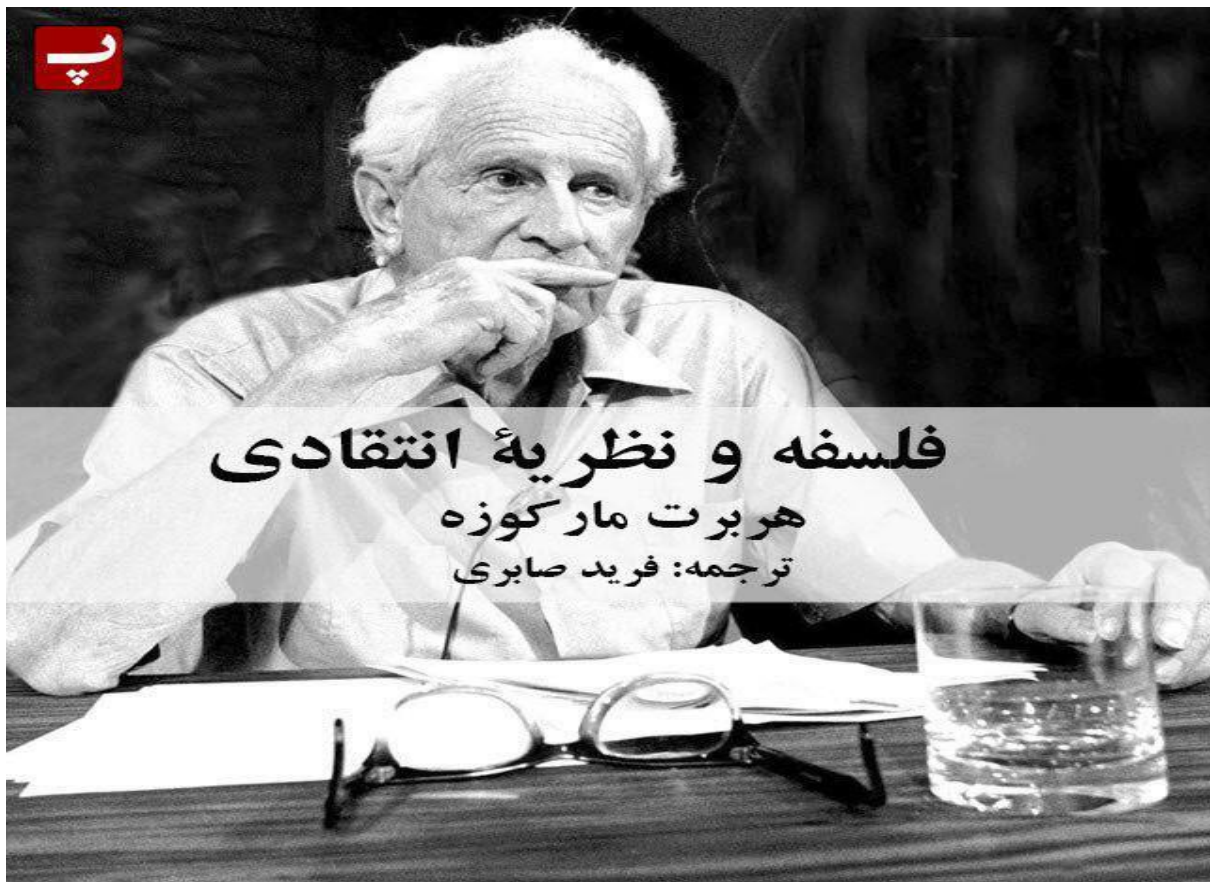




فلسفه و نظریه انتقادی هربرت مارکوزه ترجمه: فرید صابری

مقدمه‌ی مترجم: متن زیر ترجمه‌ی مقاله‌ی «فلسفه و نظریه‌ی انتقادی» هربرت مارکوزه است که برای نخستین بار در مجله‌ی تحقیقات اجتماعی، مجله‌ای که اعضای مکتب فرانکفورت در آن قلم می‌زدند به چاپ رسید. بعدها این مقاله به همراه برخی از دیگر مقالات برجسته‌ی مارکوزه زیر نظر او ترجمه و در کتابی به نام «نفی‌ها»^۱ جمع‌آوری شد. این مقاله در کنار «نظریه‌ی سنتی، نظریه‌ی انتقادی» ماکس هورکهایمر جزو منابع کلاسیک در شناخت نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت محسوب می‌شود، اگر چه برداشت خاص مارکوزه از نظریه‌ی انتقادی تفاوت‌هایی جزئی با برداشت هورکهایمر دارد. سبک صریح مارکوزه در نگارش این مقاله و حجم بصیرت‌ها و استدلال‌هایی که به صورت موجز، منقطع و متوالی از پی هم می‌آیند، به این مقاله خصلتی مانیفست‌وار بخشیده است. البته درباره‌ی این مقاله نیز مانند اغلب نوشته‌های دهه‌ی ۳۰ او دست‌کم می‌توان اینطور گفت که او هیچ اصراری به بیان کردن افکارش به ساده‌ترین شکل ممکن نداشته است، لذا خواندن آنها نیازمند تمرکزی ویژه است. مارکوزه بعدها به بعضی از بینش‌ها کلیدی و محوری این مقاله در بخش دوم کتاب مشهورش «خرد و انقلاب» با عنوان «پیدایش نظریه‌ی اجتماعی» اشاره می‌کند. تأثیر لوکاچ و کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» - به ویژه مقاله‌ی شی‌شدگی و آگاهی پرولتاریا - و البته مقالات هورکهایمر بر این دوره‌ی تفکر مارکوزه در این مقاله به خوبی آشکار است. مبحث کلاسیک نسبت میان فلسفه و مارکسیسم یکی از مجادلات حیاتی و محوری در تاریخ نظریه‌ی انتقادی محسوب می‌شود که از همان ابتدا مارکس را درگیر کرده بود و

^۱ (negations)

بعدها در اوایل قرن بیستم هنگام رنسانس دیالکتیکی مارکسیسم توسط کارل کُرش و لوکاچ بر آن پرتوهای جدیدی افکنده شد. مارکوزه در ادامه‌ی این سنت، فرمول‌بندی کاملاً بدیع و جامع‌تری از این رابطه به دست داده است.

از همان آغاز، نظریه‌ی انتقادی جامعه دائماً به همان اندازه‌ی مباحث و مجادلات اجتماعی، درگیر مباحث فلسفی بود. در زمان زایش‌اش در دهه ۳۰ و ۴۰ قرن نوزدهم، فلسفه، در قیاس با شرایط واقعی آلمان که عقب‌مانده بود، پیشرفته‌ترین فرم آگاهی بود. نقادی نظم مستقر در آنجا همچون نقد آن آگاهی [فلسفی] آغاز شد، در غیر این صورت، این نقادی با ابژه‌اش در مرحله‌ی تاریخی ابتدایی‌تر و کمتر پیشرفته‌ای نسبت به مرحله‌ی تاریخی‌ای که پیشاپیش در سرزمین‌های بیرون آلمان تحقق یافته بود، مواجه می‌شد. هنگامی که نظریه‌ی انتقادی مسئولیت و اهمیت شرایط اقتصادی را برای کلیت جهان مستقر تشخیص داده بود و چارچوب اجتماعی را که واقعیت در آن سازمان می‌یافت را دریافته بود، فلسفه به مثابه رشته‌ی علمی مستقلی که با ساختار واقعیت سروکار دارد، اضافی و بی‌فایده گشته بود. به علاوه به مسائل مربوط به پتانسیل‌های انسان و عقل اکنون می‌شد از دیدگاه اقتصادیات پرداخته شود.

بنابراین، فلسفه درون مفاهیم اقتصادی نظریه‌ی ماتریالیستی ظاهر شد، که هر کدام از این مفاهیم بیشتر از مفهومی اقتصادی [صرف] از آن نوع که توسط رشته‌ی دانشگاهی اقتصاد به کارگرفته می‌شود، هستند. این امر بیشتر بدان خاطر است که این نظریه ادعا می‌کند که کلیت انسان و جهان‌اش را بر حسب وجود اجتماعی او توضیح می‌دهد. با این حال همچنان اشتباه خواهد بود که به این حساب، این مفاهیم را به مفاهیم فلسفی تقلیل داد. برعکس، محتوای فلسفی مرتبط با این نظریه باید از ساختار اقتصادی استنباط شود. این محتوا به شرایطی ارجاع می‌دهد که اگر فراموش شود نظریه را به عنوان یک کل در خطر می‌اندازد.

نظریه‌ی انتقادی به باور بنیانگذارانش به طرزی اساسی با ماتریالیسم پیوند خورده است. این بدان معنا نیست که بنابراین این نظریه خودش را همچون سیستمی فلسفی در تضاد با دیگر سیستم‌های فلسفی برمی‌سازد. نظریه‌ی جامعه یک سیستم اقتصادی است نه فلسفی. دو عنصر اساسی وجود دارد که ماتریالیسم را با نظریه‌ی اجتماعی صحیح پیوند می‌زند: دل‌مشغولی نسبت به خوشبختی انسانی و این عقیده که خوشبختی تنها می‌تواند از طریق تحول شرایط مادی وجود به دست آورده شود. فرایند عینی تحول و اقدامات بنیادینی که باید برای رسیدن به سازماندهی عقلانی جامعه انجام شود با تحلیل شرایط اقتصادی و سیاسی در موقعیت تاریخی خاصی ترسیم شده‌اند. برساختن متعاقب جامعه جدید نمی‌تواند ابژه‌ی نظریه باشد چرا که این امر قرار است به مثابه آفرینش آزادانه افراد رهاشده رخ دهد. وقتی عقل به‌مثابه سازماندهی عقلانی آدمی تحقق یابد، فلسفه بدون ابژه رها می‌شود. چرا که فلسفه، تا حدی که تا کنون چیزی بیشتر از یک حرفه یا رشته [آکادمیک] درون تقسیم کار داده شده بوده است، حیاتش را از عقل هنوز واقعیت‌نیافته^۳ گرفته است. عقل، مقوله‌ی

^۲ (actual)

^۳ (not yet being reality)

بنیادین اندیشه‌ی فلسفی است، تنها مقوله‌ای که به یاری آن فلسفه خودش را با سرنوشت انسانی گره زده است. فلسفه می‌خواهد نهایی‌ترین و عمومی‌ترین زمینه‌های هستی را کشف کند. با عقل، فلسفه ایده‌ی یک هستی اصیل را دریافت که در آن همه‌ی آنتی‌تزه‌های مهم (سوژه و ابژه، جوهر و ظاهر، اندیشه و هستی) آشتی داده شده بودند. این ایده‌ی عقل در ارتباط با این عقیده بود که آنچه هست، بی‌واسطه و پیشاپیش عقلانی نیست بلکه در عوض باید به [قلمرو] عقل آورده شود. عقل بالاترین پتانسیل‌های انسان و هستی را بازنمایی می‌کند، دو امری که به هم تعلق دارند. چرا که وقتی عقل در انطباق با شرایط جوهر است، به این معنی که در بالاترین سطح‌اش به مثابه واقعیتی اصیل هست، جهان دیگر همچون ابژکتیویتی مادی^۴ صرف در مقابل اندیشه‌ی عقلانی انسان نمی‌ایستد. در عوض، جهان اکنون توسط اندیشه دریافت می‌شود و به مثابه یک مفهوم^۵ تعریف می‌شود. یعنی بر خصلت خارجی، تضادآمیز^۶ ابژکتیویتی مادی در فرایندی غلبه می‌شود که در آن، این‌همانی سوژه و ابژه به مثابه ساختاری عقلانی، مفهومی که مشترک میان هر دوست، استقرار می‌یابد. جهان در ساختارش به مثابه امری در نظر گرفته می‌شود که در دسترس عقل است، متکی بر آن و تحت استیلای آن. فلسفه در این فرم ایدئالیسم است [یعنی]؛ وجود را مشمول اندیشه می‌کند. اما از طریق همین نخستین تز که فلسفه را مبدل به عقل‌گرایی و ایدئالیسم کرد، فلسفه به همان اندازه فلسفه‌ی انتقادی می‌شود. از آنجا که جهان داده شده گره خورده با اندیشه‌ی عقلانی بود و در واقع، به طرزی هستی‌شناختی متکی بر آن، هر چیزی که در تناقض با عقل قرار بگیرد یا عقلانی نباشد به عنوان چیزی که باید مغلوب گردد مطرح می‌شد. عقل همچون دادگاهی انتقادی استقرار یافته بود. در فلسفه عصر بورژوازی عقل فرم سوژکتیویتی عقلانی را گرفته بود. انسان، فرد، قرار بود که همه‌ی چیزهای داده‌شده را به وسیله‌ی قدرت معرفت‌اش بیازماید و قضاوت کند. بنابراین، مفهوم عقل مفهوم آزادی را نیز را در برمی‌گرفت. چرا که چنین آزمودن و قضاوتی بی‌معنا می‌بود اگر انسان آزاد نبود که مطابق با بینش‌اش عمل کند و آنچه در مقابلش قرار می‌گیرد را در انطباق با عقل در بیاورد.

«فلسفه به ما می‌آموزد که همه‌ی خواص ذهن (mind) تنها از رهگذر آزادی وجود دارند و همه وسیله‌ای برای آزادی هستند و اینکه همه در پی آزادی‌اند و آزادی را تولید می‌کنند. این معرفت که تنها امر حقیقی برای ذهن آزادی است متعلق به فلسفه ژرف‌اندیش است»^(۱)

هگل فقط داشت از کل سنت فلسفی نوعی نتیجه می‌گرفت وقتی آزادی و عقل را یکسان گرفت. آزادی، عنصر فرمال عقلانیت است، تنها فرمی که عقل در آن می‌تواند موجود باشد.^(۲)

با مفهوم عقل به مثابه‌ی آزادی به نظر می‌رسد که فلسفه به مرزهایش می‌رسد. آنچه در رابطه با تحقق یافتن عقل برجسته و قابل توجه می‌ماند یک وظیفه فلسفی نیست. هگل تاریخ فلسفه را چنان می‌فهمد که در این مرحله به نتیجه‌ی تعیین‌کننده‌اش رسیده است. هر چند این برای نوع بشر به معنی آینده‌ای بهتر نبود بلکه به معنای اکنون بدی بود که این شرایط را سرمدی و ابدی می‌ساخت. البته کانت مقالاتی درباره تاریخ جهان‌شمول با نیتی جهان‌وطنی و درباره‌ی صلح

^۴ (Gegenstandlichkeit)

^۵ (Begriff)

^۶ (antithetical)

ابدی نوشته بود. اما فلسفه استعلایی‌اش این باور را که تحقق عقل از رهگذر تحول واقعی غیرضروری بود را برانگیخته بود، چرا که افراد می‌توانستند درون نظم مستقر، عقلانی و آزاد شوند. این فلسفه در مفاهیم پایه‌ای‌اش به دام نظم عصر بورژوازی می‌افتد. در جهانی بدون عقل، عقل تنها نماد^۷ عقلانیت است، در شرایط عدم آزادی عمومی آزادی تنها نوعی نماد آزاد بودن است. این نماد توسط درونی‌سازی ایدئالیسم به دست آمده است. عقل و آزادی وظایفی می‌شوند که فرد قرار است درون خودش به انجام برساند و او می‌تواند این کار را بدون توجه به شرایط خارجی انجام دهد. آزادی با ضرورت در تناقض قرار نمی‌گیرد بلکه بر عکس لزوماً آن را پیش‌فرض می‌گیرد. تنها کسی آزاد است که امر ضروری را به عنوان امر ضروری بازشناسد و بنابراین بر ضرورت ناب‌اش غلبه کند و آن را به حوزه‌ی عقل ارتقا دهد. این مترادف است با گفتن اینکه شخصی که معلول و فلج به دنیا آمده است و نمی‌تواند در وضعیت موجود علم پزشکی درمان شود، وقتی که به عقل و آزادی حوزه‌ای در درون وجود معلولش بدهد یعنی اگر از آغاز همیشه نیازها، اهداف و اعمال‌اش را تنها به عنوان نیازها، اهداف و اعمال یک فرد معلول مطرح کند، بر این ضرورت غلبه می‌کند. عقل‌گرایی ایدئالیستی آنتی‌تز داده‌شده‌ی آزادی و ضرورت را منحل می‌سازد تا آزادی هیچ گاه از ضرورت عبور نکند به جای آن، خاضعانه درون ضرورت ساکن شود. زمانی هگل گفت که این تعلیق ضرورت «ضرورت را به آزادی تبدیل میکند»^(۳)

به هر حال، آزادی می‌تواند حقیقتِ ضرورت باشد تنها هنگامی که ضرورت پیشاپیش فی‌الذات حقیقی باشد. [نحوه‌ی] الصاق یا اتکای عقل‌گرایی ایدئالیستی به وضع موجود به سبب مفهوم‌پردازی خاص‌اش از رابطه‌ی آزادی و ضرورت متمایز می‌شود. این الصاق هزینه‌ای است که باید به خاطر حقیقت معرفت‌اش بپردازد. این امر پیشاپیش در جهت‌گیری سوژه‌ی فلسفه ایدئالیستی حضور دارد. این سوژه فقط تا آنجا عقلانی است که کاملاً خودکفا باشد. همه‌ی آنچه "دیگر" است، نسبت به این سوژه بیگانه و خارجی و به خودی خود ابتدائاً مظنون است. برای اینکه چیزی درست باشد باید قطعی باشد. برای اینکه قطعی باشد باید توسط سوژه به عنوان دست‌آورد خودش بر نهاده شود. این موضوع به یک اندازه درباره‌ی «اساس پایدار»^۸ دکارت و حکم پیشینی ترکیبی کانت صادق است. خودکفایی و استقلال از همه‌ی آن چیزی که دیگری و بیگانه است تنها ضمانت آزادی سوژه است. آنچه متکی بر هیچ شخص یا شی دیگری نیست، چیزی که صاحب خودش است آزاد است. بیرون گذاشتن دیگری. ارتباط با دیگری به شیوه‌ای که سوژه به راستی به دیگری دست یابد و با دیگری وحدت یابد به عنوان فقدان و وابستگی محسوب می‌شود. وقتی هگل عقل را به مثابه، یک واقعیت اصیل، جنبشی که «درون خودش باقی می‌ماند» ترسیم می‌کند احتمال دارد که از ارسطو بهره گرفته باشد. از آغاز، فلسفه مطمئن بود که والاترین حالت وجود «بودن-درون-خود»^۹ هست.

این این‌همانی یا هویت در تعیین‌یافتگی واقعیت اصیل اشاره به این‌همانی عمیق‌تری دارد: مالکیت. چیزی وقتی اصیل است که خوداتکا باشد، یعنی می‌تواند از خودش حفاظت کند و وابسته به هیچ چیز دیگری نیست. برای ایدئالیسم این نوع از وجود وقتی به دست آورده می‌شود که سوژه مالک جهان باشد، نتیجه اینکه جهان نمی‌تواند از سوژه سلب شود و سوژه

^۷ (semblance)

^۸ (fundamentum inconcussum)

^۹ (Beisichselbstsein)

با قدرت مطلق جهان را در اختیار خود می‌گیرد و اینکه سوژه تا حدی مالک جهان است که در همه دیگربودگی، تنها با خودش باشد. اگر چه آزادی به دست آمده با اگوی شناختی دکارت، موند لایب نیتس، اگوی استعلایی کانت، سوژه‌ی فعالیت آغازین^{۱۰} فیخته و روح-جهان هگل، همان آزادی مالکیتی لذت‌برانگیز نیست که با آن خدای ارسطویی در سعادت خودش حرکت می‌کند. در عوض این آزادی، آزادی کار شاق پایان‌ناپذیر است. عقل، در فرمی که در فلسفه‌ی مدرن می‌یابد، به عنوان وجود اصیل باید خودش و واقعیت‌اش را در مصالح و موادی سخت و متمدن تولید کند و تنها در طی این فرایند وجود دارد. کاری که قرار است عقل انجام دهد چیزی کمتر یا بیشتر از بنا نهادن جهان برای اگو نیست. قرار است جهان شمولیت و همبودگی‌ای بیافریند که در آن سوژه‌ی عقلانی با دیگر سوژه‌های عقلانی سهیم شود. این [نکته]، پایه‌ی این امکان است که فرای برخورد مونداهای صرفاً خودکفا یک زندگی مشترک در جهان مشترک شکل بگیرد. اما حتی این دستاورد منجر به امری فرای آنچه از قبل وجود دارد نمی‌شود. هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد. چرا که بنا ساختن جهان همواره پیشاپیش متأثر از عمل عینی^{۱۱} فرد است، بنابراین او هرگز نمی‌تواند اصیل‌ترین دستاوردش را در دست بگیرد. اختلال سرشت‌نمای یکسانی، اختلالی که از اینکه واقعاً چیزی را بگیرد و از آن چیزی دیگر بسازد هراس دارد در همه‌ی جنبه‌های این نوع عقل‌گرایی غلبه می‌یابد. ادعای تحول یا توسعه مطرح می‌شود اما تحول واقعی «یک دگرگونی یا چیزی دیگر شدن» نیست (۴) برای همین است که این نوع عقل‌گرایی در استنتاج‌هایش به چیزی که قبلاً «فی النفسه» وجود نداشته باشد، نمی‌رسد. فقدان تحول انضمامی برای این فلسفه به‌مثابه بزرگ‌ترین مزیت ظاهر می‌شود. دقیقاً در پخته‌ترین سطح این فلسفه، ایستایی درونی همه‌ی مفاهیم به‌ظاهر خیلی پویایش آشکار می‌شود.

بی‌شک همه‌ی این خصائل عقل‌گرایی ایدئالیستی را بدل به فلسفه‌ای بورژوایی می‌کند. و هنوز صرفاً بر اساس همین مفهوم تنهای عقل، چیزی بیشتر از ایدئولوژی است و اگر فردی خودش را درگیر [بررسی آن] کند کاری بیش از مقابله کردن با ایدئولوژی انجام می‌دهد. مفهوم ایدئولوژی تنها زمانی معنا دارد که در جهت علاقه‌ی نظریه‌[ی انتقادی] به متحول ساختن ساختار اجتماعی باشد. این مفهوم نه مفهومی جامعه‌شناختی است و نه فلسفی بلکه در عوض مفهومی سیاسی است، این مفهوم دگرگونی را نه در رابطه با شرایط اجتماعی حقیقت‌اش یا در رابطه با نوعی حقیقت مطلق بلکه در عوض در رابطه با علاقه‌[ی نظریه به] تحول، لحاظ می‌کند. دگرگونی‌های فلسفی بی‌شماری صرفاً ایدئولوژی هستند و به مثابه توهماتی درباره‌ی عوامل اجتماعاً وابسته، بی‌درنگ خودشان را در دستگاه کلی سلطه ترکیب می‌کنند. عقل‌گرایی ایدئالیستی به این دسته تعلق ندارد دقیقاً تا آن حدی که ایدئالیستی است. مفهوم‌پردازی سلطه بر هستی به واسطه‌ی عقل در نهایت، تنها یک مبنای ایدئالیسم نیست. قطعاً دولت اقتدارگرا [مقابل دولت لیبرالیستی] با ایدئالیسم کلاسیک جنگیده است. عقل‌گرایی به خصائل مهم جامعه بورژوایی پی‌برد: اگوی انتزاعی، عقل انتزاعی، آزادی انتزاعی. تا این اندازه، این فلسفه‌ی آگاهی صحیح است. عقل ناب چون عقلی مستقل از تمام تجارب فهمیده شده بود. جهان تجربی به‌مثابه‌ی امری ظاهر شد که عقل را وابسته می‌سازد؛ خودش را با خصلت «خارجیت»^{۱۲} به عقل نشان می‌دهد. (۶) محدود ساختن عقل به دستاوردهای ناب نظری و عملی دال بر اعتراف به [ناتوانی در برابر حضور] واقع‌بودگی زشت است اما در عین حال این

^{۱۰} (original activity)

^{۱۱} (actual)

^{۱۲} (Fremdartigkeit)

محدود ساختن، با حق فرد و با امری که در فرد چیزی بیشتر از "انسان اقتصادی" است، گره خورده است؛ با آنچه که بیرون از مبادله اجتماعی جهان شمول باقی می ماند. ایدئالیسم می کوشد که دست کم اندیشه را در وضعیت خلوص حفظ کند. این فلسفه نقش منحصر به فرد ستیزیدن با هر دو، هم ماتریالیسم راستین نظریه‌ی اجتماعی انتقادی و هم ماتریالیسم دروغین پراکتیس بورژوازی را بازی می کند. در ایدئالیسم فرد با آزاد ساختن هم خودش و هم جهان در قلمرو اندیشه، علیه جهان اعتراض می کند. این فلسفه در معنایی اساسی فردگرا است. اگر چه یکتا بودگی فردی را بر حسب "خودکفایی" و "مالکیت" می فهمد و همه تلاش‌ها [در این فلسفه] برای استفاده از سوژه، که در این معنا فهمیده شده باشد، به مثابه‌ی پایه‌ی بر ساختن جهانی بیناسوژکتیو خصلتی ابهام بر انگیز دارد. دگرگو^{۱۳} همواره تنها می تواند به شیوه‌ای انتزاعی به اگو مرتبط شود؛ این رابطه یافتن مسئله‌ی معرفت ناب یا اخلاق ناب باقی می ماند. ناب بودگی و خلوص ایدئالیسم نیز مبهم و شک بر انگیز است. مطمئناً والاترین حقایق عقل نظری و عملی باید ناب باشند و مبتنی بر واقع بودگی نباشد. اما این ناب بودگی تنها در آن شرایط که واقعیت در ناخالصی رها شود می تواند حفظ شود. فرد به ناحقیقت اش تسلیم می شود. با این وجود، دل مشغولی ایدئالیسم نسبت به میل و آرزوی فردی، ایدئالیسم را از رضادادن به قربانی کردن فرد به نفع جمع‌ها حفظ می کند.

اعتراض و نقد عقلگرایی ایدئالیستی باقی می ماند و به شرایط مادی هستی بسط نمی یابد. هگل ابدیت فلسفه را در جهان اندیشه "تعیین یافتگی‌ای جوهری" خواند. اگر چه فلسفه آنتی تزه‌ای نهفته در عقل را آشتی می دهد [اما] "آشتی‌ای نه در واقعیت بلکه در جهان ایده‌ها" به دست می دهد. اعتراض ماتریالیستی و نقد ماتریالیستی از نبرد گروه‌هایی سرکوب شده برای زیست بهتر نشئت گرفته است و غالباً با فرایند عینی این نبرد در ارتباط می ماند. فلسفه غربی عقل را به مثابه واقعیتی اصیل بر ساخته بود. در عصر بورژوازی واقعیت عقل وظیفه‌ای شد که فرد آزاد باید به عهده می گرفت. سوژه، جایگاهی برای عقل و منبع فرایندی بود که به واسطه‌ی آن ابژکتیویته باید عقلانی می شد، اگر چه شرایط مادی زندگی، آزادی را به عقل تنها در [حوزه‌ی] اندیشه و اراده ناب اختصاص داده بود. اما وضعیت اجتماعی‌ای در دسترس قرار گرفته بود که در آن تحقق عقل دیگر نیازی به محدود شدن به اندیشه و اراده ناب نداشت. اگر عقل به معنای شکل دادن به زندگی بر مبنای تصمیم آزاد انسان‌ها بر پایه‌ی معرفت‌شان است پس تقاضا و نیاز به عقل، از این به بعد، به معنی آفرینش سازمان اجتماعی است که در آن افراد می توانند به صورت جمعی زندگی شان را در انطباق با نیازهایشان تنظیم کنند. با تحقق یافتن عقل در چنین جامعه‌ای، فلسفه ناپدید خواهد شد. این وظیفه‌ی نظریه‌ی اجتماعی است که این امکان را توضیح بدهد و پایه‌های تحولی در ساختار اقتصادی را فراهم کند. با انجام دادن این کار، می توانست رهبری نظری آن لایه‌ها یا طبقاتی را که بخاطر وضعیت تاریخی شان تغییر را باید به انجام رسانند به دست دهد. دلبستگی یا علاقه‌ی فلسفه، یعنی دلمشغولی [اش] به انسان، فرم جدیدش را در دلبستگی نظریه‌ی اجتماعی انتقادی یافت. هیچ فلسفه‌ای در عرض یا بیرون از این نظریه وجود ندارد. چرا که بر ساختن فلسفی عقل جای خودش را به خلق جامعه‌های عقلانی داده است. ایده‌آل‌های فلسفی جهانی بهتر و هستی راستین در قصد عملی بشریت در حال تقلا و مبارزه ترکیب می شود، جایی که این ایده‌آل‌ها فرمی انسانی می گیرند.

^{۱۳} [alter ego]

چه می‌شود اگر به هر صورت، تحولی که توسط این نظریه طرح شده بود رخ ندهد؟ اگر نیروهایی که قرار بود منجر به تحول شوند، سرکوب شوند و شکست خورده به نظر برسند؟ اگر چه اندکی حقیقت این نظریه از این طریق در تناقض می‌افتد، با این وجود این نظریه از این به بعد در نوری جدید ظاهر میشود، که جنبه‌ها و عناصر تازه‌ی ابژه‌هایش را روشن می‌سازد. وضعیت جدید به بسیاری از خواسته‌ها و شاخص‌های این نظریه، معنایی جدید می‌دهد، نظریه‌ایی که کارکرد تغییر یافته‌اش آن را به معنایی قوی‌تر با خصلت 'نظریه‌ی انتقادی' منطبق می‌سازد.^{۱۴} (نقدش [اکنون] در ضمن معطوف به اجتناب کردن از خواسته‌های کامل اقتصادی و سیاسی‌اش توسط آنها [طبقه کارگر] که [از آغاز] این نقد را برانگیخته بودند. این وضعیت نظریه را از نو وادار به تأکیدی شدیدتر بر دل‌مشغولی‌اش به پتانسیل‌های انسان و به آزادی، خوشبختی و حقوق افراد، که در همه‌ی تحلیل‌هایش حضور داشت. برای این نظریه، این امور منحصراً بالقوگی‌های وضعیت اجتماعی انضمامی هستند. این امور تنها به‌مثابه سؤالاتی اقتصادی و سیاسی و همچون اموری وابسته به روابط انسان‌ها در فرایند تولیدی، توزیع محصول کار اجتماعی و مشارکت فعال انسان‌ها در مدیریت اقتصادی و سیاسی کل فرایند، موضوعیت دارند. هر چه بیشتر عناصر نظریه [بدل به] واقعیت می‌شوند - نه فقط به آن معنا که تطور^{۱۴} نظم یا سامان [موجود]، پیش‌بینی‌های نظریه را تأیید میکند، بلکه به این معنا که گذار به نظم جدید شروع میشود - سوال درباره‌ی امری که نظریه به عنوان هدف خودش در نظر گرفته الزامی‌تر می‌شود. چرا که اینجا، برخلاف سیستم‌های فلسفی، آزادی انسانی امری خیالی یا معنویتی جعلی نیست که همه چیز را در جهان خارجی همان‌طور که هست باقی می‌گذارد. در عوض، آزادی در اینجا معنای پتانسیلی واقعی، رابطه‌ی اجتماعی‌ای که تحقق سرنوشت انسان به آن وابسته است را می‌دهد. در هر مرحله‌ی خاص توسعه، خصلت بر سازنده‌ی نظریه‌ی اجتماعی از نو ظاهر می‌شود. از همان آغاز این نظریه کاری فزون‌تراز ثبت و سیستم‌پردازی امور واقع را انجام می‌داد. رانه و انگیزه‌ی این نظریه از نیرویی نشئت می‌گرفت که با آن علیه امور واقع حرف می‌زد و واقع‌بودگی زشت را پتانسیل‌های بهترش مواجه می‌کرد. مثل فلسفه، این نظریه مخالف تبدیل کردن واقعیت به معیار، به شیوه‌ی پوزیتیویسم راحت‌طلب است. اما بر خلاف فلسفه، اهدافش را تنها از گرایشات حاضر شرایط اجتماعی می‌گیرد. بنابراین این نظریه هیچ خوفی از یوتوپیا ندارد بدان خاطر که سامان جدید بخاطر چنین بودنش محکوم می‌شود. وقتی که حقیقت نمی‌تواند در نظم اجتماعی مستقر تحقق یابد، همیشه برای این نظم همچون یوتوپیی صرف ظاهر می‌شود. این استعلا نه ضد بلکه به نفع حقیقت این یوتوپیا حرف می‌زند. عنصر یوتوپیی برای مدت‌ها تنها عنصر پیشرو در فلسفه بود، چنان که این عنصر در بر ساختن بهترین دولت، والاترین لذت و سعادت و صلح ابدی [حضور داشت]. لجاجت، که از وفاداری به حقیقت در مقابل همه‌ی ظواهر سرچشمه می‌گیرد، در فلسفه معاصر راه را برای بولیهوسی و اپورتونیسیم بی‌پرده باز کرده است. نظریه‌ی انتقادی، لجاجت را به‌مثابه‌ی خصلت اصیل اندیشه فلسفی حفاظت می‌کند.

وضعیت معاصر این خصلت را برجسته می‌سازد. عقب‌گردی که نیروهای پیشرو از آن در رنج بودند در مرحله‌ای رخداد که شرایط اقتصادی برای تحول آماده بود. وضعیت اجتماعی جدیدی که در دولت اقتدارگرا تجلی یافته به آسانی میتواند به وسیله‌ی مفاهیم ارائه شده توسط این نظریه فهمیده و پیش‌بینی شود. این خطای مفاهیم اقتصادی نبود که رانه‌ای فرای

^{۱۴} (evolution)

تأکید جدید ادعای این نظریه در این باره که تحول شرایط اقتصادی، تحول کلیت هستی انسانی را در بر می‌گیرد، به دست داد. این ادعا در عوض معطوف به تفسیر و کاربستی تحریف شده [و محدود] از علم اقتصادی است که هم در عمل و هم بحث نظری حضور دارد. این بحث به این سؤال بازمی‌گردد: به چه شیوه‌ای این نظریه چیزی بیشتر از علم اقتصاد است؟ از آغاز نقد اقتصاد سیاسی این تمایز را با نقد کردن کلیت هستی اجتماعی وضع کرد. در جامعه‌ای که تمامیت‌اش با روابط اقتصادی تعین یافته بود، تا حدی که اقتصاد کنترل نشده و همه‌ی روابط انسانی را کنترل می‌کرد، اقتصاد حتی امور غیراقتصادی را نیز در بر می‌گرفت. روشن است که اگر و هنگامی که این کنترل محو شود، سازمان‌یابی عقلانی جامعه، که نظریه‌ی انتقادی به سمت آن جهت‌گیری شده، چیزی بیش از نوعی فرم جدید تنظیم و سامان‌دهی اقتصادی است. تفاوت درعاملی حیاتی نهفته است، دقیقاً عاملی که جامعه را عقلانی می‌کند - تابعیت اقتصاد از نیازهای افراد. تحول جامعه رابطه ریشه‌ای^{۱۵} زیر بنا و روبنا را محو می‌کند. در واقعیتی عقلانی، فرایند کار نباید هستی کلی انسان‌های را تعیین کند؛ برعکس، نیازهای انسان‌ها باید فرایند کار را تعیین کند. نه به این معنی که فرایند کار در انطباق با برنامه‌ای تنظیم شود، بلکه به این معنی که علاقه‌ی تعیین‌بخش به تنظیم با اهمیت شود: این علاقه‌ی عقلانی خواهد بود فقط اگر معطوف به آزادی و سعادت توده‌ها باشد. نادیده‌ی گرفتن این عنصر، یکی از خصلت‌های اساسی نظریه را از آن به یغما می‌برد. این امر از تصویر بشریت آزاد شده ایده‌ی سعادت را ریشه کن می‌کند که قرار بود این تصویر را از همه‌ی بشریت قبلی متمایز سازد. بدون آزادی و سعادت در روابط اجتماعی انسان‌ها، حتی عظیم‌ترین افزایش تولید و امحای مالکیت در ابزار تولید به بی‌عدالتی قدیمی آلوده می‌ماند.

نظریه‌ی انتقادی البته بین مراحل مختلف تحقق تمایز گذاشته و ناآزادی‌ها و نابرابری‌هایی که عصر جدید ناگزیر تحمل خواهد کرد را مشخص کرده است. با این حال، وجود اجتماعی تحول‌یافته باید با هدف نهایی‌اش تعین یابد، حتی در سرآغازش. نظریه‌ی انتقادی، در مفهوم‌اش از هدف نهایی، قصد نداشت که آخرت الهیاتی را با آخرتی اجتماعی جایگزین کند - با [وضعیت] ایده‌آلی که در نظم جدید [قرار است] ظاهر شود درست مانند آخرتی دیگر که تنها به لطف تضاد منحصر به فردش با آغاز و فاصله‌ی تلسکوپی‌اش [از آن تقرر دارد]. با دفاع از پتانسیل‌های در خطر و قربانی شده‌ی انسان در مقابل بزدلی و خیانت، نظریه‌ی انتقادی قرار نیست که توسط فلسفه تکمیل و ضمیمه شود. این نظریه تنها آنچه را که همیشه پایه‌ی مقولاتش بوده آشکار می‌سازد: این خواست که از طریق امحاءِ شرایط مادی تاکنون موجودِ هستی، تمامیت روابط انسانی آزاد شود. اگر نظریه‌ی انتقادی در میان نومی‌امدی امروز، نشان می‌دهد که واقعیتی که بررسی می‌کند باید آزادی و سعادت افراد را در بر بگیرد، این نظریه تنها دارد راهنمایی عرضه‌شده توسط مفاهیم اقتصادی‌اش را دنبال می‌کند. آنها مفاهیمی برسازنده‌اند که نه تنها واقعیت داده شده را، بلکه درعین حال امحای آن و واقعیت جدیدی که قرار است به دنبالش بیاید را درک میکند. در بازسازی نظری فرایند اجتماعی، نقد شرایط حاضر و تحلیل گرایش‌اتشان لزوماً عناصر معطوف به آینده^{۱۶} را در بر می‌گیرد. تحولی که این فرایند به سمت آن در حرکت است و هستی که انسان آزاد شده باید برای خودش خلق کند، از آغاز تشکیل و آشکارشدن نخستین مقولات اقتصادی را تعین می‌بخشد. نظریه

^{۱۵} (original)

^{۱۶} (future-oriented)

نمی‌تواند به هیچ نوع واقعیتی برای تأیید عناصر نظری‌ای که به آزادی آینده اشاره می‌کنند توسل جوید. از دیدگاه این نظریه، همه‌ی آن چیزی که پیشاپیش وجود یافته، تنها به مثابه‌ی امری تهدیدشده و در فرایند ناپدید شدن داده می‌شود؛ تنها وقتی امر داده شده، واقعیتی پوزیتیو یا مثبت محسوب می‌شود، [به‌مثابه‌ی] عنصری از جامعه‌ی آینده، که این امر در تفسیر یا برساختن نظری^{۱۷} به مثابه امری که باید تحول یابد، قرار گیرد. این برساختن نوعی ضمیمه و نوعی بسط علم اقتصاد نیست. بلکه خود علم اقتصاد است تا آنجایی که با محتواهایی سر و کار دارد که قلمروی شرایط اقتصادی مستقر را استعلا می‌بخشد.

وفاداری بی‌قیدوشرط نظریه به هدف‌اش، که تنها می‌تواند از راه نبرد اجتماعی به دست آید، به آن اجازه می‌دهد که دائماً با امر قبلاً واقعیت‌یافته با امرهنوز واقعیت‌نیافته و تازه به خطر افتاده مواجه کند. علاقه‌ی نظریه به فلسفه‌ی عظیم، بخشی از بافت یا متن واحد تضاد با نظم مستقر است. اما نظریه‌ی انتقادی درگیر تحقق ایده‌آل‌هایی نیست که از بیرون به درون نبرد اجتماعی آورده شده‌اند. در مبارزات این نظریه از یکسو، غایت آزادی را تشخیص می‌دهد و از سوی دیگر، غایت سرکوب و بربریسیم. اگر [زمانی] به نظر برسد که دومی در واقعیت غلبه می‌یابد، ممکن است به سادگی چنان به نظر برسد که نظریه‌ی انتقادی طرفدار یک ایده‌ی فلسفی در مقابل تحول واقعی و تحلیل علمی‌اش بوده است. علم سنتی نسبت به فلسفه‌ی عظیم در واقع بیشتر تابع^{۱۸} قدرت‌ها بود. نه در علم بلکه در فلسفه بود که نظریه‌ی سنتی مفاهیمی معطوف به پتانسیل‌های نهفته‌ی انسان فرای وضعیت واقعی را بسط داد. در پایان نقد عقل محض، کانت سه سوال را مطرح می‌کند که در آن «همه‌ی علائق» عقل انسان در هم می‌آمیزند: چه می‌توانم بدانم؟؛ چه باید بکنم؟؛ چه می‌توانم آرزو کنم؟ و در مقدمه‌ی درس‌گفتارش درباره‌ی منطق سؤال چهارمی را اضافه می‌کند که هر سه مورد اول را را دربرمی‌گیرد: انسان چیست؟ پاسخ این پرسش به‌مثابه‌ی توصیف طبیعت انسانی آنطور که در واقعیت است فهمیده نمی‌شود بلکه در عوض به نحوه‌ی نشان دادن اینکه پتانسیل‌های انسان چه هستند؟ فهمیده می‌شود. در دوره‌ی بورژوایی، فلسفه معنای هم سوال و پاسخ‌ها را با یکسان انگاشتن پتانسیل‌های انسانی آنچه درون نظم مستقر واقعیت یافته‌اند تحریف کرد. برای همین است که آن پتانسیل‌ها تنها می‌توانند پتانسیل‌های معرفت ناب و اراده‌ی ناب باشد.

تحول شرایط داده‌شده البته کار فلسفه نیست. فیلسوف تنها تا جایی می‌تواند در نبرد اجتماعی شرکت کند که فیلسوفی متخصص نباشد. این «تقسیم کار» در ضمن ناشی از جدایی مدرن وسایل ذهنی از وسایل مادی تولید است و فلسفه نمی‌تواند بر آن غلبه کند. خصلت انتزاعی کار فلسفی در گذشته و حال، ریشه در شرایط اجتماعی هستی دارد. وفاداری به انتزاعی بودن فلسفه بیشتر مناسب اوضاع و نزدیک‌تر به حقیقت است تا انضمامیت شبه‌فلسفی‌ای که به مبارزات اجتماعی رضایت می‌دهد.^{۱۹} آنچه در مفاهیم فلسفی حقیقی است، از رهگذر انتزاع از وضعیت انضمامی انسان به دست آمده و تنها در چنان انتزاعی حقیقت دارد. عقل، ذهن، اخلاق، معرفت و سعادت تنها مقولات فلسفه‌ی بورژوایی نیستند بلکه در عوض دل‌مشغولی‌های نوع بشرند. آنها باید چنان که هستند حفظ شوند اگر نگوئیم باید از نو برانگیخته شوند. وقتی نظریه‌ی

^{۱۷} (theoretical construction)

^{۱۸} (subject)

^{۱۹} (condesced)

انتقادی دکترین‌های فلسفی که در آنها هنوز ممکن است که درباره‌ی انسان حرف زد را می‌آزماید، در مرحله اول با پنهان کاری و سوءتعبیری که سرشت‌نمای مجادله‌ی انسان در عصر بورژوازی است سروکله می‌زند.

با این نیت، چندین مفهوم بنیادین فلسفه در این مجله *Zeitschrift fur Sozialforschung* مورد بحث قرار گرفته اند: حقیقت و صدق، عقل‌گرایی و عقل‌ستیزی، نقش منطق، متافیزیک و پوزیتیویسم و مفهوم جوهر. این مفاهیم فقط به شیوه‌ای جامعه‌شناختی تحلیل نشده‌اند، تا جزم‌های فلسفی با پایگاه اجتماعی مرتبط شوند و نه بدان خاطر که مضامین فلسفی خاصی در واقعیت‌های اجتماعی «حل شوند». تا بدان اندازه که فلسفه چیزی بیشتر از ایدئولوژی است، هر شکلی از چنین کوششی باید ناکام بماند. وقتی نظریه‌ی انتقادی وارد بحث با فلسفه می‌شود، بدان خاطر است که علاقه‌مند به محتوای صدقی^{۲۰} مفاهیم و مسائل فلسفی است. این نظریه پیش‌فرض می‌گیرد که آنها به‌راستی حقیقت را در بر می‌گیرند. مشغله‌ی جامعه‌شناسی معرفت، برعکس، تنها عدم حقیقت‌ها و ناهقیقت‌های فلسفه‌ی اخیر یا معاصر است. مطمئناً، حتی برین‌ترین مقولات فلسفی با واقعیت‌های اجتماعی مرتبط هستند، حتی اگر با این کلی‌ترین واقعیت که نبرد انسان با طبیعت توسط بشریت به عنوان یک سوژه‌ی آزاد بر عهده گرفته نشده بلکه در عوض تنها در جامعه‌ای طبقاتی صورت گرفته است. این واقعیت در بسیاری از «تفاوت‌های هستی‌شناختی» که توسط فلسفه بنا شده‌اند، عیان شده است. نشانه‌های آن احتمالاً می‌توانند حتی در خود فرم تفکر مفهومی پیدا کرد: برای مثال، در تعیین‌یابی منطق به‌مثابه منطقی اساساً مربوط محمول یا حکمی درباره‌ی ابژه‌های داده شده‌ی امری که محمولات به صورت مختلف تصدیق یا انکار می‌کنند. نخستین بار منطق دیالکتیکی بود که به نقصان‌های این برداشت از فرایند حکم اشاره کرد، که به موضوع حکم اجازه می‌دهد که در «بیرون» ظاهر شود به‌مثابه‌ی چیزی خود-بنیاد و به محمول در اجازه می‌دهد در «درون» ظاهر شود چنانکه گویی در کله‌هایمان (۱۱) به‌علاوه، مطمئناً درست است که بسیاری از مفاهیم فلسفی تنها «ایده‌های مبهمی» هستند که از استیلای اقتصادی کنترل‌نشده برهستی برخاسته‌اند و بر همین اساس، باید دقیقاً با شرایط مادی زندگی توضیح داده شوند.

اما فلسفه در فرم‌های تاریخی [متغیر] اش، دربرگیرنده‌ی بینش‌هایی نسبت به شرایط انسانی و ابژکتیوی است که حقیقت اش به فرای جامعه‌ی حاضر اشاره می‌کند و بنابراین نمیتواند کاملاً به این شرایط تقلیل داده شود. اینجا مسئله صرفاً محتوای پخش شده زیر چنان مفاهیمی مثل عقل، ذهن، آزادی، اخلاق، جهان‌شمولیت و جوهر، بلکه همچنین مسئله دستاوردهای مهم معرفت‌شناسی، روانشناسی و منطق نیز هست؟ محتوای صدقی آنها که بر مشروطیت اجتماعی‌شان فائق می‌آید، آگاهی سرمدی را پیش‌فرض نمی‌گیرد که به شکل استعلایی آگاهی فردی سوژه‌های تاریخی را بر می‌سازد، بلکه تنها آن سوژه‌های تاریخی جزئی که آگاهی‌شان خود را در نظریه‌ی انتقادی بیان می‌کند. تنها با و برای این آگاهی است که محتوا «فراگذرنده» در حقیقت راستین اش پیدا می‌شود. حقیقتی که این نظریه در فلسفه تشخیص می‌دهد، قابل تقلیل به شرایط اجتماعی موجود نیست. تنها زمانی این مسئله مطرح خواهد بود که در فرم وجودی [اجتماعی]^{۲۱} باشد که

^{۲۰} (truth content)
^{۲۱} (existence)

آنجا آگاهی دیگر از هستی^{۲۲} جدا نباشد، در نتیجه، عقلانیت اندیشه را قادر می‌سازد که از عقلانیت وجود اجتماعی پیشروی کند. تا آن زمان، حقیقت به‌عنوان امری بیشتر از حقیقت آنچه که میتواند واقعیت یابد و تنها در تضاد با روابط اجتماعی مستقر در نظر گرفته می‌شود. برای این شرایط منفی، دست کم، حقیقت سوژه است.

در گذشته، روابط اجتماعی معنای حقیقت را پوشانده بودند. این روابط به افقی از ناحقیقت شکل داده بودند که حقیقت را از معنایش جدا می‌ساخت. یک مثال، مفهوم آگاهی جهان‌شمول است که ایدئالیسم آلمانی را به خود مشغول ساخته بود. این مفهوم مسئله‌ی رابطه‌ی سوژه با تمامیت^{۲۳} جامعه را در بر دارد: چطور جهان‌شمولیت می‌تواند به‌مثابه‌ی باهم بودگی^{۲۴} بدل به سوژه شود بدون محو کردن فردیت؟ این فهم که اینجا چیزی بیشتر از مسئله‌ای معرفت‌شناسانه یا متافیزیکی محل بحث است، تنها بیرون از محدودیت‌های اندیشه‌ی بورژوازی می‌تواند به دست آورده و ارزیابی شود. راه‌حل‌های فلسفی درخور این مسئله باید در تاریخ فلسفه پیدا یافت شود. نیاز به هیچ تحلیل جامعه‌شناختی نیست برای فهم نظریه‌ی کانت درباره‌ی سنتز استعلایی نیست. این مسئله به حقیقتی معرفت‌شناختی تجسد می‌بخشد. تفسیر ارائه‌شده از موضع کانتی توسط نظریه‌ی انتقادی (۱۲) دشواری فلسفی درونی را تحت تاثیر قرار نمی‌دهد. مرتبط ساختن مسئله جهان‌شمولیت معرفت با مسئله‌ی جامعه به‌مثابه‌ی سوژه‌ای جهان‌شمول، به معنی به دست دادن راه حل فلسفی بهتری نیست. نظریه‌ی انتقادی تنها می‌خواهد شرایط اجتماعی خاص واقع در ریشه‌ی ناتوانی فلسفه برای مطرح کردن این مسئله به شیوه‌ای جامع یا مفهومی‌تر و نشان دادن اینکه هر راه حل دیگه‌ای فراتر از مرزهای این فلسفه قرار گرفته‌اند، نمایان سازد. در نتیجه، ناحقیقت ذاتی همه‌ی برخوردهای استعلایی با این مسئله «از بیرون» وارد فلسفه می‌شوند: بنابراین تنها بیرون از فلسفه می‌شود بر آن غلبه کرد. «بیرون» به معنی این نیست که عوامل اجتماعی از بیرون بر آگاهی تاثیر می‌گذارند چنانکه آگاهی به صورت مستقلی وجود دارد. این امر در عوض به تقسیمی درون کلیت اجتماعی بازمی‌گردد. آگاهی «به طرز بیرونی» با هستی اجتماعی مشروط شده است، دقیقاً تا آن اندازه که در جامعه بورژوازی شرایط اجتماعی فرد نسبت به او ابدی یا تغییرناپذیر است و، در این صورت، او را از بیرون غرقه می‌سازد. این «بیرونیت» آزادی انتزاعی سوژه‌ی متفکر را ممکن ساخت. در نتیجه، تنها امحای این «خارجیت» آزادی انتزاعی را قادر می‌سازد که به‌مثابه‌ی بخشی از تحول عمومی رابطه‌ی میان هستی اجتماعی و آگاهی ناپدید شود.

اگر قرار باشد مفهوم‌پردازی بنیادین این نظریه درباره‌ی رابطه‌ی هستی اجتماعی با آگاهی دنبال شود، این «بیرون» باید در نظر گرفته شود. در تاریخ اخیر، هیچ هارمونی از-پیش-مستقری میان اندیشه‌ی صحیح و هستی اجتماعی وجود نداشته است. در عصر بورژوازی، شرایط اقتصادی تا آنجایی اندیشه‌ی فلسفی را تعیین می‌بخشد که این فرد جدا شده، خود-متکی است که می‌اندیشد. در واقعیت، فرد در انضمامیت پتانسیل‌ها و نیازهایش در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه تنها در انتزاع از فردیت‌اش، به‌مثابه‌ی دارنده‌ی نیروی کار یعنی دارای کارکردهای مفید در فرایند تحقق سرمایه در نظر گرفته می‌شود. متناظراً فرد در فلسفه تنها به عنوان سوژه‌ی انتزاعی منتزع‌شده از تمام انسانیت کامل‌اش ظاهر می‌شود. اگر فرد از ایده‌ی

^{۲۲} (being)

^{۲۳} (totality)

^{۲۴} (community)

انسان پیروی کند، باید در تضاد با واقع‌بودگی بیندیشد. اگر فرد خواهان دست یافتن به این ایده درخلوص فلسفی و جهان‌شمولیت‌اش باشد، او باید از وضعیت موجود امور متزع شود. این انتزاعی بودن، این عقب کشیدن رادیکال از امر داده‌شده، دست کم، راهی را روشن می‌کند که در آن فرد در جامعه بورژوایی می‌تواند حقیقت را بجوید و به آنچه شناخته وفادار بماند. سوژه‌ی فکور در کنار انضمامیت و واقع‌بودگی، همچنین بیچارگی‌اش را در «خارج» باقی می‌گذارد. اما این سوژه نمی‌تواند از خودش بگریزد، چرا که انزوای موندی فرد بورژوایی را در حوزه‌ی خودش ترکیب کرده است. سوژه درون نوعی افق ناحقیقت فکر می‌کند که درها را به روی رهایی و جدادگی راستین می‌بندد.

این افق برخی از خصائل سرشت‌نمای فلسفه‌ی بورژوایی را توضیح می‌دهد. یکی از این خصائل بر خود ایده‌ی حقیقت تاثیر می‌گذارد و به نظر می‌رسد که «به شیوه‌ای جامعه‌شناختی» همه‌ی حقایق این ایده را از همان آغاز نسبی می‌سازد: زوجیت حقیقت و یقین. فی‌النفسه، این رابطه همه‌ی راه را تا فلسفه‌ی باستان عقب می‌رود. اما تنها در دوره‌ی مدرن این رابطه این فرم نوعی را گرفته که حقیقت باید خودش را همچون مال تضمین‌شده‌ی فرد خود اثبات کند، و اینکه این اثبات تنها وقتی تقرر و ثبوت می‌یابد اگر که فرد بتواند دائماً حقیقت را چون دستاورد خودش بازتولید کند. فرایند شناخت هیچ گاه پایان نمی‌یابد چرا که در هر عمل شناختن، فرد باید یک بار دیگر «تولید جهان» و سازماندهی مقولاتی تجربه را باز اجرا کند. اگر چه، این فرایند هیچ گاه پیش‌تر نمی‌رود چرا که تقید شناخت «تولیدی» به حوزه‌ی استعلایی هر فرم جدید جهان را ناممکن می‌سازد. بر ساختن جهان در فرای افراد رخ می‌دهد، با این وجود همچنان کار آنهاست.

عوامل اجتماعی متناظر روشن‌اند. جنبه‌های پیشروی این برساختن جهان یعنی، بنیان نهادن معرفت بر خودمختاری فرد و ایده‌ی شناخت به‌مثابه‌ی یک عمل و وظیفه که باید مداوماً باز اجرا شود، توسط فرایند زندگی جامعه بورژوایی منفعل و غیرمؤثر شده‌اند. اما آیا این محدودیت جامعه‌شناختی [که جامعه‌ی بورژوایی تحمیل می‌کند] بر محتوای صدقی برساختن، رابطه‌ی اساسی معرفت، آزادی و عمل اثر می‌گذارد؟ استیلای جامعه بورژوایی نه تنها خود را در وابستگی اندیشه بلکه در ضمن در استقلال (انتزاعی) محتوای این اندیشه نیز خود را آشکار می‌سازد. چرا که این جامعه آگاهی را چنان تعین می‌بخشد که عمل و محتواهای اخیر در بُعد^{۲۵} عقل انتزاعی دوام می‌آورند؛ انتزاعی‌گری حقیقت‌اش را حفظ می‌کند. آنچه حقیقی است تنها تا بدان اندازه چنین است که حقیقتی درباره‌ی واقعیت اجتماعی نیست. و تنها بدان خاطر که این مورد اخیر نیست، بدان خاطر که این حقیقت واقعیت اجتماعی را تعالی می‌دهد، می‌تواند تبدیل به دستمایه‌ای^{۲۶} برای نظریه‌ی انتقادی شود. جامعه‌شناسی که صرفاً علاقه‌مند به سرشت وابسته و محدود آگاهی است با حقیقت هیچ کاری ندارد. تحقیق‌اش، که به انحای بسیاری مفید است، علاقه و هدف نظریه‌ی انتقادی را تحریف می‌کند. به هر حال، آنچه که در معرفت گذشته در پیوند با ساختارهای اجتماعی مشخصی بود همراه با این علاقه و هدف ناپدید می‌شود. در مقابل، نظریه‌ی انتقادی خودش را با ممانعت کردن از، از دست رفتن این حقایق که معرفت گذشته می‌کوشید به دست آورد مرتبط می‌کند.

^{۲۵} (dimension)
^{۲۶} (matter)

این به معنای بیان آن نیست که وجود حقایق ابدی‌ای که در فرم‌های تاریخی متغیری آشکار می‌شوند، فرم‌هایی که برای نمایان شدن هسته‌ی حقیقت‌شان تنها باید کنده و دور انداخته شوند. اگر عقل، آزادی، معرفت، و سعادت به راستی از مفاهیمی انتزاعی به واقعیت متحول شوند، این مفاهیم دقیقاً به همان اندازه اشتراکاتی با فرم‌های قبلی‌شان دارند که همبستگی انسان‌های آزاد با جامعه‌ی رقابتی، تولید کننده‌ی کالا دارد. البته مطمئناً هویت ساختار اجتماعی بنیادین در تاریخ قبلی، در تطابق است با هویت حقایق جهان‌شمول مشخصی، که خصلت جهان‌شمول‌اش یکی از مؤلفه‌های اساسی محتوای صدقی‌شان است. نبرد ایدئولوژی اقتدارگرا علیه امور جهان‌شمول انتزاعی به‌روشنی این امر را تجربه کرده است. اینکه آن نوع انسان [آزاد آینده] یک هستی معقول است، اینکه این هستی نیازمند آزادی است، و اینکه سعادت بالا ترین خیر او است، همه گزاره‌هایی جهان‌شمول هستند که رانه‌های پیش‌رونده‌اش دقیقاً از جهان‌شمولیت‌اش برمی‌خیزند. جهان‌شمولیت به این گزاره‌ها خصلتی تقریباً انقلابی می‌دهد چرا که این گزاره‌ها مدعی‌اند که همه، و نه صرفاً این یا آن شخص خاص، باید عقلانی آزاد و سعادتمند باشند. در جامعه‌ای که واقعیت‌اش همه‌ی این امور جهان‌شمول را تکذیب می‌کند، فلسفه نمیتواند این امور را انضمامی سازد. تحت چنین شرایطی وفاداری به جهان‌شمولیت بیشتر از تخریب^{۳۷} فلسفی‌شان اهمیت دارد.

علاقه‌ی نظریه‌ی انتقادی به رهاسازی بشریت آن را با حقایق باستانی خاصی گره می‌زند. این نظریه از بابت حفظ کردن این [باور] که انسان می‌تواند چیزی بیشتر از یک سوژه‌ی قابل دستکاری در فرایند تولید جامعه‌ی طبقاتی باشد، با فلسفه همدل و موافق است. علی‌رغم این، فلسفه تا جایی که با تعیین‌یابی انسان با شرایط اقتصادی کنار آمده است، خودش را با سرکوب متحد ساخته است. این ماتریالیسم بد است که ساختار ایدئالیسم را بنا می‌نهد: این باور تسلی‌بخش که در جهان مادی همه چیز همانطور که هست درانتظام و سامان است. (حتی وقتی که این باور، عقیده‌ی شخصی فیلسوف نبوده است، این تسلی به طرز خودکار به عنوان بخشی از شیوه‌ی اندیشه‌ی ایدئالیسم بورژوایی سر بر می‌دارد، و پیوستگی نهایی‌اش را زمانه‌اش برمی‌سازد). گزاره‌ی دیگر این ماتریالیسم این است که ذهن قرار نیست که خواسته‌هایش را در این جهان برطرف کند، بلکه باید خودش را به سمت قلمرویی دیگر که در تناقض با جهان مادی نیست معطوف کند. ماتریالیسم، عمل بورژوایی به سادگی می‌تواند با این نگرش به توافق برسد. ماتریالیسم بد فلسفه در نظریه‌ی ماتریالیستی جامعه مغلوب می‌شود. دومی نه تنها با روابط تولید که منجر به ماتریالیسم بد می‌شوند در تضاد قرار می‌گیرند بلکه هرشکلی از تولید که به جای تحت سلطه‌ی انسان در آمدن بر انسان تسلط می‌یابد: این ایدئالیسم، ماتریالیسم‌اش را بنیان می‌گذارد. مفاهیم برسازنده [این نظریه] نیز همچنین، باقی مانده‌ای از انتزاعی‌گری دارد تا وقتی که واقعیتی که این مفاهیم معطوف به آن هستند هنوز داده‌شده نیستند. اگرچه، اینجا، انتزاعی‌گری ناشی از اجتناب از شرایط موجود نیست بلکه ناشی از جهت‌گیری به سمت شرایط آینده‌ی انسان است. این نظریه نمی‌تواند با یک نظریه‌ی صحیح دیگر سامان مستقر جایگزین شود (چنان که انتزاعی‌گری ایدئالیستی جای خودش را به نقد اقتصاد سیاسی داد). نظریه‌ای تازه نمی‌تواند جانشین نظریه‌ی انتقادی شود، تنها مگر آنکه یک واقعیت عقلانی بتواند جانشین این نظریه شود. شکاف میان واقعیت عقلانی و واقعیت حاضر با اندیشه‌ی مفهومی نمی‌توان پل زد. برای حفظ آنچه هنوز به عنوان ک هدف اکنون حاضر

^{۳۷} (destruction)

نیست به فانتزی نیازمندیم. ارتباط اساسی فانتزی با فلسفه از کارکرد منتسب به آن توسط فیلسوفان، به ویژه ارسطو و کانت، ذیل عنوان «تخیل»، آشکار است. تخیل به علت توانایی یگانه اش برای "شهود" یک ابژه، اگر چه ابژه حاضر نباشد، و برای آفریدن چیزی جدید از مواد داده شده‌ی شناخت، حاکی از مقدار چشم‌گیری از استقلال از امر داده‌شده و آزادی در میان جهان ناآزادی است. با فراروی از آنچه حاضر است، تخیل می‌تواند آینده را پیش‌بینی کند. حقیقت دارد که وقتی کانت این «قوه‌ی بنیادین روح انسانی» را به‌مثابه‌ی پایه‌ی پیشینی همه‌ی معرفت توصیف کرد، این تقید به امر پیشینی یکبار دیگر [تخیل را] از آینده به سمت آنچه همیشه گذشته است منحرف کرد. تخیل تسلیم تنزل عمومی فانتزی شد. آزاد کردن تخیل برای ساختن جهانی زیبا و سعادتمندتر، امتیاز کودکان و احمقان باقی خواهد ماند. درست است، در فانتزی می‌شود هر چیزی را تخیل کرد. اما نظریه‌ی انتقادی افقی بی‌پایان از امکانات را متصور نمی‌شود.

آزادی تخیل تا آن اندازه که آزادی واقعی تبدیل به امکانی واقعی می‌شود، ناپدید می‌شود. حدود فانتزی بنابراین دیگر قوانین جهان‌شمول جوهر نیستند (چنانکه آخرین نظریه‌ی بورژوایی معرفت که معنای فانتزی را جدی گرفته است، چنین این قوانین را تعریف کرده است)، فقط محدودیت‌های تکنیکی به دقیق‌ترین معنا این حدود را تعیین می‌کنند. این حدود توسط سطح توسعه‌ی تکنولوژیک مقرر گشته‌اند. نظریه‌ی انتقادی درگیر ترسیم یک آینده‌ی جهان نیست، اگر چه جواب فانتزی به چنین چالشی به آن اندازه که ما بر آن داشته شده‌ایم که [بی معنا] بپنداریم، بی معنا نیست. اگر فانتزی برای پاسخ آزاد گذاشته می‌شد، با ارجاعی دقیق به ماده تکنیکی از پیش موجود، [و به] سوالات فلسفی بنیادین که کانت پرسیده بود، تمام [ساحت] جامعه‌شناسی از خصلت یوتیوپیایی جواب‌هایش به وحشت می‌افتاد. و با وجود این، جواب‌هایی که فانتزی می‌توانست بدهد بسیار به حقیقت نزدیک می‌بودند، مطمئناً دقیق‌تر از آن جواب‌هایی بودند که تحلیل مفهومی انسان‌شناسی فلسفی به دست داده‌اند. چرا که فانتزی آنچه که انسان هست را بر مبنای آنچه او واقعاً فردا می‌تواند باشد تعین می‌کند. در پاسخ به سوال «باید آرزومند چه باشیم؟»، فانتزی کمتر به شادکامی سرمدی و آزادی درونی اشاره می‌کند تا به آشکار شدن‌ها و ارضا شدن ممکن‌نیازها و خواسته‌ها. در موقعیتی که چنین آینده‌ای امکان واقعی است، فانتزی ابزار مهمی است برای نقش مداوماً جلوی چشم نگه داشتن هدف. فانتزی آنطور که توهم به حقیقت مرتبط است به دیگر قوه‌های شناختی ربط پیدا نمی‌کند (که درواقع، وقتی خودش را به [مرتبه‌ی] تنها حقیقت بودن ارتقا می‌دهد، می‌تواند حقیقت آینده فقط چون توهم درک کند). بدون تخیل، همه‌ی معرفت فلسفی در چنگال حال یا گذشته و جدا شده از آینده باقی می‌ماند، که [این پیوند با آینده] تنها پیوند میان فلسفه و تاریخ واقعی نوع بشر است.

تأکید بسیار بر نقش فانتزی به ظاهر با خصلت دقیقاً علمی‌ای که نظریه‌ی انتقادی همیشه معیار مفاهیم‌اش کرده بود در تناقض قرار می‌گیرد. این تقاضا برای ابژکتیویتی علمی، نظریه‌ی ماتریالیستی را به انطباقی غیرمعمول با عقل‌گرایی ایدئالیستی کشانده است. در حالی که دومی تنها در انتزاع از واقعیت‌های داده‌شده می‌تواند دلمشغولی‌اش به انسان را پی بگیرد، نظریه‌ی ماتریالیستی می‌کوشد که این انتزاعی‌گری را با گره زدن خودش با علم خنثی کند. علم هیچ گاه به راستی ارزش-مصرف را به پرسش نکشیده است. نوکانتی‌ها در دلهره‌شان درباره‌ی ابژکتیویتی علمی با کانت متحد هستند، همچنان که هوسرل با دکارت است. اینکه علوم چطور به کار گرفته می‌شود؟ آیا کارکرد و تولید‌گری‌اش حقیقت‌الایترش را تضمین می‌کند یا اینکه در عوض نشانه‌های غیر انسانیّت عمومی بودند؟- فلسفه این سوالات را از خود نمی‌پرسد.

فلسفه عمدتاً علاقه‌مند به روش‌شناسی علوم بود. نظریه‌ی انتقادی جامعه در مرحله‌ای نخست این باور را که تنها وظیفه‌ی باقی مانده برای فلسفه تفصیل کلی‌ترین نتایج علوم بود را حفظ کرد. این نظریه، در ضمن، این دیدگاه را که علم به طرز شایسته‌ای توانایی‌اش برای خدمت به توسعه‌ی نیروهای تولیدی و گشودن پتانسیل‌های هستی غنی‌تر را نشان داده است، به عنوان پایه و اساس‌اش فرض کرد. اما وقتی که اتحاد میان فلسفه‌ی ایدئالیستی و علم از آغاز با خطاهای به وجود آمده توسط وابستگی علوم به روابط مستقر سلطه تشدید شده بود، نظریه‌ی انتقادی جامعه رهایی علم را از این سامان پیش فرض گرفت. بنابراین اساساً از فتی‌شیسم سرنوشت‌ساز علم در اینجا اجتناب می‌شود. اما این واقعیت نظریه را از نقد مداوم مقاصد و روش‌های علمی‌ای که هر شرایط اجتماعی جدیدی را لحاظ می‌کند، معاف نمی‌کند. اثر کتیویتی علمی به خودی خود هیچ گاه ضمانت کافی حقیقت نیست به ویژه در شرایط امروز که حقیقت چنان قویاً علیه امور واقع سخن می‌گوید و چنان به خوبی پشت آنها پنهان شده است. پیش‌بینی‌پذیری علمی همانند وجه آینده‌گرایی^{۲۸} که در آن حقیقت وجود دارد نیست. حتی توسعه‌ی قوه‌های تولیدی و تطور تکنولوژی هیچ پیشرفت قطع نشده‌ای از جامعه‌ی کهن به نو را نمی‌شناسد. چرا که اینجا نیز خود انسان قرار است که پیشرفت را تعیین کند: نه انسان «سوسیالیست» [یا اجتماع‌گرا] که بازسازی روحی و اخلاقی‌اش قرار است که پایه‌ای برای برنامه‌ریزی برنامه‌ریزان بسازد. (نظرگاهی که برنامه‌ریزی «سوسیالیستی» را نادیده می‌گیرد، ناپدیدشدن جدانشدگی انتزاعی میان هم سوژه و فعالیت‌اش و میان سوژه به عنوان فرمی جهان‌شمول با هر سوژه‌ی فردی را، پیش فرض می‌گیرد)، مگر همبستگی آن انسان‌هایی که دگرگونی را به ارمغان می‌آورند. از آنجا که آنچه قرار است بر سر علم و تکنولوژی بیاید متکی به آن انسان‌هاست، علم و تکنولوژی نمی‌تواند به طرز پیشینی همچون مدلی مفهومی برای نظریه‌ی انتقادی عمل کند.

نظریه‌ی انتقادی، در آخر اما نه کمتر از دیگر امور، نسبت به خودش و نیروهای اجتماعی که پایه‌هایش را می‌سازند انتقادی است. عنصر فلسفی موجود در نظریه، شکلی از اعتراض علیه «اکنونیسم» جدید است که نبرد اقتصادی را مجزا و حوزه‌ی اقتصادی را از سیاسی جدا می‌کند. در مرحله‌ای آغازین، این دیدگاه با این انتقاد که عوامل تعیین‌کننده عبارت‌اند از وضعیت خاص تمام جامعه، ارتباطات درونیطبقات اجتماعی مختلف و روابط قدرت سیاسی مواجه شد. دگرگونی ساختار اقتصادی باید سازمان تمام جامعه را باز شکل بخشد که، با محو آنتاگونیسم‌های اقتصادی میان گروه‌ها و افراد، فضای سیاسی تا حد زیادی مستقل می‌شود و توسعه‌ی جامعه را تعیین می‌کند. با ناپدیدشدن دولت، روابط سیاسی پس از آن، به معنایی تاکنون شناخته نشده، تبدیل به روابط عمومی انسانی می‌شود: سازمان‌دهی مدیریت ثروت اجتماعی به نفع بشریت رها گشته.

نظریه‌ی ماتریالیستی جامعه اساساً نظریه‌ای قرن نوزدهمی است. بعد از بازنمایی رابطه‌اش با عقل‌گرایی به‌مثابه‌ی یک «میراث‌بری»، این نظریه این میراث‌بری را وقتی که خود را در قرن نوزدهم نشان داد، درک کرد. چیزهای زیادی از آن موقع تغییر کرده است. در آن زمان این نظریه در عمیق‌ترین سطح، امکان بربریت آینده را دریافته بود، اما بربریت به نظر نمی‌رسید که به اندازه‌ی امحای «محافظه‌کارانه» آنچه قرن نوزدهم ارائه کرد درون‌ماندگار باشد: محافظه‌کاری نسبت به آنچه که فرهنگ جامعه بورژوازی، بخاطر همه‌ی فقر و بی‌عدالتی‌اش، با وجود این، برای توسعه و سعادت فرد به انجام

^{۲۸} (futuristic)

رسانده بود. آنچه که قبلاً به دست آمده بود و آنچه که هنوز انجام نشده بود به اندازه‌ی کافی روشن بود. کل رانه‌ی نظریه از علاقه به فرد نشئت می‌گیرد، و ضروری نبود که این مسئله را به نحوی فلسفی مورد بحث قرار داد. این وضعیت میراث‌بری در این اثنا تغییر کرده است. اکنون نه بخشی از قرن نوزدهم، بلکه بربریت اقتدارگرا است که میان واقعیت پیشین عقل و فرم موردنظر [عقل درنزد] نظریه جدایی می‌اندازد. بیشتر و بیشتر، فرهنگی که قرار بود محو شود به گذشته عقب‌نشینی می‌کند. به علت پوشیده شدن توسط عینیتی^{۲۹} که در آن قربانی ساختن کامل فرد واقعیت گسترده و پرسش-ناپذیر زندگی شده است، این فرهنگ تا بدان نقطه نابود شده است که مطالعه و و فهم آن [و ارزش‌های فردگرایانه‌اش] دیگر مسئله‌ی افتخاری مجرمانه نیست بلکه مسئله‌ی غم است. نظریه‌ی انتقادی باید خودش را به مقدار تاکنون ناشناخته-ای درگیر گذشته کند- دقیقاً تا آنجایی که درگیر آینده است.

وضعیتی که نظریه‌ی جامعه در قرن نوزدهم با آن مواجه شد امروز نیز به شکلی دیگر تکرار می‌شود. یکبار دیگر شرایط واقعی تحت سطح عمومی تاریخ قرار می‌گیرد. محدود کردن نیروهای تولیدی و پایین نگه داشتن استاندارد زندگی خصلت‌نمای حتی توسعه یافته‌ترین کشورها به لحاظ اقتصادی است. طرح انعکاسی حقیقت آینده بر فلسفه‌ی گذشته، نشانه‌هایی از عواملی که به فراسوی شرایط نابهنگام^{۳۰} امروز اشاره می‌کند، به دست می‌دهد. بنابراین، نظریه‌ی انتقادی همچنان با این حقایق [آینده] گره خورده است. این حقایق در این نظریه به مثابه‌ی بخشی از یک فرایند ظاهر می‌شود: فرایند به [حیطه‌ی] آگاهی آوردن پتانسیل‌هایی که درون شرایط تاریخی پخته ظاهر شده‌اند. این پتانسیل‌ها در مفاهیم اقتصادی و سیاسی نظریه‌ی انتقادی محفوظ‌اند.

این متن ترجمه‌ای است از:

-Negations: Essays in Critical Theory Herbert Marcuse / Translations from the German by Jeremy J. Shapiro / Published by MayFlyBooks in paperback in London and free online at www.mayflybooks.org in 2009

پانویست‌ها:

۱. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in Werke, 2d ed. (Berlin, 1840-47), IX, p. 22.
۲. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in Werke, XIII, p. ۳۴.
۳. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, par. 158, op. cit., VI, p. 310.

^{۲۹} (actuality)
^{۳۰} (anachronistic)

٤. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op. cit., p. 41.
٥. See Max Horkheimer, 'Ein neuer Ideologiebegriff?', Grünbergs Archiv, XV (١٩٣٠), pp. 38-39.
٦. Kant, Nachlass Nr. 4728 in Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, ed. (Berlin, 1900-1955), XVIII.
٧. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op. cit., p. 67.
٨. See Max Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', Zeitschrift für Sozialforschung, VI (1937), p. 245.
٩. Kant, Werke, Ernst Cassirer, ed. (Berlin, 1911ff.), III, p. 540.
١٠. Ibid., VIII, p. 344.
١١. Hegel, Enzyklopädie, par. 166, op. cit., p. 328.
١٢. See Zeitschrift für Sozialforschung, VI (1937), pp. 257ff.
١٣. Kant, Kritik der reinen Vernunft, op. cit., p. 625.
١٤. Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik in Jahrbuch für Philosophie, X (Halle, 1929), p. 219.