

نقد مکتب فرانکفورت بر روشنگری، و ارزیابی آن از منظر ریچارد رورتی

مرتضی نوری^۱

چکیده:

مکتب فرانکفورت یا نظریه‌ی انتقادی یکی از جبهه‌های اصلی جنبش ضدروشنگری معاصر را تشکیل می‌دهد. هورکهایمر و آدورنو، دو نظریه‌پرداز مهم این مکتب، نشان می‌دهند که روشنگری در فرآیندی دیالکتیکی تیشه به ریشه‌ی خود می‌زند و بنیان ارزش‌های خود را سست می‌کند. از نظر ایشان، غلبه‌ی عقل ابزاری، که محصول گسترش دیالکتیکی روشنگری بوده است، هرگونه مبنای عینی برای تعهد به آرمان‌هایی چون آزادی، برابری، و حقوق بشر را زائل کرده است. ایشان روی آوردن روشنگری و فرزند خلف آن، یعنی لیبرالیسم، به فلسفه‌ی پراگماتیستی را نشان از ورشکستگی فکری روشنگری می‌دانند. در این مقاله می‌کوشم پس از شرح انتقادهای ایشان، از منظر یکی از مدافعان معاصر روشنگری، ریچارد رورتی، آن انتقادهای پاسخ‌دهم. رورتی روی گردادن لیبرالیسم از عقل‌باوری و روی آوردن آن به تاریخ‌گرایی و پراگماتیسم را نشان از به بلوغ رسیدن روشنگری در یک فرآیند خودشکنی و خودسازی می‌داند. در ادامه می‌کوشم بر مبنای دیدگاه پراگماتیستی او نشان دهم که لیبرالیسم پراگماتیک معاصر از اتهام وادادگی در برابر وضع موجود مبرا است و توانسته است با نقد وضع موجود بر اساس اهداف و آرمان‌هایی که بیش از همه با هویت‌ها و سنت‌های ریشه‌دار ما گره خورده‌اند، موضعی انتقادی در برابر کاستی‌های آن بگیرد و راهنمایی برای تحقق وضع آرمانی در وضع موجود فراهم کند. اما تفسیر پراگماتیستی خود رورتی از لیبرالیسم نیز با نقطه‌ضعف‌هایی روبه‌روست که می‌کوشم در پایان مقاله به طور گذرا به آن‌ها اشاره کنم.

کلیدواژگان: روشنگری، نظریه‌ی انتقادی، عقل ابزاری، اندیشه‌ی رهایی‌بخش، پراگماتیسم.

^۱ دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه، گرایش فلسفه‌ی جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی؛

noory1981@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۸

۱. مقدمه

هورکهایمر و آدورنو در **دیالکتیک روشنگری** پیوندهای مفهومی اسطوره و روشنگری را به دقت می‌کاوند و به زعم خود پرده از خاستگاه مشترک این دو بر می‌دارند. آن‌ها بر این باور اند که خاستگاه این هردو، ترس از نیروهای ناشناخته‌ی طبیعت و اشتیاق تسلط یافتن بر آن‌هاست، با این تفاوت که فرهنگ اسطوره‌ای پیشامدرن یکتایی اشیاء و پدیده‌ها را محترم می‌شمرد و راه مهار آن‌ها را در همگون ساختن خود با طبیعت می‌جست، در حالی که فرهنگ مدرن از سده‌ی هفدهم به این سو، با غلبه‌ی عقلانیت ابزاری، همه چیز، اعم پدیده‌های انسانی و طبیعی، را به ابژه‌هایی همگون و بی‌خاصیت فرو می‌کاهد و ارزش‌ها و هنجارها را به چشم فرافکنی‌های سوژکتیو انسان، و تهی از هرگونه عینیت و حقیقت، می‌نگرد. هورکهایمر و آدورنو معتقد اند که روشنگری با عقلانیت ابزاری اش تیشه به ریشه‌ی ارزش‌های خویش – آرمان‌هایی چون آزادی، برابری، و حقوق بشر – می‌زند و آن‌ها را از هرگونه اعتبار عینی محروم می‌کند. بدین طریق، عقل ابزاری بنیان‌های فلسفی و ارزشی جوامع مدرن را زایل می‌کند و این جوامع هرچه بیش‌تر در باتلاق فروپاشی و از هم گسیختگی اجتماعی فرو می‌روند.

در بخش نخست این مقاله می‌کوشم از منظر این دو فیلسوف روند دیالکتیکی‌ای را شرح دهم که به خودشنی روشنگری می‌انجامد و آن را وا می‌دارد تا در مواجهه با فروپاشی بنیان‌های متافیزیکی و فلسفی‌اش به پراگماتیسم پناه ببرد، فلسفه‌ای که به گفته‌ی هورکهایمر نشان از ورشکستگی فکری روشنگری و وادادگی آن در برابر وضع موجود دارد. در بخش دوم می‌کوشم تحلیل‌ها و انتقادهای این دو فیلسوف را از منظر ریچارد رورتی، یکی از مدافعان معاصر روشنگری، ارزیابی کنم و نشان دهم که بر پایه‌ی دفاع او می‌توان لیبرالیسم معاصر، فرزند خلف روشنگری، را از اتهام وادادگی در برابر وضع موجود مبرا دانست. در پایان، اشاره‌وار نشان خواهم داد که موضع رورتی از چه نقاطی می‌تواند ضربه‌پذیر باشد و چه تمهیداتی را باید برای مواجهه با آن در نظر گیرد.

۲. نقد نظریه‌ی انتقادی بر روشنگری

نظریه‌ی انتقادی، به گفته‌ی بنیان‌گذارانش، سعی در حفظ نقشِ «رهایی‌بخش» (emancipatory) فلسفه و مقاومت در برابرِ «عقلانیتِ فرساینده»ی (corrosive reason) روشنگری دارد، عقلانیتی که تمامیت‌خواهانه همه‌چیز را به مثابه‌ی ابژه‌ای بی‌خاصیت در خود فرو می‌بلعد. (نک Horkheimer & Adorno 1972: 246,257؛ Adorno 2002: 4) عقل، که از دیرباز پیوندی ناگسستنی با حقیقت داشته است، از روشنگری به این سو پیوسته از هرگونه عینیت تهی گشته و، به زعمِ ایشان، در سرمایه‌داری لیبرال به عقل سوپژکتیو فروکاسته شده است، عقلی که بارِ هنجاریِ خود را یکسره از دست داده و اینک نقشِ یک «دستگاهِ یک‌نواخت» (dull apparatus) را بازی می‌کند که تنها کارکردش جفت‌وجور کردنِ وسایل با اهدافِ از پیش تعیین شده است. (Horkheimer 2004: 38)

۳. اسطوره و روشنگری

هورکهایمر و آدورنو در **دیالکتیک روشنگری** با نگرشی تیزبینانه فرآیندِ دیالکتیکیِ آغازینِ روشنگری از شیوه‌های تفکرِ اسطوره‌ای و در نهایت بازگشتِ دوباره‌ی روشنگری به ضدِ خویش، یعنی تفکرِ اسطوره، را شرح می‌دهند. اسطوره پیشاپیش عنصری از روشنگری در خود دارد، زیرا صورِ اسطوره‌ای — از ارواحِ اهریمنی گرفته تا خدایانِ المپ — همگی ریشه در ترسِ بشر از مواجهه با نیروهای ناشناخته داشته است. رویارویی با طبیعتی که پدیده‌هایش به‌یکباره چهره دگر می‌کنند، انسان‌ها را در درازنای تاریخ بر آن داشته تا با فرضِ موجوداتی اسرارآمیز خاستگاهِ آن‌ها را تبیین و بدین طریق راهِ مهار کردن یا دست‌وپنجه نرم کردن با آن‌ها را از طریق آیین‌ها و مناسکِ جادویی فراهم کنند. بنابراین می‌توان گفت اسطوره و روشنگری منشأی واحد دارند: ترس از چیزی که به شناخت بشر

تن نمی‌دهد، و از این رو به‌سادگی در برابر قدرتِ او سر خم نمی‌کند. (نک
(Horkheimer & Adorno 2002: 3 & 5)

روشنگری، اما، در معنای تاریخی‌اش، یعنی به عنوان جنبشی که از میانه‌ی سده‌ی هفدهم آغاز شد و ایده‌های اصلی‌اش تا زمانه‌ی ما امتداد یافته است، در مسیری افتاد که انتهای‌اش بیگانگی با طبیعت و انسان بود. اسطوره‌ها اگر چه در هدفِ خود با روشنگری شریک بودند، اما راه و روشِ آن‌ها تمامیت‌خواهانه نبود؛ برای مثال، در جادو ابژه‌ها هنوز واجدِ «بازنماییِ خاص» (specific representation) بودند، بدین معنا که گوسفندِ قربانی با گوسفندی دیگر جایگزین‌ناپذیر بود، یعنی آن را فقط به چشمِ مصداقی از یک نوع یا ابژه‌ای فیزیکی که تمامی ابعادش همگون با ابژه‌های دیگرِ طبیعت بود نمی‌نگریستند: «تقدسِ این‌جا و اکنون، و یکتاییِ قربانیِ برگزیده که با شأنِ او به عنوانِ نماینده مطابقت می‌کرد، آن را از بنیادُ متمایز و، حتا در عرصه‌ی مبادله، مبادله‌ناپذیر می‌ساخت.» (همان: ۶-۷) اما در تفکرِ علمیِ روشنگری یکتاییِ ابژه‌ها و گونه‌گونیِ طبیعت رنگ می‌بازد؛ اینک تکثر و تفاوتِ پدیده‌ها منشأِ مهارناپذیریِ آن‌ها و گریزشان از چنگالِ شناختِ بشر، دانسته می‌شود: برای تسلط بر آن‌ها باید همه را تحتِ یک اصلِ واحد در آوریم. بدین طریق ابعادِ ناهمگونِ ابژه‌ها همگی به تیغِ «قانونِ هم‌ارزی» (law of equivalence) حذف می‌شوند و عدد به عنوانِ نمادِ کمیت‌های تجریدیِ پدیده‌های گوناگون یگانه قاعده‌ی حاکم بر شناختِ طبیعت قرار می‌گیرد؛ «نزدِ روشنگری، در هر آن چه که با معیارِ محاسبه و سودمندی تطبیق نمی‌کند باید به دیده‌ی تردید نگریست. (همان: ۳) ... اکنون بازنماییِ جای خود را به تعویض‌پذیری می‌دهد، هر اتمی نه در مقامِ یک بازنمود بلکه به منزله‌ی نمونه‌ای از ماده شکافته می‌شود، خرگوشِ شکنجه‌شده‌ی آزمایش‌گاه چیزی را بازنمایی نمی‌کند، بلکه به‌غلط یک نمونه‌ی صرف به شمار می‌رود.» (همان: ۷)

روشنگری بدین طریق قدرتِ انسان را افزایش داد و به زعمِ خویش منشأِ ترس را از آن زدود، اما بهای این افزایشِ قدرت را با بیگانه‌شدن از طبیعت پرداخت. در تفکرِ اسطوره‌ای، طبیعت انسان‌گون و جان‌دار تلقی می‌شد؛ خدایان، اهریمنان، و ارواحِ شریر همگی انعکاسی

از تصویر انسان در طبیعت بودند؛ به تعبیری، انسان اسطوره‌اندیش برای غلبه بر طبیعت آن را هم‌چون خود به تصویر می‌کشید. از این رو بود که آیین‌های جادویی با تقلید (mimesis) از طبیعت اسرارآمیز به اجرا در می‌آمدند که طی آن جادوگر یا جن‌گیر برای مهار ارواح شریر خود را با صورتک‌ها و حرکات عجیب و غریب به آن‌ها شبیه می‌ساخت. (نک همان: ۶) اما روشنگری باور به انسان‌وارگی طبیعت را اصل بنیادین اسطوره تلقی کرد و با تشویق عقل به فاصله گرفتن از ابژه و برحذر داشتن او از تقلید، «خویشاوندی» (kinship) انسان و طبیعت را خدشه‌دار کرد. (نک همان: ۷) اینک طبیعت در مقام یک ابژه‌ی همگون و بی‌خاصیت هیچ نشانی از انسان با خود ندارد؛ طبیعت هاویه‌ای است از کمیت‌های تجربیدی که به طور تصادفی به سوژه عرضه می‌شوند. در این جاست که روشنگری به دامن اسطوره باز می‌گردد. مفهوم تکرار و تقدیر که خود را در چرخه‌های ابدی اسطوره‌ای نمایان می‌ساخت اینک در قانون طبیعی و حاکمیت ابدی آن بر ابژه‌ها جلوه‌گر می‌شود. (نک همان: ۹)

هزینه‌ی این افزایش قدرت فقط به بیگانگی سوژه از طبیعت یا از ابژه محدود نشد، بلکه خود سوژه نیز در چنگال فرآیند یکسان‌انگاری و کثرت‌زدایی روشنگری گرفتار آمد. سوژه، برای پرهیز از محاکات و گام برداشتن در جهت خودآیینی، هرچه فاصله‌اش را از ابژه بیش‌تر می‌کند و در هیأت نظاره‌گری بی‌طرف و بی‌انگیزه‌تر به آن می‌نگرد، بیش‌تر به آن شبیه می‌شود: «اندیشه در قالب فرآیندی خودآیین و خودکار، شیء‌گونه می‌شود و ادای ماشینی را در می‌آورد که خود آن را تولید کرده است، تا سرانجام همین ماشین بتواند جایگزین آن شود.» (همان: ۶). جان‌دارپنداری اسطوره‌ای به اشیاء روح می‌بخشد در حالی که صنعت‌گرایی حاکم بر جوامع لیبرال روح انسان را تبدیل به اشیاء می‌کند. نتیجه‌ی این فرآیند، شیء‌سازی انسان، یکسان‌سازی او با توده یا گله، و محروم کردن‌اش از قوای انتقادی و مترقی او است: «بدین طریق است که سوژه‌ها یا فاعلان آزاد تبدیل به "گله" می‌شوند» (همان: ۹)

۴. روشنگری و عقلانیت ابزاری

هورکهایمر در کسوفِ عقل گزارشی تبارشناسانه از دگرگونی معنای عقل و کارکرد آن به دست می‌دهد. عقلانیت امروزه حتا نزد عامی‌ترین انسان‌ها معنای هنجاری خود را از دست داده و به عملی غیرانتقادی از جنس جفت‌وجور کردن وسایل با اهداف از پیش تعیین‌شده تنزل یافته است. اما طبق گزارش هورکهایمر، عقل در آغاز چنین هویت خوار و خفیفی نداشته است:

[پیش‌تر] وقتی که مفهوم عقل به ذهن می‌رسید، مقصود از آن دست یافتن به چیزی بیش از صرف تنظیم رابطه‌ی وسایل با اهداف بود: عقل را به چشم وسیله‌ای برای فهم [خود] اهداف — تعیین اهداف — می‌نگریستند. مرگ سقراط به خاطر آن بود که مقدس‌ترین و رایج‌ترین ایده‌های جامعه‌ی خود و کشور خود را به تیغ نقد اندیشه‌ی دایمونی (daimonion thought) یا، به تعبیر افلاطون، اندیشه‌ی دیالکتیکی خود سپرد؛ او با این کار، هم با محافظه‌کاری ایدئولوژیک مبارزه می‌کرد و هم با نسبی‌گرایی ایدئولوژیک. ... نظام‌های فلسفی عقل عینی متضمن این عقیده بودند که هستی را ساختاری جهان‌شمول و بنیادین است که می‌توان آن را کشف کرد، ساختاری که سرنوشت بشر از آن ریشه می‌گیرد. آن‌ها علم را زمانی شایسته‌ی نام «علم» می‌دانستند که چنین تأمل یا نظورری‌ای را به اجرا در آورد. آن‌ها مخالف هر آن معرفت‌شناسی‌ای بودند که بخواهد مبنای عینی بیش‌ما را به هاویه‌ای از داده‌های ناهماهنگ فرو بکاهد و کار علمی ما را سازماندهی، طبقه‌بندی، یا محاسبه‌ی صرف چنان داده‌هایی معرفی کند. (Horkheimer 2004 : 9-7)

به عقیده‌ی هورکهایمر، نشانه‌های چنین تلقی‌ای از عقل را حتا در اندیشه‌ی بنیان‌گذاران روشنگری نیز می‌توان دید. اندیشمندانی چون لاک، اسپینوزا، و روسو که انسان را به «اقتضای طبع» (by nature)، و نه بر اساس وضع موجود آن روزگار، آزاد و برابر می‌دانستند، در واقع اعتبار باورهای خود را پشت‌گرم به حقایق عینی تلقی می‌کردند. سخن به میان آوردن از «حقوق طبیعی» نشان از همین تلقی عینی از باورهای سیاسی - اخلاقی روشنگری دارد. (نک همان: ۱۰ و ۱۹).

اما به تدریج با غلبه‌ی روحیه‌ی پوزیتیویستی بر روشنگری، عقلِ عینی که رابطِ انسان با حقیقت بود زایل شد و جای خود را به عقلِ سوپژکتیو یا ابزاری داد، عقلی که به واسطه‌ی تهی شدن از مفاهیمِ هنجاری — مفاهیمی چون حقیقت و معنا — حتا صلاحیتِ آن را ندارد که درباره‌ی بایستگی یا نابایستگیِ اهدافِ موجود قضاوت کند. تنها کارکردِ عقلِ ابزاری سنجشِ غیرانتقادیِ این نکته است که آیا فلان ابزارها برای فلان اهداف به کار می‌آیند یا نه، اما قضاوت در این باره که کدامین اهداف به خودی خود بایسته یا نابایسته‌اند نه تنها از دایره‌ی صلاحیتِ عقل بلکه از دایره‌ی صلاحیتِ هرکس و هر چیز بیرون است. تصمیم‌گیری در این باره که آیا فلان کار عاقلانه، یا درست، یا بایسته است به خودی خود بی‌معناست؛ مفاهیمِ هنجاریِ عقلانیت، درستی، و بایستگی دیگر محلی از اعراب ندارند مگر این که در نسبتِ با هدفی خاص در نظر گرفته شوند، هدفی که خود با این مفاهیم قابل‌ارزیابی نیست بلکه تصمیم درباره‌ی بایستگی یا درستیِ آن بسته به «انتخاب و سلیقه» است. (نک همان: ۶)

۵. خودشکنیِ روشنگری

به زعمِ آدورنو و هورکهایمر، روشنگری در این فرآیندِ دیالکتیکی تیشه به ریشه‌ی خود می‌زند و آرمان‌هایی را که به این جنبش مشروعیت و اعتبار می‌بخشیدند زایل می‌کند: «نزد روشنگری، هر آن چه که نتواند با قاعده‌ی محاسبه و فایده تطبیق کند، مشکوک است. تا زمانی که چیزی نتواند گسترشِ آن را از بیرون فرو نشانند، مهاری برای آن متصور نیست. در این روند، روشنگری با ایده‌های حقوقِ بشرِ خود نیز دقیقاً همان می‌کند که با مفاهیمِ جهان‌شمولِ کهن کرد ... روشنگری تمامیت‌خواه است.» (Horkheimer & Adorno) (2002: 6)

این تمامیت‌خواهی از سه جهت آرمان‌های اصلیِ روشنگری — آزادی، برابری، و برادری، و در یک کلام، آرمانِ همبستگیِ اجتماعی بر اساس احترام به حقوق بشر — را مسخ کرده است: الف) روشنگری، و فرزندِ خلفِ آن، یعنی سرمایه‌داری لیبرال، همان اصلِ

یک پارچگی تحمیل شده بر ابژه‌ها را به انسان‌ها نیز تحمیل می‌کند و به جای آفریدن جامعه‌ای بیان‌گر جامعه‌ای تمامیت‌خواه رقم زده است. همبستگی حقیقی تنها در یک «تمامیت راستین یا بیان‌گر» (true or expressive totality) تحقق می‌تواند یافت، اجتماعی که در آن افراد از ظرفیت‌های خودانگیختگی، نقادی، و خلاقیت تهی نشده باشند. (نک Bohman: 2005) برخورداری از این ظرفیت‌ها به افراد امکان می‌دهد تا بر جریان‌های اجتماعی جامعه‌ی خویش و فرصت‌های اجتماعی و فردی‌ای که سرنوشت‌شان را تعیین می‌کند «کنترلی آگاهانه» داشته باشند. عقل ابزاری، اما، با تمامیت‌خواهی خود افراد را به کالاها یا اشیائی تقلیل می‌دهد که باید برای رسیدن به هدفی کور و جزمی — جنگ، توسعه‌ی اقتصادی، شکوفایی استعدادها، و غیره — به کار گرفته شوند. چنین عقلانیتی می‌کوشد ظرفیت‌های انتقادی را به عنوان نیروهای ددرساز و هزینه‌بر سرکوب کند تا راه برای آن هدف یک‌پارچه‌ی غیرانتقادی هموارتر شود. چنین روندی به «کلّیتی یکسره دروغین» (wholly false totality) یا «جامعه‌ی تمامیت‌خواه» (total society) می‌انجامد که تجلی آن را در فاشیسم و حتا در جامعه‌ی صنعتی سرمایه‌داری — در شکل‌وشمایلی انحصاری آن (monopoly) — نظاره‌گر ایم. (Horkheimer & Adorno 2002: 16) بدین طریق، عقل ابزاری و محاسبه‌گر در نهایت آرمان اتوپیایی همبستگی جهان‌شمول بر پایه‌ی حقوق عینی و انکارناپذیر انسان را کنار می‌زند: «البته این جنبه‌ی صور عقلانی، برخلاف آن چه دورکهایم می‌گوید، تبلور همبستگی اجتماعی نیست بلکه گواهِ سلطه و وحدت نفوذناپذیر جامعه است. کاری که جمع با اقلیت می‌کند همواره شکل کاری را به خود می‌گیرد که اکثریت برای منقادساختن افراد می‌کند: سرکوب جامعه همواره ویژگی‌های سرکوب به دست جمع را با خود دارد.» (همان: ۱۶)

ب) عقل سوژکتیو قادر نیست در برابر فرصت‌طلبی و مصلحت‌نگری عقل ابزاری از قربانی شدن ایده‌آلهایی چون برابری و آزادی جلوگیری کند. حقوق بشر نیز خواه ناخواه قربانی محاسبه‌ی سود و زیان می‌شود و آن را تاجایی محترم می‌شمرند که اهداف دیگری چون سازش، توسعه‌ی اقتصادی، و هژمونی منطقه‌ای و جهانی را خدشه‌دار نکند. تساهل و

تسامح دنیای لیبرالیسم بیش از آن که با احترام به حقوق بشر ارتباطی داشته باشد ترفندی است برای عقل ابزاری تا بدین روش هزینه‌های زندگی — در معنایی خنثا و انسان‌زدایی‌شده، یعنی «صیانتِ نفس» (نک همان: ۲۴-۲۲) — را کاهش دهد. اما اگر ورق برگردد و اقلیت اقتصادی یا اکثریت اجتماعی منافع خود را در نادیده گرفتن دموکراسی و برپاکردن نوعی دیکتاتوری ببینند، هیچ محکمه‌ای نیست که بتوان برای اعتراض به آن پناه برد، زیرا بشر مدرن پیشاپیش خود را از عقلانیت عینی — عقلانیت بیزار از نسبی‌گرایی حاکم بر فرآیند تنظیم وسیله و هدف — محروم کرده است: «همین که شالوده‌ی فلسفی دموکراسی فرو ریخت، این حکم که دیکتاتوری بد است تنها برای کسانی اعتبار عقلانی دارد که از آن سود نمی‌برند، و دیگر هیچ دلیل نظری‌ای نمی‌تواند مانع از تبدیل این حکم به ضد آن شود.» (Horkheimer 2004: 20)

ج) و اما آخرین مانعی که عقل ابزاری در راه آرمان همبستگی به وجود می‌آورد این است که هرگونه تعهدی به آرمان‌ها را از میان می‌برد. وقتی که بایستگی یا نابایستگی یک آرمان را نتوان در دلایلی عینی جست‌وجو کرد و همه‌ی آرمان‌ها به یکسان محصول خویش‌کامی (self-interest) انسان‌ها یا برآیند انتخاب دلخواهانه و سلیقه‌ی زیبایی‌شناسانه‌ی ایشان دانسته شود، آن گاه چه‌گونه می‌توان یک انسان را متقاعد کرد که فلان آرمان آن قدر ارزشمند است که می‌شاید جان بر سرش گذاشت. اجتماع اخلاقی در یک جهان افسون‌زدایی‌شده ناممکن است، زیرا عقل سوپژکتیو که مسبب این افسون‌زدایی است ربط هر گونه باوری به حقیقت را از بین برده است؛ به‌سختی می‌توان تصور کرد که اجتماعی از انسان‌ها ملتزم به باوری باشند که می‌دانند از هر گونه عینیت تهی است و فقط دست‌آورد عقل سوپژکتیوی است که کوشیده ابزارها را با اهداف از پیش تعیین‌شده هماهنگ کند، آن هم اهدافی که به گراف و بی‌هیچ‌گونه انتقادی مسلم گرفته شده‌اند. نیاکان ما آرمان همبستگی جهان‌شمول را از آن رو پاس می‌داشتند که در آن نشانه‌ای از حقیقت می‌دیدند، حقیقتی که «گاه در قالب خداوند، گاه در قالب یک ذهن استعلایی، یا حتا در قالب طبیعت به عنوان یک اصل جاودان» بازتاب می‌یافت (همان: ۲۴) نه در عناصری

سوپرکتیو از قبیل هماهنگی با اهداف خویش کامانه یا سلاقی زیبایی‌شناسانه. هورکهایمر بی‌معنایی این عقلانیت سوپرکتیو را چنین به تصویر می‌کشد:

بیایید تصور کنیم که این عقیده واقعاً در جزئیات زندگی روزمره رسوخ کند — و باید بگویم هم‌اکنون بسیار ژرف‌تر از آن چه اکثر ما بتوانیم فکرش را هم بکنیم در زندگی روزمره‌ی مان رسوخ کرده است. در آن صورت، پیوسته کم‌تر و کم‌تر پیش می‌آید که کاری را به خاطر خودش انجام دهیم. یک پیاده‌روی که انسان را از شهر به کرانه‌های یک رود یا چکاد یک کوه می‌کشاند برطبق معیارهای فایده‌گرایانه غیرعقلانی و ابلهانه خواهد بود؛ چنان کسی خود را وقف یک سرگرمی احمقانه یا مخرب کرده است. از چشم‌انداز عقل سوپرکتیو، هر فعالیتی تنها در صورتی معقول است که در جهت خدمت به هدفی دیگر، مثلاً سلامتی یا استراحت، باشد که قوه‌ی کار او را احیا می‌کند. به تعبیر دیگر، فعالیت فقط یک ابزار است، زیرا معنای خود را تنها از طریق ارتباطش با اهداف دیگر می‌گیرد. (همان: ۲۵)

جوامع متمدن تاکنون در برابر فرسایندگی عقل ابزاری مقاومت کرده‌اند و به رغم سست شدن بنیان‌های فلسفی اسطوره، مذهب، متافیزیک، و حقوق بشر هم چنان بقایایی از آن‌ها در جامعه به چشم می‌خورد؛ با این وجود بعید است این وضعیت دوام آورد، زیرا روز به روز قدرت اقناعی آن‌ها رو به زوال می‌رود و در پی آن همبستگی این جوامع به سستی می‌گراید. (نک همان: ۲۴-۲۳) پس در نهایت می‌توان گفت روشنگری در برآوردن مقصود خود ناکام مانده: هدف روشنگری رهایی‌بخشیدن انسان از ترس و به سروری رساندن او بود، اما اینک «این پیروزی فاجعه» است که بر زمین روشنی‌یافته‌ی روشنگری درخشیدن گرفته است. (Horkheimer & Adorno 2002: 1) هورکهایمر و آدورنو طلیعه‌های این فاجعه را در آشویتس، خطر بمب اتم، آلودگی محیط زیست، و آسیب‌های روزافزون جامعه‌ی صنعتی به‌عینه می‌دیدند که از منظر ایشان نطفه‌ی همه‌ی آن‌ها از زمانی بسته شده که نخستین بار انسان در نگاه محاسبه‌گر خود جهان را به چشم «طعمه» نگریست. (Horkheimer 2004: 119)

۶. پراگماتیسم، نشانه‌ی ورشکستگیِ فکریِ روشنگری

از منظرِ هورکهایمر و آدورنو، لیبرالیسم، فرزندِ خلفِ روشنگری، اکنون از لحاظِ فکری کاملاً ورشکسته است و در فقدان هرگونه توجیه فلسفی اینک به پراگماتیسم پناه برده، فلسفه‌ای که به قولِ هورکهایمر، اگر بنیان گذارش — چارلز سندرز پرس — به شاگردیِ کانت نمی‌بالید حتا ارزش‌اش را نداشت که برای‌اش تباری فلسفی قائل شویم. (نک همان: ۲۹). این مکتبِ آخرین و بارزترین تجلیِ عقلانیتِ ابزاریِ روشنگری است، که در تقلیدی کورکورانه از علومِ پوزیتیو، حقیقت یا درستیِ یک باور را به فایده‌مندیِ آن یا چاره‌ساز بودن‌اش برای مسائل و خواسته‌های کنونیِ ما فرو می‌کاهد. از این منظر، هر ایده، باور، یا نظریه‌ای طرحی برای کنش است که حقیقت‌اش در گروِ کارگر افتادنِ آن است. بدین طریق، پراگماتیسم مفهومِ هنجاریِ حقیقت را نیز باژگون می‌کند: نباید پنداشت که پیروی از نظریه‌ی درست علتِ توفیقِ کنش بوده است، بلکه نظریه‌ی درست خواهد بود اگر که کنش را به موفقیت برساند؛ پیش‌تر نظریه راهبرِ کنش بود و اینک کنش راهبرِ نظریه می‌شود. حقیقت نیز از چنگالِ عقلِ ابزاری در امان نمانده: اینک حقیقت نه به خاطرِ خودش بلکه به خاطرِ منافعی که برای ما در پی دارد محترم شمرده می‌شود.

پراگماتیسم با تعهد به کنشِ کور یا، کنشِ مقدم بر نظریه، خود را از مفاهیمِ هنجاریِ «حقیقت، معنا، و مفهوم» محروم می‌کند و بدین طریق، همچون سرنوشتی که گریبان‌گیرِ عقل ابزاری شد، هرگونه مبنایی برای اثباتِ ترجیحِ خود بر دیگر مکاتبِ فکری را از میان می‌برد. پراگماتیسم بیش‌تر به یک مکانیسم شبیه است تا به یک مکتبِ فکری؛ به گفته‌ی جان دیویی، جان کلامِ پراگماتیسم این است که «شناخت، به معنای واقعی کلمه، کاری است که از ما سر می‌زند»: یک کنشِ فیزیکی و زیست‌شناختی، نه بیش و نه کم. (Dewey 1916: 330) بر این اساس، هورکهایمر معتقد است «فیلسوفِ پراگماتیستِ ایده‌آل کسی خواهد بود که، به گفته‌ی یک ضرب‌المثلِ لاتین، سکوت اختیار کند». (همان: ۳۴) از این روست که پراگماتیسم نمی‌تواند نقشِ انتقادی‌ای را که از یک فلسفه‌ی راستین انتظار می‌رود پیاده کند و در نهایت تخته‌بندِ وضعِ موجود و توجیه‌گرِ وضعیتِ فعلیِ باورها و

ارزش‌ها، باقی می‌ماند. دیویی بزرگ‌ترین وظیفه‌ی فلسفه را «طرح‌افکنی امر مطلوب در وضعیت کنونی» می‌داند (Dewey 1993: 9): تحقق آینده‌ی آرمانی در اکنون غیرآرمانی. اما دو تفسیر از این وظیفه می‌توان به دست داد که هر دو نقص پراگماتیسم را عیان می‌سازد: نخست، می‌توان آن را به تحقق خواسته‌هایی تعبیر کرد که مردم عملاً واجد آن‌ها هستند، خواسته‌هایی که محدود به نظام اجتماعی‌ای است که ایشان در لوی آن زندگی می‌کنند — نظامی که بیش از پیش این تردید را به وجود می‌آورد که آیا خواسته‌های آن‌ها واقعاً خواسته‌های خود آن‌ها است [یا محصول تحمیل آن نظام اجتماعی‌ست]. اگر قرار است این خواسته‌ها را به شیوه‌ای غیرانتقادی بپذیریم و از قلمرو بی‌واسطه و سوژکتیو آن‌ها فراتر نرویم، تحقیقات مبتنی بر بازار و نظرسنجی‌ها در مقایسه با فلسفه روش‌های مناسب‌تری برای تشخیص آن‌ها هستند. تفسیر دوم این است که بگوییم دیویی به نحوی تفاوت میان خواسته‌ی سوژکتیو و مطلوبیت ابژکتیو را می‌پذیرد. چنین پذیرشی خود به سادگی نشان از آن خواهد داشت که پراگماتیسم تحلیل فلسفی انتقادی را کلید می‌زند [و به‌ناگزیر منش پراگماتیستی‌اش را وا می‌نهد].

(Horkheimer 2004: 37)

۷. ارزیابی انتقادهای هورکهایمر و آدورنو از منظر ریچارد رورتی

لحن کلام آدورنو و هورکهایمر در **دیالکتیک روشنگری** دوپهلوی است؛ ایشان از یک سو، فرجام فاجعه‌بار روشنگری را برآیند یک ضرورت دیالکتیکی قلمداد می‌کنند که گویی گریزی از آن نبوده است: نتیجه‌ی ناگزیر «رانه‌ی پرومته‌ای» (Promethean drive) انسان برای سروری‌یافتن بر طبیعت. اسطوره و روشنگری به حکم یک ضرورت دیالکتیکی به یک‌دیگر بازمی‌گردند و عناصر مفهومی‌شان درهم‌تنیده است. بر اذهان اسطوره‌پردازان و روشنگران — از انسان‌های نخستین گرفته تا پیش‌سقراطیان و بنیان‌گذاران روشنگری و گرداندگان جهان صنعتی امروز — یک اصل حکومت می‌کند: **اِبْه‌سازی طبیعت** برای سیطره‌یافتن بر آن. آدورنو و هورکهایمر، از دیگر سو، در لحن سرزنش‌آمیز خود چنان القا می‌کنند که به فاجعه‌انجامیدن جریان روشنگری، ضرورت دیالکتیکی و حکم تقدیر نبوده

است و به دست خود انسان و سهل‌اندیشی او، از روشنگری بدین سو، رقم خورده است. واس ویلسون معتقد است هورکهایمر و آدورنو «هر تلاشی را برای تشخیص این که آیا نویسندگان کتاب به‌سادگی له یا علیه روشنگری اند عقیم می‌گذارند» (ویلسون ۱۳۸۹: ۴۸)؛ با این وجود، آن دو در مقدمه‌ی کتاب بیش‌تر خود را به جبهه‌ی مدافعان روشنگری نزدیک‌تر کرده‌اند، دست‌کم به معنای مدافعانی که بر علیه آن شوریده‌اند تا ارزش‌ها و آرمان‌های اساسی‌اش — از جمله خود — تأملی (self-reflection) و خود — نقّادی (self-critique) — را احیا کنند. (نک ویلسون: همان؛ نیز Bohman 2005)

روشنگری در معنای هنجارین‌اش که شاید بتوان آدورنو و هورکهایمر را هوادار آن دانست، به معنای تن‌ندادن به وضع موجود، اندیشیدن انتقادی به معیارها و هنجارهای حاکم، فاصله گرفتن از جزم‌ها و درنگ در آن چه که از سوی مرجعی بیرونی — از دین و اسطوره گرفته تا جامعه، توده، و دولت — بر انسان تحمیل می‌شود و آزاداندیشی و آزادمنشی را از او سلب می‌کنند. کوتاه: روشنگری یعنی خود — تأملی و خود — نقّادی، و، از این راه، گشودن راهی به رهایی (emancipation). این همان ویژگی‌ای است که به اعتقاد هورکهایمر و آدورنو روشنگری در معنای تاریخی — و نه در معنای هنجاری‌اش — دیرزمانی است آن را کف داده است. رابطه‌ی تفکر روشنگر با حقیقت تا آن جا حفظ می‌شود که خصلت نفی‌کننده و تعالی‌بخش خود را از کف ندهد. (نک Horkheimer & Adorno 2002: xvi) این ویژگی دیالکتیکی، که خود را در چنگ انداختن در وضع موجود، کشف تضادهای آن، و از این رهگذر گشودن روزنه‌ای برای فراترفتن و بر شدن از آن جلوه‌گر می‌کند، در مسیری که جریان تاریخی روشنگری پشت سر گذاشته پیوسته کم‌رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر شده است. وظیفه‌ی متفکر راستین و هوادار واقعی روشنگری آن است که در جهت احیای این ویژگی‌های ارزشمند بکوشد تا روشنگری دیگر بار از چنگال اسطوره رهایی یابد و، چنان که در آغاز می‌خواست، منشأ رهایی‌بخشی انسان از چنگال «سلطه‌ی کور» شود. (نک همان: xviii؛ نیز Horkheimer 2004: 126)

اگر بر اساس آن چه گفتیم هورکهایمر و آدورنو را در جبهه‌ی مدافعان واقعی روشنگری به حساب آوریم، رورتی، به عنوان یکی از مدافعان پروپاقرص روشنگری، در هر دو معنای تاریخی و هنجاری‌اش، کاستی‌ها و نقایصی در انتقادات و تحلیل‌های آن دو می‌بیند.

۸. عدم تفکیک عناصر رهایی‌بخش از عناصر سلطه‌گر

هورکهایمر و آدورنو با یک‌کاسه کردن توتالیتریسم و دموکراسی بورژوازی خود را از تفکیک عناصر رهایی‌بخش و عناصر سلطه‌گر در نهادهای مدرن معاف می‌دارند. از این رو نه تنها نمی‌توانند یک متفکر تیزبین و راستین روشنگری باشند بلکه با پیوستن به صف دشمنان روشنگری کورکورانه عناصر رهایی‌بخش نهادهای دموکراتیک — تفکیک قوا، پراکنده کردن ابزارهای تولید برای تمرکززدایی از قدرت اقتصادی و سیاسی، آزادی مطبوعات، احترام به حقوق اقلیت‌ها و غیره — را به همان چوبی می‌رانند که نازیسم و توتالیتریسم را. (نک Rorty 1991b: 19-20) انتخاب رویکرد «دیالکتیک منفی» (negative dialectics) یا «هرمنوتیک سوءظن» (hermeneutics of suspicion) از سوی آدورنو وی را به صف مخالفان نهادهای برآمده از دل روشنگری سوق می‌دهد. تفکر از منظر او فقط تا آن جا تفکر است که فاصله‌اش را با وضع موجود حفظ کند و به طریقی سلبی یا منفی با واقعیت برخورد کند، چنان که هنر راستین نزد او هنری است که از راه مخالفت با سهولت کشف معنا یا اعلام صریح موضع اخلاقی — سیاسی نقش خود را ایفا می‌کند: هنر تا آن جا هنر است که به طور رادیکال در برابر وضع موجود می‌ایستد. (نک ویلسون ۱۳۸۹: ۹۵، ۱۰۴) به تعبیر هابرماس، آدورنو و هورکهایمر با اتخاذ این رویکرد سلبی محض، «هر رویکرد نظری را ترک می‌گویند و نفی‌های بسته‌گریخته‌ی معین را پیشه می‌کنند ... رویه‌ی نفی تنها چیزی است که از "روح ... نظریه‌ی مستمر و بی‌وقفه باقی می‌ماند." (Habermas 1987: 128) اما در کجای مفهوم «رهایی‌بخشی از راه خود — نقادی»، که از منظر آدورنو ویژگی اصلی روشنگری راستین را بر می‌سازد، می‌توان چنین معنای کور و رادیکالی از هنر و تفکر را جست‌وجو کرد. اگر ایشان خود را هواداران

راستینِ روشنگری می‌دانند، نیاز است رویکردِ دقیق‌تر و ظریف‌تری اتخاذ کنند که تمایزهایی منصفانه میان دست‌آوردهای روشنگری و نقص‌های آن برقرار سازد. این یک‌کاسه کردنِ روشنگری با مخالفان‌اش هورکهایمر و آدورنو را در گردابِ همان تفکرِ انتزاعی‌ای گرفتار می‌کند که روشنگری را به خاطرش به نقد می‌کشند. قائل شدن به کلیت‌هایی به نام «غرب» یا «مدرنیته» که به فیلسوفانی چون آدورنو، و نیز هایدگر، امکان می‌دهد کل فرآیند پیچیده‌ی تحقق این جنبش و گوناگونی گرایش‌های درونی آن را نادیده بگیرند چیزی است که هابرماس آن را «انتزاع از طریق ذات‌سازی» (abstraction by essentialization) می‌نامد. (Habermas 1989: 453) گفتن این که مدرنیته یا روشنگری ذاتاً تمامیت‌خواه است ساده کردنِ کارِ تحلیلِ تاریخ و بی‌انصافی در حق جنبشی است که پیوسته در کار اصلاح و نقادی خود بوده است. ایشان با نگاهِ یکسان‌نگر خود قادر نیستند میان نهادهایی که از رنج بشر کاسته‌اند و نهادهایی که به رنج او افزوده‌اند تمایز بگذارند:

تبلور این یکسان‌نگری را می‌توان در شیوه‌ی جست‌وجوی نوعی دیالکتیک برای روشنگری توسط هورکهایمر و آدورنو دید، دیالکتیکی که به آن‌ها امکان می‌دهد کاندید [ولتر] را طبق همان الگویی سر هم کنند که آشویتس را؛ ایشان اجازه می‌دهند اندیشیدن به این الگو متقاعدشان کند که امیدهای روشنگری واهی بوده است. ... ما فیلسوفان نه تنها خوش می‌داریم الگوهای دیالکتیکی‌ای را ببینیم که برای عوام نادیدنی‌اند، بلکه دوست داریم این الگوها کلیدهایی برای فهم فرجامِ درام‌های تاریخ جهانی باشند. (Rorty 1991b: 74)

۹. خودشکنی و خودسازیِ روشنگری

رورتی با هورکهایمر و آدورنو کاملاً موافق است که روشنگری به دست خویش بنیان‌های عقل‌باورانه و علم‌گرایانه‌ی ارزش‌هایی چون آزادی و برابری را سست کرده است، اما او این نکته را بیش‌تر نشانه‌ی بالغی و پختگیِ روشنگری می‌داند تا نشانه‌ی ورشکستگیِ آن؛ او به زبانِ هگلی خود آدورنو و هورکهایمر ادعا می‌کند که این فرآیند نتیجه‌ی دیالکتیکی

«خود - شکنی» (self-cancelling) و سپس «خود - سازی» (self-fulfilling) روشنگری بوده است. (Rorty 1989: 57) زبان نظری‌ای که یک جنبش تاریخی یا یک حیات فرهنگی جدید برای دفاع از ارزش‌های خود به کار می‌گیرد غالباً ناخالص و درآمیخته با واژگان آن فرهنگی است که خود می‌کوشد جایگزین‌اش شود. [۱] تنها پس از دریافت ضربات فرهنگی رقیب، و بدین طریق، پخته‌تر شدن آن است که زبان نظری خالص و بالغ آن برای دفاع از آرمان‌های‌اش شکل می‌گیرند. (نک همان: ۵۶) روشنگری با پشت سر گذاشتن سه سده راه‌پریچ و خم برای دفاع نظری و عملی از ارزش‌های‌اش سرانجام به این نتیجه رسید که چنان ارزش‌هایی گران‌بها تر از آن اند که بر بنیان‌های متزلزلی چون عقل‌باوری و علم‌گرایی استوار شوند. روشنگری با روی آوردن به تاریخ‌گرایی و پراگماتیسم می‌کوشد کاری کند که این ارزش‌ها بر پای خود بایستند و مبنای دست‌آوردهای دیگر ما و طرح‌افکنی‌های آینده‌مان قرار گیرند به جای این که نتیجه‌ی آن‌ها باشند. (نک Rorty 1989: 51-52; 1991a: 190)

۱۰. پراگماتیسم: فلسفه‌ی بالغ روشنگری

برپایه‌ی آن چه گفته آمد، رورتی معتقد است، برخلاف نظر هورکهایمر و آدورنو، روی آوردن روشنگری به پراگماتیسم کورکورانه و نسنجیده نیست. (نک Rorty 1989: 57؛ نیز Rorty 1991a: 177) تفسیر آنان از پراگماتیسم غالباً سطحی است و بیش‌تر با تعبیرهای فایده‌گرایانه و منفعت‌طلبانه گره خورده است. چنان که پیش‌تر دیدیم، هورکهایمر پراگماتیسم را به مکتبی تعبیر می‌کند که حقیقت را تنها تا آن جا که برای ما فایده‌مند است پاس می‌دارد، مکتبی که با معیار قرار دادن عقل ابزاری فقط می‌کوشد ابزارها و وسایل را با اهدافی هماهنگ کند که به طور گزاف و غیرانتقادی پذیرفته شده‌اند. این تفسیر سطحی است چون این نکته را نادیده می‌گیرد که اهداف و آرمان‌ها پیوسته به محک اهداف و آرمان‌های دیگر سنجیده می‌شوند و نه صرفاً به محک نسبت «وسیله و هدف»؛ اغلب، آن

چه ملاک نقد یک سیاست یا یک برنامه‌ریزی اجتماعی قرار می‌گیرد تناسب یا عدم تناسب آن با اهداف و آرمان‌هایی است که با هویت ما گره خورده‌اند، نه صرفاً تناسب یا عدم تناسب‌شان با پیش‌برد اهداف منفعت‌طلبانه. شاهد این نکته را در این گفته‌ی جان رالز، یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان لیبرالیسم معاصر، می‌توان سراغ گرفت که:

آن چه یک نظریه‌ی عدالت را [که قرار است معیار طراحی ساختار اساسی جامعه و ملاک نقد سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های سیاسی - اجتماعی باشد] موجه می‌سازد مطابق بودن آن با نظمی مقدم بر ما و داده‌شده به ما نیست، بلکه سازگاری و هماهنگی آن با فهم عمیق‌تر ما از هویت‌ها و آرمان‌های مان است، و نیز وقوف ما به این که، براساس تاریخ و سنت‌هایی که در زندگی عمومی ما ریشه دوانده‌اند، این معقول‌ترین آموزه برای ماست. (Rawls 1980: 519)

افزون بر این، ما می‌توانیم با ملاک قرار دادن برخی ارزش‌ها و هنجارها، ارزش‌ها و هنجارهای دیگر را به نقد بکشیم، و در این مواقع کاری فراتر از «سنجش آن‌ها بر اساس اهداف از پیش موجود» انجام می‌دهیم. برای مثال، اگر در نظام باورهای موجود، آزادی و برابری مهم‌ترین ارزش‌هایی هستند که می‌توان ارزش‌های دیگر را به پای‌شان قربانی کرد، این خود می‌تواند برای نقد سیاست‌ها یا جریان‌های اجتماعی‌ای به کار گرفته شود که آزادی و برابری را به پای چیزهای دیگر - از قبیل رستگاری مذهبی، کمال هنری، یا اصالت فرهنگی - قربانی می‌کنند. نمونه‌ای از این نقد را می‌توان در نقد سیاست‌های فایده‌گرایانه و کمال‌گرایانه توسط جان رالز یا نقد اقتصاد لیبرتاریان توسط مایکل سندل دید. [۲] رویگردانی پراگماتیست‌ها از حقیقت‌استعلایی لزوماً به تخته‌بند شدن آن‌ها در حصار وضع وجود منتهی نمی‌شود. اشتباه هورکهایمر مانند بسیاری دیگر از منتقدان پراگماتیسم در این است که نمی‌تواند به حد وسطی میان ابژکتیویسم محض و سوژکتیویسم محض بیانده‌شد، حد وسطی میان تاریخ‌گرایی محض و استعلاگرایی محض. او می‌پندارد که اگر ارزش‌ها از هرگونه عینیتی تهی شوند آن گاه هیچ فرقی میان ارزش و ضد ارزش نیست: همه چیز علی‌السویه است مگر این که به شیوه‌ای غیرانتقادی هدفی را برگزینیم؛ زآن‌پس می‌توان گفت که در نسبت با آن، خوب چیست و بد کدام است.

اما، به رغمِ نظرِ هورکهایمر، زیر سؤال رفتنِ عینیتِ ارزش‌ها لزوماً خللی در اعتبار و الزام‌آوریِ آن‌ها ایجاد نمی‌کند. الف) نخست این که ارزش‌ها فارغ از خاستگاهِ متافیزیکی، طبیعی، یا تاریخی‌شان، در انسان تعهد و وفاداری بر می‌انگیزند. به ندرت می‌توان کسی را یافت که در تقبیحِ دروغ یا تحسینِ ارزش‌های خانوادگی به دلایلِ متافیزیکیِ کانت یا به دلایلِ طبیعیِ داروین متوسل شود؛ بنابراین بی‌اعتبار شدنِ این تبیین‌های متافیزیکی و طبیعی لزوماً به بی‌اعتباریِ آن ارزش‌ها نمی‌انجامد. به عقیده‌ی رورتی، «یک باور می‌تواند هم‌چنان بر کنشِ انسان‌ها حاکم باشد و ایشان هم‌چنان می‌توانند آن را آن‌قدر ارزش‌مند بدانند که برای‌اش جان دهند حتا اگر کاملاً آگاه باشند به این که آن باور معلولِ چیزی عمیق‌تر از شرایطِ تاریخیِ محتمل نیست.» (Rorty 1989: 189) سخت نیست یافتنِ باورهایی که ما به رغمِ آگاهی از پیشامدی‌بودنِ (contingency) آن‌ها سفت‌وسخت پایبندشان هستیم. برای مثال، اکثر ما انسان‌ها نسبت به وطنِ خود عرق و غیرتی داریم که حتا ما را به جان‌فشانی در راهِ دفاع از آن بر می‌انگیزد. این در حالی‌ست که همه می‌دانیم زاده شدن‌مان در فلان کشور و نه در کشوری دیگر کاملاً محصولِ بخت و اتفاق است. وقوف به خاستگاه‌های تصادفی‌ای که ما را به فرهنگی خاص، به ملتی مشخص، و به خانواده‌ای معین گره زده است مانع از آمادگی‌مان برای از خود گذشتگی و فداکاری در راهِ آنان نمی‌شود.

ب) به رغمِ نظرِ هورکهایمر، بریده‌شدنِ بندِ نافِ ارزش‌ها از حقیقتِ عینی لزوماً به حاکمیتِ معیارهای منفعت‌طلبانه و فایده‌گرایانه نمی‌انجامد. اگر کسی در پاسخ به چراییِ دروغ نگفتنِ خود یا احترام نهادن‌اش به پدر و مادر، سودمندی این اعمال را یادآور شود، در منظرِ دیگران ارزشِ عملِ خود را ضایع کرده است. برای کسی که آزادی را پاس می‌دارد آزادی به ما هو آزادی ارزشمند است؛ کسی که برابری را مهم‌ترین آرمان می‌داند و برای‌اش جان می‌دهد، حاضر نیست در دفاعِ نظری از آن به فایده‌مندی‌اش متوسل شود. او پاسخی برای این که چرا باید آزادی‌خواه و برابری‌طلب بود ندارد؛ از منظرِ او مخالفتِ با ارزش‌ها دلیل می‌خواهد نه موافقتِ با آن‌ها. ارزشمندیِ ذاتیِ چنین اعمالی همان چیزی است که رورتی از آن به «واژگانِ نهایی» (final vocabulary) تعبیر می‌کند. واژگان‌های نهایی

ارزش‌هایی را نمایندگی می‌کنند که ما نمی‌توانیم برای دفاع از آنها به چیزی مقدس‌تر یا ارزش‌مندتر از خود آنها متوسل شویم. (نک Rorty 1989: 73-74) کاری که روشنگری برای ما وارثان خود کرده این است که آزادی و برابری و همبستگی را به واژگان نهایی ما — به مقدس‌ترین ارزش‌هایی که هواداری از آنها دیگر نیازمند دلیل نیست بلکه خود دلیل و معیار ارزشمندی یا نارزشمندی کارهای دیگر ما است — تبدیل کرده است. ناگفته پیداست که ارزش‌های این‌چنینی بسیار بیگانه با عقل ابزاری و مصون از محاسبه‌ی سود و زیان (به معنایی که هورکهایمر در نظر دارد) هستند. این که آنها گاه در عمل قربانی منفعت‌طلبی می‌شوند، سخن دیگری است؛ مهم این است که واژگان اخلاقی روشنگری چنین کاری را ناروا می‌شمرد و همین ناروایی مبنایی برای نقد سیاست‌های عملی جوامع لیبرال فراهم می‌آورد.

ج) با توجه به آن چه گفته شد، ارزش‌ها می‌توانند، به تعبیر رالز، «تکیه‌گاهی ارشمیدسی» برای سنجش و نقد وضع موجود، در مقایسه با وضع ایده‌آل، فراهم کنند. (نک رالز ۱۳۹۳: ۲۸۲-۲۸۰) اگر هورکهایمر و آدورنو اعتراض کنند که «خود این ارزش‌ها نماد وضع موجود اند و نقدی که برپایه‌ی آنها صورت گیرد نقدی غیررادیکال و ناشی از وادادگی خواهد بود»، آن گاه خواهیم گفت ایشان نقد را آن قدر از بستر اجتماعی — تاریخی‌اش می‌گسلند که دیگر معیاری برای درستی و نادرستی خود نقد متصور نیست. ویژگی استعلایی حقیقت در نظر نظریه‌پردازان انتقادی ما را از کشف معیارهای درستی و نادرستی خود نقد ناتوان می‌سازد؛ به تعبیر هگل، آنان از فرط ترس از خطا — نگرانی و سواس‌گونه از افتادن در دام کلیشه‌های وضع موجود و قرار گرفتن در صف توجیه‌گران آن — خود حقیقت را قربانی می‌کنند:

اگر ترس از افتادن در دام خطا باعث بدگمانی به علم شود ... آن گاه چرا نباید نگاه‌مان را به سمت این بدگمانی بچرخانیم و به خود آن بدگمان شویم. کسی که به این ترس دچار است خود چیز دیگری را به عنوان حقیقت مسلم گرفته و سواس‌ها و استنباط‌های‌اش را بر چیزی استوار ساخته است که خود برای سنجش درستی‌اش نیازمند بررسی موشکافانه است. دقیق‌تر

بگویم: او تصورات خاصی را درباره‌ی شناخت به عنوان یک ابزار یا واسطه مسلم گرفته است و تصور می‌کند که تفاوتی هست میان ما و این شناخت. مهم‌تر از همه، او پیش‌فرض می‌گیرد که **مطلق** در یک سو ایستاده است و شناخت در یک سوی دیگر؛ یعنی شناخت مستقل و جدا از **مطلق** است و با این حال چیزی است واقعی؛ یا به تعبیر دیگر، او پیش‌فرض می‌گیرد که شناخت هم‌چنان درست [حقیقی] است به رغم آن که، به خاطر بیرون افتادن از قلمرو **مطلق**، بی‌شک از دایره‌ی حقیقت نیز بیرون افتاده است. و این فرضی است که به موجب آن آنچه خود را «ترس از خطا» می‌نامد در هیأت «ترس از حقیقت» جلوه‌گر می‌شود. (Hegel 1977: 47)

از منظر رورتنی سعی باطلی است اگر بکوشیم ویژگی‌های هنجاری حقیقت — ویژگی‌ای که معیار سنجش بایستگی و نابایستگی باورها و کنش‌ها است — را با تأکید بر جنبه‌ی استعلایی آن حفظ کنیم. اگر نظریه‌پردازان انتقادی برای رهایی از این مخمصه، تضادهای ارزشی و معرفتی وضع موجود را ملاک نقد وضع موجود قرار دهند، آن گاه در همان موضعی خواهند ایستاد که پراگماتیست‌هایی چون دیویی یا جان رالز ایستاده‌اند: نقد وضع موجود برای برپاساختن وضع آرمانی بر پایه‌ی ارزش‌هایی صورت می‌گیرد که ما هم اینک هویت و هنجارهای خود را از آن‌ها می‌گیریم. این برابر با وادادگی در برابر وضع موجود و مصونیت‌بخشیدن به آن در برابر تغییر نیست، زیرا هیچ وضعیتی تماماً پایدار و خالی از تضاد نیست؛ تا تضاد هست ناپایداری هست، و همین ناپایداری‌ها انگیزه و مبنای لازم برای به نقد کشیدن وضع موجود و فرارفتن از آن را فراهم می‌کنند. این البته نکته‌ای بیگانه برای نظریه‌ی انتقادی نیست بلکه چیزی است شبیه به همان نقد درون‌ماندگاری که خود آدورنو و هورکهایمر مطرح می‌کنند:

هم‌چنان که مارکس در پرداخت «نقد اقتصاد سیاسی»، در **سرمایه**، از میزان «آزاد» بودن «بازار آزاد» و «عادلانه» بودن «مبادله‌ی عادلانه»ی اقتصاد سرمایه‌داری می‌پرسید، منتقدان جامعه هم برای محکوم کردن آن نیاز چندانی به طرح مقولات اخلاقی یکسره ناشناخته برای جامعه ندارند، بلکه باید با اخلاقیات خود جامعه به جنگ آن بروند. آدورنو می‌گوید، برای مدافعان جامعه، «هیچ دفاعی جز رد همان اصلی که جامعه بر مبنای آن مورد قضاوت قرار می‌گیرد، یعنی اخلاقیات آن» وجود ندارد (**اخلاق صغیر** ۹۳). اردوگاه کار اجباری، بمب اتمی، فاجعه‌ی زیست‌محیطی

این گمان را تقویت می‌کنند که جامعه‌ی بورژوازی ویرانی خود را به تحقق کامل اصول رهایی‌بخش خودش ترجیح می‌دهد. (ویلسون ۱۳۸۹: ۱۵۵)

چنان که می‌بینیم، آدورنو جامعه‌ی بورژوازی را، هم‌چون دیگر منتقدان لیبرال، بر اساس تضاد سیاست‌های آن با اصول اخلاقی خودش به نقد می‌کشد نه بر اساس حقیقتی بیرون از ارزش‌ها یا هنجارهای آن.

۱۱. ارزیابی لیبرالیسم پراگماتیستی ریچارد رورتی

الف) رورتی از یک سو هورکهایمر و آدورنو را به عدم تفکیک عناصر رهایی‌بخش از عناصر سلطه‌گر در جنبش روشنگری متهم می‌کند و از سوی دیگر خود با موضع ضدنظری آدورنو همسویی دارد. (نک Rorty 1991b: 168) به عقیده‌ی او، هواداران روشنگری باید رویکرد نظری را وداع گویند و، از طریق روی آوردن به رویکردی تاریخی-روایی، عناصر رهایی‌بخش روشنگری را غربال کنند و ترویج دهند. (نک Rorty 1989: xvi) اما انتخاب این رویکرد ضد نظری، وی را از ابزارهای مؤثر برای تفکیک عناصر رهایی‌بخش از عناصر سلطه‌گر محروم می‌سازد. رورتی به این نکته چندان که باید و شاید توجه ندارد که رویکرد روایی از ایفای نقش مشروعیت‌بخشی به آرمان‌های روشنگری ناتوان است، و آن جا که آرمان‌ها بدون تلاش بایسته برای اثبات مشروعیت‌شان فقط به اشاعه‌ی خود می‌اندیشند سرآغاز سلطه و سرکوب است. از آن جا که رویکرد روایی بیشتر با بازتوصیف و بازگویی و بازچینش رخدادها و عناصر سر و کار دارد نمی‌تواند در مواجهه با جهان‌بینی‌ها یا پارادایم‌های رقیب بدون افتادن در مخمصه‌ی دور یا مصادره به مطلوب از آرمان‌ها و ارزش‌های روشنگری دفاع کند. رورتی اگر می‌خواهد این بار را یکسره بر دوش رویکرد روایی بگذارد و نظریه‌پردازی را به خاطر لوازم بنیان‌گرایانه و ضدپراگماتیستی‌اش ترک گوید، باید دست کم بازتفسیری روشن و دقیق از مفاهیم «روایت» و «چرخش روایی» (narrative turn) به دست دهد، بازتفسیری که بتواند ثابت کند رویکرد روایی، بدون افتادن در دام دور، قادر به ایفای نقش مشروعیت‌بخشی و توجیه است. رورتی بخش قابل

توجهی از آثار خود را به مخالفت با «نظریه» و دفاع از «روایت» اختصاص داده است اما نه تنها نتوانسته اتهام دوز باطل و مصادره به مطلوب در رویکرد روایی را پاسخ گوید بلکه در برخی جاها صراحتاً انگیزه‌ی پرهیز از افتادن در دام دوز را به انگیزه‌های متافیزیکی پیشامدرن نسبت می‌دهد و از ما می‌خواهد در برابر آن مقاومت کنیم، (نک Rorty 1991a: 31) توقعی که دست کم به خاطر لوازم غیرعملی و ضدپراگماتیستی‌اش موضع رورتی را بیش از پیش با مشکل مواجه می‌سازد.

ب) رورتی در آثار خود نه تنها عقل ابزاری و تفسیرهای فایده‌باورانه از پراگماتیسم را رد نمی‌کند بلکه فحوای کلام او به گونه‌ای است که گویی می‌خواهد از بدنامی این دو بکاهد. این در حالی است که لیبرالیسم به گواهی پیشاگامان و سرآمدان این مکتب، از جمله ایمانوئل کانت و جان رالز، هرگز آب‌اش با عقل ابزاریین و فایده‌گرا در یک جوب نمی‌رود. بخش اعظمی از قوت و اعتبار لیبرالیسم در دفاع ارزش‌محورانه‌ی آن از آرمان‌هایی چون آزادی و برابری نهفته است و اگر قرار باشد این لحن ارزش‌محورانه با غلبه‌ی عقل ابزاری به محاق رود، پراگماتیسم شالوده‌ی مناسبی برای دفاع از لیبرالیسم نخواهد بود. برای مثال، رورتی در مقاله‌ی «تقدم دموکراسی بر فلسفه» می‌گوید: «سطحی‌نگری فلسفی و سخت‌نگرفتن امور (light-mindedness) به افسون‌زدایی از جهان کمک می‌کند؛ به ساکنان جهان کمک می‌کند تا پراگماتیک‌تر، مداراپیشه‌تر، لیبرال‌تر، و عقل ابزاری را پذیرنده‌تر باشند.» (همان: ۱۹۳؛ تأکید از من) از این قطعه پیداست که او مداراپیشه‌گی و لیبرال بودن را با «پذیرا بودن عقل ابزاری» در یک‌راستا قرار می‌دهد. وی در فلسفه و آینه‌ی طبیعت می‌گوید: «وقتی پراگماتیست‌ها صدق را با "آنچه ما به آن باور خواهیم داشت اگر که پژوهش را بر طبق دیدگاه‌های کنونی‌مان دنبال کنیم" یا با "آنچه باور داشتن به آن برای‌مان بهتر است" یا با "ادعایذیری موجه" یکی می‌گرفتند، خود را در هیأت کسانی می‌دیدند که پا جای پای جان استوارت میل گذاشته و برای علم همان کاری را می‌کنند که فایده‌باوران برای اخلاق کرده بودند.» (رورتی ۱۳۹۰: ۴۱۷)

به عقیده‌ی نگارنده اگر رورتنی می‌خواهد پراگماتیسم را به عنوان یک سلاح نظری قوی در برابر منتقدان لیبرالیسم به کار گیرد، با تفسیر ابزارگرایانه و فایده‌باورانه‌اش از پراگماتیسم ره به جایی نمی‌برد. من در بخش ۱۰ کوشیدم نشان دهم که می‌توان پراگماتیسم را از زاویه‌ای نگرینست که بازتفسیرهای‌اش از حقیقت و اخلاق مصداقی از رویکرد عقل‌ابزاری و منفعت‌نگر نباشد. به نظر می‌رسد اگر بناست پراگماتیسم تکیه‌گاهی برای بازتفسیرهای تاریخ‌گرایانه و جماعت‌گرایانه از لیبرالیسم باشد چاره‌ای جز اعلام برائت از عقل‌ابزاربین و منفعت‌نگر ندارد، نکته‌ای که گویا رورتنی چندان که باید و شاید به آن واقف نیست.

۱۲. نتیجه‌گیری

در بخش نخست مقاله دیدیم که از منظر هورکهایمر و آدورنو چه‌گونه، در یک فرآیند دیالکتیکی، آرمان‌های روشنگری به دست خود روشنگری از پشتوانه‌های فلسفی و متافیزیکی‌شان محروم می‌شوند و، به زعم ایشان، اعتبار خود را به عنوان مبنایی برای همبستگی جامعه‌ی مدرن از کف می‌دهند. از منظر ایشان، پراگماتیسم به خاطر تن دادن به وضع موجود نمی‌تواند حق ویژگی استعلایی و هنجارین حقیقت را به جا آورد و بنابراین روی آوردن لیبرالیسم معاصر، به عنوان فرزند خلف روشنگری، به پراگماتیسم نشان از ورشکستگی فکری و فلسفی روشنگری دارد. در ادامه از منظر یکی از هواداران معاصر روشنگری، ریچارد رورتنی، نشان دادیم که تحلیل‌های خود آنان از همان یکسونگری و یکسان‌نگری‌ای رنج می‌برد که روشنگری را به آن متهم می‌کردند. آنان با تفکر انتزاعی خویش به خود زحمت نمی‌دهند که عناصر رهایی‌بخش روشنگری را از عناصر سلطه‌جویانه‌ی آن به دقت تفکیک کنند، و از این رو نامصفانه دموکراسی بورژوازی را به همان چوبی می‌رانند که توتالیتریسم و نازیسم را. افزون بر این نشان دادیم که، به رغم نظر ایشان، دست شستن از تبیین‌های متافیزیکی و عقل‌باورانه بیش‌تر نشان از بلوغ روشنگری دارد تا نشان از ورشکستگی آن. روشنگری، در عصر پسامدرن یعنی عصر از سکه افتادن

آبر-روایت‌ها، با روی آوردن به لیبرالیسم پراگماتیستی معاصر خود را در برابر زوال جهان‌بینی‌های متافیزیکی و عقل‌باورانه مصون کرده است. سپس، نشان دادیم که پراگماتیسم با سنجیدن ارزش‌ها و اهداف به محک ارزش‌ها و اهداف دیگر نه تنها در چنبره‌ی عقل‌ابزاری، به معنای مورد نظر هورکهایمر و آدورنو، اسیر نیست، بلکه می‌تواند موضعی انتقادی در برابر وضع موجود بگیرد و آن را بر اساس انحراف‌های‌اش از وضع آرمانی به نقد بکشد؛ آن چه که وضع آرمانی را ترسیم می‌کند نه یک حقیقت استعلایی فراتر از وضع موجود بلکه ارزش‌ها و هنجارهایی‌ست که بیش از همه با هویت‌ها و سنت‌های تاریخی ما گره خورده‌اند و به تعبیر رورتی «واژگان نهایی» ما را تشکیل می‌دهند. در پایان، نشان دادیم که تفسیرهای رورتی از نگرش اخلاقی پراگماتیسم، آن جا که رنگ ابزارگرایی به خود می‌گیرد، با اهداف او ناسازگار است و نه تنها مزیت‌های پراگماتیسم را خنثا می‌کند بلکه موضع وی را با چالش‌هایی از همان دست که هورکهایمر و آدورنو با آن مواجه بودند روبه‌رو می‌کند.

پانوشت‌ها

۱. برای اثبات این امر کافی است به دکارت ببیندیشیم که بشر را به تملک و تسلط بر طبیعت فرا می‌خواند و در همان حال مدعی بود که فلسفه و فیزیک جدید او در مقایسه با متافیزیک مدرسی شالوده‌ی بهتری برای آموزه‌ی مسیحیت است؛ نک دکارت ۱۳۶۹: ۸-۳.
۲. برای نقلِ جان رالز بر فایده‌گرایی، نک رالز ۱۳۹۳: ۶۵-۶۰؛ ۲۱۶-۱۹۲؛ نیز برای نقد رالز بر کمال‌گرایی، نک همان: ۲۴۲-۲۳۶. برای نقد مایکل سندل بر دیدگاه‌های اخلاقی لیبرتارین، نک سندل ۱۳۹۳b: ۷۴-۷۰؛ نیز ۱۳۹۳a.

منابع فارسی

۱. دکارت، رنه (۱۳۶۹) *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. رالز، جان (۱۳۹۳) *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.

۳. رورتی، ریچارد (۱۳۹۰) *فلسفه و آینده طبیعت*، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
۴. سندل، مایکل (۱۳۹۳a) *آنچه با پول نمی‌توان خرید: مزره‌های اخلاقی بازار*، ترجمه‌ی حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
۵. سندل، مایکل (۱۳۹۳b) *عدالت: کار درست کدام است؟*، ترجمه‌ی حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
۶. ویلسون، راس (۱۳۸۹) *تئودور آدورنو*، ترجمه‌ی پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.

منابع لاتین

1. Bohman, James (2005) *Critical Theory*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>
2. Dewey, John (1916) *Essays in Experimental Logic*, Chicago: University of Chicago Press.
3. Dewey, John (1993) *Political Writings*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
4. Habermas, Jürgen (1989) "Work Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press.
5. and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective," *Critical Inquiry* 15 (Winter 1989): 431-456.
6. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977) *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford University Press: Oxford.
7. Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2002) *Dialectic of Enlightenment: Pholosophical Fragment*, edited by Gunzelin Schmid Noerr, translated by Edmund Jephcott, Stanford, California: Stanford University Press.
8. Horkheimer, Max (1972) *Critical Theory*, translated by Matthew J. O'connell and others, Continuum: New York.
9. Horkheimer, Max (2004) *Eclipse of Reason*, London & New York: Continuum
10. Rawls, John (1980), "Kantian constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures" *Journal of Philosophy* 77, 515-72.
11. Richard Rorty (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Rorty, Richard (1991a) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
13. Rorty, Richard (1991b) *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
14. Rorty, Richard (2001) "The Continuity Between the Enlightenment and 'Postmodernism'" in *What's Left of Enlightenment: A Postmodern Question*, Edited by Keith Michael Baker & Peter Hanns Reill, Stanford, California: Stanford University Press.