

فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا

شماره دوم - تابستان ۱۳۸۸

صص ۱۳۸ - ۱۰۷

اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی

جمیل حسن پور^۱ - منوچهر ده‌یادگاری^۲

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۲۸

تاریخ تصویب: ۸۸/۵/۱۰

چکیده

شاید در هیچ دوره‌ای از تاریخ پرفراز و نشیب، مانند عصر پرتلاطم و پرحادثه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، بحث اخلاق و سیاست و ضرورت پرداختن به اصول، ارزشها، هنجارها و فضایل اخلاقی و انسانی تا بدین حد مطرح نبوده است.

علم و فناوری سلطه خود را بر تمام ابعاد زندگی بشر انداخته و اصول بزرگ معنوی و اخلاقی ناخواسته تحت الشعاع تغییرات شگرف مادی قرار گرفته است. عصر فناوری و مدرنیته، عصر ارتباطات و اطلاعات مرزهای سیاسی را در هم شکسته و ملت‌ها و دولت‌های بزرگ و کوچک را به یکسان در معرض تهاجم تکنولوژی فرهنگی قرار داده و بحران مشروعیت سیاسی را در قرن بیست و یکم به ارمغان آورده است.

نظریه انتقادی به مثابه گونه‌ای آسیب‌شناسی به نقد مدرنیته خالی از ارزش و اخلاق پرداخته است و با موضع راهنمای کنش انسانی، هدفش ایجاد خودسازی و بازسازی منافع راستین خویش است. آدورنو، هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس، هانا آرننت و

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بافت

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بافت

اریش فروم از جمله نظریه‌پردازان انتقادی قرن بیستم هستند که به نقد علوم انسانی اثبات‌گرا پرداخته‌اند.

هدف پژوهشگر در این مقاله بررسی نقش مهم اخلاق و سیاست و رابطه آنها با یکدیگر از دیدگاه نظریه انتقادی و بازاندیشی اندیشگران نظریه انتقادی قرن بیستم درباره ارتباط مثبت و معنادار میان توسعه علوم با تحقق انسانیت و تعالی بشر است و سعی شده مدرنیته را که بر اثر دگرگونی علم شکل گرفته است، مورد ارزیابی قرار دهد و انتقادات وارده بر آن را بررسی کند.

در این تحقیق از روش همبستگی برای رسیدن به نتایج حاصل از نظریه انتقادی استفاده شده است. بدین گونه که به دنبال این پرسش هستیم که رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی چیست؟ در یک نگاه کلی به این نتیجه می‌رسیم که تمامی اندیشمندان نظریه انتقادی بر تعامل و هماهنگی «اخلاق و سیاست» تأکید دارند و تمامی فجایع و بربریت، کشتار انسانها، سرکوب طبیعت را به دلیل جدا بودن اخلاق از سیاست می‌دانند. در آرای اندیشمندان نظریه انتقادی چنین به نظر می‌رسد که مدرنیته از یک سو باعث توسعه و امکان دستیابی به رفاه و امور زندگی بشر گشته و از سوی دیگر سرمنشأ اکثر آفات و بدبختی‌ها را «عقلانیت ابزار» دانسته که باعث نابودی اخلاق و محدود شدن آزادی فردی در سیاست گشته است.

واژه‌های اساسی: اخلاق، سیاست، نظریه انتقادی، مدرنیته، اثبات‌گرایی.

مقدمه

نظام اجتماعی مبتنی بر یک سلسله اصول، هنجارها، ارزشها و الگوهای است که معمولاً «اخلاق» نامیده می‌شود. جامعه‌شناسان، اخلاق را به منزله خونی تلقی کرده‌اند که پیوسته و به صورت پنهان در پیکر جامعه و نهادهای اجتماعی در جریان است. از این دیدگاه هیچ نهاد، حرفه و قلمرویی نیست که قادر باشد فارغ از اخلاق، که مرزهای سلوک و رفتار بهنجار را معین می‌کند، به حیات مشروع خود ادامه دهد. اخلاق هر جامعه ملاک و معیار بایدها و نبایدهای آن را تعیین می‌کند و انسان اجتماعی را در مسیر زندگی غایتمند خود به سمت کمال، فضیلت و سعادت هدایت می‌کند. اخلاق هم خاستگاه دینی دارد و هم متأثر از عرف، فرهنگ، تاریخ و سایر پدیده‌های اجتماعی است. در واقع نوعی تعامل دایمی میان این مفاهیم و پدیده‌های

اجتماعی و اخلاقی وجود دارد، که باعث می‌شود در طول زمان اصول، ارزشها و هنجارهای پایدار، مقدس و جا افتاده جامعه صیقل بخورد و الگوهای موجه و مقبول رفتار فردی و جمعی را تشکیل بدهد.

گرچه بحث اخلاق و اخلاقیات در عرصه‌های مختلف اجتماع موضوعی کم و بیش متداول و مرسوم است، اما وقتی وارد قلمرو سیاست می‌شویم، مسأله رنگ و بوی دیگری پیدا کرده و بسیار پیچیده و متناقض می‌گردد. در حقیقت این دشواری و تناقض از خود مفهوم ماهیت سیاست سرچشمه می‌گیرد. درست به همین دلیل است که از طلوع ستاره تفکر و اندیشه سیاسی در عصر باستان تا به امروز، فرشته اخلاق همواره پهلو به پهلو سیاست، نگران و دلواپس مسیر حرکت، تکامل و عملکرد آن بوده است. پیشگامان اندیشه و اخلاق، از کنفوسیوس و بودا و زردشت تا افلاطون و ارسطو هر یک به طریقی در باب فضیلت و اخلاق و رابطه آن با سیاست و جامعه آموزه‌ها و تعالیمی از خود به جای گذاشته‌اند.

بدون تردید قرن ۲۰ را باید قرن «بازاندیشی» نامید؛ بازاندیشی در هر آنچه که انسان در چند دوره ماقبل آن اندوخته و یافته بود. حوادث فجیع و خشونت‌بار نیمه نخست قرن بیستم بسیاری از اندیشمندان و متفکران را به تأمل در باورها و ارزشهای گذشته واداشت. به‌راستی سرچشمه این فجایع که چندین میلیون کشته و بی‌خانمان برجا گذاشت را در کجا باید جست‌وجو کرد؟

تلاشهای زیادی برای یافتن پاسخ صورت گرفت. اما آیا این خود «علم» نبود که انسان را وارد جهنم خانمانسوز کرده بود؟ پیش از این حوادث کسانی مانند: روسو و حتی نیچه، بر چنین مسأله‌ای تأکید کرده بودند. پاسخ روسو به فراخوان آکادمی «دیزون» برای نگارش مقاله‌ای در این موضوع که آیا احیای علم و هنر به تزکیه نفس یاری می‌کند، یا موجب تباهی اخلاقیات می‌شود (و.ت. جونز، ۱۳۶۲: ۳۲۲). بدین صورت بود که رابطه‌ای مثبت و معنادار بین این دو مؤلفه وجود ندارد. به همین دلیل نیچه در کتاب *فراسوی نیک و بد* نسبت به عطش انسان برای کسب علم بیش از اندازه هشدار داده و عملاً علوم را به دو دسته علوم مفید و علوم مضر تقسیم کرده بود. و آن علمی را مفید می‌دانست که به خواست معطوف به قدرت وی (ابر انسان) پاسخ بدهد (نیچه، ۱۳۷۳: ۱۲۳).

امروزه ما با انبوهی از آرا و نظریات و دانش‌های انباشت شده درباره اخلاق و سیاست سر و کار داریم که زمینه پیدایش مکتب‌ها و نحله‌های فکری متفاوتی را در طول قرون فراهم آورده است. به همین لحاظ، پرداختن به بحث اخلاق و سیاست، در واقع غوطه‌ور شدن در دریایی از نوشته‌ها، کتب و رسالاتی است که در عرصه اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در این قلمرو گسترده وجود دارد. بنابراین در این مقاله پژوهشگر به دنبال این است که موضوعات مختلف اخلاق و سیاست را از دیدگاه نظریه‌پردازان انتقادی در چند بخش تدوین و تشریح نماید.

مفهوم اخلاق

اخلاق بنا به تعریف عبارت است از مجموعه ملکات نفسانی و صفات و خصایص روحی (سادات، ۱۳۷۲: ۸).

وقتی عملی به‌طور مکرر انجام پذیرد، در هر بار حالت حاصل از آن عمل در روح انسان اثر می‌گذارد و پس از مدتی در روح رسوخ پیدا کرده و در نفس مستقر می‌شود. در این صورت گفته می‌شود که آن صفت به‌صورت «ملکه» در آمده است. وقتی صفتی به‌صورت ملکه در آید، زوال آن بسیار مشکل است. صفتی را که به‌صورت ملکه در نیامده است «حال» می‌گویند، بنابراین «حال» آن حالت نفسانی است که هنوز در روح رسوخ نکرده و در نتیجه به‌آسانی زوال‌پذیر است.

افعالی که از روی ملکه نفسانی انسان صادر می‌شود، آسان و بدون تکلیف انجام می‌گیرد، ولی صدور افعال ناشی از حال، چنین نیست.

گاهی اخلاق در معنای وسیع خود، به صفات و افعال هر دو اطلاق می‌شود و گاهی فقط در معنای مثبت آن از نظر ارزشی به‌کار می‌رود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: انسان دارای تمایلات اخلاقی است، منظور معنای اخیر آن است.

انسان در بدو تولد حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. یعنی بُعدی از انسان که متضمن حفظ و اراده حیات در او است، به‌صورت بالفعل موجود است، اما بعد انسانی او در این هنگام به‌صورت بالقوه است، یعنی مانند بذریه‌هایی است که در درون او پاشیده شده و در صورت پرورش به‌صورت آنچه که ارزشهای والای انسانی یا فطرت انسانی نامیده می‌شود، در خواهد آمد. همچنان که اگر این بذرها در درون انسان، در زیر

زنگارهای غفلت و فراموشی دفن گردد و یا به دست خود انسان ضایع شود، وی از مرز حیوانیت فراتر نمی رود و چه بسا به مراحل پست تر از حیوانات تنزل خواهد کرد: «اولئک کالأنعام بل هم اضلُّ» (اعراف / ۱۷۹).

حال می توان به نقش علم اخلاق در زندگی انسان پی برد. علم اخلاق است که به شناسایی استعدادهای گوناگون انسان و فضایل و رذایل روح آدمی و چگونگی ایجاد تعادل در میان امیال گوناگون می پردازد و راه و روش تربیت نفس را میسر می سازد؛ بدان گونه که انسان بتواند به کمال شایسته خود نایل آید.

از اینجا می توان دریافت که علم اخلاق پراحترین و ضروری ترین علمی است که انسان بدان نیازمند است. بعد از علم الهی که موضوع آن شناخت ذات حق است، هیچ علمی از نظر اهمیت و ضرورت همپای «علم اخلاق» نیست. زیرا تمامی علوم، رهاوردهای خود را در اختیار انسان قرار داده و همگی در خدمت «انسان» اند. حال اگر انسان از تربیت روحی و معنوی لازم برخوردار نباشد، از این دستاوردهای علوم نیز نمی تواند در جهت سعادت حقیقی و کمال واقعی خود بهره مند شود (سادات، ۱۳۷۲: ۸-۱۰).

کلاً می توان یک طبقه بندی سه گانه از اخلاق به دست داد. یکی «اخلاق و معیار» که ریشه در اعتقادات دینی و مسلکی دارد و از آن به عنوان شاخص و شاقول افعال و گفتار اخلاقی استفاده می کنیم. دیگری «اخلاق اجتماعی» که زاینده عادات و آداب مورد قبول و نیازهای جاری جامعه است، و بالاخره «اخلاق فردی» که تابع امیال و مصلحت های فردی است (کاظمی، ۱۳۷۶: ۳۱).

اخلاق جمع «خُلُق» و خلق به معنای خوی هاست. اصل آن را به معنای «تقدیر» گرفته اند که حکایت از هیأت باطنی انسان دارد و با چشم بصیرت درک می شود، «خلق» آن حالات و صفات پایدار نفسانی را در برمی گیرد که خاستگاه رفتار آدمی است، بنابراین علم اخلاق راههای آراسته شدن به خوی های نیک و دوری گزیدن از خوی های ناشایست را به ما نشان می دهد. موضوع اصلی «علم اخلاق» نفس انسانی است، که خوی های نیک و بد را می پذیرد و سبب انجام کارهای پسندیده و ناپسند می گردد.

«تهذیب اخلاق»، «تهذیب نفس» و «تزکیه نفس» بیان دیگری است از علم اخلاق، اما در تعریفی که دانشمندان از علم اخلاق ارائه می‌دهند، تمام توجه به رفتار بایسته آدمی است. «ژکس» می‌نویسند: علم اخلاق، عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی بدان‌گونه که باید باشد (ژکس، ۱۳۷۸: ۹).

بسیاری از فلاسفه غربی در تعریف علم اخلاق رفتارها و اعمال ظاهری آدمی را ملاک قرار داده‌اند و از نظر این گروه موضوع علم اخلاق همان رفتارهای اختیاری انسان است و تعریف «ژکس» بیشتر به جنبه رفتاری و عملی تأکید دارد.

شهید مطهری در شرح تعریف «علم اخلاق» می‌نویسد: «علم اخلاق عبارت است از علم زیستن، یا علم چگونه باید زیست.»

در حقیقت چگونه زیستن دو شعبه دارد: شعبه چگونه رفتار کردن و شعبه چگونه بودن. چگونه رفتار کردن، مربوط می‌شود به اعمال انسان (که البته شامل گفتار هم می‌شود) که چگونه باید باشد و چگونه بودن مربوط می‌شود به خوی‌ها و ملکات انسان که چگونه و به چه کیفیت باشد (مطهری: ۲۲).

رفتار در ساختن چگونگی خلق و خوی‌ها تأثیر دارد و خلق و خوی‌ها در چگونگی وجود انسان. دانشمندان در تأثیر رفتار در پدید آوردن خوی آدمی، می‌گویند: اگر یک تکه کاغذ، پارچه و یا لباس را تا کنیم، گرایش به باز شدن دارند، یعنی می‌خواهند به اصل خود باز گردند. رفتار آدمی نیز چنین است که اگر کار جسمی یا روانی، یک بار به وسیله بدن انجام شود، از آن پس، دگرگونی مخصوصی در ساختمان بدن، یا مغز انجام می‌پذیرد که بعدها تجدید آن را آسان می‌سازد، ولی این دگرگونی ساختمان بدن، خود نمی‌تواند ابتکار انجام عمل را به دست بگیرد و یا به تنهایی عادت را به وجود آورد، چون نیاز به انگیزه خارجی دارد (هدفیله: ۷۳).

فرقی که در دیدگاه حکمای اسلامی و دانشمندان غرب دیده می‌شود، برخاسته از سمت و سو و گرایش‌هایی است که در تعریف اخلاق وجود دارد. دانشمندان اسلامی بیشترین توجه را به چگونه بودن دارند، ولی دانشمندان غرب از چگونه رفتار کردن سخن می‌گویند (ملاصدرا: ۱۱۶).

انسان دارای دو جنبه است: یکی پنهان و باطن و دیگری آشکار و ظاهر، یکی روح (روان) و دیگری بدن (تن). برای هر یک از این دو جنبه ملامت و لذات و

مهلکات و مُنجیات هست. ناملايمات و دردهای بدن، بیماریهای جسمانی و ملايمات آن تندرستی و لذتهای جسمانی است. شرح و بیان این بیماریها و معالجه آنها به عهده علم پزشکی است و درد و رنجهای روح، رذایل اخلاقی است که موجب هلاکت و بدبختی است، و سلامت آن بازگشت به فضایل اخلاقی است که باعث سعادت و رستگاری است و آدمی را به مصاحبت با خداشناسان و مقرران درگاه الهی می‌رساند، و علمی که عهده‌دار بیان این رذایل و نشان دادن راه درمان آنهاست «علم اخلاق» نامیده می‌شود (مجتبوی، ۱۳۶۷: ۳۵).

فضایل اخلاق سرمایه نجات و رستگاری انسان و رساننده او به سعادت جاوید است، و رذایل اخلاق مایه بدبختی و شقاوت همیشگی وی است. پس پاک ساختن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل از مهمترین واجبات است و بدون آن دست یافتن به زندگانی حقیقی محال است. پس بر هر خردمندی واجب است که در اکتساب فضایل اخلاقی که حد وسط و اعتدال در خوبیها و صفات است و از جانب شریعت به ما رسیده است کوشا باشد و از رذایل که افراط و تفریط است اجتناب نماید، زیرا اگر در این راه کوتاهی کند هلاکت و شقاوت ابدی گریبانگیر او خواهد شد.

آدمی تا از صفات و اخلاق رذیله پاک نشود به صفات و اخلاق فاضله آراسته نخواهد شد و نفس آماده درک فیوضات و بهره‌های قدسی نخواهد گشت، چنانکه آینه تا زنگار از چهره‌اش زدوده نشود استعداد پذیرش صورتها و نقش‌ها را نخواهد داشت. به همین‌گونه تا نفس انسان از صفات ناپسند و زشت مانند: تکبر، حسد، ریا و حُب مقام و شهرت و بدخواهی نسبت به نزدیکان و همکاران پاک و صاف نگردد، مواظبت بر عبادات و طاعات ظاهری سودی نخواهد بخشید (مجتبوی، ۱۳۶۷: ۳۷).

امام خمینی^(ره) می‌فرماید: گرفتاری همه ما برای این است که ما تزکیه نشده‌ایم، تربیت نشده‌ایم. عالم شدند، تربیت نشدند، دانشمند شده‌اند، تربیت نشده‌اند. تفکراتشان عمیق است، لیکن تربیت نشده‌اند و آن خطری که از عالمی که تربیت اخلاقی نشده است بر سر وارد می‌شود، آن خطر از خطر مغول بالاتر است (تبریزی، ۱۳۶۸: ۱۴۳).

خلاصه اگر نفس انسان تزکیه و پاک نشده باشد، فجایع اخلاقی بزرگی در صحنه اجتماع و سیاست وارد می‌کند که از خطرهای بزرگ برای نابود کردن جامعه انسانی است. پس اخلاق، دستگاهی از ارزش‌هاست که مراتب نیک و بد پدیده‌ها را

تعیین می‌کند و هدفش ایجاد و شکل‌دهی بهترین روابط میان انسانهاست و در صدد است بر مبنای احکام جاودانه خویش هر پدیده‌ای را چنان در جایگاه خود بنشانند که هستی را سامانی نهایی دهد و از فساد و تباهی برهاند. به عبارت دیگر اخلاق می‌خواهد ساخت «قدرت در سیاست» را مهار کند و انسان و جهان را به وضع مطلوب اخلاقی برساند.

مفهوم سیاست

از زمانهای دور علم سیاست را «ارباب علوم» نامیده‌اند. این سخن امروزه گزاف به نظر می‌رسد، اما دور از حقیقت نیست. در جوامع امروزی سیاست چنان با زندگی مردم آمیخته است، که همگان خواه ناخواه با آن سر و کار می‌یابند؛ یا بر آن تأثیر می‌گذارند یا از آن متأثر می‌شوند. جنبه‌های گوناگون زندگی مادی و معنوی به نحوی با سیاست مربوط می‌شود و از این راه سیاست در جایگاهی قرار می‌گیرد که همه حوزه‌های زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را در بر می‌گیرد.

سیاست، در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود: در معنای عام، هرگونه راهبرد و روش و مشی برای اداره هر امری از امور، چه شخصی و چه اجتماعی «سیاست» گفته می‌شود. به معنای خاص، هر امری که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد، از مقوله امور «سیاسی» است. بنابراین هرگاه از سیاست به معنای خاص سخن می‌گوییم، همواره با دولت یعنی سازمان قدرت در جامعه که نگهبان نظم موجود یا پیش‌برنده آن است، سر و کار داریم. امور سیاسی شامل مسائل مربوط به ساخت دولت، ترتیب امور در کشور، رهبری طبقات، مسائل کشاکش بر سر قدرت سیاسی میان حزبها و گروههای بانفوذ و غیره است. مهمترین عنصری که در تحلیل امور سیاسی به کار می‌رود «قدرت» است. به عبارت دیگر، امر سیاسی عبارت از کوشش برای نگهداری یا به‌دست آوردن قدرت یا کاربست قدرت دولت در جهت هدفها و خواسته‌های گوناگون است. اهمیت عنصر قدرت در ساخت دولت تا بدان‌جاست که ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی دولت را دستگاهی تعریف می‌کند که «حق مشروع و انحصاری» کاربرد قدرت را در قلمرو معین دارد (آشوری، ۱۳۸۳: ۲۱۲).

دانش سیاسی که موضوع اصلی آن دولت است، مرزهای مشترک و گاه مبهمی با دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی دارد. برخی از این شاخه‌ها در واقع، دانش‌های پشتیبان علم سیاست هستند و یا هم‌مرز آن به‌شمار می‌روند، علم سیاست با تمامی رشته‌های اقتصاد، تاریخ، روان‌شناسی، اخلاق، فلسفه، حقوق، جامعه‌شناسی هم‌مرز است و رابطه نزدیکی دارد، مانند؛ موضوع روان‌شناسی سیاسی، بررسی تأثیر شخصیت افراد بر سیاست است. به‌ویژه اهمیت روان‌شناسی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مورد توجه بوده است. و یا موضوع جامعه‌شناسی سیاسی بررسی روابط میان ساختارهای اجتماعی و حوزه زندگی سیاسی است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۴۵).

البته باید توجه داشته باشیم که «سیاست» با «علم سیاست» تفاوت دارد. سیاست در مفهوم کلی در زندگی اجتماعی وجود دارد، اما علم سیاست را باید مانند هر علمی آموخت، و همان است که در دانشگاهها آموخته می‌شود. تحلیل سیاسی به انسان کمک می‌کند تا جهانی را که در آن زندگی می‌کند، بهتر بشناسد و از میان شق‌های گوناگون پیش روی خویش بهترین راه را انتخاب کند و بالاخره موفق شود به تغییرات کوچک و بزرگ که هر کدام یکی از جنبه‌های جدایی‌ناپذیر زندگی است، تأثیر بیشتری ببخشد. محققان و متفکرانی مانند هارولد لاس‌ول، چالز مریام^۱، ماکس وبر، برتراند راسل^۲، واتکینس، هانس مورگنتها^۳ که بر سرشت پویای سیاست تأکید کرده‌اند، معتقدند که قدرت هم مفهوم اساسی سیاست است و هم شاخه‌های «علم سیاست» را به هم می‌پیوندد. برای مثال لاس‌ول در تعریف علم سیاست گفته است: «علم سیاست به‌صورت یک نظام تجربی عبارت از مطالعه چگونگی شکل گرفتن قدرت و سهمین شدن در آن است» (عالم، ۱۳۸۴: ۲۸).

بنابراین مجموعه اقدامات و دوراندیشی‌هایی که موجب بقای یک ملت در صحنه رقابت بین‌المللی می‌شود، سیاست است و برخی سیاست را به معنای ایجاد عدالت اجتماعی و برقراری قانون به‌منظور مبارزه با عقب‌ماندگی می‌دانند، و یا موریس دو ورژه سیاست را به «ژانوس» تشبیه می‌کند، ژانوس خدایی افسانه‌ای و اساطیری

-
1. H.Lass well & Merriam
 2. M.Weber & B.Russell
 3. Watkins & Hans Morgenthau

است که دو چهره دارد، همان چیزی که در ایران باستان به اهورا و اهریمن تعبیر می‌شد (بخشایشی، ۱۳۸۰: ۱۵).

امام خمینی^(ره) سیاست را در معنای وسیع و در بستر دینی معرفی می‌نماید. بدین معنا که همان وظیفه‌ای که دین و اخلاق بر عهده دارد، بر ذمه سیاست هم هست. سیاست ابزاری تلقی می‌شود که هدایت و تدبیر جامعه را برای رسیدن به‌غایت متعالی‌تر که هدف خلقت باشد، بر عهده دارد (بخشایشی، ۱۳۸۰: ۱۴ و ۱۷).

سیاست به‌عنوان علم قدرت و شیوه نفوذ در اندیشه انسان برای تغییر در رفتار و هدایت و ترغیب او برای انتخاب اولویت‌هایش از دیرزمان مورد توجه متفکران بوده است. این مسأله که برای دستیابی و تأمین یک هدف مشروع، استفاده از شیوه‌ها و روش‌های غیرموجه و نامشروع تا چه اندازه پذیرفتنی است، همواره منجر به بحث جدال‌انگیز اخلاقی شده است. «فن بیان» یکی از شیوه‌های مؤثر متقاعد کردن دیگران است که هم جنبه هنری دارد و هم غیرهنری. در عرصه سیاست، دروغ و دروغ‌پردازی یکی از شیوه‌های متداول برای توجیه ناکامیها، پیشبرد اهداف (مشروع و نامشروع) و هدایت افکار عمومی به سمت تعیین شده و دلخواه است و باز این مشکل تناقض‌آمیز همیشگی مطرح است که بالاخره تکلیف اخلاق در سیاست چیست؟

پرسش‌هایی اساسی در قلمرو اخلاق و سیاست می‌توان مطرح کرد. اگر کسی نسبت به اخلاق اجتماعی بی‌اعتنا و رویگردان باشد حکمش چیست؟ آیا هر فرد می‌تواند معیار نیک و بد اخلاق را خودش شخصاً تعیین کند؟ آیا کشوری می‌تواند به اعتبار پیروی از یک سلسله اصول اخلاقی از زاویه دید خود، دیگر کشورها را مورد قضاوت قرار دهد؟ (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۷).

اخلاق با طرز رفتار انسان سر و کار دارد و آنچه را که مردم «باید» انجام دهند یا «نباید» انجام دهند، مشخص می‌کند. اخلاق در این باره که چرا مردم باید آنچه را که درست است، انجام دهند و آنچه را که نادرست و خطاست، نباید انجام دهند، بحث می‌کند. اخلاق قواعدی را که باید بر رفتار انسان در زندگی اجتماعی تأثیر بگذارد، تنظیم و تدوین می‌کند. ارتباط تنگاتنگ علم سیاست و علوم وابسته به اخلاق را رابطه قانون با اخلاق به‌خوبی نشان می‌دهد. هر دوی این مفاهیم در زندگی گروهی اولیه به‌صورت عرف یا آداب و رسوم اجتماعی متداول بود. با پیشرفت تمدن و با تضاد میان

منافع فردی و گروهی، عرف از یکسو سبب پیدایش اخلاق فردی (یا وجدان)، و از سوی دیگر سبب پیدایش اخلاق عمومی (یا قانون) شد.

متفکران سیاسی اروپای عهد باستان و سده‌های میانه اخلاق را پیش‌درآمد جدایی‌ناپذیر مطالعات سیاسی می‌دانستند. افلاطون سیاست را جزئی از اخلاقیات می‌دانست. از نظر ارسطو که علم سیاست را ارباب علوم می‌دانست، هدف دولت عملی کردن «زندگی خوب» است. در سراسر سده‌های میانه، در اروپا، دین و الهیات بر مطالعه سیاست مسلط بود. پس از این دوره همه متفکران مکتب ایده‌آلیستی نظریه سیاسی جدید، مانند روسو، کانت، و هگل دولت را نهادی اخلاقی می‌دانستند که از رشد اخلاقی انسانها جداناپذیر است.

فاکس^۱ گفته است آنچه از نظر اخلاقی نادرست است، نمی‌تواند از لحاظ سیاسی درست باشد. در هند نیز مهاتما گاندی بر اخلاقیات یکسان وسایل و هدفها تأکید می‌کرد: «بذر هر چه باشد، درخت همان می‌شود.» «اسلینگر»^۲ نیز عقیده داشت که خیر و خوبی انگیزه یا هدف، عمل را اگر فی‌نفسه اخلاقی نباشد، اخلاقی نمی‌کند. هدفها هرچه باشند، نباید قواعد اساسی اخلاق را نقض کند. اگر که باید تمدن بشر حفظ شود، میانه‌روی و رعایت ساده‌ترین قاعده اخلاقی ضروری است.

برخی از متفکران و محققان ورود اخلاق را به حیطه سیاست ارج نمی‌گذارند. این‌گونه افکار به ماکیاوولی نسبت داده می‌شود که عقیده داشت خمیرمایه فعالیت سیاسی کسب و حفظ قدرت است. او می‌گفت که نفس زور و تزویر در مسائل سیاسی حیاتی است و معتقد بود که مسائل دولت نباید ملاحظاتی اخلاقی را در نظر داشت (عالم، ۱۳۸۴: ۷۲ و ۷۳).

بنابراین آنچه مسلم است اخلاق و سیاست دو روی یک سکه‌اند و رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند و اخلاق در یک جامعه بازتاب شعور اجتماعی است. بعضی از مفاهیم همه‌جایی و همیشگی هستند، مانند درستکاری، ناعدوستی، راستگویی، همدلی و دلپوش آن است که معمولاً این صفات در همه زمانها و نزد همه جوامع ستوده

1. Fax

2. Esslinger

می‌شود و نبود آن در هر کجا نکوهیده است و نشانه انحطاط و زوال اخلاقی، اینها را «اخلاق هنجار و مجاز» می‌گویند و بشر فطرتاً میل به آنها دارد.

در واقع زندگی اجتماعی با وجود این فضیلت‌ها معنا و مفهوم پیدا می‌کند. تجربه ثابت کرده است اگر مردان شریف و با فضیلت در کارهای دولتی گمارده شوند، آنگاه ملت اطاعت می‌کند و کسانی که کجرو و بدسرشت هستند، اصلاح می‌شوند. برعکس انتصاب مردان پست و فرومایه در امور حکومتی و سیاست، مردم را ناراضی و سرکش می‌کند (الهی، ۱۳۷۲: ۲۷).

معمولاً در شرایط بحران اخلاقی، از کارآیی و نفوذ دولت کاسته می‌شود و همین عامل زمینه بروز «بحران مشروعیت» را فراهم می‌آورد. نظام حکومتی نیز به علت احساس خطر برای موجودیت خود، دست به اقدامات شدید می‌زند، و گاهی می‌کوشد برای بازگرداندن اعتماد مردم به ارزش‌های مورد قبول خود جنبه الزامی و قانونی بدهد که اجرای آن مستلزم کاربرد زور و خشونت است. تاریخ نشان داده است که توسل به زور برای ترمیم اعتماد از دست رفته و احیای ارزش‌های اخلاقی، یک اقدام خود ارزش است، که واکنش منفی مردم را به دنبال دارد (ریمون، ۱۳۶۴: ۵۶۵).

نظریه انتقادی؛ مکتب فرانکفورت

نظریه انتقادی را مکتب فرانکفورت هم نامیده‌اند، هرچند این دو مفهوم یکی نیست، ولی در بعضی موارد یکسان در نظر گرفته است. در واقع نظریه انتقادی را می‌توان بخشی از مکتب فرانکفورت دانست، زیرا در این مکتب نظریه‌های دیگری نیز مطرح شده‌اند.

این اصطلاح به چند دلیل به کار برده شده است:

- نظریه انتقادی به تعبیر هورکهایمر، در مقابل نظریه سنتی قرار دارد. از این‌رو مسائل و موضوعات آن مغایر با مسائل و موضوعات مطروحه در نظریه‌های سنتی جامعه است.
- متفاوت از نظریه مارکسیسم و پوزیتیویسم بوده و منتقد دیدگاه‌های مارکسیستی، اثباتی و تفهیمی است.

به‌کارگیری مکتب فرانکفورت با توجه به پیدایش و رشد دیدگاه انتقادی در شهر فرانکفورت آلمان معنا می‌یابد. این نامگذاری به سبب تأسیس مؤسسه مطالعات

اجتماعی در شهر فرانکفورت است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۳۳)، ولی باید خاطر نشان کرد که عنوان مکتب فرانکفورت تا موقعی که اعضای مؤسسه به آلمان مراجعت نکردند، مورد استفاده قرار نگرفته بود (باتامور، ۱۳۷۰: ۱۴).

مکتب فرانکفورت^۱ در رابطه با نظریه انتقادی، نام مکتبی آلمانی است که هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ در قالب یک مؤسسه تحقیقاتی- اجتماعی در فرانکفورت تأسیس کرد. عمده فعالیت این مکتب در زمینه‌های مربوط به فلسفه علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی نئومارکسیستی است. این مؤسسه وابسته به دانشگاه فرانکفورت بود، ولی خود مؤسسه صرفاً نتیجه و حاصل مطرح شدن چندین برنامه پژوهشی رادیکال بود که فلیکس ویل^۲ فرزند یک تاجر ثروتمند غله، در اوایل سال ۱۹۳۰ اجرای آنها را بر عهده گرفت (باتامور، ۱۳۷۰: ۱۳).

بنیانگذاران واقعی نظریه انتقادی

بنیانگذاران واقعی نظریه انتقادی، لوکاچ و گرامشی هستند. این دو متفکر در عین اینکه مارکسیست باقی ماندند، ولی با تکیه بر آرای هگل و ماکس وبر به بازنگری مارکسیسم پرداختند. گرامشی مارکسیسم را به لحاظ ماده‌گرایی و خالی از اخلاق و ارزش بودن مورد نقد قرار می‌داد. مسأله مورد علاقه او برتری جویی است که به نوعی اقتدار بادوام و منسجم اشاره دارد. این مسأله متوجه نحوه تسلط بر تولید نیست، بلکه عنصر فرهنگ نیز مطرح شده است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۳۷).

لوکاچ در کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* به بیان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم اندیشه خود تحت عنوان «شی‌ءوارگی» می‌پردازد. او این مفهوم را در راستای مفهوم از خودبیگانگی مارکس مطرح می‌کند. در حالی که مارکس مدعی بود که کارگر در جریان تولید دچار از خود بیگانگی می‌شود و از خودبیگانگی را در حد طبقه کارگر مطرح کرده بود؛ لوکاچ مفهوم از خودبیگانگی مارکس را عمومیت بیشتری داده و مدعی شده است که در نظام سرمایه‌داری افزون بر طبقه کارگر، دیگر طبقات، بخش‌ها و سازمانها

1. Frankfurter schule

2. Felix weil

دچار نوعی شیء‌وارگی می‌شوند. از نظر لوکاچ راه نجات، آگاهی طبقاتی و به خود آمدن طبقات است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۳۸). لوکاچ با پرورش دادن نظریه خود به‌عنوان شیء‌وارگی به نقد سرمایه‌داری خالی از ارزش و اخلاق جوامع سرمایه‌داری پرداخته است.

تأثیر ماکس وبر در شکل‌گیری مکتب فرانکفورت

فهم بهتر درونمایه نظریه انتقادی، تأملی ژرف در آراء ماکس وبر را می‌طلبد که در این بخش با مروری گذرا به آن می‌پردازیم.

ماکس وبر چنانکه همه می‌دانند، اصرار داشت که علوم اجتماعی فارغ از ارزش^۱ است. و لازم به ذکر است که نه اینکه باید فارغ از ارزش باشد، بلکه فارغ از ارزش هست: هر چیزی که فارغ از ارزش نباشد، از نظر منطقی و شناخت‌شناسی نمی‌تواند در رده‌ی علوم اجتماعی جای بگیرد.

وبر رفتارهای انسانی را به چند دسته تقسیم می‌کند:

۱. رفتار سنتی: که ریشه در سنتهای حاکم، آداب، رسوم و سنن ملی مردم دارد.
۲. رفتار عاطفی: ریشه در مسائل عاطفی و احساسات دارد که بستگی به عقلانیت ندارد.
۳. رفتار عقلانی معطوف به ارزش: براساس محاسبات عقلانی مجموعه‌ای از گرایش‌های ارزشی ثابت، ملاک این رفتارهاست. در واقع هدف اصلی این رفتار، تحقق ارزشهای ثابت در جامعه است.

۴. رفتار عقلانی معطوف به هدف: این رفتار دقیقاً مورد نظر ماکس وبر است و مبتنی بر عقلانیت محض، چون هم رفتار و هم هدف عقلانی است.

یکی از مفاهیم محوری وبر، عقلانیت است که آن را باعث سلطه و مشروعیت می‌داند. هر سلطه با میزان و نوعی از مقبولیت و پذیرش افراد زیر سلطه همراه است. اگر بخواهیم سلطه‌ای را ایجاد بکنیم که مشروعیت سیاسی داشته باشد، باید دست‌کم اشخاص یا افرادی از آن پیروی نمایند، زیرا بدون رضایت فرمانبرداران هیچ سلطه‌ای صورت نمی‌گیرد و نمی‌تواند ایجادکننده یک نظام سیاسی و پیوسته باشد.

ماکس وبر از سه نوع «مشروعیت سیاسی» یا «سلطه» نام می‌برد: (نقیب‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

الف) مشروعیت عقلانی یا قانونی،

ب) مشروعیت سنتی،

ج) مشروعیت کاریزماتیک

ماکس وبر با نوشتن کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* خواست ثابت کند که جنبش اصلاح دینی قرن شانزدهم برای پیدایش سرمایه‌داری نوین ضروری بوده است و با عنوان کردن مجموعه مفاهیمی همچون افسون‌زدایی و بوروکراسی به گسترش سرمایه‌داری خالی از ارزش و اخلاق پرداخت و بوروکراسی را ابزار زنده، برای رسیدن به اهداف تعریف کرد.

وبر بوروکراسی و سرمایه‌داری را به همدیگر پیوند می‌دهد و بوروکراسی را کارآمدترین شکل اداره امور می‌داند، ولی در جای دیگر بوروکراسی را باعث فروپاشیدن یکپارچگی شخصیت فرد می‌داند و با ادغام بوروکراسی‌های دولتی و بنگاه‌های بزرگ اقتصادی سوپربوروکراسی شکل می‌گیرد که تمامی آزادیها و خلاقیت فردی را زیر بار خودش خرد می‌کرد (لسناف، ۱۳۸۵: ۳۸).

با اینکه هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس تحت تأثیر دیدگاه ماکس وبر قرار گرفته بودند و در جهت نوعی ترکیب ایده‌های ماکس وبر و فروید برآمدند، آنها با تکیه بر آرای ماکس وبر به نقد اندیشه و جامعه سرمایه‌داری پرداختند. دیدگاه منفی و بدبینانه نظریه انتقادی و اندیشمندان آن از فناوری، دیوانسالاری و عقلانیت ابزاری همگی متأثر از دیدگاه ماکس وبر است.

متفکران بزرگ نظریه انتقادی

در این مطالعه به بررسی ۴ متفکر مکتب فرانکفورت و آرای آنها می‌پردازیم:

۱. هورکهایمر ۲. آدورنو ۳. مارکوزه ۴. یورگن هابرماس

دیدگاه هورکهایمر و آدورنو در نقد اثبات‌گرایی

ماکس هورکهایمر در سال ۱۸۹۵ در اشتوتگارت آلمان به دنیا آمد. پدرش یک کارخانه‌دار ثروتمند بود. او پیش از آنکه به خدمت سربازی برود، نزد پدرش آموزش بازرگانی دید، اما هیچ علاقه‌ای به بازرگانی نداشت.

هورکهایمر ابتدا به تحصیل روان‌شناسی پرداخت، اما چون تلاش او در این زمینه ناکام ماند، به فلسفه رو آورد و نزد هانس کورنلیوس فلسفه خواند. هورکهایمر دکترای خود را با راهنمایی کورنلیوس در سال ۱۹۲۲ با رساله‌ای درباره کانت دریافت کرد و ۳ سال بعد با نگارش رساله‌ای برای کسب مقام دانشجویی به بحث انتقادی دیگری درباره آثار کانت پرداخت و اجازه تدریس گرفت. هورکهایمر در ۳۵ سالگی به مدیریت مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی (بعدها مکتب فرانکفورت) رسید که در ژانویه ۱۹۳۱ به‌طور رسمی به مدیریت مؤسسه منصوب شد. آثار اصلی هورکهایمر عبارت‌اند از: نظریه انتقادی (۱۹۳۷)، مقاله دولت اقتدارطلب (۱۹۷۲)، سپیده‌دمان فلسفه، تاریخ بورژوازی (۱۹۴۷)، دیالکتیک روشنفکری، کار مشترک با آدورنو (۱۹۷۲)، کسوف عقل (۱۹۴۷) مقاله آخر حمله به متافیزیک (۱۹۳۷).

هورکهایمر در مقاله «آخرین حمله به متافیزیک» می‌نویسد: علم در جامعه نوین انسان را در حد یک مفهوم زیست‌شناختی تقلیل می‌دهد و به دلیل همین بی‌ارزش شدن انسان در جامعه نوین است که توده‌ها و روشنفکران ناراضی از وضع موجود، ایدئولوژی‌های متافیزیکی را پیشه کرده‌اند. به‌گونه‌ای که با ظهور علوم جدید، طبیعت به ابژه تبدیل شد و انسانها نیز تبدیل به ابژه علم شدند. وی معتقد است: نظریه انتقادی، قواعد رفتاری تحمیلی جامعه موجود را کاملاً زیر سؤال می‌برد و وضع موجود را با کنش انسانی تغییرپذیر می‌داند. هورکهایمر در مقاله «کسوف عقل» به معنای کلمات و مفاهیم در طول تاریخ و نقش اساسی زبان در فلسفه اشاره می‌کند و معتقد است: هستی‌شناسی کانون اساسی فلسفه و نگرش سنتی است و تلاش دارد با بهره‌گیری از مفاهیم کلی مثل عدالت، برابری، آزادی هیچ چیز مطلق و ابدی وجود ندارد و آنها را باید در بافت اجتماعی خاص آنها سنجید.

هورکهایمر میان دو نوع عقل تفاوت قایل است. یکی عقل ذهنی که فقط به وسایل نیل به اهداف می‌اندیشد، نه به خود اهداف. دوم: عقل عینی که با توجه به

وسایل، بیشتر به خود اهداف می‌اندیشد. عقل ذهنی به معقول بودن اهداف نمی‌اندیشد؛ بلکه فقط به فواید هر چیزی برای نیل به اهداف می‌اندیشد. در حالی که در عقل عینی، بیشتر از وسایل به اهداف تکیه می‌شود. وی اشاره می‌کند که این دو عقل با یکدیگر منافاتی ندارند. عقل عینی به وسایل تحقیق عینی اهداف نیز توجه دارد، ولی عقل ذهنی تنها چیزی از عقل عینی تلقی نمی‌شود. عقل ذهنی به هر چیزی به عنوان ابزار و وسیله می‌نگرد و برای آن هیچ هدف ذاتاً معقولی وجود ندارد. از نظر تاریخی نیز این دو عقل در کنار یکدیگر بودند.

هورکهایمر به همراه آدورنو، بزرگترین اثر خود را منتشر می‌کند. آنان درباره «دیالکتیک روشنفکری» معتقدند: هدف اساسی روشنفکری، اسطوره‌زدایی از جهان و رهایی انسان از بیم و هراس و تحقق حاکمیت انسان از طریق علم بوده است. در حالی که روشنفکری که طرح خود را اسطوره‌زدایی تعریف کرده بود، خود اسطوره‌زا و اسطوره‌پرداز گردید. روشنفکری که اصل اساسی آن عقل ابزاری و علم اثباتی است با نگرش ابزاری و فناورانه تلاش می‌کرد بر طبیعت غلبه کند. از این پس طبیعت به ابژه و موضوع شناسایی تبدیل می‌شود. در اوج این فرایند حتی ذهن یا فاعل شناسایی (انسان) نیز ابژه و تحت سلطه قرار می‌گیرد. سلطه بر طبیعت تبدیل به سلطه بر انسان می‌شود و این ناشی از غلبه عقلانیت ابزاری است. در عقلانیت ابزاری معیار سنجش سود و زیان، است و همه چیز به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به سود و دوری از زیان مورد استفاده قرار می‌گیرد. در دیالکتیک روشنفکری اتفاق جالبی می‌افتد، روشنفکری که می‌کوشید انسان را حاکم سازد، انسان را، محکوم اجتماعی را، مورد نقادی قرار دهد، هیچ یک را نباید به عنوان علم مطلق، شناخت حقیقی و علم راستین بپذیرد، بنابراین اصل را بر دیالکتیک منفی یا نفی و نقد تمامی روشها و نظریات موجود قرار می‌دهد، البته آدورنو اتوپیا محور نیست که با نقد آرای موجود دست به ساختن جهانی آرمانی بزند، آدورنو معتقد است: ترسیم جامعه جانشین جامعه موجود از نظر شناخت‌شناسی ممکن نیست؛ زیرا چنین کاری مستلزم پذیرش نقطه عزیمتی مطلق در اندیشه و تصور جهان به عنوان مجموعه‌ای از امور و اشیای تجربی و عینی است (باتامور، ۱۳۷۰: ۱۸-۱۵).

آدورنو و هورکهایمر، اعتقاد داشتند: جامعه سرمایه‌داری به واسطه شناخت کاذبی که حاصل اشاعه فلسفه علم اثباتی (پوزیتیویسم) است افت فرهنگی و اخلاق

شدیدی پیدا کرده است. سلطه عقلانیت ابزاری، انسان تک‌بعدی، جامعه سرکوبگر، ویرانگری آزادی انسان، افسانه‌پردازی و اندیشه ضد عقلانی همگی از ویژگیهای جامعه صنعتی مدرن شده است.

پرسش اساسی آدورنو و هورکهایمر این است که برخلاف انتظارات عصر روشنگری، چرا بشر به جای ورود به وضعیتی انسانی و اخلاقی، در نوع جدیدی از توحش قرار گرفته است؟ سلطه عقلانیت ابزاری که همه چیز را به سطح کالا و ارزش مبادله تنزل می‌دهد، یکی از عوامل اصلی این وضعیت است. از نظر آدورنو و هورکهایمر، پیدایش جامعه سرکوبگر و ویرانگر که امکان آزادی و رهایی انسان را به کمترین حد کاهش می‌دهد، محصول همان نیروهایی است که عصر روشنگری به ارمغان آورده است.

فاشیسم به مثابه نقطه اوج توسعه جامعه مدرن، تصادفی تاریخی و یا نتیجه تداوم بقایای ایدئولوژی اشرافی در درون جامعه و دولت صنعتی مدرن نیست، فاشیسم ضد مدرنیسم نیست. بلکه ادامه طبیعی آن است.

هورکهایمر در سه مورد اصلی به نقد اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) به‌عنوان نظریه شناخت با فلسفه علم، به‌ویژه در پیوند با علوم اجتماعی می‌پردازد:

- اثبات‌گرایی با افراد فعال انسانی به مثابه امور واقع و موضوعات صرف در چارچوب یک طرح جبرگرایی مکانیکی برخورد می‌کند.

- اثبات‌گرایی تنها جهان را به عنوان پدیده‌ای مسلم و ملموس در عرصه تجربی در نظر می‌گیرد و هیچ‌گونه تمایزی میان ذات و عرض قایل نیست.

- اثبات‌گرایی بین امور واقع و ارزش تمایز مطلقی برقرار می‌کند و از این‌رو دانش را از علایق انسانی جدا می‌کند (باتومور، ۱۳۷۰: ۱۸).

در قلب استدلال‌های دیالکتیک روشنگری این نکته نهفته است که خردباوری سرچشمه بحران حاضر است. این عقل‌باوری نتایج پیش‌بینی نشده‌ای به بار می‌آورد که به جنبه خردابزاری و کاربردی آن مربوط است. آدورنو و هورکهایمر معتقدند که خردباوران تلاش داشتند که انسان را از ریشه اسطوره‌ای، دینی رها کنند، اما از آنجا که خردباوری نه به عقل عملی، بلکه به عقل ابزاری رسید، نتوانست خود را از بند

اسطوره‌ها رها و جدا کند. لذا خود از عقل، اسطوره‌ای ساخت که بر آن حاکم شد (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

در این فرایند حرکتی را شاهد هستیم که روشنگری و ارزش‌های حاکم بر آن به نوعی به اسطوره رجعت می‌کنند. آدورنو و هورکهایمر براساس این تفکر، مدرنیته و جهان مدرن را «اسطوره» می‌دانند و معتقد به رجعت جهان مدرن به اسطوره هستند نه به روی بر تابیدن جهان مدرن از اسطوره.

صنعت فرهنگ‌سازی

آدورنو و هورکهایمر در کار مشترک دیگری، مقوله «صنعت فرهنگ» را مطرح می‌کنند. از نظر این دو صنعت فرهنگ از ویژگیهای عصر سلطه عقلانیت ابزاری است. جامعه سرمایه‌داری با تلفیق فرهنگ با سرگرمی و بازی، فرهنگ توده‌ای منحنی به وجود آورده است. به نظر آدورنو مجموعه سرگرمی‌ها، تفریحات و ابزارهای حاصل از فناوری که به مفهوم جدیدی انجامیده، بدین معناست که صنعت است که فرهنگ را می‌سازد. در این فرهنگ انسان دیگر به عنوان فرد، سوژه و سازنده نقشی ندارد. «در صفت فرهنگ‌سازی فرد نوعی توهم است.»

جامعه‌ای که در چنبره صفت فرهنگی غلتیده باشد، هرگونه نیروهای رهایی‌بخش را از دست می‌دهد.

آدورنو و هورکهایمر این سؤال را مطرح می‌نمایند که آیا به‌راستی آنچه را که همگان فرهنگ می‌دانند فرهنگ است؟

بابک احمدی سؤال آنان را این‌گونه طرح می‌کند: چگونه در این روزگار، زندگی فرهنگی تا این حد نازل و پست شده است که هرچه موجب آگاهی و دگرگونی است بی‌ارزش شمرده می‌شود و هر چه واپس‌گرا و محافظه‌کار است، نظم مستقر را می‌ستاید و پایه‌های آن را محکم می‌کند و مورد ستایش قرار می‌گیرد؟... آیا به‌راستی آنچه فرهنگی خوانده می‌شود، فرهنگی است؟ (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۵۹).

فرهنگ به معنی واقعی کلمه، خود را به‌سادگی با هستی همساز نمی‌کند، بلکه همواره به‌گونه‌ای ناهم‌زمان، اعتراض علیه مناسبات متحجر را برمی‌انگیزد، مناسباتی که افراد همه با آن زندگی می‌کنند. در واقع تمایزی ژرف میان آنچه زندگی عملی خوانده

می‌شود و فرهنگ، یعنی میان شرایط هر روزه سرکوب و استثمار با نفی آنها وجود دارد. به بیان دیگر فرهنگ باید نقادانه باشد (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

مارکوزه و نقد انسان تک‌ساحتی

یکی دیگر از بنیانگذاران مکتب فرانکفورت، هربرت مارکوزه بود که در سال ۱۹۳۳ به انستیتو پیوست. مارکوزه اصلی‌ترین آثار را در زمینه نظریه سیاسی این مکتب خلق کرد. او برخلاف دو همکارش که پس از جنگ جهانی دوم به فرانکفورت بازگشتند، در آمریکا ماند و به تألیف آثار به زبان انگلیسی ادامه داد. او در واقع وفادارترین فرد در میان این جمع رادیکالیسم سیاسی سالهای نخستین انستیتو بود و تأثیر و نفوذ بسزایی پیدا کرد.

هدف اصلی مارکوزه، نقد جامعه سرمایه‌داری بود که با دیگر همکارانش در مکتب مشترک بود. مشهورترین و مهمترین اثر مارکوزه در زمینه سیاسی کتاب *انسان تک‌ساحتی* است که در سال ۱۹۴۶ به چاپ رسید. به دنبال آن مقاله «رواداری سرکوبگر» در ۱۹۶۵ و رساله‌ای درباره آزادی در ۱۹۶۹ منتشر شدند. دو کتاب پیشین او هم حایز اهمیت هستند. *عشق و تمدن*، ۱۹۵۵ و *مارکسیسم شوروی*، ۱۹۵۸. برخی از مقالات مرتبط با این مسأله را که بیشتر در دهه ۱۹۳۰ در آلمان نوشته بود، به چاپ رساندند.

مارکوزه به نقد جامعه پوزیتیویستی پرداخت، زیرا این نظام در چشم او همچنان ناعادلانه، سرکوبگر و مهمتر از همه، نماینده‌ی نوعی از ریخت‌افتادگی طبیعت بشری و روح بشری بود. نه اینکه چشم او بر موفقیت‌های اقتصادی سرمایه‌داری به بلوغ رسیده بسته باشد، برعکس او این جامعه را «جامعه برخوردار» یا «جامعه فراخ‌زیست» می‌خواند (لسناف، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۲).

مارکوزه در کتاب *انسان تک‌ساحتی* می‌گوید: علوم اجتماعی که از علوم طبیعی اثبات‌گرا (براساس آزمایش عینی) الگو گرفته، ابزاری است برای مهار انسانها و این علوم اثبات‌گرایی برای این تنظیم شدند که وسیله‌ای باشند در دست قدرتمندان که می‌توانند با استفاده از آن قدرتشان را بر جامعه اعمال کنند و تسلط پیدا کنند و جامعه سرمایه‌داری را جامعه‌ای «حیلت‌ساز و توتالیترا» می‌خواند. مارکوزه با برخورداری و

فراخزستی سرمایه‌داری مخالف است. چرا؟ چون در وهله اول این فراخزستی (آسایش مادی) را رشوه‌ای کاذب می‌داند که سرمایه‌داری به مردم هدیه داده است و قابل مشاهده نیست.

مارکوزه از عقلانیت ابزاری و قفس آهنین بوروکراسی ماکس وبر انتقاد می‌کند و علوم اجتماعی فاقد ارزش ماکس وبر را امری دروغین و هیولایی می‌داند که جامعه را تحت سلطه خویش می‌گیرد، به اعتقاد وی علوم اجتماعی وبری برای این امر طراحی شده است که در بست در خدمت منافع حاکمان و سرکوبگران باشد و ارزشهای آنان را تأیید و تضمین کند و بر کرسی بنشانند و قصد و نیت ماکس وبر این بوده است که علوم اجتماعی را خالی از ارزش و اخلاق کند.

مارکوزه اشاره می‌کند که مردمان سرمایه‌داری بلوغ یافته فریب خورده‌اند و هیچ دارویی روی آنها اثر نمی‌کند، مگر آنکه خودشان به درک حقیقت اخلاق و متافیزیک برسند.

دو ویژگی فرهنگ سرمایه‌داری مدرن در نظر مارکوزه اهمیت دارند: فرهنگ جامعه مدرن فرهنگی علمی، فرهنگ تولید و بارآور. هر دو ویژگی هدف انتقادات او قرار می‌گیرند. علم را ابزاری برای تسلط بر انسانها می‌داند، تسلطی که از نظر او هم به دلیل اینکه تسلط است، قابل اعتراض است و هم به دلیل افراد مسلطی که از آن بهره می‌گیرند. علم و فناوری راههایی برای قدرتمندان فراهم می‌آورد تا قدرتشان را حفظ و اعمال کنند.

اما انتقاد مارکوزه از علم مدرن، فراتر می‌رود، و از منطق صوری ایراد می‌گیرد: می‌گوید، منطق صوری تحمل تضادها و تناقضات را ندارد، از منطق صوری برای تسلط بر طبیعت استفاده می‌کنند، مارکوزه این گونه نگاه بر طبیعت را سلطه بر طبیعت می‌داند. و انسان را جزئی از طبیعت قلمداد می‌کند و اعتقاد دارد؛ سلطه فقط از طریق فناوری برقرار نمی‌شود، بلکه به صورت خود فناوری برقرار می‌شود. انسان در زندگی اقتصادی زیر سلطه فناوری دستگاههای تولیدی می‌رود. درست است، این دستگاهها به انسان مشروعیت، رفاه و آسایش می‌دهد، ولی انسان را تبدیل به برده فناوری (تکنولوژی) می‌کند (لسناف، ۱۳۸۵: ۷۷).

مارکوزه در پیروی از ارزشها و بازگشت به حقیقت به نقد جوامع سرمایه‌داری پرداخته و دنیای سرمایه‌داری و اثبات‌گرایی را مقصر حمله به طبیعت و سرکوب آن می‌داند و از محیط‌زیست دفاع می‌نماید و اشاره می‌کند که جهان علم مدرن، طبیعت را تبدیل به چیزی قابل اندازه‌گیری و قابل کنترل و خام می‌کند، چیزی که مارکس و بر از آن به‌عنوان افسون‌زدایی یاد می‌کند و تمامی این سرکوب‌ها و وحشیگری‌های خالی از هنجار را ناشی از کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* ماکس وبر می‌داند که در جامعه سرمایه‌داری غرب گسترش یافته است (لسناف، ۱۳۸۵: ۷۸). وی معتقد است انسان قرن حاضر آنچنان اسیر پدیده‌های بیگانه‌ساز جامعه صنعتی و علمی گردیده است که از خود اختیاری ندارد. این جامعه نوین، شیوه تفکر و الگوی رفتار و سلوک را به او تحمیل می‌کند و او از عنصر شیء‌گونه‌ای ساخته که به هر سمت کشیده می‌شود. مارکوزه معتقد است بزرگترین بدبختی امروز، دگرگونی مفاهیم انسان و صنعت و تبدیل آن به نوعی واقعیت تکنولوژی است.

او به دنبال انسانی نو در جامعه‌ای فارغ از سلطه و آزاد است. او معتقد است برای رهایی انسان، امیدی به قشرهای زحمتکش نمی‌توان داشت و به همین دلیل رسالت انجام تغییرات بنیادی در جوامع را به دوش روشنفکران می‌گذارد، اما از بابت این گروه هم نگران و مأیوس است؛ زیرا آنها نیز در حصار تنگ معیشت و سیاست گرفتار آمده‌اند و قلم و زبان‌شان کارایی لازم برای انجام دگرگونی را ندارد. بر این اساس، کارگزار انقلاب از نظر وی حاشیه‌نشین‌ها و طردشدگان اجتماعی هستند. از نظر مارکوزه روابط میان کشورهای صنعتی و سرمایه‌داری غرب با جوامع و ملت‌های جهان سوم یک ارتباط غیراخلاقی است. به‌ویژه آنکه کشورهای استثمارگر هرگز به‌صورت داوطلبانه و به دلیل فضیلت‌های اخلاقی برای ترمیم اوضاع پیشقدم نخواهند شد.

مارکوزه «انسان تک‌ساحتی» را انسان کاهش یافته‌ای از اخلاق و ارزشها می‌داند که در حلقه نظام فناورانه سرمایه‌داری به دام افتاده است و به یک بعد و یا ساحت تنزل یافته است و این فناوری را باعث تسلط جامعه و محدود شدن آزادی افراد دانسته است. او در کتاب خود به اثبات‌گرایی خالی از ارزش حمله می‌کند و سر منشأ اکثر

آفات در جوامع صنعتی را به دلیل برداشت علمی و فنی از عقلانیت ابزارری می‌داند (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۱۴).

نقد تفکر اخلاقی جوامع مدرن

یکی از اندیشه‌وزان معاصر انگلیسی که عمری را وقف کاوش و بررسی در مسأله اخلاق کرده، السدایر مک ایتتایر است. تألیفات گسترده این فیلسوف به‌ویژه کتاب انتقادی او به نام *پایان فضیلت*، او را در ردیف یکی از معتبرترین شخصیت‌های اخلاق‌گرای معاصر قرار می‌دهد. علی‌رغم بینش فلسفی این نویسنده از اخلاق، نقد و بررسی او از انحطاط اخلاقی جوامع مدرن، از بعد سیاسی آن نمی‌کاهد. او اعتقاد دارد که کشورها در دوران تجدد با یک فاجعه اخلاقی روبه‌رو شده‌اند. از نگاه این اندیشمند انحطاط اخلاقی از عصر روشنگری در یک سیر قهقرایی به این سو ادامه داشته است. به‌طوری که از هنجارهای اخلاقی تنها ظواهر و بیان و گزاره‌های تهی از هرگونه معنی و محتوا حفظ شده است.

فرضیه اساسی مک ایتتایر آن است که زبان اخلاق در جهان واقعی دستخوش جهان نابسامانی گردیده است. معنی این ادعا آن است که آنچه ما انسانها به‌عنوان اخلاق در جامعه پذیرفته‌ایم، «شاکله مفهومی بدون قراین و زمینه‌های لازم برای دریافت معنای» آن است. به عبارت دیگر ما تا حد زیادی توانایی درک نظری و عملی خود را در اخلاق از دست داده‌ایم. در این اوضاع و احوال، فلسفه تحلیلی و پدیدارشناسی همان‌قدر در نشان دادن نابسامانی‌ها در عمل و تفکر اخلاقی عاجزند که در تحلیل حوادث آن جهان فرضی و خیالی (دنیای علوم طبیعی).

مک ایتتایر معتقد است برای فهم نابسامانی اخلاقی هر دوره باید تاریخ آن را با معیارهای ارزشی مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. از نظر این اندیشه‌ورز، عمده‌ترین ویژگی دوران معاصر اختلاف نظر و تعارض‌های بی‌پایان ارزشی و اخلاقی است که به نظر نمی‌رسد راه عقلایی مصالحه و برون‌رفت از آن وجود داشته باشد. مثلاً این ادعای درستی است که مقوله جنگ و صلح، مثل همیشه صحنه بزرگ این معارضه‌هاست.

آیا در زمان حاضر چیزی به نام «جنگ عادلانه»^۱ می‌تواند معنا و مفهومی داشته باشد؟ آیا شعار رومی‌ها که می‌گفتند: «اگر صلح می‌خواهید، آماده جنگ باشید» امروزه می‌تواند زمینه‌ساز آرامش، ثبات و همزیستی برای سعادت و بهروزی انسانها و جوامع باشد؟ آیا مسابقه تسلیحاتی، رقابت قدرت، بازدارنگی استراتژیک، مداخلات نظامی، زیر عنوان «بشردوستانه» ماهیتاً کارهای اخلاقی هستند؟ آیا جنگهای آزادی‌بخش اخلاقی نیستند؟ آیا مداخلات نظامی متعدد و مکرر ایالات متحده آمریکا و برخی کشورهای غربی در مناطق دنیا، زیر چتر شورای امنیت و یا در قالب شعارهای نوع‌دوستانه با معیارهای اخلاقی سازگاری دارد؟

مسئله «عدالت» نیز یکی از همان مقولات مورد تنازع در قلمرو اخلاق است. حکومت‌ها چه شیوه‌هایی را از نظر اداره امور و توزیع امکانات و فرصت‌ها برای آحاد جامعه باید به کار گیرند، تا زمینه تأمین سعادت و بهروزی و تحقق آرمانهای مشروع مردم فراهم آید؟ آیا اصالت و اولویت را باید به فرد و آزادی‌های او داد و یا جامعه مقدم بر فرد است؟ آیا واقعاً تبعیض و نابرابری در سرشت و طبیعت انسان است و یا آنکه امری است که به علت سوء تدبیر حکومت‌ها به انسان در جامعه عارض گردیده است؟

آیا استدلال‌های اخلاقی که گاهی از زبان دولتمردان شنیده می‌شود، پوششی برای تحمیل عقیده با مقصود خاصی نیستند؟ آیا آنچه به نظر کارگزاران حکومتی خوب و مطلوب قلمداد می‌شود، اخلاقی است و مردم هم باید آنها را بپسندند و با آن کنار بیایند؟

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این نزاع‌های اخلاقی که بیشتر در عرصه سیاست و جامعه مطرح هستند، به شیوه‌های عقلی قابل حل و فصل نیستند. لذا برای اجتناب از افتادن در یک دور باطل، باید در صدد رهیافت مناسبی بود که از لحاظ روش‌شناختی منطقی و از نظر موضوعی و محتوایی معطوب به هدف باشد (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۰۸).

1. Jutwar

2. Sipacem para bellum

اخلاق در عصر فرامدرن

عصر تجدد با تکیه بر توانمندی‌های علم و حاکمیت عقل و تجربه، عنایت چندانی به هنجارها و ارزش‌های اخلاقی نداشت. سازمانها و شیوه‌های علمی به‌صورت ابزار بیگانه‌سازی فرد در آمدند. در نهایت آنها نه تنها گره‌ای از مشکلات انسان درمانده در جامعه مدرن نگشودند، بلکه به‌صورت سرپوشی بر نارسایی‌ها و مهارت بر آزادی‌ها، در دست کارگزاران قدرت و سیاست قرار گرفت. هر چند شعار عقلانیت به‌عنوان یک ارزش، در جوامع مدرن طنین خوش‌آهنگی داشت، ولی در عمل، توسعه و تمرکز ابزار دیوانسالاری و سلوک عقلی بدون تفکر، باعث از خودبیگانگی انسان و زوال ارزش‌ها شد (کاظمی، ۱۳۷۴: ۳۳۰).

تفکر فرامدرن، در واقع واکنشی به غفلت‌های دوران تجدد بود و طرح دوباره هنجارها و ارزش‌ها را همراه داشت. بینش فرا رفتاری نسبت به مسائل سیاست و جامعه، نتیجه همین تحول است. در بینش جدید، واقعیت و ارزش با هم پیوند می‌خورند و گرایش انسان به حقایق امور و پدیده‌ها، مورد تردید قرار می‌گیرد. در دوران فرامدرن، ما با تعریف جدیدی از انسان مواجه می‌شویم که بیش از حد به فردیت خود متکی است و مایل نیست خود را با نظم موجود سیاسی و اجتماعی سازگار کند (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۱۰).

هابرماس و عقلانیت فرهنگی

یورگن هابرماس از شخصیت‌های معاصر است که در سال ۱۹۲۹ در دوسلدورف آلمان به دنیا آمد و دستیار یکی از شخصیت‌های تابناک مکتب فرانکفورت به نام تئودور آدورنو شد. او در فرانکفورت استاد فلسفه و جامعه‌شناسی بود. هابرماس با آنکه وارث اندیشه مکتب فرانکفورت است، به‌صورتی مستقیم ادامه‌دهنده راه آن نیست. هابرماس نویسنده‌ای حقیقتاً پرکار است و کتاب و مقالات بسیاری نوشته است. آثار مهم وی عبارت‌اند از: *شناخت و علایق انسانی* (۱۹۶۸)، *بحران مشروعیت* (۱۹۷۳)، *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی* (۱۹۶۲)، کتاب دو جلدی، *نظریه عمل ارتباطی* (۱۹۸۱) (لسناف، ۱۳۸۵: ۳۸۵).

پیشگامان اندیشه انتقادی در دوران فرامدرن یورگن هابرماس، میشل فوکو و فرانسوا لئوتارد هستند. هابرماس نقش اخلاق و اصول و هنجارهای مرتبط با آن در جامعه را در شناخت زندگی سیاسی و اجتماعی، بسیار مؤثر می‌داند. او با تأکید بر روشهای گفتمانی (با توجه به ساختارها و نقش نمادین «زبان») می‌کوشد جهان مدرن را از مشکل از هم‌گسیختگی برهاند (محمودیان، ۱۳۷۴: ۳۵-۳۰).

از نگاه هابرماس هنجارهای اخلاقی جامعه پدیده‌هایی پویا هستند و همزمان با رشد و تکامل دانش متحول می‌شوند، تکامل هنجارهای اخلاقی زمانی به تعالی می‌رسد که وجدان فرد در راستای اصول و غایات جهانشمول مبادرت به انتخاب و اقدام کند. اصول جهانشمول، حول ارزشهایی مانند عدالت، آزادی، حرمت انسان، برابری حقوق و جز اینها متمرکز است. برقراری اصول از دید هابرماس ریشه در شکل‌گیری و رشد خودسامانی فرد و گسترش آزادی و دموکراسی دارد. به عقیده او جامعه مدرن نتوانسته زمینه لازم را برای همبستگی اجتماعی و لاجرم اشاعه خودسامانی به وجود بیاورد.

«هابرماس» نارسایی و زوال هنجارهای اخلاقی را معلول نبود یک فراگرد پویا، آزاد و داوطلبانه گفتمان می‌داند. به عقیده او اصول و هنجارهای اخلاقی جهان مدرن در قواعد پیشبرد گفتمان نهفته است و گسترش آزادی و خودسامانی بدون آن ممکن نیست. او از نوعی اخلاق گفتمانی سخن می‌گوید که قادر است در یک فراگرد تدریجی جهان مدرن را از زوال و گسست برهاند.

دیدگاه هابرماس در مورد اخلاق با آرای امیل دورکیم مشابه است و در بسیاری موارد توافق دارد. هر دو تأکید دارند که تمامی ضرورت‌ها و پیش‌نیازهای زندگی اجتماعی خوب و سعادت‌مند، اقتصاد عقلایی، یگانگی و همبستگی اجتماعی، آزادی و دموکراسی موکول به احیا و اشاعه هنجارهای اخلاق است. این اندیشمندان معتقدند که هیچ تحول و تغییری در وضع انسانها روی نمی‌دهد، مگر آنکه خود آنها با گزینش شیوه کُنش و الگوی زندگی آن را متحقق سازند.^۱ به عبارت دیگر بدون تحول درونی و

۱. این گفته در واقع بیان دیگری است از آیه قرآن «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۲) خداوند حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که آن قوم حالشان را تغییر دهند.

تغییر شرایط ذهنی انسان، هیچ دگرگونی مؤثری در قلمرو حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پدید نمی‌آید (محمودیان، ۱۳۷۴: ۳۴).

«دورکیم» یکی از معدود اندیشه‌ورزان قرن حاضر است که جامعه و روابط اجتماعی حاکم بر آن را از دیدگاه اخلاقی مورد توجه قرار داده است. او معتقد بود که جامعه اساساً پدیده‌ای اخلاقی است و اخلاق همان نیرویی است که خواسته‌های گوناگون افراد را در یک کل همگون و یگانه هماهنگ می‌کند. او در کتاب *تقسیم کار اجتماعی*، با اشاره به «همبستگی انداموار» ضرورت اخلاقی کردن روابط اجتماعی را گوشزد می‌کند. البته نظم اخلاقی مورد توجه او با نوع کهنه آن تعارض دارد. از نظر او، اخلاق هستی قائم به ذات ندارد و تنها ابزار کاربردی در شکل‌های اجتماعی است، که برای حفظ یگانگی جامعه به کار گرفته می‌شود. دورکیم در خلال مطالعات خود درباره روابط انسانها در جامعه، معتقد شد که با پیشرفت تدریجی اجتماعات، «همبستگی مکانیکی» که ویژگی جوامع ابتدایی است، جای خود را به همبستگی انداموار می‌دهد که متضمن پیدایش احکام اخلاقی جدید است (آنتونی گیدنز، ۱۳۶۳: ۵۵).

میشل فوکو نیز تحت تأثیر اندیشه‌های دگر از مسیر قلمرو و «ناندیشه‌ها» وارد بحث معرفت‌شناسی می‌شود و تأملات خود را از بررسی چند و چون هستی، یعنی خالق عالم وارد عرصه کسی که می‌اندیشد، یعنی مخلوق او انسان می‌کند. به نظر فوکو تفکر مدرن قادر به احیا و استقرار هنجارها و اصول اخلاقی نیست.

در اندیشه فرامدرن این باور که فکر آدمی کاملاً شفاف و روشن است، مورد چالش قرار می‌گیرد و اعتقاد بر این است که اگر برای آن اهمیتی فراتر از آنچه که درخور آن است، قایل شویم، به بیراهه خواهیم رفت. هایدگر حتی پا را فراتر گذاشته و مدعی است که ما هرگز ظرفیت درک جهان اطرافمان را نخواهیم یافت (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۱۱).

نخستین کتاب مهم هابرماس *شناخت و علایق انسانی* است. این کتاب هم منعکس‌کننده و هم پاسخگوی آن روحیه تندرو شورشی است که در دهه ۱۹۶۰ حاکم بود و مربوط به «نظریه انتقادی» مکتب فرانکفورت بود. او کتاب *شناخت و علایق انسانی* را علیه «اثبات‌گرایی» نوشته است که هابرماس آن را از نظر فلسفی ساده‌لوحانه و از نظر سیاسی مضر و آسیب‌زا می‌دانست. به نظر وی اثبات‌گرایی ساده‌لوحانه فرض را بر این می‌گذارد که علم، شناخت مستقیم جهان به آن صورت است که هست و نگرش

علمی بهترین راه شناخت واقعیت‌هاست، نه شناخت ارزش‌ها (ارزش اخلاقی)؛ زیرا داوری‌های ارزشی را نمی‌توان با شیوه‌های علمی برقرار کرد. بنابراین علم و از جمله علوم اجتماعی به ضرورت فارغ از ارزش هستند. هابرماس می‌گوید: ساده‌لوحی این دیدگاه در این است که رابطه میان شناخت و علایق انسانی را نادیده می‌گیرد و بدین معنی است که علوم طبیعی براساس ویژگی علاقه بشری به جهان طبیعی نبوده است. علاقه ما به جهان طبیعی به این علت است که می‌خواهیم از طبیعت برای رسیدن به مقاصد و اهداف خودمان استفاده کنیم و علوم طبیعی پاسخگوی نیازهای ماست. انسان را جانوری می‌داند که برای زیستن باید کار کند و انسان برای همین کار و لوازم کار به شناخت محیط طبیعی نایل می‌آید. رابطه انسانها با همدیگر در تعامل است و تعامل اجتماعی متفاوت با محیط طبیعی است. انسانها با همدیگر در تعامل‌اند و برای تعامل و رابطه، نیازمند و محتاج به فهم و درک یکدیگرند و این کار و این تعامل را با «زبان مشترک» انجام می‌دهند که این رابطه و تعامل را هابرماس «کنش ارتباطی» می‌نامد. او به شدت معنای مدرنیته و تجدد را مورد تردید قرار می‌دهد و در برابر «عقلانیت ابزاری» ماکس وبر، «عقلانیت فرهنگی» را بیان می‌کند و اشاره می‌کند، عقلانیت ابزاری مخصوص انسان نیست و این نوع عقلانیت را می‌توان در رفتار همه جانوران مشاهده کرد. آنچه مختص انسان است: زبان، ارزشها و اخلاقیات است که یک جامعه سیاسی را از بحران نجات می‌دهد و به مشروعیت می‌رساند. هابرماس در کتاب دیگر خود به نام *بحران مشروعیت جامعه سرمایه‌داری خالی از ارزش و اخلاق* را زیر سؤال می‌برد و استفاده ابزاری از عقلانیت را در حکومتها باعث بحران مشروعیت می‌داند. بدین معنی که به علت نادیده گرفتن عقلانیت فرهنگی، عقلانیت ابزاری تسلط پیدا کرد و موجب تسخیر جهان زیست شد و قفس آهنین دیوانسالاری شکل گرفت. او مدرنیته را «طرحی ناتمام» می‌داند.

هابرماس از چهار نوع «بحران» یاد می‌کند: بحران اقتصادی، بحران عقلانیت، بحران مشروعیت و بحران انگیزش؛ که همگی را ناشی از نظام سرمایه‌داری خالی از ارزش و اخلاق می‌داند و می‌گوید: راه رسیدن به دموکراسی، توجه به عقلانیت فرهنگی است (لسناف، ۱۳۸۵: ۳۸۸).

به‌طور کلی از دیدگاه نظریه انتقادی، جامعه سرمایه‌داری خالی از ارزش و اخلاق است و افراد این جامعه به دنبال سلیقه‌ها و منافع خود هستند که بیان‌کننده «عقل ابزاری» است و چنین نظامی از دیدگاه نظریه انتقادی ذاتاً متمایل به بحران است و نتیجه چنین نظامی مثله کردن تمامیت وجود انسان و سرکوب خواسته‌های راستین او است که از طریق نابود کردن ارزشهای لیبردویی انسان به اوج پرخاشگری و سرکوب می‌انجامد (بشیریه، مجله سیاست خارجی: ۵۹۵).

هایدگر و نیهیلیسم اخلاقی

مارتین هایدگر از پیشروان رویکرد فرامردن در قرن بیستم و بزرگترین منتقد مدرنیته در فلسفه معاصر است. وی از جمله فیلسوفانی است که به بررسی مدرنیته و جهان خالی از ارزش و اخلاق پرداخته است وی به دنبال این سؤال بود که «هستی» چیست؟ او ریشه بحران اخلاقی در سیاست مدرن را در پرسش از هستی می‌داند و معتقد است که پرسش از هستی مضطرب‌کننده است. هایدگر از یکسو مدرنیته را باعث آزادی فردی و آسایش بشر می‌داند و از سوی دیگر عقل ابزاری را باعث نابود شدن اخلاق و آزادی فردی می‌داند. از نظر هایدگر هستی «زمان» است و می‌توان آن را در افق زمان شناخت. هستی یعنی امر موجود، بازگشتی به هنجارها، ارزشها و چیزی که در زمان حاضر پنداشته شود (احمدی، ۱۳۸۵: ۸۵).

از نظر هایدگر تمامی فلسفه غرب، هستی را به فراموشی سپردند و در آن غرق شدند و چیزی که همه انسانها از آن غافل شدند، هستی خویش است. هنگامی که ما چیزی را از یاد می‌بریم آن چیز بر ما پنهان می‌ماند (Heidegger, 1984). وی آینده مدرنیته را «نیهیلیسم و پوچی» می‌داند، چرا که عقل نتیجه همین پوچی است و انسان با فراموش کردن ارزشها و هستی اخلاقی خود، گامی به سوی نابودی برمی‌دارد و هیچ چیز نمی‌تواند انسان را به سمت اصالت و اصل راهنمایی کند، مگر خود نیهیلیسم (منوچهری، ۱۳۸۴: شماره ۴).

نتیجه‌گیری

علم اخلاق در پی سعادت انسان است، این سعادت تنها در زندگی مدنی تحقق می‌یابد و زندگی سعادت‌مندان نیز جز با عمل به فضیلت که موضوع بحث اخلاق است، قابل وصول نیست. بدین ترتیب مفهوم سعادت، از مجرای اخلاق و در عرصه مطلوب‌ترین نظام سیاسی معنی پیدا می‌کند.

تمامی حکما و متکلمان و اندیشه‌ورزان در سراسر تاریخ حیات بشر، هر کدام به زبان و طریقی، اخلاق و پیوند آن را با سعادت و رستگاری انسان مورد توجه قرار دادند. از آنجا که سعادت و بهروزی انسان فقط در حیات اجتماعی امکان تحقق پیدا می‌کند و برقراری روابط عادلانه در جامعه مدنی نیز عقلاً مستلزم وجود دستگاه حکومت و سیاست است، پس سیاست و تاریخ اندیشه سیاسی در واقع کوششی است برای تبیین سیر تطور و تحول اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در خصوص کم و کیف رابطه میان اخلاق و سیاست و تشخیص شرایطی که یکی را بر دیگری چیره ساخته است و یا توازن میان آنها برقرار گشته است.

فقط در سایه اخلاق و سیاست‌های سنجیده انسانی است که فرهنگها ماندگار، تمدنها بارور و انسانها با فضیلت و شکوفا می‌شوند و زوال آنها ناشی از انحطاط اخلاق بوده و تاریخ شاهد زنده این مدعاست.

از دیدگاه نظریه انتقادی جوامع مدرنیته امروز دچار یک افت فرهنگی و اخلاقی شدید شده است، زیرا که عقلانیت ابزاری بر این جوامع حاکم شده و نگاه جامعه سرمایه‌داری به طبیعت، انسان، جامعه و جهان نگاهی ابزاری شده است. اندیشمندان نظریه انتقادی هر یک به زبان و طریقی انزجار خود را از جوامع اثبات‌گرایی خالی از ارزش و اخلاق ابراز داشته‌اند: هورکهایمر و آدورنو با «صنعت فرهنگی»، مارکوزه با «انسان تک‌ساحتی»، هابرماس با «عقلانیت فرهنگی».

اریش فروم روانکاو و فیلسوف مکتب فرانکفورت نیز اعتقاد دارد، اعضای جامعه صنعتی و مدرنیته همگی از خود بیگانه (الینه) هستند و تمدن انسانگرایی (امانیستی) غرب را تمدن بحران‌زده می‌داند و انسان در این تمدن گرفتار از خود بیگانگی و غربت و اسارت در ظلمت ماتریالیسم و نفس‌پروری است و راه نجات را در «جامعه سالم» و بازگشت به سوی حقیقت و اخلاق می‌داند و می‌گوید: بشر باید زندگی

خود را از نوارزایی کند و بار دیگر متولد شود، اما این کاری است دشوار که بیشتر مردم بدان بی توجه‌اند، چرا که «سرنوشت دردناک بیشتر آدمیان این است که پیش از تولد می‌میرند».

مارتین هایدگر نیز مدرنیته خالی از ارزش و اخلاق را به نقد کشیده و مسأله «هستی و زمان» را مطرح می‌کند که چگونه جامعه غربی در نیهیلیسم و پوچ‌گرایی غرق شده و هستی خود را فراموش کرده است، وی راه نجات را در هنر و اخلاق و بازگشتن به ارزشها می‌داند.

تمامی اندیشمندان نظریه انتقادی، «اخلاق و سیاست» را دو روی یک سکه می‌دانند و بر ارتباط و تعامل آنها با همدیگر صحنه می‌گذارند. اخلاق اگر در سیاست نباشد جامعه را به فساد و تباهی خواهد کشاند. اخلاق و سیاست به منزله دو بال نیرومند برای پرواز به سوی سعادت و خوشبختی جامعه است، پس نظریه انتقادی بر تعامل و هماهنگی «اخلاق در سیاست» تأکید دارد و تمامی این فجایع و بربریت، سرکوب طبیعت و کشتار انسانها را به دلیل جدا بودن اخلاق از سیاست می‌داند.

منابع

۱. آزادارمکی، تقی. ۱۳۷۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، سروش، تهران، چاپ دوم.
۲. آشوری، داریوش. ۱۳۸۳، *دانشنامه سیاسی*، مروارید، تهران، چاپ دهم.
۳. احمدی، بابک. ۱۳۸۰، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، نشر مرکز، تهران، چاپ چهارم.
۴. احمدی، بابک. ۱۳۸۵، *هستی و زمان*، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم.
۵. باتامور، تام. ۱۳۷۰، *مکتب فرانکفورت*، ترجمه حسینعلی نوذری، نشر نی، تهران.
۶. بخشایشی، احمد. ۱۳۸۰، *اصول علم سیاست*، آوای نور، تهران، چاپ سوم.
۷. بشریه. حسین، «مکتب فرانکفورت، نگرش انتقادی، نقد آیین اثباتی در جامعه نو»، *مجله سیاست خارجی*، سال سوم، شماره ۴.
۸. بشیریه، حسین. ۱۳۸۶، *آموزش دانش سیاسی*، نگاه معاصر، تهران، چاپ هفتم.
۹. تبریزی، میرزا جواد. ۱۳۶۸، *المراقبات*، نشر امام مهدی، قم.
۱۰. جونز، وت. ۱۳۶۲، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران، چاپ اول، جلد دوم.

۱۱. ژکس. ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، امیرکبیر، تهران، چاپ اول.
۱۲. سادات، محمدعلی. ۱۳۷۲، *اخلاق اسلامی*، سمت، تهران، چاپ پانزدهم.
۱۳. عالم، عبدالرحمن. ۱۳۸۴، *بنیادهای علم سیاست*، نشر نی، تهران، چاپ سیزدهم.
۱۴. کاظمی. سید اصغر. ۱۳۷۶، *اخلاق و سیاست*، اندیشه سیاسی در عرصه عمل، قومس، تهران، چاپ اول.
۱۵. کاظمی، سید اصغر. ۱۳۷۴، *روش و پیشش در سیاست*، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، چاپ دوم.
۱۶. گیدنز، آنتونی. ۱۳۶۳، *دورکیم*، ترجمه یوسف اباذری، خوارزمی، تهران.
۱۷. لسناف، مایکل ایچ. ۱۳۸۵، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر ماهی، تهران، چاپ اول.
۱۸. مجتوی، سید جلال‌الدین. ۱۳۶۷، *علم اخلاق اسلامی*، (گزیده کتاب جامع‌السعادات، تألیف عالم ربانی علامه مولی مهدی نراقی)، حکمت، تهران، چاپ اول.
۱۹. محمودیان، محمدرفیع. «اخلاق و تحولات اجتماعی»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۹۳ و ۹۴، خرداد و تیر.
۲۰. مطهری. *آشنایی با علوم اسلامی*، نشر صدرا، تهران.
۲۱. ملاصدرا. *اسفار*، داراحیا التراث العربی، بیروت.
۲۲. منوچهری، عباس. ۱۳۸۴، *هایدگر و آزادی*، علمی و پژوهش دانشگاه مدرس، دوره دوم، شماره ۴.
۲۳. نقیب‌زاده، احمد. ۱۳۸۰، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، سمت، تهران، چاپ دوم.
۲۴. نیچه، فردریش. ۱۳۷۳، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، خوارزمی، تهران، چاپ اول.
۲۵. هدفیله، ژ.آ. *روان‌شناسی و اخلاق*، ترجمه علی پریور، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۲۶. الهی، اصغر. «اخلاق بازتاب شعور اجتماعی»، *ایران فردا*، سال دوم، چاپ دهم.

27. Heidegger, Martin. 1984. *The Basic Problems of phenomenology*, Indiana publish University Press.