



ماركوزه

نوشتہ السدر مک اینتایر

ترجمہ

دکتر حمید عنایت

ماركوزه

نوشتة السدر مك ايتتايير

ترجمة دكتور حميد عنايت



شركة سهامی انتشارات خوارزمی

السدیر مک اینتایر
Alasdair MacIntyre
مارکوزه
Marcuse

چاپ اول: شهریورماه ۱۳۵۲ ه. ش. - تهران

چاپ دوم: تیرماه ۱۳۵۴ ه. ش. - تهران

چاپ سوم: آذرماه ۱۳۶۰ ه. ش. - تهران

چاپ چهارم: آذرماه ۱۳۸۷ ه. ش. - تهران

لیتوگرافی: نقره‌آبی

چاپ: نیل

صحافی: حقیقت

تعداد: ۳۳۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص
شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۴۸۷-۰۸۸-۰ ISBN 978-964-487-088-0

سرشناسه	: مک اینتایر، السدیر Mac Intyre, Alasdair
عنوان و پدیدآور	: مارکوزه / نوشته السدیر مک اینتایر؛ ترجمه حمید عنایت
مشخصات نشر	: تهران خوارزمی، ۱۳۵۲
مشخصات ظاهری	: ۱۵۹ ص
فروست	: پیشروان اندیشه‌های نو: ۶
یادداشت	: فیبا
یادداشت	: عنوان اصلی: Marcuse, 1970
یادداشت	: چاپ چهارم: ISBN 978-964-487-088-0 ۱۳۸۵
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۱۵۷]
موضوع	: مارکوزه، هربرت، ۱۸۹۸-۱۹۷۹ م. Marcuse, Herbert
شناسه افزوده	: عنایت، حمید، ۱۳۱۱-۱۳۶۱، مترجم
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۵۲ م ۲ م ۹۲۵ / B
رده‌بندی دیویی	: ۱۹۱
شماره کتابخانه ملی	: ۵۳-۱۵۹۶ م

بها: ۳۵۰۰ تومان

فهرست

۳	پیشگفتار مترجم
۹	۱. آئین پیشین مارکوزه
۲۶	۲. چند پرسش انتقادی
۳۷	۳. تفسیر مارکوزه بر نظریات هگل و مارکس
۶۷	۴. تفسیر دوباره فروید: عشق و تمدن
۹۰	۵. مارکسیسم شوروی
۱۰۳	۶. انسان يك بعدی نقد جامعه معاصر
۱۲۳	۷. انسان يك بعدی نقد فلسفه امروزی
۱۴۴	۸. برنامه مارکوزه
۱۵۵	یادداشتی در زندگینامه مارکوزه
۱۵۷	کتابنامه
۱۵۸	ارجاعات

پیشگفتار مترجم

هربرت مارکوزه فیلسوف آلمانی تبار آمریکائی با آنکه دست کم از سی سال پیش به نام یکی از مفسران فلسفه هگل در محافل فلسفی اروپا و آمریکا معروف بوده در ظرف ده ساله اخیر شهرت جهانی یافته است. سبب این شهرت ناگهانی مارکوزه نفوذ او در میان جنبشهای سیاسی مخالف نظام موجود در اروپای غربی و آمریکا بود که خاصه با انتشار کتاب «انسان يك بعدی» او گسترش فراوان یافت. چون این جنبشها برخلاف نهضت‌های دیرین مخالف، سازمان یافته نبود و به احزاب چپی تعلق رسمی نداشت مارکوزه بزودی از جانب دو گروه مورد حمله قرار گرفت: یکی مدافعان وضع موجود در غرب که او را پیامبر تازه نهضت چپ می‌دانستند و دیگر احزاب رسمی کمونیست که مخصوصاً با توجه به انتقادات مارکوزه از جامعه شوروی او را به عنوان «تجدید نظر طلب» و بنیادگذار مسلک تازه‌ای در «آنارشیسم» محکوم می‌کردند. در نتیجه این رویدادها بحث جدی درباره عقاید فلسفی مارکوزه با کشاکش بر سر مسائل روز آمیخته شد و پیداست که در این آمیختگی و آشفتگی، شناخت حقیقت اغلب دشوار می‌شود. کتاب حاضر نوشته «السدن مک‌این‌تایر»^۱ استاد پیشین فلسفه در دانشگاه «اسکس»^۲ انگلستان و یکی از صاحب نظران غربی در مباحث فلسفه اجتماعی در چنین فضای فکری مناقشه آمیزی نوشته شده است. نویسنده این سطور در ضمن بررسی عقاید مارکوزه در کتاب «جهانی از خود بیگانه» نظر خود را درباره

-
1. Alasdair MacIntyre
 2. Essex

داوری مک‌این‌تایر جداگانه بیان کرده و بویژه در آنجا یادآور شده است که فضیلت مارکوزه بیشتر به سبب انتقاد هوشیارانه او از نظام جوامع پیشرفته صنعتی به طور عام است. برعکس هنگامی که مارکوزه از انتقاد حال به طرح برنامه آینده جامعه بشری می‌پردازد و از ضرورت دگرگونی نهاد انسان و بنیاد جهان سخن می‌گوید و حاصل استدلالش این می‌شود که «عالمی دیگر بیاید ساخت و از نو آدمی» به ورطه پندار بافی می‌افتد و کمیتش لنگ می‌شود.^۳ در اینجا نیازی به تکرار مطالب آن گفتار نیست و تنها به مناسبت انتشار این کتاب یادآوری چند نکته ناگفته ضرور می‌نماید.

نخست اینکه «مک‌این‌تایر» در کتاب حاضر گوئی قصد داشته تا هر دو نظر ضد مارکوزی بالا را در بحث خود منعکس کند و به همین جهت از دو دیدگاه متضاد راستی و چپی بر مارکوزه حمله کرده است، یعنی آنجا که سخن از تفسیر مارکوزه بر عقاید هگل و مارکس در میان است مارکوزه را به نام آنکه «مفسر وفادار» عقاید هگل و مارکس نیست (ص ۶۶) و مخصوصاً فلسفه هگل را مطابق با مشرب «هگلیان جوان» تفسیر کرده است درخور نکوهش می‌داند. برعکس، هنگام بحث از مخالفت مارکوزه با نظام اجتماعی و ارزشهای اخلاقی جوامع غرب، به طور مشروط از مبانی نظام اجتماعی این جوامع دفاع می‌کند (صفحات ۱۱۶، ۵۴ - ۱۵۳). این روش هرچند از لحاظ جدلی پذیرفته و سودمند باشد دست کم با آنچه نویسنده خود در صفحه ۲۷ و ۲۸ کتاب حاضر درباره ضرورت تعیین ملاک حقیقت در چنین مناقشه‌هایی گفته، سازگار نیست.

نکته دوم آن است که مک‌این‌تایر به رغم سودمندی و روشنی بحث درباره بسیاری از مسائل فکری روزگار ما مخصوصاً در بخشهای سوم و ششم و هفتم کتاب، بیگمان در عیب‌گیری از مارکوزه جانب انصاف را رها کرده و در گزارش سیستمها و نادرستیهای کار او به راه مبالغه رفته است. مثلاً در بخش هفتم، انتقاد مارکوزه را از منطق قدیم به صورت مخالفت مطلق او با اصول منطق جلوه داده و حتی در یک جا ادعا کرده است که مارکوزه اصلاً منطق قدیم نمی‌داند (ص ۱۳۰). حقیقت آن است که مارکوزه با وجود دفاع از منطق جدلی در برابر

۳. رک. جهانی از خود بیگانه، انتشارات فرمند، تهران ۱۳۵۱ و گفتگوی مجله کتاب امروز، شماره ۲، فروردین ۱۳۵۱.

منطق قدیم و باوجود حملات مکررش به منطق قدیم تأکید کرده است که پیروی از منطق جدلی به معنای نفی مطلق منطق قدیم نیست. کافی است در اینجا نمونه‌ای از نظر او را که در ضمن پاسخگویی به ایرادات «کارل پاپر»^۴ متفکر معاصر انگلیسی به منطق جدلی بیان شده است نقل کنیم:

«منطق جدلی بدون انکار اعتبار منطق [قدیم] می‌کوشد تا بارفع فاصله میان قوانین اندیشه و قوانین حاکم بر واقعیت - فاصله‌ای که نتیجه تکامل تاریخی است - منطق را نجات دهد... این کوشش متضمن تعریف دوباره اشکال و مقولات منطق قدیم بود و [در نتیجه،] آن اشکال و مقولات از حالت «آری یانه» و «یا این یا آن» رها شد و خصلت دو پهلو و متحرک و تناقض‌آمیزی به خود گرفت که شاید در نظر مدافعان خلوص اندیشه مسخره باشد ولی با واقعیت‌امور بیشتر مطابقت دارد»^۵. بخش اخیر این نقل قول، این توهم را پیش می‌آورد که به نظر مارکوزه، منطق جدلی، فکر را از الزام رعایت قاعده هوهویه و عدم تناقض و منع ارتفاع نقیضین یکسره می‌رهاند. اگر سخن مارکوزه فقط همین معنی را بدهد بیگمان یاوه است و مک‌این‌تایر در آنچه در انتقاد از او می‌گوید (ص ۱۲۳ - ۱۲۶) حق دارد. ولی با اندک دقتی در عباراتی نظیر عبارات بالا معلوم می‌شود که چنین توهمی بی‌پایه است زیرا اولاً کلمات «بدون انکار اعتبار منطق»^۶ در آغاز نقل قول نشان می‌دهد که مارکوزه رعایت قواعد منطق صوری را لازم می‌داند. ثانیاً مطابق همین عبارات، هدف منطق جدلی آن است که علاوه بر نگهداری فکر از خطا، احکام فکری را با واقعیت امور مطابق کند. در این حال درستی یا نادرستی هر حکم تنها منوط به آن نیست که قواعد منطق صوری در آن رعایت شده باشد بلکه متوقف به این نیز هست که با واقعیت امور مطابق باشد. چون واقعیت امور همیشه مفصل‌تر و پیچیده‌تر و متغیرتر از آن است که در وصف آن صرفاً بگوئیم «سفید است یا سیاه»، منطق جدلی می‌کوشد تا این تفصیل و پیچیدگی را در احکام خود منعکس کند. در نتیجه احکام آن برخلاف احکام منطق صوری ساده و رافع دعوی نیست و از این رو ذهن ساده‌جو و متعصب از آن خرسند نمی‌شود. ثانیاً از این ملاحظات مهمتر آن است که در چنین

4. Karl Popper

5. H. Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, NLB, 1972,

P. 206.

6. *Far From Denying the Validity of Logic*

مواردی باید به سیاق و زمینه بحث مارکوزه توجه داشت. در این حال مثلاً در مورد بالا معلوم می‌شود که زمینه سخن مارکوزه نظریات پاپر درباره ارتباط فلسفه کلی بانظامهای استبدادی قرن بیستم است. پاپر در همین مبحث مورخ را از توجه به قوانین و احکام عام مربوط به سیر تاریخ برحذر می‌دارد و می‌گوید که مورخ اساساً بیشتر به امور واقعی و خاص و منفرد دلبسته است تا به چنین قوانین و احکام عامی. مارکوزه در پاسخ این نظر می‌گوید که مطابق منطق جدلی، امور واقعی و خاص و منفرد را تنها هنگامی می‌توان درست فهمید که آنها را به عنوان اجزاء يك کل ملاحظه کرد و این کل همان جامعه‌ای است که آن امور خاص در مرحله معینی از تکامل آن روی می‌دهد.^۷

نکته دیگر آنکه نویسندگان درباره انتقاد مارکوزه از جامعه شوروی مدعی است که کتاب «مارکسیسم شوروی» مارکوزه «به‌طور فزاینده‌ای خالی از واقعیات مربوط به روسیه است.» (ص ۹۰) و نیز می‌گوید که اصرار مارکوزه در رعایت آنچه خود «انتقاد ذاتی»^۸ نامیده (و مقصود از آن انتقاد از جامعه شوروی از دیدگاه مارکسیسم شوروی است)^۹ ذهن او را در چهارچوب جامعه شوروی محصور و از جهان خارج غافل کرده است (ص ۹۴). ولی دلایل خلاف این نظر مک‌اینتایر را با مطالعه فصل پنجم «مارکسیسم شوروی» که در آن نویسندگان بر بنیاد منابع روسی و مارکسیست از جامعه شوروی سخن می‌گویند^{۱۰} و نیز مطالعه فصل نهم همان کتاب که اخلاقیات جوامع غربی و شوروی را باهم مقایسه کرده است^{۱۱} به آسانی می‌توان پیدا کرد.

سومین نکته آن است که به گمان ما عقیده نویسندگان به اینکه مارکوزه را مطابق تعریفی که در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» از مشرب هگلیمان جوان آمده، باید در شمار هگلیمان جوان دانست، درست بنظر نمی‌آید. در «ایدئولوژی آلمانی» گفته شده است که هگلیمان جوان با همه طنطنه‌ای که در کلامشان هست و به رغم لاف‌زنیهای انقلابی خود در واقع امر محافظه‌کارند^{۱۲}. مک‌اینتایر با اشاره به این سخن بظاهر می‌خواهد بگوید که مارکوزه نیز با همه ادعاهای انقلابی خود در بن‌دل محافظه‌کار

۷. همان کتاب، ص ۲۰۶.

8. Immanent Critique

9. H. Marcuse, Soviet Marxism, London, 1958, P. 1.

۱۰. همان کتاب، از ص ۱۰۱ به بعد.

۱۱. همان کتاب، از ص ۱۹۵ به بعد.

12. The German Ideology, London, 1970, P. 41.

است (ص ۶۶).

صرف نظر از هرگونه نتیجه‌ای که مک‌این‌تایر بخواهد از نسبت مارکوزه به هگلیان جوان بگیرد باید بگوئیم که اگر بخواهیم مفاد خود کتاب «ایدئولوژی آلمانی» را ملاک داوری بگیریم آنگاه باید مهم‌ترین خصوصیت هگلیان جوان را اشتغال پیوسته آنان به مباحث انتزاعی فلسفی و پرهیزشان از توجه به واقعیت تاریخی و اجتماعی بدانیم. این خصوصیت در مورد نوشته‌های مارکوزه بیگمان صدق نمی‌کند زیرا گذشته از آن که او خود به اینگونه روشهای انتزاعی در تفکر ایراد دارد^{۱۲} در نوشته‌های او مباحث فلسفی از مباحث مربوط به زندگی سیاسی و اجتماعی جوامع پیشرفته صنعتی جدا نیست. و اما اگر بخواهیم مجرد قول مارکوزه را به جدائی ذات یا ماهیت از وجود یا امر واقع دلیل وابستگی او به مشرب انتزاعی هگلیان جوان بدانیم در آن صورت این حکم در مورد هر متفکری که میان بود و نبود فرق بگذارد - از جمله درباره خود مارکس^{۱۴} - راست درخواهد آمد.

گذشته از مطالب اصولی، برخی نکته‌های جزئی در کتاب آمده که می‌توان درباره آنها با نویسنده معاجه کرد. از آن جمله است نظر او درباره «خصوصیت تصادفی» جنگ ویتنام، (ص ۱۲۰) که دانستنیهای تازه درباره آن از زمان انتشار کتاب تاکنون نادرستی نظر او را ثابت می‌کند^{۱۵}.

با اینهمه مطالب سودمند در کتاب مک‌این‌تایر به آن اندازه هست که ضرورت ترجمه و انتشار آن را به زبان پارسی توجیه کند بویژه که در این اواخر نمونه‌هایی از نوشته‌های مارکوزه در دسترس خوانندگان ایرانی قرار گرفته است.

حمید عنایت

یادآوری

- همه پانویسها در ترجمه کتاب حاضر از مترجم است.
- عباراتی که در داخل قلاب [] در متن آمده از طرف مترجم افزوده شده است.

۱۳. نگاه کنید به بخش نخستین کتاب:

Reason and Revolution, New York, 1941.

و نیز رك به Studies in Critical Philosophy ص ۱۲۸ به بعد.

14. The German Ideology, P. 67.

۱۵. نگاه کنید مثلاً به کتاب:

David Halberstam, The Best and the Brightest, Barrie and Jen - kins, 1972.

آئین پیشین مارکوزه

یکی از وظائف اساسی فلسفه آن است که از فلسفه-های دیگر انتقاد کند و این کار را نه تنها به دلیل آنکه به سود حقیقت است برعهده گیرد - هر چند این مهمترین هدفش باشد - بلکه به این دلیل نیز انجام دهد که فیلسوفان چه بخواهند و چه نخواهند، اندیشه-های فلسفی در زندگی اجتماعی و اخلاقی و سیاسی نفوذ و تأثیر دارد. یکی از خصوصیات زندگی روزگار ما آن است که فیلسوفانی که سخت پای بند دقت و حقیقت بوده اند به چگونگی این نفوذ و تأثیر، کمترین توجه را داشته اند. حال آنکه فیلسوفانی که بسیار مشتاق اند تا آنچه می گویند به مسائل اجتماعی مربوط باشد اغلب بی دقت و سهل انگارند و بدین سبب راهنمایانی غیر قابل اعتماد برای یافتن حقیقت بوده اند.

هربرت مارکوزه را برخی از مریدانش به پایه يك پیامبر بالا برده اند؛ او خود چنین پایه ای را برای خویشتن

برنگزیده است و اگر درباره اندیشه‌های او به این عنوان، داوری کنیم سخت بی‌انصافی کرده‌ایم. ولی او بیگمان خود خواسته است که وظیفه انتقاد سرسختانه از اندیشه امروزی و رابطه آن را با جامعه امروزی برعهده گیرد. او در مقام چنین منتقدی، رهبر با نفوذی برای چپ‌روان سیاسی بوده است. از این‌رو برای هرکس که پای‌بند انتقاد چپ‌گرایانه‌ای از نظام اجتماعی موجود باشد بسیار مهم است که به سادگی بپرسد: آیا آنچه مارکوزه می‌گوید درست است؟ ادعای اصلی من در این کتاب آن است که کم و بیش اغلب نظریات سیاسی مارکوزه نادرست است. ولی به همین دلیل که من در پی اثبات این نکته‌ام وظیفه‌ای استثنائی دارم تا سخنان مارکوزه را به درستی بازگویم. از این‌رو کوشیده‌ام تا بخشهای مربوط به گزارش نظریات او را از بخشهای مربوط به انتقاد از آنها جدا کنم. در شناخت ترتیب زمانی سیر اندیشه مارکوزه، من از خود او پیروی کرده‌ام مگر تنها درباره رساله پیشین دکتری او درباره هگل و نوشته‌های همان زمان او درباره مارکس که من آنها را جدا از شروع بعدی او در این زمینه بررسی نکرده‌ام. مارکوزه به‌عنوان جوانی دانشگاهی تا اندازه بسیاری پرورده سنت دانشگاهی و فلسفی آلمان بود و مثلاً در «فرایبورگ»^۱ نزد هایدگر^۲ درس می‌خواند و او را می‌ستود. چگونه ممکن بود جز این باشد؟ ولی مارکوزه درست به این دلیل، آئین خاصی را در اندیشه بنیاد کرد

1. Freiburg

2. Heidegger

که از آن سنت فکری روی برتافت و با آن درافتاد. ستیزه مارکوزه با سنت فکری آلمانی تا اندازه‌ای به دلایل فلسفی و تا اندازه‌ای به این سبب بود که او به گمان خود، به رابطه فریبکارانه سنت فکری آلمان و واقعیت اجتماعی پی برده بود.^۳

مارکوزه درجه دکتری خود را در فلسفه، درست هنگامی گرفت که نازیها در آلمان روی کار آمدند. او بظاهر در همان زمان، نظر مارکسیستها را درباره روی کار آمدن نازیها پذیرفته بود، یعنی نازیسم را تظاهر سیاسی منافع بورژوازی می‌دانست. مقصود مارکوزه تنها این نبود که محافل صنعتی و مالی نیرومند آلمان براستی برای آن با هیتلر یگانه شده‌اند تا هیتلر با از میان بردن احزاب کمونیست و سوسیال دمکرات و برچیدن سازمانهای کارگری، آن محافل را به فرمانروائی بر طبقه کارگر توانا کند، هرچند این یگانگی بیگمان حقیقت داشت. مارکوزه گذشته از این، نظریه تندتری داشت و آن اینکه نازیسم نماینده واپسین مرحله آن‌گونه جامعه بورژوائی است که بر اقتصاد سرمایه‌داری استوار است، همچنانکه در فلسفه و نظریه نازیسم، واپسین شکل گرایشهای را که در سراسر عصر بورژوازی موجود است می‌توان آشکار یافت. آئین خاص مراحل آغازین جامعه بورژوائی، مشرب‌آزادیخواهی (لیبرالیسم) بود. ولی در دهه سوم قرن بیستم همان ساخت اجتماعی که اندیشه

۳. مقصود این است که به نظر مارکوزه، هدف فیلسوفان آلمانی بظاهر یافتن حقیقت و در نهان، دفاع از وضع موجود آلمان بود. م.

آزادیخواهی را پرورانده بود اندیشه استبداد تام یا همه‌گیر^۴ را نیز در دامن خود پروراند. از این رو ما نباید مشرب آزادیخواهی (لیبرالیسم) و راه و رسم استبداد همه‌گیر (توتالیتاریسم) را در بنیاد خود، ضد یکدیگر بدانیم. آنها در واقع دو آئین و عقیده توأمانند و هردو، ضد و مخالف راستین خود را در مارکسیسم می‌یابند. در حالی که لیبرالیسم، آئین خاص نظام اقتصادی سرمایه‌داری و آزاد بازاری بود که با هرگونه دخالت دولت ناسازگاری داشت، اندیشه استبداد همه‌گیر - که مقصود مارکوزه از آن اندیشه نازی یا فاشیست است - آئین خاص نظام اقتصادی سرمایه‌داری و آزاد بازاری است که از روی ناگزیری، از دولت می‌خواهد تا برای مطیع کردن منتقدان و پیش‌گیری از کوشش مخالفان برای برچیدن اقتصاد بازار آزاد، به سراسر پهنه زندگی جنبه سیاسی بدهد.

روشن است که مارکوزه در این عقیده از سرگذشت فکری و شخصی برخی از رهبران برجسته اندیشه اروپائی اثر پذیرفته بود. جنتیله^۵ فیلسوف معنوی مشرب ایتالیائی به موسولینی نوشته بود که: «لیبرالیسم، بدانگونه که من آنرا درمی‌یابم، یعنی لیبرالیسم بر پایه آزادی از راه قانون و در نتیجه از راه دولتی نیرومند و از راه دولت به عنوان واقعیتی اخلاقی، نماینده اش امروز در ایتالیا لیبرالها نیستند که کم و بیش با تو آشکارا مخالفت می‌کنند بلکه برعکس خود تو هستی.» جنتیله به حزب

4. Totalitarianism
5. Gentile

فاشیست پیوست و هایدگر که از پدیده‌شناسی هوسرل^۶ به مشرب اصالت وجود رسیده بود عضو حزب نازی شد و در مقام ریاست دانشگاه خطاب به دانشجویانش گفت: «روا مدارید که آئینها و اندیشه‌ها دستور زندگی شما باشند. امروز و فردا، تنها شخص پیشوا در حکم واقعیت و قانون آلمان است.»

مارکوزه، جنتیله و هایدگر را شخصیت‌هایی نمونه [و گواه درستی این نظر] می‌دانست که آن سنت‌اندیشه فلسفی که در قرن هفدهم و هیجدهم، عقلی مشرب و خوش‌بینانه بود، اینک با مشرب بیعقلی یکی شده است. اکنون به جای آئین همه‌نگری^۷ که انسان را موضوع فلسفه می‌دانست، آئینهای خرده‌نگر^۸ مربوط به [اصالت] نژاد و ملت نشسته، و پیروی از قوای خاک و خون، بازدارنده انتقاد عقلی از این آئینها شده است. نوشته‌های مارکوزه در سالهای ۳۸-۱۹۳۳ به دفاع از آنچه او هسته مشرب عقل در فلسفه اروپائی می‌دانست و برضد مشرب بیعقلی آن روزگار اختصاص داشت. برای آنکه چگونگی این دفاع را دریابیم باید بکوشیم که مفهوم مارکوزه را از فلسفه نیز دریابیم.

هنگامی که مارکوزه درباره تاریخ فلسفه چیز می‌نویسد چشم‌انداز او به طرز غریبی آلمانی است. در نوشته‌های او یونانیان و بویژه ارسطو ارج بسیار دارند ولی از قرون وسطی کمتر سخنی گفته می‌شود. دکارت

۶. منسوب به هوسرل Husserl فیلسوف آلمانی (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹).

۷. Universalism یا آئین اصالت کل.

۸. Particularism یا آئین اصالت جزء.

مهم است و پس از او کانت که راه را برای رسیدن هگل به کمال فلسفی هموار می‌کند. پس از هگل، اگر مارکس را کنار بگذاریم، مارکوزه به هوسرل و هایدگر توجه دارد. مشرب اصالت تحصیل^۹ و اصالت تجربه^{۱۰} در گزارش مارکوزه اغلب به عنوان آئینهای کلی و غیردقیقی پدیدار می‌شوند که «حلقه وین^{۱۱}» نماینده اصلی آن است. ولی در هر حال، نام بردن از آنها برای رد کردن آنهاست. مارکوزه در همه این موارد با سنت اصلی فیلسوفان دانشگاهی آلمان همداستان بود. ولی او در ضمن قبول اینکه فیلسوفان بزرگ، ارسطو و کانت و هگل هستند، بزرگی آنان را به شیوه خاص خویش تعبیر می‌کرد. او استدلال می‌کرد که وظیفه اصلی فلسفه، انتقاد از هر آن چیزی است که وجود دارد. فلسفه می‌تواند از ساخت اندیشه در زمانها و مکانهای خاص به ما خبر دهد زیرا می‌تواند در عین حال به ما دیدگاهی ببخشد که از محدودیتهای زمانی و مکانی خاص و ساختمانهای خاص فکری برتر باشد. مارکوزه البته هرگز انکار نکرده است که شیوه کاربرد فلسفه، تابع اوضاع و احوال تاریخی است. ولی در برخی ادوار، فلسفه کمتر از دوره‌های دیگر، از تأثیر اوضاع و احوال مسخ شده است؛

9. Positivism

10. Empiricism

۱۱. Vienna Circle انجمنی از فیلسوفان اروپائی که در سال ۱۹۲۴ به همت شلیک Moritz Schlick بنیاد شد و با مرگ او در سال ۱۹۳۴ از میان رفت. از اعضای برجسته آن می‌توان «برگمان» و «نویرات» و «کارناپ» را نام برد. «حلقه وین» از سه جریان اثر پذیرفت: نخست مشرب اصالت تجربه و اصالت تحصیل، دوم روش تحقیق علوم تجربی و سوم منطق سمبولیک و تحلیل منطقی زبان. م.

و از این رو در تاریخ فلسفه، دوره‌هایی را می‌یابیم که در آن، اندیشه فلسفی، قدرت برتری جستن^{۱۲} بر محیط بلافصل خویش را یافته است. این مطلب را می‌توانیم از راه مقایسه نظر ماکوزه درباره فلسفه، بانظر مارکس و انگلس^{۱۳} روشنتر کنیم. انگلس در سال ۱۸۸۸ هنگام بررسی دوره چهل سال پیش از آن، یعنی زمانی که او و مارکس بینش مادی خود را راجع به تاریخ، شرح و تفصیل داده بودند، استدلال کرد که این بینش، «به کار فلسفه در زمینه تاریخ پایان می‌دهد همچنانکه بینش جدلی^{۱۴} طبیعت، هرگونه فلسفه طبیعی را، هم غیر - ضروری و هم غیر ممکن، می‌گرداند.» مقصود انگلس از این گفته آن بود که تاریخ و طبیعت هر دو اینک از قید مطالعاتی که در گذشته آنها را از دیدگاهی مسخ کننده می‌نگریست رها شده‌اند. اکنون می‌توان جریان تاریخ و طبیعت را مستقیماً مطالعه کرد. انگلس روا می‌داشت که منطق و آنچه او «قوانین اندیشه» می‌نامید درون حوزه فلسفه باقی بماند. ولی عقیده داشت که سرانجام روشن شده است که ادعای فلسفه در این باره که نظری اساسی از چگونگی واقعیت می‌دهد، گزافه است. به گمان او مارکس و خود او نشان داده بودند که بخش بیشتر تاریخ فلسفه، جزئی از تاریخ ایدئولوژی [یعنی مسلكهای سیاسی و اقتصادی] و سرگذشت آن صوری از اندیشه است که يك واقعیت اساسی اقتصادی و اجتماعی

12. Transcending

13. Engels

14. Dialectic

را در خود منعکس می‌کند و دنباله و شاخه‌ای از آن واقعیت است.

آن خصوصیتی که در فلسفه سبب شد تا مارکس این رفتار را در برابر فلسفه پیش‌گیرد جنبه انتزاعی آن بود. او در کتاب «ایدئولوژی آلمانی»، انتزاعیات هگل را تمسخر می‌کند و در «دستنویسهای اقتصادی و فلسفی»، فلسفه هگل را نمایشگر وضع انضمامی^{۱۵} یعنی وضع محسوس و واقعی بشر می‌داند ولی می‌گوید که این نمایش به شیوه‌ای گمراه‌کننده جنبه انتزاعی دارد. به همین‌گونه در نوشته‌های بعدی مارکس، واژه انتزاعی همواره در نکوهش [عقاید مخالف] بکار می‌رود. ولی روش مارکوزه چنین نیست. نزد او آنچه به فلسفه نیرو می‌بخشد جدائی آن از چیزهای انضمامی و بی‌میانجی^{۱۶} است. فلسفه، درست از این‌رو که با مفاهیم ذهنی و با ساخت و سرشت چیزهای اندیشیدنی سرو کار دارد، حوزه فعلیت^{۱۷} [یا امور واقعی] را در برابر حوزه امکان یا قوه^{۱۸} می‌نهد. فلسفه این کار را در دوره‌های گوناگون به روشهای گوناگون انجام می‌دهد. ولی تاریخ فلسفه، تنها تاریخ آن دسته از مفاهیم فلسفی نیست که تابع [نظامهای] فرهنگی خاص و زمانهای معین است. حتی آن مفاهیم مابعد طبیعی که بظاهر دگرگونی ناپذیرند، در واقع امر، از دوره‌ای به‌دوره دیگر، در رابطه خود با

15. Concrete

۱۶. Immediate صفت چیزهایی است که بردرنگ و واسطه، موضوع علم آدمی قرار گیرند. م.

17. Actuality

18. Possibility

مفاهیم دیگر و نیز از دیدگاه رابطه خود با واقعیت انضمامی [یعنی امور محسوس و واقعی] فرق می‌کنند. مقصود ماکوزه از این گفته با بررسی برخی از تحولات مفهوم ذات در فلسفه معاصر، که ماکوزه آنها را در پژوهشنامه‌ای در سال ۱۹۳۳ پی‌جوئی کرد، روشن می‌شود. ماکوزه می‌گوید که فرق فیلسوفان امروزی با پیشینیان خود، از افلاطون گرفته تا هگل، در این است که فیلسوفان گذشته، مفهوم ذات را در بیان فرق میان جوهر چیزها و شکل و حالت عرضی آنها در لحظه‌ای معین، و در بیان تفاوت میان آنچه حقیقت اصیل است با آنچه بظاهر حقیقی می‌نماید بکار می‌بردند. به نظر ماکوزه، آن فیلسوفان میان چیزها بدانگونه که هستند با آنچه باید باشند تفاوتی موجه می‌گذاشتند. این تفاوت از جانب فیلسوفان یونان باستان و «آکوئیناس»^{۱۹} یا فیلسوفان قرن هفدهم بطور یکسان بیان نمی‌شود، ولی همواره بشکلی در نوشته‌های همه آنان وجود داشته است. لیکن وقتی با شخص هوسرل به پدیده‌شناسی معاصر می‌رسیم به فرقی اساسی برمی‌خوریم. هوسرل مدعی بود که کار دکارت را از نو انجام داده و برآستی نیز میان ذات و وجود، تفاوت گذاشته است. پدیده‌شناسی با مطالعه آنچه عرضه آگاهی انسان می‌شود کارش به مطالعه ذوات می‌کشد. لازمه معنی هرچیزی که به دنیای واقع متعلق باشد و نیز لازمه معنی هرچیز ممکن [یا محتمل] آن است که «دارای

۱۹. Aquinas (Thomas) بزرگترین فیلسوف مسیحیت (۱۲۲۴-۱۲۲۵) م

ذات و در نتیجه صورتی^{۲۰} باشد که باید به حال خالصش ادراک شود. « پدیده‌شناسی بدینسان ذوات چیزها را با انتزاع صفت‌رویدادگی^{۲۱} آنها یعنی با انتزاع صرف‌تعلق آنها به دنیای زمان و مکان درک می‌کند. ولی درست به این دلیل که پدیده‌شناس برای آنکه به مفاهیم انتزاعی برسد کارش را از مطالعه آنچه هست آغاز می‌کند، پدیده‌شناسی از فکر هرگونه تفاوت اساسی میان فعلیت و امکان [یا قوه] روی‌گردان شده است. به نظر مارکوزه، گزارش پدیده‌شناس از امور ممکن [یا بالقوه] ناگزیر تقلید محض از دنیای امور بالفعلی است که پدیده‌شناس در سراسر روش کار خود، وجود آن را از پیش مفروض گرفته است، منتها تقلیدی که در سطحی متفاوت از عالم فعلیت انجام می‌گیرد. هوسرل مدعی بود که فضیلت پدیده‌شناسی در همین است که می‌خواهد روشهای توصیفی داشته باشد. به نظر مارکوزه پدیده‌شناسی محکوم است که صرفاً به همینگونه توصیفی بماند. پدیده‌شناسی در عین آنکه تفاوت میان ذات و وجود را همچنان معتبر دانسته، در واقع این تفاوت را از مهمترین خاصیت خود محروم کرده است.

ولی اگر مارکوزه پدیده‌شناسی را بدینسان باطل می‌داند مشرب اصالت تحصیل را بیشتر به چشم حقارت می‌نگرد. مارکوزه ادعای هوسرل را دائر بر آنکه فلسفه‌اش توصیفی است نشانه تأثیر زیان‌آور مشرب اصالت تحصیل بر پدیده‌شناسی می‌داند، زیرا به عقیده

۲۰. Eidos صورت به معنای ارسطویی آن که مظهر کمال و ثبات است. م.

21. Facticity

او در آئین فیلسوف تحصلی مشرب، میان حوزه ذات و حوزه فعلیت، هیچگونه تفاوتی نمی‌توان گذاشت. فیلسوف تحصلی مشربی که ماکوزه از او نقل قول می‌کند «مریتز شلیک^{۲۲}» است. «هیچ‌چیز ما را مجبور یا حتی مجاز بدان نمی‌کند که میان دو واقعیت تبدیل‌ناپذیر [یعنی ذات و وجود] به چنین تقابلی قائل شویم.» از این رو ماکوزه خصوصیت مشرب اصالت تحصیل را چنین شرح می‌دهد: «از دیدگاه شناسائی، همه واقعیات، همسنگند. عالم واقع به اصطلاح یک بعدی است.^{۲۳}» [۱] آنگاه که «شلیک» در انتقاد از عقیده به دو حوزه هستی [یعنی ذات و وجود] می‌گوید که [براساس این عقیده] «یک‌گونه هستی، برتر و اصیل‌تر و پرجا‌تر و مهم‌تر از دیگری بشمار می‌آید و بدینگونه تصویری ارزشیابانه^{۲۴} [یا حکم انشائی] وارد فلسفه می‌شود» ماکوزه با او مخالفت نمی‌کند. ولی به گمان ماکوزه این روشی‌موجه است و «شلیک» تنها به این دلیل آنرا نقدی بر این عقیده می‌انگارد که میان واقعیت و ارزش [یا موجود و مطلوب] تفاوتی دروغین می‌گذارد. «مشرب اصالت تحصیل، به بینش محض و فارغ از فروض پیشین، که کمال مطلوب بورژوازی است، دل می‌بندد. به موجب این کمال مطلوب، نبودن «بیطرفی» اخلاقی یا تعهد به جانبداری، جرمی در حق دقت [علمی] است.»

۲۲. پیش‌تر توضیح دادیم که «شلیک» بنیادگذار حلقه وین بود. م.
 ۲۳. شماره‌هایی که درون دو قلاب آمده به یادداشتهای پایان کتاب مربوط است. م.

مارکوزه در برابر پدیده‌شناسی و مکتب اصالت تحصیل، مادیت مارکسی را می‌ستاید. مادیت مارکسی چون هم‌میان حال آدمی بدانگونه که بطور اتفاقی هست با آنچه می‌تواند باشد و هم‌میان واقعیت امور در جامعه سرمایه‌داری با وجدان دروغین افراد این جامعه، تفاوت می‌گذارد، مفهوم ذات را به جایگاه اساسی خود بازمی‌گرداند. در اینجا دیگر ذهن ما در تنگنای چیزها بدانگونه که در واقع هستند گرفتار نیست، زیرا در پرتو مادیت مارکسی «هر امر مفروضی، به منزله نمودی دانسته می‌شود که ذات [و حقیقت] آن تنها در متن گرایشهای سیاسی خاصی که هدف آنها شکل متفاوتی از واقعیت است، قابل درک است.» تکامل تاریخی، ساختهای ذاتی را آشکار می‌کند؛ حوزه ذات، حوزه‌ای بی‌جنبش و بی‌زمان و افلاطونی نیست بلکه حوزه‌ای است که در آن آشکارا می‌بینیم که چگونه در هر لحظه مفروض، امور فقط بطور یکجانبه و ناقص، ساختهایی را که خود در پرتو آنها قابل درک هستند آشکار می‌کنند. وانگهی همین شناسائی ساختها [و نظامهای] تاریخی است که پایه‌ای برای انتقاد از واقعیت موجود بدست می‌دهد. «نفع تاریخی هر نظریه به درون بنیاد و ترکیب منظومه آن راه می‌یابد و برترگرایی^{۲۵} «واقعیات» را به سوی این ذات، بحران-آمیز^{۲۶} و مسأله‌انگیز^{۲۷} می‌گرداند.» [۲] ما آنچه را هست، بر محك آنچه می‌توانست باشد نقد می‌کنیم و باشناسائی

25. Transcendence

26. Critical

27. Problematic

خود از گرایشهای تاریخی در جهت آنچه در آینده خواهد بود، آنچه را اکنون می‌تواند باشد، بازمی‌شناسیم. در نظر مادیت مارکسی «ربط دادن ریشه‌های مسأله ذات به کردار سیاسی، مفهوم ذات را در رابطه‌اش با همه مفاهیم دیگر، از طریق رهبری آن به سوی ذات انسان، از نو می‌سازد.» [۳] به عقیده مارکوزه، ذات [یا حقیقت] انسان، کمال مطلوبی است که کردار کنونی ما را شکل می‌دهد و آن را به سوی هدفهای شکل تازه‌ای از زندگی اجتماعی رهبری می‌کند، شکلی که مظهر «تحقق واقعی همه چیزهایی است که آدمی، به محض شناختن تواناییهای خویش، آرزومند آنها می‌شود.»

گزارش مارکوزه از تاریخ فلسفه در عصر حاضر، در داخل گزارش کلی‌تر او از تاریخ فرهنگ امروزی گنجانده شده است. این فرهنگ دارای دو خصوصیت اساسی است. نخستین خصوصیت آن، انتقال از دوره اثبات یا ایجاب^{۲۸} در اوائل عصر بورژوازی به دوره کناره‌گیری^{۲۹} و [سلب یا] انکار^{۳۰} است. در دوره اثباتی، تفاوتی آشکار میان جهان ذهنی و معنوی از یک سو و جهان مادی از سوی دیگر وجود داشت. جهان ذهنی و معنوی اساساً درونی است و توقعاتی که از فرد دارد بالاتر از توقعات جهان مادی از اوست و نیز از فرد می‌خواهد که خود را در برابر آن توقعات، دگرگون کند. این دگرگونی امکان دارد؛ هر چند جهان مادی و محسوسی

28. Affirmation

29. Resignation

30. Denial

که محیط فرد را فراهم می‌آورد دگرگون نمی‌شود. «در شعر بورژوائی، عاشقان به رغم ناپایداری روزگار، به رغم مقتضیات واقعیت، به رغم اسارت فردی و به رغم مرگ، عشق می‌ورزند.» [۴] ولی در زندگی روزانه، عشق آن چیزی نیست که مکتب رومانتيك بورژوائی تصویر می‌کند، بلکه آن چیزی است که اقتصاد بورژوائی می‌سازد، یعنی امری است که بطور روزافزون جنبه وظیفه و عادت را دارد.

این شکاف گسترش یابنده میان جهان درونی و جهان بیرونی، خصوصیت فرهنگ بورژوائی است. همراه با گسترش این شکاف، نیاز به اینک چیزهایی که در زندگی اجتماعی جهان خارج دیگر وجود ندارد، برحسب عوامل درونی بیان شود، فزونی می‌یابد. مفهوم روح در شکل رومانتيك خود به آن بخشی از شخصیت اطلاق می‌شود که می‌کوشد تا آرزوهایی را که به حکم ضرورت بیان نشده و تحقق نیافته است روا کند. حوزه‌های بی‌روح [شخصیت،] حوزه‌های زندگی مادی است؛ روح در پی زیبایی کمال مطلوب و شادی کمال مطلوبی است که هیچگاه نمی‌تواند واقعیت یابد. هنگامی که سرانجام بورژوازی فقط قادر به آن می‌شود که نظام اجتماعی و اقتصادی خود را از راه سیاسی کردن سراسر آن و محکوم کردن فرد به اطاعت کامل از توقعات آن نظام، پایدار نگاه دارد، آنگاه این حوزه از زندگی درونی که فرد در آن، بخش کوچکی از آزادی خصوصی خویش را از توقعات بیرونی زندگی بورژوائی حفظ کرده است، در

معرض هجوم قرار می‌گیرد. از این‌رو پاسداران نظام استبدادی نو، ناگزیرند که برای حفظ نظام اقتصادی موجود بورژوازی، به فرهنگ گذشته بورژوازی حمله کنند.

دومین مطلب اصلی در تجزیه و تحلیل ماکوزه از تاریخ فرهنگ معاصر، به رابطه آزادی با شادی مربوط است. به نظر ماکوزه، آزادی و شادی به هم سخت پیوسته‌اند. «شادی، به معنای تحقق همه تواناییهای فرد، مشروط به آزادی است... [و] در ریشه خود، همان آزادی است.» ولی فیلسوفان اخلاقی، هم در جهان باستان و هم عصر بورژوازی چون به ناتوانی آدمی در برابر محیط خود پی‌برده بودند، مفهوم هرگونه لذتی را که به کیفیات محیط وابسته باشد به عنوان غایت اصلی یا حتی غایت شایسته انسان ناپسند می‌شمردند. محدودیت مفهوم آزادی در دوره بورژوائی مایه محدودیت بازهم بیشتر مفهوم شادی شد. بعلاوه در جامعه بورژوائی، لذت، به فراغت محدود فرد از ضرورت کار و بازار وابسته است. [بدینسان] لذت با فراغت توأم است و به همین عنوان بی‌ارج می‌شود. این بی‌ارج‌گشتگی در هیچ زمینه‌ای به اندازه روابط جنسی، عمیق و اساسی نیست. «اسپینوزا^{۳۱}» در بحث از لذت جسمانی می‌نویسد که «ما حق داریم تا آن اندازه در پی لذت برویم که برای تندرستی ما ضرورت دارد.» «فیخته^{۳۲}» نوشت که اگر توانائی آدمی، «در مقام نیای اصلی، برای تولید آدمیان تازه از خویشتن» به

31. Spinoza

32. Fichte

«وسیله لذت جسمانی مبدل شود» این مایه «ننگ مطلق و سلب شرف راستین انسانی و مردی» خواهد گشت. در عصر فیخته، فرزندآوری هنوز برای برآوردن مقصود زناشوئی صورت می‌گرفت. ولی هنگامی که جامعه بورژوائی تابع نظام خودکامگی و استبداد همه‌گیر می‌شود، هرچند تولید مثل همچنان از لذت جدا می‌ماند لیکن تولید مثل برای خدمت در راه هدفهای دولت یعنی تولید کارگر و سرباز انجام می‌گیرد.

در واقع، جامعه بورژوائی در دوزمینۀ مهم نمی‌تواند شادی را روا دارد. یکی از لحاظ رابطه شادی با آزادی است که هم اکنون از آن سخن گفتیم و دیگری از لحاظ ناتوانی آن از سازگار کردن شادی فردی با شادی همگانی جامعه‌ای که انضباط را در کار بشکلی مقرر می‌دارد که فقط در حالی که افراد کار را از برای خود کار ارج نهند قابل تحمل باشد و نظام اجتماعی آن بهره‌کشانه و رقابت‌آمیز و از این رو نفاق‌انگیز است، ناگزیر میل به لذت را سرکوب می‌کند و آن را در راه غایات فردی محدودی سوق می‌دهد که اغلب مایه سرخوردگی و نابودی است. در مقابل، «رهائی روابط جنسی به شکل ناپیوسته^{۳۳} و فارغ از وجه عقلانی^{۳۴} مایه رهائی لذت محض و کم‌ارج شدن کامل کار از برای نفس کار می‌شود.» زیرا این رهائی، افراد را از ناخرسندیشان در جریان کار خود آگاه می‌کند و از این رو آنان را وادار می‌دارد که از تحمل نظام اجتماعی بورژوائی

33. Unpurified

34. Unrationalized

دست بردارند. به همین ترتیب، تا زمانی که نظام اجتماعی بورژوازی وجود دارد، میل جنسی باید سرخورده بماند.

مارکوزه این اندیشه‌ها را در پژوهشنامه‌هایی که میان سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۸ در «مجله تحقیقات اجتماعی»^{۳۵}، نشریه مؤسسه تحقیقات اجتماعی^{۳۶} که مقر خود را از دانشگاه فرانکفورت به دانشگاه کلمبیا در نیویورک منتقل کرده بود منتشر کرد. مارکوزه در ۳۴ - ۱۹۳۳ به مدت یک سال در ژنو درس داد و سپس به نیویورک رفت تا به مؤسسه مذکور که او با همکاری «ماکس هورک هایمر»^{۳۷} و «ت. و. آدورنو»^{۳۸} در بنیادگذاری آن شرکت کرده بود، بپیوندد. ارزش این پژوهشنامه‌های آغاز زندگی علمی مارکوزه فقط در این نیست که در آنها حکمی که از خلال سراسر نوشته‌های بعدی او پیداست نخستین بار بیان شده است. زیرا که این نوشته‌ها در برخی موارد به مراتب از آثار بعدی او صریح‌ترند، و نیز در برابر مارکسیسم، وضعی متفاوت [از آثار بعدی او] دارند. از این رو لازم است که در اینجا از شرح اندیشه مارکوزه اندکی بازایستیم تا درباره‌ی پاره‌ای از مسائلی که به انتقاد از اندیشه مارکوزه مربوط می‌شود سخن گوئیم، زیرا این مسائل ممکن است هم چگونگی ابتکار فکری مارکوزه و هم برخی از سستی‌های آن را روشن کند.

35. Zeitschrift für Sozialforschung

36. Institute For Social Research

37. Max Horkheimer

38. T.W. Adorno

کار انتقاد از اندیشه‌های مارکوزه به دو گونه دشواری برمی‌خورد که یکی مربوط به نظریات خاصی است که او بیان می‌کند و دیگری بیشتر مربوط به سراسر روش تفکر و شیوه بیان اوست. روش مارکوزه، هم جنبه ادبی و هم جنبه علمی دارد؛ گفتارش کنایه آمیز است و بظاهر فرض را بر آن می‌گیرد که خواننده‌اش نه تنها از پایه بلندی از معرفت عمومی برخوردار است بلکه بر سر مسائل علمی (مثلاً تفسیر عقاید دکارت) با او بسیار همدستان است. این روش که به عنوان جزئی از فرهنگ جامعه استادان دانشگاهی در آلمان امپراتوری پدید آمد ذهن را به پرسشگری [و کنجکاوی] فرا نمی‌خواند بلکه چنین وانمود می‌کند که آموزگار، حقائق را به شاگرد می‌آموزد و کار شاگرد همه آن است که این حقائق را فرا گیرد. این روش را چون به زبان انگلیسی وصف کنیم کمتر از اصل آلمانی آن زننده درمی‌آید زیرا همان رنگ

و حالت بیگانه، جذابیتی به آن می‌بخشد. این روش ناگزیر يك مشکل اساسی در برداشته‌است. مارکوزه برای نشان دادن درستی آنچه می‌گوید کمتر دلیل می‌آورد (اگر نگوئیم که هرگز دلیل نمی‌آورد). اغلب بطور ضمنی برای توضیح نظریاتش مثال‌هایی می‌زند ولی هرگز دلایل خود را به نحو منظم عرضه نمی‌کند. بویژه در نوشته‌های او هیچگونه نشانه‌ای از کوشش برای پیشنهاد یا بررسی دشواری‌هایی که از نظریات او برمی‌خیزد و در نتیجه هیچ کوششی برای رفع این دشواری‌ها دیده نمی‌شود. ولی البته از اینکه مارکوزه به جای دلیل، حکم می‌دهد و در اثبات آنچه می‌گوید برهان نمی‌آورد نباید نتیجه گرفت که گفته‌های او نادرست است. من در اینجا چهار پرسش ابتدائی را طرح می‌کنم.

نخستین پرسش مربوط به نکته‌هایی است که هم اکنون از آنها سخن گفتم. مارکوزه در موارد گوناگون، هم در نوشته‌های آغازین و هم بعدی خود به معیارهایی اشاره می‌کند که از نظر او برای شناخت حقیقت مردود است، ولی آشکارا نمی‌گوید که خود کدام معیار حقیقت را می‌پذیرد یا چون از ما می‌خواهد که احکام او را بپذیریم خود به کدام معیار حقیقت استناد می‌جوید؟ و اما در زمینه آنچه راجع به حقیقت می‌گوید دو مشکل فرعی پیش می‌آید. مارکوزه امر حقیقی را در برابر

امر بالفعل یا واقعی^۲ قرار می‌دهد. او، هرگونه تعریف حقیقت را به آنچه مطابق با واقع است به نام آنکه بر مشرب اصالت تجربه مبتنی است مردود می‌داند، زیرا به نظر او اگر ما خود را به واقعیات بدانگونه که هستند پایند کنیم سرانجام در برابر ضد حقیقت سر تسلیم فرود می‌آوریم. ولی در ضمن بیان این نظر هرگز به ما نمی‌گوید که چگونه می‌توانیم معین کنیم که واقعیات در عمل، چه چیزها هستند. با این وصف درستی یا نادرستی تفسیر خود او از تاریخ فرهنگ بسته به آن است که چه چیزها را واقعیت بدانیم. بعلاوه هرگونه مباحثه و استدلالی وابسته به آن است که دو طرف شرکت‌کننده در آنها معیارهای مشترکی برای حقیقت و تعقل داشته باشند. هنگامی که در فلسفه، این معیارها خود موضوع بحث عقلی قرار می‌گیرند، بیش از پیش، صراحت درباره اینکه حقیقت را در چنین اموری چگونه می‌توان باز شناخت اهمیت پیدا می‌کند. پس نخستین پرسش انتقادی من این است که: نظر خود مارکوزه درباره حقیقت چیست؟

این پرسش بر اثر مشکل فرعی دومی فوریت می‌یابد. مارکوزه گاه چنان سخن می‌گوید که گوئی که هر زمانه‌ای، معیاری خاص خویش برای شناخت حقیقت دارد و این اعتقاد با برخی از نظریات دیگر اودست کم ناهماهنگ نیست. ولی اگر حقیقت، نسبت به زمان و مکان فرق می‌کند، چگونه می‌توان درباره نظریاتی که به زمانها و

مکانهای گوناگون متعلق است داوری کرد؟ [بدینسان] نیاز به مفهومی [یا تعریفی] از حقیقت که از هرگونه خصیلت شخصی و نسبی برکنار باشد آشکار است.

پرسش انتقادی دوم من این است که مارکوزه روایت خود را از تاریخ فرهنگ که سخت دست‌چینانه^۳ است چگونه توجیه می‌کند؟ این پرسش را می‌توان به دو بخش تجزیه کرد. نخست آنکه مارکوزه روایت دست‌چینانه خود را از تاریخ فلسفه چگونه توجیه می‌کند؟ او در پاره‌ای موارد آشکارا خاموش است. از «لاک» و «بارکلی» و «دیدرو» و «هلوسیوس» و «دالامبر» هرگز سخن نمی‌گوید. از «هیوم»^۴ کمتر ذکری به میان می‌آورد. از «اسپینوزا» و «لایب‌نیتس»^۵ سرسری می‌گذرد، از «نیچه»^۶ یاد می‌کند، ولی نه از «شوپنهاور»^۷، از «شلیک»^۸ نام برد اما نه از «ماخ»^۹. چرا این نکته مهم است؟ زیرا مارکوزه با خودداری از بحث درباره اینهمه کسان و با تفسیر یکطرفه خود از آن نویسندگانی که ذکرشان را به میان می‌آورد قادر می‌شود که درباره یکپارچگی اندیشه فلسفی دوره‌ای خاص مبالغه کند و در پاره‌ای موارد بطور فاحش مبالغه کند. من نمی‌خواهم انکار کنم که در تعالیم فلسفی بسیار

3. Selective

4. Locke, Berkeley, Diderot, Helvetius, d'Alembert

5. Hume

6. Spinoza, Leibnitz

7. Neitzsche

8. Schopenhauer

9. Schlick

10. E. Mach

گوناگون و متعارض، اغلب می‌توان وجوه مشترکی پیدا کرد که بروابستگی آنها به يك فرهنگ مشترك یا مسبوق بودن آنها به يك جهان بینی مشترك دلالت کند. ولی خود اینکه چنین مطلبی دربارهٔ دوره‌ای خاص صادق است یا نه نیاز به اثبات دارد.

با اینهمه اگر شرح مارکوزه از تاریخ فلسفه مشكوك است شرح او از تاریخ عمومی فرهنگ به مراتب مشكوك تر است. يك دلیلش آن است که او تاریخ فرهنگ را در بیشتر موارد بظاهر از پشت ذره بینی می‌بیند که محصول روایت خود او از تاریخ فلسفه است. دلیل دیگر آن است که او حتی از متون فلسفی به حد کافی بهره نمی‌برد. اگر ما فقط نویسندگان مارکسیست را در نظر بگیریم، «لوسین گولدمن»^{۱۱} را نقطهٔ مقابل جالب توجهی برای مارکوزه می‌یابیم. به نظر مارکوزه نخستین مراحل عصر بورژوازی (که اغلب خصوصیت آن از لحاظ مکانی معلوم نیست) دورهٔ مشرب اصالت عقل و خوش بینی است و دکارت فرد اعلای آن است. اما به نظر «گولدمن» يك خصوصیت آشکار آن عصر در فرانسه، رواج بینشی اندوهبار از زندگی است و دکارت را باید در چشم اندازی که پاسکال تصویر می‌کند نگریست. «گولدمن» را رقیب مارکوزه شمردن، بی‌انصافی است زیرا نظریهٔ «گولدمن» از هر لحاظ در قیاس با نظریهٔ مارکوزه پایه‌هائی استوارتر دارد. ولی یادآوری این مقایسه، بیگمان خصوصیت تحکمی و خودسرانهٔ نوشته‌های

11. Lucien Goldman

مارکوزه را در تاریخ نشان می‌دهد. پرسش سوم من مربوط به تلازمی است که مارکوزه میان تعالیم فلسفی و تعهدات سیاسی و اجتماعی قائل است: این تلازم چگونه ثابت می‌شود؟ مسلماً نه از طریق تلازمی واقعی میان تعالیم یک فیلسوف و تعهدات او بر سر این مسائل. مارکوزه پدیده‌شناسی، و مکتب اصالت تجربه را تعالیم خاص جهانی می‌داند که در حال ورود به مرحله استبداد همه‌گیر است و مقصود مارکوزه از استبداد همه‌گیر (توتالیتاریسم) در نخستین نوشته‌هایش خودکامگی فاشیسم و نازیسم است. ولی در واقع فیلسوفان حلقه وین همگی رادیکال و سوسیالیست و ضد نازی بودند. پیشینه سیاسی پدیده‌شناسی نیز پاک بود. ادیث اشتاین^{۱۲}، منشی هوسرل، راهبه شد و در یکی از اردوگاه‌های کار درگذشت. افرادی چون هایدگر یا جنتیله در واقع سخت استثنائی بودند. پس مارکوزه به چه دلیلی آنان را چهره‌های نماینده [عصرشان] می‌شمارد؟

گیریم به این پرسش چنین پاسخ دهند که رابطه میان آئین فلسفی و مقام یا وضع اجتماعی و سیاسی، رابطه‌ای درونی و ذهنی است و مقصود مارکوزه آن نیست که کسانی که به فلان آئین فلسفی معتقدند به اغلب احتمال، بهمان رفتار را دارند، بلکه می‌گوید که هر آئین فلسفی معین، بنحوی، در خور رفتار و موضع‌گیری خاصی است. درستی این ادعا بسته به آن است که معین کنیم که

معیارهای «درخور بودن» چیست؟ در مورد برخی از آئینهای فلسفی، تعیین این امر به هیچ‌رو محال نیست. مثلاً مسلم بنظر می‌آید که لیبرالیسم به عنوان آئینی سیاسی و اخلاقی، در خور آن است که فرد انسان در انتخاب ارزشهای خویش، حاکم و خودمختار باشد. واقعیات، مانع از چنین انتخابی نمی‌شوند و نمی‌توانند شوند، ولی فرد آزاد از هیچ‌چیز جز خویشتن پیروی نمی‌کند. برای آنکه چنین باشد، زبان گفتار ما باید حاوی يك دسته احکام اخباری، و يك دسته احکام انشائی باشد و رابطه میان این دو دسته احکام چنان باشد که هیچ مجموعه‌ای از احکام اخباری، چه باهم و چه جدا ازهم، متضمن هیچ حکم انشائی نباشد^{۱۳}. در عین حال، لیبرالیسم آشکارا با انواع خاصی از اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی سازگار درمی‌آید و آرمانهای آن نیز برزمینه چنین اوضاع و احوالی قابل فهم است. بدینسان، ریشه يك تعلیم یا آئین منطقی درباره واقعیت و ارزش، چه بسا در تعلیم اخلاقی و سیاسی عام‌تری نهفته است و این تعلیم دوم نیز به نوبه خود مسبوق به زمینه [و اوضاع و احوال] نوع خاصی از نظام اجتماعی است. ولی مافقط به شرطی حق داریم که در این مورد خاص چنین حکمی بدهیم که آنچه را من به اختصار و اجمال وصف کردم به تفصیل،

۱۳. حکم اخباری را در برابر *factual statement* و حکم انشائی را در برابر *Value Statement* آورده‌ایم. مقصود نویسنده این است که عبارتهائی که در توصیف امری بکار می‌بریم از عبارتهائی که حاوی داورى ما درباره آن امر است باید جدا باشد تا بتوانیم در ضمن بحث، عقاید شخصی خود را به عنوان احکام علمی بر خواننده یا شنونده تحمیل کنیم. م.

تجزیه و تحلیل کرده باشیم؛ و به همین ترتیب، بیگمان فقط هنگامی حق داریم که به نظریه عام‌تری درباره رابطه میان انواع نظریه فلسفی و انواع ساختهای اجتماعی معتقد شویم که چنین رابطه مفصلی را در تعداد قابل ملاحظه‌ای از موارد اثبات کرده باشیم. در استدلالهای مارکوزه راجع به نکات خاص، فرض بر این گرفته شده که این رابطه از پیش اثبات شده است و حال آنکه چنین نیست.

چهارمین پرسش انتقادی این است که نظر مارکوزه در رابطه با مارکسیسم کلاسیک در چه وضعی قرار دارد؟ ما حتی در این مرحله از سیر فکری مارکوزه نمی‌توانیم اندیشه او را به آسانی با مارکسیسم همانند بدانیم. یک دلیلش همان نظر مشخص او راجع به قدرت فلسفه است که به آن اشاره کردم. او گاه نه از مادیت مارکسی بلکه از «نظریه انتقادی مربوط به جامعه»^{۱۴} سخن می‌گوید و اهمیت این نکته نه تنها در ابهامی است که وجه مشترک گفته‌های همکاران فرانکفورتی اوست بلکه مربوط به اصرار بسیار درست خود او دائر بر آن است که اگر او خود را مارکسیست می‌داند ما باید هوشیار باشیم و دریابیم که مراد او از مارکسیسم چیست؟ ولی آیا مارکوزه بجز آنکه هرگونه بینش ساده‌اندیشانه از فرهنگ و فلسفه را به عنوان مسلک محض و صرف، رد می‌کند چه نظر مشخص و برجسته‌ای [در زمینه مارکسیسم] آورده است؟ پاسخ به این پرسش دشوار است زیرا معنای

گفته‌های او مثلاً در مورد مسائل اقتصادی به‌سادگی اظهار این مطلب است که اقتصاددانان مارکسیست در تجزیه و تحلیل گرایشهای اقتصاد سرمایه‌داری موفق بوده‌اند. بدین‌جهت تعالیم مارکوزه در این مرحله بر تعهد او به مارکسیسم استوار است ولی حدود این تعهد را از نوشته‌هایش نمی‌توان معین کرد. از لحاظ سیاسی او به اتحاد شوروی و پیکار جمهوری اسپانیا با فاشیسم امید بسته بود ولی بجز این شکل بسیار کلی تعهد سیاسی، چیز دیگری در تعیین مضمون [سیاسی] نوشته‌های او دخالت نداشته است.

با این حال، نکته دیگری هست که مارکوزه در مورد آن، نه از لحاظ عقیده بلکه روش، با مارکس اختلاف فاحش دارد. این نکته راجع به بینش مارکوزه درباره فلسفه است، زیرا به شوق او به اتکاء بر مفاهیم انتزاعی مربوط می‌شود.

مارکوزه شوقی بی‌پایان دارد که به‌جای انسانها از انسان و از آنچه انسان آرزو دارد یا انجام می‌دهد یا مایه رنج اوست سخن بگوید. اینجا سزاوار است که گفته مارکس را در «بیانیه کمونیست» بیاد بیاوریم. آنجا که او برخی از متفکران آلمانی را با نویسندگانی مقایسه می‌کند که شرح زندگی قدیسان را بالای دستنویسهای کهنه می‌نوشتند^{۱۵}: «بزرگان ادب آلمان معکوس این روش را درباره ادبیات غیر دینی فرانسه بکار بستند.

۱۵. مقصود ایشان آن بود که مطالب دستنویسها را به قدیسان نسبت دهند تا بدینگونه خواننده گمان کفر والحاد در حق نویسندگان آنها نبرد. م.

آنان یاوه‌های فلسفی خود را پشت واژه‌های اصل فرانسه گذاشتند. مثلاً پشت انتقاد [متفکران] فرانسوی از کارکرد اقتصادی پول، نوشتند «از خودبیگانگی انسانیت» و پشت انتقاد [متفکران] فرانسوی از دولت بورژوازی نوشتند «بی‌اعتباری مقوله کل^{۱۶}» و به همین ترتیب تا آخر. در واقع مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» درست به این دلیل بر «فوئرباخ» می‌تازد که به جای انسانهای واقعی و تاریخی، واژه «انسان» را بکار می‌برد و نیز او هم به «فوئرباخ» و هم به «گرون^{۱۷}» به سبب آنکه از «ذات انسان» سخن گفته‌اند حمله می‌کند. آیا شباهت میان مارکوزه و هگلیمان چپ یا جوان که مورد حمله مارکس قرار گرفتند شباهتی سطحی است؟ آیا این شباهت فقط مربوط به اسلوب بیان و شیوه تعبیر است؟ تهمت مارکس بر ضد هگلیمان چپ این نبود که آنان از هگل پیروی می‌کردند بلکه این بود که آنان به جای اینکه نظریه هگل را بنحوی تغییر دهند که راهنمای واقعیات تجربی جامعه معاصر شود از این نظریه به عنوان یک رشته مفاهیم انتزاعی بهره می‌بردند و جامعه معاصر را از خلال این نظریه فقط می‌توانستند بشکلی مسخ شده ببینند. به نظر مارکس، بخشی از این مسخ‌شدگی نتیجه آن است که کار نظریه‌پردازی^{۱۸} را

۱۶. در فلسفه هگل دولت به سبب آنکه مظهر مقوله کل یا کلیت است ستوده می‌شود. م.

17. Grün

18. Theorizing

بیش از اندازه دارای خاصیت تعیین‌کننده^{۱۹} بدانند بنحوی که آن را به‌خودی‌خود عاملی برای دگرگون‌کردن جامعه بشمارند. آیا این تهمتها دربارهٔ مارکوزه راست درمی‌آید؟ بررسی نخستین نوشته‌های مارکوزه در سالهای ۱۹۳۴-۸ نشان می‌دهد که این احتمال وجود دارد و از این رو ما باید دست‌کم این فرضیه را بررسی کنیم که مارکوزه به‌نسل متفکران پس از مارکس تعلق ندارد، بلکه به‌گروه متفکران پیش از مارکس تعلق دارد، و به همان رسمی در «انتقاد» (به‌معنایی که هگلیمان چپ بکار می‌بردند) واپس‌گرائیده که مارکس بر آن خرده گرفته است. در بررسی این فرضیه هم کاری مهمتر از مطالعهٔ تفسیر مارکوزه بر فلسفهٔ هگل نیست. و من اینک به‌همین مطلب می‌پردازم.

۳

تفسیر مارکوزه بر نظریات هگل و مارکس

در سال ۱۹۴۱ مارکوزه کتاب «عقل و انقلاب: هگل و پیدائی نظریه اجتماعی»^۱ را منتشر کرد. او در این کتاب بحث خود را به شیوه خاص خویش با ربط دادن فلسفه هگل به انقلاب فرانسه آغاز می‌کند. ولی کار مارکوزه در این باره کمتر در خور آن ایرادی است که پیش‌تر برپاره‌ای از کوششهای او برای ایجاد ارتباط میان فلسفه و سیاست گرفتم. زیرا به هر حال این خود هگل بود که بر سر این ارتباط اصرار داشت و در درسهایش در دانشگاه برلن راجع به فلسفه تاریخ، هنگام بحث از انقلاب فرانسه بود که گفت: «از زمانی که خورشید در پهنه سپهر جای گرفت و اختران در پیرامون آن به گردش آغاز کردند، هرگز [تا زمان انقلاب فرانسه] به گمان کسی نرسیده بود که مرکز وجود انسان در سر او یعنی اندیشه اوست و او با الهام از آن، عالم

1. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory

واقع را می‌سازد. «آناکساگور» [انکساگورس]^۲ نخستین کسی بود که ذهن^۳ را فرمانروای جهان شناخت؛ ولی آدمی تا آن زمان به شناخت این اصل نرسیده بود که اندیشه باید برواقعیت معنوی فرمانروا باشد. این رأی به همان اندازه [رأی آناکساگور،] نمودار سپیده‌دم فکری پرشکوهی بود. همه اندیشه‌ها از شادمانی آن روزگار بهره بردند. ولی اگر به نظر هگل پی بردن به اینکه واقعیت، ساخته اندیشه است در عمل، در خلال انقلاب فرانسه برای وجدان آدمی دست‌داد، [آگاهی برای این نکته] نخستین بار به شکل فلسفی خود در فلسفه هگل برای وجدان آدمی حاصل شد. و هگل آماده بود تا اعلان فلسفه خویش را واقع‌های تاریخی و جهانی بداند که همزمان با حصول آن آگاهی روی داده است.

من برای نشان دادن رابطه اندیشه هگل و عصر انقلاب فرانسه و دوره بیدرنگی پس از آن، نخست خلاصه‌ای از فلسفه هگل را که ناگزیر بسیار فشرده خواهد بود باز خواهم گفت و نکته‌هایی را که بر سر تفسیر آنها مناقشات اساسی وجود دارد یاد خواهم کرد. سپس مقام مارکوزه را در میان مفسران هگل خواهم سنجید و سرانجام به این مسأله خواهم پرداخت که مارکوزه از خواندن نوشته‌های هگل چه بهره‌ای برای اندیشه خود برد و بویژه از خواندن آثار هگل چه توشه‌ای برای تفسیر آثار مارکس برگرفت.

کانت گفته بود که ما تنها به این دلیل می‌توانیم

2. Anaxagoras

3. Nous

جهان را فهم کنیم و حقائق آن را بشناسیم که ذهن ما برای ایفای وظیفه خود به عنوان قوه فاعله، از یک رشته مقولات^۴ برای تنظیم مدرکات تجربی خود یاری می‌گیرد. تجربه هرگز نه به شکل خام بلکه به واسطه مقولات در دسترس ما قرار می‌گیرد. ما در جریان تجربه، چیزها را دارای کیفیات و نسب یا اضافات^۵ معین حس می‌کنیم زیرا ساخت [یا نظم] معقولی^۶ که اندیشه ما بر جهان خارج تحمیل می‌کند به آنچه در غیر این حالت، بی‌شکل است، شکل معین می‌بخشد. وانگهی مقولات قوه فاعله تا ابد ثابت‌اند و ذهن، خود ساختمانی معین و دگرگونی ناپذیر دارد.

هگل به عنوان مقدمه این نظر اساسی را از کانت می‌پذیرد که ما به این دلیل جهان را بدانگونه که هست درمی‌یابیم که ساخت اندیشه ما آن را نظم می‌بخشد^۷. ولی هگل پس از این مقدمه در دو زمینه با کانت درمی‌افتد. در نظر کانت باید میان واقعیت بدانگونه که ما آن را درمی‌یابیم و واقعیت بدانگونه که هست و نیز میان چیز دریافته (شیء مدرك) و خودچیز (شیء فی نفسه)^۸ فرق گذاشت. خودچیز (شیء فی نفسه) ناشناختنی است و تا ابد ناشناختنی خواهد ماند. ولی هگل می‌گوید که اگر خود چیز ناشناختنی است، لازم می‌آید که ما هیچگونه شناسائی درباره آن نداشته باشیم و از جمله، از وجود

4. Categories

5. Relations

6. Conceptual Structure

۷. در اصل: «ساخت اندیشه، بر آن ساختی تحمیل می‌کند».

8. Ding an sich

آن بی‌خبر بمانیم [و حال آنکه چنین نیست زیرا ما دست کم از وجود چیز آگاهیم]. پس باید نتیجه بگیریم که واقعیت صرفاً همان چیزی است که به درك ما درمی‌آید. بیرون از تجربه و آن سوی تجربه هیچ چیز وجود ندارد. ولی هگل کار این نتیجه‌گیری خود را بدانجا نمی‌رساند که بگوید ادعاهائی که مربوط به معانی ناشناختنی دانسته شده‌اند - مانند شناخت خدا یا ذهن یا دیگران و جز آن - همگی مردودند. [به نظر او] این ادعاها را بیشتر باید مربوط به [شناخت] برخی از خصوصیات جهان دانست که در حوزه تجربه ما می‌آیند. هگل همواره با دوین‌انگاری یا دوگانه‌بینی^۹ جهان مخالف است:^۱

دوم آنکه هگل برای نظر کانت که مقولات، ابدی و دگرگونی ناپذیرند می‌تازد. [به عقیده هگل] تاریخ اندیشه، تاریخ ساختهای فکری دگرگون شونده است. توضیح مقولات عصری خاص را نباید با توضیح ساخت اندیشه بطور عام، مشتبه کرد. برای روشن کردن ساخت اندیشه به طور عام باید تاریخ جداگانه‌ای نوشت و در آن، پیشرفت آگاهی و نیز خودآگاهی انسان را نشان داد. زیرا آدمیان با آگاه شدن بر روش فعلی اندیشه خود می‌توانند از آن روش انتقاد کنند و از لحاظ عقلی از آن برتری جویند. غایت و فرجام چنین تاریخی، درك عقلی تمامی جریان [اندیشه] است، و در این فرجام، درك عقلی تمامی جریان [اندیشه] به منزله کمال عقل

9. Dualism

۱۰. یعنی هگل برخلاف کانت میان بود و نمود، یا میان شیء مدرك و شیء فرخسه فرق نمی‌گذارد.

محقق خواهد شد و در این مرحله است که معرفتی که به معنایی نو مطلق است برای آدمی حاصل خواهد گشت. نوشته‌های فلسفی هگل نمایشگر کوششهای پیاپی او برای نوشتن و بازنوشتن تاریخ است؛ ولی او تنها در يك کتاب کوشیده است تا چیزی شبیه به تاریخ کامل عقل آدمی را بنویسد و آن «پدیده‌شناسی روح [یا ذهن]»^{۱۱} است که در سال ۱۸۰۶ در شهر «ینا»^{۱۲} نوشته شد و - بنا به روایتی دیرین ولی مشکوک - در حالی که صدای توپهای ناپلئون در نبرد «ینا» هنوز در گوش هگل طنین افکن بود کتاب پایان رسید. چون این نبرد، نمودار فرارسیدن نظام ناپلئونی پس از انقلاب، نه تنها در فرانسه بلکه در سراسر اروپا بود آن لحظه، معنای کنایه - آمیز برجسته‌ای پیدا کرده است.

«پدیده‌شناسی روح» پژوهشی در بسیاری چیزهاست. از يك سو تاریخ فلسفه است که هگل در آن نه تنها نظریات فلسفی مهم گذشته را بررسی می‌کند بلکه می‌کوشد تا از پهنه همه نظریات فلسفی ممکن، تصویری کامل بدست دهد (و نمونه‌ای از شیوه فوق‌العاده و شگفت‌انگیز او در اجرای این کار ناممکن، کوشش اوست برای پیش‌بینی فلسفه‌هایی که بعدها در آثار پیروان و منتقدان هگل پرورده شد - مثلاً در «پدیده‌شناسی» می‌توان طرح فلسفه اصالت وجود «کرکه‌گور»^{۱۳} و

11. Phenomenology of Mind

12. Jena

13. Kierkegaard

اتمیسمن منطقی راسل^{۱۴} و پاسخ هگل را در رد آنها باز شناخت). ولی چون در نظر هگل صور معقولی که فیلسوف بازمی‌شناسد صوری هستند که نه تنها به کار نظریه-پردازی بلکه به تمدن انسان شکل می‌بخشند، کتاب «پدیده‌شناسی»، تاریخ فلسفه را در چهارچوب تاریخ روح آدمی جای می‌دهد و هنر و سیاست و دین، همه را بررسی می‌کند. الگوئی که در همه این بحثها پدیدار می‌شود همان است که هگل در جریان تفکر راجع به تعارض میان دولت شهرهای یونان باستان و آلمان عصر او پرورش داده است.

هگل در نوشته‌های زمان جوانی خود، پولیس^{۱۵} یعنی دولت شهر یونانی را نوعی از اجتماع انسانی می‌دانست که فرد در آن، هویت خویش را در داخل اجتماع سیاسی پیدا می‌کرد و دولت یا کشور را نه قدرتی بیگانه و مسلط بر فرد، بلکه جایگاه راستین فرد می‌شمرد و در آن، دین و سیاست دو کوشش جداگانه و متعارض باهم بشمار نمی‌رفت یعنی چنین نبود که فرد از يك سو يك رشته علائق دنیوی داشته باشد و از سوی دیگر دلبستگی آسمانی و افسین‌تری او را از کسانی که با او پیوند دنیوی دارند جدا نگهدارد. در جهان امروزین فرد و دولت باهم درستیزند و این ستیزتا اندازه‌ای معلول تأثیر تاریخی سنت یهود و مسیحی است که با پدید آوردن تصور امکان بی‌پایان و غایات بی‌پایان در ذهن آدمیان سبب شده است تا آدمیان عضویت خود را در جامعه زمینی

14. Russell

15. Polis

[ناسوت] در قیاس با وابستگی خود به شهر آسمانی [ملکوت] دارای اهمیت ثانوی بدانند. برای آنکه آدمی یگانگی گمشده خود را بازیابد باید پایان‌پذیر (متناهی) و پایان‌ناپذیر (نامتناهی) باهم یکی شوند؛ هگل بازیافتن یگانگی گمشده انسان را هدف تاریخ و اندیشه‌ای می‌داند که بطور ضمنی قوالب تکامل تاریخی را معین کرده است.

آدمیان از صور پیشین یگانگی به صور پسین بیگانگی و سپس در پایه‌ای بالاتر دوباره به یگانگی می‌رسند. این حرکت از راه جریانی صورت می‌گیرد که افراد در خلال آن از درون خویش به برون می‌گرایند و جهان را بطور عینی و موجود و مستقل از عقل آدمی درمی‌یابند و سپس از آنجا به فهم این نکته می‌رسند که این عقل آدمی است که انسان و جهان را به حال کنونی خود درآورده است. از این رو وظیفه فلسفه آن است که آدمی را دوباره با جهان سازگار کند. جریان عینی شدن^{۱۶} [جهان] در عین حال، جریان بیگانه شدن^{۱۷} انسان [از جهان] نیز هست. [در ضمن این جریان] کار آدمیان به جایی می‌رسد که آنچه فرآورده کوشش خود ایشان است و از برکت کوشش آنان پایدار می‌ماند - همچون اخلاقیات و دولت - قدرتهائی بیگانه و ستمگر و دارای حیاتی ویژه خود می‌پندارند. برای آنکه عقل به جای خویش بازگردد باید بیگانگی از میان برود. اکنون می‌توان دریافت که چرا

16. Objectification

17. Alienation

هگل آزادی و عقل را سخت به هم پیوسته می‌داند. اوضاع و احوالی که در آن آدمیان می‌توانند بطور جمعی، تاریخ خود و حال خود را به شکل راستین بشناسند همان اوضاع و احوالی است که در آن آدمیان می‌توانند از قید وابستگی دروغین خود به جهان خارج و یا به یکدیگر رها شوند. آزاد بودن یعنی دانستن اینکه چه چیزهایی را می‌توان و چه چیزهایی را نمی‌توان دگرگون کرد. عاقل بودن یعنی پی‌بردن به اینکه آزادی، هدف تاریخ است. هر عصر [تاریخی] عبارت است از مجموعه‌ای از روابط انسانی و تمامی که ساخت فکری و ترتیبات نهادی^{۱۸} خاص خویش را دارد. نظر هگل در این باره شاید همانند عقیده بعضی از صاحب‌نظران جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی در دوره‌های بعدی دانسته شود که جامعه و فرهنگ را منظومه‌هایی می‌دانند متداخل در هم^{۱۹} بنحوی که هر جزئی از آنها به پایداری سراسر منظومه یاری می‌کند. ولی هگل برعکس عقیده داشت که هرگونه مجموعه‌ای از صور اجتماعی، ناسازیها و تضادهایی در خود دارد، و در درون زندگی اجتماعی هر مجموعه، اصول سازش - ناپذیری نهفته است، بنحوی که تحقق امکانات و تواناییهای هر جامعه و فرهنگ معین، همواره موجب بروز ستیزه و تضاد و دگرگونی آن جامعه و فرهنگ از حالی به حالی دیگر می‌شود.

مثلا برخی از گفته‌های هگل را در بیان اوصاف^{۲۰}

18. Institutional Arrangements

19. Interlocking

20. Characterization

جامعه پیش از انقلاب [فرانسه] در قرن هیجدهم در نظر بگیریم. [به گفته هگل] آن جامعه از یک جهت به مشرب اصالت یا فردپرستی^{۲۱} تکیه دارد و فرد پیرو این شعار است که هر کس باید جویای شادی خویش باشد. ولی هنگامی که این شعار به صورت یک هنجار^{۲۲} [اجتماعی] درمی آید و ما در پی آن برائیم که شیوه کلی زندگی [قرن هیجدهم] را براساس این شعار توصیف کنیم به تضادی برمی خوریم [و آن تضاد این است که از یک سو] از هر کس که جویای شادی شخص خودش است توقع می رود که خواستار آن باشد تا دیگران نیز در پی شادی شخص خود بکوشند، ولی [از سوی دیگر] کسی که چنین کند مانعی بر سر راه او و دشمن او می شود. این ستیزه مقتضی آن است که راه حلی برای آن، هم در زمینه نظری و هم در زمینه نهادهای اجتماعی، پیدا شود. در زمینه نظری، فیلسوفان پیرو مشرب اصالت فائده^{۲۳}، [برای رفع این تضاد] از احساس همدردی^{۲۴} به عنوان انگیزه ای برای عمل و از مفهوم «بیشترین شادی بیشترین شماره مردم^{۲۵}» یاری جستند. در زمینه نهادهای اجتماعی، دولت به شکل پیش از انقلاب [فرانسه] پادزهر فردپرستی می شود، دولتی که زندگی افراد را تابع قید و نظم می کند ولی مدعی است که این کار را نه به انگیزه منافع خصوصی بلکه به پاس منافع عموم انجام می دهد، اما به هر حال شیوه عمل

21. Individualism

22. Norm

23. Utilitarianism

24. Sympathy

25. The Greatest Happiness of the Greatest Number

دولت چنان است که ناگزیر همگان آن را خودسرانه می‌دانند. ولی این هر دو گونه راه حل [یعنی مشرب اصالت فائده و شکل دولت پیش از انقلاب] باز خود بناچار متضمن تناقض‌اند؛ زیرا به علت همان سازش ناپذیری شادی-طلبی يك فرد با شادی‌طلبی افراد دیگر، که مسأله [لزوم] هماهنگی منافع را پیش آورد، محال است که شادی را بتوان بطور عام و مطلق در نظر گرفت و آن را غایت همه مردم یا حتی به معنای «بیشترین شادی بیشترین شماره مردم» فرض کرد. زیرا همین غایت [مشترك] نیز به همان اندازه با غایت يك فرد در تعارض خواهد بود که غایات افراد دیگر. به همین گونه چون نفع مشترکی وجود ندارد دولت نمی‌تواند نماینده راستین آن باشد، بلکه تنها می‌تواند بدان تظاهر کند و بدینسان وظیفه خود را به عنوان مدافع منافع خاص بعضی افراد، یعنی منافع طبقه ممتاز و حاکم «نظام کهن»^{۲۶} انجام دهد. از این رو دولت به شکلی که در نظام پیش از انقلاب فرانسه وجود داشته است به جای آنکه برای رفع کشمکشهای ناشی از مشرب اصالت فردچاره‌ای بجوید خودمانعی بر سر راه آزادی و عقل می‌گردد و به همین عنوان [بر اثر انقلاب] از میان برداشته می‌شود. همچنانکه مارکوزه یادآور شده است، «روبسپیر»^{۲۷} با کلماتی که هگل شاید آنها را ناآگاهانه باز گفته، اعلام داشت که «نیروی عقل و نه زور شمشیر،

۲۶. Ancien Régime منظور نظام اجتماعی و سیاسی فرانسه پیش از انقلاب کبیر است. م.

اصول انقلاب پرشکوه ما را تبلیغ خواهد کرد» و «همه افسانه‌ها در برابر حقیقت ناپدید می‌شوند و همه بیخردیها در برابر عقل سرفرود می‌آورند.» ولی هگل همچنین پی برد که انقلاب فرانسه نه تنها افسانه‌ها و بیخردیهای خاص خویش پدید آورده، بلکه به زور اسلحه و ارعاب از آنها دفاع کرده است. سببش آن بود که انقلاب فرانسه نماینده فردپرستی جامعه مدنی^{۲۸} شد و چندان به زهر آن فردپرستی آلوده گشت که در برابر نهادهای اجتماعی فقط می‌توانست روش مغرب و منفی در پیش گیرد و نظام اجتماعی را مانعی در راه آزادی بداند. [هگل] در سال ۱۸۰۷ روشن نکرد که کدام صورت اجتماعی ممکن است از حالت رقابت‌آمیز جامعه مدنی فردی مشرب‌رها باشد و آزادی انسان را به وجه مثبت تحقق بخشد؛ ولی بعدها نظام مثبت ملهم از ناپلئون را نقطه مقابل میل منفی انقلاب به آزادی شمرد. او در وصف ناپلئون گفت «روح جهانی بر پشت اسب»؛ برچیدن هزاران دستگاه دادرسی خودمختار و اراده‌های خودسرانه فرمانروایان و تأسیس مجموعه قوانین ناپلئون^{۲۹} و ایجاد برابری مدنی و سلب امتیازات دستگاه‌های روحانی، از آن‌گونه اقداماتی بود که به نظر هگل، معقولیت^{۳۰} را به جای عدم معقولیت^{۳۱} وارد نهادهای اجتماعی می‌کرد. با این حال اگر هگل حاضر بوده است که ظهور

۲۸. Civil Society یا جامعه بورژوازی، در فلسفه هگل، سیر تکامل سیاسی انسان سه مرحله را طی می‌کند: خانواده، جامعه مدنی و دولت. م.

29. Code Napoleon

30. Rationality

31. Irrationality

ناپلئون را نتیجه ظهور روبسپیر بداند و ناپلئون را بیش از روبسپیر مظهر سیاسی فلسفه خویش بشمارد، شك نیست که وضع روزگار خود هگل مسأله حادی را در مورد فلسفه او پیش می‌آورد. زیرا در فلسفه هگل [به ادعای خود او] عقل سرانجام، براستی، خودآگاه شده یعنی بر سراسر تاریخ تکامل خود وقوف یافته و بدینگونه به فرجام و کمال خویش رسیده است. مثال مطلق^{۳۲} خویشتن را بشکلی معقول تحقق بخشیده است؛ از این رو هگل اگر در «منطق» نوشت که قلمش کلمات خدا را به روی کاغذ می‌آورد صرفاً سخنی مطابق با مقدمات استدلالیش می‌گفت. ولی چون تاریخ فلسفه تنها جزئی از تاریخ تحقق مثال است و چون تاریخ فلسفه صرفاً در حکم شیرازه تمامی تاریخ فرهنگها و نهادهاست به همینگونه نهادهای اجتماعی زمانه هگل می‌بایست مظهر تحقق مثال باشد. اگر در زمان هگل شرائط ظهور نهائی عقل فراهم شده بود شرائط ظهور نهائی آزادی نیز می‌بایست فراهم شده باشد. اگر فلسفه هگل براستی خود مظهر عقل است پس آزادی کجاست؟

پاسخهای خود هگل به این پرسش متغیر بوده است. او يك زمان به «ژاکوبین^{۳۳}»ها و زمانی دیگر به ناپلئون دل بست و يك چند به این اندیشه گرائید که پس از شکست ناپلئون، فیلسوفان باید بطور موقت از عرصه سیاست کناره‌گیری کنند و سرانجام پادشاهی پروس [را مظهر

32. Absolute Idea

33. Jacobin

آزادی دانست]. هگل خصوصیت رقابت‌آمیز جامعه مدنی را لازمه نظام ضروری امور می‌داند. به عقیده او تنها دولت می‌تواند خود را از قید منافع خصوصی برهاند و از این رو تنها دولت می‌تواند نماینده معقولیت راستین در نهادهای اجتماعی باشد. دلائل هگل برای نشان دادن اینکه پادشاهی پروس بشکلی که از بندوبستهای پس‌از ناپلئون برخاست نماینده راستین دولت معقول یا عقلانی است به اندازه‌ای سست است که انتقاد مفصل از آنها بناحق ارج آنها را بالا می‌برد. ولی آنچه درخور یادآوری است این است که گزارش هگل از سیر کمال فلسفه نه تنها از دیدگاه سیاسی بلکه از دیدگاه فلسفی نیز تاریک و معماآمیز است.

هگل در «منطق»، شکل‌شناسائی مطلق یعنی بالاترین پایه معقولیت را باز می‌نماید. منطق هگل عبارت است از بررسی مقولات ذهن در سیر تکاملی و روابط متقابل آنها باهم. نخستین درس اساسی این منطق نه در شرح مفصل هگل از مقولات، بلکه در این حکم است که بکار بردن هیچ دسته‌ای از مقولات [یا هیچ نوعی از قضایای منطقی] به خودی خود درستی خویش را توجیه نمی‌کند بلکه ما همیشه می‌توانیم در درستی چنین کار بردی تردید کنیم و توضیح بنخواهیم که چگونه آن کاربرد، ممکن و چرا موجه است و نیز می‌توانیم مفاهیمی را که در چنین توضیحی بکار می‌رود به نوبه خود مورد تردید قرار دهیم و از آنها به مفاهیم بالاتری برسیم. بدین جهت هگل در

بحث از مقوله کمیت می‌گوید که ما هرگاه احکام ریاضی را بر موضوع خاصی حمل می‌کنیم و احتجاج و نظریه خود را به قوالب منظم صوری درمی‌آوریم، باز باید دلائل درستی مطالب مندرج در قوالب ریاضی و صوری خود را در قضایای دیگر بجوئیم. از این رو توجیهاتی که از لحاظ فلسفی در مورد هرگونه روش [استدلالی]، خواه صوری و خواه جزآن می‌آوریم باید به منطق برین^{۳۵} مربوط باشد تا الزامی به بیان آنها در قوالب صوری پیش نیاید. به گفته هگل «هرگاه فلسفه به ضوابطی که منطبق در علوم به خود می‌گیرد پناه می‌برد تنها عذری برای ناتوانی خویش می‌جوید.» پس به نظر هگل، منطق او در مقام رقابت با منطق صوری و ریاضیات نیست. هگل ادعای نمی‌کند که استدلال صوری اعتبار ندارد و به هیچ کار نمی‌آید، بلکه می‌گوید که بحث فلسفی درباره امکانات و حدود استدلال صوری را نمی‌توان با استناد به قواعد حساب جامعه و فاضله صوری^{۳۶}، از پیش^{۳۶}، مقید کرد. پس خصوصیت استدلال فلسفی چیست؟ هگل پیوسته از ما می‌خواهد که حقایق صوری را از حقایق ماهوی جدا نکنیم. مفاهیمی که در استدلال بکار می‌بریم نه چنان [ثابت] اند که معنی و معیار استعمال آنها برای ابد معین شده باشد و نه چنان [متغیر] که دگرگونیهای معنی و معیار آنها همه از روی خودسری باشد. فقط

۳۴. یا منطق اعلی در ترجمه Metalogical میشوند Meta از روی قیاس با واژه Metaphysics در واژه‌هائی چون Metapsychology معنی اساسی یا اولی می‌دهد. م.

35. Formal Calculus

36. A Priori

برزمینه پیشرفت شناسائی بالفعل است که صورت معقول^{۳۷} جان می‌گیرد. فلسفه بدینسان سرانجام با علم یکی می‌شود، زیرا ما نمی‌توانیم مفاهیم هیچ علمی را بدون دانستن حقائق آن علم مطالعه کنیم. فلسفه اگر نقش مشخص‌تری داشته باشد همان فراهم کردن وسیله بررسی جامعی^{۳۸} است که از موازین نظری^{۳۹} و نظریاتی که فقط در علوم اختصاصی بکار می‌آید برتر باشد.

این گزارش مختصر از فلسفه هگل اکنون به ما امکان می‌دهد تا ببینیم که تفسیر مارکوزه از نظریات هگل چه خصوصیتی دارد. شرح مارکوزه از نظریه هگل هنگامی به شیوه‌ای اساسی، حالت انتقادی به خود می‌گیرد که از منطق هگل به فلسفه سیاسی او می‌پردازد. مارکوزه ریشه خطای هگل را در تسلیم سیاسی او به نظام موجود آلمان پس از سال ۱۸۱۵ می‌داند؛ به نظر مارکوزه عیب کار، نه در نظریه هگل بلکه در انطباق آن با زندگی سیاسی است. در اینجا باید فوراً بگوئیم که برخی هگلیان چپ‌رو نیز زمانی همین نظر را داشتند. ولی مسأله‌ای که باید به شکل حاد مطرح شود این است که آیا محتوای فلسفه هگل - و آن محتوایی که هگل بطور کلی از نقد آن می‌پرهیزد - خود مستعد گمراهی سیاسی نیست؟ این پرسش را می‌توان با ملاحظه نظر مارکوزه درباره دو مسأله نمونه در تفسیر فلسفه هگل پاسخ داد. مسأله نخست مربوط به رابطه مقولات منطق هگل

37. Notion

38. Synthetic Review

39. Conceptual Schemes

با مصادیق تجربی [و واقعی] آنهاست. در این باره از دو موضوع مربوط بهم باید سخن گفت. مفسران هگل بر دو دسته‌اند، یک دسته کسانی که به روی تقدم مقولات منطق هگل بر فلسفه او راجع به طبیعت و تاریخ تکیه می‌کنند و تحقق مثال را از راه مقولات، برحسب روابط میان خود مقولات، نشان می‌دهند. و حال آنکه دسته دیگر تأیید می‌کنند که این تقدم صرفاً جنبه منطقی^{۴۰} [و عقلی] دارد نه زمانی^{۴۱}، و مقولات جز در مظاهر واقعی و محسوس خود در عالم تجربی، وجود دیگری ندارند. میان شاگردان خود هگل بیدرنگ پس از مرگ او بر سر این مسأله اختلاف افتاد. در نظر هگلیان دست راستی که به تقدم مقولات منطق هگل بر طبیعت و تاریخ اعتقاد^{۴۲} دارند مثال مطلق را هرگز نمی‌توان به مظاهر دنیوی و متناهی خلاصه و بدل کرد؛ به چشم هگلیان دست‌چپی، این عقیده در حکم احیای آن دو بن‌انگاری^{۴۳} یادوگانه بینی خداشناسانی است که خدا را از جهان جدا می‌دانند و هگل در ابطال نظر ایشان می‌کوشید. سخن خود هگل در این باره بر راستی مبهم است و غرض من در اینجا چندان جست‌وجو در پی شناخت درستی یا نادرستی یکی از این دو نظر نیست که نشان دادن روشهایی که در تفسیر نوشته‌های هگل از این دو نظر ناشی شده است. هگلیان دست راستی طبعاً «پدیده‌شناسی ذهن» را اثری

40. Logical

41. Temporal

۴۲. خلاصه و بدل کردن (= رد و ارجاع) Reduce

43. Dualism

چندان پخته و ژرف بینانه نمی‌دانند، بلکه آن را تنها پیش-درآمد «منطق» که کتابی منظمتر است می‌شمارند. هگلیان دست‌چپی «منطق» را بحث انتزاعی گمراه‌کننده‌ای می‌دانند که ترتیب مقولات او را ثابت و قطعی جلوه می‌دهد و حال آنکه هگل خود منکر این ثبوت و قطعیت بود. نکته در خور توجه آن است که مارکوزه در گزارش خود از فلسفه هگل، «منطق» او را بیش از اندازه به‌جد گرفته است. او گمان ندارد که گفتار پیچیده و معماآمیز هگل در پایان کتاب «پدیده‌شناسی ذهن» دربارهٔ واپسین مرحلهٔ کمال عقل، نشانهٔ آن است که استدلال هگل از شاهراه خود منحرف شده است. او برعکس تأکید می‌کند که هگل «مبانی‌شناسائی مطلق را که در پدیده‌شناسی ذهن، به‌مثابهٔ حقیقت جهان فرانموده در (علم منطق)، شرح داده است...» ولی معنی این سخن آن است که کتاب پیشین هگل را بر بنیاد کتاب بعدی او تفسیر کنیم و مباحث انضمامی را در پرتو مباحث انتزاعی‌تر بنگریم و در عین حال از یاد ببریم که بسیاری از آنچه هگل می‌گوید جنبهٔ تجربی [و واقعی] دارد.

و اما دربارهٔ تاریخ، هگل می‌گوید که تاریخ تاجائی که به‌عناصر تاریخی محض [یعنی رویدادهای ساده و تاریخی] مربوط می‌شود با امور ممکن [یا محتمل]؛^{۴۴} سروکار دارد و از شرح او دربارهٔ این امور پیداست که آنها را موضوع تحقیق تجربی می‌دانند. و نیز چنین پیداست که دربارهٔ علوم طبیعی همین نظر را دارد. ولی

درست به این دلیل که به گفته مارکوزه «منطق جدلی»^{۴۵}، صورت اندیشه را به محتوای آن ربط می‌دهد» و درست به این دلیل که همچنانکه هگل اصرار دارد محتوای ممکن [یا محتمل] را نمی‌توان از صورت استنتاج کرد، هگل فقط بر اساس بینش تجربی گسترده‌ای از سیر تحول انسان، که در فلسفه او بطور ضمنی شناسانده می‌شود، می‌تواند صور اندیشه را به شیوه خاص خویش برشمارد. به سخن دیگر، احکام منطق هگل در صورتی درست در می‌آید که برخی فروض تجربی درست بیاید. مارکوزه به این رابطه میان صور اندیشه با امور تجربی پی برده است ولی مانند هگل در پاره‌ای از عباراتش - اگرچه فقط در پاره‌ای از عباراتش - این رابطه را واژگونه می‌نگرد. مارکوزه می‌پرسد: «زیرا معنی وحدت هو هو یه^{۴۶} [یا یکسانی] و تضاد^{۴۷} [یا نایکسانی] در زمینه صور و نیروهای اجتماعی چیست؟ از لحاظ هستی‌شناسی^{۴۸} معنی آن این است که حالت سلبيت یا نفی^{۴۹}، نشانه مسخ ذات حقیقی يك چیز نیست، بلکه عین ذات آن است. از لحاظ تاریخی و اجتماعی معنیش این است که بطور کلی بحرانها و از هم پاشیدگیها [ی اجتماعی]، عوارض و فتنه‌هایی خارجی [نسبت به ذات زندگی اجتماعی] نیستند بلکه نمودار طبیعت حقیقی امورند و بدین سبب اساسی را فراهم می‌کنند که به یاری آن می‌توان نظام موجود

45. Dialectical Logic

46. Identity

47. Contradiction

48. Ontology

49. Negativity

اجتماعی را شناخت.» [۵] ولی این درست اعتراف به همان نکته‌ای است که در چند سطر پیش گفتم و آن اینکه طرح هگل هرگاه به انتزاعی‌ترین شکل خود عرضه شود محتوای تجربی پنهانی در خویشتن دارد. از اینجا برمی‌آید که مسأله اینکه طرح هگل در جهان واقع درست درمی‌آید یا نه، مسأله‌ای تجربی است. مارکوزه این مسأله را هرگز به میان نمی‌آورد. از این رو همان نظری را که هگل در پایان عمر راجع به جهان واقع داشت بدون هیچگونه بررسی انتقادی می‌پذیرد. هنگامی که به عقیده مارکوزه دربارهٔ دومین مسأله مربوط به تفسیر هگل توجه کنیم این نظر را بهتر درمی‌یابیم.

تصور هگل از مطلق، متضمن این تصور است که تاریخ برآستی در نقطه‌ای به حد کمال می‌رسد و در آن نقطه، سراسر جریان تاریخ را می‌توان در قالب مقولاتی درک کرد که دیگر نیازی به تجدیدنظر [و انتقاد] ندارد. همچنانکه اشاره کردم، هگل کار خود را در «منطق»، شرح فلسفی این مقولات دانسته است. هگل در فلسفه سیاسی خویش از اینکه در کار مطلق‌سازی^{۵۰} به همین اندازه پیش برود و زمان خود را مظهر کمال فرانماید بحق اکراه دارد. هرچند دولت پروس به‌دیده او بیش از هر نوع دولت دیگر به معقولیت و از این رو به مرحلهٔ مظهر نهائی مثال نزدیک شده بود لیکن او مراقب بود که نهادهای آن دولت را مصون از انتقاد نداند. با این وصف هگل روز بروز احساسات موافق پادشاهی و ضد آزادیخواهی را بیشتر

تأیید می‌کرد و مارکوزه میل او را به این کار نشانه واپسگرایی‌اش به نوعی بدبینی می‌داند که تا آن زمان از او غریب می‌نمود. این بدبینی هگل با روش او در کتاب «فلسفه تاریخ^{۵۱}» که تعمیم دهنده خوش‌بینی اوست ناسازگار است. او در «فلسفه تاریخ» بر آن است که دگرگونی تاریخی یعنی «پیشرفت به سوی چیزی کاملتر و بهتر» و حال آنکه هگل بیگمان هرگونه دگرگونی را در زمان خود دلیل چنین پیشرفتی نمی‌دانست.

با اینهمه مارکوزه فقط به روش هگل در برابر تحولات زمان او حمله می‌کند ولی به تصور او راجع به مطلق اصلاً ایرادی نمی‌گیرد و بدینسان امکان این را باقی می‌گذارد که پاره‌ای از گرایشهای زمان حاضر نیز غیر از آنچه مورد تأیید هگل بوده است به مثابه مطلق و مظهر کمال وانمود شود. در واقع وقتی مارکوزه از تفسیر فلسفه هگل می‌گذرد و به تفسیر آراء مارکس می‌پردازد، برای تجزیه و تحلیل مارکس از جامعه بورژوازی و اقتصاد سرمایه‌داری خصوصیات قائل می‌شود که بحق در مورد گزارش هگل از تحقق مثال مطلق راست در می‌آید. سبب این امر آن است که مارکوزه میان آن دسته از نوشته‌ها و دوره‌های تکامل فکر مارکس که بیشتر از هگل متأثر شده و آن نوشته‌ها و دوره‌ها که کمتر از هگل اثر پذیرفته است فرقی نمی‌گذارد. کتابهای «دستنویسهای اقتصادی و فلسفی^{۵۲}» و «سرمایه^{۵۳}» و «ایدئولوژی

51. Philosophy of History

52. The Economic-Philosophical Manuscripts

53. Capital

آلمانی^{۵۴} و «تبعی در انتقاد از اقتصاد سیاسی^{۵۵}» همه یکجا در توضیح نظر مارکس راجع به مقام کار در نظام سرمایه‌داری مورد استناد قرار می‌گیرد، گوئی که مارکس آئین یگانه و دگرگونی ناپذیری داشته که در همه این نوشته‌ها شرح داده شده است. آئین مارکس بدانگونه که مارکوزه بیان کرده نشان می‌دهد که چرا مارکوزه به نحو شگفت‌آوری از انتقاد مطلق هگلی پرهیز داشته است. زیرا مارکوزه این نظر هگل را اساساً می‌پذیرد که تاریخ فلسفه واقعاً با هگل پایان می‌یابد. [به عقیده مارکوزه] هگل، فلسفه را به پایان می‌رساند و مارکس شیوه‌ای را در تفکر آغاز می‌کند که در آن محدودیت‌های فلسفه از میان برداشته می‌شود و بشر شیوه‌ای را در تفکر کشف می‌کند که به یاری آن نه فقط از حدود اندیشه بلکه از حدود واقعیت اجتماعی برتر می‌رود بدینگونه توصیف هگل از خصوصیت عصر خود همچون عصری که در آن جدل تاریخ به فرجام می‌رسد، یعنی توصیفی که زمان هگل را به مقام مطلق و مظهر کمال می‌رساند، در توصیف مارکسیسم از خصوصیات اوج نظام سرمایه‌داری تکرار می‌شود. مطلق به میان ما راه یافته است ولی خود را نه در واپسین بخش‌های «پدیده-شناسی» بلکه در «سرمایه» آشکار می‌کند.

بنابراین تفسیر مارکوزه، مارکس آئینی را پدید آورده که به دو معنی نماینده حد نهائی آگاهی در تاریخ، یا

54. The German Ideology

55. The Contribution to the Critique of Political Economy

بهتر بگوئیم، ماقبل تاریخ است. زیرا همچنانکه اینک گفتم بشر اکنون نه تنها از پایه فلسفه برتر رفته بلکه ساختهای طبقاتی اجتماعی که کار بشر را از ماهیت خود بیگانه کرده بود اکنون به درجه‌ای تکامل یافته‌اند که بشر از پایه آنها نیز می‌تواند برتر رود. مارکوزه بظاهر از قول مارکس درباره این امکان اخیر شرح و تفصیل می‌دهد ولی در واقع امر اصطلاحاتی را از زبان هگلی بکار می‌برد که مارکس و انگلس تا سال ۱۸۶۴ از آنها چشم پوشیده بودند (باید یادآور شویم که روش مارکوزه در معرفی مارکس به قالب هگلی، غفلت تام از انگلس به مثابه مفسر معتبر مارکس است) «هر واقعیتی چیزی بیش از يك واقعیت ساده است، نفی و تحدیدی از امکانات حقیقی است. کار در برابر مزد يك واقعیت است ولی در عین حال محدودیتی بر کار آزادانه‌ای است که با آن می‌توان نیازهای آدمی را برآورد. مالکیت خصوصی يك واقعیت است ولی در عین حال نفی تصرف دسته‌جمعی طبیعت به دست آدمیزادگان است.» در اینجا واژه نفی^{۵۶} و تحدید^{۵۷} هر دو بکار رفته است تا هم يك نکته مسلم منطقی و هم يك نکته غیر مسلم سیاسی را برساند. زیرا هر واقعیتی متضمن نفی واقعیت ممکن [مخالف آن] است، به این معنی که مثلا حالت باران آمدن متضمن نفی حالت باران نیامدن است. وقتی بدینسان يك امر ممکن یعنی

56. Negation

57. Restriction

باران آمدن فعلیت می‌یابد امور ممکن دیگر یعنی باران نیامدن یا برف آمدن نمی‌توانند فعلیت یابند. ولی مارکوزه از گفتهٔ بالا مقصود دیگری نیز دارد و آن اینکه امور [ممکنی] که به سبب امور موجود [و بالفعل] نمی‌توانند فعلیت بیابند چنان اموری هستند که برآزادی انسان می‌افزایند. مارکوزه بالتفات به این مقصود، به هگل وفادار مانده است. با این وصف، از روی تصادف نبود که مارکس رسم آمیختن واژه‌های ارزشیابانه [یا انشائی] و واژه‌های منطقی را در زبانی واحد کنار گذاشت. در واقع مارکوزه عبارتی را از «ایدئولوژی آلمانی» مارکس نقل می‌کند که در آن مارکس اصطلاحات هگلی «هستی برتر^{۵۸}» و «صورت معقول^{۵۹}» را چنان تمسخر می‌کند که گوئی می‌خواهد اصطلاح «نفی» را نیز تمسخر کند. بنابراین، شرح عقاید مارکس بدون ذکر این دگرگونی در روش او گمراه‌کننده است؛ تنها کافی نیست که مانند مارکوزه بگوئیم «نخستین نوشته‌های مارکس فقط مراحل مقدماتی برای وصول به مرحلهٔ پختگی نظریهٔ اوست، مراحل که نباید به روی آنها بیش از اندازه تأیید کرد.»

ولی اگر مارکوزه در تجزیه و تحلیل نوشته‌های مرحلهٔ پختگی فکر مارکس اندیشه‌هایی را از هگل اقتباس می‌کند، که نابجاست، شگفت است که در عین حال مارکس را به پاره‌ای گسستگی‌ها از اندیشهٔ هگل متهم

58. The Higher Being

59. Notion

می‌کند که هرگز از مارکس سرنزده است، (مارکوزه پاره‌ای اندیشه‌های بجا نیز از هگل اقتباس می‌کند؛ مثلاً برخلاف نظر مفسرانی چون «لوئیس فویر»^{۶۰} مارکس مفهوم بیگانگی^{۶۱} را از فلسفه هگل نگاه می‌دارد هرچند آن را تغییر می‌دهد.)

پیشتر گفتم که مارکوزه، آزادی و شادی را سخت به هم پیوسته می‌داند. او استدلال می‌کند که پیشرفت عقل بنا بر فلسفه هگل، پیشرفتی در جهت شادی نیست و می‌گوید - و البته در این مورد درست می‌گوید - که مارکس بیش از هگل، نیازهای آدمی را به جد گرفته است. ولی پس از گفتن اینکه در نظر مارکس جامعه واقعاً انسانی و آزاد جامعه‌ای است که در آن هرکس امکان تحقق بخشیدن به استعدادهای خود را داشته باشد (و منظور مارکس نیز از آزادی همین بود) به ذکر این نکته می‌پردازد که «انسانیت فقط هنگامی آزاد می‌شود که کار تأمین معاش، تابعی از تواناییها و شادی افراد همزیست باشد.» [۶] او همچنین در توصیف قسمتی از اختلاف هگل و مارکس می‌گوید که «در عقاید مارکس [مفهوم شادی جای مفهوم عقل را [در فلسفه هگل] گرفته است.»

مهم است که مارکوزه حتی يك جمله از مارکس در تأیید این نظر نمی‌آورد. مارکس عقیده پيروان مشرب اصالت فائده را به شادی، رد کرد و اگر خود می‌خواست که

60. Louis Feur

61. Alienation

مفهوم شادی را غایت انسان بداند بیگمان چنین می‌گفت. برخی از مارکسیستهای متأخر از جمله کائوتسکی^{۶۲} بیگمان پیرو مشرب اصالت فائده بوده‌اند. ولی بیشتر مارکسیستها این نکته را به روشنی دانسته‌اند که آزادی غایتی است که چه بسا با شادی ناسازگار درمی‌آید. نظر تروتسکی^{۶۳} در این باره که يك خصوصیت دائمی زندگی انسان آن است که آرزویش هیچگاه به مرحله تحقق نرسد، بطوری که مفهوم «تراژدی» پیوسته در مورد تجربه انسان معاصر صدق می‌کند، بظاهر پیش از نظر کائوتسکی با تعلیم مارکس مطابقت دارد. بعلاوه در این مورد، مارکس و تروتسکی بیگمان برحق‌اند و مارکوزه بیگمان برخطاست.

همینکه آزادی را به عنوان غایتی بپذیریم باید این امکان را قبول کنیم که آدمیان با استفاده از آزادی خود اوضاعی پدید می‌آورند که مایه سرخوردگی و فداکاری و تلخکامی است. مارکوزه عقیده دارد که خرسندی آدمیان در خور آن است که آزاد باشند. ولی «شادی» و «خرسندی» را به هر معنایی که بگیریم پیدا است که آدمیان هنگامی آسانتر خرسند یا شاد می‌شوند که از برخی امکانات بی‌بهره باشند. پرورش هر استعدادی مثلا استعداد نواختن يك ساز موسیقی یا استعداد آفرینش ادبی چه بسا سرچشمه رنج و ناخرسندی بی‌پایان باشد. بدین سبب نظر مارکوزه راجع به شادی در این مورد، در

62. Kautsky

63. Trotsky

حکم دخل و تصرفی خودسرانه و واژگونه نمائی بولپهوسانه نظریه مارکس است.

واژگونه نمائی دیگری که شاید از این مهمتر باشد در ضمن بحث مارکوزه راجع به نظر مارکس درباره انتقال به سوسیالیسم و سپس کمونیسم روی می دهد. هم مارکس و هم مارکوزه این انتقال را گذاری از حوزه ضرورت به حوزه آزادی می دانند. ولی مارکوزه پس از اعتراف به اینکه مارکس، انتقال از سرمایه داری به سوسیالیسم را تابع قوانینی خاص، و به همین سبب، پیش بینی پذیر می داند استدلال می کند که «اگر از ضرورت اجتناب ناپذیر حاکم بر تکامل سرمایه داری نتیجه بگیریم که ضرورتی مشابه در مورد انتقال به سوسیالیسم نیز در کار است معنای نظریه مارکس را بکلی مسخ کرده ایم.» [بنابراین استدلال،] مارکس نیز ظاهراً خود در شمار کسانی است که معنای نظر مارکسیسم را بکلی مسخ کرده اند. زیرا مارکوزه در همانجا از قول مارکس در جلد اول «سرمایه» گفته است که «تولید سرمایه داری به [نیروی] جبر يك قانون طبیعی، نافی خود را پدید می آورد» که بنا بر توصیف او جامعه ای است استوار بر پایه «همکاری و تصرف مشترك زمین و وسائل تولید». به عبارت دیگر، مارکس واقعاً عقیده داشت که هم زندگی اجتماعی محکوم ضرورت، و هم انتقال جامعه به آزادی، تابع قانون است؛ مارکوزه نمی تواند این را قبول کند زیرا حوزه ضرورت را مترادف با آن حوزه از زندگی اجتماعی می داند که تابع قوانین است و او شرط لازم

عمل آزادانه را رهائی جریان آن از قید این تابعیت می‌داند.

مارکوزه این نظر را مانند بسیاری از نظرهای دیگرش بدون دلیل بیان می‌کند. ولی البته این نظری است که رواج بسیار داشته است. زیرا اگر ما بتوانیم نشان دهیم که یک عمل خاص علی دارد، به این معنی که شروطی کافی مقدم بر آن وجود دارد که خواه بطور انفرادی و خواه بطور جمعی آن عمل را به منزله معلول یا اثر خود پدید می‌آورند، آنگاه باید نتیجه گرفت که به مجرد بروز واقعه یا وقایع یا اوضاع و احوالی که علت را تشکیل می‌دهند ظهور معلول، حتمی است و از آن گریزی نیست. پس چنین می‌نماید که عملی که بدینگونه خود معلول باشد آزادانه نیست. از سوی دیگر اگر توجیه درست عملی از این راه باشد که به قانون یا تعمیمی قانون مانند استناد کنیم مشعر برآنکه «هرگاه واقعه یا اوضاع و احوال مقدمی که دارای فلان خصوصیت باشد بروز کند آنگاه چنین عملی از آن نتیجه خواهد شد» عمل مورد بحث ما آشکارا به معنایی که گفتیم معلول دانسته می‌شود. بدین جهت استدلال کرده‌اند که عملی که تابع قانون باشد آزادانه نیست.

اگر نظر مارکوزه بر این استدلال استوار است باید در درستی آن سخت تردید کرد. زیرا ما عملی را غیر آزادانه یا غیر عقلی می‌شماریم که همچون رفتار ناگزیرانه بیماران عصبی بیرون از اختیار عقلی فاعل آن باشد و با تدبیر و تصمیم لازم دگرگون نشود. برای

آنکه چنین شرطی وجود داشته باشد کافی نیست که آن عمل، معلول باشد؛ مهم این است که آیا علل عمل موضوع بحث آنچنان هست که فاعل آن را از اختیار عقلی محروم و در برابر ملاحظات عقلی ناپذیرا کند یا نه؟ اگر تدبیر و تصمیم عقلی خود فاعل، علت عمل باشد در آن صورت چنین عملی، نمونهٔ اعلای^{۶۴} عمل آزادانه و معقول است. پس برخلاف آنچه مارکوزه گمان می‌برد مسأله این نیست که آیا عملی معلول و تابع قانون هست یا نه، بلکه مسأله این است که علل و قوانین موضوع بحث، خود چه خصوصیت و محتوایی دارند.

نظر مارکوزه در این موضوع، مبنای تفسیر او از اندیشهٔ [اروپائی] در پایان قرن نوزدهم است. تضاد اساسی در آن دوره میان مارکس و هگل از یک سو و سنت اصالت تحصیل از سوی دیگر است. ولی آنچه از محتوای اصلی مشرب تحصیلی از جانب مارکوزه رد می‌شود اعتقاد پیروان آن به همانندی کار فهمیدن جامعه به [روش] علوم طبیعی از دیدگاه ساخت منطقی آنهاست. در نظر مارکوزه، علم طبیعی نوعی از شناسائی است که با شناسائی حاصل از نظریهٔ جدلی فرق دارد و حتی فروپایه‌تر از آن است. مارکوزه با این داورى باردیگر، هم برخلاف مارکس و هم انگلس سخن می‌گوید. ولی مهمتر آن است که نظر خود او بدینسان ناپذیرفتنی می‌شود. زیرا بنا به تعبیر مارکوزه، نکتهٔ اصلی نظریهٔ جدلی، آشکار کردن آن امکاناتی است که آدمیزادگان می‌توانند

آنها را تحقق بخشند، ولی ترتیبات اجتماعی موجود، مانع از تحقق آنهاست. از سوی دیگر، شناسائی آنچه بالفعل ممکن است شناسائی این است که چه خصوصیات و چه نوع وقایع و اوضاع و احوالی به طور مسلم باهم سازگارند و باید باشند و کدامها سازگار نیستند و نباید باشند. زیرا اگر قوانین حاکم بر حوزه خاصی چنان باشد که يك خاصیت یا يك نوع واقعۀ یا اوضاع و احوال به نحوی با خاصیت یا واقعۀ یا اوضاع و احوال نوع دیگر مرتبط باشد که یا هر دو آنها باید باهم پدید آیند و یا پدیداری یکی از آنها با پدیداری دیگری ناسازگار باشد در آن حال، ترکیب پاره‌ای خصوصیات و وقایع و اوضاع و احوال، ممکن و ترکیب پاره‌ای دیگر از اینها ناممکن خواهد بود. به سخن دیگر امکان هر امری وابسته به آن است که کدام احکام قانونی یا تعمیمهای قانون-مانند، راست درمی‌آید و کدامها راست در نمی‌آید؛ و این نکته به همان اندازه دربارهٔ امور ممکن مربوط به انسان صادق است که دربارهٔ طبیعت. از این رو شناسائی امکانات آیندهٔ انسان، وابسته به دانستن این است که چه قوانینی بر آیندهٔ زندگی انسان حاکم خواهد بود. ولی از اینجا برمی‌آید که حکم اساسی مارکوزه دربارهٔ آینده در چنبر تناقض باطل می‌شود. و این بیگمان بی‌اهمیت نیست.

اینکه چرا مارکوزه شناسائی جامعۀ بشری را از شناسائی طبیعت بدانگونه که خود شرح داده است جدا می‌داند و چرا او در نتیجه در برابر تفسیر مارکسیسم و

نیز مشرب اصالت تحصیل، روشهایی را که یاد کردیم در پیش می‌گیرد، مسائلی است که باید درباره آنها بیشتر تأمل کرد. این مسائل هنگام ارزیابی نظریات مارکوزه در کتابهای «مارکسیسم شوروی»^{۶۵} و «انسان يك بعدی»^{۶۶} به نحوی وافی تر طرح خواهد شد. همچنین ما هنگام بررسی آن دو کتاب باید از بحث درباره اینکه آیا مارکوزه، مفسر وفادار سنن هگلی و مارکسی هست یا نه بیرون بیاییم و با اصراری بیشتر به طرح این سؤال پردازیم که آیا ادعای او در این باره که به هگل و مارکس وفادار مانده راست است یا نه؟

ولی تا همین جا خوب پیدا است که روش مارکوزه در برابر هگل و نظریه هگلی، نه با نظر هگل مطابق است و نه با نظر مارکس. روش مارکوزه در تفسیر نظریه هگل و حتی روایت مارکسی آن، مبنی بر آنکه این نظریه معیاری برای معقولیت بدست می‌دهد تا بر اساس آن راجع به جهان واقع داوری کنیم این فرضیه را تقویت می‌کند که مارکوزه را باید در زمره هگلیان چپ یا جوان بشمار آورد. مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» سرنوشت فکری کسانی را که چنین کنند وصف کرده است^{۶۷}. نوشته‌های بعدی مارکوزه، تشخیص مارکس را تأیید می‌کند.

65. Soviet Marxism

66. One Dimensional Man

۶۷. ریک به پیشگفتار مترجم.

من در ضمن استدلال پیشین خود از پاره‌ای نظریاتی که مارکوزه را از نویسندگان دیگر متعلق به سنن [فکر] هگلی و مارکسی ممتاز می‌کند - سنتی که مارکوزه بدانها بسیار وامدار است - یاد کردم. بویژه یادآور شدم که مارکوزه وقتی به‌جای «انسانها»، «انسان» را موضوع تاریخ می‌داند با مارکس اختلاف پیدا می‌کند و نیز وقتی شادی را هدف اصلی کوشش انسان می‌شمارد نه تنها - همچنانکه خود اعتراف می‌کند - با هگل بلکه یک‌بار دیگر با مارکس در تعارض می‌افتد. شاید به سبب این اختلافها [ی مارکوزه با مارکس] است که او توانسته در بسیاری موارد هم پیرو مارکس و هم پیرو فروید باشد و حال آنکه بسیاری از مارکسیستها با روانکاوی سخت مخالف بوده‌اند و از آن انتقادهای فراوان کرده‌اند. البته همه مارکسیستها با روانکاوی

مخالف نبوده‌اند - تروتسکی به آن علاقه بسیار داشت ولی آنچه علاقه او را جلب کرده بود در درجه اول روانکاوی به عنوان روشی درمانی بود تا نظریه فروید. درباره اصول فلسفی روانکاوی. در مورد مارکوزه وضع به طرز خاص او معکوس است. در مطالعه نوشته‌های فروید برای خواننده پیوسته لازم است تا از مباحث نظری به شرح حالها^۱ [ی فردی بیماران] و از انگاره‌های مبالغه‌آمیز نظری به جزئیات روشنگر بالینی یا ملاحظات هوشیارانه تجربی دیگر برگردد و در فرجام کار نیز دلایل مربوط به درستی یا نادرستی ادعاهای روانکاوانه فروید را در اینگونه ملاحظات [و دلایل تجربی] باید جست. مارکوزه در اینجا نیز مانند جاهای دیگر حوصله دلایل تجربی را ندارد.

فروید مانند مارکوزه بر آن است که انسان، یا طبع واحد انسانی، خواستار شادی است و در ضمن جست و جوی شادی پیوسته دچار سرخوردگی و شکست می‌شود. ولی فروید برخلاف مارکوزه پیوسته می‌کوشد تا پاره‌ای پدیده‌های تجربی، بویژه نشانه‌های بیماران «نوروز^۲» را توضیح دهد. او مفهوم انگیزه ناآگاه را در اصل، برای توضیح علت بروز فلج هیستریک بکار برد و آن نوعی فلج است که از علل عینی ناشی نمی‌شود بلکه معلول باورهای خود بیمار درباره ساختمان بدنی خویش است (و خود بیمار نیز از این امر آگاهی ندارد).

1. Case-History
2. Neurotic

هرگونه توضیح و تبیین معقول رفتار نوروتیک البته متضمن شرح ممیزات بیمار نوروتیک از بیمار عادی و به همین نسبت متضمن بیان نظریه‌ای درباره رفتار عادی است. از این رو فروید نظریه‌ای درباره تکامل [روانی] انسان ارائه کرد و آن را با هنر و دین و سیاست انطباق داد، اگر چه روش او در این انطباق همواره منظم نبود. این نکته در خور تأکید است که وقتی فروید در این جهت پیش می‌رفت، از نظریه-پردازیهائی که کم و بیش با دلائل و مدارک تجربی قابل سنجش بود، به ملاحظاتی می‌رسید که الزاماً جنبه نظری محض داشت، و هرگاه در زمینه‌هایی که او اینگونه ملاحظات نظری را بیان کرده است دلیل و مدرکی بتوان یافت، اغلب مؤید فرضیات او نیست. با این وصف، مارکوزه درست به درون همین حوزه نظری دنبال فروید رفته است، حوزه‌ای که تطبیق معیارهای درستی یا نادرستی بر آن، ناگزیر دشوارتر است. از این رو در ارزشیابی گفته‌های مارکوزه در این زمینه از همان آغاز با مشکلات مهمی روبرو هستیم.

با این حال روشن است که چرا مارکوزه ورود به این حوزه خاص از تحقیق را دارای ضرورت فوری دانسته است. مارکس هنگام بحث درباره دوره انتقال از سرمایه‌داری به سوسیالیسم بظاهر پیش‌بینی می‌کند که در آن دوره دو جریان در کنار هم پیش خواهد رفت. یکی از این دو جریان، فروریختن نظام سرمایه‌داری است که او سیر آن را به روشنی پیش‌بینی می‌کند و شرح

می‌دهد که چگونه رابطه ماشینی شدن تولید با کار انسانی دگرگون می‌شود، گسترش بازار به حد نهائی خود می‌رسد، گرایش به انحصارگری شدت می‌یابد، میزان سود کاستی می‌گیرد و توانائی جامعه سرمایه‌داری به‌رهائی از عواقب کسادهای اقتصادی کم می‌شود. جریان دیگر، فزونی آگاهی سیاسی طبقه کارگر است. مارکس در این باره بسیار کمتر سخن می‌گوید. او تمرکز کارگران را در کارخانه‌های بزرگ و محدودیت‌های را که مانع از افزایش دستمزدها می‌شود شرائط لازم برای فزونی این آگاهی می‌داند، لیکن در این باره که کارگران چرا و چگونه حقایقی را که مارکسیسم در پی آموختن به‌ایشان است فراموشی گیرند و هضم می‌کنند، چیزی نمی‌گوید. این کمبود در اندیشه مارکس، این قصور او از پیش‌بینی روانشناسی اجتماعی، برخی از مارکسیست‌های مبتدل‌اندیش^۲ را در این گمان انداخته که فزونی آگاهی طبقه کارگر، نوعی انعکاس خودبخودی همان جریانهای اقتصادی است که مایه سقوط سرمایه‌داری می‌شود. این نظر نه مارکسی است و نه درست. در واقع، در توصیف تاریخ اروپا در دوره میان ۱۸۴۸ و ۱۹۲۹ یعنی دوره‌ای که مارکسیسم بیش از هر آئین دیگری خصوصیات آن را به‌روشنی بیان کرده است، باید گفت که درباره آن دوره، بخش عمده نظر مارکس راجع به پیشرفت سرمایه‌داری درست بود ولی در پایان آن دوره، هنگامی که مطابق نمایشنامه مارکس از سرگذشت جهان،

طبقه کارگر می‌بایست به‌عنوان عامل دگرگونی تاریخی به‌روی صحنه پدیدار شود این طبقه، سربزیر و بی‌دست و پا از کار درآمد.

پس این نظر که در نظام سرمایه‌داری، نه‌تنها [قدرت] ثروتمندان و فرمانروایان بلکه پاره‌ای از صور آگاهی که افراد را از آزادکردن خویش بازمی‌دارد، مایه بهره‌کشی و تسلط بر مردم است برای کسی که از دیدگاه مارکسی به وقایع سال ۱۹۲۹ [یعنی بحران اقتصادی آن زمان اروپا] و پس از آن می‌نگرد نفز و بجاست. ولی اینکه مارکوزه برای جبران کمبود مارکسیسم در زمینه روانشناسی اجتماعی به‌فروید برگردد، شاید تناقض‌آمیز بنظر آید. زیرا عقاید سیاسی خود فروید، هم به‌عنوان یک فرد عادی و هم در مقام یک صاحب‌نظر، بسیار محافظه‌کارانه بود. حدس زده‌اند که فروید در زمان جوانی از فعالیتهای سیاسی توده مردم ترسی پیدا کرد که بعدها آن را آشکار نمود. اعتقاد به وجود تعارض میان تمدن از یک‌سو و توده‌های مردم [و عوام] از سوی دیگر، بیگمان جزئی از مکتب محافظه‌کاری فرانسوی بود، زیرا ترس از انقلاب، و بیشتر از آن، ترس از «کمون»، عامل اصلی پرورش این مکتب بود و همین ترس است که دوباره در نوشته‌های فروید پدیدار می‌شود.

به‌نظر فروید انگیزه‌های غریزی و اساسی انسان که از ساختمان زیستی او ریشه می‌گیرد، هم به‌حکم

۴. Commune نام حکومت جناح تندرو انقلابیان فرانسه که از سال ۱۷۹۲

تا ۱۷۹۴ به کشتار مخالفان دست زد.

«فراخود^۵»، یعنی به پاس مظاهر اقتدار پدر مادری بشکلی که در روان [و وجدان انسان] انعکاس می‌یابد^۶، و هم به پاس مصلحت «خود^۷»، یعنی نفسی که می‌کوشد تا تمامیت خویش را با ایجاد تعادل میان توقعات متعارض قوای غریزی و نهاد^۸ و فراخود حفظ کند، سرکوب و مهار می‌شود. «خود» همچنین باید میان توقعات متعارض ناشی از میل به لذت‌جوئی، که جنبه غریزی دارد، و واقعیتی که در برابر آن، این میل باید تنظیم و سرکوب شود، تعادل برقرار کند. ولی این تنها فرد انسان نیست که با سرکوبی امیال غریزی خویش تا اندازه‌ای بر نفس خود تسلط آگاهانه می‌یابد. تمدن انسان بر اساس همین جریان سرکوبی [امیال غریزی] استوار است. با چشم‌پوشی ریاضت‌منشانه از لذت‌های غریزی است که نیروی شهوی^۹ به صورت تعالی یافته‌ای^{۱۰} برای اجرای وظائف مربوط به آفرینش آثار گرانمایه فرهنگی آماده می‌شود. تنها اقلیتی از برجستگان^{۱۱} [بشریت] می‌توانند به این وظائف دست یازند. و اگر آنان این سلطه بر نظام اجتماعی را از دست دهند، عواطف غریزی و کور توده‌ها تمدن را نابود خواهد کرد.

پس در نظر فروید، بینش اجتماعی بر پایه دو

5. Superego

۶. در اصل: «اقتدار درونی گشته، مظاهر پدرمادری»
internalized authority of parental figures

7. Ego

8. Id .

9. Libido

10. Sublimated

11. Elite

تعارض^{۱۲} استوار است، یکی تعارض میان آزادی و شادی و دیگری میان میل جنسی و تمدن. تعارض میان آزادی و شادی بر پایه این عقیده فروید استوار است که آزادی در ذات خود همانا رهائی از سلطه‌ای است که امیال غریزی کودکی به همراهی دلبستگیهای سخت ناشی از برخورد آن امیال با جهان خارج، بر ما تحمیل می‌کنند. ولی این رهائی وابسته به آن است که «خود» با وقوف بر اصل واقعیت^{۱۳}، از قید حاکمیت نهاد غریزی که پای‌بند اصل لذت^{۱۴} است بدر آید. «نهاد هر جا بوده است خود همان جاست»^{۱۵}. از این رو اصل لذت نمی‌تواند بر زندگی فرد آزاد فرمان براند. ولی به عقیده مارکوزه، رابطه میان آزادی و شادی، بدانگونه که من توضیح دادم، هم از لحاظ نظری و هم تجربی، چنان نزدیک است که بظاهر او بدون جدا کردن نظریه فروید از تعارض [میان آزادی و شادی] به هیچ‌رو نمی‌تواند از این نظریه بهره‌ای ببرد.

مارکوزه درست به همین دلیل، تعارضی را که به موجب نوشته‌های فروید میان میل جنسی و تمدن وجود دارد رد می‌کند. به نظر او آثار فرهنگی ممکن است در واقع بر اثر خودداری جنسی بوجود آمده باشد و در واقع نیز بوجود آمده است. ولی رابطه میان میل جنسی و شادی از یک جهت و فرهنگ مطلوب او و آزادی از جهت دیگر چنان نزدیک است که مارکوزه مجبور است نشان

12. Contrast

13. Reality Principle

14. Pleasure Principle

15. «Where Id Was, There Ego Shall Be»

دهد که برخلاف آنچه فروید پنداشته، رابطه جنسی با سایر انواع روابط اجتماعی چندان اختلاف ندارد. فروید هرگونه نظام اجتماعی را که از آنچه میان زن و مرد برقرار است بزرگتر باشد وابسته به چشم پوشی مشترک و اجباری و غیر رسمی از زندگی جنسی می‌داند. مارکوزه آرزومند آنچنان نظام اجتماعی ممکن است که در آن روابط انسانی به طور وسیع، از برکت رهائی و ارضای خواهشهای نهفته جنسی نظمی تازه بیاید و حال آنکه به عقیده فروید این رهائی و ارضاء، مایه نابودی هرگونه نظام اجتماعی می‌شود.

چون مارکوزه تاریخ تمدن را به همان شکل شرح می‌دهد که فروید وصف کرده است ناگزیر استدلال می‌کند که تعارض میان آزادی و شادی و نیز میان میل جنسی و تمدن، نتیجه طبع انسانی بطور مجرد نیست بلکه محصول نهادهای خاصی است که به ادوار معینی از تکامل انسان تعلق دارد. او در اصلاح نظریه فروید از دو مفهوم یاری می‌گیرد که یکی «سرکوبی اضافی»^{۱۶} و دیگری «اصل اجرا»^{۱۷} است.

مقصود مارکوزه از «سرکوبی اضافی» مجموعه قیودی است که برای نگاهداری نوع خاصی از سلطه اجتماعی ضرورت دارد، در برابر سرکوبی اساسی^{۱۸} که [فراورده] مجموعه قیودی است که بنا بر دلائلی که فروید می‌آورد برای بنیادگذاری و نگاهداری تمدن

16. Surplus Repression
17. Performance Principle
18. Basic Repression

باید بر غرائز تحمیل کرد. مارکوزه قبول دارد که بیگمان يك اندازه سرکوبی اساسی امیال جنسی و ریاضت برای ایجاد تمدن لازم بوده و این ضرورت از واقعیات مربوط به کمبود معاشی [یا اقتصادی] و کار لازم برای جبران این کمبود برخاسته است. ولی شکل توزیع منابع اقتصادی، خواه بر اثر کمیابی و خواه در نتیجه تلاش کار و نیز شکل سازمان کار، همیشه بر آدمیان تحمیل شده است و صور سرکوبی لازم برای حفظ این شکل‌های تحمیلی توزیع منابع اقتصادی و سازمان کار، از آن اندازه‌ای که برای حفظ تمدن ضرورت دارد بیشتر است. وانگهی، به تدریج که موانع ناشی از کمبود معاش بر اثر پیشرفت مادی و فنی از سر راه تکامل تمدن برداشته می‌شود، بیش از پیش میزان اضافی این سرکوبی در قیاس با آنچه برای حفظ تمدن لازم است فزونی می‌گیرد و به صورت وسیله‌ای برای حفظ صور خاص و قابل الغاء سلطه اجتماعی درمی‌آید.

مارکوزه در برابر این ادعا که سرکوبی امیال جنسی به مقتضای اصل واقعیت صورت می‌گیرد پاسخ می‌دهد که ما مقتضای اصل واقعیت را با مقتضیاتی که شکل خاصی از سلطه اجتماعی می‌خواهد به نام واقعیت بر ما تحمیل کند اشتباه می‌کنیم. اینکه ما باید وظائف اجتماعی خود را در نظام و سلسله مراتب معینی انجام دهیم نتیجه آن نیست که واقعیت، فی نفسه، چنین تجویز^{۱۹} کرده باشد. مارکوزه، اصل مندرج در این تجویز را

«اصل اجراء» می‌نامد. او به یاری دو مفهوم «سرکوبی اضافی» و «اصل اجراء» استدلال می‌کند که تاریخ انسان را می‌توان به دو مرحله بخش کرد. در مرحله نخست که تا عصر حاضر به طول انجامیده است سلطه اجتماعی عملاً برای رفع کمبود معاش و ایجاد مبانی برکت و فراوانی اقتصادی ضرورت داشته است؛ ولی اینک سرکوبی نیروهای غریزه شهوی و تظاهر آنها منحصرأ در صور مقید کار و زندگی جنسی محدود یکنونی که مقتضای ضرورت اجتماعی خانواده است از حد لازم در گذشته. رهائی انسان در خور آن است که زندگی جنسی او، دیگر به شکل نظام اجتماعی که او نمی‌تواند آن را متعلق به خود بشناسد و از آن بیگانه است، تظاهر نکند بلکه خود را از این زهد و ریاضت دروغین برهاند. بدینگونه به نظر مارکوزه اگر بناست که انسان آزاد شود زندگی جنسی او نیز باید آزاد شود. آیا در صورت آزادی زندگی جنسی، چه تفاوت‌هایی در خصوصیات رفتار جنسی پیدا خواهد شد؟

چون مارکوزه، رانده شدن^{۲۰} نیروی شهوی را در جهت توالد و تناسل و یکنونی، جزئی از جریان سرکوبی اضافی می‌داند دست کم برخی از تابوها یا حرمت‌هایی را که به صور مشهور به انحرافی در رفتار جنسی تعلق می‌گیرد، پیوسته جزئی از قواعد نامعقول سرکوبی امیال جنسی می‌انگارد. «تظاهرات غریزی ناسازگار با تمدن و تظاهرات غریزی ناسازگار با تمدن سرکوب کننده،

بویژه با تفوق رسم توالد و تناسل و یکزنی، هردومشمول يك حرمت می‌شوند.» در فرهنگی که چنین نباشد، زندگی جنسی، خود خویشتن را تنظیم می‌کند و از حالتی که در آن عموماً به مصلحت و وظیفه تولید مثل مه‌ار می‌شود به حالتی درمی‌آید که چون هدف «کسب لذت از نواحی بدن» («لووالد»^{۲۱}) به آن بازگردانده شده است، سراسر بدن [در فعالیت جنسی] شرکت می‌جوید و «دامنه و مقصود» غریزه جنسی «زندگی خود بدن (ارگانسیم) می‌شود.»

خطاست که گناه ملنطنه خنده‌آور شیوه کلام مارکوزه را در بحث‌هایش راجع به میل جنسی، که اصل حاکم بر آن این است که «وقتی يك کلمه بیست حرفی پیدا می‌شود هرگز کلمه چهار حرفی نباید بکار برد»^{۲۲} تماماً به گردن خود او بیندازیم. زیرا مارکوزه در گفتگو از میل جنسی صرفاً از يك سنت ریشه‌دار در روانکاوی پیروی می‌کند و واژه‌های مستعملی را از زبان اصطلاحی روانکاوان بکار می‌برد. ولی در حالی که مارکوزه از میان کنایاتش به سرگین‌بارگی^{۲۳} و نگاه‌های عصبی‌اش به «سادسیم»، رشته استدلال خود را دنبال می‌کند، مشکل است که از او نپرسیم که «ما در این جامعه‌ای که از لحاظ جنسی آزاد شده است عملاً چه خواهیم کرد؟»

21. Loewald

۲۲. واژه آمیزش جنسی در زبان هامیانه انگلیسی چهار حرف دارد و نویسنده با اشاره به این نکته می‌خواهد پیچیدگی و دشواری زبان مارکوزه را در مباحث جنسی نشان دهد. م.

23. Coprophilia

کافی نیست که در پاسخ گفته شود که امکانات ناشی از زندگی جنسی را در جامعه‌ای آزاد شده نمی‌توان پیش‌بینی کرد، زیرا تا زمانی که به پرسش بالا پاسخی داده نشده است عقیده به اینکه میل جنسی نباید سرکوب شود یادست‌بالا خود را [با آفرینش آثار فرهنگی] به‌صوری متعالی درآورد و آزاد گردد عقیده‌ای میان تپی است؛ و بدتر از آن، عقیده به آنکه میل جنسی در روزگار ما در تنگنای فرهنگ جنسی یکزنی و تناسلی محبوس است نیز عقیده‌ای بی‌معنی است مگر آنکه فرق میان وضع موجود با وضع ممکن که هنوز تحقق نیافته است به روشنی مشخص شود. بدین جهت کوتاهی مارکوزه در این باره به سراسر استدلال او گزند می‌رساند. این کوتاهی نیز با گریز او از واقعیات تجربی بی‌ارتباط نیست. مارکوزه در آراء فروید به سود نظریه خود تجدید نظر کرده است. ولی او مسلم گرفته که گزارش فروید از میل جنسی اساساً بی‌نقص است و از این‌رو خود کوششی نکرده تا بطور مستقل درباره واقعیات مربوط به میل جنسی پژوهشی کند. بدینسان عجب نیست که بحث مارکوزه از نظریات مخالف و ناسازگار با عقاید فروید به [ناسزاگوئی و] رسواگری نزدیک شود. هیچ نویسنده روانکاوی در توضیح ماهیت میل جنسی آزاد شده و بیان فرق میان آن و میل جنسی آزاد نشده به اندازه «ویلهم رایش»^{۲۴} نکوشید. و نیز هیچ نویسنده روانکاوی به اندازه «رایش» با پیکار برضد نازیسم

همراهی نکرده است. بدین سبب از مارکوزه انتظار می‌رفت که گزارشی تفاهم‌آمیز و دقیق در این باره بدست دهد که او و فروید با رایش چه اختلافی دارند و برای شناخت اینکه حق با کدام طرف است (اگر با یکی از دو طرف باشد) چه ملاکهای تجربی وجود دارد. او در عوض، در بیست و یک سطر، تنها به این دلیل که نظریات «رایش» با نظریات او و فروید اختلاف دارد آنها را مردود می‌شمارد و در پایان بحث «سرگرمیهای شگفت‌انگیز و بولهوسانه واپسین سالهای زندگی رایش» رانکوهش می‌کند.

رایش مثلا فرضیه فروید را درباره غریزه مرگ رد می‌کند؛ مارکوزه آن را می‌پذیرد ولی نمی‌گوید که کم و بیش همه کسانی که با واقعیات تجربی مربوط به این زمینه آشنایند با «رایش» در مخالفت با فرضیه «فروید» هماوایند. مارکوزه، غریزه مرگ را در پیدائی خصوصیت نابودگرانه تکنولوژی امروزی مؤثر می‌بیند، بویژه در آن خصوصیت نابودگرانه‌ای که «بارها آشکار می‌شود که از انگیزه‌های یکسره بیموده برخاسته است. در پشت انگیزه‌های معقول و معقول‌نما^{۲۵}ی جنگ با دشمنان ملی و گروهی و تسلط ویرانی‌آور [بشر] بر زمان و مکان و مردمان، شریک مرگبار «اروس^{۲۶}» یا عشق که «ثاناتوس^{۲۷}» یا غریزه مرگ باشد خود را در رضایت و مشارکت قربانیان، نمایان می‌کند.» [۷]

25. Rationalized

26. Eros

27. Thanatos

در حال حاضر این مسأله را کنار بگذاریم که آیا راست است که قربانیان جنگهای امروزی به نابودی خویش رضا می‌دهند و در آن شرکت می‌جویند یا نه، و در عوض به بحث دربارهٔ همین عبارت اخیر پردازیم که این مسأله را پیش می‌کشد که آیا مارکوزه تا چه اندازه در سازش نظریهٔ نومارکسی خود با آراء نوفریدویاش کامیاب شده است.

مارکس و فروید، هردو، توجه خود را به تبیین برخی انواع نتایج ناخواستهٔ کارهای انسانی مصروف می‌دارند. شکل فرویدی این تبیین، مبتنی بر تصور آرزوهای ناآگاهانه‌ای است که نتایج آنها یا صرفاً بطور آگاهانه از طرف عامل کار خواسته نشده و یا بامقاصدی که عامل، آنها را بطور آگاهانه بیان کرده و از روی صدق به آنها معترف بوده مباین است. نمونهٔ ممتاز اینگونه نتایج ناخواسته، نوعی لغزش زبانی است که بر اثر آن، کلامی که به نیت درود و احترام می‌خواسته ادا شود به صورت ناسزا یا مضحکه درمی‌آید. ولی الگوهای بزرگ و پیچیدهٔ رفتار هرکس در برابر دیگران را نیز درست به همین شیوه می‌توان تبیین کرد. مارکس وقتی در پی آن است که نتایج ناخواسته [عمل انسانی] را تبیین کند نه به آرزوهای ناآگاهانهٔ عامل، بلکه به خصوصیت ساخت جامعه‌ای که او عضو آن است و به کوردلی [و ناآگاهی] او از خصوصیت آن ساخت، استناد می‌کند. کارهای آدمیان نتایجی بیار می‌آورد که خود آنها را نمی‌خواهند، زیرا از قوانین علیت حاکم بر روابط

اقتصادی بی‌خبرند و پی نمی‌برند که فعالیت تمامی نظام اقتصادی دست‌کم در جامعه‌ی امروزی وابسته به ناتوانی افراد از درک رابطه‌ی تصمیمات خود با ساختهای بزرگتر [روابط اجتماعی] است. این بر اثر مستقل بودن فعالیت‌های اقتصادی است که مردمان، جامعه را به‌مثابه قدرتی که از ایشان بیگانه است و ایشان را از جامعه بیگانه می‌کند می‌نگرند. هیچکس خواهان عواقب نابودگرانه اقتصاد سرمایه‌داری امروزی نیست، یا نیازی ندارد که چنین بخواهد؛ این عواقب نابودگرانه دقیقاً حاصل نظام اقتصادی افسارگسیخته‌ای است که انگیزه‌ها یا خواسته‌های آدمی در آن راه ندارد. از این‌رو مارکس در پیشگفتار بر «سرمایه» به اصرار می‌گوید که سخنانش در محکومیت سرمایه‌داری، دلیل آن نیست که او سرمایه‌داران را بطور شخصی محکوم بداند.

مفهوم بیگانگی را می‌توان به بیرون از دامنه‌ی روابط اقتصادی گسترش داد و مارکس هم مثلاً در دستنویس سال ۱۸۴۴ چنین کرده است؛ و مفهوم آرزو-های ناآگاهانه جنسی را نیز می‌توان به بیرون از دامنه‌ی روابط شخصی و بر فعالیت اقتصادی تعمیم داد چنانکه فروید و بسیاری از پیروان او چنین کرده‌اند. ولی در وهله‌ی نخست مشکل مهم این است که آیا این شیوه‌های تبیین با هم سازگارند یا نه. دست‌کم پیدا است که اگر ما بتوانیم بروز و خصوصیت نابودگرانه‌ی جنگ‌های امروزی را با استناد به فعالیت‌های نظام اقتصادی تبیین کنیم (که در واقع نمی‌توانیم) دیگر نباید نیازی داشته باشیم که برای

تبيين همین پدیده به انگیزه‌های غریزی نابودگری استناد جوئیم. ولی آیا ممکن نیست که يك پدیده بیش از يك عامل تعیین کننده داشته باشد؟ آیا ممکن نیست که هر دو علت [اقتصادی و غریزی] در کار باشد؟ طرح این پرسشها و حتی یادآوری دشواری پاسخگوئی به آنها خصوصیتی را که در این هر دو شیوه تبیین، مشترك است آشکار می‌کند. این هر دو شیوه تبیین، بیش از آن کلی هستند که به عنوان دو مفهوم بتوانند مطلبی را براستی روشن کنند. مثلاً برای آنکه بروز و خصوصیت جنگ امروزی را تبیین کنیم باید بطور صریح و مشخص سخن بگوئیم. هیچ تبیینی در این مورد کافی نخواهد بود، مگر آنکه روشن کند که چرا جنگها در فلان زمان و مکان خاص درگیر می‌شوند و در بهمان زمان و مکان درگیر نمی‌شوند. ولی چون به موجب نظریه نومارکسی که موضوع بحث ماست همه خصوصیات ممتاز نظام اجتماعی حاکم، جزء پدیده بیگانگی هستند با توسل به مفهوم بیگانگی هیچ مطلبی تبیین نمی‌شود. البته از این نکته نباید نتیجه گرفت که مفهوم مارکس از بیگانگی، هیچ کاربرد دیگری در توصیف [پدیده‌های اجتماعی] ندارد. به همینسان «ثاناتوس» چون بنا بر فرض در همه مظاهر خاصیت نابودگری آدمی وجود دارد، نمی‌تواند سرشت ویژه پدیده‌های نابودگرانه مشخصی چون پدیده‌های جنگ امروزی را تبیین کند. بعلاوه، این مسأله وجود دارد که چگونه می‌توان وجود غریزه مرگ را جدا از مظاهر آن باز شناخت و حال آنکه اگر غریزه مرگ را علت

آن مظاهر بدانیم باید به این بازشناسی^{۲۸} توانا باشیم. درست همین‌گونه دشواری‌هاست که مفهوم ثاناتوس را بی‌اعتبار کرده است.

با این وصف اگر دشواری‌های استفاده از مفهوم بیگانگی یا ثاناتوس برای تبیین [پدیده‌ها] این معنی را می‌دهد که مسأله چگونگی سازش هردوی آنها در تبیین پدیده‌ها مسأله‌ای بیموده و زائد است، باز حقیقت امر آن است که استفاده توأم مارکوزه از این دو مفهوم، خود دشواری نوع دیگری را پیش می‌آورد. در نظر مارکس، مسأله خصوصیت عمومی نظام اجتماعی و مسأله سرنوشت افراد، از یکدیگر جدائی ناپذیرند و در تبیین پدیده‌ها تقدم با مسأله نخست است؛ در نظر فروید پدیده‌های اجتماعی را باید برحسب خصائص سرشت انفرادی انسان تبیین کرد. مارکوزه می‌تواند ماهیت اساساً فردی مشرب نظریه فروید را نادیده بگیرد زیرا او مایل است که سیر تکامل فرد و تاریخ جامعه گذشته را به تمامی باهم یکی بداند و بگوید که سیر تکامل هر فرد، حاوی لب‌و خلاصه تاریخ نژاد انسان است. مشکل بتوان از این آئین معنائی دریافت مگر آنکه آن را استعاره‌ای هنرمندانه و پندار بافانه بینگاریم. مثلاً اگر بپذیریم که مقام تکنولوژی متغیر سهمی اساسی در تاریخ جامعه، دارد، چنانکه از مارکوزه نیز انتظار می‌رود که آن را بپذیرد، باید دید که در سیر تکامل فرد، کدام عامل معادل آن است؟ [در تعبیر نظریه مارکوزه] چنین

دشواریهایی به طور بدیهی و سریع ممکن است فزونی یابد، ولی مارکوزه در برداشت خود صرفاً آنها را نادیده می‌گیرد. «استقرار اصل واقعیت به جای اصل لذت، واقعهٔ تکان‌دهندهٔ بزرگی در سیر تکامل نوع [انسان]^{۲۹} و نیز سیر تکامل فرد انسان^{۳۰} است. به نظر فروید، این واقعه، منحصر به فرد نیست بلکه در سراسر تاریخ بشریت و نیز سرگذشت [زندگی] هر فرد، تکرار می‌شود. از لحاظ سیر تکامل نوع انسان، نخست بار در «جماعت نخستین^{۳۱}» روی می‌دهد و آن هنگامی است که «پدر نخستین^{۳۲}» قدرت و لذت را به خود منحصر می‌کند و پسرانش را به اجبار به ترك [لذت] وا می‌دارد. از لحاظ سیر تکامل فرد انسان، در دورهٔ آغاز کودکی روی می‌دهد.» [۸]

مارکوزه بدینسان نظریهٔ خود را دربارهٔ تکرار [تاریخ بشریت در سرگذشت فرد انسان] به همانندی میان یک رشته وقایع در دوران ماقبل تاریخ و یک رشته وقایع در دوران کودکی انسان وابسته می‌کند. پس دست‌کم شگفت‌آور است اگر معلوم شود که اینکه آیا برآستی چنین وقایعی در دوران ماقبل تاریخ روی داده یا نداده است، تأثیری بر درستی یا نادرستی نظریهٔ مارکوزه ندارد. او اعتراف می‌کند «وقایعی که به موجب این فرضیه در روزگار عتیق روی داده است چه بسا هیچگاه

29. Phylogenesis
30. Ontogenesis
31. Primal Horde
32. Primal Father

قابل اثبات از جانب انسان‌شناسان نباشد» [۹] ولی اصرار دارد که [این وقایع] دارای «ارزش نمودگاری»^{۳۳} است. ظاهراً مقصود مارکوزه از این گفته آن است اگر در تفسیر واقعیات تاریخ بعدی بشر، فرض فروید را درباره واقعیات [روزگاران] نخستین درست بدانیم، آنها را بهتر درمی‌یابیم. روشن نیست که چگونه می‌توان درستی این ادعا را آزمود، ولی باز هم این مسأله به سبب مشکل دیگری که مقدم بر آن وجود دارد زائد و بی‌اهمیت است.

گزارش فروید از جماعت نخستین، داستانی از قرارداد اجتماعی است که هدف آن، تبیین اصل نهادهای اجتماعی است. پدر نخستین، زنان - و از این رو لذت - را به خود منحصر می‌کند و پسرانش را فرمانبردار می‌گرداند. پسران از پدر نفرت دارند، پس همداستان می‌شوند و او را می‌کشند و می‌خورند. احساس گناه پدرکشی، آنان را وادار می‌دارد تا با هم یگانه شوند و قبیله‌ای بنیاد کنند با «تابو» هائی برضد پدرکشی و زنای محارم که به طور ارادی وضع می‌شود^{۳۴}. آنان دیگر بر سر جانشینی پدر نخستین با هم نمی‌ستیزند زیرا درمی‌یابند که چنین ستیزه‌هائی بی‌مفیده است. این به «برقراری یگانگی و [عقد] نوعی قرارداد اجتماعی میان آنان می‌انجامد. بدینگونه نخستین شکل سازمان اجتماعی همراه با چشم‌پوشی از ارضای غرائز [جنسی] و اعتراف به

33. Symbolic Value

34. Self-Imposed

تکالیف متقابل پدید می‌آید، نهادهای اجتماعی مقدس و غیر قابل لغو اعلان می‌شود، و کوتاه سخن، مبادی اخلاق و قانون بنیاد می‌گیرد.» [۱۰]

حتی اگر ما به اتفاق مارکوزه بخواهیم این گزارش را نه به عنوان یک روایت راستین تاریخی، بلکه در حکم داستانی تمثیل‌آمیز و استعاره‌ای روشنگر بدانیم باز لازم است که اجزای این گزارش با هم ضبط و ربطی داشته باشد. آنچه متضمن تناقض باشد حتی به عنوان استعاره نیز مقصود را ادا نخواهد کرد. و با اینهمه، گزارش فروید [از چگونگی پیداشدن نهادهای اجتماعی] هم متضمن تناقض است و هم فاقد ضبط و ربط. مانند آنچه در گزارش «هابز^{۳۵}» راجع به قرارداد اجتماعی نیز صدق دارد، نکته‌ای که باید تبیین شود این است که چگونه جامعه از وضعی که در آن روابط میان افراد صرفاً بر پایه زور استوار است و هر کس می‌کوشد که درخواست خود را بر دیگران تحمیل کند به وضعی انتقال می‌یابد که در آن هنجارها^{۳۶} و نهادهائی که به طور اجتماعی برپا شده است رفتار آدمی را به شیوه‌ای برکنار از غرض شخصی تنظیم می‌کند. مراحل این انتقال با آنچه در گزارش هابز آمده است یکسان نیست، [و عبارت است از] احساس گناه، ایجاد «تابو»ها و سپس عقد قرارداد اجتماعی. ولی هر یک از این مراحل، متضمن وجود و عمل پیشین همان هنجارها و نهادهائی است که این مراحل باید آنها را

35. Hobbes

36. Norms

تبیین کند.

[احساس] گناه، واکنش آدمی در برابر نقض چیزی است که هنجاری رسمی بشمار آید؛ از اینرو صرفاً يك احساس منفی شدید نیست. برای آنکه امری «تابو» دانسته شود به يك سلسله ترتیبات نهادی نیاز هست؛ در وضعی که بنا بر فرض، تنها صور متداول ادای عملی مقصود^{۳۷}، مظاهر اراده شخص است چگونه چنین ترتیبات نهادی می تواند به وجود آید؟ هیچ قراردادی ممکن نیست بسته شود مگر آنکه نهاد [یا رسم] پیمان کردن و هنجار-های مربوط به پیمان داری [و وفای به عهد] به وجود آمده باشد. بدین جهت، جامعه نخستین به هیچ رو نمی تواند جامعه ای ماقبل نهادها و قوانین و اخلاقیات [اجتماعی] باشد، و در نتیجه، [فرض وجود آن] در روایت فروید، نمی تواند بدانگونه که فروید خواسته، یا به شکلی که مارکوزه از آن چشم دارد، اثری داشته باشد.

این نقیصه، نظریه تکرار [تاریخ بشریت در سرگذشت فرد انسان] را در روایت مارکوزی آن، یکسره از اعتبار می اندازد. ولی باز می توان گفت که روایت مارکوزه اگرچه برگزیده انسان صدق نمی کند، باری امکانات آینده انسان را آشکار می گرداند. مارکوزه می گوید که دلبستگی انسان به اصل لذت، در عالم پندار محفوظ می ماند، یعنی در بازی، در خواب و در پندار-بافی^{۳۸} و نیز به عقیده او تنها در آثار نیروی پندار آدمی

37. Practical Utterance

38. Daydreaming

است که آشکارترین شکل «بازگشت [امیال] سرکوب شده» و طلایه صور تازه زندگی انسان را می‌توان یافت، صوری که در آنها نه تنها میل جنسی تغییر شکل می‌دهد بلکه نیروی شهوی [لیبیدو] بر همه روابط انسانی و شفلی ما حاکم است. این روابط، دیگر بر تسلط [و بهره‌کشی] مبتنی نیست و از این رو سرکوبی اضافی پایان می‌یابد. ولی روابط اجتماعی در این حال به چه شکل خواهد بود؟ در عمل چه فرقی با روابط اجتماعی کنونی خواهد داشت؟ کافی نیست که آنها را صرفاً بر اساس فقدان تسلط و مفهوم لیبیدو که مقصود از آن چندان روشن نیست، توصیف کنیم. مارکوزه این روابط رامساوی با وضعی می‌داند که در آن انسان آزادانه همه استعدادهای خود را تحقق می‌بخشد ولی همچنین معترف است که در آن وضع نیز انسان باز نیازهای گوناگون خواهد داشت و صور ارضایش فرق خواهد کرد و ستیزه و کشاکش [در زندگی اجتماعی] ادامه خواهد یافت. چرا این ستیزه‌ها به صور تازه‌ای از تسلط [اجتماعی] نخواهد انجامید؟ مارکوزه در برابر این پرسش خاموش است و شاید دلیل خاموشی او آن است که برستی چیزی در چنته ندارد. و سرانجام، در خور یادآوری است که در «عشق و تمدن» نیز مایه‌های^{۲۹} فکری هگلیان جوان دوباره پدیدار می‌شود. قصد تبیین فرهنگ انسانی به این عنوان که متضمن بیگانگی انسان از میل جنسی خویش است و [عقیده] به آنکه «اروس» (عشق جنسی) در قلب و محور امور انسانی قرار

دارد و [انگاشتن] بیگانگی به صورتی که «اروس» در تحت آنها درك و تلقی می‌شود، اساساً از فوئرباخ است. پاره‌ای از نشانه‌های اندیشه فوئرباخ را در برخی از نخستین نوشته‌های مارکس می‌توان آشکار دید، مثلاً در يك بند از «فقر فلسفه». ولی مارکس هنگامی که به پیروی از هگل، مفهوم بیگانگی را به کار انسانی ربط داد به آن بخش از اندیشه‌های فوئرباخ که پیش‌درآمد نظریات فروید بود، پشت کرد. مارکوزه با احیای این اندیشه‌ها به ما نشان می‌دهد که او متفکری متعلق به دوره نه پس از مارکس، بلکه پیش از مارکس است. دشوارترین محك آزمایش این فرضیه، می‌بایست در کتاب او به عنوان «مارکسیسم شوروی»^{۴۰} به میان آمده باشد؛ زیرا مارکوزه در این کتاب بیش از هر نوشته دیگری، به صراحت و تفصیل از دیدگاهی مارکسی سخن گفته است. از این رو اکنون من به پژوهش در این باره می‌پردازم آیا مارکوزه حتی در جاهائی که به مارکسیسم اظهار خلوص و ایمان کرده است توانسته خود را از دیدگاه پیش از مارکسی برهاند یا نه.

40. Soviet Marxism

۴۱. در اصل: دشوارترین آزمایش این فرضیه باید در کتاب او به عنوان «مارکسیسم شوروی» روی دهد.

مطالعهٔ مارکوزه دربارهٔ مارکسیسم شوروی در سالهای ۳-۱۹۵۲ و ۶-۱۹۵۵ الزاماً مطالعه‌ای دربارهٔ مارکسیسم استالینی و بیدرنگ پس از استالین بود. این کتاب همان عیب نوشته‌های مارکوزه راجع به غرب را دارد، یعنی به طور غریبی خالی از واقعیات مربوط به روسیه است، ولی آخر بنا بر قصد نویسنده، برخلاف «عشق و تمدن» که پیش از آن منتشر شد و «انسان يك بعدی» که پس از آن درآمد، مطالعه دربارهٔ يك آئین است نه يك جامعه. پیشگفتار «مارکسیسم شوروی» حاوی پاره‌ای ملاحظات مهم هرچند مبهم مارکوزه دربارهٔ روش کار خویش است. او در این پیشگفتار، بی‌پرده می‌گوید که تاریخ را در چشم‌انداز^۱ هگلی نمی‌نگرد اگر این چشم‌انداز متضمن آن باشد که تاریخ را [از روی قصد و غایت آن یعنی] به شیوهٔ فرجام‌شناسانه^۲

1. Perspective
2. Teleologically

تفسیر کرد. ولی آیا با این تعاشی، چه اندازه از افکار هگل را حاشا می‌کند؟ مارکوزه در «عشق و تمدن» یک بار دیگر اندیشه هگل را نقطه کمال فلسفه غرب دانسته است. آن سنتی در فلسفه غرب که با اندیشه هگل به پایه کمال می‌رسد چنان سنتی است که بنا بر تفسیر مارکوزه، عقل در آن معیارهائی مقرر می‌دارد تا واقعیت تجربی [و عملی زندگی انسان] در صورتی که بناست معقول باشد باید با آن مطابق درآید. هگل می‌پندارد که واقعیت تجربی در جریان تاریخ نه تنها به طور عادی با مقتضیات عقل انطباق فزاینده می‌یابد، بلکه چون جریان تاریخ در واقع همان سیر پیشرفت «صورت معقول» [یعنی] حرکتی به پیش، زیر سلطه عقل است، واقعیت تجربی برای اینکه نامعقول نباشد باید مقتضیات عقل را به حد اکثر برآورد. ولی مارکس بر آن بود که این فرجام‌شناسی^۳، هگل را وامی‌داشت تا [حقیقت] تاریخ معاصر را واژگونه فرا نماید و نیز عقیده داشت که کار معقول گرداندن واقعیت اینک برای آدمیان کاری عملی و ممکن شده است. آدمیان - یا بهتر بگوئیم طبقه کارگر، زیرا از میان افراد بشر تنها ایشانند که به نظام موجود و تاریخ گذشته وابسته نیستند - می‌توانند نظام اجتماعی را بر وفق مقتضیات عقل عملی از نو بسازند و باید چنین کنند.

اتحاد شوروی در اوائل دهه ۱۹۵۰ جامعه‌ای بود که بنا به ادعای نمایندگان رسمی آن، این کار سازندگی^۴

3. Teleology

4. Construction

را بیش از سی سال بود که ادامه می‌داد. انتقاد مارکوزه از جامعه شوروی بر این ادعای بیگمان درست استوار است که آنچه در جامعه شوروی روی داده این است که به جای آنکه واقعیت اجتماعی با مقتضیات مارکسیسم نظری به طور فزاینده انطباق یابد، مارکسیسم شوروی به طور فزاینده با واقعیت جامعه شوروی منطبق و سازگار شده است. بالاتر از این، مارکسیسم شوروی تمامی چهار-چوبی را که مارکسیسم باید درون آن فهم شود تغییر داده است. ضوابط مارکسیسم کلاسیک اکنون به کار بیان حقایق نمی‌آید، بلکه از آنها برای آموزش رسم سازگاری و هم‌رنگی با جماعت^۶ بهره می‌گیرند.

«این ضوابط، فی‌نفسه، بیش از اوامر [رسمی] یا آگهی‌های تبلیغاتی پای‌بند حقیقت نیستند؛ حقیقت آنها در تأثیر^۷ آنها نهفته است.» [۱۱] مارکوزه در توصیف گفته‌های مارکسیست‌های شوروی واژه‌های گوناگونی همچون عملی‌مشرَب^۷، افسون‌نگرانه^۸ و سحرآمیز^۹ بکار می‌برد. ما الزاماً این رسم را یکسره نامعقول می‌دانیم ولی «چیزی که اگر از بیرون نظام [شوروی] سنجیده شود نامعقول باشد، در درون این نظام معقول است.» [۱۲] مارکوزه بنا بر این دو وظیفه در برابر خویش دارد: یکی آنکه ضبط و ربط^{۱۰} درونی مارکسیسم شوروی را از

۵. رسم سازگاری و هم‌رنگی با جماعت در ترجمه Conformist Practice آورده شده است. م.

6. Effect
7. Pragmatic
8. Incantatory
9. Magic
10. Coherence

نو برقرار کند و دیگر اینکه آن را از لحاظ انحرافهایش از مارکسیسم کلاسیک بر محک انتقاد بزند. ما می‌توانیم روش او را در برابر مارکسیسم شوروی بر اساس چهار نمونه مهم بررسی کنیم.

زیبائی‌شناسان استالینی به تأکید می‌گفتند که ادبیات نقاشی باید واقعیت [جامعه] شوروی را به شیوه‌ای مطابق با طبیعت^{۱۱} تصویر کند و آن را به‌دیده خوش‌بینی بنگرد و واقعیت [جامعه] غیر شوروی را نیز به همین شیوه مطابق با طبیعت وصف کند ولی آن را به‌دیده بدبینی بنگرد. هنر باید مطابق با طبیعت باشد زیرا وظیفه آن عبارت است از توصیف امور واقع بدانگونه که هست. مارکوزه این نظر شورویها را مخالف نظر هگل می‌داند [زیرا به گفته او]، هنر متعلق به دوره‌ای [از تاریخ بشر] است که در آن، اختلاف میان کمال مطلوب و وضع موجود به پایه‌ای می‌رسد که هنر به سبب الزامش به نمایان کردن کمال مطلوب، اساساً شیوه‌ای غیر مطابق با طبیعت دارد. هگل بظاهر مدعی است که با تحقق یافتن کمال مطلوب، دیگر برای هنر وظیفه‌ای باقی نمی‌ماند. مارکسیسم شوروی با ادعای اینکه کمال مطلوب در جامعه شوروی در حال تحقق یافتن است آنچه را هگل - و مارکوزه - وظیفه [وحکمت وجودی] هنر می‌دانند از آن می‌گیرد. زیبائی-شناسی شوروی، «هنری را می‌خواهد که هنر نیست و چیزی را نیز که به دست می‌آورد براننده همین

چشمداشت است.» مارکوزه به اصرار می‌گوید که ریشه این عیب، رهبری دولتی هنر نیست بلکه آئینی است که پایه این رهبری است. ولی شگفت‌آورترین خصوصیت بحث او در این باره آن است که به هیچ امر محسوس و واقعی اجتماعی مستند نیست. مثلاً هرگز در نظر نمی‌گیرد که چگونه مشرب اصالت طبیعت، به شکل علمی و دانشگاهی آن، آئینی است که در زمانها و جاهای دیگر بویژه در انگلستان عصر ویکتوریا، یعنی در جامعه دیگری که محکوم يك بورژوازی خواستار فن و صناعت، و از لحاظ روابط جنسی، محافظه‌کار بود نیز بروز کرده است. مارکوزه با اصرار بر سر داوری جامعه شوروی بر اساس معیارهای خاص آن و بامحدود کردن خویش به آنچه خود انتقاد «داخل ذاتی»^{۱۲} می‌نامد [یعنی انتقادی که محکمش موافق و مناسب با ذات موضوع انتقاد است] اثری سخت تنگ‌بینانه بر ذهن به جا می‌گذارد.

مارکوزه در مورد آئین شورویها درباره دولت شوروی تأکید می‌کند که به موجب تعلیم مارکس، دولت نه به اساس اقتصادی جامعه بلکه به روپنای آن تعلق دارد. بدین جهت در جامعه سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری، دولت نمی‌تواند دگرگونی اقتصادی را تنظیم و اداره کند. ولی به موجب آئین استالینی، دولت اینک عامل تنظیم و اداره دگرگونی اقتصادی شده است. تا زمانی که دولت شوروی با دشمنان داخلی و خارجی هر

دو روبروست قدرت دولت کاستی نخواهد پذیرفت. ولی بوروکراسی، یعنی [مجموع] کسانی که قدرت دولت را اداره می‌کنند و در آن سهیم‌اند، هیچگونه پایگاه اقتصادی جداگانه‌ای ندارد تا سبب شود که نفعی طویل‌المدت، جدا از منافع مردم روسیه به طور عام داشته باشند. چنین است آئین استالینی دولت. مارکوزه، برعکس، تأکید می‌کند که بوروکراسی، منافع خاص و جداگانه‌ای [برای شاغلان خود] پدید آورده است. اساس استدلال او [حکم عام یا] تعمیمی به شرح زیر است: «بوروکراسی در نفس خود، هرچند بزرگ باشد، هیچ‌گونه قدرت خودنگهدار^{۱۲} [یا مستقل] ندارد مگر آنکه بر پایگاه اقتصادی [جداگانه و] خاص خویش استوار باشد و از آن ناشی شود، و یا با گروه‌های اجتماعی دیگری که چنین پایگاه قدرتی دارند یگانه شود.» مارکوزه سپس استدلال می‌کند که بوروکراسی شوروی، با تسلط بر اقتصادی ملی شده، چنین پایگاه قدرتی را داراست، ولی بدبختانه هیچ دلیلی در اثبات تعمیم پیشین خود بدست نمی‌دهد. اینجا باید دید فرضیه‌ای که می‌تواند به‌جای فرضیه مارکوزه پذیرفته شود مثلاً این است که يك بوروکراسی نخست نفع خاصی بدست می‌آورد و قدرتی خودنگهدار [یا مستقل] ایجاد می‌کند بی‌آنکه نفع اقتصادی مشترك خاصی داشته باشد اما در مرحله بعدی، این نفع اقتصادی مشترك را دارا می‌شود. ولی مارکوزه هرگز تعمیم خود را بر

محک آزمایش تاریخی یا آزمایش دیگری نمی‌زند. او تاریخ شوروی را بیشتر در پرتو تعمیم مارکسیستی خود می‌خواند.

به هر حال، نظریه دولت شاید برای مارکوزه یکی از آن بخشهای مارکسیسم باشد که تطبیق روش او بر آن، دشوارتر از بخشهای دیگری است. مارکس درباره جزئیات انتقال [جامعه از مرحله سرمایه‌داری] به سوسیالیسم و نیز درباره آنکه قدرت دولت در ضمن این انتقال چگونه اعمال خواهد شد به صراحت سخن نگفته و این برای او عیبی انگشت‌نما بوده است. ولی مارکوزه فرض را بر این می‌گیرد که استالینیسم نظریات مارکس را درباره این موضوعات به تمامی غلط تعبیر کرده زیرا خصوصیت اساسی این انتقال را در نیافته است. مارکوزه این اتهام را بر پایه استنباط خود از آئین دیالکتیک (جدلیات) مارکس استوار می‌کند. مارکسیسم استالینی قوانین دیالکتیک را احکامی عام^{۱۴} و برین در بیان علت هرگونه دگرگونی خواه طبیعی و خواه اجتماعی می‌پنداشت. بنابراین عقیده، انتقال به سوسیالیسم تابع قوانین خاصی است، ولی همچنانکه پیش‌تر شرح دادم مارکوزه این نکته را انکار می‌کند. در نظر استالینیسم، انتقال از ضرورت به آزادی، خود تابع قانون است، ولی در نظر مارکوزه چنین نیست. نیازی نیست که آنچه را در بخش سوم این کتاب راجع به عقیده مارکوزه در این باره گفتیم اینجا

تکرار کنیم. ولی بیگمان باید یادآور شد که مارکسیسم اگر دیدگاه خود را در این باره تغییر داده، چنین تغییری در همان زمانی صورت گرفت که انگلس در کتاب «آنتی دورینگ»^{۱۵} از این مطلب بحث کرد و آنچه را به مارکس نوشته بود، بازخواند. هنگامی که فیلسوفی استالینی [به نام «یوچوک»]^{۱۶} در سال ۱۹۵۵ نوشت: «در نظام سوسیالیستی نیز قوانین تکامل اجتماعی، قوانین عینی هستند» هیچ معلوم نبود که او نظریه مارکس را به صورت کاذب گزارش داده باشد. مارکوزه در نقل قول از «م. ت. یوچوک» که شامل همین گفته اخیر است، عبارت دنباله آن را به حروف ایتالیک درآورده، به این شرح: «[قوانین عینی که] مستقل از آگاهی و اراده آدمیزادگان عمل می‌کند»، ولی آیا حتی این عبارت نیز به نیت مارکس وفادار نیست؟ مارکوزه اعتراف می‌کند که انگلس و استالین در بینش خود از دیالکتیک اساساً همداستانند. و اگر او اصرار دارد که حتی انگلس نیز به مارکس وفادار نبوده است آیا خود این الزام را بر عهده نداشته که درباره اختلاف مارکس و انگلس راجع به این موضوع دلیلی بدست دهد؟ یا [باید گفت] حتی مارکس هم در اینجا به مارکسیسم وفادار نبوده است.

حقیقت مطلب آن است که مارکوزه ملغمه تازه‌ای مرکب از تکه‌پاره‌هایی از نوشته‌های هگل و مارکس و دیگران ساخته و نام آن را در «مارکسیسم شوروی»،

15. Anti-Dühring
16. M.T. Iovchuk

مارکسیسم گذاشته است و ما تا اینجا دلایلی بر درستی این گمان یافته‌ایم. مثل این است که وقتی مارکس در زمان پیری گفته - چنانکه يك بار گفته است - که دست کم خود او مارکسیست نیست؛ مارکوزه پاسخ داده باشد: «درست است. ولی من هستم.» با این حال، روایت مارکوزه از مارکسیسم، نه فقط از لحاظ محتوی بلکه از لحاظ تمامی برداشت او از رابطه مارکسیسم و واقعیت اجتماعی، برخلاف نیت مارکس است و هنگامی که مارکوزه، مارکسیسم شوروی را به دلیل تعارض آن با آنچه خود مارکسیسم می‌پندارد محکوم می‌کند، گمان می‌برد که جنبه‌های منفی تاریخ شوروی را باید بدون رجوع به مارکسیسم توجیه کرد^{۱۷}. مارکسیسم [در نظر او] نظریه‌ای محض و خالص می‌ماند که با معیار آن می‌توان واقعیت [جامعه] شوروی را سنجید. بدینسان گزارش مارکوزه از جامعه شوروی، درست نقطه مقابل نظریات کسانی است که همه معایب جامعه شوروی را از مارکسیسم می‌دانند و انتقال اندیشه‌های مارکس را به استالین از طریق لنین مسأله‌ای درخور تأمل و نظر نمی‌دانند^{۱۸}. ولی اگر نظر این کسان آشکارا لغو و بی‌معنی است - زیرا مارکس در سراسر زندگی يك دمکرات آزادیخواه بود و عقیده داشت که عیب اصلی آزادیهای نظامهای پارلمانی بورژوازی، محدود بودن حق

۱۷. یعنی به نظر مارکوزه آن جنبه‌های منفی به مارکسیسم ربطی ندارند. م.

۱۸. مقصود آن است که این کسان به جزئیات مربوط به تحول مارکسیسم توجه ندارند و همه انواع مارکسیسم را چه در شکل اصلی و چه در مکتب لنینی و چه استالینی آن یکسان می‌دانند. م.

برخورداری از آنها به اقلیتی از افراد جامعه است و حال آنکه او آرزو داشت که همه مردم از آزادیهای آن اقلیت بهره مند شوند. راه مقابله با این نظر آن نیست که مارکسیسم را نظریه‌ای بدانیم که می‌تواند جدا از سرنوشت تاریخیش مورد ارزشیابی قرار گیرد. چنین روشی به هر حال یکسره با اصول مارکسیسم مخالف است.

هم مارکوزه و هم مارکسیستهای شوروی قبول دارند که در نقطه‌ای که انتقال [نظام اجتماعی] از سرمایه‌داری به سوسیالیسم انجام می‌گیرد روابطی که تا آن زمان میان نهادهای گوناگون اجتماعی وجود داشته است دگرگون می‌شود. از آن پس این امکان بوجود می‌آید که دگرگونی اجتماعی به شیوه‌ای که تا آن زمان امکان نداشته رهبری شود، و معنی این سخن آن است که حتی اگر بتوان مارکسیستهای شوروی را به سبب بینشی که از وظیفه دولت در این مرحله انتقالی دارند محکوم کرد در این باره اتفاق نظر هست که [در مرحله انتقالی] نیروهای [بی‌اراده و] غیر شخصی اقتصادی، مقام فرمانروائی خود را در زنجیره عوامل تعیین‌کننده تاریخ از دست می‌دهند. نتیجه آنکه در این دوره تجزیه و تحلیل فعالیت‌های اجتماعی انسان [براساس تقسیم آنها] به زیربنائی و روبنائی، دیگر مانند ادوار پیشین نمی‌تواند درست دربیاید. ظاهراً یکی از عواقب این وضع آن است که کسانی که این انتقال را به انجام می‌رسانند - یعنی طبقه کارگر و نمایندگان سیاسی آنان - خواهند توانست درباره جامعه به طور عینی

بیندیشند و از قیودی که تا آن زمان، آگاهی کاذب جامعه طبقاتی برایشان تحمیل کرده است، برهند. آنان بدینگونه از مسخ مسلکی در امان خواهند بود. ولی اگر این درست باشد مارکسیسم به شکلی که فعلاً وجود دارد نمی‌تواند نظریه این مرحله انتقالی باشد، درست به این دلیل که مارکسیسم در واقع دچار همان گونه مسخ مسلکی است که مارکس [آن را در مورد مسلکهای دیگر] بازشناخته است.

«لوکاچ^{۱۹}» در «تاریخ و آگاهی طبقاتی^{۲۰}» استدلال کرده که مشرب مادیت تاریخی ناگزیر یاد گرفته است که روش خود را درباره خویش بکار بندد. اگر ادعای مشرب مادیت تاریخی راست باشد که هر نظریه‌ای نشانه‌هایی ویژه خویش دارد زیرا در نوع ویژه‌ای از نظام اقتصادی و اجتماعی پدید آمده است در آن حال خود مشرب مادیت تاریخی باید دارای چنین نشانه‌های ویژه‌ای باشد. لوکاچ مخصوصاً استدلال می‌کند که در مارکسیسم، فرق میان عوامل اقتصادی - که اساسی [و زیربنائی] است - و عوامل سیاسی - که روبنائی است، ناشی از جدائی عوامل اقتصادی از عوامل سیاسی در جوامع بورژوائی است [زیرا] در این جوامع، دولت در فعالیت‌های اقتصادی بازار دخالت نمی‌کند. ولی نظر «لوکاچ»، بسیاری کاربردهای دیگر نیز دارد. از دیدگاه مارکسیسم هرگاه بتوان رابطه تاریخی نظریه‌ای را با وظیفه مسلکی آن در نظامهای اجتماعی نشان داد،

19. Lukacs

20. History and Class Consciousness

چنین نظریه‌ای را تنها می‌توان به یاری نظریه دیگری فهم کرد که از خارج به آن بنگرد و بتواند آن را در متن تاریخی‌اش بررسی کند و بدینسان به آن نسبت ببخشد و آن را ناگزیر از لحاظ پاره‌ای خصوصیت‌هایش مسخ‌شده ببیند.

به نظر مارکوزه، در مورد مارکسیسم می‌توان نشان داد که چنین تاریخچه‌ای وجود دارد. پس باید نتیجه گرفت که مارکسیسم را نیز باید از خارج به عنوان يك نظریه مسخ‌کننده و مسخ‌شده دید، هرچند مارکوزه البته خود به این نکته پی نمی‌برد. تلقی مارکسیسم به هرگونه دیگر با خود مارکسیسم مباین خواهد بود. بویژه آنچه نارواست، این است که نظریه مارکسی را به نحوی بسنجیم و فهم کنیم که گوئی این نظریه با همه سرد و گرمی که در روزگار چشیده همیشه در پرتو روایت کمال مطلوبی از مارکسیسم وجود داشته است. از اینجا برمی‌آید که در حال حاضر دیگر برای آنکه به مارکسیسم وفادار باشیم باید از پیروی مارکسیسم دست برداریم و هرکس که اینک مارکسیست بماند با این کار، مارکسیسم را نفی کرده است.

و نیز از اینجا برمی‌آید که امروزه دیگر مارکسیست وجود ندارد، هرچند برخی کسان خود را مارکسیست بدانند. ولی اگر مارکوزه مارکسیست نیست پس هنگامی که در برابر نظریه پردازی موجود مارکسی نظریه کمال مطلوب مارکسی را بکار می‌برد پیرو کدام

عقیده است؟ پاسخ این پرسش را پیش‌تر داده‌ایم. ناقص‌دانستن امور بالفعل در قیاس با نظریه کمال مطلوب، اس اساس مشرب هگیان جوان است. در «مارکسیسم شوروی» مشرب هگیان جوان يك بار دیگر زنده می‌شود. ولی دریفا که این بار خرف از کار درمی‌آید.

کتاب «انسان يك بعدی» نمودار گسستگی تنیدی در اندیشه مارکوزه است اگر چه لب حکم او را در این کتاب درباره جامعه صنعتی غرب، پیش‌تر در «عشق و تمدن» می‌توان یافت و لب حکم او را درباره جامعه شوروی، در «مارکسیسم شوروی». در این کتاب دو چیز تازگی دارد: یکی رویگردانی عملی او از هرگونه مقوله مشخص مارکسی - در برابر هگلی - فکر، و دیگر بدبینی او. مارکوزه در «عقل و انقلاب» هگل را سرزنش می‌کند که سرانجام به بدبینی گرائیده زیرا هگل به دلیل تحولاتی که پیش‌درآمد آنها را در لایحه اصلاح^۱ سال ۱۸۳۱ انگلستان [برای برخورداری طبقات متوسط مردم انگلیس از حق رأی] می‌دید، از آینده بیمناک شده بود: «کار فلسفه هگل به دودلی و توکل و تسلیم می‌انجامد.» هیچکس بحق نمی‌تواند مارکوزه را، به توکل

1. Reform Bill

و تسلیم متهم کند، ولی شك نیست که دست کم دودلی او در پیشگفتار سال ۱۹۶۰ بر چاپ سوم «عقل و انقلاب» بیان شده است آنجا که مارکوزه از «نیروی روانی» سخن می گوید که «در خطر نابود شدن است: نیروی اندیشیدن منفی». چون به نظر مارکوزه، اندیشیدن منفی تنها منبع انتقاد آفریننده اجتماعی است، در واقع از این بیم دارد که نیروی آفرینندگی در زندگی اجتماعی نابود شود. این بیم، موضوع «انسان يك بعدی» است.

شگفتی اساسی کتاب «انسان يك بعدی» شاید در این باشد که اصلاً نوشته شده است. زیرا اگر حکم این کتاب درست باشد باید پرسید چگونه نوشتن این کتاب ممکن بوده است و پیگمان باید جستجو کرد که آیا کتاب، خوانندگانی دارد یا نه. به سخن دیگر، تا جایی که این کتاب خواننده پیدا کند به همان اندازه حکم مارکوزه نادرست از آب درمی آید. زیرا حکم مارکوزه این است که «پیشرفت فنی، چون به صورت نظام تامی از تسلط و هماهنگ سازی^۲ درآید، صوری از زندگی (و قدرت) پدید می آورد که ظاهراً نیروهای مخالف نظام را [با خود نظام] سازگار می کند و هرگونه اعتراضی را که به نام امیدهای تاریخی آزادی از رنج و تسلط صورت گیرد شکست می دهد یا باطل می کند.» حتی اندیشه نیز در بند حکومت گرفتار می شود تا هیچگونه سرچشمه ای برای انتقاد از زندگی اجتماعی فراهم نکند. اما اگر سلطه اجتماعی به سود وضع موجود این

چنین نیرومند است کتاب مارکوزه چگونه از گزند این سلطه، برکنار مانده است؟

مارکوزه در پیشگفتار خود به این پرسش پاسخ داده است. او می‌گوید که در جامعه، نیروها و گرایش‌های وجود دارد که در جهت مخالف گرایشی که او در کتاب توصیف کرده است حرکت می‌کنند. در پیشگفتار کتاب تأکید می‌کند که «انسان یک‌بعدی» با این نیروها و گرایش‌های مخالف نیز سر و کار خواهد داشت؛ ولی در واقع در خود کتاب یادی از آنها نمی‌بینیم مگر در یکی دو بند صفحه پیش از آخر و در آنجا نیز مارکوزه چندان امیدی به آینده آنها نشان نمی‌دهد. بدبینی او در این کتاب همچون خوش‌بینی که پیش از آن ابراز کرده بود و برخلاف خوش‌بینی که پس از آن نشان داده است - کتاب «انسان یک‌بعدی» نخست بار در سال ۱۹۶۴ منتشر شد - بر دلایل سستی تکیه دارد. می‌گوید که «گویاترین دلیل درستی نظر او را می‌توان به سادگی با تماشای تلویزیون یا گوش دادن به رادیوی «ای. ام. ۳» برای یک ساعت مداوم یا چند روز» پیدا کرد و آنگاه از نویسندگان گوناگونی از اعضای کمیته‌های کنگره گرفته تا «وانس پاکارد» نام می‌برد. ولی هرگز نمی‌کوشد تا دلایل خود را به شیوه‌ای منظم عرضه کند و شاید این

۳. AM Radio ایستگاه رادیویی در آمریکا که برنامه‌های عامه‌پسند دارد. م.

۴. Vance Packard نویسنده معاصر آمریکایی (متولد در سال ۱۹۱۴)

که کتابهای بسیاری در زمینه انتقاد اجتماعی نوشته است و از آن جمله می‌توان «مجاب‌کنندگان پنهان» The Hidden Persuaders و «منزلت‌جویان» The Status Seekers را نام برد. م.

مایه شگفتی نباشد زیرا در پیشگفتار خود بر کتاب «عقل و انقلاب» در سال ۱۹۶۰ درباره «قدرت واقعیات مفروض^۵» می‌گوید که «این قدرت، قدرتی سرکوب‌کننده است.» ولی واقعیات مفروض یا مستقر را باز باید به شیوه درست توصیف کرد. آیا مارکوزه چنین می‌کند؟

حکم اساسی «انسان يك بعدی» آن است که تکنولوژی جوامع صنعتی پیشرفته به آنها این توانائی را بخشیده تا همه کسانی را که در صور پیشین نظام اجتماعی وسیله بیان یا نیروی مخالفت را فراهم می‌آوردند در خود جذب کند. تکنولوژی تا اندازه‌ای با پدیدآوردن فراوانی نعمت^۶، به این مقصود می‌رسد. آزادی از نیاز مادی که به نظر مارکس و مارکوزه شرط قبلی برای رسیدن به انواع دیگر آزادی است، به عاملی برای ایجاد بندگی مبدل شده است. با برآوردن نیازهای افراد، دلایل آنان برای مخالفت و اعتراض از میان می‌رود و افراد به افزارهای کنش‌پذیر^۷ نظام حاکم مبدل می‌شوند. مارکوزه غافل نیست که ادعای اینکه حکومت با برآوردن نیازهای افراد می‌تواند بر آنان مسلط شود، تناقضی دربر دارد. از این‌رو میان نیازهای راستین و دروغین افراد فرق می‌نهد. نیازهای دروغین «آنهاست که گروه‌های اجتماعی خاصی که نفعشان در سرکوبی فرد است بر او تحمیل می‌کنند.» [۱۲]

5. the power of the given facts

6. Affluence

7. Passive

اشکال این تعریف آن است که نیازهای دروغین را صرفاً نیازهایی می‌داند که آدمی زیر سلطه آنهاست، ولی منظور مارکوزه روشن است. نیازهای آدمی به چیزهای مادی تا جایی که به زیان نیازهای دیگر او و نیاز آدمیان دیگر به آزادی و مواهبی از اینگونه روا شود، در زبان مارکوزه، نیازهای دروغین نامیده می‌شوند. مارکوزه بر آن است که افراد الزاماً خود داوری نمی‌کنند که به چه چیزهایی به راستی نیاز دارند. «در تحلیل نهایی پرسش اینکه نیازهای راستین و دروغین کدام است باید از طرف خود افراد پاسخ داده شود، ولی فقط در تحلیل نهایی، یعنی به شرطی و در زمانی که افراد خود آزاد باشند که پاسخ [مستقل] خویش را بدهند.» و تا زمانی که افراد در جامعه‌ای مانند جامعه ما زندگی می‌کنند، آزاد نیستند. پس پرسشی که من بحث خود را با آن آغاز کردم فوریت پیدا می‌کند: چگونه مارکوزه این حق را یافته است که نیازهای راستین دیگران را معین کند؟ چگونه از جریان مسلک آموزی که دیگران در معرض آن قرار دارند، ایمن مانده است؟ مقصود این نیست که مارکوزه را به گستاخی متهم کنیم، بلکه می‌خواهیم نشان دهیم که نتایج دیدگاه مارکوزه به طور اجتناب‌ناپذیری به سود قدرت برجستگان درمی‌آید.

مارکس در «سومین حکم درباره فوئرباخ» یادآور شد که عقیده به اینکه افراد به وسیله اوضاع و احوال محیط خود شکل می‌گیرند و نیاز به آن دارند که به وسیله اوضاع و احوال محیطی تازه شکل بگیرند، افراد

را به دو گروه بخش می‌کند، آنان که شکل می‌دهند و آنان که شکل می‌گیرند. مارکوزه بدینگونه بار دیگر يك آئین پیش از مارکس را زنده می‌کند. اعتقاد مارکوزه به اصالت برجستگان در نوشته‌های او به صورت آئینی آشکار در می‌آید ولی پیش‌تر در کتاب «انسان يك بعدی» به صورت يك فرض قبلی ضمنی وجود دارد.

به نظر مارکوزه، صور مصرف در جامعه برخوردار از فراوانی نعمت دو اثر دارد. یکی آنکه نیازهای مادی را که در صورت روانشدن به اعتراض می‌انجامد روا می‌کند و دیگر آنکه حس یگانگی با نظام موجود را در افراد می‌پرورد.

«اگر کارگر و اربابش از برنامه تلویزیونی واحدی لذت ببرند و از تفریحگاههای واحدی دیدن کنند، اگر ماشین‌نویس خودش را به همان فریبائی دختر صاحب کارش بیاراید، اگر سیاهان اتومبیل کادیلاک داشته باشند، اگر همه آنان يك روزنامه را بخوانند، آنگاه این همسانی نه نشانه از میان رفتن طبقات بلکه نشانه آن است که توده محکوم تا چه اندازه در نیازها و خرسندیهای که مایه بقای «دستگاه» می‌شود شریکند.» [۱۴] آموختگی^۸ توده مردم به این الگوهای مصرف، با وسائل ارتباط جمعی نه ایجاد بلکه تقویت می‌شود.

گذشته از این، اوضاع و احوال کار در يك جامعه صنعتی پیشرفته چنان است که کارگر را کنش‌پذیر و بی‌اراده بار می‌آورد. آهنگ تولید در کارخانه‌ای نیمه-

خودکار، سرشت کار فنی و افزایش نسبت کارگران یقه سپید [در مقایسه با کارگران معمولی] همگی هرگونه آگاهی [کارگر] را بر اینکه در برابر نظام کار قرار دارد از میان می‌برد. به همین‌گونه است کار همه نهادهای دولتهائی که ضامن رفاه مردم‌اند^۹ و به یاری آن نهادها از راه سطح زندگی اداره‌شده‌ای، زندگی بهره‌مندان منافع خود را زیر سلطه خویش درمی‌آورند.

علت این امر باز همان است که افزایش مصرف، هرگونه انگیزه خودفرمانی را از میان می‌برد.

در اینجا بد نیست که اصرار مارکوزه را در نوشته‌های پیشین او بر سر تقارن شرائط آزادی با شرائط شادی بیاد آوریم. ولی در اینجا مارکوزه بظاهر می‌گوید که آدمیان دیگر نمی‌خواهند آزاد باشند زیرا دولت ضامن رفاه و نیز جامعه برخوردار از فراوانی، به آنان شادی بخشیده است. آیا او بدین جهت از نظر پیشین خود برگشته است؟ هرگز، زیرا مارکوزه اگر چه می‌گوید که «افراد با کالاها و خدماتی که دولت بر آنان ارزانی می‌کند تا سرحد شادی، ارضاء شده‌اند» لیکن تصریح می‌کند که این شادی، شادی راستین نیست. آسایش جامعه امروزمین آسایشی آزادانه نیست، زیرا [اگرچه] این آسایش «در جامعه صنعتی پیشرفته فزونی می‌گیرد ولی تا جائی که سوداگری و سیاست آن را اداره می‌کنند، ناآزادانه است.» [۱۵] وانگهی رواداری جنسی^{۱۰} در جامعه امروزمین نیز افزاری برای تسلط

9. Welfare State

10. Permissiveness

بر مردم است. در نظامهای اجتماعی پیشین، تعالی یا فرازگرایی^{۱۱} میل جنسی مایه سرکوبی آن بود و نظریه رسمی فروید متضمن آن است که هرگونه فرودگرایی^{۱۲} میل جنسی تنها با رفع یا کاهش سرکوبی آن، پدید آید. مارکوزه در «عشق و تمدن» خواستار آن شده بود که در اصول نظریه فروید اساساً به سود امکان ایجاد فرهنگی وارسته از سرکوفتگی، تجدید نظر شود. ولی او اینک با تکیه بر استدلال آن کتاب، دلیل می‌آورد که فرودگرایی میل جنسی هم‌اکنون در جامعه ما روی داده است، اما صور رویداد آن طوری است که به همان اندازه فرازگرایی میل جنسی مایه سرکوبی آن می‌گردد. زیرا جریان رهائی نیروی شهوی به نحوی تنظیم می‌شود که میل جنسی گوئی سطح زندگی اجتماعی را اشباع می‌کند (مثلاً در مضمون اینهمه آگهیهای تبلیغاتی) و خواهش آدمیان را برمی‌آورد بی‌آنکه توانائی لذت بردن درست از میل جنسی را به آنان ببخشد.

این مضمون اخیر از ابتکارهای خود مارکوزه است، ولی درخور یادآوری است که مارکوزه در بسیاری از قسمتهای استدلال پیشین خود [در باره شادی دروغین مردم در جوامع پیشرفته صنعتی] با نویسندگانی هم‌اوست که از دیدگاه او باید مدافع وضع موجود به نظر آیند. مثلاً با «رمون آرون^{۱۳}» موافق است که همه جوامع

11. Sublimation

۱۲. Desublimation منظور برآورده شدن میل جنسی به نحو مستقیم و بدون رعایت موازین متداول اجتماعی است.

13. Raymond Aron

صنعتی پیشرفته، در بنیاد خود همانند یکدیگرند. این نکته بویژه در بحث مارکوزه درباره اتحادشوری نمایان است آنجا که او گرایشهایی همانند آنچه راجع به غرب بحث کرده است در شوروی باز می‌یابد. این عقیده در مورد مارکوزه بظاهر بر نوعی مشرب‌موجبیت تکنولوژیک و خام‌اندیشانه استوار است. او به امکان تأثیر سنن یا فرهنگهای ویژه ملی بر سیر تکامل اجتماعی، اشاره نمی‌کند، یا از آن کم سخن می‌گوید. هنگامی که درباره امکان آن که کشورهای جهان سوم بتوانند صور مستقل اجتماعی و سیاسی خاص خود را پیورند اظهار تردید می‌کند بدبینی او ناشی از اعتقادش به این نکته است که کشورهای عقب‌مانده ناگزیر خواهند شد که درست همان گونه تکنولوژی را پدید آورند که در کشورهای پیشرفته، سرچشمه نظام اجتماعی تسلط [حکومتها بر مردم] است.

به همین‌گونه هنگامی که مارکوزه دلیل می‌آورد که [در جوامع پیشرفته صنعتی] ستیزه [طبقاتی] به طور اساسی از میان رفته است بخشی از همان ادعای «دانیل بل»^{۱۴} را در «پایان ایدئولوژی»^{۱۵} و نیز «س. م. لیپست»^{۱۶} را در «مرد سیاسی»^{۱۷} تکرار می‌کند. مارکوزه همچون «بل» و «لیپست» بر آن است که دگرگونی‌هایی که در نحوه مصرف و در ساخت نیروی کار و نهادهای دولت ضامن رفاه مردم [در غرب] روی داده

14. Daniel Bell

15. The End of Ideology

16. S.M. Lipset

17. The Political Man

طبقه کارگر و جنبش کارگری را فرمانبردار و رام کرده و بدینسان آئین دیرین مارکس درباره ستیزه طبقاتی در مورد جامعه امروزی [غرب] دیگر درست در نمی آید. هم مارکوزه از يك سو و هم «لیپست» و «بل» از سوی دیگر بظاهر عقیده دارند که پایان یافتن یا دست کم تعدیل اساسی ستیزه میان جنبش کارگری و سرمایه داران، موجب پایان یافتن ستیزه مسلکی (ایدئولوژیک) خواهد شد. بدینگونه مارکوزه عقیده به پایان یافتن [ستیزه های مربوط به] ایدئولوژی را به طور ضمنی، به نحو شگفت آوری می پذیرد.

اختلاف اساسی میان مارکوزه و این نویسندگان به بینش او از وضع سیاسی جوامع پیشرفته صنعتی مربوط است. حتی در این مورد نیز همانندیهای میان ایشان می توان یافت زیرا مارکوزه هم بحث خود را با همان توصیفی از مشرب تکثر^{۱۸} و توافق یا اجماع^{۱۹} آغاز می کند که در نوشته های «آرون» و «بل» و «لیپست» نیز دیده می شود. «جامعه صنعتی پیشرفته برآستی منظمه ای از نیروهای خنثی کننده یکدیگر است. ولی این نیروها یکدیگر را در اتحادی برتر خنثی می کنند - در نفع مشترك برای دفاع از وضع مستقر و توسعه آن، و برای پیکار با جانشین^{۲۰} های تاریخی، پیش گیری از دگرگونی تاریخی.» این نفع مشترك با شعبی که از لحاظ مسلکی از دشمن ساخته می شود فزونی می یابد؛

18. Pluralism
19. Consensus
20. Alternatives

هم غرب و هم کمونیسم از فکر خطرهای بیرونی و درونی برای گستراندن صور متمرکز تسلط بر مردم بهره می‌گیرند. یکی از معلومات بدیهی دانش سیاسی رسمی آن است که در دموکراسی پارلمانی، دولت به دست برجستگانی اداره می‌شود که رقیب یکدیگرند؛ مارکوزه شاید با این نظر چندان مخالف نباشد ولی بظاهر استدلال می‌کند که چنین برجستگانی فقط می‌توانند به سود این نظام تسلط کم و بیش جامع، اعمال قدرت کنند.

مارکوزه در نوشته‌های خود در سال ۱۹۳۴ استدلال می‌کند که دنباله طبیعی لیبرالیسم، (آزادی-خواهی) توتالیتاریسم (استبداد همه‌گیر) است. در سال ۱۹۶۰ او نظام اجتماعی حاکم بر کشورهای پیشرفته را مظهر چنین استبداد همه‌گیری می‌داند. بدینسان حاضر است که آلمان هیتلری و ایالات متحده کندی و جانسون و نیکسون را همه به یک چوب براند - یا دست کم متعهد به این نظر است که در ایالات متحده گرایشهای نیرومند و فزاینده‌ای وجود دارد که می‌توان آنها را از جهات عمده‌ای همانند نازیسم وصف کرد. ولی استبداد همه‌گیر کنونی نه به صورت خودکامگی سیاسی بلکه بیش از همه به صورت امحاء فرهنگی که حاوی آرمانهای مخرب وضع موجود یا حاوی وضع جانشین آن باشد آشکار می‌شود. به نظر مارکوزه هنر، وظائف دیرین خود را از دست داده است: «بسیار خوب است که هرکس اینک با گرداندن دگمه دستگاه [رادیو یا تلویزیون] یا قدم نهادن

به درون «دراگ استور»^{۲۱} خود هنرهای ظریف را در پنجه خویش دارد. لیکن هنرهای ظریف در [جریان] این گسترش، به دنده‌های یک ماشین فرهنگی مبدل می‌شوند که محتوای آنها را بازسازی می‌کند. «[۱۶] مارکوزه این جریان را به مثابه سطحی شدن فرهنگ و تبدیل خصوصیت آن از دوبعدی به یک بعدی می‌داند. عنوان کتاب او از همینجا آمده است. ولی این خصوصیت یک بعدی تنها در آثار هنری و ادبی نمایان نیست. زبان، خود دچار انحطاط شده است و این انحطاط را در آگهیهای تبلیغاتی، در سرلوحه خبرها، در زبان روزنامه نگاری، در حروف اختصاری، و خاصه در اسلوبی که خصوصیت انضمامی آن نمودار اندیشه انتقادی و نظری درباره این واقعیات است آشکار می‌توان دید. بدینگونه زبان نیز در کنار نیروی شهوی و وسائل رفاه و کار به عامل تسلط استبداد همه گیر مبدل شده است.

ولی آیا اینها همه راست است؟ بیگمان راست است که «انسان یک بعدی» کتابی است که مارکوزه را از مقام یک متفکر دانشگاهی که بیشتر به عنوان مفسر هگل شناخته شده بود به مقام یک شخصیت بین‌المللی درآورد، شخصیتی که برخی از چپیان او را قدیس فکری موکل بر خویش می‌شمارند. پیدا است که دانشجویان بسیاری، توصیف مارکوزه را از جامعه معاصر بسیار جدی گرفته‌اند. از این رو اگر بگوئیم که گزارش مارکوزه از

۲۱. Drugstore داروخانه‌های بزرگی که کتابهای جیبی و صفحه موسیقی و چیزهایی از اینگونه نیز می‌فروشد.

جامعه معاصر کم و بیش سراسر بی‌پایه است، این پرسش پیش می‌آید که چرا اوچنین نفوذی برهم رسانده است؟ با این حال من عقیده دارم که بخش بیشتر گزارش او نادرست است و مفاهیمی که در مطالعه جامعه معاصر بکار می‌برد هم آشفته است و هم ذهن خواننده را آشفته می‌کند.

مارکوزه با همانند کردن جوامعی چون امریکای شمالی و بریتانیای امروز به آلمان نازی فقط می‌تواند به فرو پوشاندن خطر کوچک ولی واقعی محافل نوفاشیست دست راستی، خطری که یقیناً در این جوامع وجود دارد، یاری کند. زیرا نفس بکاربردن واژه «استبداد همه‌گیر»، اختلافات اساسی [میان جوامع امریکا و بریتانیا از يك طرف و آلمان نازی از طرف دیگر] را می‌پوشاند، به همانگونه که بکاربردن اصطلاح «سوسیال فاشیست» از طرف کمونیستها در مورد سوسیال دمکراتهای آلمان در سالهای اواخر دهه دوم و اوائل دهه سوم قرن حاضر، فرق میان اختلافات کمونیستها با سوسیال دمکراتها و اختلافاتشان با نازیها را به نحوی مهلك - و عبارت «به نحوی مهلك» در اینجا معنی استعماری ندارد - از دیده کمونیستها پوشیده داشت. در نظر مارکوزه، نهادهای لیبرال، سرآغاز نهادهای نظام توتالیتتر هستند؛ و حال آنکه در واقع از نهادهائی چون اتحادیه‌های کارگری و دانشگاهها و رسومی چون آزادی گفتار باید به عنوان شرط قبلی هرگونه پیشرفت اجتماعی معقول دفاع کرد. من هنگام

بررسی آئین مارکوزه دربارهٔ تساهل از رسم آزادی گفتار سخن خواهم گفت. ولی آشکار است که تمامی آئین مارکوزه دربارهٔ دولت ضامن رفاه برفهم نادرستی، هم از تاریخ گذشته و هم از ساخت کنونی جوامع لیبرال تکیه دارد.

زیرا نهادهای مسئول تأمین رفاه مردم [در غرب] نه تنها نمی‌توانست بدون پیکار مداوم بویژه از جانب نیروهای سازمان یافتهٔ کارگری پدید آید بلکه بقای آنها نیز تنها با فشار مداوم از طرف مردم میسر بوده است. ناتوانی و انحطاط مداوم نهادهای مسئول تأمین رفاه مردم و دوباره پیدا شدن مداوم فقر، جزئی از حقیقت اوضاع در جوامع صنعتی است که مارکوزه هرگز از آن یاد نمی‌کند. و نیز تنها اندازهٔ رفاه و چگونگی رفاه، موضوع بحث نیست. اهمیت پدید آمدن دولت ضامن رفاه مثلاً در انگلستان آن بود که مفهوم حقوق بشر و مسئولیت اجتماعی را دگرگون کرد؛ تجاوزهایی که در ظرف ده سال اخیر [از جانب محافل دست راستی انگلستان] به حریم رفاه عمومی صورت گرفته است و بویژه تسامح بی‌سابقهٔ دولت کارگری در برابر افزایش دامنهٔ بیکاری، با ضعف مفهوم حقوق بشر و مسئولیت اجتماعی همراه بوده است. این نظر که برجستگان حاکم اکنون می‌توانند رفاه را به منزلهٔ افزاری برای تسلط اجتماعی بکار ببرند، دست بالا مبین یک چهارم حقیقت است و تا جایی که ذهن را از توجه به امر رفاه منحرف می‌کند، حقیقت ناقص

خطرناکی است.

موضوع رواداری در مسائل جنسی نیز بیش از آنچه مارکوزه می‌پندارد مبهم است. هرگز معلوم نیست که اینگونه رواداری چگونه که برخی می‌اندیشند بر رفتار و شیوه فکر جنسی افراد در واقع امر تأثیر داشته باشد، تاچه رسد به چیزهای دیگر. نگرانی بسیار درباره رواداری جنسی مخصوص به گروهی از روشنفکران است، گروهی که از برکت تسلط بر وسائل ارتباط جمعی می‌توانند ما را سخت زیر نفوذ خود درآورند. در این باره گفتگویی نیست که ما هیچگونه دلیل معتبری درباره تأثیر دگرگونیهای شیوه فکری مردم در امور جنسی بر شیوه فکر سیاسی و اجتماعی ایشان در دست نداریم. البته آنچه مارکوزه در این باره می‌گوید شاید درست باشد، ولی بیگمان هیچگونه دلیل محکمی در اثبات گفته خود ندارد. ولی استدلالی که برضد نظر مارکوزه درباره جامعه صنعتی وجود دارد، صرفاً استدلالی در رد هر يك از ادعاهای جداگانه او نیست. دلایلی قوی در دست داریم به سراسر بینش او از چنین جوامعی ایراد بگیریم. در درجه اول می‌توانیم در درستی آن نظر مشترك میان مارکوزه و «آرون» و بسیار کسان دیگر تردید کنیم که همه جوامع پیشرفته صنعتی را از يك سرشت می‌دانند. تنها يك دلیل این نظر مارکوزه، اعتقادی است که از گذشته مارکسی خود به ارث برده است مبنی برآنکه عامل نهائی تعیین‌کننده در چنین جوامعی، تکنولوژی آنهاست. دلیل دیگرش آن است که

مارکوزه گمان دارد که چنین جوامعی از لحاظ داخلی همگن^{۲۲} اند. چندانکه حوزه تأثیر عوامل اجتماعی مستقل در آنها سخت محدود شده است و این محدودیت پیوسته بیشتر می‌شود. به نظر مارکوزه شبکه منظم واحدی از پیوستگیهای درونی در این جوامع وجود دارد که به وسیله آن، هر بخشی از جامعه به سود تمامی نظام اجتماعی به زیر سلطه درمی‌آید. او آشکارا چنین جوامعی را یکپارچه^{۲۳} ترین جوامع در تاریخ بشر می‌داند. ولی درست همین نکته است که درباره اش سخت تردید داریم. روشن است که پیشرفت تکنولوژیک و سرمایه‌گذاری در این پیشرفت، سرچشمه گسترش مداومی است که پشتوانه ثبات واقعی ولو سست پایه جوامع پیشرفته صنعتی است. این گسترش تا اندازه‌ای بر هر بخش از نظام اجتماعی تأثیر می‌کند. ولی میزان تأثیر آن بر بخشهای گوناگون و آهنگ گسترش و جهت گسترش این بخشها بسیار تفاوت می‌کند. نتیجه این امر، آن نظام سخت یکپارچه و هماهنگ شده‌ای نیست که مارکوزه توصیف می‌کند، بلکه وضعی است که در آن، برعکس، هماهنگی میان بخشهای گوناگون پیوسته کمتر و کمتر می‌شود. پیروان مارکوزه اغلب ادعا می‌کنند که مثلا وظیفه نظام آموزش عالی، ایجاد و پرورش کسانی است که دستگاه اقتصادی به آنان نیاز دارد. از این دورتر از حقیقت، نمی‌توان سخنی یافت.

22. Homogeneous

23. Integrated

در هر جامعه صنعتی پیشرفته، آموزش عالی گسترش یافته و ساخت و دامنه آن بزرگتر و دگرگون شده است. ولی رابطه میان آموزش عالی و مشاغل نه استوارتر بلکه سست‌تر گشته است. زیرا گسترش آموزش عالی با گسترش مشاغل هیچگونه رابطه علت و معلولی نداشته است.

ناتوانی بسیاری افراد در این اوضاع، بی‌دلیل نیست. آنان ناتوانند، نه به این دلیل که نظام سازمان یافته اجتماعی بر آنان مسلط است، [برعکس] آنچه در قلب نظام اجتماعی محسوس است فقدان نظارت اجتماعی است و ناتوانی دولتهای مرکزی به همان آشکاری تظاهر و انعکاس می‌یابد که ناتوانی افراد. مسلك برنامه‌ریزی [یعنی فرمانروائی و] اثربخشی قدرت مرکزی، درست در لحظه‌ای در تاریخ رونق یافته که برنامه‌ریزی جز به شکل بسیار محدود، محکوم به شکست است. برجسته‌ترین واقعیت سیاسی زمان ما خصوصیت تصادفی بسیاری از سیاستهائی است که دولتها از روی ناچاری در پیش می‌گیرند. غرابت این خصوصیت تصادفی، ناشی از ترکیب ماهیت انضباط‌ناپذیر^{۲۴} وقایع با رفتار فرمانروایانی است که چون تابع مسلك برنامه‌ریزی هستند به اصرار می‌گویند که وقایع در حقیقت در پرتو مقاصد عمدی و آگاهانه آنان رهبری می‌شود. برجسته‌ترین نمونه تصادف سیاسی، جنگ ویتنام است. افسانه امپریالیسم امریکا در ویتنام محصول

همکاری سرسخت‌ترین منتقدان و سرسخت‌ترین پشتیبانان جنگ است. در واقع، درگیری امریکا در ویتنام محصول يك رشته تصمیمات فوری و اقدامات موقتی بود که کندي و جانسون بر اثر آنها پی‌درپی، نتایج پیش‌بینی نشده دامنه‌دارتر و دامنه‌دارتری را بیار آوردند؛ آنگاه اینان خود را به دفاع از محصول عمل خویش متعهد کردند و سرانجام جنگی را براه انداختند که برای همه شرکت‌کنندگانش نابودی بیار آورده است و هیچ سودی از آن برنخواهد خاست. ولی سرسخت‌ترین منتقدان جنگ ویتنام این نتیجه غیرانسانی را حاصل عمل ارادی مردانی بدسرشت می‌دانند؛ سرسخت‌ترین مدافعان جنگ، همچون «دین راسک^{۲۵}» و «و. و. راستو^{۲۶}» نیز اصرار دارند که دلایلی برای جنگ بتراشند تا ثابت کنند که سرتاسر جنگ را رشته‌ای از قصد و عمد به هم پیوند می‌داده در حالی که چنین رشته‌ای هرگز وجود نداشته است. اگر «راسک» و «راستو» حق داشته باشند منتقدانشان نیز حق دارند. ولی معیارهای فکری هر دو گروه مقتضی نوعی یکدستی و همبستگی در زندگی اجتماعی است که در واقع دیگر در زندگی اجتماعی وجود ندارد.

درست به دلیل گسستگیها و ناهماهنگیهای که در جوامع پیشرفته صنعتی وجود دارد عواملی غیر از تکنولوژی ممکن است مقام مهم تعیین‌کننده‌ای در آنها

25. Dean Rusk
26. W. W. Rostow

داشته باشد. سنن سیاسی و نهادهای فرهنگی و اقدامات قاطع ممکن است همگی گاهگاه بیش از آنچه در جوامع یکپارچه‌تر گذشته بلافصل آنها امکان داشته تأثیر کنند و این امر چه بسا سبب می‌شود که جوامع گوناگون صنعتی پیشرفته در جهاتی کاملاً گوناگون تغییر کنند. «ج. بی. بری^{۲۷}» استدلال می‌کرد که درازی‌بینی کلثوپاترا در ایجاد امپراتوری روم عامل تعیین کننده بود. ما نیز در عصر بینی کلثوپاترا زندگی می‌کنیم که علل نسبتاً خرد چه بسا نتایج نسبتاً کلان ببار می‌آورد.

بعلاوه این تصور مارکوزه کاملاً خطاست که اکثریت مردم در جوامع صنعتی ناگزیر خواستار دگرگون کردن اوضاع نیستند. اینگونه جوامع به‌جای آنکه فقط خواسته‌هایی پدید آورند که بتوانند آنها را برآورند برعکس، پیوسته خواهش‌هایی پدید می‌آورند که از برآوردن آنها ناتوانند و فرمانروایان پیوسته وعده‌هایی می‌دهند که نمی‌توانند به آنها وفا کنند و این تا اندازه‌ای به سبب دگرگونی مداوم افق مقاصد افراد و نیز تا اندازه‌ای به سبب عدم تسلط دولتها بر سیر رویدادهاست. سراسر جریان تربیت جمعی، این خصوصیتها را با هم یگانه می‌کند و بدینسان بالقوه برهم زننده نظم می‌شود. سرخوردگی ناشی از این تحول ممکن است از لحاظ آثارش سازنده یا نابودگر باشد. درباره اینک که چه عاملی یکی از این دو حالت را معین

می‌کند در بخشهای بعدی سخن خواهم گفت. ادعاهای مارکوزه در «انسان يك بعدی» البته از حدود ادعاهای مربوط به نظامهای اجتماعی فراتر رفته است. او همچنین ادعا کرده که اندیشه فلسفی زمان حاضر، بویژه آن فلسفه‌ای که در بریتانیا و ایالات متحده رواج دارد، به سبب خصوصیت سازشگرانه و غیرانتقادی خود تباه شده است. چون استدلالهای مارکوزه در مورد فلسفه خود او تا اندازه زیادی وابسته به کوشش او در ابطال این فلسفه دومی است ادعای او را باید قدری به تفصیل بررسی کرد.

۷

انسان يك بعدی نقد فلسفه امروزی

ادعای نامۀ مارکوزه برضد فلسفه معاصر دو بخش دارد، یکی فلسفی و دیگر جامعه‌شناختی. ادعای مارکوزه از لحاظ جامعه‌شناسی این است که وظیفۀ فلسفه معاصر، ناتوان کردن افراد از نقد عقلی محیط اجتماعی است. اومی گوید چنین فلسفه‌ای به «هماهنگ کردن اعمال ذهنی با اعمال [حوزه] واقعیت اجتماعی» یاری می‌کند و نیز می‌گوید که فلسفه‌ای که او آن را «تحلیل زبانی^۱» می‌نامد (و رهبرانش «ویتگنشتاین» و «رایل^۲» و «استین^۳» هستند) دارای «يك خصوصیت مسلکی (ایدئولوژیک) ذاتی» است. ولی نیازی نیست که این ادعا را جدا از توصیف فلسفی مارکوزه [از فلسفه معاصر] بررسی کرد. زیرا اگر بتوان نشان داد، چنانکه من می‌خواهم نشان دهم، که آن خصوصیت‌هایی را

-
1. Linguistic Analysis
 2. Ryle
 3. Austin

که مارکوزه به فلسفه معاصر نسبت می‌دهد و براساس آن خصوصیتها وظیفه محافظه‌کارانه‌ای برای آن قائل می‌شود، در واقع در فلسفه معاصر وجود ندارد، آنگاه ادعای نامۀ مارکوزه از لحاظ جامعه‌شناسی نیز باید باطل از کار درآید.

بد نیست به عنوان مقدمه برخی از مشخصات غیر-اساسی برداشت مارکوزه را از فلسفه یادآوری کنیم. یکی از این مشخصات آن است که مارکوزه متفکرانی را که از یکدیگر بسیار تفاوت دارند، خواه به منظور نگاهش و خواه ستایشش، زیر برچسبی خاص خودش جمع می‌کند. او این روش را نه تنها در برداشتن از فلسفه معاصر بلکه در بحثش از «فلسفه قدیم» نیز که فلسفه معاصر را در قیاس با آن محکوم می‌کند بکار می‌برد. بدینگونه مارکوزه می‌تواند بپرسد: «در تصور [فلسفی] قدیم، آن شناساگری که وضع ذاتی حقیقت و جز حقیقت را می‌شناسد کیست؟» و به این پرسش در عباراتی پاسخ دهد که تنها ارجاع صریح در آنها به رساله «منون» افلاطون است. استدلال او در این عبارات آن است که «در تصور [فلسفی] قدیم» حقیقت فقط در دسترس حکیم حاکم است و نه در دسترس «کسی که باید عمرش را به تهیه لوازم معاش بگذراند»، ولی «اگر آدمیان، دیگر ناگزیر نباشند که عمرشان را در حوزه ضرورت [یعنی تهیه لوازم معاش] بگذرانند حقیقت و وجود حقیقی انسان، به معنای دقیق و واقعی کلمه، عام

خواهد گشت. فلسفه، خواهان برابری آدمیان است ولی در عین حال به انکار عملی برابری تسلیم می‌شود.» [۱۷] اگر مقصود مارکوزه از فلسفه، افلاطون باشد، و ذکر اصطلاح حکیم حاکم و نیز اشاره به «منون» این حدس را تأیید می‌کند، آنگاه گفته مارکوزه آشکارا نادرست است. افلاطون هرگز به برابری آدمیان باور نداشت و نمی‌گفت که چون بیشتر آدمیان باید عمرشان را به تهیه لوازم معاش بگذرانند به حقیقت دسترسی ندارند؛ بلکه معتقد بود که برخی از آدمیزادگان به طور مادرزادی از دستیابی بر حقیقت ناتوانند. از این رو باید نتیجه گرفت که مارکوزه در واقع مضمون مسلکی «فلسفه قدیم» را کم می‌گیرد تا بتواند آنچنانکه مقتضی حکم اوست تعارض آن را با فلسفه معاصر نشان دهد.

مارکوزه از فلسفه معاصر به سه دلیل ناخرسند است: یکی استفاده آن از منطق صوری، دوم دل‌مشغولی آن به زبان و مخصوصاً به زبان عادی و سوم فلسفه آن درباره علم. بحث مارکوزه درباره منطق، حکمی را که از طرف «هورک هایمر»^۵ و «آدورن»^۶ ابراز شده است بسط می‌دهد، [و آن اینکه] «پایه آن تصور کلی که منطق استدلالی پرورانده بر واقعیت تسلط استوار است.» [۱۸] مارکوزه می‌پندارد که بیطرفی منطق در برابر مضمون فکر، یعنی کوشش منطق در بازشناختن

5. Horkheimer

6. Adorno

و طبقه‌بندی کردن احکام و استدلالها، برحسب صورت آنها، به يك معنی به منزلهٔ مسخ کردن واقعیت است. «این خصوصیت کلی (خصوصیت کمی) شرط قبلی برقراری قانون و نظم – هم در منطق و هم در اجتماع – و بهای تسلط بر همگان است.» [۱۹] در تاریخ بشر لحظه‌ای وجود داشته که در آن، منطق به عنوان افزار تسلط نه تنها پدید آمده بلکه می‌بایست پدید آمده باشد. «[ظهور] فکر منطق صوری خود رویدادی تاریخی در سیر تکامل افزارهای معنوی و مادی برای تسلط بر همگان و شمارش‌پذیری^۶ بوده است.» [۲۰]

بدینگونه بحث مارکوزه دربارهٔ منطق بر دو فکر سخت پیوسته بهم استوار است، یکی آنکه در تاریخ بشر لحظه‌ای وجود داشته که در آن اندیشه، فرمانبردار قوانین منطق شده و به وسیلهٔ آنها سازمان یافته است و دوم آنکه میان اندیشه‌ای که پیش از این فرمانبردار و سازمان‌یافتگی وجود داشته و اندیشه‌ای که بعدها به زیر فرمان [منطق] درآمده است می‌توان قائل به تعارض شد. ولی این هر دو فکر خطاست.

بیگمان در تاریخ بشر لحظه‌ای وجود داشته که در آن منطق صوری به عنوان رشته‌ای علمی کشف شده است [و این همان دورهٔ زندگی ارسطوست]. ولی مردمان، پیش از ارسطو نیز قیاس صوری را بکار می‌بردند زیرا اگر می‌خواستند فکر کنند، جز این چاره‌ای نداشتند. کار منطق این است که آن احکامی را که در واقع به‌طور

ضمنی در استدلال آدمی نهفته است، و از همین رو افراد هم می‌توانند دلائل معتبر بسازند و هم از تناقض‌گوئی پرهیزند، به صورت مشخص و آشکار درآورد. ساختن دلائل معتبر و بازشناختن دلائل معتبر از نامعتبر تنها برای کاوش فکری اهمیت ندارد. ولی مفهوم معتبر بودن، از پیش، در همه واژه‌هایی که در زبان عادی برای بیان پیوند منطقی قضایا بکار می‌رود مفروض است. نه تنها در واژه‌های «برای اینکه»، «از این رو»، «اگر... پس»، و واژه‌های دیگری که کم و بیش آشکارا منطقی هستند بلکه در واژه‌هایی چون یا و اما و همانند اینها. مثالی بزنیم: معنای جملات «حسن به خانه آمد» و «حسن به سینما رفت» برای ما روشن است. اگر به ما بگویند که حسن یکی از این دو کار را کرده است، یعنی یا به خانه آمده و یا به سینما رفته است و بعد بگویند که حسن به خانه نیامده، ما باید نتیجه بگیریم که پس حسن به سینما رفته است. اگر ما این نتیجه را نگیریم معنی «اگر... پس» یا معنی «یا این، یا آن» یا معنی ادات نفی (حرف نون در کلمه نرفت) را نفهمیده‌ایم^۸. به سخن دیگر فهم ما از معنای ادات نفی و کلمه یا که از حروف یا کلمات اساسی واژگان^۹ هر زبانی هستند متضمن فهم ما از پاره‌ای قوانین منطقی و توانائی ما برای ساختن این قوانین است.

بعلاوه اگر چنین نباشد ما دچار مشکلاتی می‌شویم

۸. مثال خود نویسنده در اصل تفاوت مختصری با این ترجمه دارد ولی مترجم برای ساده کردن مطلب آن را به این صورت درآورد. م.

9. Vocabulary

که نه تنها امکان استدلال و در نتیجه تعقل ما بلکه خود گفتار ما را مختل خواهد کرد. زیرا قوانین منطق قواعدی هستند که رعایت آنها برای هماهنگی مقدمه و نتیجه استدلال و پرهیز از تناقض لازم است. مارکوزه گمان می‌کند که تعلیم خاصی در منطق صوری حاکی از آن است که «تناقض، از اندیشیدن نادرست ناشی می‌شود.» این شاید درست باشد که آگاهی ما از ماهیت تناقض و زیانهای آن مدیون عالمان منطق صوری است. ولی اگر ارسطو هرگز این علم را بنیاد نکرده بود و جانشینانی هم نداشت تناقض باز همان خصوصیات امروزی خود را می‌داشت و زیانهایش نیز سر جایش بود. زیانهای تناقض چیست؟ نخستین زیان آن این است که کسی که امری را تصدیق می‌کند و سپس بیدرنگ درست همان امر را تکذیب می‌کند و در عین حال می‌گوید که فکرش را عوض نکرده در واقع اصلاً هیچ چیزی را بیان نکرده است. تصدیق و تکذیب، یکدیگر را ساقط می‌کنند و چنین تساقطی الزاماً نتیجه تصدیق و تکذیب امری واحد است. ولی کار به اینجا پایان نمی‌یابد. یکی از شاگردان «دانس اسکوتس»^۱ ثابت کرد و «سی. آی. لوئیس»^۱ نیز به تقلید از او نشان داد که از يك تناقض، هر حکمی را که استنتاج کنیم درست درمی‌آید - در ضمن بگوئیم «اسکوتس» در اثبات این نکته از حساب جامعه و فاضله استفاده نکرد. پس چنین برمی‌آید که تناقض -

۱۰. Duns Scotus عالم حکمت الهی انگلیسی در قرون وسطی. م.

11. C. I. Lewis

گفتن در حکم هیچ نگفتن است، در حکم این است که هر چه را که ممکن باشد تصدیق و البته در عین حال نفی کنیم. بدینسان کسی که تناقض گوئی می‌کند هم هیچ نگفته و هم خود را به تصدیق همه چیز متعهد کرده است، و در هر دو صورت از دادن حکمی صریح و مشخص و گفتن اینکه چیزی چنین است و چنان نیست، پرهیز کرده است. بنابراین ما برای اینکه اصلاً مطلبی را ادا کنیم باید بتوانیم قوانین منطق را بکار ببریم و آنها را رعایت کنیم و بخش عمده‌ای از منطق صوری برای ما روشن می‌کند که در سراسر [جریان استدلال خود] چه کرده‌ایم. نادرستی نظر مارکوزه دربارهٔ منطق نتیجه همین است. زیرا در نظر او فرق میان اندیشهٔ مطابق با قوانین منطق و اندیشهٔ مخالف با قوانین منطق از میان برمی‌خیزد. اندیشهٔ مخالف با قوانین منطق هیچگونه قالب لفظی منسجمی برای بیان خویش نمی‌یابد. چنین اندیشه‌ای هرگز نمی‌توانست و نمی‌تواند وجود داشته باشد، از این‌رو در واقع هرگز وجود نداشته است. بعلاوه در تاریخ اندیشه هیچ لحظه‌ای نمی‌توانسته وجود داشته باشد که در آن، اندیشه، محکوم یا تابع سلطهٔ منطق صوری شود و به وسیلهٔ آن سازمان یابد. پس استعارهٔ مارکوزه دربارهٔ اینکه اندیشهٔ انسان در لحظهٔ معینی از تاریخ به‌زیر سلطهٔ منطق درآمده است با این دلایل، باطل از کار در می‌آید زیرا قوت و درستی آن استعاره به همان تعارضی وابسته است که بنا بر نظر مارکوزه میان اندیشه‌ای که هنوز تابع قوانین منطق

نشده است و اندیشهٔ تابع قوانین منطق وجود دارد و حال آنکه دلائلی که گذشت نشان می‌دهد که تصور وجود چنین تعارضی خطاست. با ملاحظهٔ روش تحقیرآمیز و گستاخانهٔ مارکوزه در حق کسانی که مورد انتقاد او قرار می‌گیرند شاید این یادآوری بیجا نباشد که دلائلی که من در اینجا آوردم بسیار ابتدائی است و هر دانشجوئی که آگاهی مختصری از منطق داشته باشد آنها را می‌داند. بدین جهت این بدگمانی پیش می‌آید که نه تنها مارکوزه بلکه «آدورنو» و «هورک هایمر» نیز، اصلاً منطق نمی‌دانند و اگر هم می‌دانند بیگمان هر سه تن سخت کوشیده‌اند تا دانش خود را از آنچه به ادعای خویش انتقاد می‌کنند پنهان دارند.

این بدگمانی با اشاره‌های مارکوزه به تفاوت‌های میان منطق کهن و منطق نو، کمی افزون‌تر می‌شود. او بظاهر نمی‌داند که رواقیان، همچون منطقیان قرون وسطی در ابداع برخی از مهمترین مباحث منطق نو پیشگام بودند - و من پیش‌تر نمونه‌ای از آن را یاد کردم - و نیز نمی‌داند که منطق ارسطوئی را باید بخشی از منظومه‌ای بسیار گسترده‌تر دانست. [۲۱] مارکوزه می‌گوید که «نازائی منطق ارسطوئی را اغلب یادآور شده‌اند. اندیشهٔ فلسفی در کنار این منطق و حتی بیرون از آن، تکامل یافت.» ولی چنین اتهاماتی اغلب در دوره‌هایی عنوان شده که منطق صوری انحطاط یافته یا از میان رفته است. هنگامی که «هابز» یا پیروان «دکارت» یا «لاک» چنین اتهاماتی را بیان می‌کردند

تنها از آن‌رو می‌توانستند چنین کنند که سنتی پوسیده در برابرشان چیزی را که اغلب غیرارسطوئی بود به نام ارسطو توجیه می‌کرد.

تهمتی که مارکوزه درباره نازائی منطق ارسطو وارد می‌کند شاید متوجه منطقیانی نیست که از اجرای وظیفه‌ای که می‌توانند و باید انجام دهند کوتاه می‌آیند بلکه بر تصور نادرستی از ماهیت منطق و کاری که منطق می‌تواند انجام دهد، استوار است. منطق مجموعه‌ای از قواعد برای کشف کردن امور نیست [و به سخن دیگر] دانشی برای آموختن فن خودیابی^{۱۲} نیست. این دلیلی بسیار استوار دارد. در حالی که ما می‌توانیم پاره‌ای از قواعدی را که بر استقرار متکی است، به شکل آماده و پرورده، به عنوان راهنمای کوششهای خود برای حل مسائل خویش بکار ببریم، برای کشف کردن، هیچ قاعده‌ای در دست نداریم. حتی اگر هوشیارانه‌ترین اعتماد را به اینگونه فن خودیابی داشته باشیم باز هنگام روبرو شدن با مسأله‌ای تازه یکسره دچار حیرت می‌شویم؛ یک حدس درخشان چه بسا کسی را که به اینگونه راهنمایی به دیده حقارت می‌نگریسته، به یافتن راه حلی توانا کند. ما خواه در تنظیم فرضیات و خواه در نتیجه‌گیری از این فرضیات برای آزمایش آنها، نمی‌توانیم از اتکاء به قوانین منطق بی‌نیاز باشیم و چه بسا در ابداع فرضیات

۱۲. heuristic یعنی فنی که شخص به‌یاری آن بتواند بدون دخالت

آموزگار، خود به‌تنهایی حقایق را کشف کند. م.

نیز باید از کشفیات خاص عالمان منطق صوری یاری بگیریم. ولی منطق محصول تخیل نیست و تنظیم فرضیات، الزاماً کار قوه تخیل است.

تصور مارکوزه از منطق غیرصوری یا منطق جدلی (دیالکتیک)، تصور نوعی منطق است که میان صورت (یا شکل) و مضمون یا میان کشف امور و تنظیم صوری^{۱۳} آنها به شیوه‌ای که شرح دادم فرق نمی‌گذارد. ولی مارکوزه به دلایلی که گفتم، نتوانسته است که باز بدون اتکاء به همان منطقی که مورد انکار اوست حتی تصور همین منطق [جدلی] را بیان کند. بعلاوه اگر ما منطق را هم شامل صورت و هم مضمون فکر بدانیم خصوصیت غیر-مسلمی منطق [یا بیطرفی آن را] به خطر می‌اندازیم. مارکوزه گمان دارد که منطق صوری، منطق «واقعیت مفروض» یا «واقعیت پابرجا» است، حال آنکه منطق جدلی متضمن تعهد به مخالفت با واقعیت پابرجاست. ولی درست به همین دلیل که بیان هر امر یا اقامه هر دلیل مستلزم رعایت قوانینی است که عالمان منطق صوری آشکار کرده‌اند، منطق از لحاظ موضوع [تفکر] بیطرف است. منطق فقط در خدمت استدلال درست بکار می‌آید. همین خصوصیت بیطرفی موضوعی منطق است که به ما قدرت می‌دهد که آن را در انتقاد از روشهای متداول استدلال و برتری جستن^{۱۴} از آنها بکار ببریم. بیگمان منطق، هیچکس را از گزینش مقدمات غلط در استدلال ایمن نخواهد داشت ولی تنها به او نشان می‌دهد

13. Formalization

14. Transcending

که گزینش چنین مقدماتی او را به چه چیز متعهد می‌کند. غفلت مارکوزه از این جنبه منطق یک وجه از قصور اوست در فرق نهادن میان آن بخشها از کاوش عقلی که بیشتر و آن بخشها که کمتر در معرض فساد مسلکی به وسیله نظام اجتماعی است. اگر او می‌کوشید که این فرق را بازشناسد شاید پی می‌برد که دشمنی با منطق هر آینه خلاف عقل است. چون مارکوزه در پی آن است که مشرب بی‌عقلی جامعه امروزین را تحلیل کند و ریشه‌های آن را بازشناسد، کوتاهی او از فهم مقام منطق در مسائل عقلی نشانه‌ای از شکست تمامی کاوش اوست.

فهم نادرست مارکوزه از منطق، بر انتقاد او از «فلسفه زبانی» نیز بی‌تأثیر نبوده است. او باز با یکسان انگاشتن نظریات «ویتگنشتاین» و «رایسل» و «استین»، که در واقع باهم تفاوت بسیار دارند، کار خود را پیهموده دشوار (و در عین حال البته آسانتر) می‌کند. یکی از نتایج این دو خصوصیت اندیشه او غفلت از این نکته است که همان توجهی که شاید پایه نگرانیهای مارکوزه درباره منطق است، پیش‌تر به نحو آشکار از جانب «ویتگنشتاین» بیان شده است. همه تکیه نگرانی «ویتگنشتاین» در «کاوشهای فلسفی»^{۱۰} در جهت نشان دادن این معنی است که ساخت زبان با ساخت حساب جامعه و فاصله فرق دارد. حساب جامعه و فاصله می‌تواند خالی از تناقض یا آمیخته به تناقض

و یا کامل یا ناقص باشد؛ ولی زبان خود نمی‌تواند هیچیک از این حالتها را به خود بگیرد. این ما هستیم که گاه دچار تناقض می‌شویم، نه زبان به‌طور خاص یا عام. از اینجا برمی‌آید که قواعد یک زبان و نتایج آنها از قواعد حساب جامعه و فاصله و نتایج آنها یکسره متفاوت است. هنگامی که ویتگنشتاین می‌کوشد تا زیباییهای زبانی درست کند که مثلا در آنها بنایان سنگ به‌این‌سو و آن‌سو می‌برند ولی تفهیم و تفاهم آنان با یکدیگر و سخن گفتنشان از کار خود کاملا باشیوه تفهیم و تفاهم و سخن گفتن ما فرق دارد یا هنگامی که او قبائلی را در نظرمی‌گیرد که رسومی یکسره متفاوت از ما دارند، مقصود از این ابتکارها کشف این نکته است که درحالات متفاوت [از حالات عادی] چه چیزهایی در عرف زبان و قواعد حاکم بر آنها می‌تواند وجود داشته باشد و چه چیزهایی نمی‌تواند. بدینگونه است که ما رابطه میان اصطلاحات اساسی هر زبان و صور اساسی زندگی انسانی را کشف می‌کنیم. اگر کسانی از فهم این رابطه ناتوانند سببش آن است که گرفتار نظریه‌ای هستند که آنان را به‌گفتن مطالب رازپردازانه یا مرموز و نامفهوم وامی‌دارد. یکی از اینگونه نظریات که «ویتگنشتاین» در «کتاب آبی» خود بر آن حمله می‌کند نظریه‌ای است مبتنی بر همین تصور «زبان همچون نشانه‌ای که در حساب جامعه و فاصله دقیق بکار می‌رود.» با این حال، بامقایسه قواعد زبان با قواعد حساب جامعه و فاصله به‌منظور تشخیص تفاوت آنها، می‌توان این نظریه را دریافت.

همین نکته نشان می‌دهد چرا حمله مارکوزه به «ویتگنشتاین» به این عنوان که «ویتگنشتاین» به زبان عادی اهمیت بسیار می‌دهد ناشی از فهم نادرست اندیشه‌های «ویتگنشتاین» است. «ویتگنشتاین» هرگز انکار نکرده است که ما از کاربرد اصطلاحات فنی بی‌نیازیم و هیچگاه نیز نمی‌خواست انکار کند که این کار در فلسفه همچون کاوشهای دیگر ممکن است ضرورت داشته باشد. ولی توجه او بیشتر به این نکته بود که چنین اصطلاحاتی نباید مایه پیچیدگی و تاریکی [مطالب فلسفی] شود. مارکوزه یک بار دیگر توجهی را که در واقع برای انتقاد از هرگونه مسلکی ضرورت دارد یکی از عناصر مسلکی فلسفه معاصر می‌شمارد. ما کار خود را با زبان عادی آغاز می‌کنیم زیرا همه ما به این زبان سخن می‌گوئیم و بدون آن تفهیم و تفاهم برای ما امکان ندارد. ولی علاقه «ویتگنشتاین» به زبان از آن جهت است که می‌خواهد خصوصیات واقعاً ضروری زبان و در نتیجه زندگی اجتماعی را از خصوصیات که نظریات مسخ‌کننده بر ما تحمیل می‌کنند در آن بازشناسد. مارکوزه «ویتگنشتاین» را متهم می‌کند که صرفاً وضع موجود را می‌پذیرد، زیرا اصرار دارد که «فلسفه به هیچگونه نمی‌تواند در کاربرد عملی زبان دخالت کند، بلکه در نهایت امر فقط می‌تواند آن را توصیف کند.» [۲۲] ولی آنچه «ویتگنشتاین» بر سرش اصرار دارد این است که هرگاه فیلسوفان ادعاهای شگفت‌آوری را از اینگونه به رخ ما می‌کشند که

«ما از هیچ چیز نمی‌توانیم مطمئن باشیم» یا «ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که دیگران چه احساس می‌کنند» یا «ما اشیاء مادی را درک نمی‌کنیم» نمی‌توانند اصطلاحاتی در زبان اختراع کنند که آنان را از الزام بیان مطالب به شیوه‌ای مفهوم معاف دارد، الزامی که ناشی از «کاربرد عملی زبان» است. این کاربرد را باید دقیقاً توصیف کرد تا معلوم شود که چگونه يك علت پیچیدگی و رازناکی پاره‌ای نظریات، کوتاهی صاحبان آنها در روشن‌نویسی است.^{۱۶} این نظر هیچ تبیینی با آن ندارد که مانند «ویتگنشتاین» بگوئیم «اصلاح زبان عادی برای مقاصد خاص و بهتر ساختن اصطلاحات ما برای پیش‌گیری از سوء تفاهم در عمل، امری کاملاً ممکن است.» [۲۳] به عبارت دیگر، «ویتگنشتاین» گمان نمی‌کرد که از فلسفه برای دگرگون کردن زبان می‌توان بهره‌برد [بلکه می‌گفت که] وظیفه فلسفه، روشن کردن مطالب است.^{۱۷} يك بار دیگر پیدا است که انتقاد مارکوزه از فلسفه، نتیجه آن است که او همچون «هگلیان جوان» در بزرگنمایی ادعاهای فلسفه می‌کوشد. مارکوزه سعی دارد که انتقاد صریح از نظامهای اجتماعی مشخص و فهم وظیفه دگرگون کردن این نظامها را همگی جزء محتوای فلسفه بداند. ولی با مبالغه در بیان ادعاهای فلسفه، از آنچه فلسفه می‌تواند انجام دهد غافل می‌ماند. در این باره نیز

۱۶. بخش اخیر این جمله در اصل پیچیده و به این شکل است: «تا معلوم شود که چگونه نظریات رازپردازانه یا مرموز Mystifying به دلیل آنکه تا حدودی که از این الزام می‌گریزند تا اندازه‌ای رازپردازانه‌اند.»

۱۷. در اصل: «وظیفه فلسفه، روشن‌گرانه Clarificatory است.»

«ویتگنشتاین» را بد می‌فهمد و گزارشی نادرست از نظریه او می‌دهد.

مارکوزه پس از آنکه همگی انواع کاوش عقلی را به فلسفه نسبت می‌دهد - [چنانکه می‌گوید کار فلسفه] «در یافتن جهانی است که [افراد] در آن زیست می‌کنند» - و پس از آنکه بدینسان همه تفاوت‌های مهم میان روشها و کاربردهای انواع گوناگون کاوش [عقلی] را نادیده می‌انگارد، به این عقیده حمله می‌کند که تحلیل فلسفی اساساً شفابخش^{۱۸} است. درست است که «ویتگنشتاین» گاهگاه استعاره‌هایی در مورد خاصیت شفابخشی فلسفه بکار برده، ولی تأثیر فلسفه را نه‌چندان شفا بخشیدن بلکه رها کردن آدمی از نظریات نادرست می‌دانست. نکته بسیار مهم آن است که به نظر «ویتگنشتاین» فلسفه «نه یک نظریه، بلکه یک فعالیت^{۱۹} است» و وظائف آن را دیگران نمی‌توانند برای ما انجام دهند. این نظر که تحلیل فلسفی شفابخش است، به همان معنایی که روانکاوی شفابخش است، بیشتر از جانب «جان ویزدوم^{۲۰}» بیان شده تا «ویتگنشتاین» و توصیف روش فلسفی «ویتگنشتاین» [بر اساس آن] گمراه‌کننده است. زیرا آگاه شدن از آنچه زبان و زندگی اجتماعی باید باشد و از این‌رو همزمان با آن، آگاه شدن از آنچه محتمل و دگرگونی پذیر است، چیزی نیست که همچون معالجه‌ای شفابخش یکباره و به‌طور قاطع پایان گیرد.

18. Therapeutic

19. Activity

20. John Wisdom

اگر مارکوزه در بحث خود راجع به «ویتگنشتاین» به طور عمده از نکته اصلی کار او غافل می ماند در حمله اش به «استین» نیز به همینگونه رفتار می کند. اصرار «استین» بر سر اینکه ما باید قدر مشترك تمايزات [لفظی] را که در زبان عادی معمول است رعایت کنیم در حکم اصرار بر سر این بود که ما باید خود را از نظریات کاذبی که مسائل را بیش از اندازه ساده می کند ایمن داریم. از اینرو «استین» در مقاله اش به عنوان «دردفاع از عذرها»^{۲۱} تمايزات متعددی را که الفاظی چون «عمدی» و «غیر عمدی» و «از روی اشتباه» و «از روی تصادف» و نظائر آنها برای ما افاده می کند با الفاظ ساده و دوپهلویی که فیلسوفان در بحث از مسئولیت اغلب بر آنها تکیه می کنند مقایسه می کند. مارکوزه می گوید: «این قدر مشترك چیست؟ آیا شامل «مثال»^{۲۲} افلاطونی و «ذات»^{۲۳} ارسطو و «روح»^{۲۴} هگل و «چیز گشتگی»^{۲۵} مارکس می شود؟» ولی نکته اینجا است که «مثال» و «ذات» و «روح» و «چیز گشتگی» متضمن نظریاتی هستند که انتقاد عقلی از آنها ضرورت دارد. و برای اینکه بتوانیم از آنها انتقاد کنیم باید دیدگاهی بیابیم که به کمترین حد ممکن به نظریه ای خاص متمهّد باشد و همین مطالعه تمايزات معمول در زبان عادی تا اندازه ای این نیاز را برمی آورد، ولو آنکه همچنانکه «استین» خود می گوید چنین مطالعه ای صرفاً

21. A Plea for Excuses

22. Idea

23. Essence

24. Verdinglichung

۲۵. یعنی تبدیل انسان به شیء و محروم شدن او از خصائص انسانی. م.

نقطه شروع کار باشد نه آنکه بر نتیجه‌گیریهای نهائی ما دلالت کند. «استین» در این مطالعه، قدم به قدم دنبال ارسطو می‌رود و ریشه‌های بحث او دربارهٔ مسئولیت، آشکارا به رسالهٔ «اخلاق نیکوماخوسی» برمی‌گردد. بدین جهت کوشش مارکوزه برای نشان دادن تعارضی اساسی میان کار «استین» و فلسفهٔ قدیم، ناشی از خطای فکر خود اوست.

مارکوزه در تأکید این نکته نیز می‌کوشد که بحث انتزاعی دربارهٔ معنای جملات، به جای توجه به مفهومی که گویندگان واقعی در مناسبات خاص از آنها اراده می‌کنند، چه خطراتی در بر دارد، و آشکارا می‌پندارد که در این تأکید، کار او نقطهٔ مقابل کار کسانی چون «استین» است. ولی در واقع، نخستین کوشش منظمی که برای فهم رابطهٔ میان معنای جملات و قوت حرکات و اطوار آمیخته با گفتار صورت گرفته، مدیون «استین» است. طبقه‌بندی منظم انواع شیوهٔ ادای مطالب، یکی از شروط لازم برای فهم چگونگی رابطهٔ معنای جملات با مورد استعمال آنها در سیاق مناسبات اجتماعی است. یکبار دیگر مارکوزه درست به همان کسانی که باید خود را وامدار ایشان بداند، می‌تازد.

حملة مارکوزه بر دل‌مشغولی فلسفهٔ معاصر به منطق و زبان، با حملة او بر روش تحصیلی^{۲۶} بسیاری از [صاحب‌نظران] فلسفهٔ علم در زمان معاصر همراه است. مارکوزه بر آن است که علم امروزی نه تنها از لحاظ

نظری بلکه از لحاظ تجربی نیز با تکنولوژی امروزی پیوند خورده است. «اصول علم امروزی، به شیوه نظری ماقبل تجربی^{۲۷} چنان سازمان یافته که بتواند همچون افزاری در خدمت دنیائی که تابع سلطه‌ای خودکار و تولیدکننده است بکار رود. مکتب اصالت‌کنش^{۲۸} نظری با اصالت‌کنش عملی مطابق درآمده است.» از چنین عبارتهائی نیز پیدا است که وقتی مارکوزه بر مکتب اصالت‌کنش در فلسفه علم می‌تازد - و در واقع مکتب اصالت‌کنش را با مکتب اصالت‌تحصل یکی می‌داند - دلیل او آن نیست که مکتب اصالت‌کنش گزارش نادرستی از علم بدست می‌دهد. مارکوزه در چنین عبارتهائی، تمامی برنامه علم امروزی را اساساً با صور تسلط اجتماعی پیوسته می‌داند. مارکوزه تأکید می‌کند که نظر او منافاتی با آن ندارد که میان علم محض و علم عملی فرق بگذاریم. به گفته او، علم محض به تکنولوژی گرایش دارد زیرا نسبت به هرگونه مصرفی که ممکن است از آن به عمل آید بیطرف است و به شکل یک افزار بکار می‌رود. آیا مارکوزه در این گفته حق دارد و اگر حق دارد آیا کار او در ربط دادن موضوع به مکتب اصالت‌کنش درست است؟ اصالت‌کنش، نام آئینی در فلسفه علم است که «پ. و. بریجمن^{۲۹}» آن را وضع کرده و به موجب آن، هر تعبیر علمی را باید بر حسب کنشها و فعالیت‌هایی که در جریان آزمایش قضایای مندرج در آن تعبیر انجام می-

27. A Priori

28. Operationalism

29. P. W. Bridgman

گیرد، باید فهم کرد. «بریجمن» می‌نویسد: «به‌طور کلی، مقصود ما از هر مفهوم چیزی جز یک رشته کنشها [و فعالیت‌های عملی] نیست: هر مفهومی با رشته کنشهای متناظر آن مترادف است.» [۲۴] این نظریه از جانب «بریجمن» به‌طور مستقل عنوان شد لیکن با اصل اثبات^{۳۰} که از طرف اعضای «حلقه وین» بیان شده است پیوستگی نزدیک دارد. به‌موجب اصل اثبات، معنی هر قضیه یا حکم را در روش اثبات آن باید جست. برهردو مکتب اصالت‌کنش و اصالت‌اثبات، ایرادهائی بسیار مستدل‌تر از آنچه مارکوزه بیان کرده، وارد شده است؛ ولی اوشاید این ایرادها را نادیده گرفته زیرا ایرادهای اساسی او به مکتب اصالت تحصیل چنان است که در مورد هر فلسفه‌ای که راجع به علم باشد می‌تواند درست درآید، بویژه اگر آن فلسفه، نتایجی هم برای فلسفه معنی‌شناسی^{۳۱} [یعنی معنای اصطلاحات و قضایا] داشته باشد.

دلیل این امر، میل مارکوزه است به‌اصرار بر سر اینکه معنای اصطلاحات اساسی در فلسفه - و مقصودش اصطلاحات اساسی مربوط به استدلال خودش است - چیزی بالاتر از مصداق تجربی و عملی آنهاست ولی نه بدانگونه که مفاهیم نظری علم بر چیزی بالاتر از مصداق تجربی خود دلالت دارد. مارکوزه هنگام بحث از کلیاتی چون «زیبائی» و «آزادی» و «سفیدی» می‌گوید که «هر اسم معنایی دلالت بر خصوصیات دارد که بالاتر از

30. Verification

31. Philosophy of Meaning

هرگونه تجربه خاصی است، ولی [با این حال] در ذهن پایدار می ماند آن هم نه همچون پنداری محض یا امکانی عقلی بلکه به منزله «جوهر»ی که جهان ما از آن تشکیل می شود.» و این همان آئین کهنه مارکوزی را زنده می کند که در مقالات دهه ۱۹۳۰ به عنوان «آئین ذاتیات»^{۲۲} بیان شده است. مارکوزه حق دارد که فلسفه معنی شناسی معاصر را خطری برای این آئین بشمرد، زیرا برای آنکه ما را قانع کند که جملاتی از قبیل آنچه هم اکنون از او نقل کردیم از سر تا پا آشفته نیست ناگزیر باید معنای اصطلاحات اساسی زبان فلسفی خود را توضیح دهد تا روشن شود که چگونه هر مفهوم کلی و در نتیجه معنای هر اصطلاحی چون «زیبائی»، هم می تواند «در ذهن» باشد و هم «جوهری» که جهان ما از آن تشکیل می شود. «مارکوزه بظاهر مسائل مربوط به زبان را با مسائل مربوط به تفکر و بعد این هر دو دسته مسائل را با مسائل مربوط به هستی شناسی مشتبه کرده است. ولی در نوشته های مارکوزه هیچگونه آئینی در معنی شناسی وجود ندارد تا براساس آن، معنی گفته های خود او را درباره انسان و زیبایی و آزادی بتوان دریافت.

نتیجه آنکه گفته های مارکوزه پا در هوا می ماند و به عوض آنکه معنایی را درست تفهیم کند به کنایه و اشاره آمیخته می شود، اگرچه به دقت نمی توان گفت که حتی کنایه و اشاره اش به چه چیز است. و تاثیر این روش، سحرآمیز و غیر عقلی است، یعنی استفاده از زبان به

۲۲. Doctrine of Essences رک به بخش يك کتاب حاضر ص ۱۷. م.

شیوه‌ای که بیشتر جادوگرا نه است تا فلسفی. پیش‌تر یادآور شدم که مارکوزه در تشخیص دردهائی که در جوامع پیشرفته عارض زبان شده است چه می‌گوید. یکی از دردهائی که او از آن هرگز نامی نمی‌برد علاقه برخی از نویسندگان به بیان چاره‌هائی دهان‌پرکن در قالب زبان گزافه‌گویانه‌ای است که بیشتر برانگیزاننده احساس است تا اندیشه. نثر مارکوزه در این تباهی زبان، سهمی بزرگ داشته است.

برنامه مارکوزه



مارکوزه در پایان «انسان يك بعدی» فقط يك امید برای اعتراض انقلابی می بیند و آن هم «چیزی بیش از امید نیست.» این امید آن است که «قشر فرولایه^۱ طرف شدگان و نامحرمان و استثمارشدگان و ستمدیدگان نژادها و رنگهای دیگر [جز نژاد و رنگ سفید] به عمل انقلابی بگرایند. این امر متضمن همراهی [صاحبان] پیشرفته ترین آگاهی در جامعه بشری با استثمارشده ترین نیروی آن است.» ولی نظریه انتقادی اجتماعی هیچ دلیلی به دست ما نمی دهد تا پیشگوئی کنیم که چنین امری اتفاق خواهد افتاد یا نه؛ در واقع، اقتضای ذات نظریه انتقادی آن است که نتواند امری را پیشگوئی کند. وضع مارکوزه در ۱۹۶۴ چنین بود.

در سال ۱۹۶۹، در «گفتاری درباره رهائی» که غرض از آن بسط اندیشه های «عشق و تمدن» و «انسان

1. Substratum

يك بعدی» است، این دور نما یکسره دگرگون شده است. در اینجا ناکجاآباد^۲ یا مدینه فاضله مارکوزه در دسترس ماست و امکانات تحقق آن در بطن تکنولوژی جوامع پیشرفته فراهم است. پس چه چیز مانع از ظهور آن می‌شود؟ این مانع تنها در صورت سازمانهای سیاسی نیست. تجدید سازمان عقلائی جامعه و برپا کردن سلطه راستین و دسته جمعی طبقه کارگر، فرمانروائی [استثمارگران] را از میان نخواهد برد. ما نمی‌توانیم شعار سیاسی «به هر کس به اندازه نیازش» را اختیار کنیم زیرا آنچه مانع تحقق «ناکجاآباد» می‌شود درست همان نیازهایی است که افراد در حال حاضر دارند. اگر قرار است که آدمیزادگان آزاد شوند، این نیازها باید «دگرگونی کیفی» پیدا کند. مارکوزه در اینجا می‌کوشد تا برای نظریه خود اساسی از لحاظ زیست‌شناسی بیابد ولی زیست‌شناسی او به همان اندازه فلسفه او جنبه نظری دارد و مارکوزه آشکارا منکر هرگونه اساس علمی [علمی به معنای مربوط به علوم دقیقه] برای نظرهای خویش است. ولی این سبب نمی‌شود که او در شیوه بیان خود کمتر جزمیت نشان دهد. «به محض آنکه يك قاعده اخلاقی خاص به عنوان معیار رفتار اجتماعی، بنیاد استوار یا بدنه تنها بروجدان افراد حاکم می‌شود^۳، بلکه به عنوان معیاری برای رفتار «اندامی» نیز عمل می‌کند؛ بدن آدمی، بر وفق آن قاعده

2. Utopia

۳. در اصل: درون افکن می‌شود، introjected یعنی به درون وجدان افراد بازتاب می‌یابد. م.

اخلاقی که بروجدان او حاکم شده است، برخی از انگیزه‌ها را می‌پذیرد و در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد و برخی دیگر را «نادیده می‌گیرد» و پس می‌راند؛ بدینسان آن قاعده اخلاقی، کارکرد بدن را به عنوان یاخته‌ای زنده در جامعه مورد نظر، آسان یا دشوار می‌کند.»

از این نظر به عنوان مبنای نظریه‌ای سیاسی استفاده شده و عقیده به اصالت برجستگان، که در «انسان يك بعدی» به طور ضمنی وجود دارد، در آن به صورت کاملاً آشکار درآمده است. سرشت آدمی بی‌اندازه خوب‌پذیر است. سرشت انسانی کسانی که در جوامع پیشرفته صنعتی زیست می‌کنند به نحوی شکل گرفته که خواستها و نیازها و آرزوهای آنان هم‌رنگ جماعت شده است - به استثنای اقلیتی که مارکوزه را نیز در بر می‌گیرد. اکثریت افراد نمی‌توانند نیازهای راستین خود را بیان کنند زیرا از درک یا احساس آنها ناتوانند، از این رو اقلیت باید نیازهای این اکثریت را از جانب آن بیان کند و این اقلیت فعال باید اکثریت را که به حکم ضرورت، کنش‌پذیر [و بی‌اراده] است برهاند. این اکثریت کنش‌پذیر، شامل طبقه کارگر است، حتی طبقه کارگر تازه‌ای که مهارت فنی یافته است. «این طبقه کارگر تازه» به حکم وضع خود می‌تواند روش و روابط تولیدی را برهم بزند و دوباره سازمان دهد و در جهت تازه رهبری کند. ولی نه نفع و نه نیازی حیاتی برای چنین کاری دارد

[زیرا] کاملا در [نظام حاکم ادغام شده است.] و پاداش چربی می‌گیرد.» [۲۵] آن اقلیتی که باید اکثریت را با دگرگون کردنشان رهائی بخشد چه کسانی هستند؟

فهرست مارکوزه از نیروهای انقلابی، چنان در محافل چپ باب روز، معروف است که ما باید هوشیار باشیم تا از ناهمگنی بی‌اندازه آن غافل نمائیم: این فهرست، جنبش دانشجویان در ایالات متحده آمریکا، سیاهپوستان برزندهای تهیدست‌نشین ایالات متحده، انقلاب فرهنگی چین و جبهه آزادی‌بخش ملی را در ویتنام و کوبا در برمی‌گیرد. این مجموعه از سه عنصر فراهم می‌آید: نخست تهیدستان واقعی و آرزومند آمریکا و روستائیان ویتنام و جاهای دیگر که نباید با سخنگویان سرخود آنان مشتبه شوند؛ دوم سفیدپوستان طبقه متوسط عضو «اس.دی.اس.» و همکیشانانشان در بریتانیا و آلمان و فرانسه که با مجموعه اندیشه‌های شورشگرانه و «آنارشویست» خود، مظهر همان چیزی هستند که لنین بیماری بچگانه کمونیسم چپ‌رو نامیده است؛ و سوم نمایندگان بوروکراسیهای کمونیسم در چین و کوبا و ویتنام که نماینده کمونیسم دست‌راستی و بیماری خاص گروههای متنفذ هستند. این نیروها فقط در یک چیز مشترکند: آنان همگی با دولتهای جوامع پیشرفته صنعتی در کشاکشند. ولی همچنانکه مارکس و لنین هردو پی-

۴. S.D.S. حروف اختصاری Students for a Democratic Society (دانشجویان هواخواه جامعه دموکراتیک) جنبش دانشجویی چپ‌گرائی که در سال ۱۹۶۰ در آمریکا بنیاد یافت. م.

بردند، هرکس با نظم مستقر در کشاکش باشد، الزاماً رهایی بخش [مردم] نیست.

مارکوزه بخش بیشتر گزارش خود را از نیروهای رهایی بخش به بحثی دربارهٔ شورشهای دانشجویی اختصاص می‌دهد؛ آنچه سبب می‌شود که او دانشجویان را عامل راستین رهایی بداند، پیش از هر چیز، کیفیت کار آنان از دیدگاه زیبایی شناسی و شیوهٔ خاص فعالیت ایشان است. به ادعای مارکوزه «قدرت گل»^۵ و زبان مخصوص فرهنگ غیررسمی^۶ هیپرها و رواج واژه‌های چهار حرفی^۷، نمودار حساسیت تازه‌ای است که از بند فرهنگ بازاری رهیده است. آنچه مارکسیسم سنتی به عنوان اتحاد کولیهای خرده بورژوا با «لومپن پرولتاریا» وصف کرده، در جدیدترین نظریهٔ مارکوزه به صورت عامل بالقوهٔ دگرگونی درآمده است. مارکسیسم سنتی در بیان آن نظر، دلیل بسیار معقولی داشت و آن اینکه حساسیت کولیها رابطهٔ ایشان را از تودهٔ بزرگ بشریت، که کولیها از لحاظ اقتصادی در واقع انگل آنان هستند، به طور قاطع می‌گسلد. به همینگونه‌اند دانشجویانی که مارکوزه آنان را مظهر کمال مطلوب [انسانی] می‌شمارد، یعنی دانشجویانی که نخستین شورشهای متکی به جیب

۵. Flower Group عنوان دیگری برای بخشی از جنبش دانشجویان دست چپی در آمریکا که گل را نشانهٔ مخالفت با جنگ و زورورزی قرار داده بودند. م.

۶. Subculture یا فرهنگ فرعی.

۷. پیش‌تر توضیح دادیم که واژهٔ آمیزش جنسی در زبان عامیانه انگلیسی چهار حرف دارد. م.

پدر مادرهایشان^۸ را به راه انداخته‌اند و کارشان بیشتر شبیه به شکل تازه‌ای از جنگ صلیبی کودکان است تا به جنبشی انقلابی. ولی مارکوزه درست همین جدا افتادگی کولیها را از ارزشهای اجتماعی می‌ستاید و مسأله تفهیم و تفاهم و همکاری آنان با اکثریت برای او مطرح نیست زیرا اکثریت باید پذیرنده دلسوزی خیرخواهانه انقلابی باشد نه عاملی بارآی مستقل و مخصوص به خویش.

مارکوزه در گفتارش درباره «تساهل سرکوب کننده»^۹ (در «نقدی بر تساهل محض»^{۱۰} که با همکاری «ر. پ. ولف»^{۱۱} و «برینگتون مورپسر»^{۱۲} نوشته) استدلال می‌کند که تساهل دمکراسیهای صنعتی پیشرفته، فریبی بیش نیست. در این دمکراسیها به اقلیت اجازه بیان عقیده داده می‌شود زیرا بیان عقیده اثری ندارد و در واقع صور محدودی که اقلیت برای بیان عقیده خود می‌تواند داشته باشد آن عقیده را بی اثر می‌گرداند. فرض اساسی سراسر استدلال او باز این است که اکثریت چنان زیر تأثیر سلطه نظام اجتماعی درآمده است و به وسیله آن شکل می‌گیرد که دیگر نمی‌تواند انتقاد انقلابی را بشنود یا دریابد. نتیجه آنکه مردم هیچ رایی ندارند و دو راهی که در برابرشان هست نه راه دمکراسی واقعی

۸. اشاره به شرکت شماره بسیاری از فرزندان خانواده‌های توانگر امریکائی

در جنبشهای دست‌چی است. م.

9. Repressive Tolerance

10. A Critique of Pure Tolerance

11. R. P. Wolff

12. Barrington Moore, Jr.

در يك سو و راه حكومت اقلیت برجستگان در سوی دیگر، بلکه راه دو نوع حكومت است که هر دو به دست اقلیت برجستگان اداره خواهند شد، منتها دواقلیت مخالف هم، یکی اقلیت برجستگان مدافع وضع موجود و دیگر اقلیت برجستگان رهائی بخشی که به آینده مارکوزی تعلق دارند. آزادی بیان، موهبت بزرگی نیست زیرا روا داشتن آزادی بیان در جامعه حاضر، همکاری در تبلیغ نادرستیهاست و «غایت تساهل، حقیقت است.» حقیقت در اختیار اقلیتهای انقلابی و سخنگویان روشنفکر آنان همچون مارکوزه است و اقلیت باید با آموزش دوباره اکثریت، در جهت شناخت حقیقت، آنان را رهائی بخشد و حق دارد که عقاید مخالف و زیان آور را سرکوب کند. این شاید خطرناکترین تعلیم مارکوزه است، زیرا نه تنها نادرست است بلکه اگر پذیرفته شود سدی محکم در برابر هرگونه پیشرفت و آزادی معقول است.

شگفت آورترین خصوصیت نظریه مارکوزه شاید آن باشد که او عقیده ای را از منتقدان لیبرال و دست راستی سنت انقلابی اروپائی اقتباس کرده است که آنان به غلط به متفکران چپ نسبت می دهند ولی تا پیش از آنکه مارکوزه هوادار آن شود کمتر کسی در میان متفکران چپ، پیرو آن بود. هم «ژاکوبی» ها^{۱۲} و هم لنین، به هرگونه که در عمل رفتار کردند، فقط به دیکتاتوری موقت اکثریت در برابر اقلیتهای ضد انقلابی عقیده داشتند. ولی بر عهده مارکوزه افتاده است تا عقیده به دیکتاتوری

اقلیت را اعلام کند.

پس رابطه راستین میان تساهل و معقولیت و رهایی یا آزادی چیست؟

هدف تساهل، نه حقیقت، بلکه معقولیت است. ما بیگمان معقولیت را ارج می‌نهیم زیرا با روشهای عقلی یا معقول است که حقیقت را کشف می‌کنیم؛ ولی ممکن است کسی معقول باشد اما عقاید نادرست داشته باشد و برعکس، کس دیگری که عقاید درست دارد چه بسا آدم نامعقولی از کار درآید. نکته اساسی آن است که شخص اول امکان پیشرفت در جهت حقیقت را دارد در حالی که دومی هرچند عقیده‌اش درست است نه تنها برای اثبات عقیده خود دلیلی ندارد بلکه پیوسته در معرض این خطر است که عقاید نادرستی را بپذیرد. چگونه می‌توان دانست که کسی معقول است؟ یک شرط لازم برای معقول بودن آن است شخص عقاید خود را به روشی بیان کند که پیدا باشد چه دلایلی برضد آنها وجود دارد و نیز خود را در معرض هرگونه ایراد ممکن برای انتقاد و ابطال آنها قرار دهد. ولی کسی که از پیش، راه تحمل عقاید مخالف را می‌بندد خود را از چنین انتقاد و ابطالی برکنار نگاه می‌دارد و بدینگونه با پرهیز از اعتراف به خطاپذیری خویش، معقولیت خویش را به خطر می‌اندازد.

یکی از عاجل‌ترین وظایف در روزگار ما پافشاری برسر این است که نظام سیاسی و اجتماعی در معرض انتقاد معقول و مداوم درآید و استقلال پژوهش عقلانی

در دانشگاهها و جاهای دیگر پایدار بماند. یکی از دستاوردهای بزرگ جامعه بورژوازی آن بود که معقولیت را به صورت يك نهاد درآورد. البته [دولتها] چه بسا از همین حالت نهادسازی^{۱۴} بهره می‌برند تا رسم انتقاد عقلانی را [از زندگی اجتماعی] جدا کنند و نگذارند که انتقاد عقلانی در مورد نظام اجتماعی بکار بسته شود، چنانکه [در غرب] پیوسته بر دانشگاهها و سازمانهای دیگر فشار می‌آورند تا رسم پژوهش عقلانی را به صورت افزاری برای پیشبرد خواستهای دولت درآورند. در برابر این دست‌اندازیهائی که به سود نظام اجتماعی مستقر، به حریم پژوهش عقلانی روی می‌دهد باید استوار ایستاد. بنا به نظر چپ روانه تازه مارکوزه برضد تساهل، آن چپ‌روانی که به تساهل دل ببندند یاور همان نیروهائی می‌شوند که خود ادعای پیکار با آنان را دارند و این یاوری نه تنها در زمینه نظری، بلکه در زمینه عملی نیز انجام می‌گیرد. ولی حریم استقلال دانشگاهها در کار آموزش و پژوهش، بیشتر از سوی دانشجویان یاور مارکوزه در خطر است تا از هر سوی دیگر اگرچه مارکوزه خود گاه دانشگاهها را از انتقاد خویش مستثنی می‌کند.

عقیده من در این باره که تساهل و معقولیت با هم پیوستگی نزدیک دارند تنها يك حکم نظری ماقبل تجربی نیست. اگر مارکسیسم از شکل مجموعه عقایدی که در گذشته به وجه معقول پذیرفته می‌شد اینک به

صورت مجموعه عقایدی درآمده که به وجه نامعقول پذیرفته می‌شود، بر اثر آن است که پیروان مارکس، عقاید خود را از امکان انتقاد و ابطال برکنار داشته‌اند. بهره‌برداری از نیروی دولت برای دفاع از مارکسیسم به عنوان تنها مجموعه عقاید درست در کشور شوروی مارکسیسم را از بالیدن باز داشت و مارکسیسم شوروی را به صورت غیر عقلانی درآورد. بهره‌برداری از نیروی دولت نه تنها تساهل را سرکوب کرد، بلکه افزایش در دست اقلیتی شد که روش آن در برابر اکثریت بسیار همانند روشی بود که بنا به اندرز مارکوزه اقلیت برجستگان او باید در برابر اکثریت پیش گیرند. اکثریت مردم در اتحاد شوروی، به شیوه‌ای انفعالی و کنش‌پذیرانه، به مصلحت رهایی خویش مورد بازآموزی قرار گرفتند. آنچه مارکوزه تکرارش را از ما می‌خواهد بخشی از تجربه استالینیسم است.

کسی نمی‌تواند مردم را از بالا برهاند و کسی نمی‌تواند مردم را در این زمینه اساسی دوباره تربیت کند. همچنانکه مارکس جوان پی برد، مردم خود باید خویشتن را رها کنند. تنها تربیتی که آدمی را رها می‌کند خودآموزی است. هرگاه عامل رهایی مردمی را نه خودشان بلکه دیگران قرار دهیم، یاری کرده‌ایم تا آنان به صورت افزارهایی کنش‌پذیر [و بی‌اراده] درآیند و همچون ماده‌ای بیجان، به اراده برجستگان به اشکال گوناگون قالب‌گیری شوند. اکثریت افراد در جوامع پیشرفته صنعتی، پریشان و ناشاد و از بی‌قدرتی خویش

آگاهند ولی اغلب امیدوار نیز هستند و از اوضاع انتقاد می‌کنند و توانائی درك امکانات فوری شادی و آزادی را دارند. مارکوزه بیشتر مردم را کمتر از آن می‌گیرد که هستند؛ و احساس حقارت کاذب در حق اکثریت، که فرجام نظریهٔ اوست، بنیاد سیاست‌هایی می‌شود که در واقع درست همان حالت کنش‌پذیری و غیر عقلائی را پدید می‌آورد که او جامعهٔ زمان ما را بدانها متهم می‌کند؛ فلسفهٔ هگلیان جوان، تکه پاره‌هایی از مارکسیسم و قطعه‌های تجدید نظر شده‌ای از فلسفهٔ روانشناسی فروید: مارکوزه از ترکیب این مواد، نظریه‌ای پدید آورده که مانند نظریات بسیاری از پیشینیان او، به نامهای بزرگ آزادی و عقل استناد می‌جوید و حال آنکه در هر مورد مهمی به جوهر آنها خیانت می‌ورزد.

یادداشتی در زندگینامهٔ مارکوزه

هربرت مارکوزه در سال ۱۸۹۸ در برلن زاده شد. در دانشگاه‌های برلن و «فرایبورگ» درس خواند. در دانشگاه «فرایبورگ» شاگرد «هایدگر» بود و درجهٔ دکتری خود را با نوشتن رساله‌ای دربارهٔ هستی‌شناسی هگل و رابطهٔ آن با فلسفهٔ تاریخ از «هایدگر» گرفت. با روی کار آمدن نازیها آلمان را ترک کرد و به سویس رفت و یک سال در ژنو درس داد. از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۰ در «مؤسسه پژوهش اجتماعی»^۱، که اعضای آن از فرانکفورت به دانشگاه کلمبیا مهاجرت کرده بودند، همکار «ماکس هورک هایمر» بود. ده سال بعد، پس از خدمت در ادارهٔ پژوهش اطلاعات^۲ در وزارت خارجهٔ امریکا که سرانجام کفیل بخش اروپای شرقی آن شد، به کلمبیا بازگشت. آنگاه در مؤسسه مطالعات روسی کلمبیا، مرکز تحقیقات

1. Institute For Social Research
2. Office of Intelligence Research

روسی دانشگاه هاروارد به پژوهش پرداخت و فرآورده این پژوهش کتاب «مارکسیسم شوروی» بود. از سال ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۷ در دانشگاه «براندایس»^۳ بود و مدتی را نیز به عنوان مدیر مطالعات «مدرسه عملی مطالعات عالی»^۴ در پاریس گذراند. از سال ۱۹۶۷ تاکنون در دانشگاه کالیفرنیا درس می‌داده است.

3. Brandeis

4. École Pratique des Hautes Études

کتابنامه

در اینجا تنها کتابهای اصلی مارکوزه را فهرست کرده‌ام. فهرست کامل نوشته‌های مارکوزه را در کتاب «روح انتقادی» *The Critical Spirit* ویراسته «برینگتون مور پسر» و «کورت ولف» *Kurt Wolff* موجود است.

نیستگوییها *Negations*، بوستون ۱۹۶۸، لندن ۱۹۶۸. اگر چه تازه منتشر شده است مقالات اساسی مارکوزه را در سالهای دهه سوم (۱۹۳۰-۱۹۴۰) در بردارد.

عقل و انقلاب *Reason and Revolution*، نیویورک، ۱۹۴۱، با پیشگفتار اضافی، بوستون ۱۹۵۴، لندن ۱۹۵۴. قطعه‌هایی که در کتاب حاضر از «عقل و انقلاب» نقل شده از چاپ دوم امریکائی آن گرفته شده است.

عشق و تمدن *Eros and Civilization*، بوستون ۱۹۵۵. قطعاتی که در کتاب حاضر از آن نقل شده از چاپ *Sphere Books*، لندن ۱۹۶۹ گرفته شده است.

مارکسیسم شوروی *Soviet Marxism* نیویورک ۱۹۵۸، لندن ۱۹۵۸
انسان یک بعدی *One - dimensional Man*، بوستون ۱۹۶۴. قطعاتی که در کتاب حاضر از آن نقل شده از چاپ *Sphere Books*، لندن ۱۹۶۷ گرفته شده است.

نقد ناساehl محض *A Critique of Pure Tolerance* (با همکاری «ر. پ. ولف» و «برینگتون مور پسر») بوستون، ۱۹۶۷

گفتاری دربارهٔ رهایی *An Essay on Liberation*، بوستون، ۱۹۶۹

ارجاعات

- ۱ - نیستگوئیها، ص ۶۵
- ۲ - همان کتاب، ص ۷۱
- ۳ - همان کتاب، ص ۷۳
- ۴ - همان کتاب، ص ۱۱۱
- ۵ - عقل و انقلاب، ص ۴۸
- ۶ - همان کتاب، ص ۲۹۳
- ۷ - عشق و تملن، ص ۳۵۵
- ۸ - همان کتاب، ص ۱
- ۹ - همان کتاب، ص ۶۲
- ۱۰ - «ز. فروید»، موسی و بکتا پرستی، نیویورک ۱۹۴۹، ص ۱۲۹
- ۱۱ - مارکسیسم شوروی، ص ۸۱
- ۱۲ - همان کتاب، ص ۸۶
- ۱۳ - انسان يك بعدی، ص ۷۰
- ۱۴ - همان کتاب، ص ۲۴
- ۱۵ - همان کتاب، ص ۵۳
- ۱۶ - همان کتاب، ص ۶۴
- ۱۷ - همان کتاب، ص ۱۰۹
- ۱۸ - جلد روشنگری، آمستردام، ۱۹۴۷، ص ۲۵

- ۱۹- انسان يك بعدی، ص ۱۱۴
 ۲۰- همان کتاب، ص ۱۱۵
 ۲۱- نگاه کنید به کتاب منطق صوری ارسطو^۱ نوشته «ج. لوکاسی ویچ^۲»
 ۲۲- کاوشهای فلسفی، مطلب ۱۲۴
 ۲۳- همان کتاب، مطلب ۱۳۲
 ۲۴- «بریجن^۳»، «منطق فیزیک امروزی^۴»، ۱۹۲۸، ص ۵
 ۲۵- گفتاری درباره رهائی، ص ۵۵

-
1. Aristotle's Syllogistic
 2. J. Lukasiewicz
 3. Bridgman
 4. The Logic of Modern Physics

