

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

مرتضی نوری*

چکیده

مکتب فرانکفورت یا نظریه انتقادی یکی از جبهه‌های اصلی جنبش ضدروشن‌گری معاصر را تشکیل می‌دهد. هورکهایمر و آدورنو، دو نظریه‌پرداز مهم این مکتب، نشان می‌دهند که روشن‌گری در فرایندی دیالکتیکی تیشه به ریشه خود می‌زند و بنیان ارزش‌های خود را سست می‌کند. از نظر ایشان، غلبه 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، را به فلسفه پراگماتیستی 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 را پاسخ دهم. رورتی روی گرداندن لیبرالیسم از عقل‌باوری و روی آوردن آن به تاریخ‌گرایی و پراگماتیسم را نشانه بلوغ روشن‌گری در یک فرایند 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، براساس 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 ضعف‌هایی روبه‌روست که می‌کوشم در پایان مقاله به آن‌ها اشاره‌ای گذرا کنم.

کلیدواژه‌ها: روشن‌گری، نظریه انتقادی، عقل ابزاری، اندیشه‌های بخش، پراگماتیسم.

* دکترای فلسفه، گرایش فلسفه 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 به‌دقت می‌کاوند و به‌زعم خود پرده از خاستگاه مشترک این دو برمی‌دارند. آن‌ها بر این باورند که خاستگاه این هر دو ترس از نیروهای ناشناخته طبیعت و اشتیاق تسلط‌یافتن بر آن‌هاست، با این تفاوت که فرهنگ اسطوره‌ای پیشامدرن یکتایی اشیا و پدیده‌ها را محترم می‌شمرد و راه مهار آن‌ها را در هم‌گون‌کردن خود با طبیعت می‌جست، درحالی‌که فرهنگ مدرن پس‌از سده هفدهم با غلبه عقلانیت ابزاری همه‌چیز، اعم از پدیده‌های انسانی و طبیعی، را به ابژه‌هایی هم‌گون و بی‌خاصیت فرومی‌کاهد و ارزش‌ها و هنجارها را به‌چشم فرافکنی‌های سوژکتیو انسان و تهی از هرگونه عینیت و حقیقت می‌نگرد. هورکهایمر و آدورنو معتقدند که روشن‌گری با عقلانیت ابزاری‌اش تیشه به ریشه 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 زائل می‌کند و این جوامع هرچه بیش‌تر در باتلاق فروپاشی و ازهم‌گسیختگی اجتماعی فرومی‌روند.

در بخش نخست این مقاله می‌کوشم ازمنظر این دو فیلسوف روند دیالکتیکی‌ای را شرح دهم که به خودشکنی روشن‌گری می‌انجامد و آن را وامی‌دارد تا در مواجهه با فروپاشی بنیان‌های متافیزیکی و فلسفی‌اش به پراگماتیسم پناه ببرد، فلسفه‌ای که به‌گفته هورکهایمر نشان از ورشکستگی فکری روشن‌گری و وادادگی آن دربرابر وضع موجود دارد. در بخش دوم می‌کوشم تحلیل‌ها و انتقادهای این دو فیلسوف را ازمنظر ریچارد رورتی، یکی از مدافعان معاصر روشن‌گری، ارزیابی کنم و نشان دهم که برپایه دفاع او می‌توان لیبرالیسم معاصر، فرزند خلف روشن‌گری، را از اتهام وادادگی دربرابر وضع موجود مبرا دانست. درپایان، 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 نظریه انتقادی بر روشن‌گری

نظریه انتقادی، به‌گفته بنیان‌گذارانش، سعی در حفظ نقش «رهایی‌بخش» (emancipatory) فلسفه و مقاومت دربرابر «عقلانیت فرساینده» (corrosive reason) روشن‌گری دارد، عقلانیتی که تمامیت‌خواهانه همه‌چیز را به‌مثابه ابژه‌ای بی‌خاصیت در خود فرومی‌بلعد

4: (Horkheimer, 1972: 246, 257; Horkheimer and Adorno, 2002: 4). عقل، که از دیرباز پیوندی ناگسستنی با حقیقت داشته است، پس از روشن‌گری پیوسته از هرگونه عینیت تهی شده است و، به‌زعم ایشان، در سرمایه‌داری لیبرال به عقل سوپژکتیو فروکاسته شده است، عقلی که بار هنجاری خود را یک‌سره از دست داده است و اینک نقش یک «دستگاه یک‌نواخت» (dull apparatus) را بازی می‌کند که تنها کارکردش جفت‌وجور کردن وسایل با اهداف از پیش تعیین شده است (Horkheimer, 2004: 38).

۳. اسطوره و روشن‌گری

هورکهایمر و آدورنو در دیالکتیک روشن‌گری با نگرشی تیزبینانه فرایند دیالکتیکی آغازیدن روشن‌گری از شیوه‌های تفکر اسطوره‌ای و درنهایت بازگشت دوباره روشن‌گری به ضد خویش، یعنی تفکر اسطوره، را شرح می‌دهند. اسطوره پیشاپیش عنصری از روشن‌گری در خود دارد، زیرا صور اسطوره‌ای، از ارواح اهریمنی گرفته تا خدایان المپ، همگی ریشه در ترس 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 است تا با فرض موجوداتی اسرارآمیز خاستگاه آن‌ها را تبیین و بدین‌طریق راه مهارکردن یا دست‌وپنجه نرم‌کردن با آن‌ها را از طریق آئین‌ها و مناسک جادویی فراهم کند. بنابراین می‌توان گفت اسطوره و روشن‌گری منشأ واحدی دارند: ترس از چیزی که به شناخت بشر تن نمی‌دهد و از این‌رو به‌سادگی در برابر قدرت او سر خم نمی‌کند (Horkheimer and Adorno, 2002: 3, 5).

اما روشن‌گری در معنای تاریخی‌اش، یعنی جنبشی که از میانه سده هفدهم آغاز شده و ایده‌های اصلی‌اش تا زمانه ما امتداد یافته است، در مسیری افتاد که انتهایش بیگانگی با طبیعت و انسان بود. اسطوره‌ها در هدف خود با روشن‌گری شریک بودند، اما راه و روش آن‌ها تمامیت‌خواهانه نبود. برای مثال، در جادو ابژه‌ها هنوز واجد «بازنمایی خاص» (specific representation) بودند، بدین‌معنا که گوسفند قربانی با گوسفندی دیگر بدل‌ناپذیر بود، یعنی آن را فقط به‌چشم مصداقی از یک نوع یا ابژه‌ای فیزیکی نمی‌نگریستند که همه ابعادش هم‌گون با ابژه‌های دیگر طبیعت بود: «تقدس این‌جا و اکنون، و یکتایی قربانی برگزیده، که با شأن او در مقام نماینده مطابقت می‌کرد، آن را از بنیاد متمایز و حتی در عرصه مبادله مبادله‌ناپذیر می‌کرد» (ibid: 6-7). اما در تفکر علمی روشن‌گری یکتایی ابژه‌ها و گونه‌گونی طبیعت رنگ می‌بازد و تکثر و تفاوت پدیده‌ها منشأ مهارناپذیری آن‌ها و

گریزشان از چنگال شناخت بشر دانسته می‌شود؛ پس برای تسلط بر آن‌ها باید همه را تحت یک اصل واحد درآوریم. بدین طریق ابعاد ناهم‌گون ابژه‌ها همگی به تیغ «قانون هم‌ارزی» (law of equivalence) حذف می‌شوند و عدد، به‌منزله نماد کمیت‌های تجربیدی پدیده‌های گوناگون، یگانه قاعده حاکم بر شناخت طبیعت می‌شود. «در روشن‌گری، باید در هرآن‌چه با معیار محاسبه و سودمندی تطبیق نمی‌کند به‌دیده تردید نگریست» (ibid: 3). «اکنون بازنمایی جای خود را به تعویض‌پذیری می‌دهد. هر اتمی نه به‌مثابه یک بازنمود، بلکه به‌منزله نمونه‌ای از ماده شکافته می‌شود. خرگوش شکنجه‌شده آزمایشگاه چیزی را بازنمایی نمی‌کند، بلکه به‌غلط یک نمونه صرف به‌شمار می‌رود» (ibid: 7).

روشن‌گری بدین طریق قدرت انسان را افزایش داد و به‌زعم خویش منشأ ترس را از حیات او زدود، اما بهای این افزایش قدرت را با بیگانه شدن از طبیعت پرداخت. در تفکر اسطوره‌ای، طبیعت انسان‌گون و جان‌دار تلقی می‌شد. خدایان، اهریمنان، و ارواح شریر همگی انعکاسی از تصویر انسان در طبیعت بودند. به‌تعبیری، انسان اسطوره‌اندیش برای غلبه بر طبیعت آن را هم‌چون خود به‌تصویر می‌کشید. از این رو بود که آئین‌های جادویی با تقلید (mimesis) از طبیعت اسرارآمیز به‌اجرا درمی‌آمدند که طی آن جادوگر یا جن‌گیر برای مهار ارواح شریر خود را با صورتک‌ها و حرکات عجیب‌وغریب به آن‌ها شبیه می‌کرد (ibid: 6)، اما روشن‌گری باور به انسان‌وارگی طبیعت را اصل بنیادین اسطوره تلقی کرد و با تشویق عقل به فاصله‌گرفتن از ابژه و برحذر داشتن او از تقلید، «خویشاوندی» (kinship) انسان و طبیعت را خدشه‌دار کرد (ibid: 7). اینک طبیعت به‌مثابه ابژه‌ای هم‌گون و بی‌خاصیت هیچ نشانی از انسان با خود ندارد. طبیعت هاویه‌ای است از کمیت‌های تجربیدی که به‌طور تصادفی به سوژه عرضه می‌شوند. در این جاست که روشن‌گری به دامن اسطوره بازمی‌گردد. مفهوم تکرار و تقدیر که خود را در چرخه‌های ابدی اسطوره‌ای نمایان می‌کرد اینک در قانون طبیعی و حاکمیت ابدی آن بر ابژه‌ها جلوه‌گر می‌شود (ibid: 9).

هزینه این افزایش قدرت فقط به بیگانگی سوژه از طبیعت یا از ابژه محدود نشد، بلکه خود سوژه نیز در چنگال فرایند یک‌سان‌انگاری و کثرت‌زدایی روشن‌گری گرفتار آمد. سوژه، برای پرهیز از محاکات و گام‌برداشتن در راه خودآئینی، هرچه فاصله‌اش را از ابژه بیش‌تر می‌کند و در هیئت نظاره‌گری بی‌طرف و بی‌انگیزختر به آن می‌نگرد، بیش‌تر به آن شبیه می‌شود. «اندیشه، در قالب فرایندی خودآئین و خودکار، شیء‌گونه می‌شود و ادای ماشینی را درمی‌آورد که خود آن را تولید کرده است تا سرانجام همین ماشین بتواند جانشین

آن شود» (ibid: 6). جان‌دارپنداری اسطوره‌ای به اشیا روح می‌بخشید، درحالی‌که صنعت‌گرایی حاکم بر جوامع لیبرال روح انسان را تبدیل به اشیا می‌کند. نتیجه این فرایند شیء‌سازی انسان یک‌سان‌سازی او با توده یا گله و محروم‌کردنش از قوای انتقادی و مترقی اوست: «بدین طریق است که سوژه‌ها یا فاعلان آزاد تبدیل به 'گله' می‌شوند» (ibid: 9).

۴. روشن‌گری و عقلانیت ابزاری

هورکهایمر در کسوف عقل از دگرگونی معنای عقل و کارکرد آن گزارشی تبارشناسانه می‌دهد. عقلانیت امروزه حتی نزد عامی‌ترین انسان‌ها معنای هنجاری خود را از دست داده است و به عملی غیرانتقادی از جنس جفت‌وجورکردن وسایل با اهداف ازپیش تعیین‌شده تنزل یافته است. اما طبق گزارش هورکهایمر عقل در آغاز چنین هویت خوار و خفیفی نداشته است.

هورکهایمر بر آن است که [پیش‌تر] وقتی که مفهوم عقل به ذهن می‌رسید، مقصود از آن دست‌یافتن به چیزی بیش از صرف تنظیم رابطه وسایل با اهداف بود. عقل را به چشم وسیله‌ای برای فهم [خود] اهداف، تعیین اهداف، می‌نگریستند. مرگ سقراط برای آن بود که مقدس‌ترین و رایج‌ترین ایده‌های جامعه خود و کشور خود را به تیغ نقد اندیشه دایمونی (daimonion thought) یا، به تعبیر افلاطون، اندیشه دیالکتیکی خود سپرد. او با این کار هم با محافظه‌کاری ایدئولوژیک مبارزه می‌کرد و هم با نسبی‌گرایی ایدئولوژیک. نظام‌های فلسفی عقل عینی متضمن این اندیشه بودند که هستی ساختاری جهان‌شمول و بنیادین است که می‌توان آن را کشف کرد، ساختاری که سرنوشت بشر از آن ریشه می‌گیرد. آن‌ها علم را زمانی شایسته نام «علم» می‌دانستند که چنین تأمل یا نظوروری‌ای را به اجرا درآورد. آن‌ها مخالف هر معرفت‌شناسی‌ای بودند که بخواهد مبنای عینی بینش ما را به هابویه‌ای از داده‌های ناهماهنگ فروبکاهد و کار علمی ما را سازمان‌دهی یا طبقه‌بندی کند یا محاسبه صرف چنان داده‌هایی معرفی کند (Horkheimer, 2004: 7-9).

به‌زعم هورکهایمر، نشانه‌های چنین تلقی‌ای از عقل را حتی در اندیشه بنیان‌گذاران روشن‌گری نیز می‌توان دید. اندیشمندانی چون لاک، اسپینوزا، و روسو که انسان را «به‌اقتضای طبع» (by nature)، و نه براساس وضع موجود آن روزگار، آزاد و برابر می‌دانستند، در واقع اعتبار اندیشه خود را پشت‌گرم به حقایق عینی تلقی می‌کردند. سخن‌به‌میان‌آوردن از «حقوق طبیعی» نشان از همین تلقی عینی از باورهای سیاسی - اخلاقی روشن‌گری دارد (ibid: 10, 19).

اما به تدریج، با غلبه روحیه پوزیتیویستی بر روشن‌گری، عقل عینی به مثابه رابط انسان با حقیقت زائل شد و جای خود را به عقل سوژکتیو یا ابزاری داد، عقلی که با تهی شدن از مفاهیم هنجاری، چون حقیقت و معنا، حتی صلاحیت آن را ندارد که درباره بایستگی یا نابایستگی اهداف موجود قضاوت کند. تنها کارکرد عقل ابزاری سنجش غیرانتقادی این نکته است که آیا فلان ابزار برای فلان اهداف به کار می‌آیند یا نه، اما قضاوت در این باره که کدام اهداف به خودی خود بایسته یا نابایسته‌اند هم از دایره صلاحیت عقل و هم از دایره صلاحیت هرکس و هرچیز بیرون است. تصمیم‌گیری در این باره که آیا فلان کار عاقلانه یا درست یا بایسته است به خودی خود بی‌معناست. مفاهیم هنجاری عقلانیت، درستی، و بایستگی دیگر محلی از اعراب ندارند، مگر این که معطوف به هدفی خاص در نظر گرفته شوند، هدفی که خود با این مفاهیم ارزیابی‌شدنی نیست، بلکه تصمیم درباره بایستگی یا درستی آن بسته به «انتخاب و سلیقه» است (ibid: 6).

۵. خودشکنی روشن‌گری

به‌زعم آدورنو و هورکهایمر، روشن‌گری در این فرایند دیالکتیکی تیشه به ریشه خود می‌زند و آرمان‌های مشروعیت‌بخش و اعتباربخش به این جنبش را زائل می‌کند:

در روشن‌گری، هرآنچه نتواند با قاعده محاسبه و فایده تطبیق کند مشکوک است. تازمانی که چیزی نتواند گسترش آن را از بیرون فرونشاند، مهاری برای آن متصور نیست. در این روند، روشن‌گری با ایده‌های حقوق بشر خود نیز دقیقاً همان می‌کند که با مفاهیم جهان‌شمول کهن کرد ... روشن‌گری تمامیت‌خواه است (Horkheimer and Adorno, 2002: 6).

این تمامیت‌خواهی از سه جنبه آرمان‌های اصلی روشن‌گری یعنی آزادی، برابری، و برادری و در یک کلام آرمان هم‌بستگی اجتماعی براساس احترام به حقوق بشر را مسخ کرده است:

الف) روشن‌گری و فرزند خلف آن، سرمایه‌داری لیبرال، همان اصل یک‌پارچگی تحمیل‌شده بر ابژه‌ها را به انسان‌ها نیز تحمیل می‌کند و به‌جای آفریدن جامعه‌ای بیان‌گر، جامعه‌ای تمامیت‌خواه رقم زده است. هم‌بستگی حقیقی تنها در یک «تمامیت راستین یا بیان‌گر» (true or expressive totality) می‌تواند تحقق یابد، یعنی اجتماعی که در آن افراد از ظرفیت‌های خودانگیختگی، نقادی، و خلاقیت تهی نشده باشند (بنگرید به Bohman:

2005). برخورداری از این ظرفیت‌ها به افراد امکان می‌دهد تا بر مسائل اجتماعی جامعه خویش و فرصت‌های اجتماعی و فردی تعیین‌کننده سرنوشتشان «کنترلی آگاهانه» داشته باشند. اما عقل ابزاری با تمامیت‌خواهی خود افراد را به کالاها یا اشیایی تقلیل می‌دهد که باید برای رسیدن به هدفی کور و جزمی چون جنگ، توسعه اقتصادی، شکوفایی استعدادها، و غیره به‌کار گرفته شوند. چنین عقلانیتی می‌کوشد ظرفیت‌های انتقادی را به‌منزله نیروهایی دردسرساز و هزینه‌بر سرکوب کند تا راه برای آن هدف یک‌پارچه غیرانتقادی هموارتر شود. چنین روندی به «کلیتی یک‌سره دروغین» (wholly false totality) یا «جامعه تمامیت‌خواه» (total society) می‌انجامد که تجلی آن را در فاشیسم و حتی در جامعه صنعتی سرمایه‌داری، در شکل و شمایل انحصاری آن (monopoly)، می‌بینیم (Horkheimer and Adorno, 2002: 16). بدین طریق، عقل ابزاری و محاسبه‌گر درنهایت آرمان هم‌بستگی جهان‌شمول برپایه حقوق عینی و انکارناپذیر انسان را کنار می‌زند:

البته این جنبه صور عقلانی، برخلاف آنچه دورکهایم می‌گوید، تبلور هم‌بستگی اجتماعی نیست، بلکه گواه سلطه و وحدت نفوذناپذیر جامعه است. کاری که جمع با اقلیت می‌کند همواره شکل کاری را به‌خود می‌گیرد که اکثریت برای منقاد کردن افراد می‌کند. سرکوب جامعه همواره ویژگی‌های سرکوب به‌دست جمع را با خود دارد (ibid: 16).

ب) عقل سوژکتیو قادر نیست، دربرابر فرصت‌طلبی و مصلحت‌نگری عقل ابزاری، از قربانی شدن ایدئال‌هایی چون برابری و آزادی جلوگیری کند. حقوق بشر نیز خواه‌ناخواه قربانی محاسبه سود و زیان می‌شود و آن را تا جایی محترم می‌شمرند که اهداف دیگری چون سازش، توسعه اقتصادی، و هژمونی منطقه‌ای و جهانی را خدشه‌دار نکند. تساهل و تسامح دنیای لیبرالیسم، بیش از آن‌که با احترام به حقوق بشر ارتباطی داشته باشد، ترفندی است برای عقل ابزاری تا بدین‌روش هزینه‌های زندگی، درمعنایی خستی و انسان‌زدایی شده، یعنی «صیانتِ نفس» (ibid: 22-24)، را کاهش دهد. اما اگر ورق برگردد و اقلیت اقتصادی یا اکثریت اجتماعی منافع خود را در نادیده‌گرفتن دموکراسی و برپا کردن 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 فرایند تنظیم وسیله و هدف، محروم کرده است: «همین‌که شالوده فلسفی دموکراسی فروریخت، 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 به‌وجود می‌آورد این است که هرگونه تعهدی به آرمان‌ها را از بین می‌برد. وقتی که بایستگی یا نابایستگی یک آرمان را نتوان در دلایلی عینی جست‌وجو کرد و همه آرمان‌ها به‌یک‌سان محصول خویش‌کامی (self-interest) انسان‌ها یا برآیند انتخاب دل‌خواهانه و سلیقه‌زیبایی‌شناسانه ایشان دانسته شود، آن‌گاه چگونه می‌توان انسانی را متقاعد کرد که فلان آرمان آن‌قدر ارزشمند است که می‌شاید جان بر سرش گذاشت. اجتماع اخلاقی در یک جهان افسون‌زدایی‌شده ناممکن است، زیرا عقل سوژکتیو که عامل این افسون‌زدایی است ربط هرگونه باوری به حقیقت را از بین برده است. به‌سختی می‌توان تصور کرد که اجتماعی از انسان‌ها ملتزم به باوری باشند که می‌دانند از هرگونه عینیت تهی است و فقط دستاورد عقل سوژکتیوی است که کوشیده ابزار را با اهداف ازپیش تعیین‌شده هماهنگ کند، آن هم اهدافی که به‌گراف و بی‌هیچ‌گونه انتقادی مسلم گرفته شده‌اند. نیاکان ما آرمان هم‌بستگی جهان‌شمول را از آن‌رو پاس می‌داشتند که در آن نشانه‌ای از حقیقت می‌دیدند، حقیقتی که «گاه در قالب خداوند، گاه در قالب ذهن استعلایی، یا حتی در قالب طبیعت به‌مثابه اصلی جاودان» بازتاب می‌یافت (ibid: 24)، نه در عناصری سوژکتیو از قبیل هماهنگی با اهداف خویش‌کامانه یا سلیق‌زیبایی‌شناسانه. هورکهایمر بی‌معنایی این عقلانیت سوژکتیو را چنین به‌تصویر می‌کشد:

بیاید تصور کنیم که این عقیده واقعاً در جزئیات زندگی روزمره رسوخ کند که اصلاً باید بگویم هم‌اکنون، بسیار ژرف‌تر از آنچه اکثر ما بتوانیم فکرش را هم بکنیم، در زندگی روزمره‌مان رسوخ کرده است. در آن صورت، پیوسته کم‌تر و کم‌تر پیش می‌آید که کاری را برای خودش انجام دهیم. یک پیاده‌روی که انسان را از شهر به کرانه‌های رود یا چکاد کوه می‌کشاند، بر طبق معیارهای فایده‌گرایانه، غیرعقلانی و ابلهانه خواهد بود. چنان کسی خود را وقف یک سرگرمی احمقانه یا مخرب کرده است. از چشم‌انداز عقل سوژکتیو، هر فعالیتی تنها در صورتی معقول است که برای خدمت به هدفی دیگر، مثلاً سلامتی یا استراحت، باشد که قوه کار او را احیا می‌کند. به‌تعبیر دیگر، فعالیت فقط ابزار است، زیرا معنای خود را تنها از طریق ارتباطش با اهداف دیگر می‌گیرد (ibid: 25).

جوامع متمدن تاکنون در برابر فرساینده‌گی عقل ابزاری مقاومت کرده‌اند و به‌رغم سست شدن بنیان‌های فلسفی اسطوره، مذهب، متافیزیک، و حقوق بشر، همچنان بقایایی از آن‌ها در جامعه به‌چشم می‌خورد، با این حال بعید است این وضعیت دوام بیاورد، زیرا روزبه‌روز

قدرت اقتناعی آنها رو به زوال می‌رود و در پی آن، هم‌بستگی این جوامع به‌سستی می‌گراید (ibid: 23-24). پس در نهایت می‌توان گفت روشن‌گری در برآوردن مقصود خود ناکام مانده است. هدف روشن‌گری رهایی‌بخشیدن انسان از ترس و به‌سروری‌رساندن او بود، اما اینک «این پیروزی فاجعه» است که بر زمین روشنی‌یافته روشن‌گری درخشیدن گرفته است (Horkheimer and Adorno, 2002: 1). هورکهایمر و آدورنو طلیعه‌های این فاجعه را در آشویتس، خطر بمب اتم، آلودگی محیط‌زیست، و آسیب‌های روزافزون جامعه صنعتی به‌عینه می‌دیدند که از منظر ایشان نطفه همه آنها از زمانی بسته شده است که نخستین بار انسان در نگاه محاسبه‌گر خود جهان را به‌چشم «طعمه» نگریست (Horkheimer, 2004: 119).

۶. پراگماتیسم، نشانه ورشکستگی فکری روشن‌گری

از منظر هورکهایمر و آدورنو، لیبرالیسم، فرزند خلف روشن‌گری، اکنون از لحاظ فکری کاملاً ورشکسته است و در فقدان هرگونه توجیه فلسفی اینک به پراگماتیسم پناه برده است، فلسفه‌ای که، به‌قول هورکهایمر، اگر بنیان‌گذارش، چارلز سندرز پرس، به شاگردی کانت نمی‌بالید، حتی ارزشش را نداشت که برایش تباری فلسفی قائل شویم (ibid: 29). این مکتب آخرین و بارزترین تجلی عقلانیت ابزاری روشن‌گری است که در تقلیدی کورکورانه از علوم پوزیتیو حقیقت یا درستی یک باور را به فایده‌مندی آن یا چاره‌ساز بودنش برای مسائل و خواسته‌های کنونی ما فرومی‌کاهد. از این منظر، هر ایده، باور، یا نظریه‌ای طرحی برای کنش است که حقیقتش درگرو کارگرافتادن آن است. پراگماتیسم مفهوم هنجاری حقیقت را نیز بازگون می‌کند، به‌این‌ترتیب که نباید پنداشت که پیروی از نظریه درست علت توفیق کنش بوده است، بلکه نظریه درست خواهد بود، اگر کنش را به موفقیت برساند. پیش‌تر نظریه راهبر کنش بود و اینک کنش راهبر نظریه می‌شود. حقیقت نیز از چنگال عقل ابزاری در امان نمانده است. اینک حقیقت به‌خاطر خودش محترم شمرده نمی‌شود، بلکه برای منافی محترم شمرده می‌شود که برای ما در پی دارد.

پراگماتیسم، با تعهد به کنش کور یا کنش مقدم بر نظریه، خود را از مفاهیم هنجاری، یعنی حقیقت، معنا، و مفهوم، محروم می‌کند و بدین‌طریق، هم‌چون سرنوشتی که گریبان‌گیر عقل ابزاری شد، هرگونه مبنایی برای اثبات ترجیح خود بر دیگر مکاتب فکری را از میان می‌برد. پراگماتیسم بیش‌تر به یک سازوکار شبیه است تا به یک مکتب فکری. به‌گفته جان

دیویی، جان کلام پراگماتیسم این است که «شناخت، به معنای واقعی کلمه، کاری است که از ما سر می‌زند»، کنشی فیزیکی و زیست‌شناختی، نه بیش و نه کم (Dewey, 1916: 330). بر این اساس هورکهایمر معتقد است «فلسوف پراگماتیست ایدئال کسی خواهد بود که، به گفته ضرب‌المثلی لاتین، سکوت اختیار کند» (ibid: 34). از این‌روست که پراگماتیسم نمی‌تواند ایفاکننده نقش انتقادی‌ای باشد که از فلسفه راستین انتظار می‌رود و در نهایت تخته‌بند وضع موجود و توجیه‌گر وضعیت فعلی باورها و ارزش‌ها باقی می‌ماند. دیویی بزرگ‌ترین وظیفه فلسفه را «طرح‌افکنی امر مطلوب در وضعیت کنونی» می‌داند (Dewey 1993: 9)، یعنی تحقق آینده آرمانی در اکنون غیرآرمانی. اما از این وظیفه می‌توان دو تفسیر ارائه داد که هر دو نقص پراگماتیسم را عیان می‌کند.

تفسیر نخست این است که می‌توان آن را به تحقق خواسته‌هایی تعبیر کرد که مردم عملاً دارند، یعنی خواسته‌هایی که محدود به آن نظام اجتماعی‌ای است که ایشان در لوای آن زندگی می‌کنند، نظامی که بیش از پیش این تردید را به وجود می‌آورد که آیا خواسته‌های آن‌ها واقعاً خواسته‌های خود آن‌هاست [یا محصول تحمیل آن نظام اجتماعی است]. 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 روش‌های مناسب‌تری از فلسفه برای تشخیص آن‌هاست. تفسیر دوم این است که بگوییم دیویی به نحوی تفاوت میان خواسته سوژکتیو و مطلوبیت ابژکتیو را می‌پذیرد. چنین پذیرشی خود به سادگی نشان می‌دهد که پراگماتیسم تحلیل فلسفی انتقادی را کلید می‌زند [و به‌ناگزیر منش پراگماتیستی‌اش را وامی‌نهد] (Horkheimer, 2004: 37).

۷. ارزیابی انتقادهای هورکهایمر و آدورنو از منظر ریچارد رورتی

لحن کلام آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشن‌گری دوپهلوسست. ایشان از یک سو فرجام فاجعه‌بار روشن‌گری را برآیند ضرورتی دیالکتیکی قلمداد می‌کنند که گویی گریزی از آن نبوده است، مانند نتیجه ناگزیر «رانه پرومته‌ای» (promethean drive) انسان برای سروری یافتن بر طبیعت. اسطوره و روشن‌گری به ضرورت دیالکتیکی به یک‌دیگر بازمی‌گردند و عناصر مفهومی‌شان در هم تنیده است. از انسان‌های نخستین گرفته تا پیش‌سقراطیان و بنیان‌گذاران روشن‌گری و گردانندگان جهان صنعتی امروز، بر اذهان اسطوره‌پردازان و روشن‌گران یک اصل حکومت می‌کند: ابژه‌سازی طبیعت برای

سیطره یافتن بر آن. ازدیگرسو، آدورنو و هورکهایمر در لحن سرزنش آمیز خود چنان القا می کنند که به فاجعه انجامیدن جریان روشن گری ضرورت دیالکتیکی و حکم تقدیر نبوده است و به دست خود انسان و سهل اندیشی او پس از روشن گری رقم خورده است. واس ویلسون معتقد است هورکهایمر و آدورنو «هر تلاشی را برای تشخیص این که آیا نویسندگان کتاب به سادگی له یا علیه روشن گری اند عقیم می گذارند» (ویلسون، ۱۳۸۹: ۴۸). باین حال آن دو در مقدمه کتاب بیش تر خود را به جبهه مدافعان روشن گری نزدیک کرده اند، دست کم به معنای مدافعی که علیه آن شوریده اند تا ارزش ها و آرمان های اساسی اش، از جمله خودتأملی (self-reflection) و خودنقادی (self-critique)، را احیا کنند (بنگرید به ویلسون، ۱۳۸۹؛ Bohman 2005).

روشن گری در معنای هنجاری اش، که شاید بتوان آدورنو و هورکهایمر را هوادار آن دانست، به معنای تن ندادن به وضع موجود، اندیشیدن انتقادی به معیارها و هنجارهای حاکم، فاصله گرفتن از جزم ها، و درنگ در آن چیزی است که مرجعی بیرونی، از دین و اسطوره گرفته تا جامعه، توده، و دولت، بر انسان تحمیل می کنند و آزاداندیشی و آزادمنشی را از او سلب می کنند. کوتاه سخن این که روشن گری یعنی خودتأملی و خودنقادی و به این طریق راهی به رهایی گشودن (emancipation). این همان ویژگی ای است که به زعم هورکهایمر و آدورنو روشن گری در معنای تاریخی، و نه در معنای هنجاری اش، دیرزمانی است آن را از کف داده است. رابطه تفکر روشن گر با حقیقت تا آن جا حفظ می شود که خصلت نفی کننده و تعالی بخش خود را از کف ندهد (Horkheimer and Adorno, 2002: xvi). این ویژگی دیالکتیکی، که خود را در چنگ انداختن به وضع موجود، کشف تضادهای آن، و از این ره گذر گشودن روزه ای برای فراتر رفتن و بر شدن از آن جلوه گر می کند، در مسیری که جریان تاریخی روشن گری پشت سر گذاشته است، پیوسته کم رنگ و کم رنگ تر شده است. وظیفه متفکر راستین و هوادار واقعی روشن گری آن است که برای احیای این ویژگی های ارزش مند بکوشد تا روشن گری دیگر بار از چنگال اسطوره رهایی یابد و چنان که در آغاز می خواست، منشأ رهایی بخشی انسان از چنگال «سلطه کور» شود (بنگرید به Horkheimer, 2004: 126; Horkheimer and Adorno, 2002: xviii).

اگر بر اساس آنچه گفتیم هورکهایمر و آدورنو را در جبهه مدافعان واقعی روشن گری به حساب آوریم، رورتی، در مقام یکی از مدافعان پروپاقرص روشن گری، در هر دو معنای تاریخی و هنجاری اش، کاستی ها و نقایصی در انتقادات و تحلیل های آن دو می بیند.

۸. تفکیک‌نکردن عناصر رهایی‌بخش از عناصر سلطه‌گر

هورکهایمر و آدورنو با یک‌کاسه‌کردن توتالیتریسم و دموکراسی بورژوازی خود را از تفکیک عناصر رهایی‌بخش و عناصر سلطه‌گر در نهادهای مدرن معاف می‌دارند. از این رو نه تنها نمی‌توانند متفکرانی تیزبین و راستین روشن‌گری باشند، بلکه با پیوستن به صف دشمنان روشن‌گری کورکورانه عناصر رهایی‌بخش نهادهای دموکراتیک، یعنی تفکیک قوا، پراکنده‌کردن ابزار 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 (Rorty, 1991 b: 19-20). رویکرد «دیالکتیک منفی» (negative dialectics) یا «هرمنوتیکِ سوءظن» (hermeneutics of suspicion) آدورنو او را به صف مخالفان نهادهای برآمده از دل روشن‌گری سوق می‌دهد. تفکر از منظر او فقط تا آنجا تفکر است که فاصله‌اش را با وضع موجود حفظ کند و به‌طریقی سلبی یا منفی با واقعیت برخورد کند، چنان‌که هنر راستین نزد او هنری است که از راه مخالفت با سهولت کشف معنا یا اعلام صریح موضع اخلاقی - سیاسی نقش خود را ایفا کند. هنر تا آنجا هنر است که به‌طور رادیکال در برابر وضع موجود می‌ایستد (ویلسون، ۱۳۸۹: ۹۵، ۱۰۴). به‌تعبیر هابرماس، آدورنو و هورکهایمر با اتخاذ این رویکرد سلبی محض «هر رویکرد نظری را ترک می‌گویند و نفی‌های جسته‌گریخته معین را پیشه می‌کنند ... رویهٔ نفی تنها چیزی است که از روح ... نظریهٔ مستمر و بی‌وقفه باقی می‌ماند» (Habermas, 1987: 128). اما کجای مفهوم رهایی‌بخشی از راه خودنقادی، که از منظر آدورنو ویژگی اصلی روشن‌گری راستین را می‌سازد، می‌توان چنین معنای کور و رادیکالی از هنر و تفکر را جست‌وجو کرد. اگر ایشان خود را هواداران راستین روشن‌گری می‌دانند، نیاز است رویکرد دقیق‌تر و ظریف‌تری برگیرند که تمایزهایی منصفانه میان دستاوردهای روشن‌گری و نقص‌های آن بگذارد.

این یک‌کاسه‌کردن روشن‌گری با مخالفانش هورکهایمر و آدورنو را در گرداب همان تفکر انتزاعی‌ای گرفتار می‌کند که روشن‌گری را به‌خاطرش به‌نقد می‌کشند. قائل‌شدن به کلیت‌هایی به‌نام «غرب» یا «مدرنیته»، که به فیلسوفانی چون آدورنو و نیز هایدگر امکان می‌دهد کل فرایند پیچیدهٔ 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 این‌که مدرنیته یا روشن‌گری

«ذاتاً» تمامیت خواه است ساده کردن کار تحلیل تاریخ و بی انصافی در حق جنبشی است که پیوسته در کار اصلاح و نقادی خود بوده است. ایشان با نگاه یکسان‌نگر خود قادر نیستند میان نهادهایی که از رنج بشر کاسته‌اند و نهادهایی که به رنج او افزوده‌اند تمایز بگذارند.

تلور این یک‌سان‌نگری را می‌توان در شیوه هورکهایمر و آدورنو در جست‌وجوی نوعی دیالکتیک برای روشن‌گری دید، دیالکتیکی که به آن‌ها امکان می‌دهد «کاندید» [ولتر] را طبق همان الگویی سرهم کنند که آشویتس را. ایشان اجازه می‌دهند اندیشیدن به این الگو متقاعدشان کند که امیدهای روشن‌گری واهی بوده است. ما فیلسوفان هم خوش داریم الگوهای دیالکتیکی‌ای را ببینیم که برای عوام نادیدنی‌اند و هم دوست داریم این الگوها کلیدهایی برای فهم فرجام درام‌های تاریخ جهانی باشند (Rorty, 1991 b: 74).

۹. خودشکنی و خودسازی روشن‌گری

رورتی با هورکهایمر و آدورنو کاملاً موافق است که روشن‌گری به دست خویش بنیان‌های عقل‌باورانه و علم‌گرایانه ارزش‌هایی چون آزادی و برابری را سست کرده است، اما او این نکته را بیشتر نشانه بلوغ و پختگی روشن‌گری می‌داند تا نشانه ورشکستگی آن. او به زبان هگلی خود آدورنو و هورکهایمر ادعا می‌کند که این فرایند نتیجه دیالکتیکی «خودشکنی» (self-cancelling) و سپس «خودسازی» (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 جانشینش شود.^۱ تنها پس از خوردن ضربات فرهنگ رقیب و پخته‌تر شدن بدین طریق است که زبان نظری خالص و بالغ حیات فرهنگی جدید برای دفاع از آرمان‌هایش شکل می‌گیرد (ibid: 56). روشن‌گری با پشت‌سرگذاشتن سه سد، در راه پرپیچ‌وخم دفاع نظری و عملی از ارزش‌هایش، سرانجام به این نتیجه رسید که چنان ارزش‌هایی گران‌بهارتر از آن‌اند 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 دستاوردهای دیگر ما و طرح‌افکنی‌های آینده‌مان قرار گیرند، به جای این که نتیجه آن‌ها باشند (Rorty, 1989: 51-52; Rorty 1991 a: 190).

۱۰. پراگماتیسم: فلسفه بالغ روشن‌گری

بر پایه آنچه گفته شد، برخلاف نظر هورکهایمر و آدورنو، رورتی معتقد است روی آوردن روشن‌گری به پراگماتیسم کورکورانه و نسنجیده نیست (Rorty, 1989: 57; 1991 a: 177). تفسیر آنان از پراگماتیسم غالباً سطحی است و بیشتر با تعبیرهای فایده‌گرایانه و منفعت‌طلبانه گره خورده است. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، هورکهایمر پراگماتیسم را به مکتبی تعبیر می‌کند که حقیقت را تنها تاجایی پاس می‌دارد که برای ما فایده‌مند است، مکتبی که با معیارگرفتن عقل ابزاری فقط می‌کوشد ابزار و وسایل را با اهدافی هماهنگ کند که غیرانتقادی و به‌گراف پذیرفته شده‌اند. این تفسیر سطحی است، چون این نکته را نادیده می‌گیرد که اهداف و آرمان‌ها پیوسته به‌محک اهداف و آرمان‌های دیگر سنجیده می‌شوند و نه صرفاً به‌محک نسبت «وسیله و هدف». اغلب، آنچه ملاک نقد سیاست یا برنامه‌ریزی اجتماعی قرار می‌گیرد تناسب‌داشتن یا نداشتن آن با اهداف و آرمان‌هایی است که با هویت ما گره خورده‌اند، نه صرفاً تناسب‌داشتن یا نداشتنشان با پیش‌برد اهداف منفعت‌طلبانه. شاهد این نکته را در این گفته جان رالز، یکی از نظریه‌پردازان بزرگ لیبرالیسم معاصر، می‌توان سراغ گرفت که آنچه یک نظریه عدالت را [که قرار است معیار طراحی ساختار اساسی جامعه و ملاک نقد سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های سیاسی - اجتماعی باشد] موجه می‌کند 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 آرمان‌هایمان است و نیز وقوف ما به این‌که، براساس تاریخ و سنت‌هایی که در زندگی عمومی ما ریشه دوانده‌اند، این معقول‌ترین آموزه برای ماست (Rawls, 1980: 519).

افزون‌براین، ما می‌توانیم، با ملاک‌گرفتن برخی ارزش‌ها و هنجارها، ارزش‌ها و هنجارهای دیگر را نقد کنیم، و در این مواقع کاری فراتر از «سنجش آن‌ها براساس اهداف ازپیش موجود» انجام می‌دهیم. برای مثال، اگر در نظام باورهای موجود آزادی و برابری مهم‌ترین ارزش‌هایی‌اند که می‌توان ارزش‌های دیگر را به‌پیش‌شان قربانی کرد، این خود می‌تواند برای نقد سیاست‌ها یا وقایع اجتماعی‌ای به‌کار گرفته شود که آزادی و برابری را به‌پای 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 جان رالز یا نقد اقتصاد لیبرترین مایکل سندل دید.^۲ روی‌گردانی پراگماتیست‌ها از حقیقت استعلایی 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 بیندیشد، حد وسطی میان تاریخ‌گرایی محض و استعلاگرایی محض. او می‌پندارد که اگر ارزش‌ها از هرگونه عینیتی تهی شوند، آن‌گاه هیچ فرقی میان ارزش و ضدارزش نیست. همه‌چیز علی‌السویه است، مگر این‌که به‌شیوه‌ای غیرانتقادی هدفی را برگزینیم. پس از آن، معطوف به آن هدف، می‌توان گفت که خوب چیست و بد کدام است.

اما برخلاف نظر هورکهایمر، خدشه‌دار شدن عینیت ارزش‌ها، به سه دلیل، لزوماً خللی در اعتبار و الزام‌آوری آن‌ها ایجاد نمی‌کند.

الف) نخست این‌که ارزش‌ها فارغ از خاستگاه متافیزیکی، طبیعی، یا تاریخی‌شان در انسان تعهد و وفاداری برمی‌انگیزند. به‌ندرت می‌توان کسی را یافت که در تقبیح دروغ یا تحسین ارزش‌های خانوادگی به دلایل متافیزیکی کانت یا به دلایل طبیعی داروین متوسل شود. بنابراین بی‌اعتبار شدن این تبیین‌های متافیزیکی و طبیعی لزوماً به بی‌اعتباری آن ارزش‌ها نمی‌انجامد. به‌نظر رورتی:

یک باور می‌تواند هم‌چنان بر کنش انسان‌ها حاکم باشد و ایشان هم‌چنان می‌توانند آن را آن‌قدر ارزش‌مند بدانند که برایش جان دهند، حتی اگر کاملاً آگاه باشند به این‌که آن باور معلول چیزی عمیق‌تر از شرایط تاریخی محتمل نیست (Rorty, 1989: 189).

سخت نیست یافتن باورهایی که، باوجود آگاهی از پیشامدی (contingency) بودن آن‌ها، سفت‌وسخت پای‌بندشانیم. برای مثال، اکثر ما انسان‌ها به وطن خود عرق و غیرتی داریم که حتی ما را به جان‌فشانی در راه دفاع از آن برمی‌انگیزد، درحالی‌که همه می‌دانیم زاده‌شدنمان در فلان کشور و نه در کشوری دیگر کاملاً محصول 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 ازخودگذشتگی و فداکاری در راه آنان نمی‌شود.

ب) برخلاف نظر هورکهایمر، بریده شدن بند ناف ارزش‌ها از حقیقت عینی لزوماً به حاکمیت معیارهای منفعت‌طلبانه و فایده‌گرایانه نمی‌انجامد. اگر کسی در پاسخ به چرایی دروغ‌نگفتن خود یا احترام‌گذاشتنش به پدر و مادر سودمندی این اعمال را دلیل بیاورد، درمنظر دیگران ارزش عمل خود را ضایع کرده است. برای کسی که آزادی را پاس می‌دارد آزادی بماهو آزادی ارزش‌مند است. کسی که برابری را مهم‌ترین آرمان می‌داند و برایش جان می‌دهد در دفاع نظری از آن حاضر نیست به فایده‌مندی‌اش متوسل شود. او پاسخی برای این‌که چرا باید آزادی‌خواه و برابری‌طلب بود ندارد. ازمنظر او مخالفت با ارزش‌ها دلیل

می‌خواهد نه موافقت با آن‌ها. ارزش‌مندی ذاتی چنین اعمالی همان چیزی است که رورتی از آن به «واژگان 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 (Rorty, 1989: 73-74). کاری که روشن‌گری برای ما وارثان خود کرده است این است که آزادی و برابری و هم‌پستگی را به واژگان نهایی ما و به مقدس‌ترین ارزش‌هایی تبدیل کرده است که هواداری از آن‌ها دیگر نیازمند دلیل نیست، بلکه خود دلیل و معیار ارزش‌مندی یا بی‌ارزشی کارهای دیگر ماست. ناگفته پیداست که ارزش‌های این‌چنینی با عقل ابزاری بسیار بیگانه‌اند و از محاسبه سود و زیان (به معنایی که هورکهایمر در نظر دارد) مصون‌اند. 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) باتوجه به آنچه گفته شد، ارزش‌ها می‌توانند، به تعبیر رلز، «تکیه‌گاهی ارشمیدسی» برای سنجش و نقد وضع موجود در مقایسه با وضع ایدئال فراهم کنند (رالز، ۱۳۹۳: ۲۸۰-۲۸۲). اگر هورکهایمر و آدورنو اعتراض کنند که «خود این ارزش‌ها نماد وضع موجودند و نقدی که بر پایه آن‌ها صورت گیرد نقدی غیررادیکال و ناشی از وادادگی خواهد بود»، آن‌گاه خواهیم گفت ایشان نقد را آن‌قدر 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 می‌کند. به تعبیر هگل، آنان، از فرط ترس از خطا و نگرانی و سواس‌گونه از افتادن در دام کلیشه‌های وضع موجود و قرارگرفتن در صف توجیه‌گران آن، خود حقیقت را قربانی می‌کنند:

اگر ترس از افتادن در دام خطا باعث بدگمانی به علم شود، آن‌گاه چرا نباید نگاهمان را به سمت این بدگمانی بچرخانیم و به خود آن بدگمان شویم. کسی که به این ترس دچار است خودش هم چیز دیگری را حقیقت مسلم گرفته است و سواس‌ها و استنباط‌هایش را بر چیزی استوار کرده است که خود برای سنجش درستی‌اش نیازمند بررسی موشکافانه است. دقیق‌تر بگوییم: او تصورات خاصی را درباره شناخت به مثابه ابزار یا واسطه مسلم گرفته است و تصور می‌کند که میان ما و این شناخت تفاوتی هست. مهم‌تر از همه، او پیش‌فرض می‌گیرد که مطلق در یک سو ایستاده است و شناخت در سوی دیگر؛ یعنی شناخت مستقل و جدا از مطلق است و باین‌حال چیزی است واقعی. یا به تعبیر دیگر، او پیش‌فرض می‌گیرد که شناخت، بآن‌که با بیرون‌افتادن از قلمرو مطلق بی‌شک از دایره

حقیقت نیز بیرون افتاده است، هم‌چنان درست [/ حقیقی] است و با این فرض آنچه خود را «ترس از خطا» می‌نامد در هیئت «ترس از حقیقت» جلوه‌گر می‌شود (Hegel, 1977: 47).

از منظر رورتنی سعی باطلی است اگر بکوشیم ویژگی‌های هنجاری حقیقت را که معیار سنجش بایستگی و نابایستگی باورها و کنش‌هاست، با تأکید بر جنبه استعلایی آن، حفظ کنیم. اگر نظریه‌پردازان انتقادی، برای رهایی از این مخمصه، تضادهای ارزشی و معرفتی وضع موجود را ملاک نقد آن بگیرند، آن‌گاه در همان موضعی خواهند ایستاد که پراگماتیست‌هایی چون دیویی یا جان رالز ایستاده‌اند. نقد وضع موجود برای برپا کردن وضع آرمانی برپایه ارزش‌هایی صورت می‌گیرد که ما هم‌اینک 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 به‌تمامی پایدار و خالی از تضاد نیست. تا تضاد هست ناپایداری هست و همین ناپایداری‌ها انگیزه و مبنای لازم برای به‌نقد کشیدن وضع موجود و فرارفتن از آن را فراهم می‌کنند. البته این نکته‌ای بیگانه برای نظریه انتقادی نیست، بلکه چیزی است شبیه به همان نقد درون‌ماندگاری که خود آدورنو و هورکهایمر مطرح می‌کنند: هم‌چنان‌که مارکس در «نقد اقتصاد سیاسی»، در سرمایه، از میزان «آزاد» بودن «بازار آزاد» و «عادلانه» بودن «مبادله عادلانه» 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 به‌جنگ آن بروند. آدورنو می‌گوید برای مدافعان جامعه «هیچ دفاعی جز رد همان اصلی که جامعه بر مبنای آن قضاوت می‌شود، یعنی اخلاقیات آن» وجود ندارد (آدورنو، ۱۳۸۴: ۹۳). اردوگاه کار اجباری، بمب اتمی، و فاجعه زیست‌محیطی این گمان را تقویت می‌کنند که جامعه بورژوازی ویرانی خود را به تحقق کامل اصول رهایی‌بخش خودش ترجیح می‌دهد (ویلسون، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

چنان‌که می‌بینیم آدورنو جامعه بورژوازی را، هم‌چون دیگر منتقدان لیبرال، براساس تضاد سیاست‌های آن با اصول اخلاقی خودش، به‌نقد می‌کشد نه براساس حقیقتی بیرون از ارزش‌ها یا هنجارهای آن.

۱۱. ارزیابی لیبرالیسم پراگماتیستی ریچارد رورتنی

الف) رورتنی از یک سو هورکهایمر و آدورنو را به تفکیک‌نکردن عناصر رهایی‌بخش از عناصر سلطه‌گر در جنبش روشن‌گری متهم می‌کند و از سوی دیگر خود را با موضع ضدنظری

آدورنو هم‌سویی دارد (Rorty, 1991 b: 168). به‌زعم او، هواداران روشن‌گری باید رویکرد نظری را وداع گویند و با روی آوردن به رویکردی تاریخی - روایی، عناصر رهایی‌بخش روشن‌گری را غربال کنند و ترویج دهند (Rorty, 1989: xvi)، اما انتخاب این رویکرد ضدنظری او را از ابزار مؤثر برای تفکیک عناصر رهایی‌بخش از عناصر سلطه‌گر محروم می‌کند. رورتی به این نکته چندان‌که باید و شاید توجه ندارد که رویکرد روایی از ایفای نقش مشروعیت‌بخشی به آرمان‌های روشن‌گری ناتوان است، و آن‌جاکه آرمان‌ها بدون تلاش بایسته برای اثبات مشروعیتشان فقط به اشاعه خود می‌اندیشند سرآغاز سلطه و سرکوب است. رویکرد روایی بیش‌تر با بازتوصیف و بازگویی و بازچینش رخدادها و عناصر سروکار دارد و از این‌رو نمی‌تواند در مواجهه با جهان‌بینی‌ها یا پارادایم‌های رقیب بدون افتادن در محاصره دور یا مصادره‌به‌مطلوب از آرمان‌ها و ارزش‌های روشن‌گری دفاع کند. رورتی اگر می‌خواهد این بار را یک‌سره بر دوش رویکرد روایی بگذارد و نظریه‌پردازی را به دلیل لوازم بنیان‌گرایانه و ضدپراگماتیستی‌اش ترک گوید، باید از مفاهیم «روایت» و «چرخش روایی» (narrative turn) بازتفسیری روشن و دقیق ارائه دهد که بتواند ثابت کند رویکرد روایی، بدون افتادن در دام دور، قادر به ایفای نقش مشروعیت‌بخشی و توجیه است. رورتی بخش درخور توجهی از آثار خود را به مخالفت با «نظریه» و دفاع از «روایت» اختصاص داده است، اما نتوانسته اتهام دور باطل و مصادره‌به‌مطلوب در رویکرد روایی را پاسخ گوید، حتی گاهی آشکارا انگیزه پرهیز از افتادن در دام دور را به انگیزه‌های متافیزیکی پیشامدرن نسبت می‌دهد و از ما می‌خواهد در برابر آن مقاومت کنیم (Rorty, 1991 a: 31)، توقعی که به دلیل لوازم غیرعملی و ضدپراگماتیستی‌اش موضع رورتی را بیش از پیش با مشکل مواجه می‌کند.

ب) رورتی در آثار خود عقل ابزاری و تفسیرهای فایده‌باورانه از پراگماتیسم را رد نمی‌کند، حتی فحوای کلام او به‌گونه‌ای است که گویی می‌خواهد از بدنامی این دو بکاهد، درحالی‌که لیبرالیسم، به‌گواهی پیشاگامان و سرآمدان این مکتب، از جمله ایمانوئل کانت و جان رالز، هرگز با عقل ابزاری و فایده‌گرا سازگاری ندارد. بخش اعظمی از قوت و اعتبار لیبرالیسم در دفاع ارزش‌محورانه آن از آرمان‌هایی چون آزادی و برابری نهفته است و اگر قرار باشد این لحن ارزش‌محورانه با غلبه عقل ابزاری به‌محاق رود، پراگماتیسم شالوده‌مناسبی برای دفاع از لیبرالیسم نخواهد بود. برای مثال، رورتی در مقاله «تقدم دموکراسی بر فلسفه» می‌گوید: «سطحی‌نگری فلسفی و سخت‌نگرفتن امور (light-mindedness) به افسون‌زدایی از جهان کمک می‌کند. به ساکنان جهان کمک می‌کند تا فایده‌گراتر، مداراپیشه‌تر، لیبرال‌تر، و عقل

ابزاری را پذیرنده‌تر باشند» (ibid: 193). از این قطعه پیداست که او مدارا پیشگی و لیبرال بودن را با «پذیرای عقل ابزاری بودن» هماهنگ می‌داند. او در فلسفه و آینه طبیعت می‌گوید:

وقتی پراگماتیست‌ها صدق را با 'آن‌چه ما به آن باور خواهیم داشت اگر که پژوهش را طبق دیدگاه‌های کنونی مان دنبال کنیم' یا با 'آن‌چه باورداشتن به آن برایمان بهتر است' یا با 'ادعای پیری موجه' یکی می‌گرفتند، خود را در هیئت کسانی می‌دیدند که پا جای پای جان استوارت میل گذاشته‌اند و برای علم همان کاری را می‌کنند که فایده‌باوران برای اخلاق کرده بودند (رورتی، ۱۳۹۰: ۴۱۷).

به نظر نگارنده، رورتی با تفسیر ابزارگرایانه و فایده‌باورانه‌اش از پراگماتیسم نمی‌تواند آن را به‌مثابه سلاحی نظری و قوی در برابر منتقدان لیبرالیسم به‌کار گیرد. همان‌طور که در بخش «پراگماتیسم: فلسفه بالغ روشن‌گری» نشان داده شد، می‌توان پراگماتیسم را از زاویه‌ای نگریست که بازتفسیرهایش از حقیقت و اخلاق مصداقی از رویکرد عقل ابزاری و منفعت‌نگر نباشد. به نظر می‌رسد اگر بناست پراگماتیسم تکیه‌گاهی برای بازتفسیرهای تاریخ‌گرایانه و جماعت‌گرایانه از لیبرالیسم باشد، چاره‌ای جز اعلام برائت از عقل ابزارین و منفعت‌نگر ندارد. این نکته‌ای است که گویا رورتی چندان‌که باید و شاید به آن واقف نیست.

۱۲. نتیجه‌گیری

در بخش نخست مقاله دیدیم که از منظر هورکهایمر و آدورنو چگونه در فرایندی دیالکتیکی آرمان‌های روشن‌گری به‌دست خود روشن‌گری از پشتوانه‌های فلسفی و متافیزیکی‌شان محروم می‌شوند و به‌زعم ایشان اعتبار خود را در مقام مبنایی برای هم‌بستگی جامعه مدرن از کف می‌دهند. از منظر ایشان پراگماتیسم، به دلیل تن‌دادن به وضع موجود، نمی‌تواند حق ویژگی استعلایی و هنجاری حقیقت را به‌جا آورد و بنابراین روی آوردن لیبرالیسم معاصر، فرزند خلف روشن‌گری، به پراگماتیسم نشان‌دهنده ورشکستگی فکری و فلسفی روشن‌گری است. در ادامه از منظر ریچارد رورتی 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 سلطه‌جویانه آن به‌دقت تفکیک کنند و از این‌رو نامنصفانه دموکراسی بورژوازی را به همان چوبی می‌رانند که توتالیتاریسم و نازیسم را. افزون‌بر این نشان دادیم که برخلاف

نظر ایشان کنار گذاشتن تبیین‌های متافیزیکی و عقل‌باورانه بیش‌تر نشان‌دهنده بلوغ روشن‌گری است تا ورشکستگی آن. روشن‌گری، در عصر پسامدرن یعنی عصر ازسکه‌افتادن ابرروایت‌ها، با روی‌آوردن به لیبرالیسم پراگماتیستی معاصر، خود را از زوال جهان‌بینی‌های متافیزیکی و عقل‌باورانه مصون کرده است. سپس نشان دادیم که پراگماتیسم با سنجیدن ارزش‌ها و اهداف به‌محک ارزش‌ها و اهداف دیگر در چنبر عقل‌ابزاری، به‌معنای موردنظر هورکهایمر و آدورنو، اسیر نیست و حتی می‌تواند موضعی انتقادی در برابر وضع موجود بگیرد و آن را براساس انحراف‌هایش از وضع آرمانی به‌نقد بکشد. آنچه وضع آرمانی را ترسیم می‌کند نه حقیقتی استعلایی فراتر از وضع موجود، بلکه ارزش‌ها و هنجارهایی است که بیش از همه با هویت‌ها و سنت‌های تاریخی ما گره خورده‌اند و به‌تعبیر رورتی واژگان نهایی ما را تشکیل می‌دهند. در پایان نشان دادیم که تفسیرهای رورتی از نگرش اخلاقی پراگماتیسم، آن‌جاکه رنگ ابزارگرایی به‌خود می‌گیرد، با اهداف او ناسازگار است زیرا هم مزیت‌های پراگماتیسم را خنثی می‌کند و هم موضع او را با چالش‌هایی روبه‌رو می‌کند از همان‌دست که هورکهایمر و آدورنو با آن مواجه بودند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اثبات این مدعا کافی است به دکارت بیندیشیم که بشر را به تملک و تسلط بر طبیعت فرامی‌خواند و در همان‌حال مدعی بود که فلسفه و فیزیک جدید او شالوده‌بهتری از متافیزیک مدرسی برای آموزه مسیحیت است (دکارت، ۱۳۶۹: ۳-۸).
۲. برای نقد جان رالز بر فایده‌گرایی، بنگرید به رالز، ۱۳۹۳: ۶۰-۶۵، ۱۹۲-۲۱۶ و برای نقد رالز بر کمال‌گرایی، بنگرید به همان: ۲۳۶-۲۴۲. برای نقد مایکل سندل بر دیدگاه‌های اخلاقی لیبرتارین، بنگرید به سندل، ۱۳۹۳ ب: ۷۰-۷۴؛ سندل، ۱۳۹۳ الف.

کتاب‌نامه

- آدورنو، تئودور (۱۳۸۴). *اخلاق صغیر*، ترجمه حمید فروزنده، تهران: خورشید.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- رالز، جان (۱۳۹۳). *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰). *فلسفه و آیین طبیعت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
- سندل، مایکل (۱۳۹۳ الف). *آن‌چه با پول نمی‌توان خرید: مزره‌های اخلاقی بازار*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.

سندل، مایکل (۱۳۹۳ ب). *عدالت: کار درست کدام است؟*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز. ویلسون، راس (۱۳۸۹). *تئودور آدورنو*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.

- Bohman, James (2005). 'Critical Theory', in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory>>.
- Dewey, John (1916). *Essays in Experimental Logic*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, John (1993). *Political Writings*, Cambridge: Hackett.
- Habermas, Jürgen (1989). *the Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1987). 'Work and Weltanschauung: the Heidegger Controversy from a German Perspective', trans. John McCumber, *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 2.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragment*, Gunzelin Schmid Noerr (ed.), trans. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
- Horkheimer, Max (1972). *Critical Theory*, trans. Matthew J. O'Connell and others, New York: Continuum.
- Horkheimer, Max (2004). *Eclipse of Reason*, London and New York: Continuum
- Rawls, John (1980). 'Kantian constructivism in Moral Theory: the Dewey Lectures', *Journal of Philosophy*, Vol. 77, No.9.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991 a). *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991 b). *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2001). 'The Continuity between the Enlightenment and Postmodernism', in *What's Left of Enlightenment: A Postmodern Question*, Keith Michael Baker and Peter Hanns Reill (eds.), Stanford: Stanford University Press.