

تحلیلی بر مفهوم اخلاق در مکتب فرانکفورت

مریم اصفهانی، دکتر طیبه ماهرزاده، دکتر سعید بهشتی

۱. دانشجوی دکترای تخصصی فلسفه تعلیم و تربیت، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. گروه علوم تربیتی، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.

۳. گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۳/۱۹)

چکیده

زمینه: علم اخلاق از کامل ترین علوم مقدمی است که انسان ها به آن نیاز مبرم دارند؛ چرا که موضوع دانش اخلاق، نفس انسان و سازندگی درونی اوست. تفکر اخلاقی اندیشمندان مکتب فرانکفورت؛ به عنوان یکی از اندیشه های قرن بیستم، مبتنی بر اخلاق فضیلت است؛ زیرا فعل اخلاقی را فعلی می دانند که برآیند فضایل و ماهیت راستین فاعل فعل باشد. در این پژوهش که پژوهشی بنیادی است، محقق بر آن است تا با بهره گیری از روش توصیفی - تحلیلی و نیز مطالعه اسنادی، مفهوم اخلاق و راهکارهای دستیابی به آن را در اندیشه اندیشمندان مکتب فرانکفورت بررسی کند.

نتیجه گیری: یافته ها نشان از آن دارد که اندیشمندان این مکتب، اخلاق را به معنای آزادی می دانند و از دیدگاه آنان انسان آراسته به زیور اخلاق، انسانی است که برده قدرت های درونی یا بیرونی، مانند انتظارات دیگران، ماشین های صنعتی، شهوت، قدرت، مقام، تکنولوژی و ... نباشد و هر کدام از اندیشمندان راه تحقق اخلاق را در ابزاری خاص تعریف می کنند. هورکهایمر تحقق اخلاق را با ابزار خرد عینی محقق می داند، آدورنو اخلاقی بودن انسان را در زیبایی و هنر می بیند، مارکوزه با بازسازی عقلانی جامعه در پی تحقق اخلاق بر می آید، اریک فروم به تدوین اصول اخلاقی توسط خود فرد معتقد است و هابرماس گفتگو را راه رسیدن به آزادی و اخلاقی می داند.

کلید واژگان: اخلاق، اخلاق فضیلت، آزادی، مکتب فرانکفورت

سر آغاز

اعضای مکتب فرانکفورت نخست حرکت پژوهش خود را در چارچوب مارکسیسم^۱ آغاز کردند، اما در ادامه با تاثیر پذیری عمیق از آرا ماکس وبر و توجه به پژوهش های روان شناسانه، تصمیم بر بازنگری مبانی مارکسیسم گرفتند^(۴). اندیشمندان مکتب فرانکفورت، با صورت بندی احکام عام یا هنجارهای انتزاعی که بی چون و چرا تحمیل شود، مخالفت نشان می دهند^(۵). بنابراین مفاهیم عمده مکتب فرانکفورت هر یک به نوعی سازوکاری است که در خدمت تحقق مفهوم "آزادی"^۴ قرار می گیرند. آزادی در سنت مکتب فرانکفورت، مفهومی اخلاقی به معنای فضیلت گرایانه آن است؛ زیرا این مفهوم بر ذات و سرشت اشیا و انسان ها تاکید کرده و در صدد است تا فعل و کردار انسانی را با ماهیت انسان منطبق کند. این اخلاق با معطوف نمودن فعل اخلاقی با فضیلت راستین، بیش از دیگر نظریات اخلاقی، زمینه خلق تفاوت ها و به

نظر به اهمیت ارزش ها و اخلاقیات در سعادت فردی و اجتماعی بشر، مساله اخلاق^۱ در طول تاریخ همواره مورد توجه محققان و دست اندرکاران تربیت و به طور کلی مصلحان اجتماعی بوده است^(۱). در حقیقت اخلاق و تربیت، از موضوعاتی است که مورد توجه اندیشمندان پس از رنسانس، مانند: کومنیوس، دکارت، مونتسکیو، روسو، نیوتن، جان لاک و هیوم قرار گرفته است. (۲) مکتب فرانکفورت^۲ یکی از دستاوردهای مهم مارکسیسم غربی، پس از لوکاج بود که در سال ۱۹۲۳ با تلاش ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو و هربرت مارکوزه در شهر فرانکفورت آلمان با عنوان موسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت تاسیس شد. بعد از آن ها والتر بنیامین و اریک فروم از پیروان این مکتب بودند و هم اکنون یورگن هابرماس آخرین بازمانده مکتب فرانکفورت است. میراث فکری و نظری این موسسه به نام مکتب فرانکفورت مشهور شد^(۳).

است در نتیجه ظهور اعمال متنوع و متکثر را در مکتب فرانکفورت شاهد هستیم.

مفهوم اخلاق و راهکار دستیابی به اخلاق در اندیشه اندیشمندان مکتب فرانکفورت

هور کهایمر: تحقق اخلاق با ابزار خرد عینی

مفاهیم نقادی و خرد عینی در اندیشه هور کهایمر، از مکانیزم های مهم برای بازگرداندن انسان به سوی سرشت و ماهیت حقیقی خود است؛ بازگرداندنی که انسان را به رهایی و اخلاق می رساند. وی در کسوف خرد میان دو گونه خرد تمایز می نهد: خرد عینی^{۱۱} و خرد ذهنی^{۱۱}. خرد ذهنی به چارچوب ابزاری وسیله - هدف محدود است و تنها به تحلیل بسندگی و کارآمدی فرایندها برای رسیدن به اهدافی می پردازد که کم و بیش به عنوان پیش فرض پذیرفته شده و بدیهی پنداشته می شوند (۱۴). از منظر خرد عینی، عقلانیت انسانی به چارچوب ابزاری وسیله - هدف محدود نیست، بلکه امکان دستیابی به دانش عینی از ساختار جهان واقعی خارج از ذهن را نیز فراهم می آورد. در حالی که در خرد عینی، عقلانیت به عنوان اصلی در ذات واقعیت پنداشته می شود، در خرد ذهنی عقلانیت وابسته به ذهن فرد است. اما رابطه میان این دو گونه خرد را نباید به سادگی از نوع تضاد صرف انگاشت. درست است که در خرد عینی تاکید بر غایت هاست نه ابزارها و این موضوع بی شک بیانگر تفاوتی اساسی میان دو نوع خرد است، ولی خرد عینی در واقع نظامی جامع است و خرد ذهنی را نیز در خود دارد. به بیان دیگر در نظام های فلسفی مبتنی بر خرد عینی، خرد ذهنی گونه ای از خرد جهان شمول به شمار می آید که کارکردش به نوع خاصی از فعالیت ها و جنبه ویژه ای از زندگی انسان محدود است (۱۴). آدورنو و هور کهایمر اعتقاد داشتند جامعه سرمایه داری به واسطه شناخت کاذبی که حاصل اشاعه فلسفه علم اثباتی (پوزیتیویسم) است، افت شدید فرهنگی و اخلاق پیدا کرده است. بنابراین در قلب استدلال های دیالکتیک روشنگری این نکته نهفته است که خردباوری سرچشمه بحران عصر حاضر است. در حقیقت عقل باوری دوران مدرن (عصر روشنگری) در آرای کانت نهفته است. کانت عقل را به عقل نظری^{۱۲} و عقل عملی^{۱۳} تقسیم کرد. حیطة عقل نظری شناخت طبیعت و حیطة عقل عملی حوزه اخلاقیات است، اما قرن نوزدهم و بیستم ادامه دهنده عقل نظری و نه عقل عملی کانت بوده است. به همین جهت عقل به ابزاری جهت سلطه بر طبیعت تبدیل شده است (۱۵). این عقل باوری نتایج پیش بینی نشده ای به بار می آورد که به جنبه خرد ابزاری و کاربرد آن مربوط است. آدورنو و هور کهایمر معتقدند که خردباوران تلاش داشتند که انسان را از ریشه اسطوره ای - دینی رها کنند اما از آنجا که خردباوری نه به عقل عملی بلکه به عقل ابزاری رسید نتوانست خود را از بند اسطوره ها رها کند؛ لذا خود از عقل، اسطوره ای ساخت که بر آن حاکم شد (۱۶). بر اساس نظریه مبتنی بر خرد عینی، خرد، اصلی است که با طبیعت و ذات امور سرشته شده است. از این رو موجود خردمند، موجودی است که رفتار او مبتنی بر ذات

رسمیت شناختن آن ها را فراهم می کند؛ زیرا از تحمیل یک اصل یا قانون کلی، عام و از پیش موجود ابا دارد. در حقیقت در این صورت بدیهی ترین امر، افعال متفاوت عاملان انسانی مختلف می باشد؛ زیرا به اقتضای طبیعت آدمی، هر کس فضیلت ویژه خود را در آن مکتب دارا می باشد. مطالعات درباره مکتب فرانکفورت در خارج از ایران گویای این مطلب است که تحقیقات فراوانی صورت پذیرفته است (۶)، اما مطالعات درباره این مکتب در ایران محدود است. در حقیقت پژوهش هایی که به لحاظ محتوایی و نسبت سنجی میان مفاهیم و اندیشه ها، لایه های ناپیدای کلیت مکتب فرانکفورت را مورد تامل و تاویل قرار داده باشند، محدود است. بررسی مفهومی اخلاق و آزادی به عنوان مولفه اصلی اخلاق یکی از آن سویه های پنهان در اندیشه مکتب فرانکفورت می باشد که تا به حال تحقیق مستقلی در این باره صورت پذیرفته است. لذا هدف پژوهش حاضر بررسی مفهوم اخلاق در اندیشه اندیشمندان مکتب فرانکفورت و بررسی سازوکار آنان جهت دستیابی به اخلاق در جامعه می باشد و برای دستیابی به هدف مذکور از روش توصیفی-تحلیلی و مطالعه اسنادی بهره گرفته شده است.

واژه شناسی مفهوم اخلاق در مکتب فرانکفورت

اخلاق در لغت جمع واژه خُلُق و به معنای خوی هاست؛ از این رو دانش بررسی و ارزش گذاری بر خوی ها و رفتارهای آدمی علم اخلاق نامیده می شود (۷). کلمه اخلاق در لاتین به معنای "اتیک"، از ریشه یونانی "اتوس" و در لغت نامه وبستر به معنی راه های درست و غلط در رفتار انسان می باشد (۸). تبیین مفهومی فضیلت در معنای اخلاقی آن، به نوعی وابسته به تعریفی است که از اخلاق فضیلت می شود؛ اخلاق فضیلت اولین نوع از اخلاق هنجاری است. این نحله از اخلاق، درستی و نادرستی اعمال را بر شخصیت فاعل اخلاقی^۵ استوار می کند و آن را عنصر اصلی تفکر اخلاقی دانسته و فعلی را اخلاقی می داند که تحقق بخش فضایل درونی و حقیقی فاعل عمل باشد (۹). بنابر این دسته بندی از نظریات اخلاقی، می توان دیدگاه مکتب فرانکفورت به مسئله فعل اخلاقی را در چارچوب نظریه اخلاق فضیلت گرایانه از نظریه یاد شده صورت بندی کرد (۱۰). مفهوم «فضیلت» ترجمه واژه آرته^۶ یونانی است که معادل لاتین آن ویرتوز^۷ است. امروزه مفاهیم کلیدی و مرتبط با این سنت فکری، نظیر فرونسیس^۸ (حکمت عملی یا اخلاقی) و اداپونا^۹ (به تعبیر دکتر مالمیر به معنای نیک سرشتی است) از فلسفه یونان باستان مشتق می شود (۱۱ و ۱۲). اخلاق فضیلت گرا، نظریه ای نه قاعده محور بلکه فاعل محور است و دلیل اخلاقی را در کنشگر اخلاقی جست و جو می کند و معیار آن برای تشخیص درستی و نادرستی اعمال، عمل فرد فضیلت مند است (۱۳). بنابراین اخلاق مبتنی بر فضیلت، با اشخاص و ذوات راستین و فضایل حقیقی آنها سروکار دارد. با این توصیف از اخلاق فضیلت می توان ادعا کرد که اخلاق مکتب فرانکفورت مبتنی بر اخلاق فضیلت است؛ زیرا فعل اخلاقی را فعلی می داند که برابند فضایل و ماهیت راستین فاعل فعل باشد و از آنجا که فضایل افراد با هم متفاوت

و طبیعت خود باشد. بنابراین با توجه به تعریف مکتب فرانکفورت از معنای اخلاق، موجود خردمند، همان موجود اخلاقی است. به این معنا که افلاطون در جمهوری خود می پذیرد که کسی حیاتی سرشار از سعادت خواهد داشت که در پرتو خرد عینی می زید؛ زیرا بر اساس طبیعت و ذات راستین زندگی کرده است. در پرتو خرد ذهنی، خردمند کسی است که با هنجارها و قالب های پذیرفته شده و طبیعی انگاشته شده انطباق داشته باشد؛ انطباقی که تابع محافظه کاری ایدئولوژیک شده و تابع علایق و منافع فردی و حرفه ای می شود. در حالی که در اندیشه هورکهایمر، خرد عینی به مثابه بازتابی از ماهیت راستین چیزها، باورها و هنجارهای جامعه را با خود تطبیق می دهد و معیار مفاهیم اخلاقی درست و نادرست، خوب و بد است، با به چالش کشیدن هنجارهای قالبی و از پیش موجود که با خواست قدرت حاکم همسو است به تفاوت ها احترام گذاشته و از اعمال الگوهای سیاسی جلوگیری می کند. احترام به منطق تفاوت، برآیند این استدلال در اندیشه هورکهایمر است که رفتار راستین، رفتاری است که بر فضایل درونی هر فرد انسانی استوار باشد، آرمانی که تنها با رویکرد نقادانه و جایگزینی خرد عینی با خرد ذهنی و قالب حاکم بر جامعه ابزاری مدرن میسر می شود (۱۷).

آدورنو؛ تحقق اخلاق با مفهوم زیبایی و هنر

طبق دیدگاه آدورنو، مفهوم اخلاق متضمن تصویری است که بنا بر آن افراد باید بر وفق طبیعتشان زندگی کنند. وی با ترسیم وضعیت جامعه مدرن در قالب دو مفهوم شی شذگی همه گیر و صنعت فرهنگ در صد است تا موانع تحقق رهایی و رجوع انسان به گوهر درونی خود را احصا کند. در حالت شی شذگی، شبکه ناشناخته روابط اجتماعی که هر یک قید و بندهای ویژه خود را دارند، آگاهی خود بنیاد فرد را به بند می کند و همه چیز و همه کس را در سطحی یکسان قرار می دهد (۱۸). از این رو به عقیده آدورنو، شی شذگی به لحاظ خصلت همسان ساز خود، فرصت ایجاد هر گونه تفاوت و مقاومت در برابر مکانیزم ها و هنجارهای کنترل اجتماعی را در هم می شکند. در این وضعیت، ارتباط اخلاقی که حاصل رابطه خلاقانه انسان با روح و جوهر حقیقی خود است از بین می رود. آدورنو پیامد سیاسی و اجتماعی این روابط انسان شی شده را نظام سیاسی و توتالیتر^{۱۴} و توقف فرایند پراکسیس^{۱۵} می داند؛ زیرا با تقلیل همه انسان ها به عناصر و وابسته نمودن رفتار و کنش آنها به نقش و کارکرد اجتماعی شان، آنها را تابع معیار عقلانیت و سلطه ابزاری در جامعه سرمایه داری نموده و از اینکه کارگزار هنجارها و قوانین حاکم بر خود باشند، باز می دارد. از نظر آدورنو، مهم ترین مولفه وضعیت شی شذگی، بیگانگی رفتار و اعمال انسان با طبیعت و غایت درونی است. آدورنو به زیبایی و هنر به عنوان دریچه هایی به سوی رهایی امید داشت و تنها راه گریز از این فرایند شی شده را هنر راستین می دانست؛ زیرا هنر و زیبایی تنها مکانیزمی است که می تواند فاصله عمیق میان طبیعت درونی و فعل بیرونی انسان را پر کند. از این رو زیبایی از یک سو با مبتنی کردن رفتار انسان به ذات و فضیلت درونی او، خصلتی اخلاقی به خود می گیرد و از سوی دیگر با توجه به طبیعت و

مارکوزه، تحقق اخلاق با نقد انسان تک ساحتی

مارکوزه جهان، جامعه و انسان در دوران حاکمیت عقل ابزاری مدرن را هستی هایی می داند که بنیادی ترین ساحت خود را به فراموشی سپرده اند و تنها بر ساحتی ناقص استوار هستند. وی فراموشی ساحت بنیادین هستی آدمی را ناشی از خطای فلسفی فاحشی می داند که در مدرنیته ریشه دارد. مارکوزه انسان تک ساحتی را انسان کاهش یافته ای از اخلاق و ارزش ها می داند که در حلقه نظام فناورانه سرمایه داری به دام افتاده است و به یک بعد یا یک ساحت تنزل یافته است و این فناوری را باعث تسلط بر جامعه و محدود شدن آزادی افراد دانسته است (۲۰). مارکوزه در پیروی از ارزش ها و بازگشت به حقیقت به نقد جوامع سرمایه داری پرداخته و معتقد است انسان عصر حاضر آنچنان اسیر پدیده های بیگانه ساز 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 می کند و از او عنصر شی گونه ای ساخته که به هر سمت کشیده می شود. وی معتقد است بزرگترین بدبختی امروز، دگرگونی مفاهیم انسان و صنعت و تبدیل آن به نوعی واقعیت تکنولوژی است. او به دنبال انسانی نو در جامعه ای فارغ از سلطه و آزاد است و همانند دیگر فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه، قائل به نوعی دتالیسم فلسفی است. به این معنی، وی میان سطح ذات و جوهر و سطح ظاهر و عرض پدیدارهای طبیعی و انسانی تمایز می گذارد و استدلال می کند که

عقلانیت بر زندگی انسان‌ها دانسته و عقلانیت را نقطه اوجی در حرکت تکاملی اندیشه آدمی می‌داند که از اسطوره‌پردازی آغاز گردیده و تا بدین‌جا رسیده است؛ اما او در عین حال یک‌سونگری‌ها و تنگ‌نظری‌های برخی متفکرین عصر روشنگری را به‌عنوان عامل انحراف عقلانیت معرفی می‌کند (۲۶). هابرماس یک نوع شناسی ساده و متفاوتی را نشان می‌دهد که بر طبق آن کنش اجتماعی را به دو نوع تقسیم می‌کند: کنش ارتباطی و کنش استراتژیک (۲۷). در حالی که کنش ارتباطی به سمت رسیدن به درک متقابل کنشگران گرایش دارد، کنش استراتژیک کنشی است که در آن یک کنشگر قصد دارد امتیازی را بدون آن که دیگری از قصد او آگاه باشد، به دست آورد. در این شکل از ارتباط کنشگر قصد دارد بر روی کنش‌های دیگری نفوذ داشته باشد (۲۸). در پی این تمایز، هابرماس نتیجه‌گیری می‌کند که تنها زمانی می‌توانیم ارتباطات مان را اخلاقی در نظر بگیریم که هر کدام از کنشگران در وضعیت برابر قادر به ارائه پیشنهاد، سوال و بحث باشند بدون این که برای رسیدن به توافق، حیل و دستکاری در فرایند ارتباط وجود داشته باشد. به زعم هابرماس کنش ارتباطی معطوف به تفاهم و توافق، توضیح خواستن و توجیه نمودن زمینه‌های عینی کنش، حقانیت و درستی هنجاری، موجب تعهد اخلاقی و مسوولیت عقلانی کنش‌گران ارتباطی می‌شود، لذا عقلانیت ارتباطی بین‌الذاتانی حکم می‌کند که طرفین کنش از آزادی، تعهد، مسوولیت و خودمختاری لازم برای انتقاد، دفاع و توجیه ادعاهای اعتباری برخوردار باشند (۲۹). 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 جهان شمول، مبادرت به انتخاب و اقدام کند. اصول جهان شمول حول ارزش‌هایی مانند عدالت، آزادی، حرمت انسان، برابری حقوق و ... متمرکز است. از دیدگاه هابرماس، برقراری اصول، 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 خود سامانی بوجود آورد و نارسایی و زوال هنجارهای اخلاقی را معلول نبود یک فراگرد پویا، آزاد و داوطلبانه‌گفتن می‌داند. وی در امتداد دیگر متفکران مکتب فرانکفورت اعتقاد به فرض حاکمیت عقلانیت ابزاری و شی‌شدگی فراگیر در جامعه مدرن دارد. لیکن راه‌گریز از این وضعیت را استقرار وضعیت کلامی ایده‌ال می‌داند. در وضعیت کلامی ایده‌ال، هر فرد از شانس و امکانات مساوی برای بحث و استدلال و طرح پرسش‌ها و نظرات خود برخوردار خواهد بود (۳۰). در این قلمرو گفتاری، همه‌انگیزه‌ها به جز میل رسیدن به تفاهم در تعلیق هستند (۱۷). هابرماس ادعا می‌کند فقط در صورتی می‌توان اجماع راستین را از اجماع کاذب تشخیص داد که امکان گفتگوی بی‌قید و شرطی را پیش فرض گرفت که همه سخنگویان دسترسی برابر به آن دارند و در آن فقط "نیروی استدلال بهتر و برتر" حکم می‌راند (۱۰). در بستر وضعیت کلامی ایده‌ال، یکی دیگر از مفاهیم مهم نظریه اخلاقی

مبنای اساسی تفکر فلسفی همین تباین میان ذات و ظاهر بوده است. بدین سان تفکر انتقاد آمیز نیز در صورتی امکان پذیر می‌شود که تمایز یاد شده به قوت خود باقی باشد؛ زیرا با ارزیابی رفتار در پرتو ذات درونی چیزها، معیاری قطعی برای درستی آن به دست می‌آید و درستی رفتار در گرو هماهنگی آن با ذات خود است. مارکوزه با استقرار این بنای فلسفی درصدد است تا به موازات این تمایز، خواست‌های راستین را از خواست‌های کاذب تمیز دهد (۲۱). لیکن وی معتقد است با ظهور دوران مدرن، مکاتبی مانند پدیدارشناسی و پوزیتیویسم ظهور کردند که حوزه امور ذاتی را از حوزه امور موجود تمیز نمی‌دهند و جز واقعیات محسوس موجود، سطح دیگری از هستی را نمی‌بینند. به نظر مارکوزه، چنین رویکردی به انسان اجازه نمی‌دهد که به فراسوی داده‌ها گام گذارد؛ زیرا قائل به چیزی فراتر از ظواهر امور نیست و ناگزیر فرجامی جز تسلیم در مقابل هر آنچه هست، برای وی متصور نیست. تسلیم و رضایتی که زمینه‌های هر گونه تفاوت را از بین برده و انسان را به هم‌نوایی دعوت می‌کند. هم‌نوایی که انسان را با علایق و خواست‌های کاذب خرسند می‌کند و از توجه به خواست‌های راستین در فراسوی نظم موجود باز می‌دارد. از نظر وی، آگاهی انسان نسبت به تقاضاهای راستین و آزادی از تقاضاهای کاذب و نیل به سرشت حقیقی خود، مستلزم این است که خرد سازمان بخش جهان شود (۲۲). مارکوزه خرد را کارگزار اصلی دانسته و معتقد است آنچه از دیدگاه خرد، راستین و رضایت بخش است باید در جهان واقع متحقق شود و جهان بار دیگر باید بر اساس مقتضیات خرد بازسازی شود. مارکوزه با ادامه چنین تفسیری از خرد درصدد است تا رهایی انسان به عنوان مفهومی اخلاقی را در تاریخ محقق کند (۱۰).

اریک فروم؛ تدوین اصول اخلاقی توسط خود فرد

فروم معتقد است اصول اخلاقی باید توسط خود انسان و با بهره‌مندی از احساسات و عواطف وی کشف شود و تنها معیار ارزش اخلاقی رفاه انسان است (۲۳). وی در میان آثار خود، دو راهکار را جهت تدوین اصول دستیابی به فضیلت و اخلاق پیشنهاد می‌دهد:

۱. وجدان: اریک فروم وجدان اومانیسیتیک را این‌گونه تعریف می‌کند: واکنش ما نسبت به خودمان، نگهبان تمامیت ما و تضمین‌کننده خود شخص با تمام افتخارات آن ... و توانایی بلی گفتن به خود که محتوی جوهر تجربیات اخلاقی ما در زندگانی نیز می‌باشد (۲۴).
۲. شاد خواری: اریک فروم معتقد است: شادخواری یک ارزش و شایستگی بزرگ دارد؛ با اختیار تجربه خود شخص از خوشی و شادکامی به منزله معیار ارزش، دیگر نیازی به مرجع قدرتی که تعیین کند چه چیز برای انسان بهترین است، باقی نمی‌ماند (۲۴).

هابرماس؛ اخلاق گفتمانی

هابرماس با تاکید بر روش‌های گفتمانی می‌کوشد جهان مدرن را از مشکل از هم‌گسیختگی برهانند (۲۵). وی جوهر مدرنیته را حاکمیت

را مطرح می کند که در اندیشه همه متفکران مکتب فرانکفورت موجود بود: زیرا وضعیتی که هابرماس ترسیم می کند، زمینه را برای آزادی علایق و فضایل راستین در طرفین گفت و گو فراهم می کند و هر نظر و دیدگاهی می تواند آزادانه بیان شود. یعنی هنجارهای معتبر، هنجارهایی هستند که همه می توانند در گفت و گوی عملی در وضعیت کلامی ایده ال بپذیرند. به زعم هابرماس خاستگاه وظیفه اخلاقی، شناسایی متقابل رسمی سوژه های آزاد و برابر است. بنابراین هر چه احساس مسئولیت، دغدغه، تعهد، نگرانی ما نسبت به همدیگر به عنوان موجودات انسانی صاحب حق و واجد مسئولیت بیش تر باشد، افراد با جدیت بیشتری برای ایفای وظایف اخلاقی خود تلاش می کنند (۳۳).

هابرماس، با عنوان عقلانیت ارتباطی ظهور می کند. عقلانیت ارتباطی متکی به آمادگی کنشگران برای وارد شدن به بحث و استدلال جهت اثبات دعوی خود است (۳۱). طرح اندیشه عقلانیت ارتباطی، مفهوم " اخلاق گفت و گویی " را در سپهر نظام فکری هابرماس نشان می دهد. هابرماس اخلاق گفت و گویی را بر این فرض پی ریزی می کند که هنجارها و تجویزها مستلزم بیرون کشیدن آن ها از یک گفت و گوی واقعی است و این کار به صورت تک گویانه / مونولوگ ممکن نیست؛ بلکه مستلزم گفت و گوی متقابل یا دیالکتیک است. هابرماس گفت و گو را روشی برای تولید هنجارهای اخلاقی معتبر می داند (۳۲). اندیشه شاخص در اخلاق گفت و گویی در این اصل بیان می شود: فقط آن هنجارهایی می توانند ادعای اعتبار کنند که تایید همه تاثیر پذیرندگان از آن هنجار را در مقام مشارکت جویان در گفت و گوی عملی به دست آورده باشند (۲۸). به سادگی می توان دید که مفاهیم عقلانیت ارتباطی و اخلاق گفت و گو نزد هابرماس نوع خاصی از اخلاق

جدول ۱: تحلیل مفهوم اخلاق در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت

اندیشمندان مکتب فرانکفورت	راهکار تحقق اخلاق
مکس هورکهایمر	تحقق اخلاق با به کارگیری ابزار خرد عینی
تئودور ادورنو	تحقق اخلاق با مفهوم زیبایی و هنر
هربرت مارکوزه	تحقق اخلاق با ابزار بازسازی عقلانی (نقد انسان تک ساحتی)
اریک فروم	تدوین اصول اخلاق توسط خود فرد (وجدان، شادخواری)
یورگن هابرماس	اخلاق گفتگویی

ملاحظه های اخلاقی

در این پژوهش با معرفی منابع مورد استفاده اصل اخلاقی امانتداری علمی رعایت و حق معنوی مولفین آثار محترم شمرده شده است.

واژه نامه

1. Ethics	اخلاق
2. Frankfurte Schule	مکتب فرانکفورت
3. Marxism	مارکسیسم
4. Reales/ liberation	آزادی
5. Character of the moral agent	فاعل اخلاقی
6. Arête	درستی
7. Virtus	فضیلت
8. Pheronsis	حکمت عملی
9. Eudaimonia	نیک سرشتی
10. The subjective wisdom	خرد عینی
11. Concrete crushing	خرد ذهنی
12. Theoretical reason	عقل نظری
13. Practical wisdom	عقل عملی
14. Totalitr	تمامیت خواه
15. Praxis	عمل / کنش معطوف به هدف

نتیجه گیری

در این مقاله مفهوم اخلاق در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت مورد بررسی تحلیلی قرار گرفته و تاکید شده است که اندیشمندان مکتب فرانکفورت با صورت بندی احکام عام یا هنجارهای انتزاعی که بی چون و چرا تحمیل شود، مخالف بودند و در نگاه آنها اخلاق به معنای آزادی از هر گونه قیود درونی و بیرونی است و گفتمان های اخلاقی از لحاظ تاریخی معین و مشخص، توهماتی است که فقط ناتوانی در مواجهه با مسائل اجتماعی - تاریخی زمان حال را نشان می دهد. در دیدگاه اندیشمندان مکتب فرانکفورت، انسان آراسته به زیور اخلاق، انسانی است که برده قدرت های درونی یا بیرونی، مانند انتظارات دیگران، ماشین های صنعتی، شهوت، قدرت، مقام، تکنولوژی و .. نباشد. از نگاه آنها انسان ابزاری در خدمت ساخته های خودش نیست؛ بلکه مرکز عالم وجود است؛ از این رو اگر در رابطه خود با جهان حالت فعالانه خود را از دست بدهد و دچار انفعال شود و در برابر هر حقیقتی زانو بزند، به انسانی مضطرب و تنها تبدیل شده و از خویشتن خویش بیگانه و دور می شود؛ بنابراین در دیدگاه اندیشمندان مکتب مزبور اخلاق یعنی آزادی و هر کدام از اندیشمندان راه رسیدن به آزادی و دستیابی به اخلاق را در ابزاری خاص در نظر گرفته اند.

16. Ahmadi B. (2012). Modernity and critical thought. Tehran: Markaz Publication. P. 13. (In Persian).
17. Miler P. (2006). The subject is the ascendancy and power. Translated by: Sarkhosh N. Tehran: Ney Publication. P. 40. (In Persian).
18. Kollakofesky L. (2009). The main currents in Marxism. Translated by: Millani A. Tehran: Akhtaran Publication. P. 411. (In Persian).
19. Nouzari H. (2010). The critical theory of the Frankfurt School third printing. Tehran: Agah Publication. P. 310. (In Persian).
20. Kazemi A. (1998). Ethics and politics, political thought in practice. Tehran: Ghomes Publication. P. 214. (In Persian).
21. Bashiriye H. (2013). Political thought in the twentieth century. Tehran: Ney Publication. P. 198 (In Persian).
22. Marcuse H. (2013). Single-dimensional man. Translated by: Moayedi M. Tehran: Amirkabir Publication. P. 22. (In Persian).
23. Froom E. (2012). Man for himself: an inquiry into the psychology of ethichs. New York: Rinehart. P. 24.
24. Froom E. (2012). Escape from freedom. Translated by: Foladvand A. Tehran: Mprvarid Pablication. P. 177. (In Persian).
25. Mahmodian M. (2015). Ethics and social developments. Political-economic information. Pp. 30-35. (In Persian)
26. Habermas G. (1990). Moral consciousness and communicative action. Cambridge: Polity Press. P. 66.
27. Bolton R. (2005). Habermas s theory of communicative action and the theory of social capital. USA: Center for Enviromental Studies Williams College.
28. Salter L. (2005). The communicative structrrs of journalism and public relations. USA: SAGE Publication. P. 92.
29. Habermas J. (1984). The theory of communicative action. Boston: Beacon Press. P. 95.
30. Nouzari H. (2010). The critical theory of the Frankfurt School third printing. Tehran: Agah Publication. P. 221. (In Persian).
31. Poulady K. (2014) The history of political thought in the West: the twentieth century. Tehran: Markaz Publication. P. 57. (In Persian).
32. Lasnaf M. (2008). Political philosophers of the twentieth century. Tehran: Akhtaran Publication. P. 406. (In Persian)
33. Habermas G. (1993). Justification and application. USA: The MIT Press. P. 107.

References

1. Vogdani F. (2017). Critical review of moral education model in a compilation based on the idea of "moral certifiedly. Journal of Philosophy of Education; 2(2): 115-144. (In Persian).
2. Zakavati A. (2015). Ethics in viewpoint of humanistic, enlightenment and meliorism. Ethics in Science and Technology; 9(4):1-71. (In Persian).
3. Salehi Amiri R. (2008). Cultural concepts and theories. Tehran: Ghoghnoos Publication. P. 120. (In Persian).
4. Stric P. (2000). Critical theory, politics and socity. London: British Library Cataloguing. P.12.
5. Kose A, Abe E. (2013). Words of the school of Frankfurt. Translated by: Jahandide J. Tehran: Ney Publication. P. 15. (In Persian).
6. Andress V. (1997). The philosophy of ethics and critical education theory, action theory and habrmas take on the freedom of communication. New York: Rinehart. P.124.
7. Masoudi G, Sadati Zade S. (2016) Relationship of moral and politics. Ethics in Science & Technology; 10(3): 1-13. (In Persian).
8. Ebrahimi M, Makhmalbaf A, Zeynodini F. (2017). The position of ethics in financial science. Ethics in Science and Technology; 12 (1): 10-16. (In Persian).
9. Christe T. (2008) Virtue ethics as an alternative to deontological and consequential reasoning in the harm reduction debate. International Journal of Drug Policy; 19: 58.
10. Ranjbar E, Gholami S. (2016) The ethics and politics of Frankfurt School of political thought. Study of Theoretical Policy; 7(34): 49-77. (In Persian).
11. Holms R. (2006). Basics of ethics. Translated by: Oulya M. Tehran: Ghoghnoos Publication. P. 80. (In Persian).
12. Malmir M, Khanahmadi M, Farhud DD. (2014). Are happier people more ethical? Ethics in Science and Technology; 9 (2).
13. Christe T. (2008). Virtue ethics as an alternative to deontological and consequential reasoning in the harm reduction debate. International Journal of Drug Policy; 19: 56.
14. Horkheimer M. (2007). Eclipse of reason. Le Vergane: Read Books Ltd. P. 3.
15. Mahrouzadeh T. (2016). Social and philosophical foundations of secularism and modernism, the challenges in the field of religious knowledge. Tehran: Samt Publication. P. 78. (In Persian).