

گفت‌وگو^۱

گفتگوی هربرت مارکوزه، یورگن هابرماس،

هاینز لوباژ، تیلمان اشپنگلر...

ترجمه دکتر مجید مددی



هابرماس: هربرت، مایلم درباره چند موضوع نظری با شما گفت‌وگو کنم. نخست، درباره شالوده‌های مردم‌شناختی نظریه اجتماعی شما، سپس به ترتیب درباره اهمیت نظریه زیبایی‌شناختی، پیوند میان علم و فلسفه، ارزیابی نظری شما از دموکراسی سیاسی و لیبرالیسم به طور کلی، و سرانجام، در مورد ارتباط میان نظریه و عمل؛ و به طور کلی همه مباحثی که ما را مستقیماً به مسایل [مورد نظرمان]، یعنی موضوع‌های سیاسی خواهد کشاند. در این جا لازم می‌دانم درباره باوری که سبب شد چنین پرسش‌هایی را مطرح سازم، توضیح دهم. اعتراف می‌کنم که پس از آدرنو، شما و آثارتان بیش از هر نظریه‌پرداز دیگری مستقیماً روی من تاثیر گذاشتید. فکر می‌کنم آن قدر توافق داریم که بگویم اشاره و توجه من در آثار شما تنها به آن نکته‌های دشوار و بحث‌انگیزی است که شاید در نظریه مضمراست و تنها هنگامی با آنها درگیر می‌شویم که علاقه‌مند تعقیب و پیگیری بیشتر آنها باشیم و این دقیقاً همان حالت و شوقی است که مرا برانگیخته تا چنین پرسش‌هایی را مطرح سازم. گمان می‌کنم برای اینکه دقیقاً معلوم شود درباره چه چیزهایی می‌خواهیم گفت‌وگو کنیم بهتر است قسمت‌هایی از نوشته‌های شما را اکنون در این جا بخوانم. نخست، از شالوده‌های

ماتریالیسم تاریخی^۱ آغاز می‌کنم. فصلی از این کتاب به موضوعی می‌پردازد که به گمان من درون‌مایه اندیشه شما را به روشنی نشان می‌دهد؛ موضوعی که تا امروز، یعنی تا زمان انتشار کتاب بعد از زیبای شناختی تغییر نکرده و ثابت مانده است، و همان چیزی است که شما را از هورکهایمر و آدرنو جدا می‌سازد. در این مقاله که اوایل ۱۹۳۲ نوشته شده است می‌خوانیم: «این دقیقاً تامل و اندیشه لغزش‌ناپذیر ماهیت انسان است که بدل به نیروی محرکه ثابتی برای آغاز انقلابی بنیادی می‌شود. وضعیت واقعی نظام‌های سرمایه‌داری صرفاً نه با توصیف بحران‌های اقتصادی و سیاسی، بلکه با تشریح فاجعه‌ای که بر ماهیت انسانی اثر گذاشته است، می‌تواند تبیین گردد. این بینش هرگونه رفرم اقتصادی و سیاسی صرف را از همان آغاز محکوم به شکست می‌داند و بدون قید و شرط خواستار استعلاء و ترافرازندگی طوفان‌زای وضعیت واقعی از طریق انقلاب کامل (total revolution) می‌شود. تنها پس از آن که پایه و اساس به این شکل نهاده شد، یعنی آن‌قدر استوار که هیچ بحث، احتجاج صرفاً سیاسی یا اقتصادی‌ای نتوانست آن را متزلزل سازد، موضوع شرایط تاریخی و حاملین انقلاب مطرح می‌شود که موضوع نظریه مبارزه طبقاتی و دیکتاتوری پرولتاریاست. بدین ترتیب هر نقدی که تنها به این نظریه بپردازد، بی‌آنکه شالوده واقعی آن را درک کرده باشد، نکته اصلی را دریافته است.»

مارکوزه: آیا این مطلب برگرفته از مجستارهایی درباره پدیدارشناسی ماتریالیسم تاریخی^۲ است؟

هابرماس: خیر، از شالوده‌های ماتریالیسم تاریخی، تغییری بر دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی^۳ ۱۸۴۴ چاپ سال ۱۹۳۲ برگرفته شده است.

مارکوزه: بسیار خوب.

هابرماس: حتی اگر بخواهیم عبارتی اکسپرسیونیستی (مانند «انقلاب کامل») را هم از آن بزداایم، باز موضوعی باقی می‌ماند که در سرتاسر مطلب ثابت است. مطلبی که متعلق به زمانی است که شما هنوز گرایش هستی‌شناسانه‌ای داشتید و از «شالوده» و «ماهیت انسان» سخن می‌راندید. آرای آن هنگامی که هنوز در این تلاش بودید که چشم‌اندازهای هستی‌شناختی بنیادین را در قالب آیین مارکیستی به کار گیرید. اما اکنون خود را از این چارچوب تعقلی کنار کشیده‌اید. از سوی دیگر، نشان‌هایی در دست است که فلسفه روان‌شناختی فروید (Metapsychology) نقش هستی‌شناسی وجودی هایدگری به خود گرفته است، حتی اگر امروز هم از سر تفتن گفته شود که مارکیسم مورد نظر شما لعاب

سختی از نظریه مردم‌شناسی بر خود دارد.

مارکوزه: شما عبارت 'مردم‌شناختی' را در مفهوم مردم‌شناسی فلسفی به کار می‌برید، نه نژادشناسی، این طور نیست؟

هابرماس: بله، همین طور است. برای اینکه مقصودم را روشن‌تر بیان کنم، اجازه بدهید نقل قولی از کتاب جستاری درباره آزادی^۲ (ص. ۱۰) بیاوریم: 'و ما آنگاه، این روی همه 'ارزش‌ها' را خواهیم دید؛ شالوده‌ای غریزی برای همدردی و پیوستگی میان انسان‌ها (یعنی همه موجودات بشری) - همبستگی و مسوولیتی که به طرزی موثر به موازات نیازمندی‌های جامعه طبقاتی سرکوب و واپس‌زده شده، ولی اکنون به مثابه پیش‌شرطی برای آزادی جلوه کرده است.'

مارکوزه: بله.

هابرماس: در این معنا شما حتی از بنیادهای زیست‌شناختی سوسیالیسم گفت‌وگو می‌کنید، ولو اینکه پس از این عبارت علامت پرسشی هم بگذارید. در آخرین کتابتان بُعد زیبایی‌شناختی با صراحت تمام می‌گویید: 'غریزه‌های [مرگ و زندگی نیروی‌شان را در متن مبارزه طبقاتی و برضد آن اعمال می‌کنند. پرواضح است که مبارزه طبقاتی همیشه و در همه موارد مسوول و 'جوابگوی' این واقعیت نیست که 'دلدادگان همیشه با هم نمی‌مانند.' تقارب تحقیق [زندگی] و مرگ به رغم همه تبیین‌های جامعه‌شناختی و ستایش‌ها و گرافه‌گویی‌های رماتیک، قدرت ذاتی خود را حفظ می‌کند. گرفتاری و آشفتگی نخست انسان در طبیعت، پویایی خود را در روابط اجتماعی ثابت و مشخصی حفظ کرده و بُعد فرا-اجتماعی خود را به وجود آورده است.' و مقصود من از انسان‌شناسی هم همین است. 'پیدایش موجود انسانی به مثابه گونه‌ای از موجودات' - یعنی زنان و مردانی که قادرند در اجتماعی آزاد که امکان بالقوه‌ای برای گونه [انسانی] فراهم می‌آورد زندگی کنند - و این اساس و بنیاد جامعه بی‌طبقه‌ای است که تحقق آن متضمن تغییری بنیادی در غرایز و نیازهای افراد است: [یعنی] تحولی انداموار (ارگانیک) در چارچوب شرایط اجتماعی - تاریخی (بُعد زیبایی‌شناختی، صص. ۱۶-۱۷)، که می‌توان آن را از نظر بازگشت به بنیاد طبیعی نسبت به امکان بالقوه‌ای که دارای گرایش انسان‌شناختی است نشان داد.

مارکوزه: اما، بازگشت نه. من به نحو مصالحه‌ناپذیری هرگونه توضیحی را درباره 'بازگشت به طبیعت' رد می‌کنم. در این جا نیز معتقدم که طبیعت یا ماهیت، [خود] چیزی است که بایستی نخست به وجود آید.

ها بر ماس: شما از پایه و بنیادی طبیعی گفت و گو می کنید و نیز از سائقه های غریزی و فطری با شالوده ای برای آمیزش و همبستگی آزاد کارگران در جامعه آینده. اما من از خود می پرسم که این فرضیه های محکم و موکد انسان شناختی چگونه می تواند با ماتریالیسم تاریخی، با این فرض که ماهیت انسانی می تواند تغییر پذیرد، سازگار شود؟

مارکوزه: گفتن این که موجودات انسانی دارای غرایز اولیه اند به معنای آن نیست که نمی توانند تغییر کنند. هنگامی که من از ماهیت انسانی صحبت می کنم، منظورم ماهیتی است که می تواند موجودات انسانی را به عنوان اشخاص کامل دگرگون سازد. این که سائقه های غریزی به مفهومی که غریزه های مرگ و زندگی در تضادند، ثابتند، به معنای آن نیست که اشکالی که این تضاد به خود می گیرد از لحاظ تاریخی و اجتماعی قابل تغییر نیستند. فروید حتی می گفت لحظاتی هست که نیروی تخریب کننده، تابعی از نیروی کامجویی می گردد و از آن تبعیت می کند. و این در حقیقت تغییری است در سائقه های غریزی و نه چیزی که من آن را ساخته باشم. بنابراین درست نیست که بگوییم فروید ماهیت تغییرناپذیر انسان را تایید کرده است. حداقل می توان گفت که این مفهوم تاحدودی درست است.

ها بر ماس: همان طور که در این نقل قول ها مشاهده می کنیم، چیزی را که من از برای آزمایش بنیادهای انسان شناختی نظریه اجتماعی می نامم دارای دو رویه یا دو وجه است که یک وجه آن به توجیه شرح و تغییری بنیادین از مفهوم انقلاب می پردازد.^۵ شما ادعا می کنید که انهدام نظام سرمایه داری به هیچ وجه بر معنای غلبه بر ساختار اجتماعی مشخص نیست بلکه، تغییراتی که در پی چنین انهدامی ایجاد می شود تاثیری انقلابی بر ساختار ژرف و حیاتی شخصیت فردی، ارتباط او با طبیعت و پیوند میان جنس های مخالف خواهد گذاشت. پس می توان گفت که این موضوع صرفاً مساله تبدیل یک رشته اصول سازمان اجتماعی به رشته ای از اصول دیگر نیست.

مارکوزه: به زبان دیگر - و برای آن که حق هگل را هم ادا کرده باشیم - این تغییری است بنیادی در ساختار نیازها.

ها بر ماس: اما ساختار نیازها صرفاً عبارتی است برای جامعه بورژوازی و شکلی از روابط اجتماعی، در حالی که شما روان کاوی را به عنوان نظریه ای مردم شناختی در این جا مورد استفاده قرار می دهید. آیا این نشانه از حس ترحم و دلسوزی انسان نویی که در دهه بیست... مارکوزه: خوب، اگر در پی انسان نویی نیستیم پس چه نیازی به انقلاب داریم؟ من هرگز

مساله را این‌گونه ندیده‌ام. چرا باید ببینم؟ البته که انسانی نو می‌خواهیم. و این، از دید مارکس موضوع اصلی انقلاب است؛ چیزی که انقلاب بورژوازی مطلقاً در پی آن نیست. انقلاب بورژوازی در حقیقت آن‌گونه طراحی شده تا سلطه یک طبقه را بر طبقه دیگر برقرار سازد و برای آن مطمئناً نیازمند ساختار نوی نیازها هستیم، ولی نه در واقع انسانی از لحاظ بنیاد، نو. تنها در مرحله تاریخی سرمایه‌داری متناظر است که نیاز به انسان نو برای انقلاب با چنین شدت و حدّتی مطرح شده است، زیرا - و این ادعایی است که بر سر درستی آن باید بحث کنیم - در این مرحله است که [عوامل] بالقوه‌ای برای اینکه انسانی نو پا به عرصه وجود گذارد و تحقق یابد وجود دارد، یعنی عوامل اجتماعی، طبیعی و فنی.

اشپنگلر: و این چیزی است که چینی‌ها علاقه‌مند به شنیدن آن نیستند. موضوع انسان نو تنها حلقه مشترکی است میان مارکوزه و مائو.

مارکوزه: بدا به حال مائو! این مفهوم خطرناکی است. من آن را به کار نمی‌برم، من درباره انسان نو صحبت نمی‌کنم.

لوباژ: انسان نو دیگر چه صیغه‌ای است؟ مفهوم آن چیست؟

مارکوزه: در اصطلاح فرویدی یعنی تغییر در سائقه‌های غریزی، بدین صورت که انرژی مخرب به نحو فزاینده‌ای به نیروی زندگی (شهوایی) تبدیل شود، تا این که کمیت به کیفیت بدل شده، روابط انسانی (چه روابط میان انسان‌ها و چه انسان با طبیعت) آشتی‌جویانه و مسالمت‌آمیز شود و در به روی سعادت و خوشی گشوده گردد.

هابرماس: چرا شما فکر می‌کنید این نوآوری‌ها که با انقلابی شدن جامعه سرمایه‌داری به انجام خواهد رسید بایستی به زبان روان‌کاوی تبیین شود؟

مارکوزه: چرا...؟

هابرماس: رهیافت مارکسیستی بیشتر متمایل به درک ساختارهای نو یا تغییر یافته شخصیت برحسب دگرگونی‌های بیرونی بر درونی است، یعنی به زبان شکل‌های نوی روابط اجتماعی.

مارکوزه: به طوری که هم‌اکنون گفتید، شکل‌های تغییر یافته به وسیله خود انسان‌ها برای یک جهش کیفی، ساختار نوی شخصیتی شرط لزوم تغییری بنیادین است.

هابرماس: اما کسی ممکن است استدلال کند که اگر شکلی از روابط اجتماعی امکان‌پذیر باشد که در آن بتوان شکاف و جدایی میان زندگی خصوصی راه، هم در کار و هم در سیاست حذف کرد، و موفق هم بود...

مارکوزه: توضیح بده، چه چیز حذف شود؟

هابرماس: ... اگر تولید و بیان اراده سیاسی بتواند با موفقیت به گونه‌ای سازماندهی شود که آنچه ضروری است، مستقل از تصمیمی استوار، و بر پایه اداره آزاد و مشترک تحقق یابد، یعنی اگر جامعه به صورتی بنیادی دموکراتیزه شود، آنگاه فشارهای غیرضروری اجتماعی ناپدید خواهند شد و ساختارهای ناهنجار شخصیتی هم غیرضروری و زاید خواهند گردید. به هر تقدیر، این نقطه نظر پذیرفته شده و جا افتاده مارکسیستی در ارتباط با دگرگونی ساختارهای شخصیتی است. ولی در غریزه زندگی و تمدن^۶ شما راهی مخالف با آن را برگزیده‌اید.

مارکوزه: مخالف، به چه شکل؟

هابرماس: قبل از هر چیز شما مفاهیم اولیه روان‌شناختی را برگزیده و می‌گویید: «کنون توضیح خواهیم داد که ساختارهای شخصیتی تحت اجرای اصل [گفته شده] چه صورتی خواهند داشت»، و آنگاه به ابزار روان‌شناختی رجوع کرده و استدلال خود را بر پایه پویایی پیش تاریخی که البته از لحاظ تاریخی واسط قرار گرفته است، استوار می‌سازید...

مارکوزه: خیر، من می‌پرسم: چگونه است که ساختار روحی انسان‌ها همواره یا جلوی انقلاب ممکن را می‌گیرد یا آن را از شکل انداخته و خراب می‌کند. و این مساله و پرسشی تاریخی است. این که چگونه جامعه، مقصود جامعه طبقاتی است، سائقه‌های غریزی یا غرایز طبیعی را نخست غیرمستقیم و سپس بیشتر و بیشتر مستقیم و به طرز موثری همراه با پیشرفت در عرصه تکنولوژی و روان‌شناسی دست‌کاری می‌کند.

هابرماس: پس شما معتقدید که این رهیافت روان - مردم‌شناختی از لحاظ تاریخی ضرورت نخواهد یافت مگر آن زمان که [عوامل] بالقوه تضاد در جوامع سرمایه‌داری متاخر، صریح بگوئیم، خواستار تحلیل شوند نه به زبان اقتصاد سیاسی بلکه برحسب روان‌شناسی اجتماعی.

مارکوزه: بله، زیرا در نظام سرمایه‌داری متاخر، دست‌کاری غرایز طبیعی از ابزارهای با اهمیت و از عوامل تعیین‌کننده در بهره‌کشی و ستم و تعدی به شمار نمی‌رود.

هابرماس: فرایند جامعه‌پذیری در سرمایه‌داری متاخر چنان نافذ و فراگیر شده که می‌توان گفت اسطقس یا زیرلایه طبیعی‌ای را که به وسیله خانواده بورژوا در سرمایه‌داری لیبرال حمایت می‌شد، آلوده کرده است.

مارکوزه: برای نمونه می‌توان از فعال کردن سیستماتیک غریزه تخریبی به صورت افراطی،

تلقین به خشونت، انهدام قلمرو [زندگی] خصوصی، شکل‌های جدید و بسیاری اشکال کنترل اجتماعی موثر نام برد.

اشپنگلر: اگر این همه چنین به وضوح در پیوند با سرمایه‌داری متاخر است، پس تفاوت آن، برای مثال، با کنترل اجتماعی که در اتحاد شوروی اعمال می‌شود، چیست؟

مارکوزه: اینها در آنجا هنوز ضروری نیست. تا آنجا که می‌توانم بگویم، قدرت بوروکراسی حاکم هنوز یک چنین مشکل مشروعیتی را [در آنجا] تجربه نکرده است. در آنجا هنوز مساله اصلاح سطح زندگی مطرح است که در آن بوروکراسی هنوز با ناکامی روبروست.

هابرماس: به عنصر مردم‌شناختی برگردیم. شما می‌گویید گزینه زندگی و تمدن را در پاسخ به وضعیتی تاریخی نوشته‌اید که در آن تضادها نمی‌توانند کاملاً بی‌توجه به مکانیسم‌های روانی تحلیل شوند.

مارکوزه: خود این مکانیسم روانی پدیده‌ای تاریخی است.

هابرماس: بسیار خوب. اما من گمان می‌کنم شما دلایل دیگری هم برای اینکه نظریه فروید را به کار ببرید داشته‌اید. من فکر می‌کنم شما نظریه گزینه فروید را در کتاب خود بدین منظور، کار برده‌اید تا شرح مادی مفهوم خرد مطرح شود. اگر چنین است، می‌پرسم که آیا در واقع پافکندن [بنای] خرد با پیروی از اصول طبیعی بدین‌گونه امکان‌پذیر است؟ اگر به من اجازه بدهید برای شرح بیشتری درباره این موضوع خیلی خلاصه به نقل قول دیگری اشاره کنم. در کتاب اروس شما منطق تسلط را در برابر منطق ییگانگی قرار می‌دهید، چیزی که هورکهایمر آن را استدلال ابزاری می‌نامد.

مارکوزه: ماکس وبر.

هابرماس: آیا این به ماکس وبر برمی‌گردد؟

مارکوزه: این طور فکر می‌کنم.

هابرماس: ولی من این‌طور فکر نمی‌کنم، و البته امکان آن را هم نفی نمی‌کنم. به گفت‌وگوی قبلی مان بازگردیم. در صفحه ۲۰۵ کتاب مزبور چنین می‌خوانیم: «به همان اندازه که تنازع بقا به پیشرفت آزاد و ارضای نیازهای خردی کمک می‌کند، خرد سرکوبگر نیز راه را برای عقلانیت پادشاه‌دهنده که در آن خرد و سعادت به نقطه مشترک می‌رسند، باز می‌کند.» و سپس پایین‌تر در همان صفحه می‌خوانیم: «هنگامی که حفظ خلوت تنهایی [خرد] به صورت جداگانه و برضد موجودیت عموم ضرورتی ندارد، آزادی خرد و آزادی عموم را می‌توان به وسیله «اراده عمومی» و در نهادهایی که در راستای نیازهای خرد شکل گرفته‌اند، آشتی داد.

نه انصراف و اکراه اراده عمومی بایستی مبهم و غیرانسانی باشد و نه استدلال آن آمرانه. به هر تقدیر، این پرسش همچنان باقی است که چگونه تمدن می‌تواند آزادانه موجد آزادی باشد در حالی که علوم آزادی، بخش جدانشدنی دستگاه ذهنی توده‌ها شده است؟ و اگر چنین نیست، چه کسی حق دارد معیارها یا معینی برقرار ساخته و مردم را ملزم به رعایت آنها سازد؟ [بنابراین] این پرسش متضمن چنین پاسخی است که انسان‌ها تنها در صورتی قادر به تبیین اراده عمومی هستند که به عنوان افراد آزاد و شریک و انباز برابر در بیان اراده عمومی گرد هم آیند و مجتمع شوند. آری، چنانچه این کار را تنها خودشان به انجام رسانند.

مارکوزه: بله.

هاپر ماس: پس می‌توان گفت، اصلی که ذاتی این مفهوم ارتباط آزاد است، اصل صلح‌آمیز و مسالمت‌جوی هم‌ذهنی ارتباط، یعنی اصل زبان است که اگر بخواهیم معین کنیم چه چیزی در یک چنین متن نوی اجتماعی بخرد و عاقلانه است، باید به آن بازگردیم. با وجود این، شما به اصل توافق عقلانی - در شکل سیاسی آن، یعنی خیلی ساده به اصل دموکراتیک آن - رجوع نمی‌کنید، بلکه ارجاع شما به اصل مستبدانه آموزشی است و در این مقال می‌گویید: «از زمان افلاطون تا روسو، تنها پاسخ درست استبداد آموزشی بوده است که باید به وسیله کسانی اعمال شود که گمان می‌رود اطلاع و دانشی از خوب واقعی به دست آورده‌اند.» برای من مایه بسی شگفتی است که شما به استبداد آموزشی تنها بدان جهت که آن را غایت توافق آزادی می‌دانید رجوع کنید، چینی که ذاتی خرد به مثابه زبان است و هنوز تهی از تبیین تاریخی است، و تا آن‌جا که این [هدف] مورد نظر است، باید به ابزار استبداد آموزشی متوسل شد. آیا برداشت من صحیح است یا این که دلیل دیگری وجود دارد؟ شاید شما خرد را اصولاً نه در زبان یا توافق عقلانی، و یا بیان آزاد و کلی اراده، بلکه بسیار ژرف‌تر در طبیعتی غریزی قرار می‌دهید که به نوعی بیرون از حیطه خرد است. حتماً متوجه‌اید که من برای پذیرش تلاش شما در به‌کارگیری نظریه غریزی، به هدف پی ریختن شالوده‌ای برای عقلانیت به عنوان چیزی که با خرد عقیم به صورتی سودمند مخالفت می‌ورزد، مشکل دارم؛ و تردید دارم که شما به این دلیل به استبداد آموزشی متوسل شده باشید چون در جستجوی شالوده و بنیادی برای خردی هستید که مطابق با اصول طبیعی باشد.

مارکوزه: امروز من درباره استبداد آموزشی صحبت نخواهم کرد. مطلبی را هم که شما به آن اشاره کردید تنها به قصد برانگیختن نوشتنم. هدف من شاید استبداد آموزشی در چارچوب

دموکراسی، نه حقیقتاً دوره استبداد آموزشی بوده است. ولی موضوع اصلی این نیست. البته در مورد بنیاد طبیعی برای خرد به جرات می‌گویم آری، این دقیقاً همان چیزی است که آن را ضروری می‌داند. هر وقت درباره این مطالب در درس‌هایم سخن گفته‌ام، تقریباً همواره روشن ساختم‌ام که آنچه می‌گویم بر پایه دو داوری خلل‌ناپذیر ارزشی استوار است. اول، بهتر است زندگی کنیم تا زندگی نکنیم. دوم، بهتر است زندگی خوبی داشته باشیم تا زندگی بدی. و این دو داوری خلل‌ناپذیر ارزشی‌اند که اگر کسی آنها را نپذیرد، دیگر جایی برای بحث نیست. براساس این دو داوری ارزشی، معتقدم که یقین مفهومی از خرد امکان‌پذیر است که بنابر آن سرکوب کردن [امیال] که به نحو واضحی شانس زندگی بهتری را در جامعه‌ای بهتر بالا می‌برد عقلانی است. (به نظر من به هیچ روی جای تردید نیست که مفهوم خرد مفهومی سرکوبگرانه است.)

هابرماس: چه کسی یقین می‌کند که زندگی بهتر چیست؟
مارکوزه: این پرسشی است که از پاسخ به آن امتناع می‌کنم. کسی که هنوز نمی‌داند زندگی بهتر چیست، موجود بدبختی است.

هابرماس: نه، موضوع این است که هرکس خوب می‌داند زندگی بهتر چیست، اما حداقل اکنون و در این‌جا مفاهیم در انطباق با هم نیست، و من هم نمی‌خواهم با نظر دِریگر در مورد زندگی خوب شریک شوم.

مارکوزه: چه کسی؟

هابرماس: دِریگر. او که...

اشپنگلر: ... از لحاظ سیاسی پدیده‌ای ناخوشایند...

هابرماس: ... کارگزار^۷ CDU است و از خط‌مشی محافظه‌کارانه ملی به شیوه اشتراوس حمایت می‌کند، یعنی از ارزش‌های «نظم و قانون» دفاع می‌کند و کسی است که گویی نمونه و مثالی از زندگی پاکیزه در اجتماع می‌باشد، به عبارت دیگر، تجسمی از ارزش‌هایی که بنابر [دانش] روان‌کاوی، سرکوب‌گرایی طبیعی را منعکس می‌سازد.

مارکوزه: می‌توان نشان داد که آنچه وی می‌گوید نادرست است و راه به جامعه بهتری نمی‌برد، بلکه برعکس نظریاتش برای تثبیت وضع موجود است.

هابرماس: خیر، شما از این دو داوری ارزشی که در نوشته به آنها اشاره کردید، معیارهای ارزشی به دست نمی‌آورید. آنها قواعدی تهی و خنثی هستند که مردم می‌توانند برحسب میلشان به کارشان گیرند. معیارهای ارزشی به طور طبیعی و انتزاعی یک بار و برای همیشه

از آسمان فرو نمی‌افتند. معیارهای ارزشی به مجرد آن که محتوای مادی پیداکنند، وابسته به مسائلی می‌شوند که باید در وضعیت تاریخی مشخصی حل و فصل شوند. و این خود شخص است که یقین می‌کند چه ارزش‌هایی موافق عقل است و باید مورد پذیرش قرار گیرد و دنبال شوند، تنها...

مارکوزه: ... به وسیله تحلیل شرایط برای تغییر...

هابرماس: ... و با به وجود آوردن آنچه هر کس در این شرایط آن را قابل تحسین و منصفانه می‌داند.

مارکوزه: بله، دقیقاً.

هابرماس: اما خرد چیزی نیست که در گزینه ریشه داشته باشد، ریشه آن در زبان است. در شرایطی که برای بیان آزاد اراده ضروری است.

مارکوزه: ما می‌توانیم اراده عمومی را براساس خرد و نه هرگز برعکس، تبیین کنیم. خرد یا عقلانیت در واقع در گزینه ریشه دارد، در انگیزه نیروی کامجویی برای تخفیف و تضعیف [نیروی] تخریب. غنی کردن، زیبا کردن و حمایت از زندگی چیزهایی هستند که مایلم آنها را خرد بنامم؛ و این چیزها به قول فروید در خود غرایز طبیعی قرار گرفته‌اند.

هابرماس: آنچه در غرایز طبیعی قرار دارد همان چیزی است که سرانجام آن را به عنوان نیازهای واقعی مان می‌شناسیم. مشکل در این حقیقت نهفته است که این نیازهای واقعی همواره در [چارچوب] میانجی تاریخی، یعنی در پرتو مسایل مشخص تبیین می‌شوند. البته مساله کلی دیگری نیز هست که بایستی صورت تحقق به خود گیرد و آن را گزینه زندگی می‌نامیم. اما تضادها یا تنها در وضعیت‌های معین تاریخی هست که در آن شرایط دقیقاً می‌توانیم بگوییم چه چیزی ما را خوشحال‌تر، محیط‌مان را زیباتر، و زندگیمان را خوشایندتر و مطبوع‌تر می‌سازد، به طوری که ارزش زیستن داشته باشد.

مارکوزه: اما، ما همگی به آن واقفیم.

هابرماس: شما مانند فیلسوفان پیر صحبت می‌کنید: «همگی به آن واقفیم».

مارکوزه: البته هر انسانی این را می‌فهمد که طبیعت بسیار زیباتر جلوه خواهد کرد اگر ساختمانی شصت طبقه در ساحل دریاچه‌ای ساخته نشود. برای فهمیدن این موضوع نیازی به فلسفه نیست. این غریزی است. تردید نیست که منظره دریاچه زیباتر، آرامش‌بخش‌تر و خوشایندتر خواهد بود. این موضوع در مورد کارخانه‌های انرژی اتمی نیز صادق است که وجودشان موجب زشتی محیط زندگی انسان می‌شود.

هابرماس: اگر مساله آن قدر ساده نبود، ما اکنون روی این توده کثافت نشسته بودیم. مارکوزه: نشسته بودیم، زیرا مجبور بودیم. ناگزیرمان می‌کردند. اسپنگلر: اگر مردم رویای زندگی و جامعه‌ای بهتر را در قالب جامعه فاشیستی ببیند چه می‌توان کرد؟

مارکوزه: جامعه فاشیستی که بر اساس بسیج هرچه بیشتر نیروی انهدام و تجاوز استوار است نمی‌تواند جامعه بهتری باشد.

هابرماس: شما تعریف خود را از عقلانیت بر دو اهرم استوار می‌سازید. از یک سو می‌گویید از لحاظ شهودی قابل حصول است و فقط هوش و فراست سالم انسانی لازم است که بفهمد شخص چه می‌خواهد.

مارکوزه: هوش و گزینه انسانی.

هابرماس: بله، گزینه انسانی. این یک اهرم. و اهرم دیگر نظریه است. شما می‌گویید اگر آنچه نیازی به گفتن ندارد چنان در حاله‌ای از ابهام فرو رفته باشد - که [تنها] به وسیله فشارهای اجتماعی بتواند مورد تحلیل قرار گیرد - و انسان‌ها دیگر قادر به تشخیص آن امر بدیهی و مسلم نباشند، پس بررسی و تحقیقی نظری لازم است که ببینیم چگونه این انکار و خودفریبی به وقوع پیوسته است؛ اما نکته‌ای چند در خصوص این بینش نظری وجود دارد. از یکسو به این حقیقت معترضم که شما تعریف خود را از خرد و آنچه عقلانی است بر پایه [نظریه] هگل قرار می‌دهید. موضوعی که آن را در تمام آثارتان و حتی در گزینه زندگی و تمدن و در فصلی درباره پدیدارشناسی ذهن بسط داده‌اید. از سوی دیگر، پس از اطلاع کافی یافتن از اینکه منطق هگلی دیگر به سهولت قابل پذیرش نیست، هگل را به کناری نهاده‌اید. از این رو مفهوم خرد نزد شما شکلی جعلی به خود گرفته است. چنان که گویی خاستگاه ایده آلیستی خود را انکار می‌کنید و در متن نظریه گزینه فرویدی نشانده شده است. شما این مشکل را آنگاه آشکار ساخته‌اید که گفته‌اید: «آنچه عقلانی است یا در غرایز مضمَر است یا در نیروی زندگی (شهوت)، به میزانی که هرکس می‌تواند هر آنچه برای خود او یا دیگری بهتر است فراچنگ آورد.»

مارکوزه: خیر، این خیلی زیرکانه است. مفهوم خرد در غرایز تا آن حد مضمَر است که نیروی حیات در همانندی با تلاشی باشد که برای جلوگیری و منع نیروی انهدام به کار گرفته می‌شود.

هابرماس: در هر وضعیت مشخصی تعریف‌های متفاوتی از منافع مشترک، یا حتی منفعتی

که قابل تعمیم باشد وجود دارد.

مارکوزه: این مهم‌ترین نکته است. بی‌پرده بگویم، تصور می‌کنم تعیین منافع کلی در وضعیتی مشخص به طور کلی امکان‌پذیر باشد. من این را مشکلی می‌دانم که به وسیله ایدئولوژی طبقه حاکم به وجود آمده است. به نظر من تعیین چیستی منافع عمومی بسیار امکان‌پذیر است.

هابرماس: ما، هم انتخابات عمومی داریم و هم احزاب و برنامه‌های انتخاباتی، ولی همگی برآنیم که هیچ یک، نه احزاب و نه برنامه‌هایشان علی‌الاصول در حدی نیستند که انتظار داشته باشیم منافع عمومی را نمایندگی کنند...

مارکوزه: لحظه‌ای تأمل کن. هر کس می‌داند که انتخابات عمومی ما قلابی است. ما نیاز به اعمال نظریه داریم، مدرک و ملاکی از سرزندگی و نیروی حیات تابوتانیم منافع عمومی را به نحو روشنی به همگان نشان دهیم. اصرار در اینکه منافع عمومی کلاً غیرقابل تعیین است، خود نوعی سرکوب و بازدارندگی است که به باور من هر چه زمان می‌گذرد تحقق آن بیشتر و بیشتر آسان می‌شود.

هابرماس: شما می‌گویید این امر بایستی از لحاظ نظری تعیین شود.
مارکوزه: بایستی از لحاظ نظری نشان داده شود.

هابرماس: اگر همین نظریه به طور کلی به وسیله عموم مورد پذیرش قرار نگیرد، بلکه فقط به صورت حاشیه‌ای و برای نمونه، در محافل علمی مطرح باشد دیگر چه چیزی آن را آسان و قابل حصول می‌سازد؟ و چه چیزی به شما این اختیار و اقتدار را می‌دهد که بگویید: من، هربرت مارکوزه می‌توانم به سهولت نشان دهم که امروز چه چیزی در خدمت منافع عمومی است؟

مارکوزه: من این را نمی‌گویم. آنچه من می‌گویم این است که می‌توان به من و دیگری و هر کس که زبان سرش می‌شود نشان داد که منافع عمومی امروز چیست؛ چیزی که بدون تردید پنتاگون نمی‌تواند تعیین کند.

هابرماس: مدرکی تاریخی وجود دارد که می‌تواند این دعوی را به چالش بکشد و آن را نقض کند.

مارکوزه: و آن چه مدرک و دلیلی است؟

هابرماس: حقیقتی است که حتی امروزه در کشورهای صنعتی، هیچ گروه سازمان‌یافته سیاسی‌ای وجود ندارد که خود-پنداری آن اجازه دهد که این نظریه اجتماعی به شکل قابل

قبول و پذیرفتنی در آن کشور عمل کند. این نظریه اجتماعی مخاطبان تاریخی خود را از دست داده، و سرانجام در دهه‌های سی و چهل قبل از هر چیز جزء تشکیل دهنده‌ای برای نظریه انتقادی شده است. در دوره کلاسیک، و در آن چیزی که امروزه تحت عنوان نظریه انتقادی یاد می‌شود، باوری وجود داشت مبنی بر اینکه تنها افراد منزوی هستند که در هر موقعیتی قادر به شناخت فاجعه‌اند. و شما اکنون آن را رد می‌کنید.

مارکوزه: من از این پس در موضع پیشین نیستم. امروز خواهم گفت که عملاً هر کسی می‌داند چه چیزی ضروری است، وجود منافع عمومی در جامعه بهتری ممکن، و امکانات نیز برای تحقق آن فراهم است و قابل اثبات؛ اما این یقین و امر مسلم [در جامعه کنونی] سرکوب شده است. و این همان چیزی است که نظریه انتقادی همواره گفته و در نظر داشته است: که نه تنها افراد خودشان به تنهایی، شاید هم تنها همان افراد، بلکه در حقیقت هر کس می‌تواند آن را چنین تبیین کند. به علاوه، تغییرات بنیادی در تاریخ هرگز با جنبش‌های توده‌ای آغاز نشده است.

هابرماس: اجازه می‌خواهم بخش‌هایی از کتاب *انسان تک‌ساختی*^۱ را در این جا بخوانم. این قسمت و نقل قول‌ها استفاده شما را از مفاهیمی که با آنها می‌توان مفهوم عقلانی را بازشناخت، به وضوح نشان می‌دهند. اینها مفاهیمی کلی، عام و از آن‌گونه‌اند که عامل بالقوه انتقادی در آنها مضمّن است. در صفحه ۲۱۱ کتاب چنین می‌خوانیم: «... [قضایای کلی عناصر اولیه تجربه‌اند - آنها نه به عنوان مفاهیم فلسفی بلکه به مثابه همان کیفیت‌های جهان‌اند] که شخص هر روزه با آنها روبرو است.» و این تقریباً همان چیزی است که شما هم اکنون گفتید: هر کس می‌داند که خوب و زیبا چیست. در این جا شما از «قضایای کلی جوهری، چون وظیفه، عدالت، سعادت و [مفاهیم] متضاد با آنها صحبت کردید. چنین به نظر می‌رسد که پایداری و ماندگاری این قضایای کلی که غیر قابل تفسیر و تعبیرند، به مثابه نکات گِرهی، اندیشه آگاهی نامردد دنیای دوپاره شده‌ای را منعکس می‌سازد که در آن از آنچه است کوتاهی شده و حتی به انکار آنچه می‌تواند باشد، پرداخته می‌شود. چنان به نظر می‌رسد که تفاوت تحویل‌ناپذیر میان قضایای کلی و اجزای آن باید در تجربه اولیه اختلافی مهارناشدنی میان حالت‌های بالقوه و بالفعل و دو بُعد از جهان تجربه شده ریشه داشته باشد. قضیه کلی امکاناتی را که به تحقق پیوسته، و در عین حال در واقعیت ثابت مانده است در یک مفهوم کلی در برمی‌گیرد.»

مارکوزه: این درست همان مفهوم سنتی ارسطویی است.

هابرماس: بله، مفهوم احیاء شده ارسطویی است، اما از دیدگاه هگلی و تا حدی به زبان پدیدارشناختی. در این جا شما می‌گویید: ما می‌توانیم مفاهیمی بیابیم که به وسیله آنها داوری‌های زندگی «هر روزه» را در چارچوب زندگی تبیین کنیم. هگل ماهیت این داوری‌ها را به مثابه نوعی خود-سنجی مورد تحلیل قرار می‌دهد که از آنچه هست فراتر می‌رود و در رویارویی با آنچه می‌تواند و باید باشد قرار می‌گیرد. این نوع خود-سنجی از لحاظ فلسفی مضطرب‌کننده است، زیرا به گونه‌ای نظام‌مند در دفاع کردن از نظریه‌های فلسفی که سرمنشاء این اندیشه‌اند، طفره می‌رود. از این رو شما نه یک ارسطویی منتظم هستید و نه یک هگلی نظام‌مند. اما اگر مساله چنین است، پس باید به نحوی کاملاً ساده و بی‌پیرایه از لحاظ فلسفی توضیح دهیم که چگونه به شالوده‌های هنجارین نظریه خود دست یافته‌ایم. شما در این بخش و نقد با فروید هم صدا می‌شوید و دم از اصل واقعیت و اصل لذت می‌زنید.

مارکوزه: بله.

هابرماس: شما اصولی را مشخص می‌سازید که بنابر آن انگیزه‌های غریزی تصریح شده و اعلام می‌دارید که آنچه عقلانی است این دو اصل را به یکدیگر می‌پیوندد. مارکوزه: نه فقط پیوند می‌زند.

هابرماس: یا آشتی می‌دهد؟

مارکوزه: بله، اگر پویایی هر دو اصل در راستای رهایی نیروی زندگی در مفهوم عشق‌انگیز آن باشد.

هابرماس: بسیار خوب، اما آنگاه در سطح کاربست می‌توان نشان داد که این نظریه در واقع بسیار کلی‌تر از آن است که بتواند مشخص سازد چه چیزی خوب یا بهتر یا مطلوب‌تر است و یا چه منافعی قابل تعمیم است. توجه کنید، شما این دو قطب را در اختیار دارید. از یک سوی می‌گویید دنیای روزمره چنان مفهوم‌سازی شده که بتواند به شیوه‌ای شبیه به آنچه هگل به مفهوم نسبت می‌داد، عمل کند. به این دلیل، آخرین دستاویز ما (که من با آن موافقم) خود-پنداری آنهایی است که درگیرند.

مارکوزه: آن گونه که هستند.

هابرماس: اما اگر بخواهیم زبان فلسفه بورژوایی را به کارگیریم، آنهایی که درگیرند باید قادر باشند در بیان و نمایش آزاد اراده همان قدر آزاد و برابر شرکت کنند که افراد مستقل. آنگاه می‌توانند تجربه بالقوه خود را در هم پیوسته و به صورت آمیزه‌ای تجسم بخشند.

مارکوزه: بسیار خوب، پس آنگاه [امر] عقلانی آن‌قدر هم در این‌گونه مفهوم‌سازی روزمره، یعنی در غایت هم‌ذهنی غیرخسونت‌آمیز ارتباط که در تشکیلات آزاد و بیان کلی اراده وجود دارد، قرار نمی‌گیرد. می‌توانیم بگوییم که امر عقلانی فی‌نفسه در ساختار منافی سرکوب شده، از شکل افتاده، و یا رها شده از روابط اجتماعی مشخص، قرار نگرفته است.

مارکوزه: عقلانیت نمی‌تواند متشکل از سازمان‌بندی و تشکیلاتی از این دست باشد. بلکه تنها می‌تواند مرکب از تشکیلات باشد که به وسیله انسان‌ها به وجود آمده یا خواهد آمد، انسان‌هایی که هواخواه آن عقلانیت‌اند و نسبت به آن وفادارند. اما می‌بینم که شما موضوع را تحریف می‌کنید.

هاپرماس: خیر، این مساله باز می‌گردد به اینکه چگونه آن را ببینیم، و چگونه هر کسی که با دیگری کلمه‌ای به منظور ایجاد رابطه رد و بدل می‌کند، آن را می‌بیند.

مارکوزه: بله، همین‌طور است.

هاپرماس: مفهوم شهودی ما از عقلانیت، اگر بتوان چنین گفت، نه در ساختارهای منافع‌مان، که در این بُعد قرار دارد. محتوای مادی و آنچه که در وضعیت خاصی در معرض خطر است، در حقیقت جملگی در سائقه‌های غریزی قرار دارند.

مارکوزه: اما این نیز محتملی است برای امکان‌پذیر بودن این «چه؟» زیرا شالوده‌ای که برپایه آن تشکیلات رها از تسلط نو ساخته می‌شود، امکان‌پذیر است. و در این متن است که مایلم پیرامون مفهوم همبستگی بحث کنم. همبستگی به خودی خود دارای هیچ ارزشی نیست. در رژیم نازی همبستگی واقعی تا پایان تلخ و خونبار آن ادامه داشت. همبستگی فی‌نفسه قابل استفاده نیست. میان اعضای مافیا نیز همبستگی وجود دارد و اتفاقاً همه‌گونه همبستگی و پیوستگی هم است. همبستگی باید در ساختاری قرار گیرد که توانا بر پیوند دادن انسان‌ها از لحاظ احساسی و نیروی زندگی باشد، یعنی، در جامعه بی‌طبقه خالی از تضاد و تنش. بایستی در انگیزه‌های غریزی ریشه بدواند. همبستگی فاشیستی [نیز] ظاهراً در سائقه‌های غریزی بنیاد یافته است، [اما] این همبستگی آشکارا در همبستگی در تجاوز بنا شده نه در احساس عشق و نیروی زندگی، حمایت از دیگری، پرورش و تربیت دیگری، عشق به دیگری، و خلاصه هر آنچه ممکن است در این پهنه باشد. کوتاه سخن اینکه، با وجود همه این حرف‌ها، هنوز بر این باورم که ما به همبستگی نیاز داریم. چنین می‌اندیشم که بیان کلی شما از اراده در واقع پیش‌فرضی است برای همبستگی. ولی باید تاکید کنم که بیانی کلی از اراده، توسط انسان‌هایی که منافعشان درست نقطه مقابل یکدیگر قرار دارد، عملی نخواهد

بود.

هابرماس: برای ما مطمئناً این فرض امکان‌پذیر است که منافع متضاد به موجودیت خود در تمام جامعه‌های آینده ادامه خواهند داد. اما، موضوع مهم این است که آنچه در هر جامعه‌ای عموماً به نظم در می‌آید به گونه‌ای انتظام یابد که قوانین جملگی همزمان و در انطباق با هم باشند.

مارکوزه: شرط لازم در این مورد باید انطباق باشد، انطباق عملی منافع که حل مسالمت‌آمیز تضاد منافع را در جامعه سوسیالیستی مجاز می‌داند.

هابرماس: شاید لازم باشد برای مدتی موضوع خرد را کنار بگذاریم...

اشپنگلر: بله، هنگام بحث درباره نظریه زیبایی‌شناسی به آن باز خواهیم گشت.

لوباژ: پیش از آن که بحث را رها کنیم، مایلم این نکته را خاطر نشان سازم که احساس می‌کنم ما از روسو پیش‌تر نرفته‌ایم. از سوی می‌گوییم که [امر] عقلانی از لحاظ اجتماعی عبارت است از امکان بیان اراده رها از تسلط، و از سوی دیگر، این مساله که چگونه افراد شرکت‌کننده در این فرایند خیر مشترک را بر می‌گزینند البته در این جا دو حيله بزرگ روسویی وجود دارد. نخست، کم یا بیش «دیکتاتوری آموزشی»، و دوم، «اجبار به آزادی»؛ از آنجا که هر کس نتواند روشنایی را ببیند راه را به خطا می‌رود و بایستی به دیدن خیر و نیکی وادار شود، [پس] ما چیزی جلوتر از آن مرحله نرفته‌ایم.

مارکوزه: اما هاینز عزیز، [اگر] ما از آن مرحله پیش‌تر نرفته‌ایم، قبل از هر چیز به سبب آن است که اولاً، روسو فاقد آن بعدی است که توسط فروید معرفی شده، ثانیاً، کاملاً امکان دارد که روسو چیزی معقول گفته باشد.

لوباژ: مطمئناً چنین است.

مارکوزه: نیازی نیست که کسی ورای آن برود.

لوباژ: اگر چنین بگوییم، باید با روسو نیز در خود-باوری تعیین‌کننده‌اش انباز شویم؛ و این همان چیزی است که آزادی جلوه می‌کند. اگر حقایق با این شرایط انطباق نیافت. آن جامعه دیگر آزاد نیست.

مارکوزه: روسو در واقع مساله بیان کلی اراده را مطرح نمی‌کند. و بر پایه استدلال خودش که همان سائقه غریزی است، شهروند (Citoyon) پیشاپیش انسانی است توانا که نه تنها قادر به تشخیص میان منافع مشترک و منافع شخصی و بلافصل است، بلکه در صورت لزوم می‌تواند برضد منافع شخصی نیز اقدام کند. شهروندان تنها «هر کس» نیستند، بلکه

انسان‌هایی هستند که قبلاً از لحاظ کیفی متفاوت و متمایز شده‌اند.
 لوباژ: و اینها باید در اکثریت باشند.
 هابرماس: در اصل هر کس می‌تواند...
 لوباژ: بله.
 مارکوزه: خیر، نه هر کس.
 اشننگلر: ما به دور باطل در افتاده‌ایم!
 هابرماس: بله، به دور باطل افتاده‌ایم، فکر می‌کنم بهتر است به نظریه زیباشناسی بپردازیم...
 اشننگلر: پیشنهاد می‌کنم چیزی بخوریم.
 هابرماس: باشد.
 مارکوزه: و این خود بخشی از زیبایی‌شناسی است!
 لوباژ: نخست غذا، سپس اخلاق.
 اشننگلر: و بعد... زیبایی‌شناسی. و این تعریف کاملاً نویی در تاریخ است.^۹

پی‌نوشت‌ها

۱. مشخصات مقاله:

عنوان:

"Theory and Politics" in *Telos*, Number 38, Winter 1978-79.

2. Neue Quellen Zur Grundlegung des Historischen Materialismus.

3. Die Permanenz der Kunst.

4. Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus.

5. Ökonomisch Philosophisch Manuskripts.

6. Beiträge zur Freiheit.

۷. در برخی قسمت‌های این گفت‌وگو گویندگان مفاهیمی دو وجهی را مورد بحث قرار می‌دهند که شاید به دلیل فراموشی یا بی‌توجهی، تنها به یک وجه آن اشاره می‌شود! م.

8. "Eros and Civilization".

۹. برگرفته از مجله *Telos*، شماره ۳۸، زمستان ۱۹۷۸-۷۹.