

# Heidegger, Marcuse and the Philosophy of Technology<sup>1</sup>

Andrew Feenberg

## هایدگر، مارکوزه و فلسفه تکنولوژی

آندرو فینبرگ

ترجمه: میثم عالی پور

[Maysam\\_aalipour@yahoo.com](mailto:Maysam_aalipour@yahoo.com)

هایدگر غالباً به عنوان مهمترین فیلسوف قاره ای قرن بیستم تلقی می شود. او بدون تردید یکی از بحث برانگیزترین شخصیتها می باشد. هایدگر علیرغم خط مشی سیاسیش، چهار دانشجوی یهودی با نامهای هانا آرنت، هانس یوناس، کارل لوئیس و هربرت مارکوزه داشت که به عنوان فیلسوفان اجتماعی به مقامهای درخشانی نائل شدند. من به لحاظ بهره مندی از درس مارکوزه و تاثیرپذیری از افکار او خوش اقبال بوده ام اگرچه به هیچ وجه پیرو مکتب مارکوزه نیستم. چندین سال پیش تصمیم بر آن شد که پیوندهای میان هایدگر و مارکوزه را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهم و در نهایت شگفتی دریافتم که این دو در یک تفسیر عام ارسطویی سهیم هستند. تفسیری که به نظر می رسد از درسگفتارهای اولیه هایدگر که مارکوزه در آنها شرکت می جست، نشات گرفته باشد. من این ارتباط را در کتابی تحت عنوان "هایدگر و مارکوزه: مصیبت و رستگاری تاریخ" پیگیری نموده ام. این گفتار برخی از رئوس اصلی کتاب مزبور را مرور خواهد کرد.

\*\*\*

من در پاییز ۱۹۶۵ به عنوان یک دانش آموخته فلسفه وارد لاجالا کالیفرنیا شدم. یکی از دلایل آمدن من شنیده هایم در مورد هربرت مارکوزه بود. او هنوز بلندآوازه نبود اما نامش بر سر زبانها افتاده بود و این امر باعث اغوای من شد.

من به پدیدارشناسی علاقمند بودم اما فیلسوفی که شیفستگی وافری به ترکیب مارکس و فروید داشت به اندازه کافی نیز برای یک دانش آموخته جوان که در جستجوی جایگزینی برای پوزیتیویسم در حال تفوق بر فلسفه آمریکایی آن زمان بود، مسحور کننده بود.

در نخستین مجال از پرفسور مارکوزه برای مطالعه ی هستی و زمان هایدگر تقاضای یاری نمودم. او پیشنهاد را پذیرفت و ما بسیاری از عصرهای سه شنبه را به گفتگو پیرامون مفهوم عبارات مبهم این کتاب که برای من غیرقابل فهم بودند و مارکوزه را به ترک برلین و سفر به فرایبورگ در ۳۸ سال پیش برانگیخته بودند، سپری کردیم.

یک روز بعدازظهر پیش از ترک دفتر مارکوزه غروبی باشکوه پدیدار شد. در حالیکه در ایوان ساختمان علوم انسانی ایستاده بودیم و محو تماشای طبیعت بودیم، مارکوزه مرا مورد خطاب قرار داد و با لهجه ی غلیظ خود گفت: یک تحلیل پدیدارشناسانه از این واقعه به من اراده دهید. من قادر به پاسخگویی نبودم. احساس غیرمنصفانه بودن و طعنه آمیز بودن این سوال را همچنان به یاد می آورم.

بودائی های ذن (zen) می بایست در مورد یک مساله غیرقابل حل که کوئن (koan) نامیده می شود بطور آنی تدبیری روشنگرانه بیابند. ظاهراً پدیدارشناسی در تقابل با کوئن گیج کننده مارکوزه دچار اضمحلال شد، لیکن روشنگری آنی نیز پدیدار نشد. چنین چیزی برای من غیرممکن بود از اینرو رد شدن تحلیل پدیدارشناسانه در آن بعدازظهر بار دیگر مهر تاییدی بر تصمیم مارکوزه مبنی بر ترک مرشدیت هایدگر در ۱۹۳۳ می زند. او راه دیگری برای درک زیبایی و نوید شادی یافته بود.

چند ماه بعد، من و همشاگردیهایم مجله ای را برای اطلاع رسانی عمومی در مورد آراء ضد جنگمان منتشر کردیم. بیاد داشته باشید که این اقدام در اوایل جنگ ویتنام زمانی که اکثر مردم آمریکا پشتیبان جنگ بودند، انجام شد. فعالیت مخالفین جنگ به یک اقلیت کوچک محدود می شد که ما نیز در زمره ی آن قرار داشتیم. از مارکوزه تقاضا کردیم با نوشتن مقاله ای به ما یاری برساند. او "فرد در جامعه کبیر" را به نگارش در آورد که به منکوب

شدن فردیت تحت تاثیر پیشرفتهای تکنولوژیکی می پرداخت. مقاله با یک عبارت پیچیده که به دلیل ارتباط با کوئن من و مباحث بعدی مارکوزه، قصد نقل آن در اینجا را دارم به پایان می رسید:

"در هر دو حالت، مفهوم سنتی فرد، چه در شکل کلاسیک- لیبرال و چه در شکل مارکسیستی، غیرقابل دفاع به نظر می رسد- [زیرا] فردیت بواسطه توسعه تاریخی قدرت تولید از بین رفته است.... در فردیت اصیل تمایز میان هنرمند خلاق، نویسنده یا موسیقیدان باقی می ماند. ایده ی عمومی کردن این پتانسیل خلاقانه در بین مردم از کارکرد و درستی خلاقیت هنری به عنوان شکلی از تجلی ممانعت می کند... زیرا هنر متضمن جدایی از مفاهیم و ارزشهای عمومی و نفی آنهاست: خلق یک واقعیت متفاوت به لحاظ کیفی در زمینه یک واقعیت معین. در حالت بدیل دوم (تحول اساسی جامعه) فردیت با یک بعد وجودی کاملاً جدید مرتبط خواهد شد: قلمرو ایفای نقش، تجربه و تصور که بیرون از دامنه تمامی خط مشی ها و برنامه های امروزی است."

این مقاله در ۱۹۶۵ به رشته تحریر در آمده بود و به وضوح غرق شدن کشتی جامعه کبیر لیندون جانسون در اثر برخورد با صخره ی ویتنام را پیش بینی می کرد. آنچه این مقاله پیش بینی نکرد گسترش چپ جدید و فرهنگ مخالفت بود. در آن زمان براهین ضد جنگ علیه ویتنام در اغلب دانشکده ها، از جمله دانشکده ما، تنها دهها دانشجوی را به خود جذب کرد و نه هزاران نفری را که بزودی بوسیله جنبش ضد جنگ بسیج شدند.

مارکوزه معتقد بود که از بین رفتن فردیت حقیقی در "جامعه تک ساحتی" فقدان مخالفت را تفسیر می کند. فردیت نیازمند استقلال فکری و تصور جهان بهتر به عنوان یک معیار است. انواع هنر غالباً چنین بدیلی را عرضه کرده اند. (مجله ما آلترناتیو(بدیل) نام داشت.) در عصر مدرن صورتی بسته و محدود شده از فردیت وجود دارد. عصر روشنگری یک فضای عمومی را گشود که در آن آرمانهای سیاسی وضعیت انتقادی را تقویت کردند. اکنون فضای بحثهای عمومی در حال بسته شدن بود. یکبار دیگر فرد می بایست در قلمرو زیبایی شناسی کشف شود. مارکوزه مدعی بود این امر می بایست به شکلی رادیکال تر از گذشته صورت پذیرد زیرا می بایستی که از پشت مرزهای

هنری قدیم پدیدار شود. افراد جدید محتوای منفی و انتقادی هنر در جهان واقعی را تحقق خواهند بخشید، مفاد متعارف آن را بر خواهند انداخت و ارزش آن را بی ارزش خواهند نمود.

زیبایی شناسی به عنوان شکلی از آگاهی و احساس جدید! تعمیم نیروی مقاومت زیبایی به عنوان انتقاد اجتماعی! چه افکار عجیبی! من تصور نمی کردم که مارکوزه در سال ۱۹۱۸ در انقلاب آلمان به عنوان عضوی از شورای سربازان برلین شرکت کرده باشد و کمی پس از آن رساله ای در باب داستانهای هنرمندان در حال ظهور در ستیز با جامعه را نوشته باشد. برای او وحدت مخالفت سیاسی و زیبایی شناسی یک تمایل صرف نبود. اما من همچنین جزئیات شخصیتی او را از روزهای شاگردیم به یاد می آورم: بر روی دیوار اتاق ناهارخوری او در کالیفرنیا تصویر بزرگی از هیوط ایکاروس اثر برویگل را به عنوان هشداری ماندگار برضد ایده آلیسم رومانیک نگهداری می کرد.

مفاهیم و دلالتهای کامل افکار مارکوزه درباره ی فردیت سرانجام با افزایش چپ جدید آشکار شد. در فرانسه رویدادهای ماه می ۱۹۶۸ "تمام قدرت برای تخیل" را مطالبه کرد، خروشی که اشتباه تشخیص غمبار او در نقل قول بالا را اثبات نمود. او از اینکه نظریه اش اشباه از آب در آمده بود بسیار شادمان بود. ما به همراه هم آغاز جنبش در پاریس را شاهد بودیم. در راه بازگشت به هتل در میدان لاتین او با گروهی از دانشجویان که "اکل دو بو آرت" را اشغال کرده بودند مواجه شد. دانشجویان او را از روی تصویرش در روزنامه هایی که وی را به عنوان "پیشوای دانشجویان در انقلاب" تقدیس کرده بودند باز شناختند.

ما وارد اکل شدیم و مارکوزه برای بیش از صد هنرجوی جوان که در تالار اصلی اجتماعات جمع شده بودند سخنرانی کرد. شور و هیجان نویسنده ی رساله مقاومت زیبایی شناختی در لژ این اثر تاریخی "فرهنگ تصدیق" به سادگی قابل تصور است. او به گرمی مورد استقبال قرار گرفته بود. دانشجویان فرانسوی از پدر انقلاب به جای پدرانشان که آنها را مقصران اصلی ناهنجاریهای اجتماعی می دانستند، تجلیل کردند. مارکوزه سخنرانی کوتاهی به زبان فرانسه ایراد کرد و به دانشجویان با نام جنبش دانشجویی آمریکا ادای احترام نمود و به آنها برای به چالش

کشیدن "جامعه مصرفی" تریک گفت. به نظر می‌رسید آنها از اعماق تاریخ تحت تاثیر این پژواک قرار گرفته‌اند اگرچه مائوئیستهای حاضر بطور نمایانی با ارجاع به مصرفگرایی آشفته شده بودند.

هنگامی که مقاله ای در باب آزادی یک سال بعد ارائه شد، به طغیانگران فرانسوی، دانشجویان و کارگران جوان انقلاب اهدا شد. مارکوزه در دیباچه نوشت: "مشخصه رادیکال آرمان گرایانه مطالبات آنها"، "به مراتب از فرضیه مقاله من پیشی گرفت". کتاب برخی جزئیات عمومیت بخشیدن به مقاومت زیبایی شناختی را که در مقاله قبلی نادیده گرفته شده بودند را بررسی می‌کرد. مرزهای هنر از هم پاشیده بود و زیبایی شناسی نوع جدیدی از سیاست را با دگرگون کردن بنیان فنی جامعه به عنوان هدف خود ایجاد کرده بود. جوانان صرفاً مقاومت نمی‌کردند به این دلیل که با خط مشی های سیاسی حکومت مخالف بودند بلکه همچنین به این دلیل که احساس آنها نسبت به بطالت و خشونت جامعه پیرامونشان طغیان کرده بود.

مقاله ای در باب آزادی و چندین کتاب پس از آن تلاش کردند که شکل جدیدی از مخالفت را که در جامعه تک ساحتی پدیدار می‌شوند تفسیر کنند. اگرچه این موضوعی بود که مرا در این دوره مجذوب می‌کرد، اما رهیافت مارکوزه هیچگاه بطور کامل مرا متقاعد نکرد. تاکید بر زیبایی شناسی بطور کامل با تجربه ی من در مورد جنبش همسان نبود. من گفته بودم که انگیزش اصلی جنبش، تنفر شدید از فشارهای یکسویه فرهنگی دهه ی ۱۹۵۰ بود که همه ی ما تحت آن پرورش یافته بودیم و نه دید زیبایی شناسانه نسبت به آینده. در هر صورت، آنچه من از مارکوزه اخذ کردم انتقاد او از تکنولوژی بود که من آن را در کتابهای خود در ۱۵ سال گذشته بسط داده ام. تردیدهای من درباره ی تفسیر زیبایی شناسانه ی چپ جدید به طور وسیعی گسترش یافته بود. آخرین نوشته های مارکوزه به تدریج تاثیر خود را از دست داد و سرانجام به کاهش شهرت او منجر شد.

اکنون در بازگشت به آثار مارکوزه، من همچنان متقاعد نشده ام. اما امروزه تاثیر اندیشه های او را به شکلهای بسیار متفاوتی می‌بینیم. هنگامی که مارکوزه هایدگر را ترک کرد، تحلیل پدیدارشناسانه درباره ی تمامی وضعیتهای و موقعیتهای را که شامل غروب خورشید نیز می‌شد کنار نهاد. اما در بازخوانی او رد پاهایی از تفکر هایدگر را هر کجا

در نوشته های او و در غافلگیرکننده ترین بخشها یافتیم. و نیز در غامض ترین افکار مارکوزه که پدیدارشناسی می توانست مفید باشد فقدان مراجعه به هایدگر را احساس نمودم.

آن افکار بسط و توسعه ایده های آثار متقدم هستند که در آنها مارکوزه همچنان تحت تاثیر قیومیت هایدگر است. این آثار اولیه یک موضع فلسفی منحصر بفرد را تشکیل می دهند که "هایدگر-مارکسیست" نامیده شده اند. مارکوزه از طریق یک مسیر دوجانبه به این موضع رسید: از یکسو مفهوم اعتبار را در هستی و زمان به هم آمیخت، و از سوی دیگر تفسیر جدیدی از دیالکتیک هگل و مارکس را درباره "امکان واقعی" و "عاملیت بالقوه" توسعه داد. مارکوزه بطور کامل این دو مسیر را تا نقطه تقاطع ادامه نداد اما ما می توانیم یک وحدت محتمل از اندیشه او را طرح ریزی کنیم که بر اساس آن شکی باقی نمی ماند که او در موفقیتی که بدست آورده است برای سالهای متمادی تری تحت تاثیر هایدگر بوده است.

مفهوم هایدگری اصالت ادامه ی سنت فلسفی است که با روسو و کانت آغاز شده بود. به عقیده ی آنها ماهیت هستی بشر آزادی است. این امر یک شکاف با تصورات قائم به ذات طبیعت بشر در افکار فلاسفه ای نظیر ارسطو را نشان می دهد که بشر را با عبارتهای خصلت و فضیلت تعریف می کنند. ماهیت بشر، تا جائیکه یک چنین چیزی برای فلسفه ی آزادی وجود دارد، شامل ویژگیهای صوری سوژه به جای نمایشی از محمولهاست. اما منطق آزادی در روسو و کانت با مفهوم عقلانیت که به تعیین بخشیدن به تلوس پیشرفت بشر ختم می شود، بیش از تئوریهای قائم به ذات ماهیت بشری پیشین محدود می شود.

برای اگزیستانسیالیستها \_ و علیرغم عدم پذیرش هایدگر مبنی بر اگزیستانسیالیست بودن \_ آزادی گمراه کننده است مگر اینکه در انتها از هرگونه پندار عقل باورانه رهایی یابد. هایدگر این امر را با تعریف "دازاین" به عنوان یک وجود خودپرسنده و خود سازنده "پرتاب شده" در جهانی بدون قافیه یا عقل و عازم برای کشف معنای خود در آنجا انجام می دهد. اما وجود غیراصیل، وجود هر روز عادی، عبارت است از وفق دادن و رویگردانی از خودمسئولیتی. بصیرت نسبت به آزادی که در فلسفه هایدگر ارائه شده است چنان تجربه دشواری است که نمی

تواند بطور معمول زیسته شود. برای آنکه انسان کاملاً اصیل باشد بی پایگی وجود بشر می باید تصدیق شود و با این وصف با عزمی ثابت عمل نماید. مقصود هایدگر از ثبات عزم، تصمیمهای مستبدانه نیست بلکه بهتر است بگوییم "بطور دقیق پرتاب آشکار و تعیین آن چیزی است که در واقع امکانپذیر است"، به عبارت دیگر، واکنشی است که برای وضعیت تاریخی فراخوانده می شود. در ثبات عزم، هستی بشری در فعالیت شکل دادن به جهان خود و تعیین بخشیدن به خود، با سازگاری غیراصیل مخالفت می کند. فلسفه هایدگر متاسفانه معنایی در باب اینکه معیارهای تعیین بخشنده ی "امکان واقع" چیست ارائه نمی دهد و پرسش عمل و فعلیت را در هوا رها می کند.

با این وجود یک اشاره غیرمستقیم وجود دارد که هایدگر خود آنرا دنبال نمی کند. او در فصول ابتدایی هستی و زمان ساختن و خودسازی را در مفهوم وجود-در-جهان به هم مرتبط می کند. آنگونه که من بعداً توضیح خواهم داد، پاسخ دازاین به پرسش درباره ی هستی اش ارتباط نزدیکی با فعالیتهای تکنیکی می یابد که از طریق آن در جهان خود فعالیت می کند و به آن معنا می بخشد. این ارتباط روشی برای محتوا بخشیدن به ایده ی اصالت ارائه می دهد. شاید یک نوع خاص از فعالیت فنی بتواند در درون آن رقم بخورد. اما به طرز عجیبی تولید از قلم می افتد هنگامی که هایدگر اصالت را در بخش دوم اثر ماندگارش توضیح می دهد. آنجا او در عوض بر بازیابی قهرمانانه گذشته متمرکز می شود. این ابهام بعداً هنگامی که هایدگر مقاله انتقادی خود درباره ی تکنولوژی را ارائه می دهد، از بین می رود. فعالیت فنی در جهان های ساخته نشده قرار می گیرد و مرجع خودسازی، و به همراه آن تمام معضل اصالت، به سادگی از مباحث هایدگر ناپدید می شود.

مارکوزه نظریه اصالت را در نوشته های اولیه خود مورد بررسی قرار داد، ولیکن فرمولبندیهای انتزاعی هایدگر را رد نمود. چه هست این "وضعیت" که هستی بشر به آن پرتاب شده است و چه هستند این "امکان ها" که بطور مبهم توسط هایدگر در هستی و زمان مطالبه شده اند. تهی بودگی چنین مقولاتی ما را به تجدید نظر فرا می خواند. هایدگر زمانی جای خالی را با ایدئولوژی نازی پر کرد. درحالیکه برخی از مطالعات اخیر استدلال می کنند که این امر نتیجه ی غیرقابل اجتناب تفکرات اولیه او بوده است، من اعتقاد ندارم که این امر بتواند آنچنان بدیهی باشد که

در حال حاضر در نگاه واپسگرایانه این مفسرین آشکار است. جهش از فرمولبندیهای انتزاعی هایدگر به اعماق پایینی ناسیونالیسم و نژادپرستی که توسط هیتلر نمایندگی می شد، در هر صورت، به مثابه ی وارد آمدن شوکی بر دانشجویان یهودی او بود که درست آنجا در صحنه بودند و بعضی آشکارا نشانه گذاری شده بودند. در هر صورت، مارکوزه در جهت مخالف استاد خود به سمت مارکسیسم رویگردان شد. فرد به جامعه سرمایه داری پرتاب می شود، جائیکه از خود بیگانگی ناشی از تولید منبع بی اصالتی ای است که باید بر آن فائق آمد. اکنون اصالت، "عمل رادیکال" سرپیچی انقلابی جامعه موجود است.

مارکوزه ابتدا ایده ی مارکسیستی انقلاب را در یک قاعده دوجانبه که هم استحاله فرد و هم استحاله جامعه را در بر می گیرد مطرح می کند. هنگامی که او آن را شرح می دهد، نگرانی اصلی درباره "وضعیت بنیادی مارکسیست ... در جهت امکان تاریخی عمل رادیکال - درباره ی عملی که باید یک واقعیت جدید و ضروری را رها سازد به گونه ای که فعلیت یافتگی کامل فرد را موجب شود"، می باشد. طولی نکشید که مارکوزه به ایده ی هگلیمان درباره ی کار به مثابه شی واره ای از روح بشر برای به هم پیوند زدن تحلیل پدیدارشناسانه ی هایدگر درباره ی تولید با مفهوم انتزاعیش از خودسازی بشر، رجوع کرد. کار یک مشغولیت با امکان هایی است که از طریق منازعه با طبیعت فعلیت می یابد، امکانهایی که به هستی بشر به مثابه شی تعلق می گیرند. از اینرو "امکان" مورد اقتضای "وضعیت" نه متعین فرایندهای عینی است آنگونه که مارکسیهای اورتدوکس گمان می کردند و نه یک شهود غیرقابل وصف با نتایج مشکوک است آنگونه که هایدگر تصور می کرد، بلکه تملک آزاد ذات بشر در یک شکل مشخص اجتماعی از طریق آزاد کردن نیروی کار است.

از نظر مارکوزه، هایدگر در تحلیل خود از دازاین به تمامی اینها تلویحاً اشاره کرده است، اما وی در رسیدن به سطحی از عینیت که از طریق مفهوم هستی-در-جهان تضمن می یابد ناکام می ماند. جهان بدون در نظر گرفتن انفکاکهای درون اجتماع که بواسطه ی آنها هر دازاین به لحاظ اجتماعی در موقعیتی خاص قرار گرفته است، قابل فهم و ادراک نیست. مارکوزه در یکی از مقالات اولیه می پرسد "آیا جهان یکسان است" حتی برای تمام شکللهای



دازاین موجود در یک وضعیت تاریخی معین؟ مسلماً نه. تنها مفهوم جهان نیست که در میان سرزمینها و گروههای فرهنگی خاص معاصر تغییر می یابد، بلکه در درون هر یک از اینها، مفاکهای مفهوم می توانند در میان جهان های مختلف از جهت رفتار به لحاظ هستی شناسانه ضروری تر گشوده شوند، در آن صورت توافقی میان جهان بورژوایی سرمایه داری و جهان کم بنیه کشاورزی یا پرولتاریا وجود نخواهد داشت. در اینجا آزمون به ناچار با سوال درباره وضع مادی تاریخ مواجه می شود، موضوعی که هایدگر نه به آن دست یافت و نه حتی به آن اشاره کرد.

مارکوزه معتقد است که می تواند به این کشف از طریق تفسیر هگلی-مارکسیستی دیالکتیک حیات دست یابد. حیات به دازاین هایدگر که در جستجوی وحدت و تمامیت خود در مسیر آینده مبتنی بر ساختمان بالقوگی ها و امکانات خود است، شباهت دارد. دازاین ماهیت پیشینی ندارد اما می بایست خود را تحت شرایط معین خلق کند. در این معنا، هستی ای که گذشته و آینده اش را به هم پیوند می زند "تاریخمند" است. با این حال مفهوم حیات مارکوزه از مفهوم دازاین هایدگر متفاوت است. بیان "بیم" در کار و جهان منجر به عینیت یافتن و بازشناخت دوسویه موضوعاتی می شود که کاملاً در تحلیل اگزستانسیالیستی هایدگر غایب هستند. مارکوزه مفهوم "ماهیت" بشر را در قالب ترمهای هگلی-مارکسیستی، به عنوان شخص، جامعه و جهان خودآگاه در نظر می گیرد. و بر این اساس او استدلال می کند که ماهیت بشر تنها از طریق فائق آمدن بر بیگانگی کارگر در نظام سرمایه داری قابل تحقق یافتن است.

مارکوزه هیچگاه به تفصیل رابطه ی میان تئوریهایش درباره ی اصالت و امکان را اینچنین کامل بیان نکرد. فعالیت رادیکال و تفسیر دیالکتیکی تاریخ دو ستون طاقی هستند که در انتظار الحاق سرطاق می باشند. من در کتاب خود بحث کردم که آن سرطاق، انتقاد بعدی او از تکنولوژی است که از طریق آن مارکوزه به این موضوعات در شکلهای پنهان شده شان باز می گردد. در ادامه، او بار دیگر با تفکر هایدگر که در این اثنا درخور عنوان فلسفه انتقادی از تکنولوژی بود، دست به گریبان می شود.

نظیر هایدگر، مارکوزه متاخر تکنولوژی را فراتر از تکنیک و حتی فراتر از سیاست می دید. تکنولوژی شکلی از تجربه مدرن است، یک روش عمده که بواسطه ی آن جهان آشکار می شود. از اینرو برای هر دو فیلسوف "تکنولوژی" به چیز فراتر از ابزار واقعی بسط می یابد. تکنولوژی بر یک روش فکر کردن و یک سبک فعالیت دلالت می کند، در واقع، یک بناکننده ی شبه استعلایی واقعیت به عنوان یک شی کنترل تکنیکی. رهایی از این فرم تجربه تنها می تواند از طریق فرم دیگر تجربه بدست آید، یعنی یک فرم زیبایی شناسانه. در اصطلاح هایدگری ها، آنگونه که هیوبرت دریفوس شرح می دهد، مارکوزه به آشکارسازی جدید هستی از طریق استحالتهای بنیادی فرا می خواند. انتقاد مارکوزه از تکنولوژی تنها معیارهای مبتنی بر انسانیت را برای اصلاح تکنولوژی و مقارن با نظریه های سیاسی رادیکال مطرح نمی سازد بلکه یک شکل پیشینی از گونه جدیدی از تجربه مربوط به یک نظام اجتماعی جدید را توصیف می کند.

در حالیکه هایدگر متاخر در مواجهه با جهان ناصیل تکنولوژی ندای بیشتری برای پایداری سر نمی داد، مارکوزه به چیزی نظیر "فردیت اصیل" متعهد باقی ماند. در آخرین آثار او یک وجود انسانی اصیل در سطح اجتماع به عنوان یک کلیت از طریق استحالتهای تکنولوژی به ابزاری برای تحقق بالاترین بالقوگیهای هستی های بشری و اشیا قابل دستیابی است. مارکوزه استدلال می کند که این امر نمی تواند بر پایه تکنولوژی سرمایه داری موجود صرفنظر از ویژگی حاکم و ارتباطات سیاسی آن قابل دستیابی باشد. مفاهیم بسیار کلی کار و امکان که او در آثار اولیه خود به آنها پرداخت شکاف عظیم میان ساختن و خود-ساختن در جهانی را که پیرامون تکنولوژی مدرن سازمان یافته است پوشش می دهد. واقع نگری بیشتری برای تشخیص آن نوع از تکنولوژی که باید به آنها بیوندد لازم است. مارکوزه فاقد ابزارهای نظری لازم برای بیان تفصیلی موضع جدیدش بود، ولیکن هایدگریسم-مارکسیسم از مدتها پیش رها شده بود. آثار متاخر او الهام بخش نکاتی است که او پیش از آن به آنها اشاره نکرده است. پس چگونه ما می توانیم مفهوم تکنولوژی جدید را که در این آثار به حد اعلی خود رسیده اند دریابیم؟

یک راه حل ممکن برای معمای تفکر متاخر مارکوزه سه سال پیش هنگام خواندن سخنرانی های ۱۹۳۱ هایدگر درباره متافیزیک ارسطو به ذهن من خطور کرد. این سخنرانیها، که مارکوزه به عنوان دستیار هایدگر در آنها شرکت می جست، خوانش عجیبی از ارسطو ارائه می دهند که برای انتقادهای بعدی هم هایدگر و هم مارکوزه از تکنولوژی بسیار مهم می باشند. سخنرانیهای ۱۹۳۱ ادامه ی سخنرانی دیگری در ۱۹۲۳ بودند که موضوعات آن به شکل خام تری بیان شده بودند. بزرگترین دست آورد ارسطو بر اساس این سخنرانی تحلیل او از کینسیس، حرکت است اما حرکت نه در معنایی که مفسر قبلی ارسطو تصور کرده بود. حرکت، جنبش "حیات واقعی" است که بعدها "دازاین" نامید شد و گمان می رود که نخستین بار ارسطو آن را دریافته است. این حرکت مشتمل بر درگیر شدن عملی با جهان است که بر اساس تئوری ارسطویی تخنه تفسیر شده است. از اینرو در آموزه هایدگر، ادراک ارسطویی هستی در کلیت خود از عمل یونانی ساخت تکنیکی مشتق شده است.

تخنه الگوی انکشاف برای یونانیان است که صورتی از تجربه ی یونانی جهان می باشد. اساس کینسیس تحقق ماهیت حقیقی اشیا در وجود زمینی است. هنگامی که ما تمایل داریم این دسته ها را از طریق محصولات بازتولیدی اسکولاستیکشان به عنوان حقایق ابژکتیو تفسیر کنیم، هایدگر نشان می دهد که آنها را می بایست در تحلیل ارسطویی عمل تکنیکی صنعتگر، که پتانسیل مصنوع را برای وارد شدن به جهان از طریق فعالیتهای مناسب فراهم می آورد، ریشه یابی کنیم. هایدگر اینجا تمرکز یونانیان بر تولید را تصدیق می کند اما ادعا می کند که آنها و بطور خاص اخلاف آنها، آن را به شکلی ناصیل بصورت یک ابژه در جهان و نه به عنوان آشکار کننده ذات جهان فراچنگ آوردند. در این نقش به عنوان یک الگوی هستی شناسی، تخنه نباید به صورت ابژه مورد بحث قرار گیرد، بلکه می بایست از لحاظ پدیدارشناسی از درون روابط آن توصیف شود.

بررسی کینسیس در این حالت بطور مستقیم منجر به هستی شناسی فعالیت می شود. در این تفسیر ارسطو ظاهر می شود تا تئوری هایدگر در هستی و زمان را بر حسب آنچه هر روزه فعالیت ابزاری برای دستیابی اساسی به واقعیت

عرضه می کند را پیش بینی کند. با کمی بزرگنمایی، ممکن است کسی بگوید ارسطو در اینجا به عنوان یک فیلسوف پدیدارشناسی تکنولوژی معرفی شده است که تفکر هایدگر را پیش گویی می کند.

تئودور کیزل نقطه نظر هایدگر در این مرحله ابتدایی از توسعه تفکراتش را جمع بندی کرده است: "قلمرویی از اشیا که در آن معنای اصیل هستی به بار می آید مربوط به شی تولید شده است که در حین استعمال در دسترس است. از این رو، آن قلمرو، قلمرو اشیا در کاربرد نظری آنها نیست بلکه در مواجهه با جهان به منظور تولید گری، ایجاد کردن و استعمالی است که مبنایی است برحسب-چه و بسوی-چه تجربه ی اصیل هستی... هستی به معنای هستی تولید شده است، و به لحاظ تولیدشدگی، هستی برای استعمال و عرضه در دسترس است، و در ارتباط با یک روش خاص دارای معنی است".

اگرچه هایدگر انتقاد نهایی اش درباره ی تکنولوژی را بسط و توسعه می داد، بصورت همزمان بحث درباره ی مدل یونانی تولید را که منبع دوردست تفکر تکنولوژی مدرن است را آغاز نمود و از اینرو دچار خطا شد. در برخی از آثار متاخر، مفهوم یونانی تولید مجدداً از سوی هایدگر به عنوان یک فرآیند ایده آل خالص برای آشکار ساختن وجود تعریف می شود. تولید خود را از ریشه های معنایی معمول در ایجاد مصنوعات رها می سازد و با انکشاف مترادف می شود. مفسرین اغلب این گرایش منفی متاخر به سوی تولید را که به آثار اولیه پشت می کند را با نتایج مغشوشی که هایدگر هیچگاه بطور کامل با اقامه ی دلایل پدیدارشناسانه ی خود آنها را نقض نکرد، پیش می کشند. "پرسش در مورد تکنولوژی" در برگیرنده ی یک تحلیل از ساختن پیاله ی یونانی بر اساس تفسیر اولیه هایدگر از ارسطو است. تخته یونانی اینجا تلویحاً به عنوان الگویی از تکنولوژی خارج از سلطه در نقطه مقابل تکنولوژی مدرن ظاهر می شود تا جائیکه به هستی بشر و طبیعت احترام می گذارد. تخته بالقوگیهای ذاتی اشیا را محقق می سازد به جای اینکه به آنها تعرض کند آنگونه که تکنولوژی مدرن انجام می دهد.

تکنولوژی مدرن ذات ابژکتیو نهفته در طبیعت جهان را آنگونه که تخته محقق می ساخت محقق نمی سازد. تکنولوژی مدرن بصورت یک ابزار محض و فاقد ارزش ظاهر می شود. تکنولوژی مدرن به اهداف ذاتی پاسخ نمی

دهد بلکه به طور محض ابزاری در خدمت مقاصد ذهنی است. زیرا عقل سلیم مدرن، ابزار و فرجام مستقل از یکدیگر می باشند. تکنولوژی از این منظر که مرجحی میان کاربردهای امکانپذیر متنوع ندارد پدیده ای خشنی است. این فلسفه ی ابزار گرایانه که تکنولوژی محصول بلادرننگ تمدن ماست، توسط اغلب مردم مسلم انگاشته می شود. تکنولوژی در این نما طبیعت را به صورت مواد خام مورد مواجهه قرار می دهد، و نه به صورت جهانی که خود را حادث می سازد یعنی یک فیزیس، بلکه بصورت ماده ای که در انتظار استحاله بر اساس میل ماست. این جهان ماشین انگارانه درک می شود و نه غایت انگارانه. از این رو می بایست بدون هیچ گونه هدف باطنی مورد استفاده قرار گیرد. غرب بر پایه این درک از واقعیت به پیشرفتهای فنی عظیمی نایل شد. هیچ چیز مانع ما در بهره برداری از جهان نمی شود. هر چیزی در معرض هوشی تحلیلگر است که آن را به اجزا مفید و قابل استفاده تجزیه می کند. در قرن نوزدهم، اعتقاد به مدرنیته به عنوان پیشرفتی بی پایان، همه گیر می شود.

اما برای چه فرجامی؟ اهداف جامعه ی ما نمی تواند برای برخی از انواع معرفت، آنگونه که تخرنجه برای یونانیان بود بیش از این مشخص شود. این اهداف به شکل ذهنی محض، مستبدانه و فاقد ماهیاتی که ما را راهنمایی کنند مانده اند. عقلانیت هم اکنون تنها متوجه وسیله است و نه هدف. این امر منجر به بحران تمدن شده است که به نظر می رسد راه نجاتی ندارد: ما می دانیم که چطور آن را بکار بندیم اما نمی دانیم که چرا و حتی به کجا می رویم. یونانیان به نظر می رسد که در هارمونی با جهان می زیستند درحالیکه ما از طریق آزادیمان برای تعریف اهدافمان آنگونه که آرزو می کنیم با آن بیگانه شده ایم. مادامیکه زیان مهمی نتواند به تکنولوژی نسبت داده شود، این وضعیت منجر به تردیدهای جدی فراتر از مخالفتهای ادبی مرسوم در مقابله با مدرنیزاسیون نخواهد شد. اما قرن بیستم، با ماشینهای تبلیغاتی تاثیرگذارش، جنگهای جهانی، بمبهای اتمی، اردوگاه های کار اجباری و فجایع محیط زیستی، انکار بی هدفی عجیب مدرنیته را مشکل تر و مشکل تر می سازد. از آنجائیکه ما در فقدان آگاهی از اینکه چرا و به کجا می رویم به سر می بریم، فلسفه تکنولوژی به عنوان نقدی بر مدرنیته پدیدار شده است. تمرکز بر تکنولوژی به چند گونه

مختلف انتقادی در حال افزایش است. قرار گرفتن هایدگر و مارکوزه در این بستر به درستی اهمیت تفسیر تفکرات آنها را تایید می کند.

مهمترین طلایه دار نقد مدرنیته ماکس وبر است. وبر میان عقلگرایی "جوهری" و "صوری" تمایز قائل می شود که این امر مرتبط با تمایز میان تخته و تکنولوژی است. عقلگرایی جوهری، همانند تخته، با پذیرش خیر آغاز و سپس وسیله دستیابی به آن انتخاب می شود. بسیاری از نهادها در مفهوم وبری، به طور جوهری عقلانی هستند: آموزش همگانی خیری است که وسیله مناسب نظیر کلاس درس و معلم را تعیین می کند. عقلانیت صوری بطور یگانه با راندمان ابزار مرتبط است و ارجاع ذاتی به خیر را در بر نمی گیرد. مدرنیزاسیون عبارت است از غلبه عقلانیت صوری بر عقلانیت جوهری بیش و کمی که از گذشته به ارث رسیده است. بازار ابزار اولیه این استحاله است، که شبکه پولی را جایگزین پیگیری ارزشها می کند. بوروکراسی و مدیریت قلمروهای دیگری هستند که عقلانیت صوری سرانجام تفوق یافته است.

تشخیص هایدگر در مورد عصر ما ظاهراً با تشخیص وبر مشابه است اما اساساً با یکدیگر متفاوتند. وبر تصور می کند که ذهنیت غایی اهداف، آنگونه که همه ی ما در یک جامعه ی مدرن تمایل داریم، جایی است که اجماع عقلی همگانی درباره ی معنا و ارزش وجود ندارد. برای وبر همانطور که برای ما، جامعه ی مدرن تنها بر پایه حقایق قرار دارد. اعتقاد یونانی به یک لوگوس عینی از مدتها پیش بوسیله علم مدرن تکذیب شده است. هایدگر نیز معتقد است که چیرگی ابزارهای فنی خنثی بر تفکر هدف محور عینیتگرا پیامد ضروری شرایط مدرن است. اما او این شرایط را در نسبت تاریخی آن مشاهده می کرد. ناتوانی ما در معنا بخشیدن و ارزشگذاری به طور جدی، تعصب ما در توجه به علم واقعی، بطور آشکار نشانه آن نسبیست است. این آن چیزی است که ما را وادار می کند بر مشخصه اساسی هستی شناسانه ی هستی-در-جهان اشراف داشته باشیم. به عنوان یک نتیجه، ما تخته یونانی را بصورت پیشاعلمی می بینیم. اما آیا می توانیم راهی برای درک آن، خارج از بطن مدرنیته بیابیم؟ این وظیفه ای است که هایدگر خود را با

آن هماهنگ می سازد و او اعتقاد دارد که این امر می تواند از طریق پدیدارشناسی هرروزینه وجود بشر به انجام برسد.

بنابراین بیان هایدگر از تخته کاملاً با رهیافت وبری ها که در بالا شرح داده شد، متفاوت است. او خارج از این فرض که جهان در ابتدا از طریق تخته منکشف می شود و از قبل در فرم مجموعه ای از چیزهای حاضر-در-دست که در فعالیت فنی بشر بصورت تصادفی، بطور مثال، در این یا آن موقعیت برای انجام این یا آن نیاز گذرا بکار گرفته می شود، آغاز می کند. از اینرو هر جنبه ای از هستی را که او در مطالعه تخته آشکار می سازد اصالتاً توسط تخته پذیرفته می شود. این امر حتی مواد خام کار تکنیکی را هم در بر می گیرد. این مواد به جای ابژه های از قبل موجود، از جایگاهی خارج از روند تولید فهمیده می شوند.

هایدگر به مواد کیفیتی را نسبت می دهد که او "bearance" می نامد. "bearance" به طور محض فقدان مقاومت نیست، اما بر موجودیت ذاتی مواد برای شکلدهی دلالت می کند. خاک رس واقعاً آنجا نیست تا به شکل کوزه در آید: تاجائیکه آن بخشی از فرآیند تولید است، دستیابی به فرم و شکل را مطالبه می کند. "با تغییر شکل خاک رس به جام، کلوخه نیز شکلیش را از دست می دهد، اما اساساً آن بی شکلی خود را از دست می دهد. آن یک نقص را متوقف می کند، و از اینرو انعطاف پذیری در اینجا نوعی همیاری مثبت در جهت ترقی چیزی به بالاتر است."

در اینجا چیزی شبیه تحلیل پدیدارشناسانه در کار است. گرایش طبیعی به اینکه اشیا به طرز بی طرف مفروض هستند به تعلیق در آمده است تا به آنها اجازه داده شود خود را آنگونه که به طور اصیل بر فعالیت بشر آشکار می سازند، پدیدار شوند. تخته به لحاظ هستی شناسانه به عنوان رابطه دازاین و جهان در نظر گرفته می شود به جای آنکه به عنوان برهمکنش موقعی میان اشیا مد نظر قرار گیرد. اگرچه این امر چشم انداز معمول ما را معکوس می کند، اما دلخواهانه نیست. با این وجود، تمامی جوامع بشری شناخته شده برای ما، به استثنای جامعه ما، مفاهیمی معادل ایده یونانی تخته دارند، مفاهیمی که معنا یا ماهیت اشیا در موقعیت ابژکتیو را بر پایه فعالیت‌هایی که متضمن رابطه ی جامعه با جهان مربوطه است توصیف می کنند. البته هر جامعه این مفاهیم را بدون پایه و اساس علمی در معنای مدرن ما

تعیین می کند. اما همه ی آنها باید این مفاهیم را تعیین کنند؛ حقیقت مهم آن است که ما بر اشتیاق خود برای نگاه علمی ابژکتیو اشراف داشته باشیم. آنچه را که دارای رابطه سنتی با جامعه و جهان است ما بصورت دلبخواهانه و سوژکتیو تصور می کنیم اما آنچه هایدگر برای عمل طرح ریزی شده تملک می کند آن چیزی است که در جهان آشکار می شود. بنابراین می بایست برخی از معادله‌ها را برای جهان مدرن مان طرح ریزی کنیم، و هایدگر برآستی این معادل را با تکنولوژی جدید یکی می گیرد. اما مدرنها بطور بیمانندی درباره ی بسیاری از ایده های جهان آنگونه که برای سایر مردم پدیدار می شوند و توسط یونانیها تئوریزه می شدند نادان هستند. ما می توانیم از آنها فراجنگ آوردن فرایند آشکارسازی را که در بنیان وجود ما نیز هست یاد بگیریم.

آنگونه که پدیدارشناسی در این معنا مطرح شده، تحلیل ارسطویی تخنه یک وحدت اصیل را نمایش می دهد که متضمن انشعاب تفکر عینیت گرا می باشد. نظریه هایدگر درباره انکشاف برای تصدیق بازگشت به مفهوم ماهیت ظاهر می شود، اما جنبه ی خاصی را برای محتوای آنچه که فهمیده می شود قائل نمی شود. بیش از آنکه ما ممکن است مایل باشیم مفهوم باستانی ماهیت را احیا کنیم، این امر بر یک هستی شناسی منسوخ با دلالت‌هایی از لحاظ جامعه شناختی مرسوم استوار است. بطور مثال، مثال مشهور هایدگر درباره ی جام دارای یک شکل از پیش تعیین شده است که در فرهنگی مورد پذیرش است و بطور غیرانتقادی به عنوان یک ضرورت توسط صنعتگران و اجتماع پذیرفته شده است. فلسفه یونان یک وفاداری ناخودآگاه به محدودیتهای از لحاظ تاریخی فراتر از جامعه اش را در بحث از آیینها به عنوان ذاتها فاش می سازد. فلسفه مدرن نمی تواند بی پیرایه بر اساس این اسلوب عمل نماید.

مارکوزه مفهوم مرکزی اولیه فرآورده شده توسط هایدگر درباره ی هستی را ادامه داد. اگرچه هایدگر خود، هیچگاه احیای تخنه را پیشنهاد نکرد، اما توصیف او از ساختار تخنه، تئوری مارکوزه را که در آن تکنیک رها شده از قیود به ذات ابژه ایش احترام می گذارد و به جای یافتن در گذشته در آینده طرح ریزی می شود را پیش انداخت. از اینرو تفسیر ارسطویی اولیه هایدگر عمیقاً بر او تاثیر می گذارد اگرچه حضور آن در تفکر او خیلی زود بواسطه ی عطف به هگل و مارکس در لفافه قرار می گیرد. اولین کتاب مارکوزه درباره هگل مطالعه ای پیرامون



موضوعی بسیار نزدیک به تخنه است چنانکه به فلسفه ی اولیه هایدگر متمایل می شود و بر پایه تفسیری از دین هگل به ارسطو استوار است. و گرایش مارکوزه به مارکسیسم از طریق تاکید بر رفع ازخودبیگانگی کار که او در دستنوشته های ۱۸۴۴ پاریس یعنی زمانی که شاگرد هایدگر بود، در ارتباط با تخنه باقی می ماند.

مارکوزه نگاه مدرن متداول را که ماهیات نه می توانند بر اساس معیارهای سنتی و عامیانه باشند و نه به نوعی از متافیزیک پیشینی نشات بگیرند را پذیرفت. اما آنچه را که او "تفکر تک ساحتی" می نامد در مجموع به آن شکاکیت مدرن از طریق رد کردن ایده ماهیت خاتمه داد و در سطح تجربی باقی ماند. بدین وسیله تنها با بحث منطق تکنولوژی به عنوان یک اصل هستی شناسی از مجاورت با سنت مرسوم و متافیزیک منسوخ اجتناب نمود. امروزه ما می توانیم "جامهای" تکنولوژیکی را از هر طریق که مایل باشیم طراحی کنیم و این نوعی آزادی به نظر می رسد. اما آزادی قیمتی دارد: تفکر تک بعدی نمی تواند پتانسیلهای ذاتی را تشخیص دهد و از اینرو هیچ رهنمودی به اصلاح اجتماعی را عرضه نمی کند. برای چه ما می توانیم معیارها را مطالبه کنیم؟ بطور مثال، چه اصولی برای رابطه ارجح برای طبیعت جهت بهره برداری بیرحمانه از آن وجود دارند، آزادی برای استیلا؟

هسته ی اصلی مساله مجدداً مفهوم ماهیت است. مارکوزه نیز مانند هایدگر، هرگونه بازگشت به متافیزیک یونان را رد می کند. اما برخلاف هایدگر، او از تحلیل تمامی تفکرات ضروری برای اندیشیدن درباره فرآیند آشکارسازی سر باز می زند. در عوض، وی تلاش می کند مفهوم ماهیت را از لحاظ تاریخی بازسازی نماید. فلسفه باستانی لوگوس را به اروس، انتزاع تئوریک را به تلاش در جهت خیر ملحق می سازد. اما آن خودآگاهی تاریخی را کم دارد. پویایی موقتی که در اشیا یافته می شود مختص یک فرد یا نمونه ها بود. هر گونه ای از چیزها دارای ماهیت خود است، و اگرچه این ذاتها ابژه های در حال تکاپو بودند، به خودی خود در زمان وجود نداشتند. از اینرو فلسفه باستان به یک مفهوم ایستا از تصورات فناپذیر می رسد. طبیعت ثابت درباره ی ذاتها به فقدان خودآگاهی تاریخی و ناتوانی در تصورصیوروت به عنوان اساس تعیین هستی شناسی مربوط می شود.

امروزه چنین مفهوم غیرتاریخی درباره ی ماهیت غیرقابل پذیرش است. ما آموخته ایم که هستی های انسانی خود و جهان خود را در مسیر تاریخ می سازند. نه تنها چیزهای منفرد در زمان گرفتار شده اند، بلکه ذاتها نیز در زمان فرا چنگ آمده اند. از اینرو اگر امروزه بخواهیم زبان ذات را احیا کنیم، مفهوم سازی آن می بایست تاریخمند باشد. تاریخگرایی مارکوزه ای در سنت ماتریالیستی مارکسیستی ریشه دارد. دیالکتیک، به عنوان منطقی درباره ی به هم پیوستگی ها و مفهومهای آشکار شده در نزاع تاریخی، بدیلی را برای جزمگرایی باستانی و پوزیتیویسم نوین عرضه می دارد. دیالکتیک هگل در واقع کوششی است برای دستیابی به ذات احیا شده که مارکوزه نیازمند آن است. منطق هگل تفکیک سنتی میان ذات و نمود را برطرف می سازد. اشیا دارای ذات ثابت منفک شده از نمودشان نیستند زیرا اشیا خود ثابت نیستند. بلکه به میدانی از برهمکنشها تعلق دارند که ارتباط درونی آنها و مرزهایشان را اثبات می کند. این برهمکنشها منشا تنشهایی است که اشیا را به سمت بالقوگیهای پیشروانه سوق می دهد. برای هگل، بالقوگیها در اشیا حکم می شوند اما به عنوان جوهرهای مستقل ارسطویی قوام نمی یابند. در عوض، صورت فلکی همبستگی هایشان به توسعه آنها جهت می دهد. هنگامی که مارکوزه به مکتب فرانکفورت پیوست این هگل گرایی هایدگری اصیل با نوعی مفهوم مسیانیک درباره ی آینده که از والتر بنیامین نشات می گرفت اندود شده بود. اکنون، آینده حقیقتاً یک آفرینش بشری نیست مگر اینکه یک امکان رستگاری بخش تداوم تاریخ را منقطع کند. بالقوگیهای ماهوی هنگامیکه بطور عقلانی در میدان نقد و تحلیل اجتماعی قرار می گیرند، این رستگاری را ترسیم و جهان را در حقیقت آن آشکار می سازند. آنگونه که آدورنو می نویسد، "تنها فلسفه ای که می تواند بطور مسئولانه در مواجهه با یاس ممارست کند، تلاش برای اندیشیدن به تمام چیزهایی است که خود را از نظرگاه رستگاری عرضه خواهند کرد... چشم اندازها می بایست به گونه ای ترسیم شوند که آنچه جهان را جابجا و عجیب و غریب می سازد، با تمام خراشها و شکافها و نیز فقر و انحراف، آنچنانکه روزی در نور مسیانی ظهور می یابد را آشکار سازد ... منفیت به تمام و کمال، آنگونه که چهره ای چهار گوش، تصویر آینه ای وارونه اش را ترسیم می کند."

تمامی اینها، صورت نقد متاخر مارکوزه از تکنولوژی را تجسم می بخشد. او نه با تکنولوژی دشمن است و نه بی علاقه اما به احیای رادیکال آن فرا می خواند. مارکوزه خاطرنشان می کند که در یک جامعه ی آزاد " برخی کیفیات از دست رفته ی کار صنعتگر می توانند به خوبی بر پایه تکنولوژیکی جدیدی دوباره ظهور یابند". و او به "مفهوم یونانی وابستگی میان هنر و تکنیک" برای توضیح نظریه اش ارجاع می دهد که تکنولوژی می تواند بوسیله تخیل از وضع بد رهایی یابد. اگرچه مارکوزه اصطلاح ایده ی تخته را بکار نمی گیرد، اما اکنون به عنوان اساس گونه جدیدی از رابطه جهانی در قلمرو زندگی تصدیق آمیز "ادراک" یا طرح وجودی دوباره ظهور یافته است. این طرح به آهستگی با ماموریت تحقق بخشیدن به بالقوگیهای هستی های بشری و اشیا به تکنولوژی تزریق خواهد شد. خرد در ذات خود متحول خواهد شد و وعده ی ترقی خواهانه عصر روشنگری را در مقابل فاجعه کنونی بدست خواهد داد. بنابراین در حالت رها شدگی، خرد از تقابل تکنیک و ارزش فراتر خواهد رفت، درست آنگونه که تخته بود.

مارکوزه همچون آدورنو برای پیگیری منفیت در مواجهه با کامیابی نظام سرمایه داری در یکپارچه کردن تضادش، به زیبایی شناسی باز می گردد. این بازگشت به یک سنت طولانی و بویژه قدرتمند زیبایی شناسی در آلمان در ضدیت با وضعیت quo تعلق دارد. در اروس و تمدن او زیبایی را با آنچه که "بهبود دهنده زندگی" می نامد هم جهت معرفی می کند. "زیرا نیازهای زیبایی شناسانه دارای محتوای اجتماعی خاص خود هستند: آنها که برای یک بعد تکامل مورد مطالبه ارگانسیم، ذهن و جسم بشر هستند" بوسیله جامعه انکار می شوند. زشتی جوامع مدرن تنها در ناخشنودی حسهای بینایی و شنوایی نیست بلکه در ضدیت با "غرایز زندگی" است، یعنی، ضدیت با محدوده ی وسیعی از نیازهایی که نمی توانند صرف سودآوری و جنگ شوند.

مقاله ای در باب آزادی، این موقعیت را به روشی حیرت آور بسط می دهد. استدلال مارکوزه ریشه در مبحث منازعه ضد سرمایه داری ندارد بلکه در تاریخ آوانگارد های هنری ریشه دارد. نظریه زیبایی شناسانه او تلاش می کند نقطه عطف توسعه مدرنیسم را در زمانی که تجربه های رادیکال در حال چیره شدن بر شکاف در حال گسترش میان

هنر و زندگی در نخستین سالهای قرن می باشند را بازسازی کند. از دید مارکوزه، تمدن تکنولوژیکی تنها از طریق بازگشت به وعده ی آن آوانگاردهای متقدم می تواند از بندی که گرفتار آن شده است رهایی یابد. مارکوزه معتقد است، تحول زیبایی شناسانه اکنون امکانپذیر است زیرا جوامع مدرن ثروتمند سازمان سرکوبگر خود را منسوخ کرده اند.

مارکوزه استدلال می کند هنگامی که ثروت افزایش یابد جامعه از منازعه ی برای بقا رها می شود، و ادراک می تواند از یک حد مفروض در جهت بالقوگیهای تحقق نیافته که از پیش حاکی از هنر می باشند فراتر رود. هنر تحقق این بالقوگیهای تخیل را برای هزاران سال پیش می اندازد. "این بالقوگیها به هیچ روی نمی توانند در تجربه ی بی واسطه ای که در جوامع سرکوبگر حاکم است محقق شوند. این امر تا اندازه ای ترسیمگر افقی است که در آن صورتهای معین اشیا بصورت بی واسطه به عنوان "نفی"، انکار بالقوگیهای ذاتی و حقیقتشان" ظاهر می شوند. در چنین جوامعی، تخیل زیبایی شناسانه تصاویری را خلق می کند که به عنوان مفهوم هنجارمند آنچه که در احساس تجلی یافته است نمود می یابند. اکنون، در یک جامعه توسعه یافته، امکان تکنیکی تحقق محض این هنجارها، ساختارهای قانون طبقه و صورتهای متضمن تجربه و فردیت را که بر پایه آن قرار دارد بی ثبات می سازد. در این مرحله ی بالا از رشد و توسعه اقتصادی و تکنیکی، زیبایی شناسی موقوف بر این است که افقی برای نمود باشد و بنا نهادن ادراک را خود آغاز کند. با ظهور "زیبایی شناسی لیبسونلت" حواس نقش اوتوپییایی هنر را بر عهده می گیرند. با این وجه جدید تجربه، تخیل به یک قدرت فراسیاسی بدل می شود.

استدلال هگلی-مارکسیستی اولیه که بعد دوم ماهیت را به صورت نظری مشخص می کرد اکنون عملی و وجودی شده است. حس در ذات خود، دارای یک جنبه هنجارمند جدانشدنی از ارزش حقیقی آن است. مارکوزه می نویسد که تعرض به طبیعت "به برخی از کیفیتهای عینی طبیعت صدمه می زند-کیفیتهایی که برای بهبود و تکامل حیات ضروری هستند. و این امر مبتنی بر این اصول عینی است که آزادی برای انسان مطابق با استعداد انسانی او با

آزادی طبیعت مرتبط و هم پیوند است - "حقیقت" نه فقط در معنای ریاضیاتی بلکه در مفهوم وجودی نیز قابل اسناد به طبیعت است. رها کردن بشر از قیدها مستلزم شناخت چنین حقیقتی در اشیا و طبیعت است."

استفاده از اصطلاح وجودی در اینجا، نظیر ارجاع مارکوزه به "زیبایی شناسی لیبسونلت"، یک تفسیر پدیدارشناسانه را فرا می خواند که به دقت توسط او تشریح نشده است. در عوض، او ما را در تردید باقی می گذارد که منظور او دقیقاً چه بوده است. به شکل واضح، حقیقت وجودی از لحاظ عقلانی در پژوهش علمی (ریاضیاتی) دارای اعتبار نمی باشد. آنچه به آن حقیقت وجودی می دهد مشخصه تجربی آن است. به نظر می رسد مارکوزه حقیقتی را مد نظر دارد که در تجربه آشکار می شود نه آنچه را که بوسیله آزمایش ثابت می شود. اما در کدام چهارچوبه فلسفی مدرن غیر از پدیدارشناسی این معنا حاصل می شود؟ مارکوزه با قصور در استفاده از آن چهارچوبه، در مقام دفاع از افسون خام طبیعت به جای هستی شناسی وجودی که در واقع به آن متمایل بود اما آن را بسط نداد، ظاهر می شود.

چگونه تمامی این دگرگونیها که مطالب هایدگری ها را در بر گرفته اند برای خود هایدگر نمود می یابند؟ هایدگر هیچگاه درباره ی اثر بعدی مارکوزه تفسیری ارائه نداد اما ما باید اشاره ای به دیدگاه او درباره ی مارکسیسم - هایدگریسم داشته باشیم. هایدگر در سال ۱۹۶۹، با گروهی از دوستانش در لاتور پروانس ملاقات نمود. صورتجلسه بحثهای آنان در کتابی با عنوان سمینارهای چهارم منتشر شد. در اینجا تنها ارجاع هایدگر به مارکوزه در دستنوشته های منتشر شده اش دیده می شود. او عنوان نمود تولیدی که برای جهان در مکتب مارکس تعریف می شود، نوعی پراکسیس است. مارکس برای وارونه کردن ایده آلیسم هگل به روش خود او نیازمند وجودی است که دارای اولویت مسلم نسبت به آگاهی باشد. از آنجاییکه آگاهی در هستی و زمان وجود ندارد، لذا ممکن است کسی اعتقاد داشته باشد که چیزی هست که هایدگری ها می بایست اینجا در مکتب مارکس آن را مطالعه نمایند! دستکم مارکوزه هستی و زمان را به این شیوه درک نمود.

این ملاحظه استهزا آمیز در مورد مارکوزه بر چه چیزی دلالت می کند؟ مارکس مدعی بود که رابط بنیادین هستی نه آگاهی بلکه پراکسیس است. هستی و زمان به طرز مشابهی ارتباط انسان با جهان را بر اساس عمل توصیف می

کند. مارکوزه در روزهای دانشجویی اش این توازی را خاطر نشان نمود و هستی و زمان را به عنوان کلیدی برای مارکس مطالعه نمود. اما هایدگر، خود، به انکار متافیزیک تولیدگرا متمایل شد. او در اثر بعدی خود استدلال کرد که هستی نمی تواند از طریق الگوی تولید تکنیکی فهمیده شود. این موضعی است که توسط هایدگر متاخر که طرح بازگشت به اثر پیشینش را ریخته بود، به گونه ای پایدار حفظ شد.

آموزه ی ارسطویی نادرستی این خود-بازنمایی را نشان می دهد. هایدگر منتقدی با ثبات نسبت به تولیدگرایی نبود. در واقع بیشتر هستی و زمان ملهم از بیان ارسطویی تخته بود. او در ۱۹۳۱ در کلاس خود گفت: " ما باید برای خود روشن سازیم اینکه انسان با کاری که فرا می آورد رابطه دارد به چه معناست. این بدان دلیل است که کتابی با نام Sien and Ziet ارتباط با ابزار را مورد بحث قرار می دهد؛ و نه به منظور اصلاح نظر مارکس، و نه برای سازماندهی یک اقتصاد سیاسی جدید، و نه خارج از فهم اولیه جهان". از اینرو مارکوزه در تفسیر هستی و زمان به عنوان یک متن مرتبط با تولیدگرایی و نیز مرتبط یافتن هایدگر با مارکس دچار خطا نشده بود. مارکوزه در سطح هایدگر متقدم که هایدگر متاخر آن را انکار و پنهان نمود، استوار باقی ماند.

رادیکالیسم زیبایی شناختی مارکوزه در اثر بعدی او بطور پیچیده ای با این موضوعات در هم فشرده در نظرات هایدگر در هم می آمیزد. به نظر من، آنچه در اثر مارکوزه وجود دارد از لحاظ نظری کاملاً ناقص است زیرا او هم از رها کردن کامل این موضوعات پدیدارشناسانه امتناع می کند و هم اینکه از بسط پدیدارشناسانه آنها خودداری می کند. زیبایی شناختی مارکوزه در مورد تکنولوژی یک ابهام بزرگ را در تفکر او مطرح می سازد. در درجه اول به نظر می رسد که او قواعد متداول مارکسیستی را دنبال می کند که بر اساس آنها بالقوگیها و ویژگیهای ابژکتیو جامعه هستند. اما در مارکوزه متاخر بالقوگیها به لحاظ زیبایی شناختی برای یک ذهن شناسنده مناسب ظهور می یابند. چنین شناسنده ای که به لحاظ تکنیکی با بالقوگی های موضوعاتش درگیر است، برای نخستین بار نه توسط مارکس، بلکه در تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر از ارسطو تحلیل می شود. تنها یک آموزه پدیدارشناسانه از ارزشهای جاری می تواند عملاً مفهومی را که زیبایی شناسی بر پایه هنجارها به منظور بازسازی عقلانیت تکنولوژیکی فراهم

می آورد را قابل ادراک سازد. و هنگامی که مارکوزه زیبایی شناسی را به عنوان یک نیروی مهم در احساس هر روزه تصور می کند، یک مفهوم پدیدارشناسانه از تجربه را بیان می دارد. فرض اینکه چنین مفهومی از تجربه می تواند با دسته ای از ملاحظات عینی که در نظریه اجتماعی مارکوزه مطرح گردید، سازگار شوند به هیچ روی غیرمنطقی نیست. اما او این مسیر را دنبال نمی کند و میان دو تفسیر جایگزین از بالقوگی سقوط می کند، یکی تفسیر وجودی-زیبایی شناختی و دیگری مفهوم مارکسیستی مبتنی بر ارزیابی نیروهای اجتماعی.

چرا مارکوزه در توضیح رابطه میان آثار اولیه اش تحت تاثیر هایدگر و آثار متاخرش شکست می خورد؟ او بعد از "هبوط غولهای فلسفه آلمان" نمی تواند به ریشه های وجودی اش باز گردد. خیانت هایدگر به عنوان یک مانع مستحکم میان مارکوزه به عنوان یک مارکسیست و دیگر گرایش بزرگ فکری قرن بیستم اروپا، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، قرار گرفت. شکاف میان این گرایشها اکنون کم اهمیت تر از گذشته جلوه می کند زیرا هر دو تحت الشعاع پسامدرنیسم و پساساختارگرایی قرار گرفته اند. شاید آنها در تضاد با یکدیگر نبوده اند اما دشمنانی با چنان اشتراکات قابل ملاحظه ای نباید در رقابتی طولانی باشند. اثر متاخر سارتر یکی از بزرگترین کوششهای ناموفق برای ترکیب گرایشهای رقیب در چهارچوب فلسفه آگاهی را نشان می دهد. من معتقدم که فلسفه تکنولوژی می تواند امکان ترکیب دیگری را که هیچگاه به نتایج منطقی اش بسط نیافته است، عرضه کند. برای اثبات این، من در کتاب جدید خود تلاش می کنم سد میان این گرایشها را درهم بشکنم و نظریه ای قابل توجه درباره تخته را که توسط هایدگر بنیاد نهاده شد، توسط مارکوزه ادامه یافت و در پایان توسط هر دو ناتمام ماند را به روشنی ارائه دهم.

---

۱- این ترجمه از متن سخنرانی با عنوان "Heidegger, Marcuse and the Philosophy of Technology" صورت پذیرفته

[www.sfu.ca/~andrewf/hm.pdf](http://www.sfu.ca/~andrewf/hm.pdf)

است که در آدرس روبرو قابل مشاهده است: