صحیح ۲۹، ۳۶
 ارتباط زبانی ۷۷
 ارزش ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۲۹، ۳۴، ۹۱
 - افزوده ۴۳
 - اجتماعی ۹۰
 - مبادله‌ای ۷۳
 ازخودبیگانگی ۵۳
 استقلال ۵۲، ۵۳
 اصل اثبات ۳۵
 اصل اینهمانی ۲۱
 اصل لذت ۵۱، ۵۵
 اصل موفقیت ۷۴
 اصل واقعیت ۵۵
 اصول پیشینی سیاسی ۴۴
 - - فنی ۴۴
 اعتبار انحصاری ۶۶
 اعتراض جوانان ۵۷
 أعراض ۲۹
 افسون‌زدایی ۴۷
 اقتدار ۲۴، ۲۵
 - سیاسی ۱۱۶
 اقتدارگرایی ۲۵، ۶۰
 اقتصاد بازار ۱۵
- آ
 آزادی ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۹۰
 آزمون‌پذیری ۱۱۵
 آسترومارکسیسم (← مارکسیسم اتریشی)
 ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۲۰
 آگاهی انسانی ۲۳
 آگاهی تکنولوژیک ۲۳
 آگاهی طبقاتی ۱۹، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۷۳، ۸۵
 - - بورژوازی ۲۲
 آگاهی علمی مدرن ۲۲
 آگاهی فنی ۴۲
 آگاهی کاذب ۳۵
- الف
 ابطال‌پذیری ۱۱۵
 اپوزیسیون ۵۱
 - انقلابی ۴۶
 اتحادیه‌های کارگری ۵۲
 اتوماسیون ۸۴، ۱۰۰
 اثبات‌گرایی ۱۰، ۱۹، ۲۷
 اجتماعی‌شدن ۷۷
 اجماع ۶۹
 - سیاسی ۵۸
 - عام ۶۹
 - عقلانی ۶۹، ۹۰
 احزاب سوسیالیست ۵۸، ۵۹
 احکام اخلاقی ۷۰
 احکام تجربی ۸۸
 احکام هنجاری ۷۰، ۹۱
 اختلافات طبقاتی ۴۸، ۵۵

- ب
- اقتصاد برنامه‌ریزی شده ۱۵
اقتصاد سازمان یافته ۱۱۸
اقتصاد سرمایه‌داری ۴۰، ۵۰، ۸۴
اقتصاد سیاسی ۷۴
اقتدار تحصیلکرده ۵۳
اگرستان‌نالیسم ۲۴، ۶۱
الگوهای رفتاری ۴۳
الهیات ۵۱، ۱۲۰
- آزادیبخش ۹۰
- سیاسی ۹۰
الهیون ۹۰
- سیاسی ۹۱
امپریسم ۲۸، ۳۲
- منطقی ۳۳
امتناع غریزی ۵۴، ۵۵
امر مطلق ۲۲
امر واقع ۱۸، ۱۹، ۲۲
انحصارات ۴۲
اندیشه ۲۳
- اجتماعی ۱۵، ۱۹، ۴۶، ۵۱، ۶۱، ۶۳
- انتقادی مارکستی ۱۶
- بورژوازی ۴۲
- مارکستی ۱۴، ۶۱، ۶۳، ۸۱، ۸۵
- مذهبی ۵۰، ۵۱
اندیشه‌ورزی ۴۵
انقلاب بلشویکی ۱۳
انقلاب مدیریتی ۴۸
انگیزش ۷۳، ۷۴، ۷۵
ایده‌آلیستهای آلمانی ۵۱
ایده‌نولوژی ۹، ۲۲، ۲۹، ۴۸، ۴۹، ۵۹، ۶۳
۷۵، ۸۸، ۱۱۹، ۱۲۰
- بورژوازی ۷۶، ۱۲۰
- رسمی ۵۴
- مسلط (غالب) ۵۴، ۵۶، ۵۹
ایضاح عقلی ۸۳
- بازتولید ماشینی ۲۳
بحران ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۱۰۷، ۱۱۶
- اقتصادی ۵۲، ۷۲، ۷۳، ۸۴، ۸۷
- انگیزش ۷۲
- سیستمی ۷۲، ۷۳
- عقلانیت ۷۲
- مالی ۲۸
- مشروعیت ۷۲، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱
بدبینی متافیزیکی ۱۱۲
براهین استعلایی ۶۶
برنامه‌ریزی سوسیالیستی ۴۰
برهان عقلی ۶۶
بلشویسم ۹۵
بلشویک ۳۵
بورژوازی ۴۲، ۸۲، ۸۷
بوروکرات‌ها ۸۷
بوروکراسی ۴۸، ۶۱، ۱۱۱
- پ
- پتانسیل انقلابی ۳۵
پدیدارشناسی ۶۱، ۹۲
پرولتاریا ۴۲، ۴۳، ۸۵
- انقلابی ۸۲
پوزیتیویسم ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲-۲۱، ۹-۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۹-۳۶، ۴۶، ۴۷، ۶۶-۶۷، ۶۹، ۷۹، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸
- رادیکال ۱۷
- مدرن ۱۷، ۳۶
- منطقی ۳۳، ۳۵، ۶۶
پیش‌فهم ۶۵
- هرمنوتیکی ۶۴

۹۲-۳ ۸۵، ۷۵، ۷۴
 تضاد آشتی‌ناپذیر ۴۳
 - طبقاتی ۸۵
 تضادهای اجتماعی ۵۹، ۹۲
 تعارضات اجتماعی ۳۸
 تکامل تاریخی ۷۷
 تکنوکرات‌ها ۸۷
 تکنوکراسی ۴۸، ۶۱
 تکنولوژی ۲۲، ۲۳، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵،
 ۴۷، ۶۰، ۸۸، ۱۲۰
 - حقیقی ۴۵
 - مدرن ۲۳
 توسعه اقتصادی ۱۱۸
 توتالیتاریانیسم ۵۴، ۶۰
 توهم انبوه ۵۶

ج

جامعه ۲۳، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۴۵، ۵۱، ۵۳،
 ۶۱، ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۸۳، ۱۱۱، ۱۲۰
 - آسیایی ۱۱۷
 - انبوه ۴۱
 - باستان ۱۱۷
 - برنامه‌ریزی شده ۴۹
 - بورژوازی ۷۵
 - بی طبقه ۹۰
 - تکنوکراتیک ۴۹، ۵۷
 - توده‌ای ۴۳
 - سازمان‌یافته ۴۳
 - سرمایه‌داری ۱۰، ۲۴، ۳۷، ۳۸، ۴۲،
 ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۷، ۶-۷۴، ۸۲
 ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۱۱۶
 - - پیشرفته ۱۳، ۸۳، ۸۷
 - - لیبرال ۵۲
 - - متأخر ۵۹، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۹۸
 ۱۱۶

ت

تاریخ ۱۶، ۲۲، ۲۴، ۳۷، ۶۱، ۷۸، ۸۱، ۸۲
 تاریخ‌گرایی ۴۰
 تاریخنگاری مارکسیستی ۹۱
 تجربه‌گرایی ۱۷، ۱۹، ۲۷، ۳۵
 - حلقه وین ۱۷
 - نوین ۱۸
 تحجر ماشینی شده ۴۵
 تحقیق‌پذیری ۳۵
 تحلیل اجتماعی ۸۲
 تحلیل اقتصادی ۹۴
 تمیم انتزاعی ۱۴
 - کلی ۴۸
 تفسیر هرمنوتیکی ۶۴، ۷۱
 تفسیر هگلی - مارکسی ۲۲
 تفکر انتقادی ۱۹
 تفکر بورژوازی ۳۵، ۴۲
 تفکر دیالکتیکی ۱۸
 تفکر صحیح ۲۹
 تفکر علمی ۲۲
 تفکر فلسفی ۶۶، ۷۹
 تفکر مارکسیستی ۱۶، ۲۷، ۱۰۵
 - - لنینیستی ۶۱
 تفکر همسانی ۳۷
 تقسیم کار ۳۳
 تکامل اجتماعی ۷۵، ۷۶، ۷۸
 تحلیل عام - عملی ۶۹
 تحلیل مفهومی ۸۳
 تحلیل نظری ۸۴، ۸۵
 تحلیل اقتصادی ۸۴، ۸۵
 تحلیل جامعه‌شناختی ۸۳
 تحلیل مارکسیستی ۱۰۷، ۱۱۷
 تشکیلات سوسیالیستی ۷۶
 تصدیق تجربی ۹۳
 تضاد طبقاتی ۳۴، ۴۳، ۹-۴۸، ۵۹، ۷۳

- ~ مدرن ۵۶
 ~ سوسیالیستی ۴۹، ۵۲، ۵۹، ۶۰
 ~ سیاسی ۱۲۰
 ~ صنعتی ۲۹، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۱۱۱
 ~ پشرفه ۴۴، ۴۸، ۵۱، ۵۶
 ~ سرمایه‌داری ۵۴
 ~ مدرن ۴۵
 ~ طبقاتی ۴۳
 ~ عقلانی‌شده ۴۳
 ~ فتودالی ۸۲، ۱۱۷
 ~ قبیله‌ای ۱۱۷
 ~ مابعد سرمایه‌داری ۱۱۹
 ~ صنعتی ۴۸، ۴۹، ۱۱۱
 ~ ماقبل مدرن ۷۶
 ~ مدرن ۲۵، ۳۴، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۸۵
 ~ غربی ۴۶
 ~ معاصر ۵۰
 جامعه‌شناسی ۴۰، ۴۸، ۵۴، ۸۵، ۸۸، ۹۴، ۹۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸
 ~ رادیکال ۸۷
 ~ شناخت ۱۷، ۱۱۳، ۱۱۵
 ~ مارکسیستی ۹، ۱۶، ۵۰-۴۹، ۸۷، ۹۴
 ~ ماکس وبر ۹
 جامعیت ۲۳، ۳۷
 جبرگرایی ۱۸
 ~ فنی ۴۵
 جماعت ۶۱
 جمع‌گرایی ۴۰
 جمهوری وایمار ۹
 جنبش انقلابی پرولتاریا ۸۲
 ~ دانشجویی ۴۲، ۴۸، ۶۱، ۱۲۱
 ~ زنان ۱۲۱
 ~ رادیکال ۶۰
 ~ سوسیالیستی ۵۷، ۱۱۱
- ~ ضد تسلیحات هسته‌ای ۱۲۱
 ~ کارگری ۴۹، ۵۸، ۹۳
 جنبش‌های اجتماعی ۲۹، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۶۲، ۸۲، ۹۳، ۱۱۹
 ~ دانشجویی ۱۶
 ~ رادیکال ۴۶
 ~ سیاسی ۵۰، ۵۹، ۶۳
 ~ فاشیستی ۲۹
 ~ ملی - منطقه‌ای ۱۲۱
 جنگ جهانی اول ۴۷، ۶۱، ۸۵، ۹۹
 ~ دوم ۵۲، ۵۸
 جوهر (ماهیت) ۳۶
 جهان‌بینی پوزیتیویستی ۳۷
 جهان زیست ۶۴، ۷۱
 جهان سوم ۴۶، ۸۲
- چ
- چپ نو (جدید) ۱۵، ۶۱، ۱۱۱
- ح
- حزب انقلابی ۳۵
 ~ سیاسی ۵۲
 ~ کمونیست ۲۳
 حصول عقلانیت ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۶۱، ۶۱، ۹۲، ۹۳
 حقایق بدیهی ۸۶
 حقیقت ۳۴، ۵۱، ۷۰، ۷۲، ۹۱
 ~ گزاره‌ای ۶۸
 حلقه شوئیگرگ ۹۷
 ~ وین ۳۳، ۳۶، ۶۴
 حوزه‌های ارزشی ۱۱۴
 حیات اجتماعی ۳۲، ۳۴، ۳۹، ۴۶، ۶۴، ۷۰، ۷۲، ۷۹

فهرست موضوعی ❖ ۱۳۱

روانکاوای ۱۵، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۵۳، ۶۷،
 ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۵
 روش استقرایی ۲۸
 - انتقادی ۵۴
 روش‌شناسی ۳۲، ۳۶، ۶۶
 روشنفکران ۱۳، ۲۰، ۴۱
 - جناح چپ ۱۳
 - غیرمتعهد ۴۲
 روشنگری ۲۳، ۵۶
 رویدادگی ۲۹
 رهایی ۱۹، ۲۹، ۳۴، ۵۱، ۶۰، ۶۹، ۸۵
 ۸۹، ۹۰
 رهایی‌بخشی ۳۴، ۶۷
 رهبری کاریزماتیک ۴۶
 رئالیست‌ها ۳۶
 رئالیسم علمی ۸۹، ۱۲۰
 - نوین ۶۴
 زبان ۶۹، ۷۲، ۷۷، ۹۳
 زبان‌شناسی ۱۱۷
 زیبایی‌شناسی ۲۱

س

ساختار ۴۲
 - اجتماعی ۷۷
 - اقتصادی ۴۹
 - زبان ۶۹
 - طبقاتی ۲۶، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۳
 ۷۶، ۸۵، ۸۷، ۱۱۲، ۱۱۸
 ساختار اقتصادی ۷۵، ۷۹
 - طبقاتی ۱۱۶
 - هنجاری ۷۳
 ساختارگرایی ۳۶، ۹۲، ۱۲۰
 - - تکوینی ۹۲
 سازش طبقاتی ۷۳، ۷۴
 سرکوب ۳۴

خ

خردگریزی ۲۵
 خلاقیت فردی ۴۵
 خودآگاهی ۱۱۳، ۱۱۹
 - - اجتماعی ۱۱۸
 - - کاذب ۳۳
 خوداندیشی ۶۷
 خودتناقضی ۳۷
 خودویرانگری روشنگری ۲۲
 - - عقلانی ۲۲

د

درک تفاهمی ۶۵
 دمکراسی ۶۰
 دولت توتالیتر ۷-۲۶
 دیالکتیک ۶۴، ۸۴، ۱۱۴
 - روشنگری ۲۶، ۲۸، ۹۸، ۹۹، ۱۱۳
 ۱۱۴
 - منفی ۲۱، ۳۷، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۹
 دین‌شناسی ۵۱

ر-ز

رابطه طبقاتی ۷۴
 رادیکال‌های نوید ۱۰، ۴۵
 رخساره‌های اقتصادی ۸۴
 رشد اقتصادی ۵۸
 رضامندی ۵۸، ۵۹
 رفتار ارتباطی ۱۱۶
 رمانتسیم نو ۴۷
 روابط اجتماعی ۴۵
 - تولید ۴۳
 - طبقاتی ۹۵
 روان‌شناسی ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۴۸، ۵۳، ۹۸
 - - اجتماعی ۴، ۴۴-۵۳، ۱۰۷
 - - - مارکسیستی ۲۴

- سیاست سوسیالیستی ۳۹
سیاست علمی ۳۸، ۳۹، ۸۹
سیاست محافظه کارانه ۳۹
سیستم سیاسی ۷۳
سیستم فرهنگی ۷۳
- ش**
- شخصیت اجتماعی ۵۳
شخصیت اقتدارگرا ۲۵، ۲۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۷
شک‌گرایی ۲۱، ۳۷
شناخت ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۹، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۸۸، ۸۹، ۹۸، ۱۱۴
- اجتماعی ۱۶، ۷۹
- اکتسابی ۶۸
- تاریخی - هرمنوتیکی ۶۵، ۶۶
- تجربی - تحلیلی ۱۱۵
- خوداندیشانه ۶۵
- علمی ۳۹
شی‌شدگی ۷۱
شیوه تولید ۷۷، ۷۸
- - آسیایی ۱۴، ۸۳، ۱۱۷
- - سرمایه‌داری ۷۶، ۸۵
- ص**
- صنعت فرهنگ ۲۳، ۴۳، ۴۴، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷
۵۹، ۶۱، ۷۹، ۸۲
صنعتی شدن ۶۱، ۱۰۶، ۱۱۰
صنعتی‌گرایی ۷۴
صورتبندی اجتماعی ۷۶
- اقتصادی ۷۸، ۸۲
- ض**
- ضد فرهنگ ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۱۱۳
- ~ افزوده ۵۵
سرمایه ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۸۱، ۹۴، ۱۱۲
- انحصاری ۱۱۹
- مالی ۸۴، ۱۱۸
سرمایه‌داری ۴۲، ۴۵، ۴۹، ۵۹، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱
- انحصاری ۸۴، ۱۱۱، ۱۱۲
- - دولتی ۱۱۱
- - توتالیتر ۲۶
- پیشرفته ۱۰، ۷۲، ۷۳، ۸۴، ۹۲، ۱۱۲
- دولتی ۲۷، ۱۰۷
- سازمان‌یافته ۸۴، ۹۲، ۹۴، ۱۱۸
- صنعتی ۴۱
- غرب ۶۰، ۸۵
- متأخر ۲۹، ۴۳، ۵۰، ۷۵
- مدرن ۱۶
سلطه ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۳۲، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۹، ۶۱، ۶۹، ۷۲، ۷۵، ۱۱۰
- اجتماعی ۵۵
- اقتصادی ۵۶
- طبقاتی ۵۵
- فرهنگی ۵۶
- فن‌سالارانه ۳۲، ۶۱
سنت ۲۳، ۶۷
- مارکسیستی ۷۲، ۷۵
- مذهبی ۹۰
سوسیالیست‌های ارتدکس ۴۱
سوسیالیسم ۵۴، ۵۹، ۶۰، ۷۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹
- بوروکراتیک ۹۲
- واقعاً موجود ۵۴
سیاست اجتماعی ۹۰
سیاست اقتصادی ۸۴

عقلگرایی (اصالت عقل) ۳۳، ۱۱۴
 - انتقادی ۶۴
 عقل متعارف ۸۶
 - محض ۷۰
 - نظری ۳۴، ۶۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰
 - هگلی ۲۱
 علایق انسانی ۱۸، ۶۶، ۱۱۴
 - رهایی بخش ۶۵، ۶۷، ۹۰
 - شناخت ساز (شناخت برانگیز) ۶۵،
 ۶۸، ۶۷، ۶۶
 - عملی ۶۵
 - فنی ۶۵
 علم ۲۲، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲،
 ۴۴، ۴۷، ۵۱، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۷۰، ۷۹،
 ۸۸، ۹۱، ۹۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰
 - اجتماعی ۳۸، ۳۹، ۹۱
 - تاریخ ۲۲، ۸۲
 - تجربی ۶۶، ۷۹، ۹۴
 علم‌گرایی ۱۰، ۲۹، ۳، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱،
 ۴۲، ۶۰، ۶۶، ۸۹
 علوم اجتماعی ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۷، ۳۶،
 ۶۷، ۷۰، ۷۹، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۱۰۷
 - - پوزیتیویستی ۲۰
 - - مدرن ۲۱
 - انسانی ۱۹
 - تجربی ۹۳
 - - تحلیلی ۶۵، ۶۶، ۶۷
 - سیاسی ۹۹
 - طبیعی ۶۷، ۷۰
 عمل ۱۳، ۲۳
 - اجتماعی ۲۰
 - سیاسی ۳۱، ۴۰
 عینیت‌گرایی ۴۰
 - - کاذب ۶۸

ط

طبقات اجتماعی ۲۴، ۷۴، ۷۵، ۷۹
 - زبردست ۵۹
 - متوسط ۱۸، ۸-۴۷، ۵۰، ۵۸، ۸۷،
 ۱۱۲
 - - جدید ۸۷
 - - مرفه ۵۳
 - - نخبه تحصیلکرده ۴۱
 طبقه ۲۲، ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۸۵، ۱۱۲
 - انقلابی ۸۲
 - بورژوا ۴۷، ۴۹
 - حاکم ۲۳، ۵۲، ۵۶، ۷۴
 - کارگر ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۴،
 ۳۵، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۸، ۷۴،
 ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸
 - - جدید ۸۷، ۱۱۹
 - - غربی ۱۱۹
 - محروم ۳۵
 - محکوم ۷۴
 - مسلط ۴۷، ۸۷

ع

عدم عقلانیت ۱۰، ۴۷
 عَرَض ۱۸
 عقل ۲۹، ۳۴، ۸۸، ۹۳
 - ابزاری ۴۲، ۴۶، ۷۱
 عقلانیت ۱۹، ۲۵، ۷۱، ۷۳، ۸۸، ۹۳، ۱۱۴،
 ۱۱۶
 - تشکیلاتی ۷۳
 - علمی - فنی ۲۹، ۴۷، ۵۰، ۵۲
 - فنی ۲۷، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۱۱۰
 عقلانی شدن ۹، ۵۴، ۶۱، ۷۱، ۷۹
 عقل سلیم ۱۸
 عقل عملی ۳۴، ۶۷، ۷۰، ۸۹
 - کارکردگرا ۷۱

ف

- فایشیم ۱۰، ۲۶، ۸۵، ۱۰۷
 فاعل انقلابی ۸۲، ۸۵
 - شناسایی ۶۶
 فرد ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳
 فردگرایی ۴۰
 فردیت ۲۳
 فرهنگ انبوه ۲۳، ۵۶

- بورژوازی ۹

- توده‌ای ۵۶

- سنتی ۵۳

فریب انبوه ۲۳

فعالیت سیاسی ۳۹

فعلیت فلسفه ۲۱

فلسفه ۸۸، ۱۱۷

- اجتماعی ۱۵، ۱۷، ۲۸، ۹۸، ۱۱۷

- انتقادی ۸۲

- اولی ۹۳، ۹۸

- پوزیتیویستی ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۷، ۳۸، ۶۸

- تاریخ ۷۹، ۹۲

- حیات ۴۷

- علم ۱۸، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۴۰، ۶۵

- ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۱۱۵، ۱۲۰

- علوم اجتماعی ۶۳

- مدرن ۱۹

- وجود ۲۴

- هگل ۲۰

فهم ۶۷، ۹۲

فتودالیسم ۸۳، ۱۱۷

ق

قدرت ۲۷

- اجتماعی ۵۲

- سیاسی ۷۴، ۸۵

قرون وسطا ۵۶

قفس آهنین ۴۵

قضاوت ارزشی ۳۸، ۶۵

- علمی ۶۵

- هنجاری ۸۹

قضایای اصلی ۶۴

قوانین اجتماعی ۲۰، ۳۸

قیام جوانان ۵۷

ک

کار ۱۹، ۵۰، ۵۲، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۳، ۹۴

۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۹

- اجتماعی ۷۶، ۷۷، ۷۸

کارگران صنعتی ۴۹

کار مجرد ۹۳

کمون پاریس ۶۰

کلیت ۲۳، ۳۷، ۶۴

- اجتماعی ۳۴

کنش ۶۵، ۸۹، ۱۱۹

- ابزاری ۷۷، ۸۳

- اجتماعی ۳۹

- ارتباطی ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۹۰

۹۳، ۹۴

- سیاسی ۲۲، ۹۳

کنش‌گرایی متقابل نمادین ۹۲

کنش متقابل ۳۵، ۷۲، ۷۶، ۹۴

کورپوراتیسم ۷۴، ۱۱۶

گ، ل

گراندهتل مفاک ۴۱

گرایش بحرانی ۳-۷۲، ۷۵، ۹۲

گزاره تجربی ۶۵

- حقیقت ۶۹

- مشاهدتی ۱۱۵

گفتار استدلالی ۶۹، ۹۰

- لیبرال نوامید ۴۵
لیبرالیسم ۱۸
- ۱۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۷، ۱۱۲
مکتب ماربورگ ۳۳
معرفت‌شناسی ۳۷
منتقدان انتقادی ۲۰
منش اجتماعی ۲۴
منطق سلطه ۴۳
- سرمایه ۷۶
موسسه ماکس پلانک ۷۳، ۹۸
مهندسی اجتماعی ۳۹، ۴۰
- م
- مابعدالطبیعه ۱۷
ماتریالیسم تاریخی ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۳، ۱۰۷،
۱۱۷، ۱۱۶
- دیالکتیک ۲۱
مارکسیسم ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۲۱، ۲۴، ۲۷،
۳۷، ۳۸، ۴۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۲، ۶۳،
۷۵، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱،
۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۷،
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
- اتریشی ۶۵، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴،
۱۲۰
- بدون پرولتاریا ۸۵
- غربی ۹، ۱۳، ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۸
- کلاسیک ۲۹، ۸۵
- هگلی ۶۱
ماندارین‌ها ۴۱، ۵۳، ۱۱۰
ماهیت هرمنوتیکی ۱۲۰
ماتوئیسم ۶۲
مبارزه طبقاتی ۲۶، ۵۰، ۹۴
متافیزیک ۱۰۸
- کارگری ۱۱۱
مخالفت ۵۹
مشروعیت ۴۴، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۸۴، ۸۵
مکتب فرانکفورت ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴،
۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶،
۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶،
۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵،
۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵،
۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷۲،
۷۴، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۷،
۸۸، ۹۲، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۰
- ن
- ناسیونال سوسیالیسم ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۴۳، ۵۸،
۸۲، ۱۰۷
نخستی‌ها ۷۶
نسی‌گرایی ۲۱، ۱۱۶
نظام اجتماعی ۷۲، ۹۱
- سرمایه‌داری ۱۴، ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۵۰،
۹۱، ۱۱۷
- - پیشرفته ۸۴، ۸۷
نظام عقلی ۳۴
- مفهومی ۱۹
نظریه ۱۳، ۲۸، ۴۳، ۶۸، ۸۳، ۸۵، ۸۹، ۹۱،
۹۲، ۱۱۷، ۱۱۹
- تجربی ۹۳
- مارکسیستی ۹، ۱۳، ۲-۶۱، ۷۴،
۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۴، ۱۱۷، ۱۱۹
نظریه اجتماعی ۹، ۱۱، ۱۶، ۲۱، ۲۷، ۲۸،
۳۲، ۳۶، ۳۷، ۷۱، ۷۴، ۸۱، ۹۰، ۹۹،
۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴
- - انتقادی ۶۷
- - دیالکتیکی ۲۰، ۲۱
- - مارکس ۸۵
- - مارکسیستی ۹، ۱۱
- اجماع ۶۷، ۶۸
- اجماعی حقیقت ۶۹

- اخلاقی ۷۱، ۹۱
 - ارزش ۹۱
 - اقتصاد مارکسیستی ۸۵
 - انتقادی ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۶، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۹، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۳
 - نوهنگی ۱۵
 نظریه پیوستگی حقیقت ۶۸
 - تاریخ ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۹۸، ۱۱۶
 - تحلیلی ۶۴، ۱۱۴
 - تطابق ۶۷
 - تکامل ۷۶
 - جامعه ۲۸، ۳۲، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۹۳، ۹۴
 - جامعه‌شناختی ۱۶، ۸۱
 - حقیقت ۶۷، ۶۸، ۶۹
 - دیالکتیکی ۱۸، ۲۰، ۶۴
 - روانکاوی ۲۹
 - زبان‌شناسی ۷۷
 - زبان و ارتباطات ۶۸، ۱۲۰
 - زیبایی‌شناسی ۲۳، ۳۱
 - سرمایه‌داری پیشرفته ۷۵
 - سلطه ۵۰
 - سنتی ۱۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۱۰۸، ۱۱۰
 نظریه سیستم‌ها ۷۱، ۷۲، ۹۱
 - شناخت ۱۸، ۳۲، ۳۳، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۲، ۹۸
 - عقلانیت ۷۱، ۹۳
 - علم ۴۷
 - علمی ۳۹، ۶۴
 - کنش ۹۲
- گفتاری حقیقت ۶۹، ۸۹
 - نوانتقادی ۶۳، ۷۸، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۴، ۹۵
 - واقع‌گرا ۱۱۴
 - واقع‌گرایی علم ۱۱۴
 - علوم اجتماعی ۶۷
 - نظم اجتماعی ۲۵
 - موجود ۳۲
 - نقد اجتماعی ۱۱۲
 - ایده‌تولوژی ۱۰، ۲۲، ۲۹
 - رهایی‌بخش ۹۰
 - فرهنگ ۲۲، ۶۱
 - معرفت‌شناختی ۶۰
 - نوکانت‌گرایی ۳۳، ۸۸
 - نهضت سوسیالیستی ۶۰
 - نیروهای تولید ۴۳
- و-ه-ی**
- واقعبیت اجتماعی ۹۱
 - عینی ۳۴
 - فردی ۳۷
 - موجود ۵۱
 - وضع موجود ۳۸، ۳۹
 - وضعیت کلامی ایده‌آل ۶۹
 - هرمنوتیک ۶۷، ۹۲
 - طبیعت ۱۱۵
 - هستی‌شناسی ۳۷
 - هگل‌گرایی ۲۱، ۸۸
 - هگلیان جوان ۲۰
 - هم‌نواگرایی ۵۴، ۵۸
 - هنجار اجتماعی ۷۷
 - رفتاری ۷۸
 - کنش ۷۷، ۸۸
 - هنر ۲۲، ۲۳
 - یهودستیزی ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۸۲

مؤسسه تحقیقات اجتماعی، که مکتب فرانکفورت از آن پدید آمد، در سالهای اوایل جمهوری وایمار تأسیس گردید. دوران حاکمیت نازی را در تبعید سپری کرد و به صورت کانون مهم نظریه اجتماعی در دوران پس از جنگ درآمد. نخستین اعضای مکتب نظیر آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه به تدوین و تکامل شکلی از نظریه مارکسیستی تحت عنوان «نظریه انتقادی» اقدام نمودند، که در مطالعه و بررسی مفاهیم و مقولاتی چون طبقه، سیاست، فرهنگ و ایدئولوژی بسیار مؤثر و نافذ واقع گردید. آثار اعضای جدیدتر و به ویژه هابرماس در سراسر اروپا و امریکای شمالی مورد توجه و استقبال گسترده‌ای قرار گرفته است.

کتاب تام باتومور ضمن نگاهی تازه و بحث‌انگیز به نقش مکتب فرانکفورت در گسترش و تکامل جامعه‌شناسی نوین به بررسی و ارزیابی موضوعات و مقولات عدیده‌ای می‌پردازد که تا پیش از این در جای دیگری مورد بررسی قرار نگرفته بودند. وی غفلت از تاریخ و اقتصاد سیاسی توسط نظریه‌پردازان انتقادی را مورد بحث قرار داده و به بررسی رابطه مکتب فرانکفورت با جنبشهای رادیکال دهه ۱۹۶۰ و دوران حاضر می‌پردازد. تحلیل انتقادی باتومور از آرا و نظریات نویسندگان مکتب فرانکفورت از طریق ارزیابی آثار آنان و کشف رابطه نظریه انتقادی با دیگر اشکال تفکر جامعه‌شناختی، به ویژه پوزیتیویسم و مکتب ساختگرا، موجب قابل فهم شدن نقطه‌نظرات و دیدگاههای نویسندگان این مکتب گشته است.

ISBN 964-312-245-X



9 789643 122454



نشرنی