

فصلنامه مطالعات سیاسی  
سال سیزدهم، شماره ۵۲، تابستان ۱۴۰۰  
صفحات: ۱۸۵-۱۶۳  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۲۰  
مقاله: پژوهشی

## نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت

گارینه کشیشیان سیرکی\* / حامد مهر علی\*\*

### چکیده

مکتب فرانکفورت با مشاهده‌ی وضع انسان در قرن بیستم میلادی، جامعه‌ی موجود را یکسره تهی از عقلانیت و اجزاء آن را مانع رهایی انسان ارزیابی می‌کند، فلذا مشخص می‌سازد که این ساخت بریده از حقیقت، بحرانی را پدید آورده که در مبادی غرب مدرن ریشه دارد. پرسش اساسی پژوهش توصیفی - تحلیلی حاضر این است که مکتب فرانکفورت در جامعه‌ی مدرن چه بحرانی را شناسایی می‌کند و برای برون‌رفت از آن چه راه‌حلی را ارائه می‌دهد؟ فرضیه‌ی پژوهش توضیح می‌دهد که فرانکفورتی‌ها با مطالعه‌ی مدرنیته متوجه بحران «از خودبیگانگی» شدند و گزاره‌هایی از جمله ماشین‌پروری، تکنولوژی، عقل ابزاری، صنعت فرهنگ، هنر مستحیل، رسانه، کاپیتالیسم، ساینتیسم، پوزیتیویسم، بوروکراسی و ایدئولوژی‌های به‌ظاهر متضاد را - به شکل تمثیلی و نه حصری - علل موجه‌ی بحران مزبور دانستند. مواردی که در دو دسته‌ی علل عالی و علل تالی (عللی که هم‌زمان مولود و مولد از خودبیگانگی هستند) نیز قابل طرح است. راه حل مورد نظر آن‌ها منتهی به آرمانشهری است منهای ویژگی‌های جامعه‌ی موجود و مقرون به شناخت دیالکتیکی، یعنی جامعه‌ای عقلانی و به غایت آزاد. جامعه‌ای که در آن، تکنولوژی در شأن اصلی خود یعنی ابزارگونگی قرار می‌گیرد تا از این رهگذر، انسان از وضعیت شیء‌گشتگی خارج و با فطرت اصیل خویش یگانه شود.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه‌ی انتقادی؛ مدرنیته؛ ایناسیون؛ شیء‌وارگی؛ رسانه؛ دیالکتیک منفی.

\* دانشیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسؤل).

g.keshishyan71@gmail.com

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

## مقدمه

بیگانگی انسان همواره در ادوار مختلف تاریخ، از مسائل مورد بحث اندیشمندان و فلاسفه‌ی مختلف بوده است، لذا در نظر آوردن نقطه‌ی عزیمت مبحث بیگانگی بسیار دشوار است. به همین موازات تلقی‌های گوناگونی از مفهوم بیگانگی وجود دارد؛ متفکرینی که در این حوزه به مطالعه پرداخته‌اند هر کدام حقیقتی را برای انسان قائل شده و منشأ به‌خصوصی را برای «خود» مد نظر قرار داده‌اند، در نتیجه فاصله‌گرفتن انسان از آن منشأ را بیگانگی تلقی کرده‌اند.

در مراحل نهایی تکوین مدرنیته، بشر در حال تجربه‌ای جدید منبعث از نگاه نو به مقوله‌ی انسان و هستی بود، بنابراین مفاهیمی که ذهن متفکرین را به خود جلب کرد از این تجربه‌ی جدید نشأت می‌گرفت. «مؤسسه‌ی پژوهش‌های اجتماعی» در چنین فضای و در سال ۱۹۲۳ تأسیس شد. اعضای مؤسسه در متن فرماسیونی رشد کردند که ویژگی‌هایی نظیر زندگی ماشینی، صنعت‌گرایی و غلبه‌ی تکنیک را شامل می‌شد. نظریه‌پردازان این مؤسسه که بعدها به «مکتب فرانکفورت» معروف شد در مسیر بحران‌پژوهی، مارکسیسم را نیازمند بازنگری یافتند. بنابراین با اتکا به مبانی فکری هگل به سراغ اصلاح زوائد این نظریه رفتند تا بلکه با ارائه‌ی نسخه‌ای جدید از مارکسیسم، قادر به توضیح مسائل روز باشند. فرانکفورتی‌ها با مطالعات گسترده‌ی بینارشته‌ای و تدقیق در مبادی فلسفی و اجتماعی عصر مدرن، بحران جامعه را از خودبیگانگی معرفی نمودند و تلاش کردند از طریق پارادایم حاکم بر مؤسسه‌ی متبوع خویش یعنی «نظریه‌ی انتقادی» این بحران را تبیین نمایند. تفاسیر متواتری بر عجز فرانکفورتی‌ها از ارائه‌ی راه‌حل و بدیل اصرار دارند، اما به شهادت مفهوم و منطوق، آنان صرفاً به توصیف وقایع بسنده نکرده‌اند. قلم غامض، پیچیده و رازگونه‌ی فرانکفورتی‌ها سبب شده، تفاسیر اینچنینی به ساده‌سازی نظریات آنان بگرایند و بُعد تجویزی نظریه‌ی انتقادی را مکنون بگذارند. به بیان دیگر، ویژگی معمایی مکتب فرانکفورت در کنار نگاه سطحی و ساده‌انگارانه‌ی ناظران، این شائبه را ایجاد نموده که فرانکفورتی‌ها در عرصه‌ی عمل حرفی برای گفتن ندارند. غافل از اینکه آراء این اندیشمندان عمداً در قالب قطعات مبهم و متناقض طرح گردیده است. به همین سبب، امر اساسی پژوهش حاضر؛ استخراج و منظم‌سازی مفهوم از خودبیگانگی از میان آراء اصحاب نظریه‌ی انتقادی و سپس تشریح جنبه‌ی هنجاری این نظریه در چهار بخش (مشمول بر مشاهده‌ی بحران، علل بحران، راه حل و ارائه‌ی آرمانشهر) است.

## ۱. مشاهده‌ی بحران

فرانکفورتی‌ها در عصری حیرت‌انگیز مشاهدات خود را به بوته‌ی نقد گذاشتند؛ عصر ماشین‌های بی‌روح، مناسبات بی‌رحم، رقابت خصمانه‌ی انسان‌ها، روابط خالی از عاطفه، شادی‌های بی‌بنیاد، تقید به لاقیدی و در نهایت عصر سرگشتگی انسان. از منظر آنان جامعه‌ی مدرن با تمام آسایشی که به ارمغان آورد نآسودگی‌هایی را نیز در پی داشت. سهولتی که به واسطه‌ی سازوکار مدرن حاصل شد، غرامتی به ارزش جِبَلت آدمی گرفت. آدورنو و هورکهایمر یکی از مضار بنیادین وضعیت موصوف را جدایی انسان‌ها دانستند و آن را اینگونه توضیح دادند: «پیشرفت، آدمیان را به معنای واقعی کلمه از هم جدا نگه می‌دارد... اتاقل‌های شیشه‌ای دفترهای مدرن، سالن‌های بزرگی که در آن‌ها به راحتی می‌توان انواع کارمندان مجتمع شده را تحت نظارت عمومی و نظارت مدیران‌شان قرارداد، دیگر به گفتگوها و گپ‌های خصوصی مجال نمی‌دهند.» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۳۶۷-۳۶۶). اما آیا همه‌چیز به همین جدایی‌ها ختم می‌شود؟ خیر! مصیبت این است که انسان‌ها به طرز شگفت‌انگیزی در عین تفرق، با یکدیگر همگون نیز می‌شوند. آن‌ها به براده‌های آهن می‌مانند که در حالت عادی از هم جدا هستند، و با طریقت‌یافتن آهن‌ربای مدرن، گرد مرکزیت جمع می‌آیند. اریش فروم با تذکر این وضعیت می‌نویسد: «انسان‌ها با هم و در جوار یکدیگر کار می‌کنند. هزاران نفر مانند سیل به کارخانه‌ها و ادارات سرازیر می‌شوند... طرفِ عصر به همان نحو مراجعت می‌کنند: همان روزنامه را می‌خوانند، به همان رادیو گوش می‌دهند، به سینمایی می‌روند که برای اعلی و ادنی، روشنفکر و کودک، تحصیل‌کرده و بی‌سواد مشترک است. با هم تولید می‌کنند، با هم مصرف می‌کنند و تفریح می‌کنند، بدون اینکه پرسش و اعتراضی داشته باشند.» (فروم، ۱۳۹۴: ۱۳۹). او توضیح می‌دهد که انسان تحت تأثیر رگبار بی‌امان مظاهر زندگی مدرن و عظمت محصولات مدرنیته، آنچنان مبهوت و هیجان‌زده می‌شود که قدرت حلاجی مسائل را از دست می‌دهد (فروم، ۱۳۵۱: ۱۳۹). آدورنو وضعیت موصوف را ناظر بر «انکار نفس» و در حکم توجیهی برای نظم سیاسی- اجتماعی موجود می‌پندارد (آدورنو، ۱۳۸۴: ۴۰۱). از منظر مارکوزه نیز آسودگی‌های منبعث از پیشرفت تکنولوژیک و ترقی فکری، به کلی حواس انسان را از نآسودگی‌های بنیادینی که بر آن مبتلا شده منحرف می‌سازد (مارکوزه، ۱۳۹۵: ۱۲۵). وی

امکانات مدرن را نه تنها متضمن آسایش باطنی نمی‌داند، بلکه آن را محصول وقاحت جامعه‌ی مدرن تعبیر می‌کند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۲۰).

فرانکفورتی‌ها با نسق روشمندانه‌ی مشاهدات خود از جامعه، انسان را دچار بحران از خودبیگانگی یافتند. آنان معتقدند جامعه‌ی مدرن از رهگذر امکانات خود نیازهای راستین انسان را نادیده می‌گیرد و بحرانی را دامنگیر خود می‌بیند که بهای آن، بیگانگی انسان با جوهر خود، است. مارکوزه در ایضاح بحران موجود می‌نویسد: «در عین حالی که چنین جامعه‌ی متمدنی تولیدِ توسعه‌یافته دارد و به تدارک موجبات آسایش هرچه‌بیشتر عموم افراد خود تواناست؛ گاهی ممکن است نیاز واقعی فرد را غیرلازم و ویرانی‌ها را آبادانی جلوه دهد. چنین جامعه‌ای قادر است که انسان‌ها را به چیزهایی عادی و بی‌ارزش مبدل سازد. نتیجه‌ی این عمل، از خودبیگانگی انسان‌هاست...» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۴۵). وی ضمن تبیین روانکاوانه‌ی فرایند بحران از خودبیگانگی، روشن می‌سازد مصنوعات انسان قدرت مستقلی از وی یافته‌اند (مارکوزه، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۱۲۹). فروم در سه‌گانه‌ی خود (کتاب‌های گریز از آزادی، انسان برای خویشتن و جامعه‌ی سالم) با نگرشی روان‌شناسانه تا حدود زیادی به زوایای مختلف از خودبیگانگی می‌پردازد. وی از خودبیگانگی را حالتی می‌داند که شخص خود را همچون یک غریبه حس می‌کند و خالق اعمال خود نیست، بلکه اعمالش خالق او هستند (فروم، ۱۳۹۴: ۱۵۰). فروم با شرح اینکه ذیل نظم مدرن، انسان رام و مطیع پدیدآمده، مجدداً بر حاکمیت اعمال انسان بر خودش، تأکید می‌کند. به اعتقاد او، نیروهای انسان به اشیاء و نهادها عاریت داده شده‌اند و او به‌سان یک بت، به آن‌ها سر فرود می‌آورد (فروم، ۱۳۷۵: ۷۷). شی‌وارگی یکی دیگر از مؤلفه‌های پژوهش مکتب است. این مفهوم در کنار از خودبیگانگی هر دو از قرائن مدرنیته به شمار می‌آیند اما به دلیل مجاورت بسیار نزدیک، هیچ‌یک به شکل جدا از یکدیگر قابل تبیین نیستند. چه بسا تبیین مجزای هر یک، موجب نوعی ساده‌سازی گردد و در نتیجه بدفهمی به بار آورد. بر این اساس فرانکفورتی‌ها اینهمانی مفاهیم اخیر را مبنا قرار دادند. در همین ارتباط، تقریر فروم به روشنی مبین ایصال این دو مفهوم است: «...انسان از خودبیگانه نمی‌تواند سالم باشد، چون خود را شیء و سرمایه تلقی می‌کند که باید به وسیله‌ی خود و یا دیگران اداره و مورد استفاده قرار گیرد، لذا از نفس خود بی‌خبر است.» (فروم، ۱۳۹۴: ۲۳۱).

در جامعه‌ی مدرن فرد در تمامی کنش‌ها جزئی از کل اجتماع محسوب شده و در هیچ‌وقته‌ای جزئی مستقل به شمار نمی‌آید تا جایی که مرکزیت هستی انسان، در جمع قلب می‌شود. مارکوزه طرح عینی جامعه‌ی مستخرج از مبادی عقلی مدرن را این‌گونه شرح می‌دهد که فرد

کاملاً در جمع، حل شده و فاقد ماهیتی مجزا است: «مسأله‌ی اتحاد فرد و جامعه تصویری بی‌اساس نیست و تمامی، واقعیت است. واقعیتی که گسترش حالت از خودبیگانگی انسان‌ها را در یک جامعه‌ی ... [مدرن] توجیه می‌کند و کاملاً جنبه‌ی عینی یافته است. اندیشه‌ی از خودبیگانگی در مظاهر یک زندگانی از خودبیگانگی فرومی‌رود. در این جامعه‌ها به انسان از یک ساحت می‌نگرند...» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۴۷). از اینجا مارکوزه انسان را تک ساحتی و فاقد ساحت فردی تعریف می‌کند. دغدغه‌ی هورکهایمر در مقاله‌ی «هنر مدرن و فرهنگ مردمی» تا حدود زیادی همان انسان تک‌ساحتی است. او بر این نکته پافشاری می‌کند که در تمامی اعصار و صورتبندی‌های اجتماعی، فردیت انسان کمابیش وقع گذاشته می‌شد، اما هر چه انسان به سمت قرن بیستم حرکت کرد، شأن فردی وی تحت تأثیر ساحت اجتماعی‌اش بیشتر آسیب دید تا اینکه نهایتاً برایش چیزی به غیر از شأن جمعی باقی نماند (هورکهایمر، ۱۳۷۵-۱۳۷۴: ۶۹). فروم نیز نیرویی را که انسان مدرن را هدایت می‌کند «اقتدار بی‌هویت» مبتنی بر «همرنگی» فرد می‌نامد (فروم، ۱۳۹۴: ۱۸۳). رویکرد آدورنو از سایر همفکرانش رادیکال‌تر است. او تأکید می‌کند انسان در جامعه‌ی برون‌سویه هرگز فردیتی کسب نکرده که زائل شود (یگی، ۱۳۹۵: ۱۵۴).

آباء مکتب فرانکفورت به طور کلی ارکان مدرنیته شامل رنسانس، رفرماسیون، عصر روشنگری و انقلاب صنعتی را قرینه‌ای بر بحران یافتند. آنان روشنگری را به منزله‌ی نقطه‌ی عطف نگاه نو به انسان و عصر اسطوره را به مثابه‌ی تبلور افسانه‌پرستی مورد بررسی قرار دادند. روشنگری و اسطوره به عنوان متغیرهای مطالعات تاریخی مکتب، نتایجی به دست دادند که در پرتو آن، فراشد استحاله‌ی انسان پدیدار بود؛ روشنگری که مقرر بود مغری از ارتجاع باشد، در حقیقت معبری به ارتجاع شد. ایماژ آدورنو و هورکهایمر از تاریخ غرب‌ریال نظمی را منعکس می‌کند که در آن روشنگری (به مثابه‌ی جلوه‌ی عقل‌مداری مدرنیته) آمیختگی رازگونی با افسون‌گرایی (به عنوان مظهر خرافه‌پرستی) دارد. متضادینی که مترداف از کار درآمدند و در همدستی بایکدیگر حقیقت انسان را نشانه گرفتند. کتاب دیالکتیک روشنگری با استفاده از تمثیل‌ها، استعارات و نمادها وضعیت جهان مدرن را با زبانی پیچیده و پر رمز و راز تبیین می‌کند. آدورنو و هورکهایمر با تبارشناسی از خودبیگانگی، اودیسه را شبیه حکایت گذار جامعه از اسطوره به مدرنیته و نهایتاً ارتجاع به اسطوره یافتند. تقابل اودیستوس با سیرن‌ها نمود مفاهیمی همچون «سلطه» و «کار»، مواجه‌ی او با

پولی فموس ناظر بر انکار هویت و رویارویی‌اش با پوزیدئون نماد ذبح عزت نفس به پای اسطوره است. تقابل اودیستوس با اسطوره‌ها و بیگانه‌شدن وی با طبیعت در واقع ناظر بر یگانه‌شدن وی با طبیعت است! هویتی که وی در اثر انعطاف در مقابل طبیعت به دست آورده، حقیقتِ هویت و نفس آدمی نیست بلکه نفسی است مصنوع طبیعت (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

## ۲. کشف علل بحران از خودبیگانگی

### ۲-۱. ماشینیسیم

ماشین به عنوان جوهر انقلاب صنعتی، لایه‌های قدرت را درنوردید و در ساحات اجتماعی و فردی، ابتکار عمل را در دست گرفت. به توصیف فروم در عصر مدرن «ظاهراً آنچه آدمی را به پیش می‌راند نفس خود اوست، ولی در واقع تمام وجود او با تمام استعدادات واقعی نهفته در آن، آلتی گشته که در خدمت ماشینی که وی خود موجد آن بوده، به کار افتاده است.» (فروم، ۱۳۵۱: ۱۲۷). از نتایج انقلاب صنعتی سپردن امور یدی به ابزارآلات پیشرفته بود اما با توسعه‌ی ماشین، وضعیت انسان در کسوت کارگر اسفبارتر از پیش شد. کارگران مطابق برنامه‌ای که ماشین برایشان نوشته بود کار می‌کردند و مجالی برای مراجعه به خود نمی‌یافتند (نوذری، ۱۳۸۵: ۹۵). در وضعیت طبیعی، انسان می‌بایست از ثمرات زندگی ماشینی بهره‌گیرد، اما عملاً خود به موضوع بهره‌گیری تبدیل می‌شود و این وضعیت مصداق تبدیل سوژه به ابژه است (هورکهایمر، ۱۳۹۴: ۱۱۶). ماشینیسیم از طریق بیگانه‌سازی فرایند تفکر، آگاهی انسان را مخدوش کرده و نهایتاً از خودبیگانگی را موجب می‌شود. مارکوزه توضیح می‌دهد: «توسعه‌ی صنعتی، چون و چرای، ذهن بشر را بیهوده و ناچیز شمرده و او را چون وسیله و ابزاری تلقی کرده که به ناچار مجبور است، شناخت نادرست ذهن خود را حقیقت پندارد و بر مبنای آن در مسائل زندگی به قضاوت پردازد.» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۴۷).

### ۲-۲. تکنولوژی

تکنولوژی مقرر بود موجب استیلای انسان بر طبیعت شود، اما هرگز این تنها کارویزه‌اش نبود. (زرشناس، ۱۳۸۷: ۵۳) آدورنو و هورکهایمر نشان دادند که میل انسان به سلطه بر طبیعت ناشی از یک ترس بنیادین است. انسان برای غلبه بر این ترس، با توسل به تکنولوژی تلاش کرد طبیعت را شبیه به خود کند. تصرف در طبیعت سبب بیگانگی آن شده و استقراض ماهوی انسان و طبیعت عملاً ماهیت انسان را تحت نفوذ قرار داده است (سرت، ۱۳۸۷: ۲۹۱-۲۹۰). مارکوزه جوهر تکنولوژی را با سلطه یکی می‌داند و اینگونه استدلال می‌کند که نفس تکنولوژی همان سلطه بر طبیعت و انسان است. یعنی نظارتی روشمند و حساب‌شده، در جریان است (Marcuse, 1968: 168). یکی از

صور تکنولوژی، در نظام تولید متجلی می‌شود و فردیت را به محاق می‌برد. نزد مارکوزه تولید تکنولوژیک سالب آزادی فرد است: «احساس آزادی، قلمرو خاص فردیت انسان است. او بدین وسیله می‌تواند خویشتن خویش را دریابد و بدین زودی‌ها از دست ندهد. متأسفانه واقعیت تکنولوژیک، این قلمرو را از انسان گرفته...» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۴۶). هورکه‌ایمر نقش «شاکله‌های تولید» مبتنی بر تکنولوژی را در غصب قلمرو فردیت پررنگ‌تر از تولید تکنولوژیک می‌داند (هورکه‌ایمر، ۱۳۹۴: ۱۷۲). متعاقباً هابرماس با مقایسه‌ی نظم سنتی و نظم مدرن متکی بر سرمایه‌داری، نقطه‌ی اشتراک هر دو را ایدئولوژی می‌بیند، با این تفاوت که جامعه‌ی سنتی از طریق عناصری همچون اسطوره و مذهب مشروعیت می‌یافت و جامعه‌ی مدرن با تکنولوژی مشروعیت پیدا کرده است (هابرماس، ۱۳۷۲: ۲۹). لذا او از پدیده‌های تحت عنوان «ایدئولوژی فن‌سالار» سخن می‌گوید که به مرجع حل تمامی مسائل بشر تبدیل شده است (شِرت، ۱۳۸۷: ۳۰۶).

### ۲-۳. عقل ابزاری

گسست عقل از حقیقت و هم‌پوشانی آن با تکنولوژی موجودیتی جدید برای عقل به بار آورد، با این وصف که در عصر مدرن عقل ساپزکتیو بر عقل آبزکتیو غلبه کرد و خرد ماهیتی ابزاری یافت. بر اساس محوری‌ترین اصل عقل ابزاری «...تنها سوژه است که می‌تواند حامل خرد اصیل باشد. بدین‌سان اگر بگوییم یک نهاد یا هر واقعیت دیگری معقول است، اغلب بدان معنا است که انسان‌ها به‌گونه‌ای معقول آن را سازمان داده و به شیوه‌ای کم‌وبیش فنی مناسبات و توانایی‌های منطقی خود را در آن پیاده کرده‌اند.» (هورکه‌ایمر، ۱۳۹۴: ۳۱). به عقیده‌ی هورکه‌ایمر عقل ذهنی نسبت به اهداف و غایات بی‌تفاوت است و صرفاً راه را برای نیل به این اهداف هموار می‌کند (صمیمی، ۱۳۸۵: ۲۲۹). از نگاه او، عقل ذهنی زمانی هم که به غایات التفات دارد، به چارچوب ابزاری «وسیله-هدف» محدود است (کیخایی، ۱۳۹۶: ۱۵۶). مرجعیت عقل ابزاری در تولید بحران تا حدی است که آدورنو آن را منشاء تمامی مشکلات می‌داند. (صلاحی، ۱۳۸۳: ۱۳۶). وی این بار با استعاره‌گویی، «ژانوس» را مستمسک قرار می‌دهد؛ اسطوره‌ای که جمع نقیضین بود و نماد دوگانگی. آدورنو عقل ابزاری را با دو چهره می‌دید: یک چهره منقش به توسعه و روی دیگرش زوال گوهر انسانی است (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۳۶). هبوط عقل به سطح صنعت، سبب شده اندیشیدن به عنوان مهمترین عنصر تولید شناخته شود (هورکه‌ایمر، ۱۳۹۴: ۴۷). تمدن منبعث از مدرنیته، چارچوبی را پدید آورد که «اصل واقعیت»

بر آن حاکم است. اصل واقعیت هدایتگر ذهن است و تعیین‌گرایی‌اش خواست‌های انسان را رقم می‌زند (مارکوزه، ۱۳۹۵: ۳۸). مارکوزه توضیح می‌دهد که با غالب‌شدن شکل تاریخی اصل واقعیت، «اصل عملکرد» پدید می‌آید و انسان را الینه می‌سازد (مارکوزه، ۱۳۹۵: ۷۰). فروم در خصوص اختلال عقل ابزاری معتقد است اگرچه هوش انسان از خودبیگانه تکامل پیدا کرده لیکن خردش رو به زوال گذاشته، لذا علت وضع موجود را نیز از خود نمی‌پرسد (فروم، ۱۳۹۴: ۲۰۱).

#### ۲-۴. صنعت فرهنگ

شاید فرهنگ‌محوری، تنها راه ادراک این جهان مدرن باشد، جهانی یکسره هیاهو که مدعی است در مبانی ادبی اصیل و ژرفای منابع هنری ریشه دارد، لذا سنت انتقادی به رسم نئومارکسیسم و فارغ از نظام زیربنا-روبنای ارتدوکس‌ها، فرهنگ را به عنوان عمیق‌ترین عنصر ساخت اجتماعی تحلیل نمود. فرانکفورتی‌ها معتقدند فرهنگ به سبب اقتصادی‌شدن، با حقیقت خود بیگانه شده و محکوم به این است که خود را مطابق میل گرداندگان شبکه‌های اقتصادی ارائه کند. «... فولاد، نفت، الکتروسیته، و صنایع شیمیایی. در قیاس با آن‌ها انحصارات فرهنگی ضعیف و وابسته‌اند. این انحصارات باید خود را با صاحبان واقعی قدرت تطبیق دهند...» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۱۳). بر این اساس آدورنو و هورکهایمر تأکید می‌کنند فرهنگ مدرن طبق اصول فوردیسم تولید می‌شود (کیم، ۱۳۸۸: ۳۷). همچنین بنیامین روشن می‌سازد با پیشرفت تکنولوژی، ارزش کالایی و مبادله‌ای جایگزین ارزش آیینی فرهنگ گردیده است (یاراحمدیان، ۱۳۹۳: ۵۷). سویی مصرفی فرهنگ، به عامیانه‌گی فرهنگ عالی منجر شد. فرانکفورتی‌ها این وضعیت را ذیل مفهوم «فرهنگ توده‌ها» مورد مذاقه قرار دادند و بعدها اصطلاح «صنعت فرهنگ» را جایگزین آن ساختند (آدورنو، ۱۳۸۸: ۱۶۶). آدورنو و هورکهایمر ضمن طرح این موضوع که در عصر مدرن می‌توان با پرداخت چند سکه به تماشای فیلم‌های سینمایی نشست و یا اینکه بهترین ارکسترها را بدون هیچ هزینه‌ای به اتاق نشیمن خود آورد؛ می‌نویسند: «امروزه هنر، کالابودن خود را با وظیفه‌شناسی مورد تأیید قرار می‌دهد، استقلال و خودآیینی خویش را نفی می‌کند و با افتخار خود را در میان کالاهای مصرفی جای می‌دهد...» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

از منظر مارکوزه فرهنگ که ذاتاً متضمن منطق زندگی‌بخش است پس از تبدیل شدن به صنعت، بر پایه‌ی منطق بازرگانی عمل می‌کند (برونر، ۱۳۹۳: ۱۲۶). به طور کلی فرانکفورتی‌ها بر این باورند که فرهنگ مدرن با ممانعت از رشد آگاهی انسان‌ها «فضای بی‌حسی و بی‌تفاوتی»



نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت  
را به بار می‌آورد (سعیدی، ۱۳۸۷: ۹۲). فرایند یکپارچه‌سازی آگاهی به ما تلقین می‌کند نظم  
مدرن، ابدی و بلامعارض است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۶۲).

## ۵-۲. هنر مستحیل

هنر نه تنها به عنوان بخشی از صنعت فرهنگ، که رأساً نیز خویشتن انسان را مورد تعرض قرار  
می‌دهد. در عین حال قداستی که فرانکفورتی‌ها برای هنر قائل‌اند کمتر فیلسوفی قائل است.  
هنر حقیقی، برای آنان چیزی شبیه به عنصر هستی‌بخش یا منشاء بکر حیات است. اما اکنون  
درهم‌آمیختگی هنرهای والا و پست ذیل نظام زیباشناختی مدرنیته، ماهیت هنر را دگرگون  
ساخته و به همین منوال استقلال آثار هنری در اثر غلبه‌ی کیفیات دنیای مدرن از میان رفته  
است (آدورنو، ۱۳۸۸: ۱۶۸-۱۶۶). مارکوزه توضیح می‌دهد که طی این فرایند، تضاد بین هنر و  
واقعیت زائل گردیده است. بنابراین دیگر هنر هیچگونه مخالفتی با نظم حاضر ندارد و چه بسا  
تمامی معارف مدرن را بی‌کم‌وکاست مفروض می‌گیرد (نجفی، ۱۳۸۲: ۱۱). مسأله‌ی دیگر این  
است که شکل هنر بر محتوای آن فائق آمده و این امر به فقدان ایده در هنر منجر گردیده است  
(آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۱۸). هورکهایمر هنری را که از محتوا تهی باشد، عقیم  
می‌خواند. چنین هنری مضاف بر اینکه از رساندن انسان به حقیقت عاجز است؛ او را به وعده‌ی  
حقیقت می‌فریبد و در نهایت به از خودبیگانگی هدایت می‌کند (هورکهایمر، ۱۳۹۴: ۶۵).

آدورنو مفهوم «کارکرد پنهان» مطرح می‌کند که موسیقی را نیز به استخدام خود درآورده و بحران‌ها  
را پنهان می‌سازد (نقیبی، ۱۳۷۴: ۹۱). به باور آدورنو موسیقی جاز تحت لوای عامیانه‌ی، با سایر  
اشکال هنر همانندی ماهوی یافته است. این یک فرایند همسان‌ساز است که حقیقت هنر را تصرف  
کرده تا به انسان آسیب بزند (آدورنو، ۱۳۷۸: ۲۰). در بحران‌پژوهی سنت انتقادی، سینما به  
مرجعیت هالیوود نقشی پررنگ ایفا می‌نماید. در همین راستا فرانکفورتی‌ها تکنیک شبیه‌سازی و  
همچنین تصویرسازی را عاملی مؤثر در فریب و کنترل ذهن مخاطب فیلم تلقی می‌کنند (آدورنو و  
هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۱۹-۲۱۶). از این رو آدورنو می‌گوید دیدن هر فیلمی سبب احمق‌تر شدن  
انسان و از بین رفتن هشیاری‌اش می‌شود (برونر، ۱۳۹۳: ۱۲۸). او توضیح می‌دهد که نظام ستاره‌سازی  
سینما، ارتباط مستقیمی با انسانیت‌زدایی دارد (آدورنو، ۱۳۸۸: ۱۶۹-۱۶۸). بنیامین ستاره‌سازی را

به جادو تعبیر می‌کند (بنیامین، ۱۳۷۷: ۲۱۸). او همچنین تماشاگر سینمای تجاری را موجودی منفعل می‌خواند که ذهنی غیرمتمرکز دارد (شیخ مهدی، ۱۳۷۷: ۱۰۱). سینما برای تحکیم مدرنیته از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند، حال تعرض به حقیقت هنر باشد یا تعدی به ذات انسان با ابتدال و نمایش اروتیک (آدورنو، ۱۳۸۴: ۳۴۷؛ مارکوزه، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

## ۲-۶. رسانه

برابر با آراء مکتب فرانکفورت، رسانه مستقیماً با ادراک انسان سر و کار دارد. رسانه ضمن اینکه مدرنیته را بازتولید می‌کند با فریفتن مخاطبان، آن‌ها را به فرمانبرداری از این نظم وامی‌دارد. (کلنر، ۱۳۹۲: ۷۱) به همین اعتبار فرانکفورتی‌ها معتقدند این ابزار سبب شده انسان توانایی تفکیک امور عقلانی و غیرعقلانی را از دست بدهد (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۴۱). بر اساس دیدگاه مارکوزه در واقع «رسانه خود یک پیام است» که ظاهراً به عنوان تریبون آزاد عمل می‌کند. پذیرش یا رد تمامی پدیده‌ها و تمیز امر حقیقی از غیرحقیقی به انسان واگذار می‌شود، اما از فیلتر رسانه! (برونر، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۲۴). مارکوزه ضمن تشریح مفهوم تسامح و توضیح استحاله‌ی آن به سود اختناق، پیرامون نقش رسانه اشعار می‌دارد: «...تحت حکومت رسانه‌های تک‌قطبی - که خود فقط ابزارهای قدرت سیاسی و اقتصادی‌اند- ذهنیتی آفریده می‌شود که برایش درست و غلط، حقیقت و دروغ، هر جا که بر منافع حیاتی جامعه مؤثر باشند، از پیش تعریف شده است.» (کانرتون، ۱۳۸۵: ۳۶۶-۳۶۴).

القائات غیرمستقیم رسانه، انسان را جادو می‌کند و این از پیام مستقیم خطرناک‌تر است: «...زیرا پیام مکتوم از کنترل آگاهی و شعور فرار خواهد کرد، مورد بازبینی قرار نخواهد گرفت و با مقاومت فروش دفع نخواهد شد، اما احتمالاً در ذهن تماشاگر رسوب خواهد کرد.» (آدورنو، ۱۳۷۸: ۲۳). تلویزیون هر روز به ما می‌آموزد چگونه انسانی باشیم. امروز این پدیده به مظهر دانایی بدل شده، پس نقد ساختارش، گاهی تعرض به تمامیت خرد تلقی می‌شود. مارکوزه که تلویزیون را بخشی از تشکیلات جامعه‌ی تک‌ساحتی می‌داند باور دارد انسان بر صفحه‌ی روشن تلویزیون همچون شیئی پدیدار می‌شود که ارزشش در حد سایر پدیده‌های بی‌جان و مصرفی است (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۱۲۰). آدورنو برای روشن‌ساختن اسارت انسان در بند رسانه تماشای یک فیلم پلیسی تلویزیون را مثال می‌زند. بیننده در کشاکش هیجانی مصنوعی، خود را به جای شخصیت‌های فیلم می‌نشانند و در تعقیب و گریزهای مهیج، روح آزادی را از خود تخلیه می‌کند. دیگر او ارضا شده و نیازی به ماجراجویی در جامعه‌ی حقیقی ندارد. او دیگر به دنبال پاسخی

نسبت از خودبیبگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت  
برای حقیقت خویشتن نیست، زیرا چنین پاسخی هزاران بار از طریق تلویزیون - این خادم  
وفادار مدرنیته- به او القاء می‌شود (آدورنو، ۱۳۷۸: ۲۱).

## ۲-۷. کاپیتالیسم

کاپیتالیسم الگوی غالب اقتصاد مدرن و پارادایم اقتصادی جامعه‌ی حاضر است. از منظر  
هورکهایمر تاریخ مدرنیته، تاریخ کاپیتالیسم و عصر مدرن عصر سلطه‌ی بورژوازی است  
(احمدی، ۱۳۷۳: ۱۲۵). آدورنو و هورکهایمر از خودبیبگانگی را نتیجه‌ی منطقی مقتضیات  
بورژوازی می‌دانند: «در اقتصاد بورژوازی کار اجتماعی هر فردی به میانجی اصل صیانت نفس  
تحقق می‌یابد... اما هرچه فرایند صیانت نفس بیشتر و بیشتر بر تقسیم کار بورژوازی متکی  
می‌شود، تحمیل از خودبیبگانگی بر افراد نیز که باید جسم و جان خود را با الگوی دستگاه‌های  
فنی منطبق سازند، فزونی می‌یابد.» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۷۲). مارکوزه در پژوهش  
روانکاوانه‌ی خود، ارضای نیازهای نهفته‌ی جنسی را زمینه‌ی برسازی نظام اجتماعی سالم  
دانسته و سرکوب نیازهای جنسی را مانع رهایی انسان می‌بیند. وی در این راستا از دو نوع  
سرکوب سخن می‌گوید: سرکوب اساسی و سرکوب مازاد. سرکوب اساسی در مراحل اولیه‌ی  
سرمایه‌داری با توجه به ضرورت تضمین منافع عمومی و حفظ تمدن لازم بود، اما سرکوب  
درونیات انسان در مراحل پایانی سرمایه‌داری کاملاً غیرضروری است. این وضع به «بازاری‌زدایی  
شدن» جهان می‌انجامد که نظام مدرن را قادر به «تضعیدزدایی سرکوبگرانه» کرده است  
(کرایب، ۱۳۹۳: ۲۸۱-۲۸۲). به دنبال سرکوب مازاد، از خودبیبگانگی مازاد پدید می‌آید  
(Marcuse, 2001: 198).

نظام ارزش‌سنجی بازار، مراتب ذاتی انسان را معیار نمی‌گیرد، بلکه بهای او را با منطق مبادله  
تعیین می‌کند. (فروم، ۱۳۷۵: ۷۵) فروم در تبیین نظام اقتصادی مدرن، چهار جهت‌گیری برای  
انسان قائل است: گیرنده، استثماری، مال‌اندوزی و بازاری، که مورد اخیر را ره‌آورد عصر جدید  
می‌داند. وی در توضیح قواعد حاکم بر جهت‌گیری بازاری می‌نویسد: «...بازار امروزی دیگر  
مجمع و محل ملاقات و دیدار نیست، بلکه مکانیسمی است با تقاضاهای منتزع و بی‌هویت.  
تولید برای [خود] این بازار است...» (فروم، ۱۳۶۰: ۸۴).

## ۲-۸. ساینتیسم

مرجعیت علوم تجربی و اولویت‌بخشیدن به آن، معیار تازه‌ای برای معرفت به وجود آورد. بر این اساس اعتبار هر امری تنها از طریق تجربه، مشاهده و عینیت سنجیده می‌شود و علوم تجربی حقیقت علم است. به بیان دیگر معیارهای علوم تجربی وارد علوم انسانی شد. امپرسیسیسم به عنوان پرچمدار اصلی این جریان، منبع الهام انگاره‌های مشابه قرار گرفت. با گرایش افراطی و انحصاری به علوم طبیعی گویی دیگر غایت، انسان نبود و خود علم هدف تمامی انفاست تلقی می‌شد: علمی که خود را با نخوت تمام جامع الاطراف می‌انگارد و صرف‌نظر از روح و معنویات، تنها تجسمات و تجارب را ملاک حقیقت می‌داند. علم مدرن علل غایی، مفاهیم ذهنی، عاطفی و اخلاقی را مردود می‌شمارد. چنین علمی تنها عینیات را ملاک قرار می‌دهد و این یعنی معنارداایی. فرانکفورتی‌ها توضیح می‌دهند: «در راه رسیدن به علم جدید، آدیان هرگونه معنا را کنار نهاده‌اند. آنان فرمول را به جای مفهوم می‌نشانند و قاعده و احتمال را به جای علت.» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۳۲) نزد هورکهایمر رشد علم‌زدگی بزرگترین منشاء بحران‌های مدرنیته است (اسماعیلی، ۱۳۸۸: ۹۱).

#### ۹-۲. پوزیتیویسم

نقد علم اثباتی نقطه‌ی عزیمت نظریه‌ی انتقادی محسوب می‌شود. فرانکفورتی‌ها پوزیتیویسم را ناتوان از سعادت‌بخشی به انسان می‌دانند و این فلسفه را مُمد نظم مدرن تلقی می‌کنند. مارکوزه در تأیید این مسأله ویژگی اصلی تحصل‌گرایی را اینگونه تبیین می‌نماید: «...همه‌ی عوامل بلندپروازی خرد آدمی را انکار می‌کند و با هرگونه عقیده‌ی فلسفی که وضع موجود جامعه‌های صنعتی را تأیید نکند مخالفت می‌جوید.» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۴۹). هورکهایمر پوزیتیویسم را مبنای نظریه‌ی سنتی می‌داند. یعنی نظریه‌ای که نیازهای حقیقی و روزمره را از یکدیگر بازنمی‌شناسد و از نقد ساخت موجود عاجز است (باتامور، ۱۳۹۵: ۱۹). به اعتقاد او عاملی که سبب عجز پوزیتیویسم از نقد جهان مدرن می‌شود مقوله‌ی بی‌طرفی ارزشی علوم است (نوذری، ۱۳۹۴: ۱۶۲). هورکهایمر ایده‌ی حلقه‌ی وین پیرامون وحدت روش در علوم تجربی و انسانی را به باد انتقاد گرفت. چیزی که وینی‌ها طلب می‌کردند علم منهای متافیزیک بود تا حوزه‌ی علم اثباتی را کل حوزه‌ی حقیقت معرفی کنند (بشیریه، ۱۳۹۱: ۱۷۲-۱۷۱). مهم‌ترین نقد هورکهایمر به پوزیتیویسم این است که این علم انسان را مانند «وقایع» و سوژه را همچون ابژه می‌بیند (باتامور، ۱۳۹۵: ۱۸). از دیدگاه او تعبیر انسان‌ها به وقایع، مهمترین اقرار پوزیتیویسم بر نقش‌آفرینی در وقوع بحران از خودبیگانگی است: «مفهوم وقایع خود یک فراورده است، فراورده‌ی بیگانگی اجتماعی [که] در آن، ابژه‌ی انتزاعی

نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت  
مبادله، الگوی همه‌ی ابژه‌های تجربه در مقوله‌ای خاص پنداشته می‌شود.» (هورکهایمر، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

#### ۱۰-۲. بوروکراسی

یکی از نتایج اجتماعی مدرنیته، تبدیل ساختار ساده‌ی جامعه به نظامی پیچیده، منقسم و چندوجهی است. چنین موجودیتی علاوه بر اینکه فرمان نمی‌پذیرد با تعیین‌گرایی خود به انسان جهت می‌دهد و سرنوشتش را فارغ از اراده‌ی او ترسیم می‌کند. به بیان هورکهایمر «در قرن بیستم انسان‌ها در برابر شرکت‌های غول‌آسا و دستگاه بوروکراتیک عریض و طولیلی قرار می‌گرفتند. آن تفکیک پیشین عرصه‌ی زندگی به حوزه‌ی کسب و کار، و حوزه‌ی خانواده... به تدریج ناپدید شد.» (هورکهایمر، ۱۳۷۵-۱۳۷۴: ۷۱). هورکهایمر معتقد است اساساً زوال فردیت نتیجه‌ی پیچیدگی نهادهای سیاسی مدرن است (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۲۵). در همین ارتباط هابرماس روشن می‌سازد بوروکراسی به تنهایی منجر به ویرانی هویت فرد نمی‌شود، بلکه جدایی نظام‌های کنش هدف-عقلانی از افق زیست‌جهان، نیز در این ضایعه سهیم است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۴۸). او معتقد است دیوان‌سالاری مانند یک اختلال عصبی ذهنیت را معیوب نموده و مانع اندیشیدن انسان به حقیقت خویش می‌شود (شرت، ۱۳۸۷: ۳۰۲-۳۰۱). انسان کلیه‌ی اختیارات ذاتی خود را به دیوان تفویض می‌کند و اینگونه است که تحت مدیریت موجودیتی که خودش ایجاد کرده، قرار می‌گیرد. فروم در این باره توضیح می‌دهد: «...رابطه‌ی دیوانسالاران با مردم کاملاً جنبه‌ی بیگانگی دارد. اداره‌شوندگان به منزله‌ی شیء هستند که هیچگونه هویت ذاتی ندارند، نه مورد محبت دیوان‌سالارند و نه هدف نفرت وی.» (فروم، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

#### ۱۱-۲. ایدئولوژی‌های به ظاهر متضاد

برای مکتب فرانکفورت، صورت‌های ظاهراً متفرق سیاسی اعم از فاشیسم، لیبرالیسم و کمونیسم باطناً نُسخی از مدرنیته هستند. هورکهایمر تأیید می‌کند؛ در ساحت اقتصاد و حوزه‌ی فرهنگ نظریه‌های رقیب مانند سوسیالیسم و کاپیتالیسم هر جا سویه‌های فاشیستی یا نازیستی می‌یابند، نتیجه‌ای واحد به بار می‌آورند (برونر، ۱۳۹۳: ۷۰). آدورنو نیز در بررسی بحران از خودبیگانگی توجه را به جوامع لیبرالیستی و کمونیستی پس از جنگ جهانی دوم معطوف می‌سازد (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۸۰). همچنین از منظر مارکوزه ساختار سیاسی-اقتصادی اروپای شرقی از بسیاری جهات با لیبرالیسم برابر بود (نجفی، ۱۳۸۲: ۸). با این وصف لیبرالیسم و کمونیسم در هبوط انسان نقشی

موازی ایفا می‌کنند: «در رشد و توسعه‌ی کاپیتالیسم و کمونیسم... روند اتوماسیون و بیگانگی ادامه خواهد یافت... این ماشین، انسانی بار می‌آورد که مثل ماشین کار می‌کند...» (فروم، ۱۳۹۴: ۴۰۲). بنابراین در دستگاه فکری فرانکفورتی‌ها، این هم‌سازهای ناهمسان جملگی به بحران از خودبیگانگی می‌انجامند.

### ۳. راه حل مکتب فرانکفورت

#### ۳-۱. نظریه‌ی انتقادی به مثابه‌ی روش

نظریه‌ی انتقادی بن‌نگره و چارچوب فکری حاکم بر مکتب فرانکفورت محسوب می‌شود و نگرش نقادانه‌ی دیالکتیکی درون‌مایه‌ی فلسفی این نظریه را تشکیل می‌دهد. این پارادایم در عین حال روشی به دست می‌دهد که جنبه‌های هنجاری آراء فرانکفورتی‌ها را پررنگ‌تر می‌کند (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۹۱). بر اساس دیدگاه هورکهایمر «تفکر انتقادی انسان را در تضاد با خویشتن می‌بیند تا وقتی که این تضاد حل شود.» (کانرتون، ۱۳۸۵: ۲۵۸). لذا این نظریه صرفاً به دنبال شناسایی تضاد مزبور نیست. منطوقی از مارکوزه به روشنی چگونگی به‌کارافتادن جنبه‌ی روشی نظریه انتقادی را روشن می‌سازد: «تفکر انتقادی واقعیت تاریخی انسان را بازخواهد شناخت. حقیقت را از اشتباه، پیشرفت را از واپس‌ماندگی تمیز خواهد داد.» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۱۲۴). بُعد روش‌شناختی این نظریه بر نقد درونی و عمیق استوار است. به این معنا که در ارائه‌ی راه حل باید از مفاهیم و مبانی بحران آغاز کرد نه از واقعیت سطحی و صرفاً بیرونی (نوذری، ۱۳۸۰: ۴۱۸). در این فرایند اختلاف میان هدف درونی و واقعیت بیرونی هر پدیده آشکار می‌شود و مآلاً جامعه به رهایی می‌رسد (سرت، ۱۳۸۷: ۲۸۱). هدف درونی انسان تعالی است و واقعیت بیرونی او در روزگار مدرن چیزی نیست به جز از خودبیگانگی. مواجهه‌ی این دو گزاره، راه را بر احیای ذات می‌گشاید. انسان با آگاهی از غایت خویش در صدد شناسایی موانع آن برمی‌آید و از آنجا که این موانع را نافی خویشتن می‌یابد در پی رفع آن است.

#### ۳-۲. دیالکتیک منفی

در دیالکتیک هگل وقتی یک مفهوم اثباتی نفی می‌شود، مواجهه‌ی اثبات و نفی، یک مفهوم اثباتی دیگر می‌آفریند. اما آدورنو این عنصر مثبت دیالکتیک هگل را حذف می‌کند و یک نفی علی‌الدوام را جایگزین می‌سازد. تنها با این جابجایی است که جریان اندیشه، پویایی خود را حفظ می‌کند. آدورنو در بیان کیفیات دیالکتیک منفی معتقد است: «هیچ چیز به بیرون از این رابطه‌ی درون‌ماندگاری

نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت

دیالکتیکی رهنمون نمی‌شود مگر خود این رابطه... چنین دیالکتیکی سلبی است. دیالکتیک باید نهایتاً... علیه خودش برگردد.» (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۴۷). دیالکتیک منفی امور مشروط، حسی و اختصاصی را از بند عقل مدرن آزاد می‌سازد (نگری و هارت، ۱۳۹۵: ۱۰۲). این روش فلسفی تمامی نظریه‌هایی که مدعی مرجعیت مطلق هستند نقد کرده و با توسل به خصلت نسبی‌گرایی یا شک‌گرایی خود، به اینگونه نظریه‌ها می‌تازد (باتامور، ۱۳۹۵: ۲۱). جهاتی از دیالکتیک منفی در ایده‌ی «هویت ناندیشی» آدورنو نمود می‌یابد. این ایده در تقابل با «هویت‌اندیشی» مطرح شد که بنا به نگاه شی‌واره‌اش، دانش موهوم و محدود را پیشکش کرده است (شرت، ۱۳۸۷: ۲۹۶-۲۹۴).

### ۳-۳. زبان

هرچند زبان تحت تأثیر مقتضیات جهان مدرن است و کلمات معنای حقیقی خود را از دست داده‌اند، اما مکتب فرانکفورت ذاتاً زبان را مستعد رهایی‌بخشی می‌شناسد. پیش‌نیاز استفاده از زبان به عنوان راه حلی برای غلبه بر بحران، شناخت کلمات از طریق فلسفه‌ی زبان است. مارکوزه در این رابطه می‌نویسد: «فعالیت اساسی این فلسفه خارج‌ساختن مفاهیم متعالی ذهن از پرده‌ی ابهام است... فیلسوف زبان‌شناس هر اندازه که نسبت به وضع موجود بی‌تفاوت باشد، سرانجام در برابر نفوذ اندیشه مثبت دفاع زبان را به عهده می‌گیرد.» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۱۷۹). او اعتقاد دارد گفتگوهای غیرانتقادی دائر بر علم اثباتی، توسط فلسفه‌ی زبان از جریان خارج می‌شوند (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۱۸۲). هورکهایمر نیز تأیید می‌کند، زبان با پیش‌شرط همگام‌شدن با فلسفه قادر است به عنوان راه حل بحران مطرح شود: «فلسفه به زبان یاری می‌رساند تا قدرت محاکاتی اصیل خود را به منصفی ظهور برساند و به رسالت خویش برای انعکاس تمایلات طبیعی، جامه‌ی عمل بیوشد و انسان را یاری کند بر ترس خود غلبه کند.» (هورکهایمر، ۱۳۹۴: ۱۹۷). هابرماس معتقد است با رجوع به ذات زبان، در وهله‌ی نخست انسان مخاطب خود را فردی آزاد و برابر یا خود می‌شمرد و سپس ذیل عقل ارتباطی با او مواجه می‌شود. این نحوه‌ی ارتباط‌گیری، انسان را متعهد می‌سازد؛ مخاطبانش را از موقعیت‌های از خودبیگانه‌ساز برهاند (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۵۵).

### ۳-۴. عقل عینی

نزد فرانکفورتی‌ها احیای عقل ابژکتیو سعادت انسان را رقم می‌زند. (نوذری، ۱۳۹۴: ۲۲۵) در اندیشه‌ی آنان شناسایی حوزه‌ی ذهن به عنوان کارگزار اصلی پراکسیس تاریخی رافع از خودبیگانگی

است، اما عقل ابزاری مانع بزرگی در این مسیر به شمار می‌آید (بشیریه، ۱۳۹۱: ۱۸۵-۱۸۴). هورکهایمر عقل عینی را پل بازگشت انسان به سرشت خویش می‌داند. چگونگی تأثیرگذاری خردورزی حقیقی به خوی انتقادی‌اش بازمی‌گردد، یعنی از الگویی تبعیت می‌کند که هیچ امری را از قبل ثابت‌شده نمی‌گیرد و از طریق مواجهه‌ساختن گزاره‌های متفاوت، شناخت صحیح را ایجاد می‌کند (رنجبر و غلامی، ۱۳۹۴: ۶۸-۶۷). مارکوزه با ملاحظه‌ی کارخانه‌ی اندیشه‌سازی مدرن، از ضرورت «انقلاب ادراک» سخن می‌گوید. جامعه‌ی مدرن از طریق چیرگی عقل ابزاری، ادراک و جهان‌بینی یکسانی را برای نوع انسان پدید آورده است، لذا تفاوت‌های فکری، غیرمؤثر و صرفاً نمایشی هستند. یکسان‌اندیشی انسانی مطیع و فرمانبردار تولید می‌کند و اندیشیدن به بحران از خودبیگانگی را تقریباً به یک تفنن مبدل می‌سازد. برای مارکوزه، دگرگونی در ادراک به منزله‌ی رهایی انسان است (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۴۹).

### ۵-۳. هنر اصیل

برای متفکرین مکتب فرانکفورت هنر به تیغی دودم می‌ماند که دم مستحیل آن ذات از انسان می‌برد و دم اصیلش انسان از خودبیگانه را جراحی می‌کند. در همین ارتباط فروم هنر اصیل را ضامن ایصال انسان به خویشتن می‌داند (فروم، ۱۳۹۴: ۱۷۴). آدورنو هنر اصیل را «شکل برتر شناخت» تلقی کرده و معتقد است چنین هنری واقعیات موجود را با بایدها مواجه می‌سازد و نیروی بالقوه ویرانگری و درمانگری دارد (باتامور، ۱۳۹۵: ۵۱). به باور او هنر و زیبایی از پتانسیل برقراری پیوند میان طبیعت درونی و فعل بیرونی انسان برخوردارند. (رنجبر و غلامی، ۱۳۹۴: ۶۹) آدورنو توضیح می‌دهد که هنرمند از طریق مواجهه‌ساختن توجیه‌های مطلوب نظام و تجربه‌های خلاقانه‌ی خود به راه حل دست می‌یابد (مورگان، ۱۳۸۲: ۲۶۰). او هنر اصیل را هنری خودآیین می‌داند که کارکرد معرفتی آن نشان‌دادن واقعیت جامعه‌ی موجود و یادآوری جامعه‌ی بهتر است (شاهنده و نوذری، ۱۳۹۲: ۳۷). مارکوزه نیز برای هنر ماهیت انتقادی قائل است و در سنجش عیار آن تبدیل محتوا به شکل را عنصر حیاتی می‌بیند (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۷۰). به اعتقاد او هنر حتی زمانی که فاقد درون‌مایه‌ی سیاسی می‌نماید؛ پتانسیل سیاسی دارد و بر این اساس قادر به ساخت جامعه‌ی (Marcuse, 2007: 171-173). او به اعتبار مفاهیمی مانند «عزل‌نظر» و همچنین «تصعید و تنزیل» هنر را معبر عافیت ضمیر معرفی می‌کند (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۲۴۲-۲۴۱؛ مارکوزه، ۱۳۸۸: ۶۹).

### ۶-۳. ارجاع تکنولوژی به اصالت خود



تکنولوژی همانگونه که به مثابه‌ی نقطه‌ی صدور از خودبیگانگی عمل می‌کند، می‌تواند با بازگشت به ابزارگونگی به خدمت انسان درآمده و نقطه‌ی بطلان این بحران باشد. به بیان آدورنو «در دنیایی که فن تخریبش کرده، قابلیت از بین بردن زشتی در فنی نهان است که شکلی صلح آمیز دارد، نه در حیطه‌های از پیش تعیین شده.» (آدورنو، ۱۳۸۶: ۴۹). جایگیری نامناسب تکنولوژی در مناسبات کار، این زاییده‌ی آگاهی علمی را به زداینده‌ی آگاهی محض مبدل کرده است. از منظر مارکوزه آگاهی زمینه‌ی آزادی‌خواهی است و تکنولوژی نیز ذاتاً می‌بایست در تعارض با از خودبیگانگی واقع می‌شد، لیکن دستکاری‌های نظام سلطه موجب گردید در موقعیت معارض انسان قرار گیرد (منوچهری و شعبانی، ۱۳۹۶، ۵۹). حتی او تحقق آرمانشهر را در ذات تکنولوژی می‌بیند (کانرتون، ۱۳۸۵: ۳۰). او توضیح می‌دهد: «برای اینکه علم و تکنولوژی وسیله‌ای برای نیل به آزادی شود، باید جهت و هدف آن دگرگون شود. ساختار علم و فن‌شناسی باید متناسب با احساسی نو و مطابق با مقتضیات گزینه‌های زندگی تغییر کند.» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۳۱).

#### ۴. بازسازی آرمانشهر

##### ۴-۱. جایگاه تکنولوژی

مفصل‌بندی وجه تکنولوژیک آرمانشهر مقید به گذشته‌انگاری است. جامعه برای استفاده‌ی صحیح از نیروهای تکنیکی، بریده از زمان حرکت نمی‌کند، فلذا سعادت نسبی پیش از مدرنیته را بستر معنایی تکنولوژی قرار می‌دهد. همانگونه که بنیامین تأکید دارد: «به یاری تأمل و بازاندیشی در خواهیم یافت که تصویر ذهنی ما از سعادت رنگ و بوی خود را یک‌سره مدیون آن دوره‌ی زمانی است که از رهگذر سیر تحول هستی خودمان نصیب ما شده است.» (بنیامین، ۱۳۷۵: ۳۱۷). ابتناء به گذشته و تجارب سیر تحول هستی، بصیرتی عمیق به ما می‌دهد که بر اساس آن تکنولوژی را به نحو مطلوب سازماندهی کنیم. فروم در این خصوص تذکر می‌دهد: «باید روش صنعتی را نگه داریم ولی باید کار و کشور را غیرمتمرکز کنیم و به آن تناسب انسانی بدهیم...» (فروم، ۱۳۹۴: ۴۰۳). لذا محصولات تکنولوژیک از اساس سرکوبگر نیستند و

الزام‌های مبادله‌ی سودآور موجب شده چنین مشتقاتی ماهیت بیگانه‌ساز پیدا کنند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۲۴). فرانکفورتی‌ها حملات دامنه‌داری را متوجه نظام تکنولوژیک می‌نمایند، لیکن در عین حال آلترناتیوی خارج از آن پیشنهاد نکرده و حتی با توسعه‌ی تکنولوژی نیز موافق‌اند. (نجفی، ۱۳۸۲: ۸). آنان تکنولوژی را چیزی شبیه به عمود خیمه‌ی آرمانشهر می‌دانند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۱۶).

#### ۲-۴. اقتصاد و مناسبات کار

فرانکفورتی‌ها الگوی اقتصادی را نیز از میان پارادایم‌های مدرن‌گزینش می‌کنند، به نحوی که آفات صور اقتصاد مدرن را حذف کرده و عناصر انسانی را به آن‌ها می‌افزایند. به عنوان مثال بنیامین در واپسین نوشته‌های خود ضمن برشمردن تناقضات سرمایه‌داری، اشاراتی به جامعه‌ی آرمانی دارد. او از جامعه‌ی سوسیالیستی‌ای سخن می‌گوید که تکنولوژی را در جهت صحیح به کار می‌گیرد (جفریز، ۱۳۹۷: ۱۵۵-۱۵۴). همین‌طور مارکوزه از منظر سیاسی-اقتصادی سوسیالیسمی اصلاح‌شده را تجویز می‌کند. این نسخه از سوسیالیسم با استقراض جنبه‌های آزادی‌خواهانه‌ی لیبرالیسم صلح، آزادی و یگانگی را در جامعه پدید می‌آورد (منوچهری و شعبانی، ۱۳۹۶: ۶۶-۶۵).

قواعد اقتصادی و مناسبات کالایی جامعه‌ی الینه، افراد خود را به پست‌ترین مراتب تنزل می‌دهد و این موضوع بزرگترین دادخواهی مکتب فرانکفورت است. «باید بهره‌کشی انسان از انسان موقوف گردد و اقتصاد در خدمت رشد انسان قرار گیرد. باید سرمایه خدمت‌گزار کار شود و کالا در خدمت زندگی باشد.» (فروم، ۱۳۹۴: ۴۰۴). در جامعه‌ی آرمانی، روابط تولید بر پایه‌ی نیازمندی راستین و طبیعی انسان‌ها عمل می‌کند (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۲۰). مارکوزه چنین جامعه‌ای را جهان چندساحتی می‌نامد (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۱۶). در آرمانشهر، کار و تفریح ادغام می‌شود (نگری و هارت، ۱۳۹۵: ۱۲۶؛ جفریز، ۱۳۹۷: ۱۶۵).

#### ۳-۴. فردیت

منافع فرد و جمع هم‌زمان به صورت مستقل و وابسته تأمین خواهد شد، دیگر به بهانه‌ی مصلحت عمومی رشد فردی منع نمی‌گردد و متقابلاً عاقبت‌جویی فردی نیز تا سرحدات اخلاق آزاد گذاشته می‌شود. در اوج لاپوشانی مدرنیته، مکتب فرانکفورت حکم می‌کند که فرد با آنچه باید باشد آشنا شود. (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۱۵) فرانکفورتی‌ها معتقدند فقط جامعه‌ی آزاد است که می‌تواند متضمن اخلاق باشد. «آزادی و استقلال کامل زمانی وجود دارد که شخص برای خود می‌اندیشد، احساس می‌کند و یا تصمیم می‌گیرد. او تنها هنگامی می‌تواند چنین مطمئن و خودجوش عمل کند که به مرحله‌ی ارتباط پویا و

نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت

خلاق با جهان پیرامون خود برسد.» (فروم، ۱۳۷۸-۱۳۷۷: ۵۵۰). جامعه‌ی بازسازی‌شده‌ی فروم «جامعه‌ی عاقل» و بری از امراض روانی است، در این جامعه فرد در مرکزیت تمامی امور اقتصادی و فرهنگی قرار دارد (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۳۳). او پیرامون ویژگی‌های جامعه‌ی سالم می‌نویسد: «جامعه‌ای که حس «خود» بودن را از طریق به‌کاربردن نیروهای خود و نه به وسیله‌ی همرنگی ایجاد می‌کند...» (فروم، ۱۳۹۴: ۴۰۵).

#### ۴-۴. دموکراسی

جهت‌دهی به تصمیمات دستگاه از تضامین بازآفرینی فردیت است، پس اندیشمندان مکتب فرانکفورت حقیقت دموکراسی را به نگرش انتقادی مرتبط می‌کنند. آدورنو در این خصوص می‌نویسد: «نقد، خمیرمایه‌ی دموکراسی است. دموکراسی نه‌تنها خواهان آزادی در نقد، بلکه نیازمند تکانه‌های نقادانه است.» (آدورنو، ۱۳۸۰: ۲۴) دموکراسی انتقادی بر پایه‌ی نقد تام‌وتمام عمل می‌کند. در آرمانشهر نه‌تنها دیدگاه‌های معارض مشروعیت دارند، سیاست‌های دولت نیز با فرایند دیالکتیکی همین تعارضات تعیین می‌شود (کانرتون، ۱۳۸۵: ۳۱). یک جامعه‌ی به‌غایت آزاد مرزی نمی‌شناسد و اگر هم مصلحتاً برایش حدودی تعیین شود موقوف به تصمیم انسان است نه یک موجودیت بیرونی که نیت مدرنیته را تعقیب می‌کند. اینجا چهره‌ی دموکراسی با پراش تبلیغات و صنعت فرهنگ بزرگ نمی‌شود و انسان از تماشای سمفونی شعار محظوظ نخواهد گردید. دموکراسی ایستا یک بار برای همیشه معیارهای لایتغیر آزادی را اعلام نموده است که جملگی در انطباق منافع دستگاه به سر می‌برند. در حالی که دموکراسی پویا با خصلت انتقادی‌اش، بایدها و نبایدهای آزادی را مطابق منافع فردی و جمعی به‌روزرسانی خواهد کرد.

#### نتیجه‌گیری

سرگشتگی انسان مبنایی فلسفی دارد که وصف کیفیت‌اش بینشی می‌طلبد به وسعت مسیر رنسانس تا انقلاب صنعتی. مکتب فرانکفورت با غور در این مسیر، ضمن مرتبط‌سازی حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، مسأله‌ی انسان را در قالب بحران از خودبیگانگی تبیین و مدرنیته را به عنوان سرچشمه‌ی بحران معرفی نمود. دنیای سیاه مدرن با تمامی امکانات و خدمات‌ش، نیازهای راستین انسان را نادیده گرفته و او را به موجودی بریده از ذات تبدیل کرده است. ذیل فرماسیون مدرن مبدأ میل انسان تغییر کرده است، پس می‌توان خودستیزی را مرتبه‌ی عالی از خودبیگانگی دانست. مدرنیته ماشین‌های ترسناکی ساخته که انسان را با تمام عظمت ظاهری‌اش می‌بلعد. زندگی ماشینی و

روابط سرد اجتماعی کمترین جلوه‌ای از حقیقت باقی نگذاشته است، در چنین شرایطی انسان با حقیقت خود نه تغایر که تباین پیدا کرد و ماشینیسم تعبد انسان را رقم زد. انسان‌ها در عین جدایی از هم، به فراخور منافع مدرنیته با یکدیگر همگون می‌شوند و این فرایند به زوال فردیت می‌انجامد. بدتر از همه اینکه سرعت زندگی مدرن حتی مجال اندیشیدن به این وضع تراژیک را نمی‌دهد. به همین منوال تکنولوژی حقیقت عقل را مسخر ساخته، فلذا عقل ذهنی با غصب جایگاه عقل عینی در هیأت کل عقل پدیدار شد. هم‌دستی عقل ابزاری با بازار سبب شد فرهنگ نیز بر پایه‌ی منافع اقتصادی تعریف شود. الگوی اقتصادی مدرن بهای آدمی را با منطق مبادله می‌سنجد و پارادایم علمی مدرن درونیات انسان را مکتوم می‌گذارد. با این اوصاف، نسبت میان از خودبیگانگی و آرمانشهر از طریق عزل مبانی مخرب مدرنیته برقرار می‌شود. آرمانشهر برای فرانکفورتی‌ها خاصیتی این‌جهانی -و نه ماورایی- دارد؛ بنابراین چنین ساختی در دل جامعه‌ی مدرن و از طریق نقد درونی آن قابل حصول می‌دانند. آرمانشهر نه تنها از پیشرفت‌های مدرنیته عدول نمی‌کند، بلکه بر توسعه‌ی صنعت و تکنولوژی نیز تأکید دارد. چنین جامعه‌ای در مجاورت واقعیات زمانه، هیچگاه مدعی به‌صفرسازندن آلام انسان نیست، لیکن به دنبال برقراری نسبت عقلانی میان انسان و پیرامون است. نظریه‌ی انتقادی الگوی آرمانشهر را به صورت منفی تنظیم کرده، فلذا جامعه‌ای را می‌نمایاند منهای خصلت‌های مخرب جامعه‌ی مدرن. به بیان دیگر فرانکفورتی‌ها آرمانشهر را نه الزاماً بر پایه‌ی بقایای جامعه‌ی پیشامدرن، که در بطن جامعه‌ی موجود می‌سازند.

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

- احمدی، بابک (۱۳۷۳)، *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- اسماعیلی، هادی (۱۳۸۸)، «اندیشه‌های فرهنگی و فلسفه‌ی انتقادی (بررسی و نقد اندیشه‌های آدورنو، هورکهایمر و هابرماس)»، *مجله‌ی ره‌آورد سیاسی*، شماره ۲۳ و ۲۲، زمستان و بهار، صص ۱۰۸-۸۱.
- آدورنو، تئودور (۱۳۸۴)، *اخلاق صغیر*، ترجمه‌ی حمید فرازنده، چاپ اول، اصفهان: انتشارات نقش خورشید.
- آدورنو، تئودور (۱۳۸۸)، «بازنگری صنعت فرهنگ»، *مجله‌ی بیناب (سوره‌ی مهر)*، ترجمه‌ی مجید داوودی، شماره ۱۴، صص ۱۶۶-۱۷۷.

نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت

آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۹)، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ چهارم، تهران: انتشارات گام نو.

آدورنو، تئودور (۱۳۷۸)، «چگونه تلویزیون تماشا کنیم»، *فصلنامه‌ی زیباشناخت*، ترجمه‌ی جمال آل احمد، شماره ۱، پاییز و زمستان، صص ۱۹-۳۲.

آدورنو، تئودور (۱۳۸۰)، «نقد»، *فصلنامه‌ی کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ترجمه‌ی غلامرضا گودرزی، شماره ۴۳، صص ۲۴-۲۷.

آدورنو، تئودور (۱۳۸۶)، «در باب زشتی، زیبایی و تکنیک»، *فصلنامه‌ی زیباشناخت*، ترجمه‌ی آذین حسین‌زاده، شماره ۱۷، زمستان، صص ۴۷-۵۲.

باتامور، تام (۱۳۹۵)، *مکتب فرانکفورت*، ترجمه‌ی حسینعلی نودری، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.

برونر، اریک (۱۳۹۳)، *نظریه‌ی انتقادی*، ترجمه‌ی پرویز علوی، چاپ اول، تهران: نشر افق.

بشیریه، حسین (۱۳۹۱)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی*، جلد ۱، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.

بنیامین، والتر (۱۳۷۵)، «تزهایی درباره‌ی فلسفه تاریخ، فصلنامه‌ی ارغنون»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، شماره ۱۲ و ۱۱، زمستان، صص ۳۱۷-۳۲۸.

بنیامین، والتر (۱۳۷۷)، *اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی، فصلنامه‌ی فارابی*، ترجمه‌ی امید نیک فرجام، شماره ۳۱، زمستان، صص ۲۱۰-۲۲۵.

جفریز، استوارت (۱۳۹۷)، *گراند هتل پرتگاه؛ زندگی اصحاب مکتب فرانکفورت*، ترجمه‌ی محمد معماریان، چاپ اول، تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.

رنجبر، ایرج و سمیرا غلامی (۱۳۹۴)، «اخلاق و سیاست در اندیشه‌ی سیاسی مکتب فرانکفورت»، *دوفصلنامه‌ی پژوهش سیاست نظری*، شماره ۱۸، پاییز و زمستان، صص ۴۹-۷۷.

زرشناس، شهریار (۱۳۸۷)، *مبانی نظری غرب مدرن*، چاپ سوم، تهران: انتشارات کتاب صبح.

سعیدی، روح الامین (۱۳۸۷)، «صنعت فرهنگ؛ کندوکاوی در اندیشه‌ی مکتب فرانکفورت، *فصلنامه‌ی ره‌آورد سیاسی*، شماره ۲۱، پاییز، صص ۷۹-۹۸.

شاهنده، نوشین و حسینعلی نودری (۱۳۹۲)، «هنر و حقیقت در نظریه‌ی زیباشناختی آدورنو»، *فصلنامه‌ی حکمت و فلسفه*، شماره ۳، پاییز، صص ۳۵-۶۰.

شیرت، ایون (۱۳۸۷)، *فلسفه‌ی علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه‌ی انتقادی*، ترجمه‌ی هادی جلیلی، چاپ اول، تهران: نشر نی.

شیخ مهدی، علی (۱۳۷۷)، *نظریه‌ی انتقادی و سینمای آلمان*، چاپ اول، تهران: انتشارات سوره.

- صلاحی، ملک یحیی (۱۳۸۳)، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، چاپ دوم، تهران: نشر قومس.
- صمیمی، نیلوفر (۱۳۸۵)، «شیئی‌شدگی از لوکاچ تا هابرماس»، *مجله‌ی راهبرد*، شماره ۴۱، پاییز، صص ۲۲۳-۲۳۴.
- فروم، اریش (۱۳۵۱)، *گریز از آزادی*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه‌ی انتشارات فرانکلین.
- فروم، اریش (۱۳۶۰)، *انسان برای خویشتن*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی بهجت.
- فروم، اریش (۱۳۷۵)، «شرایط کنونی انسان»، *ماهنامه‌ی چیستا*، ترجمه‌ی منصور گودرزی، شماره ۱۳۱، صص ۷۵-۸۱.
- فروم، اریش (۱۳۹۴)، *جامعه‌ی سالم*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات بهجت.
- فروم، اریش، (۱۳۷۷-۱۳۷۸)، «شخصیت انقلابی»، *ماهنامه‌ی چیستا*، ترجمه‌ی منصور گودرزی، شماره ۱۵۷ و ۱۵۶، صص ۵۴۵-۵۵۵.
- کانزتون، پل (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، چاپ اول، تهران: نشر اختران.
- کرایب، یان (۱۳۹۳)، *نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه‌ی عباس مخبر، چاپ نهم، تهران: نشر آگه.
- کلنر، داگلاس (۱۳۹۲)، *نظریه‌ی انتقادی؛ از مکتب فرانکفورت تا مکتب پسامدرن*، ترجمه‌ی محمد مهدی وحیدی، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
- کوسه، ایو و استفن آبه (۱۳۸۹)، *واژگان مکتب فرانکفورت*، ترجمه‌ی افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- کیخایی، آیدین (۱۳۹۶)، «فلسفه و بحران خرد در اندیشه‌ی هورکهایمر»، *فصلنامه‌ی نقد و نظر*، شماره ۱، بهار، صص ۱۷۴-۱۴۸.
- کیم، جان [دبیلیو] (۱۳۸۸)، «برداشت دیگری از خودآیینی در مطالعات انتقادی ارتباطات»، ترجمه‌ی شهاب‌الدین امیرخانی، *فصلنامه‌ی زیباشناخت*، شماره ۲۱، زمستان، صص ۲۹-۴۸.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۰)، *گفتاری در رهایی*، ترجمه‌ی محمود کتابی، چاپ اول، آبادان: نشر پرسش.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸)، *بعد زیباشناختی*، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات هرمس.

- نسبت از خودبیگانگی و آرمانشهر در مکتب فرانکفورت  
 مارکوزه، هربرت (۱۳۹۴)، **انسان تک ساحتی**، ترجمه‌ی محسن مویدی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۹۵)، **اروس و تمدن؛ پرسشگری فلسفی درباره‌ی فروید**، ترجمه‌ی امیرهوشنگ افتخاری‌راد، چاپ چهارم، تهران: نشر چشمه.
- منوچهری، عباس و آزاده شعبانی (۱۳۹۶)، «نسبت میان از خودبیگانگی و شهروندی در اندیشه‌ی هربرت مارکوزه»، **دوفصلنامه‌ی پژوهش سیاست نظری**، شماره ۲۲، زمستان، صص ۸۰-۵۳.
- مورگان، سی. پی. کلیک، (۱۳۸۲)، «هنر مدرن و صنایع فرهنگی در نظریه‌ی زیباشناختی تئودور آدورنو»، **فصلنامه‌ی زیباشناخت**، ترجمه‌ی حمید بهرامی‌راد، شماره ۹، صص ۲۶۴-۲۵۷.
- نجفی، رضا (۱۳۸۲)، «تکنولوژی تمامت‌خواه در بوت‌های نقد مکتب فرانکفورت؛ هربرت مارکوزه و نقد توتالیتاریسم صنعتی»، **ماهنامه‌ی کلک**، شماره ۱۴۳، دیماه، صص ۱۳-۸.
- نقیبی، مهرناز (۱۳۷۴)، «مکتب فرانکفورت»، **فصلنامه‌ی رسانه**، شماره ۲۴، زمستان، صص ۹۳-۸۴.
- نگری، آنتونیو و مایکل هارت (۱۳۹۵)، **مارکسیسم غربی و مکتب فرانکفورت**، ترجمه‌ی رضا نجف زاده، چاپ دوم، تهران: نشر قصیده سرا.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰)، **مدرنیته و مدرنیسم**، چاپ دوم، تهران: انتشارات نقش جهان.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵)، **صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات نقش جهان.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۴)، **نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی**، چاپ چهارم، تهران: نشر آگه.
- هابرماس، یورگن (۱۳۷۲)، «علم و تکنولوژی به مثابه‌ی ایدئولوژی»، **مجله‌ی فرهنگ توسعه**، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، شماره ۵، فروردین و اردیبهشت، صص ۳۰-۲۶.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، **نظریه‌ی کنش ارتباطی**، ترجمه‌ی کمال پولادی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۴-۱۳۷۵)، «هنر مدرن و فرهنگ مردمی»، ترجمه‌ی محمد فرمانی، **فصلنامه‌ی هنر**، شماره ۳۰، بهار، صص ۸۲-۶۸.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۴)، **خسوف خرد**، ترجمه‌ی محمود اکسیری‌فرد، چاپ دوم، تهران: انتشارات گام نو.
- یاراحمدیان، سید مهدی (۱۳۹۳)، «مروری بر نظریه‌ی فرهنگ مکتب فرانکفورت»، **مجله‌ی فرهنگ پژوهش**، شماره ۱۷، بهار، صص ۷۲-۴۹.

یگی، راهل (۱۳۹۵)، از خودبیگانگی: جهت‌گیری‌های جدید در نظریه‌ی انتقادی، ترجمه‌ی احمد تدین، چاپ اول، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

(ب) منابع انگلیسی

- Marcuse, Herbert (1968), "Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber", In Book: **Negations: Essays in Critical Theory**, (2009), London, Published by MayFlyBooks.
- Marcuse, Herbert (2001), **Towards a Critical Theory of Society**, Collected Papers of Herbert Marcuse, Edited by Douglas Kellner, Volume Two, New York, Routledge.
- Marcuse, Herbert (2007), **Art and Liberation**, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4, Edited by Douglas Kellner, New York, Routledge.